EVRİMCİ POLİTEİZM DEVRİMCİ MONOTEİZM

ERKEN KÜLTÜRLERDE YÜCE VARLIK FİKRİNE ETNOLOJİK VE FENOMENOLOJİK YAKLAŞIMLAR

DOÇ. DR. MUSTAFA ALICI



RAĞBET

R A Ğ B E T Y A Y I N L A R I

EVRİMCİ POLİTEİZM - DEVRİMCİ MONOTEİZM

Erken Kültürlerde Yüce Varlık Fikrine Etnolojik Ve Fenomenolojik Yaklaşımlar

Yazar

Doç. Dr. Mustafa ALICI

İstanbul, 2013

ISBN : 978-605-5378-68-4

Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 17032

Yayınevi Editörü
Hasan Lütfi Ramazanoğlu

Sayfa Düzeni
Harun Harrani

Kapak Tasarımı
Abdüsselam Ferşatoğlu

Baskı - Cilt
Step Ajans
Göztepe Mahallesi Bosna Caddesi
No.11 Bağcılar / İSTANBUL
Tel. 0212 446 88 46 Fax. 0212 446 88 24

RAĞBET YAYINLARI
Çatalçeşme Sok. No: 46 Yücer Han Kat: 3 Daire: 10
CAĞALOĞLU - İSTANBUL
Telefon: 0212 528 85 19 Faks: 0212 528 85 20
www.ragbetyayinlari.com

EVRİMCİ POLİTEİZM - DEVRİMCİ MONOTEİZM

Erken Kültürlerde Yüce Varlık Fikrine Etnolojik ve Fenomenolojik Yaklaşımlar

Yazar

Doç. Dr. Mustafa ALICI

RAĞBET

Mustafa ALICI;

1988 yılında Erzincan İmam Hatip Lisesi'nden, 1993 yılında Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. "*Kitab-ı Mukaddes ve Kuran'ı Kerim Işığında İslam- Hıristiyan Diyaloğu*" adlı doktora tezi için 1996- 1997 yılları arasında Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili, Nostra Aetate bursiyeri olarak (İtalya) Roma'da bulundu. 1995- 2010 yılları arasında Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi öğretim üyesi olarak görev yaptı. 2010-2012 yılları arasında Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan yardımcısı olarak hizmet etti. Doktora tezi, "*Müslüman- Hıristiyan Diyaloğu*" adıyla 2005 ve 2011 yıllarında basıldı. 2008 yılında Doçent olan Alıcı'nın "*Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*" adlı eseri 2008 ve 2011 yıllarında yayımlandı. 2012 yılının yazında üç ay süreyle YÖK bursu ile İtalya'da akademik çalışmalarını sürdürdü. Halen dinlerarası ilişkiler ve monoteizm, politeizm konularında çalışmalarına devam etmekte olan Alıcı, Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı ve Dinler Tarihi öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Alıcı, evli ve üç çocuk babası olup Arapça, İngilizce ve İtalyanca bilmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **13**
GİRİŞ YÜCE VARLIK VE MONOTEİZM MORFOLOJİSİ **17**
I. Antik Yunan'da Alegorizm, Euhemerizm ve Monizm 19
a. Xenaphanones ve Theagenes'de Alegorizm 21
b. Empedocles ve Herodotus'ta Alegorizm 23
c. Stoa Okulunda Yüce Varlık Olarak "Logos" 24
d.Euhemerus ve Euhemerizm 25
e. Sokrates'te Monizm (Daimonion) 25
f. Platon'da Demiorgos ve Aristo'da Monizm 28
II. Helenistik Roma Döneminde Sivil İlah Kültleriyle Senkretizm 29
a. Varro'da Senkretizm 31
b. Cicero'da Senkretizm 35
c. Celsus, Seneca ve Plotinus'ta Senkretizm 36
d.Helenistik Dönemde Yahudi Alegorik Senkretizmi 37
III. Ortaçağda Tarihsel Monoteizmin Yükselişi 38
a.Kilise Babaları'nın Pagan Tanrılarıyla Senkretik Polemiği 38
b. Müslümanların İnsanlığın Dinleri (Milel ve Nihal) ile Polemiği..... 41
IV. Reform ve Rönesans Dönemlerinde Monoteizm-Paganizm Diyaloğu44
a.Machiavelli'de Paganizm- Monoteizm Diyaloğu..... 45
b.Bodin'de Paganizm- Monoteizm Diyaloğu..... 46
c. Herbert'te Paganizm- Monoteizm Diyaloğu 47
d.Vossius, Huet ve Grotius'da Paganizm - Monoteizm Diyaloğu..... 50
V.Aydınlanma Öncesi ve Aydınlanma Çağı'nda "Doğaüstü Varlık" 51
a. Fontenelle'de Euhemerizme Geri Dönüş 54
b. De Brosses ve Banier'de İlk Monoteizm 56
c. Bergier'in Evrimci Animizmi 57

d. Vico'da Yahudi- Hıristiyan Geleneği Dışında Gelişen İlk Monoteizm .58
e. Thomas Paine ve Benjamin Franklin'de Doğal Din..... 61
f.Voltaire ve Rousseau'da Doğal Din 62
g. David Hume'da Doğal Din..... 63
1a. İnsanlığın İlk Dini Olan Politeizmin Ortaya Çıkışı 65
2b. İnsanlığın Tarihsel Monoteizme Girmesi ve Yeniden Politeizme Sapması 69
3c.İnsanlığın Din Anlayışındaki Son Gelişme Olarak Deizm..... 72
VI. Sembolist Romantik Çağ'da "Ruh (Geist)", "Mutlak" ve "His"..... 76
VII. Modern Dönemde Erken Kültürlerdeki Yüce Varlık Çalışmaları 82
a.Aryan Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları 85
b. Amerikan Yerli Dinleri Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları..... 89
c. Sami Halkları Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları 90
d. Pigme Kültürleri Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları 93
e. Genel Etnoloji Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları..... 94
f. Dinler Tarihçilerinde Yüce Varlık Çalışmaları 100

BİRİNCİ BÖLÜM

ERKEN KÜLTÜRLERDE YÜCE VARLIK FİKRİNE ETNOLOJİK YAKLAŞIMLAR.....107

1. Evrimci Antropoloji Penceresinden Yüce Varlık: Edward B. Tylor'un Yüce Varlığa Doğru Gelişen Ruhçuluk (Animism) Teorisi 109
I.Tylor'un Yayılmacı Evrimi Merkeze Alan Antropolojisinin Anahatları.. 111
II. Ruhlara İnançtan Yüce Varlığa Uzanan Animizmin Evrimci Safhaları 121
a.Animizmin İlk Safhası; Doğadaki Varlıklarda Ruha İnanç 121
1a.Dinin Minimum Tanımı Olarak Animizm 122
2b. Ruhani Varlıklarla İlgili Felsefe 123
3c. Farklı Kültürlerde Ruhla İlgili Öğretiler..... 125
4d. Ruhların Bedenden Ayrılabilmesi ve Geri Dönebilmesi 127
5e. Ruh – Ru'yet Özdeşleşmesi 128
6f. Ruh- Beden Benzeşmesi..... 128
7g. Ruhun Şekli, Sesi ve Maddi Boyutu İle İlgili Kültürel Anlayışlar. 129
8h. Hayvan, Bitki ve Bazı Objelerin Ruhlarına İnanç..... 131

b. Animizmin İkinci Safhası; Ölüm Sonrası Hayatta Ruh İnançları 133
1a. Ruh Göçü 135
2b.Ruhun Bedende Yeniden Dirilişi 137
3c.Ruhun Gelecek Hayatla İlgili Faaliyetleri (Ruhun İkinci Ölümü ve Ruhun Mekanı) 138
c. Animizmin Üçüncü Safhası; Canlı ve Cansız Objelerde Bireysel Ruh İnancı 140
1a. Hortlaklara İnanma 141
2b.Cinlenme İnancı ve Cinnet Bozuklukları 142
3c. Fetişizm İnancı ve Taş ve Kütüklere Tapınma Kültü 143
4d. İmge, Put ve Hayvanlara Tapma Kültü 149
d. Animizmin Dördüncü Safhası; Politeizmin Temel Karakteristikleri ve Başlıca Politeist İlahlar 156
1a. Politeizmin Somut Yönü; Görülebilir İlahlar 158
ia. Gök İlah 159
iib. Yağmur İlah 160
iiic. Şimşek İlah 161
ivd. Rüzgar İlah 162
ve. Yer İlah 163
vif. Su ilah 164
viig. Deniz İlah 165
viiig. Ateş İlah 165
ixi. Güneş İlah 168
xı. Ay İlah 173
2b.Politeizmin Soyut Yönü; Görülemez İlahlar 175
ia.Tarım İlahı 175
iib. Savaş İlahı 176
iic. Ölüm İlahı 176
ivd. İlahi Ata 177
ve. İyilik- Kötülük İlahı 178
e. Animizmin Beşinci Safhası; Politeizmden Saflaşan Tek Yüce Varlık İnancı 179
Değerlendirme 184
2. Evrimci Antropoloji Açısından Yüce Varlık: Robert Ranulph Marett'in

Doğaüstü Güç (Mana/Tabu) Teorisi 186
I.Marett'in Psikolojik Antropolojisinin Anahatları 187
II. Erken Kültürlerde Normalüstü Varlık: Animizm'den Önceki Safhada İşleyen Doğaüstü 190
III. Doğaüstü Güç Olarak Yüce Varlığın Karakteristik Boyutları 194
a. Doğaüstü Gücün Pozitif Boyutu Olarak Mana'nın Karakteristik Özellikleri 195
b. Doğaüstü Gücün Negatif Boyutu Olarak Tabu'nun Karakteristik Özellikleri 200
Değerlendirme 203
3. Etno- Psikolojinin Penceresinden Yüce Varlık: Andrew Lang'in Evrensel Baba (All-Father) Teorisi 205
I. Evrensel Baba (All-Father) Fikrine Sahip Yerli Kabilelerin Etnolojik Özellikleri 206
II. Etnolojik Bir Durum Olarak İlkellerde Yüce Varlık Fikrinin Oluşumu 213
III. İlkellerdeki Evrensel Baba'nın Karakteristik Özellikleri 218
a. Tek ve Eşsiz Yüce Varlık 218
b. Babacan Yüce Varlık 219
c. Her Şeyin Yapıcısı Yüce Varlık 220
d. Ahlak Vaaz Edici Yüce Varlık 221
e. Kurban Kabul etmeyen Yüce Varlık 223
f. Ruh veya Hayalet Olarak İnanılmayan Yüce Varlık 224
g Aşkın Yüce Varlık 226
h. Ezeli- Ebedi Yüce Varlık 227
i. Ölümsüz Yüce Varlık 227
IV. İlkel Yüce Varlık İnancının Bozulma Süreci (Dejenerasyon) 228
V. İlkel Evrensel Baba Figürü ile Yahudi Tanrısı (Yahve) Arasındaki Etnolojik Mukayese 236
Değerlendirme 239
4. Katolik Teolojisi Penceresinden Yüce Varlık: Pater Wilhelm Schmidt'in İlk Monoteizm (Urmonotheismus) Teorisi 242
I.Urmonotheismus'un Teolojik Temelleri 245
a. Roma Katolik Kilisesi'ne Katkı Sağlayan Misyoner Temeller 245
b. Urmonotheismus Teorisindeki Aziz Thomasçı Etkiler 248

c. Urmonotheismus'un Kitab-ı Mukaddes Temelleri: Ur -Revelation .. 252
II. Urmonotheismus'un Etnolojik Temelleri: Ur- Kultur 255
a.Asya'dan Başlayan Kavimler Göçü 260
b. Kültür Çevreleri Anlayışı (Kultur-kreise) 261
1a. İlkel Kültür Çevreleri (Yiyecek Toplayıcılar- Okuma Yazma Bilmeyenler 261
2b. Birincil Kültür Çevresi (Yiyecek Üreticiler ve Okuma- Yazma Bilmeyenler) 262
3c. İkincil Kültürel Çevre (Resim Yazısı Kullananlar) ve Üçüncü Kültürel Çevre (Alfabeciler) 262
III. Urmonotheismus'un Mitolojik Temelleri: Ur-Mitoloji 264
IV. Okuma Yazma Bilmeyen Kabilelerde Yüce Varlığın Ortaya Çıkışı 265
a. İlkel Yüce Varlığın Mekanı 267
b. İlkel Yüce Varlığın Şekli 268
1a. Soyut Form 268
2b. Somut Form 269
V. Okuma Yazma Bilmeyen Kabilelerde Yüce Varlığın Karakteristik Özellikleri 270
a. İlkel Yüce Varlığın İsimleri 270
1a. Baba 270
2b. Yaratıcı 271
3c. Yukarıda Yaşayan 271
b. İlkel Yüce Varlığın Sıfatları 273
1a. Tek Oluşu (Eşi ve Benzerinin Olmayışı) 274
2b. Ezeli –Ebedi Oluşu 275
3c. Sonsuz İlim Sahibi Oluşu 275
4d. İyi ve Cömert oluşu 276
5e. Her Şeye Kadir Oluşu 277
6f. Yaratıcı Oluşu 277
7g. Yüce Varlığın Ahlak Verici Oluşu 278
aa. Ahlaki Kurallar Koyucu Oluşu 279
bb. Yüce Varlığın Mükafat ve Ceza Verici Oluşu ve Öteki Dünyada Yargılayıcı Oluşu 280
8h.Tüm İlahi Figürlerin Üstündeki Aşkın Varlık Oluşu 282

e. İlkel Yüce Varlığa İbadet 284
1a. Dua 285
2b. Kurban 286
3c. Formel Törenler 287
VI. Urmonotheismus'un Kültür Çevrelerindeki Dejenarasyonu 288
a. Ana Soyunu Esas Alan Tarım Toplumlarında Yüce Varlığın Dejenerasyonu 291
b. Baba Soyunu Esas Alan Totem Kültürlerinde Yüce Varlığın Dejenerasyonu 292
c. Baba-erkil Sürü Güden Kültürlerde Yüce Varlığın Dejenerasyonu 292
d. İkincil ve Üçüncül Kültürlerde Yüce Varlığın Dejenerasyonu 293
Değerlendirme 293

İKİNCİ BÖLÜM

ERKEN KÜLTÜRLERDE YÜCE VARLIK FİKRİNE FENOMENOLOJİK YAKLAŞIMLAR 297
1. Teolojik Fenomenolojinin Penceresinden Yüce Varlık: Nathan Söderblom'un İlk Yaratıcı (Urheber) ve Dinamik Vahiy Anlayışı 299
I. İlkellerde Yüce Varlığının (Urheber) Fenomenolojik Özellikleri 302
II. Urheber Fikrinin Fenomenolojik Gelişimi 307
III. Urheber Fikrinden Farklı Gelişen Dinamik Vahiy Anlayışı 312
a. Aktüel Monoteizmin Kendini İfşası Olarak Dinamik Vahyin Karakteristik Özellikleri 313
b. Dinamik Vahyin Üç Konumu 316
1.a. Doğa 316
2b. Devrimci Dahiler 317
3c Tarih 320
4d. Ruhsal Şahsiyet veya Bireysel Canlanma 322
aa. Bireyde Ortaya Çıkan Yeni Durum 322
bb. Özel Hıristiyan Vahyi 323
Değerlendirme 327
2. Tarihsel Fenomenolojinin Penceresinden Yüce Varlık: Raffaele Pettazzoni'nin Her Şeyi Bilen Tanrı (Il Dio Onnisciente) Teorisi 329
I. Yüce Varlık Araştırmalarında "Üçüncü Yol": Pettazzoni'nin Etnolojiyle

Uzlaşı İçindeki Tarihsel Fenomenolojisi..... 333
a. "Kültür- Din" ve "Medeniyet- Din" İlişkisi 336
b. "Özgürleştirici Din" ve "Kısıtlayıcı Din" 339
c. "Dinî Tarih"- "Tarihi Din" Diyalektiği 343
d. Gerçek Tarih Olarak Mitler 344
e. Yüce Varlığı Yorumlayıcı Tarihsel Mukayese 348
II. Her Şeyi Bilen Yüce Varlığın Karakteristik Sıfatları 351
a.Gök Baba Olarak Yüce Varlık 353
b.Hayvanların Rabbi Olarak Yüce Varlık..... 356
c.Toprak Ana Olarak Yüce Varlık 357
d. Her Şeyi Bilen Olarak Yüce Varlık..... 359
e.Yaratıcı Olarak Yüce Varlık..... 361
f. Her Şeyi Gören, Gözetleyen ve İşiten Olarak Yüce Varlık 362
g. Kural Koruyucu ve Yargılayıcı Olarak Yüce Varlık..... 365
h. Cezalandırıcı ve Mükafat Verici Olarak Yüce Varlık 365
i. Her Şeye Kadir, Ezeli- Ebedi ve Eylemsiz Olarak Yüce Varlık 367
III. Erken Kültürlerdeki İlkel Yüce Varlık ve Tarihsel Monoteizm Arasındaki İlişki..... 367
a.Tarihsel Monoteizmin Oluşumu 375
1a. Bireysel Reformist Peygamberin Devrimci Çabası..... 376
2b. Monoteizmin Evrimci Politeist Kültür Zemininde Doğuşu 377
b.Devrimci Monoteist Tipolojiler 380
1a. İsrail (Yahvizm) Monoteist Tipolojisi 382
2b. Hıristiyan Monoteist Tipolojisi 384
3c. İslam Monoteist Tipolojisi 385
4d. Zerdüşt Monoteist Tipolojisi 386
Değerlendirme..... 388
SONUÇ 391
KAYNAKÇA..... 399
İNDEKS..... 419

İthaf: Bu eserimi yetişmemde emeği geçen ve hayat boyu minnettar kalacağım tüm hocalarıma armağan ediyorum...

M. A.

ÖNSÖZ

Dinin biri etnolojik (insanî), diğeri teolojik (ilahî) olmak üzere iki boyutu bulunur; etnolojik boyut, dinin somut görüngüleri olan *fenomenler* dünyasını, teolojik boyut ise metafiziksel konum olan *numen* alemini yansıtır. Etnoloji, sahip olduğu kültür tarih metoduyla dinin objektif yönlerini ele alırken onun tam zıt ucundaki normatif teolojiler ise dinin sübjektif boyutlarını anlamlandırmaya çabalar. Modern bir din bilim olan Dinler Tarihi, elindeki zengin verilerle, bu iki alanın arasında "orta yol" izleyerek her iki boyutla meşgul olur. Bir başka ifadeyle "din", "dini olan" ve "dindarı" konu edinen Dinler Tarihi, etnolojiyi kardeş görerek "insanlığın kültürel dinî sistemlerini" veya dinlerin teolojilerine nüfuz ederek onlardaki "dindar tecrübelerini" güçlü ve güncellenmiş yöntemsel araçlarıyla yorumlamak ve nihayette dinin tüm unsurlarının tarihsel anlamlarını ortaya çıkarmak ister.

XIX. yüzyılın ortasından itibaren beşerî (*humanitas*) bir disiplin olarak gelişen Dinler Tarihi, diğer önemli konularının yanında bizzat kendisinden neşet ettiği antropolojinin daha önce "ilkeller" veya "vahşi halklar" adını verdiği erken kültürlerdeki Yüce Varlık anlayışını da incelemektedir. Bu konudaki etnolojik araştırmalar göstermiştir ki Yüce Varlık fikri, antik çağdaki büyük Akdeniz medeniyetlerinde ve doğu dinlerinde daha fazla göze çarparken aynı zamanda Asya steplerinde yaşayan kabilelerin, Büyük Okyanus'taki (Avustralya dahil) ada sakinlerinin, Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin kültürel sistemlerinde de büyük ölçüde öne çıkmaktadır.

Özellikle Batı dünyasında yaklaşık bir buçuk asırdan beri devam eden okuma yazma bilmeyen halkların Yüce Varlık anlayışlarını anlama hakkında yapılan yüzlerce bilimsel çaba, çoğu kez bir teizm problemi olarak

anlaşılmasına rağmen "Tanrı fikrinin kaynağı ve tarihsel gelişimi" şeklinde etnolojik veya fenomenolojik düzlemde daha fazla akademik çekicilik kazanmıştı. Ancak bu noktada iki önemli tehlike ortaya çıkmıştı; bir tarafta evrimci etnolojik önyargılar, erken dönemle ilgili antropolojik keşifleri peşinen ve derinden yaralarken diğer tarafta misyoner/teolojik önyargı veya normatif öngörüler, bu konudaki gayretleri "ilkel monoteizm" potasında eritmek istemişti. Bu iki aşırı uç arasındaki Dinler Tarihçisine düşen görev, bu konudaki tüm bilimsel çabalarını antropolojik kaygı ve amaçlar şeklinde yoğunlaştırmaktı.

Etnoloji ve Dinler Tarihinin ele aldığı erken dönem kültürel dinî sistemlerdeki Yüce Varlık anlayışları, genel anlamda semavi bir ilah olarak belli başlı sembolik değerlere, ilgi çekici hikayelerle beslenen kökenlere, ortak doğa ve anlamlara sahip olan, çoğu kez soyut ve doğaüstü karakteristik özelliklerle donatılmış tarihsel (kültürel, beşeri, kozmik) ilah boyutlarına işaret ederler. Bu karakteriyle Yüce Varlık hakkındaki anlayışlar, farklı kültürlerce değişik isimler (*Baiame*, *Mana*, *Manitu* vb.) altında olsa da aynı üstün kudreti gösterirler. Bu bakımdan ilkellerdeki Yüce Varlıkların, aynı zamanda yüksek medeni politeist geleneklerde bulunan *Ti'en*, *Brahma*, *Zeus*, *Jüpiter* gibi Yüce Tanrı anlayışlarıyla olan yakın bağlarını hatta tarihsel monoteist dinlerin Eşsiz Tanrı (söz gelişi *Yahve*, *Ahura Mazda*, *Kutsal Üçleme* ve *Allah*) inançlarıyla tarihsel fenomenolojik ilişkisini incelemek gerekmektedir.

Ülkemizde erken dönem etnolojik Yüce Varlık fikriyle ilgili yapılan ilk Dinler Tarihi çalışmalarını modern Türk Dinler Tarihi geleneğinin öncüsü Hikmet Tanyu yapmıştı. Tanyu, kadim Türklerdeki Yüce Varlık (*Gök Tengri*) fikri konusunda unutulmaz eserler (mesela *Türklerin Dini Tarihçesi*, [1978] ve *İslâmlıktan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı* [1980, 1986]) sunmuştu. Uzun bir aradan sonra hocam ve meslektaşım Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu* (İstanbul 1996) adıyla bir kitapçık kaleme almış ve ilk kez erken dönem monoteist teoriler hakkında özet bilgiler vermişti. Bir diğer meslektaşım Fuat Aydın ise İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni'nin Yüce Varlık ve monoteizmle ilgili önemli makalelerinden bazılarını *Tanrıya Dair* (İstanbul 2002) adı altında çe-

virerek ülkemize kazandırmıştı. Bunları takiben Mehmet Şahin tarafından *Andrew Lang'in Eserlerinde Din ve Yüce Tanrı Kavramı* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002) ve İbrahim Hakkı Kaynak tarafından *Wilhelm Schmidt'in Din Teorilerine Yaklaşımı ve Din Anlayışı,* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004) gibi iki doktora tezi yapılmıştı.

Ancak elinizdeki bu monograf, hem etnografik hem de fenomenolojik açıdan Yüce Varlık fikrini değerlendiren Batılı teorisyenler hakkında Türkiye'de yapılan ilk hacimli araştırma sayılabilir. Bu eser, beş yıllık yoğun bir araştırmanın ürünü olarak Etnoloji ile Dinler Tarihi gibi iki alanın uzlaşını hedefleyerek; tarihsel monoteizm ile ilişkisini ihmal etmeden erken kültürlerdeki Yüce Varlık fikirlerinin doğasını, yapısını ve anlamını ortaya çıkarmayı amaçlayan teorileri ele almaktadır.

Eserin *Evrimci Politeizm- Devrimci Monoteizm* şeklindeki başlığı Raffaele Pettazzoni'den ödünç alınmadır. Diyalektik bir ilişkiyi ima eden bu isimlendirmede *evrimci politeizm* tamlamasının gayesi, hem etnolojinin evrimci yönünü hem de Yüce Varlık fikrinin yavaş yavaş ama sürekli ve her kültürde ve her yerde aynı ölçüde gerçekleşen politeist bir evrimin son safhası olarak gören teorileri ima etmesidir. *Devrimci monoteizm* tamlamasının gayesi ise Yüce Varlık fikrinin ilkel monoteizmden itibaren bir takım dejenerasyon süreçlerinden geçtiğini savunanlar ile bu fikrin somut bir politeist zeminde insanın salt varoluşsal kaygılarının sonunda ortaya çıkan devrimci bir ruhla geliştiğini savunan anlayışları aynı anda kucaklaması içindir. Bu karakteriyle çalışma, aynı zamanda ilk kültürlerde olup bitenleri anlamak suretiyle insanlık tarihindeki monoteizm fikrinin oluşum süreçlerini, tarihsel monoteist tipolojileri, politeist sistemlerin dinamik doğasını, aktüel dinlerdeki dejenerasyon ve sapmaların ortaya çıkışındaki sosyo-kültürel faktörleri ve neticede bir bütün olarak dinî geleneklerdeki "ilahi ve insanî boyutları" anlamayı hedeflemektedir.

Bu bağlamda kasıtlı olarak uzun tutulan ve bir anlamda morfolojik bir analiz hükmündeki *Giriş*'te Yüce Varlık ve monoteizmle ilgili ola-

rak tarih boyunca yapılan analizler değerlendirildi. *Birinci Bölüm*'de sırasıyla Edward. B. Tylor'un *Politeizmden Doğan Yüce Varlık*, R. R. Marett'in *Doğaüstü (Supernatural)*, Andrew Lang'in *Evrensel Baba (All-Father)*, Pater Wilhelm Schmidt'in *İlk Monoteizm* (*Urmonotheismus*) yaklaşımları incelendi. Bu teorisyenlerin göze çarpan en önemli ortak yönü (bazısı evrimci bazısı da teolojik kalkış noktasına sahip olsa da) temelde etnolojiyi referans kabul etmeleridir. *İkinci Bölüm*'de ise ortak noktaları fenomenolojik yaklaşım olan iki Dinler Tarihçisinin, Nathan Söderblom'un *İlk Yaratıcı* (*Urheber)* teorisi ile Raffaele Pettazzoni'nin *Her Şeyi Bilen Yüce Varlık* (*Il Dio Onnisciente)* teorisi ele alındı.

Bu içeriğe sahip eserin Türk okuyucusuyla buluşmasını sağlayan Rağbet Yayınlarının sahibi değerli sınıf arkadaşım Hasan Lütfi Ramazanoğlu'na; Pater Wilhelm Schmidt'in eserlerine ulaşmamda emeği geçen *Anthropos Enstitüsü* yetkilerine; YÖK bursu ile gittiğim İtalya'da bulunduğum süre içinde sağladıkları cömert bilimsel malzeme desteği ve yön verici teşvikleri sebebiyle Prof. Mario Gandini (Bologna), Prof. Giovanni Casadio (Salerno) ve Dr. Alessandro Saggioro (Roma) gibi İtalyan meslektaşlarıma teşekkür etmeliyim. Bu teşviklerin neticesinde bizi heyecanla bu işe sevk eden bir diğer unsur da Pettazzoni'nin XX. Yüzyılın başında bu işe giriştiğinde vaat ettiği ama ne yazık ki araya giren iki büyük dünya savaşı nedeniyle tamamlayamadığı ve bu eserin devamı niteliğinde olan "*Politeist Geleneklerde Yüce Tanrı*" ve "*Monoteist Dinlerde Eşsiz Tanrı*" şeklindeki serinin artık bizim hedefimiz olmasıdır.

Son olarak çalışmalarım esnasında çoğu kez ihmal ettiğim ailemi (eşimi ve oğullarım Nurullah İhsan, Hüdai Gökay ve Emir Salih'i de) sevgiyle anmalıyım. Başarmak için çaba göstermek biz ilmi sınırlı insanlardan, inayet ve tevfik ise ilim sahiplerinin kalplerini titretip ürperten Cenab-ı Hak'tandır. 15 Mayıs 2013.

Doç. Dr. Mustafa ALICI

Erzincan

GİRİŞ

YÜCE VARLIK VE MONOTEİZM MORFOLOJİSİ

I. Antik Yunan'da Alegorizm, Euhemerizm ve Monizm

Tanrı kavramının antik Yunan'da algılanışı kesinlikle politeist bir dünya görüşün bakış açısı içinde olmuştur. Zira Avrupa tarihinde uzun asırlar politeizm daima baskın kaldı. Daha açık bir ifadeyle genel olarak Batı, kendi tarihinde Avrupa uluslarının politeist olduğunu ve doğudan gelen monoteist tesirlerle daha sonraki dönemlerde monoteist hale geldiklerini düşünmektedir. Dahası Batı politeizmi, ilahlar arasında bir işbölümü yapmıştı; yani ilahlar, evlilik, doğum, ölüm, denizcilik, ticaret, ziraat gibi beşer hayatını çeşitli durumlarına göre şekillendirilmiş bir iş bölümüne sahipti.[1] Böylece kıtaya özgü tek bir dinden bahsetmek gerekseydi şöyle diyecektik; "Avrupa dininin kaynağı politeizmdi". Öyle ki bu topraklarda hiçbir monoteist eylem, paganizmi yok etmek için ortaya çıkmamıştı. Hatta "doğudan" gelip Avrupa'da yayılan Hıristiyanlık bile politeizm ile senkretik bir eylem içine girmiş ve bu topraklarda bu şekilde tutunabilmişti. Bir başka ifadeyle monoteizmin Batı'daki zaferi, politeizmin rasyonel açıdan yok edilmesi anlamına gelememişti.[2]

Tanrılarla ilgili ilk Yunan eserleri M.Ö. VI. asra kadar iner. Diğer ilahları dışlayarak Eşsiz Tanrı kavramına sahip olmayan, bunun yerine "en büyük" (*maximus*) veya "en iyi" (*optimus*) Tanrı fikrine yer veren[3] Yunan düşüncesindeki Yüce Varlığın izlerini sürmemizi kolaylaştıracak şekilde kadim Yunan'da dinlerle ilgili çalışmaları üç önemli safhaya ayırabiliriz; i). Başta Homer ve Hesiod gibi tarihçilerin zayıf bir şekilde topladıkları *mitolojik ve şiirsel malzemeler dönemi*, ii). Din olgusunun gerçeklik veya

1 Dario Sabbatucci, *Politeismo 1-Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto*, Roma 1998, 10-11.

2 Angelo Brelich, *Il Politeismo*, Napoli 2007, 14.

3 Raffaele Pettazzoni, *Dio: Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni- volume I: l'Essere Celeste nelle Credenze dei Popoli Primitivi*, Roma 1922, IX- X.

batıllığını tartışan *felsefi düşünceler dönemi*, iii). Tenkit ve şüpheci yaklaşımların ortaya çıkmasıyla başlayan *pragmatizm dönemi*.[4]

Bu tasnifin de işaret ettiği gibi ilkçağ felsefesi başlamadan önce Kadim Yunan'da ağır mitolojik ve teolojik bir atmosfer hakimdi. Mitolojiden önce avama ait çok tanrılı bir anlayış yani politeizm vardı. Daha sonra elitlerin politeizmi işleyerek oluşturdukları mitoloji (yani kutsal varlıklarla ilgili hikayeler alanı) ortaya çıktı. Mitler, inananları için doğru ve gerçekten yaşanmış olaylardı. Entelektüel bir sistem olarak Mitoloji, böylece havas tabakasının bir ürünü ve avama ait olan politeizme tepkiydi. Dahası mitler, bilinçsiz olarak çalışan ve yaratıcı kolektif hayal gücünden doğmuşlardı. Dolayısıyla onlar, gelenekle kuşaktan kuşağa geçer ve köklerinin ilahi olduğuna inanılırdı. Mitolojideki bilgiler ise, tek tek kişilerin veya kuşakların görgülerinden veya pratik amaçlar bakımından doğa üzerinde durup düşünmelerinden meydana geldiğinden insanlara, varlığı ilgilendiren belli başlı doğa olaylarına egemen olma imkanı sağlıyorlardı.

Tasnifin ikinci safhasını oluşturan ve politeizm ile mitoloji arasındaki derin düşünsel çatışmanın neticesinde ortaya çıkan İlkçağ Felsefesi ise bir anlamda hem çoktanrılı (politeist) metafizikten hem de onun elit yüzü olan mitolojiden kopuşu ve sonuçta felsefi çağın başlamasını sembolize eder. Böylece Yunan düşünürleri, politeizm ve mitolojilerdeki dağınık ve birbiriyle ilintisiz durumda bulunan ve genel olarak imge ya da simgelerle dile getirilmiş olan düşünce kırıntıları mantıksal açıdan birbirine bağlanmış ve amacını kendi içinde taşıyan bağımsız ve kurumsal bir bilgi sistemi oluşturmuşlardı.

Bu açıdan ilk tabiatçı filozoflar, politeizm ve mitolojinin aksine tanrılara değil doğaya dayanmışlardı. Doğaya yönelen felsefe, doğadaki olayların tanrılara veya mitolojiye değil yine doğal nedenlere dayanarak açıklanması gerektiği inancını taşımıştı. Böylece felsefe, o dönem için doğa hakkındaki evrensel açıklama şekline bürünmüştü. Nitekim Ortaçağ Avrupası'nda başlayacak olan Aydınlanma çağının ağır efsanelerle dolu Kilise'den koparak doğaya yönelmesi gibi antik Yunan felsefesi de, he-

4 H. Pinard de la Boullaye, *L'etude comparee des religions,* Paris 1929, c.I, 3- 4.

men hemen bütünüyle kendini dış doğaya, mesela cisimlerin dünyasına yönelmiş bir doğa felsefesi haline gelmişti. Öyle ki ilk felsefi hareketlerin başlangıç yeri olan İyonya'daki düşünce sistemi kendini *peri pliyseos* (*doğa üzerine*) diye tanıtmıştı. Bu ilk felsefeler, tanrıları görmezden gelerek doğa yardımıyla evrenin bilimsel tablosunu çizmeye yeltenen ilk beşerî denemelerdi. Dolayısıyla bu düşünce, dinî bir dünya tasarımından ayrılan ilk felsefe sistemi olarak karşımızdadır.

Bu genel hatlar içinde bazı etkin düşünürlerin Yüce Varlığa bakışlarını değerlendirelim;

a. Xenaphanones ve Theagenes'de Alegorizm

M.Ö. V asırda ilk somut politeizm formülü üzerine kafa yoranlardan belki de en önemlisi Sokrat öncesi filozoflardan Xenaphones (M.Ö. 570?-M.Ö. 478?) olmuştu. O, monist bir yaklaşımla evreni kaplayan tek, eşsiz bir ilahın sadece düşünce gücüyle kozmosu hareket ettirdiğini, mükemmelliğinden dolayı hareketsiz ama eylem içinde kalabildiğini söyler. Ayrıca Xenophanes, popüler politeizmi ilk formüle eden bir düşünür olarak bu sistemin antropomorfik boyutlarını eleştirerek işe başlar; ona göre Olimpos dağının Tanrılarının destanını (mitolojiyi) kaleme alan Homeros, Hesiodus'la beraber, Tanrılara insanların bütün kötü ve ahlakdışı niteliklerini vermişlerdir. Çünkü özellikle Homeros'un zihnindeki Tanrılar, hem mutlak anlamda güçlü hem de yalancı, sahtekar, hırsız, zina eden ve zalimdirler. Bu nedenle Tanrılar ahlaktan yoksundurlar. Ona göre Olimpos dağının Tanrıları insana benzeyen (antropomorfik) Tanrılardır. Homeros bu yönde her milletin kendi karakterini kendi ilahlarına yüklediklerini iddia eder; örneğin, Afrika'lı Habeşliler, Tanrılarını siyah, basık burunlu, kıvırcık saçlı ve kalın dudaklı hayal ederler. Buna karşılık Trakyalılar, Tanrılarını mavi gözlü, sarı saçlı olarak tasavvur ederler. Şayet öküzlerin, atların ya da kurtların elleri olsaydı, onlara fırça vererek kendi tanrısını çizmesini isteseydik, bu mantığa göre, her hayvan kendisine benzeterek tanrısını çizerdi. Zira insanlar tanrıların kendileri gibi doğmuş olduklarını ve kendininkilere benzeyen elbiseleri, sesleri ve biçimleri olduğunu sanmaktadırlar. Halbuki Tanrı, ne insan ne de hayvan şeklindedir. O'nun ne dış görünüşü

ne de düşünceleri insanlarınkine benzer. O, diğer ilahlar ve insanlar arasında en büyük olandır. Alemde Tek Tanrı vardır. O, her şeyi görür, işitir ve her şeyi düşünür. O, her şeyi tümüyle görür, tümüyle düşünür, tümüyle işitir. Hiçbir zorluk çekmeksizin her şeyi zihninin gücüyle yönetir. Buna göre Tanrı, mükemmel olduğu için hareket etmez; sabit olduğundan bir yöne veya tarafa gitmez. O'na noksanlık veya değişiklik yakışmaz. Bu yorumlardan anladığımız kadarıyla Xenophanes'in asıl amacı, Tanrı fikrine ahlaki ve aşkın bir öz kazandırmaktır. Dolayısıyla onun politeizmin yerine ikame etmeye çalıştığı şey, ahlakî ve monist bir sistem olmalıdır. Gene de Xenophanes, bu Tanrı tasavvuru ile monoteist bir ilah anlayışına sahip olduğunu söyleyemeyiz. Zira en büyük eksiklik O'nun yaratıcı oluşundan bahsetmemesidir.[5]

Ancak Xenophanes, bu çabalarıyla politeist bir ortamda o dönem için çok geçerli ve kesin teori üretmeyi denemiştir. Onun teorisinin en çarpıcı tarafı insanların tanrılarını kendileriyle kıyaslayarak tahayyül etmekle işe başladıklarını savunmasıdır. Şiir (*poetika*) yöntemiyle mitoslardan faydalanarak o, mevcut ilahların aslında tek, boyutları olmayan, eşsiz bir ilahın yansıması olduğunu ileri sürmüştü. Aslen insanların zihin dünyasına ait olmayan bu Yüce Tanrı ile Xenophanes demek istemiştir ki politeizmin ilahları, insanlar mükemmel olmadığından, tamamen "gülünç şeyler" sayılmalıdırlar. Bu görüşleriyle o, tamamen antropomorfizme batmış olan politeizm karşısına dikilerek "ahlaki monizmi" (yani her şeyin bir tek zorunluluğun, ilkenin, madde veya enerjiden olduğunu iddia eden görüşü) savunmuş ve daha sonraki dönemlerde özellikle halk arasında etkili olmasa da Aristo gibi filozofların tanrı anlayışlarını etkileyebilmiştir.[6]

Aynı dönemde yaşayan (Güney İtalya) Rhegium'lu Theagenes (d. M.Ö. 525 civarı) ise politeizmi, doğal ve psikolojik kuvvetlere karşılık gelen bir sistem olarak görerek mevcut tüm ilahları alegorizm ile açıklamaya çalışan ilk düşünürlerden biridir. Onun bu görüşleri, belki de Xenaphones'in

5 C. Joachim Classen, "Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry", *Ionian Philosophy*, ed. K. J. Boudouris, Atina 1989, 91-103; Raffaele Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo- A Cura di Alcuni Studenti*, Roma 1951, 111- 112.

6 Brelich, 10.

mitolojik ilahların ontolojik varlığını inkarla neticelenen eleştirisine içkin bir cevap sayılabilir. Bunun yerine Theagenes, başlıca Yunan ilahları Zeus, Apollo, Hermes ve Afrodit'in nasıl önemli hale dönüştüklerine kafa yordu. Ona göre söz gelişi bu ilahlar, eğer birbirleriyle kavga ediyorlarsa aslında bu kavga doğadaki unsurların kendi aralarındaki anlaşmazlıkları veya düşmanlıkları alegorize etmektedir. Daha somut bir ifadeyle ona göre Apollo ve Hephaistos gibi Yunan ilahları, doğadaki kuvvetlerden biri olan ateşi temsil ederler; birisi güneşin ateşi iken diğeri yerin ateşidir. Hatta o, mevcut tanrılardan bazılarının ruhani nitelikleri temsil ettiğini ve bu bağlamda Atina'da mukim ilahların aslında alem ve hayatla ilgili temel fenomenlerin bilgeler tarafından yapılan hikmetlice yargılamaların neticesindeki ilahlaştırmalar olduğunu iddia eder. Bundan dolayı söz gelişi, Tanrı Ares, aslında sonsuz akılsızlığı, Afrodit, şehvet dolu arzuyu, Hermes, ayırıcı aklı yansıtır.[7]

b. Empedocles ve Herodotus'ta Alegorizm

Aynı dönemde Empedocles Yunan panteonunu oluşturan başta Zeus olmak üzere tüm tanrıların ancak *alegorik* açıdan doğa unsurları olarak izah edilmesi gerektiğini açıklamaktadır. Söz gelişi ona göre Zeus, aslında eterdir, karısı Hera, havadır, Hades ise topraktır. Afrodit ve Eris, sırasıyla cazibe ve tiksindirici işlerle ilgili güçlerdir. Diğer popüler pagan ilahları ise aslında dört temel unsurun ilişkisinin doğal sonucudur. Bu görüşleriyle Empedocles'in inandığı şeyler XIX. asrın natürizm anlayışına çok benzemektedir.[8]

MÖ. V. Asırda yaşayan Yunan seyyah ve tarihçi Herodotus ise, tıpkı diğer Yunanlı düşünürler gibi kendi coğrafyasına yakın dinler arasındaki benzerlik ve farklılıklara ilgi duymuş ve yaklaşık M. Ö. 450 yılında kaleme alıp *Tarih* adını verdiği eserinde tanrılar ve onlar hakkındaki ritüellerin izlerini sürmüş ve gezip gördüğü yerlerde yaşayan onlarca değişik cemiyet hakkında yaptığı kişisel gözlemlerine dayanarak onların nasıl yayıldığını açıklamaya girişmişti. Söz gelişi o, Mısır'ın ilahlar sistemini mukayeseli olarak anlamaya

7 Stefan Stenudd, "Theagenes", *The Cosmos of the Ancient- The Greek Philosophers on Myth and Cosmology*, Malmö 2007, 85- 87.

8 Jean de Vries, *The Study of Religion: A Historical Approach*, çev. Kees W. Bolle, New York- Chicago 1967, 5- 6; Brelich, 16.

çalışmış ve Yunanlıların kendi ilahlarını aslında Mısır'dan ödünç aldıklarını iddia etmişti. Mesela o, Mısır'daki Dionysus ritleri ile Yunanistan'dakilerin tesadüfen birbirine benzediğine inanmamış, Grek ilahı Zeus'un, aslında Mısır'ın Amon'u ile Atena'nın Neith ilahı ile yapısal açıdan özdeş olduğunu Apollo'nun gerçekte Horus'un kendisi olduğunu ileri sürmüştü.[9]

c. Stoa Okulunda Yüce Varlık Olarak "Logos"

Yunanlıların Yüce Varlık anlayışında en gelişmiş dönem, İlkçağ Felsefesi'nin son safhasında ortaya çıkan Stoacılığın din çalışmalarıyla öne çıkmıştı. Stoacılık, ahlak, zühd ve disipline özel önem verdiğinden dine daha fazla ilgi duydu ve onu mitlerin kaotik durumundan kurtarıp daha yüksek seviyeye çıkarmak için yoğun çaba gösterdi. Söz gelişi Stoacılar, alemin aktif prensibi olarak *Logos*'u sunarken cevher olarak ise her yerde hareketi sağlayan ateşi öne çıkardılar. Böylece Stoacılar çok tanrılı düşünce sisteminin karşısına Xenophanes'in çağdaşı Heraclitus (M.Ö. 540- 475)'dan beri var olan kozmik düzenin prensibi olan evrensel tek Logos anlayışını yerleştirerek bir tür monizmi savundular. Zira Heraclitus, Logos'un ilk hareket ettirici olarak aynı zamanda "alemin zihni" olduğunu söylerken ilk kez aşkın bir felsefenin Olimpik ilahlar sistemini silip süpürdüğünü bize göstermiş, aşkın gerçeklik ile Grek dünyasındaki sözde ilah gerçekliği arasındaki büyük farklılığı görmüş ve belli başlı ilahi imgelere tapınmalarda aslında derin boşluklar olduğunu açıklamıştı.[10]

Heraclit'in sisteminden hareketle bu konudaki en önemli iki yaklaşım bizzat Stoacılar tarafından geliştirildi; birincisi ilahların sayısız isimlerinin aslında Tek bir Tanrı'nın farklı unvanları olduğu fikriydi. Yani bu ilahlar Tanrı'yı ifade eden isimler veya O'nu ifade eden çeşitli tezahürler (*polyonymy*) idi. İkincisi ise Yunan mit ve ritüellerin gerçekte Stoacıların öğrettiği düşünce sisteminin avam tarafından anlaşılmak üzere basitleştirilen bir tür *alegorik* yorumlamalar olduğu iddiası idi.[11]

---

9 Herodotus, *The History*, çev. David Grene, Chicago 1987, 152- 153.

10 Brelich, 11-12.

11 Wilhelm Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion: Facts and Theories*, terc. H. J. Rose, New York 1931, 19.

Bu yaklaşımlarla Stoacılar, ağır mitolojilere sahip Grek ilahlar sisteminin aslında tek prensip Logos'un yanlış anlaşılmasıyla oluşmuş tahrif edilmiş bir gelenek olduğunu iddia ettiler. Hatta aynı ekolden Chrysippus (M.Ö. 280- 206) daha da ileri gidip filolojiye başvurarak Panteon'daki baş tanrının ismi olan *Zeus* kelimesinin aslında Logos'un bir diğer ifadesi olan *nous* kelimesinden türemiş olduğunu, buna bağlı olarak Tanrı Hermes'in "akıl", Tanrı Rea'nın ise "yeryüzü" demek olduğunu ileri sürmüştü.[12] Neticede mitoloji alanında Stoacılar, ilah isimlerinin nereden geldiğini açıklamak üzere kendilerince mukayeseli bir filoloji geliştirmiş oldular.

d. Euhemerus ve Euhemerizm

Alegorizmi benimseyen Stoacı eklektik yaklaşımlara karşı çıkanlardan ilki Messene'li Euhemerus (M.Ö. 330 – M.Ö. 260) olmuştu. *Mukaddes Madde Risalesi* (*Hiera Anagraphē*) adlı romanında Euhemerus, kurgusal bir tarzda politeizmin ortaya çıkışını bize şöyle anlatır; Hint okyanusunda Seylan adasına yaptığı sözde bir yolculukta Tanrı Zeus adına yapılmış bir tapınaktan söz eder. Bu tapınakta bizzat Zeus tarafından yazdırılan ve ilahların kaynağını ifşa eden altın bir levha bulan Euhemerus, bu levhada önemli bazı insanların bazen hayatta bazen de öldükten sonra meziyetlerine göre nasıl ilah haline getirildiklerinden bahsedildiğini anlatır. Böylece o politeizmin ortaya çıkışında ölen kahramanların ve tanrılaştırılan imparator kültlerinin derin etkisini belirtir. Bilhassa eserin "*Kutsal Metin*" şeklindeki Latince çevirisi (*Sancta Scriptura*) Latin dünyasında şöhret kazanınca özellikle Latin düşünürler Polybius (M.Ö. 202 – 120) ve Diodorus (M.Ö. 40-?) tarafından bu görüşü devam ettirildi ve kahraman veya önemli insanların tanrılaştırılmasının teknik ismi olarak (*Euhemerizm*) Ortaçağ bilim dünyasında yerini aldı.[13]

e. Sokrates'te Monizm (Daimonion)

Ahlakçı filozof Sokrates (M.Ö. 470- M.Ö. 399)'in de içinde yer aldığı kuşak zengin bir dinî fikir ve ilmî kavram mirası ile karşılaşmış ve mev-

12 Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul 1997, 15- 16; De Vries, 5.
13 Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo*, 11- 12; Demirci, 16- 17 ayrıca De Vries, 9- 10.

cut mitolojik Yunan dininin eski canlılığı yavaş yavaş kaybolmaya yüz tutmuştu. Özellikle okumuş Yunanlıların çoğunluğunun gözünde artık efsanevî ve mitolojik unsurlardan oluşan Atina'nın resmî dini fazla bir anlam taşımıyordu. Hatta bu insanların mitolojik karakterdeki tanrıların varlığını reddettikleri ve bu ilahlar etrafında oluşan gelenekleri terk ettikleri de oluyordu.[14]

Sokrates'in tanrı anlayışı ahlaki prensipleri de içine alacak şekilde dinî tecrübeye dayanan bir temeldedir. Onun bu yaklaşımı diğer filozofların salt akla dayalı inançları ile karşılaştığında çok güçlü ve derin olduğu görülür. Bu varlık, *Daimonion* adını verdiği ve zaman zaman kendini duyuran ve gösterici bir şekilde Sokrates'in yanlış işler yapmasına engel olan deruni ve ruhani bir sesti. Bu ses veya varlık, bazen ona göre tanrı ile insanlar arasındaki ilişkiyi sağlayan farklı bir aracı varlıktı. Böylece bu ilahi sesin teşviki ve önderliği ile hareket ettiğini söyleyen Sokrates, akla karşı olan popüler politeist inançlara karşı çıkmaktaydı.[15]

Buna ilave olarak Sokrat'ın düşünce sistemini anlatan ikinci önemli kaynak sayılan Xenophon'un eserlerinde tekil halde Tanrı kelimesini kullandığını görmekteyiz. Mesela *Savunma*'da *Tanrı'ya benim imdi ölmem daha doğru görünüyorsa bu sana garip mi geliyor Hermogenes?"* diyerek görüşünü sitemle aktaran Sokrates peşinden *"Belki Tanrı benim iyiliğimi istiyordur da yaşamama yalnız zamanında değil, en kolay yoldan son vermeyi düşünüyordur" ....ve acaba yapmam gereken şeyleri bana bir Tanrı sesinin bildirdiğini söylemem yeni tanrılar uydurmak mıdır?* Diyerek kendini savunmuştu.[16]

Platon ise hocası Sokrates'i anlattığı *Savunması'nda "Sokrates gençleri yoldan saptırıp (yozlaştırıp mahvederek) devletin tanıdığı tanrıları tanımayıp bunların yerine yeni türden daimonionaları tanımakla yasalara (hukuka) karşı davranıyor. Anlayacağınız bana getirilen suçlama işte bu ve bu suçlamayı şimdi noktası noktasına ele alıp gözden geçireceğim"* derken

14 E. Zeller, *The Socratic Schools*, çev. Oswald J. Reichel, Londra 1877, 32- 36.
15 Necip Taylan, *İlim-Din İlişkileri, Sahaları, Sınırları*, İstanbul 1979, 152.
16 Xenophon, *Şölen ve Sokrates'in Savunması*, çev. Yaman Örs, İstanbul 1962, 74- 75.

bahsettiği *tanrılar* kavramıyla geleneksel politeizmi kastediyordu.[17] Yine aynı eserin pek çok yerinde Sokrates kendisini haksız yere suçlayanlara karşı, *"işin bu yanını tanrılara bırakalım"* dedikten sonra *"Delfi'deki bilinmeyen Tanrı'yı tanık göstermek istiyorum"* türünden savunma yaparak aslında eleştirdiği Yunan politeist geleneğindeki Yüce Tanrı fikrine işaret etmekteydi.[18]

Hatta Xenophon, *Şölen* adlı diyalog esrinde Sokrates'in ağzından şu ifadeleri aktarmıştır: *Orestes'le Pylades, Theseus'la Peiritoos, daha başka öteki yarı tanrılar, bir yatakta yattıkları için değil, aksine birbirlerini beğenmeleri yüzünden birlikte en büyük ve en güzel işleri başardıkları için o kadar övülmüşlerdir.* Tüm bu belgelerden şu sonucu çıkarmak mümkündür; Sokrates'in kendi döneminde çoğu kez kahramanlar ve onların mezarları etrafında kültler oluşmuş ve zamanla bu kahramanlar yarı tanrı veya tanrı formuna sokularak kurtarıcı kategorisinde kabul görmüştür. Böylelikle Sokrates, geleneksel halk inancından bahsederken çoğul halde tanrılar kelimesini kullanırken kendi fikrini ifade etmek için tekil halde "tanrı" kelimesini kullanmıştır.[19]

Politeist geleneğin sürmesini isteyen sofistler gibi muhafazakar ekoller bu geleneği kırmak isteyen monist veya monoteist her türlü eyleme karşı çıkıyorlardı. Aristophanes gibi sanatçı filozofların Sofist filozofları eleştiren tiyatro eserleri kaleme alması, Sokrates'in yeni fikirleriyle birleşmiş ve o dönemde politeizm karşıtı bir hava oluşmuş, bu da toplumda hoşnutsuzluk yaratmıştı. Sonunda Sokrates, halk arasında kin ve düşmanlık tohumları ektiği, gençleri yozlaştırdığı, geleneksel politeizmi şiddetle eleştirdiği için idama mahkum edilmişti. Sokrates'e karşı düşmanlığın perde arkasını bilenler için mahkemenin böyle bir kararı vermesi şaşırtıcı gelmeyecektir. Çünkü ahlaki bir gizemli varlık fikrine sahip olan Sokrates ile geleneksel politeizm arasında kini gizli, düşmanlığı açık bir mücadele daha fazla devam edemezdi. Monoteizmi hiçbir zaman barındırmayan aksine onu sü-

17 Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul 2004, 90-91.

18 Platon, 80, 84.

19 Mehmet Önal, "Sokrates'in Tanrı Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 32 (Yaz 2009), 33 ve 35.

rekli yadsıyan Yunan politeizminde Sokrates, idamıyla bu uğurda kendini feda eden en bariz sembolik kurban haline dönüştü.[20]

Onun izinden giden Sokratesci antik yazarlara göre idamdan hemen önce yaptığı konuşmada Sokrates, yaptıklarının Tanrı'nın kendisine verdiği bir görev olduğunu savunmuş ve ateist olmakla suçlanmasına anlam veremediğini gene de Tanrının gelecekte olan iyi şeyleri bildiğinden Tanrı'ya daima güvendiğini ilan etmişti.[21] Burada hemen belirtelim ki Cemil Sena'nın Voltaire'den aktardığına göre Sokrates, "bir tanrıdan başka tanrı yoktur" dediği için ateistlikle suçlanmıştır.[22]

f. Platon'da Demiorgos ve Aristo'da Monizm

Sokrates'in öğrencisi Platon (M.Ö. 427- M.Ö. 347)'un düşünce sisteminde monist bir Tanrı fikri bulunur. Platon bazen bu Tanrı'ya bazen *Demiorgos* adını verir. *Demiorgos*, yaratan değil "idealar alemini iyi idesine uygun ve ölçülü bir şekilde düzenleyen ve idare edendir". Bir başka değişle Tanrı bir çeşit heykeltraş ya da mimar gibi gerçek varlık olan ideaları düzenlemektedir. Platon çoğunlukla tekil halde tanrı (ho theos) terimini tercih eder. Bu kelime genel olarak ilahi olan veya tek ve eşsiz tanrı anlamlarına gelir. Platon, tanrılar ve onların mitolojilerinden bahsetmediğinden politeizm konusundaki görüşleri bilinmemektedir.

Onun talebesi ve en büyük halefi Aristo (M.Ö. 385- M.Ö. 322) ise daha çok mevcut politeizmin ortaya çıkışına kafa yorar. Ona göre politeizm, daha çok yeryüzüne ait ve daha çok psikolojik yani insanî temeli bir meseledir. İnsanların politeizm anlayışını iki safhalı bir dönemle elde ediklerini söyler; ilk safhada mevcut ilahlar, ruhun rüyalar gibi özel tecrübeleri sayılırlar ve psikolojik hale göre isim alırlar. Aristo bu noktada E. B. Tylor'un rüyalar konusundaki görüşlerine benzeyen fikirlere sahip görünmektedir. Aristo'ya göre sonraki safhada ise insan, gökyüzündeki fe-

20 Platon, 78-80.
21 Xenophon, *Şölen ve Sokrates'in Savunması*, çev. Yaman Örs, İstanbul 1962, 76.
22 Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, İstanbul 1976, C. II, 263.

nomenlere yönelir ve onlardaki düzen ve muhteşem uyumdan etkilenerek çoklu ilahların varlığına dolayısıyla politeizme inanmaya başlar[23].

Neticede diyebiliriz ki kadim Yunan düşüncesinde monoteizmi savunmak, tıpkı modern dünyada ateizmi savunmak kadar halktan ayrışmak ve marjinal kalmak anlamına gelirdi. Buna karşın felsefenin politeizmi savunması ise bir çelişki olarak radikal bir yaklaşım olarak kabul ediliyordu.[24]

II. Helenistik Roma Döneminde Sivil İlah Kültleriyle Senkretizm

Roma İmparatorluğunun tarihi yaklaşık M.Ö. 700 yılına kadar gider. Ancak Roma'nın bir şehir olarak ilk dönemindeki dinî hayatıyla ilgili belgelere yaklaşık altı asır sonra ulaşabiliyoruz. Roma'da ilk dönemlerde imparatorlar değil krallar vardı. Bu şehirde ilk inşa edilen tapınak, kral Lucius Tarquinius Prinscus tarafından M.Ö. VI yüzyılda ilahların efendisi Jüpiter'e adanan *Capitol* adlı mabet idi [25]. Zaten son zamanlarda yapılan keşiflerde M.Ö. VI. asra ait Roma tapınaklarında pek çok ilah imgesi ortaya çıkarıldı. Bu keşiflerin sonucunda iddia edilmiştir ki en başından beri Roma dini, orta İtalya halklarından olan Etrüsklerden, Yunanlılardan, diğer yerli İtalyan kültürlerinden hatta Kuzey Afrika'dan mesela Kartaca'dan benimsenen çekici ilahlar sisteminin bir karışımıydı. İmparatorluk genişledikçe yabancı ilahlar adeta Roma'ya akın akın gelmeye devam ettiler.[26] Sonuçta uzun zamandan beri inanılmaktadır ki imparatorluk dönemindeki Roma pagan dini, sivil hayatı esas alacak şekilde örülmüş tamamen politeist karakterde bir gelenekti.[27]

23 De Vries, 8.
24 Nichola Abbagnano, "Dio", *Dizionario di Filosofia*, Torino 1998, 245.
25 Rodney Stark, *Discovering God: The Origins of The Great Religions and The Evolution of Belief*, New York 2007, 122.
26 Stark, 113- 114.
27 Stark, 113.

Helenistik dönemde Statius (yak. M.S. 40-96) *Thehabis* adlı eserinde kendi dönemini şöyle özetler; *primus in orbe deos fecit timor (bu dünyada tanrıların varlığı (politeizm) için ilk sebep korku idi)*. Helen dönemi Roma kültlerinde olduğu gibi politeist gelenekler senkretik yapıları gereği daima yabancı unsurları kendi içlerine alabilmekte zorlanmadılar. Zaten Roma hukukuna göre fethedilen toprakların ilahları aynı zamanda başkent Roma'da bir yer bulabilme şansına sahip olduğundan onların özel propagandasına izin verilmedi. Bunun yerine farklı kültler arasında ilah misyonerliği revaçta idi; yani Roma paganizm sisteminde bir ilah kültü rahatlıkla başka bir kültün ilahıyla senkretik bir ortamda barışık yaşayabilmekte ve dindarla da her ikisine de karma olarak tapabiliyorlardı. Daha açık bir ifadeyle böyle bir atmosferde *Roma devlet dini, tüm politeist kültlerin bir karmasıydı*. Söz gelişi Mısır'a ait bir kült olan İsis, Mısır'ın fethiyle başkent Roma'ya taşınınca çok kaba ve ekzotik bir karakterde olmasına rağmen özgün Roma senkretizmi sayesinde evrenselliğe ulaşıp yok olmaktan kurtulabilmişti. Böylelikle ortaya çıkan sosyo- kültürel veya coğrafi şartlara bağlı değişiklikler o kültün içeriğinde ciddi değişiklikler de yapabilmişti. Zaten ileride de söyleyeceğimiz gibi Hıristiyanlık resmi din olacağı zaman bu senkretik ortamı kullanmasını çok iyi bilmiş ve hayatını idame ettirmişti. Hatta Hıristiyanlık diğer Roma kültleri gibi "daima dışarıda gözleri" olan bir geleneğe dönüşerek başka ritüel ve tecrübelere ilgi duyar hale gelmişti.[28] Daha açık ifadeyle Hıristiyanlık gibi doğuya ait bir din, çok zengin Roma toprağında serpilirken içeriğinde pek ciddi senkretik değişikliklere kucak açarak batıda tutunabilmişti.[29]"Helen devrimi" adı verilen bu dönemdeki tüm kütlerin geliştirdiği bireyselleşme ile kendini belli eden hedef, tek bir cümle ile "inananları tek tek kötü kaderin boyunduruğundan kurtarmak, insan olarak onların kendi kontrolünü yine kendisinin sağlamasını garanti altına almaktı".[30]

28 John Robert Brauer, *Classic Pagan References to the Nascent Christianity*, Jersey City 1906, 35- 36.

29 Samuel Laeuchli, "Christ and Mithra", *Mithraism in Ostia : Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*, ed. Samuel Laeuchli, Manchester 1967, 88- 97.

30 H. Jonas, *Gnostic Religion*, Boston 2001, 3- 27.

Bu devirde Roma imparatoru Julian (M.S. 361-363) başlangıçta ülkeyi yönetmeye Hıristiyan olarak başlamış, ama çabucak dönüp kendisini "inanmış bir Mitracı" olarak ilan etmiş ve imparatorluğun resmi Mitra kültünü uygulayan son idareci olmuştu. Julian, Roma Panteon'unda bulunan Jüpiter'le beraber, Apollo, Dionysus, Horus, Sarapis ve bilhassa Mitra'nın aslında Yüce Varlık Helios'un farklı tezahürleri ve karakterlerini yansıttığını ve temelde aynı tek Tanrı'yı oluşturduklarını kabul etmişti. Bu maksatla 'Güneşe İlahiler' adlı bir din kitabı çıkarttırmış Mitra'nın Güneş'le özdeşleştiği ve Apollo, Hyperion ve Prometheus gibi ilahlarla senkretizme giren bir Yüce Varlık olduğunu övgülerle belirtmişti.[31]

a. Varro'da Senkretizm

M.Ö. I. Asırda Marcus Terentius Varro (M.Ö. 116- M.Ö. 27) adındaki bir yazar, kadim Roma'daki senkretizmi anlattığı *Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum* (insani ve ilahi kalıntılar) adında kapsamlı bir eser kaleme almıştı. Ancak bu eser ortadan kaybolduğundan onun hakkında sadece Aziz Augustine gibi sonraki dönem yazarların alıntılarından bir şeyler öğrenebiliyoruz.[32]

Bu eserinde Varro, Poseidon'da oturan Yahudilerin, Yahve ile Roma Tanrısı Jove arasında bir ayırım yapmakta gönülsüz davrandıklarını şöyle açıklar; "zira aynı şeyi kastettikleri sürece O'na ne isim verilirse verilsin fazla mesele olmayacağını düşünüyorlardı" ("*nihil interesse censens quo nomine nuncupetur, dum eadem res intelligatur*"; Antiquitates rerum divinarum, frag. 16).[33]

Bunun yanında Varro'ya göre ilk dönem Roma ilahları maddi alemden soyutlanmış olduklarından herhangi bir imgeden yoksunlardı. Zaten günümüzdeki çoğu Roma tarihçisi, bu ilahlara inancı basit bir animizm

31 Manfred Clauss, "Sol Invictus Mithras", *Athenaum*, 78(1990), 423- 450; Bilgin, 115.

32 Peter van Nuffelen, "Varro's Divine Antiquities: Roman Religion As an Image of Truth", *Classical* Philology, 105(2005), 162; Stark, 113.

33 Jan Asmann, "Monotheism and Polytheism", *The Religions of Ancient World*, ed. Sarah Iles Johnston, Londra 2007, 28.

kabul etse de bu dönemde aslında soyut haldeki Yüce Varlıklara inanç olması daha fazla mümkündür.[34]

Varro, konusunda Roma dahil tüm antik pagan dünya algısını yansıtan *teologia tripartita (üç parçalı teoloji)* adını verdiği bir yaklaşıma sahipti. Onun bu anlayışı yapı ve içerik açısından sadece zihnen bildiği ve mensubu olduğu Greko-Roma politeizmine uygun değil aynı zamanda Babil ve Mısır politeizmine de uygulanabilir nitelikteydi. Ona göre antik dönemin tüm politeist geleneklerine hakim üç varlık alanı ve dinî tecrübe boyutu mevcuttur;

Birincisi *teologia naturalis yani doğal teoloji olup ilahi tecellinin kozmik boyutuna denk gelir.* Varro'ya göre *kozmos* bu teolojinin oluşmasında yardımcı bir süreçtir. Bu süreç sırasında tüm ilahlar, yaratma ve ilahlıklarını sürdürebilirlik açısından görünen alemden yararlanırlar. Söz gelişi Mısır'da Yüce Varlık Güneş İlahı, gündüz deviniminde gökyüzünü, yeraltına gidince ise yeryüzünü kullanır. Bu Tanrı'nın normal kozmik süreci, böyle oluşur. Varro, Babil ve Kadim Yunan'da ise ilahların bu gibi kozmik işlerle daha az meşgul oldukları bunun yerine insana ait işlerle uğraşmaya daha fazla meylettiklerini gözlemler. O, buralardaki ilahların tutarlılığı ve birliğinin ancak politik bağlam ve sosyal terimlerle (özellikle insanlardaki kraliyet sarayı modeline benzer bir formla) anlaşılabileceğini ileri sürer. Öyle ki tüm ilahlar dünyası üzerindeki bir kral olarak her şeyi idare eden Yüce Tanrı fikri antik politeist kültürlerde yaygın bir anlayıştı. Dolayısıyla politeizmin tamamına yayılan bir hiyerarşi bulunuyordu. Tüm politeist geleneklerde en Yüce İlahların ortak özelliği hepsinin de yaratıcı olmasıydı.[35]

Varro'ya göre bu ilahlar sistemi, kozmik boyuttan faydalanarak tanrıların kanıtlarını doğal alemde ve doğal fenomenler yoluyla ispat eder. Bu yüzden söz konusu ilahi güçlerin varlığını inkar etmek antik insanların akıllarından bile geçmez. Söz gelişi bu ilahlar, baskın bir şekilde güneş, ay, ırmak, hava, su, ateş ve toprak şeklinde, bazen hayat ve ölüm, bazen de savaş ve barış gibi formlarda bulunabilirler. Onları ihmal etmek veya

34 Stark, 113- 114.
35 van Nuffelen, 168; Asmann, 17- 18.

tabularından birini ihlal etmek hatta ritlerinden herhangi birini doğru bir şekilde icra etmemek mümkündür ama doğuştan var olan ve asla kişisel bir seçenek olamayan, halihazırda mevcut olan onunla ilişkiyi sürdürmemek veya bu ilişkiyi bile bile terk etmek imkansızdır.[36]

İkincisi Varro'nun teologia civilis dediği kültlerdeki politik teolojik boyuttur. Varro'ya göre Panteon'daki çok sayıdaki ilahın yeryüzündeki farklı türden idarelerini tipolojik açıdan anlamlandıran bu boyuttur. Panteonun en önemli ilahları ona göre "şehir-ilahları" olduğundan buna bağlı olarak yeryüzündeki en önemli şehirler de bu şehir ilahlarına ait olanlardır. Bu şehirlerdeki güçlü ilahın tapınağı aynı zamanda ülkenin merkezi tapınağı sayılır; söz gelişi Marduk ilahı Babil'de, Asur ilahı Asur'da, Athena ilahı Atina'da, Ptah ilahı ise Menfis şehrinde böyle bir merkezi tapınağa sahipti. Varro'ya göre aslında Panteon, şehir lordları ve tapınak görevlilerinin meclisidir. Bu meclis bazı durumlarda başkentte tapınağı bulunan, bu yüzden sadece bir şehri değil tüm ülkeyi yöneten bir ilahın manevi başkanlığında toplanıyordu (mesela Marduk- Babil örneği). Bazı durumlarda ise bir ilah, bir şehir de başka bir ilaha tapınma öne çıksa da görsel olarak hemen hemen her şehirde önemli kültlere sahip olmayı sürdürüyordu. (mesela Zeus, Atina'da bile öne çıkıyordu). Varro'nun gözlemlerine göre ilahların birliği veya farklılığı aynı zamanda baş ilahın politik ve coğrafî boyutlarına göre değişebiliyordu. Burada ilahlar birliği, (Mısır'da olduğu gibi) aynı zamanda ülkenin birliği ve merkezin veya taşranın hiyerarşik yapısıyla bazen de (Olimpia gibi) merkezi kült yerlerinde farklı şehir vatandaşlarının periyodik olarak bir araya gelmesiyle (Yunanistan'da olduğu gibi) kendini gösteriyordu. İlahların farklılıkları, kimlik verici bir özellik olarak şehir veya bölgenin profiline göre değişiyordu. Varro'ya göre son tahlilde ilahi alemin politik boyutu, aynı zamanda kültseldir. Zira bu ilahlar şehrin asilzadeleri veya hanımefendileri olarak kült işlevinin de muhatabı idiler. Buradaki kült, günümüzdeki kraliyet seremonilerine benziyordu. Bu ilahlara adanan bayramlar, bir tür resmigeçit olarak kutlanırdı. Her bir bayram, ait olduğu ilahın bulunduğu topraklardaki siyasi anlamını ve toprak iadesini yıllık olarak onaylamak maksadıyla icra ediliyordu.[37]

36 Asmann, 19.
37 Asmann, 18.

Üçüncüsü Varro'ya göre teologia fabularis yani masal, kıssa veya mitlere dayalı teoloji boyutudur. Varro'nun "ilahi tarih" (*historia divina*) adını verdiği her ilahın kendine özgü hikayesiyle, ismiyle, sıfatlarıyla ve soy kütükleriyle ilgili boyutuna karşılık gelir (*Antiquitates rerum divinarum,* frags. 6–10). Dolayısıyla o buna bazen *mitsel boyut* (*teologia mitika*) adını da verir. Bu boyut, ilahi alemin bir tür kişisel ve biyografik yönüdür. Politeist bir dinde bir ilah diğer ilahlara atıf yapmadan konuşmadığından ilahlar, öncelikle insanlarla değil "bir takım yıldızı gibi" birbirleriyle ilişki içinde olurlar. Böyle bir ortamda tüm ilahlar kendi kişilikleri ve karakterlerini yaşarlar, onlara göre eylem yaparlar veya bir fiil gösterirler. Bu sayede kendileri hakkında söylenecek her şeyi kıssalar, soy ağaçları, unvanlar ve isimler halinde ifade ederler. Varro buradaki ilahların oluşturduğu takım çalışmasının aslında insan cemiyetinin temel düzeni ve asli yapısını yansıtarak, koca- karı, erkek kardeş –kız kardeş, ana- oğul, anne- kız evlat, baba-oğul, baba- kız evlat, aşık- maşuk, efendi- köle, kahraman- düşman gibi karşılığı olan ilişkiler şeklinde ortaya çıktığını ileri sürer. Bu ilah grupları denk karaktere sahip ilahlar olarak umut- tecrübe, aşk - ölüm, savaş-barış, kimlik-kimlik bozulması acı çekme- kurtuluş gibi insan hayatının ve kurumlarının temel yapılarını inşa edicileri ve model vericileri olarak mitlerde anlatılırlar. Bu boyutta ilahî ve beşerî alem arasındaki ilişkiyi tam olarak insan merkezli olmaktan çok antropomorfik (insana benzer) bir karakterde gören Varro, bir ilahın doğal ortağının bundan dolayı insan değil bir başka ilah olduğu sonucuna varır. Son tahlilde ona göre politeist panteonun tüm ilahları, öncelikle kendilerine, sonra kendi şehirlerine ve kendi müntesiplerine en sonunda en geniş haliyle (istisna olarak) tüm insanlığa göz kulak olurlar. İlahî ve beşerî alemler arasında ortaya çıkan bu göreceli aktif alış-veriş, yoğun analojiler ve karşılıklı model verici ilişkiler yoluyla dinamik tutulur. İlahi alemin yapıları ile tanrılar hakkındaki kutsal hikayelerin aslında insan varlığının temellerini yansıttığını düşünen Varro, bunların aynalar gibi değil modeller olarak işlev gördüğünü iddia eder; buna göre her bir ilah, yaşar ve ölür, idare eder ve hizmet eder, acı çeker ve zevk alır, galip gelir ve mağlup olur. Böylece onların norm ve formları insan hayatının kendisidir ve zamandan uzak modeller olarak bu aleme

yansır ve tekrarlanır. Varro bundan dolayı onlara *ilahi tarih* (*historia divina*) adının verildiğini ileri sürer.[38]

b. Cicero'da Senkretizm

Roma'lı hatip, devlet adamı ve filozof Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106- M.Ö. 43), M.Ö. 45 yılında kaleme aldığı *De Natura Deorum* (*Tanrıların Doğası*)[39] adlı yapıtında politeizm mahiyeti konusunun felsefenin en zor ve en karmaşık meselelerinden biri olduğunu açıklar. Ona göre cahillik felsefenin ortaya çıkış sebebi ve kaynağıdır. Bir filozof olarak dinî inancın rasyonel izahı hakkında sorular sorma hakkına sahip olduğunu savunan Cicero, her şeyin kaynağı olan maddi cevherlerin, ilahi güç tarafından yaratılmasını imkansız görür. Cicero kendisinden önceki veya dönemindeki filozofların, Tanrıların var olup olmadığı, varlıkları yaratıp yaratmadıkları veya en başından beri ölümsüz Tanrıların hikmet ve iradeyle insanların işlerini yönetip yönetmedikleri veya bunları yaparken aralarında görüş alışverişi yapıp yapmadıkları gibi karanlıkta kalan sorulara cevap verirken sürekli ihtilafa düştüklerini açıklar[40].

Cicero, dış alemin evrendeki her şeyi besleyen ve büyüten yegane güç ve kaynak olduğunu ve bu gücün akıl ve duyulardan mahrum olamayacağını, orada var olan her karmaşık ve heterojen şeyin kendini bu doğaya ait hissettiğini hatta her şeyin kendinden daha yüksek ve daha karmaşık bir prensibe muhtaç olduğunu, bu prensip gücün insanlarda akıl, hayvanlarda ise beşer aklına çok benzeyen bir kuvvet olarak ortaya çıkarak tüm istek ve amaçları yerine yetirmeye yardım ettiğini savunur. Yine Cicero, her şeyi koruyan ve idame ettiren doğanın, mutlak ve en yüksek derecede bir Akıl ile sevk ve idare edildiğini açıkladıktan sonra "Doğa" ve "Tanrı" gibi iki kavramın aslında tek ve aynı şeyi ifade ettiğini iddia eder. Bu açıdan

38 Asmann, 18 -19.

39 İngilizcesi *Cicero's Treatise on the Nature of Gods;On Divination; On the Fate; On the Republic; On the Laws;And On the Standing For Consulship*, çev. ve ed. C.D. Yonge, Londra 1853.

40 C. D. Yonge, "Inroduction", *Cicero's Treatise on the Nature of Gods,* Londra 1853, 1- 6.

o, dünya hayatını doğa ile Tanrı bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini açıklar.[41]

c. Celsus, Seneca ve Plotinus'ta Senkretizm

Kilise babası Origen, Platoncu pagan filozof Celsus'un Hıristiyanlık hakkındaki itirazlarına cevap verdiği *Contra Celsum (Celsus'a Reddiye)* adlı eserinde Celsus'un tektanrıcılık hakkındaki görüşlerini bize aktarır. Ona göre senkretik bir dille yorumlamalarda bulunan Celsus, ister ismi mitolojik Zeus olsun ister teolojik Adonai olsun tek ve mutlak bir Tanrı'nın varlığını kabul eder. Bu Tanrı, aynı zamanda iyi, güzel, kutsal ve en iyi ve en güzel şeklindeki makamlarda bulunur. Ona göre aslında değişim ölümlü olanın doğasıdır ve ölümsüz olan yani Tanrı, aynı ve değişmeden kalan, herhangi bir bozulmaya muhtaç olmayan ve değişimi kabul etmeyendir. Ama eğer Tanrı insanların arasına inerse beşerin dünyasına uygun bir değişim geçirecektir. Bu süreç, iyilikten kötülüğe, faziletten rezil duruma, mutluluktan sefilliğe, en iyiden en kötüye doğru değişimler şeklinde olacaktır. Yine Tanrı, Ruh'tur ve her şey bu Ruh'tan gelir. Tanrı, maddi şeyleri yaratılmış ilahları kullanarak meydana getirir. İnsan ruhu köken itibariyle ilahîdir. Kadim ve çağdaş dinlerin tamamı kendi bağlamında Tek ve Yüce Tanrı'nın varlığını öğretirler. Paganlar, farklı isimler altında aynı ruhani kuvvetlere taparlar[42].

Celsus'in dışında, o dönemde yaşayan Plutarch (M.S. 46- 120) ve Yunan düşünürü Tyre'li Maximus gibi bilginler için düşük ilahlar ve kötü ruhlar Yüce Varlığın yarattığı varlıklar sınıfındadır. Onların yanında Roma düşüncesinde Yüce Varlık fikrinin kökeni konusunda başka önemli verileri Marcus Aurelius ve Seneca (MS. 265) sağladı. Bu ikisi Stoa ekolünü devam ettirerek "sayısız ilahlar sistemi olan politeizmin aslında tek bir Tanrı'nın çeşitli tezahürü veya O'ndan çıkan varlıklar olduğunu" savunarak monizmin önceliğine işaret ettiler. Aslında onlara benzeyen He-

41 *Cicero's Treatise on the Nature of* God, 17.

42 "*Excerpts from Contra Celsus* by Origen", http://www.bluffton.edu/~humanities/1/celsus.htm (12.02.2010).

len dönemi Roma'lı düşünürlerin çoğu, tüm dinlere fedakarlık ve tolerans gösteren Roma pagan düşüncesini yansıtmaktaydılar.[43]

Bu dönemde yaşayan bir diğer filozof, yeni eflatunculuğun kurucusu Plotinus (M.S. 204- M.S. 270) idi. O, Tanrı'yı Bir, Güzel ve İyi olarak gördü ve O'nu tüm tanımların ötesinde saydı. Ona göre her şey Tanrı'dan doğmuştur. Sahip olduğu faziletler aracılığıyla ruhun her duyumsal adımda özgür kaldığını ve Tanrı'ya geri dönmekte olduğunu düşünen Plotinus, böylece Tanrı'nın hem zihinsel kavramayla hem de içkin bir tecrübeyle ancak bilinebileceğini iddia eder. Ona göre dua, kurban ve ritüel gibi olgular insanları Tanrı ve ilahlarla ilişki içine sokan içkin ve büyüsel kudrete sahiptirler. Buradan onun politeizmi reddetmediğini ama onu alegorizm ve evrensel tolerans içinde çalıştırmak istediğini anlayabiliriz.[44]

d.Helenistik Dönemde Yahudi Alegorik Senkretizmi

Helenist dönem Yahudi düşünürleri de "Tanrı" kavramının kökeniyle ilgili görüşler ortaya koymuşlardır. Her olumlu eylemde pasif gördüğü diğer milletlerle sürekli bir ilişki içinde olan Yahudilerin özgün ve orijinal normatif monoteist inançlarıyla ilgili ilk felsefi çalışmaları, MÖ. III. Asırdan itibaren daha düzenli ve daha ciddi savunmacı yazılar haline büründü. Bu dönemde Yahudi düşünürleri arasında yavaş yavaş Eski Ahit kökenli monoteizmin diğer pagan inançlara da kaynaklık ettiği fikri ortaya çıkmaya başladı. Mesela bu dönemde yaşayan Yahudi düşünür Hecataeus (M.Ö. 200- M.Ö 150 civarı) *İbrahim Üzerine* (*De Abraham*) adlı eserinde Tanrı'nın, İsrailoğullarının yüce atası Hz. İbrahim'e Tek Tanrı'yı pagan kültüründe de ispat etmesi için özel bir takım yeteneklerle donattığını iddia eder. Philo, *Musa'nın Hayatı Üzerine* (*De Vita Mosis*) adlı eserinde ise Yahudi şeriatının kurucusu Hz. Musa'nın bilge kişiliğine vurgu yapar ve onunla beraber tüm İsrail peygamberlerinin, insanlığa ait teknik icatların gerçek mucitleri olduğunu ileri sürer. Hatta Philo, Hz. Musa'nın da bir ara Yunan Ülkesi'ne gelip burada bazı bilginlerle karşılaşarak onlara monoteist temelli irfan ve hikmeti öğrettiğini savunur.

---

43 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 20.

44 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion: Facts and Theories*, 22- 23.

Yine bu dönemin Yahudi filozoflarından Philo (M.Ö. 20- M.S. 40/50?), Yahudi monoteist teolojisiyle politeist Helenistik felsefeyi uzlaştırmaya çabalamış ve Kitab-ı Mukaddes'te geçen *Logos*'un aslında Helenistik düşüncenin öğrettiği "arketip insan" olduğunu hatta Yunan paganizminin ardındaki entelektüel yapının Yahudi monoteizmi olduğunu iddia etmişti. Ona göre bir mikro-kozmos olarak Logos, makro-kozmos ile daima iletişim açısından benzerlik gösterir. Philo son olarak *Savunma* (*Apologia*) adlı çalışmasında Yahudi teolojisinin diğer sistemlere önceliğini vurgulayıp onlardan üstün olduğunu savunmuştu.

Aynı dönemlerde bir başka Yahudi düşünür ve tarihçi Josephus Flavius(MS. 37- 100) ise *Kadim Yahudiler (Antiquitates Judaicae)* adlı etnolojik eserinde dünyanın yaratılışından başlayarak anahatlarıyla Yahudi monoteizmini temel kaynak gören bir insanlık tarihi anlatmıştı. Son olarak M.S. II. yüzyılda yaşamış olan Numenios adında yeni Pisagorculuğu savunan bir Yahudi düşünür "Platon'un, Attika diliyle konuşan Hz. Musa'dan başka kimse olmadığını" iddia etmişti.

III. Ortaçağda Tarihsel Monoteizmin Yükselişi

a.Kilise Babaları'nın Pagan Tanrılarıyla Senkretik Polemiği

Hıristiyanlık, doğuşundan itibaren senkretik bir karakterde olan gelenek olma özelliğini korumuştur. İlk dönem Hıristiyanlığın tarihini yazanların da kabul ettiği gibi Yahudilik pagan alemine daima direnmesine rağmen Hıristiyanlık kendi karakteri icabı bu dünya ile karşılıklı bir etkileşim içine girmeye razı oldu. Hıristiyanlığın monoteizm anlayışı zaten Pagan politeizmiyle karşılıklı etkileşiminden çok ilginç sonuçlar ortaya çıkarmıştı. Söz gelişi Roma pagan sunaklarında da Tanrının gizemli varlığını kabul eden ilk dönem Hıristiyanları, böylelikle başka geleneklerde gizlenmiş ilahi kelamın izlerini aramak istiyorlardı.[45]

45 Brauer, 33-35.

Nitekim politeizm ile monoteizmin senkretizmi zor bir teolojik mesele rağmen Hıristiyanlığın pagan Roma ilahlarına ait kültlerle bunu başarması, politeizm karşısındaki monoteizmin uzlaşmasından ziyade mağlubiyetini sembolize edebilir. Ancak Hıristiyanlık resmi din olacağı zaman bu ortamı kullanmasını çok iyi bilecektir. Zira Roma kültleri daima dışarıda gözleri olan geleneklerdi ve başka ritüel ve uygulamalara ilgi duyuyorlardı.[46]

Hıristiyanlığın diğer kültler içinde Mitraizm ile senkretizme girmesinde her iki geleneğin de gnostik (gizem dolu) bir kült gibi hareket etmeleri de etkili olabilir. Roma hukuku tüm geceye özgü birliktelik, dernek veya kültlere karşı sert cezalar veriyordu. Zira gizemli ve yeraltına çekilmiş cemiyetler adam elde etme veya misyonerlik peşindeydiler. Gizemli bir tarikat görünümündeki Hıristiyanlığın kendi mensuplarıyla karşılaşama işaretlerinden biri olan "öpüşme" diğer kültlerde de mevcuttu.[47]

Hıristiyan yazarlar, Roma döneminden kalan pagan kültlerine karşı asla alegorizme başvurup evrensel tolerans göstermediler. Hatta Yeni Eflatuncu sudûr nazariyesine karşı güçlü bir muhalefet gösterdiler. [48] Ancak Hıristiyanlığın doğuşundan itibaren kilise babalarının pagan dinlerin nasıl ortaya çıktığı hakkında kafa yordukları aşikardır. Mesela ilk dönem kilise babalarından Justin, sırasıyla Orfeus, Platon, Sofakles gibi filozofların aslında monoteist olduklarını ve insanlara tektanrı inancını öğreten prensipler geliştirdiklerini iddia etmiştir. Bunun yanında kilise babalarından bazısı ise pagan dinlerindeki monoteist kökeni reddetmiş ve bu inançların şeytanın işi olduğunu ileri sürerek politeizmdeki beşeri yöne işaret eder. Böyle bu anlayış politeizmi aslında zımnen sonraki bir safha olarak görürler. Bu anlayışı savunanların başında İskenderiye'li Clement gelir. Mesela ona göre Gnostik inançlar beşerin oluşturduğu gelenekler olup "boş" ve "şeytanın kandırmacası" olan inançlardır[49].

M. S. III. asırda yaşamış olan Commodianus ise pagan ilahlarının düşmüş meleklerin soyundan gelen devlerin öldükten sonra tanrılaştırılması

46 Brauer, 35- 36.
47 Brauer, 36- 40.
48 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 23- 24.
49 Demirci, 24.

sonucu ortaya çıktığını söylemiştir. Bu görüş zamanla ilk dönem Hıristiyan düşüncesine hakim oldu ve pagan ilahlarının "kötü ruhlar" veya "şeytanlar" olarak sanılıp zımnen de olsa kabul edilmesiyle kendini belli etmişti. Buna karşın aynı düşünce, başka açıdan pagan ilahlarının varlığını reddedip onları tek ilahtan sapma görerek ancak bu şekilde alegorizm veya Euhemerizm kategorisine sokabildi. Bu düşünceye inananlara göre Tanrı, bu tür sahteliklere Oğlu İsa Mesih'i gönderene kadar tahammül göstermiştir[50].

İsa'dan önceki dönemlerde bile Hıristiyanlığın mevcut olduğuna inanan Aziz Augustine (354- 430)[51] ise *De Civitate Dei* (Tanrı Şehri) adlı eserinde monoteizmini esas alan bir din oluşumu sunar. O insanlık tarihini, Tanrı devleti ile dünya (pagan) devleti arasında devam eden savaş süreci olarak görür ve pagan ilahlar sisteminin kökeninde cin inancının tahrif edilmiş hali olduğunu iddia ederken politeist inançların kökünde ise ilk monoteizmin var olduğuna işaret ediyordu. Ona göre tarih, monoteist vahyin ihtişamlı ilerlemesini gösterir. Yahudi tarih anlayışındaki devirleri yorumlayan Augustine, insanlığın çocukluk safhası olarak Adem'den Nuh'a kadar dönemi, sonra Nuh ile İbrahim arasındaki dönemi onu takiben Babil dönemi ile İkinci Tapınak devrini ve en son İsa Mesih'in doğumuyla başlayan devri sayar. İsa ile başlayan insanlık tarihi, "ideal bir monoteist" safha olup aynı zamanda bozulan ilahi düzenin tamir süreci hükmündedir. Ona göre Tanrı devletinde yaşayanlar sonsuz mutluluk sürerken Şeytan'ın devleti olan pagan devletinde olanlar ise sonsuz laneti yükleneceklerdir. Ona göre Şeytan devletinde yaşayanlardan kadim Yunanlıların pagan anlayışı hurafelerle doludur ve şairleri, yetkin insanları ve bazı eşyayı ilahlaştırmış, böylece Yunan paganizmi ortaya çıkmıştır. Bütün Ortaçağ boyunca Hıristiyan yazarlar Augustine'nin bu teolojik aşkın insanlık tarihi yorumuna bağlı kalmışken Aziz Thomas, onun bu görüşünü yumuşatmış ve "aşağı olan yukarı olanın ilk basamağıdır" diyerek dünya devletini, ideal Tanrı devletine götüren gelişme sürecinin hazırlık safhası olarak kabul etmiştir.[52] Doğuda ise Kapadokyalı Aziz Basil (4. asır) pagan ilahlarının Yahudi rabbilerin ilahlaştırılmasına bağlayarak Euhemerizmi devam ettirmek istemiştir. Tıpkı onun gibi Ortaçağ Hıristiyan

50 Brelich, 17- 18.

51 E. E. Evans Prichard, *Theories of Primitive Religion*, 2- 3.

52 Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışı*, İstanbul 1997, 101- 103.

dünyasında Rönesans öncesinde politeizmi alegorizm veya Euhemerizm bağlamında yorumlamalara zaman zaman rastlanmıştır. Söz gelişi Viterbo'lu Gottfried (XI. Asır), kral I. Frederick'e ithaf ettiği *Speculum Regum* adlı eserinde pagan ilahlarını, karanlık geçmişin meziyetli insanlarının ilahlaştırılmış halleri olarak betimliyordu[53]. Yine Ortaçağın etkili bir diğer kilise babası filozof Duns Scotus ise temel olarak mevcut alemde politeizmin olamayacağını savunmuş ve söz gelişi iki sonsuz kudret sahibi ilahın aynı anda birlikte var olmasının imkansızlığına örnekler vererek işaret etmişti. Mesela İki farklı kişinin iradesinin ihtilaf edebileceğinden yola çıkan Scotus, ikisinden birinin mutlaka diğerine karşı fikir üreteceğini ve bir kez karşı gelindiğinde artık onlardan birinin sonsuz kudret sahibi olarak kalamayacağını savunmuştur.[54]

b. Müslümanların İnsanlığın Dinleri (Milel ve Nihal) ile Polemiği

İslam'ın doğuşuyla dinin kaynağının tektanrıcılık olduğu fikri hem psikolojik hem de sosyolojik açıdan daha sistematik bir şekilde rasyonel ve irrasyonel unsurlarıyla desteklendi. Kelâm ilminin de öncüleri sayılan ve monoteizmin "şampiyonları" (ehl-i tevhid) kabul edilen Mutezili alimler, IX. Yüzyıllardan itibaren hem diyalektik hem de analitik zihin yapısına sahip önemli teologlardı.

Sonraki dönemlerde Sünni alimlerin de kafa yormasıyla Müslüman alimler başlangıçtan beri var olan bir monoteizm anlayışını ve bu monoteizmden sapan ve tahrif olan gelenekleri işledikleri eserleri"el-fırak" (fırkalar), "er- redd" (reddiye/polemik), "ed-diyanat" (dinler), ve "el-milel" şeklindeki başlıklarla telif ettiler. Bu çalışmalar daha sonra el- Milel (yani vahiy merkezli tektanrı anlayışını esas alan ve ondan bozulan beşeri kültürel gelenekler) ve en-Nihal (monoteist kaynağını yitiren politeist/pagan kökenli inançlar) şeklinde daha sistematik hale dönüştü. Bu bağlamda çalışmalar yapan müellifler ve eserlerine birkaç somut örnek verirsek; Ebu Mansur Abdulkadir el- Bağdadî (Ö. 1038)'nin *El- Fark Beyne'l –Fırak*'ı;

53 De Vries, 21.

54 William Wainwright, "Monotheism" *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment* ed. R. Audi -W. Wainwright, Ithaca 1986, 289-314.

Kadı Ebu Bekir el Bakillanî (Ö. 1012)'nin *El- Milel ven-Nihal*'ı; Ebu Muhammed Ali ibn Hazm (Ö. 1064)'ın *Kitabu'l Fasl fi'l- Milel ve'l –Ehvai ve'n Nihal*'ı; Ebu Muzaffer el- Esferainî (Ö. 1078)'nin *el- Milel ve'n- Nihal*'ı; Ebu'l Feth Muhammed ibn Abdilkerim eş- Şehristanî (Ö. 1153)'nin *el- Milel ve'n-Nihal*'ı; Hasan b. Musa en- Nevbahtî' (Ö. 910)'nin *el- Arau ve'd –diyanat*'i; Ebu'l Maalî Muhammed b. Ubdeydullah (Ö. 1092)'ın *Beyanu'l –Edyan*'ı; Ebur- Reyhan Muhammed ibn Ahmed el –Biruni (973- 1048)'nin *el Asaru'l Bâkiye ve Kitabu't – Tahkik ma li'l –Hind*'i.

Bunlar içinde Türk asıllı, Horasan doğumlu ve Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'in vezir vekili olan İmam Şehristani öne çıkar. Dinler Tarihi'nin tarihçesini yazan Avustralyalı Dinler Tarihçisi Eric Sharpe'a göre "*dünya literatüründe ilk Dinler Tarihi eseri kaleme alma şerefi, aslında Müslüman Şehristani'ye ait gözüküyor*" (*The honour of writing the first history of religion in world literature seems in fact to belong to the Muslim Shahrastani (d. 1153)*[55].

Erken dönemde saf monoteizmden ayrılmanın sebeplerini tıpkı Pettazzoni gibi insanın varoluşsal illetlerine bağlı gören İmam Şehristani, eserinin birinci mukaddimesinde Schmidt'in *urkultur* anlayışından önce tipolojik kültürel tasniflere girişir. Mesela o, alemde mevcut insanların mutlak olarak taksimi adıyla bir alt başlık açarak insanları yedi kültürel bölgeye ayırır. Ona göre her kültürel bölgede yaşayan insanların renk ve dillerinin gösterdiği özellikleri ve psikolojik durumları farklılık arz eder. O, bu tasnifin kültürel değil coğrafi açıdan yapıldığında ise psiko-dini farklılıklar konusunda başka hükümler ortaya çıkabileceğini iddia eder. Şehristani etnolojik açıdan yapılan bir başka tasnifle Arap ve Hintlerin aynı düşünceye yakın olduklarını ortaya çıkardığını; zira her iki toplumun da eşyanın doğası konusunda hakikat yönüne yöneldiklerini ve ruhsal olaylardan istifade konusunda ortak meyillere sahip olduklarını, buna karşın Rum ve Acemlerin ise eşyanın doğasını ortaya çıkarmada nitelik ve nicelik esasına göre hüküm verdiklerini ve genel olarak maddesel yönün kullanılmasını esas almada ortak meyillere haiz olduklarını açıklar. Dinleri tasnif ederken Şehristani, kadim din dünyasını sırasıyla Mecusiler, Yahudiler, Hıristiyan-

55 Eric J. Sharpe, *Comparative Religion- A History*, Illinois 1990, 11.

lar ve Müslümanlar olarak tarihsel monoteist gelenekler (*ehlü'd-diyanat*) kabul ederken felsefeciler, dehriler, sabiler, yıldıza tapanlar, putperestler ve Brahmanistleri ise "gerçek din" özelliği taşımayan görüş ve düşüncelere bağlı olanlar (*ehlü'lehva ve'l –ara*) olarak taksim eder.[56]

Şehristani saf tevhid inancından sapanların "şeytani bir yolda" olduklarını açıklar.[57] Söz gelişi ona göre Ortadoğu'da geniş etkisi hissedilen gök cisimlerine tapanlar, aslında metafizik varlıklara ulaşmak isterken onların bulundukları yer kabul edilen yıldızlara (*heyakil*) yaklaşmaya başladılar. Zira onların inançlarına göre bu yıldızlar aslında metafizik varlıkların bedenleri yani "onların kişileştirilmiş" şeklidir. Onların metafizik varlıklara nispet edilmesi tıpkı biz insanların ruhlarının bedenlerimize nispet edilmesi gibidir. Bu insanların inancında yıldızlar ve metafizik varlıklar canlıdır. Bu nedenle onların konuşabildiklerine inanıldığını açıklayan Şehristani, bu yıldızların eylemleri konusunda şaşılacak şekilde çok hüküm ve sonuçlar çıkartıldığını; söz gelişi tılsımlar, sihirler, kehanet, yıldızlara dayalı iddialar, büyücülük, takılan yüzük ve takılara dayalı ilimlerin ortaya çıktığını açıklar. Yine ona göre putperestler ise başlangıçta monoteist bir ortamda iken metafizik varlıkları göremediklerinden veya onlarla karşılıklı konuşamadıklarından, manevi olarak içinde saklı olduklarına inandıkları ve haneleri gibi düşündükleri heykeller vasıtasıyla onlara yakınlaşmayı düşündüler ve ["*bizi Allah'a yakınlaştırsınlar diye* Zümer, 39/3] onlara kulluk ediyoruz" dediler."[58]

Harezm doğumlu ve bir başka Türk asıllı bir alim olan el- Biruni ise *Tahkik* adlı eserinde Hindu politeist sisteminin kökenini incelerken ehümerist bir yaklaşım benimseyerek "bazı önemli insanların ölümlerinden sonra aşırı saygı sonucu putlaştırıldıklarını açıklar ve somut putlara tapınmayı insanın fıtraten soyut düşünmedeki zorluğuna bağlar. Böylece ona göre politeizm, "saf monoteizmden bozulma" ve ondan sonraki bir safhadır.[59]

56 Şehristânî, *Milel ve Nihal- Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, (haz. Mehmet Dalkılıç), İstanbul 2008, 25- 26.

57 Şehristânî, 29.

58 Şehristânî, 273- 274.

59 E. Sachau, *Alberuni's India*, Londra 1888, c. I, 3 ve 7.

IV. Reform ve Rönesans Dönemlerinde Monoteizm-Paganizm Diyaloğu

Tarihsel olarak 1400- 1600 yıllarını kapsayan Rönesans döneminde politeist inançların kökeni konusunda yeni fikirler ortaya çıkmadı. Sıradan insanlar temel Hıristiyan öğretileri doğrultusunda bilhassa politeist gelenekleri şeytanın ve kovulan meleklerin işi olduğu şeklindeki yorumlamalara inanmaya devam etti.

Ancak Batı Hıristiyan dünyasının resmi temsilcisi olduğu iddiasındaki Katoliklik içindeki kadim pagan unsurların yok edilemeyen dinamik varlığı Hıristiyanlık içindeki modern tepkilere sebep olan Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanmacı Romantizme götüreceği kesindi. Özellikle reformasyon, bir anlamda ruhbanların eliyle tahrif edilmiş Hıristiyanlığa karşı "gerçek Hıristiyanlığı" savunmak anlamına geldi. Rönesansın klasik paganizme dolayısıyla pagan ilahlarına sahip çıkması ile edebiyat, şiir ve sanatta paganizmin yeniden ihyası söz konusu oldu.[60] Özellikle sanatçılar, neo-paganist bir yaklaşıma sahip olduklarını inkar etmiyor ve diyaloğa açık bir şekilde natürist bir bakış açısıyla Hıristiyan (monoteist) bir imge ile politeist (pagan) bir imgeyi yan yana çizebiliyorlardı.[61] Bir başka değişle Rönesans'ın hümanizmasının temelinde politeist antikiteye derin saygı ve adama yatıyordu. Zaten bu hareketin Hıristiyan karşıtlığı öne çıktığından neo-pagan kimliği ile yaftalanması doğaldı. Endüljans satışıyla ve İsa ve havarilerine ait sözde kutsal emanetlerin ticaretiyle uğraşan ruhbanlara karşı pagan kültlerle uzlaşı içine girerek krizi atlatan ve Hıristiyanların politeist kültürlerle yaptıkları ilk dönem diyaloğları özlemle özetleyen hümanist yazarlar gittikçe arttı. Hümanistlerin kilisenin hiyerarşiye dayalı politikalarına doğrudan tehditleri olmamasına rağmen bu özlemden hareketle Hıristiyan faziletleri kadim politeist faziletlerle kaynaştırıp eritip yeni ve laik bir Hıristiyan cemiyeti oluşturma gayretlerine dönüştü. [62]

60 Raffaele Pettazzoni, "Oriente e Occidente: tradizioni antiche e prospettive nuove", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 220-221.

61 Schmidt, 27; Joseph F. Femia,*Machiavelli Revisited*, Cardiff 2004, 25.

62 Femia, 22.

a.Machiavelli'de Paganizm- Monoteizm Diyaloğu

O dönemde sanat ve edebiyatın yanında Hıristiyan faziletlerle pagan faziletlerin mukayese edilebildiği diyaloğa uygun bir cemiyet hayatı fikrinden bahsedenler de bulunuyordu. Hatta hümanist İtalyan düşünür Niccolo Machiavelli (1469–1527) Roma paganlarının taşıdıkları politeist faziletlerin papalığın öğrettiği faziletlerden üstün olduğunu bile iddia edebiliyordu.[63] Aslında Machiavelli'nin hayranlık duyduğu şey, pasiflik ve alçakgönüllülük gibi toplumu zayıflatıp hantallaştıran papalığın maskaralıkları olarak gördüğü Hıristiyan faziletleri değil kadim Roma politeizminde bulunan üstün sivil ahlaki faziletler temeline dayalı "tanrıdan korkmak" fikriydi.[64] Bundan dolayı Machiavelli, papalık tarafından "vahşi" hale dönüştürülen halkı evcilleştirdikleri ve pagan roma dinini sivil hale getirdikleri için kendi dönemindeki neo-pagan hareketleri diriltenleri övmüştü.[65] Onun din anlayışı kendi politik teorisi içinde bir yer bulmuştu. Resmi Hıristiyanlığı eleştirisi Mesih'in temel prensiplerinden uzaklaşan papalığa yönelikti. Onun tektanrı anlayışında tıpkı Platon'un yaptığı bir ahlaki tenkit anlayışı bulunuyordu. Ona göre papalık İsa Mesih'ten ve Tanrı'nın dininden saptığı müddetçe meşruluğunu yitirecek ve kötü bir şöhrete sahip olacak ve ruhani otoritesini kaybedecektir.[66] Buradan hareketle Hıristiyanlığın haricindeki dinleri batıl gören[67] Machiavelli'nin Tanrı anlayışı deistlerinkine benziyordu; öyle ki bu Tanrı, adil, merhametli ve yardımsever insanları seven[68], yaratıcı, yönetici ilah, rızık verici, gerçek ve evrensel bir güç olarak bu alemden ötede ve ondan ayrı ama onun içinde faal olan tek bir ilahtı.[69]

---

63 Niccolo Machiavelli, *The Discourses*, terc. L. J. Walker, Harmondsworth 1983, 277-280.

64 Femia, 37.

65 Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* [1531], çev. H. C. Mansfield - N. Tarcov Chicago, 1996, 34.

66 S. De Grazia, *Machiavelli in Hell*, Princeton 1989, 119- 120.

67 Grazia, 89.

68 Grazia, 69- 70.

69 Grazia, 58.

b.Bodin'de Paganizm- Monoteizm Diyaloğu

Kilise dışında yetişenler arasında en önemli sima, Reform dönemindeki en önemli rasyonalist deistlerden biri olarak diplomat filozof Jean Bodin (1530- 1596) sayılır. Bodin daha önceleri İskenderiyeli Philo tarafından kullanılan politeizm kelimesini 1580 yılında ilk kez telaffuz eden kişi olarak bilinir. Bodin bu kelimeyi Avrupa geleneğinin doğasını yansıtan bir terim olarak kullanmıştı. Daha önemlisi o, 1593 yılında kaleme aldığı ve 1857 yılına kadar basılmayan ama zamanının özgürlükçü düşünürleri tarafından "yaygın olarak elden ele dolaştırılan ve gizliden gizliye okunan" *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abdibis* (*Yüce Varlığın Gizemleri Hakkında Yedi Kişinin Diyaloğu*) adını verdiği felsefi kurgusal eserinde "ilk monoteizmi" savunur. Bu eserde Bodin, katolik, kalvinist, lutheryen, müslüman, yahudi gibi ilahi vahye muhatap monoteist dindarlarla iki tane kendi zihinde oluşturduğu kabile dinine mensup dindarı sohbet ettirerek evrensel doğruluğu ve insanlığa ait genel dindarlığı keşfetmeyi hedefler. Ancak gözden kaçırmadığı çok önemli bir ayrıntıyı hemen özetler; "herkes, herkes tarafından yalanlanmaktadır". Burada Bodin, evrensel din olgusunu elde etmek için en iyi din, dinin kökeni, dini tolerans, dinin cemiyet ve siyasi hayattaki rolü hakkında sorular sorup kendi zamanının ruhunu koruyarak söz konusu dindarlara yanıt verdirir. Zira ona göre artık hangi Hıristiyan mezhebi doğrudur? Sorusundan önce hangi din doğrudur? Sorusu da artık zihinleri meşgul etmektedir.[70]

Dinin kökeni konusunda Bodin, rasyonel ve tabiata bağlı kalan bir bakış açısına sahiptir. Ona göre en iyi din ise "en eski" (*antiquissima*) olandır. Buna karşı en eski din nedir? Sorusunun cevabı da"en iyi din" (*optima religio*) olacaktır. Yani ona göre *insan ırkının en başındaki babanın inancından beri dinin kökeni araştırmalı* (*totius humani generis parente origo est petenda*) ve *en iyi din türünü bulmalıyız*. Zira bu ilk baba, bizzat tek Tanrı tarafından en iyi alışkanlıklarla, en iyi eğitimle, en iyi bilgiyle ve sonuç olarak *en iyi ruhani faziletler* (*animi virtutibus*) ile donatılmıştır. Dolayısıyla ona göre Hz. Adem'in monoteizmi, en eski ve en iyi dini temsil

70 J. Samuel Preus, *Explaining Religion- Criticism and Theory From Bodin to Freud*, New Haven- Londra 1987, 3- 9; Ivan Strenski, *Thinking About Religion- An Historical Introduction to Theories of Religion*, Oxford 2006, 20.

eder. Böylece o, Yahudi- Hıristiyan geleneğinin savuna geldiği İbrahim'in dinini aşarak insanlığa ait dinin peşine düşer. Bir başka ifadeyle Bodin'e göre, "Ezeli ve ebedi Tanrı tarafından insan zihnine "doğru akılla" (*recta ratio*) "tohumu atılan" (*insita*) "en iyi ve en eski din", monoteizmdi. Ancak Bodin şunun da farkındadır; Tanrı, asıl kaynaktır, köken vericidir, dinin yaratıcısıdır ama tabiatı da bu şekilde tasarlamıştır. Dolayısıyla Bodin, aynı anda *hem doğal hem de Tanrı merkezli bir dinin* (*naturalem et insitam a Deo religionem*) ortaya çıkışına işaret eder. Bu noktada biz Bodin ile Spinoza'yı aynı kavşakta görmekteyiz. Zira Bodin'e göre insanlar gerçek monoteizmden uzaklaşınca tek kaynak ve tek sebep Tanrı, insanlara acıdı ve insanları kendi tabiatlarına ve hemen hemen ruhlarından silinmiş olan vaḥiy dinine geri getirmesini Hz. Musa'ya vahyetti. Buna ilave olarak Bodin'e göre dünya üzerinde bulunan doğal din, Jüpiter ve diğer pagan ilahları ve Moğolların dini, Hz. Musa'nın dini, Hz. İsa Mesih'in dini ve Hz. Muhammed'in dini (ki ona göre Türk imparatoru büyük bir adamayla bu dini ifa etmektedir) gibi beşerin inandığı dinler ezeli olan Tanrı için hoşnutsuzluk verici olamaz. Dolayısıyla tıpkı orijinal olanı kadar doğal din de, kurtuluş için yeterli olduğundan, insan doğasına ait kanunlar da uygun sayılabilir. Çünkü Bodin, kurtuluş için gerekli olan her şeyin dış tabiatın kanunlarında gizli olarak bulunduğunu vurgulamaktadır. Buradan hareketle ona göre asli monoteizmden uzaklaşmak, hatalar labirentine dalmak demektir. Bu yönüyle Bodin, kendisinden iki asır sonra yaygın ve sistematik bir şekilde akademik yaklaşımlarda kullanılacak olan Doğal Din kelimesine odaklanmıştır. Bu görüşleriyle o, doğal din anlayışını savunan David Hume, Benjamin Franklin ve Thomas Paine gibi aydınlanmacılara, akla odaklanan evrimci ateist Tylor'a son olarak insanlığın en eski dini olarak tektanrıcılığı gören Pater Wilhelm Schmidt'e ilham vermiştir.[71]

c. Herbert'te Paganizm- Monoteizm Diyaloğu

Filozof, diplomat, maceracı Lord, Cherbury'li Edward Herbert (1583-1648), İngiltere'nin öncü deistlerinden biri olarak " her yere yayılmış evrensel monoteist bir din" anlayışını savunur. Onun dine yaklaşımı özetle

71 Preus, 11 - 20; Strenski, 18 - 22.

kitab-ı mukaddes tarihi, vahiy, otorite üçlemesi etrafında hem rasyonel hem de dindar olmanın imkanı üzerinedir. 1624 yılında kaleme aldığı ve 1645 yılında gözden geçirip yayınladığı *De Veritate* (Hakikat Üzerine) adlı eserinde, 1645 yılında kaleme aldığı ama 1663 yılında basılan *De Religione Gentilium* (*Hıristiyan olmayan Milletlerin Dini*) ve 1645 yılında kaleme aldığı *De Religione Laici* (Ruhban Olmayan Dindarların Dini) adlı eserlerinde evrensel din anlayışını yansıtır.

Herbert'e göre insanlar için ortak bir kavram olan monoteist/deist din, hiçbir dönem ve milletle sınırlandırılamaz. Ona göre insanlığın tüm geleneklerinin ardında yüce tek Tanrı'ya tapınma vardır. Bize düşen hangi evrensel rıza ile kabul edilen bu tapınma duygusunun varlığını araştırmak ve bu evrensel prensipleri birbirleriyle mukayese etmektir. Ona göre insanların dinlerinde de ortak asgari noktalar olarak "*fıtrîlikle*" beslenen ve birbirleriyle ilintili olan ve evrensel prensiplerin en başında yer alan "*fazilet ve zahitlik*", günahlardan samimi "*tövbe*" ile geçen bir ömür sonunda "*ahirette ceza ve ödül*" gibi öğretiler yoluyla her insanda iyice derinlerde kökleşip sağlamlaşan "*tek ve yüce bir Tanrı'ya tapınma duygusu*" gibi beş kavram vardır.

Ona göre dinlerdeki bu ortak noktalar, aslında berrak bir tek tanrı anlayışı için temel ipuçlarıdır. Dolayısıyla Herbert, bir dinin iyi veya kötü olması için vahyi ilan edip etmemesini ana ölçüt görmez. Bu ortak noktalara sahip evrensel din, insana bağışlanan ve doğasına ait ideler yoluyla depolanmış ve doğru akletmeyle sağlaması yapılmış bir gelenektir. Zira Tanrı vergisi olan akıl ile dinin doğruyu bulmada işbirliği yapabileceğini savunan Herbert'e göre doğru akıl, vahye, imana veya geleneğe dayanmaz; evrensel ortak hakikatler, Tanrı tarafından gerçek ve kesin normlar olarak zihne adeta kazınmış olduğundan monoteizm insanda fıtri olarak var olan evrensel bir olgu olduğundan ancak tecrübeler fıtri olarak yorumlandığında ortaya çıkar. Ona göre ilk insanlar Tanrı hakkındaki ilk göstergeleri asla değişmeyen mükemmel işleyen gök cisimlerinde (mesela güneş, ay bilhassa yıldızlarda) aramışlar ve sonunda yıldızlara tapmayı en evrensel din olarak tesis etmişlerdir. Tarih bu gelişmeye şahittir. Bir başka deyişle ona göre tüm insanlık tarihinde *bir dini gelişmeler süreci* vardır. Tek tek

düşünüldüğünde çoğunlukla negatif olarak görülen ama genel anlamda daha bütüncül bir anlama sahip olan bu gelişme tarihiyle tüm insanlık Yüce Tanrıya tapmaya başladı. Herbert, insanlığın tektanrı ancak doğru akıl yani sağlam beşeri bilinçaltı ile ulaştılar. Böylece o başlangıçta var olan ama sonra kaybolan bir ilk monoteist çağının varlığından ziyade, derece derece ilerleyerek varılan bir monoteist safhayı kabul eder. Zira insandaki din olgusu, ilerlemecidir ve herhangi bir Tanrı fikrine soruştura soruştura ulaşmış olmalıdırlar. Ona göre halihazırdaki insanın dini, *vero religio* yani gerçek din olup herhangi bir özgün geleneğe ait olmayan evrensel, kökü ve objesi sadece Tanrı olan dindir. Bu dinin genel asgari noktalarını diğer tüm beşeri dinler, ortak olarak paylaşırlarken insan, içinde gizli kalan kudretle ilahın aynı zamanda dış alemde de iş gördüğünü gözlemleyebilir ve Tanrı'yı cahili olduğu tüm eşyanın mutlak köken vericisi olarak kabul ve tasdik eder.[72]

Böylece bu monoteist dine Herbert, "evrensel" derken, Bodin "gerçek" sıfatını verir. Ancak ikisi arasında önemli farklar da gözden kaçmaz; Herbert, Bodin'in aksine doğanın bütünüyle büyüsel meleklerle veya kötü ruhlarla canlandığını savunmaz ona göre başta ruhbanlar olmak üzere beşeri illetler asli dinin bozulmalarından sorumludur. İkinci olarak Herbert, Bodin'in aksine vahiy olgusunun tüm değer ve rütbesini hemen hemen önemsiz derecesine indirir. Yine Herbert, asla mucizeler ve vahyin doğa kanunlarının ihlali olduğunu savunmazken tıpkı Hume gibi bir iddianın güvenilirliğini tarihsel şahitliğe dayalı olarak açıklar. Burada Bodin "en iyi" (optima) kelimesini "en eski" ile eşit görmeyi esas alırken Herbert, "en iyi" için gerekli olan ortak noktaları Eski Ahit'te değil pagan dinlerindeki kültürel kaynaklarda arar. Buna bağlı olarak Herbert, dinin kökenini araştırırken onun ilk başlangıcındaki en mümkün hikayeyi ortaya koymak üzere Kitab-ı Mukaddes'i esas almanın artık gereksiz olduğunu bunun yerine yeni bir akılcılıkla dinin en asli şekillerini anlatabilecek daha özgün bir epistemolojik veya antropolojik teoriler üretmenin zaruretine vurgu yapar. Üçüncü olarak Herbert'in evrensel dinler tarihi algısında dinin gelişimi, hem onun ilerlemesi hem de bozulması demek olduğundan Hıristiyan

72 *Herbert of Cherbury's De Religione Laici*, ed. ve çev. Günter Gawlick, New Haven 1944, 124- 125; Preus, 23- 33; Strenski, 22- 23.

kurtuluş tarihini de kapsar. Dördüncüsü Herbert'in savunduğu "İngiliz epistemolojik din araştırması" yerine Bodin'de "Fransızların alışılageldik dinin sosyal boyutlarıyla tanımlanması" vardır.[73]

d.Vossius, Huet ve Grotius'da Paganizm - Monoteizm Diyaloğu

De Teologia Gentili, sive de origine ac progressu Idololatriae (Amsterdam, 1658) (*Yabancıların Teolojisi; Putperestliğin Kökeni ve Gelişimi*) adlı eserin yazarı Hollandalı Gerard Vossius (1577- 1649), bu dönemde büyük üne sahip idi. Zira o, bu eseriyle ilgili liberal düşünceleri ilk defa dillendirecek serbest ortamı sağlayan Rönesans Avrupa'sında dinin doğası ilgili ilk ciddi çaba içine giren kişilerden biri oldu. Ona göre putperestliğin nedenleri pek çoktur; birincisi tüm kötülüklerin kaynağı olan Şeytan, insanları ayartmış ve tek Tanrı yerine kötü ruhlara tapmalarına vesile olmuştur. İkinci olarak kadim insanlık bir ara cahiliye dönemi yaşamıştı ve bu dönemde dinin kaynağı olan ilahi vahiy geleneği unutulmuştu. Son olarak bu dönemi atlatsalar bile insanlar tabiatta parlayan ilahi ışığı kavramadılar ve neticede doğal dünyanın güzelliğinde ve harikalarında ortaya çıkan tek bir yaratıcıyı fark edemediler. Bunun yerine her putperest, kendi sınırlı öğretisini takip etti ve insanların monoteizm hakkındaki görüşleri de bölük pörçük hale geldi. Vossius'a göre orijinal monoteizmden ayrılan bu insanlar önce doğadaki fenomenlere tapmaya başladılar. O, buna *cultus proprius* (mahlukata tapınma kültü) adını vererek aslında natürizmin öncüsü olduğunu bize gösterdi. Vossius bununla da kalmadı ve bu kültü Tanrı'ya işaret eden bir şeye tapınmak diye adlandırdığı *cultus symbolicus*'dan ayrıştırdı. Ona göre güneşin, Vesta ateşi aracılığıyla yahut Hercules'in heykeliyle sembolize edilirken tapınılması *cultus symbolicus* kategorisidir. Ancak Vossius, bilhassa Greko- Romen ilahların ilahi menşei sorununu çözmek için tek bir yanıta sahip oldu; bütün bu putlar aslında Yahudi geleneğindeki patriarkların (Musa öncesi ataların) kötü birer taklitleriydi. Hatta ona göre putların isimleri de İbranice'den bozuk bir şekilde çevrilmişti. Söz gelişi güneş tanrısı Mars, İbranice *marat* (güçlü olmak) veya *mechares*

73 Preus, 37- 39.

(yok etmek helak etmek) kelimelerinden gelmekte Savaş Tanrısı kimliğine bürünmekteydi.[74].

Benzer görüşü Katolik Piskopos Pierre Daniel Huet (1630- 1721) *Demonstratio Evangelica* (İncilin İspatı) adlı eseriyle dile getirmiş ve belli başlı Yunan ilahlarını Yahudi tarihindeki figürlerle özdeşleştirmişti. Mesela ona göre fiziksel açıdan Jüpiter, bir gezegen olmasına rağmen tarihsel olarak ya Girit kralı veya İsrail oğullarıyla mücadele eden Haman veyahut Hz. Nuh'un oğlundan başkası değildi. Yine Osiris, fiziksel açıdan güneş ve Nil'i ifade etmesine rağmen tarihsel açıdan ise Ham'ın oğlu Misram'dı. Gene Neptün tarihsel olarak Yafes iken, Satürn ise (en yüksek gezegenin ismi olmasına rağmen) aslında Nuh'tan başkası değildi. Hatta ona göre Pers dünyasındaki Zerdüşt bile Nuh'un kendisidir. Sonuçta ona göre her ilahın, bir kutsal tarihe ait bir de fiziksel doğaya ait olmak üzere iki temel kökü bulunuyordu[75].

Hugo Grotius (1583- 1645) da insanların ilk din olan monoteizmden politeizme kaymasının sebeplerini insanlığın kendisinde arar. Söz gelişi ona göre insanlar arasında ortaya çıkan kötüler, insanların tek tanrıya tapmaktan alıkoymuşlar hatta ellerinden geldiği kadar gerçek ibadeti tahrip etmişlerdir. İkincisi ona göre bu kötüler, hakim sınıfı tahrik ederek insanların tek tanrıya tapanlara eziyet etmesini sağlamışlardır. Şairler de sahte ilahların zinalarını anlatan şiirler kaleme almışlardır.[76]

V.Aydınlanma Öncesi ve Aydınlanma Çağı'nda "Doğaüstü Varlık"

XVII. asrın son çeyreği Batı Aydınlanmasının başlangıcı kabul edilir. Batı aydınlanması ise metafiziği bile doğal dünyayı konu edinerek arayan Rönesans'tan bir adım önde olarak doğanın kuruluşundan yani fiziki gerçekliklerden yola çıkarak onu büyük bir başarıyla bilme durumuna gelen

74 De Vries, 24- 25; Demirci, 38- 39.
75 Pettazzoni, *Mitologia e* Monoteismo, 13; De Vries, 26- 27.
76 De Vries, 26.

insan zihnine dönüş yapmayı ve zihnin donanımlarıyla ilgili felsefi açıklamalar yapmayı bilginin salt matematiksel unsurlardan ziyade duyumsal bileşenlerine yoğunlaştı. Böylece Rönesansın etkisiyle akılcılığa ve metafiziğe yönelen bilgi dünyası, aydınlanma ile beraber bilgiye dayalı kurumlara ve deneyci antropolojilere kaymıştır.[77] Pettazzoni'ye göre aydınlamacı filozofların Kiliseyle ters düşen ve onun ilk dinin monoteist olduğunu savunan geleneksel görüşüne muhalif olmalarının ana kaynağı felsefe değil etnoloji olmuştur. Bilhassa Afrika ve Amerikan yerlileri hakkında yapılan kültürel keşifler, gözlemler veya misyonerlerin getirdiği verilerle yoğrulan etnolojik bilgiler, onların bu fikirleri geliştirmesine yol açmıştır.[78]

Tipik Aydınlanmacı görüş ilke olarak Tanrı'ya imanı reddetmese de tarihsel pagan dinlerin dogmatik vahiy dinlerinin karşısında olduğunu fark eder.[79] Aydınlanma dönemindeki din ve dinlerle ilgili çalışmalar, antropolojik bir bakış açısıyla insanın din tarihini rasyonel ve ahlaki açıdan anlamaktı. Aydınlanmanın evrenselliği esas alan bakış açısıyla diğer dinler ve kültürlerle ilgili sömürgecilerin ve misyonerlerin yolladığı yerinde yazılmış raporlar, İsa Mesih'in son ilahi vahiy olduğu şeklindeki normatif fikirle karıştırılıp batı dünyasının aydınlanma kültürünün akıl anlayışının temel varisi yapılmıştır.[80]

Ancak XVIII. yüzyıl Fransız Aydınlanmacığının filozofları, Hıristiyan inançlarının zeki papazların cahil halk tabakaları üzerinde hakimiyet kurmak üzere onların korku ve batıl inançlarıyla oynayarak uydurdukları kültlere dönüştürüldüğüne inanıyordu. Zaten bu dönemden sonra Avrupa yeni bir ortama doğru kaymağa başladı; rasyonalizm çağı kabul edilen bu devirde tabiatla ilgili bilimlere ilgi arttı. İnanç hor görülüp Hıristiyan gelenekler tenkit edilmeye başladı. Coğrafi keşifler ve bilhassa (Katolik) Cizvitlerden Asya'ya açılan ve Hindistan ve Çin'e kadar giden hatta Kuzey Amerika'ya yönelen misyonerlerin dünyanın öteki taraflarına götürdüğü Hıristiyanlık yerine Avrupa'ya getirdikleri yeni, ilginç, Hıristiyanlığa uyan

77 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi- Thales'den Boudrillard'a*, İstanbul 2009, 569- 570.

78 Raffaele Pettazzoni, " Monoteizmin Teşekkülü", trc. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2000, 286- 287.

79 Gökberk, 109.

80 "Prof. Long's Note", *Numen*, January 1965, cilt. XII/1, 35.

veya düşünmesi bile o dönemde yasak olan malzemeler Rönesans düşüncesiyle sentezlenerek öteki dinlerin de yüksek ve saf bir tektanrı bilincine sahip olma merakını ateşledi.[81]

Böylece bu dönemde eğitimli Avrupalılar kendi coğrafyalarının dışındaki inançlara çok büyük ilgi duymaya başlamışlardı. Çünkü o dönemden itibaren mukayeseli din çalışmaları tutulmaya başlamış ve seyyahlar, misyonerler ve sömürgeci idarecilerin getirdiği sel gibi malzemelerle zihinler doymaktaydı. Söz gelişi 1661 yılında Hollandalı bilgin Godefridus Carolinus bu malzemelerden yararlanarak elli ciltlik devasa bir "kafir inançlar ansiklopedisi" bile kaleme almıştı.[82]

Aydınlanma çağının ana görüşlerinden biri de tüm insan ırkının paylaştığı tek, doğal, temel ve orijinal bir din olgusuna inanmaktı. Vahye dayalı dini (özellikle Yahudi- Hıristiyan vahyini) bir kenara bırakan ama insandaki din olgusuna düşman olmayan ve beşerî aklı ilahi bir donanım kabul eden Aydınlanmacı düşünürlerden sayılan John Toland (1670-1733), Matthew Tindal (1657- 1733) ve David Hume (1711- 1776) veya Fransa'da Denis Diderot ve Voltaire, Almanya'da dramatist Gotthold Lessing ile yenidünya Amerika'da Thomas Paine, Thomas Jefferson ve Benjamin Franklin gibi devlet adamları deist bilinen figürlerdi.

Onların ortak görüşü şuydu; Tanrı alemi yaratmış ve onu kendi tabii kurallarına bırakmış ama insanlar arasında muameleleri kontrol eden bir ahlaki kanunlar dizisi ile eylemlerinin sonuçlarının verileceği bir ahiret onlara vaat etmişti. Onlara göre doğadaki inanç, saf haldeki din olup vahyedilmiş herhangi bir dinden daha yüksek ve insanın bizzat kendi yetenekleriyle bile bilinebilen entelektüel bir dindir. Aydınlanmacı deistler, insanlık için en iyi umudun ilk şekliyle dinin saf haline dönüş ve barış ve esenlik içinde evrensel kardeşlik ortamında tüm dinlere mensup insanların yaşamasının sağlanması olduğunu savunmuştu. Onlar için doğal din, insanlar tarafından icat edilmeyen, ilahi orijinalliğin her yerinden kanıtının

81 De Vries, 30- 31.

82 Rodney Stark – Roger Finge, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Los Angeles- Londra 2000, 5.

olduğu, saf ve sade halde deist bir monoteizm şeklinde inanca sahip olan, hem ilk olan hem de muhtemelen son olacak olan insanoğlunun inandığı dinin adıdır.[83] Dolayısıyla doğal din terimi, natürizmi yani tabiata tapınmayı çağrıştırsa da aslında daima bu anlamda kullanılmamış özellikle aydınlanmacı düşünürlerce tanımlandırıldığı üzere dinin fıtri boyutunu (yani insan olmanın temellerinde mevcut olan inancı) ifade eder. Doğal din, aynı zamanda tüm insanların nihai tek bir hakikate ilintili olacak yeteneğe ve kapasiteye sahip olarak doğduklarını da öğretir. Ancak bunun yanında bu din vahiy dini veya vahyedilmiş kurulu din terimine karşıdır. Deistler bu dinlerin doğaüstü bir alemden hakikatler ihtiva ettiklerini ve insanın doğasının normal özelliklerinden gelen bir inanç olmadıklarını iddia ederler. Bu yönden onlara göre saf tüm arizi sosyal, hiyerarşik, ritüele dayalı, mitolojik kurumlardan azat olmuş doğal din, vahiy dininden daha yüksek ve üstündür. Hatta onlar için doğal din, vahiy dininin gerekli ön şartı ve temelidir. Böylece doğal din, daha çok entelektüel ve ahlaki bir monoteizm sunmakta dindarın akıl ile çelişmediği ve beşeri bilimlerle uyum içinde olduğunu bir hayatı benimsemektedir[84].

a. Fontenelle'de Euhemerizme Geri Dönüş

İnsanı merkeze alan düşüncelerin baş tacı olmasıyla rüzgar tersine döndü ve Hıristiyanlık şeytanın işi olarak betimlenmeye başladı. Buna uygun olarak kilise dışından ilim adamları ve filozoflar da Hıristiyanlık dışındaki dinlerin kökenine yönelmeye başladı. Fransa'dan Bernhard le Bovier Fontenelle (1657- 1757), *Discours sur l'origine des fables* (masalların kökenine dair söylevler) adını verdiği eserinde daha önce Yahudilere vahyedilen monoteist hakikatlerin ya öteki millere ulaşamadığını veyahut onların zihinsel donuklukları sebebiyle yok olup gittiğini açıklar[85]. Fontenelle, tıpkı daha sonraları Comte gibi tarihsel süreçte ortaya çıkan zihinsel veya kültürel evrensel evrim safhalarından bahsetti; ona göre her halk aynı safhalardan geçer. Bunun için totemizmi dinle ilgili tartışma noktasının başını koyar. İkinci safha olarak mit çağını zikreden Fontenelle, mitleri

83 Strenski, 10.
84 Strenski, 10- 12.
85 Pettazzoni, 97; De Vries, 31.

insanların en kadim ilim formu olarak kabul eder. Ona göre pek çok halk arasında mitler zamanla dine dönüşmüşken kadim Yunan'da mitler "hazlar" halini almışlardır. Zira Yunan mitleri öncelikle erkeklerin şiir ve resim gibi güzel sanatlardaki kadim entelektüel ve estetik tahayyüllerini yansıtmakta ve kendilerini yaratanlarca inanılmaktadırlar. Fontenelle, mitlerde geçen ilahların kökenini izah ederken Euhemerizmi benimser. Ona göre bu ilahlar ya temelde ilahi bir tabiata aittiler veya daha önceden beşeri bir doğaya sahiptiler. Birincisini eğitimliler ve bilgeler benimserken ikincisini kendilerine iyiliği dokunmuş insanlar benimsemişlerdir. Böylece o, mitleri, iyimser açıdan insan zihninin bir açımlanması veya kötümser açıdan insan ruhunun hataları olarak görür.[86]

Ona göre bu safhalar, kültürel bir evrimi mutlak açıdan doğrular. Zira insanların tamamı her yerde kendine özgü ve gerekli bir evrim safhasından geçerler. Onun görüşleri aslında mitlerin dünyanın her yerindeki benzerliğinden hareket eden ve bir bütün olarak dünya çapında ortaya çıkan beşerî zihinsel gelişme birliği olarak anlaşılabilir. Onun belki en önemli zayıf noktası mitleri izah ederken Yahudi- Hıristiyan geleneğindeki yaratılış anlayışını hatta seçilmiş halk anlayışını tüm ilkel tarihin mit olduğu genellemesinden istisna tutmasıdır. Bunlara ilave olarak o, dinleri "hak" ve "batıl" diye ayırırken batılları beşer ürünü hak olanı ise sadece Hıristiyanlık olarak işaretlemesi onun normatif ve sübjektif bir bakış açısını yansıtmaktadır.[87]

Buradan Fontenelle ile Herbert arasındaki temel farkları da görebiliriz; birincisi Herbert, Fontenelle'nin teolojiden hareket eden rasyonalizmini aşarak entelektüel bakış açısını teolojiden alternatif din teorilerine çevirir ve dini inançların psiko-tarihsel illetlerine yönelir. İkincisi Herbert, din olgusunu meşrulaşması gereken bir hayat felsefesi görürken Fontenelle için din izah gerektiren bir kültürel unsurdur. Dolayısıyla Herbert, genel geçer bir insanlık teolojisi peşindeyken Fontenelle tarihsel sosyal bir olgu olarak dinin kaynağına yöneliyordu. Herbert için dini tarih, orijinal dini hakikatin değer yitirmesi ve bozulması hikayesi iken, Fontenelle için dinî tarih, zih-

86 Preus,40- 48.
87 Preuss, 51- 55.

nin evrimi içinde kendine rasyonellik ve bilime doğru yol bulan bir süreçtir. Zira bu haliyle dünya, insanların gözleri açılırken en gelişmiş din formu o anda kadim hurafelerle insanları kötüye kullanmak ister. Bu bağlamda Fontenelli'nin evrimci yaklaşımı, birbirinden ayrışmaz iki önermeye sahiptir; (1). Tüm insanların kendi çevrelerine benzer şekilde tepki verdikleri yeterli ve evrensel kabiliyet toplamına sahip beşer doğası vardır. (2). Her insan aynı melekelerde aynı dinî süreçlere tepki verirler. Buna rağmen günümüzde yaşayan halklar arasında farklılıklar (mesela aydınlanmış Fransızlar ile vahşi Amerika yerlileri) veya farklı zamanlarda yaşayan halklar arasında şaşırtıcı benzerlikler (mesela günümüz Amerika yerlileri ile kadim Yunanlılar) gözlemlenebilir. Fontenelle gene de görüşleriyle sonraki dönemlerde Giambattista Vico (ö. 1744), Hume, Comte, Tylor, Lang gibi zihinlere etki etmiştir. Hatta o, eserleriyle aynı zamanda Aydınlanmanın ayak sesleri olarak kabul edilmiştir[88].

b. De Brosses ve Banier'de İlk Monoteizm

İngilizce "monoteizm" kelimesi Aydınlanma dönemine ait bir icattır. "Monoteizmi" 1680 yılında ilk kez kullanan İngiliz bilim adamı Henry More olmuştu. O bu kelimeyi politeizm kelimesinin icadından yaklaşık elli sene sonra teolojik bir amaçla Hıristiyanlığın önemli bir sıfatı olarak kullanmıştı. More'un ana gayesi İngiliz Uniteryenlerin Tanrı- Alem özdeşleştirmesinin önüne geçmekti.

Fransa'da Charles de Brosses (1709- 1777) 1757 yılında kaleme alıp 1760 yılında yayımlabildiği *Du Culte des dieux fetiches ou paralele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie* (*Fetiş İlahlar Kültü Üzerine Yahut Kadim Mısır İnancının Zenci Diniyle Paralelliği*) adlı eserinde "yeni keşfedilen" Batı Afrika'daki fetişizme dikkatini yoğunlaştırdı ve bu inanç sisteminin bilhassa Yunan politeizmini açıklamak için anahtar rol üstelenebileceğini düşündü. Ona göre tüm insanların asli dini, monoteizm iken sonradan kazandığı sosyal şartlarla sırasıyla korkunun neden olduğu fetişizm ve hayranlık verici kudretlerin neden olduğu yıldıza tapma inancına bulaşmıştır. Böylece ilk kez Avrupalı bir bilim adamı

88 Preuss, 51- 55.

Yunan politeizmini yorumlamak için Hıristiyan faraziyelere dayandırmadan Avrupa dışındaki halkların inançlarını esas aldı. Bunu yaparken De Brosses, hem politeizmin mecazi yönünü hem de euhümerik yorumunu reddederek *orijinal monoteist vahyin tarih içinde pagan milletlerde kaybolduğunu* onun yerini alan temel motivasyonların ise cehalet ve korku olageldiğini açıklar. Bu bağlamda fetişizm onun için öteki milletlerde ortaya çıkan sözde dinin en ilk formuydu. O fetişizm hakkında tam bir tanım getirmese de onu basit bir şekilde "hayvanlar ve objelerle ilgili kült" olarak gördü. Sonuçta o, Yunan dinini insanlığın dini gelişim tarihi içinde ve bu tarihin bir sonucu sayarak vahşilerdeki en erken ve en basit dinî unsurlarla karmaşık ve sistematik Yunan Politeizmini mukayese etmek istedi.[89]

Çağdaşı ve vatandaşı Abbe Banier (1673- 1741), ise gene geleneksel görüşe dönmek suretiyle politeizmi izah ederken euhemerizmin o dönemde hala canlı bir teori olduğunu kanıtladı. *La Mythologie et les fables expliquees par l'histoire* (Mitoloji ve Tarihin Açıkladığı Masallar) adlı eserinde Banier, ilk insanlığın bilhassa Hz. Nuh'un oğlu Ham'ın neslinin bozulmasıyla monoteizmin de bozulup politeizmin ortaya çıktığını Mısır kültüründen örnekler vererek açıkladı. Mesela ona göre Mısır'da güneş kültü dünyadaki en eski kült ve ilk ibadet formu olarak bulunuyordu. Mitlerin kendi görüşünü izah etmeyeceğini bildiğinden euhemerizme kayarak bazı insanların amelleri sebebiyle ilahlık makamına yükseltilerek hürmet gördüğünü ve bu yüceliğin göstergesi olarak göksel cisimlere isim olarak verildiğini iddia eder.[90]

c. Bergier'in Evrimci Animizmi

Nicolas Sylvestre Bergier, (1718-1790) evrimci din anlayışının ilk örneğini sergilediği *L'origin des Dieux du Paganisme* (Paganizm İlahlarının Kökeni) adlı eserinde dinin ilk şeklinin ruhlara inanç olduğunu ve evrim sonucunda yüksek din fikrine ulaşıldığını savunur. Ona göre kadim zamanlarda da tek tanrı vardı ama bu Yahudi tanrısı değil Uranus idi. Bundan sonra Chronos ve Titanların idaresi gelince bu dönemde tabiata

89 Pettazzoni, 97; De Vries, 32; Schmidt, 31.

90 De Vries, 32.

tapma aşikar oldu. Sonra Olimpus dağındaki tanrıların devri yani gerçek politeizm başladı ve insanlara ilahlar olarak hürmet edildi. Bu fikirleriyle Bergier, Tylor'dan önce bir tür animizm teorisine ulaşmış oldu. Öyle ki zenci halklara ait kültler, bütün dünyanın her yerinde mevcut olan ruhlara inancı varsaymaktadır. Bu inanç, hem fetişizmin hem de Yunan politeizminin temelini oluşturmuştur. Aynı zamanda o, Spencer'den bir asır önce dinin sosyal gelişiminden ilk kez bahseden kişi olmuştur.[91]

d. Vico'da Yahudi- Hıristiyan Geleneği Dışında Gelişen İlk Monoteizm

Monoteizm ve politeizm diyalektiğini kültürel safhalar bağlamında yorumlayanlardan biri de aydınlanma döneminde yaşamasına rağmen onun karşıtı olarak tanınan İtalyan filozof Giambattista Vico (1668- 1744)'dur. Kendi döneminde fazla bilinmeyen ama sonraki asırda daha fazla önemsenen ve "milletlerin ortak doğasını" ele alan *Scienza Nuova* (*Yeni Bilim*) adlı Rönesans'tan beslenen meşhur tarihsel, sosyal ve edebi boyutlu eserinde yazdığına göre *kültür tarihi (yani yeni bilim)* öğretir ki en başından beri evrensel ve değişmez insan zihninden ziyade sürekli gelişen "kültürel gelenekler" dizisi söz konusudur. Böylece onun ana gayesi insanlık tarihinin kökenlerini keşfetmek ve en başından onu yeniden kurgulamaktı. Bunun için Vico, diyalektik bir yaklaşımla evrensel olanı özel olanla, kalıcı olanı tarihsel olanla, ideal olanı amripik olanla, ilahi olanı doğal olanla nasıl sentezlenebileceğini göstermek istedi. Bunu yaparken somut, kadim mitlerden yola çıkarak tarihsel bilgilerden çıkarım yapan yeni bir metot uyguladı. Ona göre din, her şeyden önce bir beşer yapımıdır. Din, tarihsel- sosyal varlığın gerekli ve evrensel bir unsuru olduğundan, aynı zamanda beşer doğası, dili, fikirleri ve sosyal kurumları arasında dinamik etkileşim süreçlerinde büyük evrimler geçirir. Bundan dolayı dinin temel illetleri ancak bilimsel olarak betimlenip anlaşılabilir. Ona göre kökenler yaratıcı anlardır ve beşer kurumlarının dil ve fikir bazında meydana gelme durumunu anlatır. Mesela tüm milletlerin birbirlerinden zaman ve mekan açısından uzak oldukları anlarda bile ortak oldukları üç adetleri

91 Schmidt, 31- 32; De Vries, 33.

vardır; *hepsi bir dine sahiptir, tümü ciddi ve görkemli evlilik akdine girişir ve hepsi ölülerini gömer*. Zaten ona göre "insan" (*human*) Latince olarak "gömmek" (*humare*) fiilinden gelir. İnsanlığın bu ortak üç prensibi aynı zamanda başlangıç verici olarak "somut olgu" *(cosa)* sayılırlar. Bu kurumların her biri asgari beşer cemiyetini oluşturacak ve kültürü ortaya çıkarıp aktaracak güçtedir. Yeni Bilim de bu kurumları üç ilk prensibi olarak ve ezeli ve evrensel adet olarak görür. İnsan, bir nitelik olarak Tanrı hakkında sezgisel bilgi sahibidir. Doğadaki fenomenlerin yarattığı korku, ilah hakkındaki beşeri sezgiyi hızlandıran önemli bir faktördür. Bu anlamda o Grek Politeizmini esas alan dört safhalı bir din kaynağı anlayışı geliştirir; buna göre birinci safhada insanlar doğayı ilahlaştırırlar. Gök, şimşek yardımıyla *Zeus*'a dönüşürken deniz ise *Poseidon* olagelir. İkinci olarak insan doğa güçleri üzerine hakimiyet kurduktan sonra politeist dindar, kendini alabildiğine belirginleştirir. Mesela bu dönemde ateş tanrısı *Hephaistos* veya hububat tanrısı *Demeter* ortaya çıkar. Üçüncü safha olarak Vico, medeni kurumları veya grupları kendi cisminde toplayan ikincil ilahları zikreder, mesela *Juno*, evlilik kurumunun ilahı iken *Diana* hijenik ölçütlerin neticesinde doğan bir tanrıçadır. Son ve dördüncü safha olarak Vico, (Homer'de bulunduğu şekliyle) ilahların tümden insanileştirilmesi süreci vardır. Tarih, böylece ona göre zihnin gelişme ve değişime uğramasını sunan evrimsel süreçler toplamıdır.[92]

Kültürel açıdan insanlık tarihinin safhalarına da merak saran Vico'ya göre Nuh tufanına kadar ilk insanlar devasa cüsseli olup muazzam ormanlarda yaşıyorlardı. Daha sonra her millet kaçınılmaz olarak hayvani dürtülerinden sıyrılıp başlıca üç çağdan geçti; (1). Sosyal ve fiziki dünyanın mitolojik olarak ilahların veya ilahın tezahürü olarak algılandığı ve profan tarihin en kadim kurumları olan vahiy/kehanet ve uğurlu talihliliğin hakim olduğu, dolayısıyla insanların doğanın tamamında ilahların mevcudiyetini gördükleri "*tanrılar çağı*" vardır. (2) İkincisi toplumun soylular ve halk olarak ikiye ayrıldığı ve tahayyülün artık ilahları değil belli başlı beşeri kişileri oluşturmak üzere yönlendirildiği "*kahramanlar çağı*" ve (3) sınıf-

92 Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo*, 15- 16; De Vries, 35- 36; Preus, 59- 65; Donald Philip Verene, "Vico, Giovanni Battista, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York- Londra 1987, c. XIV, 9589.

sal çatışmaların yaşanmadığı, tüm hayatın ve düşüncenin dünyevileştiği, tahayyülden ziyade soyut düşüncelerin hakim olduğu, doğal dindarlığın sönükleştiği, sosyal hayatın formlarının dejenere olup bozulduğu "*insan çağı*" bulunur. Dolayısıyla ona göre her kültürel gelenek, kendi bağlamları içinde ve kendi terminolojileriyle anlaşılan dairesel aşamalar dizisine girer. Bu tarihsel safhalarda toplumlar, sosyal, politik, ekonomik, sanatsal ve dinî tüm yapısal kurumları açısından ilkel ve vahşi dönemler yoluyla yükseliş ve olgunluk, düşüş ve çöküşü takip ederek yıkılışa doğru gelişmeci aşamadan (corso) geçerler. Bu, bir devinim olarak tamamlanınca sona gelir ve o medeniyet ortadan kalkar. Bu noktada Tanrı, bir devrim şeklinde tarihin ilahi yapısını yeniden ikame eder (*ricorso*). Bu yenilenme aslında orijinal hayat şartlarına ve ilk dini tecrübeye geri dönmek isteyen önceki kültürün kalıntısı kişilerce gerçekleştirilirler. Bundan sonra *gelişmeci düşüşler* ve *devrimci dirilişler* (*corsi e ricorsi*) şeklindeki kültürel süreçler insanlık tarihinde tekrarlanıp durur.[93]

Bu bağlamda Vico, "ilahlar çağına" kendi yaklaşımı içinde özel önem verir; dinin kökenini, Üstün Güç/ler karşısında duyulan korkunun sebep olduğu psikolojik ve zihinsel duruma dayandıran Vico, insanın rasyonel düşüncesindeki güçsüzlüğü sebebiyle doğal olarak çevresini bilhassa dış alemi kendine benzer gördüğünü ve etrafındaki her şeyi kişileştirmek istediğini açıklar. Söz gelişi Vico şimşek veya yıldırımı bu şekilde kişileştirir. Vico, buradan hareketle insanın filoloji ve felsefenin yardımıyla kendi doğasını evrene atfederek bilmediği dünyadaki her şeyi "canlı madde" gördüğünü savunur. Ona göre bu imgeler öyle popüler ve öyle eğitici olur ki onları yaratanlar bile inanmaya, korkmaya ve ibadet etmeye başlarlar. Böylece dindarlar, evrendeki her şeye tüm parçacıklarıyla baştanrı olarak inanırlar. Bundan dolayı ona göre "her şey tanrı doludur" sözünü Latinler haykırır. Zaten ona göre Tanrı'nın ismi olan *Jove* tanrı hakkında icat edilen ilk beşeri bilinç ürünü şeyi ifade eder. Bir başka ifadeyle bu isimlendirme, akıl yürütme yoluyla değil tahayyül eylemi yoluyla meydana gelmiştir. Vico buna "zihinsel fantazi"(*fantasia mentale)* adını verir. Bu hayal, imgelerin duyumlardan gelen pasif formu değil aksine insan tecrübe-

93 Pettazzoni, 16- 18; Preus, 65- 71; Verene, 9589.

sinde bir şeyi doğru kılan aktif bir güçtür. Dolayısıyla ona göre *Jove* terimi aynı zamanda "tahayyül verici bir külli" (*universale fantastico*) sayılmalıdır. Böylece Vico'ya göre *ilahlar dönemi*, şiirsel, yaratıcı veya ilahi kökenlidir ve alemdeki tüm birincil kurumlar rasyonel olmayan bir tür panteist birlik sunar. Ona göre ilahların kişileştirilmesi bir tür tahayyül verici eylem olduğundan şimşek ve yıldırım birer konuşma formu olarak anlaşıldı. Söz gelişi Latinlerce baştanrıya (Jove) öncelikle şimşeğin kükremesinden ilhamla "Ious" adı verildi. Aynı ilah Yunanlılarca yıldırımın ıslık çalmasından hareketle "Zeus" adını alırken Doğulularca yanan ateşin sesinden mülhemle "Ur" diye adlandırıldı. Hatta ona göre vahşiler şimşekten korktuklarından örtündüler ve mağaralara sığındılar. Ona göre evlilikle beraber insanlar aileleri yarattı ve bu dönemde korkuya dayalı dinler, insana hayvanı evcilleştirmeyi öğretti. Ona göre ilk dönemler insanlar doğaları gereği her şeyi (hatta kendileri için yaptıkları şeyler dahil) ilahlara atfetme alışkanlığına sahiptiler. Gene Vico, insanların bir dine boyun eğme eylemini isteyerek yaptıklarını ama insanlarda uluhiyetle ilgili daima kafa karışıklığı olduğunu ve insanların daima kendilerini kurtarıp kollayacak "Üstün bir Güce" özlem duyduklarını açıklar.[94]

Böylece Vico, dinin gelişimini, bireysel beşer ilahından başlayarak sırasıyla aile, şehir devleti ve milletin Tanrısına doğru gelişen bir tarihsel süreç içinde düşünmekte; bu gelişimi, ilahi lütfun yönlendirmesiyle ortaya çıkan ve politeizmden ruhanî monoteizme doğru gelişen tarihsel bir süreç olarak görmektedir. Neticede Vico'ya göre din, sosyal düzen ve hukuk için bir tür ön şarttır. Son olarak Vico, Hıristiyan olmayan dinleri asla batıl olarak değerlendirmez. Nitekim Freud, Vico sayesinde, her şeyin doğasının kendi ilk kökeninin kabalığını veya orijinal safiyetini ele verdiğini savunacaktır.

e. Thomas Paine ve Benjamin Franklin'de Doğal Din

Amerikan Aydınlanmacı Thomas Paine, 1794 yılında kaleme aldığı *The Age of Reason* (Akıl Çağı) adlı eserinde doğal dinin mahiyetini açıklar. Ona göre vahiy dini gibi bir şeye gerek yoktur. Zira doğadaki yaratıklar,

94 Preus, 72- 78; Verene, 9589.

biz insanlara evreni idare eden ve düzenleyen Yüce Tek Kudretin varlığını vaaz etmektedirler. Bu kanıtın, bir sahtekarın "bu tanrı sözüdür" diye iddia ettiği ve o gücü anlatan her hangi bir kitabın şahitliğinden güçlü olduğunu savunan Paine, doğal dinin ahlak anlayışının bile her insanın vicdanında gizli olarak bulunduğunu ve başka bir teolojik ahlaka gerek olmadığını savunur. Dolayısıyla Doğal Din, sonradan icat edilmeyen, kendisinde Yüce Varlığın ilahi orijinalliğini barındıran saf ve sade bir Tanrı fikridir. Bu özellikleriyle Doğal Din, insanlığın ilk inancı ve insanın inanacağı son din olmalıdır.[95]

Aynı kıtadan bir başka aydınlanmacı olan devlet adamı Benjamin Franklin, 1790 yılında yazdığı bir mektupta kendi yaklaşımındaki doğal dinin ana esaslarını açıklar; "insan kadar doğal" olan bu din, tüm doğru dinlerin temel prensiplerini içeren, Doğaüstü, Tek, Mutlak, İyi, Evrenin Hakim Yaratıcısı olan Tanrıya, insan ruhunun ölümsüz oluşuna ve kendi yaptıklarına göre öteki dünyada adalet ile muamele edileceğine inancı esas alır. Son tahlilde Franklin, dinin doğaüstü özelliğinin olamayacağını ama Tanrı'nın doğaüstü olması gerektiğini bu özellikleriyle hem gerçek dinin hem de Tanrı'nın sözde dinlerin suistimale uğrayan ve tahrif olan özelliklerinden uzak olduğunu açıklar.[96]

f.Voltaire ve Rousseau'da Doğal Din

Fransız düşünürlerden Voltaire politeizmin önce oluşuna inanmaz. Ona göre bunu bir cüretkar yaklaşım olarak kabul etmeliyiz ve insanlığın Tek Tanrı fikrini bilerek inanmaya başladığını daha sonra beşeri zafiyetleri sebebiyle bir takım ilahlar kabul ettiğini savunmalıyız. Vahye inanmayan, ateist, rasyonalist ve alaycı Voltaire, gene de Kilise'nin en önemli tezi olan "her türlü formuyla politeizmin gerçek dinin şeytanca taklitleri olduğu veya Tanrının bilerek izin verdiği beşeri bir değişim olduğu" gibi dogmatik fikirleriyle hemfikir halindedir. Buna karşın J. J. Rousseau (1712- 1778) ise Kızılderili vahşilerin Manitu'su veya Afrika fetişleri veyahut Yakub peygamberin kayınpederinin yaptığı şekilli putu (Tekvin, 31/19) beşer ürünü

95 Thomas Paine, *Age of Reason*, New York 1794, 223 ve 233.
96 Strenski, 12.

şeyler olarak fani varlıkların kendi elleriyle yaptıkları ilk ilahlar olduğunu iddia eder. Pettazzoni'nin naklettiğine göre 1762'de kaleme aldığı *Emile* adlı eserinde "politeizmi vahşi inanç" kabul eden Rousseau, bu inancın, insanlığın ilk dini olduğuna putperestliğin ise ilk beşeri kült olduğuna inanır.[97] Bu açıdan tarih olgusunu, insanın gittikçe saf doğasından sapma ve bozulması gören ve tarihsel süreçte insanlık için bir ilerleme değil bir alçalmanın varlığını kabul eden[98] Rousseau, Tanrı'yı da yaratma işini yapan "İçkin bir Varlık" gördüğünden doğaya derin bir duygu beslemeyi teşvik etti. Zira ona göre Tanrı, yaratıklarının dışında veya onlara rağmen hatta onlara karşı olan bir varlık olarak düşünülemezdi. Bu fikirler bilhassa Alman romantizminde mesela Göthe gibilerde tabii panteistlere ilham kaynağı olacaktır.[99]

g. David Hume'da Doğal Din

Tıpkı J. J. Rousseau gibi düşünen İskoç asıllı diplomat ve ahlak düşünürü, deist şüpheci ve deneyci filozof David Hume (1711- 1776), bilhassa *Four Dissertations* (Dört Tez) adıyla 1757 yılında Londra'da yayımladığı serinin ilk kitapçığını oluşturan *Natural History of Religion* (*Doğal Dinin Tarihi*) ile 1779'da çıkarttığı serinin dördüncü kitapçığı olan *Dialogues Concerning Natural Religion* (*Doğal Din Üzerine Diyaloglar*) adlı eserinde[100] öncelikli insanlığın ilk dinler tarihini yazmaya girişti. Hume ilk iş olarak Yüce Varlığın gerçekliği tartışmalarına girmeden politeizm ve monoteizmin insan doğasındaki yerini betimlemeye çabalar. Bu yönüyle o bazen "modern din biliminin öncüsü" veya "tarihöncesi kahramanı" kabul edilir.[101] O, "putperestlik –politeizm ikilisini insanlığın ilk ve en eski dini olduğunu, olması gerektiğini" iddia eder (*polytheism and idolatry was, and necessarily must have been, the first and most ancient religion of mankind*).[102] Ancak bazen Hume'un politeizmden önce

97 Pettazzoni, "Monoteismo e politeismo", 63; mlf., " Monoteizmin Teşekkülü", 285- 286.
98 Gökberk, 111- 112.
99 De Vries, 41.
100 Bu iki kitap, Mete Tunçay tarafından *Din Üzerine* adıyla çevrilip 1979 (diğer baskıları, 1983, 1995) yılında İstanbul'da tek bir kitap olarak basılmıştır.
101 Strenski, 29- 30.
102 Pettazzoni, "Monoteismo e politeismo", 63.

"bir teizm" safhasından dolayısıyla aslında monoteizmden bahsettiği de iddia edilmektedir.[103]

Her şeyden önce dinlerin içeriğiyle ilgilenmeyen veya dini mit ve sembollerin yorumlanması gibi kendi çağına ait meselelerle ilgilenmeyen Hume'un dinin kaynağı ile ilgili üç teolojik konuya eğildiğini görmekteyiz. Bunlar sırasıyla Yahudi kutsal kitabında anlatılan yaratılış kıssası, dogmatik teolojide sıkça kullanılan bir tasarım argümanı olarak monoteizmi savunmak üzere doğada aranan vahiy ve son olarak asırlarca benimsenen bir anlayış olarak Tanrı suretinde yaratılan insanla ilgili dini antropoloji. Hume bunları bizzat kendi eserlerinde değerlendirir.[104]

Hume, kendisinden birkaç asır önce başlayan Doğal Din kavramını fenomen haline dönüştüren ve onu sistematikleştiren kişilerin başında gelir. O bu konudaki eserinde dindarların neye inandıklarını ve bu inançların kökenlerini irdelemek ister. Hume, insan zihninin her yerde aynı olmak üzere evrim geçirdiğini bu evrimin ilk safhasında insanın daha masum ve saf daha doğal bir yapıda olduğunu ileri sürer. Ona göre insanın Tanrı fikrine ulaşması da bu evrimin sonucudur. Hume, dinî düşüncenin illetlerini doğaya indirgeyen bir anlatıma sahiptir. Onun araştırması bu anlamda dinin akli temelleri ve dinin tabiata indirgenen kökenleri ile ilgilidir. Zira inancın rasyonel unsurlarını zaten skolastik düşünce ele almaktaydı.[105] Doğal Din Tarihi adlı eserin ana amaçlarından birisi bir tür ateizm sayılan natüralizmi temellendirmektir.[106] Bir başka ifadeyle Hume, rasyonel bir fideizme inanır yani, din, ona göre müspet bir kanıttan veya destekleyici bir argümandan yoksun olsa da rasyonel açıdan kabul edilebilir özelliktedir. Bu bakımdan *Söyleşiler* adlı eseri inancın sebepleriyle ilgilenirken, *Dinin Doğal Tarihi* ise dinin oluşumundaki doğal illetlerle ilintilidir[107].

---

103 Pettazzoni, "Monoteismo e Urmonoteismus", *Studi e Materiali di Storia dele Religioni*, XIX- XX, (1943- 1946), 171.

104 Preus, 85 ve 103.

105 P. J. E. Kail, "Understanding Hume's Natural History of Religion", *The Philosophical Quartely*, (Nisan 2007), 57/227, 190.

106 E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, Oxford 1970, 323.

107 Preus, 92- 93.

Zaten ona göre politeizmin önceliği aynı zamanda kronolojik bir olgudur. Monoteizmin oluşumu ise onun için daha karmaşık bir kültürel beşeri durumu yansıtır. Böylece Hume *Söyleşiler* kitabında vahyedilmiş yani mucize dini diye isimlendirdiği Yahudi- Hıristiyan (ve tabii ki İslam) geleneğinin vahiy anlayışlarını (mesela Kitab-ı Mukaddes'i, Kur'an-ı Kerim'i hatta Vedaları) tamamen reddederken *Doğal Dinin Tarihi*'nde insanın din olgusunun rasyonel açıdan kabul edilebilirliğini ve bilhassa ilk din politeizmin kökenini sorgulamaktadır.[108]

İnsanın doğayı tecrübesinin aynı zamanda dinin kökeniyle bir şeyler söylemede işe yarayacağını zira tüm fikirlerin bu tecrübeyle ortaya çıktığını savunan Hume, aynı zamanda ilk devirlerde akıllı insanların nasıl görünmez akıllı güçleri düşündüğünü de açıklamaya koyulur. Ona göre politeizmden monoteizme dönüşüm sürecinin doğası bir bilmece ve muamma hatta izahı mümkün olmayan bir gizemdir[109]. O, monoteizmi politeizmden neşet ettirirken ciddi Ortodoks anlayış olan monoteizmi, adi bir ciddiyetsizlikle yani politeizm bağlantılı anlatır.[110]

Hume'a göre insanlığın din tarihi politeizm, tarihsel monoteizm ve doğal din şeklinde olmuştur;

1a. İnsanlığın İlk Dini Olan Politeizmin Ortaya Çıkışı

Hume dışındaki aydınlanmacı deistler hatta o dönemin normatif Kalvincileri, politeist inancın, asli, saf bir monoteizmin tahrif edilmiş şekli olduğunu düşündüler. Ama Hume bunun tam aksini savundu; "monoteizm, zorunlu olarak politeizmden türemiş olmalıdır". Onun böyle düşünmesinde en büyük etken barbar dediği Avrupalı olmayan milletlerin politeist olduğunu zannetmesidir. Ona göre kendi döneminden yaklaşık 1700 sene önce tüm insanlık politeist idi. Yani insanlığa ait en eski kayıtlara göre politeizm en yerleşik ve en popüler inançtı. Böylece politeizm hakkındaki verileri Hıristiyanlık öncesine dayandıran Hume, Yahudiliği de aynı politeist dinlerin geçtiği bir süreç kategorisine sokmaktadır. Halbuki Kalvine göre

108 Strenski, 31; Kail, 211.
109 Hume, *Natural History of Religion*, c. I, 87.
110 Kail, 194.

ise önce tahrif edilmemiş bir beşer doğası mevcuttu ve 1700 sene önce Yahudilik hariç insanlık bir tür tahrif durumundaydı.[111]

Böylece politeizmi ilk ve insanlığın en eski dini gören Tylor'a göre politeizm, insan hayatındaki iş bölümlerinin bir neticesidir ve bir yönüyle evlilik, doğum, denizcilik, savaş, ticaret gibi insan hayatındaki belli başlı dönüm noktalarının bir ürünüdür. Bundan dolayı bilhassa ortaçağ boyunca batılı insanların doğanın bir yaratıcının eseri olduğuna inanmalarına rağmen bu doğanın gene de cin, peri, hayalet gibi diğer güçlü görülmeyen varlıklarla dolu olduğuna inanmaktan geri kalmıyorlardı.[112]

Kötümser bir bakışla insan ırkını doğa karşısında dayanıksız ve zayıf gören Hume, doğadan sıyrılıp insan yaşamının çeşitli ve çelişkili görülen olaylarına yöneldiğimizde de politeizmin ortaya çıkışına ve birçok sınırlı ve yetkisiz ilahi gücün varlığına ulaşabileceğimizi söyler. Bir başka deyişle Hume'a göre ilk toplumlarda politeizm, doğada olan bitenleri seyretmekten değil, insan yaşamındaki olaylara yönelik kaygılardan veya insan zihnini meşgul eden umut ve korkulardan bilhassa kaygılı doğmuştur. Ona göre insanların kasvetli vesveseler içindeyken, görünmeyen, bilinmeyen güçler hakkında bu gibi duygular içine girmesi doğaldır. Mesela insanlar en bolluk ortamda hastalık ve salgınla karşı karşıya gelebilir. Yağmurların beslediği ürünleri güneş kasıp kavurabilir. Ona göre bu durumda insanda ister istemez, her çeşit öç alma, sertlik, zulüm ve kötülük gibi imgeler ortaya çıkacak, bunlar şaşkın dindarı baskı altında tutan ürküntü ve dehşeti artıracaktır. Bu ürkme zihni sarınca etkin hayal gücü devreye girer ve dehşet kaynaklarını sürekli çoğaltacaktır. Bunun yanında insanı çepeçevre kuşatan koyu karanlık hatta daha kötüsü belli belirsiz ışıldayan ilahi heyulaları düşündürecek en korkunç görüntüleri altında ortaya çıkarır. Bu noktada her ulus kendisini koruyan tanrı veya tanrılara sahip olabilir. Ona göre bu tanrıların egemenlik alanı birbirinden ayrıdır. Nitekim ona göre putperestler, tanrılarının alanlarını ayırarak buna göre o ilahın gücüne başvururlar. Zira ilkeller, her doğa olayının zeka sahibi bir etmence idare edildiğine inanırlar. Bazen bir tanrının bile işlev ve yaptıkları belli ve değişmez olma-

111 Hume, 34.
112 Hume, 14- 18.

yabilir veya bir gün koruyucu olan bir başka gün yüzüstü bırakıcı olabilir. Hume, bu noktada dualar, kurbanlar, ayinler ve törenlerin iyi veya kötü icra edilmelerine göre ilahın lütfü veya öfkesinin kaynağı olabileceğini açıklar. İnsanlardaki iyi veya kötü kaderin ana faktörü de ona göre budur. Dolayısıyla politeist bir ortamda insan yaşamında ortaya çıkan her mutlu veya ters bir şey belirli dua veya şükranlara konu olabilir. Bundan dolayı yaşamdaki düzensiz, karşıt ve önemli olayların etkisiyle korku ve merakla uyarılan kadim insanlar, bu düzeni bozuk sahnede daha da artan düzensiz ve şaşkın gözlerle tanrısal varlığın ilk muğlak izlerini görürler ve zorunlu olarak politeizme kayarlar[113].

Dolayısıyla dünyanın her yerinde kadim insanlık alabildiğine yaygın ve yerleşik olarak politeizme dalmıştır. Bu bakımdan acaba önce insanlık bilgisiz ve barbar iken gerçeği bulmuş ama bilgi edinip incelince yanlışa mı batmıştır? Sorusuna cevap vermek zordur. Bunun yerine Hume, insanın doğal ilerleyişine uygun olarak bilgisiz kalabalıkların önce Üstün Varlıklar hakkında yaltaklanmasını ve onlara yapışan bir anlayışa sahip olmasını daha sonra bu kavramı geliştirerek en yetkin tek Tanrı'ya ulaşmalarını mümkün görür. Bir başka değişle Hume, İlahi Varlığın, insanlar tarafından güçlü ve tekil bir varlık olarak algılanmasından önce her yerde mevcut olan Güçlü bir Salt Ruh olarak göründüğünü savunmak gibi bir savın varlığından bahseder. Ancak gene de ona göre zihin aşağı olandan üstün olana doğru yavaş yavaş yükselmiş olmalıdır. Zira insan, soylu yanlarını kaba yanlarından yavaş yavaş ayrım yapar ve bu ayırım sayesinde insandaki doğal ilerleyiş meydana gelir. Bu ilerleyişi hiçbir şey bozamaz. Hume tam bu noktada insan doğası ile tanrının doğası arasında büyük bir boşluğun ortaya çıktığını bunun ise rasyonalist kanıtlamayla aşıldığını savunur.[114]

Bu rasyonel kanıtın mahiyetini sorgulayan Hume'a göre doğa ne kadar düzenli ve tekbiçimci olursa insan da o denli ona alışmış oldu ve doğayı incelemeye o denli az eğilim duydu. Bunun tam tersi olarak doğada yeni ve ucube bir şey ortaya çıkınca insanın merakını tetikler ve insana pek olağanüstü bir şey olarak görünür. Hume, bu yeni şeylerle

113 Hume, *Din Üstüne*, terc. Mete Tunçay, İstanbul 1995, 39- 40.
114 Hume, 35- 36.

insanın ürktüğünü, titrediğini ardından kurbanlar kesmeye dualar etmeye başladığını savunur. Tam bu noktada Hume, insanın doğanın temel çatısından yola çıkarak ve akıl yürüterek önce tektanrıcılığına ulaşmasından sonra politeizmi benimsemek için tek tanrı inancını bırakmasını neredeyse imkansız bulur. Zira ona göre monoteizm gibi görkemli bir görüşü başta ortaya koyan ve insanlar arasında yayan akıl ilkeleri onu korumayı daha kolay başarırdı[115]. Monoteizm hakkındaki kanıtlar, yüksek insanların elinde kalınca sıradan insanların onları düşünmesini engeller ve zaman içinde kaybedilip unutulur elit tabaka düşüncenin ürtetimini avam ise muhafızlığını yapar. Bu gerekçelerden hareketle Hume, akıl yürütmeyle varılan monoteizmin insan ırkının ilk dini olması ve sonradan bozularak politeizmin yaygınlaşması gibi bir savın imkansız olacağını savunur.[116]

Hume, aynı zamanda politeizmin türlerini "alegori" ve "kahramanlara tapınma" olarak belirler. Ona göre sıradan bir politeist, deist fikirleri kabul etmediğinden evrenin her parçasını tanrılaştırır ve doğanın bütün göz alıcı ürünlerini gerçek tanrılar olarak görür ve tapar. Dolayısıyla güneş, ay, yıldızlar ayrı ayrı ilahlardır. Bu putpereste göre ırmaklarda periler ormanlarda cinler yaşar. Politeist kişi ayrıca maymun, köpek, kedi gibi hayvanları da derin saygı duyulan mukaddes hayvan olarak kabul eder. Ona göre insanın doğadaki görünmez ve zeki bir erke inanma eğilimi ne kadar güçlüyse, duyumsanabilen ve görülebilen nesneler üzerinde kendi dikkatini yoğunlaştırma eğilimi o derece güçlüdür. İnsan bu iki karşıt eğilimi uzlaştırmak için, görünmez erki görünen nesne ile birleştirmek yoluna gider ve doğadaki nesneleri ilahlaştırır[117].

Ona göre tam bu noktada (yani ayrı ayrı yetki alanlarının çeşitli tanrılara dağıtılması sırasında) politeizme maddi ve manevi alegori girmiştir. Mesela savaş tanrısı doğal olarak öfkeli, acımasız ve zorlu biri olarak gösterilirken şiir tanrısı zarif, kibar ve sevimli olarak yansıtılmış, ticaret tanrısı ise özellikle ilk dönemlerde hırsız kılıklı ve yalancı gösterilmiştir. Dolayısıyla bir ilaha yaftalanan bir erk, o tanrıda uygun bir soyağacı, sıfat veya serü-

115 Hume, 36.
116 Hume, 37- 38.
117 Hume, 51- 52.

ven bulmayı sonunda ise insan zihnine hoş gelen bir benzetme ve karşılaştırma sürdürmeyi kaçınılmaz kılmıştır. Ancak ona göre cehalete ve boş inançlara dalmış kişilerden yetkin alegoriler beklenemez. Mesela korku ve dehşetin, savaş tanrısı Marsın iki oğluna isim olması o devrin insanları için uygun olduğunu kabul eden Hume, eski mitologların kaba ve açık yanlışlıklara düşmesi olarak değerlendirir. Sonuçta Hume'a göre sıradan cahil insanlar, hayranı oldukları ve sevgi borçlu oldukları güç, cesaret veya anlayışça üstün olan kahraman veya kamuya yararını gördükleri insanlar için güçlü bir hayranlık yahut şükran duydukları zaman onları alegorizm yoluyla tanrılaştırmış ve gökleri onlarla doldurmuşlardır. Hume'a göre bu cehalet dolu insanların yaptıklarını, ozanlar hayret ve şaşkınlık ilave etmişler, alegoriciler ve rahipler ise bu işlemi olağanüstülüklerle yüceltmişlerdir. Son olarak ressamlar ve heykeltıraşlar devreye girmiş insan biçimine bürüdükleri ilahların duyumsanabilir tasvirlerini yaparak halkın dini bağlılığını artırmak istemişlerdir.[118]

2b. İnsanlığın Tarihsel Monoteizme Girmesi ve Yeniden Politeizme Sapması

Bunun yanında Hume, tarihsel teolojik monoteizmin politeizmden hemen sonra türediğini düşünmektedir. Ona göre doğadaki her şeyin mükemmel işleyişi ilahi bir takdirin eseridir. Doğadaki düzensizlikler, kaynaşmalar, acayiplikler ve mucizeler, nedenleri fazla bilinmez ve fazla açıklanmaz nitelikte göründüğü için insanlarda en güçlü din duygularını uyandırırlar. Ona göre çileden çıkma, gazaba gelme, öfkeden kudurma ve azdırılmış bir tahayyül çoğu kez hayvansal seviyeye yaklaştırdığı halde bir yönden de İlahi Varlık ile doğrudan ilişki kurabileceğimiz yegane ruhsal hallerdir. Bundan dolayı ona göre putperest toplumlarda bile insanların belli biçimlerde tapınmalarını ve saygılarını yönelttikleri bir tek Tanrı vardır. Bazen bu tek Tanrı, kişisel hale sokulurken bazen ulusal hale dönüştürmüş olabilir. İnsanlar sonsuzluğun ötesine geçemeyecek derecede ilerleyebilirler. Ona göre önceden yalnız yaşamdaki belli iyilik ve kötülüklerin dolayısız yaratıcısı sayılan sınırlı bir Tanrısal Varlık sonraki dönemlerde evrenin egemen yapıcısı ve değiştirici olarak anlaşılan bir monoteizme dö-

118 Hume, 52- 55.

nüşmüştür. Hume'a göre, Yahudi monoteizmi, İlahi Varlığı bir insanla güreştirecek, onu akşam serinliğinde yürütecek, uyluklarını gösterecek veya yeryüzünde neler olup bittiğini anlamak için insanların seviyesine alçaltabilirken İslam'ın monoteist anlayışı ise Tanrının yetkinliklerinin insanlar tarafından anlatılamayacağını söylediği için ve O'nun yerin göğün yaratıcısı olarak en yüce renklerle boyandığı erk ve yetilerine rağmen ona inanan müslümanlar ahlakça zayıflıklar, tutkular ve yanlı tavırlar sergilediği için bu monoteizm tutarsızlık içindedir. Ancak Hume, Hıristiyan monoteizmine değinirken nispeten yumuşaktır; ona göre Hıristiyan monoteizmi, ilahi kökenli oluşunu, insanın doğal yapısına öylesine bağlı olan çelişkilerden arındırarak ve kesin kanıtlarla sağlamıştır[119].

Hume, dini ilkelerin insan zihninde gelgitler meydana getirmesini, bununda insanların politeizmden monoteizme yükselme, sonra monoteizmden politeizme düşme yolunda doğal bir eğilimin bulunmasını normal karşılar. İnsanlar, mutluluk kaygısından dolayı görünmez ve zeki güçleri zihninde doğurur. İnsanların abartmalı övgü ve pohpohlamalarının bu görünmez varlıklar hakkındaki beşeri fikirleri şişirmeye devam eder. Böylece tanrısal varlıkları yetkinliğin en son sınırına kadar sürekli yücelten insanlar sonunda onu birlik ve sonsuzluk, yalınlık ve ruhsallık gibi sıfatlara eriştirir. Ancak ona göre sıradan insanın kavrayışını aşan bu gibi ince fikirler, özgün saflıklarını uzun süre koruyamazlar. Bunun neticesinde tanrısal varlıklarla insanlar arasına giren yarı tanrısal veya aracı varlıklar ortaya çıkarak eskiden kovulmuş olan politeizmi ürkek ve yoksul fani insanların coşku dolu dua ve övgüleriyle yavaş yavaş geri getirirler. Ancak ona göre bu durum da uzun sürmez; zira politeizm gittikçe daha kaba anlayışlara kadar düşerken sonunda kendi kendini tahrip ederek yıkar ve putperestlik hakkında oluşan tiksindirici tasarımlar sayesinde oluşan gelgitle monoteizme tekrar yönelim başlar. Hume'a göre, insan duygularının döne döne değişmesindeki politeizme dönme eğilimi o kadar büyüktür ki en güçlü sakınma bile bunu etkin olarak engelleyemez. Yahudi ve Müslüman monoteistler bunun farkında olmuş ve insanın genel zayıflığına tedbir olarak resim çizmeye ve heykel yontmaya (bilhassa insan biçimlerinin mermer

119 Hume, 55- 60.

ve renkle tasvir edilmesine) izin vermemişlerdir. Zira insanın sığ zihinsel yapısı, Tanrıyı salt ruh veya yetkin bir akıl olarak düşünmekle tatmin olmaz. Ancak insanların ilahi varlığa duyduğu beşer korkusu ona göre İlahi Varlığa herhangi bir sınırlama getirmektan alıkoyar. Böylece insanlar bu karşıt duygular arasında gelgitler içinde düşer ve zihin, İlahi Varlık konusunda alçaltılmış, sınırlı ve maddi bir anlayışla somut yontu ve tasvirlere yöneldikten sonra daha soyut, metafizik, görünmez yüceltmelerle evrenin tek yaratıcısı ve hakimi olan sonsuz yetkinlikte bir varlığa inanmak için debelenip durur.[120]

Evrenin köken ve dokusunu yetkinsiz sözde ilahlara yakıştırmayı düşünmeyen bir politeizmin varlığını da kabul eden Hume, tarih boyunca zaman zaman tanrıların doğa güçlerine dayandırılmasını ve beşerden zayıf düşünülmesini de olağan bir durum olarak görür. Ancak tanrılar bile çoğu kez doğanın gücüne boyun eğebilmişlerdir. Mesela ona göre İtalya'da antik Romalı tarihçi Genç Plinius, Vezüv yanardağının ilk patlayışında ortaya çıkan karanlık, dehşet karşısında bütün doğanın tanrıların ve insanların ortak bir helak içinde olacağı düşüncesine kapılan bir Latin halk psikolojisini bize anlatır. Ona göre tanrıların doğa karşısındaki durumu sadece Latin dünyasına mahsus değildir. Çin'de duaları yerine getirmeyen putlar dövülürken Japonlar yontulmamış bir taşı bile tanrı kabul ederler. Öte yandan Mısırlılar tanrıların, insanların dehşetlerinden korunmak için hayvan kılığına girdiğine inanırken Roma'da insanların da tanrılara kötülük yaptıkları inancı mevcuttur. Hatta büyük İskender Sur şehrini kuşattığında Sur halkı, kaçıp düşmana katılmasın diye tanrı Herakles'in heykelini zincire vurmuştu. Benzer gayelerle İmparator Agustus, iki kez donanması fırtınada batınca denizlerin koruyucu ilahı Neptün'ün törenlerde öteki tanrıların yanı sıra taşınmasını yasaklamış ve kendince ondan öç almışken sevilen imparator Germanicus aniden ölünce halk kendi tanrılarına öfkelenmiş ve tapınaklardaki putları taşlayıp artık onlara bağlı olmadıklarını haykırmıştı.[121]

120 Hume, 62- 64.
121 Hume, 46- 51.

3c.İnsanlığın Din Anlayışındaki Son Gelişme Olarak Deizm

Son safhada Hume insanın ulaştığı en yeni inanç eylemi olarak betimlediği deizmi kendi tanımıyla verir. Doğanın yaratıcısı olan tek ve üstün bir tanrısal varlık öğretisinin çok eski ve hemen hemen bütün milletlere yayılmış ve tüm sınıf ve statüdeki insanlar tarafından benimsenmiş olduğuna inanan Hume'a göre görünmeyen zeki bir Üstün Varlığı kanıtlama yoluyla öğrenen biri mutlaka doğal nesnelerin hayranlık uyandırıcı düzeninden hareketle akıl yürütmüş ve dünyadaki her şeyin ilk nedeni olan kutsal varlığın eserini düşünmüş olmalıdır.[122] Deist Hume'a göre başlangıçta insanlar doğaya bakıp düşünerek, görünmez, zeki, Tek bir Gücü kavramaya ulaşmış olsalardı doğa gibi uçsuz bucaksız bir makineye varoluş ve düzen veren ve tek düzgün bir uyumla bütün parçalarını ayarlayan tek bir ilahi varlıktan başkasını akıllarına getirmezlerdi. Zira birden fazla bağımsız ilahi varlığın düzgün bir tasarımı kurup uygulamakta işbirliğine girmesi Hume için olanaksızdır. Bu yüzden ona göre evrendeki her parça kendi başına bağımsız olmasına rağmen birbirlerine uyarlanmış bir bütüncüllük arz eder. Dolayısıyla bu tekbiçimlilik kafamızı tek bir yaratıcı fikrine götürmektedir.[123]

Hume, din biliminin objektif açıdan tüm insanlarca evrensel olarak kabul edilen tek noktasının dünyada görünmez, zeki bir gücün varlığını açıklamak olduğunu söyler. Ona göre Rönesans'tan önce Avrupa, normatif ve teolojik monoteizme inanıyordu. Bu monoteizm, doğanın yaratıcısı tek ve üstün bir Tanrı'nın gücünü tartışmazken O'nun kutsal amaçlarını yerine getiren meleklerin de varlığını öğretiyor hatta doğanın periler, cinler, gulyabaniler, ruhlar gibi başka görünmez güçlerle dolu olduğunu da kabul ediyordu.[124]

Bu deist prensipleri sergileyen Hume aynı zamanda politeizm ve monoteizmi karşılaştırır;

122 Hume, 55.
123 Hume, 38.
124 Hume, 39- 40.

(1). Ona göre politeizm, hurafe ve putperestlikle özdeş olan bir inanç olarak tümden sıradan geleneklere dayanır. Bu yönüyle büyük sakınca taşır. Zira barbarca ve yozlaşmış olan Politeizm, herhangi bir eylem veya görüşü yetkilendirebilir. Hume politeizmin insanlık adına bir yararından söz eder; bu inanç sistemi tanrıların güç ve işlevlerini sınırlamakla aslında diğer inanç ve milletlerin de ilahlarına da tanrısallıktan pay verir ve mukayeseli bir şekilde ayinleri, törenleri, adetleri ve teolojileri bağdaşır hale getirebilir. Böylece monoteizmin aksine politeizm, karşılaştığı yeni şeylere hemencecik ısınıveren bir tutum olup karşıt bir geleneğin düşmanlığına ve nefretine aynı dozda cevap vermez. Hume bu doğadaki politeizmi, "bir yozlaşma ya da en iyinin zaman içinde en kötümser bozulması" (*corruptio optimi pessimi*) olarak görür. Hatta o, en iyi şeylerin bozulmasının aynı zamanda en kötü şeylerin doğmasına yol açtığını da söyler. Ona göre monoteizmin aşırı derecede yozlaştırılması sebebiyle de politeist toplumlarda ona benzer bozulmaya rastlanır.[125]

(2). Hume'a göre tanrısal varlığın insanlardan sonsuz derece üstün tasarlandığı monoteist toplumlarda kendi açısından haklı olmakla beraber insan zihnine en zelil gelen boyun eğdirme, nefse eza, pişmanlık, alçak gönüllük, çile çekme gibi keşiş erdemlerini makbul nitelikler olarak gösterme eğilimi mevcuttur[126]. Bunun yanında tanrıların insanlardan yalnızca biraz üstün oldukları birçok tanrının ise kahramanlar olarak insanlar arasından sivrilip ilahlaştığı politeist toplumlarda ise ilahlara seslenmek nispeten daha rahattır ve dinsizliğe düşmeden bazen onlarla yarışmak hatta öykünmek mümkün olur ve etkinlik, canlılık, cesaret, gönül yüceliği, özgürlük sevgisi ve o halkı büyüten bütün erdemler ortaya çıkar. Dolayısıyla ona göre pagan toplumlardaki destansı kahramanlar, kelimesi kelimesine Katolik azizlere veyahut Müslüman velilere karşılıktır. Zira putperest toplumlarda göksel onur kazanmanın yolları, ejderha öldürmek, zalimlere boyun eğdirmek veya vatanı korumak iken bunun yerini monoteist toplumlarda kendini kırbaçlamak, gün aşırı oruç tutmak, alçak gönüllü olmak, miskince boyun eğmek ve kölece söz dinlemek almıştır[127].

125 Hume, 64- 68.
126 Hume, 68.
127 Hume, 69.

(3). Bunun yanında Hume, politeizmin doğası gereği daha fazla insani yürekliliği savunurken monoteizmin ise (Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi) insan ruhunu körlettiğini, insanları boyunduruk altına girmeye hazırladığını veya onları köle olmaya zorladığını hatta sadece edilgin cesaret ve acı çekmeyi öğütlediğini savunur. Söz gelişi politeist yunanlılar kendi aralarından çıkan bütün devlet ve koloni kurucularını takdis ederek onları tanrısal varlıkların bir alt derecesine (yani titanlar rütbesine) yükseltmişlerdi. Buna karşın Hıristiyan keşişler mahlukat karşısında sabır, alçakgönüllülük ve zillet durumuna düşmeyi kendi inancı gereği kabul etmişlerdi[128].

(4). Ona göre monoteizm, akıl ve iyiliğin doruğunda olan tek bir tanrısal varlık öğrettiğinden, anlamı olmayan, akla ya da insanlığa aykırı olan ne varsa kovmayı ve bunun yerine insanlığa adalet ve iyiliği öğretmek ister. Politeizmin engin hoşgörüsüne muhalif olarak bu yasaklayıcı hoşgörüsüz doğasıyla monoteizm, tarihsel örnekleriyle tek tanrıya tapınmayı ve bağlanmayı esas almakla öteki (sözde) ilahlara tapmayı saçma ve kafirce bir tutum olarak görür. Hume için monoteizmin bu ağır baskısının en büyük göstergesi, insanlara tek bir teolojik konular manzumesi vermesi, ritüel ve tören birliği dayatması, düzen sağlayıcıları öngörmesi, kendisine inanmayanları ise tanrı ve insanların gazabına layık olma yaftasını vermesidir. Bunun sonucu monoteist gelenekler kendi içinde bir takım mezheplere daha kolay bölünür. Her mezhep kendi açısından tanrısal tek varlığı ifade etmeye çabalarken öğretisini tek kabul edilebilir yol olarak sunar ve aynı tek varlığın ayrı ve karşıt ayin ve ilkelerle memnun edilemeyeceğini savunmayı kaçınılmaz hale getirir. Sonuçta monoteist sistem içindeki mezhepler bile doğal olarak birbirleriyle şiddetli düşmanlığa düşebilir ve karşılıklı olarak birbirlerine kutsal kin kusup savaş açabilir.[129]

(5). Hume, her iki sistemin akla uygunluk ya da saçmalık açısından da mukayese edilebileceğini iddia eder. Ona göre boş inançlarla doldurulan geleneklerin teolojileri ve onları savunan pagan rahiplerin ısrarla durduğu çelişkili bilgiler zayıf temellidir. Pagan dinbilimi normalde felsefi kanıtlamalar ve çatışmaları konu edinmekten çok geleneksel mitolojik öyküler ve

128 Hume, 68- 70.
129 Hume, 65- 66.

hurafeye dayalı uygulamalardan meydana gelir. Buna karşın monoteizm temel ilke kabul edilince, bu inanç akla uygun hale getirilip felsefeyi kendi teolojik sistemine kendiliğinden katıverme eğilimine girer.[130]

(6). Hume, politeizm ve monoteizmin şüphe ya da inanma açısından da mukayese edilmesini savunur. Ona göre her ulus, kendi inancını beğenir ve öteki tüm uluslardan üstün olduğuna inanır. Politeizm, boş inanç olarak temelsiz, açık saçmalık içeren öyküler kalabalığı sunup buyurucu niteliğine karşın tarih boyunca dindarlara iman verip onları ikna etmekten uzak kalır. Zira politeizm, sözlü geleneğe monoteizm, ise nispeten rasyonalist ve kitaba dayanır. Pagan inançlarının masalları, kendi başlarına, hafif, kolay ve alışıldık şeyler sunarken monoteizmi savunan inanç, dogmatik ve skolastik olup daha sistematik bir düşünceye sahiptir. Ancak politeizm, insanların zihninde öylesine rahat ve hafif durur ki duygular ve anlık durumlarda monoteizm kadar derin izler bırakmaz.[131]

(7). Son olarak Hume, hem politeist hem de monoteist dinde Tanrısal doğa hakkında dine aykırı tasarımların olduğunu iddia eder. Ona göre insandaki doğal korku ve endişelerin şeytanca ve kötü yürekli bir tanrısal varlık kavramını ortaya koyarken bir çelişki olarak insanın içindeki yaltaklanma eğilimi ise üstün ve kutsal bir iyi kalpli bir ilahi varlığı kabul etmeye götürür. Erk ve bilgi üzerine kapsamlı fikirlere sahip olamayan Afrika ve Amerika yerlileri hatta Japonlar bile sıradan insanların kötü ve tiksindirici olduğunu itiraf ettikleri bir varlığa tapabilirler. Ancak Hume, yine de bu insanların söz konusu olumsuz itiraflarını herkesin önünde veya tapınaklarda dile getirmekten kaçınacaklarını iddia eder. son tahlilde Hume, politeizmin doğasına dair bu olumsuz düşüncelerinin tarih boyunca mevcut olduğunu savunur ve buna en güzel örnek olarak Yunan politeizmini gösterir[132]. Hatta Hume, politeist sistemlerde insanlar tarafından ilahlara söylenen yaldızlı sözlerin sahte ve kalplerdeki görüşleri yalanlayan türden olduğunu iddia ettikten sonra özellikle ilahların acımasız yargılamasından

130 Hume, 70- 73.
131 Hume, 73- 85.
132 Hume, 86- 87.

korkan dindarların onları yetkin ve hayran olunası varlıklar olarak ikrar etmesinden başka çarelerinin bulunmadığını iddia eder.[133]

VI. Sembolist Romantik Çağ'da "*Ruh* (*Geist*)", "Mutlak" ve "His"

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren "Mutlak" ve "Ruh" kavramlarının "Tanrı" ile eşdeğerde görüldüğü Alman Romantik Çağı'nda "insan mizacı", "iradesi" ve "tahayyülü" buna bağlı olarak öne çıkan üç kavram oldu. Romantik Çağ, Aydınlanma düşüncesine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığından bireyselciliğe ve beşeri duygulara ilgi duyarak halka ait kültürü ve geniş avam kitlelerin dinî kanaatlerine açık olmayı körükleyen fikirler taşıdı. Modern anlamda dinin doğasına yönelik çalışmalar sağlayan Romantik çağ, genel olarak Almanya, Britanya ve Fransa'yı etkisi altına alan bilim ve sanat anlayışını ifade ederken, *onların daha çok felsefi kanadını Alman Romantik İdealizm* anlayışı oluşturur.

Bu dönemin önderlerinden E. Kant (1724-1804), *politeizm* kelimesini Almanca *vielgötterei* (*çoklu uluhiyet*) kelimesiyle karşılayıp[134] dini, iman ile özdeşleşmiş ve onun aklın değil mizacın yetki alanında olduğunu söyleyerek bilgi ve imanı birbirinden ayırmışken[135] Alman idealizm'de bir diğer önemli düşünür G. W. F. Hegel (1770- 1831) ise ilkel dinlerden mutlak din gördüğü Hıristiyanlığa kadar tarihsel bir bilinç gelişim aşamalarının varlığına inanmıştı. Onun dinlerin somut tarihi adını verdiği şey, soyut din ideasının gerçekleşmesi anlamına gelmişti. Hegel, aynı zamanda Schelling'in mitoloji (özellikle mitolojinin hayal ve uydurma sayılamayacağı görüşüne) ve dinlerle ilgili yaklaşımına katılmıştı. Ancak Schelling'in aksine Hegel, dinin, tıpkı sanat gibi, *Ruh* (*Geist*) ile noksan bir bütünleşmeye izin verdiğini zira Ruh veya Zihnin nihayette rasyonel karakterde olduğunu dinin ise form açısından sembolik ve alegorik olduğunu savunur. Son tahlilde Hegel,

133 Hume, 88.
134 Sabbatucci, 10.
135 De Vries, 45.

politeizmi "*sistem sahibi büyük bir insanlık programı*" (*systemprogramm*) olarak takdim edecektir.

Politeizmin bilhassa Yunan politeizminin sanatta yoğun bir şekilde kullanıldığı Romantik çağın Almanya'sında Schlegel politeizmin şiirsel bağını ortaya koyarken, bu doğrultuda Alman şair Göthe şu meşhur sözünü söyleyecektir; "*biz (Avrupalılar) doğal açıdan panteist, şiir açısından politeist, ahlaki açıdan ise monoteistiz*".[136]

Alman Romantik İdealizm'inde göze çarpan bir diğer düşünür, mit ve dinle ilgili görüşleriyle tanınan monist filozof[137] Friedrich von Schelling (1770-1854)'dir. 1828 yılında başladığı mitoloji felsefesi konferanslarında mitlerin hayal ve uydurma sayılmamasını aksine mitlerin gerçekliğini kabul etmenin gerekli olduğunu açıkladı. O, başlangıçta tutarsız masal yığınları olarak ortaya çıkan mitolojide tutarsızlığın altındaki rasyonel boyutları ve mantık dışı gözüken anlamları ortaya çıkarma görevinin din felsefesine verilmesi gerektiğini düşünür.[138]

Schelling, önemli olanın mitlerdeki sabit fikirleri değil insanın lehin olan anlamları ortaya çıkarmak olduğunun altını çizer. Bundan dolayı mitlerin insan ruhu üzerindeki manevi gücünün filozofun veya şairin bile icat edemeyeceği bir güç olduğunu iddia eder. Buradan hareketle o mitolojinin gelişmesini dört safhada görür; *birinci safhada* ona göre fethedilmeyen ve fethedilemez olan ilk prensibin merkezi karakteri vardır. *İkinci safhada* ise ilk prensibin dış hatları belirginleşmeye başlar ve fethedilen bir göksel alan ortaya çıkar. *Üçüncü safhada* ise artık direnç gösteren prensip ile özgür kalan Tanrı fikri arasında gerçek bir mücadele vardır. Bu mücadele ise zafer adına ortaya çıkan mücadele olup (söz gelişi Tanrı Chronos hakkındaki mitolojide olduğu gibi) onun gerçek anlamında nihai zaferi sekteye uğratan bir ilah miti vardır. *Son olarak* ona göre bu durumu gerçek ilahın bizzat kendini zafer için hazır gösteren bir geçiş dönemi izler ve böylece Mısır, Hint ve Yunan mitolojileri ortaya çıkar. [139]

136 Sabbatucci, 10.
137 Strenski, 245.
138 De Vries, 45.
139 De Vries, 46.

Bunun yanında politeist bir ortamda monoteizmin ortaya çıkışını bir tür ateizm olarak gören Schelling için insan bilincinin doğası ve tarihi, *Ruh*'un madde ve zaman boyutunda ortaya çıkan ifşasıdır. Bir diğer ifadeyle ona göre *Ruh, görülmez doğa, doğa ise görülen Ruh'tur*. Bu noktada insanın ürettiği mit, Ruh'un yaratıcı hareketinin bir tür ifadesi olduğundan hem *mitler hem de dinler bu Ruh'un Tanrı'nın beşer bilincinde ortaya çıkan ifşalardır*. Bu noktada Schelling, henüz tamamlanmamış ama çok geniş boyutlu haldeki dinlerin tek tek sergiledikleri özel tarihleri, ilahi doğanın gerçekliğinin analizi için en olumlu deliller olarak kabul eder. Ona göre dinlerle ilgilenen bir bilimin, gerçek anlamda var olabilmesi için, mitler ve dinlerin Tanrı'yı tam olarak ortaya çıkaran beşer görüşlerine inmesi gerekir.[140]

Bunun yanında Almanya'da Romantizmin etkisindeki bazı din bilginleri mitolojik çalışmalara yönelmişti. XVIII. asırda mit, sembol ve din dili konusundaki ilişkilerde Hıristiyanlık haricindeki dinlerin batıl olduğu öncülüyle hareket eden bu bilim adamları, dinlerin tabiatının mitosla ilgisini bulmaya giriştiler. Bunlardan biri olan Alman Katolik hareketinin önderlerinden politikacı Alman Joseph von Görres (1776- 1848) idi. 1806 yılında Heidelberg'de ders vermeye başlayan Görres,[141] *Batı Asya Mitolojileri Tarihi* (*Mythengeschichte der asiatischen Welt*, 1810) adlı eserinde Eski Mısır, Yunan, Roma, İran ve Hint medeniyetlerine ait dinlerin tarihini, insanlığın *Ruh* (*Geist*)'tan gelişmeci bir şekilde ayrılışının temel kaydı olarak görür. Görres, ilk insanlık zamanlarını doğallığını kaybetmemiş altın çağ olarak kabul eder. Ona göre her gelenek bu dönemi böyle hatırlar ve sadelik ile karakterize eder. Bu açıdan Alman ırkının ön-ataları olarak gördüğü İndus ve Ganj nehirlerinin kenarlarında yaşayan öncü insanlığa büyük bir ilgi duyan Görres'e göre bu bölge tüm insanlığın beşiği idi. İlkel insanlık dinini, naive bir monoteizm olarak algılayan ve onu alıp kadim Hint'e yerleştiren Görres'e göre zamanla bu monoteizm, farklı inançlar, pratikler ve dünya dinleri öğretileri olmak üzere kendini birkaç alt kısma ayırmıştır. Böylece o, İsrail'in mutluluk yurdu olan ezeli cenneti Hindistan'a taşımış ve İsrail

140 John Laughland, *Schelling Versus Hegel: From German Idealism to Christian Metaphysics*, Burlington 2007, 47.

141 De Vries, 47.

kutsal metinleri dışında da monoteizmin izlerini bulmuştur. Bu bağlamda o, Sankritçe'nin Grekçe, Latince ve Almanca ile yakın bağını bulmuş ve tüm bu dillerin tek bir ana dile sahip olması gerektiğini savunmuştu. Görres, Hindistan halkının, zaman içinde panteizme dönüştüğünü şöyle iddia etmiştir; ilk önce bu insanlar yavaş yavaş yeryüzünden gözlerini kaldırıp baktıkları gökte devasa bir ateş alemi (yakıcı güneş, yıldızlar, gezegenlerin oluşturduğu sonsuz bir alev kümesi) görmüşlerdir. Böylece oluşan ateş kültü yıldızlar kültüne dönüşmüş, din (monoteizm) yavaş yavaş panteizme kaymıştır. Tüm insanlık da tıpkı Hindistan halkı gibi bu büyük ilk durum olan monoteizmi tecrübe etmişlerken kendi bağlarımda uzun bir yolculuk içinde dünya görüşlerinde değişim yaşamışlardır. Ona göre tüm bozulmalarına rağmen dinler ve mitolojiler, *Ruh (Geist)*'un ilkel vahyinin temel hakikatlerini hala içermektedirler. Bu hakikatler, son tahlilde mitlerin hermenötiği yoluyla modern insanlık için yararlı hale dönüştürülebilirler.[142]

Bir diğer Alman Romantik yazar Georg F. Creuzer (1771- 1858) ise Heidelberg'ten arkadaşı Görres'in fikirlerini daha da geliştirmek niyetindeydi. Onun sözünü ettiği hermönetiği bulmak amacıyla Creuzer, mit ve simgelerin ardında yatan derin dinî anlamlara ulaşmayı arzuluyordu. *Kadim İnsanlarda Sembolizm ve Mitoloji* (*Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 1810-1812) adlı eserinde Creuzer, *Ruh*'un asli vahyinin sembolik bir dil kullandığını ve sembollerin, Ruh ile maddenin ilk birleşmesini hala koruduğunu savunur. Onun çalışması, "insanlık tarihinde dinî bir geçiş anlayışı" geliştirmiştir. Bu geçiş teorisini inşa etmek üzere Creuzer, öncelikle Grekler'deki gelişmeyi esas almış ve onların ataları olarak kabul edilen Pelasgilerle işe başlamıştı. Ona göre Homer gibi şairler, onların ilahlarının isimlerinden, kült ve işlevlerinden bahseden ilk kişiler olmuşlardır. Onların kendi ilahlarına bizzat isim vermediklerini aksine ilahlara isim verme işini Mısırlılardan "öğrendiklerini" aktaran Creuzer'e göre bu geçiş döneminde Palesgiler, isimsiz yüce ilahi varlıklara saygı duymuşlardır. Bu noktada o, Hintli rahiplerin dinamik aktivitelerinden bahseder ve onların misyoner bir anlayışla doğudan gelerek daha yüksek bir inanç sistemini Grekler başta olmak üzere diğer kadim milletlere nasıl aktardıklarını

142 De Vries, 48.

anlatır. Ruhbanların getirdiği hikmetin mahiyetinin sonraki Hint düşüncesinden öğrenebileceğini savunan Creuzer'a göre bu düşünce en naiv haliyle Vedaların erken inançlarında da mevcuttur. Bundan dolayıdır ki ona göre Batı medeniyetinin beşiği olan Yunanistan'ın bilge rahipleri dinî düşüncelerini açık değil şifreli bir şekilde anlatmışlardır. Dolayısıyla tasvirci hikayeler denilen mitlerin, onlardan çıkan ritüellerin ve gizemli kültlerin oluşmasında rahiplerin kasıtlı müdahaleleri olmuştur. Hatta rahipler, bazen bizzat onların içeriğini bile bozmuşlardır. Bu yüzden çeşitli politeizm formları özde bir hakikat içerse de artık günümüzde alabildiğine bozulmuştur. Bunun karşılığında Hıristiyanlık, çeşitli pagan dinleri arasına yayılmış olan ilahi hakikatleri yeniden toparlamıştır. Bu savından hareketle Creuzer, ilkel monoteizmin yeniden kurgulanabileceğini savunur. O, mitolojilerde gizemli, ilahi bir ilham veya hikmetin mevcut olduğunu ve kısmen de olsa bu mitolojilerde kahraman olarak geçen veya bunları telif eden figürlerin, söz konusu hikmeti taşıyabileceklerini iddia eder.[143]

Öte yandan Creuzer, bu hakikatlerin ancak işaret diliyle ve simge yoluyla anlaşılabileceğini ve ilahi yönün böyle bilinebileceğini savunur. Bir başka ifadeyle ona göre ilahi alem ile fiziki alem arasındaki iletişimin araçları sembollerdir. Bu sembollerin iki yüzü mevcuttur; bir sembol, kavramsal olarak ifade edilemeyen bir şeyi ifşa ederken aynı zamanda uygun ifadesi olamayan o şeyi gizlemektedir.[144] Hatta ona göre en erken insanlar sembolik açıdan ifade ettikleri doğanın güçlerini canlı görmüşlerdir. Ancak Creuzer, buradaki canlılıktan Tylor'un animizmini kastetmez. Onun kastettiği şey, hala ilk formunu ve antropomorfik karakterini koruyan bir tür panteizmdir. Bu görüşleriyle (yani tabiattaki her şeyin canlı olduğu ve insanın tabiat ile mistik bir birlik içinde olduğunu savunmakla) Creuzer aslında Schelling'in etkisinde olduğunu göstermektedir. Dahası Creuzer, ilk dönemlerdeki sembolizmin tüm maddi dünyanın canlandırılmasına inanç yoluyla ve insanların ona iliştirdikleri işaretler vasıtasıyla evrildiğini açıklar. Dolayısıyla temel güçler (yani şahıslandırılmış ilahlar) bu işaretlere hakimdirler. Bu ilahlarla iletişim kuranlar ise ilk falcılardır. Bundan dolayı ona göre bu işaretlerin anlamlarıyla ilişkisi orijinal ve ilahidir. Son olarak

143 Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo*, 21- 22; De Vries, 49- 50.
144 Pettazzoni, 22- 23; De Vries, 50.

denebilir ki Creuzer, ilkel Pelasgiler ile Homer'in politeizm çağı arasında bulunan geçiş döneminde baskın bir şekilde Mısır, Fenike ve Hint etkilerinin var olduğuna inanmaktadır.[145]

Creuzer'in yaşadığı dönemde dinler, dil, mitos ve semboller konusuna ilgi duyan bir diğer romantik din bilgini Christian G. Heyne (1729-1812)'dir. O, "mitosları dilin bozulmuş şekli" olduğunu ileri sürmüştü. Mitlerin hakikati ona göre ancak tarihsel ve arkeolojik bilimsel araştırmalarla ortaya çıkarılabilir. Mit tanım olarak, insanın duygu ve düşünceleri yoluyla anladığı tabiat olaylarının yeniden kurgulanmasından ibarettir. Bu bağlamda insandaki Tanrı fikri, insana ait içerden gelen fıtri bir bilgi türü olduğundan ilkel dönemlerde bile insanlar, bu doğal bilgi yüzünden ister eğitimli ister eğitimsiz olsun saygı ve tapınma duygusuna zorlanıp işlevsel olarak bu bilgi yoluyla sonunda monoteist kalmayı başardılar. İnsan doğasına zıt olan politeizm, bu ilkel monoteizmin sonraki safhası yani onun bozulmuş veya geri kalmış bir formudur. Zira ona göre insan tabiattan faydalandığı müddetçe (yani ona muhtaç olduğu sürece bozulmaya, rahatsız olmaya ve zarar görmeye mahkum olur. Bu yüzden insan her an ilahi gücün oyunuyla karşılaşır ve bu güç kendini türlü yollardan izhar eder. Tam bu safhada insan, kendi hayatının çeşitli güçler tarafından belirlendiği hissine kapılır ve tabiat içinde aradığı bu güçleri şahıslandırma işine girişir. Sonunda yavaş yavaş daima faal bireyler olarak tecrübe edilen bir dizi ilahları bizzat insanın kendisi yaratır. İnsan ifade etmek istediği tecrübelerini ise dramatik bir formda mitler aracılığıyla gerçekleştirir.[146]

Mitolojide tarihsel metodun kurucusu sayılan K. Otfried Müller (1797- 1840) ise dinin ilk durumunu anlamaya çalıştığı 1825 tarihinde Göttingen'de basılan *Prolegomena zu einer wissenchaftlichen Mythologie* (Bilimsel Mitolojiye Giriş) adlı eserinde dinin başlangıcının *Tanrıya evrensel açıdan duyulan His* olduğunu iddia eder. Bu yüzden doğada değil gönülde dinin özünü aramanın gerekli olduğuna inanan Müller, tıpkı imgeler gibi isimlerin insanları yanlış anlaşılmalara sebebiyet ver-

145 Josine H. Blok, "Quest for a Scientific Mythology: F. Creuzer - K. O. Muller on History and Myth", *History and Theory*, 33/4, 26- 52.

146 De Vries, 52- 53.

diğini ve sonuçta politeizme yani ilahi varlıkların çoğulculuğa götürdüğünü monoteizmin ise sonraki gelişme olarak politeizmin bir toparlayıcı meyvesi olduğunu kabul eder.[147]

Neticede daha çok Görres, Creuzer ve Heyne gibi bilimadamlarının mitolojiler konusunda Hint inancını merkeze alan çabaları, Alman Romantik felsefesinde *Şark Rönesansı* denilen bir yaklaşımının öne çıktığını bize göstermektedir. Bu bakımdan sonraki dönemlerdeki pek çok din bilgini bu yaklaşımların etkisiyle filoloji, arkeoloji, coğrafya, şiir ve doğu felsefesine daha fazla önem vermeye başlayacak bunun sonucu olarak modern din bilimlerinin bilhassa etnoloji ve Dinler Tarihi gibi disiplinlerin çıkışına önayak olacaklardır. Ancak unutmamak gerekir ki bu gibi çabalar aynı zamanda XIX. yüzyılın ikincisi yarısından itibaren katı tarihselcilik, pozitivizm, dogmatizm ve evrimci ideolojileri de tetikleyecektir. Bu hata ve sevabıyla Alman Romantik İdealizmi aynı zamanda ciddi bir bilimsel yaklaşım olarak şarkiyatçılık ile dinin kaynağı veya kökenine yönelik çabaları kapsarken bir taraftan da Alman "halk psikolojisini" de besleyecek Aryan ideolojisinin filizlenip tüm insanları etkileyecek siyasal şartlara da kapı arayabilecektir.

VII. Modern Dönemde Erken Kültürlerdeki Yüce Varlık Çalışmaları

Din bilimlerinde XVIII. asırda rasyonalizm öne çıkarken XIX. asırda ise en önemli tarihsel dini araştırmalarının beslendiği felsefelerden biri de Pozitivizm'di. Fransız Sosyolog Auguste Comte (1798- 1857), pozitif felsefe adını verdiği kendi teorisini üç aşamalı bir insanlık tarihiyle açıkladı; teolojik, metafizik ve pozitivist. Ona göre teolojik safhada insan, doğa fenomenlerini doğaüstü varlıkların müdahalesi olarak gördü. Metafizik safhada soyutlanmalar bu fenomenlerin yerini aldı. Son safhada ise modern pozitivist insan, kendini sebep ve amaçlarla sınırlandırdı ve artık "mutlak"

147 K. Otfried Müller, *Introduction to A Scientific System of Mythology*, ter. C.O. Müller, 1844, 277.

ile ilgilenmez oldu. Bu safhada insan hayatı, gerçek, belli, faydalı ve rölatif yani tamamen pozitif şeylere yöneldi. Comte'a göre günümüzde pozitif insan, din olmadan da hayatın imkanını gösterebilir. Böylece pozitivizm ateizme giden yolda önemli bir adım atmıştır.[148] Comte, aynı zamanda üç aşamalı bir dinî sistemden bahsetmiştir; "fetişizm", "politeizm" ve "monoteizm".[149] Son tahlilde Comte da tıpkı Hume gibi düşünerek politeizmin monoteizmden önce oluşunu savunmuş, politeizmin antropolojik açıdan kültürel bir mükemmelleşme sürecini gösterdiğini öne sürmüştür.[150]

XIX. asır pozitivizmi iki baskın akımla daha karmaşık bir karakter kazandı; felsefe ve antropoloji gibi beşeri bilimlerde gelişen katı kronolojiyi esas alan tarihselcilik ve biyolojik (Darwin), sosyolojik (H. Spencer, J. Lubbock) ve kültürel (bilhassa Sami kültürleri için W. Robertson Smith) boyutlarıyla evrimcilik. Darwin'in büyük katkı sağladığı evrim fikrini bir doğa kanunu olarak kabul eden Herbert Spencer (1820- 1903), Lamark'ın önceden varlığını ilan ettiği evrime sıkı sıkıya sarılır. Evrim ona göre bilimin tecrübeye dayalı verilerini koordine etmelidir. Spencer, her şey gibi dinlerin de benzer evrimler geçirdiğine inanır. Ona göre monoteizm nihai din formudur ve politeizmi takip eder. Bu noktada Spencer'a göre ilkel insanın zihni bizimkine benzemediğini anlarsak kafa karışıklığımız biter. Zira ilkel zihni doğal olanı doğaüstünden, mümkün olanı imkansız olandan ayırt etmez. Fiziksel kanun, düzen, illet gibi olgular hakkında hiçbir şey bilmez. Dahası ona göre ilkel zihin, araştırma ve incelemeyi teşvik eden rasyonel şaşkınlık veya merak da göstermez. Spencer, evrimi öne çıkardığından dinin, doğal fenomenler içinde mevcut olan doğaüstü bir gücü kavramak ve algılamayacak araçlar geliştirdiğini savunur. Ona göre bu algı yaratma işlemiyle elde edilemez aksine ancak birçok neslin tecrübesi yoluyla aktarılarak zamanla açık hale gelir ve insanın sosyo-kültürel evrimiyle daha da berrak olagelir. Bu bağlamda Spencer, atalara tapınma kültünü en başa yerleştirir. Çünkü korku, tüm dinlerin ana dayanağıdır.

148 De Vries, 62- 63.

149 Raffaele Pettazzoni, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", *Monoteismo e Politeismo- Saggi di Storia delle Religioni*, ed. Pier Angelo Carozzi, Milano 2005, 29.

150 Sabbatucci, 10- 11; Pettazzoni, " Monoteizmin Teşekkülü", 287; amlf, "La Formazione del monoteismo", 57.

Buradaki korkunun objesinin Tylor'un ruh kavramı olduğunu savunan Spencer, ilkellerin ölülere ibadet etmeye başlayınca buradan din denen olgunun ortaya çıktığını iddia eder.[151]

Daha sonra Spencer, dinin atalara tapınma kültünden gelişen ilk evrimi gerçekleştirdiğini ve bu evrimin "bitkiler, hayvanlar ve doğaya tapınma" olarak ortaya çıktığını savunur. Ona göre doğa kültü ruhlara tapınma kültünden çıkmıştır. Hatta o, metafor kullanımının tam olarak göksel varlıklara tapınmaya götürdüğünü iddia eder. Bu gibi metaforların zamanla insanın kafasını karıştırdığını ve böylelikle hayvanlara tapımın ortaya çıktığını belirtir. Spencer, euhumerizmin de farkındadır; ona göre tüm ilahlar ister normal ister anormal halde olsun böyle bir süreçten geçerek ilah haline gelmiştir; bir başka ifadeyle ona göre bir ilah, önceleri beşeri bir kurtarıcı kahraman idi ve onun gücü, insan olmasına rağmen beşerüstü kabul ediliyordu. Zamanla bu kahraman, doğaüstü sayılmaya başladı.[152]

Spencer'in yaşadığı dönemde ilkel insanın kökenine ilgi duyan başka evrimciler de vardı. Bunlardan John Lubbock (1834- 1913), 1870 yılında kaleme aldığı *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* (*Medeniyetin Kökeni ve İnsanın İlkel Durumu*) adlı eserinde en ilkel şartlardan en gelişmiş şartlara kadar medeniyeti safhalara ayırır ve bu dönemlerdeki bazı ilkel kabilelerden hareket ederek zamanındaki Grek ve Batı Avrupa'nın ulaştığı zirve noktaya işaret eder. Lubbock, insanlığın ilk zamanlarına tamamen dini fikirlerden yoksun insanların hakim olduğunu iddia eder. Dolayısıyla ona göre *ilk inanç ateizm, ilk kültür ateist bir kültür idi.* (Ancak onun bulguları modern antropologlarca yeterli ve ikna edici bulunmaz. Ayrıca o, kaynak olarak gemici veya tacir gibi sıradan gezginleri kullanmıştır. Halbuki bu gibi bilgi toplayıcılar daha çok tesadüfi bilgilerle donatılmışlardır). *İkinci safhayı fetişizmin oluşturduğunu savunan* ve fetişizmi "insanın bir ilahi gücü, beşeri bir takım tasarımları yerine getirmesi için zorlaması" şeklinde tanımlayan Lubbock için bu kavram bir anlamda büyünün kendisidir. (Ancak o, bu gibi ilahi güçler hakkında aniden nasıl

151 Herbert Spencer, *Principles of Sociology-I*, New York 1910, 423- 424.

152 Edwin Sidney Hartland, *The Legend of Perseus- A Study of Tradtion in Story Custom and Belief*, Londra 1894- 1896, c. I., 203.

konuşulduğunu izah edemez. Hatta o, bu gibi güçlerin gerçek doğası hakkında tam bilgi sahibi de değildir. Onun tek izah edebildiği nokta, insanların bilhassa uyurken veya ölüm anında ortaya çıkan ruhlara inanç fikrini benimsedikleridir). *Lubbock, fetişizmden sonra ise doğaya tapınmanın veya totemizmin yani ağaç, ırmak, taş ve hayvan gibi doğa unsurlarına derin saygı safhasının ortaya çıktığını savunur.* Ancak natürizm ile totemizmi aynı görmesi Lubbock'un en büyük hatası sayılabilir. *Totemizmi şamanizmin takip ettiğini savunan* Lubbock'a göre ilkel insanlar ilahi güçlerin güç açısından farklı ve büyük olduğunu anlayacak kapasiteye sahip olan şaman gibi özel insanların varlığını kabul etmeye başladılar. *Beşinci safha olarak o, antropomorfik putperestliği kabul eder.* Ona göre bu safhada insanlar, tanrıları kendilerine benzeyen ve aklen ulaşılabilen varlıklar olarak anladılar. Dolayısıyla bu ilahlar, doğada olmalarına rağmen yaratıcı kabul edildiler. *Altıncı safha olarak Lubbock, bu varlıkların özlerinin imgeler yoluyla ifade edilmeye başladığını ve putperestliğin böylece ortaya çıktığını savunur. Buradan monoteizm fikrinin yaygınlaştığı safhanın izlediğini ama son bir adım olarak ahlakın hakim olduğu nokta olarak içinde modern bilim safhasının doğduğunu savunan* Lubbock, böylece bu safhada dinin tamamen ahlak ile bağlantılı hale gelindiğini savunur. Ancak şu gayet açıktır ki onun bu evrimci fikirleri günümüzde tarihsel delillerden yoksun, yüzeysel hatta uydurma sayılmaktadır.[153]

a.Aryan Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları

Alman asıllı Romantik bilim adamlarının kendi köklerini aradıkları yer olan Hindistan'a ilgileri inkar edilemez. Schlegel kardeşler diye bilinen August Wilhelm Schlegel (1767- 1845) ile Friedrich Schlegel (1772-1829) gibi Alman filozoflar, Hint metafiziğinin monist formundan en uç noktadaki mitolojik kırıntılarına kadar ilgileniyorlardı. Öyle ki onların sayesinde o dönemde Almanya *Hindo-Almanya* olarak tanımlanıyordu.[154] Bu dönemdeki din bilginleri dinî metinleri Hint- Avrupa dil ailesine ait kültürlere göre araştırmak istiyorlardı. Bu yüzden onların temel yaklaşımı

153 De Vries, 99- 101; Lawrence E. Sullivan, "Supreme Beings", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, New York- Londra 2005, 8875.

154 Strenski, 72.

filolojiye dayanıyordu. Bu noktada özel dinî imge ve formları araştırırlarken genelde doğadaki fenomenlerle özdeş olan formlara özel ilgi duyuyorlardı. Dahası bu gibi filolojik araştırmalar, yüce bir gök ilahına işaret ediyordu. Söz gelişi kadim gök tanrısına Sanskritçe *Dyaus Pitar,* Yunanca *Zeus pater* ve Latince *Jupiter* deniyordu ve onlardaki filolojik benzerlik bir anlamda "kimlik birliğini" getiriyordu. Onlara göre İran kültüründeki *div* ve Sanskritçe *deva* kelimesi de aynı şeyi ifade için vardı. Bu filolojik yaklaşımı Charles Ploix, *La nature des dieux: Etudes de mythologie greco-latine* (Tanrıların Doğası: Greko- Latin Mitoloji Üzerine Etütler-1888) adlı eserinde işlemiş ve gökyüzünün genel olarak mit ve dinin temel prensibi olduğuna inanmıştı. Böylece bu dönemdeki araştırmalar, yüce varlıkların gök, yağmur, dağ gibi bir doğa fenomeninin ilahlaştırılmasına dayanmaktaydı. Söz gelişi Adelbert Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* (1859) adlı eserinde yağmur, şimşek, fırtına, yıldırım gibi meteorolojik olaylara özel bir önem vererek bu gibi göksel varlıkların mitolojik temaların gelişiminden sorumlu olduğunu savundu. Aynı çağda yaşayan Otto Pfleiderer ise 1869 yılında kaleme aldığı *Die Geschichte der Religion* (Dinler Tarihi) adlı eserinde Aryan kültürünü esas alarak göksel cisimlerin yüce varlıkların ortaya çıkışındaki önemine vurgu yapmaya devam etti. Hatta o, gök ilahının monoteizmin gelişmesinde doğal bir başlama noktası olduğunu söyleyerek ileride Pettazzoni gibi monoteizm teorisyenlerine basamak olurken monoteizmi teolojik endişelerle incelemek isteyenlerin ise tepkisini çekti. Ona benzer şekilde E. G. Steude, 1881 tarihli *Ein Problem der allgemeinen Religionwissenschaft und ein Versuch einer Lösung* adlı eserinde tek bir gök ilahının bulanık bir monoteizmi verse de zamanla diğer gök varlıklarının ilahlaştırılması yoluyla politeizm içinde bozulmuş olabileceğini anlattı.[155]

Ancak bu dönemde mitolojik çabaların özünde doğa kültünün olduğu fikri yaygındı. Zira bu dönemin Romantik filozofları genel olarak tabiat panteizmine veya panenteizme eğilimliydiler. Dinler Tarihi'nin kurucu babalarından sayılan Max Müller (1823- 1900), bu romantik mitologlardan bilhassa mitoloji ile filolojiyi uzlaştıran Grimm ve F. Schelling'in görüşle-

155 Sullivan, 8875.

rinden etkilenmiş bir mukayeseli filolog ve din bilimcisiydi. Bundan dolayı Müller'in "doğa mitolojisi" adı verilen bir akımın sözcüsü olduğunu savunanlar az değildir. Müller, ilk kültürlerdeki dinin, insan ruhunun Sonsuz Varlığa cevap verirken içkin bir kapasite sahip olmasına dayandığını iddia eder. Ona göre bu bağlamda dokunulamayan ve sonsuzluğu çağrıştıran objeler söz gelişi güneş, şafak, gök gibi fenomenler bu noktada önemsenmelidir. Zira sonsuzluk tecrübesi, "bu dokunulamayan objelerde" (*numina*) ortaya çıkarak onları sadece "bir isim" (*nomina*) haline dönüştürmüştür. Müller, "dil hastalığı" adını verdiği bir psikolojik durumla insanların bu isimlendirilen objeleri ilah olarak kişileştirdiklerini ve onları mitler halinde kahramanlaştırdıklarını açıklar. Sonuçta o da Schelling gibi düşünerek şu sonuca varır; Yüce Varlıkların kökeni ne politeizmde ne monoteizmde aranmalı ama bu ikisinin ortasında kalan *kathenotheizm* veya *henoteizm* şeklindeki bir durum (yani özel politeist zaman dilimi içinde "rölatif bir monoteizm" olarak algılanan bir inanç) içinde araştırılmalıdır. Henoteizm terimiyle Yüce Varlığın yanında Onunla ilahi sıfatları paylaşan diğer ilahların varlığına da inanmayı kasteden Müller, vahşi kabilelerde izleri sürülen "Meçhul" ve "Sonsuz" karakterdeki Yüce Varlığın etnografik yapıya sahip her beşerî ortamda animist bir takım kalıntılarla birlikte kolayca rastlanabileceğini savunur.[156]

Müller ile çağdaş Viyana Üniversitesi'nden Leopold von Schroeder, etnoğrafik ve kutsal metinlere yoğunlaşarak tek bir din üzerine uzmanlaşan sonraki din bilimcilerine yeni fikirler verdi.[157] Başlangıçta koyu bir Tylor taraftarı olan Schroeder, zaman içinde Lang'le mektuplaşmalarının neticesinde onun yaklaşımının etkisine girdi. O, *Aryan İnancında İyi, Yüce Varlık* adında kaleme aldığı ve 1904 yılında Bale'de yapılan Dinler Tarihi Kongresi'nde sunduğu tebliğinde ve bunu geliştirerek 1906 yılında Münih'te yayımladığı *Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wuhzeln und deren Entfaltung* (Dinin Doğası ve Kökeni: Kökleri ve Gelişimi) adlı çalışması ile *Arische Religion* (*Aryan Dini*, 1914- 1916)) diye kaleme aldığı

156 F. Max Müller, *Natural Religion*, Londra 1892, 216- 218; Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo*, 25- 34; Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul 2011, 29- 88.

157 Sullivan, 8875.

iki ciltlik eserinde Aryan ırkındaki Yüce Varlık inancını konu etti. Ona göre Yüce Varlık hakkındaki mitler, sadece O'nun işlevinin doğa ilahı olarak görüldüğü yerlerde ortaya çıkarlar. O, eserlerinde dinin üç kökeni olarak doğaya tapınma, ölü kültü ve iyi ve yaratıcı Yüce Varlık gibi üç unsur belirledi ama hangisinin önce geldiğine karar veremedi. Ona göre Yüce Varlığa beşeri eğilim rasyonel ve ahlakidir. O, Hint kökenli *Dyaus- pitar*, Latin kökenli *Jupiterus*, Yunan kökenli *Zeus Pater*, İskit kökenli *Zeus-Papaius*, Trakya Frigya kökenli *Zeus-Pappos*, Arnavut (İlirya) kökenli *Daipatures* gibi Yüce Varlıkların birbirleriyle olan filolojik ve mitolojik yakınlıklarını işledi. Söz gelişi ona göre Sanskritçe *deiwo (ilah)* kelimesi *DIV (parlamak)* kökünden gelir. İsim haliyle Yunanca *Zeus/Djeus* ve *Divs* kelimeleri Aryan kaynaklıdır. Sonuçta Schroeder, bu kelimenin güneşle bağının olduğunu gök ilahı kelimesinin ise farklı bir kelimeden geldiğini savunur. Şöyle ki; ona göre Hindistan'da gök ilahı *Dyaus-pita*r aynı zamanda "Göklerin Rabbi"(*Dyaus Asura*) olup *Var* kökünden gelen *Rajan* yani Kral unvanına sahiptir. Bu Yüce Varlık kadim İran dinindeki *Ahuramazda* ile özdeştir. Bu ilahın diğer özdeşlerinden kabul edilen *Mitra* ise Doğu'da ışıkla ilintili diğer yedi göksel ilahtan biridir. Dahası Mitra, Schroeder'e göre Batı'da Romalıların *Sol Invictus*'u olup doğduğu yer olan Hindistan'da özel sıfatı hükmünde sadakat, dostluk ve antlaşmaların koruyucusu olarak işlev görüyordu. Yine Schroeder'e göre Yunanlıların Yüce Varlığı *Zeus*, antropomorfizm içine sokulmuşken ileri safhalar da ise Hint- Germen halkları dışındaki ilahlarla senkretik hale dönüştürülmüştür. Bu senkretik haliyle bile *Zeus*, Yüce ilah olarak düzenin koruyucusu, ilk ve en büyük hükümdar, kral, baba ve ilahların ve insanların neşet ettiği varlık olup her şeyden üstün olan ve gökler ile fırtınaların ilahıdır. Son olarak bu ilah, İtalyanlardaki *Jüpiter* (*Iuppiter*) olup baba unvanıyla fırtına ve yağmur ilahı veya *En Yüce İyi* (*Optimus Maximus*) sıfatına sahip bir ilah olarak aynı zamanda kudret, iyilik ve şan sahibi kimliğiyle ahlaki ve sivil düzenin koruyucusu Yüce Varlık'tır.[158]

158 Schmidt, 41- 45 ve 187.

b. Amerikan Yerli Dinleri Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları

1906 yılında Amerikan yerlilerinin inançlarıyla uğraşan Alman asıllı Paul Ehrencreich, Andrew Lang'in Yüce Baba teorisinin doğruluğunu onayladığı *Götter und Heilbringer* (Tanrılar ve Kurtarıcılar) adında makale yayımladı. Bu makalesinde Ehrencreich, kurtarıcı veya kültür-kahramanı olarak bilinen İlk Baba ile Yüce Varlık arasındaki yakın ilişkiyle ilgilendi. Ona göre bu ikisi arasındaki karşılıklı ilişki zorunludur. Zira Yüce Varlık fikrinin, kurtarıcı figüründen daha da eski bir kavram olduğu artık etnolojik açıdan kanıtlanmıştır. Bu etnolojik kanıtların ışığında şu sonuç çıkar; Yüce Varlık, kahraman kurtarıcılar gibi ilahi varlıkların da mutlak yaratıcısıdır.[159]

Aynı dönemde California Üniversitesi'nden bir başka Amerikan dinleri uzmanı olan A. L. Kroeber, California bölgesindeki yerlilerde animizm veya animatizm yerine mutlak Yüce Varlık fikrinin yaygın olduğunu işledi. Hatta ona göre buradaki halklar diğer kabilelerden çok daha vurgulu bir şekilde yaratma fikrini Yüce Varlığa dayandırmaktadırlar. O daha sonra bu çalışmalarını *Handbook of Californian Indians* (California Yerlilerine Dair Elkitabı) başlığıyla geliştirerek 1925 yılında Washington'da yayımladı. Ona göre yaratıcı ve rahmet dolu olan Yüce Varlığın yanında ikinci bir karakter daha bulunmaktadır ki bu varlık genelde *Coyote* diye bilinen ve kısmen Yaratıcı Yüce Varlık ile yardımlaşma içinde kısmen de O'na isyan edip O'na köstek olmaya çalışan bir ilah olarak insanlığın ölümü gibi alemdeki mükemmel olmayan şeylerden sorumludur. Kroeber, bu bölgenin kuzey kesimlerinde ise Yaratıcı figürü ile Coyote'nin tek bir kimlik altında birleştiğini neticede beşeri özellikleri ağır basan bir ilah yerine tam bir yaratıcı kisvesindeki Yüce Varlık fikrinin ortaya çıktığını savunur. Bu son haliyle Yüce Yaratıcı, alemi ilk döneme ait bir sudan yaratan, dağları ve ırmakları donatan, rızkı veren tüm insanlığı yaratıp onlara sanat ve meslek veren, insanoğlu farklı dillere ve bölgelere bölendir. O, aynı zamanda hem "Tek Başına Var Olan" (mesela Yuki kabilesinde) hem de "Ötelerde Olan" (mesela Wintun yerlilerinde) ve "Yeryüzünün Yaratıcısı" (mesela Maidu kültüründe) gibi özel isim/sıfatlara sahiptir. Bu son ismi

159 Schmidt, 188.

sebebiyle Yüce Varlığın bazen bir hayvan (sıklıkla bir Kartal kisvesinde) yeryüzünde yaşadığına inanılır.[160]

Aynı kıtadan R. B. Dixon ise yaptığı araştırmalarda Maidu kabilesine ait köken mitolojisinde yaratma işinin gerçek bir başlangıç olarak sunulduğunu açıklar. Onlar için bunun ötesinde veya ardında bir şeyin olmadığını ve başlangıçta sadece, uçsuz bucaksız, sakin ve büyük bir denizin olduğunu nakleden Dixon, Yüce Yaratıcının bu denize gökten indiğine hem O'nun, hem de Coyote'nin bir kano içinde sular içinde yolculuk yaptıklarına inanıldığını anlatır. Dixon, aynı zamanda Yüce Yaratıcı ile Coyote arasındaki keskin tezat içindeki karakter farkına dikkat çeker; Tüm anlatılarda bir tarafta Yüce Yaratıcı, serinkanlı, fedakar, hileye tenezzül dahi etmeyen bir ilah olarak insanlar için hayatı kolaylaştırıp ölümsüz ve mutlu kılmak için çaba gösterir. Diğer tarafta ise Coyote, her zaman O'na muhalif olan hayatı zorlaştırmak için çabalayan, insanların ölmek ve acı çekmek zorunda olduğunda ısrar eden bir ilahi varlıktır. Son tahlilde Dixon'a göre Yüce Varlığın olumsuz tezahürü olarak Coyote, zarar verici, diğer varlıklara hileler kurabilen, tüm hilekarların efendisi olandır. Öyle ki O, kendisine bile hile yapabilir veya açgözlülüğü ve zevklere düşkünlüğü sebebiyle başına sayısız bela açabilir.[161]

c. Sami Halkları Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları

Erken dönem Sami halkları uzmanı İskoç asıllı etnolog William Robertson Smith (1846- 1894), "İngiltere'de mukayeseli antropolojik (evrimci) yaklaşımı Sami halklarına ait dinlere uygulayan ilk kişi olarak" tanınır.[162] Max Müller'in Aryan dinleri için yaptığı şeyleri Smith, *Lectures on the Religion of Semites* (Sami Halkların Dini Üzerine Konferanslar) gibi klasik hale gelen çalışmalarıyla Sami dinleri için yaptı. Yakın dostu William James Frazer (1854- 1941) ile birlikte Cambridge'te etnoloji öğretti. Yahudi kutsal kitabının tenkidi ile ilgilenen Julius Wellhausen (1844- 1918) ve Paul Lagarde (1827- 1891) gibi uzmanların çalışmalarıyla adeta büyü-

160 Schmidt, 188- 189.
161 Schmidt, 189- 190.
162 Robert Ackerman, *James George Frazer- His Life and Work*, Cambridge 1987, 58.

lenen Smith bir ara Almanya'ya giderek Sami kültürü ve dillerini öğrendi. "Abdullah Effendi" takma adını kullanarak Mekke emirinin özel izniyle Mekke civarında bile etnolojik araştırmalar yapan Smith'in gayelerinden biri *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Erken Dönem Arabistan'ta Akrabalık ve Evlilik) gibi çalışmalarıyla İslam'ın erken dönemine ait kültürel bağlamlarına yoğunlaşmaktı. Mesela ona göre İslam öncesi "politeist" Arapların dini diğer ilkel kabilelerinki kadar ilkel idi ve göçebe hayatının en saf ve değişmeyen tüm karakteristik özelliklerini taşıyordu.[163]

Yahudi kültürüne nisbetle Arap çöllerinde gezerek elde ettiği bozulmamış ve hala ilkel safhaların izlerini koruyan etnolojik bilgileri kullanarak büyük bir tenkide tabi tuttuğu ve "bir halkın yazılı folkloru" olarak anlaşılmasını istediği Yahudi kutsal metinlerinin tıpkı İnciller kadar beşer kelamı olduğunu söyleyen Smith bu dinin safha safha antropolojik bozulmalarına dikkat çekmek ister. Smith, daha da ileri giderek İsrail'in ilk dönemlerinde diğer kabileler gibi totemist bir kültüre sahip olduklarını savunur. Smith'e göre mistik veya gizemli (sakramental) kurban denilen sunular, sadece Hıristiyanlığa özgü değil aksine Sami halkların ilk vahşi dönemlerdeki kültürel sistemlerine ait genel bir uygulama olduğu kesindir.[164] Böylece din olgusunu bir tür beşeri ritüeller, ilişkiler ve eylemler yumağıyla sarılmış pratik uygulamalardan ibaret gören[165] Smith, evrimci bir gelişmeyle Hıristiyan Kurtuluş Tarihi ile sonuçlanacak olan gelişmiş İsrail'in monoteizm fikrine ulaşmadan önce Sami halkların her türlü dogma ve doktrinlerden yoksun bir şekilde komşu kavimlerin kültlerine çok yakın politeist ibadetlerine sahip bir kabile hayatı yaşadıklarını iddia etti.[166]

XX. yüzyılın en önemli Semitik araştırmacılarından D. Carl Brokelmann ise ünlü monografı *Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheismus*[167] (Allah ve Tanrılar, İslam-öncesi Monoteizmin

163 William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of Semites*, Londra 1923, 14.

164 James George Frazer, "William Robertson Smith", *Gorgon's Head and Other Litrary Pieces*, Londra 1927, 104.

165 Smith, 20.

166 Smith, 3- 4.

167 D. Carl Brokelmann, "Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheismus", *Archiv für Religionswissenchaft*, c. XXI, 1922, 99-121.

Kaynağı) adlı eserinde İslam öncesinde (cahiliye devrinde) tektanrıcılığın algılanışını ele almıştır. Ona göre Hz Peygamber Allah fikrini Yahudi- Hıristiyan Tanrı anlayışından değil doğrudan Kabe'de dikili duran cahiliye döneminin kadim ilahı *Hubel*'den (Anadolu *Kybele* kültüyle ilintili ilahtan) geliştirmiştir. O daha sonra kendisinden önceki Semitik araştırmalar uzmanı ve hocası olan Wellhausen'in bu konudaki görüşünü reddetmiştir. Din olgusunu somut, kültürel ve sosyal beşer şartlarına hatta komşu kavimlerle etkileşimlerine bağlı incelenmesini savunan Wellhausen'e göre cahiliye kültüründeki" Allah" kendi varlığını, her kabilenin kendi lehçesinde dillendirdiği sesleniş şekillerine dolayısıyla Arapça dilinin karmaşık özelliklerine borçludur". Sonuçta ona göre diğer özel ilah söylenişleri yavaşça ortadan kalkmış "Allah" kelimesi kalmıştır. Brokelmann, hocasının bu görüşünün imkansız olduğunu zira Allah kelimesinin Tanrı anlamında genel bir isim olduğunu politeist bir zeminde varlığını sürdüren diğer özgün ilahları ortadan kaldıramayacağını iddia etmiştir. Ona göre Wellhausen bu görüşlerini söylerken o dönemin popüler evrimci animizmden gelişen Tanrı fikrinden yola çıkmış ve ilahların soyutlanma sürecine uğrayarak evrimle monoteizm fikrinin ortaya çıktığı görüşünü benimsemiştir.[168]

Brokelmann, Allah fikrinin İslam öncesi Araplara tarafından her şeyden önce alemin, sonra yeryüzünün ve tüm insanlığın yaratıcısı olduğuna inanıldığını, tüm hayatın kaynağı olarak yenileyici yağmurlar gönderdiğine ve insanların mutlak efendisi olarak kaderlerini tayin ettiğine inanıldığını aktaran Brokelmann, O'nun insanların düşüncelerini, kelimelerini ve işlerini bilen bir Yüce Varlık olarak bilindiğini ezeli oluşuna, hareketsizliğine, yüceliğine ve daima iyi olduğuna vurgu yapıldığını ekler. Ona göre *er- Rahman* kelimesi hatta *elhamdülillah* ifadesi aslında İslam'dan eskidir. Brokelmann, bu özel kelimelerle cahiliye Araplarının onun rahmetine, şerefine dayandığını ve O'na övgüler gönderdiklerini söyler.[169] Ancak burada dikkatimizi çeken şey, aslında bu bilgilerin bizzat cahiliye Araplarının inançlarına ait olduğunu zaten Kur'an-ı Kerim'in haber vermesidir [mesela, Ankebut, 8/63'te şöyle geçer; *"Andolsun ki onlara: "Gökten su indirip onunla ölümünün ardından yeryüzünü canlandıran kimdir?" diye sorsan,*

168 Brokelmann, 104- 105.
169 Brokelmann, 118.

*mutlaka, "**Allah**" derler. De ki: **hamd da Allah'a mahsustur**. Fakat onların çoğu düşünmezler"* veya İsra, 110'da; *De ki: «Allah deyin, Rahman deyin; hangisini derseniz, hep O'nundur, o en güzel isimler. Bununla beraber namazında çok bağırma, çok da gizleme; ikisinin arası bir yol tut"*]. Sonuçta Brokelmann, diğer Semitik kabilelerin bu gibi ilahi figürleri bilip bilmediklerini sorgulamak ister ve Allah ile kıyaslanabilecek hiçbir üstün ilahın Kuzey veya Batı Sami halklarında veyahut Güney Arabistan'da olamayacağı neticesine varır.[170]

Bir diğer Sami halkları uzmanı olan J. Hehn ise 1913 yılında yayımladığı *Die biblische und babylonische Gottesidee* (*Kitab-ı Mukaddes ve Babil'de Tanrı Fikri*) adlı eserinde ilkel Semitik toplumların kişisel ilahlarının isminin *El* olduğu görüşünü ve tüm diğer millî ilahların bu ilahın parçalanmasıyla ortaya çıktığı teorisini reddeder.[171]

d. Pigme Kültürleri Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları

J. L. A. De Quatrefages, 1887 yılında Paris'te yayımladığı *Les Pygmees* (Pigmeler) adlı eserinde Orta Afrika, Andaman Adaları, Malacca yarımadası ve Filipinlerin ıssız bölgelerinde yaşayan cüce insanlar olan Pigmelerin kültürel ve dini özelliklerine dikkat çeker. Benzer şeyleri Wilhelm Schmidt, 1910 yılında Stuttgart'ta kaleme aldığı ve *Die Stellung der Pygmaenvölker in der Entwichlungsgeschichte des Menschen* (İnsanın Gelişim Tarihinde Pigme Halkların Konumu) adıyla Almanca olarak yayımlamıştır. Her iki yazar da özetle Pigmelerin etnolojik açıdan Güney- Doğu Avustralya yerli kabileleri dahil tüm insanların en ilkel safhalarını temsil ettikleri sonucuna vardılar. Wilhelm Schmidt, kendi *urkultur* anlayışını Asya Pigmelerinden başlatarak temellendirecektir. Ona göre bu insanlar doğa güçlerine tapmazlar hatta animizm veya atalara tapınma kültüne sahip değildirler. Bunun yerine onların açık bir şekilde tüm alemin yaratıcısı ve rabbi olan bir Yüce Varlık kültüne sahip olduklarını ileri süren Schmidt, bu cüce insanların bir ilah fikrinden yok-

170 Brokelmann, 120.

171 J. Hehn, *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leibzig 1913, 150- 151.

sun olduklarını savunan teorilerin hepsini çürüttüklerini aksine onların Yüce Varlığın üstünlüğünün diğer doğaüstü varlıklardan oldukça üstün ve kapsamlı olduğuna ve her şeyin O'na muhtaç kaldığına inandıklarını savundu. Schmidt'e göre Pigmelerde Yüce Varlığa yönelik ibadet formları arasında kısacık informel dualar, Tanrı'ya adanan av oyunları veya ilk ürün meyve sunuları göze çarpar.[172]

Pigmelerin dinleri hakkında uzmanlaşan bir diğer Alman bilim adamı Tübingen Üniversitesinden K. Österreich da Yüce Varlığa insanlığın en eski safhalarından beri ibadet edildiğini savunur. Söz gelişi ona göre günümüzde Pigme denilen bodur insanlar en ıssız şartlar altında kültürlerini yaşarlar ve neredeyse monoteist bir görüşle dinlerini ifa ederler. Österreich, pigme dinlerini yerinde incelediğini ve W. Schmidt'in onlar hakkında yazdıklarıyla örtüştüğünü bir izlenim olarak aktarır. O, Pigmelerin bu inanca Hıristiyan sömürgecilerin etkisiyle sahip olduğunu iddia eden ve Yüce Varlıkları natüralizm çerçevesinde ele almak isteyen Martin ve Wundt'un görüşlerine katılmaz. Ona göre bu kültürdeki dini safhalar evrime dalmış araştırmacıları bile çok şaşırtan bir kültürel zenginliğe sahiptir. Bundan dolayı o, bu insanların dış etkilerle Yüce Varlığa inandıkları iddialarının onlar hakkındaki her akademik verinin gün ışığına çıkmasıyla söndüğünü, bu gibi ilkel ahlaki monoteist fikirlere Hıristiyanlarla temas etmeyen diğer kabilelerde bile çok rahatlıkla rastlanıldığını bundan dolayı bu itirazların aslında "evrimci anlayışın dogmatik önyargılarından" ibaret olduğunu savunur.[173]

e. Genel Etnoloji Uzmanlarında Yüce Varlık Çalışmaları

XIX Yüzyılın sonları ve XX. Yüzyılın başından itibaren etnologların çoğu, kadim zamanlardaki Yüce Varlık anlayışına daha yoğun bir şekilde ilgi duymaya başladı. Özellikle Amerikan yerli inançlarına ait uzman etnologların bu fikirleri benimsemelerinin temelinde Amerika kıtasındaki

172 Schmidt, 190- 192.
173 Schmidt, 196- 197.

etnologların diğer bölgelerdekilerden daha erken ve daha etkili bir şekilde evrimciliği sarsmaları yatar.[174]

Bu yönde Berlin Üniversitesi'nden Kondrad Theodore Preuss(1869-1938), 1914 yılında kaleme aldığı *Die geistige Kultur der Naturvölker* (Vahşi Halkların Manevi Kültürü) adlı eserinde Lang ve Schmidt'in monoteizmle ilgili teorilerinden bahsedip ilkellerdeki Yüce Varlık algısının inkar edilemez bir gerçeklik olduğunu iddia etti.[175] Evrensel ilahların aslında doğanın tüm kuvvetlerinin karma bir halini yansıttığını savunan ve gök tanrı gibi Yüce Varlıkların bütün alemin birleşmesi olarak kabul eden[176] Preuss, sonraki eserlerinde ise kurtarıcılar ve yüksek ilahlar dediği varlıkların keşfinin antropologların fikirleriyle uyuştuğunu ve bu konuda Hıristiyan tesiri olduğu iddiasından artık vazgeçildiğini bu gibi kültürlerdeki görüşlere "ilkel monoteizm" veya "birincil vahiy" gibi isimler verilmeye başladığını aktarır. Ona göre bu gibi varlıkları önceki araştırmacıların sonuçlarıyla uzlaştırmaya çabalayan akademisyenler, belli dereceye kadar devrimci fikirlere sahip oldular. 1926 tarihinde kaleme aldığı *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesen* (Yüce Varlığın Gölgesinde İnanç ve Mistisizm) adlı eserinde ise Preuss, alemle ilgili ayrık görülen fikirlerin göğün Yüce Varlık olarak şahıslandırılması sayesinde tek bir çatı altında toplanabildiğini savunur; şöyle ki ona göre ilkellerin dini, birbirinden bağımsız fikirlerin oluşturduğu bir bütünlük değil, evrenin büyük şemasını oluşturan birbirleriyle bağlantılı olan parçaların tamamıdır. Bu yüzden evreni bir arada tutan Yüce Varlık, bir anlamda bu büyük evren şemasının şahıslandırılmış hali yani Semavi Tanrı'nın kendisidir. Bu bakımdan evrendeki çok sayıda şey, bize mantıksız veya izah edilemez gelse de ilkel din için bir tür büyüsel görüntüye sahiptir ve ancak bu şekilde açıklanabilir.[177]

Preuss'e göre insanlık, benzer şekilde her yerde Yüce Varlık fikrine en başından beri sahipti ve O'na törensel olarak tapınıyordu. Bunun karşılı-

174 Schmidt, 197.

175 Schmidt, 198.

176 Carl Clemen, "Il Cosidetto monoteismo dei popoli piu' primitivi", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, V (1929), 164.

177 Konrad Th. Preuss, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesen*, Leibzig 1926, 25- 26 ve 41- 42.

ğında Yüce Varlık ise bu ilk insanlara rızık veriyordu ki onlar da dünyanın nimetlerinden istifade etsinler ve doğaüstü güçleri kontrol edebilsinler. Ancak daha sonra evrenin düzeni sayılan ve her olay ve olgunun üzerinde tahtına oturan Yüce Varlığa değil, alemde önemli işlevler kendilerine tevdi edilmiş olan doğaüstü güçlere doğrudan ibadet yapılmaya başladı. Preuss, Yüce Varlığa muamelenin, sadece bir sebep bulmaya yönelik entelektüel bir arzuyu tatmin etme olarak değil aynı zamanda insanın dünya hayatındaki ihtiyaçlarına yardım etme olarak da anlaşılmasını savunur. Bu yardım ilkel insanlar için ihtiyaç anında ortaya çıkar. Bu bakımdan ona göre insan, ilahi güçlere başvurmadan yapamaz.[178]

Kuzey Amerika etnologlarının öncülerinden John R. Swanton (1873-1958), "Three Factors in Primitive Religion" (İlkel Dinde Üç Etken) adlı makalesinde eserinde evrimci antropologların tamamını yanlı davranmakla suçlar ve dinin karmaşık bir bütünlük olarak ele alınması gereken bir konu olduğunu açıklar. Ona göre mevcut gelişmiş medeni halklara ait monoteist gelenekler ile Yüce Varlık fikrine sahip ilkel kültler arasındaki farklılık o kadar da büyük değildir. Gök, güneş gibi kavramlarla anlatılan bu Yüce Varlık fikirlerinin, ilkel dediğimiz Güney- Doğu Avustralya, Negrillo, Buşmen ve Andaman Adalarında yaşayan halklarda hala keşfedilmeye devam edilmesini şaşkınlık verici gören Swanton, onların dünyanın her yerinde ortaya çıkmasını "tohum halindeki monoteizm" olarak değerli bulur.[179]

Etnolog R. Farnell ise 1924- 1925 yıllarında İngiltere'de St. Andrews'de verdiği ve 1925 yılında *The Attributes of God* (Tanrı'nın Sıfatları) adıyla basılan konferanlarında monoteizm konusunu mukayeseli bir evrimci bakışla ele aldı. Ona göre Tanrı hakkındaki en uygun ve gerçek sıfatlar ancak çok gelişmiş bir ilah anlayışı olan monoteizm fikrinde bulunabilir. Farnell, monoteizmin başlangıcının, politeist kültler olduğunu, daha sonra ise evrilerek özellikle ahlaki nitelikler kazanacağı tektanrılı geleneklerde tamamen kendini gerçekleştirdiğini iddia eder. Ona göre ilahi sıfat olarak her şeyi

178 Preuss, 38- 40.

179 John R. Swanton, "Three Factors in Primitive Religion" *American Anthropologist*, c. XXVI/1924, 358- 364.

bilme niteliği en alçak kültürlerde bile bulunmasına rağmen Yüce Varlığın zorunlu bir melekesi ve sıfatı olarak ortaya çıkışı çok sonraki dönemde olmalıdır. Bu bağlamda o, her şeyi bilme ve hikmet sahibi olma gibi niteliklerin her bir ilaha eşit derecede paylaştırılamama riskinden dolayı gelişmiş politeist kültürlerin bir kısmında bu tür sıfatların bulunamayacağını savunur.[180]

Robert H. Lowie (1883- 1957) ise Yüce Varlığa değinen bir diğer Amerikalı etnologdur. Lowie, 1924 yılında basılan *Primitive Religion* (İlkel Din) adlı çalışmasında Yüce Varlık fikrinin kadim bir düşünce olduğunu; özelliklerinin ruh, hayalet, atalara tapınma ve mana fikrinden gayet farklı olduğunu kabul etmesine karşın onun tarihteki kökenine çok fazla değinmez. O, eserinde Tylor'un animizm anlayışını ve Frazer'in büyü teorisini reddederken, aynı zamanda Durkheim'in kolektivist görüşlerini şiddetle eleştirir. Tarihsel Kanıtlar adını verdiği alt başlıkta Lowie, Andrew Lang'in, bağımsız bir etnolojik zihinle Yüce Varlığı ciddi olarak inceleyen ilk kişi olduğunu zikreder. Ona göre Lang, önemlidir zira ilk kez animizmden geliştirilmeyen bir anlayışla Yüce Varlık hakkında olumlu sonuçlar almıştır. Lowie aynı zamanda Schmidt'in kültür-katmanları hakkında görüşlerini de takdirle zikreder. Sonuçta o, çok farklı ırklara mensup ve çok uzak coğrafyalarda yaşayan "ilkel" insanlar arasında Yüce Varlık fikrinin varlığını kabul etmekte zorlanmaz. Ona göre Yüce Varlık konusundaki ilkel anlayışlar kesinlikle ani bir nedene bağlı ödünç almalarla veya modern halklardan etkilenmeyle izah edilemez. Hatta Lowie, bu halkların kesinlikle bu temel ve hayati fikirleri tek başlarına da geliştirmiş olamayacaklarını iddia eder. Ona göre Negritos, Buşmen ve Tazmanya kabileleri hakkındaki dini keşifleri etnolojik açıdan incelediğimizde bu kültürler hakkında "karanlık bir çağ" yerine "ağarmış bir çağdan" söz edebiliriz. Bu yüzden Lowie, ilk kültürler hakkında "tarihsel bir yeniden kurgulamayı" gerekli gören W. Schmidt'in önermelerine karşı çıkmadığını ilan eder.[181]

Yahudi asıllı Amerikalı etnolog Paul Radin (1883- 1959), 1924 yılında yayımladığı *Monotheism Among Primitive People* (İlkeller Arasında Mo-

180 Raffaele Pettazzoni, *The All-Knowing God*, terc. H. J. Rose, Londra 1956, 1.
181 R. H. Lowie, *Primitive Religion*, New York 1924, 114- 126.

noteizm) adlı eserinde yazdığına göre tüm yüksek dinlerin başlangıcı ve gelişerek geçtiği ilk safha sayısız ve tanımsız ruhlara inanç anlamına gelen animizm dönemiydi. Radin'e göre bu safhadan hemen sonra kesin ve ana hatlarıyla antropomorfik ilahların tapımının aktif olarak hakim olacağı Mısır, Babil, Yunan ve Roma politeist safhası gelecektir. Bu ortamda kadim İran dini ona göre politeizminden monoteizme geçişte ara dönemi ifade edecek ve ilahların sayısını İyi ve Kötü gibi iki prensibe indirgeyecektir. Son safhanın monoteizm dönemi olduğunu iddia eden Radin, Dinler Tarihinin genel olarak bu şekilde geliştiğini savunur.[182]

Radin'e göre monoteizmin ilkel zamanlarda imkanını savunmak insanlığın genel zihinsel ve ahlaki ilerlemesi fikrini terk etmek demektir. Bunun yerine ona göre animizm veya politeizmin hakim olduğu yerlerde monoteizm dışlanmakta, monoteizmin hakim olduğu yerlerde ise diğer ikisi etkisini yitirmektedir. Böylece ona göre mevzi kazanan inanç, aynı zamanda tesir de kazanmaktadır. Bu yönde Radin, daha çok Amerika yerlilerinde görülen ilkellerdeki monoteizm sorunuyla ilgili olarak evrensel bir yaklaşımla iki kavram geliştirir; doğrudan yanına yaklaşılmayan ama yarattıktan sonra aleme fazla ilgi duymayan "Yüce Varlık" kavramı ve ahlaki bir sıfatı olmayan ama eşyanın şimdi mevcut düzenini sağlayan, maddeci, herkese eşit rahmeti olmayan, tutarsız bir şekilde lütufkar olan hatta bazen hileler kuran, insanların dünyevi işlerine doğrudan müdahale eden "Dönüştürücü İlah" kavramı.[183]

Radin, ilkellerdeki bu düalist Yüce Varlık fikrinin görünürde birbirleriyle çelişki ve birbirinin antitezi olduğunu ve birbirine tamamen zıd iki farklı mizacı yansıttığını açıklar. Bunları bir boyutuyla düşünmenin teolojik bir kirlenme veya bozulma sayılacağını iddia eden Radin, bu noktada en iyi yaklaşımın bu ikisinin bir diğeri olmadan anlaşılamayacağı görüşünü benimsemek olduğunu söyler. Zira Dönüştürücü İlah düşüncesinin kesin bir beşeri kahramanlıklar içermekle beraber ara sıra aşırı ve nadiren görülen yüce varlık özelliklerini topladığını onun ahlaki olmayan karakterinin bazen cömert ve kararlı ilah fikrinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı-

182 Paul Radin, *Monotheism Among Primitive* People, Londra 1924,16- 17.
183 Radin, 22-23.

nı iddia eder. Böylece Radin, her ilkel cemiyette idealist ve dindar kimlikte olanların Yüce Varlık fikrini benimserken, pratik, pragmatik ve realist mizaçta olanların ise Dönüştürücü fikrine bağlandıklarını açıklar. Radin bunu özellikle Coyote, Dakota, Winnebago gibi Amerikan yerlilerinden somut örneklerle destekler.[184]

Radin böylelikle açık bir monoteizm anlayışının ilkel halklarda nadir bir inanç olduğunu ama gene de sınırlı sayı da monoteiste her ilkel kabilede rastlanabileceğini kabul eder. (Hatta ona göre erken dönem zamanlarda İsrail oğulları henüz monolatri safhasındayken bile içlerinde monoteist kalmayı sürdürenler mevcuttu). Daha sonraki dönemlerde monoteizmin yayılışının genel sosyoloji prensiplerine göre cereyan etmiş olabileceğini iddia eden Radin, özellikle yerel kültürlerde bu bağlamda Yüce Varlık tarafından yaratılan daha düşük seviyedeki ilahların varlığına işaret eder. Ona göre bu ilahlar aynı zamanda birer şefaatçi olarak kudretlerini Yüce Varlığa borçludurlar. Bu kültürlerde Yüce Varlığın yanında bu ilahlara da ibadet edilmekte ve onların aracılığına başvurulmaktadır.[185]

Sonuçta Radin için monoteizm temel olarak mizaç ve duygu türüne ait entelektüel dini bir ifadedir. Bundan dolayı cemiyet adına kullanmak üzere sahip olduğu tüm dinamik gücün Yüce Varlığa realist insanlar tarafından verildiğini savunan Radin'e göre ilkel monoteizmin kültlerden yoksun olması, Yüce Varlığın yaklaşılamaz kabul edilmesi, Zatındaki muğlaklık ve O'nun temel işlevlerden yoksun olması da bu bağlamda değerlendirilmelidir.[186] Son tahlilde Radin, ilkel monoteizmin, erken kültürlerde nadir veya yaygın olmayan bir durum olsa da önemsenmesini salık verir. O, bu konuda yaptığı çalışmaların sonunda çok sınırlı bir sayıda bile olsa açık bir dille basit bir monoteizme inanan ilkellere rastladığını ve buradan Yüce Yaratıcı kavramının geliştirildiğini iddia eder.[187]

Radin, benzer yaklaşımlarla 1927 yılında kaleme aldığı *Primitive Man as a Philosopher* (Filozof Olarak İlkel İnsan) adlı eserinde daha önce be-

184 Radin, 22-55.
185 Radin, 50- 65.
186 Radin, 367- 368.
187 Radin, 371- 372.

nimsediği animist yaklaşımı terk ederek Yüce Varlık fikrinin aslında derin düşünce sahibi dindar insanların işi olduğunu iddia eder. Ona göre ilkellerin spekülatif düşüncesinin genel olarak soyut, yanına yaklaşılamaz bir ilahlık fikrine meylettiğini ve herhangi bir kült olgusundan uzak olduğunu savunur.[188] Radin'e göre ilkel halklar arasında monoteizmin varlığını kabul etmek, evrimci safhaların tamamını terk etmekle eşdeğerdedir. Ona göre Lang'in çalışmaları bu terk işinde büyük rol oynamaktadır. Zira Lang'in akademik çabaları göstermiştir ki modern etnologların çoğu Yüce Varlık konusunda hatalı davranmaktadırlar. Elde edilen sağlam verilerle eğitilen etnologların artık Lang'in bakış açısına sahip olmaya başladığına inanan Radin, birçok ilkel kültürün Yüce Varlık fikrine sahip olduğu tezinin artık ciddi ciddi yaygınlaştığını açıklar. [189]

f. Dinler Tarihçilerinde Yüce Varlık Çalışmaları

Dinler Tarihçileri içinde erken dönem Yüce Varlık fikrini çalışanların başında Alman asıllı Dinler Tarihçisi Carl Clemen (1865- 1940) gelir. Almanya, Bonn Üniversitesi'nden Clemen, Yeni Ahit araştırmalarına dini tarih bakış açısı kazandırmasının yanında "tarih öncesi dinler" dediği erken dönem kültürlerdeki Yüce Varlık anlayışlarına yönelir. O, bu yönde 1926 yılında kaleme aldığı "*Avrupa Dinî Tarihi*" (*Religionsgeschichlichte Europas*) ve 1932 yılında Naziler döneminde çıkardığı *Dinin İlk Tarihi* (*Urgeschichtlische der Religion*, c. I- II) gibi eserleriyle tanınır.[190] Clemen, ilkel Yüce Varlıklar adını verdiği ilahları "rasyonel açıdan" ele almanın daha doğru olduğunu bunun yanında Schmidt'in teolojik görüşlerle dolu monoteizm fikrinin sadece önemsenecek öngörüler olarak kabul edilmesini tavsiye eder. Neticede Clemen, Dinler Tarihi açısından erken dönem halkların Yüce Varlık fikri hakkındaki hipotezlerin "kurgusal" olup olmadıklarının iyi incelenmesi gerektiğini savunur.[191]

188 Paul Radin, *Primitive Man as a Philosopher*, New York- Londra 1927, 350- 391.
189 Radin, 345.
190 Pettazzoni, "Note e Notizie (Carl Clemen)", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVI (1940), 156- 157.
191 Clemen, 172.

Sistematik Din Fenomenolojisinin kurucularından Hollandalı Dinler Tarihçisi Gerardus van der Leeuw (Ö. 1952) ise 1933 yılında yayımladığı *Phanomenologie der Religion* (Din Fenomenolojisi) adlı eserinde Söderblom'un yolundan giderek Yüce Varlık anlayışını değerlendirir. Ona göre monoteizm fikrinin dışında kalan Yüce Varlıklar basit beşeri kognitif ürünler ve bir anlamda rasyonel arayışlardır. Çin'deki Yüce Varlık anlayışının kendine özgü kültürel yapıyı yansıtması açısından biricik olduğunu düşünen Leeuw, bu noktada Theodore Preuss'un *glaube und mystik* (küre ve mistik) terimini ve Söderblom'un *Gottesglaube* (Küresel İlahlar) veya *Urheber (İlk Yaratıcı)* kavramlarını kullanarak Yüce Varlıkların halihazırdaki alemin mistik birliğini sistematik bir şekilde dile getiren temel unsurlar olarak hizmet eden somut inanç yapıları olduklarını iddia eder. Kendi çalışmalarında Güç veya Üstün Güçler kelimelerini yeğleyen Leeuw, Hegelci anlayışla şekillenen XIX. Yüzyıl evrimci tarih anlayışlarının Tanrı kavramını da kaba saba başlangıçlardan bozulma veya gelişmiş ilah formuna kadar getirmek istediğini açıklar.[192]

Bu tarih anlayışlarından kaçınmak için tarihsel olmayan bir fenomenolojik yaklaşımı benimseyen Leeuw, Yüce Varlıklar konusunun evrimci tarihsel çizgiden koparılması fikrini benimser. Zira Yüce Varlıklar konusunun zaman ve mekana bağlı olarak geniş ölçüde farklılaşabildiğini düşünen Leeuw, bunun neticesinde tarih boyunca Tanrı kavramının daima geri planda kaldığını ve O'nun yüceltilmesi ve uzaklaştırılmasının ise fazla dikkat çekmemesine rağmen en başından beri mevcut olduğunu iddia eder. Böylelikle ona göre bu konudaki anahtar kelime, bu varlıkların aşırı yüceltilip *deus otipius* yahut "uzak ilah" formuna dönüştürülmeleridir. Daha açık ifadeyle onların "göktanrı", "hava tanrı" veya "hayvan formunda tanrı" olarak dindarların ruhsal yapılarını beslediklerini savunan Leeuw'e göre bu ilahlar, alemi en güzel şekilde yarattıktan sonra ondan ellerini eteklerini çekmişlerdir. Böylece onlar, yaratıcı olmanın yanı sıra koruyucu özelliği ile Köken Verici (*Urheber*) olma sıfatını daha fazla kullanmaya başlamışlardır. Daha açık bir ifadeyle ona göre Üstün Güç, karakteristik özelliklere sahip bir ilah olarak ilkel zihinlere kültür ve kurtuluş getirici, ka-

192 Gerardus van der Leeuw, *Essence and Manifestation*, Londra 1938, 161- 164.

bilenin atası, ritlerin başlatıcısı, kabile doktoru veyahut ilk kanun koyucu olarak yansımıştır. Öyle ki ona göre dünyaya düzen veren ve onun ortaya çıkmasındaki tek sorumlu güç olan Yüce Varlık olmadan alemdeki tüm faaliyetler anlaşılamaz. Sonuçta özellikle Lang ve Schmidt, bu varlıkların tarih boyunca biriken mitsel çarpıtmalarla karşı karşıya geldiklerini savunurken Leeuw, onları tarih sahnesinin dışında tutmak ister.[193]

Böylece kendisinin kullandığı "Güç" kavramının aslında aydınlanmanın teknik terimi olan ve muhaliflerini hemen giyotine gönderen *L'Etre Supreme* kelimesiyle özdeş olduğunu iddia eden Leeuw, *Urheber* teorisine sahip Nathan Söderblom'u izleyerek Yüce Varlık ile Doğa'nın iki önemli özellik olduğunu ama aralarındaki karşılıklı ilişkinin önemsiz olduğunu düşünür. Ona göre köken verici, alçak gönüllü ve sevecen bir yapıdaki Yüce Varlık, ne Gök Tanrı ne de Güneş Tanrısıdır; aksine O, (yüceltilmiş uzaklarda oturmasına rağmen) her iki alemle de yakın bağı vardır. Bu Güç ile ahlak arasındaki birliğe vurgu yapan Leeuw, tarihsellik açısından bu Yüce Varlığın anlamının çok büyük olduğunu ancak Güç- faaliyet ilişkisi açısından düşünüldüğünde bu varlığın tarihteki canlı ve dinamik gerçekliliğinin görünmediğini daha çok başlangıçta neler yaptığına vurgu yapıldığını açıklar. Daha açık bir ifadeyle ona göre bu Güç, bir tür rezerve edilmiş, öncül Güç olarak ulaşılamaz bir zaman diliminde dinamik olarak faal olmuş ama daha sonra aktif olmayan bir İrade haline bürünmüştür.[194]

Tam bu noktada Leeuw, tanımsız ve isimsiz Güçler kalabalığının, her birinin belli bir isim ve işlev sahibi olarak çoğul şahsiyetler şeklinde Formlar kazanınca organik bir ilişkiler yumağıyla birbirine bağlandıklarını düşünür. Bu ortamda ona göre öncelikle *polidemonizm* şeklinde olan bu güçler bir başka inanç yapısında politeizm halini almışlardır. Dolayısıyla ona göre bu form kazanma, tarihsel bir evrim sürecinde olmamış aksine iki farklı yapı olarak anlaşılmıştır. Yani ona göre sistemde polidemonizm şeklindeki bir yapı, pek çok potansiyele sahip kutsal varlıkların (mesela gece ve gündüz veya İlkbahar ve Kış gibi) zaman ve mekana bağlı olarak ayrışmasından doğan kaotik bir alemi bize sunarken diğer yapı olan politeizm ise (kaotik

193 Leeuw, 164- 165.
194 Leeuw, 166- 167.

çoğulculukları düzenleyen özelliğe sahip olduğundan) aynı alemi sistematik bir bütünlük olarak takdim etmiştir. Her iki yapı, zamandan uzak olarak benzerlik taşımasına rağmen çoğu zaman politeizm, polidemonizmin tüm özelliklerini de taşımıştır. Böylece Leeuw, polidemonizmden politeizme daima giden evrimden değil bir senkretizmden bahseder. Daha açık bir ifadeyle ona göre evrimden ziyade kültürel bir gelişmenin neticesinde insan, içinde yaşadığı evreni daha fazla küçük hale getirir. Panteon böyle doğmuştur. Son tahlilde ona göre politeist panteon, senkretik karakterde olduğundan asla sona ermemiş ve sona ermeyecektir. Bundan dolayı ona göre Hindistan'da *Adityas*, İskandinavya'da *Vans*, Yunanistan'da *Dionysus* gibi senkretik eylemlere meyilli ilahi varlıklar, asla ilahlar aleminde ortadan kaybolmamış aksine kendi statü ve karakterlerini bir şekilde sürdürmüşlerdir.[195]

Marburg Dinler Tarihi ekolünden gelen ve Yüce Varlığı tekil halde bir *numen* (*gizemli, titretici ve büyüleyici bir gizem*) olarak algılayan Rudolf Otto(1869-1937)[196]'nun talebesi olan Alman Dinler Tarihçisi Friedrich Heiler (1892-1967)[197], 1918 yılında yayımladığı *Das Gebet* (*Dua*)[198] adlı monografında Lang, Schmidt ve Söderblom'un Yüce Varlık hakkındaki görüşlerini zikrettikten sonra bu tür varlıkların ortaya çıkışında ruhçuluk veya atalara tapınma kültünün rol oynamadığını bunun yerine vahşi halkların, kendilerine özgü dini kültürel kavramlarından yola çıkarak anlaşılmalarının daha doğru olduğunu öne sürer.[199] Heiler, Yüce Varlıkların erken kültürler için yaratıcı, her şeyin ilk sebebi, kurum meydana getirici ve kanun koyucu olarak anlaşılması konusunda Söderblom ile hem fikirdir. Ancak ona göre Söderblom, Yüce Varlığın ilk baba olarak algılanışında şu önemli boyutlarını ihmal etmiştir; vahşiler Yüce Varlığı çok eski zamanlarda yaratıcı, kanun koyucu, ahlak, medeniyet ve kültür verici gibi sıfatların da ötesinde "bir kader ilahı" ve "kendi emirlerinin muhafızı" şeklinde algılıyorlardı.[200]

195 Leeuw,169- 170.

196 Otto'nun hayatı ve Dinler Tarihi'ne katkıları için Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul 2011, 349- 397.

197 Heiler'in hayatı ve Dinler Tarihi'ne katkıları için Alıcı, 401- 451.

198 İngilizcesi *The Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, terc. Samuel McComb, Londra- New York 1932.

199 Heiler, 48- 50.

200 Heiler, 24- 25.

Ona göre erken kültürlerde Yüce Varlığa hayvan kurbanı sunulduğu görülmese de en eski ırklar olan Pigmelerde O'na ilk mahsül meyvelerin sunulduğu gayet açıktır. Buna ilave olarak Heiler, bu kurban sunumun kesinlikle ölülere gıda sunma kültünden doğmadığını ama bir şükran, minnet ve hürmet eylemi olarak anlaşılması gerektiğini açıklar. O, ilkel zahit dindarın bu ilk meyveyi sunmakla elindeki tüm yiyecek ve içeceğin Yüce Varlığın bir nimeti olduğuna şahitlik ettiğini ve kendisinin de tamamen metafiziğe bağımlı olduğunu kabul ettiğini somut olarak göstermek istediğini iddia eder.[201] Bu anlamda Heiler belirtir ki Tanrı fikrinin kaynağı konusunda geleneksel teorilerden farklı bir tarihsel görüşle ilkel insan, dua ettiğinde ruhani varlıkların çoğulcuğunu bir kenara bırakıp Tek, İlk Sebep, İlk Baba ve Yerin Göğün Rabbi olan Tanrı'ya yalvarmaktadır.[202] Ancak o bazen (Avustralya ilkel kabilelerinde görüldüğü gibi) Yüce Varlığın azameti ve yüceliği sebebiyle ikincil varlıklara yakarma veya onların şefaati yoluyla dolaylı olarak O'na yöneltmeyi düşünebildiğini ekler.[203]

Neticede Heiler, dua ve ibadet bağlamında ilkel kültürlerde Yüce Varlık formlarını şu şekilde tasnif eder; (1). İlk meyve sunumu hariç hiçbir kurban kabul etmeyen ve sadece aniden veya samimi dualaların sunulduğu *deus odipius* benzeri Yüce Varlık anlayışı. (2). Diğer ilahi güçleri de ibadetin ana odağı gören ve aynı zamanda kurban ve dua sunulan *deus revalatus* Yüce Varlık fikri. (3). Hiçbir kurban sunulmayan, hiçbir duanın edilmediği ve neredeyse hiç hitap bile edilmeyen *deus absconditus* formundaki aşkın Yüce Varlık fikri.[204]

Modern zamanların en büyük ansiklopedisti Rumen asıllı Amerikalı Dinler Tarihçisi Mircea Eliade (1907- 1987), 1949 tarihinde *Traite d'histoire des religions* adıyla yayımladığı (Türkçesi, *Dinler Tarihi- İnançlar ve İbadetler Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, 2005) morfolojik eserinde Yüce Varlıklarla ilgili inançları dinlerle ilgili araştırmalarının odak

201 Heiler, 39 ve 50.
202 Heiler, 49-50.
203 Heiler, 53.
204 Heiler, 52.

teması olarak belirler. O, önceki araştırmaları değerlendirdikten sonra insanlık tarihindeki her bir Yüce Varlık fikrinin, dini tecrübeler, vahiyler ve teorik sistemizasyonlar dolu tarihsel bir süreç olduğu sonucuna varır. O, tıpkı Pettazzoni gibi düşünerek Yüce Varlıkların tarih içinde en iyi örnek olarak göğün hiyerafonisi olarak yansımalarını öne çıkarır. Daha açık bir ifadeyle ona göre yüce ve sonsuz uzay, aşkın ve yücelmiş kutsal olan varlıkların en uygun tezahürü olmuştur. Eliade bu varlıkların en başından beri alemden önce var olduklarını ve daha sonra şefkatli ve ezeli varlıklar olarak yaratıcı kimliğine büründüklerini savunur. Daha açık bir ifadeyle Eliade'ye göre onlar, yaratılmış bu alemin düzenini sağlayan ve onun kurallarını ellerinde tutan ilahlardır. Böylece o, Pettazzoni'den bir adım daha ileri giderek bu Yüce Varlıkların göğün basit hiyerofanileri olmaktan ötede betimlenmiş ve kendilerine özgü bir nitelik kazanmış yüce ilahlar olduklarını ileri sürmüştür.[205]

Bu eserinde Eliade, aynı zamanda Yüce Varlıkların ortadan kayboluşları konusunda kendine özgü yorumlara sahiptir. Söz gelişi Eliade'ye göre mitler onların ortadan kayboluşlarını hayata dair faaliyetleri, kadere olan yakın ilgileri ve ölümden sonra hayat gibi konularla meşgul olmaları sebebiyle insanlar tarafından aşırı yüceltilmelerinden ve deus otiosus haline dönüşmelerinden bahsederler. Böylece Yüce Varlıklar "emeklilik safhası" yaşarken ilahlaştırılma sürecine tabi tutulan diğer formlar (söz gelişi doğa, atalar, bazı verimlilik güçleri hatta güneş ve ay gibi) onların yerini almıştır. Neticede ona göre bu anlayış politeizm gibi daha somut ve daha dinamik formların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Eliade, Yüce Varlıkların, zaman içinde kutsallıklarını ve aşkın güçlerini kaybedip yerlerini kozmik kutsallık adına hayatın temel güçlerinin birer tecellileri olan ilahlara devredince ortadan kaybolduklarını ileri sürer. Ancak ona göre bu yakın ilişki tarihte daima kendini koruyamamış ve her bir kozmik dinî form, kendisini bir vahiy formuyla ifade etmek zorunda kalmıştır. Gene de Eliade'ye göre bu tür vahiyler, kutsalı tam olarak ifşa etmekten uzak olduklarından sadece diğer ilahi formların tecrübesini ima ederler.[206]

205 Mircea Eliade, *Dinler Tarihi- İnançlar ve İbadetler Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, Konya 2005, 63- 71.

206 Eliade, 72- 94.

BİRİNCİ BÖLÜM

ERKEN KÜLTÜRLERDE YÜCE VARLIK FİKRİNE ETNOLOJİK YAKLAŞIMLAR

1. Evrimci Antropoloji Penceresinden Yüce Varlık: Edward B. Tylor'un Yüce Varlığa Doğru Gelişen *Ruhçuluk (Animism)* Teorisi

İnsanlığın ilerleme safhalarının temel prensiplerini belirleyen ve böylece "insan bilimi" haline dönüşen genel antropolojiye kaynaklık eden İngiliz antropolojisinin babası sayılan Edward Brunett Tylor, 2 Ekim 1832 tarihinde Londra, Camberwell'de doğdu. Quaker bir ailenin çocuğudur. İlköğrenimini *The Society of Friends*'e bağlı bir okulda alan ve anne babasını genç yaşında kaybeden Tylor, babasından kalma dökme pirinç atölyesinde çalışmaya başladı ve henüz 23 yaşındayken yakalandığı tüberküloz sebebiyle sağlık sorunlar yaşadığı için tavsiye üzerine 1855 yılında önce Fransa'ya sonra ABD'ye tedaviye gönderildi. Burada 1856 yılında kendisi gibi Quaker olan Kübalı arkeolog Henry Christy ile karşılaştı. Christy bilhassa tarihöncesi araştırmalara istek duymasında etkili oldu ve ona yabancısı olduğu kültürlerle tanışma imkanı sağladı. Bu karşılaşma neticesinde altı ay kadar onunla beraber seyahat etti ve gözlemlediği insanların adet ve inançlarını not etti ve bu seyahatlerinin neticesinde *Anahuac, or Mexico and the Mexiacans, Ancient and Modern* (Londra 1861) [Kadim ve Modern Meksika ve Meksikalılar: Anahuac) adlı gezi eserini kaleme aldı.

Tylor'un ait olduğu Quaker mezhebi 17. asırda "fanatikler", 18. asırda "uyum sağlamayanlar" ve 19. asırda "liberaller" olarak tanınırdı. Yine Tylor'un dönemindeki Quakerler tecrübeye dayalı olguları severdi. Bazısı meleklerin tarafındayken Tylor gibiler ise Darwin ve yeni evrimci biyolojiden taraf oldu. Yine Tylor'un erkek kardeşi Alfred Tylor (1824- 1884) göze çarpan bir jeolog olmasına rağmen kendisi gibi insanlık tarihine de ilgi duyan çalışmalar yapıyordu.[207]. Kendi dini cemaatindeki bu karmaşık evrim,

207 R. R. Marett, *Tylor*, Londra 1936, 12- 13.

Tylor'u etkilemiş görünüyor. Bir başka değişle en başta ayrılıkçı olarak tanınırlarken son dönemde tam bir saygınlık kazandılar. Quakerler için klasik ve örgün eğitim almak için üniversiteye devam etmek Ortodoks görüşlere katılmak demek olduğundan kolay değildi. Bu yüzden olmalıdır ki Tylor Oxford'ta yaptığı bir söyleşide latifeyle karışık bir şekilde "kendisinin hayatı boyunca bir kez dahi sınava girmediğini ama gene de profesörlüğe ulaştığını" açıklar.[208]

İngiltere'ye dönüp Oxford'a yerleşen Tylor, yetenekli bir yazar ve yorulmak bilmeyen bir araştırıcı olması sebebiyle kendi kendini eğiten bir bilim adamı olarak antropoloji alanında başarılı oldu. Bir daha seyahat etmemesine rağmen indirgemeci bir yaklaşımla "ilkel" şartlarda yaşayan günümüzdeki kabile topluluklarının veya arkeolojinin kazanımlarının ışığında tarihöncesi insanların inanç ve adetlerini incelemeye koyuldu. Çok geçmeden ikinci kitabını *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (Erken İnsanlık Tarihi ve Medeniyetin Gelişmesi Konusunda Araştırmalar) adıyla 1865 yılında yayınladı. Altı yıl sonra kendi kariyerinde şaheseri olan ve antropoloji alanının köşe taşlarından biri olarak kabul edilen *Primitive Culture* adlı monografını iki cilt halinde neşretti. Bu eser aynı zamanda "Tylor Bilimi" adıyla bilinen Antropolojinin kutsal kitabı olarak kabul edilmektedir. 1875 yılında Oxford üniversitesi tarafından fahri doktora ile ödüllendirildi. 1883 yılında Oxford Müzesinde çalışmaya başladı ve üniversitenin antropoloji dersler vermeye devam etti. 1884 yılında aynı üniversitede antropolojiyi bir disiplin olarak kurdu ve iki yıl sonra yeni kürsünün başkanlığına atanarak 1909 yılında emekli olana kadar İngiltere'nin ilk antropoloji profesörü olarak görev yaptı. Bu dönemde alan çalışması yapmak üzere pek çok araştırmacıyı yurtdışına gönderip onlardan antropolojik malzemeler elde etti. 1912 yılında Şövalye (*Sir*) ilan edilen Tylor, 3 Ocak 1917 yılında öldü.[209]

208 Marett, 11.

209 Marett, 11- 27; Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion- I Introduction and Anthology*, The Hague -Paris 1973, 209; Daniel L. Pas, " Animism and Magic; E. B. Tylor and J. G. Frazer", *Seven Theories of Religion*, New York - Oxford 1996, 16-17;

Başlıca Eserleri; *Anahuac, or Mexico and the Mexiacans, Ancient and Modern* (1861); *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865); *Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and* Custom, c. I-II (1871); *Anthropology; An Introduction to the Study of Man and Civilisation* (1881)[210].

I.Tylor'un Yayılmacı Evrimi Merkeze Alan Antropolojisinin Anahatları

Tylorcu Antropolojinin 19 asrın ikinci yarısında döneme hakim iki evrimci görüşün harmonisi bir bakış açısına sahip olduğu bilinmektedir; bunlar, doğacı Charles Robert Darwin (1809- 1882) tarafından ileri sürülen evrimci görüş ile filozof Herbert Spencer (1820- 1903) tarafından ileri sürülen evrimci görüş. Her ikisi de daha alçaktan daha yükseğe doğru veya basitten karmaşığa doğru bir sosyal, doğal gelişmeye inanırlar. Ancak Tylor'u diğerlerinden ayıran temel özellik, ruhlar ve hayaletlerin çoğulculuğu ile karakter kazanan animizmi en erken din formu saymasıdır. Bu haliyle o insan kültürünün en başına ateizmi yerleştiren Spencer'dan ayrışır. Ancak her ikisinin de buluştukları nokta din olgusunun en ilk formunu elde etmek için insanlığın rasyonel melekelerini doğaya yönlendirmesidir.

Tylor'un antropolojisinin anahatlarını şöyle maddeleştirebiliriz;

(1). *Öncelikle Tylorcu antropolojinin yönteminin doğası hakkında bulabildiğimiz ilk ipucu, insanlığa ait doğrudan ve kesintisiz kayıtların, onun kültürel tarih anlayışının en büyük katkı sağlayıcıları olduğudur.* Zira ona göre kayıtlar azaldıkça medeniyetlerin ilerlemesi veya gerilemesi konusunda söz söylemek zorlaşır.[211] Söz gelişi hiçbir dolaylı kanıt, bir cemiyetin en erken safhalarına dair tarihsel hatıralar kadar kültür tarihi açısından önemli olamaz. Hatta bu bilgiler aslında bilinçli ve kasıtlı olarak korun-

210 Tylor'un eserleri konusunda; Jacques Waardenburg, "Edward Burnett Tylor", *Classical Approaches to the Study of Religion-II: Bibliography*, The Hauge- Paris 1974, 288- 290.

211 Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londra 1865, 128- 131.

muş değildir. Bundan dolayı yüksek bir medeniyet varken daha düşük bir kültürün orijinalliğinden veya bağımsızlığından söz edilemez. Daha düşük ırkın daha karmaşık yabancı medeniyetin varışından önce durağan veya ilerleme safhasında olup olmadığı sorun bile olamaz. Bu iki kültür arasındaki temas ve etkileşim hafif ve geçici ise sonradan ortaya çıkan ilerleme yabancı etki yoluyla bile olsa orijinal sayılabilir. Dolayısıyla Tylor'a göre, dolaylı kanıtları önemli veriler kabul ederek insanlığın medeniyet/kültür tarihi haline dönüşen antropoloji, kültürel olguları toplayıp gruplandırarak endüktif bilim olma unvanını almaya güç yetirecektir. Tylor, bu gruplandırma ve toplama işiyle antropolojinin spekülatif teorileri kurgulamak yerine daha önemli görev olarak dolaylı kanıtları kullanarak anlamlar çıkardığını savunur. Son seviyede hem antropolojik olgular hem de akademik çıkarım doğru olunca en önemli argüman elde edilmiş olur. Ancak bunlardan biri doğru olmadığında hepsi toptan heba olacaktır.[212] Bunun önüne geçmek isteyen Tylorcu kültürel antropolojinin ana işlevi, ilk insanlık tarihine dayanan dolaylı ve doğrudan kanıtlarla beslenen antropolojik örnekleri yorumlamaktır. Bu yönde insanlığa ait doğrudan ve kesintisiz kayıtlar, kültürel tarihin en büyük destekçidir. Zira kayıtlar azaldıkça medeniyetlerin ilerlemesi veya gerilemesi konusunda söz söylemek zorlaşır[213].

Yine Tylor'a göre antropolojik yöntem ortaya çıkarmıştır ki insanlar arasında cereyan eden gelenekler kısmen tarihsel kısmen mitolojiktir. Malzeme toplayan antropolog için bu ikisi de farklı açılardan eşit değere haiz verilerdir. Zira bu iki alan, bazen tarihsel bağlamları açısından farklı yerlerde ortaya çıksa da geçmiş olayları korumayabilirler. Antropolojiye mitolojinin desteği önemlidir çünkü etnologun karşılaştığı en önemli zorluk, tarihsel olgu ile mitolojik olguyu birbirinden ayırt edebilmektir.[214] Bu bağlamda Tylor antropolojisine göre öteki ülkelerde olup biten "şeylerle" ilgili yapılacak tarihsel kayıtlı mukayeseli analojiler olasılıkla her bir geleneği gerçeklik yaparken sonraki devirlere aktarılan kutsal mitler ise etnologun elinde önemli ama dolaylı kanıtlar olacaktır. Tylor, böylece mitleri tecrübeye dayalı fanteziler olarak insan tahayyül melekesinin en önemli kanıtları

212 Tylor, *Researches*,132- 138.
213 Tylor, *Researches*, 128- 131.
214 Tylor, *Researches*, 167.

kabul eder. Mitlerin inanırlığına bağlı olarak toplumun fikirlerinde bir takım değişikliklerin olabileceğinin altını çizen Tylor, böylece onların alegori ve kültürel tarih yoluyla rasyonalize edildiğini açıklar.[215]

(2). *Tylor için "kültür" ile "medeniyet" eşittir.* Medeniyet, ona göre "bir cemiyetin üyesi olarak insan tarafından kazanılmış bilgi, inanç, sanat, ahlak, kanun, adet- gelenek ve diğer kabiliyet ve "alışkanlıklar" gibi karmaşık bütünlük oluşturan unsurlar toplamıdır".[216] Böylece daha sakin ve serin bir alana giren Tylor, kültür kelimesini önemsedi ve bunu öncüsü olduğu bilimin ana konusu yaptı. Dahası o genelde kültür kelimesini eğitilmiş ve işlenmiş hayatın içeriğini oluşturan beşeri kazanımların tamamı olarak görür.[217] Buradan şunu da anlarız; Tylor için kültürün gelişimi apayrı bir şeydir ve belki onun artan karmaşıklığı açısından biyolojik evrimle mukayese edilebilir bir süreci de ifade eder. Böylelikle kültür alanı olarak antropoloji, uzun safhalar içinde fiziksel değişimlerden çok zihinsel değişiklikleri ele alır.[218] Zira Tylor'a göre kültür, kelimeler dizisi halindeki fikirlerin değiş tokuş gücüne dayanan iletilebilir bir beşer zekasıdır.[219]

Tylor'un *Researches* adlı eserinde kültürün gelişmesi ve düşüşünü öne çıkardığını görürüz[220]. Kültürün "tarih öncesi" ve "tarih dışında" kalan bölgelerinin farkında olan[221] Tylor, daha erken veya daha alçak medeniyeti daha sonraki ve daha yüksek medeniyetten ayrıştırmaya çabalar. Burada daha düşük medeniyet derken aslında kültürün dinamik medenileşmiş safhasına odaklanır. Zira o, kültürün safhadan safhaya ilerlemesi veya düşüşünü ölçüp hesaplamayı antropologun görevlerinden görmez. Ona göre bu değişim sürecinin her safhasında hem kültür gelişimi hem de bozulması olabilir. Bir başka ifadeyle her kültürün iniş ve çıkışları olabilir ama bütün tarihsel kanıtlar gösterir ki insanlık tarihinde yükselişler daha

215 Tylor, *Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and* Custom, New York 1970, c. I, 274- 287.
216 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, I.
217 Marett,25.
218 Marett, 19.
219 Marett, 49.
220 Tylor, *Researches*, 4.
221 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 39.

baskındır.[222] Bu yüzden ona göre her ayakta kalan medeniyet, yeniden canlanan bir kültürü yansıtırken[223] daha az medenileşmiş ırklar arasında objektif ve sübjektif ayırımların varlığı, eğitimli insan ile vahşi arasındaki en önemli farkı oluşturur.[224]

Neticede Tylor, ilkel halklara ait kayıp sanatlar dahil pek çok kültürel unsura ilgi duyarken aynı zamanda kültürel hareketlenmeler boyunca ortaya çıkan pek çok düğümlenmeleri meydana getiren özgün kültürel değişim türlerini belirlemeyi, bunları yorumlamak için ise filoloji ve mitoloji gibi farklı yorumlama metotlarını kullanarak bu türleri birbirinden ayırt etmeyi de ana uğraşı görür. Mesela ona göre kültürel değişimin türlerinden biri dejenerasyondur. Ancak bu dejenerasyon, antropologların işi değildir ve en az öneme sahiptir. Zira kültür (medeniyet) en ilerlemiş insanlık tarihini sunduğundan ilerlemecidir. O şu önermeyi önemser; "medeniyetin ilerleyen ayakları, mazisindeki belirsiz adımlara saplanıp kalamaz".[225]

(3). *Buradan hareketle Tylor, babası olduğu antropolojiyi en başta yerel eylemlerle başlayan ama diğer milletlere yayılan kültürel bir evrim süreçleri olarak anlar.* Yani kültür, homojenlikten heterojenliğe doğru safhalar halinde gelişmiş ve her bir safha bir önceki sebebiyle büyümüştür. Tylor'a göre tarih kavramı, bir millet veya kabileye ait özel tarih olarak değil bir bütün olarak insanlığın bilgi, din, adet, sanat durumunun tarihidir.[226] Kültürün çeşitli toplumlardaki fiili durumunun, insan düşünce eylemlerinin kanunlarını inceleyen evrimci antropolojinin öne sürdüğü kanunlarla çok uyuştuğunu iddia eden Tylor, bu durumun benzer sebeplerin benzer eylemleri şeklinde prensiple açıklanabileceğini evrimin her gelişme safhasının kendisinden bir önceki kültürel tarihin bir sonucu olduğunu ve geleceğin inşası için uygun bir katkı sağladığını iddia eder.[227]

222 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 28.
223 Marett, 26.
224 Tylor, *Researches*, 4- 5.
225 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 69.
226 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 5.
227 Paul Radin, "Introduction", (Tylor, *Primitive Culture*, c. I,) XI.

Tylor, 1867 yılında verdiği bir konferansta ilkel düşüncenin, evrimsel gelişmenin en başındaki safhayı temsil ettiğini açıklayarak antropolojinin "ortodoks konumunu" belirlemiştir. Ona göre somut olarak kanıtlanmıştır ki insanlığın zihinsel gelişme tarihinde ileriye dönük bir gelişme ve (düşük olandan daha yüksek olana doğru entelektüel) ilerleme bariz olarak mevcuttur.[228]

Bu kültürel evrimcilik anlayışına daha sonraları Pater Wilhelm Schmidt ve Franz Boas acımasızca saldıracaktır. Özellikle her milletin kendisine özgü bir tarihsel gelişimine inanan ve Tylor'un savunduğu tek düze bir evrimci dünya anlayışını kabul etmeyen[229] Boas, bu tür bir ilerlemeyi (yani aynı çizgide gelişen, benzer icatları yapan, benzer inanç ve adetler taşıyan tek tip medeniyet tarihini) hatalı ve imkansız bulur.[230] Yine Boas'a göre tarih boyunca belli bir yüksek medeniyet ve kültürel seviyeyi yakalamış olan her halkın aynı kültürel gelişme safhalarıyla ile o konuma ulaştığını söylemek mümkün olamaz.[231]

(4). *Buna karşın Tylor, yapmış olduğu antropolojik medeniyet araştırmalarını Almanya'daki Kültür- Tarih Araştırmalarıyla (Kulturgeschichte) eşdeğerde gördü. Dolayısıyla kültür terimi teknik anlamıyla tarihe anlam vermek için kullanılmayan ancak onun bir dalı olabilen bir alandı.* Bu şekliyle kültür tarihi, kabilelerin ve milletlerin salt tarihi değil milletlerdeki bilgi, din, sanat, adet gibi temel olguların tarihidir.[232] Dolayısıyla o, bir şeyi kendisiyle araştırmayı sever. Buna rağmen o genelde kültür kelimesini eğitilmiş ve işlenmiş hayatın içeriğini oluşturan adetler, görenekler ve alışkınların toplamı olarak görür[233]. Bunun yanında ona göre medeniyeti oluşturan karmaşık ağları birbirine bağlayan temel öğeler, ilerleme, gerileme, ayakta kalma, yeniden diriltme, değiştirme gibi sosyo- kültürel tarzlardır.[234]

228 Tylor, "On Traces of the Early Mental Condition of Man." *A Lecture delivered April 23, 1867 at The Royal Institution of Great Britain. Annual Report.*. Washington 1868, 381.
229 Franz Boas, *The Methods of Ethnology*, New York 1920, 317.
230 Franz Boas, *The Mind of Primitive Men*, New York 1938, 178.
231 Boas, *The Mind of Primitive Men*, 182.
232 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 5; amlf, *Researches*, I.
233 Marett, 25.
234 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 17.

Nitekim Tylor, araştırmalarını evrim anlayışı yönünde ifa etmesine rağmen Darwinci felsefenin saklı gündem veya anlamlarına saplanmadı. Dolayısıyla onun bile bile kullandığı bir terim vardır o da "kültür gelişimi" tabiridir. Bilhassa *Researches* adlı eserinde onun bu anlayışı daha açık görülür[235]. Zira insanlık tarihi lineer bir süreç olarak Tylor için *bir bütün olarak ilerlemeler tarihidir*[236]. Buna rağmen *Primitive Culture* adlı eseri evrim kavramını sürekli kullanır[237]. Onun evrimci ilerleme fikrinde iki boyut göze çarpar; bağımsız kültürel icatlar ve dışarıdan alınan etkiler veya ödünçler. Bu iki ilerleme süreci ona göre beraber çalışır. Dahası modern psikoloji bile tüm insanlardaki ortak bir zihinsel ilerleme sürecine işaret eder. Bu bakımdan kültürün bir halktan ötekine aktarımı, insanları birbirine yeknesaklık olarak bağlayan zihinsel bir bağı ima eder ve onları başıboş haldeki diğer canlı türlerinden ayırır.[238]

(5) *Böylece insan kültürünü enlem olarak Çin'den Peru'ya kadar, boylam olarak da İngiltere (Greenwich)'den Fiji'ye kadar gözlem konusu yapan Tylor, küresel bir kültür tarihi kurmak niyetindeydi.* O dönemde natüralizm ile teoloji çok keskin ihtilaflar içinde olduğundan her iki taraf birbirine karşı çok sert davranıyordu. Zira teolojiden ayrı olarak Antropoloji, insan düşünce ve eylemlerinin kanunlarını inşa etmek isterken, insanlık tarihini doğanın tarihinin parçası ve ana taşıyıcısı görmekteydi. Bu niyetle Tylor, aşkın felsefe ve teolojiden kaçarak kendine göre antropolojinin daha oturmuş ve pratiği olan araştırma alanına sığındı.[239]

(6). *Tylor'a göre gelişmiş bir antropoloji, artık elde ettiği muazzam malzemelerle dünyanın dinlerini araştırırken, tenkitçi yorumlamalar içine girerek yabancı medeniyetleri, vahşi ve düşük kültürleri daha kolay anlayabilecektir.*[240] Ancak bu noktada yaşanacak kültürel malzemelerin eksikliği veya yanlış yorumlanması, antropologun karşılaştığı önemli zorluk

235 Tylor, *Researches*, 4.
236 Tylor, *Researches*, 374.
237 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 6; mlf, *Primitive Culture*, c. II, 451.
238 Marett, 23- 24.
239 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 1-3.
240 Tylor, "The Limits of Savage Religion", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 21 (1892), 298- 299.

olarak özelde belli bir kabilenin inancını genel de ise bütün kültür tarihini olumsuz yönde etkiler.[241] Mesela insanlığın ortak bir fiili olarak "zamansal hesaplama" (*calculation*) eylemi, Latinlerdeki "basit çakıl taşları (*calculi*) ile sayı sayma sanatını göstermektedir. Meksikalılar ise en yüksek sayı sayma sanatına ulaşırken aynı şekilde "taş" (*tetl*) kelimesinden istifade etmişlerdir. Onların rakamlar için verdikleri isimlerde bile "taş" kelimesi ortak bir zihinsel eylem olarak daima yerini korumuştur, mesela "bir sayısı", bir taş (*centetl*) iken "iki" ise iki taş (*onetetl*) demektir. Malaylar da aynı şekilde "bir" için *sawatu* yani "bir taş" ismini vermişlerdir. Javalılar ise kendi kültürel ortamlarından yola çıkarak bir sayısı için *sawiji* yani sert tohum adını koyarken aynı doğrultuda Nias dilinde bir ve iki sayıları *sambua* ve *dumbua* yani bir meyve iki meyve şeklini almıştır.[242]

Ona göre ortak antropolojik verilere bir başka örnek de gökle ilgili olandır. Söz gelişi Azteklerin ay veya güneş tutulması konusundaki anlayışı güneş veya ayın, bir canavar, büyük bir köpek veya başka üstün yaratıklarca yutulduğu veya ısırıldığı anlayışı şeklindedir. Bu analoji, tüm eski dünyada hatta Kuzey ve Güney Amerika ile Polenezya'da çok yaygın olarak bulunur. Ancak gene de Tylor, özellikle astronomiyle yakından ilgilenen kadim Meksika halkının ay ve güneş tutulmasının gerçek nedenini bildiğini ve bunu bir disk üzerinde şekil çizerek açıkladığını anlatır. Hatta Tylor, Meksikalı rahiplerin bu göksel olayı, ayın güneşi silip süpürmesi şeklinde teması olan bir ritüel dans ile insanlara görsel olarak betimlediklerini açıklar.[243]

(7). Tylorcu antropolojik yöntemde "kültürel bozulmalar" genel olarak milletler arasında cereyan eden savaşlar, başka milletlerin diğerlerine şiddet içeren veya içermeyen etkin baskısı veya milletlerin daha varlıklı durumlardan daha yoksul durumlara alçalması gibi nedenlerle ortaya çıkar. Mesela metal kullanılan bir devrin, taş devrinin içinde dejenere olması için bir kahin veya gelenek gibi çok özel durumların sert baskısının olması gerektiğini ileri süren Tylor, "alçak bir kültürün" ancak kendisinden yüksek

241 Tylor, *Researches*, 166.
242 Tylor, *Researches*,138.
243 Tylor, *Researches*, 138- 139.

bir başka kültür sebebiyle ortadan kalkabileceğini; buna gene de "kültürün düşüşü" denemeyeceğini kesin kültürel düşüşün ise ancak kaba ve şiddet kullanan güçlü bir ırkın, kültürlü ama zayıf bir ırkla karşılaşması durumunda ortaya çıkabileceğini iddia eder. Bir antropolog ona göre düşük bir ırkın kendisine ait basit sanat ve bilgilerini nasıl kaybettiğini ve bir ırkın nasıl kültürel düşüşe uğradığını anlamak istemelidir.[244] Beşerin tecrübesine güvenen böyle bir antropolog, sanat, beşeri bilgi ve geleneğe dayalı inanç unsurlarının coğrafi dağılımına derinlemesine bakarak daha düşük ırklarla daha yüksek ırkların tarihinin aslında bir bozulmalar tarihi olmadığını aksine sık sık duraksamalar ve kötüye gitmelerin yaşandığı ama genel olarak ileriye giden bir "hareketlenme tarihi" olduğunu gözlemler.[245]

Böylece Tylor'a göre belli bir cemiyete veya belli bir bölgeye ait özgün kültür, çoğu kez ister despotik ister demokratik idare altında bir tarımsal yaşamda veya şehir hayatında sürekli bir savaş veya barış durumunda varlıklı, refah veya maddi gelişmeyi destekleyici özellikte kendini ortaya koyabilir. Bu bakımdan ona göre tüm kültürel gelişmelerin mahalli ve istikrarsız bir tarafı mutlaka vardır.[246]

(8). *Tylor, insanlığın kültürel ve zihinsel gelişimine ilgi duyduğu için dil konusunu kalkış noktası olarak belirlemiştir.*[247] Daha somut ifadeyle Tylor, insanın düşüncesini seslendiren en önemli melekesinin dil olduğunu ve dilin kendi medeniyetinin en temel unsurlarından biri olduğunu açıklar. Ona göre bir insanın dilden başka bir ifade tarzı ile düşünüp düşünemediği sorusu metafizik bir sorudur ve antropolojik değildir. İnsanın konuşabilmesi bir kudrettir ve diğer hayvanlar üzerindeki üstünlüğünü ve farkını kanıtlayan başlıca nedenlerden birini oluşturur. İnsanın söz söylemesi, insanın zihnindekini ifade etmedeki en önemli araçlardandır. Ona göre biyolojik olarak sağır ve dilsiz insanlar, işaret dilini ana dili olarak kullanırlar ve "konuşmayan insan yoktur" sözünü bizzat ispat ederek zihinlerindekileri konuşan insanların yardımı olmadan işaretlerle en doğal halleriyle anlata-

244 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 27- 38; amlf; *Researches*, 159- 160.
245 Tylor, *Researches*, 166.
246 Tylor, *Researches*, 156.
247 Marett, 49.

bilirler. Zira Tylor'a göre bir düşünceyi "dile getirmek" demek literal olarak onu "dışımıza çıkarmak" demekken "ifade etmek" ise "baskıyla dışarı çıkartmak" demektir.[248]

Almanya'da o dönemde meşhur bir söz vardı; *mukayeseli filolog olmak için bir kişinin en az iki sözlüğe ihtiyacı vardır*". Filoloji rönesanstan beri akademik çalışmalarda birinci ilgi alanı olmuştur. Ortaçağ boyunca Latince ve İbranice'nin hakim olduğu etimoloji bilhassa belli bir dildeki geliştiği şekilde kelimenin aldığı radikal anlama rehber olarak anlaşılıyordu. Sanskritçe'nin kullanımını Hint- Avrupa dil formlarına ilintilenme için anahtar form görme eğilimi büyük bir adım oldu. [249] Ona göre aryanlar arasındaki ortak dil birlikteliği bir anlamda onların "ruhani ilişkisini" de yansıtır. Böylece dilin verdiği kanıtlar sayesinde gelişmiş ve medeni bir toplumun ait olduğu ilkel kabilelerin antropolojik izlerini sürmek kolay olur.[250] Neticede Tylor'a göre zengin içeriğiyle kültür, ister okuryazar öncesi olsun ister ziraat öncesi olsun beşer tarihi için zaruri deliller içermektedir. Bu yüzden Tylor tarihsel filolojiden ziyade *genetik filoloji* adını vermiş olduğu kelimelerin aktarımı ve değişimine ilgi duydu[251]. Tylor, bir medeniyetin öteki bir medeniyeti etkilemesinde kültürel araç ve gereçlerin önemine işaret eder. Tylor buna en güzel örneğin Arapçanın Endülüs'te İspanyol kültürünü etkilemesi olduğunu belirtir. Ona göre her hangi bir kelimenin etimolojisi, aslında çok önemli bir kültürel etkileşim göstergesi olarak bilhassa sanat veya bilginin bir ülkeden diğer bir ülkeye aktarılması konusunda önemli ipuçları verebilir. Neticede ona göre kullandığımız pek çok kültürel araç-gereç, aslen ait olduğu daha alçak kabilelerden geçerek bize aktarılırken insan kültürünün ortak kökeni ve ilerlemesi konusunda önemli katkılar sağlayacak güç veya kültürel tarihin önemli kanıtlarını işlevsel olarak (şeklen veya ismen bile olsa) sunabilen vasıtalar olabilirler.[252]

(9). *Dolayısıyla Tylor, kültürün unsurları arasında saydığı dilin en önemli araçlarından biri olan konuşma kudretinin yanında insanda var*

248 Tylor, *Researches*, 9 ve 12.
249 Marett, 43.
250 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 49.
251 Marett, 50- 51.
252 Tylor, *Researches*, 139- 141.

olan diğer iletişim araçlarını sayar. Söz gelişi çeşitli işaretlerle el ve baş gibi organlar yardımıyla yapılan "jest dili", olayların kayıtlarının ve mesajların yollanmasının sağlandığı ve eşya ve eylemleri temsil eden resimlerin kullanıldığı "resim yazısı" ve konuşulan sözlerin aktarıldığı "kelime yazısı" gibi araçlar kültürel iletişim araçlarıdır. Tylor, özellikle jest dilinin tüm insanlığın ortak malı olduğunu savunmuştur. Ancak o, insanlığın ilk dilini bulma umudunu hepten yitirmesine rağmen el kol hareketiyle kendini ifade etmenin insanın orijinal dili olabileceğinde ve sözün daha sonraki döneme ait bir gelişme olma olasılığında ısrarcıdır.[253] Hatta Tylor, bir bütün olarak dilin kökeni konusunda çok az şey bildiğimizi ama dilin insan zihni açısından çok büyüleyici bir yeri olduğunu ve bu yüzden kökeni hakkında pek çok teorinin üretildiğini açıklar. Bu anlamda Tylor, konuşma dilinden önce gördüğü jest dilinin insan konuşma melekesinin oluşmasında apayrı bir safhayı oluşturduğunu ifade eder. Tylor bu konuya kendince bir faraziye ile başlar; hiçbir grameri olmayan jest dilinin, köken olarak insanın konuşma eyleminden daha önce başladığı (yani insanın dilinin en erken gelişimine ait bir merhalesi olduğu) antropolojik bir varsayımdır.[254] Ancak son tahlilde o açık bir dille şunu açıklar; el kol hareketlerinin, insan konuşma sanatının belli bir safhasını temsil ettiğinin tarihsel açıdan ispatı imkansızdır[255] ve yeryüzünde ilkel sayılabilecek bir dil bulunmaz.[256]

Nitekim Tylor, bu iletişim dilleriyle ilgili olarak farklı kültürlerdeki ortak noktaları bulmaya çabalar. Söz gelişi ona göre jest dilinde başparmağı kapalı dudağa dik koymak "sessizlik", parmağı ağza sokmak ise "çocuk" anlamına gelir. Bundan dolayı Mısır hiyeroglif yazısında *Horus* (şafak ilahı)'nın da simgesi olan çocuk parmakları dudaklarında olarak resmedilerek yazılır. Ancak Yunanlılar bu jest dilinin yazımını yanlış anlamış ve kelimeyi *Horus* olarak değil *Harpokrates* yani "sessizlik ilahı" olarak çevirmişlerdir.[257] Gene Tylor, kültürlerdeki evlenen karı kocanın ellerini birleştirmesinin veya iki kişinin el sıkışmasının aslen dostluk ve barış işareti

253 Tylor, *Researches*, 46- 49.
254 Tylor, *Researches*,48;Marett, 50- 51.
255 Tylor, *Researches*, 15.
256 Tylor, *Researches*, 48.
257 Tylor, *Researches*, 33- 34.

olduğunu, barış kelimesinin de zaten Sanskritçe *pac* (bağlamak) kelimesinden türediğini savunur.[258] Ona göre farklı milletlerdeki selamlama veya dostluk gösterileri de aslında jest dili kategorisine alınmalıdır. Söz gelişi kadim Greklerin başlarını "evet" anlamında iki yana sallarken geriye doğru sallamaları ise hayır anlamındadır. Buna karşın Tylor, Türklerin başlarını geriye sallarken "hayır" anlamında "ıh ıh" diye ses çıkardıklarını ama öne doğru hızlı hızlı sallarken "evet" demek istediklerini aktarır.[259]

Sonuçta kültürsüz insanın zihninin bile her devir ve her yerde benzer şekilde çalıştığını savunan[260] Tylor'a göre kültürün bir parçası olarak konuşulan dil kadar jest dili de genel olarak tüm insanlığa ait, temelde tek ve aynı amaca hizmet eden ortak bir iletişim dilidir. İşaretler farklılık gösterse de jest dili değişmez. Söz gelişi ona göre jest dilindeki birliğin en güzel kanıtı, (Amerikan okuluna götürülen bir Hawaiili yerlinin ispat ettiği gibi) her hangi vahşinin modern bir dilsizler ve sağırlar okulunda öğretilen jest dilini kesin olarak anlayabilmesi ve orada rahatça anlaşılabilmesidir.[261]

II. Ruhlara İnançtan Yüce Varlığa Uzanan Animizmin Evrimci Safhaları

Tylor, politeizme giden yolculuktaki her bir safhayı animizmin bir başka geçiş safhası olarak görmektedir. Bir başka değişle ona göre aslında politeizm, animizmin teist bağlamında önemli safhalarındandır. Bu safhalar sırasıyla, doğadaki varlıklarda canlılığa inanç, ölüm sonrası ruh öğretisi, ruhun ölüler diyarına seyahati, canlı ve cansız varlıklarda ruh inancı, politeizm ve monoteizm.

a.Animizmin İlk Safhası; Doğadaki Varlıklarda Ruha İnanç

Tylor, bu anlamda dinin minimum tanımı olarak anladığı animizmin öncelikle ruhani varlıkların ortaya çıkışında etkisini verdikten sonra dünya üzerindeki kültürlerde ruhla ilgili öğretilerinin bedenle bağını, hayal ile

258 Tylor, *Researches*, 39.
259 Tylor, *Researches*, 43- 46.
260 Tylor, *Researches*, 88.
261 Tylor, *Researches*, 46- 47.

ilişkisini ve ruhun aldığı şekil, ses ve maddi boyutu işleyecektir. Tylor, son olarak insan ruhun hayvan ve bitki gibi diğer varlık ve objelere geçişlerini de kendi teorisi açısından değerlendirecektir.

1a.Dinin Minimum Tanımı Olarak Animizm

Tylor, öncelikle insanlığın alçak ırkları dediği kabilelerde dinî kavramların varlığını soruşturmaktadır. Ona göre bu aslında dinin evrenselliği sorunuyla da yakından ilintilidir. İlkellerin duygularını ihmal etmeyen etnologların işinin, medeniyeti izah eden bir teori üretmek olduğuna göre bu gelişmenin safhalarını ortaya koymanın bir bütün olarak tüm dinlerin gelişme tarihini de anlamaya götüreceğini iddia eder. Mesela ilk merhale olarak Tylor, dinsiz sanılan ilkel kabilelerin gerçekte çok dindar oldukların bilinmesinin etnologlar tarafından kanıtlandığını belirtir. Ancak ona göre bu din, basit, sade ve saf haldedir. Söz gelişi Tylor, etnologların bulguları ışığında Avustralya yerlilerine baktığımızda onların en gelişmiş şekliyle yüce ilah, yaratıcı, yargılayıcı bir varlığa ve hiçbir ibadet objesine sahip olmadıklarını, put, tapınak veya kurban gibi fenomenlerinin olmadığını din adına hiçbir karakter veya gözetime malik olmadıklarını böylece kendilerini hayvanlardan ayırt edici bir özelliğe haiz olmadıklarını iddia eder. Güney Amerika'da da durum aynıdır ve misyonerlerin iddialarının aksine oraya giden etnologların bildirdiğine göre yerli kabileleri gelişmiş hiçbir din olgusuna sahip değillerdir. Ona göre Lang gibi etnologlar, ziyaret ettikleri kabilelerde organizeli veya iyi tasarlanmış yüksek ırklara mensup teolojilere veya dinlere benzer inançlar gözlemlemediklerini belirtmişlerdir.[262] Hatta bazı etnologlara göre Dinka, Şillooks ve Nuer gibi Afrika kabileleri bile istisnasız sistematik bir Yüce Varlık anlayışları olmayan hatta bir putperestliğin karmaşasına rastlanmayan, girift hurafe veya ibadet şekli dahi bulunmayan kabilelerdir. Ancak Tylor'a göre modern araştırmalar göstermiştir ki bu kabilelerde gene de kendilere özgün kabile ilahlarına ve yerel ruhlara inanç, kutsal orman veya ağaç anlayışları mevcuttur.[263]

262 Tylor, *Primitive Culture*, c. I, 1- 3.
263 Tylor, *Primitive Culture*, .c. II, 7-8.

Tylor kadim dönemlerden beri Aryanların, Hint alt kıtasında yaşayan bu tür kabileleri "*adeva*" yani "tanrısız" olarak gördüklerini benzer şekilde Yunanlıların ise ilk dönem Hıristiyanları klasik yunan ilahlarına inanmadıklarını belirtmek için "kafirler" diye betimlediklerini aktarır. Bunun yanında natüralistler de ateist görüşlere sahiptirler.[264]

Kendi dönemindeki pek çok etnoloğun da paylaştığı bir görüşle Tylor'a göre bu bağlamda alçak ırklara ait dinlerin tarihi alanında yapılması gereken ilk şey, onlarda gelişmiş bir din algısından ziyade onları kucaklayan en temel din tanımının yapılmasıdır. Bu tanımın yapılabilmesi için bir Yüce Varlığa veya öldükten sonra yargılamaya inanç hatta putlara tapma ve kurban uygulaması gibi unsurlar bu tür kabilelerden talep bile edilemez. Bunun yerine onların üstlendiği daha derin saiklerin peşine düşmenin daha doğru olacağını savunan Tylor, bu konuda en temel kaynak olarak şu iddianın kalacağını savunur; "*dinin minimum tanımı ruhani varlıklara duyulan inançtır*". Burada Tylor, bilinen tüm düşük kültürlü ırklarda ruhani varlıklara inanç bulunduğunu ileri sürerek bu standart din tanımının onların tamamına uygulanmasını tavsiye eder. Ona göre dinin kaynağı yani başlangıcı budur. Açık bir dille dinsiz kavmin bulunmaması da öncelikle dinin öncelikle kültürel boyutuyla incelenmesi ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda Tylor, insanlık arasında dinî fikirlerin normal ve doğal evrim geçirerek geliştiği fikrinden hareket etmektedir.[265]

2b. Ruhani Varlıklarla İlgili Felsefe

Tylor bu noktada kendi teorisi için 1737 yılında Stahl tarafından *Theoria Medica Vera* (Gerçek Tıp Teorisi) adıyla yayımladığı eserde hayati prensip ve ruh anlamında kullanılan "Animizm" terimini ödünç aldığını açıklar. O, "spiritüalizm kelimesini" kendi döneminde yaygın olarak bir başka felsefi görüşü ifa etmek üzere kullanıldığı için tercih etmediğini belirtir.[266]

264 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 4.
265 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 8-9.
266 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 9-10.

Tylor'a göre animizm, Hume'un savunduğu anlamda *ilkellerdeki doğal dinin* kendisidir ve bu safhada kabileleri, yüksek modern kültürlere kıyasla insanlık terazisindeki en düşük halklar olarak ölçer. Yüksek kültürlerin aşkınlık derecesinde gelişmeler göstererek kırılmaz bir devamlılık ile ilerlemelerini, zihinsel devrim yapıcı ilerleme yasaları gören Tylor, onların her zaman daha yeni gelişmelere talip olduklarını açıklar. Bu bağlamda o, animizmi, vahşilerden başlayıp medenilere kadar Din Felsefesinin bir çalışma zemini olarak anlar. Buna göre en zayıf ve en yalın din tanımı olarak anlaşılsa da animizmin insanlığın din tarihini anlamak için yeterli bir terim olacağını ileri süren Tylor, bu bağlamda animizmin iki temel bölüme ayrılması gerektiğini iddia eder; "fiziksel dünyadaki bireysel yaratıkların canları" ve "metafizik alemdeki güçlü ilahlar mertebesine kadar çıkan ruhani varlıklardaki diğer ilgili tinleri". Tylor, ruhani varlıkların, maddi dünyamızdaki olup bitenleri, bu dünyadaki hayatımızı ve ahiret hayatımızı etkileyip onları kontrol ettiklerini hatta bizlerle yakın ilişkiyi daima canlı tuttuklarını iddia eder. O, bu varlıkların bizim her eylemimizden memnuniyet veya memnuniyetsizlik duyduklarını böylece onların varlıklarına inancın doğal olarak insanda derin bir saygı yaratıp sonuçta onların gönlünü almaya götürdüğünü savunur. Böylece politeizmin minimum hali olarak animizmin, "ruhlara inanç" ve "gelecek bir duruma iman" gibi iki amacının ilahları ve daha düşük ruhani varlıkları kontrol etmek olduğunu bunun da pratikte aktif bir ibadet formuna yol açtığını iddia eder. Böylece Tylor, dinin büyük bir unsuru olarak ve yüksek milletlerdeki dinin en hayati parçalarından biri olarak bu özelliğin ne yazık ki daha düşük ırkların dinlerinde çok az temsil bulabildiğini savunur.[267] Bu noktada Tylor, vahşi ve medeni alemin dinlerindeki benzer fikir ve ritler arasındaki bağın daha fazla öne çıkacağını vurgular.[268]

Ona göre yaşayan insan ile ölü biri arasındaki temel farkın mahiyeti öncelikle belirleyicidir. Söz gelişi uyanık kalmak, uyku, trans hali, hastalık ve ölüm gibi fenomenlere neyin sebep olduğunu sorgulayan insan, bunların cevabını öncelikle hayal ve rüyalarda aramaya girişir. Ona göre vahşi halkların "filozof" adını verdiği bir kısım düşünürleri vardır. Bu filozoflar,

267 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 10- 11.
268 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 11-12.

bu iki kısım fenomende bulunan şu iki şeyin farkına varırlar; hayat ve hayalet. Her ikisinin de birbirinden ayrılabilir ama yakın bir ilişki içinde olduğunu düşünen bu filozofların hayatı hissetme, düşünme ve eylemde bulunmaya güç yetirdiğini, hayaleti ise onun ikinci benliği veya imgesi olarak gördüklerini aktaran Tylor'a göre, vahşiler için hayat, bedenden uzaklaşıp gidebilirken bedeni ise duygulardan yoksun yani ölü hale dönüştürebilir. Buna karşın hayalet ise insanlar için bedenden daha uzak bir varlık kabul edilir. Tylor'a göre hayalet üzerinden din inşa etmek vahşiler için daha kolayken hayatı anlamlandırmak medeni kavimler için zor değildir. Ona göre bütün iş her ikisini de bir araya getirebilmektedir.[269]

3c. Farklı Kültürlerde Ruhla İlgili Öğretiler

Tylor, hem hayatın hem de hayaletin bedene özgü olmasından hareketle birbirlerine ait oldukları veya birbirlerinin tezahürleri veya aynı ruh oldukları sonucunun rahatça çıkabileceğini iddia eder. Ama bu iki unsur, birleşik kabul edilince ortaya ayrık ruh yani hayalet ruh kavramı kendiliğinden çıkacaktır. Ona göre özellikle düşük kültürlere sahip kabilelerde ruh, bir tür zayıf ve maddi olmayan bir beşer imgesi kabul edilir. Bu ruhun doğasında ince bir film tabakası veya gölge hatta köpük benzeri bir şey vardır. Hayatın sebebi olduğundan bireyi canlandıran da odur. Kişisel bilince ve maddi sahibinin iradesine malik olan bu ruh, bedenden rahatça uzaklaşma gücüne de sahiptir. Aynı zamanda bir yerden diğerine hızlıca hareket edebilen bu ruh, temas edilemez ve görülemez bir doğadadır. Tylor, ruhun bu kültürlerde aynı zamanda bedenden ayrı ama onunla benzerlik taşıdığına, fiziksel kudrete sahip olabildiğine, insanları uyandırıp onları uykuya sevk edebildiğine, bedenin ölümünden sonra bile var olabildiğine, insanlara gözükebildiğine, diğer insanların bedenlerine hakim olabildiğine hatta onlar adına eylemde bulunabildiğine inanç şeklinde formları olduğunu aktarır. Ona göre bu tanımlamalar kesinlikle evrensel olmamasına rağmen çoğu kez standart tanım olarak da kabul edilebilmektedir.[270]

269 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 12.
270 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 12- 13.

Tylor, hem düşük kültürlerde hem de yüksek dinlerde kullanılan ruh ve canla ilgili kelimeleri tek tek açıklar. Ona göre bu kavramlar insanlığın ortak pisişik gücünü yansıtan önemli veriler olup hep onların birlikte aynı dinî gerçekliği düşündüklerini gösterir. Bu doğrultuda Tylor, hemen hemen tüm kabilelerde "ruh" kelimesinin karşılığı olarak "gölge" veya "yansıma" veyahut "nefes" anlamına gelen terim kullanıldığını örnekleriyle açıklar. Söz gelişi Algonguin kabilesi *gölge* için kullandıkları *otachuck* kelimesini "ruh" için de kullanırken Quiche insanları ise aynı anlamda *natub* derler. Zulular ise *tunzi* kelimesini hem *gölge* hem *can/ ruh* anlamında kullanırlar. Ona göre durum Avrupa folklorunda da aynıdır. Söz gelişi İtalyan şairi Dante, *Purgatorio* (Araf) adlı piyesinde kendi ruhunu bir *gölge* olarak tanımlar. [271]

Bunun yanında Tylor, kültürlerdeki ruh fikrindeki çoklu anlamların farkındadır; mesela o, nefes alma eyleminin daha yüksek karakterdeki kültürlerde ruh ve can için tercih edildiğini savunur. Malay kültüründe ruhun karşılığı *nawa* iken Azteklerde ise *yuli* terimidir. Ona göre benzer şekilde Semitik halklarda mesela İbranilerde ruhun karşılığı *nefs* veya *nefes* iken *ruach* "can veren yel" veya "rüzgar" anlamına gelir. Arapça *nefs* ve *ruh* kavramları da benzer anlamlar taşırlar. Aynı yönde Sanskritçe *atman* ve *prana* varken Yunanca *psyche* ve *phenuma* vardır. Buna karşılık benzer şekilde Latince *animus* ve *spiritus* kelimeleri öne çıkarlar. Almanca *geist* ve İngilizce *ghost* "nefes" eylemini ifade eden terimlerdir.[272]

Bunun yanında ona göre Mısırlılar daha karmaşık bir anlam deposuna sahiptiler; onlar "ruh" için *ba*, "zihin" için *akh*, "imge" için *ka* ve "gölge" için *khaba* kelimelerini kullanıyorlarken Yahudi rabbileri ise "bedensel ruh", "ruhani can" ve "göksel ruh" ayırımlarını yapabiliyorlardı. Gene Hindu felsefesi "bedenden çıkan can" ile "genetik ruh" kavramlarını kendi sistemi için uygun görebiliyorken, Çin kültüründe "hayat", "hayalet", "ata ruhu" gibi üç tür ruh algısı benzer amaçlar için bulunuyordu. Spekülatif felsefe zenginliği içindeki kadim Yunanlılar ise *nous*, *pscyche* ve *pneuma* diye üç farklı ruh kavramını sistemleştirerek özellikle ortaçağda Hıristiyan

271 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 13- 14.
272 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 16- 17.

düşünürlerin "bitkisel", "duygusal" ve "rasyonel" ruh ayırımına yol açmışlardı. Son tahlilde Tylor'a göre bütün bunlar aslında farklı medeniyetlerdeki animizm anlayışının kanıtlayıcı izleri olarak yeterlidir.[273]

Neticede Tylor, bu farklı ruh anlayışlarının, insanların ruh hakkındaki karmaşık ve çoklu kavramlarının aslında hayatın sanıldığından daha karmaşık olduğunu gösterdiğini iddia eder. Söz gelişi Fiji insanları insanın karanlık ruhunun yani gölgesinin Hades denen karanlıklar ülkesine, aydınlık ruhunun ise öldüğü yere yakın yerde kaldığına inandıklarını söyleyen Tylor, benzer tasniflerin yüksek ırklarda bile gözlemlenebildiğinin altını çizer.[274]

4d. Ruhların Bedenden Ayrılabilmesi ve Geri Dönebilmesi

Tylor, aynı zamanda ruhun geçici olarak bedenden ayrılıp geri dönmesi inancının da kültürlerde yaygın olduğunu iddia ederr. Ona göre bunu uygulayanların başında falcılar, rahipler ve kahinler gelmektedir. Avustralya yerli doktorları ile Turan ırkına ait şamanların vecd halinde kendi ruhlarını uzak bir yolculuğa çıkarabildiklerini bir müddet beden hapishanesinden kurtulduklarını iddia ettiklerini ifade eden Tylor, özellikle Turan kültüründeki şamanların bir tür uyuklama halinde ruhlarını bedenlerinden ayırarak ruhlar aleminden gizli hikmetleri getirdiklerini anlatır.[275] Benzer şekilde Tylor'a göre Greenland bölgesindeki kahinlerin ruhları ise ruhun geceleyin bedenlerini terk edip avlanmaya, dans etmeye hatta metafizik ziyaretlerde bulunmaya giderler bunu da özellikle rüyadayken yaparlar. Rüyadayken ruhun yolculuğu fikrinin özelikle Kuzey Amerikan yerli şamanlarında yaygın olduğunun altını çizen Tylor, onların elde etmek istediğine sahip olarak uykularından uyandıklarını açıklar. Aynı yönde Tylor, Yeni Zelandalı yerli doktorların da uyuyan ruhun bedeni terk edip geri döndüğüne ölüler alemine gidip orada ölen eski dostlarıyla sohbet ettiğine inandıklarını aktarır.[276]

273 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 19.
274 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 19- 20.
275 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 24.
276 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 23- 25.

5e. Ruh – Ru'yet Özdeşleşmesi

Tylor'a göre bir sonraki aşamada ru'yet (vizyon) devreye girer; söz gelişi Batı Afrikalı şamanlar trans halindeyken rüyalarında gördüklerini öyle canlı anlatmaktadırlar ki rüya ve uyanıklık halini, gerçek ile ideali çok zor birbirinden ayırabilmekte ve neticede bilmeden yanlış bir şey terennüm edebilmekte hatta gerçekte var olmayan bir şeyi gördüklerini iddia edebilmektedirler. Ona göre Hıristiyan patristik edebiyatında da bu tür yoğun vizyon anlatıları mevcuttur. Mesela Aziz Augustine bile ruhun farklı rüya hikayeleri içinde gezinti yaptığını açıkladığını belirtir. Augustine'in talebesi olan Kartaca'lı Eulogius'un Cicero'nun eserindeki muğlak bir masajı anlamadığını ama o gece hocasının rüyasına girerek vizyon şeklinde görünüp o pasajı kendisine açıkladığını aktarır. Tylor'a göre ru'yetle ilgili medeni insanlardaki kanıtlar bile ruhla ilgili vahşi ırkların görüşleriyle benzerlikler taşımaktadır. Böylece ona göre hayalet veya ruhların vizyon olup olmadıkları konusu aslında aktüel tecrübelerle yakından ilişkilidir.[277]

Tylor, genel bir kural olarak insanların bir kişinin aynı anda iki farklı yerde olmasını imkansız kabul ettiklerini ama bunun gene de animizm teorisine uygun olarak kadim dönemlerden beri yaygın olduğunu iddia etmektedir. Hatta ona göre Roma Katolik Kilisesindeki azizlerin iki yerde bulunma öğretilerinin varlığı bu konuda öne çıkmaktadır (mesela Liguri'li Aziz Alfonso aynı anda hem kilisede vaaz verirken hem de evinde dindarların günah çıkarmalarına yardım ediyordu). Sonuçta bu gibi mucizevi kıssalar bile ilkellerdeki animist anlayışı destekleyen verilerdir.[278]

6f. Ruh- Beden Benzeşmesi

Tylor, çeşitli kültürlerde bedenden ayrılan ruhun insanın bedenine benzediğine inanıldığını kanıtlamaya çabalar. Ona göre bu fikre özellikle rüya ve vizyona inanan kültürlerde rastlamak daha fazla olasıdır. Söz gelişi rüyalar ve ru'yet, insan zihnine ruhların aslında beşer bedenlerinin uçucu imgeleri olduğu fikrini sokmuştur. Bu fikir, ister vahşi ister medeni ırklar olsun tüm milletlerde animist bir felsefe olarak bulunur. Ru'yet görenlerin,

277 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 28- 31.
278 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 31- 32.

kişinin kendisine benzeyen bu hayalinin mutlaka bir şeyler haber vereceğine veya bir hikmet getireceğini inandığını savunan Tylor, ölüm anında kişinin ruhun aynı anda başka insanlarla da bağlantı kurabildikleri inanışına vurgu yapar. Zira Tylor'a göre dünya üzerinde yaygın bir görüş olarak insanın ruhu bir tür insan zihnine benzer ve ölüm sonrasında da tam bir insan formunda yaşam sürer.[279]

7g. Ruhun Şekli, Sesi ve Maddi Boyutu İle İlgili Kültürel Anlayışlar

Tylor bu noktada ruhun formunun ne olduğu konusundaki görüşlerin öne çıkacağını vurgular. Ona göre ruhun, bedenin imgesini aldığı görüşünden hareketle kültürler ruhun ayrılmasıyla bedenin nakıs hale gelmesini önemserler. Bundan dolayı Brezilya yerlileri gibi vahşiler ölünün öteki dünyaya yaralı veya hasarlı organlarla ulaştıklarına inanırlar. Yine Tylor, Avustralya yerlilerinin düşmanın başparmağını kestiklerini böylelikle ruhu düşman bir ruh haline dönüştüğü için artık öte dünyada ok veya kargı atamayacak kadar zararsız hale geleceğine inandıklarını anlatır. Afrika yerlilerinden bazıları ise ölümden önceki uzun hastalık dönemlerinden korkmakta ve bunların öteki dünyada ruha zarar vereceğinden veya güçsüz bırakacağından endişe etmektedirler. [280]

Tylor, ruhun mahiyetini destekleyen bir başka boyutun da ruhun sese sahip olduğu fikri olduğunu söyler. Ona göre ruhların kendilerini vizyon şeklinde veya rüyada sunduklarına inanan insanların aynı zamanda onların seslerinin de olduğuna kani olduklarını açıklar. Buna göre ruhun bir sesi olduğuna dair görüşler hem medeni hem de vahşi insanlar arasında birbirine benzemektedir. Bu kültürlerde ruhun düşük bir mırıltı, keskin bir ıslık, kuşlardakine benzer bir cıvıltı veya ince bir cızıltı gibi bir sese sahip olduğu farzedilmektedir. Söz gelişi Tylor, Yeni Zelanda yerlilerinin ölü ruhların, yaşayan dostlarıyla konuşmak için geldiklerinde onlarla ıslık tonuyla sohbet ettiklerine inandıklarını aktarır. Tylor'a göre Homerus ve Ovid gibi klasik batı kaynaklarında da ruhun veya hayaletin "cıvıltı" veya "ince bir

279 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 33- 34.
280 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 35.

hırıltı" sesiyle konuştuğu nakledilir.[281] Benzer şekilde ses veya konuşma formu Semitik milletlerde ruhun sıfatlarından biri olarak karşımıza çıkar. Medyumlar bu sesin bazen dublajlığını da yapabilmektedirler. Tylor, kötü ruhların dilinin "alçak bir ıslık" veya "homurtu" olduğunu, büyücülerin "fısıltıyla" büyü yaptıklarını, sihirbazların ise "civciv sesi" gibi sesler çıkarttıklarına dair Yahudi kaynaklarını (söz gelişi İşaya, 8/19; 12/4) aktardıktan sonra İslam öncesi Arapların cinlerle konuşma şekli gördükleri için "ıslıktan" (*es-sıfr*) nefret ettiklerini açıklar.[282]

Tylor, hem yüksek kültürlere sahip insanların, hem de vahşilerin *ruhların doğal olarak maddi boyutlarının* da olduğu inancına sahip olduklarını söyler. Buna göre katı maddeler yoluyla ruhlara girecekleri yollar bahşetmek de buradan doğmuştur. Kaba saba ırklar, insan ruhunun eter gibi hafif bir maddeden oluştuğuna inanırlar. Söz gelişi bazı Afrika yerlilerinin mezarlarda bir delik bırakması esnek ve hafif yapıdaki ruhların kendi cesetlerini ziyaret etmelerine imkan vermek içindir. Madakasgarlı falcılar ise ruhunu kaybetmiş olduğuna inandıkları hastaların tedavisi için mezarda bir delik bırakıp ruhun oradan çıkarken şapkasıyla yakalamayı ve onu tekrar hastanın kafasına taşımayı amaçlıyorlardı. Benzer bir amaç uğruna Çinliler de ölünün evden rahat çıkması için çatıda bir delik açarlardı. Tylor, benzer amaçlar için modern batı kültüründe evlerin çatı katına gökyüzüne açılan bir pencerenin yapıldığını ekler. Ölen insanların ruhlarının da dövüldüğü, incitilip diğer mahluklar gibi yönlendirebildiğini nakleden Tylor, bu konuda Kuzey Amerika yerlilerinden somut bir örnek verirken onların düşmanlarına işkence ettiklerinde ona ait ruhun kaçıp gitmesi için bağırıp çağırarak düşmanın etrafında dolaştıklarını veya onları uzaklara kovmak için yere değneklerini vurduklarını hatta komşularının ayrılan ruhlarını yakalamak için kulübelerinin hemen dışına ağlar gerdiklerini açıklar. O, ruhların maddi bir cevhere sahip oldukları konusunda en somut betimlemeye sahip olan kavimlerden biri olarak Greenland kültürünü verir. On göre buradaki halk, ruhların solgun ve yumuşak bir vizyona sahip olmakla beraber et, kemik ve sinirlerinin olmadığını zannederler. Yine Tylor, Hıristiyan düşünürlerden Aziz Tertullian'ın, ruhu ince ve şeffaf bir maddeye

281 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 37.
282 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 36- 37.

sahip varlık olarak düşündüğünü, benzer görüşlere Romalıların ve Cermenlerin de sahip olduklarını örneklerle açıklar. Sonuçta o, medeni insanlara ait düşünce sistemlerinin, ruhun maddi olmayan aşkın tanımlarının bile aslında uçucu bir maddeden oluşan ruhlara inanan ilkellerden gelişip evrildiğine (yani ruhun varlığını konusunda fizikten metafiziğe doğru bir evrim anlayışına) inandığını açıklar.[283]

8h. Hayvan, Bitki ve Bazı Objelerin Ruhlarına İnanç

Tylor, insan ruhuna inananların hayvanların ruhuna da inanabildiklerini açıklar. Ona göre vahşilerin bu konudaki görüşleri medenilerinkinden farklıdır. Söz gelişi vahşiler, canlı olsun ölü olsun hayvanlarla konuşurlar, onları insanlardan ayırt etmez aksine saygı gösterip avlarken bile onlardan af dilerler. Kuzey Amerikalı bir yerli kendi atıyla akıllı bir varlıkmış gibi konuşabilmektedir. Bazı vahşiler ise bulundukları yerlerdeki hayvanlara selam verirler. Ona göre vahşiler aslında hayvanlardan korktukları için onlara bu şekilde davranmaktadırlar. Medeni dünyada çok bilinen bir durum olan insan ile hayvan arasındaki fiziksel ayırım, vahşi insanlarda fazla açık değildir. Bunlar için hayvanların sesleri, beşer dillerine, eylemleri ise insan amellerine benzer. Hayvanların da hayalet ve ruhları bir görüntü olarak veya rüyada bir rüyet olarak ortaya çıkabilir. Tylor, Kuzey Amerika yerlilerinin, hayvanların ruhlarının olduğuna ve özellikle ölmüş köpeklerin, öteki dünyadaki efendilerini ziyaret bile ettiklerine inandıklarını açıklar. Yine Tylor, Kuzey Avrupa halklarının fakirlere inek kurban edenlerin ölüm (sırat) köprüsünden rahat geçmek için kendileri için yaratılacak yeni bir inekle ödüllendirileceklerine inandıklarını aktarır. [284]

Tylor, kültürlerde hayvanların yanı sıra bitkilerin ruhlarına inançlara da rastlandığını açıklar. Vahşi kültürlerde alemin önemli bir parçasını hayvan ruhları oluştururken onlarla özdeşleşen bitki ruhları da mevcuttur. Söz gelişi Okyanusya yerlilerinden bazıları için yaşayan ruhlar sadece insanlara değil aynı zamanda hayvan ve bitkilere de aittirler. Benzer şekilde Budist kutsal metinlerinde geçtiğine göre ilk dönem Budizm'de ağaçların ruhları-

283 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 38- 41.
284 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 51-53.

nın olup olmadığı meselesi büyük bir ihtilaf konusu olmuştu. Geleneksel Budizm, sonunda kani olmuştur ki ağaçlara zarar vermek kınanma sebebi değildir; zira onların ruhları, duyguları veya akılları yoktur. Ancak gene de Budizm, ağaç gövdelerinde yaşayan belli bir takım *devaların* (yani ruhların) insanlarla konuşabildikleri inancını taşımaktadır. Hatta İtalyan gezgin Marco Polo, rastladığı bazı heretodoks Budistlerin şifaları bitkilerde aklın varlığına inandıklarını nakletmektedir. Tylor, buradan şu iki önemli konunun ortaya çıktığını belirtir; bir tarafta ruh göçü öğretisi, genel olarak ağaç veya küçük bitkilerde insan ruhuyla canlandıkları anlayışını beslerken öte taraftan ağaçlarda ruhun varlığına iman vasıtasıyla ortaya çıkan ağaçlara tapınma kültü, doğrudan ağaçların ruhu olduğunu desteklemektedir. Tylor son tahlilde bazı Güney doğu Asyalı kabilelerin ağaç kesmeden önce dua ettiklerini aktarır.[285]

Son olarak Tylor, alçak kültürlerden bazılarının (mesela Kuzey Amerika yerlileri, Fiji adaları sakinleri ve Burma adası yerlileri), bir takım objelerde ruhun mevcut olduğuna inandıklarını açıklar. Söz gelişi bu kabileler ses çıkaran çaydanlık veya tencere gibi objelerin de ruhlarının olduğuna inanmaktaydılar. Dahası ölen kişiye ait cenaze objelerinin (söz gelişi yay, ok, tüfeğin) ölüyle beraber gömülmesinin ölüye gelecek hayatında yardımcı olması amacını taşımaktaydı. Tylor, dünyadaki büyük inanç sistemlerinde gözlemlenen ölü adına onun mal ve mülkünden fakirlere dağıtma fikrinin de buradan ortaya çıktığını savunur. Tylor'a göre bazen ölünün cesedinin üzerinde dolaşan ruh, onun adına verilen hediyelerin fakirler tarafından kullanılmasından büyük mutluluk da duyacaktır. Buna karşın Bengal bölgesinde ise tıpkı ölünün cesedi gibi ölünün kullandığı eşyalar da yakılmakta böylece tıpkı ölünün cesedinin özgürlüğe kavuşması gibi eşyalarının sahip olduğu ruhun da özgürlüğe kavuşması amaçlanmaktadır. Tylor, cenaze merasimlerinde bazen ölünün ruhunun istifade edeceği uygulamalara da yer verir. Söz gelişi ona göre Avustralya yerlileri, ölen birinin mezarının yanı başında ateş yakarak onun ruhunun ateşin yanına oturmasını ve ondan yararlanmasını arzu ederler. Hatta Tylor'a göre dünyanın her tarafında cenaze merasimlerindeki kurbanların asıl amacı, ister

285 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 57- 60.

nazik bir ikram anlamında ister ölünün hoşnutsuzluğundan korkmak anlamında olsun daima ölenin yararı içindir. Böylece kültürler, insan ölse bile onun hala yaşadığını hayal etmekte ve onun soğuk elini tutarak onunla konuşmakta onu bazen bir sandalyeye oturtmakta veya onu süslü elbiselerle göndermektedirler. [286]

b. Animizmin İkinci Safhası; Ölüm Sonrası Hayatta Ruh İnançları

Tylor, düşük kültürler dediği kabilelerden hareketle insanlığın ruh, can, hayalet veya hortlaklar konusundaki görüşlerinin izlerini sürerken onları sırasıyla insanlara, daha düşük hayvanlara, cansız şeylere ait olarak düşündüklerini ama insanların burada kalmayıp bu gibi ruhani fenomenlerin ölüm sonrası hayatta da devam eden varlıklarına inandıklarını açıklar. Tylor, bu noktada gelecek hayatla ilgili öğretinin aslında ilkel insanlardaki animizmin temel sonucu olarak ortaya çıktığını iddia eder. Bunun en büyük göstergesi ona göre alçak ırkların, ölen kimseler hakkında gördükleri rüya veya hayallerin aslında onların ölüm sonrası yaşayan ruhları olduğuna inanmalarıdır. Ona göre bu anlayış yaygın olarak bütün dünya üzerindeki yerlilerde mevcuttur ve genel ilkel zihnini yansıtması açısından önemlidir.[287]

Tylor'a göre ölünün ruhunun öteki tarafta rahatı için de kültürler elinden geleni yapmaktadır; söz gelişi Karaibler adasındaki yerliler, ölen kabile şefinin hizmetinde olsun diye onunla beraber hizmetçileri de öldürürken, Tunguz ve Kuzey Asya steplerindeki Turan halklarında ölünün atı, oku ve sadağı, çaydanlığı da onun işine yaraması için onunla gömülürdü. Avustralya yerlileri ise ölenin eşyalarıyla beraber cennete gittiğine inanıyordu. Tylor, benzer uygulamalara pagan dönemi Avrupa kültürlerinde, Arap ve Yahudi gibi Semitik topluluklarda (mesela Hezekyel, 32/27) hatta Hindu Brahmanlarda da rastlandığının altını çizer. Vahşi filozof, hayat, uyku, hastalık ve ölüm gibi temel fenomenlerle yakından meşgul olmayı en önemli zihni meselesi görmüşlerdir. Yine Tylor, M.Ö. V. Yüzyılda yaşayan antik

286 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 62- 69.
287 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 87- 88.

yunan filozofu Demokritos'un ölünün cenaze töreninin aslında ona ait objelerden ruhunun bir gölge gibi sıyrılıp gitmesini kolaylaştırmak olduğunu anlattığını nakleder. Ona göre Demokritus kendi metafiziğini ilkel vahşilere ait animizm öğretisini araştırmaya odaklandırmıştır. Onun *ideal ar anlayışına* animizm büyük katkı sağlamıştır. "İdea" teriminin görülebilen bir form olarak animizmden başka bir şey değil olmadığını savunan Tylor, bunun gibi ruhlarla ilgili öğretinin değişik dönemlerde iyi işlenmiş sistemli bir düşünce ağı olduğunu iddia eder. Bundan dolayı ona göre antropolojik açıdan bilgi sahibi olduğumuz vahşi kültürler ile felsefi açıdan temellendirdiğimiz medeni felsefeler ortak bir çaba ile animizm öğretisine hizmet etmektedir.[288] Söz gelişi alçak kültürler, daha somut bir yaklaşımla insanı ruh fikrini derinlerde kökleşerek bedende canlanan, rüyada görülen ve içine girdiği bedenin görüntüsü olarak ortaya çıkan hayalet/can olarak görürler. Ancak Tylor, vahşilerin bu ruh fikrini kendilerinden üstün bir ırktan etkilenerek veya ondan dejenere olarak elde ettiklerini söylemenin imkansız olduğunu düşünür. Böylece o animizmi öncelikle vahşilere özgü bir anlayış ve ancak vahşi kültürlerle rahatça açıklanabilen "bir dünya algısı" olarak kabul eder.[289]

Öte taraftan üstün kültürler olarak medeni milletlerin öğreti ve ritleri, eskilerin birer gelişimi olarak aslında pozitif bilime doğru modern evrimi gösterir. Bundan dolayı vahşilerde hala canlı olan hayvanların ruhlarına inanç, medeni toplumlarda ortadan kalkmış ve animizmin sadece insan ruhuyla ilgili öğretileri boyutu canlı kalabilmiştir. Dahası Tylor'a göre ruhla ilgili bu teori, *insanlığın zihinsel birliğinin kırılmaz bir halkası* olarak aslında din felsefesinin önemli bir parçası olup politeist vahşilerin fetiş tapınıcısı ile kendini monoteist gören medeni Hıristiyanı birbirine bağlamaktadır. Ona göre dünyanın büyük dinlerini hoşgörüden uzak ve birbirine hasım mezheplere bölen ne ise aslında Animizmi materyalizmden ayrı hale getiren şey de odur. [290]

Tylor bu noktada gelecekle ilgili hayat inancının ikiye ayrıldığını söyler;

288 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 82- 83.
289 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 84.
290 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 85- 86.

1a. Ruh Göçü

Ona göre ruhların göçebildiğini düşünmek, ahiret hayatının temel sonucudur. Bu anlayış, en ilkel safhalardan Asya steplerindeki kalabalık dinî topluluklara kadar ilk günkü kadar kendini geliştirmeden yaygınlaşmıştır. Ona göre bu inancı yüksek eğitimli kültürler değil kırsal kesim insanları benimsemiştir. Diğer öğretilerden çok farklı olarak bağımsız bir birey ruhunun, ölümden sonra da var olduğunu savunmak bu anlayışın temelinde bulunur.[291]

Tylor, ruhların maddi bedenlerinden ayrılarak daha aşağı ahşap veya taş nesnelere göç ettiğine inanmanın düşük beşer psikolojisinin en önemli yönünü oluşturduğunu iddia eder. Ona göre bu inancın bilhassa cinlenme veya fetiş tapımı gibi konularla yakın ilişkisi olabilir. Bu bağlamda bir Hindu, devam eden bir göç olayının yeni doğumların (yani bir insan bedeninden diğerine geçen reinkarnasyonların) sebebi olduğu inancına sahip olduğundan, ölen kişinin ruhunun, yeni doğan bir bebeğin bedenine can verdiğini de düşünür. Benzer şekilde Tylor'a göre kadim Huron kültüründe küçük çocukların yan yana gömülmesinin temelinde yanlarından geçen annelerine aktarılan ruhların yeniden doğabilme olasılığı olabilir. Kuzey Batı Amerika yerlilerinden Tacullis halkı arasındaki yaygın inanca göre ölenin ruhunun kabile hekimine doğrudan geçişi söz konusuydu ve hekim bunu ölünün göğsüne iki elini koyarak ve sonra ellerini ölünün bir akrabasının başının üstünde tutup üfleyerek gerçekleşiyordu. Sonuçta ruhu kabul eden akrabanın sahip olduğu yeni doğan bebek, ölünün ismini ve dünyadaki pozisyonunu alıyordu. [292]

Ona göre düşük kültürlere sahip halkların psikolojisi insan ruhu ile hayvan ruhları arasında kesin bir çizgi çizmediğinden insan ruhlarının, daha düşük hayvanların bedenlerine geçebildiklerine kolayca inanıyordu. Bu açıdan Tylor özellikle Amerikan yerlileri arasında bu inancın çok yaygın olduğunu ve insanların çok eskiden kuş, hayvan, balık formlarında olduklarına inandıklarını, öldükten sonra ise bu insanların gene eski hayvan formlarına geri döndüklerini kabul ettiklerini açıklar. Buna ilave

291 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 88.
292 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 88- 89.

olarak o, Kuzey –Batı California yerlilerinin ise ölülerin ruhlarının ayılara girdiğine inandıklarını; benzer şekilde Afrika'da bilhassa Maravi yerlilerinin kötü insanların ruhlarının çakala iyilerinkinin ise yılana dönüştüğüne inandıklarını ekler.[293]

Ona göre ruhların yeniden bir başka bedende yerleşmesine dair en güçlü teolojik referanslar daha yüksek kültürlerde de rastlanmaktadır. Söz gelişi başlangıçta bu inanca sahip olmayan Aryanlar, zaman içinde gelişen Hint felsefesiyle birlikte (bilhassa bu büyük sistemin dahil ettiği Brahmanizm ve Budizm yoluyla) bu fikri benimsediler. Tylor, bu gibi yüksek kültürde ardışıl olarak gerçekleşen yeniden doğumların veya var olmaların geçmişin tüm neticelerini şimdiki zamanda icra etiklerini ve gelecek hayatın tüm öncüllerini hazırladıklarını söyler. Böylelikle o, bir hindunun, bedenin ancak ruhun geçici barınağı olduğunu kabul ettiğini ve ameller zincirine sımsıkıya bağlı kaldığını ve geçmişteki amellerinin kendi semerelerini yediğini bunun neticesinde ise ruhun ya alçalarak hayvan veya bitki olduğunu yahut yücelerek insan veya tanrı haline geldiğini düşündüğünü açıklar. Tylor, bu kültürdeki iyi ruhların, sırasıyla en yukarıdan başlayarak mesela kutsal zahitler, Brahmanlar, periler, krallar, konsey üyeleri yoluyla daha aşağılara kadar mesela aktörler, ayyaşlar, kuşlar, dansçılar, hilekarlar, filler, atlar, Sudralar, barbarlar, vahşi hayvanlar, yılanlar, kurtçuklar, böcekler ve hareketsiz sanılan küçük hayvancıklara kadar inebildikleri inancından bahseder. Ona göre özellikle Hindu kültürüne yakın ilkellerdeki ruh göçü anlayışları Hindu etkisindedir. Ancak o, Brahmanların kımıldamayan küçük hayvanlara geçen ruh anlayışının aslında dünyanın farklı bölgelerindeki vahşilerdekiyle benzerlikler taşıdığını açıklar.[294]

Ona göre Budizm de tıpkı kendisinden doğduğu Hinduizm gibi genel anlamıyla "üstün insan", "insan" ve "aşağı hayvanlar" arasında olmak üzere üç tür ruh göçünü kabul eder. ancak Budizm, Hinduizm'den farklı olarak ruhun itibarsız bir şekilde bir bitki veya cansız bir şeye de geçebileceğine inanır. Budist bir dindar aslında buna hazırlıklıdır. Zira Gautama Buddha efsanevi bir tarzda kendisine ait 550 doğum üstlenmiş ve her de-

293 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 92- 94.
294 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 95- 97.

fasında acı ve yoksulluk çekerek sayısız asırlar boyunca varoluşun sefaletinden ıstırap duyanları özgürleştirmiştir. Söz gelişi Buddha, dört kez *Maha Brahma* olmuş, yirmi kez *Deva Sekra* pek çok kez *guru*, kral, zengin, köle, çömlek, kumarbaz, yılan ısırıklarının tedavicisi, maymun, fil, boğa, bataklık çulluğu, balık, kurbağa, ve ağaç cini kılığına girmiş ve kurtuluş getirmiştir. Sonunda Yüce Buddha haline gelen Gautama, balı taşan kovana benzeyen zihniyle, hakikati aleme taşırmış ve dünya hayatı üzerindeki mutlak zaferini ilan etmişti.[295]

Bundan başka Tylor, antik dünyanın diğer yüksek kültürlerindeki ruh göçü anlayışlarına yönelir. Ona göre klasik dönemde kadim Mısır kültüründe de ruh göçü anlayışı bariz olarak mevcuttu. Tylor, ölümsüz ruhun yerdeki, denizdeki ve havadaki yaratıklara oradan tekrar insana geçtiğine inanan kadim Mısırlıların, özellikle kötü insanların temiz olmayan hayvanlar olarak dünyaya geri gönderildiğini düşündüklerini açıklar. Buna rağmen ona göre *Ölüler Kitabı*'na ait hiyeroglif yazılarda veya resimlerde bu inanışın varlığı onaylanmamıştır. Ancak Mısır'ın aksine kadim Yunanistan'da büyük filozoflar, ruh göçü anlayışını en gelişmiş düşünce olarak sunmuşlardır. Söz gelişi Platon, ruhların tekrar tekrar ete kemiğe bürünebildiklerini söz gelişi bir filozofun, kendi bedeninden daha aşağıdaki bir tiranın veya bir haydudun bedenine göçebildiğini, oradan hayvanlara veyahut tekrar yükselerek yine sürdükleri hayata bağlı olarak kendi bedenlerine girebildiklerini mitsel bir anlatımla açıklar. Son olarak Tylor'a göre sonraki dönemlerde Yahudi düşüncesinde özellikle Kabalist anlayışta, Manihenizm'de hatta Nesturi Hıristiyanlarda hatta folklorik açıdan Ortodoks Hıristiyanlarda ruh göçüne dair güçlü inanışlar görülebilmektedir. Söz gelişi Ortodoks Bulgarlar'a göre domuz eti yemeyen Türkler öldükten sonra yaban domuzuna dönüşeceklerdir.[296]

2b.Ruhun Bedende Yeniden Dirilişi

Tylor, daha düşük kültürlerde zaman içinde ayakta kalan ruhun yeni bir bedene sahip olacağı inancının geliştiğini açıklar. Ona göre vahşiler

295 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 97.
296 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 99- 101.

öteki alemi bu dünyanın bir kopyası olarak gördüklerinden bedenle yeniden dirilmeye güçlü bir şekilde sarılmaktadırlar. Gelişmiş sistemlerden ise Mısır kültürü bu konuda çok gelişmiş inanışlara sahiptir. Bu sebeple Tylor, *Hades* adı altında gökte ruhun yeniden bedenle dirilişini teknik açıdan bir ruh göçü olarak kabul eder. Ona göre bu özellikle Hinduizm gibi yüksek kültürlerde açık bir şekilde işlenmiştir. Söz gelişi Rig- Veda'larda bedenle yeniden dirilmekten bahseden açık referansların olduğunu savunan Tylor, Brahmanizm'in bu anlayışı özellikle ruh göçüyle karma bir sistem yaparak takdim ettiğini benzer inanışların hem Yahudi hem de ilk dönem Hıristiyanlık'ta özellikle Pavluscu öğretilerde ima ile varlığını koruduğunu (Mesela Pavlus Tanrı'nın Yakub'u Esau'ya tercih meselesinde onlar daha doğmadan önce Yakub'u sevip diğerinden nefret ettiğini [Romalılara, 9/10- 29] söyler) Zulu, Dinka ve Bari gibi düşük kültürlerde ise açık bir şekilde mevcut olduğunu açıklar.[297]

3c.Ruhun Gelecek Hayatla İlgili Faaliyetleri (Ruhun İkinci Ölümü ve Ruhun Mekanı)

Tylor, bir bütün olarak alçak kültürlere sahip ırkların dinlerine bakıldığında ruhun gelecek hayatla ilgili durumu hakkında fazla kusurlu bir şeyin olmadığının görüleceğini açıklar. Ancak ona göre bu durum kesinlikle ruhun ölümsüzlüğü anlamına gelmeyecektir. Ona göre ruhun ölümsüzlüğü konusu ilkellerin giremeyeceği kadar karmaşık bir konudur. Mesela Virginia yerlileri, kabile şeflerinin öldükten sonra ikinci hayatlarını yaşamak için güneşin battığı dağların ardına gittiğine orada kendi selefleriyle beraber dans edip şarkılar söylediklerini inanırken, sıradan insanların ise ölümden sonra yaşamadığını kabul ederler. Böylece Tylor, alçak kültürlerde ruhun, ölümlü olduğuna ve beden gibi kaza ve ölüme maruz kalabileceğine inanıldığını aktarır. Tylor, bu gibi detaylardan yola çıkarak alçak kültürlerde yaygın olarak bazı ruhların açı çekerken ölüm anında yok olduğuna yani ikinci kez öldüğüne inanıldığını açıklar.[298]

297 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 105- 107.
298 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 108- 110.

Yine Tylor, ruhun, alçak kültürlerde "uçucu bir varlık" kabul edildiğinden maddi özelliklerden ve ölümsüzlüğe doğru geçebildiğine inanıldığını savunur. Ona göre ruhların dolaşması, geri dönmesi ve yer altında veya üzerinde mekan tutup yaşamaları, aslında daima ruhun ikinci hayatıyla ilgili verilerdir. Tylor, bu ikinci hayatın kendine model olarak yeryüzündeki hayatı aldığını veya ruhun yerdeki halinden daha yüksek bir makamda olmasını sağladığını veyahut tam tersi bir şart altında yaşamasını sağladığını, sonuçta dünya hayatında yaptıklarına karşılık bir ödül veya ceza olarak ruhun saadet veya sefalet içindeki yaşam inancının olduğunu açıklar.[299]

Tylor'a göre ilkellerdeki dünya hayatına benzeyen ahiret inancıyla ilgili tüm inançlar ruhla ilintilidir. İster alçak kültürlerde olsun isterse medenilerde olsun ölünün hayalet haline gelen ruhunun, dünyadaki her şeyin üzerinde adeta dolaşmakta olduğu inancı bulunur. Söz gelişi Kuzey Amerika Chickasaw yerlileri inanırlar ki ölünün kendi bedeninin şeklini alan ruhu yaşayanların arasında dolaşmaktan büyük zevk almaktadır. Afrika yerlilerine göre ise ölülerin ruhları yaşayanların arasına yerleşip gizlice yaşam sürdürmektedirler. Çin halk kültüründe ise insanlar ataları için yaptıkları salonlarda onların ruhlarının var olduğuna inanıp ona saygı göstermektedirler. Ona göre animist dinlerin pek çoğunda ölü ruhların geride kalanlar tarafından konukseverlik içinde ağırlandıkları ve onlardan korkmadan dua edildiği uygulamalar bulunur. Ancak gene de ilkellerden medenilere kadar tüm kültürlerde ölüm ile yaşamın kazara birlikte bulundukları inancı yaygındır. Tylor, kadim ve ortaçağ dünyasında insanların ölü ruhlarının dünya da dolaşıp onu terk etmediğine dair inancı saklı tuttuğunu evleri gerçekten "ölünün hayatını geçirdiği mekanlar" haline soktuklarını açıklar.[300]

Tylor, beden ile ruh arasındaki bağın ölümle kırıldığı felsefesinin alçak kültürlerde hemen hemen hiç görülmediğini, aksine ruhun kendi arzulanan rahatını korumak için bu ikisi arasındaki bağın devam ettiğine inanıldığını iddia eder. Söz gelişi Yeni Zelanda yerlilerinde özellikle savaşta kahramanlık gösterenlerin yüksek ruhlarının gömüldükleri yerlerde dünya hayatına benzer yaşam sürdükleri inancından bahseden Tylor'a göre Ku-

299 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 110.
300 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 110- 113.

zey Asya steplerinde yaşam süren Turan halkları ise yeryüzünde yaşarken evsiz barksız olan ölü ruhlarının toza toprağa karıştıkları yerlerde sürekli dolaşıp dünyayı terk etmediklerine inanırlar.[301]

Tylor'a göre cenaze merasimlerinin varlığı bile animizmin göstergesidir. Yüksek kültürlerden alçak olanlara kadar ölü ruhların rahatı için düzenlenen bu merasimler bulunur. Söz gelişi Tylor için mistik bir uygulama olarak Ortodoks Hıristiyanlığın cenaze merasimlerinde bal ve kuru üzüm, göksel tatlı olarak fakirlere dağıtılır. Dağıtılan hububat ise yeniden dirilişi temsil eder. Tylor, pek çok medeniyette ölüler için yıllık düzenlenen bayramları da bu bağlamda değerlendirir. Bu bayramların genelde farklı tarzlarda olmasına rağmen, hasat zamanı veya sene sonu olduğunu yılsonunun ise kış ortası veya baharın başı olarak kutlandığını nakleder. Söz gelişi Zerdüştlük'te yılın son beş veya on günü, ölen akrabalar için kutlanan bayramlara adanır. Zerdüştler, bu günlerde ruhların tekrar dünyaya gelip yaşayanları ziyaret ettiğine hayattaki akrabalarından yiyecek ve elbise sunuları kabul ettiğine inanırlar. Ona göre X. Yüzyılın sonuna doğru İtalya'da aynı gerekçelerle Cluny tarikatının başkeşişi Odilo tarafından icat edilen ve o günden beri her yılın Kasım ayının ikinci günü kutlanan "Tüm Ruhlar Günü "adındaki bayramda iskelet veya kuru kafa şeklindeki kekler veya oyuncaklar yapılır ve ölüler hatırlanır.[302]

c. Animizmin Üçüncü Safhası; Canlı ve Cansız Objelerde Bireysel Ruh İnancı

Tylor, animizmin genel şeması içinde ruhlarla ilgili öğretilerin doğal din felsefesi içinde gittikçe genişleyerek yayıldığını açıklar. Bu noktada animizmin bir felsefe haline geldiğine işaret eder. Bir başka ifadeyle ona göre ruhlar, cinler, ilahlar ve ruhani varlıklara ilişkin diğer sınıflarla ilgili fikirler, animizmin felsefesindeki köşe taşlarıdır. Bu bakımdan, ruhlarla ilgili en derin felsefi öğretiler, temelde ilkel insanın doğa algısına dayanır.[303]

301 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 113- 114.
302 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 122- 124.
303 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 194.

1a. Hortlaklara İnanma

Ona göre öncelikle bu felsefeden *ruhların cin veya kötü ruh olduğu fikri doğmuş* ve bilhassa ölü ruhların aslında cinler ve ilahlarla ilgili en önemli inançları oluşturan unsurlar oluşturduğu ortaya çıkmıştır. Buna dayanarak Tylor, vahşilerin, ölü ruhlarını zararlı ruhlar olarak görürken aslında "bir tür dehşet verici" durumda yaşam sürdüklerini düşündüklerini açıklar. Bundan dolayı bilhassa Avustralya yerlilerinin henüz gömülmemiş ölünün hayaletini kötü cin kabul ettiklerini nakleder. Buna benzer olarak Tylor, Kuzey Asya'da yaşayan Turan kabilelerinin ise yaşayan şamanlardan çok ölü şamanlardan çekindiklerini çünkü onların ruhlarının alemdeki en zarar verici ruhlar sınıfına yükseldiklere inandıklarını belirtir. Ona göre bu örneklerden ortaya çıkan en önemli sonuçlardan biri de en düşük halkların psikolojisinden en modern Avrupa kötü ruh veya cin hikayelerine kadar benzer inanışların göze çarpmaktadır.[304]

Ona göre buradan *hortlaklara inanma ve tapınma fikri ortaya çıkmıştır.* Ölüm, hasta ve yaşlı gibi unsurlar sayesinde aslında insandaki korku, dehşet ve nefret gibi düşünceler, en azından kendi halkları için nazik patron ruhlar kabul edilen ilahlaşmış ata fikrinde hakim olmamış ama insanı hortlaklara tapınma fikrine götürmüştür. Ona göre hortlaklara tapınma, insanlığın dininin en büyük şubelerinden birini oluşturur. Bu inancın prensiplerini bilmek zor değildir; zira hortlakların yaşayan dünyanın sosyal ilişkilerini koruduğu açıktır. Buna göre ölen ata, ilah haline geçerek kendi ailesini korumakta ve onlardan eskisi gibi hürmet ve hizmet görmeye devam etmektedir. Buna benzer olarak ölü kabile şefi, hala kendi kabilesini gözetecek ve otoritesini koruyarak dostlarına yardım edip düşmanlarına zarar verecek hatta doğrulara ödül bahşederken, kötülük yapanlara ise ceza verecektir. Söz gelişi Tanna kabilesinde ilahlar, ölen ataların ruhlarıdır ve onlar geride kalanların yiyeceklerini yetiştirip dualarını kabul edeceklerdir. Afrika'da Zulular, ilahi ata fikrini alemin yaratıcı olarak kabul ederler. Tylor, *Kaminamiçi* (*Ruhlar Yolu*) diye bilinen Japon dini Şintoizm'in aslında ilahi ata ruhlarına tapmayı öne çıkardığını açıklar. Hatta Tylor, Modern Hıristiyan aleminde ölü atalara tapınma kültü olmamasına rağmen ölülere

304 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 198- 199.

tapınmayla ilgili küçük de olsa izler bulunduğunu açıklar. Söz gelişi ona göre azizler kültü aslında bir tür düşük profilli ilahlar düzenini oluştururlar. Öyle ki ona göre bu azizler arasında iş bölümü de yapılmıştır; buna göre Aziz Cecilia, müzisyenlerin hamisi iken, Aziz Luka, ressamların hamisi olmakta Aziz Valentine ise aşıkların koruyucusu kimliğine bürünmektedir. Özetle ona göre en karanlık zamanlarda olduğu gibi zamanımızda bile ölen kişiler hala tapınma eyleminden nasip almaktadır.[305]

2b.Cinlenme İnancı ve Cinnet Bozuklukları

Ona göre animizm teorisi aynı zamanda ruhların bağımsız varlıklar olmalarını veya insan bedeni, hayvan bedeni veyahut diğer bedenlere yerleşebilmelerini kabul eder. Ona göre burada ortaya çıkan temel prensip, animizm teorisinin her ruh öğretisinde başlıca kaynak olmasıdır. Bireysel ruhlar da dünya üzerinde özgürce gezebilmekte veya belli bir bedene kolayca girebilmektedirler. Ruhların bedene yerleştirilmesi, bir taraftan (özellikle vahşi ve barbar felsefede) yüceltme veya düzen bozucu fenomenlerin izahını sağlayarak özellikle hastalıklarla ilgili anlayışları rasyonelleştirirken öte taraftan zarar verici bir ruhu yabancı bir bedene hapsetmesine ve ondan kurtulmasına imkan sağlar. Bazen de aynı işlem faydalı bir ruhun maddi bir obje içinde hizmetini sürdürmesi için bedenlenme fikrini gerektirirken onu bir tanrı olarak görüp bir hayvan bedeninde veya bir taş bloğu veya imgesi gibi şeyler içinde görüp ona tapınmayı da mümkün kılabilir. Ama her durumda bu son gaye aslında hem fetişizm hem de putperestlik için anahtar roldedir.[306]

Tylor, *normal şartlar altında insanın kendi ruhunun bedene yerleştiğine ve ona hayat verdiğine inanıldığını, ama aynı prensip beden ve zihnin anormal durumu için işletildiğinde yabancı bir ruhun bir bedene yerleşmesinin de söz konusu olacağını* açıklar. Ona göre bu şekilde başka ruhlarla cinlenen bir kişi, sarsılmakta ve ateş içinde yanarak acı çekmekte hatta (bir kişi veya bir şey onu ortadan ikiye bölüyormuş gibi) titremekte en korkunç rüyalarda ona eziyet eden kabus veya hayalet görmektedir. Ona

305 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 199 -209.
306 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 219- 210.

göre böyle cinlenmiş bir kişi, gizemli ve görülmeyen bir gücün kendisini yere fırlatıp attığına inanmıştır. Cinlenmiş kişi içindeki veya etrafında dolaşan cini bazen özel bir isimle de çağırıp onun sesini duyduğunu iddia edebilir. Bu gibi belirtiler ona göre cinlenme veya cin saplantıları olup genel olarak vahşi kültürlerde sıkça rastlanan bir durumdur ve hala da en baskın hastalık durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tylor'a göre ilkel veya medeni olsun kültürlerdeki cin çıkarma ve cinlenme uygulamaları yan yana durmaktadır. Ancak bütün bunlar aslında animizme dayalı semptomlardır. Bu yüzden bir kişinin bedenini işgal ettiği sanılan ruh, bir başka insanın ruhu veya cin gibi diğer ruhani varlıklardan olabilir. Bu da aslında bu anlayışın bedendeki ruh teorisinden hareketle böyle bir anlayışın geliştiğini gösterir. Tylor, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi yüksek dinlerde de cinlenme veya cin çıkarma işlemlerine rastlandığını açıklar. Söz gelişi ona göre kötü ruh veya cinlerle bedenleri esir alınmış kişileri sınıflandıran Justin, Tertullian, Chrysostom, Cyril, Minucius ve Cyprian gibi kilise babaları bulunmaktadır. Onlar, bu tür insanların zihnen ve bedenen sağlıklarının bozuk olduğunu, mezarlıklarda boş boş dolaştıklarını, çılgınlar gibi bağırıp çağırdıklarını, çamurlarda yuvalandıklarını, köpekler gibi havladıklarını ve kendi cinlerinin isimlerini haykırdıklarını; ama ruh, büyü yoluyla mağlup edilip kendi kurbanlarının idaresine girmeye başlayınca içine girdiği bedenden uzaklaşmaya başladığını sonunda ise iyileşerek inandıkları "pagan ilahlarını" artık "şeytanlar" olarak ilan etmeye başlayacaklarını iddia ederler. Ona göre bu anlayış hala en düşük kültürlerde güçlü olarak varlığını sürdürmektedir. Tylor, histeri, sara, cinnet gibi ruhsal hastalıkların hem bedensel hem de zihinsel bozukluklar olarak hala varlığını hissettirdiğini açıklayarak bunların özellikle ilkel kültürlerde kötü ruhlarla bağlantılı rahatsızlıklar olduğuna inanıldığını iddia eder. Ama Tylor, modern kültürlerde artık animistik patolojinin yerini biyolojik patolojiye (psikiyatriye) bıraktığını belirtir.[307]

3c. *Fetişizm İnancı ve Taş ve Kütüklere Tapınma Kültü*

Ona göre alçak kültürel alemin bölümlerden biri de cinlenme teorisine benzer olarak işleyen *fetişizm* anlayışıdır. Ona göre Batı Afrika'yı sömürge

307 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 210- 2289.

tutan Portekizler, buradaki yerli halkın belli başlı objelere (söz gelişi ağaçlara, balıklara, bitkilere, putlara, çakıl taşlarına, hayvan sürülerine veya değneklere) saygı gösterdiklerini görmüşlerdir. Tylor, bunların Portekizler tarafından muska veya tılsımlarla mukayese edildiğini bu yüzden onlara tılsım anlamında *feitiço* (Latince büyüsel sanat anlamında factitius) yani "büyü" denildiğini açıklar.[308]

Afrika dini hakkında yazılan bazı batılı eserlerin bu dini Fetişizm olarak tanımladığını bundan hareketle Comte'un bu kelimeyi ilkel din hakkındaki genel teorisi için kullandığını söyleyen Tylor'a göre bu terim de tıpkı diğerleri gibi animizm teorisi altında incelenmesi gereken bir kavramdır. Bu bağlamda o, fetişizmi bazı maddi objeler yoluyla ve onlara eklemlenerek tesir etmeyi amaçlayan bir inanç olarak ifade eder. Bu anlamıyla fetişizm taşlara tapınma kültünü de içine aldığından, Tylor'a göre fetişizm yoluyla yavaş yavaş putperestliğe doğru geçişin mümkün olduğunu savunur.[309]

Tylor, doğadaki herhangi bir objenin fetiş olabileceğini, bu objelerin fiziksel açıdan aktif olmasa da cahil insanlar için gizemli kudretlerle dolu dinamik bir nesne olarak kabul edilebileceğini açıklar. Fetişin bazen bir işaret, bir levha veya ideal bir varlığı gösteren bir kazık veya direk olabildiğini açıklayan Tylor, bazen de güç vermesi istenen sembolik bir büyü veya parmakta kuvvet kazandıran bir yüzük olabildiğini veya bir uçurtma kuyruğuna takılan süs olduğunda onu hızlandırıcı bir obje halini alabildiğini nakleder. Ona göre bu fetişler aynı zamanda insan doğasındaki güzellik, form, nitelik ve nadirlik anlayışını da yansıtmaktadır. Bir fetiş müzesi kurulsa büyük bir hazine elde edilebileceğini savunan Tylor, bu fetişlerin vahşi zihinler için en büyük cazibesinin şans ve başarı için merak uyandırıcı ama önemsiz şeyler toplayan çiftçilerinkiyle benzerlik taşıdığını iddia eder. Ancak burada temel nokta fetişizmdeki gücün, çiftçininkinden daha fazla olmasıdır.[310]

308 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 229.
309 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 230.
310 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 229- 231.

Ona göre bir objenin fetiş sayılması, bir ruhun onda var olması veya onun yoluyla eylemde bulunması hatta onun vasıtasıyla iletişim kurması demektir. İlkeller bu fetişlerde gizemli güç olarak gördükleri bu ruhların eylemlerine saygı gösterirler. İnsanların kendilerine mensup hissettikleri bu objeler aynı zamanda kişisel bilinç veya kudret olarak algılandığından, onlarla sohbet edilebilir veya kendilerine dua veya tövbe edilip kurban sunulabilir. Ona göre medeni olsun vahşi olsun insanlar arasında fetişin gerçek anlamını araştırırken en fazla karşılaşılan zorluk, objenin etkisinin ruhun yerleştiği veya ilintili olduğu bedenin tümüne mi ait yoksa onunla ortaya çıkan meçhul etkiye mi ait olduğu meselesidir.[311]

Bunun yanında Tylor, fetişin bir hastalığı tedavi edici ruhani etkisinden bahseder; bir hastalığın veya fiili bir hasta ruhun bir değnek veya taşta bulunduğu inancı buradan gelişmiştir. Malagasi yerlilerinin tüm hastalıkların kötü ruhlar sebebiyle ortaya çıktığına inandıklarını aktaran Tylor, hastalık anında onların gidip bir kahine danıştıklarını, kahinin ise *faditra* adını verdiği bir objeyle (mesela küçük bir cam, kül, koyun, bal kabağı ile) hastalığı gidermeye çalıştığını açıklar. Bu esnada hasta ağzını kahinin verdiği suyla çalkalarken kahin de kötü ruhun ona sebep verdiği hastalıktan bahseder ve *faditra* objesini devreye sokarak ondan kötü ruhları hastanın bedeninde uzaklaştırmasını ister. Ritüelin sonunda kahin bu objeyi uzağa fırlatıp atınca hastalığın da onunla beraber bedenden uzaklaştığına inanılır.[312]

Fetişin tedavi edici yönüyle ilgili en somut ve çarpıcı örneklerinin yine Afrika kıtasında bulunduğunu açıklayan Tylor, söz gelişi Zulu kabilesinin, ölülere ait ruhların sebep olduğu hastalıkları durdurmak için uyguladığı bir metottan bahseder; eğer bir kadın, ölmüş kocasının ruhunun tıpkı yaşarken yaptığı gibi kendisini ziyaret ettiğinden muzdarip iken sağlığını kaybedip zayıflamaya başlayınca, çevresindekiler hemen bir büyücü bulup hastalığı bir değnek vasıtasıyla ölü ruhunun bedenine girişini engellemesini dilerler. Büyücü, kadından uyurken ağzında biriktirdiği tükürüğü yutmamasını isteyip uyandığında bir ilacı o tükürükle çiğnemesini emreder. O esnada büyücü bir Afrika bitkisinin soğanının yanına ruhu gömer ve

311 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 231- 232.
312 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 232- 233.

bitkinin yanına küçük bir delik açar. Büyücü daha sonra deliği bir tıkaç ile kapatır ve bu soğanı tekrar yerin altına gömer ve kadından orayı terk edip eve gidinceye kadar geriye dönüp bakmamasını ister. Böylece kadının bir daha bu tür rüyalar görmesinin önüne geçmiş olur.[313]

Tylor, aynı zamanda fetiş objelere yerleşen veya onlara eklemlenen ruhların insan ruhları olarak algılanabildiğini açıklar. O, fetiş teorisinin en doğal vakalarından biri olarak, ruhun eskiden terk etmiş olduğu bedene yerleşmesi veya onu hayaletlendirmesi olarak görür. İnsanın öldüğünde dünyada bıraktıklarıyla yakın bağını sürdürdüğü fikrinin, insanlarda yaygın olduğunu savunan Tylor, söz gelişi Mandan kabilesine mensup kadınların her yıl mezardaki kocalarına veya çocuklarına hala yiyecek götürmesini veya onlarla sohbet etmesini buna bağlar. Hatta ona göre ölenlere ait eşyaların ruhlar aracılığıyla ait olduğu bedende faaliyet gösterip yerleştiğine inanılan fetişlere dönüşmesi fikri, kutsal eşya tapımına rasyonel bir açıklama getiren önemli antropolojik sonuçlardır. Mısır ve Peru'da olduğu gibi ölünün eşyalarını kutsal görüp onları saklamak hatta ona ait bedenin mumyalanarak korunması fikrini bu bağlamda değerlendiren Tylor, daha düşük kültürlerde ölü ruhlarının bazı objelerle bir tutulmasını "çocuksu bir zihin durumu" olarak kabul eder. Ancak Tylor, daha ileriki aşamada bu durumun ruhun o objeyi bir beden olarak gördüğü inancına götürdüğünü düşünür. Hatta ona göre ruh haricindeki ruhani varlıklar da dünyada serbestçe dolaşarak faaliyette bulunacakları veya onlara yerleşip kendilerine inananlara görünecekleri fetiş objeleri ararlar. Tylor, bu objelerin, kendilerindeki ruhun iradesine göre faaliyette bulunduklarını veya onları birer "vasıta beden" olarak kullandıklarını düşünür. Ona göre bu durum, animizmin en ileri hali olarak aslında yaşam belirtisi olmayan maddelere gizemli şahsiyet ve kudret vermekten başka bir şey değildir. [314]

Tylor'un aktardığına göre ruhun bir aracı veya haznesi olarak kabul edilen onun fetiş doğası, şu yollarla ortaya çıkar; (1) fetişin sahibi ona hürmet eder ve onun onuruna pek çok bayram ihdas ederek ona at, köpek gibi hayvanlar kurban eder veya değerli varlık veya objeler ona sunar, (2)

313 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 232 -233.
314 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 236 -239.

onu gücendirmemek için ona oruç tutar veya (3) onunla beraber gömülmek isteyerek hayalet alemiyle barışık bir muhafız ruh olarak ona değer verdiğini gösterir. Tylor, Afrika fetiş kültürünün bir adım daha ileri giderek fetiş objelerle kehanette bulunma uygulamasına bile sahip olduğunu açıklar. Söz gelişi fetişler, iyilik veya kötülük gücü bahşedebilirler ve halk bu objelerden korkup onlara yakınlaşamaz.[315]

Tylor'a göre Afrika fetiş inancında bir fetiş görebilir, anlayabilir, işitebilir ve faaliyet gösterebilirken, ona sahip olan kişi ona ibadet edebilir, onunla bir dost veya sevgili gibi konuşabilir hatta tehlike anında üzerine içki döküp yüksek sesle fetiş ruhunu uyandırıp enerjisinden yardım isteyebilir. Bu bağlamda Tylor, Batı Afrika'yı fetişler dünyası olarak görür ve oradaki her evin kapısında, her yolun üzerinde her insanın boynunda bir muska gibi kolayca fetişlere rastlanabileceğini açıklar. Çünkü onlar hastalıklara karşı korurlar, insanlara yağmur getirir, balıkçıların ağlarına takılmaya hevesli balıklarla denizleri doldururlar. Fetişler aynı zamanda hırsızları yakalayıp onları cezalandırırken sahiplerine cesur yürekli olmasını sağlayıp düşmanını şaşırtabilirler. Son tahlilde fetişin yapamayacağı veya mahvedemeyeceği hiçbir şey yoktur. Böylece ona göre Afrika hayat felsefesi fetiş etrafında kuruludur.[316]

Yine Tylor, modern batıda kırsal köylü kültüründe de benzer fetişlere rastlanabileceğini örneklerle göstermeye çalışır. Söz gelişi Avrupa'da bazı köylerde hala ruhların hayvan bedenine sahip olduklarına veya bir tüy, bir çanta, bir çalı veya bir başka objeye yerleştiklerine dair inançlar mevcuttur. Daha somut bir örnek olarak Hıristiyan Bulgarlar, komşu değirmeni Müslüman bir Türk işletiyorsa ondan gelen un çuvallarını tütsüleyip kötü ruhları kovalardı. Ona göre benzer hedefler uğruna modern dünyada çoğu evin kapısında hala muskalar asılı durmaktadır.[317]

Tylor, ağaç kütükleri ve taşlara tapınma kültünü de fetişizmle ilişkili bir konu olarak görmektedir. Ona göre bu gibi objeler, sunak olarak

315 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 241-242.
316 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 244-245.
317 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 245-246.

kullanıldığında fetiş olarak anlaşılmazlar. Yine Tylor, kütük ve taşların ideal ilah temsilleri olarak dikilip dikilmediğini sorgularken onların sadece birer sembol olarak algılanıp algılanmayacağı sorusunun sorulması gerektiğinin altını çizer. Bu bağlamda o, Amerikan Dacota yerlilerinin yuvarlak bir taş dikip onu boyadıktan sonra ona "büyükbaba" olarak hitap ettiklerini, ona kurbanlar sunup tehlikelerden koruması için dua ettiklerini aktarır. O, Batı Hint adalarında ise dikilen üç taştan birincisinin tarım ürünlerinin bol olmasını, ikincisinin kadınların her türlü acı ve elemden korunmasını üçüncüsünün ise güneş ışığı ve yağmurun yağmasını sağladığını açıklar. Buna ilave olarak Tylor, Brezilya yerlilerinin ise yere diktikleri kazıkların önünde kurban sunarak ilahları veya cinleri yatıştırdıklarını nakleder. [318]

Son olarak Tylor, bazı Güney Amerika yerlilerinin ise kütük veya taşlara tapmayı, kütük kesme veya çalı koparma bayramlarında atalarının hazır bulunmaları için fetiş aracı olarak kullandıklarını iddia eder. O, hedefler için benzer şekilde Turan kavimlerinin ise taş ve ağaçları birer saygı objesi olarak gördüklerini ve onların içinde atalardan kalma yüce ruhların bulunduğuna inandıklarını açıklar. Hindu panteonunda yer alan Şiva'nın bir taş olarak görüldüğünü nakleden Tylor, onun balçıktan yapılan putuna çiçek ve meyve hatta kan akıtılan kurbanlar sunulduğunu belirtir. Ona göre Yunan ve Roma kültünde bu taş tapımı, bir ilah adına dikilen bir fetiş olarak karşımıza çıkar. Buna ilave olarak Tylor, yüksek geleneklerde de fetişin izlerini sürer. Söz gelişi Yahudi kutsal kitap külliyatında yer alan (İşaya, LVII/ 6) taşlara tapma ile ilgili olarak pasajlar yer aldığını bunun yanında İslam'da Hz. Muhammed zamanındaki Arapların taş ve kayalara put olarak (mesela Lat ve Menat) tapındıklarını yazar. Ona göre Müslümanların günümüzde bile saygı gösterdikleri Kabe'deki *Hacer'ül-esved* de fetiş kültü bağlamında değerlendirilmelidir. Son örnek olarak ona göre ilk dönem Hıristiyanlık, Yahudi şeriatının imge tapımını yasaklamasına uymasına rağmen günümüzde Hıristiyan dünyasında fetiş formunda imge tapımı hala yaygın ve köklü olarak ifa edilmektedir.[319]

318 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 246- 247.
319 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 248- 254.

4d. İmge, Put ve Hayvanlara Tapma Kültü

Tylor'a göre bir imge karşısında diz çöken iki inanandan biri için onun anlamı sıradan bir sembol iken diğeri için içindeki ruhsal varlık sebebiyle akıl dolu ve faal bir varlık olabilmektedir. Tylor, daha düşük kültürlerde obje ile onu temsil eden imge arasında yakın bir bağın olduğuna bunun da gözlemcinin zihninde beliren sırf öznel bir sürecin eseri olmadığına aksine bir anlamda kopyası yoluyla orijinale ulaşma hedefini güttüğüne inanıldığını açıklar. Ona göre bu durum aynı zamanda yüksek kültürlerde de gözlemlenebilir.[320] Böylece imge tapımı her iki durumda da animizm teorisi çerçevesinde değerlendirilmesi gereken olgudur ve animizmin bir başka gelişme safhasında ortaya çıkan dinî bir durumu yansıtmaktadır. Ona göre putperestlik ancak bir imge maddi bir beden formunda bir ruh için verildiği anda ortaya çıkar ve bu anda putperestlik doğrudan fetişizm ile yakın bir bağlantı içine girer. Bu sebeple bir put, kesinlikle fetiş imge olarak kabul edilmeli ve buna göre değerlendirilmelidir. Bunu kabul ederken şu hatırdan çıkarılmamalıdır; her bir fetişin kendine özgü bir enerjisi ve enerjik objesi vardır ve imge, put yoluyla kendisindeki kudreti daha kolay çıkartmakta ve putperestin zihninde daha kolay kişisel canlılığını tezahür ettirmektedir.[321]

Tylor, böylece putperestliğin kökenini belirlerken ilk putların kendi imalatçıları için canlı veya aktif şeyler olarak kabul edildiği gerçekliğinden yola çıkmak gerektiğinin altını çizer. Ona göre muhtemelen imgenin icadındaki birinci niyetsel gerekçe, onun bir ruh veya bir ilahı temsil eden bir işaret olarak kabul edilmesidir. Bu özellik, birinci safhada ortaya çıkmasına rağmen hala tek geçerli gerekçe olmayı sürdürmektedir. Tylor, bu safhanın olgunlaşmış anlarında sembole şahıs bahşetmek ve onu bir şeyin sembolü olduğunu söylemek, putun canlı ve kudretli bir varlık olarak kabul görmesini sağlamıştır. Ona göre ikinci safhada ise temsil edici imgenin aktif bir imge fetişe geçtiği inancı ortaya çıkmıştır. Söz gelişi Kurile adasındaki yerlilerin bu bağlamda kendi putlarını denize atarak ondan fırtınayı dindirmesini istemesi bu gerekçelerle karşımıza çıkar. Budizm bile

320 Tylor, *Researches*, 101.

321 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 254- 255.

putperestliğe en az yer verir görünen dinlerden olmasına rağmen Gautama Buddha'nın tasvirli heykellerini yaparak bir tapma kültü geliştirmiştir. Ona göre Hıristiyanlık'taki kiliseleri süsleyen kutsal bir imge veya ikon bile benzer amaçlarla karşımıza çıkmaktadır. Son olarak Tylor, Yeni Dünya'daki yerli halkların, kendi putlarını bazen ata ruhları bazen de ilahlar olarak değerlendirdiklerini bu putların bazen de sadece birer sembol veya portre olarak anlamlarını yitirmiş kaldıklarını ama genelde ilahların canlı bedenleri olarak kabul gördüklerini açıklar. [322]

Aynı doğrultuda alçak kültürlerden Polinezya yerlilerinde ise metrelerce yükseklikteki taş veya ahşap putların, ölü ruhları veya yüksek kuvvet sahibi ilahları sembolize ettiğini açıklayan Tylor, bazı önemli zamanlarda rahiplerin dualarına cevap vermek üzere bu ruhani varlıkların, putların içine girip onları güçlü kıldığına ruhani varlıkların, tören sonrası ayrılmasından sonra ise putların sadece sıradan kutsal eşya haline büründüğüne inandıklarını haber verir. Bu yerli inancında bir ilahın bir kuş bedenine kolayca girdiğine ve ruhani etkisinin böylece puttan bu kuşun tüylerine yerleştiği fikri de gelişmiştir.[323]

Ona göre Hindu panteonuna iman eden akıllı bir Hindu, ilahi imge konusundaki ibadet anlayışıyla putperest olarak kabul edilmesine rağmen, bu imgelerin sadece birer sembol olduğunu ve ana işlevlerinin sadece zihne ilahları getirmek olduğunu bunun da uzakta bulunan bir arkadaşın fotoğrafını yanında taşımakla eşdeğerde olduğunu savunur. Buna rağmen Tylor, bu ülkedeki halk dininin temelde fetiş teorisine uygun olarak binlerce puta tapındığını ve Brahmanların ilahlara bir imgeye girmesi için dua ettiklerini ve bunun için "puta yerleşme töreni" (adhivasa) icra ettiklerini açıklar. Benzer şekilde Hıristiyanlığın ilk dönemindeki kilise babalarından Arnobius, bir paganın kendi putunu bronz veya altın bir madde olarak görüp ilah olarak ona tapınmadığını aksine onlardaki kutsal varlığa tapındığını aktarır. Aziz Augistine ise Mısırlıların görülen ve dokunulabilen

322 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 255- 259.
323 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 260- 262.

imgeleri, "ilahların bedenleri" veya "davet edilen ruhların yerleştiği mekanlar" olarak gördüklerini açıklamıştır.[324]

Tylor, putperestliğin bir sonraki gelişmesi olarak kabus, rüya, hayal, vampir, cin, koruyucu ruhları, hayalet, su tapımı, hayvan ve ağaç tapımı gibi kültlerin de kendi teorisi olan animizm çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur.[325] Mesela o, kültürden yoksun insanların basit bir dille hayvanlarda kudret, cesaret, kurnazlık bulunduğunu ve insana benzer ruh taşıdığını düşünüp öldükten sonra da iyi ve kötü olarak varlığını devam ettirdiğini sanarak tapındıklarını iddia eder. Ona göre bu fikir, aslında ete kemiğe bürünmüş bir ilah düşüncesiyle karışmış ve onun her şeyi gören, işiten hatta gücünün, ilahi ruhun eklendiği hayvan bedeninde devam ettiği inancını getirmiştir. Bunun sebebini açıklarken ilkel insanların, hayvanların beşerin konuştuğu her şeyi anladığına inanabildiğini kanıt gösteren Tylor, bunun da onlarda büyük bir dehşet ve korku doğurduğunu iddia eder.[326]

Tylor, daha düşük seviyedeki medeniyetlerde sosyal bir kurum olarak ortaya çıkan totemizmin bu bağlamda değerlendirilmesini ister. Toteme ait her bir klanın üyeleri kendilerini onun ismiyle çağıracakları hatta mitsel bir öğretici olarak görecekleri bir hayvan, bitki gibi bir objeyle yakından ilişkili ve ona bağlı olduğunu düşüneceklerdir. Totemler, genelde hayvanlardan seçilirler ve totem klanları genel olarak klan içinden değil klanlar arasında evliliğe izin verirler. Ona göre bu bir tür Hindu kast sistemine benzer (yani kabileleri klanlara bölme sistemi) olarak anlaşılabilir. Hatta Kuzey Amerika totem klanları, evliliği düzene sokan sosyal kurumlar olarak anlaşılmakta ve totem, onlara yapışmış olan "bir koruyucu ruh" olarak görülmektedir. Tylor, totem klanların bu yüzden ismini aldıkları hayvan totemin etini yemediklerini veya onu öldürmeyip derisinden yararlanmadıklarını anlatır. Ona göre buradan çıkan temel sonuç totemizmin tam şekliyle vahşi ve barbar kültürlere ait olduğu ve kısmen de olsa medeni kültürlere kalıntı

324 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 264- 265.
325 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 270- 315.
326 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 315- 316.

halde geçtiğidir. Ancak günümüzde Avrupa kıtasında totemizmden söz etmek zordur.[327]

Buraya kadar anlatılanlardan Tylor, imge, totem ve hayvan tapımıyla ilgili üç temel faktörden bahseder; birincisi ona göre bizzat hayvanı hedef alarak ona doğrudan tapmak iken ikincisi dolaylı olarak hayvanın içine yerleşen ilahi kudret veya ruh sebebiyle ona bir fetiş olarak tapmak ve bir kabile atasının temsilcisi veya bir totem olarak hayvanlara derin saygı göstermektir. Ona göre kedi, çakal, şahin gibi kutsal hayvanları barındıran Mısır'da ortaya çıkan hayvan tapımı çift anlamlı olup aslında hem ilkel atalarının izlerini taşımakta hem de özel kutsal hayvanlara hükmeden ilahların ete kemiğe bürünüp cesaret, kurnazlık gibi sıfatlarla özdeş olmalarını göstermektedir. Tylor, Brahmanizm'de ise kutsal hayvanların, ilahları şeklen ve karakter olarak sembolize ettiğine inanıldığını iddia eder. Söz gelişi ineğin kutsal hayvan olarak özgürce dolaşırken aslında yılda bir düzenlenen törenle tapınılan, günlük olarak taze ot ve çiçek sunulan bir tanrıdan başka bir şey olmadığını savunan Tylor, bu kültürdeki maymunların ise tanrı *Hanuman*'ı sembolize ettiğini, bu yüzden ona adanan özel tapınak ve putların bulunduğunu açıklar. Dahası Tylor, *Şiva*'nın maymun formuna girerken *Durga*'nın ise çakal gibi göründüğünü anlatır. Tylor, benzer amaçlarla, Hıristiyanlık'ta Matta, Markos, Luka ve Yuhanna gibi İncil yazarların ilahi vahyi alırken sırasıyla insan, aslan, öküz ve kartal ile sembolize edilmelerini de aynı amaçla yapılan bir kült olarak görmektedir. [328]

Ancak ona göre medeniyetlerin daha düşük safhalarındaki ırklara göre imgelerin başlıca kullanımı put şeklindedir. Putun vahşi ırklara verdiği yanıt, zihinsel olarak düşünüldüğünde çocuğun oyuncağına olan tahayyülüne benzer. Putlar, inananı için daha yüksek varlıkların müphem kalmış soyut haline kesin ve belirli mevcudiyet ve somut bir kişilik verdirir. Zira bu insanların zihinleri, maddi yardımlar olmadan ruhani anlamları kavramaya aciz kalır.[329] Mesela Kuzey Amerika Kızılderilileri arasında sürekli olmasa da ibadet edilen veya adak adanan putları görmekteyken

327 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 320- 323.
328 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 323- 328.
329 Tylor, *Researches*, 94.

Meksika veya Peru yerlilerinde put, tapınak, rahip ve kurban fenomenleri en karmaşık ve en gelişmiş şekilde mevcuttur. Ancak ona göre bu gibi dinî imgelerin kullanımının gelişmesi dinî fikirlerin gelişimini ispatlayan gerçek bir kanıt olamaz. Dolayısıyla imge ibadeti ideal varlıkların temsillerine dayandığından, sembolik bir unsur haline dönüşen bu olgu vasıtasıyla insan kendi rasyonel melekesinde dinî bir unsur oluşturan bir yöntem kendince geliştirir ve bir kukla veya bir taşı zihninde yüzüp duran daha yüksek bir varlık hakkındaki fikirlerinin sembolü veya temsili olarak kullanır. Tıpkı çocuğun oyuncağına davranması gibi insan da putta hiç göremediği ama inandığı bir Yüce Varlığın sıfatlarıyla hayal gücünü bürüdüğü maddi bir form görür. Sonraki safhada ilkel insan, onu onurlu bir yere yerleştirir ve onu en kıymetli elbiselerle kaplayarak kendisi içinde kabul edilebilir ölçüdeki sunaklarla onu yatıştırır. Zira ona göre vahşi zihinler, aşkın, sonsuz kudret, süreklilik, bilgi ve iyilik sahibi tanrı algısını anlamaktan uzaktır. Bu yüzden onlardaki bu zihinsel eylemin basitliğine bakan Hıristiyan misyonerler, şeytanın aptalca işlerinden görür ve tıpkı yetişkinlerin çocuğu anlamaması gibi vahşilerdeki putun rasyonel değerini anlayamazlar[330].

Tylor'a göre ilkel kültürlerde insanoğlu görülen ve taklit edilen en yüksek canlı yaratık olduğundan doğal olarak putlar da az veya çok insan formunun taklitlerinden başka bir şey değildir. Onların temsil ettiklerini insandan daha büyük ve daha güçlü göstermek için ebatça kocaman ve bazen çok doğal bir eylem olarak birkaç başlı, pek çok kollu ve bacaklı olarak yapılarak insandan daha fazla hikmet, güç ve kıvrak zekaya sahip oldukları ifade edilir. Söz gelişi güneş ve ayın, güçlü yaşayan varlıklar olarak düşünülmek üzere devasa ucubeler gibi imgeleri yapılır. Daha düşük hayvanlar ise doğaüstü güçlere sahip hale dönüştürülürler. Dahası bazen insanların nispeten az sahip olduğu güçler, onlara daha fazla sahip olan hayvanların formuna büründürülerek veya böyle bir hayvanın bazı parçaları insan formundaki puta verilerek belli bir ilaha atfedilebilir. Böylece mesela bir geyiğin ayakları, bir aslanın başı veya bir kuşun kanatları bir ilahın kıvraklığını, yırtıcılığını veya en yüksek yerlere uçabilmesini anlatmak üzere tasarlanmış olabilir.[331]

330 Tylor, *Researches*, 94- 95.
331 Tylor, *Researches*, 95- 96.

Tylor ayrıca birçok kabilede (bunlar arasında en düşük seviyede olmayanlar kabileler de vardır) bazı şekilsiz ve kaba taş blokların put olarak işlev görmesini şaşırtıcı bulur. Ona göre bu taşlar nadiren de olsa insan formunu temsil ederler; bu, tıpkı bir çocuğun şekilsiz bir taşı insana benzetmesi gibidir. Tylor, insanın zihinsel gücünün cansız objelerde insan veya hayvan formları görmesini de kapsadığını bundan dolayı hayali temsillere dayalı veya onlardan gelişmiş olan pek çok mitin dünyanın her yerde görülebileceğini açıklar. Bu bağlamda Tylor, çeşitli kabilelere ait mitsel bir anlatımla başlangıçta insan iken taşa dönüşen veya ayak izine benzetilen pek çok kaya bloğu hikayesinden bahseder. Mesela Filistin'de kötülük yaptıkları için sakinlerinin taşa döndüğü aktarılan Petra ile Hebron şehirlerinin arasındaki bir kasabayla ilgili bir söylenti hala mevcuttur. Hatta Tylor, Asya steplerinde medeniyetten uzak sandığı Turan halklarına ait tapınılan bazı hantal taş büstlerin bir zamanlar taşlaşmış ilahlar olarak algılanıp günümüze kadar gelenekleştirildiğini iddia eder. Ona göre Yahudi ve Hıristiyan ikon karşıtlığının temelinde kadim heykellerin çok sevilen insanlara ait olmaları sebebiyle ilahlaştırılabilecekleri düşüncesi yatmaktadır. Tylor, bilhassa mitsel yolculuklar yapan bazı dinî figürlerin (mesela Meksika'da olduğu gibi Yüce *Quetzalcoat* İlahı'nın) taşlarda varsayılan ayak izleri hakkındaki mitlerin, kadim Mısır'dan başlayarak Yunan, Brahman, Budist, Hıristiyan ve Müslüman geleneklerine kadar rastlanabildiğini ve bu tür taşların kendi bakış açısıyla mukaddes eşya muamelesi gördüklerini ve hürmet için inananları tarafından dağlara çıkıldığını anlatır.[332]

Bunun yanında imgeye zarar vermenin onu temsil eden gerçeğine zarar vermek veya ona kötülük aktarmak, kabile doktorunun balçıktan yaptığı imgenin doğrudan hastasının hastalığını ona transfer etmesi, canlı bir varlığın niteliklerinin veya hayatının bir imgeye aktarılması örnekleri vardır. Tylor, Müslüman inancına göre bir imge yapan kimseden kıyamet günü aynı imgeye hayat vermesi isteneceği onun da bu işi yarım bırakarak başaramayınca cehenneme atılacağı örneğini de verir. Ona göre bu örnekler göstermektedir ki bütün geleneklerde bir varlık ile ona atfedilen imge arasında derin ve kaçınılmaz bir ilişki kurulmaktadır. Tarihin her devrinde

332 Tylor, *Researches*, 98- 99.

ve dünyanın pek çok yerinde insan zihninin kendi dini duygusunu destekleyecek maddi bir şey arayıp bulmaya yönelik güçlü arzusu, Tylor'a göre putları ve fetişleri doğurmuştur. Tylor'a göre Hıristiyan dünyasının pek çok yerinde imgeler ve resimler daha eğitimli olan insanlar için dini fikirlerin kavranmasına yardım eden, daha az eğitimli ve hurafeye inananlarca ise hayat sahibi veya mucizevi etkileri olan nesneler olarak anlaşılmıştır.[333]

Obje ile figür arasındaki bağın gerçekten var olduğuna inanılan örnekler ile bu ilişkinin hayali olduğuna dair örnekler de bulunur. Mesela dua edenin isteklerini yerine getirmediği için dinî azizlere ait put veya figürler bazen dövülmekte veya eziyet edilebilmektedir. Bunun yanında iki rakip ilah, kehanetleri uyuşmazlık gösterdiği anlarda, birbirilerine tokuşturulmakta ilk önce kırılan putun elendiği düşünülmektedir. Benzer şekilde mesela Çin kültüründe ölünün kullanması için ritüel olarak sahte kağıttan paralar veya elbiseler yakılır.[334]

İmge ile objesi arasındaki benzer yakın ilişki Tylor'a göre tıbbi veya büyüsel konularda da bulunmaktadır. Helenist dönemden tarihçi Genç Pliny'in, aşk iksiri karışımı yapan büyücülerin maskaralığıyla ilgili kıssasını nakleden Tylor, iksirin kuruyarak suyu çekilince ölmüş bir çaylağın pençesinin formunu aldığından bahseder. Günümüzde hala Çin'de kullanılan ginseng bitkisinin, Kuzey Amerikalı yerlilerce insan bedenini temsil etmek üzere kullanıldığını açıklar. Bu yönde Tylor, insanların kelime ile imge arasındaki yakın ilişkiyi (mesela bir insana ismi veya onu temsil eden imge vasıtasıyla lanet edilmesi veya büyü yapılması bağlamında) mümkün görür. Yine ona göre ortaçağda bazı Yahudiler, devrin etkin piskoposu Eberhard'ın mumyadan imgesini yapmış ve Cumartesi günü ateşe atmış mumya daha yanarken piskopos aniden hastalanıp ölmüştü. Bunun yanında Tylor, bir ilahın isminin söylenmesinin kişiye o ilahla doğrudan temasa geçme gücü verdiğine en güzel örnek olarak Müslüman inancındaki Tanrı'nın İsm-i Azam'ını bilen peygamberlerin bu ismi telaffuz edince bir mekandan diğer bir mekana gidebilmeleri veya canlı birini öldürebil-

333 Tylor, *Researches*, 102- 105.
334 Tylor, *Researches*, 105.

meleri, ölü diriltebilmeleri ve herhangi bir mucize gösterilmeleri anlayışını verir.[335]

d. Animizmin Dördüncü Safhası; Politeizmin Temel Karakteristikleri ve Başlıca Politeist İlahlar

Tylor, animizme giden yolda özel bir yılan veya ayı veya bir canavar gibi anlık bir heyecan ve huşu yaratan temsili bir hayvan veya bitkiye ibadet evrimini izah etmek yerine geniş bir işleve sahip olan bir teizm fikrini daha fazla benimser. *Böylece Tylor, "fetişizmden politeizme oradan monoteizme giden doğrusal bir zihinsel yolculuğun varlığına" inanmaktadır.*[336]

Bu amaç için dünya üzerindeki dinleri araştırırken Tylor, ırkların teist betimlemelerini incelemeyi öne çıkarmaktadır. O, din antropologu olarak incelediği insanlık tarihinde insanın en ünlü alışkanlığının kendi tanrılarına "beşer şekli" (*antropomorphite*), "beşer tutkusu" (*anthropopathite*) ve "beşer doğası" (*anthropophysite*) atfetmek olduğunu iddia eder. Ona göre aslında insanlığın bu durumu bile animizmin önemli bir gelişme safhasını oluşturmaktadır. Şöyle ki insan ruhunun, aslında iyi ve kötü ruh formuna geçtiği ve oradan da ilahlar seviyesine çıktığı inancı ona göre politeizmin kökeni ve kaynağı için etkili olmuştur. Ancak bunun ötesinde milletlerin sahip olduğu büyük ilahların doğasını ele aldığımızda evrenin en geniş işlevlerinin kendilerine verildiğini ve bu yüce ilahların insan ruhunu kendilerine model aldıklarını, onun karakter, irade, eylem ve alışkanlıklarını hatta maddi boyutunu benimseyerek, abartarak, ifsat ederek taklit ettiklerini görürüz. Böylece ona göre ilahların ana karakteristikleri kesinlikle insan ruhunun aynıdır. Tylor, buna "beşer refleksi" adını vermektedir.[337]

Tylor, politeizmin yüksek ilahlarının yerlerini animizm sistemi içinde düşünür. Kültürlerde, ilahların tipini belirleyen insan, ilahlardan oluşan cemiyetin ve ilahi hükümetin de şeklini belirler. Ona göre kabile şeflerinin veya kralların insanlar arasından çıkması gibi büyük ilahlar da daha düşük ruhlar arasından ortaya çıkarlar. Bu yüksek ilahlar, ruh ve diğer

335 Tylor, *Researches*, 107- 108.
336 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 243.
337 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 333- 334

küçük ruhani varlıklardan farklı olmasına rağmen bu farklılıkları doğaları açısından değil rütbeleri açısından olup bir bakıma kişisel ruhlar üzerinde hakimiyet kuran başka kişisel ruhlardan ibarettirler. Nispeten daha yerel ve sınırlı etkilere sahip olan ve kişisel menfaatlerle meşgul olup bedenden soyutlanan ruhlar ve hortlaklar veya kaya, ırmak ve çeşmelerde yerleşen mahalli cinler, iyilik ve kötülük ruhları ve diğer ruhani varlıkların tamamının üzerinde bu ilahlar hakimiyet kurmuşlardır. Bu yüce ilahlar için düşük varlıkları memnun etmek, onların etki alanına girmeyi kolaylaştırırken bir takım aracılar veya özgün köleler yoluyla onları kontrol etmeyi, onlar yoluyla işleri yürütmeyi de sağlayacaktır. Bu Yüce Tanrıların gölgeleri önce ilkellerin üzerine düşerken zaman içinde şairlerin şiirlerinde, ruhbanların eserlerinde, efsanecilerin dilinde veya tarihçi, teolog ve filozofun zihninde şekillenip gelişir bazen rütbesi sökülürken bazen de panteonun yüce rableri arasına katılır.[338]

Dolayısıyla Tylor'a göre *birkaç istisna hariç, vahşi din sisteminde büyük ilahlar ruhani alemde boy gösterirlerken bir kabile şefinin insanlar arasında belirmesi gibi ortaya çıkarlar.* Ancak gene de o, bu ilahlarla diğer animist kökenli yerel ilahları birbirinden ayırt etmenin zorluğuna işaret eder ve bu durumun ortaya bazı ciddi karmaşık teolojik sorunlar çıkardığını iddia eder. Söz gelişi Avustralya yerlileri arasında doğa ruhları, cinler gibi sıradan ruhlar güruhunun üzerinde "suların ruhu" (*Nguk- wonga*), "hastalık ve sağlık hatta yaratma rabbi" (*Biam veya Baiame*), "göklerin ve öteki dünyanın rableri" (*Nambajandi ve Warruguda*) gibi daha yüksek mitsel ilahi figürler vardır.[339]

Tylor, aynı zamanda politeizmdeki çift başlı özellikten bahseder; bir tarafta tanrıların kendi vatanlarındaki gelişmelere bağlı değişimleri öte taraftan onların kendi vatanlarından uzaktaki senkretizmleri. Ona göre düşük kültürlere sahip insanlar arasında uzun bir efsane ve ibadet uygulamasına sahip ilahlar bile karmaşık ve karışık şahsiyetlere sahiptir. Zira tüm pagan ilahlar ister erkek olsun ister dişi olsun karakterlerini birbirleri içinde eritirler ve sonunda tek veya ikili bir ilah görüntüsü verirler. Söz gelişi senkretik

338 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 334.

339 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 335- 337.

ilahlar, vatanlarından uzak yerlere seyahat ederken bazen sıkıntı çekmek zorunda kalabildiklerine örnek olarak Tylor, Roma'da *Sol Invictus*'a (Güneş ilahı) tapan bir müminin, onu Yunanistan'da *Apollo*, Mısır'da *Osiris*, İran'da *Mitra* ve Suriye'de *Elagabalus* şeklinde göreceğini açıklar.[340]

Benzer bir senkretizmin Malay yarımadasında gözlemlenebileceğini anlatan Tylor'a göre burada "Yer Tanrısı olan *Jin Bumi* (Arapça *cin* ve Sanskritçe *bumi* kelimelerinden) birleşik bir isimle karşımıza çıkar. Ona göre *Jewajewa* adlı ilah ise yüce görünmez bir başka ilah ile ortak hareket ederek insanlara şefaat ederken *Allah taala* adlı bir başka ilah ise karısı *Nabi Mahamad* (büyük ihtimalle İslam'ın etkisiyle Hz. Peygamber ima edilerek) ile beraber yaratıcı ve yok edici iki ilah haline gelir. Ona göre bu model, yüksek bir din olan İslam ile yerel bir kültür arasında meydana gelen çarpıcı bir senkretizm örneğidir.[341]

Unutulmamalıdır ki dinler arasındaki etnografik mukayeselerde iki halka ait ilahlar arasında doğrudan bir ilişkiye dair kanıt olmadığı sürece tek temel kural, ilahların birbirleriyle özdeşleşmesini "taşıdıkları ortak sıfatlarla" sınırlandırmaktır. Ona göre söz gelişi Beyaz Nil bölgesinin *Dendid* ilahı ile Aryanların *Indra*'sı (her ikisi de hem Gök ilahları hem de Yağmur ilahları olmaları sebebiyle) özdeş görülebilirken, güneş ilahlarını temsil etmek üzere Aztek *Tinatiuh* ile Yunan *Apollo* özdeş sayılabilir veya Avustralyalı *Baiame* ilahı ile İskandinav *Thor* adlı ilah, şimşek tanrıları olarak aynı işlevi görebilirler. Neticede Tylor, büyük ilahların bilimsel olarak kendi temel fikirlerine, verdikleri güçlü işaretlerine ve rasyonel kavramlarına göre senkretik ve tesire dayalı dağıtım yapılıp muamele edildiklerini iddia eder.[342]

1a. Politeizmin Somut Yönü; Görülebilir İlahlar

Ona göre bu kategorideki *başlıca ilah figürleri doğa tapımı ile yakından ilişkilidir.* Bu ilahlar, Gök ve Yer, Yağmur ve Şimşek, Su ve Deniz, Ateş ve Güneş/ Ay ilahları olup ya doğrudan tapınılan veya kendi özgün

340 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 338- 339.
341 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 339- 340.
342 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 340 -341.

ilahları tarafından canlandırılmış varlıklar olarak görülen ama genelde antropomorfik bir şekille anlatılan fetişizm prensibine dayalı olarak inanılan somut ve maddi tarafı olan görünür ilahlardır.[343]

ia. Gök İlah

Tylor, Kuzey Amerika yerlilerinin inancında Gök İlah'ın yavaş bir gelişmeyle maddi sema ile onun kişisel ilahının mükemmel bir şekilde birbirine karışmasıyla oluştuğunu açıklar. Bu insanlar, gökte cin gibi güçlerin bulunduğuna bunların ise mevsimleri yönetip rüzgarları ve deniz dalgalarını kontrol ettiklerine inandıklarından onların öfkesinden dehşete düşerler. Gök her şeyi görüp işittiği için onu kandırmak isteyenlere karşı öfke duyar. Böylece ona göre ilahi karakterdeki Gök, zaman içinde Hıristiyan misyonerlerin etkisiyle "Gökteki Büyük Ruh" kavramına dönüşmüştür. Benzer şekilde Zulular, göğü bir kişi olarak görür ve onun irade sahibi bir kudretli varlık olduğuna inanırlar. Zulular, "Göğün Rabbi" adını verdikleri bu ilahın öfkesini şimşekle belli ettiğini kabul ederler.[344]

Batı Afrika, Finlandiya ve Çin'de Gök, meteorolojik gök inancından Yüce Yaratıcı İlah'a geçen bir anlayışa sahiptir. Bu yüzden bu tanrıya hizmet etmek demek göğe ve bulutlara hizmet etmek demektir. Ona göre nispeten daha kültürlü olan Fin kabileleri Yüce Tanrıları Gök Tanrı'yı göğün babası, hava tanrısı, bulutlara yerleşen, bulutları idare eden, bulut lambasının çobanı gibi unvanlarla anarlar. Çin'de ise bu tanrı artık devlet kültü haline gelmiştir. *Tien*, yani Gök, "Evrenin Rabbi" olarak betimlenir. Bu tanrı, iyileri ödüllendirir, kötüleri cezalandırır, kendisinden aşağıda olan insanları sevip korurken kendisini evrendeki olayların içinde tezahür ettirir ve bir ruh olarak her yere nüfuz edip korku verici ve azamet sahibi olduğunu gösterir. Böylece Çinliler, Göğü soyut semavi bir ilah olarak onu tasfiye etmemiş ama dil açısından onu en başından itibaren *Tien* yani Gök olarak tanımlamışlardır.[345]

343 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 341.
344 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 342.
345 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 342- 343.

Tylor, Göğün ilah olarak görüldüğü bir başka yerin ise Hint Avrupa ırkları olduğunu açıklar. Ona göre kadim Aryan dininde tüm göklerin katmanlarında hassas bir varlık olarak Tanrı'dan bahseden kutsal metinler mevcuttur. O bu noktada Max Müller'den alıntılar yaparak göğün Aryan kültüründeki safha safha ilahlaşmasını anlamaya çabalar; buna göre birinci safhada Sanskritçe *Dyu (Dyaus)* terimi, "parlak sema" olarak dilsel açıdan güne (*day*) işaret ettiğini gösterir. İkinci safhada ise Vedalarda görüldüğü gibi *Dyaus pitar* kavramı yani "Gök –Baba" anlayışı gelişmiştir. Bu kavram aslında *Prithivi matar'ın* yani Toprak Ana'nın eşi olan Gök Baba'yı gösterir ve parlak ilahlar arasındaki en yüksek rütbedeki ilahı anlatır. Yunanlılar buna Gök Baba, her şeyi gören *Zeus*, Bulut Getirici, Tanrıların ve İnsanların Kralı adını da verirler. Zeus, aynı zamanda yağmuru yağdıran, şimşeği çaktıran, karı yağdıran, rüzgarı gönderen ve gökkuşağını elinde tutan, günleri ve geceleri, ayları ve mevsimleri hatta yılları düzenleyen, gök gibi dağların üzerinde konaklayan, gök gibi yeryüzünü kucaklayan, gök gibi sonsuzluk sahibi olan bir ilahtır. Bu son özellikleriyle *Tanrı olarak Zeus* ile *Sema olarak Zeus* Yunan zihninde birlikte bulunuyordu ve dilin düşünce üzerindeki hakimiyeti ile geleneğin, teoloji üzerindeki zaferi açık bir şekilde ortaya çıkıyordu. Tylor'a göre aynı şekilde bir başka Aryan Gök- Baba ilahı da Roma'nın *Jüpiter*'idir. Jüpiter kelime olarak Yunan mitlerinden ödünç aldığı örtülerde kendini ortaya çıkarmadan çok önceleri isim ve doğa olarak Roma'da yaşamışken pagan etkilerle Baba- Gök inancı yavaş bir gelişmeyle "Gök'teki Baba" haline dönüşmüştü.[346]

iib. Yağmur İlah

Tylor, Yağmur- Tanrı adını verdiği ama aslında genel animizm teorisi içinde gittikçe sistematik hale dönüşmüş olan ruhun, bir önceki safhadaki Gök ilahının daha özgün bir işleve (yani yağmur yağdırmaya) sahip olmasıyla ortaya çıktığının altını çizer. Ona göre bu ilah bazen bireysel hareket ederken bazen de Su İlahı fikriyle karışmaktadır. Tylor'a göre doğu-orta Afrika bölgesinde yaşlı kabile şefi, yüksek bir yere oturup ettiği dualarının karşılığında yağmur sağanağı beklerken Damara yerlileri için

346 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 344- 345.

en etkili yüce ilah Yağmur ilahıdır. Azteklerin ilahı *Tlaloc* aslında bir Gök ilahıdır ve hem şimşeği hem de yıldırımı elinde tutarken aynı zamanda Su İlahı ve Yağmur İlahı gibi sıfatları da elinde bulundurur. Bundan dolayı çocuklar yağmur yağdırması için bu ilaha kurban edilir. Khond kabilesinin Yağmur ilahına verdiği isim ise *Pdzu Pennu* olup rahipler ve yaşlılar ona yumurta, pirinç, koyun sunarak onu yatıştırmak isterler ve dokunaklı tuhaf dualarla ona yakarırlar. Eğer o yağmur vermemişse ona yerin nasıl işlenmeden kaldığını ve tohumların neden yere atılmadığını, yağmur yağmasa kendilerinin, çocuklarının ve hayvanlarının öleceğini tiyatro gösterileriyle anlatırlar. Bengal kabilesi Kol ise en büyük ilah olarak *Marang Buru* (Büyük Dağ)'yu Yağmur Tanrısı da kabul eder. Yağmurdan önce kadınlar tepelere tırmanırlar ve davul çalan kızlar sütten yapılmış sunular takdim eder ve yağmur yağmasını isterler.[347]

Tylor'a göre Greko-Romen kültüründe Zeus'un bir diğer sıfatı da *Jupiter Pluvius* (Yağmur Yağdıran Gök Baba)'dır. Bu sıfatına uygun olarak O'na İmparator Marcus Aurelius tarafından yapılan bir dua dikkatimizi hemen çeker; "*Yağdır, yağdır ey sevgili Zeus Atinalıların belalı topraklarına yağmur yağdır!*". Tylor, kadınların yalınayak, dağınık saçlar ve saf zihinlerle tepelere çıkarak *Jove* dedikleri Zeus'a yağmur duası yaptıklarını ve yağmur yağmaya başlayınca ıslak fareler gibi evlerine döndüklerini anlatır. Tylor'a göre Hıristiyanlık zamanında ise yağmur yağması için Aziz Peter veya Aziz Yakub'a dua eden halk bazen de pagan dönemlerinde olduğu gibi Göğün Kraliçesi'ne niyaz ederlerdi.[348]

iiic. Şimşek İlah

Tylor, Şimşek İlahının yerinin aslında politeist sistem içinde Yağmur İlahı ile aynı olduğunu savunur. Ancak bu ilahın karakteri, ikram etmek yerine öfke duymakla özdeştir. Kuzey Amerika'daki Mandan kabilesi şimşeğin sesinde ve yıldırımın görüntüsünde olan bu ilahı işitip görürler. Onlara göre aslında bu ilah Yüce *Manitu*'nun kendisinden başkası değildir.[349]

347 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 345- 346.
348 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 347- 348.
349 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 348.

Peru yerlilerinin yüce ve çok ibadet edilen ilahının adının "Şimşek" (*Catequil*) olduğunu anlatan Tylor, bu ilahın aynı zamanda Gök- İlahı'nın özdeşi veya oğlu olarak tanıtıldığını ve "insanları topraktan yaratan Tanrı" olarak övüldüğünden bahseder. İnka halkı ise Şimşek ve Yıldırım ilahları arasındaki ayrımı bile başarıyla yapmakta ve Güneş ile beraber onlara da yakarmaktaydılar.[350]

Tylor Afrika kıtasında Zulu kabilesinin farklı bir şekilde şimşek ve yıldırımı Göğün rabbinin bir işi olarak gördüğünü buna karşın Kafkas kavmi olan Ossetlerin ise *İlya*'yı (muhtemelen Elişa peygamber) Şimşek İlah olarak tanıdıkları iddia eder. İslam heretizminde ise tarihsel Ali figürü, bulutların içinde tahtta oturarak şimşek sesiyle ve yıldırım gibi tokadıyla kötüleri cezalandırmaktadır. Ona göre benzer şekilde Hint Şimşek ilahı Gök ilahı *İndra*'nın kendisidir. Gökkuşağı, İndra'nın sadağı sayılırken aynı zamanda düşmanları sille tokat dövmek için vardır. İndra, onların üzerlerine su döker ve ırmakları dağlarla böler. Bunu yaparken İndra aslında sadece büyük ilahlardan biri değil aynı zamanda kabileler arasındaki ihtilafları da halleden efendi tanrı olarak Gök ilahı olan *Dyaus*'un zürriyeti olarak eylemde bulunur.[351]

ivd. Rüzgar İlah

Tylor, hem ilkel kültürlerde hem de yüksek ırklarda Rüzgar ilahın fazla bilinmediğini, bilinen en önemli karakteristiğinin ise rüzgarın dört yönlü oluşuna bağlı olarak dört boyutlu halde betimlenmesi olduğunun altını çizer. Hatta rüzgarın şiddetine bağlı olarak Fırtına Tanrı veya Hava Tanrı veyahut yüce Gök Tanrı gibi isimler olarak soğukluğu, ılımanlığı veya sıcaklığı kontrol eden ve sevk eden ilahi varlık haline gelir. Benzer bir özellik olarak Tylor, Kuzey Amerika'da yaşayan Delaware yerlilerinin rüzgarın doğu, batı, kuzey ve güney yönlerine bağlı olarak isimler alan rüzgar ilahlarını dört büyük *Manitu* olarak kabul etmelerini gösterir.[352]

350 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 349.
351 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 351.
352 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 352- 353.

Benzer şekilde Tylor, Polinezya kültüründe rüzgar ilahlarının fırtına, kasırga, aşırı sıcaklık gibi yıkıcı hava durumlarını meydana getirdiğine ve bu felaketlerin ise ilahlara tapınmayanların sebep olduğu doğal sonuçlar olduğuna inanıldığına dikkat çeker. Buna karşın fırtınalı havalarda ilahlar eğer şefkat doluysa denizden gelen sıcak hava akıntısı oluştuğu da inanılır. Tahiti kültüründe ise Rüzgar ilah, doğudan gelen rüzgarla özdeşken Yeni Zelanda kültüründe ise Doğu Rüzgar ilahı, asla zapt edilmeyen ve hemen hemen her gün şiddetle esen Batı Rüzgarı hariç bütün diğer küçük rüzgarları elinde tutan onları dağlarda hapseden ilahi varlık olarak görülür.[353] Hint panteonunda da Fırtına Tanrıları, yani *Marut*'lar vardır. Bunlar, şiddetli rüzgarların öfkesiyle doğmuş olduklarından aynı zamanda yeryüzünü yağmur bulutlarıyla adeta yıkayan ve gündüzü karanlık yapıp vahşi filler gibi ağaçları deviren, ormanları mahveden ilahlardır.[354]

ve. Yer İlah

Tylor, Yer tanrısının da politeist dinde önemli bir yer edindiğinin farkındadır. Ona göre Antiller'de Yeryüzü, her şeyin büyük ninesi kabul edilir. Hayvanlar, hem etleri hem de derileriyle insanlığın hizmetine sunulmuştur. Buna ilave olarak Peruvia yerlileri de yeryüzünü fetiş bir tanrı olarak görürler ve anne olarak ona rol biçerler. Batı Afrika yerlileri ise onu ilkin en büyük Tanrı olarak kabul edip daha sonra onu evrensel bir anne en sonunda ise bir fetiş haline dönüştürmüşlerdir. Tylor, benzer inançla Hint yerlileri arasında Yer İlah'a tapınmanın çok önemli olduğunu söyler. Ona göre bu yerliler, bu ilahı *Yer Ana* yani *Dhurteemah* diye çağırırlar ve dua etmeden ve yemeklerini yemeden önce günlük bir sunu olarak yiyeceklerinden bir kısmını bu ilaha sunarlar.[355]

Tylor, Kuzey Asya'da Tatarlar arasında Yer ilahın konumunun güçlü olduğunu aynı bölge yaşayan Tunguz ve Buraetlerin doğaya tapma kültlerinde Yer'in en büyük ilahlar arasında durduğunu ekler. Tylor, aynı kültürle bağı olan Finlerin ise somut Gök inancından Gök ilahına geçişle-

353 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 353- 354.
354 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 354.
355 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 356.

rine benzer olarak Yer Ana'ya *Maaema* adını verdikleri ve somut Yer algısından hareketle soyut Yer ilahesine bir geçiş yaptıklarını bu sebeple bu ilaheye, çayırları bitirdiği, insanlara kuvvet veren şeyleri bitirdiği için dua ettiklerini belirtir. Ona göre Yunan dininde de Turan kabileleri gibi doğa ilahı *Gaia*'dan Ana Tanrıça Yer anlayışına bir geçiş olduğu kesindir. Bu ilahenin ezeli ateşi artık yakılmış ve tapınakları Yunan topraklarına hızla yayılmıştır. Dahası ona göre günümüz Avrupa kültüründe bile Yer Ana kültüne ait izler bulunmaktadır. Söz gelişi Tylor, Almanya'daki Çingeneler arasında belirgin bir takım kültürel ritleri (mesela Noel'de yiyeceklerin yere gömülmesini) buna örnek gösterir. Ona göre bu Çingeneler Yer Ana'nın tüm iyilerin anası olarak görür ve kutsal bir varlık olarak yere düşen her şeyi mukaddes kıldığını düşünür ve öperler.[356]

vif. Su ilah

Tylor, Su ilahın özel bir gelişme olduğunu öne sürer. Ona göre vahşi su tapımcıları özel ve bireysel su ilahlarından yola çıkarak kendi fikirlerini geliştirip genel bir Su ilahı kavramına ulaşmışlardır. Söz gelişi tanrısal su gözeleri, dereler, göller, su ruhları, bulut ve yağmurla ilişkili tanrılar, parçalı ilahi varlıklar iken zaman içinde tek bir Su ilah haline gelmiştir. Bu bağlamda Dakota kabilesinin ilahları arasında suların ilahı kabul edilen Balık tanrı yani *Unktahe* adlı baş ruh olarak ünlüdür. Bu ilah, ona göre aynı zamanda Şimşek ilahının rakibi kabul edilir. Meksika Panteon'unda *Tlaloc* adı verilen yağmur ve su ilahı aynı zamanda yerin bereketlendirici ve cennetin rabbi olup eşi "Zümrüt Etek" (*Chalchihuitlicue*) adı verilen ilah ile beraber bulutların toplanıp derelere döküldüğü dağların tepelerinde yaşarlar. Buna ilave olarak Tylor, Greklerin *Nereus* adlı ilahının suyla özdeşleşmesine rağmen denizleri vatanı gören ve bir Su ilahı kabul edilen ilahi bir varlık olduğunu söyler. Tylor, uzak doğuda mesela Kamkaçka yarımadasında yerlilerin Büyük Deniz Ruhu adını verdikleri balığa benzeyen tanrıya taparken Japon yerlilerin ise kara ve denizdeki ilahları ayrıştırdıklarını ve *Midsuno Kami* adını verdikleri Su İlahı'na yağmurlu günlerde ibadet ederlerken *Jebisu* dedikleri Güneş'in en genç kardeşini ise "deniz ilah" gördüklerini açıklar. Neticede Tylor, bu kültürlerde ister en küçük bir

356 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 359- 360.

dere ister büyük bir göl olsun her bir su hacminin kendi kişiselliğine veya o su hacmine yerleşen ruha sahip olduğunu savunur.[357]

viig. Deniz İlah

Tylor, vahşi kültürlerde bu konuda iki kavramdan bahseder; "kişisel ve ilahlaştırılmış deniz" ve "antropomorfik deniz ilahı". Ona göre her ikisi de aslında tek bir fikrin tarihsel bir gelişimidir; şöyle ki doğal, bir objeye canlı bir varlık olarak bakmak ve onun canlı fetiş ruhunun ayrı bir ilahi varlık olarak kabul edilmesi. Yunan ilahları içinde *Nereus*, yaşlı Deniz ilahlarının (*Nereid*) babası olup Homer'de geçen *Poseidon* ile beraber yeryüzünü sarsarlar. Güney Amerika yerlilerinde ise denizin ilah olarak anlaşılması Deniz Ana olarak onun insanlara rızık verici özelliğini doğurmuştur. Neticede ona göre denize komşu olan kavimlerde denizin büyüklüğü ve besleyici özelliği daima ön plana çıkacaktır.[358]

viiig. Ateş İlah

Tylor'a göre ateş tapımı, suya tapınmanın ortaya çıkardığı farklı yönlere ve farklı sonuçlara rağmen, gerçek ve mutlak olarak iki önemli bölüme ayrışır; "bu tapımın fetişizmle ilişkisi" ile "onun politeizmle ilişkisi". Ona göre ateş tapımının fetişizmle ilişkisi bilhassa ilk döneme ait bir dinî gelişmedir. Birincisi kaba barbarların, canlı bir hayvan gibi kükreyen, çatır çutur yiyip yok eden ve kıvranan aleve olan tapımlarını bize hatırlatır. Ona göre ikincisi olan ateş tapımının politeizmle ilişkisi ise ileri bir gelişme olup her bir belli ateşin, Ateş ilahın tezahürü olarak görülmesini anlatır. Ona göre fetişizmden politeizme geçiş, ateş ilah konusunda oldukça yavaş olmuştur. Bu noktada Tylor, ateşle ilgili tüm ritlerin bizzat ateş tapımıyla ilişkili olması gerekmediğini iddia eder. zira b gelişminin neticesinde yeni ateş, sürekli ateş, ateşten atlamak gibi rit tasnifleri öne çıkmıştır. Ateşin iki farklı işlevi, ona göre hemen dikkat çeker; bir taraftan ateş, doğal bir araç olarak kurbanların genel anlamda ayrık ruhlara ve ilahlara aktarılmasını

357 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 360-361.
358 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 361- 362.

sağlarken öte taraftan yeryüzündeki ateş tapım törenlerinin, göksel ateş tapımına (bilhassa güneş kültüne) dönüşmesini gerçekleştirir.[359]

Bu prensiplerden hareketle Tylor, ateş tapımının vahşilerden başlayarak en yüksek kültürlere kadar bir çizgide popülerliğinin olduğunu savunur. Ona göre Kuzey Amerika yerlileri, büyük tehlike anında yüzüstü yere kapaklanır ve bir avuç dolusu tütünü ateşe atarak yüksek sesle "*bunu al ve tütsüle ve sakinleş beni incitme!*" diye haykırırlar. Bu ritüel, ona göre ateş yoluyla diğer ruhani varlıklara aktarılan bir kurban sayılabilir. *Ateş Manitu*, ona göre bu bölgedeki 12 manitudan biri olarak şerefine bayramlar düzenlenen ve yerlilerin ilk atası kabul edilen bir ilahtır. Aynı bölgede yaşayan Chinook yerlileri de ateşte var olan bir ilaha taparlar. Bu ilahın hem iyi hem de kötü karakteri barındıran güçlü bir varlık olduğuna inanıldığından ancak sunularla iyiliğinin fazlalaştırıldığı kabul edilir. Bu ilah, aynı zamanda kara ve deniz hayvanlarını avlamak, atları otlatmak ve itaatkar eşlere ve erkek çocukları sahip olmak isteyenlere yardımcı oluyordu. Tylor, aynı kıtadan Meksika'daki yerlilerin ise karakter açısından ateş ilahını (kendine özgün bir karakterde olmasına rağmen) Güneş ilahıyla yakından ilişkili gördüklerini açıklar. Ona göre aynı hedefler doğrultusunda Batı Afrika yerlileri ise *Zo* diye isim verdikleri ateş fetişini bir ateş çanağı şeklinde bir odaya yerleştirirler ve ona kurban sunarlar. Bu ateş, yandığı sürece oradaki hayatı sembolize eder ve evin yok olmamasını sağlar.[360]

Tylor, Asya kıtasının özellikle ateş tapımıyla ilgili uygulamaların gerek alçak gerekse yüksek medeniyetlerde izinin kolayca sürüldüğü kıta olduğunu savunur. Ona göre vahşi kimlikteki Kamçatkalılar, kendilerine zarar veren veya iyilik yapan şeylere taptıklarından ateşe de taparlar ve ona tilki burnu gibi şeyler takdim ederler. Buna ilave olarak Yesso bölgesindeki Ainos kavmi ise Abe Kamui adını verdikleri ve insanlara cömert davranan, diğer ilahların insanların yanındaki elçisi olarak görev yapan ve hastalara şifa dağıtan ateş ilahına taparlar. Tylor, Asya steplerinde yaşayan Tunguz, Moğol ve Türk kabilelerinin ise ateşi kutsal bir prensip olarak görüp ona kurbanlar sunduklarını ve ocakta yanan ateşe küçük et parçası atmadan

359 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 363- 364.
360 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 354- 365.

et yemeğini yemediklerini aktarır. Tylor, onlardan farklı olarak Moğolların evlilik töreni şarkısında Ateş ilahına övgüler yağdırıldığını ekler.[361]

Ancak Tylor, kadim dünyanın en eski kültürlü milletleri olan Mısırlılar, Babilliler ve Asurluların ateş tapımıyla ilgili ritlerden yoksun olduklarını açıklar. Buna karşın Aryan ırkının ise pek çok form ve isim altında Ateş ilahını bilip taptığını söyleyen Tylor, onun Vedalar dönemindeki basit ateş ilahı anlayışından Brahmanizm'in gelişmiş Ateş ilahına kadar bir değişim geçirdiğini ve Sanskritçe *Agni* kelimesini daha çok öne çıkardığını ve bunun Latince kelime karşılığının ise *İgnis* olduğunu belirler. Ona göre Rig- Veda'nın ilk ilahisi Agni'ye ayrılmıştır. Bu ilahiye göre ancak Agni'nin kabul ettiği kurbanlar Tanrılar katına ulaşabilir. Bu bakımdan o, bir tür "Tanrıların ağzı" sayılır. Tylor'a göre Agni, tanrıların yanında yüce bir konumda olduğundan, en fakir köylülerin kulübesini bile ateşi ile koruyan ocakla sembolize olur. Ona göre tapınaklardaki yeni ateşi harlamak için kullanılan kutsal ateş leğeni, aynı zamanda kurban sunulan hayvanların erimiş yağlarını da toplayan bir mekanizmaya sahiptir.[362]

Tylor, bir başka Aryan kültürü olan İran'da *gheber* adı verilen ateşperestlerin genelde Zerdüştlüğe inananlar yani Parsiler olduğunun altını çizer. Bu dine inananlara en basit ifadeyle ateşe tapanlar adı verilmektedir. Zaten Zerdüştlüğün en bariz özelliğinin de bu olduğunu söyleyen Tylor, *Magi* denilen dindarların Ateş, Toprak ve Su unsurlarını ilah olarak kabul ettiklerini aktarmaktadır. Tylor, Parsi kitaplarında ateşin gelişmeyi ve sağlığı sembolize ettiği, odun, koku ve iç yağını eritip ortadan kaldırdığı için ayırt edici ilahi karakter olarak ortaya çıktığını söyler. Parsi inancında *Ardebehist* adı verilen "ateş ruhu" vardır. Bu ruh, tapmaya layık olan ama maddi objesi olmayan bir tür fetiştir. Tylor, Parsilerin Müslümanlar tarafından topraklarından sürülünce Hindistan'ın Gujarat bölgesine göç ettiklerini ve orada kendi inançlarını Agni tapımı olarak isimlendirdiklerini açıklar. Buna rağmen Tylor, modern çağda Parsilerin ateşi kirletmekten veya onu nefesleriyle söndürmekten çekindiklerini sigara türü şeyler içmeyi kendilerine yasakladıklarını ve kutsanmış ateşi sürekli yakarak önünde

361 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 365- 366.
362 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 367.

ibadet etmeyi sürdürdüklerini anlatır. Tylor, gene de Max Müller'den alıntı yaparak aslında Parsilerin gerçekte ateşe tapmadıklarını ve ateş gibi bir objeye tapan putperest olmadıklarını bunun yerine Yüce Tanrı'ya ibadet ederken aydınlık bir nesneye karşı yüzlerini dönerek dua ettiklerini böylece ateşi diğer doğa fenomenleri gibi İlahi gücün bir tür simgesi olarak kabul ettiklerini açıklar. Ancak Tylor'a göre Parsiler aslında Hindu ırkından gelen insanlardır ve bu ırk da Aryan etnolojisine uygun olarak Ateş'i ilah kabul edip tapar. Hatta ona göre ateşe tapma tarihsel açıdan Veda ritüelleri ile Zerdüşt ritüellerini birbirine bağlayan en önemli unsurdur. Mesela *Agniştoma* adı verilen Ateş'e övgü ibadetinde, dört adet keçi kurban edilip ateşte yakılır.[363]

ixi. Güneş İlah

Tylor, Deniz'in su tapımıyla ilişkisi neyse Güneş'in ateş tapımıyla ilişkisinin o olduğunu açıklar. Yere ait ateşle ilgili öğreti ve ritlerin değişik ve karakter açısından pek çok anlama ve forma sahip olmasına rağmen göksel ateşle ilgili en önemli unsur, bütün haşmeti, mükemmel ve belli cüssesiyle Güneş olmuştur. Ona göre güç ve şan bakımından her şeyi kuşatan Gök ile rekabet içinde olan Güneş, doğanın ilahları arasında en çarpıcı ilah olarak kendini belli eder. Güneş, ışık, sıcaklık ve yerçekimi bağlamında değeri olan sıradan bir kozmik cisim değil, yaşayan hükümran bir Rab'tır. Tylor, insanların dünyanın dört bir tarafında güneşe tapma kültü geliştirdiğini açıklar. Söz gelişi Peru'da güneşe tapma kaçınılmaz bir külttür. Ona göre burada güneşin insanları ısıtması, onu gölgeliğe doğru sürüklemesi, yaşayabileceği iklimler vermesi öne çıkan özellikleridir. Bu bakımdan Amerikan yerlilerinin çoğu için Güneş, büyük ilahlardan biri, en büyük ilahın temsilcisi veya en büyük ilahın kendisidir. Tylor, bunu anlatmak için Kuzey Amerika, Hudson koyunda yaşayan yerlilerin şeflerinin doğan güneşe karşı üç kez tütsü çubuğu içtiklerini Delaware yerlilerinin ise güneşe kurban sunup onu on iki *manitu* arasında ikinci sıraya koyduklarını açıklar. Virginia yerlileri ise doğup battığında güneşe doğru yönelip ellerini açarak gözlerini dikerek rüku ederler. Ona göre Pottawatomi kabileleri güneş doğarken kulübenin üzerine tırmanıp mısır koçanındaki taneleri ona sunarken Sioux

363 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 369- 370.

yerlileri ise Güneş'e saygı gösterirken her şeyin Yaratıcısı ve Koruyucusu olduğunu hatırlarlar. Bunlara ilave olarak Tylor, Creek yerlilerinin Güneş'i Büyük Ruh'un sembolü veya savaş, barış gibi toplumsal olaylarda onun işlerini yürüten kutsal bir aracı olarak gördüklerini belirtir.[364]

Buradan Güney Amerika kültürlerine geçen Tylor, özellikle Brezilya yerlilerinin Güneş fikrini "büyük iyilik ilahı" olarak tanıdıklarını ona çeşitli sunular adadıklarını, ona dua ettiklerini, onun adına tapınaklar inşa ettiklerini hatırlatır. Ona göre Amerika yerlilerindeki Güneş tapımı bu kültün ilk safhasını temsil etmektedir. Tylor, bu tapımın ikinci safhasını yüksek kültürel seviye belirlediğini bu safhada bu kültle ilgili ritüel ve öğretilerin tam olarak gelişme safhasını oluşturduğunu ve özellikle milli dinin ve devletin merkezi öğretisi haline dönüştüğünü ekler. Söz gelişi bu safhada Louisiana yerlilerinde her sabah gün doğumu anında büyük Güneş şefi adı verilen rahip, yüzünü doğuya doğru dönerek ayakta bir müddet durduktan sonra iki kez ona doğru secdeye kapanır ve bir kez Güneşe doğru diğerleri diğer üç yöne olmak üzere tütsü çeker. Tylor, bu yerlilerin yaptığı güneş tapınağının dairesel bir kulübe olduğunu ve kubbeli bir çatısı bulunduğunu söyler. Ona göre bu tapınağın ortasında yanan ocak, sonsuz ateşini temsil ederken günde üç kez dua edilir ve rahiplere ait kemikler, imgeler ve diğer fetişler muhafaza edilir. Bu bölgenin yerlilerinin idaresi de güneşe ait bir hiyerarşidir. En tepesinde Güneş veya Güneş'in kardeşi adı verilen büyük şef bulunur. Tylor, bu şefin aynı zamanda halkını despotça yönettiğini anlatır. Ona göre bu şefin hemen yanında kızkardeşi veya en yakın bayan akrabası durur. Bu kadın şef, kadınlar içinde Güneş tapınağına girmesine izin verilen tek bayandır. Bu kadının oğlu daha sonra liderliği devralacak kişidir.[365]

Tylor, Peru gibi yerlerdeki yerlilerin ise kraliyet dinine sahip olduğunu ve Güneş'in İnka hanedanının kurucusu ve atası olarak kabul edildiğini açıklar. İnka hanedanlığı kendisini Güneş'in temsilcisi ve onun zatı adına dünyayı yöneten kişiler kabul ettiğini için kendi torunlarını da güneş ırkından ve yönetici aristokratlar olarak görür. Böylece ona göre Güneş tapımı

364 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 371- 373.
365 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 374- 375.

bunun yanında İnka kavmi için büyük devlet kültü olup fetihler yoluyla onun etkisi genişletilmeye çalışılmıştır. Sonuçta Tylor'a göre eski dünyanın kültürü, yeni dünyanın Güneş kültüne dair bu yaklaşımı asla geride bırakmamıştır.[366]

Bunun yanında Tylor, hem Avustralya hem de Polinezya'da güneş ilahının yerinin dinî olmaktan çok mitsel olduğunu açıklarken Asya kavimlerinde mesela Kuzey Hindistan'da, Bengal'de güneşe yüce bir ilah olarak tapınıldığını bazı yerlerde ona beyaz renkli hayvanlar kurban edildiğini, göklerdeki her şeyin yaratıcısı olarak kabul edildiğini ekler. Ona göre bilhassa Asya steplerindeki Moğollar ise ona yakaran şamanlarla onu ilah görürler. Moğol şamanları havaya sunu olarak süt serperken Karagas Tatarları ise Güneş'e ayının veya erkek geyiğin yüreğini sunarlar. Tylor diğerlerinden farklı olarak bu bölgedeki Tunguz, Ostyak, Wogul gibi kavimlerin ona en büyük ilah veya Gök ilahı kültüne karışmış bir inançla ibadet ettiklerini açıklar.[367]

Tylor aynı zamanda çobanlık yapan Aryan kültüründe de güneş tapımına rastlandığını açıklar. Hinduizm'de bol miktarda sunu, secde ve diğer günlük rit ve bayramlarla güneş kültü geliştiğini söyleyen Tylor, bilhassa Brahmanların güneşe (*Savitar*) asırlar boyunca şan veren formüllerle şöyle dua ettiklerini açıklar; "*İlahi Güneşin arzulanan ışığı üzerine tefekkür edelim. O zihinlerimizde doğsun!*" Böylece Tylor, her sabah Brahmanların tek ayak üzerinde durup diğerini dinlendirerek veya diğer ayağın topuğuna basarak doğuya dönüp ellerini açarak şu duayı ettiğini aktarır; "ışıklar, evreni aydınlatarak güzelce doğan muhteşem öfkeli güneşi ilan ediyor". Tylor aynı zamanda *Mitra* adı verilen diğer bir Veda gök ilahından bahseder. Ona göre bu ilahın kelime anlamı öncelikle "arkadaş" demektir. Ama Pers kültüründe gelişme gösteren Mitra gittikçe "her şeyin hakimi büyük Güneş ilahı" haline bürünmüştür. Mitra, aynı zamanda muzaffer ve hayatın rabbi ve her mahlukun başı olarak kabul edilir. Mitra, Dionysos'un Tyre Bel'i olarak ibadet edildiği Küçük Asya topraklarında artık tam bir Güneş ilahı haline gelmiş zamanla Mitra tapımı, Doğu topraklarından başlaya-

366 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 376- 377.
367 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 377- 378.

rak Roma imparatorluğunun her yerine yayılmış ve Avrupa topraklarına ulaştığında artık büyük güneş ilahları (*Soli İnvicti*) arasına katılmıştır. Son safhada Mitra, kişisel Güneş ilahı olarak kendini öne çıkarmış ve İmparator Trajan döneminde olduğu gibi artık tapınakların sunaklarında *Deo Soli Mithrae* yani "Güneş İlahı Mitra" unvanına sahip olan bir imparatorluk kültüne dönüşmüştür.[368]

Bu noktada Tylor, Avrupa'da daha erken dönemdeki güneş kültünün doğudan gelen Mitra'dan önce yerli Güneş İlahı *Helios* etrafında geliştiğinin altını çizer. Dahası Tylor, bu ilaha Yunanlıların, Taugetos dağının zirvesinde atlar kurban ettiklerini, Filozof Sokrat'ın günbatımına kadar onun adına dua ettiğini aktarır. Böylece ona göre Avrupa topraklarında Güneş kültleri insanı şaşırtan mitolojik bir kargaşaya da yol açabilmektedir.[369]

Tylor, kadim Mısır kültüründe merkezi güneş kavramlarının Mısır teolojisini aydınlattığını açıklar. Ona göre Mısır güneş ilahı *Ra*, kayığıyla evrenin yüksek ve alçak bölgelerini dolaşmakta ve kozmik şahsiyet haline dönüşmektedir. Güneş karakterlerini alarak kendisini belirgin hale getiren bir diğer ilah olan *Osiris* ise iyilik ve hakikatin tecelli edicisi olarak ortaya çıkar ama daha sonra karanlık güçler tarafından öldürülerek Amenti yurdunun batı topraklarında "ölülerin yargıcı" haline gelir. Bu ilah, ilahi karakter açısından bir güneş ilahı olarak tıpkı oğlu *Horus* gibi canavar bir doğaya sahip *Set*'in baş cezalandırıcısıdır.[370]

Semitik dinlerin Güneş'le ilgili öğretilerine de ilgi duyan Tylor'a göre İsrail oğullarının sürekli olarak peygamberler tarafından güneşe, aya ve yıldızlara tapmamaları ve ona hizmet etmemeleri konusunda uyarıldıklarını hatta peygamber Josiah'ın Yahuda devletinin krallarının güneşe takdim ettikleri güzel atları mabetten sürüp uzaklaştırdığını, güneşe adanan savaş arabalarını ise imha ettiğini açıklar. Ona göre Güneş ilahının diğer Semitik dinlerdeki yerini Asur ülkesindeki *Şamas* ve *Baal* hatta Güneş Rab anlamına gelen *Baal- Şemeş* belirler. tıpkı Perslilerin Mitra'yı Roma

368 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 378-379.
369 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 380.
370 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 380- 381.

panteonuna soktukları gibi Süryaniler de kendi güneş ilahları *Elagabal*'ı Roma paganizmine dahil etmişler dönemin imparatorlar da bu unvanı *Heliogabalus* adıyla senkretik bir ima ile kullanmışlardır.[371]

Tylor aynı zamanda Hıristiyanlık ile güneş kültü arasındaki ilişkiye değinir. Ona göre güneş dininin dünya kültürlerinde geniş yayılım kazanıp derinlemesine kök salması karşısında Hıristiyanlık da fazla direnememiştir. Söz gelişi güneş kültünün ateşli bir savunucu olan imparator Constantine, *Apollo*'yu terk edip İsa'ya imanı seçerek Hıristiyan olunca medeni dünyanın dinî değişiminde büyük belirtiler ortaya çıkmıştır. Hatta Güneş'e tapanların oluşturduğu ve günümüzde öğretileri daha çok Yakubî Hıristiyanlar arasına sızmış olan Sabiilik ile Hıristiyanlığın doktrinleri arasında mümkün olan yakınlık ve birleşmelerle bu yakınlık perçinlenmiştir. Tylor, benzer yakın ilişkiyi İslam ile cahiliye dönemi arasında kurar; ona göre Hz. Peygamber, doğan güneşe yönelerek tapınmayı yasaklamasına ve "Güneş şeytanın boynuzları arasında doğar" diye Müslüman söyleyişi olmasına rağmen Bedevi Araplar hala eski cahiliye adetlerini sürdürüp doğan güneşe veya aya doğru yönelerek tapınmaktadırlar. Tylor, bu doğrultuda Hıristiyan dünyasındaki fiili güneş tapımının kendisini hep canlı tuttuğunu iddia eder. Söz gelişi İmparator Lucian döneminde Yunan asıllı Hıristiyanların doğan güneşe bir tapınma eylemi olarak ellerini öptüklerini anlatan Tylor, Kilise babası Tertullian'ın ise pek çok Hıristiyanın hala gök cisimlerine şefkatle tapındıklarını bu bağlamda güneş doğumuna doğru dillerini çıkarıp dua mırıldandıklarını naklettiğini (Tertullian, *Apologia advers. Gentes*, XVI) yazar. Tylor, M.S. V. yüzyılda Papa Büyük Leo'nun, Aziz Petrus Katedraline girmeden önce veya bir tepeye çıkmadan önce Hıristiyanların doğuya dönerek doğan güneşe rüku etmesinden şikayet ettiğini bu eylemlerin kısmen cahillikten kısmen de paganizmin izlerinin hala canlı oluşundan kaynaklandığını rivayet ettiğini belirtir. Tylor günümüzde de Hıristiyan dünyada bazen köylülerin selamlamak maksadıyla şapkalarını doğan güneşe doğru çıkardıklarını ve ateşli bir hastalığa maruz kalan bir hastanın güneş doğarken ona doğru " *Sevgili Güneş, çabuk in, bendeki yetmiş yedi ateşi alıp git Baba Tanrı'nın adına!*" diye üç kez dua ettiğini kaydeder.[372]

371 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 381.

372 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 381- 382.

Tylor, modern Hıristiyan dünyada kadim güneş kültünün kendisini iki şekilde devam ettirdiğini ileri sürmektedir; doğuya dönerek yapılan törenlerle ve Hıristiyanlık ile bütünleştirilen veya onunla devamı sağlanan büyük güneş festivallerini devam ettirmekle. Ona göre güneşle ilgili temel ritüellerin bazıları bu amaca yönelik olarak Hıristiyanlaştırılmıştır. Söz gelişi Tylor, Paskalya sabahı Cermen asıllı Hıristiyan köylülerin tepelere tırmanıp doğan güneşi selamladıklarını hatta Yeni Ateş adı verilen güneş bayramının Katolik Kilisesi tarafından Paskalya bayramına dönüştürüldüğünü savunur. Buna ilave olarak diğer iki Hıristiyan bayramı da güneş kültüyle bağlantılıdır. Roma takviminde kış gündönümü bayramı olarak kutlanan 25 Aralık günü aslında daha önceleri Güneş ilahı Mitra adına kutlanan bir bayramdı ve bu gün "Yenilmez Güneş'in Doğum Günü" (*Dies Natalis Solis Invicti*) olarak kutlanıyordu. Ona göre M.S. IV. Yüzyıldan itibaren Batı Kilisesi tarafından Mitra ilahı tam bir özdeşleştirilmeyle Mesih ile yer değiştirince tarihsel bir gerçekliklere uyulmadan İsa'nın doğum günü Mitra'nın doğum gününe uyarlandı. Tylor, Noel olarak Kış ortası benimsenmesine rağmen Vaftizci Yahya'nın bazı sözlerinden yola çıkarak (mesela "*O büyümeli ama ben azalmalıyım*"- Yuhanna, 3/30) İsa Mesih'in aslında yaz ortasında doğmuş olabileceği ihtimalinden bahseder.[373]

xı. Ay İlah

Tylor, ay tanrının doğal bir derecelendirmeyle güneş kültünden aşağı bir öneme sahip olduğunu iddia eder. Ay, güneşi fazla önemsemeyen veya daha az önem veren kabileler tarafından büyük ilah kabul edilmektedir. Brezilya kabilelerinin ayı ilah olarak kabul edip onun adına din takvimi düzenleyip bayramlar icat ettiklerini öne süren Tylor, buralarda kehanet konusunda onun katkısının küçümsenmediğini belirtir. Vancouver Adası yerlilerinin güneş ile ayın ikisini de kutsal gördüklerini ve ayı koca, güneşi ise karısı kabul ettiklerini açıklayan Tylor, bu noktada ayı daha üstün bir ilah olarak düşünüp ona dualarını yönelttiklerini söyler. Dahası ona göre aynı bölge yaşayan Huron yerlileri ise ayı yeryüzünü ve insanı yaratan ilah hatta güneşin büyük annesi olarak düşünürler.[374]

373 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 382- 384.
374 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 385.

Afrika kıtasında ay ilahına tapmanın bazen güneş kültünden daha etkili olduğunu açıklayan Tylor, özellikle Orta Afrika kabilelerinde insanların yeni ay kavramını önemsediğini ve yüksek sesle bu anı yücelten dualar ettiklerini açıklar. Böylece ona göre zenci kabileleri evrensel olarak Yeni Ayı ister neşe içinde ister üzüntü verici bir ana ait olmak üzere selamlarlar. Afrika'da yaşayan Hottentot kabilesinin sömürgecilerin gözlemlerine göre yeni ve dolunay sırasında dans edip şarkılar söylediğini açıklayan Tylor, bu dönemde onların aya Büyük Kaptan adı verdiklerini ve ondan bal, hayvan sürüsü ve süt istediklerini nakleder.[375]

Ancak Tylor, genel anlamda kültürlerde ayın güneşe göre daha aşağıda kaldığını ve buradaki üstünlüğün Pazar gününün (sunday) Pazartesini ifade eden güne(monday) önceliği gibi olduğunu belirtir. Söz gelişi ona göre Japonya'da Kami dininde Yüce Güneş ilahı, tilki hayvanıyla sembolize edilen ve tapınılan Ay İlahından çok yukarıda bir konuma sahiptir. Yine Tylor, Kuzey Amerika'da yaşayan Delaware, Yesso bölgesindeki Ainos, Sibirya'daki Tunguz gibi kabilelerin, bu iki gök cismi arasındaki karşılıklı ilişkiyi bazen kız kardeş ile erkek kardeş ilişkisine bazen karı-koca ilişkisine benzettiğini bunun özellikle mitolojik dilde çok sıkça kullanıldığını söyler. Bu yönde Semitik kültürde ay ve güneşin yan yana bulunduğunu söyleyen Tylor, Yahudi hukukunda öteki ilahlara, ay ve güneşe tapanların taşlanacağını ifade eder.[376]

Tylor' göre antik dünyadaki medeni kavimler için tabiat ilahlarının asli kimliği öncelikle mahalli açıdan yitirilmeye başladı. Söz gelişi Yunan'da Zeus, Hera ve Apollo'dan önce yani Makedonya'yı ve Yunanistan'ı yöneten tüm ilahlardan önce güneşe ve aya yemin edilirdi. İmparator Lucian, Suriye'de Hierapolis tapınağını ziyaret ettiğinde tüm ilahların imgelerini gördüğü halde ay ve güneşe ait hiçbir imge bulamamıştı. Aynı şekilde Mısır teolojisinde *Khonsu* Ay ilahı olarak mutlak kişisel bir ilah kabul edilirken Aryan teolojisinde ise kişisel İlah Ay (*Selena*) aslında *Hekate* ve *Artemis*'le paralellik taşımakta, *Luna* ise *Diana* ile özdeşleştirilmekteydi. Kuzey Avrupalı Töton kavminin ay için kullandığı isim (*moon*) aynı zamanda ay

375 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 386.
376 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 386- 387.

tanrısının ismiydi. Son olarak Tylor, monoteist karakterdeki Müslümanların bile yeni ayı görünce ellerini çırptığını ve dua ettiğini ileri sürmekte bir diğer monoteist din kabul edilen Hıristiyanlık'ta ise XV. Asırda bile bazı Avrupalı Hıristiyanların, dizlerini bükerek veya şapka çıkararak jest olarak yeni aya hürmet gösterdiklerini hatta gümüş madenini aya ait metal kabul ettiklerini aktarmaktadır.[377] Neticede Tylor'a göre doğaya tapımdaki gelişmelere bağlı olarak düşük ırklarda izleri sürülen Ateş, Hava, Yer ve Su gibi dört unsur, Güneş ve Ay ile birlikte daha büyük ilahları meydana getirerek politeizmin daha ileri bir safhasını oluşturmaktadır.[378]

2b.Politeizmin Soyut Yönü; Görülemez İlahlar

Tylor, politeizmin ikinci safhası olarak doğadaki devinimi ve insan hayatını idare eden büyük ilahlar sınıfını ele alır. Tylor, Gök, Yer, Güneş ve Ay gibi fetişe benzeyen büyük ilahların yanında bir başka ilahlar sınıfından, yani görülmeyen ama doğa ve insan hayatında büyük yeri olan politeizm safhasından bahseder. Ona göre ilkel ırklar, bu gibi ilahlarla kendilerini donatırken onların ifa edeceği özel görevlerinin veya özel bir amaca yönelik yerine getirecekleri özel sıfatlarının olduğuna inandılar. Böylece insanoğlu, bu ilahları yaratarak daha yüksek ve daha karmaşık bir politeist sisteme taşındı. Bu bağlamda Tylor, görülmeyen ama etkisi doğa ve insan hayatında etkili olan soyut ilahlardan bahseder.[379]

ia.Tarım İlahı

Tylor, ilkellerdeki tarım ilahını kozmik bir varlık olarak hava durumuna ve toprağa etki eden ilahi bir varlık olarak ziraatı insanlara öğreten bir ilah şeklinde tanımlar. Bundan dolayı ona göre Iroquois gibi yerli topluluklar arasında Şimşek adı verilen ilah *Heno*, göklerde bulutlara binerek dolaşan, düşmanlara öfkesini ormandaki ağaçları yıldırımlarla ikiye ayırarak gösteren, bulutları toplayıp onları toprağa sıcak yağmurlar şeklinde döken bir tanrıdır. Bu ilah, çiftçilerin koruyucusu, tohum ekme ve harman zamanı kendisine yakarılan hatta yerli halk tarafından "büyük baba" adıyla

377 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 387- 388.
378 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 388.
379 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 390.

çağrılan ama görülmeyen varlıktır. Tylor'a göre buna benzer olarak Brezilya yerlilerinin *Tupan* dedikleri ilah aynı görevler üstlenir. Yine Tylor, Finlerin tarım ilahı olarak Yeryüzüne bu görevi verdiklerini Yunanlıların ise Yer Ana diye bilinen Demeter'in aynı işlevi ifa ettiğini onun Roma panteonundaki karşılığının ise tıpkı Meksika yerlilerinde olduğu gibi "hububat ve yağmur tanrısı" olarak da kabul edilen Ceres olduğunu savunur.[380]

iib. Savaş İlahı

Tylor, savaş ilahının daha düşük ırklar içinde en fazla aranan, şekillenen ve uygulanan varlıkların başında geldiğini iddia eder. Söz gelişi Iroquois kabilesinin *Areskove* adını verdikleri savaş ilahı aynı zamanda büyük gök ilahı idi. Bu ilahın memnun edilmesi için gıda olarak insan kurban edildiğini aktaran Tylor, bu eylemin aynı zamanda onlara düşmanlara karşı zafer bahşettiğini düşündüklerini belirttikten sonra bazen onu memnun etmek üzere savaş esirlerine çeşitli işkenceler yaptıklarını, savaş öncesinde kabilenin savaş şefinin onun adına savaş meclisine davet edildiğini savaş esnasında ise askerlerin onun adını yüksek sesle haykırarak savaş meydanına daldıklarını ekler.[381]

Yine Tylor, ileri bir medeniyet kuran Çinlilerin ise savaş ilahı *Kuang Ta*'nın aslında kadim bir asker hayaleti olduğuna, Han hanedanlığı döneminde yıllarca süren savaşlar esnasında sivrildiğine, imparatorların o tarihten sonra onun şerefini yüceltmek için ona çeşitli unvanlar vermeye başladıklarına inandıklarını söyler.[382]

iic. Ölüm İlahı

Vahşi halklarda hayatla ilgili ilahların yanında ölümle ilgili ilahların da zihinsel olarak insanı meşgul ettiğini açıklayan Tylor, ahiret hayatındaki insan ruhlarına hükümdarlık bile yapan bu ilahların bu yönüyle "Ölüler Ülkesinin Rableri" kabul edildiklerini belirtir. Ona göre aslında bu ilahların bir kısmı tanrılaştırılmış beşer ruhlarıdır. Hatta o, Peru gibi yerlerde ölüle-

380 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 391- 392.
381 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 392- 393.
382 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 394.

rin ruhlarının, yaratıcı ve öğretici olan ilahın yanına gittiğine inandıklarını nakleder. Yine Yunanlılardaki *Hades*, İskandinavya kültüründeki *Hel*, ölülerin yerleşecekleri mekanla özdeşleşen ölü ilahlarıdır. Mısır'da bu ilahların karşılığının *Osiris* olduğunu bunun aynı zamanda büyük güneş ilahı olarak kabul edildiğini açıklar.[383]

ivd. İlahi Ata

Tylor, ailenin ruhlarından üretilen hayaletlere tapınma fikrinin mantıksal bir çerçevesi bulunduğunu kabul eder. Aile ilahlarıyla ilgili teorinin kabile tanrılarına kadar geri gittiğini, ilk atanın ilahi bir doğaya sahip olduğunu ve böyle bir varlığın özellikle ölüler rabbi makamını doldurduğunu açıklar. Söz gelişi ona göre Mingo kabilesi, İlk İnsan'a saygı duyup ona çeşitli hediyeler sunarken Missisipi yerlileri ise ilk insanın göklere yükseldiğini ve orada şimşekler çaktığını düşünürler. Guaranis yerlileri ise büyük baba olarak *Tamoi*'yi kabul edip onun insanlar arasında hala yaşadığına ve onlara toprağı işlemeyi öğrettiğine, sonra doğudan göğe yükseldiğine inanırlar. Ona göre bu ilahi varlığın insanlara yeryüzünde yerleşmeyi öğrettiğine kani olan bu yerliler, söz konusu ilahın insanları ölüm anlarında kutsal hayat ağacından alıp yeni bir hayata taşıdığını ve yeryüzünde daha fazla avlanma imkanı bulacakları yeni yerler ve nimetler bahşettiğini düşünürler.[384]

Tylor, Polinezya'da ilahi ata kültünün çok boyutlu ve karmaşık doğa ilahlarıyla birlikte ele alınması gerektiğini belirtir. İnsanoğlunun ilahi bir balık olan *Maui*'den türediğine inanan Polinezyalılar, ilk insanın (*taata*) onun oğlu olduğunu düşünürler. Kamçatka mitolojisinde ise yaratıcı ile ilk insan arasında ana babalık durumu vardır. Tylor, Aryan mitolojisinde ilk ata *Yama* için bazen İlk İnsan, bazen güneş ilahı bazen de "Ölülerin Yargıcı" sıfatlarının kullanıldığını aktarır. Monoteist dinlere mensup Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların ise ilk insanı, insan ırkının yeryüzündeki halinden önce Cennet konumunda gösterdiğini açıklayan Tylor, özellikle Rabbani literatüründe Adem adı verilen ilk insanın devasa bir

383 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 397.
384 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 397- 398.

boya sahip olarak Tanrı tarafından yeryüzünde yaratıldığı ve boyunun göğün bir ucundan diğerine kadar olduğunun anlatıldığını söyler. Müslüman kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de (Bakara, 2/28) meleklerin tamamının Adem'e secde ettiği ve gururuna kapılan İblis'in (*Diabolus*) ise bu saygı eylemine katılmayı reddettiğinin yazılı olduğunu aktarır. Son olarak Tylor, Hıristiyanlık'ta Valentinialılar adındaki gnostik akımın Hz. Adem'in Tanrının tecellisi ve *Demiurge*'un yeryüzündeki temsilcisi ve Aeonlar arasına katılan biri olduğuna inandıklarını belirtir.[385]

ve. İyilik- Kötülük İlahı

Tylor, düalizmin ilkel formları olarak İyilik İlahı ve Kötülük İlahı arasındaki düşmanlığın insanlığın en düşük ırklarında bile mevcut olduğunu savunur. Avrupalıların, Hıristiyanlığın düalist boyutlarını (yani iyi ve kötü ruhların orduları arasındaki etkileşimi) aslında Tanrı ile Şeytan arasındaki husumete dayandırdıklarını iddia eden Tylor, bu fikirlerin temelinde vahşi dönemlerden kalan izlerin bulunduğunu ileri sürer. Bu ilkel düalizmin en belirgin örneklerini Avustralya yerlilerinde bulan Tylor, bu bölgede büyük ilah Nambajandi'nin kendi göksel cennetinde yaşadığını, oradaki insanların mutlu gölgelerinin ise bayram yapıp şarkılar söyleyerek dans ettiklerini aktarır. Tylor, buna karşın bu ilahın rakibi olan büyük kötülük ilahı *Warrugura*'nın ise aşağı dünyalarda yaşadığını oradaki varlıkların boynuz ve kuyruklara sahip olduğunu açıklar.[386]

Neticede Tylor, bölgeden bölgeye değişen bir kültürel anlayışla İyilik ve Kötülük ilahlarının isimleri değişse de temel mesajın asla değişmediğini antropolojik verilere dayanarak ispat etmeye çabalar. Ona göre söz konusu iyilik ve kötülük kavramını esas alan ilahi varlıklar aslında bir boyutuyla Güneş- Ay, Gök- Yer ikilemlerini de yansıtmaktadırlar. Hatta Tylor, bu bağlamda kültürlerde mevcut olan bir diğer önemli unsur olarak İyilik İlahının "uzak" ve "aylak halde", Kötülük İlahının ise daima "mevcut" ve "aktif halde olduğuna" inanıldığını açıklar. Ona göre bu son özellikten do-

385 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 401.
386 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 402.

layı düşmanca davranan veya kötülük yapan ilahi unsurun yatıştırılması ilkel zihinler için daha fazla ön plandadır.[387]

e. Animizmin Beşinci Safhası; Politeizmden Saflaşan Tek Yüce Varlık İnancı

Tylor'un ana ilgisi bu noktada aslında fetişizmden başlayıp teizme (bilhassa politeizm ve monoteizme) doğru giden evrimci yolculuğun izini sürmekti. Putperestlik, bu açıdan düşünüldüğünde belki de bu yolculuğun yarısında bulunan bir konum sayılabilir. Ona göre bu noktada putperest bir süre dinlenecek sonra uzun teist yolculuğuna devam edecektir. Yüce Varlığın ortaya çıkışında tıpkı Pettazzoni'nin tarihsel monoteizmin meydana geliş şartlarına benzeyen bir görüşe sahip olan Tylor, tarihsel açıdan dinin gelişiminde çok kesin bir dönüm noktası olarak yapay imgelere derin anlamların verilmese başlanmasını ve bu konuda gelenek içinde derin bir ihtilafın yaşamasını görür. Yüce Varlık hakkında bu hararetli tartışma (ister yüksek bir teolojiye ister basit bir öğretiye sahip olsun) mutlaka ortaya çıkar ve böyle bir kargaşa içindeki politeist toplum, genel olarak tartışmayı başlatan *kutsal kişinin*, savunduğu gerçek varlığı temsil edip etmemesi veya zaman ve mekan ötesi tek bir ilahi varlığa doğru yönelme esnasında bir araç olarak görülüp görülmesi konusunu merkez gündemine taşır.[388]

Böylece bir ilah ortaya çıkmadan önce, insan doğal olarak daha düşük metafizik varlıklar olan periler, cinler, hayaletler, hortlaklar, kötü ruhlar ve diğer ilahi varlıklardan oluşan maneviyat bahçesi ile karşı karşıya kalır. Bunların her birinin görevi detaylıca anlatılınca ortaya sonsuz bir görev dağılımı çıkacaktır.[389] Ona göre bu metafizik varlıkları anlamak için anahtar iki kavram bulunur; birincisi, putperest insan, ruhani tüm varlıkları özellikle kendi ruhuna ait algısıyla özdeş bir model geliştirerek anlar. İkincisi, bu ruhani varlıkların ana hedefi, onun gözünde, canlı doğayı masum bir çocuk ruhuyla izah etmeye katkı sağlamasıdır.[390] Daha açık bir ifadeyle Tylor'a göre tüm ruhani varlıklar (bir ilah veya bir kötü ruh, bir aziz veya

387 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 406.
388 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 178.
389 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 185.
390 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 184.

bir sihirbaz) aslında özgün prensiplere sahip olan animist teolojiye uygun bir gelişim safhası takip ederler.[391]

Tylor fetişizmden sonra ortaya çıkan canlı bir tabiat içindeki ilahlar bahçesini nispeten en maddi safha görür. Burada ilaha veya diğer ilahi varlıklara duyulan "doğrudan ve "sade huşuyu" önemseyen Tylor, Statius tarafından aktarılan şu Latince sözü çok önemser; *in orbe deos fecit timor* (*bu dünyada ilahları meydana getiren ilk şey insandaki korkuydu*). Böylece Tylor, politeist teolojinin kökünde beşerin metafizik alemden korku duymasının yattığını kabul etmektedir.[392]

Tylor, geniş ve farklı derecede öneme sahip olsa da tabiat ve hayat felsefesinin monoteizmden çok düalizm içinde kolayca kendine dayanak bulabildiğini kabul eder. Zira hayat ve tabiat içinde kötülük ve karanlık güçlere fazlasıyla rastlamak mümkündür. Buna rağmen o, insanlığın daha düşük kabilelerine ait tektanrıyı ima eden inançların, günümüzdeki karmaşık monoteizm algısından az veya çok farklı olduğunu iddia eder; söz gelişi vahşilerin dogmatik teolojileri yoktur ve onların davranışları günümüzdeki düşük ırklarda gördüğümüz fiili inançlara benzemektedir. Bundan dolayı kültürden uzak toplumları mutlak monoteizmden ayrı tutmak gerekir. İkincisi, ona göre gözlerden kaçan en büyük soru şudur; yüce ama yardım gören ilahi varlıklar monoteizm içinde nasıl tasnif edilmelidir? Bir başka ifadeyle, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'daki melekler, azizler, şeytanlar neden tıpkı politeist sistemlerde düşük kuvvetli ilahların gücüne sahiptirler? Tam bu noktada Tylor, öğrencisi Lang'ten ve onun peşinden giden Schmidt'ten farklı olarak en dar anlamıyla özel sıfatlarla donanmış ve her şeyi yaratan tek bir Tanrı fikrine sahip hiçbir vahşi kabilenin var olamayacağını hatta hiçbir düşük kültür temsilcisinin katı panteizme bile sahip olamayacağını iddia etmektedir. Tylor onların aksine düşük kültürlere sahip insanların sahip oldukları öğretilerin onları önce politeizme götüreceğini ama sonuçta saflaşarak tek ve yüce bir ilah fikrine doğru meylettireceğini savunarak monoteizmi evrimci hat düzleminde son teolojik safha olarak kabul etmektedir. Bu gelişme düzleminde ruhlar, ilahi kökenli

391 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 197- 198 ve 222.
392 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 230.

varlıklar ve yerel ruhlar ile daha üst kategorilere ait ilahlarla ilgili öğretilerin ötesinde belki Yüce bir Tanrı fikrine ait gölgeler, acayip bilgiler veya silik izlere rastlanabilir. Ama bunlar sadece dinler tarihinin gelişmesiyle ortaya çıkabilecek bireysel olgulardır. Bu noktada Tylor, etnografın Yüce Varlık kavramının oluşmasındaki dış etkilerin izini sürmesinin daha doğru olacağını kabul eder. [393]

Tylor, evrimci çizgide gelişen politeizmin saflaşmasının somut hali olarak alçak ırklarda görülen Yüce Tanrı fikrine şu örneği verir; Karaibler'deki inanışına göre ilk karaibli insan, yaratılmamış bir Yüce Varlık olup yeryüzünü düz olarak yapmış ve insanı kendi bedeninden bir insan yapmıştır. İnsanlar arasında uzun süre yaşayan bu tanrı, ölmüş ve üç gün sonra tekrar dirilip göğe çekilmiştir. Böylece Tylor, pek çok vahşi veya barbar dininin en büyük meselesi olan teoloji sorununu politeizmin ilahlarından birine üstünlük vererek çözdüğünü iddia eder. Bunun yanında ona göre daha alçak ırklara ait dinler arasında her şeye hayat veren güneş ilahı veya her şeyi kuşatan gök inancı bulunduğunu da iddia eder. Burada öncelikle göksel bir panteonun ilk aşama olarak doğacağını, insanlara ve aleme hükmeden bir takım ruhlara sahip ilkel kabilelerin bir sistem dahilinde bir araya gelerek Büyük İlahlar'dan oluşan aristokratik bir meclis inşa ettiklerini ve zamanla onların arasından seçilen Kral Tanrı'nın, Yüce İlah olduğunu savunur. Hatta ona göre belki de Yunan felsefesinde tartışılan İlk Sebep, aslında bu Yüce İlah'tan başkası değildir.[394]

Böylece animizmin ayırt edici ve tutarlı bir sonucu olarak politeizmi gören Tylor, bazı insanların birtakım politeist güçlere ait sıfatları az veya çok ortak bir ilah şahsiyeti altında dağıtmak istediklerini belirtir. Ona göre saflaşan bu Yüce Varlık, gökleri elinde bulunduran, güneşte parlayan, kendi düşmanlarını şimşekle tokatlayan ve beşeri soy kütüğüne benzeyen bir aileye sahip olan ilahi bir varlık olarak karşımıza çıkar. Gene ona göre insanlar, bu ilahla ilgili teolojik faraziyelerini daha muğlak ve anlamsız bir alana doğru da sürükleyebildiklerinden Yüce Varlık, şekilsiz, geniş bir hayal dünyasına uygun gölgeli ve sakin bir şekilde bu maddi alemin ötesinde

393 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 417- 418.
394 Tylor, *Primitive Culture*, c. II, 419- 421.

veya üzerinde belirebilir. Bu ilahi varlık, bazen de merhametli, insanın ibadetine ihtiyaç duyacak kadar çok övgüye layık, oldukça cüsseli, oldukça ırakta olan, oldukça kayıtsız, oldukça tembel, çok fazla yalnız kalmayı seven, bu önemsiz insan ırkıyla uğraşmayı seven bir karakterdedir. Ona göre monoteist tanrı fikrine kıyasla bu ilah tasviri, genel anlamda mistik ve belirsiz bir ilah tablosudur.[395]

Yüce Varlık fikrinde dejenerasyon fikrine karşı çıkan Tylor, alçak kavimlerin kendi çevrelerinde en yüksel ilahlar fikrine sahip olduklarını, bu bağlamda teologların savunduğu dejenerasyon teorisinin, bunları yüksek dinlerin kalıntılarının artıkları gördüğünü buna karşın (Lang gibi teorisyenlerin) gelişmecilik yaklaşımlarının ise bunların köklerini daha yüksek kültürlerde araştırmadan körü körüne değerli bulduğunu söyler. Halbuki ona göre *animizm, daha alçak kültürlerde kendi ayırt edici ve tutarlı yerini edinirken, onun önemli bir safhası olan politeizm ise kendi ayırt edici ve tutarlı yerini daha yüksek kültürlerde (böylece sonraki dönemlerde) Yüce Tanrı fikrinde ikmal etmiştir. Sonuçta ona göre alçak kültürlerden daha yüksek kültürlere doğru animizmden politeizme oradan monoteizme doğru giden bir teolojik yolculuk rahatlıkla gözlemlenebilir.*[396]

Tylor bu teist yolculuğun izlerini sürmek için bazı somut örnekler vermektedir; söz gelişi Güney Amerika ve Batı Hint adalarındaki yerlilerin, kendi kültürel ortamlarına uygun bir şekilde öncelikle Güneş etrafında yüce tek bir ilah fikrine sahip olduklarını bu ilahın pek çok tecellisinden yola çıkarak Gök- Tanrı adını verdikleri cömert ve şefkatli bir semavi ilaha inanmaya başladıklarını açıklar. Bu örneğe ilave olarak Tylor, Peru'nun yerli halkı olan Inkaların da *Uiracocha* adını verdikleri tek tanrılarına "alemin yaratıcısı" anlamında *Pachacamac* diye sıfat verdiklerini, daha düşük bir ilah olan Güneş'in ise İnkaların ilahi atası, şafağı, kökeni hatta totemi olarak kabul edildiğini belirtir. Buradan hareketle Tylor, Inka teolojisinde böylece Yaratıcı, Güneş ve Şimşek olarak üç yüce ilahın bulunduğu sonucuna varır.[397]

395 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 421.
396 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 422.
397 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 424.

Benzer şekilde Asya steplerinde de animizmden gelişen bir monoteizm sürecinin işlediğini düşünen Tylor'a göre özellikle ilahi karakterdeki güneşin kaba saba Hint kabileleri arasında kesin bir üstünlük edindiğini savunur. Yine Japon dini olan Kami yani Ruh dini da kadim zamanlardan beri ataların ilah olan ruhları ile doğa ruhları ve politeistik ilahların bir karmasını sunmaktadır. Bunlara ilave olarak ona göre Turan ırklarında "Yüce Gök" algısı dikkat çeker; genelde bu topluluklar önceleri tabiata taptıklarından kendi hayaletlerini, cin ve perilerini hatta yer ve havadaki büyük güçleri, insanlar gibi, yüce ve her şeyi kuşatan ilahi göğün alanı içinde kabul ederler. Bu topluluktan Moğolların ilahı olan "*Tengri*" Gökten tecellisini Gök İlahı olarak gösterir ve daha sonra genel anlamıyla bir Tanrı veya Ruh haline dönüşür. Tylor, göğe tapınma fikrinin izini takip eden kadim Türklerin (mesela Hunların) de "Tengri" fikrini geliştirdiklerini hatta zaman içinde Türk topluluklardan Hıristiyanlığı seçenlerin bu ilah fikrini Hıristiyan tanrı anlayışıyla bile karıştırdıklarını iddia eder. Daha sonra Hunların komşusu Çin kültürüne yönelen Tylor, tıpkı Max Müller gibi düşünerek Çin Yüce Varlığı *Tien* fikrinin, ötelerde bulunan *Şang-ti* yani Göğün Oğlu veya Yukarıdaki İmparator diye bilinen ilah ile özdeş kılındığını aşağıda yeryüzünde ise doğa ruhlarına ve atalara tapınmayla karıştırıldığını açıklayarak Çin tanrı anlayışının etnolojik hatta dil açısından Turan kabilelerinin genel Gök tapımıyla yakın ilişki içinde veya bir parçası kabul edilmesi gerektiğini açıklamaktadır.[398]

Neticede Tylor, politeizmden saflaşarak ortaya çıkan monoteizmin şekillenmesinde birkaç yol olduğunu savunur; (1). Politeist sistemdeki ilahlardan birinin öne çıkarak diğer ilahlara üstünlük kurması, (2). Yeryüzüne ait bir politik yapı oluşturan büyük ilahlar bağlamında, zamanla insanlardan ve aleme hükmeden ruhlardan oluşan meclis içinde (aristokratik sistemde) seçilen Kral- Tanrı'nın, Yüce Varlık olarak anlaşılması, (3). Yüce Varlığın, zamanla ruhların saflaşarak evrenin tek, en büyük ve her şeyi kuşatıcı bir ruhu (*anima mundi*) olarak görülmesi.[399]

398 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 437- 438.
399 Tylor, *Primitive Culture,* c. II, 304- 305

Değerlendirme

Tylor, Yüce Varlık anlayışını insanlığın animizmden başlayan evrimci gelişmesindeki son safha olduğunu söyledi. Ona göre bu fikir, doğaya yönelen rasyonel insan zihninin atalara tapınma ve putperestlikten sonra geliştirdiği saf ruhun politeist panteonda yavaş yavaş yüceltilmesiyle ortaya çıktı. Böylece ilkellerdeki Yüce Varlık fikri ile tarihsel monoteizm arasındaki bağ güçlüdür ve her iki animist eylem de yapısal açıdan özdeştir. Daha açık ifadeyle bu iki monoteist fikir, insan zihninde baş gösteren en basit ve en erken dinî formdan en gelişmiş olanına dönüşümü yansıtır. Böylece bireysel ruhlara inanç, çoklu ilahlara dönüşmüş ve sonra tek bir hakim tanrı halini almıştır. Bu bakımdan Tylor'un animizm teorisi ruhlara inanç şeklinde daima eksik anlatıldığından onun Yüce Varlık fikri daima görmezden gelinmiştir.

Tylor'un saflaşan teist anlayışla sonlanan animizm teorisi, bazı öğrencileri tarafından savunulmuşken (mesela Marett ve Frazer) bazıları (mesela Lang) tarafından ise şiddetle eleştirilmiş hatta yerle bir edilmiştir. Söz gelişi Andrew Lang, ilkellerdeki Yüce Tanrı fikrinin "korkudan doğan basit bir ruh" kavramından evrimle geliştirilemeyecek kadar gelişmiş bir anlayış olduğunu savunmuştur. Böylece Lang, hocasının, "ilkellerin Tanrı fikrine, ruh kavramından önce ulaşmadıkları" iddiasını hatalı bulur. Ona göre belki de ilkel halklar Tanrı'ya bizzat yalın halde "ruh" ismini veriyorlardı. Dahası Lang bu insanların Yüce Varlığın ruhani doğasını inkar veya teyit etmediklerini zira bu gibi metafizik sorunlarla kafalarını meşgul etmediklerini öne sürer. Bundan dolayı ilkellerin Tanrı'yı basit bir dille "Varlık" olarak özellikle gerçekte var olan bir Varlık gördüklerini savunan Lang, ölüm fenomeninden çıkarılan ruh fikrinin burada geçersiz olduğunu, zira ilkellerin Yüce Varlığı ezelden beri en azından ölümden de çok önceleri mevcut bir Varlık olarak kabul ettiklerini O'nun asla ölmeyeceğini bildiklerini açıklar.[400] Bundan dolayı ona göre ilkel zihinlerde Yüce Varlıklar ile ölümlü atalar arasında büyük bir körfez ve ölüm ırmağı vardır.[401]

400 Andrew Lang, *The Making of Religion*, Londra- New York 1898, 309- 310.
401 Lang, 206.

Yine günümüzde pek çok çağdaş din bilimcisi tarafından animizmin temel delilleri sağlam görülmez; mesela "ilkel insan ruhun kutsallığı fikrine nasıl sahip olmuştur?" Sorusuna animizmin verdiği yanıt gerçekçi değildir. Zira "din" gibi önemli bir olayın basit bir rüya olayına bağlanması ciddiyetle bağdaşmaz. Tarih boyunca toplumların en kuvvetli dayanağı olan din olgusunu hala doğası bile bilinmeyen ruh ile izah etmek insanı tatmin etmemiştir. Yine Tylor, insandaki ceset ve ruhu iki ayrı şey olarak görmüştür. Halbuki ilkel toplumlarda bu ayrışma kesinlikle yoktur. Hatta ilkel insan, tam tersine ceset ile ruhu birbirine karıştırmış ve berrak bir ruh anlayışına sahip olamamıştır. Dahası Tylor'un iddia ettiği gibi insanlar önce kendilerinden daha güçlü olanlara değil bilakis sıradan bitki ve hayvana da tapınmıştır (mesela ördek tavşan gibi). Eğer insan din fikrini doğaya indirgeyerek açıklamış olsaydı doğal olayları çözdükçe dinsizleşmesi veya ateist hale gelmesi gerekecekti halbuki modern bilimle uyumlu her dinî söylem dindarlığı artırıcı özelliktedir. Son olarak Tylor'un iddia ettiği gibi eğer insanlığa ait her toplum aynı gelişmeyi göstermiş ise tabiat her yerde aynı olduğundan herkesin natüralist olması da beklenebilirdi.[402]

402 Kees W. Bolles, "Animism and Animatism", *Enyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, New York- Londra 2005, 362- 368.

2. Evrimci Antropoloji Açısından Yüce Varlık: Robert Ranulph Marett'in *Doğaüstü Güç* (Mana/Tabu) Teorisi

İngiliz antropolog Robert Ranulph Marett (1866–1943), 13 Haziran 1866 tarihinde İngiltere, Jersey'de doğdu. Oxford, Balliol College'de klasik edebiyat, felsefe ve ahlak eğitimi gördükten sonra 1891 yılında aynı üniversiteye bağlı Exeter College'e öğretim üyesi oldu ve tüm akademik kariyeri boyunca burada kaldı. Üniversiteden arkadaşı olan Andrew Lang'in çalışmalarından etkilenerek 1893 yılından itibaren arkadaşı E. B. Tylor'un hem asistanı hem de öğrencisi oldu. 1893 yılında Vahşi Irkların Ahlak Anlayışı (The Ethics of Savage Races) adlı makalesiyle ödül kazandı. 1910 yılında hocası Tylor'un emekli olmasından sonra Oxford'ta sosyal antropoloji okutmanı oldu ve bu makamda 1936 yılına kadar kaldı. 1931 -1932 ve 1932- 1933 yılları arasında Saint Andrew Üniversitesi'nde Gifford Konferansları adıyla düzenlenen etkinlikte verdiği sunumlar *İlkel Dinde İman, Umut ve Hayırseverlik* (*Faith, Hope and Charity in Primitive Religion*)- 1932 ve *Basit Halk Ayinleri* (*Sacraments of Simple Folk* -1933) başlıklarıyla yayımlandı. 18 Şubat 1943'te öldü. Marett'in *Anthropology* (1911) ve *Dinin Eşiği* (*The Threshold of Religion*-1915) adlı eserleri de mevcuttur. Bryan Turner, 1997 yılında *The Threshold of Religion* adlı eseri *Erken Dönem Din Sosyolojisi* (*The Early Sociology of Religion*) adlı serinin yedinci cildi olarak yeniden yayımladı.[403]

Marett, hocasının teorisi olan animizmden önceki safha üzerinde kafa yormuş birisidir. Din konusundaki her teorinin bir öncesini bulma ve bu konuda bir takım hipotezler üretmek mevcuttur. Politeizme götüren animizmden önceki safha (*pre-animizm*) konusu da bunlardan birisidir. Ma-

403 Eric J. Sharpe, "Marett, R. R.", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, New York –Londra 2005, c. VIII, 5707- 5708.

rett, ilk kez 1900 yılında *Folk- Lore* adlı bilimsel antropoloji dergisinde kendi din teorisini açıkladığı bir makale yayımladı. O, bu makalede hocası Tylor'un teorisini geriye doğru yaymak istedi.[404]

I.Marett'in Psikolojik Antropolojisinin Anahatları

Marett, dinin başlangıç safhasını ortaya koyma işinin temelde antropolojinin en önemli görevi olduğunu düşünmektedir. O, mukayeseli bir din disiplini ile fenomenleri belirleme, onları inşa etme ve sınıflamanın mümkün olabileceğini belirtir. Ancak o, kendi dönemindeki modern din çalışmalarının hala tasnifçi safhada kaldığını, buna rağmen böyle çalışmaların gene de "taş duvarda güvercin delikleri açmak gibi" değerlendirileceğini açıklar.[405] Marett'e göre antropoloji, dinin kökeniyle ilgili dogmatik teoriler inşa etmeden önce elde ettiği verileri uygun başlıklar altında toplamayı bilmelidir. Kendi hipotezini bile bu gayeyle işe koyulmuş antropolojik bir çaba sayan Marett, o dönemdeki diğer ilkel dönemle ilgili yani animizm öncesi durumu anlamaya yönelik çaba gösteren akademisyenlerin çoğunu (Preuss, Farnell, Hodson gibi) animizmi kabul etmedikleri için eleştirmektedir.[406]

Zaten Marett için antropolojinin ana odağında "vahşiler" dediği insanların dinlerini psikolojik açıdan incelemek bulunmalıdır. Ona göre antropolog, bu büyüleyici alemde olup bitenleri yakından hissetmek zorundadır. Mukayeseli bir ilim olan antropoloji, insanlığın zihin tarihinin en yüksek genellemelerine hakim bir disiplin olan sosyal psikolojinin metodunu temek yaklaşımı benimsemelidir.[407] Zira onun yönteminin ana odaklarından biri, ilk insanlığın din tarihi oldukça kapalı bir alan olmasına rağmen günümüzdeki vahşi kültürlerdeki kaba dinî anlayışların iyice süzülmesiyle işe başlamaktır.[408]

---

404 R. R. Marett, "Pre- animistic Religion", *Folk- Lore*, 11 (1900), 162- 182; makalenin yeniden basımı için; R. R. Marett, "Pre- animistic Religion", *The Threshold of Religion*, Londra 1909, 1- 28.

405 Marett, *The Threshold of Religion*, Londra 1909, 1.

406 Marett, *The Threshold of Religion*, IX- X.

407 Marett, "A Sociological View of Comparative Religion", *The Threshold of Religion*, 144.

408 Marett, *The Threshold of Religion*, VIII- IX.

Yine Marett önemli kelime olarak "antropolojiyi", Darwin'in öz çocuğu kabul eder.[409] Bir başka ifadeyle Darwin'i reddetmek demek antropolojiyi tümden reddetmek demektir. Ancak Marett, bunu ifade ederken bile Tylor'un aksine Darwinci evrim anlayışıyla dinî ilerleme kavramını denk görmedi; o bunun yerine insanlığın zihinsel şartlarının tarihi olarak görülen evrimi, tarihsel gelişme fikrinden farklı değerlendirdi.[410] Şöyle ki Marett, karmaşıklığa doğru hareketi, ilerleme olarak görürken bunun yanında bu sürecin evrensel açıdan her yerde aynı olamayacağını aksine bu gelişmenin özel kültürler içinde farklı meydana gelebileceğini belirterek asli olarak kültürün insanlar için yüksek bir önemde olması gerektiğini savundu.[411]

Bu bağlamda Marett "kültürü", *belli bir cemiyet içinde her an iş başında olan sosyal öneri güçlerinin genel toplamı* olarak[412] veya daha kısa bir ifadeyle *iletilebilen sosyal akıl* olarak tanımlar.[413] Böylece Marett, tipolojik açıdan kültürleri ya "medeni kültürler" yani daha geniş ve gevşek sosyal kurumlarla iletilebilen ve rasyonel olarak büyük seviyeye ulaşmış olanlar ya da "vahşi kültürler" yani homojen ve "tek hücreli" kalabilenler olarak sınıflar.[414] Ona göre bilhassa vahşi kültürler diğerine göre herhangi bir dış müdahaleye veya zararlı bir etkiye daha az maruz kalabilirler. Bu yüzden Marett, kültürün evrimini, rasyonel beşerî bilginin zaman içinde daha fazla gelecek kuşaklara iletilebilir ve daha fazla akledilebilir hale dönüştürülmesi olarak kabul eder.[415]

Marett, kendi etno-psikolojik antropolojisine en uygun kavram olarak "pre-animizm" veya "animatizm" terimlerini benimser. O, Leipzig'li psikolog Wilhelm Wundt'un *Völkerpsychologie* adlı eserinde ilk kez pre--

409 Marett, *Anthropology*, Londra 1912, 8.
410 Marett, "Psychology and Anthropology." *Psychology and the Sciences*, ed. William Brown, Londra 1924, 29-52.
411 Marett, "Anthropology and Moral Evolution." *Science Today- The Scientific Outlook on World Problems Explained by Leading Exponents of Modern Scientific Thought*, ed. J. G. Crowther, Londra 1934, 51.
412 Marett, *Anthropology*, 42.
413 Marett, "Primitive Relationships", *The Quarterly* Review, 1920, 162.
414 Marett, "Psychology and Anthropology." 41.
415 Marett, *Psychology and Folk*-Lore, 236.

animizm kelimesini kullandığını ve bu terimi ondan ödünç aldığını belirtir. Ama Marett, Wundt'un bu terimi Tylor'un animizm teorisinin tam karşısında bir hipotez olarak geliştirdiğini kendisinin ise bu kelimeyi sözlük anlamıyla da örtüşecek bir biçimde "dinin genetik sorununu" (yani dinin kökenini) çözmek için kullanacağını söyler.[416] Marett, aynı zamanda kendi teorisi için "animatizm" kelimesini kullanacağını açıklar. O, bu kelimeyi yalın beşerî bir sıfat veya irade anlamında değil söz gelişi "canlılık" olarak bir rüzgara da atfedilebilen gizli bir kuvvet olarak kabul edeceğini açıklar. Sonuçta ona göre animatizm hayvanlar ve bitkiler dahil ve tüm doğal objelerde bulunan "yekpare canlılık inancı" şeklinde tanımlar.[417]

Marett, aynı zamanda kendi yaklaşımının diğer etnologlarınkinden farkını da ortaya koymaya çabalar. Söz gelişi ona göre kendi antropolojisi, Tylor'un savunduğu animizmin "amansız rakibi" görmez hatta genel anlamda onun teorisinin ilk dönem insanlığın dininin temel doğası hakkında yeterli bilgi verdiğini düşünür.[418] Yine o, Avusturyalı rahip antropolog W. Schmidt'in kendisini "gerçek dinin en büyük düşmanı" görüp şiddetle eleştirmesinden de ürkmediğini açıklar. Ona göre kendi hipotezi hepsinden az çok farklı kılıcı karakterde olarak *bir açıdan dinin etno-psikolojik açıdan* incelenmesi sayılabilir. Bu tür bir incelemenin en büyük faydası diğerlerinin yaptığı gibi kronolojik bir kültür tarihi ortaya çıkarmak yerine ilkel dinin içerdiği hakikatleri belirlemektir. Bu yönde rahip Schmidt'in "iman ettiği" ve herkese kabul ettirmeye çalıştığı "dünya çapında bir *urmonotheism* fikrinin zamanla bozulduğu" tezini şimdilik kabul edemeyeceğini açıklayan Marett, aslında kendisinin yaptığı araştırmalarla Schmidt'ten acımasız eleştiriler ve toptan inkar değil bilimsel takdir beklediğini ilan eder. Bunlara ilave olarak ona göre kendi yaklaşımı aslında Andrew Lang'in ilkellerdeki Yüce Tanrılarla ilgili hipotezine çok boyutlu katkılar sağlamakta ve onların karanlıkla kalan bazı yerlerini aydınlatmaktadır; söz gelişi ona göre Lang'in Yüce Varlık anlayışının da psikolojik açıdan tarih öncesi durumunu en doğru şekilde *pre-animizm* ifade edebilecektir. Çünkü pre-animizm, ilkel zihni dolduran hayaletleri ve belirsiz şekilleri Lang'in Yüce Varlığıy-

416 Marett, *The Threshold of Religion*, VIII- IX.
417 Marett, "Pre- animistic Religion", *The Threshold of Religion*, 15.
418 Marett, "A Sociological View of Comparative Religion", *The Threshold of Religion*, 147.

la ilişkilendirmekte ve kabilenin bir ateş çemberi etrafındaki dansını bile anlamlı kılmaktadır.[419] Bunun yanında ona göre kendi yaklaşımı aynı zamanda Frazer'in görüşleriyle de uyum içindedir. Söz gelişi Frazer'in dinin kaynağı olarak kabul ettiği büyü kavramı aslında her çeşidiyle *mana* gücünün varlığını kanıtlamaktadır. Dahası Marett'e göre büyü, aslında ilahî alemin en büyük göstergesidir ve en merkezi ve en çekirdek anlamıyla büyüsel güç, kendisinin savunduğu *manayı* ifade etmektedir. Marett, böylece büyüsel kudret olarak manayı kabul eder ve büyücünün kişisel sezgisi sayesinde mananın bu büyüsel kudretle özdeşleşmesinin ortaya çıktığını savunmaktadır.[420]

II. Erken Kültürlerde *Normalüstü Varlık*: Animizm'den Önceki Safhada İşleyen *Doğaüstü*

Erken dönem kültürlerdeki Yüce Varlıklar için "Büyük Normalüstü Antropolojik Varlıklar" diyen ve onları ifade etmek için de *Doğaüstü* kelimesini kullanan[421] Marett'e göre bağımsız ruhlardan önce ruhani bütünlüğü dağıtmayan bir ön safha mutlaka olmalıdır. Buna en güzel örnek tek bir santralden çıkan elektriğin daha sonra tek tek evlere dağılmasıdır. Zaten doğaya yayılan tek bir gücün homojen olarak varlığına inanma ve onun fertlere ayrışmadığını kabul etme fikri ilkel insanda oldukça popülerdi. Ona göre tıpkı onlar gibi günümüzdeki "vahşi" kabile dinleri de daha çok tabiat şartlarına sahip psiko-sosyolojik bir takım sebeplere dayanan karmaşık sistemlerdir. O, bu sistemleri anlamak için Melanezya adasındaki yerlilerin kullandığı ve doğaüstü güç anlamına gelen *mana* kelimesini daha fazla tercih edecektir. Bu mana gücü dinin minimum tanımı olarak sunulabilen *doğaüstülük (supernaturalism) demek olup* sadece mantıksal değil kronolojik açıdan da en erken döneme gider. Şöyle ki doğadaki fenomenler, bu gücü "ifşa edip" kendilerine göre dağıtıp parçalayınca o zaman gerçek animizm ortaya çıkar. Bu durumda animizm bu tek gücün tezahürlerini tanımlandırır. Ona göre insanlarda bulunan hayvanlardan korkmak veya bazı nesnelere huşu dolu saygı ile davranmak fikrinin kö-

419 Marett, *The Threshold of Religion*, XII- XVII.
420 Marett, "From Spell to Prayer", *The Threshold of Religion*, 66- 67.
421 Marett, "The Raw Material of Religion", *Concerning Andrew Lang*, 8.

künde de bu *Doğaüstü* bulunur.[422] Böylece Doğaüstü Varlığa insanı sevk eden ondaki dehşetin kendisidir.[423] Bu dehşet, huşu ile özdeş, korku ile eşdeğer durumunda olarak merak ve küçültücü bir tür negatif benlik duygusundan oluşur.[424] Söz gelişi Kurnai, Murring ve Kamilarai gibi Avustralyalı kabilelerin *Mungan-ngaur*, *Tungun* ve *Baiamai* dediği Lang'in ise Yüce Baba adını verdiği Varlık, aslında ancak bu tür etkileri ve güçleriyle bilinen, O'nu ilk keşfedenlere bile huşu ilham edici olan hayat bahşedici bir unsurdur. Marett, bu gücün cansız olandan alt canlıya veya tam canlıya geçiş yaptığına inanan insanların bitki ve hayvanlara tapma aşamasına daldığını iddia eder. Söz gelişi Marett, bilhsass beyaz renkli hayvanların (mesela beyaz fil veya beyaz buffalo), gece kuşlarının (mesela baykuş), maymun, fare, kurbağa, yılan ve kertenkelenin "vahşi" toplumlarda dehşet verici ilahi unsurlar taşıdığına inanıldığını aktarır.[425]

Marett, aynı zamanda ilkel kabilelerin bu dehşet ve huşu verici varlığın negatif etkilerinden kurtulmak için de uğraş verdiklerini anlatır. Söz gelişi Fuegia yerlilerinin yerdeki bir ördeği öldürmekten çekindiklerini kazara öldürünce "yağmur in, kar in, rüzgar in, rüzgar es, çok es" diye mırıldanarak bilinmeyen bir gücün etkilerini belirten dualarla üstün kudretten çekindiklerini gösterdiklerini açıklar. Yine ona göre Afrika kıyılarındaki yerliler bazı cüsseli taşlara ibadet ederken onların tehlikeli doğaüstü güçleri temsil ettiklerini düşünürler.[426]

Bundan dolayı Marett'e göre bu psikolojik unsurları temel alan doğaüstülük, aslında Kutsal'ı bir obje olarak kabul eden ilkellerin zihinsel davranışı olup sırasıyla duygu, düşünce ve eylem olarak kendisini ifade eder.[427] Buradan hareketle William Robertson Smith'in animizmi çok fazla entelektüel bir davranış olarak bulmasını ve onun yerine ritüeli birinci sıraya yerleştirmesini haklı bulan Marett, "doğaüstülüğü" ilkellere ait tek-

422 Marett, "Pre- animistic Religion", *The Threshold of Religion*, 11- 12.
423 Marett, "Pre- animistic Religion", *The Threshold of Religion*, 13- 15.
424 Marett, "Supernaturalism", *Encyclopedia of Religions and Ethics*, ed. James Hatings. Edinburg- New York 1980, c. XII, 119.
425 Marett, "Pre-animistic Religion", 19- 20.
426 Marett, "Pre-animistic Religion", 22- 23.
427 Marett, "Supernaturalism", 119- 120.

nik ve önemli bir terim kabul eder. Ona göre onların dünyasında "doğa" veya "doğal" kelimelerini karşılayan hiçbir kelime bulunmaz. Daha açık bir ifadeyle ilkeller, tekdüze doğa olaylarındaki yüksek uyum ile mucizevi olaylardaki yüksek düzen arasında soyut açıdan bir ayırım yapmazlar. Doğadaki her şeyi harika gören ilkeller, sadece somut açıdan olaylar arasındaki farka işaret ederler. Bu bağlamda mesela bir taşın yanında geçen bir yerli insan, onu kendi zihinsel alemi için güzel görürse artık onu bizim anladığımız anlamda "sıradan" kabul etmez aksine o taşın içinde olağanüstü bir gücün var olduğunu düşünmeye başlar. Bu anlamıyla doğaüstü güç, Otto'nun *numinous* ve Eliade'nin *kutsal* kavramına benzer. Ancak Marett'in *doğaüstülüğü* kavramında "kolayca anlaşılabilirlik" daha fazla öne çıkar.[428]

Marett kendi teorisinin Tylor'un hipotezinden şu gibi farkları olduğunu açıklar;

(1). Ona göre *mana* ve *tabu* gibi güçlere sahip olan animatizm, animizmden avantajlı durumdadır. Öncelikle mana, bu avantajı doğaüstü niteliğiyle var olmakla elde eder. Yine mana, yoğunluk açısından farklılık göstermesine rağmen özü olarak çeşitlilik arz etmeyen yekpare doğaüstü bir güç iken animizm ise ruh, can ve hayalet gibi binlerce türe ve karaktere bölünebilir. Dolayısıyla *mana* maddi olmayan yani görülenin ardındaki faal ve görülmez kudreti ifade ederken animizm ise doğaüstü ve zatı olmayan varlıklara uzak kalabilir. Bu yönüyle animizmin ruh anlayışı, bazen hem nakledilebilirlikten mahrum kalır hem de madde olmadan kendini ifade edemez.[429]

(2). Mana gücü maddi olmayanı yani görülen şeylerin ardındaki işlevsel görülmeyen bir kudreti ifade ederken kişisel ile kişisel olmayan arasındaki farka da vurgu yapabilecek güçtedir. Halbuki animizm, doğaüstü ile daha gevşek ilişki kurmaya eğilim gösterir. Bu haliyle animizm, doğaüstü alemin aktarılabilir oluşunu ve onun maddi olmayan yönünü izah etmede

428 R. Marett, "The Conception of Mana", 125- 127.
429 R. Marett, "The Conception of Mana", 137- 141.

daima elverişli değildir. Ama bunu telafi etmek için animizm, ancak yüksel bireylerin doğaüstülüklerini temsil eden bir araç olabilir.[430]

(3). Ona göre ilkel insanlar tüm âleme hükmeden ve onu dolduran, onu canlı kılan tek bir ruha inanırlardı. Yani onlar için alem canlıdır.[431] Böylece Marett, animizmin maddi boyutu sebebiyle dine kaynaklık edemeyeceğini iddia eden Lang'e katılır ve ona ilave olarak o dönemin zihinsel seviyesi sebebiyle tek bir kuvvete inanma fikrinin tek tek ruhlara inanma fikrinden mutlak önceliğini savunur. [432]

(4). Marett, maddi boyutları vurgulayan animizmin ilkel din formunu değil daha gelişmiş ve ilerlemiş din anlayışını daha çok yansıttığını düşünmektedir. Bunun yerine dindeki doğaüstü karakterdeki maddi olmayan kavramların daha fazla çok olması animatizmin "ilkel aleme hakim oluşunun" en önemli kanıtıdır. Dahası antropomorfik teizm animizmden çok animatizmden beslenmektedir. Söz gelişi Budizm bile gelişmiş bir din tipolojisi olmasına rağmen hala ilahi alemin tek bir gayr-i zati yönünü öne çıkarmaktadır. Bu anlamda ona göre tüm dinî sistemler, ister vahşi olsun ister yüksek olsun, hep birlikte tek, kutsal olana ait olan sıra dışı kudreti yüksek sesle haykırırlar.[433] Bundan dolayı "işlevi sınırlandırmak olan, bir sistem yerine bir eğilim olan, sabitleştirilmeyen ama daima ilerleme içinde olan bu erken döneme ait din, aslında Sonsuz İyi'nin sembolü olarak belki bir kült sayılabilmelidir".[434]

(5.) Marett için ilk dönemlerdeki ruhlara inanç fikrinin de hemen temelinde, şekli belirsiz ama doğaüstü, tek bir gücün tezahürleriyle dolu olan bir alem anlayışı mevcut olmalıdır. Bu ilkel anlayış, dehşetli bir temel duygu olarak aynı zamanda insanı sevk ve idare eden, bir şeyler yapmadan önce kendisinin varlığını düşündüren ve kendisiyle kişisel bir ilişkiye

430 R. Marett, "The Conception of Mana", 138.
431 R. Marett, *The Threshold of Religion*, XI.
432 Eric J. Sharpe, "Preanimism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York –Londra 1987, c. X, 7372.
433 R. Marett, "The Conception of Mana", 140- 141.
434 Marett, "Anthropology and Religion", 89-96.

girmesini isteyen bir kuvvetti.[435] Ona göre bu pre-animist kudret, her yerde izlerine rastlanan bir korkutucu güçtür. Söz gelişi Latinlerin bu kuvveti tanımlarken *Primus in orbe deos fecit timor* (Tanrıları bu alemde ilk kez yaratan şey insandaki korkuydu) dediğini aktaran Marett, bu temel dinî anlayışta merak, hayranlık, ilgi, saygı ve aşk gibi kelimelerin gizli olarak mevcut olduğunu düşünmektedir. Buna dayanarak Marett, hayalet ve ruhların tartışmasız bir şekilde kudretler olarak kabul edilmediklerini hatta tüm kudretli şeylerin ruh veya hayalet sayılmadığını iddia eder.[436]

(6). Ona göre Tylor'unkinden daha açık bir şekilde pre-animizm ortaya koymuştur ki, ilkel din, salt bir düşünce değil bir bütün olarak düşünce, duygu ve davranıştan oluşan organik bir yapıyı oluşturur. Bu bağlamda din, ona göre soyuttan somuta doğru bir evrim olamaz. Böyle bir evrimin anlamsız olacağını savunan Marett, bunun yerine belirsiz ve muğlak olandan belirli ve farklı olana, tutarsız olandan tutarlı olana veya ruhsal açıdan ayrıştırılamayandan ayrışabilen ruhlara doğru bir evrimden bahsetmenin daha doğru olacağını iddia eder. Marett, bu haliyle kendi hipotezini evrime dayalı bir bilim olarak antropolojisinin en iyi bölümünü oluşturacağını savunur.[437]

Sonuçta ona göre ilkel dünyanın en temel düşüncesinde derinlere kazınmış bir fikir olarak her türden şeye ve yaşayan varlıklarda yaygın olarak bulunan Doğaüstü Varlık, yüksek kudret ve enerjiyle donatılmış olup olağanüstülük ve diğer yetenekleriyle (hayat verici, huşu verici, korkutucu gibi) insan hayatının refahını önemseyen bir şekilde donanmıştır.[438]

III. *Doğaüstü Güç* Olarak Yüce Varlığın Karakteristik Boyutları

Marett, doğaüstünün negatif/ahlaki boyutu sayesinde büyü ile din arasında ayrımının farkına varılabileceğini iddia eder. Zira ona göre Doğaüstü'nün mana ve tabu diye ayrışan çift karakteri mevcuttur. Bu ka-

435 Marett, "Pre-animistic Religion", 15.
436 Marett, "Pre-animistic Religion", 13- 14.
437 Marett, *The Threshold of Religion*, XII.
438 Marett, "The Conception of Mana", 131.

rakteristik düalizmiyle Doğaüstü, herhangi bir ahlaki bağlayıcılığı olmadığından ahlaki ve gayr i ahlaki şeklinde bir ayırımı ima bile etmez. Bunun yerine onun etki alanı, büyü -din karşımı bir alem olarak betimlenirken tek başına büyüsel veya tamamen dindar bir alan olarak kabul edilemez.[439]

Bundan dolayı Marett, Doğaüstünün Mana gücünü Pozitif Doğaüstü Kutsal Güç olarak görürken tabuyu ise Negatif Doğaüstü Kutsal Güç olarak değerlendirmektedir. Bir başla ifadeyle O, hem pozitif hem de negatif boyutlara sahiptir.

a. Doğaüstü Gücün Pozitif Boyutu Olarak Mana'nın Karakteristik Özellikleri

Marett'e göre mana, normatif değerde olduğundan olup tarihsel değil fenomenolojik açıdan anlaşılması gereken bir kavramdır. Bu bağlamda Marett, bir ansiklopediye yazdığı *mana* maddesinde bu terimi muğlak olmasına ve henüz kendisi hakkında son ve kesin bir tanımlama yapılmamasına rağmen kategorik açıdan "kişiler", "ruhlar" ve "hayaletlerden" çıkan ve onlarla müşterek olarak bulunan bir güç olarak tanımlamakta özellikle bir zatı olan varlıklarla bitiştiğinde *mananın* kendiliğinden kişisel olmayan bir karaktere büründüğünü iddia etmektedir. [440]

Ona göre Madagascar adasının *Andriamanitra*, Masai kabilesinin *Ngai*, Kuzey Amerikalı kabilelerin *Wakan* veya *Orenda* ve Melanezya yerlilerinin *Mana* anlayışları daima bu *Doğaüstü Güce* işaret ederler. Marett, manayı İngiliz misyoner piskopos R. H. Codrington'un *The Melanesians* (*Melanezyalılar*, Oxford, 1891) adlı eserinden ödünç alır ve onu kendi üstün güç anlayışının temel eksenine oturtur. Aslında Codrington'dan çok önceleri deniz gezginleri özellikle Pasifik okyanusunun tümünde Polinezya'da da yaygın bir kavram olarak *mana* gibi bir üstün güce inançtan bahsediyorlardı. Söz gelişi Kaptan James Cook 1777 yılında Yeni Zelanda, Maori yerlilerinin *mana* inancını aktarmıştı. Yine F. E. Manin adlı bir başka gezgin, 1863 tarihinde yazdığı *Old New Zealand (Eski Yeni Zelanda)*

439 Marett, "The Conception of Mana", 131.

440 Marett, "Mana", *Encyclopedia of Religions and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh-New York 1980, c. VIII, 375- 380.

adlı kitapta yine o bölgedeki "mana" diye bilinen fazilet, prestij, otorite, talih, tesir, bereket ve başarı sağlayan bir terimden bahsetmişti. Ancak Manin'den ziyade Codrington'la tanınan bu terim Marett ve o dönemdeki Alman ve Fransız sosyologlar tarafından yaygınlaştırılıncaya kadar fazla bilinmiyordu.[441]

Mana kelimesi gene de Codrington ile özdeşleşmiştir. Codrington, kitabında *Malenazyalıların "mana"* anlayışını şöyle açıklamıştı; *mana, bu bölgenin insanları için her türlü fiziksel güçten farklı olup iyi ve kötü için tüm yolları kullanan, bizzat elde edilmesi veya kontrol edilmesi zor olan ama elde edildiğinde çok avantaj kazandıran büyüsel bir kuvvettir.* Bu bağlamda mana, insanın sıradan gücünün ötesinde bulunan ve her şeye etki eden doğanın normal işleyişinin dışında bulunan bir güçtür. O hayatın atmosferinde bulunur ve kendini hem insanlara hem fenomenlere ilintiler. Söz gelişi bu güç bir şahıs veya kimliğine sahip olmamasına rağmen onu yönetene bağımlıdır. Bundan dolayı ona genelde bir hayalet veya bazı insanlar sahip olabilirler. İnsanlardan bazısı kendinde *mana* özelliği olan bir ruh veya hayaletle çok yakın bir ilişki içine girebilir ve onun etkili gücünü dilediği gibi kullanabilir. Eğer bir insan kavga veya savaşta başarılı ise bu aslında onu kuvvetli hale getiren bir ruhun veya ölmüş bir savaşçının manası sayesindedir. Ruhlar, Codrington'a göre insanların işleriyle yakından ilgilenen, onların yakarışlarına kulak veren ve onlara yakınlaşan varlıklardır. Ruhlardan bazısı, insanlığın sahip olduğundan daha yüksek bir düzene sahip ruhlar iken bazısı ise insanların bedenlerinden ayrılmış ve manadan yoksun kalmış ruhlarıdır.[442]

Buradan hareketle Marett, doğaüstü güç olarak manayı etno-psikolojik yöntemiyle şöyle tanımlar; "*mana, hem ruhların hem de ilahların ortak sahip oldukları bir unsurdur*". *Mana* unsuru bu açıdan büyüsel ve mistik olan her şeyde, dünyanın ötesinde veya altında, insanda veya ötesinde bilinmeyenlerde var olan yeknesak ilahi bir kuvvettir. Bu haliyle *mana* hem *doğaüstü* hem de *normalüstü* bir şeydir. O, hem *acayip* hem de *insa-*

441 Sharpe, "Preanimism", 7372.
442 R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891, 118- 120.

na huşu veren kudretin kendisidir. O aynı zamanda bir büyücünün enerji aracı yani büyüsü de olabilir.[443]

Marett, Melanezya kökenli *mana* kavramını Kuzey- Amerikalı yerlilerdeki "wakanda", "orenda" ve "manitu" terimleriyle Fijililerdeki Kalou hatta Hinduların "brahman" ve Romalıların "numeni" ile mukayese eder. Hocası Tylor'un "minimum din tanımı" dediği animizmin yerine "doğaüstü kudret" olarak manayı öne çıkaran Marette'e göre filozof Platon bile Ispartalılar ile Atinalı hanımefendilerin bir erkeğin kudretinden bahsederken "ne ilahi kişi!" dediklerini aktarır. Bu onun düşüncesine göre *mana* gücünden başka bir şeyi ima etmez.[444]

Bununla beraber Marett *mana* kavramını ilkel kabilelerin çoğunda bulunmayan ama genel olarak göçebe sürü hayvanı sahibi cemiyetlerde görülen bir anlayış olarak görür. Ona göre gerçek ilkel medeniyetler, Avustralya yerlileri ve Afrika pigmelerininkiler olup bunlarda animist anlayışla karışık bir *mana* öğretisi yerine tamamen farklı bir kudret algısı bulunur.[445]

Marett, bu noktada mananın bir takım özelliklerine işaret eder;

(1). Öncelikle o, *mananın*, hem içkin hem aşkın, fizik ve metafizik alemleri kuşatıcı yönüne vurgu yapar. Hayaletler ve sözde ilahlarda hatta büyüye dayalı ve mistik olan her şeyde ortak bir unsur şeklinde bulunduğunu iddia eden Marett, onun aynı zamanda bu alemin ötesinde olan ve özü açısından bilinmeyen doğaüstü ve normalüstü bir varlık olduğunu iddia eder. Kısacası ona göre bu güç, her türlü beşeri ve akla dayalı beklentiyi ortadan kaldırmaktadır. Marett, açık bir şekilde *mana* kelimesini kişisel ve kişiye ait olmayan *mana* diye ayırım yaparak halletmek ister.[446] Mesela ona göre Kuzey Amerikalı yerliler, *wakanda* derken kudret, kutsal, kadim, azametli, canlı ve ölümsüz anlamında *mana* gücünü kastediyorlardı.[447] Marett'e göre özellikle Polinezya yerlilerinde *mana,* akıl duygusuna

443 Marett, "Pre-animistic Religion", 11- 12.
444 R. Marett, "The Conception of Mana", 119.
445 R. Marett, "The Conception of Mana", 123 -124.
446 Marett, "Pre-animistic Religion", 12- 13.
447 R. Marett, "The Conception of Mana", 125.

geçmiş olan "karakter enerjisi" ve "ruh" anlamlarına da gelecektir. Benzer bir terim olan *manawa* ise "kalp", "içkin insan", "bilinç" ve "canı" ifade edecektir. Aynı şekilde mana kelimesinin diğer bileşenleri ise düşünce, hafıza, inanç, onay, arzu gibi kelimelerle tam bir psikolojik sözlük oluşturacak genişliğe ulaşacaktır. Böylece *mana*, maddi olmasa da aktarılabilir bir karakterdedir. Bu aktarılan *mana* ise genel olarak ilgiliyle alakalı "iyi dilek" anlamına gelecektir.[448]

(2). Marett, aynı zamanda *mananın* seküler (dünyevi) ve günlük hayata etkisine vurgu yapar. Bu bağlamda ona göre mana, gündelik, basit ve pratik doğaüstülüğü açıkça belli eder; söz gelişi Maoriler için bir bereket veya kuvvet kazanmak üzere harika işler yapabilen bir tahta kılıcı ifade edebilirken Samoen yerlilerinde aynı kelime yaramaz bir çocuğa lanet eden bir anne babayı gösterebilir. Marett, aynı kelimenin Hawaii yerlilerince tanrıları veya bir puta güçlü etkisini bırakan ölü bir insanı ifade ederken Tongan yerlilerinde ise mucize gösteren birine veya sihirbazlara işaret eder. Ona göre aynı kelime Mangarevan'da bir insana ataları tarafından verilen büyü malzemelerini veya genel anlamda kahinliği kapsar. Böylece kehanet ve büyücülük bu kelimeyle yerliler tarafından ifade edildiği anlaşılmaktadır. Bu yönde ona göre *mananın* seküler boyutları da mevcuttur. Bu anlamda mana, bir kabile şefi, hastalığı tedavi eden bir hekim, başarılı bir savunucu veya bir yarış kazananı da kapsar. Polinezyalılar için hastaları iyileştiren, şeytanları kovan ve büyü yapabilen yetenekli insanlar, kelimenin tam anlamıyla *mana* ile donanmış mahir kişilerdir. Özellikle Mangeravan yerlileri şaşırdıklarında "dehşet!" anlamında "manamanana!"diye haykırırlar. Bu anlamda kelime ona göre hayrete düşürücü doğaüstülük olmakla özdeştir.[449]

(3). Marett, *mana* kelimesinin aynı zamanda ahlaki önemden yoksun olma durumunu da gösterdiğini iddia eder. Bu doğrultuda kelime mistik bir güç haline bürünerek çelişik bir anlam kazanmış olarak bazen sağlık verici olmayı bazen de kötü etkilerde bulunmayı gösterebilir. Marett, bu anlamı içeren örnekleri Samoa kabilesinde bulur. Ona göre bu ilkel insan-

448 R. Marett, "The Conception of Mana", 137.
449 R. Marett, "The Conception of Mana", 121- 123.

larda *fa'a- mana* kelimesi sağlık açısından olağanüstü kudret veya enerjiyi gösterir. Buna karşın *fa'a manamana ise* doğaüstü kudretlere atfedilen bir kötü kaderi veya belaya işaret eder. Benzer şekilde Melanezya'da modern anlamda tıbbın karşılığı *pei mana* iken *mana* tıp dilinde tek başına kullanıldığında zehirli bir oktaki gücü göstermektedir. Benzer şekilde *orenda* bir mutluluk veya lanet verici bir kudreti aynı anda ifade eder. Kuzey Amerika yerlilerindeki *wakan, qube, manitu* gibi kelimeler aynı yönde kullanılan terimlerdir.[450]

(4). Marett, mananın aynı zamanda psikolojik boyutunu öne çıkarır. Ona göre sonraki dönem araştırmalar, *mananın* bir başka açıdan da insanlara ve ruhlara özellik veya yetenek katan bir nitelik olduğunu göstermiştir. Bu yönde o, genel olarak doğaüstü olan ile ruhani olanın aynı olup olmadığı, özel olarak mana gücünün ruhani kudret olup olmadığı ve son olarak mana ile ruh- can gibi kategorilerin farklı fikirler alemine ait olup olmadığı sorularına yanıt aramak ister. Ona göre özellikle Pasifik bölgesindeki yerlilerde *mana* yaygın olarak hem yaşayan hem de ölü bir adamın hayaletine veya ruhuna işaret eden ondan ayrı olmayan toz gibi gri renkte bir ceset şeklindeki varlığa dikkat çeker. Buradan yola çıkarak Marett şu sonuca varır; bir insan manaya sahipse onda bulunan ruhani parça yani can, ölümünden sonra bir hayalet ve ruh haline gelir. Buradan çıkan bir başka sonuç ise insan, bu güce bizzat kendiliğinden sahip olmamıştır. Hatta her insan mana sahibi olmaz aksine bu kudrete sahip bir insanın ruhu ancak kudretli bir hayalet olabilir. Böylece Marett, ruh sahibi yaşayan bir insan ile mana gücüne sahip bağımsız bir ruh arasındaki ayırıma dikkat çeker. [451]

Buna karşın Marett, ruha sahip olmanın zaruri olarak bu alemde veya öte alemde manaya sahip olmak anlamına gelmeyeceğini savunur. Ona göre özellikle Melanezya yerlilerinin ilkel felsefelerinde bu anlama gelen pek çok animist inanç örneği vardır. Söz gelişi burada yaşayanlar arasında akla sahip olmayan biri için "ruhu yok" (*tarunga)* denir. Bir domuzun da tıpkı bir insanın sahip olduğu şekilde *tarungası* olabilir. Ancak domuz

450 R. Marett, "The Conception of Mana", 130.
451 R. Marett, "The Conception of Mana", 132- 133.

ölünce artık onun "hayaleti (*tindalo*)" yoktur. Halbuki insanın *tarungası* ölünce *tindalo* haline gelir. Böylece ona göre sadece büyük insanların *tarungası*, mana gücüne sahip bir *tindalo* olabilir ve mana gücüne sahip olmasıyla ibadet objesi olacak bir ruha dönüşür. Ancak bu kabilenin inancında "serbest dolaşan ruhlar" (*vui*), her halükarda bir beşer ruhu olduğundan *manaya* sahip olmadan var olamaz. Böylece Marett, bu animist hiyerarşinin en yükseğinde doğaüstü varlıkların bulunduğunu savunur. Ancak ona göre bu varlıklar, ruha benzer karakterleriyle anlaşılmazlar ama kendilerindeki mana gücüyle bilinebilirler.[452]

b. Doğaüstü Gücün Negatif Boyutu Olarak Tabu'nun Karakteristik Özellikleri

Marett, bazen negatif manayı ifade için tabu kavramının kullanıldığını söyleyerek tabunun ilkellerdeki doğaüstü anlayışını tamamlayıcı mahiyette özellikle onun pozitif boyutuyla karşılaştırılarak en iyi ifade edilebileceğini düşünür. Ona göre bu durum, *meçhul olanın bir başka meçhul olanla ifadesi* (*obscurum per obscurius*) hükmündedir. Tabu kelimesinin varlığının bile aslında mana için her şeyin söylenmediği anlamına geleceğini iddia eden Marett, bu özelliğiyle *tabunun* aynı zamanda ilkel zihnin dahiyane fikirlerinden birisi olduğunu bu yüzden pek çok antropoloğun bu kelimeyi farklı anlamlarla betimleyeme çalıştıklarını savunur.[453]

Öncelikle Marett, *tabu* kelimesinin Tylor ve onun çizgisindeki (Frazer gibi) akademisyen tarafından "negatif büyü" olarak anlamlandırılmasını değerlendirir; mesela Marett'e göre daha önce hatalı olarak Tylor, yerlilerin *tabu* kelimesini, özellikle falcılar ve kahinler tarafından kullanılan "bir sanat" şeklinde algıladıklarını iddia etmişti.[454] Ancak ona göre Tylor'ait vahşi ırkların pek çok yeme içme tüzüklerini tabu gibi bir prensibe dayalı anladıkları ve yenilen şeyle ilgili hurafelerin yiyene geçtiğine inanıldığı şeklindeki görüşünü doğru bulur. Bunu teyit etmek maksadıyla Marett, özellikle Dayak yerlilerinde gençlerin, kendilerini korkak yapmasından

452 R. Marett, "The Conception of Mana", 136.
453 Marett, "Is Taboo a Negative Magic?", *The Threshold of Religion*, 86.
454 Tylor, *Researches into the Early History of Mankind*, 129- 131.

endişe ettikleri geyik eti yemekten kaçındıklarını, domuz avından önce av parmaklarının arasından kaymasın diye yağ yemediklerini ilave bilgi olarak aktarır.[455]

Ancak Marett, Frazer'in "tabu negatif büyüdür" şeklindeki iddiasına açıkça saldırır. O, bu noktada bazı tabularda sempatik unsurun varlığını ve etkisini inkar etmemekle birlikte Frazer'in büyü kullanma konusunda verdiği tabu örneklerinin aslında doğum, ölüm, evlilik ve ölüm gibi önemli anlarda gözlemlenemeyecek uygulamalar olduğunu savunur. Ona göre Frazer, hem *tabuyu* hem de "büyüyü ilkel hurafesi" kabul etmektedir.[456] Halbuki Marett, *tabu* kelimesinin aslında en geniş anlamıyla negatif *mana* olarak kabul edilmesinin daha doğru bir yorumlama olduğunu iddia ederek *mana*nın negatif büyü olarak algılanıp sempatik bir eylem olarak kabul edilmesine karşı çıkar.[457] Dolayısıyla ona göre Frazer, Tylor'un tabu ile büyü arasında kısmen kurduğu bağlantıyı evrenselleştirip onu negatif büyü şekline sokmuş ve büyü yoluyla benzerlik ve devamlılık esasına dayalı teorik bir prensip geliştirdiğini iddia eder. Dahası Marett, bu hatadan yola çıkarak sonraki dönemlerde "sempatik tabu" kavramının yaygın olarak kullanılmaya başladığını açıklar.[458]

Bütün bunları bir kenara bırakarak kendi teorisini ispat etmek isteyen Marett, öncelikle *tabu* kelimesinin tamamen *dini- büyüsel alan* içinde anlaşılması gereken bir doğaüstü güç olduğunu savunur. Ona göre bu negatif alan içindeki ilkel insan, daima kendini sıradanlığın ötesinde ve hesaplanabilir olanı aşan bir kuvvet veya eyleme sahip bir takım büyük güçlerle temas haline olmayı isteyecektir. Bunu yaparken ilkel insan, bu güçleri sömürmeye çabalamaktan vazgeçmez ve bir anlamda mistik kabul ettiği bu güçlerle canlı bir ilişki içinde olarak aslında tanımlanamaz bir risk de almış olur. Zira sadece *tabu* bu riske girmeye ve çözüm üretmeye değer bulunur.[459]

455 Marett, "Is Taboo a Negative Magic?", 87.
456 Marett, "Is Taboo a Negative Magic?", 91- 92.
457 Marett, "Is Taboo a Negative Magic?", 113- 114.
458 Marett, "Is Taboo a Negative Magic?", 87- 88.
459 Marett, "Is Taboo a Negative Magic?", 90- 91.

Bu anlamdaki *tabu* (veya *tambu*), Pasifik bölgesinde *Romgo* kelimesiyle (mesela Melanezya'da) ifade edilir. Ona göre *romgo*, evrensel bir şöhret kazanan *tabu* kelimesinden daha fazla amacı karşılayan terimdir. Çünkü *romgo*, aynı zamanda hem beşerdeki kutsallığı hem de onunla ilgili yasaklamaları ifade edecek genişliktedir. Dolayısıyla Doğaüstü olanın negatif karakteri olarak tabu, Marett'e göre dindarın onunla ilgili gafil olmaması gereken bir başka *mana* yönünüdür.[460]

Buna karşın ona göre *tabu* Pasifik bölgelerinde çok fazla yasaklayıcı değilken *mana da* sadece pozitif sayılmayabilir. Hatta *mana* bazen daha faal ve *thaumaturgic* karakterde de olabilirken bazen de bir enerji gibi durağan veya potansiyel halde kalabilir. Bu anlamda daha görünen bir sıfat ve isim olarak mana sürekli kalan bir nitelik kimliği kazanabilir. Söz gelişi muza benzeyen bir taş hem manadır hem de *mana* gücüne sahip bir objedir. Bundan dolayı ona göre *mana*, daha fazla meyledilebilir güç iken, tabu iğrenilebilen bir güç olarak anlaşılmalıdır.[461]

Marett'e göre *tabu* ve *mana*, felsefi açıdan ilkellerdeki değer yargılarının da ötesindedir. Mesela Doğaüstü bir Unsur olan *tabu* kendisine gafil olanlara karşı tehdit ve tehlike oluşturabilir. Bu bağlamda *tabu*, Tanrı adına ikame edilmiş olan veya şeytana bırakılmış olan veyahut daha düşük anlamda kutlu bir kişi olan bir azize yakışan veya günah dolu birine ait olan hatta manastıra ait olan veya karantina altına alınmış şeklinde ikili tezat anlamları eşit derecede kucaklayabilmektedir. Vahşilerin kendi sözlüklerinde iyi ile kötüyü ayırt edebilecek bir anlayışlarının olması ona göre ilgi çekicidir. Marett'e göre doğaüstü gücü pozitif ve negatif olarak ayırt edebilen söz konusu ilkel zihinler, bu ayırımı da kolaylıkla yapabileceklerdir. Bunda özellikle negatif unsur olan tabunun normal hali de ifade eden *mana* fikrinden daha fazla önemsenmesinin payı büyüktür. Bu iki terim, aynı zamanda insan- alem ilişkisinde ilahi kudret tarafından konulan yaptırımlarla çevrili bir kozmoloji algısını da yansıtırlar. Hatta Melanezya yerlilerinde *tabu* kavramının, "beşerî olanlar" ve "ilahî yaptırımlarla çevrili olanlar" şeklinde iki alt bölüme daha ayrıldığını iddia eden Marett, beşerî

460 R. Marett, "The Conception of Mana", 127.
461 R. Marett, "The Conception of Mana", 119 -128.

olana *tambu* ilahî olana ise *rongo* adı verildiğini ama her iki terimin de doğaüstünün dehşet verici ve tiksindirici özelliğini koruduğunu belirtir.[462]

Yine Maori yerlilerindeki örneklerden hareket ederek Marett, *tabu/ tapu* kelimesini bazen de bir büyücünün elindeki kirli ve kötü işlerde kullanılan *mana* gücü olarak tanımlamaktadır. Marett, Huron yerli inancında ise *otgon* kelimesinin, *mananın (veya orendanın)* yıkıcı, habis ve olumsuz faaliyetlerine işaret ettiğini açıklar. Hatta o, doğaüstü gücün iyi tezahürlerinin yerlilerin zihninde daha kalıcı izler bıraktığını gösterdiğini iddia eder. Bunlara ilave olarak Marett, Avustralya kıtasındaki Arunta yerlilerinde genel olarak dehşet uyandırıcı *mana* gücünün yanında ondan bir alt seviyede *arungquiltha* denilen zarar verici özellikteki bir başka kuvvete de işaret eder.[463]

Netice olarak Marett'e göre negatif çehresinde kutsal, aynı zamanda birincil ve en ilk yasaklanan şeye yani tabu haline de dönüşür. Buna karşın pozitif kutsal boyut yani mana ise daha olumlu etkiye sahip olan çehredir. Bundan dolayı psikolojik olarak mana çehresi tabu çehresinden önceliğe sahiptir. Bu durum ilkellerde bir mizaç vurgusu olarak mana gücünden tabu gücüne doğru bir gelişmeyi ifade eder. Söz gelişi bu ilerleme, ona göre Hıristiyanlık'taki Lent halinden Paskalya bayramına doğru bir gelişme gibidir.[464]

Değerlendirme

Robert Ranulph Marett, Tylor sonrası İngiliz antropolojisinde etkili olan bir diğer etnolog olarak kendi çevresinde "felsefi bir hümanist" olarak bilinir. Marett, tıpkı Lang gibi Oxford geleneğine aittir. Marett, hocası Tylor'un ruh kavramına odaklanmak yerine doğaüstüne yönelmiş ve ruh yerine zatı olmayan güç veya kuvveti (*mana*) tanımlamaya çabalamıştı. Ancak onun bu çabaları sonraki dönemlerde fazla ikna edici kabul edilme-

462 R. Marett, "The Conception of Mana", 129.
463 R. Marett, "The Conception of Mana", 130- 131.
464 Marett, *Head Heart & Hands in Human Evolution,* New York 1935, 98.

miş yapılan son antropolojik araştırmalarda mana ve tabu kuvvetlerinin zatı olmayan güç olarak değil insanlara ve ruhlara karakter kazandıran bir nitelik olduğu belirlenmiştir.

Böylece ona göre tüm hayalet ve ruhlar kuvvetlerdir ama tüm kuvvet veya güçler hayalet ve ruh değillerdir. Yine ilkellerin zatı olmayan, esrarengiz derece acayip gelen izahı zor bir güce inandıklarına kani olan Marett, kendi doğaüstü güç teorisini izah için sıklıkla Melanezyalıların *Mana* kavramına başvurur. Ona göre ilkel insanlar huşu içinde ve ölçüp tartmadan bu güçle karşılaştıklarında adeta cinlenmiş gibi olurlar. Ancak günümüzde artık bilinmektedir ki zatı olmayan güç kavramı vahşi ve ilkel sayılan kültürel sistemlerde hiçbir zaman yaygın olmamış aksine çok sonraları gelişmiş cemiyetlerin göçebe haldeki topluluklarında gözlemlenmiştir.[465]

Gene de Marett'in *mana* anlayışı modern din fenomenologların (mesela Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Ninian Smart ve Mircea Eliade) Kutsal adını verdiği şeye işaret etmektedir. Özellikle Doğaüstü dediği Yüce Varlığın iki temel karakteristiği olarak mana ve tabuyu anlaması ve manayı Yüce Varlığın olumlu boyutu için tabuyu olumsuz olanı için kullanması onu şiddetle eleştiren batılı etnologların gözünden kaçan en önemli ayrıntılardan sayılabilir.

465 Bolles, 362- 368.

3. Etno- Psikolojinin Penceresinden Yüce Varlık: Andrew Lang'in *Evrensel Baba* (*All-Father*) Teorisi

XIX. yüzyılda tarihsel monoteizmlerden farklı bir Evrensel Baba fikrini antropolojik veriler ışığında ilk kez temellendirmek isteyen İskoç asıllı Andrew Lang (1844–1912) oldu. Tylor'un bir diğer öğrencisi olan Lang, şair, deneme yazarı, edebiyat tarihçisi, antropolog ve folklor uzmanı olarak Glasgow ve Oxford üniversitelerinde çalıştı.[466]

İlk kez monoteizmin ilk din oluşunu kabul eden ve İngiliz antropolojisinin bel kemiğini teşkil eden Britanya Halk Kültürü Cemiyeti'nin kurucuları arasında da yer alan Lang, edebiyat, antropoloji, folklor ve Dinler Tarihine yönelik 150 kadar eser kaleme aldı. Lang, öncelikle Thomas Kuhn ve F. Max Müller' filolojik yaklaşımlarına bilhassa Müller'in dil hastalığı teorisine yönelik itirazlarıyla tanındı. O, *Modern Mythology* (1897) adlı eserinde tabiat miti teorisiyle ünlenen Müller'in güneş mitolojisi yaklaşımında Aryan ırklarında bulduğu ana mit konularının diğer kültürlere ait mitlerde de var olduğunu ispatlamak istedi.[467] Bu bağlamda özgün bir mit teorisi geliştirmemesine rağmen lengüistik (etimolojik) yaklaşıma kapı aralayan bir mitolojik anlayışla fikirlerini ortaya koyarken "insan aklının fiili durumunu açıklayan anahtar" olarak gördü ve modern pek çok mitoloji uzmanından (söz gelişi Pettazzoni'den) önce "mitlerin, kendi bağlamları içinde sergiledikleri özgün mantıksal rasyonelliğe göre anlaşılmasını" tavsiye etti. Yine Lang, etnoloji araştırmalarında para-psikolojik unsurlara özel önem verip onları yorumlamaya çabalayarak aynı zamanda dinin kaynaklarında bulunan ahlakî unsurların önemsenmesini vurguladı.[468]

---

466 Benjamin C. Ray, "Lang, Andrew", *Encyclopedia of Religion,* ed. Lindsay Jones, New York 2005, c. VIII, 5299.

467 Eric J. Sharpe, *Comparative Religion- A History*, 60- 61.

468 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, Londra 1901, c. I, 29.

Böylece Schmidt'in de dediği gibi Lang, başlangıç çalışmalarında tamamen hocası Tylor'un teorisine hizmet edecek şekilde Yüce Varlık fikrinin tartışmasız her yerde daha alçak bir animist anlayışından geliştiğini kabul ederken daha sonra eline geçirdiği belgelerden sonra (mesela A. W. Howitt adlı misyonerin Güney- Doğu Avustralya yerlilerindeki Yüce Varlık fikri hakkındaki keşiflerini konu alan ve 1882- 1889 yılları arasında dönemin etkili dergisi *The Journal of Anthropological Institute*'de yayımlanan raporu veya Buşmenler, Zulu, Yao, Batı Afrika yerlileri ve Kuzey Amerika'dan gelen diğer bazı keşif raporları gibi) daha önceleri peşin hükümlü olduğunu kabul etmiş ve bu belgelerin ışığında ortaya çıkan bazı hakikatlerin animizmle örtüşmediğini kabul edip asıl hata yapanın kendisi olduğunun farkına varmıştı. Böylece o dürüst bir evrimci antropolog olmayı sürdürmesine rağmen yeni belgelerden yola çıkarak yaptığı çalışmalarında (bilhassa *Myth, Ritual, and Religion* (1887, 1901) ve *The Making of Religion*, (1898, 1901, 1909), *Magic and Religion* (1899, 1901) ve *Custom and Myth* (1904), adlı eserlerinin sonraki baskılarında) Yüce Varlıklar denilen ilahi güçlerin aslında animizm veya totemizm teorileriyle kesinlikle açıklanamayacağını etnolojik açıdan temellendirmeye girişti.[469]

Bu bilimsel çalışmalarında Lang, babacan, ahlaki, kudretli, alim ve yaratıcı bir ilah fikrinin kültürel bağlamda dünyanın tüm ilkel insanlarında bulunabileceğini savundu. Bu eserinde Avustralya ilkel kabilelerinde animizm veya totemizme rastlanmadığını aksine bu insanların tek bir ilah anlayışına sahip oldukları sonucuna vardı.

I. *Evrensel Baba* (*All-Father*) Fikrine Sahip Yerli Kabilelerin Etnolojik Özellikleri

İlkel insanların çok fazla metafizikle ilgilenmediklerini bu yüzden kendi teorisinin de mistik bir yöntem uygulamadığını kabul eden[470] Lang, bunun yerine tüm vahşilerin Yüce Varlık anlayışına meyilli olduklarını şu cümley-

469 Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, terc. Herbert J. Rose, New York 1931, 172- 173.

470 R. R. Marett, "The Raw Material of Religion", *Concerning Andrew Lang*, Oxford 1949, 11.

le açıklar; "ruhlar alemine inanmayan hatta "Tanrı" fikrine cevap veren bir öğreti veya inancı bulunmayan hiçbir vahşi ırk yoktur".[471]

Elindeki antropolojik malzemelere baktığımızda onların çoğunlukla kadim yerli kutsal ilahi sözleri, gizemli uygulamaları, gezginlerin tesadüfen rastladıkları gözlemleri veya Avrupalılarla temas kuran yerlilerin kendi halklarıyla ilgili dedikodularını kullandığını görürüz.[472] Dahası Lang için diğer ilkel kültürlerin tıpkı Avustralya'daki ilkel kabileler gibi binlerce yıl önceki durumları hakkındaki bilgileri kıt ve zayıf olmasından dolayı erken kültürlerin şimdiki durumlarından yola çıkarak konuyu işlemek daha doğrudur. Ama gene de kendi dönemine ait antropolojinin yeniden inşacı çabalarına fazla güvenmenin her zaman doğru bir davranış olmayacağının farkındadır.[473]

Bu gibi bilimsel şüpheciliği elden bırakmayan Lang, nadir de olsa bazen amatör bir etnologun gönderdiği birinci elden dokümanlarla hipotezlerini berraklaştırmaya çabalar. Söz gelişi ona göre hayaletlere inanan ama bir ilah fikri bulunmayan bir kabileyle karşılaşmış olsak bile onların zamanın bir döneminde tek bir ilaha taptıkları ve zamanla onu unuttukları olasılığını göz ardı edemeyiz. Yine -bunun tam tersi- eğer tek tanrı fikrine sahip olan ama hayalet inancı bulunmayan bir toplulukla karşılaşsak bile daha yüksek bir kültür seviyesine sahip bu insanların zamanın birinde daha düşük bir inanca sahip olmadıklarından da emin olamayız.[474]

Bu doğrultuda Lang, etnografik araştırmalarını özellikle Avustralya yerlilerine odaklanarak sürdürmesine rağmen diğer vahşi kültürlere mensup olanların (söz gelişi Amerika, Grönland ve Afrika kıtalarında yaşayan Buşmen, Hottentot, Zulu, Yao gibi ilkel kabilelerin) Yüce Varlık anlayışlarını da önemsemişti.[475] Hatta Lang, tıpkı Eliade gibi düşünerek arkaik

471 Lang, *Cock Lane and Common Sense*, Londra 1894, 334.
472 Lang, *The Making of Religion*, Londra 1909, 330.
473 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. II, 346.
474 Mehmet Şahin, *Andrew Lang'in Eserlerinde Din ve Yüce Tanrı Kavramı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002, 100.
475 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 176- 181; amlf, *The Magic and Religion*, Londra 1901, 30; aınlf, *The Making of Religion*, 201; ayrıca Schmidt, 175.

kültürdeki zihinsel yapıya günümüzde Avrupa köylülerinde veya Amerika yerli kabilelerinde bile rastlanabileceğini ama en belirgin, en ileri düzeyde ve en somut haliyle Avustralya kıtasındaki Murri, Bushmen, Maoris gibi yerli kabilelerinde mevcut olduğunu iddia etmişti. Dolayısıyla onun antropolojisinde arkaik kültür, kesinlikle hiçbir yerde tümüyle yok olmuş değildir.[476]

Lang'e göre Avustralya'daki kabileleri etnografik olarak değerli kılan aşağıdaki karakteristik özellikler bulunur;

a). *Bir kabile, ilkel dine ait en azından etnografik kalıntıları korumuş olmalıdır.* Bu bölgedeki ilkel kabilelerin "maddi açıdan" alet kullanmadıklarını, yerleşik hayat yerine göçebe hayatı sürdüklerini, çanak çömlek gibi sanatları kabaca yaptıklarını, hayvancılık yerine avcılık yaparak beslendiklerini açıklayan Lang, "psikolojik açıdan" ilkel kabilelere mensup insanların kendi saklı kişiliklerini bilinçsiz şekilde evrenselleştirmek istediklerini açıklar. Bu kabilelerin tabiattaki canlı cansız tüm varlıkların akıllı varlıklar olduklarını düşündüklerini aktaran Lang, insanların başkalaşarak yıldız, güneş veya bulut olduklarına inandıklarını hatta kendilerinden güçlü varlıkları ilahi güç veya yaratıcı olarak gördüklerini açıklar.[477] Dolayısıyla Avustralyalı yerlilerin hiçbir maddi refahı olmadığını hatta Monomatapa bölgesindekilerin evsiz, hiçbir dünya nimetine sahip görünmeyen, sefil haldeki kabileler olmalarına rağmen önemli özelliklerinin asla bencil olmamaları ve insani açıdan başkalarına karşı nazik davranmaları gibi mizaca sahip olduklarını açıklar.[478] Onları Avustralya kıtasının faunası gören Lang, onlardan başka hiçbir üstün kültürün bu topraklarda yaşamadığına inanmaktadır.[479]

b.) *Lang, "dinî açıdan" bu yerlilerin çok yüksek morale ve ruh hallerine sahip olarak atalara tapınma kültü şeklinde anlaşılmaması gereken ama ağaç veya kuyularda yaşayan metafizik varlıklara (hayalet veya ruhlara) inandıklarını söyler.* Ruhani varlıklara büyü yardımıyla dua eden bu in-

476 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. II, 345.
477 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 46-48.
478 Lang, *The Making of Religion*, 190.
479 Lang, *The Making of Religion*, 189- 190.

sanları aynı zamanda cansız nesnelere taptıklarını özellikle hayvanları *olağanüstü koruyucular* olarak görüp onlara yakardıklarını aktarır. "Sosyal açıdan" bu kabilelerin totemizm çerçevesinde kendi kanunlarını oturttuklarını söyleyen Lang'a göre böylece onların kendilerini doğadaki bir nesne ile yakın ilişki içinde hatta onları akraba gördüklerini özellikle kan davaları ve evlilik yasakları gibi meseleleri bu totemlerden aldıklarını iddia eder.[480]

c.) *Bu kabilelerin kültürel sistemleri kendilerine özgü olup başka dış etkilerle oluşmuş değildir.* O bölgede yaşayan insanların dinî kavramlarını çok yüksek bulan Lang'e göre bu yüksek kanaatlerin oluşmasında dış etkilerin olması veya onların (medenî Avrupa gibi) daha yüksek bir kültürden koptukları veya yüksek medeniyet kalıntıları üzerine kendi inançlarını inşa ettikleri iddiaları tamamen saçmadır. Aksine oradaki halklar, kendilerindeki en iyi dinî fikirlerini devamlı kadim bilgi ve gizemlerle izah etmektedirler.[481]

Gene de Lang, oralara giden Hıristiyan gezginler nedeniyle bir takım Hıristiyan etkilerin zaman zaman görülebileceğini kabul eder. Söz gelişi ona göre Kuzey Amerika'da Fuegia yerlileri 1830 -1840 yılları arasında yapılan gözlemlerde Cristo diye bildikleri bir imgeye tapıyorlardı. Bir etnoloğun gözlemlerine dayanarak Lang, onların arasında asırlar önce misyonerlik yapan Kaptan Pelippa diye birinin sayesinde Katoliklik'ten etkilendiklerinin ortaya çıktığını aktarır. Böylece ona göre bu yerlilerin Yüce Varlık algısı doğal olarak asli değil Avrupa menşeli olmaktaydı.[482]

Ancak Lang, Avustralya yerlilerinin "Evrensel Baba" fikrinin dış kültürlerden alınmadığını zira fikrî etkileşimin yoğun olarak 1840 yılından itibaren başladığını açıklar. Zira bu kadar kısa sürede bu tür fikirlerin en gizli ve en muhafazakar törenlere kadar girmesi zordur. Ona göre misyonerlerin teslis inancı yerine tek tanrı fikrini kabilelerin gençleri ve kadınları dahil tüm kesimlerine kadar yayması da olanaksızdır.[483]

480 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c.I, 34.
481 Lang, *The Making of Religion*, 189- 190.
482 Lang, *The Making of Religion*, 187- 188.
483 Lang, *Magic and Religion*, 33.

Bundan dolayı Lang, Güney Doğu Avustralya'da yaşayan Wiradjuri ve Kamilaroi yerlilerinin her şeyi yaratan ve kanunlar vaaz edici ilahı olan Baiame fikrinin ödünç alınmamış olduğuna başka deliller de getirir. Söz gelişi ona göre bu kabilelerden birine mensup yaşlı bir savaşçıya kendi tanrı fikrinin Avrupalılardan ödünç alıp almadığı sorulmuş o da "şayet öyle olsa gençlerimiz Evrensel Baba hakkında bizden daha çok şey bilirlerdi. Ama gençler hiçbir şey bilmiyorlar" diye yanıt vermiştir.[484]

c. Lang aynı zamanda bu kabilelerin "mükemmel bir ilkel zihinsel duruma" malik olduklarını iddia eder. Ona göre ilkel zihinsel durumun geçirdiği bir takım safhaları bulunmaktadır;

Ona göre *ilk safhada biz insanların, insan ile canlı veya cansız varlıklar arasındaki kesin sınırı çizemeyen, kendimiz dahil, hayvan, bitki ve cansız varlıkların tümünü, sırasıyla "hayat", "tutku" ve "akıl" gibi kategorilerde eşit seviyede gören ve değerlendiren kısmen bulanık bir zihnimiz vardı.* Bundan dolayı ilk insan, kendisini kelimenin tam anlamıyla hayvanlara, bitkilere ve göksel varlıklara yakın hissetti. Taşlara bile bir cinsiyet ve üretkenlik atfeden insan, böylece sürüngenlere, kuşlara ve balıklara hatta güneş, ay, yıldızlar ve rüzgarlara kendisi gibi konuşma ve hissetme melekeleri bahşetti. Sonuçta bu safhada *ilkel zihin, fiziksel fenomenlerin tamamını beşerî vasıf ve yeteneklerle özdeş görüp onları anlamaya çalışan bir düşünce yapısına sahipti.*[485]

İkinci safhada ilkel zihin, büyü ve fala inanmaya başladı. Buna göre dünya ve içindeki her şey, hem duyumsanabilir hem de rasyonel olduğundan, kabilenin bazı üyelerinin (mesela kabile şefi, büyücü, sihirbaz, hokkabaz ve falcının) emir ve yasaklarına boyun eğdi. Söz gelişi onlara göre cansız taşlar, bu dahilerle konuşabilir veya onların bir emriyle yarılabilir, onlar isterlerse ırmaklar kuruyabilir veya hayvanlar onların emirleri altına girebilirdi. Bu gibi doğayla gizemli bir iletişim kuran kabiledeki üstün insanlar, hastalıklara neden olabilir veya onları iyileştirebilir hatta gökteki hava olaylarına müdahale ederek yağmur yağdırabilir veya güneş ışığı

484 Lang, *Magic and Religion*, 265.
485 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 47.

getirebilirlerdi. Dahası bu ilkellere göre bir hokkabaz, isterse bir hayvan kılığına bile girebilir veya düşmanlarının bedenlerini değiştirerek onları hayvan şekline sokabilirdi.[486]

Üçüncü safha olarak Lang, ilkel zihnin ölülerin ruhlarının bu alemdeki güçlü etkisine inanmaya eğilim göstermesini sayar. Vahşilerin asla geçmişlerini unutmadıklarını ve ölümle ilgili olaylara karşı kötümser ve karamsar kaldıklarını belirten Lang, daha sonra onların kabile sihirbazından büyü gücü veya nasihat şeklinde destekler aldıklarını açıklar. İnsan ile hayvanlar arasında bilinen ilişkinin yardımıyla ölülerin ruhlarının çok nadiren hayvan bedenlerine geçtiklerine veya her kabilenin kendisini yakın gördüğü mahlukların şartlarına nadiren döndüklerine inandıklarını söyler. Lang, büyüye dayalı inançlardaki tutarsızlıklar sebebiyle fani insanların da ziyaret edebileceği ruhani aleme yerleşebileceklerine inanan ilkel insanların, hayaletlerin verdiği gıdalardan bir kez tadınca artık o aleme kaçınılmaz olarak gitmek zorunda kalacaklarını kabul ettiklerini açıklar.[487]

Dördüncü safhada vahşi felsefe, zorunlu olarak ruhlarla da yakından ilişki kurmuştur. Bir hayaleti canlı –cansız tüm objelere atfetmenin bu alemde olağan olduğunu iddia eden Lang, ruhu insandaki bir güç olarak bedenden ayrışabilir veya bedende yerleşebilen bir şey gören ilkel düşüncenin, bu ruh olgusunu vücut içinde mesela karaciğer yağında veya kalbinde veyahut dışarıda bir yerde (mesela saç lülelerinin arasında) hatta insandan ayrı bir çeşit haznede depolandığına inandığına işaret eder. Lang, çok sık rastlanan bir ilkel görüş olarak insanın kendi ruhunu bedeninden ayırt edebilme yeteneğinin olduğuna ve bir kuş veya bir başka hayvanın kılığına girerek kendi işleri için, bedenden ayrı dolaşabildiğine kani olduğunu belirtir.[488]

Lang, beşinci dönemde, vahşi zihinlerin bizim için doğal olan ölümleri doğaüstü kabul ettiklerini açıklar. Ona göre ölüm onlar için çoğu kez düşman bir ruhun veya sihirbazın işidir. Onlar aslında insanın ölüme maruz

486 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 47.
487 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 47- 48.
488 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 48.

kalmasını içlerini sindiremezler. Onların bilinçaltına göre ölüm bu dünyaya hata sebebiyle veya işlenen bir günah sebebiyle girmiştir.[489]

Lang, son safhada vahşi zihinlerin medeni insanlar gibi gelişmeye ve refah içinde olmaya meraklı zihinsel bir yapıya kavuştuklarını savunur. Yani onların da tıpkı modern bilim adamları gibi bilimsel ruhun öncelikle beyinde başladıklarına inandıklarını aktaran Lang, bunu da yaşadıkları hayat hakkındaki endişeye borçlu olduklarını söyler. Lang'a göre ilkel insan, artık saf görünmekten çok meraklı bir tip olmuştur; öyle ki zihni sürekli sorularla meşgul olan ama nispeten tembel olan "ilkel bilim adamları", kendi sorularını geleneğinde veya kendi geçmişinde aramakla işe başladılar. Vahşilerin her soruya verecekleri yanıtlar çoğunlukla kendi kutsal söylencelerindendi. Bu hikayeler, bir taraftan rasyonel ve bu dünyanın bilmecelerine birer çözüm hükmündeyken öte taraftan tamamen dinin kendisi hatta kültürel gelenek olarak kabul gördü.[490] Buna bağlı olarak Lang, insanın en belirgin doğasının "sahip olduğu her şeyi birincil bir icat edene veya kanun koyucuya atfetmesi" olduğunu ve genel olarak "biz neden bu ritleri ifa ediyoruz? Gibi merak uyandırıcı sorulara cevap vermekle ancak Yüce Varlıklara ulaşabildiğini savunur.[491]

d. *Lang, Avustralya yerlilerindeki en basit haliyle var olan Yüce Varlık hakkındaki teolojiye işaret eder.* Ona göre bu teoloji, kadim Yunan halk teolojisinin batıl ve karmaşasından da uzak ve çok sadedir. Ona göre bu yerliler Greklerdeki popüler teolojilerinin hatalarından uzak, üstün bir teoloji üretmeyi başarmışlardır. Bundan dolayı onların sisteminde Tanrı, insanı günah işlemekten caydırırken asla günah işleme modeli olmaz. O, en basit olarak anlatılmak üzere mübarektir.[492] Yani Tanrı'nın ismi, O'na verilemeyecek kadar mukaddesken Zatı, putları yapılamayacak kadar gizemlidir. Kurbanlarla harekete geçirilmediğinden talihi de yoktur. Yine Yunanlıların Ölüm ilahı gibi tüm ilahlar içinde hediyelerden en çok hoşlanan bir Tanrı

489 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 48- 49.
490 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 49- 50.
491 Lang, *The Making of Religion*, XVI.
492 Lang, *The Making of Religion*, 181.

da değildir. Bu yüzden Lang, bu bölgedeki yerlilerde teolojinin konumunu maddi veya entelektüel kültürle örtüşecek bir statü olarak görmez.[493]

e. Lang, bu yerlilere ait dinin en kötü tarafının, kutsallığa daha az yer vermeleri ve daha fazla göze çarpan ve göz önünde olan ilahi unsurlara daha çok yer vermeleri olduğunu savunur. Bundan dolayı medeni ve yüksek kültürlerde ancak kutsallığıyla bilinen Tanrı, burada çoğu kez muğlak kalabilmektedir. Mesela Grönland bölgesine giden Hıristiyan misyonerler, burada İlahi Varlığın izlerini görmekte epeyce zorlanmışlardı. Ancak bu misyonerler Eskimo dillerini öğrendikçe aslında onların tam tersine çok büyük teolojilerinin olduğunu öğrenmişlerdi. Bunlardan yola çıkarak Lang, dışarıdan birilerinin onlarla uzun süre yaşayıp onlarla canlı diyaloglara girdiklerinde aslında onların nesilden nesile aktarılan bir gelenekle Yüce bir Varlığa inandıklarını ve çoğunlukla gençlerin ihmal ettikleri bir takım yüce ibadetlerle O'na tapındıklarını ortaya çıkarabildiklerini aktarır. Hatta Lang, Tylor'un da Eskimolardaki bu zengin teolojik durumu bildiğini, ama onların komşu İskandinav Hıristiyanlarından etkilendiklerini asla iddia etmediğini açıklar.[494]

f. Lang, farklı kültürel özelliklere malik kabilelerin hepsinin Yüce Varlık konusunda aynı ve ortak inanca sahip olmadıklarının da farkındadır. Ona göre pek çok vahşinin inandığı Yüce Varlık algısı, nispeten daha düşük diğer vahşilerin Yüce Varlık anlayışlarından farklı olabilmektedir.[495]

II. Etnolojik Bir Durum Olarak İlkellerde Yüce Varlık Fikrinin Oluşumu

İnsandaki Yüce Varlık fikrinin ortaya çıkışında antropolojik verileri esas alan Lang'e göre dinin ortaya çıkmasıyla ilgili kendini sürekli güncelleyen bir sistematik görüş, henüz mevcut değildir. Ona göre bu konudaki tek güvenilir referans olarak antropolojinin asıl görevi insandaki rüyet (vizyon) ve hayallerin, animistlerin savunduğu kadar ruh fikrinin oluşmasındaki

493 Lang, *The Making of Religion*, 198.
494 Lang, *The Making of Religion*, 199.
495 Lang, *The Making of Religion*, 181.

katkısının kesin olup olmadığı sorusuna yanıt vermek ve daha sonra söz konusu rölatif Yüce Tanrılarla ve yaratıcı diğer varlıklarla ilgili hikayelerin mukayese edilerek onların gerçekten ölülerin hayaletleri veya ruhlarından ortaya çıkıp çıkmadığına yanıt aramak olmalıdır. Lang, bu noktada şuna inanmaktadır; Tanrı fikri en erken beşeri düşüncedir ve mantıksal açıdan herhangi bir ruh fikrinden ortaya çıkmaya veya ondan türeyip evrilmeye ihtiyacı yoktur. Daha açık bir cümleyle "Tanrı kavramı, rüyalar ve hayaletlere dayalı beşeri düşüncelerden evrilmiştir" diye bir sonuca varmak zordur.[496]

Bir başka ifadeyle Tanrı hakkındaki en yüksek algılar, en geri ve en ilkel kavimlerde bile mevcut olduğu sürece evrimden bahsetmek önemli bir sorun olarak kalacaktır. Bundan dolayı Lang, ruh fikrinin nasıl evrim geçirdiğini anlamak yerine ahlaki, yaratılmamış, ölümsüz bir Tanrının en alçak vahşiler arasındaki yerinin evrimine odaklanır. Ona göre antropologlar bu çok önemli durumu savsaklamaktadırlar.[497] Neticede Tylor'un savunmuş olduğu "hayalet kavramından tedrici olarak daha yüksek ruhlara inanç gelişmiş ve sonunda En Yüksek Ruh inancı ondan da böylece tektanrıcılık doğmuştur" önermesini tam olarak dillendiremeyiz. Zira Lang'e göre antropolojik açıdan bu sorun hala araştırma safhasında ve ciddi yanıtlar bekleyen bir sorudur.[498]

Böylelikle Lang, "Bay Tylor'un Bilimi" adını verdiği antropolojik yöntemde[499] bizzat hocası Tylor'un savunduğu animizm ile kendisinin iddia ettiği Evrensel Baba fikrinin birbirinden tamamen farklı kaynaklara sahip olduğunu açıkladı. Ona göre Yüce Varlık fikri animizmden önce gelmelidir. Ancak gene de bu konunun muğlaklığını koruduğunu kabul ederek gelecekteki araştırmalara kapı aralayan Lang, kendi teorisinin önce olabilme ihtimalini savunarak zaman içinde çarpıcı animist anlayışların dinde öne çıkarılmasıyla tekranrıcılığın merkezi öneminin yitirilmiş olabileceğine inandı.[500] Bu sebeple Lang, söz gelişi Spencer veya Tylor'u okuyan birinin

496 Lang, *The Making of Religion*, 2.
497 Lang, *The Making of Religion*,175 -176.
498 Lang, *The Making of Religion*, 173.
499 Marett, "The Raw Material of Religion", 2- 24.
500 Lang, *The Making of Religion*, 1- 2.

bile atalara tapınma kültünde veya animizm teorisinde Yüce Varlık inancının silik izlerini rahatlıkla görebileceğini iddia eder.[501]

Lang'e göre halihazırdaki antropologların gözünde kavram olarak "Tanrı" kelimesinden önce insanoğlunun Yüce Varlık için kullandığı en önemli kelime "Ruh" idi. Tylor ekolü bu ruh fikrinin gelişmesiyle Tanrı fikrinin en yüksek makam olarak kendi evrimini tamamlamış olduğunu savundu. Ancak Ezeli, Ahlaki ve Yaratıcı bir Varlık, mantıksal açıdan veya zorunlu olarak ruhçuluk öğretisini ima etmez. Tersini ispat etsek bile ona göre ahlaki ve yaratıcı bir varlığın ruh öğretisinin evrim yoluyla gelişmesinden önce de mevcut olabileceğini söylemiş oluruz. Hatta Lang, başlangıçta Tanrıların semavi evrensel babalar olarak, insanların iyilik veya kötülüklerini görerek, onların arkadaş ve dostları olarak hayaletlerden veya ölü ruhlardan nasıl evrim geçirerek ortaya çıktıklarını merakla araştırmaya giriştiğini açıklar. Ancak daha sonra evrim teorisini bir kenara bırakarak en düşük vahşi kabileleri olan Çalıadamlarında ve Avustralya yerlilerinde bile Yüce Varlıklara kolayca rastladığını sonuç olarak belirtir. Lang, bütün çalışmalarındaki ana hedefinin delilleriyle bu gerçeği göstermek istediğini söyler.[502] Onun bu konudaki yaklaşımı şöyledir;

Birinci olarak Lang, *en ilkel ırklarda bile Yüce Varlık fikrinin var olabileceğini iddia eder.* Bu fikrin yerlilere dışarıdan değil kendi zihinsel dünyalarından gelmiş olmasını daha gerçekçi bulan Lang, bu tanrının bir ruh veya hayalet olmayacağını öne sürer. Ancak o yerlilerin inananların kalplerini okuyan ve onları doğruluk peşinde koşmalarını emreden bu Tanrı fikrine nasıl sahip oldukları konusunda bilinemezcilik içindedir. Bu noktada başvurduğu tek kaynak gene Yeni Ahit'te geçen " inananların şahitsiz bırakılmayacağı" (Resullerin İşleri, 14/8- 18) gerçeğinden başkası olmaz. Ancak gene de Lang, W. Schmidt gibi "ilkel insanın monoteist olduğunu" alenen haykıramaz.[503]

501 Lang, *The Making of Religion*, 4-8.
502 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 176.
503 Lang, *The Making of Religion*, 170.

İkinci olarak *Lang'a göre tüm antropologların çabaları göstermiştir ki özellikle yazısı olmayan kadim yerli kültürlerin sözlü ilahilerinde bile Yüce Varlığı ifade eden sıfat ve isimler gözden kaçmamaktadır.* Özellikle Andaman yerlilerinde "Baba (Papang)", "Yeryüzünün Efendisi (Bianban)", "Her şeyin Yapıcısı (Baiame)" ve "Her şeyin Babası (Mungan- ngour) gibi O'nu ifade eden isim veya sıfatların bulunduğunu [504] bunların ortak noktasının O'nu Doğaüstü kabul etmeleri olduğunu açıklar.[505]. Dolayısıyla söz konusu vahşilerin en az Hıristiyanlar kadar monoteist olduklarını gözlemlemenin mümkün olduğunu savunan Lang, onların da Yüce Varlık fikrine ve ona ait özgün sıfatlara sahip olduklarını bunun da tıpkı Hıristiyanların melekler, azizler, şeytan hatta ilahi oğul inancına benzer bir teolojilerinin varlığını akla getirdiğini iddia eder.[506] Söz gelişi Lang'a göre ilkel insanlar için "tanrı" kelimesi yerine kullanılan diğer sıfatlar "sonsuz", "ölümsüz", "her şeyi yerli yerince yapan", "insanoğlunun Babası", "yakın dostu", "doğru", "gözle görülemeyen", "her şeyi bilen", "her şeye kadir olan" ve "koruyucu bir ilahtır".[507]

Üçüncü olarak hocası Tylor'un "*insan ilk dönemlerde genel olarak çayırlardaki en küçük canlılardan göksel yaratıcı, Büyük Ruh ve alemin idarecisine kadar tüm ruhani varlıklarla ilgili özgün fikirleri bizzat kendisi oluşturmuştur*" (*Pirimitive Culture*, c. II, s. 110) sözüne katılarak *kendi akademik çabalarında aslında buradaki Göksel İdareci'ye odaklandığını açıklar.*[508] Böylece Lang, en geri kalmış ve en kötü donanıma sahip göçebe ırklardan aristokrasi, kalıtıma dayalı krallar, evler ve tarım toplumlarına kadar oradan yüksek medeniyet sahibi Inka halkı ve İbranilere kadar pek çok yerde Semavi Göksel hükümdar olarak Yüce Varlık algısına rastlanıldığını açıklar.[509]

Dördüncü olarak Lang, Tylor'un "*kabile şefleri ve kralların insanların arasındaki konumu neyse büyük ilahların ruhlar arasındaki durumu*

504 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 181; *The Magic and Religion*, 30.
505 Lang, *Magic and Religion*, 208.
506 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 180- 181.
507 Lang, *The Making of Religion*, 173.
508 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 177.
509 Lang, *The Making of Religion*, 186.

da odur. Birkaç küçük istisnayla bir din ister vahşi ister barbar olsun durum değişmez" (*Primitive Culture* , c. II, s. 248) görüşüne başvurarak animizmin tahrif olmuş avamın anlayışını yansıtırken, kendisinin savunduğu hipotezin ise elit sınıfın Evrensel Baba figürü için izah edici olduğunu savunur. Lang, ayrıca kral ve şef sahibi bile olmayan vahşi insanlar arasında bu gibi Yüce Varlık anlayışlarına dikkat çeker.[510] Hatta Lang'a göre kral fikrinin dahi olmadığı bir yerde beşeri krallardan bahsedilemeyeceği gibi politeizmin olmadığı bir yerde politeist cemiyet söz konusu olamaz.[511]

Sonuçta ona göre tarihsel bir gelişme veya evrim içinde bütün bozulmalara rağmen hala varlığını koruyan birbiriyle bir bağı olmayan aksine ayrı ayrı kendi bağlamlarında gelişen tüm insanlığın Yüce Tanrı fikrinde oluşan dört model hemen dikkatimizi çeker; a. Avustralyalı yerlilerin somut olarak sundukları yatıştırılması zor Yüce Ahlaklı Varlığı. b. Afrikalı yerlilerin hala ahlaki yönü korunan ama gene de ihmal edilmiş Yüce Varlığı. c. Polinezyalı yerlilerde gözlemlenen ve insan kurbanı eylemine bulaştırılmış Yüce Varlık Anlayışı. d. Felsefi olarak Batı düşüncesinde ve peygamber tarafından İsrail'de sürekli onarılan gelişmiş monoteist teizmi.[512]

III. İlkellerdeki Evrensel Baba'nın Karakteristik Özellikleri

Lang, Evrensel Baba' adını verdiği Yüce Varlığa, Avustralya yerlilerinin Yaratıcı anlamında *Baiamban* ve *Baiame*, Efendi anlamında *Bantus* veya Baba anlamında *Papang* dediklerini, Kuzey Amerika'dakilerin (özellikle Kanada'da) *Andougne*, Virginia'lıların ise *Okeus* (Usta) gibi isimler taktıklarını anlatır.[513] Lang, en düşük kabilelerde Baba, Usta ve Yapıcı gibi isimlerle Ölümsüz Yüce Varlığa hitapların yanında en gülünç, müstehcen ve hayali mitlerin de O'na yaftalanabildiğini gözlemler. Bu inancın isimler

510 Lang, *The Making of Religion*, 178- 179.
511 Lang, *The Making of Religion*, 188.
512 Lang, *The Making of Religion*, 329- 330.
513 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 176- 181;amlf, *The Magic and Religion*, 30.

yoluyla rasyonel boyut kazanırken mitler yoluyla ise irrasyonel hale getirilip yozlaştırıldığını savunan Lang'e göre bu iki ilahi karakteristik durum klasik Yunan politeizminde olduğu gibi modern Hıristiyanlık'ta da teolojik bir çelişki olarak mevcuttur.[514]

Bu bağlamda Lang, Yüce Varlığın bazı temel özelliklerini belirlemeye girişir. Bunların sistematik bir tasnifini şöyle yapabiliriz;

a. Tek ve Eşsiz Yüce Varlık

Lang, bu yüce varlığın tek ve eşsiz olduğuna inanıldığını özellikle vurgulamaktadır.[515] Lang, Tanrı kelimesiyle Ezeli- Ebedi Varlığı, her şeyin yapıcısı, insanın babası ve dostu, görülmeyen, her şeyi bilen ve ahlakın koruyucusunu ifade etmekte ve bunun ruh veya hayalet kavramından türediğini iddia etmenin şimdilik imkansız oluşuna işaret etmektedir.[516]

Böylece o, Avustralya yerlilerinin en önemli vasfı olarak monoteizme inanmasını görür. Vahşi kültürlere sahip olan bu ilkellerin en az Yahudi- Hıristiyan geleneğinin savunduğu monoteizm kadar tek bir ilah fikrine sahip olduklarını iddia eden Lang, bu toplulukların Yüce Varlık olarak betimledikleri ve çoğu kez yukarıdaki isimleri taktıkları bu ilahın hiçbir varlığa verilmeyen özelliklere sahip olduğuna inandıklarını açıklar.[517]. Bu yüce varlık, ona göre güçlü bir dost olarak ancak monoteist bir yaklaşımla anlatılabilir. Çünkü bu ilkeller politeizmin değil monoteizmin belirlediği sınırlar içinde durmaktadır.[518]

İlkellerin Tek Tanrı için öngördükleri modelde O'nun diğer ilahlar üzerinde oluş gibi bir sosyal düzen olmadığının altını çizen[519] Lang, gene de ilkellerdeki yüce varlık inancının sistematik ve yüksek seviyedeki anlamıyla bir monoteizm olmadığının altını çizer. Afrika'daki yerlilerde Yüce Varlık

514 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 4- 5.
515 Lang, *The Origins of Religion and Other Essays*, 108.
516 Lang, *The Making of Religion*, 173.
517 Lang, *The Making of Religion*, 198.
518 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. II, 62.
519 Lang, *The Making of Religion*, 162.

konusunda İslam'ın monoteizm anlayışının etkisinin olabileceğini iddia eden Lang, söz konusu Avustralya olunca bu konuda etkileşimin varlığının mümkün olamayacağını söyler. [520]

b. Babacan Yüce Varlık

Lang, kendi teorisinde birinci temel olarak ilkel monoteizm karakteristiğini görürken ikinci temel olarak bu tek ilahın Yüce Varlık olarak herkesin babası olduğunun altını çizer. Ona göre bu babacanlığı onun başta insanlar olmak üzere bütün varlıkların yaratıcı babası oluşudur. Ona göre bundan sonraki tüm isim ve sıfatlar aslında onun tek ve baba oluşunu destekleyen veya onun bir boyutunu veren karakteristiklerdir.[521]

Ona göre ilkel insanlardan yola çıkarak uygarlığın köklerinde böyle bir saf tanrı anlayışının varlığına gideriz. Ona göre bu safhada hediyeye ihtiyaç duymayan, kötülüğe ve şehvete karşı olan ahlaki bir Evrensel Baba fikri doğdu. Diğer yandan yiyecek ve kana ihtiyaç duyan, büyü ve tılsımlardan korkan hayaletler ve ruhsal ilahlar fikri bu Evrensel Baba fikrinden bozulmanın bir ürünü oldu. İnsan, kendi insanlığının bir gereği olarak üçüncü adımda fetişlerin, hayaletlerin ve hayalet tanrıların peşinden gitti. Böylece artık Evrensel Baba fikrinde bir ihmal ortaya çıktı. Bundan sonraki safhada insan tanrıyı kendisine benzeterek onun rüşvetçi ve fırsatçı bir varlık kabul etti ve diğer ruhlara olduğu gibi tanrıya da kurban takdim etmeye başladı. Lang, bunun doğal sonucu olarak maddi planda kültürel dejenerasyonların ortaya çıktığını ve zanaat ve sanatlar yoluyla kendi içinde tanrıya ihtiyaç duyan kültürel bölümlerin meydana geldiğini iddia etti.[522] Böylece Lang, bu yerlilerde kurban olmayışını yüce varlığın karakterine bağlar ve insanların kendilerine hediyeler verdiği ve onların da bunun karşılığında nimetler verdiği politeist teolojinin zıddı bir durumun varlığına inanır.

520 Lang, *The Making of Religion*, 242.
521 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 122.
522 Lang, *The Making of Religion*, 281- 282.

c. Her Şeyin Yapıcısı Yüce Varlık

Her şeyden önce Lang, öne sürmektedir ki Yüce Varlıklar, yoktan "yaratıcı" değil bir taş veya balçıktan bir şeyler "yaparlar".[523] Dahası Lang, yerlilerin alemdeki her şeyi yapan ve şeklini veren bir Tanrı'yı zihinsel bir çabayla bulduklarını savunur. Zira ona göre evrendeki ihtişamlı tasarım, beşerdeki tahayyülü doğurur.[524] Böylelikle Lang, en önemi özelliği olarak O'nun yapıcı ve maddeden şekillendirici yönüne işaret eder. Buna düşünürken Lang, yerlilerdeki Baiame (yani Yapıcı) kimliğine sahip olan ve her şeyi şekillendiren olma sıfatını yaratıcı olma sıfatından ayrıştırmayı düşünür. Ona göre yapıcı ve şekil verici kimliğiyle Baiame, insanları taştan ve balçıktan yapmıştır. Yani yaratıcı olmanın daha metafizik bir anlam taşıdığının farkında olan yerliler bunun yerine daha fiziksel bir fikirle onu anlattılar. Dahası Lang'e göre ilkel mitler, köken mitinde daha soyutu kaldıramayacağı için rasyonelleştirmeyi öne çıkarıp "yapmak" ve "şekillendirmek" eylemlerini tercih etti.[525]

Nitekim Lang'e göre insanoğlu eşyayı yapma ve şekil verme fikrine sahip olunca şunu tahmin etmeye hemen başladı; "etrafımdaki şeyleri ben şekillendirmedim öyleyse bunları kim şekillendirdi?" Böylece insan, bu meçhul Yapıcı'yı muazzam ve tabiatüstü insan gördü. Ama Yüce Varlığın "Yapıcı" sıfatı, Evrensel Baba oluşu ve İyi oluşu gibi özelliklerini gölgelemiştir. Bu ahlaki öğretiler sosyal hayatın evrimi içinde gelişmiştir. Zira bu fikirlerin hiçbiri mistik değil aksine akli ve zihinsel sınırlar içinde insana layık olan şeylerdi.

Sonuçta ona göre Yapıcı karakterine sahip olan Yüce Varlık, bu sıfatını insanlığın iyiliği için almıştır. Bu aynı zamanda cömertlik ve rahmet gibi her türlü olumlu eylemin de kapsayıcısıdır. Bu gerçekten de ilkel yerlilerin "Baiame" derken kastettikleri şeydir.

---

523 Marett, "The Raw Material of Religion", 11.
524 Lang, *The Making of Religion*, 1999.
525 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 309- 310.

d. Ahlak Vaaz Edici Yüce Varlık

Yüce Varlığın ahlaki boyutuna dikkat çeken Lang, insanın en erken dinî fikirleri dikkate alındığında onların bir anlamda yüce ahlaki bir varlığa bağımlı oldukları gözlendiğini bunun da en kolay mitoloji eserlerinde gözlenebildiğini iddia eder. Ona göre ilk insanlar tektanrıya baba diyorlardı çünkü bir insanın ahlaken ve biyolojik olarak bile birden fazla babası olması mümkün değildir.[526]

Ona göre ilk dönem teolojinin ahlaki öğretilerden yoksun olduğu faraziyesi sadece antropolojik bir dogmadır. Zira en ilkel kabilelerde bile bencillikten uzak bir öze sahip olan gizemler ve ahlaki öğretiler, Yüce Varlığın kutsaması altındadır. Bundan dolayı bu insanların anlayışında bencil ve gafil bir insanın dine giriş merasimine katılması mümkün değildir. Bu tür insanlar bir ön hazırlık olarak bencilliği ve gafleti kovacak ruhani alıştırmalar içine girmelidirler.[527]

Bu doğrultuda Lang, Avustralya yerlilerinde samimi ve ahlaki öğretilere dayalı bir ibadet sistemi bulur. Onların ibadetlerini dış etkiler yerine kendi kabilesel ahlaki gizemlerine dayandıran Lang, özellikle gençlerin birkaç önemli dini törenlerle bu ahlaki sisteme giriş yaptıklarını bu törenlerin bazen çok zalimce olmasına rağmen, kalpleri okuyan Ahlaki bir tanrının emir ve yasaklarıyla uyumlu olduğunu aktarır.[528]

Lang, ahlaki yönüyle dinin geriye doğru gözlemlendiğinde yumuşak huylu ve doğruluk için çalışan üstün, tek bir güce inanmaya dayandığının rahatlıkla görülebileceğini iddia etmektedir.[529] Bütün ahlaki suçlar söz gelişi kalplerde geçen günahlar, kötülük işlemek, sahtekarlık, hırsızlık, mezar veya ölülere saldırı, cinayet, zina, hayvanın eziyetle kesilmesi, sihirbazlık günah sayılır ve Evrensel Baba'yı kızdırır. Buna karşın bu tanrı, sıkıntı ve acı içindeki olanlara karşı merhametli ve acı ve elemleri gidericidir.[530] Hatta bu günahlardan üç tanesi Baiame için affedilemezdi; adam öldürmek,

526 Sharpe, 63- 64.
527 Lang, *The Making of Religion*, 195- 196.
528 Lang, *The Making of Religion*, 191- 192.
529 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 307.
530 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 212.

kabilenin yaşlılarını kandırmak ve bir başka erkeğin karısını almak. O aynı zamanda ölülerin rabbi olarak cezayı hakkedenleri cezalandırır ve yok eder.[531] Zira ona göre yerliler için iyi ile dost aynı şeyken kötü ile düşman aynı şeydir ve böylece etik kendi teolojisi içinde dengelenmiştir.[532] Dahası Lang, Avustralya yerlilerinden Kurnai insanlarının ahlaki öğretilerine şöyle örnek vermektedir; " *eskiye ve yaşlı olana itaat et; kendine yapılmasını istediğin bir şeyi arkadaşına yap; her şeyini dostlarınla paylaş; arkadaşlarınla barış içinde yaşa; kızlarla veya evli kadınlarla haşir neşir olma; gıda yasaklarına dikkat et*". Ona göre bu gibi ahlaki emirleri ilk gözlemleyen antropologlar onların dinden uzak olmadıklarını aksine kabilesel ve bireysel ahlakiliği tamamen doğaüstü bir kutsallığın himayesine sokan bir anlayışta oldukları sonucuna varmışlardır.[533] Çünkü ona göre bu yerlilerin inandığı bu üstün Yüce Varlık, her türlü doğruluğu, bencil olmamayı, sadakati, yardımseverliği ve diğer faziletleri kutsamakta ve yüceltmektedir.[534]

Lang buradan şunu çıkarır; Avustralya yerlilerine ait bu Yüce Varlığa yönelik bir insandan beklenen önemli bir davranış olarak ritüeller bile ahlaki temele dayanmaktadır. Dolayısıyla ahlaki boyut ve buna bağlı oluşan saygı ve huşu bu geleneklerde hemen dikkat çeker. Bu unsurlar sebebiyle Tanrının imgesi yani dünya üzerindeki modeli veya müstehcen bir putu olamaz. Hatta bazı nadir kutsal olaylarda yapılanlar hariç böyle bir şeye yeltenmek, "yapma ve şekillendirme" eylemlerini Tanrıya atfeden bu toplum için çok büyük bir suç kabul edilir. Lang'e göre bu insanlar için Tanrı hakkında mitoloji üretmek, onu alaya almak olup hiçbir kutsallığı yoktur.[535]

Böylece yerlilerin bu ahlaklı karakterle bezedikleri ilahi varlığın insanların ve diğer varlıkların bütün yönlerini sonsuz bilgisiyle gördüğüne, kendilerine inananlar tarafından asla "hayalet" olarak görülmediğine işaret eden Lang, onun hayalet olmadığına delil getirirken; hayaletlerin asla Tanrılara benzemediğini zira tanrıların kurban kabul ettiklerini hayaletlere ise kurban sunulmadığını ileri sürmektedir. Ona göre eğer bir tanrıya kur-

531 Lang, *The Origins of Religion and Other Essays*, 122.
532 Lang, *The Making of Religion*, 180.
533 Lang, *The Making of Religion*, 195- 197.
534 Lang, *The Making of Religion*, 279.
535 Lang, *The Making of Religion*, 197.

ban takdim ediliyorsa bu tanrı sonradan tanrılaştırılmış bir kahramandır eğer kurban takdim edilmiyorsa bu tanrı tapınılacak bir tanrıdır.[536]

Zira Antropoloji, asla şu temel prensibini unutmamalıdır; *en düşük ve en az gelişmiş halklarda ahlak ile din hakim bir ittifak içindedir*. Buradan hareketle düşünmemiz gerekir ki en düşük ve en kaba milletlerde bile din ahlaki bir kuvvet olarak algılandı ve insanların saygı duyduğu güçler sosyal düzen ve ahlaki kanunlar tarafında bulunuyordu. Bu yüzden ilahlardan korkmak cemiyetteki sosyo- ahlaki kanunların yaptırım faktörü idi. Daha somut bir ifadeyle ona göre Yahudi- Hıristiyan geleneğindeki on emir ve Hıristiyan ahlaki öğretilerinin daha fazlası ilahi açıdan vahşi dinlerde de mukaddes bilindi ve medeni dünyadan daha fazla ilkel dünyada etkili oldu. Bundan dolayı, Lang'e göre en ıssız ve ve en geri kalmış ırkların dinlerinde Hıristiyanlık veya İslami öğretiler bulaşmadan ahlaki bir Yüce Varlık fikri daima mevcut olmuştur. Dahası o, Ahlaki Yüce Varlık anlayışının ayrık ruhlar veya hayaletlerle ilgili kavramlardan önce gelişmiş olduğuna kani olmuştur.[537]

e. Kurban Kabul etmeyen Yüce Varlık

Lang, ilkel insanların ruh ve hayalet fikrine inanmadan önce Yüce Varlığa inanmasının en önemli delillerinden biri olarak Yüce Varlığın kurban kabul etmemesini gösterir. Andemezneya, Buşmen ve Avustralya yerlileri tanrılarına kurban sunmazken bu maksadı taşırlar. Bu yüzden Lang'a göre bu yüce varlıklara tapınma kültünde bir bayram veya ziyafet de yoktur. Bu yüce varlığa kurban veya hediye gibi dünyevi aracılarla da ulaşılmaz.[538] Lang, yerlilerin nadiren de olsa aç kalmış ruhlara kurban sunduklarını ama asla Yüce Varlıklarına kurban sunmadıklarını açıklar.[539]

Bunlara ilave olarak Lang, sade kabul edilen ve putları yapılmayan bu yüce varlığın kurbanla etkilenmediğini tesadüfen tapınılan değil bilinç isteyen bir tanrı olduğunun altını çizer. Bundan dolayı O, hiçbir şeye muhtaç

536 Lang, *Magic and Religion*, 208.
537 Lang, *The Making of Religion*, 327- 328.
538 Lang, *The Making of Religion*, 229.
539 Lang, *The Making of Religion*, 191.

olmadığını göstermek üzere hediye kabul etmeyen bir tanrıdır.[540]Daha kısa bir ifadeyle Lang, Avustralyalıların en düşük ve en ilkel vahşiler olmasına rağmen yiyecek ve kurbanlarla yatıştırılmayan gökteki bir Hükümdar'a tapındıklarını açıklar.[541]

Bununla beraber Lang'e göre Avustralya yerlilerinde zaman zaman gözlemlenen aç kalmış, kurban kabul eden, zalim ilah fikri aslında Gökteki Baba fikrinden bir sapma ve bozulmadır. Zira bu Yüce Varlık, insanlardan kurban değil şehvet ve bencilliklerini teslim etmelerini, itaat etmelerini, kanguruların et ve yağlarını değil samimi ibadetlerini istemektedir.[542]

Ancak ona göre o günlerden itibaren genel bir kural olarak Avustralya yerlileri atalara tapınma kültüne inanmaya başlamış; saf haldeki kendi inanç sistemlerinde dejenerasyona girerek kurban fikrini zaman için de kazanmış olabilirler. Buna bağlı olarak Yüce Varlık fikrinde tahrifat yapan ilkel kültürler, nispeten daha yardımsever, güçlü ve gündelik hayata ilintili düşündükleri hayaletlere kurbanı özellikle insan kurban etmeyi düşünmüş olabilirler.[543]

f. Ruh veya Hayalet Olarak İnanılmayan Yüce Varlık

Lang'a göre bu Yüce Varlık aynı zamanda kabileler tarafından "bir ruh" olarak da görülmemiştir. Bir diğer ifadeyle O, ilk başta Ruh diye isimlendirilmemiş veya sıradan bir ruh olmadığı ısrarla zikredilmemiştir. Hatta Lang, onların Tanrının bir ruh olup olmadığını tartışmadan önce Yüce Varlığı kabul etmiş olduklarını düşünür. Bir başka ifadeyle ona göre ruh şeklindeki bir ilah fikrine ilkel insanlar bizzat ruh kavramı gelişmeden önce ulaşmış olamazlar. Bundan dolayı Tylor'un sandığı gibi vahşilerin Yüce Varlık anlayışına "ruh" adını verirsek, o zaman onlarda hiç olmayan bir teoriyi onlara zorla kabul ettirmiş oluruz.[544] Söz gelişi Gippsland, Fuegian, Blackfoot yerlilerine göre O, Varlık (*Vui*) olup asla bir Ruh (*mrart)* de-

540 Lang, *The Making of Religion*, 181.
541 Lang, *The Making of Religion*, 197.
542 Lang, *The Making of Religion*, 280.
543 Lang, *The Making of Religion*, 279.
544 Lang, *The Making of Religion*, 203.

ğildir.[545] Böylece Lang'e göre bu kültürlerde Tanrı, basit bir Varlık olup gerçekten mevcuttur. Onların zihinlerinde ruh fikrinin ölüm fenomeninden sonra meydana gelmesi imkansız bir şey olduğundan ve Yüce Varlık ezelden beri mevcut olduğundan asla ölmeyeceği ve Tylor'un sandığı gibi ölümle ilişkilendirilmeyeceği gayet açıktır.[546] O, Avustralya yerlileri ve Andamanlar gibi yerlilerin ölü hakkında atalara tapınma şeklinde hiç bir dini eğilim içinde olmadıklarını açıklar.[547]

Sonuçta ona göre ilkel kabileler rüyalar ve hayallerden yola çıkarak bir ruh veya hayalet fikri geliştirmeden çok önceleri Tek, Yüce Varlık anlayışına sahiptiler ve monoteist algıları atalarına tapınmayan bir kavim olarak aslında saf bir ilahi varlık inancından doğmuştur ve Baiame (her şeyin yapıcısı) ismi bile ruh veya hayalet fikrini geliştirilmeden önce verilen bir betimlemedir. Dahası Lang, Yüce Varlık veya Üstün Varlık inancını bir ruh olarak tasavvur etmeyen pek çok yerli kabilenin bulunduğunu ve Yüce Varlığa, *Büyük Ruh* adını verenlerin genel olarak Avrupalılar ve diğer eğitimli gözlemciler olduğunu iddia eder. Ona göre Avustralya yerlileri ölü ve canlı varlıkların ruhlarına inanmalarına rağmen asla bu ruh kavramını alim ve her şeye kadir gördükleri Tanrıya atfetmezler. Onlara göre tanrı gökyüzünün çok yukarısında kendine ait bir dünyada hareketsiz durmaktadır. Bazı kabileler ona itaat için dans yaparken bazıları ise dinî kutlamalarda bu Yüce Varlığın kuklasını yapıp ayin bitince o kuklayı hemen yok ederlerdi. Böylece bu kukla putlaştırılmamış olurdu. Lang'a göre kabile ayinleri Yüce Varlığın bizzat himaye ettiği veya vekilinin gözetiminde yapılan ibadetler olup ayinlerde sadece O'na dua edilirdi.[548] Böylece ona göre Avustralya'daki Kurnai kabilesinde olduğu gibi Yüce Varlık, bazen idealize edilen İlk Ata olarak kabul edilirken hiçbir zaman bir hayalet olarak inanılmamıştır. Çünkü ona göre ölümün bu aleme kazaen geldiğini düşünen veya gereksiz gören bir anlayış için Tanrının hayalet olarak inanılmaması normaldir.[549]

545 Lang, *The Making of Religion*, 204.
546 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 309- 310.
547 Lang, *The Making of Religion*, 162.
548 Lang, *The Origins of Religion and Other Essays*, 108.
549 Lang, *The Making of Religion*, 204.

Yine Lang, ruhları ilah yerine çoğu kez kötü niyetli varlıklar bazen de hayaletler olarak gören Avustralyalı yerlilerin bu konuda sihirbaz veya büyücüden yardım aldıklarını açıklar. Ancak ona göre bu hayalet veya ruhlara tapmayan yerliler nadiren de olsa aç kalmış ruhlara kurban sunarlar. Böylece Lang'e göre antropoloji bilimi sayesinde ispatlanabilir ki Tylor'un savunduğu hayalet tanrı teorisi vahşilerin elindeki Yüce Varlık anlayışının evrimi için gerekli değil belki sadece hayalet yatıştırma inancının evrimini veya dahi ölü ata (*unkulunkulu*) tapımının evrimi için gerekli bir teoridir. Bundan dolayı kabilelerin sahip olduğu Yüce Varlıklar, hayalet olarak ilk başta betimlenmediler. Buna bağlı olarak Lang, en alçak kültürlerdeki vahşilerin dinlerindeki en yüksek unsur olan Tanrı anlayışlarının hayalet teorisinden gelemeyeceğini de iddia eder. Daha açık bir ifadeyle Tylor'un düşündüğünün aksine Lang'e göre vahşi kabileler, kuşku dolu ve sınırsız bir özelliğe sahip alemde icraat yapan Yüce Varlığa önce "Yapıcı", "Baba" ve "Rab" olarak inandılar daha sonra ise rüya ve hayallerden çıkarımlar yaparak her insana ait ruh ve ölüye ait hayalet kavramlarını geliştirdiler.[550]

g Aşkın Yüce Varlık

Lang, ilkellerin kalplerinde, dudaklarında, ahlaki pratiklerinde bütün alemi şekillendiren ve onu baştan başa donatan bir varlığa inancı görmektedir. Bu varlık, hem hafıza ve hatıranın ötesindedir hem de her türlü beşeri tahminin dışındadır. İnsanı seven bu tanrı doğruların yanındadır. Bu haliyle her türlü dejenerasyondan uzak olan yüce varlık, bunu her türlü zaman ve mekandan aşkın olmasına ve yıldızların arasında yaşamasına borçludur. Hatta O'na hediye sunulmamasının bir nedeni de bu şekilde aşkın varlık kabul edilmesidir.[551]

h. Ezeli- Ebedi Yüce Varlık

Lang, bu yüce varlığın ezeli ve ebedi oluşuna da inanıldığının altını çizer. Ona göre basit ilkel teolojilerinde bu Tanrı varlık ve ölüm ortaya çık-

550 Lang, *The Making of Religion*, 191- 208.
551 Lang, *The Making of Religion*, 292.

madan önce de mevcuttu.[552] Her şeyin babası olan bu varlık bir ruh olarak değil, kökeni sonsuzlukta ve mechul olan, bazen kendi kendini yarattığına inanılan ama daima ölümsüz kabul edilen bir tanrıdır.[553], Ona göre Avustralya yerlileri, yüce varlığın bir zamanlar işleri düzene koymak üzere yeryüzüne indiğini ama şimdi sonsuz yıldızlar aleminde olduğuna inandılar. Onlara yakın bir anlayışla komşu Giipsland ve Feugian bölgesindeki yerliler aynı zamanda ölümsüz yüce varlığa antropomorfik özellikler atfetmişlerdir. Bu kabilelerden başka Larrakeah kabilesi ise O'na basit bir ifade ile betimleme yapar; "O, gökte yaşar ve hiç ölmez".[554]

i. Ölümsüz Yüce Varlık

Böylece Lang, Yüce varlığın bir başka özelliği olarak onun ölümsüzlüğünü öne çıkarır. Ölümlü olmanın insana ait bir vasıf olduğunu belirten Lang, Avustralyalı yerlilerin bu inançlarını Kaptan Cook'u öldürürken ortaya çıkardıklarını düşünür. Ona göre bu kaptanın öldürülmesi aslında basit bir teoloji sınaması hükmündeydi; çünkü onlar ona ilk hançeri saplarken "şayet tanrı ise ölmez" diye akıl yürütmüşlerdi. Ancak sonuçta onun ölümsüz bir ilah değil fani bir İngiliz denizci olduğuna gözleriyle şahit oldular.[555] Son tahlilde Lang, bu yüce varlığın antropomorfik bir takım özellikleri olmasına rağmen ölümsüz olduğunu ve ölümün noksanlığına tabi olmadığını bundan dolayı her yere gidebildiğine ve her şeyi yapabildiğine inanıldığını açıklar.[556]

Neticede Lang'e göre tüm politeist karakterde olmayan, ilahın krallığına inanmayan, herhangi bir imge tapımına bulaşmayan vahşiler, muhteşem ve kendilerine özgü Yüce, Ahlaki, Babacan, Yapıcı ve Şefkatli, her şeyi yapabilen, her şeyi bilen ve her yerde hazır olan, doğmamış ve ölmeyecek bir ilaha inanmışlardı.[557]

552 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 310.
553 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 118.
554 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 312.
555 Lang, *The Making of Religion*, 202.
556 Lang, *The Origins of Religion and Other Essays*, 108.
557 Lang, *The Making of Religion*, 200.

IV. İlkel Yüce Varlık İnancının Bozulma Süreci (Dejenerasyon)

Lang, öncelikle ilk dinin mahiyeti konusunda o dönemdeki antropologların kullandığı iki temel yaklaşımın mevcut olduğunu bildirir;

Bunlardan birincisi homojenlikten heterojenliğe doğru bir gelişmeyi anlatan dinde evrimi savunur. Hocası Tylor'un evrime bağlı geliştirdiği politeizmden monoteizme doğru gelişmeyi esas alan animizm teorisi bu fikri temellendirmektedir. İkincisi ise dinde bozulma fikrini yani monoteizmin insanlığın ilk dini olduğunu ve ondan politeizme doğru bir dejenerasyon yaşandığını savunan anlayışı ortaya koymaktadır. Bu son yaklaşıma göre kadim zamanlar içinde henüz aydınlığa kavuşmamış şartlar altında, mitoloji bile henüz gelişmemiş iken, bir tür monoteizm fikri muhtelif zamanlar diliminde insanlığa hakim olmuştur. Ancak ilk monoteizm, pek çok kez reformcusu tarafından sistemli bir şekilde gözden geçirilmesine rağmen zamanla ortadan kalkmış ve meydan tekrar tekrar vahşi heva ve heveslere kalmıştır.[558]

Lang'e göre Tylor, bu teorinin temeli olmayan iki hipoteze dayandığını açıklar; birinci hipotez, kültür tarihinin yarı medeni insan ırkının yeryüzünde ortaya çıkmasıyla başladığını esas alırken ikincisi ise bu safhadan itibaren kültürün vahşileri ortaya çıkaran büyük bir gerilemeyi veya medeni insanları geliştiren düz hatta işleyen bir ilerlemeyi temel alır (*Primitive Culture*, c. I, s. 35). Lang inanır ki sadece mitsel unsurlara sahip olup dinî olanlardan yoksun kalan kültürler olamayacağı gibi yüksek dinî fikirlere sahip olup mitsel unsurlar taşımayan kültür de yoktur. Her ikisini kaçınılmaz olarak taşıyanlar dinin kendisidir. *Yine onun teorisine göre yüksek dini unsurlar, alçak olanlardan gelişmiş olmaya ihtiyaç duymamış birbirinden kopuk ve bağımsız bir şekilde ortaya çıkmış olabilirler.* Böylelikle o, homojenlikten heterojenliğe giden bir gelişme fikrini etnolojik açıdan imkansız görmektedir.[559]

558 Lang, *The Making of Religion*, 278.
559 Lang, *The Making of Religion*, XV- XVI.

Lang, *öncelikle tüm insanlığın bu saf inancı yani Yüce Varlık hakkındaki temiz inancı unuttuğunu* açıklar. Ona göre Yüce Varlık inancı her türlü yerel ve ilkel kültürde mevcuttur. Ancak Lang, bu fikrin insanlar tarafından sıkça göze çarpan, bazen ihmal edilip gözden kaçan hatta alaya alınan bir inanç olduğunu bunun karşısında animizmin ise daima dinç ve sağlıklı sanıldığını iddia eder.[560] Hatta pozitif bir olgu olarak en alçak vahşiler arasında öğretileri karmaşık, soyut bir monoteizm yerine ahlaki, güçlü, nazik yaratıcı Yüce Varlık mevcuttu. Ona göre bu Yüce Varlık inancı, tapımı olmayan hayaletlere, totemlere, fetişlere inanç ile yan yana durmaktadır. Yine de ona göre bu Yüce Varlığın hayaletler ve totem, fetiş gibi diğer alçak inançlardan türediğini söylemek zordur.[561] Halbuki Lang, Tylor eksenindeki evrimci antropolojinin gözlerini totemlere odaklandığını tapınılan mumyaları öne çıkardığını tanrılaştırılan hayaletleri önemsediğini değerli fetişleri sevdiğini ama daha yüksek seviyede ve daha saf haldeki vahşilerin dini fikirlerini araştırma konusu yapmadığını sitayişle aktarır. Antropologların bu yerlileri yüzeysel incelediklerini veya bazen onlarda Hıristiyan etkilerden bahsettiklerini açıklayan Lang, aslında bu alanın çok geniş bir şekilde unutulan Yüce Varlık kavramını hatırlatacak verilerle dolu olduğunu iddia eder. Dolayısıyla Lang, Yüce Varlığın orijinal ve çok erken döneme ait olduğunu ve zaman içinde diğer dinî unsur gibi bozulduğunu açıklar.[562]

İkincisi Lang, *dinin ahlaktan gittikçe uzaklaşmasını da Yüce Varlık fikrindeki dejenerasyon olarak saymaktadır*. Ona göre Tylorcu antropolojinin en geri kalmış ırkların dinlerinin daima gayr-i ahlaki olduğu iddiası yanlıştır. Dahası bu antropoloji, ilkel dinin ahlaktan yoksun hatta ahlaksız şeyler vaz ettiğini savunmakla aslında kendisinin gerçek bir dejenerasyon yaptığını bilemez.[563]

Lang'e göre Tylor, özellikle bu şartlar altında oluşmuş olan dejenerasyonu görmezden gelerek ahlaki öğretilerin ilah tarafından kutsanması fik-

560 Lang, *The Making of Religion*, 328.
561 Lang, *The Making of Religion*, 278- 279.
562 Lang, *The Making of Religion*, 281.
563 Lang, *The Making of Religion*, 280- 281.

rinin sonraki dönemlere ait vahşi seviyenin ötesine ait olduğuna ve daha erken zamanda veya daha düşük halklarda ortaya çıkmasının mümkün olmadığına inanmıştır (*Primitive Culture*, c. II, s. 360- 361).[564]

Ona göre bu savlarını ispatlamak için Tylorcu antropolojinin, "her şeye kanan, büyücülerin oyuncağı olan ve kendini doğaya salmış ilk insan" öğretisini geliştirdiğini iddia eder. Tylor'un aksine Lang, ahlaki bir yaratıcının asla hediye ile hareket edemeyeceğini büyücülerin ayartmasıyla masum insanlara hastalık yollayamayacağını, bir insanı kendi komşularına tercih edemeyeceğini veya bir kabileyi öteki kabileye sebepsiz üstün kılamayacağını iddia eder. O, ahlaki bozulmanın diğer boyutlarını vermeye devam eder; söz gelişi icat edilen hayaletler veya hayalet ilahlar, bir taraftan gıda ve kana ihtiyaç duyarken diğer taraftan büyücülerin sihirli ve kendilerini bağlayıcı sözlerinden korkmaktadırlar. Ona göre bunlar, açık bir dini tahriftir ve insanoğlu ne yazık ki bu tür faydalı tahrifleri sevmektedir. Lang'e göre bu eylem açık bir şekilde meşru sınırları zorlayarak gerçek yaratıcıyı bırakıp fetişlere veya hayaletlere giderek gayr-i meşru işlere dalmak gibidir. Böylece insanın uzun vadede yaptığı *birinci yanlış eylem* ona göre kendi Yaratıcısı hakkındaki insani görevlerini ihmal etmesidir. Lang, insanın bu yolda yaptığı *ikinci yanlış eyleminin* Yüce Varlığı diğer rüşvetçi ruhlar veya ilahlar güruhundan biri belki de en büyüğü kabul edip diğer sahte ilahlara yaptığı gibi O'na kurbanlar sunmaya başlamasıdır.[565]

Lang bu görüşünü şu şekilde somutlaştırır; zaman içinde Avustralya yerlilerinde görüldüğü gibi ilkel halklar, kendi Yüce Varlık anlayışlarını aç gözlü, rüşvet ve yatıştırılma bekleyen bunun için kurban (hatta insan kurbanı) kabul eden acımasız bir tanrı inancına dönüştürüp kendi saf inançlarını bozmuşlardır. Ona göre diğer erken kültürlerden Andaman, Dinka yerlileriyle Polenezya, Aztek hatta erken dönem Grek inanç sistemindeki dejenerasyon bu şekilde meydan gelmiştir. Böylece Lang, alçak kültürlerde ahlaki kanunları kutsayan Tanrı fikrinin kesinlikle animist kökenli olamayacağını savunmuştur.[566]

564 Lang, *The Making of Religion*, 279- 280.
565 Lang, *The Making of Religion*, 281- 282.
566 Lang, *The Making of Religion*, 280.

Dördüncüsü Lang *tahrifin maddi bilhassa sosyo- ekonomik boyutunu ihmal etmez.* Lang, bu bağlamda kadim Yunan ve Roma'da da gözlemlendiği gibi insanoğlunun kültürel safhalarında meydana gelen gelişmelerle beraber, köklü devlet gelenekleri inşa etmesi, zengin ve gittikçe artan güçlü ruhban sınıfının menfaatlerini koruma gayretleri gibi dış faktörlerin, Yüce Varlık yerine daha tutucu ve geleneksel, animist ve nispeten gayr-i ahlaki sistemleri ikame ve idame etmesine imkan sağladığını iddia eder. (Hatta ona göre İslam, özellikle popüler ve sosyo ekonomik (bilhassa siyasi) hedefleri ile ruhban sınıfını yok ederek onların kişisel ihtiraslarının dine müdahalesini ortadan kaldırma konusunda diğer sistemlerden daha başarılı olmuştur. Hıristiyanlık ise pek çok pagan kültürüyle senkretik etkileşimler geçirmesine bağlı olarak İbrani monoteizminin sadece ahlaki boyutunu yansıtmayı sürdürebilmiştir.[567]

Lang'e göre maddi yönden din içinde kültür ilerlerken, sanat ve zanaat gelişirken sosyal sınıflar özgünleşip kendini daha fazla gösterirken her biri kendisi için gerekli göreceği ilah fikrini icat etmeye başladı. Buna karşın ona göre düşünceler de daha berraklaşıp kadim İlk Yapıcı'ya özleme dönüşen eylemler de yok değildi; söz gelişi ona göre Azteklerin mabetlerindeki sunaklarına "Bilinmeyen Tanrı" diye yazarak dua ettiklerini İnkaların ise "ey Babamız, Efendimiz, Rabbimiz olmalı" şeklinde yakarmayı unutmadıklarını belirtir.[568]

Bozulmanın en tarihsel yönünün bu boyutta olduğunu savunan Lang'e göre rekabetçi maddi kültür içindeki insanlar, zamanla daha hizmeti edilebilir hayaletlere, hayalet tanrılara, kral ataların gölgelerine, büyüsel ve kanlı ritlerle donatarak tapmaya başladılar. O, ispat etmeye çabalar ki inanç bazı sosyal şartlar altında medeniyet gelişirken dejenere olabilmektedir. Böylece aristokratik kurumlar, politeizmle beslenerek zamanla Yüce Varlığa inancı ortadan kaldırmışlar Kral –Tanrı olarak ona sıfatlar vererek üzerini kapamışlar veya O'nu tahtından etmişlerdir.[569]

567 Lang, *The Making of Religion*, 282- 283.
568 Lang, *The Making of Religion*, 282.
569 Lang, *The Making of Religion*, 285.

Lang, bu boyuttaki bozulmayı Yahve inancındaki örnekler vererek de somutlaştırmak ister. Ona göre Yahudilik'te belli bir dönemde Tanrı Yahve'nin değerinin düşürülüp antropomorfik hale dönüştürülmesi veya başka kavimlerin ilahlarıyla (mesela Baal ile) özdeşleştirilmesi gibi Darumulun, Puluga, Pachacamac ve Ahone yerlileri de kendi Yüce Varlık anlayışlarını en saf halinden uzaklaştırarak onu tuhaf biçimlere sokmuşlardır. Yine Afrika yerlilerinin tüyler ürperten katı toplumculuk anlayışı, görünürde Hakimler dönemi Yahve algısından çok İsa Mesih'in ahlak anlayışına yakındır. Böylece ona göre İsrail'de bile aslında bir dejenerasyon mevcuttu. Maddi bozulma konusunda Lang, ilk dönemdeki İbrani peygamberlerin sonsuzlukla özdeştirmelerine karşın ileriki dönemlerde söz gelişi İşaya peygamber döneminde Zion adıyla başkent olarak mekan atfedip ve ona mahalli bir krallık bahşetmeleri gibi yerlilerin de (sözgelişi Afrika'da) evrensel ilahı daha fazla mahallileştirmelerini mesela bir tepeye nispet edilmesini öne çıkarır. Böylece Lang, büyük İsrail peygamberlerin maddi etkileri öne çıkan tamir ve reformları olmasaydı Yahve inancının da tıpkı yerlilerin Yüce Tanrı anlayışı gibi dejenerasyon sürecinde kalacaktı. Özellikle Hıristanlığın sosyal hayatta beşer sorumluluklarını ölümsüz ruh fikriyle onarmasıyla İsrail'in doğruluk sahibi Ezeli Varlığı samimi ve gizemli bir şekilde insanlığı maddi açıdan da eğitmeyi sürdürdü ve sosyal tahribatın önüne geçti.[570]

Beşinci olarak Lang, bozulma sürecinde mitolojinin katkısını unutmaz. Zaten Lang, mitoloji ilminde eski moda filolojik yöntem yerine yeni antropolojik yaklaşımı sunan biri olarak bilinir.[571] Bu yönde Lang, en ilkel seviyede dinî unsurların başlangıçta daima çok büyük saflık içinde iken özellikle ilah fikrindeki mitsel boyutlar sebebiyle ortaya çıkan çelişkisel durumda bilhassa mitsel unsurların daha fazla kendisini güçlendirip geliştirdiğini ve dinî olanların bünyelerine sızabildiği hatta onları tamamen kaplayarak sonunda onların yerine geçecek şekilde boğduğunu veya dejenere ettiğini savunur.[572] Söz gelişi ona göre mitsel unsurların kökeni başlı başına bir bozulma eylemidir. Özellikle göze çarpan kutsal masallar veya etnolo-

570 Lang, *The Making of Religion*, 283-285.
571 Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, 179.
572 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 4-5.

jik halk hikayeleri, dahiyane zihinsel birer gelişme neticesinde öncelikle masum ve tatsız tuzsuz bir samimiyet içinde tüm ciddiyetle doğru kabul edilmiş, ama zamanla entelektüel seviyeye ulaşınca geleneğin gücüyle birinci konuma yükseltilmişler ve bilhassa ruhbanlar tarafından savunulmaya başlamışlardır. Bu safhada sahneye çıkan halk şairleri onları "eskinin satırlarıyla yeni hikayeler" olarak tekrar yorumlamışlar veya onları dağınık haldeki efsaneler olmaktan çıkarak sistematize etmişlerdir. Lang, son adımda ise daha gelişmiş bir form olarak bu gibi mitsel unsurların daha fazla tuhaf, uçuk hale sokularak önce ruhbanlar daha sonraki zamanlarda ise filozoflar tarafından rasyonelleştirilerek salt alegoriler şekline getirilmiş olduklarını açıklar.[573]

Altıncı olarak Lang, dünya üzerine gözlenen farklı politik gelişmelerin de Yüce Varlık fikirlerindeki bozulmaları hızlandırdığını iddia eder. Ona göre özellikle Yunan dini ve Semitik halkların inançlarında böyle bir değişiklik olmuştur; Yunanistan'da monarşi ilk dönemde ortadan kalkınca pek çok ilahın aristokratik yönetimi (mesela Zeus'un hakimiyetini sorgulayan ilahlar aristokrasisi gibi bir anlayış) doğmuştu. Buna karşın Avustralya politeist tahrifattan aristokrasiye sahip olmamakla kurtulmuştu ama Polinezya ise tıpkı Yunanistan gibi aristokrasiye bulaşınca politeizmi geliştirmek zorunda kalmıştı. Kısacası Lang'e göre siyasal ilerlemeler dinî bozulmayı doğurmuştur. Kadim Yunanistan'da bir millet formu ortaya çıkarmak için kabileler birleşince kendi ilahlarına ibadet eden bu insanlar onları da eşit derecede kabul etmek zorunda kaldılar ve onları ulusal panteon içine aldılar. Lang, diğer kültürlerde de durumun aynı olduğunu; onların (sırasıyla Baiame, Pundjel ve Darumulun gibi Yüce Varlıklara tapanların), tek bir millet haline gelince kendilerine ait üç farklı Yüce Varlık anlayışının hepsini yeni bir politeizm potasında erittiklerini iddia eder.[574]

Siyasi bozulmaya en güzel model olarak Çin kültüründeki *Ti'en* (Gök) fikrini gösterir. Ona göre kadim Çin kültüründe en yüksek seviyede Yüce Varlık olarak *Ti'en*'e tapınma mevcuttu. Bu saf Gök inancı zaman içinde siyasal şartlarla geliştirilerek İmparator'la karşılanarak "Yukarıdaki Gök"

573 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 1-122.
574 Lang, *The Making of Religion*, 285-287.

(*Şang-ti*) inancı formuna sokuldu. Daha sonraki aşamalarda ise kral ataların veya hizmet edilen diğer kahramanların ruhları, önemli kabul edilen aristokrat ritlerini doğurdu. Bu ritler ise kadim Yüce Tanrı fikrini gölgede bırakarak Kral Tanrı veya İmparator Tanrı formlarını yaratarak Yüce Varlığı kendi tahtından etti. Böylece bu evrimci gelişmeden hareket eden Lang, Çinlilerin kadim Yüce Varlığının aslında sanıldığı gibi doğanın ilahlaştırılmış yönü olmadığını aksine saf Yüce Varlık anlayışının en alt seviyelere gelince atalara tapınma kültüyle yer değiştirildiğine inanır. Yine Lang, hocası Tylor'un aksine Çin kökenli bir ehümerizme de inanmaz. Mesela ona göre avam tarafından bazen ilahlaştırılmış olsa da Konfüçyus bir ilah hiç değildir. Dolayısıyla Lang, hala Yüce Varlığın ruhunun bütün tapınaklarda mevcut olmasına rağmen dejenerasyonun bir sonucu olarak O'na değil imparatora ve atalara yılda iki kez ibadet edildiğini ekler. Böylece ona göre animist evrim sosyal bir gerçeklik kabul edilse bile atalara tapınma kültünden sonra Yüce Varlık fikrinin ortaya çıktığını söylemek olanaksızdır.[575]

Yedinci olarak Lang, tüm erken kültürlerdeki Yüce Varlığın bozulmasındaki atalara tapınma kültü ve onu takiben politeizmin doğuşu safhalaşmasını anlatır; Ona göre tüm bilinen dinleri bu tür bozulma açısından tek tek ele alıp değerlendirseydik sayfalarca yer tutabilirdi.[576] Öncelikle *atalara tapınma kültü açısından* bozulmayı değerlendiren Lang, hocasının kabile tanrılarının aslında ölü ataların tanrılaştırılması olduğu fikrinden yola çıkarak Evrensel Baba fikrinin aslında bu sürecin ana kahramanından başkası olmadığını temellendirmeye çabalar. Zira ilkeller, Yüce Varlığı ihmal edip (Epikür'ün ifadesiyle O'nun dinlendiğine bile inanmışken) daha beşere yakın düşünülen hayaletler ve ruhlara başvurmuştur. Böylece onların güçlü ve gündelik hayatta yardımsever olduklarını kabul eden ilkeller, zaman içinde bu ruhani varlıkların cazibesine kapılarak onlara tapmaya hatta kurbanlarla (insan kurbanı dahil) saygı göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda ona göre insan kurbanı gibi ritler, politeist ritlerde görülen insan kurbanından çok önceleri ortaya çıkmış olmalıdır. Zira ölü kabile şefi, bir tür hades alemindeyken kendisine hizmet etmek üzere köle ve eşlere ihti-

575 Lang, *The Making of Religion*, 318- 319.
576 Lang, *The Making of Religion*, 318- 319.

yaç duyacaktı. Bu yüzden Lang'e göre insan kurbanı riti, ilahlara sunulma amacından çok önceleri sırf antropolojik bir hedefle ifa edilmeye başlamış olmalıdır.[577]

Yine Lang'e göre Kamskaçka yarımadasındaki yerliler, ilk insan'ı Yaratıcının Oğlu olduğuna inanırlardı (Lang, bu arada Hz Adem'in Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Tanrı oğlu kabul edildiğini ama bunun biyolojik bir oğulluk olmadığını açıklama gereği duyar). Bu verilerden hareket eden Lang, bir başka hipotez daha öne çıkarır; o, yaratıcı ile ilk yaratılan insan arasındaki yakın ilişkinin Yüce Varlık fikrindeki bozulmada anahtar rol üstlenmiş olabileceği sonucuna varır. Şöyle ki ona göre aşırı idealize edilmiş ve ilahla yakın ilişki içinde olduğundan ilahi bir kökene sahip olduğuna inanılan İlk Ata, zaman içinde gittikçe sönükleşen Yüce Yaratıcı Varlık fikri karşısında popüler hale dönüşerek tanrılaştırılmış olabilir. Hatta tam tersi olarak Yüce Yaratıcı da İlk Ata şekline bürünmüş olabilir.[578] Bu güçlü varsayımlardan yola çıkarak Lang, ilkellerin zaman içinde bir takım zararlı ruhlar olarak kabul ettiği ölü ruhların saçtığı dehşetinin tam ortasında yaşamaya mahkum kaldıklarını bu durumdan ürkerek kendi ölü atalarını birer ilah haline dönüştürmüş olabileceklerini de iddia eder.[579]

Son olarak Lang'e göre mevcut teoriler bile Yüce Varlık'taki bozulmanın tarihsel bir gerçeklik olduğunu teyit ederler. Söz gelişi ona göre animizm fikri, bu konuda sonsuz bir gelişme ve genişleme talep ettiğini iddia etmekle aslında tamamen Yüce Varlığın bozulmasının tohumlarını barındırmaktadır. Ona göre Tanrı kavramındaki bozulmanın sadece bir boyutu olarak bile animizmi değerlendirebiliriz. Zira teist ve animist inançların birbirlerine karışması ilkel dinde kaçınılmaz bir süreçtir. Hatta din, Sonsuz Varlık duygusuna bağlanma şeklinde anlaşıldığında fetişizm teorisi ikinci safhada hatta daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan bir bozulma şeklini alacaktır. Mesela Hıristiyanlık açısından bu mesele düşünüldüğünde kutsal eşyalara tapınma kültü ikinci derecede kabul edilebilir.[580]

577 Lang, *The Making of Religion*, 279.
578 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 179- 180.
579 Lang, *Myth, Ritual and Religion*, c. I, 177.
580 Lang, *The Making of Religion*, 288- 291.

Yine Lang'e göre Tylor, bozulan inançlar silsilesinde en başa yerleştirdiği animizmi dünyanın her yerinde bulunan bir felsefe olduğunu iddia ederken aslında inancı bir teori, ibadeti ise bir uygulama olarak gördüğünü kabul etmektedir. Halbuki animizm teorisi eğer ruhlara inanç ise o takdirde "bu inancın kökündeki nedir?" diye bir soru hemen akla gelecektir. Gene ona göre dejenerasyon sürecinde animizmi öne almak şu soruları beraberinde getirecektir; yaşayan beden ile ölü olan arasındaki farkı ne belirler; uyanık kalmak, uykuya dalmak, trans hali, hastalanmak ve ölmek gibi olaylara neden olan kim veya nedir? Uyku ve vizyon halindeyken ortaya çıkan şekiller nedir? Sonuçta Lang, animizm teorisini ruhçuluk açısından değil deneysel psikoloji açısından değerlendirmektedir.[581]

V. İlkel Evrensel Baba Figürü ile Yahudi Tanrısı (Yahve) Arasındaki Etnolojik Mukayese

Lang, her hangi bir antropolojik verilerine dayanmadan kadim İsrail'deki Yahve fikrinin kökünü, doğrudan atalara tapma fikrine götüren bazı teorisyenlerin, bu fikrin ölmüş bir atanın hayaletinden türediğini veya onun bir fetiş ilah olduğunu ve bir kayayla ilintili olduğunu pekala iddia edebildiğini açıklar. Hatta yüzeysel bir araştırma ile Yahve fikrinde doğaya tapınma teorisini arayan bir teorisyenin onu bir fırtına, şimşek veya Sina'daki ateş objesine dayandırabileceğini söyler.[582]

Ona göre ilkellerin Yüce Varlık fikri ile İsrai'in Yahve anlayışı arasında şu antropolojik mukayese yapılabilir;

(1). Lang, Avustralya yerlilerinin Evrensel Babamız dediği ilahi varlık ile Yahudilerin Yahve anlayışı arasında görülebilecek *en önemli benzerliğin her ikisinin de hayalet olarak görülmemesi olduğunun altını çizer.* Zira her iki ayrık ilah fikrinde de antropomorfik özellikler zamanla öne çıkmıştır. Özellikle İsrail'in ilk zamanlarında soyut olan Yahve, zamanla antropomorfik hale dönüşmüştü.[583] Daha açık bir ifadeyle ona göre hayalet

581 Lang, *The Making of Religion*, 45-46.
582 Lang, *The Making of Religion*, 204.
583 Lang, *The Origins of Religion and Other Essays*, 113.

algısını ortadan kaldıran antropolojik veriler bize göstermektedir ki İsrail, en kadim safhalarda ahlakî, ezeli ve ebedi varlık olarak monoteizm algısına sahip iken zaman içinde başka yabancı (söz gelişi Kalde, Akkad, Mısır veya Asur gibi) tesirlerle Tanrı fikrini bulanık hale getirmiş ve daha fazla antropomorfik hale dönüştürmüştür. İsrail Peygamberlerinin bu tahrifata karşı zaman zaman direnç gösterdiklerini açıklayan Lang, onların çabalarıyla Tanrı fikrindeki asli unsur olan ahlaki yön ve kutsallığın asla bozulmadığını savunmuştur. Ona göre aslında bu hariçten gelen bozulmalar ve peygamberlerin koruma eylemleri de Tanrı'nın eğitici bir gizemidir.[584]

(2). *Lang'a göre en önemli fark, Yahve'nin kurban kabul ederken Evrensel Baba'nın kurban kabul etmemesidir.* Ona göre Avustralya yerlilerinde kurban kültü daha sonraki dönemlerde ödünç alınan bir eylemdir.[585] Buna karşın Lang, Yahudilerin de tıpkı yerliler gibi başlangıçta kurban kültüne sahip olmadıklarını özellikle Mısır'daki kölelilikleri sırasında tarihsel bir etkileşim sonucu bu fenomeni dinlerine sokmuş olabileceklerini iddia eder.[586]

3. Lang, vahşi ve göçebe haldeyken İsrail halkı çok yüksek dinî kavramlara sahipti. Ona göre *eski ve yeni ahit metinleri de göstermiştir ki İsrail'in en kaba saba ilah fikrinde Ahlaki Yaratıcı Varlık anlayışı daima olmuştur.* Hz Musa'dan daha büyük bir etkiyle Ahlaki Tanrı fikriyle eğitilen İsrail, animizme özellikle hayalet ilahlara itibar etmemiş peygamberlerini dinlemiştir. Böylece İlahi Kelam yani İsrail teolojisi aslında antropolojiyle paralel faal eylemde bulunmuştur.[587]

Lang, aynı zamanda ilkellerdeki ahlak- din birlikteliğinin ilkel semitik toplumlarında da mevcut olduğunu temellendirmek ister. Ona göre Robertson Smith'in de dediği gibi[588] bu toplumlarda en kaba saba din bile ahlaki bir kuvvet olarak anlaşılmış insanın saygı gösterdiği güçler daima sosyal düzen ve ahlaki kurallardan yana olmuşlar kargaşadan medet

584 Lang, *The Making of Religion*, 295.
585 Lang, *The Origins of Religion and Other Essays*, 114.
586 Lang, *The Making of Religion*, 309.
587 Lang, *The Making of Religion*, 316.
588 William Robertson Smith, *The Lectures on the Religion of Semites*, 53.

ummamışlardır. Böylece ona göre bu ilkel semitik halklar ilah korkusunu cemiyetin kural ve normlarını güçlendiren faktör olarak görmüşler ve bu korku yardımıyla ahlaki kuralları düzenlemişlerdir. Buradan hareketle Lang, Eski Ahit'in On Emir anlayışı ile Hıristiyan ahlaki öğretilerini tıpkı vahşi din içindeki kutsanmış ve güçlü olarak seslendirilmiş geleneğin sözlü ifadelerine benzetmiştir.[589]

Ahlakî kurallar koyma açısından Yahveyi esas alan İsrail teolojisi ile Yüce Varlığa dayalı ilkel antropoloji arasındaki benzerliği açıklamaya koyulan Lang'e göre tıpkı yerlilerdeki inanış gibi başlangıçta İsrail tanrısı da ahlaki motiflerle yüklü bir tanrı idi. Ancak zaman içinde bu fikir gelişme göstererek antropomorfik tanrı fikrine bürünmüştür. Ancak burada Yahve asla ahlaki yönünü ve yaptırım gücünü kaybetmedi aksine ona yeni boyutlar kattı. Ona göre kendi bilimsel teklifinin aslında Yahve'nin de yaygın bir insanlık anlayışı olarak Ahlaki Yüce Varlık kavramının bir formu olarak ortaya çıkmasıdır. Bu varlık zaman içinde büyük peygamberlerin eşi benzeri olmayan eşsiz ilhamlarıyla tamamen mahalli eylemlerle şekil kazandı. Bu peygamberler, ruhun ölümsüzlüğü veya ruhun ezeli hayat umudu ışığında temizlenmesi gibi unsurlara kendi inançlarında yer vermeyip göze çarpan bir teizmi geliştirdiler.[590]

Son olarak Lang, Yahve inancındaki belli başlı arkaik yönlerin dejenere olduğunun izlerini de Yüce Varlık anlayışıyla gözlemleyenin mümkün olduğunu iddia eder. Ona göre tıpkı Yüce Varlık anlayışının sosyo-kültürel şartlar altında medeniyet geliştikçe bozulmaya başlaması gibi Yahve anlayışı da saflığından uzaklaşmaya başlamıştı. Bu süreç esnasında devreye İsrail'in büyük peygamberleri girmiş ve Yahve öğretisini onarmaya çabalamışlardır. Ancak Lang, Ortaçağ'da Katolik Kilisesi'nde gözlemlenen azizler kültünü, kutsal yolculuğu ve halka açık diğer putperest törenlerini bu gelenekteki bozulmanın somut örmekleri olarak değerlendirmektedir.[591]

589 Lang, *The Making of Religion*, 330.
590 Lang, *The Making of Religion*, 294- 295.
591 Lang, *The Making of Religion*, 328- 333.

Neticede Lang, İsrail haricindeki milletlerin ilahını şeytan görmeyen ve onları karanlık içinde saymayan insaflı bilim adamlarının aşağı ve ilkel kavimlerde de tıpkı Yahve'nin ilk haline benzeyen bağımsız bir Yüce Varlık algısına sahip olduklarını anlayacaklarını iddia eder. Zaten kendisinin de bu sonuca normatif misyonerlerin öznel verileri yerine nesnel antropolojinin tarafsız kanıtlarına dayanarak ulaştığını söyler.[592]

Değerlendirme

Lang, hocası Tylor'un ileri sürdüğü fikirlerden bazılarına karşı çıktı. Söz gelişi O, animizmin kronolojik önceliği fikrine karşı çıktı ve insanın animizm fikrine varmadan önce tektanrı fikrine ulaşmış olması gerektiğini savundu. Ona göre Yüce Varlık gibi bir kavram asla zaman içinde benlik şuurunun evrimiyle ortaya çıkan yani sonradan geliştirilen bir inanç olamaz. Bu görüşleriyle Lang, özellikle Schmidt ve Pettazzoni gibi diğer kültür tarihçilerinin monoteizm konusundaki çalışmalarına ilham verdi. Lang, ileri sürmüştür ki hiçbir gelişmiş teolojik etki olmadan Tanrı fikri, en ilkel ve en basit insan topluluklarında bile rastlanabilir zihinsel bir gerçekliktir. Lang, Yüce Varlık fikrinden daha karmaşık formlara sahip animizme geçişlerinin hiçte kolay olmadığını söyler.

O, Yüce Varlık fikrinin, ölüm, hastalık, hastalık ve rüya gibi fenomenlere cevap olarak ortaya çıkan ruh ve can gibi dini kavramlardan oldukça farklı olduğunu ve *sui generis* bir niteliğe sahip bir varlık olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre Yüce Varlık fikri, atalara tapınma gibi daha eski ve basit kavramların gelişmiş hali de olamaz. Bu bakımdan ona göre bu fikre sadece geleneksel kültürlerde değil tarihin her safhasında rastlayabiliriz.

Lang'in teorisine göre ilkel insan, Yüce Varlığı zengin karakteristik içeriğe sahip, fazla kafa yorulmayan, kırılgan ve sade bir ilah olarak düşündü. Buna göre ilkeller Tanrının ne bir ruh veya bir bedene sahip olup olmadı-

592 Lang, *The Making of Religion*, 187.

ğını ne de hem ruh hem de beden şeklinde olup olmadığını sorma gereği duydular. Zira bu gibi sorular ancak zihinsel gelişmelerdeki ilerlemeleri takiben sonsuz var oluş ve ebedilikle ilgili meşgul edici soruların sonunda sorulabilir.

Arkadaşı Marett, Andrew Lang'ın antropolojik açıdan yerlilerde izini sürdüğü Yüce İlahlar anlayışını Wilhelm Schmidt'in *urmonotheismus* teorisinden daha gerçekçi bulur. Ona göre Lang, Yüce İlahlar fikrini bilimsel bir psikolojik zeminde işlemiş ve onları ilkel rasyonellik altında temellendirmeye çabalamıştır.[593] Dahası Marett, Lang'in teorisini insanlığın dinine antropolojik açıdan yapılan büyük bir hizmet olarak görür. Ancak ona göre Lang'in teorisinin en önemli eksikliği mistik bir yol izlememesidir. Bütün çabasını Tylor'un animizm teorisini yıkmaya adayan Lang, gene de ilkel din hakkında bu güne kadar kör kalan noktalara üstün kabiliyeti ile dikkat çekmiş ve özellikle Yüce Varlıkların vahşi halklar tarafından tanındığına dair güçlü bulgular elde etmiştir. Ona göre Lang'in en önemli başarısı, insan ötesi hatta hayalet ve ruhlardan farklı bir varlığa inanmayı (Yüce Varlık fikrini) öngörmesidir. Son olarak Marett, Lang'in verdiği bilgilerin kendisinin ortaya koyduğu animatizm teorisiyle uyumsuz olmadığını da açıklar. Şöyle ki Marett'e göre Güney- Doğu Avustralya'ya ait dine giriş ritleriyle ilgili olarak anlaşılması gereken ve o bölgenin yerli halkları tarafından *Daramulun*, *Tundun* ve *Baiame* gibi isimlerle tapınılan Yüce Varlıklar, aslında doğaüstü özelliklerle donatılan erken dönem liderleri veya kanun koyucuları hatırlatan "boğa kükreyeni" adlı doğaüstü varlığın kişileştirilmesinden başkası değildir.[594]

Lang'in fikirlerine kendi döneminde karşı çıkanlar çok olmuştur. Tylor, kendi öğrencisinin aslında misyonerlerin ideallerine kendini kaptırdığını ve onların ilhamıyla bir yaratıcıya inanç konusunu işlediğini iddia etmiştir. Daha açık bir dille ona göre Lang'in teorisi aslında "Hıristiyan teolojisinin antropolojik bir taklidinden" ibarettir.[595] Ancak gene de herhangi bir

593 Robert Ranulph Marett, *The Threshold of Religion*, Londra 1909, XVI- XVII.

594 Marett, 145- 149.

595 E. B. Tylor, "Limits of Savage Religion", *Journal of the Antropological Istitute*, XXI (1892), 283- 299.

misyoner varışından önce Avustralya yerlileri arasında yaratıcı ilah olarak Evrensel Baba fikrinin var olduğuna dair güçlü kanıtlar mevcuttur.[596]

Lang'in görüşlerine daha şiddetli ve daha akademik tepki Sidney Hartland'tan gelmişti. Hartland'a göre çıplak vahşilerin herhangi bir idareye bile sahip olmadan hatta yediye kadar bile sayamadan bu derece alemin idare edicisi Yüce Varlık hakkında yüksek felsefi bir kavramı nasıl geliştirebildikleri meçhuldür. Ona göre Lang'in keşfettiği Yüce Varlık'ta her şeye güç yetirme, her şeyi bilme ve yaratma sıfatları olamaz. Ancak, bazı bilim adamları (mesela De Vries) Hartland'ın bu konuda hatalı olduğunu zira pek çok antropologun en azından Baiame gibi Yüce Varlık fikrinde çeşitli ilahi sıfatların varlığını kanıtladığını açıklar. De Vries'e göre Hartland, Avustralya yerlilerinin ahlaki kavramlarını derinlemesine incelemeden Lang'in hipotezini çürütmek istemiştir.[597]

Neticede Lang, Yüce Varlık fikrinin rüyalar veya hayaletlerden çıkan ruh inancının bir evrimi olamayacağını savundu. Ona göre ruh – hayalet ikilisi ile Yüce Varlık fikrinin tamamen farklı doğuş kaynaklara sahip olduğundan belki monoteizm animizmden önce meydana gelmiş olabilir. Ancak bu önceliği tarihsel olarak ispatlamak zor görünse de duygu açısından monoteizmin önce olması daha sonra animist fikirlerle belli başlı tahrifat ve değişmelere uğradığı kuvvetle muhtemeldir. Söz gelişi putperestliğe meyleden sonraki dönemlerin gelişmiş İsrail halkının monoteizmi veya Helenistik kaynaklardan istifade eden ilkel Hıristiyanlığın kendine özgü senkretik monoteizmi iki aşırı uçtaki sistem olarak teolojik düşüncenin bile tahrifat içinde girebileceğini göstermektedir.

596 De Vries, 112.
597 De Vries, 112- 113.

4. Katolik Teolojisi Penceresinden Yüce Varlık: Pater Wilhelm Schmidt'in *İlk Monoteizm* (*Urmonotheismus*) Teorisi

Roma Katolik Kilisesi'ne mensup bir rahip olan etnolog ve dilci Wilhelm Schmidt, 16 Şubat 1868'de köylü bir annenin, fabrika işçisi bir babanın oğlu olarak Almanya'nın Ruhr bölgesinde, (Westphalia eyaletine bağlı) Hörde şehrinde doğdu. 1883 – 1893 tarihleri arasında kaldığı Hollanda, Steyl'de bir misyonerlik okulunda 1888-1892 yıllarında ilahiyat eğitimi aldı. 1892 tarihinde *Societas Verbi Divini* adında, Tanrı kelamını dünyaya yaymak için çok az bir zaman önce kurulmuş olan misyoner kimlikli, Hıristiyan tarikatına girerek rahip oldu. Bir yıl kadar Almanya, Heiligkreuz'da öğretmenlik yaptıktan sonra Berlin Üniversitesi'nde Felsefe Fakültesi'ne kaydolarak, 1893- 1895 tarihleri arasında bu fakülteye bağlı Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde Arapça ve İbranice gibi Sami dillerini ve Sami kökenli dinleri öğrendi. 1895'te Schmidt, Viyana yakınlarındaki Mödling'te *Societas Verbi Divini'nin* misyonerlik okulunda teoloji ve Sami dilleri öğretmenliğine başladı. 1912'den sonra ise etnoloji ve dinler tarihi alanında hocalığa başladı. 1906 yılında Etnoloji ve Dil Bilimi alanında uluslararası niteliğe sahip olan *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* dergisini ve buna bağlı olarak 1931 yılında etnolojik çalışmalarını sürdürmek için *Anthropos Enstitüsü*'nü kuran Schmidt, 1921-1938 yılları arasında Viyana Üniversitesinde etnoloji ve filoloji hocalık yaptı. Yine o, 1926'da Roma'da Lateran Üniversitesinde etnoloji müzesi kurdu. Schmidt, hem Avusturya'da hem de ait olduğu tarikatın işleri sebebiyle siyasetle ilgili birkaç kitap kaleme aldı. Siyasal işleri dolayısıyla Hitler'in kara listesine giren Schmidt, 1938 yılında Avusturya'nın Nazi Almanyası tarafından ilhak edilmesi üzerine Haziran 1938 tarihinde Nazi polisi tarafından yakalama emri çıkarıldı. Ancak Papa XI. Pius'un ricası ile İtalyan lideri Mussolini'nin araya girmesiyle Nazile-

rin elinden kurtulup İsviçre'ye sığındı. O, 1938 Sonbaharında da yoğun diplomatik faaliyetler neticesinde enstitüsünü burada bulunan Froideville şehrine taşımayı başardı. 1951 yılına kadar Fribourg Üniversitesinde ders veren Schmidt, 1952'de Viyana'da yapılan IV. Uluslararası Antropoloji ve Etnoloji Kongresi'nin başkanlığını da yürüttü. Schmidt, 1954'de İsviçre, Frovideville'de seksen altı yaşında öldü ve Viyana yakınlarındaki St. Gabriel's kasabasındaki mezarlığa gömüldü.

Wilhelm Schmidt, Avusturya/Viyana kültür tarihi ekolü (*Kulturhistorische Methode*)'nün önde gelenlerinden biri kabul edilir. *Kültür Tarihi Etnolojisinin Metot Kitabı* (*Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie*) adlı eserinde ilk kültürün (*ur-kultur*), avcılık yapanlara ait kültür olduğunu ileri sürerek ilkel kabilelerdeki ekonomik şartların dinî düşünce ile yakın ilişkisi olduğunu ve toplumların ilkellikten gelişmişe doğru bir evrim süreci geçirdiklerini savunur.

Schmidt, Dinler Tarihi için en önemli katkısını *Urmonotheismus* yani *ilk veya başlangıç dönemi monoteizmi* fikriyle sağlamıştır. O, bu teorisini 1912'de yayınladığı *Tanrı Fikrinin Kaynağı* (*Ursprung der Gottesidee*) adlı 12 ciltlik hacimli etnolojik eserinde açıklar. Bu külliyat, 1931 yılında tek bir ciltte özet halinde *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories* (*Dinin Kaynağı ve Gelişimi: Olgular ve Teoriler*) adıyla İngilizce olarak yayımlanmıştır. O, bu eserde darmadağınık haldeki inançlar sistemlerinin başlangıçta ilahî ve monoteist olduklarını, bu inancın zaman içinde kültürel bir evrim geçirerek dejenere olduğunu ve sonunda politeizmin doğduğunu savunmuştur. Bu eserlerin yanında Schmidt yine İngilizce olarak *The Religion of Later Primitive Peoples* (1932), *High Gods in North America* (1933), *The Religion of Earliest Man* (1939), *The Culture Historical Method of Ethnology: a Scientific Approach to the Racial Question* (1939) ve *Primitive Revelation* (1939) adlı etnolojik çalışmalarını çıkarmıştır.[598]

598 Wilhelm Schmidt'in hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için, F. Bornemann, " Verzeichnis der Schriften von P.W. Schmidt (1868- 1954)", *Anthropos*, 49(1954), 384- 432; Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Introduction and Anthology*, c. I, Paris 1973, 264- 265; Ernest Brandewie, "Wilhelm Schmidt: A Closer Look", *Anthropos*, 77, 151- 162; a.mlf, *Wilhelm Schmidt and*

Sonuçta etnologlardan bazıları (mesela Bornemann), Schmidt'in *urmonotheismus* anlayışını bir anlamda *günümüz ilkellerinin dini karakterini ahlaki açıdan temellendirme* gayreti görürken[599] günümüz etnolojisi için Schmidt'in ilk dönem insanlık tarihinde Yüce Varlık anlayışlarının çoğu kez evrenin ilk sebepleri konusunda ortaya çıkan yoğun rasyonel merak sürecine bağlı olarak geliştiğini açıklaması ilgi çekici olmasına rağmen dinin doğasında rasyonelliği bu kadar fazla önemsemesi abartı olarak değerlendirilmektedir.[600]

Aslında Schmidt, kendi eserlerinde asla *urmonotheismus* kelimesini kullanmadı. Bu kelimeyi genelde onun eleştirmenleri ona mal ettiler. Zira Schmidt, çalışmalarında hiçbir zaman insan kültürünün fiilen ilk ve orijinal dönemine ulaştığını söylemedi; onun söylediği tek şey, etnolojik açıdan ilk döneme en yakın zamanı incelediğidir. Ona göre bu en eski grupların kültürüne *urkultur* adı verilebilir ve onlar bir monoteizm anlayışına sahip olduklarından *Urkultur Monoteizmi* (*Monotheismus der Urkultur*) denebilir.[601]

Schmidt'in ilk vahiy ve monoteizme dair çalışmalarına baktığımıza görürüz ki Schmidt'in beslendiği iki önemli kaynak vardır; etnolojik açıdan Viyana ekolü diye bilinen ve kültür tarihi ekolü ve teolojik açıdan 1870 tarihli I. Vatikan Konsili ile başlayan ve din- bilim uzlaşısını emreden yeni thomist hareket.[602]

Bunun yanında onun teorisinin temel yapıtaşları arasında yaşayan ilkellerin mahalli ilişkileri ve yüce tanrı fikirlerini konu edinen etnoloji (urkultur), bu ilkellerde hala kuşaktan kuşağa aktarılan mitoloji (ur-mitoloji) ve Yahudi- Hıristiyan geleneğinde yansıyan tektanrıcılık (*ur-revelation*) bulunur. Bu yönüyle onun etnolojik çabaları bir anlamda "Katolik teolojisinin aklanması veya doğrulanması" da sayılabilir.

The Origin of the Idea of God, Lanham 1983, 3- 34; amlf, *When Giants Walked the Earth- The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD*, Freiburg 1990, 11- 63.

599 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 49.

600 Lawrence E. Sullivan, "Supreme Beings", 8876.

601 Wilhelm Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion: Facts and Theories*, terc. Herbert J. Rose, New York 1931, 261.

602 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 69; amlf, *When Giants Walked the Earth*, 68.

I.Urmonotheismus'un Teolojik Temelleri

Schmidt, Katolik bir rahip, kilise adamı, bir teolog olarak kendi dininin (Katolikliğin) resmi veya resmi olmayan söylemlerini kabul eti. Onun bu özellikleriyle kendi dönemindeki ruhbanlar için iyi bir model olduğu kesindir.[603] Bu bakımdan onun elde ettiği objektif verilerin Kilise tarafından sübjektif (teolojik) hedefler için kullanıldığı bilinmektedir. Bu bölümde onun etnolojik çalışmalarındaki teolojik temelleri ele alacağız.

a. Roma Katolik Kilisesi'ne Katkı Sağlayan Misyoner Temeller

Schmidt, henüz antropolojik araştırmalarının başındayken bir arkadaşına gönderdiği 1895 tarihi bir mektubunda "etnolojik çalışmalarının asıl gayesinin, Kutsal Dinin (yani Hıristiyanlığın) doğaüstü ve mükemmel oluşuna vurgu yapmak ve içkin özünün aslında onun dışarıya yansıyan geçerliliğine katkı sağlamak üzere güçlü bir ışık sağlamak olduğunu" itiraf eder.[604]

Schmidt, Hıristiyanlığın farklı kültürlerle ifade edilmesine yönelik Katolik misyolojisinin emredici öğretileri sebebiyle kültür tarihine daha fazla ilgi duymaya başladı. Zaten onun döneminde misyolojik antropoloji adıyla bir anlayış Kiliseye hakim olmaya başlamıştı. Bu yöndeki çalışmalarının "modern misyon antropolojisinin başlangıcı" ve "misyolojinin hizmetindeki Katolik bir etnoloji" olarak kabul edilmektedir.[605] Zaten Schmidt, bizzat vurgulamıştır ki *etnolojinin misyolojiyle işbirliğine girmesi ilahi kader tarafından kullanılan en etkili araçlardan biridir.*[606] Böylece o, teolojik bir duruş noktasından akıl ve vahyin kazandırdığı dinî bir bilginin imkanını

603 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 334.

604 Stefan Dietrich, "Mission, Local Culture and The "Catholic Ethnology" of Pater Schmidt", *JASO*, 23/2(1992), 113- 114.

605 Dietrich, 111.

606 Wilhelm Schmidt, "Die Bedeutung der Ethnologie und Religionskunde für Missionstheorie und Missions praxis", *Zeit schrift für Missionswissenschaft*, c. XVIII (1928), 118.

ve etnolojinin elde ettiği dinin doğal temellerinin rasyonel yönünü sürekli vurguladı.[607]

Bu yönde hareket etmek üzere öncelikle kültürleri öğrenmek için öncelikle doğu dillerini öğrenen Schmidt, kendisi açısından etnoloji ile teolojiyi bir araya getirmeye girişmişti.[608] 6 Nisan 1883 tarihinde o dönemde çok yeni kurulan ve genel olarak Kutsal metinler özel olarak İsa Mesih anlamına gelen Tanrı kelamını tüm dünyaya duyurmayı amaçlayan *İlahi Kelam Tarikatı* (*Societas Verbi Divini –S.V.D.*) adındaki misyoner karakterli tarikata katıldı. Nitekim isminin başındaki P. kısaltması Latince Pater kelimesi onun rahipliğine, sonundaki *S.V.D.* kısaltmaları ise onun mensup olduğu Katolik tarikatına işaret ediyordu. Schmidt, bu cemiyet sayesinde Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel arkaplanına daha fazla ilgi duymaya başladı. Söz gelişi onun kendi inancının etnolojik köklerine ilgisini gösteren ilk gayreti, hiçbir zaman basılmayan "Sinoptik İncillerin orijinal dili hakkında kaleme aldığı *Die Ursprachen der synoptischen Evangelien* adındaki teolojik eseriydi.[609]

Schmidt, daha Berlin'de iken bile misyonerliğin hizmetinde bir etnoloji ikame etmek istiyordu. Bunun için o, genç dönemlerinden itibaren etnolojiye katkı sağlayabilecek olan "dışarıdaki" faal misyonerlerin listesini tutmaktaydı. Söz gelişi o, Melanezya ve Yeni Gine gibi Güney Pasifik adalarında çalışan misyonerlerden ilk dokümanları almıştı.[610] Böylece bu misyonerlerle mektuplaşırken onların ona yönelttiği etnolojik soru ve problemlerin de onun bu çalışmalara yönelttiği düşünülebilir.[611] Dolayısıyla bu tarikatın sağladığı misyoner etnolog vesikaları ve finans desteği ile 1906 yılında kurmuş olduğu *Anthropos* adlı dergi ve enstitünün birinci gayesi Hıristiyan teolojisine hizmet etmek üzere misyonerlik yapmaktı. Bu

607 Schmidt, *The Culture Historical Method of Ethnology: a Scientific Approach to the Racial Question*, ter. S. A. Sieber, New York 1939, 34.

608 İbrahim Hakkı Kaynak, *Wilhelm Schmidt'in Din Teorilerine Yaklaşımı ve Din Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004, 50.

609 Schmidt, *The Culture Historical Method of Ethnology*, 9.

610 Brandewie, *When Giants Walked the* Earth, 46-47.

611 Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005, 674.

dergi yoluyla hem Kilise üyelerine modern bilimsel bir standart kazandırmak istiyordu hem de dünyanın her yerinden misyonerler tarafından raporlar halinde toplanan etnolojik ve mitolojik verilerin misyoloji için kullanılmasını sağlıyordu. Schmidt, aynı zamanda elde ettiği antropolojik birikiminden dolayı Papa Pius XI tarafından Roma'ya davet edilip etnolojiyle ilgili misyoner gayeler taşıyan bir müzeyi (*Pontificio Museo Missionario- Etnologico*) orada kurdu (1927-1927). *Antropos* dergisinden başka *Monumenta Serica*(1935), *Annali Lateranense* (1937), *(Asian) Folklore Studies* (1942) adıyla üç adet dergi daha kurdu.[612]

O, Roma'da Hıristiyan olmayan halkların dinî inanç ve ahlaklarıyla ilgili olarak misyonerleri eğitti. Yine onun 12 ciltlik hacimli *Ursprung der Gottesidee* (1912- 1954) adlı eseri temelde Hıristiyan teolojisini ve Yahudi-Hıristiyan monoteizmini esas alıp onun doğrulanmasını ve tüm insanlara misyonerlik aracılığıyla bildirilmesi gayesini taşıyordu.[613] Zaten o bu eserinin birinci cildini *İlahi Kelam Tarikatı* (*Societas Verbi Divini –S.V.D.*)'nın kurucusu Arnoldi Ianssen'e ithaf etmişti.[614] Schmidt, bu bakımdan o, özellikle misyonerlerin karşılaştıkları diğer dinlerin fenomenleri konusunda ön yargılı olmamalarını aksine onları dinî bir saygı ile ele almalarını asla onları Tanrının yollarından saptırıcı görmemelerini ve onların anlaşılmasına engeller çıkarıp ortaya çıkacak büyük yararları göz ardı etmemelerini zira *doğa ile vahyin asla birbirini çürütemeyeceklerini* bilmelerini tavsiye eder.[615] Zira ona göre Katolikler, bu işle uğraşmazlarsa onları bekleyen tehlike açıktır; evrimci ve kafir antropoloji, vahiy dini olan Hıristiyanlığa karşı silahlarını doğrultmuştur.[616]

Bunların yanında Schmidt in ilk monoteizmin (*Urmonotheismus*) varlığını ispat etmek için topladığı tüm antropolojik belgeler, resmi Katolik dokümanlarında "Tanrı'nın varlığını desteklemek için etnolojik açıdan ay-

612 Brandewie, *When Giants Walked the Earth,* 333; Dietrich, 113.

613 M. Gusinde, "Schmidt, Wilhelm", *New Catholic Encyclopedia,* ed. Berard L. Mathaler- Gregory F. Lanave, Detroit- New York 2003, c. XII, 744.

614 Ramazan Adıbelli, "Monoteizm Hakkında Schmidt ile Pettazzoni Arasındaki Tartışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2(2009), 126.

615 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God,* 13.

616 Dietrich, 114.

dınlatıcı birer delil" (*argumentum liminare, dictum ethnologicum*) olarak bizzat Katolik Kilisesi tarafından kullanılmıştır. Onun bu çalışmaları Roma Katolik Kilisesini diğer kültürlerle diyaloğa girmesini emreden belgelerine "etnolojik dayanaklar" olarak fayda sağlamıştır.[617]

b. Urmonotheismus Teorisindeki Aziz Thomasçı Etkiler

Din ile bilimi uzlaştırmak isteyen I. Vatikan Konsili (1870) doğrultusunda hareket eden yeni Thomist hareketten etkilendiği belli olan Schmidt'in etnolojik verilerle Yüce Tanrı fikrini, ateizme karşı bir savunma biçimi olarak ortaya çıkarmıştır. Ona göre Schmidt, bilimsel verilerle dini/Yahudi-Hıristiyan verilerin uzlaşı içinde olduğunu göstermek ve dinin afyon olduğu görüşüne karşı bir tepki ve kilisenin yani Roma Katolik Kilisesi'nin bilime karşı olmadığını göstermek istemiştir.[618]

XIX ve XX. Yüzyılda Kilise, sosyo-kültürel hayattaki etkinliğini gittikçe yitiriyor, onun yerine dini olmayan bir kültürel çevre oluşuyordu. Nitekim o devrin papası XIII. Leo'nun 1879 tarihli *Ateterni Patris (ezeli babalar)* adlı bir ferman yayımladı. Bu ferman, kilise dışında oluşan tehlikeleri alt edebilmek için ve tekrar eski saygınlığını kazanabilmek uğruna Aziz Thomas Aquinas (1225- 1274)'ın felsefesini yeniden meşrulaştırmak gayesiyle kilise-modernizm çatışmasının önüne geçmek istiyordu. Aslında Thomist felsefe, Ortaçağ skolastik anlayışına hakim olan "dinin gerçek felsefe olduğu", "(Hıristiyan) teolojisi ile (pagan) felsefesinin birbirinden tamamen farklı olduğu" ve "teolojinin bütün ilimlerin kraliçesi olduğu" şeklindeki önermeleri sentezleyerek (daha önceleri İbn Rüşd'ün başardığı) din ile felsefe arasındaki uzlaşıyı yeniden meydana getirmek istiyordu. Buradan hareketle Papa XII. Leo, Aziz Thomas'ın felsefesini Roma Katolik Kilisesi'nin pozitivizm, biyolojik evrimcilik, Marxisizm, Kantçılık, Hegelizm gibi modern akımlar karşısında tutunabilmesi için "kilisenin resmi görüşü" ilan etti. Böylece yeniden uyarlayarak diğer modern ilimlerle uzlaşı

617 Natale Spineto, "L'histoire des religions en Italie entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle," *Mélanges de l'école française de Rome*, 111:111-112 (1999), 607-608; Stefan Dietrich,"Mission, Local Culture and The "Catholic Ethnology" of Pater Schmidt", 112.

618 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 98.

içindeki tüm bilim ve fennin istifade edeceği bir felsefeye dönüşecek Yeni Thomizm, bütün insanları hata ve dalaletten kurtarmanın aracı olarak artık kilise için yeni skolastik düşünce halini aldı ve dünyanın her tarafındaki Katolik üniversitelerinde ders olarak okutulmaya başladı. Zira papaya göre Kilise, insan aklını kullanarak ve insanları vahye hazır hale getirerek iman ve kurtuluşa geri götürebilirdi.[619] Bu doğrultuda o şuna ikna olmuştu; mutlak ve tam bir bilgiye ancak İlahi vahiy yoluyla elde edilebilir.[620]Sonuçta Roma Katolik Kilisesi için Aziz Thomas'ın öğretileri güvenli, sağlam ve resmi dogma ve ilahi vahiyle uyumlu olduğundan etkili bir biçimde imanın temellerini koruyucu olarak hizmet görüyordu. Kilise böylece onun görüşleriyle "dışarıdan" meydan okunmaya açık yapı olmaktan çıkacak hatta "savunmadaki Getto- Kilise" haline gelmeyecekti.[621]

Böylece Schmidt'in eserini ilk önce Fransızca olarak (L'origine de l'Idee de Dieu) çıkarmasını özellikle marxizm ve pozitivizm gibi din/kilise karşıtı akımların etkisindeki Fransa'da Katolik Kilisesinin gücüne yeniden artırmak bilhassa kilisenin modernizm akımına karşı yürüttüğü mücadeleye destek sağlamak olarak zikredilebilir.[622] Nitekim ona göre *"özellikle mukayeseli din ve sosyolojiden her geçen gün gittikçe tehlikeli saldırılar baş gösteriyordu. Fransa'daki Katolik Kilisesi özellikle bu Modernizm kıskacının altında acı çekiyordu.*[623] Daha açık bir ifadeyle söylersek; onun savunmacı tarzı etnolojiyi ve dil bilimini Hıristiyan bir bilim haline sokmaya niyetlendi. Ona yazılan misyonerler mektuplarda çıkardığı *Anthropos* dergisinin zamanlamasına ve üstlendiği olağanüstü misyona işaret ediyorlardı. Bu yolla onun için diğer kültürel dinler bir anlamda Kutsal Ruh'un gizemli çalıştığı yollar oluyordu. Böylece misyonerlerin getirdiği verilerle o, Yüce Tanrı, Kutsal Ruh'un büyük onuru için Katolik ilimlerinin yücelmesi

619 Brandewie, *When Giants Walked the* Earth, 76- 84.

620 Henryk Zimoń, "Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology", *Anthropos*, 81(1986), 251.

621 Brandewie, *When Giants Walked the Earth,* 93- 94 ve 120. Hatta Schmidt, bir mektubunda modern bilimlerin Kiliseyi her taraftan kuşatmasına ve baskı altına almasına karşı dirençli olmak için *Antropos* dergisini kurduğunu itiraf eder: Dietrich, 114.

622 Adıbelli, 132.

623 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 67.

için hatta ait olduğu tarikatın yararları için çalışmaktaydı. Ona göre bu çalışmalar aynı zamanda şarlar elverdiği ölçüde bilim destekleyen ona karşı hareket etmeyen Hıristiyan misyonerlerine ön yargılı olan Katolik Kilisesi karşıtlarına da bilimsel bir yanıt hükmündeydi.[624]

Nitekim pek çok yönden Aziz Thomas'ın görüşlerinin, peder kimliğe sahip Schmidt'in üzerinde derin etki bıraktığı söylenebilir. Daha henüz ilahiyat öğrencisiyken Aziz Thomas'ın *Summa Teologica* adlı eserinin indeksini yapmıştı.[625] Zaten çoğu biyografi yazarı için Thomizm, onun dünyaya bakışı ve temel bilimsel faraziyelerinde gizlenmiştir. Almış olduğu skolastik thomist eğitimlerle o, *öncelikle tüm yazılarında "savunmacı (apologica)" bir üslup kullandı.*[626] Bu bağlamda Schmidt'in tüm eserlerinde kadim skolastik anlayış ile Thomistik apoloji arasında kendine bir yer edindiğini söyleyebiliriz. Özellikle *Ursprung*'ta o, hiçbir şeyi doğrudan teolojik açıdan savunmaya çalışmamasına rağmen özellikle diğer insanların bilhassa yüksek ilahlarla ilgili ortaya koyduğu görüşleri kabul etmesini istiyordu. Böylece onun bir savunmacı teolog olarak yapmak istediği şey, *doğrulanabilir ve ampirik verileri kendi inancının teolojik delilleri arasına katmaktı.* O tam bu noktada iki şeyi ifa etmek istedi; o bir taraftan kendi kilisesinin teologlarının tüm dikkatini ilk dönem insanların etno-dini karakterinin ortaya koyduğu etnografik olgularına çekmek istedi. Diğer taraftan objektif görülen etnologların teolojik verileri dışlayarak dinin kökeni ve gelişmesiyle ilgili elde ettikleri etnolojik ve tarihsel sonuçlarının nasıl yetersiz kaldığını göstermek istedi. Ancak gene de teologların ilgisini bu konulara çekmeyi çok başaramadı.[627]

Bu bağlamda tıpkı Aziz Thomas'ın teolojiyi bütüncül bir sistem olarak görmesi gibi o da etnolojiyi *kucaklayıcı bütün bir sistem* olarak kabul etti. Buna bağlı olarak 12 cilt gibi hacimli eserinde delillerle kendi teolojik savını (yani *etnolojik açıdan en eski gruplar, günümüze kadar atalarından kalan asli dini düşüncelerini nispeten bozulmadan korumuş oldukları* şeklin-

624 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 56- 57.
625 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 5.
626 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 31-32.
627 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 121.

de hipotezini) desteklemek istedi. Böylece ona göre yerlilerin inandıkları bu Yüce Varlık, tıpkı Hıristiyanların inandığı gibi iyilik ve cömertlik sahibi olan, kötüler üzerinde mutlak otoriter, iyilere mükafat veren, kötüleri cezalandıran, nimetleri hibe edici, ahlaki kurallar koyucu bir ilahtır. Bunları ispat ederken de yine Thomist felsefenin şu önermesine başvurmuştu; "*akıl, insanın en yüce melekesidir*". Böylece insanların her zaman aynı şekilde hakikate ulaşmak için akıl yürüttüklerine kani olan Schmidt, genel felsefeyi es geçerek normatif teolojiden objektif etnolojiye ulaşmayı denedi.[628] Zira, aklını kullanan insanın Tanrı'nın varlığına dair beşeri bilgiye ulaşabileceğini savunan Thomizm ve onu kendisine rehber edinen Katolik Kilisesi, irrasyonel bir imana ulaşmak için insan aklına çok fazla güven duyuyordu. Nitekim Schmidt'e göre Aziz Pavlus'un da işaret ettiği (Romalılara, 1/20) üzere alemin yaratılışından beri Tanrı'nın görülmez doğası yani O'nun ezeli kudreti ve uluhiyeti yaratılmış olan her şeyde açık bir şekilde tecelli etmektedir. Bundan dolayı o, iyi eğitilmiş akla sahip insanın kesin olarak Tanrının varlığını, Zatını ve birliğini ispat edebileceğine katiyyen inandığından, Yaratıcının insanların gönüllerine kazıdığı kanunlardan biri olan bu fikirden yola çıkarak Hıristiyan imanının ilk temellerine ulaşmak ve dünyanın her yerindeki insanlara serpilen ilahi gizemleri keşfetmek istiyordu.[629]

Schmidt'in Thomizm'in mantıksal sebeplilik ilkesinden ödünç aldığı ve dev külliyatı için kullandığı diğer çekirdek özellik ise "*tüm ilkeller dahil her insanda sebepleri araştırma konusunda doğal ve kendiliğinden ortaya çıkan bir dürtü vardır*" şeklindedir. Bir başka ifadeyle ona göre her insanın içinde onu Tanrıya bir götüren bir etken ve çaba vardır. Çünkü her insan Tanrı suretinde yaratılmış ve "Tanrıyı bilme kapasitesine" (*capax Dei*) yani O'nu tanıma ve O'nu sevme yetisine sahiptir. Buradan hareketle o, tüm insanların benzer şekillerde temel hakları ve yükümlülükleri olduğuna inanarak tüm insanların zihinlerinin ortak şekilde çalıştığını dolayısıyla benzer şekilde Tanrı hakkında akıl yürüttüklerini kabul etti.[630]

628 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 87- 88.
629 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 92- 93.
630 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 88- 89.

Schmidt, *aynı zamanda Ortaçağ skolastik felsefenin kullandığı insanda kendiliğinden ortaya çıkan sağ duyu (sensus communis) kavramına da çok fazla güveniyordu.* Merkezi bir duyum veya sentetik bir duyum olarak adlandırılan bu his, insanların beş duyularla elde ettiği rasyonel bir melekeydi. Aziz Thomas sağduyunun objesinin daima akla uygun, görülebilir ve işitilebilir bir şey olduğunu söyler. Buradan yola çıkaran Thomas, "halkların sağduyusundan" (*consensus populorum)* bahseder. Schmidt, bu kriteri kendi eserlerinde özellikle Tanrı'nın varlığı, Tek oluşu, Mutlak Ahlaki ve İyi olduğu, iyilere ödül verip kötüleri cezalandırdığı, sadece O'na ibadet ve dua edilebileceği gibi teolojik meselelerin etnolojik izleri olduğunu ispatlamak için sürekli kullanacaktır. Böylece o, kesin olarak etnolojik açıdan erken, evrensel ve ortak dinî unsurları ortaya koyduktan sonra bu erken dinin Yüce Tanrı'nın söz konusu özelliklerine sahip bir inanç sistemi olmasını kaçınılmaz görür. Schmidt, bu ilahi özelliklerin ilk dönem insanlar arasında bu kadar yaygın olmasını açıklarken, ortak beşeri unsurlar yoluyla ilk insanların tarihsel olarak asli dine mensup kalabildiklerini böylece *urmonotheismus* anlayışının tarihsel bir gerçeklik olduğu sonucuna varır.[631]

c. Urmonotheismus'un Kitab-ı Mukaddes Temelleri: Ur -Revelation

Etnolog ve dil uzmanı Schmidt, diğer teorisyenlerden farklı olarak dinin başlangıcı veya kökenini ortaya koymaktan çok, mevcut gelişmiş vahyin kültürel kaynağına inmek istiyordu. Böylece onun çabalarının ana odağında etnolojik verileri Hıristiyan teolojisinin hizmetine sunmak böylelikle modern bilim ile Hıristiyan dininin uzlaşı içinde olduğunu kendisi açısından ortaya çıkarmaktı. Bu doğrultuda o, Kitab-ı Mukaddes'in özellikle Tekvin Kitabı'nda yaratılışın kökeniyle ilgili teolojik bilgilerin etnolojik –bilimsel çalışmalarla desteklemek istiyordu.[632] Zaten Schmidt, etnolojik çalışmalarının başındayken 1909 yılında bağlı bulunduğu tarikatın özel isteğiyle bundan sonraki çalışmalarını kutsal kitap yani vahyin aslında tüm insanlar için geçerli gerçek vahiy olarak doğrulanmasına adayacaktı. Böylece o, etnolojik bir perspektiften yola çıkarak Tekvin kitabının ilk üç ba-

631 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 130- 133.
632 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 94.

bında geçen ve Tanrı'nın insanlara kendisini tanıtması ve insanı yaratmasıyla ilgili referansların rasyonel olduğunu göstermek istiyordu.[633] Schmidt, aynı zamanda Yeni Ahit külliyatında Aziz Pavlus'un Atina'da yüksek kültürlü Yunanlılarla onların "Bilinmeyen Tanrı" adını verdiği tek Tanrı hakkında konuşmaya gittiğini (Resullerin İşleri, 17/23) orada Pavlus'un onlara "inandıkları meçhul ama tek tanrı ile Mesih'in aslında aynı ilahi varlık olduğunu" söylediğini sonuçta Pavlus'un Grek teolojisi ile Hıristiyan teolojisini birleştirdiğini düşünmektedir.[634]

Schmidt, özellikle *Primitive Revelation* (1939) adlı eserinde ilahi vahyin insanın Yüce Varlığa iman etmesindeki en mantıksal açıklama olduğunu belirtir. Ona göre Dinler Tarihi, Tanrının varlığı konusunda yeni bir delile daha sahiptir; Yüce Varlığın insanlara inançları, ahlaki öğretileri ve ibadet eylemleri iletişim yoluyla öğrettiğini anlamadan insanların en eski dini tam karakteriyle kavranamaz.[635] O kendi hipotezini yine kendi kişisel vahiy bilgisinden yola çıkarak "en eski insanlar, Yüce Tanrı fikrini, aynı Tanrı'nın onlara bahşettiği *İlk Vahye (Ur- Revelation)* borçludur" şeklinde kurdu. Böylece onun bu hipotezden yola çıkarak insanın aklıyla bu ilk vahyin (*ur-revelation*) izlerini bulup bulamayacağını bilimsel olarak da ortaya çıkarmak istedi.[636]

Özellikle *Ursprung*'ta Schmidt, en erken ilk vahyin (*ur-revelation*) tarihselliğini ispat etmekle bir anlamda Eski Ahit'in Tekvin Kitabında geçen ilk vahiylerin tarihselliğini de onaylatmayı arzuladı. Zira ona göre bu *ilk vahiyler aynı zamanda Tanrı'nın Zatı ile ilgili ilk ifşalardı (Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarung Gottes).*[637] Burada Schmidt, öncelikle etnolojiden istifade ederek Tekvin Kitabında anlatılanların aslında insanlığa ait genel bir din portresi verdiğini savunarak[638] insanın kökeniyle ilgili modern dönemdeki Tylorcu- Darwinist evrim teorileri şiddetle tenkit etti. Ona göre tüm bu teoriler, birbirleriyle çelişen veya birbirlerini kabul et-

633 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 72- 73.
634 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 81- 82.
635 Schmidt, *Primitive Revelation*, 178- 186.
636 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 87- 88.
637 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 121.
638 Paul C. Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, New York 1988, 255.

meyen mahiyettedirler. Ancak teologların bazılarının bile evrim teorilerini kabul ettiği bir dönemde o, Kilise'nin Tekvin Kitabında Hz. Adem ve hayvanların yaratılışıyla ilgili hikayelerin bilimsel bir izah olarak insanın fiziksel kökenini açıklamak niyetiyle vahyolunmadığına inandığını biliyordu. Schmidt, bu sorunu tamamen etnolojik bir mesele olarak da anlaşılmasını ileri söyleyerek tek başına teolojiyle çözülmesinin imkansızlığına parmak bastı. Sonunda o şu neticeye varmıştı; akademisyenlerin çoğunluğu inansa da modern bilim, tamamen evrimi ispatlayamamıştır. İlkel yaşam formlarından bir gelişmenin ihtimali olsa da onun nasıl meydana geldiği bilhassa hayvandan insana geçişin nasıl olduğu hala ona göre önemli bir sorundu. Bunun yerine Schmidt, hayatı boyunca sosyal/kültürel evrimin varlığını savunacaktı.[639]

Yine etnolojik çalışmalarının normatif ve sübjektif olduğunu kabul eden ve bu konuda objektif olmanın insan kapasitesinin üzerinde olduğunu iddia eden[640] Schmidt çalışmalarıyla şunu ispat etmek istiyordu; etnolojik verilerle varlığı ispatlanan ilkellerdeki Yüce Varlık, Yahudi- Hıristiyan geleneği tarafından iman edilen vahyedici Tanrı ile özdeştir (veyahut İsrail oğullarının ve Hıristiyanların evrensel Tanrısı, en eski kabilelerde ve en ilkel halklarda bile karşımıza çıkmaktadır). Bundan dolayı o, Lang ve Hermann gibi etnologların iddia ettiği "ilkellerde görülen Yüce Varlık fikrinin, teolojik açıdan örgütlenmiş olan yüksek dinlerdeki Tanrı kavramından ayrı düşünmemiz gerektiği" tezine karşı şiddetle çıkmaktaydı.[641]

Sonuçta Schmidt, insanın hem yazılı olarak hem de sözlü/ kültürel açıdan Tanrının var olduğunu ve Kendini insanlara vahyetmiş olduğunu ilk insanın da böyle bir vahye muhatap olduğunu, onu kabul edip onu tanıdığını bütün modern insanlara göstermek istiyordu. Bunun için öncelikle ilk vahyin, temel kaynak olarak kutsal metinlerde nasıl içeriğe sahip olduğunu anladıktan sonra bu vahiy hakkında "ilk zamanlarda" söylenen bir şey olup olmadığını keşfetmek için etnografik verilere başvurdu. Nitekim onun öğrencilerinden Peder Bornemann, Schmidt'in bu konudaki

639 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 127- 128.
640 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 5.
641 Kaynak, 43.

tüm sorunların teolojiden kaynaklanmadığına inandığını açıklar. Böylece Schmidt için teoloji sadece basit bir "kurtuluş tarihi" değil aynı zamanda "tarih öncesine ait bir kurtuluş tarihidir". Bu haliyle o, Roma Katolik Kilisesinin iddiası olan evrensellik (*catholica*) iddialarına "bilime uygunluk (*scientifica*)" sıfatını da eklemek istedi.[642] Bununla beraber etnolojiye ait çalışmalarında kutsal metinlerden alıntı yapmamaya özen göstermesine rağmen Schmidt'in *urmonotheismus* hakkında çalışmalarını malzemelerde keyfî, seçici ve tarafgir bir tutumla Katolik teolojisini güçlendirmek amacıyla misyoner bir kimlikle özelde Hıristiyan yaratılış kıssasını genel de Yahudi-Hıristiyan vahyini bilimsel açıdan ispatlamak ve evrimci antropolojiyi ortadan kaldırmak için yaptığı kanaati çok revaçtadır.[643]

II. *Urmonotheismus*'un Etnolojik Temelleri: *Ur- Kultur*

"İlk dine" (*ur-religion*) ulaşmak için öncelikle ilkel döneme ait kültürü (Ur-kultur) iyi anlamak gerektiğini iddia eden Schmidt'in gözünde evrim, gelişme olarak anlaşılmış ve tek bir yükselen çizgi içinde değil kesin bir noktadan başlayan ama çok bağımsız çizgiler içinde gelişen zaman zaman ileriki safhalarda birbirleriyle temasa geçen sosyolojik bir yapıda seyretmiştir.[644] Daha geniş bir ifadeyle Darwin'in biyolojik ve Tylor ekolünün savunduğu kültürel- biyolojik evrimciliği değil nitelikli tarihsel etnolojik gelişme veya "yeni evrimcilik akımı" olarak isimlendirdiği evrimcilik taraftarı olan Schmidt[645], teolojiye dayanan antropolojik ekolde yalnız başına yürümesine rağmen insanlığın kültür tarihinde gözlemlenen kültürel evrim süreçlerini asla dışlayıp onları inkar etmeden yürüyeceğini söyler. Ona göre kültürel evrimi şu sebeplerden dolayı savunmaktadır; öncelikle bir toplumda geleneği aktaran yeterince insan bulunmaktadır. Yine her toplumda gelişmeyi aktarma görevini yerine getiren bir grup mutlaka vardır. Dahası cemiyet içinde kültürü daha özgün ve kurumsal hale getiren bir grup da bulunacaktır. Son olarak Schmidt, cemiyetin tabakalara bölün-

642 Brandewie, *When Giants Walked the* Earth, 122- 129.
643 Adıbelli, 122-123 ve 137.
644 Kaynak, 46 -47.
645 Schmidt, *The Culture Historical Method of Ethnology*, XXVI.

mesinin doğal olduğunu onlar içinde bir grubun söz konusu cemiyetin kültürel gelişmesine katkılar sağlamasının kaçınılmaz olacağını iddia eder.[646]

Böylece Schmidt için kültürel evrim demek, insanlığın tarihsel varlıklar olmaları demektir. Bu yüzden kültürel bir geçmiş ve ona ait kaynaklarının varlığını ima eder. Ona göre tüm insanlık, çekirdek bir kültürden yani *Ur-Kultur*'den türemiştir. Bütün kültür çevrelerinin kökeni bu aslî kültürdür[647]

Bu yönde kültürel gelişmeyi esas alan Schmidt'in yaklaşımına göre kültürü temel objesi gören etnoloji, tarihsel açıdan doğrulanabilen verilerle donatılmış olarak "insanlığın zihinsel bilimi" (*Geisteswissenchaft*) olup zamansal ve mekansal ilişkilerle uğraşır.[648] Böylece Brandewie'nin de dediği gibi o, aslında "insanlığın zihinsel kapasitesi" olarak gördüğü etnoloji yoluyla "beşerî psişik birliğin" peşindeydi.[649]

Bu açıdan düşündüğümüzde aslında Schmidt'in tüm külliyatını Tylor'un tezlerini çürütmek ve "din bilimlerinde devrim yaptı" diye övdüğü Lang'in tezini devam ettirmek ve onaylamak için kaleme aldığı da söylenebilir.[650] Onun kültür tarihi yaklaşımında üç temel unsur hemen dikkat çeker; (1). Çeşitli medeniyetleri ayırt edip onları mekan içinde bölümlere ayırarak kültürel katmanları keşfetmek. (2). Göçler, karışımlar ve etkileşimlerle bölünen, dağılan kültür unsurlarının, zaman içindeki yerlerini tam olarak belirlemek ve böylece bir kronoloji meydana getirmek. (3). Son olarak ana kaynaklara varmak yoluyla her kültür unsurunun oluşum sürecini yorumlamak. Böylece onun temel amacı kaynaklar bilimi olarak topladığı verilerin keşfi ve tenkidini yapmak, onları açıklamak ve sonunda bir senteze ulaşmaktır.[651]

Böylece Schmidt için etnoloji, insanları şüpheye düşürmeyen tarihsel bir bilimdir. Ona göre ilk döneme ait dinin aslında monoteist bir karak-

646 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 60.
647 Kaynak, 46.
648 Schmidt, *The Culture Historical Method of Ethnology*, 7- 9.
649 Brandewie, "Wilhelm Schmidt: A Closer Look", *Anthropos*, 77 (1982), 160.
650 Schmidt, *High Gods in North America- Upton Lectures in Religion*, Oxford 1933, 1- 3.
651 Schmidt, *The Culture Historical Method of Ethnology*, 13-15.

terde olduğunu rasyonel olarak ispatlamanın yolu şimdilik en güvenilir yöntem olan bu bilimden geçer. Etnolojinin kullandığı kültür tarih metodunun genel tarih biliminden farklı oluşuna dikkat çeken Schmidt, etnolojinin grup halindeki unsurlarla ilgilendiğini ve bu unsurları mit, sosyal öğreti, ekonomik tipler, yerleşim yerleri kültürel sanat gibi tasnif ettiğini söyler. O, evrimci antropolojinin aksine 1929'da Viyana Etnoloji Ekolüne mensuptu. Kültür tarih ekolü diye de bilinen bu ekol, ilkel kültürlerin oluşumunu ve gelişimini nesnel olarak değerlendirir.[652] Bu ekol aynı zamanda Schmidt'in ruhani ve akademik liderliğinde kurulup gelişen bir yaklaşım olarak hem kültür fenomenlerinin kronolojik hem de nedensel doğalarını kendi gelişim ve etkileşimleri içinde inceleyen tarihsel etnolojiyi savunur. Viyana ekoluna mensup olan Schmidt'in yanısıra F. Ratzel, L. Graebner, Ankermann, Foy gibi antropologlar vardır. Ekolün ana amacı, Spencer ve Tylor'un çizgisindeki evrimci kültür anlayışını yıkmak ve bunun yerine bu kültürlerin tarihsel derinliklerini anlamaya çalışmak üzere kültürel benzerlikleri mukayese etmek, karşılıklı ilişkilerini ortaya çıkarmak, özgün zamanlara ait temasları, kültürel karışmaları, etkileşimleri anlayabilmek, kültürel gelişmelerin dahili ve harici sebeplerini izah etmek ve son olarak kültürel öğeleri oluşturan özel verilerin (mesela araç gereçler, kurumlar, aile, devlet ve dinin) köklerini gün ışığına çıkarmaktır. Bu ekol, bunları başarırken kültür halkaları veya devinimleri adı verilen bir yöntemle yerli halkların benzer kültürel (özellikle dile bağlı olarak gelişen) benzerliklere sahip olduklarını iddia etmektedir.[653]

O da tıpkı diğer etnologlar gibi Avustralya'yı etnolojik bir test alanı olarak gördü. Zengin bir tasvir edici malzemeye sahip olan bu yerdeki yerli halkın malzemelerinin zannedildiği gibi animist fikirler vermediğini kendi görüşleri için çok önemli somut ve "olumlu" verilere sahip olduğunu söyler. Bu bağlamda Schmidt, buradaki ilkellerin Yüce Varlık anlayışlarının artık etnologlar ve Dinler Tarihçiler tarafından kabul edilip onaylandığını

652 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 96- 98.

653 Henryk Zimoń, "Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology", *Anthropos*, 81(1986), 244 -246.

iddia eder. Ona göre bu bölgede ortaya çıkan Tanrı kavramıyla ilgili ilk ve sonraki dönem kavramların önemini kavramak gerekir.[654]

O, tıpkı Lang gibi düşünerek bu konudaki bilgilerin çok muğlak ve kanıtların çok zayıf kalmış olmasına rağmen eldeki verilerden istifade ederek sonuca ulaşmak ister. Schmidt etnolojisinde bu konuda dogmatizm değil bilimsel açıklık şarttır. Birinci ve asli din konusuna yönelen birinin, öncelikle rölatif anlayışlardan uzak kalmasını tavsiye eden Schmidt, animizmi ortadan kaldırmak isteyen Lang'e ilave olarak o, hakikatin tam olarak ortaya çıkması için çaba gösterdi ve din ile ahlak arasındaki yakın ilişkinin varlığına işaret eder. Böylece ona göre etnolojinin katkısıyla artık bilinmektedir ki en eski formlarıyla Yüce Varlıklar, evrimcilerin iddia ettiği natürizm, fetişizm, hayalet kütleri, animizm, totemizm, büyücülük gibi herhangi bir din formundan daha eskidir. [655] Ona göre bu konudaki yerli fikirlerinin tamamına yakını bölük pörçük veya alakasız yerlerde bulunmaktadır. Bu bakımdan yapılacak olan bir araştırma öncelikle mutlaka geniş boyutlu ve etno-psikolojik temellere dayanmalıdır. Ancak o, kendisinin neticesi belli bir araştırmaya girmesinin sürekli eleştirildiğini ama bu konuda sadece yolun başında olduğunu vurgular.[656]

Schmidt, Ursprung'ta Tylor'un aksine bazı kültürlerin (söz gelişi Yunan kültürünün) bazı bağlamlarda alçak politeizmi bazı durumlarda yüksek politeizmi temsil edeceğini savunur. Ona göre Tylor ve Marett'in görüşleri asla ilkellerin dinî gelişmesinin başlangıcı olarak anlaşılmamalı belki sonraki safhalarına ait görülmelidir. Schmidt bunun yerine en eski gruplarda çok az animistik düşünceye bulaşmış ama ötelerde bulunan Yüce bir Tanrı kavramına daha fazla rastlanıldığını iddia eder.[657]

Schmidt, kendi monoteizm teorisinin etnolojik temellerini ararken önce Afrika ve Asya Pigmelerinin inançlarının ortak özelliklerinden başlayarak *Arkaik Pigme Kültürü'nün Dini* (*Religion der Pygmaischen Ur-Kultur*) adını verdiği en erken dönem tarihsel kültür tabakasında bulunan

654 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 17.
655 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 19- 20.
656 Schmidt, *High Gods in North America- Upton Lectures in Religion*, Oxford 1933, 1- 3.
657 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 49.

ortak dinî inançlar sistemine ulaşmayı denedi. Daha sonra o, Amerikan ve Arktik malzemeleri aynı şekilde kullandı. Son olarak Arkaik Pigme ve Arktik- Amerikan kültürlerinden çıkan sonuçları Güneydoğu Avusturalya aborjinlerinin dinî inançlarıyla antropolojik bir mukayese yaparak Yüce Varlığın tarihsel etnolojik temellerini ortaya koymaya çalıştı.[658]

Monoteizmin ilkel halini modern anlamda ilk kez ortaya koyan akademisyenin Andrew Lang olduğunu[659] ve onun etnolojik çalışmalardan etkilendiğini inkar etmeyen Schmidt, bilhassa onun *The Making of Religion* adlı eserini okuduğunu ve misyonerlerin gönderdiği etnolojik belgeler sayesinde etnolojik faaliyetlerini hızlandırdığını söyler. Onun sayesinde Yahudi Hıristiyan kaynaklarına bağlı tarihsel monoteizmin dışında da Yüce tek Varlık hakkında kanıtların olduğuna ikna olan Schmidt, aynı zamanda Lang'in, hocası Tylor'un aksine kültürel açıdan yüksek ilahlara ilgi duyduğunu görür. Onun için Tylor, evrimci etnolojinin temsilcisi olarak etnolojik din çalışmalarında gidilecek yanlış yolu gösterirken Lang, kendisinin de gittiği doğru yolu temsil ediyordu[660] Schmidt, için Tanrı aynı zamanda bir kültür objesidir.[661] Schmidt, sürekli olarak ifade etmektedir ki başlangıçta hiç değişmediğini iddia ettiği Ur-kultur sahibi en erken insanlar, alemin bir zatın sebebiyle ortaya çıktığı fikrine sahiptirler. Bunun sonucunda ilkel Avustralya yerlileri olan aborjinler doğal olanı asla doğaüstülük içinde değil doğaüstünü doğa içinde aradı ve böyle kavradılar.[662]

Sonuçta o etnolojiyi en ilk ve en eski dini "yeniden kurgulamak" için çok sağlıklı ve yerinde bulur. Ona göre bu yeniden kurgulama ile tarihsel açıdan dayanarak ideal ve her açıdan negatif unsurlardan uzak mükemmel ve ideal bir monoteizm ortaya çıkacaktır.[663] Schmidt'in yeniden inşa edici yaklaşımına sahip bu ilk kültür anlayışına göre Yüce Varlık, tüm beşerin

658 Sullivan, 8877.
659 Schmidt, *The Origin and the Growth of the* Religion, 178.
660 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 15- 16.
661 Schmidt, *The Culture Historical Method of Ethnology*, 7.
662 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 245.
663 Zimoń, 245.

doğal ihtiyaçlarını karşılayan bilhassa evrenin ve evrendeki yaratıkların ilk sebebi konusundaki rasyonel ihtiyaçlarını karşılayan bir Yüce Varlık'tır.[664]

Bu sonuca varmak için etnolojiden şu yaklaşımları geliştirerek istifade eder; Asya kıtasından başlayan ve kavimler arasında yaşanan tarihteki büyük göçlerin etnolojik sonuçları ve bu doğrultuda meydana gelen katmanlar halindeki kültür çevreleri (*kulturkreise*);

a.Asya'dan Başlayan Kavimler Göçü

Schmidt'in *urmonoteizmin* teorisinin ispatında arasında Asya kıtasının önemi büyüktür. Zira onun etnolojisinde insanlığın tek bir atadan yaratılıp ortaya çıktığı ve kavimler göçünün başlama yeri Asya kıtasıdır.[665]

Bu hipotezini ispatlamak isteyen Schmidt için kültür tarih metodu son aşamada öncelikle kültürün belli bölgede oluşup sonra kavimler arasında yaşanan göç gibi sosyal hareketler yoluyla diğer bölgeler yayıldığı görüşüne dayanmalıdır. Ona göre kültür çevrelerinin oluşumunda göçler çok büyük rol üstlenmişlerdir. Bu göç olgusu insanlığın kültür anlayışına kaynaklık eden Asya kıtasından başlamış ve yavaş yavaş dünyanın diğer bölgelerine yayılmıştır. Hatta Schmidt, Asyalı ilkel Pigme kültürünün dünyanın en eski kültürü olduğunu ispat etmek için çabalar. Bir başka ifadeyle Schmidt, Asya'nın tropikal ve alt tropikal bölgelerine ait kültürlerin insanlığın doğuşunda çok büyük katkılar sağladığını ve bu bakımdan Ur-kultur'e kaynaklık eden tüm göçlerin buradan başladığını iddia eder. Ona göre bu göçler sayesinde öncelikle Kutup- Amerika ilkel kültürel bölgesi oluşmuş onu Afro-Asya kültürel bölge izlemiş onları ise Güney- Doğu Avustralya ilkel kültürel bölge izlemiştir. O, bu kültür bölgelerinin- uzak coğrafyalarına rağmen- birbirleriyle kültürel ilişki içinde olduklarını gösteren ortak yönleri çoktur.[666]

Schmidt, kavimler göçünün her zaman mevcut olduğunu buna bağlı kültürel etkileşimin normal olduğunu iddia eder. Ona göre eski kültürün

664 Sullivan, "Supreme Beings", 8877.
665 Kaynak, 72.
666 Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, Münster 1935, c. VI, 11-14.

bulunduğu ortama yeni gelen diğer kültürler bir tür kültürel yığılma meydana getirecekler ve kültürel katmanlar (*strata*) oluşacaktır. Buradaki etkileşim hem maddi hem de manevi kültürel öğelerle olacaktır.[667] Bundan dolayı ona göre bir kültürel bölge diğer kültürlerle bir yerde hemen ilişkiye geçemez. Zira bir direnç ve karışım bazen ilişki şekillerini etkiler. Bu ilişkiler tek bir kültür bölgesine sahip olanlardan daha dinamiktir.[668]

b. Kültür Çevreleri Anlayışı (Kultur-kreise)

Evrime karşı çıkan Schmidt, bunun yerine kendisi gibi Viyana ekolünden olan Robert F. Graebner'in (1877-1934) tarihsel etnolojisini ve özellikle de etnolog Friedrich Ratzel'in (1844-1904) başlatıp öğrencisi Leo Frobenius un (1873-1938) geliştirdiği "kültürel devirler" veya "kültür çevreleri" (*Kulturkreis*) adı verilen teoriyi kendine başlama noktası olarak belirlemiştir.

Bu bağlamda Schmidt, kültür çevrelerini tasnif ederken aslında yedi farklı kültürel alt çevreden oluştuğunu ama ilk ikisinin artık ortadan kalktığını iddia eder. O, önce bu katmanları, en yeniden başlayarak yeni, eski ve en eskiye doğru listelemiş[669] daha sonra onları etnolojik açıdan en eskiden en yeniye sistematik bir şekilde şöyle gruplandırmıştır;

1a. İlkel Kültür Çevreleri (Yiyecek Toplayıcılar- Okuma Yazma Bilmeyenler

a. *Temel ilkel kültür olarak, Afrika, Güney Asya, Yeni Gine ilkelleri ile Yeni Hebriedes'teki Pigme gruplarına yayılan egzogami ve monogami kültürü*: Toplayıcılık safhasına ait bir safhadır. b. *Güney- Doğu Avustralya (mesela Kulin kabileleri ile onlara akraba olan Kurnailer ve Yuinler) ile Tazmanya yerlilerine ait ilkel kültür çevresi*: Egzogami ve buna bağlı bir sex totem kültürüdür. c. *Arktik İlkel Kültür; Kuzeye ait ilkel kültür*: Egzogami ve eşit hakları savunur. Söz gelişi Kuzey Amerika'daki Algonkin kabileleri, Eskimo yerlileri ile Kuzey ve Kuzey- Doğu Asya topluluklarının

667 Schmidt, *Handbuch der vergleicheden Religionsgeschichte*, Münster 1930, 226- 227.
668 Schmidt, *Handbuch der vergleicheden Religionsgeschichte*, 245.
669 Schmidt, *Handbuch der vergleicheden Religionsgeschichte*, 244.

(Samoyedler, Koryaklar, Türko-mongol kabileleri gibi Ural- Altay halkları, Hint-Avrupa halkları, Bantu ve Hami kabileler ile Güney Afrika'daki Buşmenler ve Sami ırklarına ait) kültürlerini içine alır. Bunlar özellikle sonraki dönemlerde göçebelikten kurtulup imparatorluk kültürleri halini alacaklardır. Ayrıca Merkez California ve Algonkin yerlilerini kapsar. d. *Bumerang kültürü*: Eski kültürden ve anayı esas alan soyun bir karışımıdır. Bu çevrenin ortak paydası ona göre erkeklerin avcılık yapması kadınların ise tarımla uğraşmasıdır. Ona göre bu ilkel kültür çevresinin diğer ortak yönleri şöyledir; hepsinin basit avcı- toplayıcı kültürlere dayanması, ekonomik sabitlikleri olması, sosyal ve teknik yönden birbirine çok benzemesi ve bu bağlamda sadelikleri, yüksek kültürlere ait sanat, yazı, kanun gibi unsurların olmayışı veya silah, araç ve gereç, elbise ve barınak gibi gerekli kültürel öğelerinin çok ilkel olması ve totemizmden mahrum olmalarıdır.[670]

2b. Birincil Kültür Çevresi (Yiyecek Üreticiler ve Okuma- Yazma Bilmeyenler)

Gıdaları üretim aşamasındaki toplumlar olup aslında üç alt gruba sahiptir, a. Hayvan yetiştiren göçebe kültürler; egzogami evlilik ve babadan gelen soy öne çıkar. Totemci, gelişmiş avcılık tekniklerine sahiptirler. Büyük aile ve baba hukuku esastır. Hayvan yetiştiren bu halklar göçebedir. b. *Egzogami esasına dayalı ama ananın soy belirleyici olduğu kültürler*; hayvan yerine bahçıvanlıkla ve köy kurarak yaşarlar. c. *Baba soyuna dayalı bölünmeyen ailelere sahip kültürler*; hükümdarlığı bilen ırklar olup hayvan güden göçebe kültürlerdir.

3c. İkincil Kültürel Çevre (Resim Yazısı Kullananlar) ve Üçüncü Kültürel Çevre (Alfabeciler)

İkincil çevrenin iki alt katmanı vardır; a. *Özgür baba hukukuna dayalı Polinezya, Sudan, Batı Asya Güney- Doğu Asya, Güney Avrupa halklarına ait (mesela Asya Pigmeleri ve Pigmoidlerin dahil olduğu) kültürler.*

670 Schmidt, *Handbuch der vergleicheden Religionsgeschichte*, 247; amlf, *Ursprung der Gottesidee*, c. II, 8-9; amlf, *The Culture Historical Method of Ethnology*, 252- 255.

b. *Özgür ana hukukunu esas alan (Güney Çin, Melanezya, Hindistan, Güney Amerika'nın kuzey sahillerindeki) halklara ait kültürler.*[671] Üçüncül Kültürel Çevre (Alfabe Toplumları): *Asya, Avrupa ve Amerika'da günümüzde hala etkisini sürdüren yüksek kültürlerin tamamıdır.*[672]

Bu tasnifle Schmidt, özellikle birincil kültür çevresinde bulunan Pigme kültürleri, Güney- Doğu Avustralya ve Kuzey Amerika ilkel kültürleri gibi avcı- toplayıcı kültürlerin en eski kültürler olarak en başından beri monoteizme inandıklarını iddia etmektedir. Ona göre bu ilkellerin monoteizmi, dua, kurban ve dini ayinlerden oluşan sade ibadetler ile ahlaki kurallardan oluşan bir ilah fikrine inanmayı amaçlıyordu. Öyle ki ilkel kültürler katmanlar halinde genişlerken aynı zamanda Yüce Varlık anlayışlarını da yayıyorlardı. Schmidt için bu halklar ilk dinin köklerine götüren en yakın kültürlere sahiptiler. [673]

Neticede ona göre *ur-kultur* bizi şu değerlendirmeye götürmüştür; öncelikle kültürlerde bulunan kültür-kahramanları (*heilbringer*) asla sanıldığı gibi gerçek yaratıcı değildir. Arkaik kültürlere ait bu ilahi form, Yüce Varlık fikrinden önce mevcut olamaz. İkinci olarak sonraki dönemlerde oluşan dinlerin hiç biri dünyayı tamamen kaplayan bir yayılmayla övünemezler. Ancak eğer ilkellere ait kalıntılarının hala bu geniş alana yayıldığının üzeri örtülemiyorsa bu tektanrı anlayışının en önemli göstergesi olacaktır. Bundan dolayı ona göre bu ilkel inanç, insanlığın etnolojik açıdan gruplar halinde ayrışmasından muhtemelen önce olmuştur ve büyük ihtimalle kökleri çok derin ve boyutlu olarak insanlığın en eski kültürleri aslında tek bir ilah inancının bir başka göstergesidir.[674] Böylece Schmidt, insanlığın sosyolojik yapıları birbirinden ayrışmadan çok önce Yüce Varlık inancının, yaygın ve kadim bir kültür olarak mevcut olduğunu savunur.[675]

671 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 241.
672 Schmidt, *The Culture Historical Method of Ethnology*, 350- 351; aınlf, *The Origin and the Growth of the Religion*, 240.
673 Kaynak, 60-61.
674 Schmidt, *Völker und Kulturen*, Münster 1924, 7.
675 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 104- 105.

III. Urmonotheismus'un Mitolojik Temelleri: *Ur-Mitoloji*

Schmidt'in Lang'den etkilendiği konulardan biri de onun mitoloji ile ilgili görüşleridir. Aslında her iki araştırmacı için de etnolojik açından incelenen her halkta "üst seviyedeki teolojik unsur" yanında bir de "aşağı seviyede bir mitolojik unsur" bulunmaktadır. Zaten Lang, din ile mit arasında bir çatışmanın bulunduğunu ve mitlerin "saçma ve alçaltıcı" olduğunu şu şekilde temellendirir; "*Şimdilik sadece ancak şunu söyleyebiliriz; dinî telakki, ciddi tefekkür ve teslimiyet yoluyla insan aklından kaynaklandığı hâlde mitolojik düşünceler, başka bir yoldan, yani çılgın ve düzensiz muhayyileden kaynaklanmaktadır. Bu iki tarz Hıristiyanlık'ta bile görünmektedir.*"Bu düalizmden yola çıkarak Schmidt de dini, akıldan kaynaklandığı için rasyonel bir niteliğe sahip olarak görürken miti, tasavvurdan kaynaklandığı için bir fantezi ürünü olarak görmektedir. Sonuçta Thomascı Schmidt'e göre sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde işleyen aklın aksine muhayyile, doğası gereği mantıksal ya da ahlakî kıstaslarla sınırlı olmadığı için saçma sapan, edebe aykırı ve gülünç şeyler dolayısıyla mitoloji meydana gelmektedir.[676]

Schmidt, aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan Yüce Varlığın ilkel mitolojide temellendirilebileceğini ispat etmek ister. Ona göre mitoloji, etnolojik anlama sahip olup bir kabilenin kozmogoni, ilahlar, kahramanlarla ilgili mitlerini ve efsaneleri barındırır. Bu yüzden eğer güneş bir kültür için geniş rollere sahipse onun güneş mitolojisine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan Schmidt için kadim halkların mitolojilerinde Yüce Varlığın izlerine çok kolay rastlanabilmektedir. İlkel mitleri, alemin ve insanın yaratılışı olarak düzenleyen Schmidt için öncelikle kadim milletlerde alemin yaratılış mitleriyle ilgili üç tür yaklaşım göze çarpar;

a.*Alemin yoktan veya bir cevherden yaratılışı ile ilgili mitler*: Bu konuda mit üreten kabileler genel olarak Kuzey Amerika yerlileridir. Söz gelişi Amerikan yerlilerinden olan Kurnai kabilesi, Yüce Varlığın yeryüzünde bulunan her şeyin yaratıcısı olduğu mitine sahiptir. Kulin kabilelerinde ise Tanrı Bundjik yeryüzündeki hayvanların, insanların, ağaçların ve yerin

676 Adıbelli, 129.

yaratıcısıdır. Güney-Batı Victoria'daki Buandik kabilesi için Yüce Varlık Baringial, denizi, toprağı, yıldızları, ayı ve güneşi yaratmıştır. Kuzey Amerika yerlilerinden Wiyot, Mattole, Sinkyone, Pomo kabilelerinin yaratılış mitine göre Tanrı, yeryüzünü doğrudan yoktan yaratmıştır.[677]

b. *Başlangıçta su bulunduğuna dair mitler*: bu mitleri genel olarak Kuzey Kutbuna yakın Amerika yerlileri ile Lebed- Tatarlarının söylediğini savunan Schmidt, başlangıçta her şeyin su olduğu ve buradan tek Tanrının, beyaz dalgıçkuşunu yeryüzünü inşa etmek için gönderdiğine inanıldığını bu kuşun da gagasında asılı duran toprağı sağa sola sallayarak dünyayı meydana getirdiği inancını açıklar. Ona göre bu mitlerde daha sonra Tanrı tarafından yaratılan ikinci bir kuşun dümdüz olan yeryüzünü gagasıyla eşelediği ve buradan dağlar ve vadilerin meydana geldiği en sonunda gelen şeytanın yeryüzünde Tanrı tarafından yalnız olarak yaratılan insana uyurken yaklaştığı ve göğsüne dokunduğu ve orada bir kemiğin geliştiği bundan da ilk kadının yaratıldığı anlatılır. Schmidt, bunların yanında bazı kabilelerin ise Yüce Varlığın insanı kamıştan veya tüyden yarattığına inandıklarını aktarır.[678]

c. *İnsanın yaratılışı ile ilgili mitler*: Schmidt, kadim milletlerdeki monoteizm anlayışını destekleyen insanın yaratılışıyla ilgili mitleri ise Yüce Varlığın insanı topraktan, kamıştan ve tüyden yarattığına dair mitler şeklinde üçlü kategoriye ayırır. Schmidt'e göre Samoyedler, Tanrının insanı topraktan yarattığına inanıyorken, Macar topluluklar, Altay Tatarları, Türk kabileleri ve Moğollar, Tengri'nin insanı önce topraktan yarattığına ve ona ruh vermek üzere köpeği yolladığına Şeytanın ise köpeği kandırıp insana kötü ruh aşıladığına kanidirler.[679]

IV. Okuma Yazma Bilmeyen Kabilelerde Yüce Varlığın Ortaya Çıkışı

Schmidt, Ursprung'un birinci cildinde Tylor ve onun temsilcisi olduğu animizm teorisine, ona verilen teolojik reaksiyonlara, monoteist pre-animizm

677 Kaynak, 73.
678 Kaynak, 73- 74.
679 Kaynak, 74- 76.

adını verdiği Lang'in teorisine ve Güneydoğu Avustralya yerlilerinin Yüce Varlık anlayışına yer verdi.[680] Burada insanlığın en eski ortak ilk dininin (*Urreligion*)mahiyetini anlamaya çabalayan Schmidt, dinin, öncelikle insan doğasına ait bir şey olduğunu ve mana, animizm, büyü, rüya gibi dış şartlara ihtiyaç duymadan gelişen oluşan bir fenomen olduğunun altını çizer.

Schmidt, doğal sebeplere dayalı olarak vardığı nihai düşünce olarak en erken insanın Kutsalların Kutsal'ı olan *İlk Yaratıcı* (*Urschöper*) fikrine nasıl ulaşıp onu yaydıklarını merak eder. Bunun sebeplerinden biri olarak ilk dönem insanların asla kendi kavramları veya doğrudan kendi akıl yürütmeleri yoluyla Yüce Varlığa sahip olduklarını iddia etmemelerini gösteren Schmidt, ancak onların bu fikre "bir klan atası" yoluyla ulaştıklarını düşünür. Bilhassa ilkellerin Yüce Varlığın, ahlak verici, sevgi dolu ve mutlak iyi olduğuna ait inançlarının onca fiziksel kötülüğe, günaha rağmen bulunmasını sadece onların kolay kazanmadıkları zihinsel kapasitelerine bağlar. Böylece ona göre ahlak verici Yüce Varlık fikrine ulaşırken ilk insanların birinci olarak doğal sebep bulma melekeleriyle yaratma fikrine ulaştıklarını ikinci safhada ise nihai sebep bulma melekeleri yoluyla bu hayatın ahlaki yönleri ile öteki dünyada insanın kazanacağı statü arasındaki bağı keşfettiklerini ve sürekli geliştirdikleri düşünce kudretleri yoluyla kendi monoteist dinlerinin başlangıç formüllerini tasarladıklarını iddia eder. Ona göre bu oluşum süreci asla sakin ve serinkanlı araştırmalarla ortaya çıkmamış aksine insanlara rahatsızlık verici, onları önemli meseleleri çözümlemeye sevk edici şekilde olmuştur.[681]

Yüce Varlığa ilk kez sahip olan toplum olarak avcılık ve toplayıcılıkla yaşamlarını sürdüren ilkel kabilelere özel önem veren ve onların ilk halklar (*ur-völker*) olduğunu savunan Schmidt, onların dinlerini bilmenin bu bakımdan son derece önemli olduğunu iddia etti. Dolayısıyla ona göre bu ilk halklar gelişim safhasının en başlarında bulunmayı hala sürdürdükleri için onların dini inanışları da "ilk insanların dinine" yani *urmonotheismus* anlayışına yakın olmalıydı.[682] Nitekim Schmidt'e göre ilkel kültürlerin tama-

680 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 16- 17.
681 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 135- 136.
682 Zimon, 246.

mında görülen Yüce Varlık fikirlerinin ortak noktası, tamamına yakınının modern anlamda (Yahudi- Hıristiyan) monoteizmin savunduğu tektanrıcı anlayışıyla örtüşen bilgiler içermesidir. Ona göre dinden uzak etnologların saldırılarına verilecek tek bir cevap şudur; yeryüzünde yeterli sayıda ilkel kabile vardır ki onlar arasında gerçekten monoteist karaktere sahip Yüce Varlık fikri yaygındır.[683]

Neticede Schmidt etnolojisine göre insanlara geçmiş zamanda varlığını hissettiren, her şeye hakimiyet kuran Yüce bir Varlığın şahsiyeti daima var olmuştur. Bu varlık, ilk insanların akıllarını kendisine bağlarken aynı zamanda onları aydınlatıcı hakikatlerden yararlanmış; onların iradelerini onlara şerefli gelebilen ve gelişmiş ahlaki emir ve yasaklarla güçlendirmiş ve son olarak onların gönüllerini cezp edici güzellik ve cömertliklerle tamamen fethetmiştir. Ona göre böyle bir ilahi zatı ile Yüce Varlık, oluşum sürecinde rasyonel açıdan bazen onlara hariçten gelen ve gerçekliğiyle onları adeta büyüleyen bir şahıs olarak algılanmıştır. Bundan dolayı ona göre bu güçlü şahsiyeti sayesinde Yüce Varlığa neredeyse hiç şüphe duyulmamış ve en eski kaynaklar yoluyla bize O'nun hakkında büyük detaylar verilmiştir; söz gelişi fiilen var olan Yüce Varlık, bu kıssalarda yerin ve göğün bilhassa insanın yaratıcısıdır. Schmidt, Yüce Yaratıcının insanı kendisi için sevgili ve gözde bir mahluk olarak gördüğünü ona kendi zatını vahyettiğini ve ona tüm gizemli işlerini ifşa edip onları öğrettiğini açıklar.[684]

Schmidt, Yüce Varlığın rasyonel açıdan oluşumunu destekleyen iki önemli faktöre ihtiyaç duyar; O'nun mekanı ve şekli.

a. İlkel Yüce Varlığın Mekanı

Schmidt, Yüce Varlığın göksel bir mekana sahip olmasını oluşum sürecinin ikinci safhasında meydana gelen bir gelişme olarak görür. Ona göre Yüce Varlığın yaşadığı yer olarak göğün olması Kuzey Amerika yerlilerinde zıt bir anlatım olmasına rağmen (zira onlara göre Yüce Varlık gökten yere inmiştir) çoğu ilkel kültürde O önceleri yeryüzünde iken göğe

683 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 264.
684 Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 136- 137.

çıkmış ve hala orada yaşamaktadır. Söz gelişi Amerika'da yaşayan Batı-Merkez Algonkin kabilesi, Ainu kültürü ve Samoyed algısında Tanrının en yüksek göklerde, söz gelişi dördüncü, yedinci, sekizinci veya on ikinci gökte ikamet ettiği anlayışı mevcuttur. Bunun yanında Schmidt, Kuzey Merkez California yerlilerindeki "Tanrının yeryüzünü terk edip doğuya doğru gittiği" inancından bahseder. Ona göre Tanrının yeryüzünü terk edip göğe çıkmasında göğün yüceliği temsil etmesi, yıldırımın bir silah olarak O'na layık görülmesi, şimşeğin veya gök gürültüsünün hatta fırtınada çıkan ıslık sesinin ilahi öfke ifadesi olarak anlaşılması gibi inançlar olağan ilkel inançlarıdır. Bundan dolayı Kuzey Amerika'da yaşayan Kato yerlilerinde Yüce Varlık, bir şimşek ilahı olarak anlaşılırken kadim Buşmen kültüründe, Güney- Doğu Avustralya yerlileri olan Yuin kabilesinin *Daramulun* adlı Yüce Varlık fikrinde ve yine aynı bölgeden Wiradyuri- Kamilaroi'lerin *Baiame* inancında, Yüce Tanrı daima şimşek ve yıldırım ile yakın ilişki içindedir. Son olarak Schmidt, Andaman yerlilerinin *Puluga* ve Semang Pigmelerinin *Kari* diye çağırdıkları Yüce Varlı figürlerinin şimşek çakarak veya yıldırım gönderdiği anda insanların kanlarını göğe doğru fırlatarak günah sunusu yaptıklarını ekler.[685] Ona göre Yüce Varlığın yağmurla özdeş görülmesi fikri muhtemelen tropikal bölgelerde öncelikle şekillenmiştir. Dahası yağmur ile bitkilerin verimliliği arasındaki ilişki tarım toplumlarında anne soyunun öne çıktığı zamanlarda gözlenirken, yağmur ile hayvan verimliliği arasındaki ilişki ise bilhassa babaların soy kütüğünün öne çıktığı tarım toplumlarının ortaya çıkışıyla mümkün olmuştur.[686]

b. İlkel Yüce Varlığın Şekli

Schmidt, Yüce Varlığın şekli konusunda ilkellerin iki alt gruba ayrıldığını anlatır;

1a. Soyut Form

Bu grupta Tanrının duyularla algılanamayan bir varlık olarak anlaşıldığını açıklar. Buna göre örneğin Kamilaroi insanları için Yüce Varlık

685 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 265; amlf, *Primitive Revelation*, New York 1939, 129-131.

686 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 265- 266.

(Baiame) görülemeyen ama işitilip hissedilen bir ilahtır. Yine Tierra del Fuega insanları için Yüce Varlıklarının rüzgara benzediği ama asla kavranamadığı açıktır. Aslında bu insanlar bir şeyi anlatmak istiyorlardı; Yüce Varlık görülmez bir doğaya sahiptir. Benzer anlayışlar, Doğu Afrikalı Boni Negrillos, Luzon'lu Kalinga Negritos, Ruanda'lı Batwa ve Andaman kültürlerinde de bulunur. Bunların yanında ona göre Samoyed kültürü Yüce Varlığı göğe benzetmesine rağmen O'nun bir şeklinin olmadığına inanır.[687]

2b. Somut Form

Schmidt ikinci grupta ise O'nun önemli bir ekleme veya sıfatla donatılmış, yaşlı ve saygın bir insan formunda gösterildiğini böylece asıl vurgunun insan formuna değil tüm tecrübeleri aşan bir şahsiyet olarak O'nun zatına yapıldığının anlatılmak istendiğini anlatır. Böylece Yüce Varlık, söz gelişi Andaman Adalarında yaşayan Pucikwar insanları için bir insan gibi saygı görüldüğü olgun yaşta olup uzun bir sakalı vardır. Yine (bazı Semang insanlarında olduğu gibi) eğer Yerli halkın deri rengi koyu ise, doğal olarak Yüce Varlık da koyu renktedir. Ancak Schmidt, gene de O'nun renginin ısrarla beyaz olarak anlatıldığını iddia eder. Mesela diğer Semang grupları için Yüce Varlık, ideal renk olan pamuk beyazı rengindedir. Hatta Güney- Doğu Semang yerlileri olan Batek Nogn insanları için bu rengi onaylayacak şekilde O'nun ismi *Keto* (*Nur*)'dur. Schmidt, bu şekilde pek çok ilkel ırklarda (söz gelişi Kuzey- Batı Semang, Güney Andaman, Kuzey Merkez California'lı Wiyot ve Patwin halklarında) Yüce Varlığın "parıldayan beyaz" veya "ateş gibi" şeklinde betimlendiğini anlatır. Kuzey Merkez California'da yaşayan Maidu kabilesi için Yüce Varlık güneş ışığı gibi olmakla beraber Kutsal Yüzü daima gizlidir ve Kötü Ruh hariç hiç kimse O'nu görmemiştir (Kötü Ruh bile O'nu bir kez tecrübe etmiştir). Bu şekilde Schmidt, Kurnai ve Wiradyuri kabilelerinin, Yüce Varlığın güneş ışınlarına benzer bir hale ile çevrili olduğuna inandıklarını Samoyed yerlilerinin ise, bir şamanın, göz kamaştırıcı parlak bir ışık içinde olduğu için O'nu göremediğini anlattıklarını belirtir. Wiradyuri ve Euahlayi kültüründeki Baiame ilahı, uçsuz bucaksız bir genişlik ve azamette olarak, eşiyle beraber gökte şeffaf kristal taşlarla süslü bir tahtta otururken Samoyedlerin Yüce Varlığı

687 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 266.

Num ise, kenarları gökkuşağı olan süslü bir manto giymektedir. Netice olarak Schmidt, tüm bu somut betimlemelere rağmen (ilkel Yüce Varlığın İlk Baba ile özdeşleştirilmesi (Yuin kültüründe) ve güneşin oğlu ile bir görülmesi (Wiradyrui –Kamilaroi yerlilerinde) örnekleri hariç) hiçbir yerde bir put veya imgesinin yapılmadığı açıklar.[688]

V. Okuma Yazma Bilmeyen Kabilelerde Yüce Varlığın Karakteristik Özellikleri

Bu noktada Schmidt, ilkel Yüce Varlık fikrinin karakteristik özelliklerini, bilhassa O'nun doğasını, sıfatlarını ve O'na yapılan ibadetleri büyüleyici ve aydınlatıcı bulur.[689]

a. İlkel Yüce Varlığın İsimleri

Schmidt, İlkel Yüce Varlığın çağrıldığı isimlerin çok çeşitli ve zengin anlamlarla dolu olduğunu anlatır. O, hemen hemen her yerde bu isimlerin derin saygıyla terennüm edildiğini ve çok nadiren ve zorunlu olmadan birkaç kez çoklu isimle veya sadece kutsal bir el hareketiyle (söz gelişi Yuin veya Kulin halklarındaki gibi göğe işaret edilerek) Yüce Varlığın isimlendirildiğinin görüldüğünü açıklar. Schmidt, bunları babalık, yaratıcı kudret ve gökte ikamet açısından üç ana grupta toplar;

1a. Baba

Kendi Katolik teolojisinde Tanrı'ya "Göklerdeki Babamız" diye yakaran Schmidt, aynı "baba" isminin bir hitap olarak Yüce Varlığa her ilkel kültürde verildiğini iddia eder. Ona göre bu isim en erken hitap adı olarak en eski ilkel kültürlere uygun olandır ve çoğu kez basitçe "baba" formuyla bazen "babam" veya "babamız" şekliyle kullanılmıştır. Schmidt, bu ismin şu ana kadar Orta Afrika Pigmeleri, Andamanlar ve Filipinler'de yaşayan Negritos arasında görülmediğini ama Buşmen'ler, Semang'lar ve Dağ Dama yerlileri arasında bulunduğu iddia eder. Ona göre Samoyed'ler,

688 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 266- 267; amlf, *Primitive Revelation*, 129- 131.

689 Schmidt, *Primitive Revelation*, 124.

O'na "Num-baba" yani "gök-baba" adını takarken Kuzey Merkez Amerika yerlilerinden Pomo ve Patwin kabileleri arasında baba kelimesi bir isim olarak bulunur. Algonkin yerlileri ise bu üç formu da kullanırlar. Schmidt, ayrıca Tierra del Fuega bölgesindeki Yamana ve Halakwulup kabilelerinin tek bir form olarak "babam" ismini tercih ettiklerini Güney –Doğu Avustralya'ya yaşayan tüm kültürel halkların ise yaygın olarak "babamız" şeklini benimsediklerini hatta bu ismin yaygın olarak kadın ve çocuklar tarafından bile bilindiğini açıklar. Sonuçta Schmidt, bu ismin, (İlk Baba kültü ile Yüce Varlığın özdeş görüldüğü yerler hariç) hiçbir yerde fizyolojik babalığı anlatmadığını ama Hıristiyanlık'takine benzer bir anlayışla ilk insanın Tanrı'ya gösterdiği büyük saygının, derin sevgi ve sarsılmaz bir güvenin işareti olarak kullanıldığını iddia eder.[690]

2b. Yaratıcı

Schmidt, "yaratıcı" isminin ilkel dünyada çok geniş alana yayılmadığı görüşündedir. O, bunun sebebini yaratıcı kudretin ilkel insanlar tarafından Yüce Varlık için fazla öngörülmemesine bağlar. Yaratma işi söz konusu olduğunda (Koryak yerlilerinde olduğu gibi) genel olarak İlk Baba tıpkı Yunan felsefesindeki Demiurgus (şekil verici) gibi yaratma şekil verme rolüne bürünür. Nitekim Yüce Varlığın ne Pigmeler, Buşmen halkları, Güney- Doğu Avustralya yerlileri için ne de Arktik kültürler için "Yaratıcı" ismiyle anıldığını (burada tek istisnanın Yüce Varlığa "alemin ilahi yapıcısı" adını veren Ainu yerlileri ve O'na *Baiame* Yaratıcı özel ismini yakıştıran Wiradyuri- Kamilaroi yerlileri olduğunu) savunan Schmidt, çok az sayıdaki Kuzey Amerika yerlilerinin "Yaratıcı", "Yapıcı", "Yeryüzünün Yaratıcısı" ve "Alemin Yaratıcısı" isimlerini kullandıklarını, Samoyedlerin ise sıkça Yüce Tanrı'dan "hayatın yaratıcısı" diye bahsettiklerini nakleder.[691]

3c. Yukarıda Yaşayan

Schmidt, en çok yayılmış isim olarak Yüce Varlığın ikametgahıyla yani halihazırda yaşadığı yerle beraber kullanılmasını kabul eder. O, sadece

690 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 267- 268.
691 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 268; amlf, *Primitive Revelation*, 131.

Samoyed'lerin fiilen Yüce Varlığı basitçe "Gök (Num)" diye çağırdıklarını ama onların da ilkel kültürden çoban göçebe kültürüne geçiş durumundaki bir grup olduğunu iddia eder. Bunun yanında Schmidt, diğer kültürlerde yaygın olarak "Yukarıda Yaşayan" veya "Yukarıda Olan" (söz gelişi Kuzey- Merkez California, Kuzey- Batı Amerika, Tierra del Fuego, bazen Negritos, Buşmen ve Koryak'larda) veyahut Yuin kültüründeki gibi "Gökte Bulunan O/Mirirul" adıyla anıldığını açıklar.[692]

Schmidt, bu özel isimlerin yanında az çok yaygın olarak kullanılan ve Yüce Varlığın bir yönü veya karakteristiğine işaret eden isimlerden de bahseder; bunların içinde en önemlisi olarak oldukça yaygın bir isim gördüğü ve O'nun ezelden beri devamlılığına vurgu yaptığına inandığı "ihtiyar olan" veya "yukarıdaki yaşlı" isimlerini bulur. Schmidt'e göre bu ismi genel olarak Amerika'nın kuzey -batı bölgelerinde yaşayan ilkel kabileleri kullanırlar. Bunun yanında ona göre Tierra del Fuego'daki Yamana yerlileri O'na "Başlangıç" (Watauinewa) derken Koryak'lar ise "Yukarıdaki Efendi" isminin yanında "Var Olan", "Her Şeyi Gören", "Kudretli", "Dışarıda Olan" ve Evren" ismini verirler. Ainu halkının "ilahi gök-ilahı" adını Yüce Varlığa uygun gördüklerini anlatan Schmidt, Andaman yerlilerinin Puluga adını verirken aslında O'nu "fırtına" ismiyle bağdaştırdıklarını, Kuzey Merkez California'lı Kato ve Coast Yuki yerlilerinin Yüce İlahı ile Semang ilahı (Kari)'nin aslında "yıldırım" anlamına geldiğini açıklar. Yine Schmidt, Amerika'nın Kuzey- Batısında yaşayan Yoshua yerlileri arasında güzel ilahi isim olarak "Bahşedici" teriminin kullanıldığını, Eskimolar tarafından ise O'nun tanımsızlığını ve genişliğini anlatmak için Sila isminin tercih edildiğini ekler. Ainu kabilesinde O'na "Evreni Elinde Tutan", "Beşik" ve Koruyucu İlham Edici" diye üç değişik isim verildiğini aktaran Schmidt, Algonkin Kızılderililerinin ise Yüce Varlığa Ulu Manitu (Ruh)" şeklinde animist bir anlam içermeyen ama ilahi görülemezliği anlatan bir isim taktıklarını iddia eder. Son olarak Schmidt, Tierra del Fuego'lu Yamana halkının Yüce Varlığa "Gökteki Kesici" adını verirken aslında O'nun yeryüzüne ölüm yollamasını göstermek istediklerini, benzer ismi Kuzey

692 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 268.

Merkez California'da yaşayan Maidu'ların aynı ilahi işlevi belirtmek üzere kullandıklarını açıklar.[693]

Neticede Schmidt, bu gibi ilahi isimlerin aynı zamanda belli başlı sıfatların ortaya çıkmasına yardımcı olduğunu söyler.[694] İlahi sıfatların ise etnolojik açıdan Yüce Varlıkların kadim alemde ne kadar dinamik, canlı olduklarını ve çok sıklıkla beşeri olayların akışına nasıl müdahale ettiklerini göstermektedir.[695]

b. İlkel Yüce Varlığın Sıfatları

Bu doğrultuda o, tıpkı Lang gibi Yüce Varlığın rasyonel kapasitesine de vurgu yaparak Tanrı'nın varlığını ile O'nun rasyonel sıfatlarını en erken insanlar için oldukça akla yatkın bulunduğunu savundu. Ancak o gene de bunların meydana geliş tarzını mutlak olarak ispat edemeyeceğini itiraf eder. O sadece inançlı bir etnolog olarak şunu söylemekle yetineceğini ekler; "Tanrı, en erken dönemlerde kültürel ve dini meselelerde ana babasına veya diğer atalarına bel bağlamayan insana günaha düştükten sonra bile olağanüstü yardımlar bahşetmiştir". Böylece Aziz Thomas teolojisiyle Schmidt, Tanrı'ya iman gibi ilahi bir lütfe sahip olmayan veya bu inancı kaybedenler için Tanrı'nın varlığı konusundaki en büyük delillerden biri olarak dinî tarihsel gerçekliğe işaret eder. Bundan sonraki adım olarak o, bir bütün olarak insanlığın en eski ve en yaygın dinlerinde bile Tanrı'nın varlığı ve gerçekliğini kabul etmedikçe tam olarak bu kültürlerin anlaşılamayacaklarını ve sıfatlarla donatılan ilahi eşsizliğin bilinemeyeceğini savunur. Zira Tanrı, bütün bir sorumluluk ve cömertlik vaz eden emir ve yasaklarını, en sade haldeki ibadet törenlerini tarihin en erken dönemlerinden itibaren insanları eğitmek için kullanmıştır.[696]

Bundan dolayı Schmidt'e göre tüm ilkel kültürler, aynı ölçüde kendi kavramsal dünyalarında berrak olmasa da ilke döneme ait bir monoteist Tanrısının sıfatlarından kolayca bahseder. Hatta ona göre ilkel kültürel

693 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 268- 269.
694 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 269.
695 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 245.
696 Brandewie, *When Giants Walked the Earth,* 137.

grupların ekserisi için teolojik kavramsal yapı kesinlikle monoteist bir ilah özellikleri taşımaktadır.[697]

Schmidt'in etnolojik bulgularına göre monoteist ilah karakteristik özellikleri açısından arkaik kültür insanlarının kafasındaki Yüce Varlık inancı, rasyonel bağlamda babacan, varlığın ana kaynağı, cemiyetin sosyal gerçekliklerinin kurucusu, tüm beşer tarihinin rabbi, ilahi zatı tüm ahlaki bozulmalardan uzak olmasına rağmen insanlara ahlaki kurallar koyucu, ahlaki açıdan insanları adil yargılayıcı, toplum içindeki güven ve sevgi gibi faziletlerin destekçisi, koruyucu baba figüründe olan, fiziki alemin ötesini de aşan hedeflere ulaşmak üzere güç yetirici sorumluluklar veren, refah bir yaşam kalitesi ve uygun bir çalışma kapasitesi sağlayan bir ilah inancıdır.[698]

Bu doğrultuda Schmidt, Yüce Varlığın sıfatlarını şöyle değerlendirir;

1a. Tek Oluşu (Eşi ve Benzerinin Olmayışı)

Ona göre arkaik kültürde Yüce Varlık, evrendeki boşluğu tamamen doldurduğuna inanıldığından bu dönemin insanları sadece bir Yüce Tanrı'nın varlığına inandılar.[699] Schmidt'e göre ilkel monoteizmin en temel özelliği, tek ve eşsiz bir Yüce Varlığa inanç yani O'na bağlanma duygusu ve O'na itaat etmeye mecbur olma fikridir. Hatta Schmidt, bazı ilkel kabilelerin diğer yüce güçlere inanmalarına rağmen genel olarak bunların da Yüce Varlık tarafından yaratıldıklarına ve O'ndan bu gücü elde edip O'nun yönlendirmesiyle hareket ettiklerine inandıklarını anlatır.[700]

Yine Schmidt, en eski kültürlerde Yüce Varlığın her hangi bir benzeri, temsili veya resminin olmadığını, kutsal dans ritüellerinde O'nu temsilen bir insanın seçilmediğini, hiçbir şekilde O'na eş veya çocuk isnat edilmediğini hatta bazı kültürlerde eş veya çocuk atfetmenin gülünç veya rahatsızlık verici bir durum olarak karşılandığını aktarır. Bundan dolayı o, bu gruplarda

697 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 42- 43.
698 Sullivan, "Supreme Beings", 8877.
699 Sullivan, 8877.
700 Schmidt, *Primitive Revelation*, 124.

hayvanlara, hayaletlere veya atalara tapınma kültlerinin yaygın olmadığını bu ibadetlerin daha sonraki etkilerle ortaya çıktığını iddia eder.[701]

2b. Ezeli –Ebedi Oluşu

Ona göre tüm arkaik kültürlerde özel olarak ezeli ve ebedi oluş Yüce Varlıklara verilmiştir. Bu kültürlerde her bir Yüce Varlık, tüm diğer şeylerden önce var idi vardır ve daima var olacak asla ölmeyecektir. Söz gelişi Andaman yerlileri Yüce Tanrı Puluga'nın ezeli ve ebedi oluşunu vurgularken Semang yerlileri ise Kari ilahına bu özelliği atfederler. Ancak Schmidt, Ngarigo yerlileri arasında İlah Daramulun'un zatında Yüce Varlığın birkaç kez ölüm anına şahit olunduğunu aktarır. Ona göre burada aslında İlk Baba fikrinin ölümü canlandırılmaktadır. Güney-doğu Avustralya'da yaşayan Wiradyuri kabilesi gibi bazı yerlilerin ise ezeli ve ebedi oluş kavramını *Burrambian* şeklinde özel sıfat olarak Yüce Varlığa atfettiklerini söyler.[702]

3c. Sonsuz İlim Sahibi Oluşu

Schmidt, bu sıfatın Yüce Varlığa özellikle ahlakî menfaatler çerçevesinde insanlar tarafından verildiğini düşünür. Dolayısıyla bu ilahi özelliğin de onun sonsuz ahlaki karakterinin bir işlevi olduğunu iddia eden Schmidt, bu sonsuz ilahi bilginin insanların kendi görevlerini ifa etme veya savsakmalarını gözetlerken kullanıldığını savunur. Avustralya yerlilerinin O'nun sonsuz ilmini cezalandırıcı yönüyle ilgili bilgilendirmeyi ekleyerek sürekli vurgularlar. O, Ruanda'daki Batwa kabilesinin bu durumu şöyle dile getirdiğini açıklar; "*Imana (Yüce Tanrı)'nın bilmediği hiçbir şey yoktur O' her şeyi bilir*". Hatta bu kabileye mensup insanlara göre Yüce Varlık, düşünceyle bile olsa tüm gizli günahları bilir. Yine Wiradyuri- Kamilaroi yerlilerinin inancında Yüce Varlık Baiame'nin sonsuz bilgisi gönüllerdeki düşünceleri de kuşatırken Andamanların Puluga adındaki Yüce Varlığı ise her şeyi "gün ışığı gibi" görür ve bilir.[703]

---

701 Schmidt, *Primitive Revelation*, 126 -131.

702 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 269-270.

703 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 270.

Bazen gök cisimleri Yüce Varlığın sonsuz bilgisini destekleyebilmektedir. Mesela Semang Batek Nogn yerlileri O'nun sonsuz bilgisini anlatırken "*Keto'nun gözleri güneş ve aydır*" derler. Schmidt, Samyoed yerlilerinin ise benzer şekilde yıldızları, Yüce Varlığın kulakları gördüklerini açıklar. Yine Tanrı, bazen aracılar yoluyla sonsuz bilgisini izhar eder. Söz gelişi Wiradyuri- Kamilaroi adlı yerli kabilesinin Baiame adlı Yüce Tanrısı yeryüzünde olup bitenlerin tamamını, her şeyi gören bir ruh yoluyla öğrenir. Bu ruh muhtemelen Yüce Varlığın kendi yarattığı bir şeydir. Yine ona göre Kuzey Amerika yerlilerinden Batı -Merkezi Algonkin yerlilerinde Yüce Tanrı'ya her şeyi haber veren ruhlar bulunurken Buşmen kabilesi arasında ise bu aracılığı kuşlar yapmaktadır.[704]

4d. İyi ve Cömert oluşu

Schmidt, ilkellerdeki Yüce Varlığın en tipik özelliklerinden biri olarak O'nun sempatik bir şekilde davranışında İyi ve Cömert oluşuna vurgu yapar. Buna göre O'na ait tüm iyilikler, insanı memnun ederken insanlara her türlü yardımı yapan Yüce Varlık'tan sadece iyiliğin geleceği asla kötülük gelmeyeceği vurgulanmıştır. Söz gelişi Kuzey Merkezi California kabileleri arasında yaygın olan bir inanca göre Yüce Varlık, insanların yeryüzünde cennetteki yaşama benzer bir hayat sürmesini dilemektedir. Yine Algonkin yerlilerinin inancına göre Yüce Varlık, insanlar arasında hastalık ve ölümün olmasını istememektedir. Ölüm gelince bu insanlar yaşam töreni denen bir ritüel yardımıyla ilahi bir güç tarafından ömürlerinin uzatıldığına inanmaktadırlar. Andamanların Puluga adındaki Yüce Tanrısı insanlara bütün sempatisi ile yardıma hazırken Wiradyuri- Kamilaroi kabilesinin inandığı Yüce Varlık olan Baiame ise günahları affetmeye, cezaları kaldırmaya onlara tövbe ve reform gücü bahşetmeye razıdır. Yamana yerlilerinin de Yüce Varlığı benzer şekilde yardımsever, cömert ve nazik gördüklerini açıklayan Schmidt, Semang Pigmelerinin Kari adlı Yüce İlahının, haşin ve sert doğaya sahip olmasının sadece kötülerin cezalandırılmasına yapılan bir vurgu olarak kabul edilmesini savunur.[705]

704 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 270-271.

705 Schmidt, *Primitive Revelation*, 134;amlf, *The Origin and the Growth of the Religion*, 271.

5e. Her Şeye Kadir Oluşu

Schmidt, Yüce Varlığın ilkel insanların zihninde sınırsız ve muazzam kudrete sahip olmasını özellikle önemli bir karakteristik olarak görür. Ona göre Güney- Doğu Avustralya kabilelerinden birkaçı Yüce Varlığın her yere gidebileceğine ve her şeyi yapabileceğine inanmaktadır. Yine Semang Pigmelerinin O'nu diğer herkesten daha kudretli kabul ederlerken aslında diğer tüm ilkel Yüce Varlık anlayışlarından da kudretli oluşunu ima ettiklerini iddia eden Schmidt, bunun, kudret açısından O'na hem kimsenin yaklaşamayacağı hem de O'nu geçemeyeceği anlamına geldiğini ileri sürür. Hatta ona göre Kato, Yuki Atsugewi gibi Kuzey Amerika yerlileri, kudret konusunda Yüce Varlık ile diğer üstün varlıklar arasında geçen bir güç gösterisine dair bir efsane anlatırlar. Bu efsaneye göre "İlk Baba" sıfatını da taşıyan Yüce Varlık, bir dağı kımıldatma, bir kayayı parçalama veya su üzerinde yürüme gibi güç yarışmalarında daima kazanan taraf olmuştur. Yine Schmidt, en güçlü kabul edilen kabile doktorlarının tüm hastalıkları iyileştirdiğini ama Yüce Varlık tarafından gönderilen ölümcül hastalıklar karşısında çaresiz kaldıklarını aktarır.[706]

6f. Yaratıcı Oluşu

Schmidt, Yüce Varlığın kudretini en yüksek seviyede gösteren sıfat olarak O'nun yaratıcılığını öne çıkarır. Ona göre bazen sözle ifade edilmese de veya konu muğlak bırakılmış veya tanımsız kalsa da hiçbir Yüce Varlık fikrinin bu güçten yoksun kalması düşünülemez. Söz gelişi Buşmen kabilelerinden bazıları, Arktik kültür insanları, Koryaklar, Samoyedlerin bazı boyları yaratma fikrinden mahrum bir Yüce Varlık figürü çizmelerine rağmen çoğunlukla (söz gelişi Ainu kabileleri, Güney –Doğu Avustralya yerlileri, Kuzey- Batı Amerika yerlileri, Kuzey Merkez California yerlileri, Algonkin kültürü insanları) az veya çok yaratıcı bir Yüce Varlık fikrine sahiptirler. Schmidt, özellikle Amerika kıtasında yer alan yerlilerle Congo Pigmelerinin, en mükemmel yaratma şekli olarak *yoktan (ex nihilo)* meydana getirmeyi bildiklerini ve bunu Yüce Varlığın işi olarak görüp bu konuyu en kesin ve en açık haliyle anlattıklarını hatırlatır. Hatta ona göre

706 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 272.

özellikle mitlerinin yaratma fikriyle ilintilidir ve büyük törenlerinde mutlaka Yüce Varlığın yaratıcılığıyla ilgili temsil ve tekrarlar geçer.[707]

Schmidt, Samoyedlerin yerin yaratılışını ilk önceleri derin bir boşluk olarak mitleştirdiklerini Urundi bölgesine ait Barwa Negrillos kabilesi ve Gabon Pigmelerinin insanlığın ilk ebeveyninin Yüce Varlık tarafından yaratılışını anlattıklarını bunların aslında en eski yaratılış hikayesi olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre Kuzey Merkez California yerlileri içi bu konuda çok açık üç yöntemle bir yaratılış hikayesinden söz edilebilir; şöyle ki onlara göre birincisinde (belki de totem etkisinde kalınarak) insan kuşların tüylerinden yaratılmışken ikincisinde geceleyin insana dönüşen uzun toprak çubuklardan yaratılmış sonuncu ve en mükemmel yöntemde ise insanın bedeninin kurumuş balçıktan şekil verilmiş, hayat/can o bedene geceleyin Yüce Varlığın teriyle geçmiştir. Schmidt, insanın yaratılışının Kitab-ı Mukaddes anlatılarına uygun olarak söylendiği kültür olarak Güney- Doğu Avustralya'daki Kulin yerlilerini işaret eder. Onların anlattıklarına göre insanın bedeni balçıktan yaratılmış ve Yüce Varlık ona burun, ağız ve göbekten hayat ruhu üflemiştir. Schmidt, ilave bilgi olarak, ilk insanın eş ve çocukların yaratılışıyla ilgili arkaik kültürlerdeki yaratılış anlayışlarını da özetler; söz gelişi Doğu Kenta Semang yerlilerinde Yüce Varlık Kari, karısı Manoid için balçıktan iki çocuk "yaparken", Kensiu Semag yerlilerinde bu Varlık, çocukları meyve demetinden meydana getirir. Onlara benzer şekilde Gabon Pigmelerine göre Yüce Varlık, insanı çamur haldeki balçıktan yaratmış, tek bir yüce sözüyle ona hayat vermiştir. Son olarak Ainu yerlilerinde Tanrı'nın, insan iskeletini tahtadan imal edip ortaya çıkan boşlukları toprakla doldurmuş olduğu inancı vardır.[708]

7g. Yüce Varlığın Ahlak Verici Oluşu

Schmidt'in monoteizm teorisinde Tanrı'nın özelliklerinden biri de ahlak verici yönüdür. Öncelikle Schmidt, dinler tarihinin başlangıçta ahlaka sahip bir atmosfere sahip olduğunu iddia eder. O, erken dönemde ahlaki bir monoteizmin varlığını göstermeye çalışır. Ona göre ahlaki monoteizm,

707 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 273; amlf, *Primitive Revelation*, 136.
708 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 273.

insanın fıtratında var olan normal bir dürtü olarak eşya hakkındaki kişisel araştırmaları için insana gerekli bir melekedir. Ona göre ilk vahiy kesinlikle ahlaki monoteizm yüklüdür.[709]

Schmidt'e göre ahlak konusunda ilkel Yüce Varlık fikri insanları değişmez bir doğruluğa odaklandırır. Bundan dolayı Yüce Varlığın ahlaken bir şeyle kötü bağ kurması o şeyi cezalandırmak veya ondan tiksindirmek içindir. Ona göre Yüce Varlığın ahlaki karakterinin kaynağı İlk ve En Yüce oluşudur. Zira bu özelliğiyle O'nun tüm ahlaki kanunlara kaynaklık ettiğini düşünen Schmidt, buna karşın kötülük ve kötülüğün daima Yüce Varlık'tan uzak olduğunun düşünüldüğünü açıklar. O, buna zıt olarak, İlahi Varlığın tüm iyiliklerini protesto edip engellemeye çalışan kötülüğün temsilcilerinin yerleştirildiğini savunur. Ona göre bu, kesinlikle Zerdüştlük'teki gibi bir düalizm değildir. Zira, Mutlak İyi Yüce Varlık, çok fazla güçlü ve daha önemli görülürken kötülüğün kökeni ve devamlılığı ise bizim mevcut bilgilerimizle bile aydınlatamadığımız alacakaranlıkta gizli bırakılmıştır. Söz gelişi Arktik ilkeller, Samoyedler, Ainu kabilesi ve Kuzey Amerika yerlilerinin çoğu için durum böyledir.[710]

Neticede ona göre Yüce Tanrının yaratıcı oluşu ile ahlakın kaynağı olması arasında derin ilişkiler vardır. Bu bakımdan onun ahlakla ilişkisinde ahlaki kurallar koyucusu olma ve ceza veya mükafat vericisi olma özelliği öne çıkar.

aa. Ahlaki Kurallar Koyucu Oluşu

Schmidt'in etnolojik bulgularına göre Buşmen, Koryaklar, ilkel Eskimolar gibi kabileler için Yüce Varlığın ahlakla ilişkisi fazla açık ve yoğun değildir. Ancak Pigmelerin tamamı ile Samoyedler, Ainu, Kuzey Merkez California yerlileri, Algonkin kabilesi, Güney- Doğu Avustralya yerlilerine ait etnolojik veriler göstermektedir ki Yüce Varlık aslında yaratıcı olduğu kadar ahlaki kurallar koyucusudur. O'nun faaliyetleri her kültürde aynı olmasa da genel olarak emir ve yasakları bir törensel muameleyi gerektiriri.

709 Brandewie, *When Giants Walked the Earth,* 121.
710 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 271-272.

Bu törenlerle somut hale dönüşen ve bizzat Tanrı tarafından kurumsallaştırılmış olan ahlaki ritüeller şunlardır; dua etmek, kurban sunmak, yaşlılara itaat etmek, insan hayatını kollamak, adam öldürmekten kaçınmak, cinsellikle ilgili ahlaki kurallara uymak (söz gelişi zinadan, fuhuş ticaretinden, evlilik ilişkilerindeki aldatma gibi sadakatsizliklerden sakınmak), dürüst olmak, muhtaç olanlara (mesela hastalara, zayıflara, yaşlılara, çocuklu insanlara) yardım etmek. Böylece Schmidt genel anlamda ilkellerin ahlak anlayışlarının zayıf olmadığını iddia eder. Yüce Varlığın ahlaki emir ve yasakları sürekli izlediğini açıklayan Schmidt, bu suretle ahlaki kuralların uygulanmasını sağladığını savunur. Zira bu yerlilerin inancında, anne -babanın çocuklar üzerindeki otoritesi hariç hiçbir insanın bir başkasına olumlu yahut olumsuz ahlaki emir verme yetkisi yoktur[711]

bb. Yüce Varlığın Mükafat ve Ceza Verici Oluşu ve Öteki Dünyada Yargılayıcı Oluşu

Schmidt'e göre Yüce Varlığın insanların yaptıklarından haber olması ve onları gözetlemesi, aynı zamanda onların iyi ahlakla yaptıkları işleri ödüllendirmesini bunun yanında ahlaken kötü olanları ise cezalandırmasını gerektirir. O, tüm ilkel kültürlerin ortak bir sesle ilahi ödülün bu dünyadayken ve uzun bir ömür şeklinde olduğuna cezalandırmanın da bazen bu dünyadayken ve ani ölüm şeklinde olduğuna inandıklarını aktarır. Söz gelişi Schmidt, Wradyuri kabilesinin şöyle bir mantıki hükme ulaştıklarını söyler; tüm yaşlı insanlar iyidir aksi takdirde Tanrı onlara uzun hayat bahşetmezdi. Ona göre Kari adındaki Yüce Varlığın hastalıklar yoluyla ölüm gönderdiğine inanan Semang kabilesi bazen bunun kötü rüzgarlarla belli olduğuna ikna olurken, Güney- Doğu Avustralya yerlilerinden Kulinler ise hastalıklı kötü ruhların ölümü bizzat taşıyarak cezalandırma işini yerine getirdiğine inanmışlardı. Burada dikkat çeken en önemli şey, Yüce Varlığın iyilikleri bizzat kendisi yerine getirirken kötülükleri ise kötü ruhlardan birini görevlendirerek yerine getirmesiydi. Ona göre Andaman ve Ainu yerlilerinde bu konu oldukça belirgin idi. Hatta Semang yerlilerinin kötü işlerin cezası için kaplan gibi tehlikeli hayvanların veya şimşek gibi gök olaylarının görevlendirildiğine kani ol-

711 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 274.

duklarını söyleyen Schmidt, bu gibi aracıların birer ilahi tezahür veya ilahi elçi olarak değerlendirildiğinin altını çizer.[712]

Bunların yanında ona göre ilkel toplumların büyük çoğunluğu detaylı bir şekilde Yüce Varlığın ceza ve mükafat vermesinin öteki dünyaya da sarktığını düşünürler. Schmidt, bunu şu bilgiden çıkarmaktadır; istisnasız tüm ilkel topluluklar öteki dünyaya inanmaktadırlar. Ancak ona göre öteki dünyanın neye benzediği konusunda ilkellerin arasında derin farklılıklar vardır. Söz gelişi Yamana yerlileri öteki alemin nasıl bir yer olduğunu bilmediklerinden ölen akrabalarına üzüldüklerini söylerken Semang yerlileri ise öteki dünyada iyi ile kötü arasında bir ayrımının olmadığına bundan dolayı tüm günahların orada ödenecek bir karşılıkla silineceğine inanırlar. Buna karşın Schmidt, Ruanda'da yaşayan Batwa yerlilerinin ise gelecek dünyada iyi ve kötü arasında bir ayrımın olacağını, gelecek hayatın iyiliklerle dolu olduğunu kötülerin muğlak bir hayatla karşı karşıya kalacaklarını kabul ettiklerini anlatır. Bu bağlamda yerlilerin iyilerin genel olarak Yüce Varlığın yaşadığı yerde yani gökte yaşayacağına inandıklarını açıklayan Schmidt, bizzat O'nun dostluğunun zevkli olacağını düşünen Kuzey Merkez California yerlilerinden Maiduların orada ölümden, hastalıktan ve açıdan uzak mutlu bir ömür süreceklerine iman ettiklerini belirtir. Onlar için ahiret hayatının daha talihli bir karşılık olduğu inancı vardır. Schmidt, Wiradyuri yerlilerinin ise daha soyut bir hayat düzeninden bahsederler ve gökteki cennette yiyip içmenin olmayacağına inandıklarını aktarır. Ona göre Güney Andaman yerlileri gökkuşağını öbür dünyaya götüren bir köprü olarak algılarlarken, Wiradyuri yerlileri ise Yüce Varlığın bir dağın tepesinden başlayan bir merdiven inşa ettiğine, bununla ruhların insanların canlarını göğe götürdüğüne inanırlar. Bunlara karşın Ainu gibi kültürlerde ise öteki alemin dolayısıyla cennetin yeraltında olduğu inancı mevcuttur.[713]

Buna bağlı olarak Schmidt, aynı zamanda ilkellerdeki son gün yargılaması inancından bahseder. Ona göre Güney Andaman yerlileri, Tierra del Fuego'lu Halakwulup insanları ruhların bu dünyadayken işledikleri amellerin hesabını verecekleri bir hesap gününe inanırlar. Bu günde tüm ruhlar

712 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 275.
713 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 275- 276.

Yüce Varlığın önüne gelecek ve iyi ve kötü akıbet belirlenecektir. Schmidt, aynı zamanda diğer ilkel kültürlerdeki ayrıntıları da aktarır; buna göre Wiradyuri ilkelleri "Güneşin Oğlu" (Grogoragally) adını verdikleri metafizik bir varlığın ölüleri her akşam Yüce Varlık Baiame'nin huzuruna çıkarttığına, Baiame'nin onları hesaba çekerken Grogoragally'nin onlardan kötü olmayanlara avukatlık yaptığına inanırlar. Buna ilave olarak Yuin yerlileri ise Miruril adındaki Yüce Varlığın ruhları büyük cennet ağacının hemen yanında beklediğine ve onları orada hesaba çektiğine iman ederler. Hesap konusunda son olarak Schmidt, Ainu yerlilerinin, ateş tanrıçasının insanları Yüce Varlık tarafından yargılanmak üzere kişisel bir mahkemeye götürmesinden bahsettiklerini anlatır.[714]

Schmidt, aynı zamanda ilkel kültürlerde mevcut olan kötülerin ateşle cezalandırma anlayışlarından bahseder. Ona göre Ajongo Negrillos ve Güney Wiradyuri yerlileri arasında kötülerin sert bir şekilde ateş veya ısıtmayla (bazen de soğukla veya dinlenmeden dolaştırılmayla) hatta iyilerin mutluluğundan mahrum kalmakla veya boş anlamsız bir hayatla cezalandırılmaları söz konudur. Shcmidt, Kamilaroi kültüründe iyilerden ayrı bir göksel mekanda bekletilen kötülerin yok edilmesinden bahsederken Ruanda'lı Batwa ve Urundi kültürlerinde ise kötüler yeraltında yaşamaya mahkum olurlar. Bunlara ilave olarak Semang kabilesinde kötülerin yeryüzünün en batısında ıssız bir bölgede yaşadıkları inanışı mevcuttur.[715]

8h.Tüm İlahi Figürlerin Üstündeki Aşkın Varlık Oluşu

Ona göre monoteizm, bir şekilde ibadet edilen Yüce Varlığa inanç olarak ilkellerde Kendisinden daha yüksekte sözde ilahların açıkça veya gizlice inkar edildiği hatta Kendisinden önce veya sonraki bir dönemde böyle ilahların var olduğunun reddedildiği bir anlayıştır.[716]

Schmidt, bir Katolik olarak aynı zamanda ilk kültürlerin Tanrı anlayışını kendi mezhebinin Teslis'i tanımlarken başvurduğu teknik kavram-

714 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 276.
715 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 276- 277.
716 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 243- 244.

larla ifade eder. Ona göre ilkellerin Tanrısı, Katolik kavramıyla denecek olursa *primus inter pares* (yani *eşitler arasında birinci*) bir konumdaydı; yani diğer sözde veya kişileştirilmiş ilahlar, aslında ilahi tezahürler olarak ortaya çıkmışlardı ve bulunduğu mevkilerini yine Yüce Tanrı'dan aldıklarından O'nun konumu daima birincil sıradadır. Bundan dolayı her yüksek ilah, daima kendisini Yüce Varlık olarak tanıtmış ve bu yönüyle monoteist bir karaktere bürünmüştür. Zira ona göre Ezeli, Ebedi, Sonsuz Bilen ve Cömert gibi sıfatlar, diğerlerinde olmayan üstünlük verici niteliklerdir.[717]

Böylelikle Schmidt, ilkel Yüce Varlığın diğer ilahi varlıklarla ilişkisini belirlerken şu sonuca varır; bu ilahlar az veya çok açık bir şekilde bizzat Yüce Varlık tarafından yaratılmışlardır. Dolayısıyla Schmidt'e göre tam ve gerçek monoteizm, yüksek yani bu alemin üzerindeki (*supramundane*) diğer metafizik güçlerin varlıklarını dışlamaz ve bunları kendince şöyle izah eder; onlar kendi ilahi sıfat veya güçlerini O'ndan kazanmışlardır; onlar kendi meşgalelerini veya konumlarını O'nun sayesinde elde etmişlerdir. En önemlisi ona göre Yüce Varlık onların tamamını gözetlemekte ve onların işlerini düzenlemektedir. Buradan yola çıkan Schmidt, böyle bir dini de monoteist karakterde görür. Ona göre bu ilahi varlıklar bizim anladığımız anlamda ilahlar sayılamazlar. Bu tür varlıkların Merkez Afrika Negrillo yerlilerinde, Filipinler'deki Negritos'larda ve Güney Avustralya Kurnai kültüründe, Ainu ve Algonkin kabilelerinde de görüldüğünü aktaran Schmidt, ilkellerin ilahi varlıkları kabul etmelerine rağmen doğası gereği Yüce Varlığı faaliyet içinde olarak tüm bu ilahların üzerinde olduğunu iddia eder.[718] Buradan yola çıkarak Schmidt, bu yüksek varlıkların "yaratılmamış" olduklarını iddia eden dinî bir görüşün monoteizm olamayacağı neticesine varır. Ona göre Yüce Varlık, diğer metafizik varlıkların üstünde ise ve hiçbir şeye muhtaç değilse o zaman monoteizmden söz edilebilir. Bu yüzden kötü tabiatlı bir metafizik varlığın, Yüce Varlığın açık iradesiyle kesinlikle ters düşemeyeceğini savunur.[719]

717 Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, 43.
718 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 264.
719 Schmidt, *The Religion of Earliest Man*, Londra 1934, 15.

e. İlkel Yüce Varlığa İbadet

Schmidt, kendisi gibi ilkel kültürlerde Yüce Varlık fikrini çalışan Preuss ve Söderblom gibi etnologların, Yüksek Tanrıların bir başka karakteristiği olarak onların tüm insanlardan aşkın oluşlarını, onların canlılık belirtisi göstermemelerini ve çok nadiren de olsa onlara tapınma eylemlerini anlattıklarını hatırlatır. Ancak Schmidt, bu durumun bilhassa birincil ve ikincil kültürler için doğru olduğunu ama ilkel kültürlerdeki Yüce Varlık fikri için bu durumun yanlış olduğunu savunur.[720]

Schmidt, dini tanımlarken onu iki açıdan ele almaktadır: sübjektif açıdan din, kişinin ilişkiye girdiğini düşündüğü dünya ötesi bir (ya da birkaç) kişisel Güce karşı bağımlılık düşünce ve duygusudur. Objektif olarak ise sübjektif dinin ifade edilmesine aracılık eden ve onu açığa vuran dış eylemler (dua, kurban, sakramentler, litürji, çilecilik, ahlaki talimatlar gibi) bütünüdür.[721]

Yüce Tanrılara ibadetin, ilkellerdeki temel anlamını ortaya koymaya çalışan Schmidt, ilkel insanların kendileri açısından bu Yüce Varlıklarla canlı bir ilişki içine girdiklerini ve bunu da pek çok araç kullanarak ortaya koymak istediklerini, böylece Onlara daima bağımlı olduklarını ve Onların çok boyutlu önemlerini insanın refahı ve acıları adına kavradıklarını açıklar. Onların cezalandıracağı korkusu, Onların yasaklarından kaçınmayı ve Onların emirlerine uymayı gerektirdiğini iddia eden Schmidt, özellikte mitlerde, Onlara duyulan derin saygı ve olumlu duyguların karşılığında Yüce Varlıkların kudretleriyle insanlara sonsuz iyilik bahşettiklerinin sevgi ve şefkatle muamele ettiklerinin anlatıldığını belirtir. Schmidt, bu bağlamda insanların zaruret olmadıkça Onların adını zikretmediklerini zaruret halinde ise onlara Baba ve Yaratıcı diye yakardıklarını anlatır. Ona göre bunlar bile bir tür saygı tezahürü veya ibadet eylemi olarak kabul edilmelidir.[722]

Neticede Hıristiyan bir dindarın Tanrı ile kişisel ilişkisinden yola çıkarak ilkel ibadet anlayışını yorumlayan Schmidt, bu ibadeti bir anlamda

720 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 277.
721 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 2.
722 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 277- 278.

Yüce Varlıklara kişisel yaklaşma yolları olarak görür. O, bu ibadetlerin fiilen bir kült hareketi olduğunu ve ana görevinin Yüce Varlıklarla insanlar arasında ilişkileri ikame etmek olduğunu, bu ilişkinin ise Ben –Sen ilişkisine benzetilebileceğini böylece ilkel dinin bir anlamda gerçek, tam ve dinamik bir sistem haline dönüştüğünü açıklar.[723]

Ona göre ilkel ibadet formları sırasıyla dua, kurban ve formel törenlerdir;

1a. Dua

Schmidt ilkellerin dua anlayışını ortaya çıkarmanın kolay bir iş olmadığını savunur. Ona göre pek çok etnolog bu konuyu atlamayı bile kendine göre uygun görmüştür veya söz konusu insanların hiçbir ibadet formuna sahip olmadıkları şeklinde kesin bir sonuca bile varmışlardır. Buna karşın Schmidt, bu bağlamda duanın özelde iki temel çeşidinden bahseder; hiçbir zahiri ifadesi olmayan, söze dökülmeyen tövbe eylemi ile jest ve mimiklerle ifade edilen ibadetler. Bu tür duaların genel olarak Yüce Varlığın adının seslendirildiği kelimelerden oluştuğunu söyleyen Schmidt, ruha açıdan konsantre olma eylemleri şeklindeki basit ruhani duaların ise Eskimolar ve Algonkinler arasında yaygın olduğunu; bunun yanında Semangların ise bu tür duaları tüm kabile üyeleri adına kahinlere yaptırdığını açıklar. Schmidt, jest ve mimik şeklindeki duaların çoğu kez zor kabul edilen form olduğunu ama genel olarak Semanglar, Yuin ve Wiradyuri- Kamilaroi, Kurnai ve Kulin gibi Güney-Doğu Avustralya yerlileri tarafından uygulandığını belirtir.[724]

Schmidt, bunların yanında utangaç, gözlerden uzak yaşayan (Buşmen insanları, Filipinler'deki Negritoslar, Tierra del Fuego'da yaşayan Yamana ve Halakwulup kabileleri gibi) bazı yerlilere ait olan ve onların dillerini bilmeden veya onların arasında yaşamadan hakkında gerçek bilgi sahibi olamayacağımız bir başka dua türünden bahseder. Ona göre bu dua, kendiliğinden ortaya çıkan, salt zihinsel olarak icra edilen ve for-

723 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 278.
724 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 278.

mel olmayan bir dua şekli olup gizemi çözülmediğinden tam formülünü söylemek neredeyse imkansızdır. O, Gabon Pigmelerinin ve Algonkin kabilelerinin geceleri icra ettikleri uzun ve süslü litürjilerle beslenen duaları da ekler.[725]

Katolik litürjisindeki kutsal komünyon (evharistiya) ile günah itirafı ayinlerinin etkisindeki Schmidt, ilkel dualar içinde en yaygın olanın tövbekar duası ve bu bağlamda değerlendirdiği şükran duası olduğunu belirler. Söz gelişi ona göre bu tür duaları Gabon Pigmeleri, Kuzey Merkez California ve Güney- Doğu Avustralya yerlileri ifa ederler. Bilhassa Avustralya kıtasındakilerin erkek ölüler için mezar başında cennete (*bullimah*) kabul edilsinler diye bu tür tövbe duası icra ettiklerini anlatan Schmidt, benzer şekilde Semang yerlilerinin ise günahlarına kefaret olsun diye günah- sunuları verdiklerini ve bu esnada bağışlanma dilediklerini ekler. Schmidt, Andaman kabilesi gibi bazı ilkellerin ise dua kavramına sahip olmadıklarını ve sözle değil jest ve mimikle gizemli törenler ifa ettiklerini aktarır. Bunun yanında Arktik ilkelleri ile Samoyedler ve Koryaklar'da da duanın yaygın olmadığını iddia eden Schmidt'e göre bu insanlarda dua yerine kurban ibadetinin geçerli olduğunu ileri sürer. Son olarak Schmidt, Tierra del Fuego yerlileri ile Wiradyuri- Kamilaroi gibi kültürlerin sorulmadan nimet bahşeden, cömert ve adil bir Yüce Varlığa inandıklarından duayı gereksiz bulduklarını söyler.[726]

2b. Kurban

Schmidt, kurban kavramının Güney- Doğu Avustralya yerlilerince bilinmediğini onların Yüce Varlığa sadece bazı yapraklar sunduklarını veya gençler için giriş törenleri geliştirdiklerini anlatır. Buna rağmen o, Kuzey Merkez California gibi yerlerde kurban törenlerinin bulunmadığını daha çok Arktik ilkellerinde, Algonkin halklarında, Asya ve Afrika Pigmelerinde hatta Buşmen ve Veddas kabilelerinde kurban ritüelinin olduğunu tesbit eder. Ama Schmidt, kurban ibadetinin, baskın bir şekilde özellikle Pigme-

725 Schmidt, *Primitive Revelation*, 142- 143;amlf, *The Origin and the Growth of the* Religion, 278- 279.

726 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 279.

ler ve Buşmen halklarda yaygın olarak icra edildiğini savunur. Bu ibadetin, avcılar ve bitki toplayıcılar tarafından sunulan ilk meyvelerin (veya en azından yiyeceklerin küçük parçalarının topluca yenilmesi) şeklinde anlaşılan bir tören olduğunun altını çizen Schmidt, benzer sunulara Arktik kültür ile Algongin ve Selknam kabilelerinde de rastlandığını nakleder. Böylece kurbanın aslında Yüce Varlığın mutlak mülkü olan gıdaların insanlara sunulduğu bir tür beslenme şekli veya hayatın devam aracı olarak anlaşılmasını tavsiye eden Schmidt, ilkel zihinlerde her şeyin O'nun bahşetmesiyle olduğu bilincinin böylece yerleştiğini savunur. Sonuçta kurban ile şu anlaşılır; O, en başta insana hayat bahşettiği gibi onun hayatının devamı için de saygılı ve umut dolu olsun diye rızıklar vermiştir. Son olarak Schmidt, Malacca bölgesine ait Semang Pigmeleri gibi kültürlerde bu tür ilk meyve sunularının bulunmadığını bunun yerine günah kefareti olan kurbanların bulunduğunu ifade eder. Öyle ki Yüce Varlık Kari'nin sesi kabul edilen şimşeğin çakması anında onlar, bambu saplı bir bıçakla dizlerinden aşağıda bir yeri kesip bu sırada akan kanı bir fıçının içinde suyla karıştırdıktan sonra onu göğe doğru serperken günah itirafında ve bağışlanmada bulunurlar.[727]

3c. Formel Törenler

Schmidt, kurban veya dua ritüeli bulunmayan veya nadir bulunan ilkel kültürlerde dans ağırlıklı ağırbaşlı formel törenlerin çok gelişmiş olarak uygulandığını iddia eder. Bu törenler, bizzat Yüce Varlık tarafından kurulduğuna ve O'nun emri doğrultusunda kutlandığına inanıldığı için haftalarca veya aylarca devam eder. Ona göre formel törenlerin en önemlilerinden biri Güney- Doğu Avustralya, Andaman ve Tierra del Fuega bölgesine ait kabilelerin derin bir huşu, olağanüstü bir neşe, dikkatli bir titizlik ve adamayla ifa ettikleri gençliğin dine giriş törenleri sayılabilir. Gençler bu törenlerde kabilenin önünde ve onların hikmet, fazilet ve ahlaki değerleriyle dolduklarına kani olurlar. Schmidt, bilhassa Güney- Doğu Avustralyalı yerli halkın bu gibi törenlerde Yüce Varlığın ismini yüksek

727 Schmidt, *Primitive Revelation*, 145;ınlf, *The Origin and the Growth of the Religion*, 280- 281.

sesle yakararak söylediklerini, bunu yaparken özel bazı dinî sembolik hareketler yaptıklarını ekler.[728]

Schmidt, Kuzey Merkez California yerlilerinde ve Doğu ve Kuzey Algonkin kabilelerinde bu tür ritüellerin festival havasında her yıl tekrarlandığını ve bir tür Hıristiyan ayinleri gibi minnettarlık ifadeleriyle donatıldığını söyler. Bu törenlerin dört, sekiz, dokuz veya on iki gün devam ettiğini ve aslında alemin ve insanın yaratılışını sembolize ettiğini iddia eden Schmidt, onların Tanrı'nın yardım ve lütfunu ailenin, kabilenin ve alemin tamamının üzerine gelmesi için niyazda bulunduklarını böylece bir bütün olarak tüm evrenin yaratılışının yenilenmesini talep ettiklerini anlatır. Schmidt, Arktik kültürde ise ibadetin bütün formalarının uygulandığını ve dua, kurban ve törenlerin yılın belli sezonlarında yapıldığını bunların ilahi yardım, rica ve yenilenen nimetler için birer şükür törenleri olarak kabul edildiğini hatırlatır. Ona göre bu kategoriye Semangların törenleri, Gbon Pigmelerinin gökkuşağı törenleri, Khung Buşmenlerin yağmur duaları, Veddas yerlilerinin okla yaptıkları ritüel törenleri de dahil edilebilir.[729]

Sonuç olarak Schmidt, yerli kültürlerdeki ibadetin kabileden kabileye değiştiğini ama genel olarak anlatılan kategoriler içinde zikredilebileceğini söyler. Bu ibadetler içinde meyve sunma eylemini öne çıkaran Schmidt, bu ibadetin en eski kültür olduğunu ve bu yüzden en önemli ibadet sayılması gerektiğini iddia eder. Ona göre bu ibadetler göstermiştir ki Yüce Varlık kültü pek çok pigme ırkında, Arktik kültürde, ağırbaşlı ve sembolik törenler olarak yüksek seviyede uygulanmıştır. Ancak gene de ona göre ibadet açısından ilkel kültürlerin tamamının tarandığını söylemek güçtür.[730]

VI. Urmonotheismus'un Kültür Çevrelerindeki Dejenarasyonu

Schmidt'e göre ilkellerin Yüce Varlık anlayışları, (Pettazzoni'nin yaptığı gibi) öncelikli olarak gök ile özdeşleştirilemez. Bu ilişkilendirilme eylemi

728 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 281.
729 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 281-282.
730 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 282.

olsa olsa sonraki dönemlerdeki kültürlerde özellikle hayvan çobanı göçebelerde görülün bir durumdur. Bunun yerine o, en ilkel dönemlerde insanların çoğunun, Tanrı'nın kendileriyle beraber yeryüzünde yaşadığına, onlara her türlü iyi olanı öğrettiğine kendi sosyal ve ahlaki kanunlar konusunda eğittiğine inandıklarını aktarır. Schmidt, bu tür anlayışların Güney Andamanların Puluga Yüce Varlık anlayışında, Semang'ların Kari fikrinde hatta Güney- Doğu Avustralya yerlileri ile Kuzey Merkez California yerlilerinin Yüce Varlık algılarında rahatlıkla görülebileceğini iddia eder.[731]

İlk safhadan sonra Yüce Varlıkların birincil ve ikincil dönemlerde ise yeryüzünü terk edip artık aşkın hale gelerek canlılıklarını nispeten kaybettiklerini düşünür. Ona göre ilkel dönemlerde insanlar ile Yüce Varlık arasındaki tek canlı ilişki, O'nun yeryüzünde onların arasında yaşadığı ve onlara, sanatı, ustalığı ve hayatî şeyleri öğrettiği inancının olduğu dönemdedir. Bu yönde diğerlerinin aksine Schmidt, insanların isyanı sebebiyle yeryüzünden ayrılan ilkel Yüce Varlıkların hiçbir formunun bu ayrılışlarından sonra dünyadan ve insanların işlerinden elini eteğini çekerek boş boş oturmağını aksine her birinin, sonsuz kudret ve iyilikleriyle bu aleme ve sakinlerine tesir etmeye devam ettiğini açıklar. Schmidt bunlara ek olarak Yüce Varlığın sonsuz görme eylemiyle insanların ahlaki açıdan yaptıklarını veya yapması gerekenleri gözetlediğini bizzat Kendisi tarafından ikame edilen kutsal bayram ve dine giriş törenlerinde hala var olduğunu hissettirdiğini bizzat yargılama ile insan hayatını en yakından kontrol ettiğini belirtir. Ona göre Koryaklar, Halakwulup kabilesi, Semang ve Ainu kültürlerinde Yüce Varlığın, her insana ait ruhu kendi bedenine geri yolladığına ve böylece onlara kendi kaderlerine bizzat Kendi elleriyle yön verdiğine (ve bunu göstermek istediğine) dair güçlü inançlar vardır. Zaten o, babadan oğla aktarılan bu inançlarda anlatılan ilahi sıfat ve diğer özelliklerinin O'nun insanlıktan uzak ve aylak halde durmadıklarını açıkça gösterdiğini iddia eder. Ancak Schmidt, gene de tüm bu ilişkiler her kültürde eşit yoğunlukta ve genişlikte bulunmadığını kabul eder.[732]

731 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 264.
732 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 277.

Yüce Varlığın evrimine değil bir çöküş, yozlaşma ve dejenerasyonuna inanan Schmidt'in aklına gelen ilk şey, Yüce Tanrı fikrinin arkaik kültürlerde çok sıklıkla bulunduğu gerçeğidir. Buna karşın o, çağdaş dönemdeki yerlilerde bulunan Yüce Varlık kavramının nadir formlar halinde kendisini gizleyebildiğini veya çağdaş kültlerden silindiğini hatta diğer ikincil derecedeki ilahi figürler tarafından yerinden alaşağı edildiğini anlatır. Ona göre bu dejenerasyon, beşerin öncülüğünde ortaya çıkan hayat ve düşünce alanlarındaki değişimin olumsuz etkilerine bağlı ortaya çıkan "kaçınılmaz bir tarihsel yürüyüştür". Böylece Lang'in, "Yüce Varlığın zaman içinde mitsel fanteziler örtüsü içine çekilmesi olarak gördüğü" bu şeyi Schmidt, "kültür tarihinin ekonomik ve sosyal gerçekliğine bağlı bir dejenerasyon" olarak değerlendirir. Söz gelişi ona göre ailede anneye daha fazla söz hakkı tanıyan tarım toplumlarının tecrübeleri daha çok dişil karakterdeki Yüce Varlıklara, ayla ilgili ilişkilendirilmelerine ve kan kurbanlarına vurgu yaparken, ailede babaya özel veren totemci kültürler ise eril karakterdeki Yüce Varlık fikrinin güneşe ait sembolik değerini öne çıkardılar. Böylece Schmidt, dejenerasyonun bu safhasında da devam ederek babayı egemen kılan hayvan güdücü toplumların Yüce Varlığı gök ilahı olarak tanımlarken O'nu doğal fenomenlerle gittikçe artan bir şekilde eşleştirdiklerini ve sonunda rütbeleri olan bir ilahlar dizisi ve panteonu içinde henoteizm şeklinde görmeye başladıklarını açıklar. Son safhada ona göre Yüce Varlığın sembol, sayı ve özellik açısından değişik formları meydana getirilerek ilkel gerçek monoteizm tarihsel süreç içinde zayıflatılmıştır. Böylece tarih, büyük bir etnolojik değişme yol açarak Yüce Varlık fikrine onarılmaz zararlar vermiştir. Bundan dolayı Schmidt, teknolojik değişimin sınırlarında kalan kültürlerdeki değişimleri daha fazla önemsemiştir.[733]

Neticede Schmidt, zaman içinde Yüce Varlık figürünün daha düşük ilahlar, hayaletler, ruhlar ve cinler gibi varlıklar tarafından gölgede bırakılmak istendiğini ama gene de asli kudretinin asla elde edilemediğini iddia eder. Ona göre sonraki safhalarda ortaya çıkan ilkel Yüce Varlığın gökle ilişkilendirilmesini eyleminde bile Tanrı tam bağımsız ve kişilik olarak ayrı bir varlıktır. Ona göre O'nun mutlak anlamda maddi gök ile bizzat aynı

733 Sullivan, 8877.

görülmesi bile mümkün görünmemektedir. Ona göre gökle ilişkilendirilmesinin ana nedenini anlamak da zordur.[734]

Ona göre bu bozulmanın boyutları aynı zamanda aşağıdaki gibi her bir kültür çevresinde kendine özgü olarak da ortaya çıkmıştır;

a. Ana Soyunu Esas Alan Tarım Toplumlarında Yüce Varlığın Dejenerasyonu

Schmidt'e göre bu ilkel kültürlerin temelinde tarım olduğundan kadınların konumu hem sosyal hem de ekonomik açıdan yükselmiştir. Zira bağ ve bahçelerle uğraşma ilk defa kadınlar tarafından ifa edilmiştir. Buradan yola çıkarak Schmidt'e göre bir taraftan *Toprak Ana kültü* diye bilinen bir ibadet şekli ortaya çıkarken diğer taraftan ay mitine odaklanan bir dini form gelişmiştir. Bu mitte ayın kendisi dişi olarak algılanmış ve ay ve yer gibi iki figür birbirleriyle bağlantılı değerlendirilmiştir. Ona göre buna bağlı olarak Yüce Varlık fikri çoğu kez dişi karakterde görülürken yer ise onun kızı, kızkardeşi veya eşi olarak düşünülmüştür. Ay-kadın figürünün "parlak ay" ve "karanlık ay" diye ikizinin olduğunu sanan bu ilkeller için parlak ay her iyi ve güzelin temsilcisi olurken zaman içinde bilhassa Bumerang kültüründe Yüce Varlığın rakibi O'nunla didişen veya O'nun yerini alan figür formuna dönüşmüştür. Buna karşın karanlık ay ise her aptal, çirkin ve kötü şeyi temsil ettiğine ve yer altı dünyasında ölülerin rabbi olduğuna inanılmıştır. Bu inanışı takiben bilhassa gizemli cemiyetlerde hayalet ibadeti ortaya çıkmış onlardan ise ruh ve animizm fikri gelişmiş, takiben Yüce Varlık sürekli geri plana atılmıştır. Bu safhada beliren ilk meyve sunumu gibi gıda ve bitki kurbanları doğrudan Ana Yer'e takdim edilirken bilhassa ölünün mezarına saçılan yiyecek ve içecek sunumları ise oluşan bir başka kurban türünü gösterir. Hatta bu toplumlarda sonradan ortaya çıkan kanın hayat gücü olarak bilhassa bereket büyüsünde sıkça kullanılması ve bunun sonucunda kalbin atarken yerinden çıkarılması veya kafa avcılığı gibi kültlerin varlığına işaret eder.[735]

734 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 265.
735 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion,* 287- 288.

b. Baba Soyunu Esas Alan Totem Kültürlerinde Yüce Varlığın Dejenerasyonu

Schmidt, totemci karakterdeki baba soyunda insan ve kabilenin öz güven duygusunun arttığını buna bağlı olarak gelişmiş silah çeşitleri ve ortak av kültüründe mükemmelleşmelerin görüldüğünü bunun sonucunda aktif büyüye inancın geliştiğini açıklar. Ona göre erkekler, güneşle yakın ilişki içine girerek güneş mitolojisini oluştururken güneş bütün doğal güçlerin, tüm güzelliklerin ve ebedî hayatın kaynağı olarak sembolize edilmeye başladı. Buna ilave olarak bu gök cisminin genç ve şehvet dolu sabah güneşi, ritüel açısından gençliğin başlangıç törenleri gibi dinî eylemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu sabah güneşi başlangıçta kendisinin babası olarak görülen Yüce Varlığın zamanla yerini almış daha sonra ise yavaş yavaş O'nu gölgede bırakmaya başlamıştır. Schmidt'e göre Yüce Varlık, son merhalede akşam güneşi olarak temsil edilince yaşı ilerlemiş, zayıf ve hayat yorgunu olarak, insanlıkla artık bir ilişkisi kalmamış bir varlık olarak anlaşılmaya başlamış ve kurban ibadetleri, büyüsel ritlerin ağır etkisi altına girerek kaybolup gitmiştir.[736]

c. Baba-erkil Sürü Güden Kültürlerde Yüce Varlığın Dejenerasyonu

Schmidt, Yüce Varlığın baba-erkil ve hayvan otlatan kültürlerin diğer kültürlerden daha fazla inançlarını koruduklarını iddia eder. Bilhassa geniş çöl ve steplerinde yaşayan bu insanların gökyüzünün sonsuzluğu ve yüceliği anlatan yapısı altında Yüce Varlığı, gök ilahından da öte bir varlık olarak düşündüklerini iddia eden Schmidt, bunun neticesinde Yüce Varlığın bizzat gök ile özdeşleştirildiği sonucuna varır. Daha sonra sosyal hiyerarşinin topluma girişiyle birlikte Yüce Varlığın, insanlıkla canlı ilişki içine giren diğer varlıkların üzerinde olduğu ama O'ndan aşağıda kalan bazı üstün varlıklar hiyerarşisine dahil olduğu fikrinin doğduğunu savunan Schmidt, sadece bu nispeten düşük üstün varlıklar vasıtasıyla insanların Yüce Varlığa ulaşabilecekleri inanışının doğduğunu iddia eder. Sonunda ona göre Yüce Varlığın ikamet ettiği yer, göğün en üst makamı olurken

736 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 288.

kahramanlara ve atalara tapınma kültü bu kültürde en mükemmel haline ulaşır. Schmidt bunların sonucunda doğa mitlerinin bilhassa göksel mitlerin evrimle geliştiğini iddia eder.[737]

d. İkincil ve Üçüncül Kültürlerde Yüce Varlığın Dejenerasyonu

Schmidt, tüm bu gelişmelerin tamamlanması sonucunda yeryüzünde ortaya çıkan en ayrık bölümlerdeki değişimler neticesinde yüce ilahların karşılıklı etkileşimler neticesinde çoğaldığını her kültürel coğrafyada kendine özgü bir Yüce Varlık fikrinin kendi başına gelişmeye başladığını savunur. Sonunda ona göre bilhassa gök ilahı şeklindeki inanışa verilen cevaplar, zaman içinde göksel mitolojilerin, fetişizmin, animizmin, hayaletlere tapınma kültünün, büyünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sonuçta ona göre Yüce Varlık fikri, bu inanışlara dönüşerek ortadan kaybolup gitmiştir. Öyle ki bu yok olma sürecinde dışarıdan bir medeniyet güçlenip varlığını hissettirmesi gibi din olgusu artan mükemmellik ve zenginlikle karşılık verme gereği duymuş, sözde ilahlara veya kötü ruhlara ait imgeler çeşitlenmiş ve zengin tapınaklar, süslü türbeler ve diğer kutsal mekanlar ortaya çıkmış, bunları ifa edecek ruhbanlar, kullar ise kurban ve diğer törenleri geliştirilmiştir. Ona göre tüm bu dış ihtişam ve debdebeyle beraber dinin özü ortadan kalkmış ve temel gücü zayıflamıştır. Yüce Varlık figürü bu esnada tahrif ve tahrip edilerek arka plana itilmiş veya binlerce yeni ilah ve kötü ruhun sızılamaz kutsal alanlarının arkasına atılmıştır.[738]

Değerlendirme

Alman Dinler Tarihçisi Carl Clemen (Ö. 1940), Schmidt'in "erken dönemdeki Yüce Varlıkların diğer üstün varlıklar ile beraber insanlar tarafından kabul görüp tapınıldığını bu yüzden onların bağımsız olmadıklarını (*Ursprung*, c. I, s. 638)" söylerken aslında ilkel monoteizmin sözde bir va-

737 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 288 -289.
738 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 289.

hiy monoteizmi olduğunu ve "gerçek monoteizm" olmadığını itiraf ettiğini iddia eder. Ona göre Schmidt'in teorisi tamamen "ilkelleştirilmiş Katolik teolojisidir".[739]

Raffaele Pettazzoni'nin de[740] belirttiği üzere Schmidt ilkel monoteizmin sonraki kültürler tarafından dejenerasyona uğramasına rağmen bilhassa monoteist dinler tarafından yeniden onarılarak (*involutionary*) vahyin ön gördüğü ilk hale dönüş öğretisini daha sağlam tarihsel etnolojik bir zemin içinde gelişerek gösterdiğini savunacaktır.

Zaten ona en ciddi belki de en yıkıcı eleştiri Pettazzoni'den gelmiştir. O, "Dinler Tarihçisi olmayan" Wilhelm Schmidt'in teorisine bazı önemli eleştiriler sıralar; öncelikle Pettazzoni, onun *Urmonoteismus* anlayışını tamamen *belirsizlik* ve *hata* üzerine kurulmuş bulur. Ona göre bu teorinin en belirsiz tarafı, vahşi kabilelerde bulunan Yüce Varlıklar düşüncesini aslında hiçbir zaman onlarınki gibi olamayan tarihsel monoteizme (yani Hıristiyanlığa) benzetmesidir. Pettazzoni'ye göre onun teorisinin hatalı olan tarafı ise Eski ve Yeni Ahit'te anlatılan ve Hıristiyanlık tarihinde detaylıca değerlendirilen dolayısıyla Batı medeniyetine özgün olan bir Tanrı fikrini, yanlış bir şekilde ilkel insanlara aitmiş gibi göstermesi ve onu arkaik topluma indirgemesidir. Zira Pettazzoni, monoteizm fikrinin sonraki dönemlere ait bir kavram olarak devrimci bir kimlikle kaçınılmaz olarak politeizmden doğmuş olabileceğini kabul eder.[741]

Asya ve Afrika Pigmeleri arasında her şeyi bilen ve gören bir Yüce Gök Tanrı fikrini bulabildiğimizi söyleyen Pettazzoni'ye göre gene de Schmidt'in iddia ettiği gibi bu Yüce Varlığın en ilkel beşer kültürüne ait olduğunu söylemek zordur. Ona göre bunun iki nedeni vardır; birincisi

739 Carl Clemen, "Il Cosidetto monoteismo dei popoli piu' primitivi", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, c.V (1929), 159- 160.

740 Raffaele Pettazzoni, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", *The History of Religions- Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade- Joseph Kitagawa, Chicago 1959, 59-66.

741 Raffaele Pettazzoni, "Tektanrıcılığın Oluşumu", *Tanrı'ya Dair*, İstanbul 2002, 19; amlf, "Review: P.W. Schmidt, S.V.D., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie; Bd. 3: Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens, Münster 1931", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 7 (1931), 227- 234.

Pigme kültürü kadar problemli hiçbir kültür yoktur. İkincisi Pigme kültüründe Yüce Gök İlahının en hakiki ve orijinal çekirdeğinin var olduğu konusunda hala ciddi şüpheler bulunmaktadır. Söz gelişi Pettazzoni, özellikle Filipinler ve Malacca bölgelerinde yaşayan Asya Pigmelerinin Malay kültürü ve Avustralya- Endenozya kültüründen çok fazla etkilendiklerini dolayısıyla bu bölgelerin Yüce Varlık fikirlerinden de derinden etkilenmiş olduklarının bilindiğini açıklar. Hatta ona göre Pigmeler arasında vahşi hayatın efendisi ve avlanmanın hakemi rolünü üstlenen "Hayvanların Rabbi" adıyla bir Yüce Varlığa rastlanıldığını bunun da şu sonuca götüreceğini iddia eder; aslında Hayvanların Rabbi kadim bir Yüce Varlık iken daha sonraki dönemde Yüce Semavi Tanrı tarafından absorbe edilmiştir.[742]

742 Pettazzoni, *The All- Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, terc. Herbert J. Rose, Londra 1956, 440- 443.

İKİNCİ BÖLÜM

ERKEN KÜLTÜRLERDE YÜCE VARLIK FİKRİNE FENOMENOLOJİK YAKLAŞIMLAR

1. Teolojik Fenomenolojinin Penceresinden Yüce Varlık: Nathan Söderblom'un *İlk Yaratıcı* (*Urheber*) ve Dinamik Vahiy Anlayışı

İsveç asıllı Dinler Tarihçisi, teolog ve başpiskopos Lars Olaf Nathan (Jonathan) Söderblom, 15 Ocak 1866'da İsveç'in Trönö kasabasında protestan bir ailede doğdu. Babası Jonas Söderblom, ailesinin dinine bağlı, çalışkan ve disiplinli olmasını arzulayan ateşli bir evanjelik vaiz (*komminister*) olarak Trönö'de görev yapıyordu. Söderblom, on yedi yaşındayken 9 Eylül 1883'de Uppsala Üniversitesi klasik ve Doğu dillerine kaydolup üç yıl sonra "felsefe uzmanı" (*filosofie kandidat*) diploması aldı. Ancak o felsefeye devam etme fikrinden vazgeçerek Aralık 1892'de teoloji uzmanı (*teologie kandidat*) olarak mezun olacağı aynı üniversitenin ilahiyat fakültesine kaydoldu. 1890'larda Avrupa'yı kasıp kavuran ağır tenkitçi sistematik Alman teolojisi, başlangıçta onu fazla etkilemese de yavaş yavaş Kitab-ı Mukaddes tenkitçiliğine ilgi duymaya başlamış ve ülke genelinde etkisini daha fazla hissettiren Alman kökenli teolojiler sebebiyle yeni bir reform beklentisine giren bir öğrenci oluşumuna katılması onun dinlere ve Dinler Tarihi'ne alakasını artıracaktı. 1893'de rahiplik töreniyle ruhban sınıfına katılmanın verdiği heyecanla İsveç dilinde, hayatı boyunca tesiri altında kalacağı Alman reformcu Martin Luther'e dair *Luther'in Dini* adlı küçük bir kitap bile yayınlayacaktı.

Söderblom için diğer dinlerle ilk ciddi karşılaşma 1890'larda ortaya çıkacaktı. 1890'lı yıllarda İsveç'te Dinler Tarihi disiplini henüz akademik bir disiplin olarak öğretilmiyordu ve zaten bulunduğu fakülte, tarihsel bir yaklaşımla ağırlıklı olarak Yahudilik ve Hıristiyanlığın son dönemlerine ilgi duydu. 1890'ların başında bir grup Avrupalı bilim adamı, özellikle İran kültürü ile Yahudilik arasındaki benzerliğe dikkat çekmeye başlamış ve *Hıristiyanlığın tarihsel köklerini araştırmaya çalışan Religionsgeschihtliche*

Schule adlı ekolü şekillendirmişlerdi. Bu akımın söylemleri, onun Dinler Tarihi'ne yönelmesinde derin etkisi olmuştu. Nitekim Söderblom, 1893 yılında kendini Eski İran araştırmalarına verip "İsa Mesih'in diğer din kurucuları arasında tek ve eşsiz yerini somut olarak ortaya çıkaracak somut bir Dinler Tarihi tablosu elde etmek" gibi bir gayeyle *docent teologie* unvanıyla çalışmalarına başladı. Bu arada aynı yıl K. V. Zettersteen'le birlikte Avesta dilini öğrenmeye çaba gösterdi. Zaten Söderblom'un Grekçe, İbranice, Arapça ve Latince konusunda yeterli bilgisi bulunmaktaydı. Bu arada o, (5 Mart 1893'de) kiliseye katılarak Uppsala yakınlarındaki Ulleraker akıl hastanesinde psikolojik destek rahipliği yapmaya başladı.

Söderblom, 1898 yılında ziyaret için gittiği Amsterdam'da Saussaye ve Leiden'de ise Tiele ile karşılaşma imkanı buldu ve bilhassa Tiele ile yakın ilişkisini sürdürdü. Söderblom, tekrar Fransa'ya dönerek, Paris'te A. Meillet' den Farsça, Albert Reville ve L. Marillier'den de Dinler Tarihi derslerini almaya devam ederek 1899'da Mazdek inancına göre ölmüş iyi erkek ve kadınlara ait ruhani varlıklar olan *Faravaşiler* (*Les Fravashis*) konusunda yaptığı tezle *Ecole Pratique des Hautes Etudes* diploması aldı. 1901 yılında ise o sıralar Sorbonne'a bağlı olan Protestan ilahiyat fakültesinde *La Vie future d'apres le Mazdeisme* adıyla Mazdek eskatolojisi üzerine yaptığı teziyle teoloji doktoru (Th. D.) oldu. Bu eserde, Yahudiliğin, kendi son gün bilgisini şekillendirmek üzere İran kaynaklarından fazla bir şey ödünç almadığını sadece yeniden dirilme gibi bir kaç detay konuda İran kaynaklarına borçlu olduğunu buna karşın eski İran eskatolojisinin, kadim Şosyant figürü ve Yahudiliğin Mesih kavramı aracılığıyla, Mehdilikle ilgili [Şii] İslam öğretilerini derinden etkilediğini iddia etti. Söderblom, Uppsala Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *"Teoloji Ansiklopedisi ve Teoloji Kavramları"* diye adı muğlak bir makama atandığında (1901), bu kürsü görünürde Lutheryen teolojik görüşlerin savunulmasını amaçlayan bir kürsü olarak planlanmasına rağmen Söderblom'un kişisel gayretleriyle pratik açıdan bir Dinler Tarihi makamına dönüştürüldü.

Söderblom, Haziran 1912 tarihinde üç yıl kalacağı Leipzig Üniversitesi, Dinler Tarihi profesörlüğüne atandı. Bu dönemde artık Alman teolojisi ve Alman kilise anlayışı onu her zamankinden daha fazla etkileyecek ve

disiplini "Din'in dünya tarihine giden yolu (*der Gang der Religion zur Weltgeschichte*) şeklinde algılayarak" daha sentezci bir bakışla kutsallık, iman ve ibadet olmak üzere üç temel fenomenolojik konu başlığı altında Dinler Tarihi dersleri verecekti. Söderblom, Leibzig'te bulunduğu sırada bir ders notundan yola çıkarak 1913 yılında *Doğal Teoloji ve Genel Din Tarihi (Natürliche Theologie und algemeine Religionsgeschichte)* adında küçük ebatta ama çok önemli bir kitap çıkardı. O, bu eserinde Scheiermacher'in doğal teolojiyi eleştirmesini esas alarak "bu teolojik anlayışın öldüğünü" [*Theologia naturalis nulla est et mort*] ancak öldüğünde batı düşüncesinde bir boşluk yarattığını, daha önce dogmatik teoloji tarafından doğal teolojiye emanet edilen bu yerin, artık kesinlikle Dinler Tarihi tarafından doldurulması gerektiğini iddia etti. Zira ona göre burada incelenmesi gereken "doğal" din, tabiata bağlı olan veya katı rasyonelliğe odaklanan bir tür değil aksine pozitif, rasyonel olmayabilen, bireysel ama vahye dayanan bir din olmalıdır. Buradan hareketle Söderblom, güçlü dinî duygulara sahip bir Dinler Tarihçisi olarak dinlere yayılmış olan *genel vahiy anlayışından* yanaydı. Nitekim bu alanda en önemli eserlerden biri onun İsveç diliyle kaleme almış olduğu ve aynı zamanda dönemin moda araştırma konusu olan *Tanrı İnancı'nın Kaynağı* (1914) idi. Onun ölmeden önce şöyle dediği anlatılır; "*ben, Tanrı'nın yaşadığını biliyorum. Bunu Dinler Tarihi ile ispatlayabilirim*".

1931- 1932 yıllarını kapsamak üzere, daha önce Müller ve Tiele'nin de vermiş olduğu Edinburgh Üniversitesi, Gifford konferanslarına davet edildi. Onun bu konferansları *Yaşayan Tanrı* (*The Living God,* 1933, 1962) adıyla yayınlanacaktır. Konferanslarının ikinci serisi 1932 yılında başlayacak ve kendi özgün fenomenolojik yaklaşımıyla tamamen Protestan Din Felsefesi'ne odaklanacak şekilde planlanmıştı. Ancak Söderblom'un ömrü yetmedi ve 12 Temmuz 1931 tarihinde İsveç, Uppsala'da hayata gözleri yumdu.[743]

743 Söderblom'un hayatı için Charles J. Adams "Söderblom, Nathan", *Encyclopedia of Religion,* ed. Mircea Eliade, New York – Londra 1987, c. XIII, 403-404; Yngve Brilioth, "A Biographical Introduction", (Nathan Söderblom), *The Living God: Basal Forms of Personal Religion,* Boston 1962, XI- XXIX; Eric j. Sharpe, *Comparative Religion: A History,* Illinois 1990, 125- 126 ve 154- 162; Eric J. Sharpe, *Nathan Söderblom and The Study of Religion,* London 1990, 1-149; Kurt Rudolph, "The

Nathan Söderblom'un ölümünden sonra İngilizce'ye çevrilen şu iki eseri bulunmaktadır; *The Living God: Basal Forms of Personal Religion* (London 1933; Boston 1962); *The Nature of Revelation* (ed. Edgar M. Carlson, Philadelphia 1966). Onun aynı zamanda *Encyclopedia of Religions and Ethics*'e yazdığı maddeler de bulunmaktadır. Bunların içinde en önemlisi onun kutsal ve kutsallıkla ilgili görüşlerini yansıttığı maddedir (*"Holiness (General and primitive)"* VI, 731-741). Söderblom'ın bu ansiklopedide kaleme aldığı maddelerin listesi şöyledir; "Ages of The World (Zoroastrian)", c. I, 205- 210), "Ardashir", c. I, 774), "Asceticism (Persian)", c. II, 105-106, "Communion with Deity (Introductory)", c. III, 736-740), "Creed (Parsi)", c. IV, 247-248, "Death and Disposal of Dead", c. IV, 502-505, "Incarnation (Introductory)", c. VII, 183-184, "Incarnation: Parsi, c. VII, 198-199[744].

I.İlkellerde Yüce Varlığının (*Urheber*) Fenomenolojik Özellikleri

Söderblom, ilkellerdeki monoteizm anlayışını modern din bilimine sokan akademisyenin İskoçyalı Andrew Lang olduğunu daha sonra ise W. Schmidt'in bu meseleyi ciddiyetle ele aldığını ve onu bir sorun olarak değil Tekvin kitabının gerçekleri için kanıt olarak gördüğünü açıklar. Diğer teorisyenler içinde Theodore K. Preuss, Carl Clemen ve Raffaele Pettazzoni'yi zikreden Söderblom, kendisinin de *urheber* yani "kültür- kahramanları kimliğindeki üretici ve yaratıcı varlıklar" konusundaki yaklaşımıyla konuya dahil olduğunu söyler.[745]

Söderblom, XIX. Yüzyıla kadar Avrupalıların Avustralya yerlilerin gizemleri hakkında sağlıklı bir bilgiye sahip olmadıklarını öne sürer. O, bu ilkellerin yüksek ilah fikri hakkında konuşanların öncelikle misyoner gez-

Leipzig Tradition of Religionswissenschaft", *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, New York- Londra 1995, 11- 16.

744 Söderblom'un çalışmalarının listesi için Eric J. Sharpe, *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, Londra 1990, 245- 247; Jacques Waardenburg, "Nathan Söderblom", *Classical Approaches to the Study of Religion-II: Bibliography*, The Hauge - Paris 1974, 266-273.

745 Söderblom, *The Living God: Basal Forms of Personal Religion*, Boston 1962, 22.

ginler olduğunun altını çizer. Ancak ona göre akademik ciddi araştırmalar daha öne çıkmalıdır. Zira geçmişte ilkel vahşilerin Yüce olan şeylere fazla güven vermedikleri zannedilmekteydi. Çoğu kez bu konudaki fikirlerin sade ve içkin olarak başladığı ve daha sonra yüce şeylere doğru evrimci bir ilerleme olduğu fikri yaygındı. Hatta ona göre bazen bir kabile hakkında bir gezgin diğer gezginin gözlemini çürütebilmekteydi. Söz gelişi Avustralya yerlilerini ziyaret giden o dönemin ünlü gezgini A.W. Howitt, diğer gezginlerin iddialarının aksine, Kurnai kabilesinde hiçbir Yüce Baba anlayışına tesadüf etmemişti. Buradan yola çıkarak o, Güney- Batı Avustralya yerlilerinde din adına bir şeyin olmadığı sadece kötü ruh algıları olduğu sonucuna varmıştı. Ona göre Howitt, kendisi gibi gezgin bir misyoner olan arkadaşı Turlburn ile aynı coğrafyada karşılaştığında bildiklerini kendisine saklamamış ve yerlilerin "Kükreyen İlah" görüşleri hakkında Howitt'i bilgilendirmişti. Howitt, ondan aldığı bilgileri 1884 ve 1885 yıllarında Avrupa ile paylaşmış onların da dinleri olduğu açığa çıkarmıştı.[746]

Ona göre ilkel urheber anlayışında ilk önce kutsallık öne çıkar. Dinler Tarihi ile teolojiyi uzlaşı içinde gören Söderblom'un öğrencilerinden, protestan teolog Heindrik Kraemer (1888- 1965), hocasının bir keresinde şöyle dediğini nakleder; "Kutsal, ilk dinî kelimedir" (*Heilig, das erste der Religion*)[747]. Bir başka ifadeyle Söderblom için din belki "Tanrı" kelimesinden veya O'na tapınmaktan mahrum kalabilir ama kutsal algısından (veya *sensus numinus* duygusundan) yoksun duramaz.[748] Bu bakımdan Söderblom, vahyedici ilahın aynı zamanda "kişisel" oluşunu seküler alana nüfuz edici etkin tarafı olarak görürken Tanrı'nın bu durumdan yoksun oluşunu (*impersonae*), insanın gönülden ve bütün içtenliğiyle O'nun kutsallığına ısrar ettiğinde ortaya çıkacağını savunur. Ona göre dinin özünde "bir ilaha ibadet fikrinden çok daha önemli olan kriter budur.[749]

Söderblom, *Encyclopedia of Religions and Ethics* adlı ansiklopediye yazdığı ve hala etkisini hissettirdiği "Kutsallık" (Holiness) adlı maddesinde

746 Nathan Söderblom, "The Origin of the Belief in God", (Jacques Waardenburg), *Classical Approaches to the Study of Religion, An Anthology- I*, Berlin 1973, 382.
747 Hendrik Kraemer, *Religions and the Christian Faith*, Londra 1956, 56.
748 Sharpe, *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, 160- 161.
749 Söderblom, *Das Werden des Gottesblaubens*, Leibzig 1916, 143 ve 211.

bir dinin, ilah konusunda kesin bir kavramı veya anlayışı bulunmayabileceğini ama kutsal ile profan alan arasında kesin bir ayırımı mutlaka yapacağını açıklar. Bu bakımdan kutsallık, bir dinî duyguda en temel ilahi boyutu teşkil eder. Yine ona göre belki ilahlıkla ilgili kavramsal terminolojiden yoksun olması bir din için önemsenmeyebilir (Budizm gibi yüksek kurtuluş sistemlerinin Tanrı inancını öğretmemesi gibi) ama bu noktada anahtar test etme aracı kutsallık olmalıdır. Zira kutsallık ilahın en temel özelliği olarak her dinî algıda yerini alır. Bundan dolayı, kutsal kavramından yoksun her hangi bir tanrı fikri din kisvesinde olamaz. Ona göre dinin mşgul olduğu şey ilahın varlığı konusu değil onun manası yani gücü ve kutsallığı olmalıdır[750].Buradaki kutsallık, aynı zamanda dinamik monoteizmin temel ve anahtar kelimelerinden biri haline gelecektir.[751]

Aslında bu fikrini Schleiermacher'in görüşüne dayandıran ve onu dinin (bilhassa dinî hûşunun) merkezine ve yani özüne yerleştiren Söderblom'a göre *dindar, bir şeyi ciddi olarak kutsal algılayan insandır.* Burada o açık bir dille kutsalın, insanın özellikle de dindarın genel algısına göre belirlendiğini kabul eder. Zaten ona göre kutsal, sıradan bir hayattan bilhassa profan dünyadan ayrıdır. Bu örneklerde kutsallık kavramı belli bir takım eşyayla, varlıklarla, olaylarla ve amellerle bağı olan gizemli bir Yaratıcı Güç veya Varlık (*Urheber*)'tır[752]. Kutsal fikrinin irrasyonel unsurunun daha baskın olduğunu ve bu temele dayandığını söyleyen [*Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhaltnis zum Rationalem*][753] Söderblom, etnolojik bir mukayeseyle daha meydan okuyucu bir iddia öne sürer; *kutsallığın, Melanezya yerlilerinin mana kavramıyla ve Polenezyalıların tabu anlayışıyla derin ilişkisi ve anlam yakınlığı bulunmaktadır.* Çünkü ona göre bu yerlilerin algısında insan kapasitesini aşan her şey, "mana" olarak isimlendirilmekte ve bazı durumlarda mutlak güç, ifade açısından bir takım kesin varlıklara özgün kılınmaktadır. Bunun yanında ilkel geleneklerde belli başlı ruhların mana kudreti olmadığından

750 Nathan Söderblom, "Holiness: General and Primitive", ed. James Hastings, Edinburgh- New York 1980, c. VI, 731.

751 Sharpe, *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, 44- 45.

752 Söderblom, "Holiness: General and Primitive", 731.

753 J. van Baal, *Symbols for Communication*, Assen 1985, 201.

unutulduğunu ve onlara ibadet edilmediğini aktaran Söderblom, bunun için söz konusu dinlerin ilahi yönünü belki bu bağ ile aydınlığa kavuşturmak istemekte ve ilkel bir monoteizm anlayışını hararetle savunmaktadır. Bu bağlamda Söderblom da tıpkı öğrencisi Otto gibi bu çeşit ilkel dinî geleneklerde mukayeseyi kolaylaştırıcı kavramların ve kelimelerin bulunduğunu örneklerle açıklamaktadır; söz gelişi Avusturya yerlilerinin *joia*'sı, kadim Hintlilerin *brahman*'ı, Batak ilkellerinin *tendi*'si, Malay yerlilerinin *pemali* anlayışı daima *Urheber* Varlığa işaret eder. Hatta kendi memleketi İsveç'in yerli halk inanışında bulunan *makt*, İlahi Hikmet taşıyan Üstün Kudret'i ifade eder[754]. Ona göre ilkel dinin içkin özüne ancak güç ve tabu hipotezleriyle girebiliriz. Bu noktada ilkel pratik ve fikirlerdeki kutsallık anlayışının işe yarayacağını düşünür. Ona göre Eski Ahit'te kutsallık kavramı doğrudan uluhiyetin doğaüstü karakterini güçlendirmek maksadıyla monoteizm ile birleştirilmiştir.kültür dininde ise güç kavramı ruh kavramına dönüşmüştür. Söz gelişi ona göre Brahman her şeyde olmasına rağmen hiçbir kutsallık ifşa etmemektedir.[755]

Söderblom'e göre ilkel halkların Yüce Varlıkları artık gizli saklı kalmamaktadır. Bu doğrultuda o, ilk olarak Andrew Lang'in güçlü ilkel monoteizm görüşlerini irdeler. O, Lang'in romantik hipotezi olan ilkellerin "Yapıcı" ve "İnsanları Yargılayıcı" teorisine bazı açılardan karşı olduğunu söyler. Lang ile tek ortak noktasının ilkellerin yaratıcı fikriyle Yahudi- Hıristiyan kutsal metinlerinde anlatılan yüce tanrı anlayışının birbirinden farklı olduğudur. Gene de Lang'in aksine bir yaklaşım benimseyen Söderblom'a göre yerlilerin görüşlerine yaratıcı ilah fikri demek bile doğru değildir ve zaman zaman bu konuda şüpheler ortaya çıkmaktadır. Mesela Avusturalya yerlileri için Yüce Varlıklar açık bir şekilde hayvan formunda başladılar. Hatta onların hayaletler veya ruhlardan daha önemli oldukları açık olmasına rağmen bir din için gerekli değere sahip olduklarını söylemenin zor olduklarının iddia eden Söderblom, buradan yola çıkarak ilkellerdeki Tanrı fikrinin, hem animizm hem de ilkel monoteizm teorilerinin ortaya koymak istediği yorumlardan daha zengin, daha çetrefilli ve daha güç anlaşılır bir erken tarihe sahip olduğunun altını çizer. Bunun yerine ona göre

754 Söderblom, "Holiness: General and Primitive", 731- 732.
755 Söderblom, "The Origin of the Belief in God", 384- 385.

Yüce Varlıklar ilkeller için *köken vericiler (urheber)* olarak ortaya çıktılar. Bu köken vericiler, kökenle, dinî törenlerle ve ritlerle ilgili talep ve sorunlarını karşılamak üzere ihtiyaç içindeki ilkel insanlarda Tanrı fikrinin ortaya çıkması için gerekli dindar bilinç çizgisini takip etme hırsı bahşettiler. Böylece Söderblom, *urheber* fikrinin ilkellerdeki ilah fikrinin tek kalkış noktası olmadığını gösterdiğini savunur.[756]

Ona göre *ilkel kabilelerde mitsel bir kahraman olan, insanlara merhametli, kurtarıcı hatta kabileye kabiliyet, sanat veya bir icat kazandıran bazen olumsuz fiilleri olan ama mutlak anlamda değiştirici kimlikte olan bu yüzden tüm eylemleri ilahi veya en azından ahlaki görülen kültür kahramanları tam anlamıyla (urheber) kimlikli Yüce Varlıklar olarak anlaşılırlar.* Bu kültür kahramanları bu özellikleriyle diğer ruh, can ve ilahlardan ayrışmakta sadece ve mutlak bir şekilde köken ve ilk sebep konusundaki ilkel sorulara mantıklıca cevap vermektedir. Bu varlıkların aynı zamanda bazen güneşin kendisi olarak tanınıp kabul edildiklerini bazen ay, bazen şimşek şeklinde sanıldıklarını söyleyen Söderblom, hatalı olarak Hıristiyan misyonerlerin bu yüce varlıkları Hıristiyan Tanrısı ile özdeş gördüklerini iddia eder.[757]

Söderblom, ilkel dinleri, "özel vahiy" olarak betimlediğinden ilk insanların, *urheberin* karakterini tek bir kelimeyle "doğaüstü" kabul ettiklerini savunur. Bu doğaüstü varlığı "tuhaf", "kontrol edilemez", "tehlikeli", "kudretli" ve "olağan dışı" gibi sıfatlarla açıklayan Söderblom'a göre ilahi özelliklere sahip üstün güce karşı ilkel dindarlar sırasıyla mizaçlar, samimi özlemler ve kutsanmış ritler şeklinde dinî tepkiler verdiler. Söz gelişi ona göre ilk dönem Çin kültüründeki Şang –ti anlayışı daha yakından incelendiğinde bu tür bir *urheber* anlayışıyla örtüştüğü anlaşılacaktır. Yine o, Yahudi-Hıristiyan kutsal metinlerinde antropologların ileri sürdüğü ilkel yüce varlık fikrine dair az bile olsa bazı kanıtların bulunduğunu açıklar. Bir başka ifadeyle ona göre Tanrı hakkındaki kutsal metinlerdeki bilgilerin, vahiy alan peygamberlerin kişisel çabaları olmadan anlaşılamayacağı fikri

756 Söderblom, "The Origin of the Belief in God", 383.
757 Söderblom, *The Living God*, 22.

teolojik açıdan bile doğru değildir, aksine bu kutsal metinler, Yahudi- Hıristiyan geleneği dışındaki monoteizm fikrine açık kapı bırakırlar.[758]

Söderblom bu bağlamda dinlerdeki genel kültürel gelişmelerin dinamik monoteizmin asli unsuru olan vahyi anlamak için şart olduğunu belirtir. Söz gelişi ona göre klan, kabile ve ırklara ait dini inançların tamamı sosyal inşa safhaları dediği animizm, büyü, totemizm gibi dönemlerden sonra isimlendirilmişlerdir. Söderblom, özellikle politeizmin ırk diniyle beraber ortaya çıkan sonraki bir fenomen olduğunu, bir adım daha atarak politik ve kültürel gelişmelerle işbirliği yaptığını, sosyo-kültürel yapılara çeki düzen verdiğini, dine zengin bir içerik kazandırdığını açıklar. Söderblom, ırk ve devlete sahip dinin ortaya çıkmasıyla kültür ve dinin ortak bir eylem içine girdiğini ve sanat, ve mimari gibi kültürel gelişmelerin özellikle Mısır ve Mezopotamya'daki politeist panteon anlayışını geliştirerek ilahlara ait imge ve simgeleri çoğalttığını düşünür.[759]

Bu bağlamda Söderblom, *urheber* fikrini kanıtlamak ve ilkel inançların kökünde gerçek din algısının yattığını göstermek isteyen bu teorilerin şu üç ortak beşer bilincini keşfettiklerini belirtir; (1). İlkel insanlar, sık sık dinî törenler ikame etmektedirler. (2). Bu insanlar, bazen ibadetin objesi bazen de kurbanın kendisi haline dönüşüvermektedirler. (3). İlkel dindar insanlar, bazen kutsal ritlerde belirtilenlerin dışında kendiliğinden Yüce Varlıklara yönelmekte hatta başı dertte iken veya doğal olarak Tek Olan'ı zihnen ararken huşu ve güven duygusuna kapılarak samimi bir şekilde ibadet etmektedir[760].

II. Urheber Fikrinin Fenomenolojik Gelişimi

Söderblom'a göre ilkellerin Yüce Varlık anlayışı, daha yüksek dini gelişme safhalarında ortaya çıkan monoteizm inançları hakkında en kesin ve en mutlak bilgileri verme iddiası olamaz.[761] Zira Söderblom, Schmidt gibi antropologların savuna geldiği "ilkel yüce ilah" ile teolojik kökene

758 Söderblom, "The Origin of the Belief in God", 384.
759 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 45 -47.
760 Söderblom, *The Living God*, 21- 22.
761 Söderblom, "The Origin of the Belief in God", 383.

sahip monoteist teorilerin savunduğu Yüce Tanrı arasındaki her hangi bir bağın varlığını reddeder. Zira ona göre ilkel Yüce İlahlar, alemden uzakta kaldıklarından ve her türlü kültten yoksun olduklarından ancak yaratmanın kökenine dair soyut ilah fikirleri olabilirler. Daha açık bir ifadeyle onlar gerçek ilahlar olmak yerine yaratıcı bir ilahi varlığın rasyonel yapı taşları olabilirler. Buna karşın o, monoteist dinlerin kutsal metinlerinde geçen Yüce Varlık fikrinin farklı bir dini tecrübeye sahip olduğunu savunur. Ona göre Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi monoteist geleneklerde peygamberler yüce ilah fikrini hem siyasi hem de gündelik hayatın hukuki alanında etkin olarak hissettirerek güçlü ve otoriter bir tektanrıcılık olarak geliştirdiler. Ona göre bu durum ilkellerin *urheber* anlayışına tezattır. Zira *urheber* fikri sadece yaratma fikriyle ilgili ilkel sorulara ilkel bilinçlilik açısından yanıtlar vermektedir.[762] Burada Söderblom, *urheber* fikrinden sonraki dönemde uzun bir tarihsel yolculuğa girerek insanlığın politeizme daldığını oradan birlik hakkında derin düşüncelere girerek tek ilahi varlığı ve buradan peygamber vahyi ile dinamik monoteizme ulaşıldığını dini bir gelişme süreci içinde temellendirmeye çabalar.[763]

Bu noktada Söderblom monoteizme etki edecek olan politeizmdeki üç önemli gelişmenin varlığına işaret eder;

(1). Söderblom'a göre monoteizm konusunda insanlık tarihinde görülen boşluğu doldurabilmek için düşünce ve soyutlamaya dayalı güçler denenmiş ve bunların mantığı oluşturulmuştur. Söz gelişi Hindistan'da Upanişadlar ile birlikte yeni bir din dönemine girilmiş soyut idealizm ve kozmik düşünceler hakim olmuştur. Daha sonraki dönemlerde bilhassa Tanrı kavramındaki ruhanileştirmelerle beraber ilahların figürlerinde bir yok olmanın söz konusu olduğunu ve Brahmanizm'in ise Ezeli Varlık anlayışının tüm dinî içeriği boşaltıp Budha'nın işini kolaylaştırmıştır. Sonuçta ona göre o kültürde yaşayan bütün ilahlar sönmüş veya "En Yüce Bilinmeyen Varlık" içinde kaybolarak kutsal şafak vakti veya ilahi karanlık formuna dönüşmüştür.[764]

762 Söderblom, *The Living God*, 22.
763 Söderblom, *The Living God*, 22.
764 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 49.

Söderblom'a göre politeizm, monarşik üstünlük şeklindeki gelişmeyi doğururken, buradan da panteizm, idealizm, akozmizm veya dini agnostisizm şeklindeki bir gelişme ortaya çıkmıştır. Söderblom, doğa dini (veya kültür dinine) ait ilahi figürlerin, tarih öncesi dönemlerde şekilsiz hayvan hayaletlerinin gölgeleri olarak ortaya çıktığını daha sonra ise form, düzen, beşeri özellikler kazandıktan sonra sayısız tanımlı formlar olarak kendilerini sunduklarını söyler.

(2). Söderblom politeizm bağlamında ikinci büyük küresel tarihsel gelişmenin Sami halkları ve İndo-Germen halklarda ortaya çıktığını söyler. O, bu kadim iki kitlenin ilahlarının daima folklorik karakterlerini koruyan Ahura- Mazda ve Yahve olarak ortaya çıktığını savunur. Bunun yeni bir gelişme olduğunu ve böylece kültür dini anlayışının ilahlarından farklı olduğunu savunan Söderblom, özellikle yeni peygamberlik içeriğiyle hareket eden bu dinlerin kültür-dinindekilerin kötü akıbetinden kurtulduklarını iddia eder. Ancak ona göre Ahura-Mazda daha sonraki dönemde Musevi vahiy dininin veya kilise dönemindeki İncil vahyinin yaptıklarının tersine daha çok politeizme yönelmiştir.[765]

(3). Söderblom üçüncü ama zayıf bir gelişme olarak politeizmin daha yüksek entelektüel ve ahlaki kültür yoluyla panteizm ve idealizmde erimesini görür. Ancak ona göre bu gelişme tüm kişisel ilahi varlıkların imhası anlamına gelmeyecektir. Zira halk, daima canlı ilah fikrine talip olduğundan bu zayıf gelişme geniş kitlelere nüfuz etmemiş, bunun yerine yeni ilahlar ortaya çıkmamıştır. Söz gelişi ona göre Budizm pek çok yeni Budha ve Bodhisatvalar ortaya koyarken hiçbir kutsal metne dayanmamıştı.[766]

Söderblom bu noktada ilkellerdeki ilahi eylem bilincinden yola çıkarak daha gelişmiş bir mistik merdiven yoluyla daha fazla tecrübe edilen psikolojiyle yüksek kültürlere ulaşıldığını ilkel kültürlerdeki zahitlik uygulama ve eylemlerinin daha sonraki safhalarda Hindistan'da önce yoga şekline daha sonra bahkti formuna dönüştüğünü iddia eder. Zerdüştlükle beraber bu anlayışın kötülükle mücadele haline dönüştüğünü savunan

765 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 50.
766 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 50-51.

Söderblom, Yunan felsefesinde Sokrat'ın bunu "iyi bilinç dini" şeklinde anladığını, Yahudiliğin ise bu bilinci tarihteki vahiy olarak geliştirdiğinde dinin enkarnasyon fikrine açık kapı bırakarak sonuçta Hıristiyanlığa götürdüğünü savunur.[767]

Bu yönde Dinler Tarihçisi kimliğiyle Söderblom ilkel *urheber* öğretisinden hareketle dinamik monoteizme ulaşırken insanın geçirdiği zihinsel gelişmelere işaret eder. Ona göre burada anahtar kavram, mutlak beşer bağımlılığı esasına dayanan dinin, aynı zamanda bir boyutuyla da *ferdî bilinçlilik* kavramıyla özdeş olduğu gerçeğidir. Bu bilinçlilik, değişmez bir beşer özelliği olup aynı zamanda insanlığın ortak bir din arayışı ve bulma azmine işaret eder. Mesela kendi dönemindeki çok popüler teorileri olan animizm, mana ve Yüce Tanrı hakkındaki diğer teoriler, ona göre bir tarihsel gelişme içinde bulunan insanoğlunun tek bir İlahi Varlığa yönelik beşerin bilinçli arayışının somutlaşmış göstergeleridir.[768]

Buna karşın Söderblom, ilkel *urheber* fikrinden ayrı olarak teolojik monoteizmin gelişmesinde bize göre tuhaf olabilen bir durumu açıklar; Musa peygamber, Tanrı hakkındaki öz bilgileri, ilkellerin yüksek ilahla ilgili soyut varlık fikrinden değil animizmin savunduğu Ruh/Tanrı figüründen almış olabilir. Dahası Söderblom, Musa'nın tanrı için seçtiği Yahve kavramının daha önce dünya tarihinde kesin belli bir isim olmadığını buna karşın şimşek gibi çakan bir dağ Tanrısı olarak sunduğu fikrin gelecekteki peygamberler tarafından geliştirilecek olan ahlaki monoteizm anlayışı için çekirdek öğreti sunduğunu belirtir.[769]

Bundan başka monoteizmin ortaya çıkışında politeizmin de belirgin etkisinin olduğunu iddia eden Söderblom, bilhassa ilahlar ve onlara tapınmalarla ilgili kavramların sosyal ahlaktaki ilerlemelere paralel olarak ahlaki unsurları da kucakladığını savunur. Söderblom, gene de politeizmin kültürel dinin son hali olmadığını savunur. İlah odaklı devletlerde güçlü monarşilerin ortaya çıktığını düşünen Söderblom'a göre politik bazı se-

767 Söderblom, *The Living God*, 32- 318.
768 Söderblom, "The Origin of the Belief in God", 382-385.
769 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 47- 48.

bepler yüzünden Marduk, Aşur, Amon, Jupiter hatta Zeus ve İndra diğer tüm ilahlar üzerinde tek ilah ve tek rab olmuşlardı. Sonunda tek bir ilahi güce inanmaya duyulan bireysel güçlü ifadelere sahip zahitlikler sebebiyle politeizmin her safhasında nadir de olsa tek ilah fikri daima mevcut olmuştur. Bu monoteizm, göklerin ve yerin ötesinde olan ölçülemez ve sırrına varılamaz bir varlığın ismi olarak (yani tek bir ilahın formları olarak) ilahları birleştiren nispeten yüzeysel bir anlayıştı. Tıpkı Pettazzoni gibi Söderblom'a göre de tarih boyunca monoteizme yönelik olarak ortaya çıkan tüm yaklaşımlar öncelikle tabiat-dinleri ile politeizm içinde belirmiş ama asla başarıya ulaşamamışlardır. Ona göre Asur'da III. Rammannirari (m.ö. 811- m.ö. 783) döneminde Nabu ilahının, tek Tanrı olarak sunulması veya Mısır'da IV. Amonhotep zamanında XVIII. Hanedanlık döneminde eski gelenek bir kenara bırakılıp Güneş kursu ibadeti Aten- Ra'nın, tek Tanrı kabul edilmesi en güzel modellerdir. Ancak ona göre böyle bir monoteizm anlayışı tek bir ilahın bütün kültünü karmaşık doğa ortamına taşıması anlamına geleceğinden Amonhotep'in gücü bunu gerçekleştirmeye yetmemişti. O, benzer şeyin kadim Meksika'da bir prens tarafından başarılmak istendiğini ama onun bunda başarılı olamadığını anlatır. Buradan hareketle Söderblom, tarih boyunca hiçbir doğa ilahı veya kültür ilahının, evrensel veya ruhani bir karaktere sahip olan gerçek bir monoteizm seviyesine ulaşamadığını ve genelde yapay ve geçici monoteist formlar olarak kaldıklarını düşünür. Zira ona göre gerçek monoteizm, ancak peygamberlerin özgün vahiyleriyle elde edilen bir sistemdir.[770]

Sonuçta ona göre kültür ve din, bütün inişli yokuşlu gelişmelere ve bütün umutsuzluklara rağmen tarih boyunca daima birbirlerine eşlik etmiş ve sonunda bu yol onları önce politeizme daha sonra gelişmiş politeizme oradan gerçek olmayan evrensel, yaşayan bir ilah halindeki monoteizme götürmüştür. Ona göre geçek monoteizm, vahyedilmiş bir din olup tek, canlı, ruhani ve tarih boyunca aktif olan ve daima kendini orada ifşa eden bir Tanrı haline gelmiştir.[771]

770 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 48-49.
771 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 51- 63.

III. *Urheber* Fikrinden Farklı Gelişen Dinamik Vahiy Anlayışı

Söderblom, yaşayan, aktüel, dinamik bir Tanrı'nın varlığının, insanoğlu için dehşet verici bir duygu olduğunu Yeni Ahit'e dayandırarak (Resullerin İşleri, 10/31) kendi kitabına "Yaşayan Tanrı" ismini verdi. O bununla şunu kastediyordu; din sadece bir kurum, vazedilmiş ahlaki kanunlar, öğretiler veya kendini gerçekleştirme olayı değil, aynı zamanda bir karşılaşma biçimi olarak (yani insanın ibadetle cevap verdiği kutsallıkla yüz yüze kalması durumu olarak) somut bir vahiydir. Bundan dolayı insanların dua esnasında (yani beşerin en boyun eğici umut bağlama anında) güce mutlak boyun eğmesini öne çıkaran Söderblom için vahiy varsa dinamik din vardır.[772]

Bu bakımdan Söderblom, vahyedici ilah fikrinin, tarihte ve vahyedildiği yerde dinamik olarak faaliyet içinde olduğunu savunur. Ona göre Tanrının birliğine ve O'nun yaşayan Zatına dair fenomenoloji, ilk bakışta Zerdüştlük dahil peygamberlik kurumuna sahip geleneklerin (ilahi dinlerin) dışında bulunan diğer dinleri kolayca dışlayabilir. Hatta Söderblom, bu dinlerin Tanrı'nın canlı, dinamik ve aktif tanıkları olduğunu, Tanrı'nın insanları teselli edip onlara yardım ettiğini, uyarıp cezalandırdığını öğretseler bile gene de monoteizmin bu dinlerde açık bir şekilde anlaşılamayacağını iddia eder. Ona göre en azından kabile dinlerinde yüksek dinlerdeki Tanrı tartışmalarından eser yoktur. Yine o, bu geleneklerde zaman içinde güven ve korkuyu uyandıran Tanrının yaşayan, aktif sevgisi ve gücünün kesildiğini yavaş yavaş unutulmaya başladığını savunur. Bunun akabinden önce ilahi krallık kendini yükseklere kaldırmış ve ruhbanlar gibi aracı güçlere ait zincirler daha fazla kuvvetlenmiş daha sonra ise yüksek dini bir gelişme sonucu Tek Tanrı, uzak, bilinmeyen ve her türlü pozitif sıfatın ötesine doğru kaybolup gitmiştir. Sonuçta dejenerasyon yerine unutulmayı ve güç kesilmesini öne çıkaran Söderblom'a göre "doğa dini" veya "kültür dini" gibi umutsuzluk verici dinî sonuçlar böylece ortaya çıkmıştır.[773]

772 Sharpe, *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, 212.
773 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 63- 64.

Bu noktada vahiy dinlerinin, kültür (veya doğa) dinlerinden üstünlüğüne inanan Söderblom, doğa ve kültür dinlerinin bir tarafta, peygamber dinlerinin ise diğer tarafta olmak üzere tüm dinlerin kendine özgü teolojik ifadeleri olduğunu açıklar. Söz gelişi ona göre doğa dinlerinde Tanrı'nın, tabiatın vahşi şiddetine karşı mücadelesi varken, peygamber dininde ise ilahi irade ve amaçların tarihteki tecrübesi (özellikle seçilmiş halk gibi ilahi müdahaleler) somut bir tarzda mevcuttur. Hz. Musa ve Zerdüşt'ün öne çıkardığı "peygamber dini" kavramı altında gelişen monoteist sistemler, ortak olarak eskatoloji, yeniden dirilme, hesap günü, yeniden tamir etmek gibi kavramlara sahip iken iki gelenek arasındaki tek fark, geleceğe dair büyük sonuçlarda gizlidir; şöyle ki Zerdüşt'inkinin aksine Hz. Musa'nın inancının yepyeni vahyedici araçlarla devamlılığı söz konusu olmuş ve en sonunda İsa Mesih ile "Tanrı'nın bedenen vahyinin ifası" gerçekleşmiştir.[774]

Son olarak Söderblom, *The Living God* adlı eserinde tüm insanlığa yönelik ilahi bir iletişim olarak anladığı Yaşayan Tanrı kavramına göre dinlerin şöyle bir tasnif yapmaktadır: 1. Metot açısından din: *Yoga* 2. Psikoloji açısından din: *Caynizm* ve *Hinayana Budizmi* 3. Zahitlik olarak din: *Bakti*. 4. Kurtuluş olgusuna sahip din: *Mahayana Budizmi* 5. Şerre karşı mücadele olarak din: *Zerdüştlük* 6. İyi bilinç olarak din: *Sokrat Felsefesi* 7. Tarihteki vahiy olarak din: *Yahudilik* 8. İlahi enkarnasyon dini: *Hıristiyanlık* .8. Tanrı'nın tarih içinde ve insanlar arasında devam eden dinamik vahiy (*küresel vahyin devam ettiği insanlığa ait din*). Söderblom'un tasnifinde ve değerlendirmelerinde göze çarpan en büyük eksiklik eserlerinde hep görmezden geldiği İslam dinidir.

a.Aktüel Monoteizmin Kendini İfşası Olarak Dinamik Vahyin Karakteristik Özellikleri

Söderblom, vahyi tanımlarken onun, gerçekliğin temel doğasının bilgisinden farklı olamayacağını iddia eder. Buna ilave olarak o, dindar tarafından ilahi bir hediye olan şahitlik edilen vahyin aynı zamanda bir basiret, bir nüfuz etme olarak kabul edilmesini vurgular. Buradan

774 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 68- 71.

vahyin ,şu gerçeği ima ettiğini savunur; insan alıp kabul eden, Tanrı ise kendini iletendir. Kahinler, hikmet sahibi insanlar ve sıradan dindarların ilahi varlığın kendi kendini iletişim içine sokmasına izin verirler ve böylece bu iletişimi bir ruh ve kurtuluş formuna dönüştürmesine imanlarıyla şahitlik ederler.[775]

Söderblom'e göre bu kelime aynı zamanda vahyedilmiş din ile kültürdin gibi bir tasnifinde ana odağındadır. Soderblom, bu yönde vahiy kelimesinin özel bir duyumla ilişkisini açıklar; Tanrının vahyi, gerçek bir dinin bulunduğu her yerde mevcuttur. Bir başka ifadeyle ona göre Tanrının bilindiği bir yerde vahiy (yani mükemmel olsa da olmasa da bir dereceye kadar Tanrının bilinmesini sağlayan bir ortam) bulunur. Böylece ona göre Tanrı hakkındaki tüm beşeri veriler, Tanrı hakkında sezgisel algılar olarak kendilerini kaynak olarak gösterirler. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse tüm dinler, bir açıdan kesin bir vahye dayanırlar ve salt bir kültürün ürünü olarak anlaşılamazlar.[776]

Söderblom vahyin doğasını gösteren bir diğer yönün de her yüksek dinin, kendine uygun yeni bir ortam yaratması olduğunu söyler. Ona göre dinamik vahiy denen şey, her yerde bulunan ama yüksek dinlerde daha açık olarak karşımıza çıkan bir durumdur.[777] Geleneklerin bir kısmının değil tümünün bir vahiy perspektifi altında olduğunu Söderblom, Kitab-ı Mukaddes dışındaki paganların da vahye sahip olduklarını hatırlatır (söz gelişi Resullerin İşleri, 17/27- 28: 14/17). Ona göre kilise, "Tanrı hakkında genel bir vahyin varlığına" zaten inanmaktadır. Buradan hareketle o, her yüksek dinin gerekli bir şart olarak kültür ölçütü talep ettiğini açıklar. Daha açık bir ifadeyle Söderblom, hiçbir vahyin, kendine özgü kültürel şartları oluşturmadan, *makineden ilah* (*deus ex machina*) vasıtasıyla ortaya çıkmamıştır. Bundan dolayı ona göre Yahudi- Hıristiyan geleneği dışındaki dinlerle ilgili vahyin sahip olduğu anahtar terim "kültür" olmalıdır. Hatta denebilir ki ona göre Kitab-ı Mukaddes dışında cereyan eden tüm vahiy-

775 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 98.
776 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 42.
777 Sharpe, *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, 157.

leri, kültür dinlerinde yoğrulan insanlığın manevi birlikteliğinde aramak lazımdır.[778]

Söderblom insan şahsiyetinde dinamik vahyin üç temel çıkış yerinin olduğunu savunur; "akıl veya anlama melekesi", "sonsuzluğun beşer tarafından sezinlenmesi" ve "beşer vicdanı". Ona göre bunların üçünün de vahiy için değeri eşittir. Söz gelişi insanoğlu gerçeğe ulaşma kaynağı olmasına rağmen aklı çok sınırlı ölçülerde kullanmaktadır. Kant, ona göre aklın sınırlı alanını gösteren ilk kişidir. Daha önceki dönemlerdeki pek çok filozofun anlama melekesine odaklandığını anlatan Söderblom, aklın vahiy içindeki en önemli görevinin insanda kaçınılmaz bir zihinsel kontrol sağlaması olduğunun altını çizer. Akıl, aynı zamanda tenkitçilik ve sorgulama ile her türlü hurafeciliğe karşı çıkar. Burada din, akıl yordamıyla vahiy tarihinin en somut ve en yeni formlarını anlamaya çabalar. Dolayısıyla ona göre aklın rolü bilgiyi kontrol etmekten çıkarılırsa beşer için sonuç hata ve kafa karışıklığı olur. Bundan dolayı ona göre insan aklının, Tanrı bilgisine ulaşmamızda rolü büyüktür. İnsanın kendi anlama melekesiyle kainatta bir Yaratıcının faal olarak varlığını ve O'na ait vahiy formları olduğunu kavrayacağını iddia eden Söderblom, bu anlama işinin bilgiyi ve dinî inancı gerektireceğini savunur.[779]

Söderblom için vahyin diğer iki kaynağı olan sonsuzluk bilinci ve ideale götüren derin istek olarak vicdan da dinamik vahyin kanallarıdır. Tek bir ifadeyle din ve vahiy bu unsurlar sebebiyle evrensel boyut kazanıp her insanda mevcut olurlar. Ancak ona göre bu unsurlar aynı zamanda özeldir ve bireysel açıdan sonsuzluk bilinci ve ideale ulaşma hasreti çekenlerde sadece bulunur. Bu insanlar aynı zamanda kurtuluş açlığı çeken sınırlı sayıdaki bireylerdir. Zira ona göre sonsuzluk bilincini insanın kalbine koyan Tanrı'nın kendisidir [Vaiz, 3/11]. Yine Söderblom, sonsuzluk bilinci ve vicdanın ilahi varlığın en derinlerden gün ışığına çıkmasına yardımcı olduğunu Tanrı'nın bu iki unsur yoluyla kendisini ifşa edebildiğini savunur. Vahiy sürecindeki objektif ve sübjektif yapılara dikkat çeken Söderblom, zihnin dinî yapısından imana doğru vahyin yardımıyla ulaşıldığını söyler.

778 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 43- 45.
779 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 102- 105.

Bu bakımdan sonsuzluk hasreti ve ideale duyulan derin istek, insanların ilahi olanları görebildiği yegane gözler hükmündedir.[780]

b. Dinamik Vahyin Üç Konumu

Aşırı normatif bir fenomenolojik dil kullanan Söderblom, monoteizm açısından Tanrı'nın vahyinin, kendisini devam ettiren bir süreç olarak sadece Kitab-ı Mukaddes'te değil aynı zamanda dinamik bir şekilde doğada, tarihte ve dahi insanlarda ifşa ettiğini, bu üçünün de bir araya gelerek Hıristiyan özel vahyi olarak en mükemmel olarak tezahür ettiğini savunur.

1.a.Doğa

Söderblom'un doğal teolojisinin kökleri Schleirmacher'in doğal teolojiyi eleştirmesiyle başlar. Ona göre Aydınlanma'nın doğal teoloji veya doğal din adını verdiği şey artık ölüdür ve bir boşluk bırakarak etkisini yitirmiştir. Bu boşluğu kesinlikle Dinler Tarihi doldurmalı ve artık dini doğal ve rasyonel haliyle değil pozitif, irrasyonel, bireysel ve özellikle vahyedilmiş bir mahiyetiyle incelemelidir. Söderblom, aydınlamacı doğal dine karşı çıkarak Dinler Tarihi perspektifine dayalı bir doğal dinin, ilahi vahyin anlaşılmasında bir ön şart olduğunu iddia eder. Ona göre Dinler Tarihinin yapması gereken şey, dinin özünü, "kutsal" ile beşeri karşılaşma anında ortaya çıktığı gibi tam yansıtmak ve aydınlanmacıların asla düşünemediği rasyonellik dışı gelişen bu karşılaşmayı bütün çıplaklığıyla betimlemektir.[781] Zira ona göre Dinler Tarihi aracılığıyla dinlerle ilgili genel bir kavrama sahip olmakla fenomenler hakkındaki temel farklılıkları, bozulmaları ve ilerlemeleri, yüksek ve daha düşük formları, ruhani yoksulluk ve yaratıcılığı, kurtuluş ve inkarı, hakikat ve hakikat dışı şeyleri öğrenebiliriz.[782]

Bu açıdan bakıldığında Söderblom'a göre doğa bütün çıplaklığıyla ilahi vahyin gösteri alanıdır. Söz gelişi Hıristiyan teolojisinin en önemli öğretilerinden biri olan "Tanrının İsa Mesih'te kendisini vahyettiğini" aktaran, bunun da Dinler Tarihi açısından "Tanrının kendisini doğa'da vahyettiği"

780 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 107- 116..
781 Sharpe, *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, 139- 145.
782 Sharpe, *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, 156.

ve "Tanrının kendisini tarihte vahyettiği" anlamlarına geleceğini savunur. Bu yüzden kilise babaları, doğa" kelimesini doğrudan Mesih ile ilintilemiş ve teolojik açıdan iman postulası olarak biri ilahi diğeri beşeri olmak üzere ona ait "iki doğa" belirlemiştir. Sonuçta bu iki doğa tanımından yola çıkarak vahyin, bir anlamda doğa içinde dinamik olduğu kabul edilir.[783]

Söderblom, doğa denen şeyin kadim dünyada *beşeri öz* olarak anlaşıldığını bunun modern anlamda dünyevi doğa anlamına geldiğinin ortaya çıktığını iddia eder. Söz gelişi İsa Mesih söz konusu olduğunda modern Hıristiyan teolojisinin "doğa" kavramıyla kastettiği şey, onun iki karakteri arasındaki farklılığı yani annesi yoluyla gelen "beşeri Mesih ile Kutsal Ruh ile gelen ve ondaki ilahi iradenin meyvesine, etiksel şahsiyete, asli karaktere, ciddi ve saf sevgiye dönüşen ilahi doğa arasındaki özel farklılığı açığa çıkarmaktır.[784]

Neticede Tanrı, kendini ifşa ederken doğayı ve doğadaki unsurları beşerde mükemmel bir şekilde kullanır. Dolayısıyla Söderblom, doğanın Tanrı'ya yaratma eylemini sunduğunu, tarihin ise Tanrı'ya bu yaratmanın sürdürebilir oluşunu takdim ettiğini, insanlığın ise Tanrı'nın, "insan ruhunun ve kişiliğinin de gerçek rabbi oluşunu" ortaya çıkardığını savunur. Bu bağlamda özellikle doğanın Tanrı'nın her işinin ilahi olduğunu gösterdiğini savunan Söderblom, sonsuzluğa kıyasla küçük hacimli olan doğa ile hayat arasında, flora ile fauna arasında, mekanik hareketler ile irade gücü arasında, kör itici güçler ile akıl dolu kuvvetler arasında nihayet madde ile ruh arasında sıkışan sıradan insanın, hem fiziğin hem de metafiziğin gerçek anlamını kavrayabileceğini açıklar.[785]

2b. Devrimci Dahiler

Tanrı'nın kendisini tarih içinde dahilerde de tecelli ettirdiğine inanan Söderblom, böylece dinamik vahyin somut konumlarından bir diğer formu olarak bu tür insanları görür. Söderblom'a göre gözlerimizin önünde cereyan etmeyen ve kulaklarımızla bile duymadığımız içerden gelen da-

783 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 122- 123.
784 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 123.
785 Carles J. Curtis, *Nathan Söderblom: Theologian of Revelation*, Chicago 1966, 69.

yanılmaz bir zorlama ve istek yoluyla varlığın saklı hazinelerinden yeni bir şeyleri yaratmak, korumak, canlı tutmak ve şekillendirmek mümkündür. Bu eylemin asla mekanik bir gereklilik olmadığını iddia eden Söderblom onun sadece var olan şeyleri basit bir şekilde idare etmek ve yeni yollarla birleştirmek olduğunu savunur. Söderblom *devrimci dahilerin ortaya çıkışını hakikatin devam eden bir tezahürü olarak kabul eder.* Ona göre dahiler, bu bağlamda incelenmeli bir fenomen olarak tanrının yaratıcı vahyinin bir tezahürü olarak görülmelidir. Kısaca dahinin ortaya çıkışı, kesin kurallar içinde işleyen bir ilahi vahiydir. Bu karakterdeki dahilerin sayesinde varlığın özünün yaratma olduğunun ortaya çıktığını iddia eden Söderblom'e göre böylece Tanrı, ezelden süren yaratma sürecindeki yeni şeylere işaret eder ve vahyin asla sıradan ve ölü bir eylem olmadığını izhar eder. Böylece Söderblom, büyük deha sahibi insanların sadece ahlaki ve ruhani büyüklüklerinin olmadığını aynı zamanda doğal yetenekleriyle de hayata orijinal şeyler yani daha önce asla var olmayan dinamik ve taze unsurlar kattıklarını açıklar.[786]

Bu bakımdan ona göre dahi, ani ve şaşırtıcı sayılan bu karakteriyle, mükemmel olmayan (sıradan) düşünce sınırlarını zorlayabilmektedir. Bunun sebeplerinden biri ona göre yaratıcı dahide yeni ve eşsiz olan şeylerin diğer sıradan insanlara göre daha belirgin bir şekilde ifşa olmasıdır. Çünkü dahi tüm yararlı işlerinin ardında önemli bir gerçeği de barındırmaktadır; *Tanrının bizzat insanlığa bahşettiği büyük özgürlük fikri.* Bunun sonucunda Söderblom, yaratıcı ruh taşıyan dahilerin, hayatı sıradan değil devam eden bir yaratılışlar dizisi gördüklerini vurgular. Bu bakış, aynı zamanda dahi ile normal yetenek sahibi bir insan arasındaki temel farktır. Onunla dahi, olağanüstü yeniliklerin adamı olduğunu ve orijinal şeyler getirdiğini, yeni şeyler için yeni kurallar koyduğunu ve buna göre keşifler içine girdiğini gösterir. Daha açık bir ifadeyle Söderlom'a göre yaratma eylemi, öncelikle vahiyde başlar ama oradan karakter olarak güzelliğe, sosyal yapıya ve sanat eserlerine sızarak öğretiler (gerçek teoloji) yoluyla, ahlak ilmine, siyasete ve sanata ulaşır. Böylece dahiler, Tanrının sürekli yaratma

786 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 124; Curtis, *Nathan Söderblom*, 143.

halindeki tüm eyleminde temel unsur olmayı sürdürürler. Ona göre zaten dahiler de herhangi bir mucizeye katkı sağladıklarının farkındadırlar.[787]

Yine dahilerin sevgi, özveri ve kahramanlıklarının, sıradan insan hayatı için bir cesaret ve yaşam azmi olduğunu iddia eden Söderblom, dahilerin bir diğer önemli yönünün de "dahice fiilleri ile Tanrı'nın devam eden yaratımı arasındaki organik bağ olduğunun" altını çizer. Bir başka ifadeyle ona göre deha sahibi insanlar, bir anlamda Tanrının yaratma eyleminde tayin edilmiş yorumculardır. Onların varlık alemine sızma güçleri veya model şahsiyetleri ve yaratıcı eylemleriyle hayattaki bir anlamı görmemize veya anlamamıza katkı sağladıklarını söyleyen Söderblom, onların bunu basit bir düşünür olarak değil bir kahraman, şehit, peygamber, aziz, sanatçı, mucit, bestekar ve şair olarak yaptıklarını anlatır. Daha açık bir ifadeyle Söderblom, burada dahileri Tanrı vahyinin yorumcusu ve aracısı olarak görmektedir. Ona göre tarih boyunca bu vasıflarıyla dahiler, hayatın egoist boyutlarını ve onu daraltan taraflarını çözmek için çalışırlar. Bu bağlamda Söderblom, deha sahiplerinin bütün kalpleriyle ve bilinçli olarak tektanrıya hizmet ettikleri sürece herhangi bir külte ait olmadan azizlik rütbesini taşıyacaklarını iddia eder. Ona göre bu orijinallik devrimci bir karakterdedir.[788]

Hatta Söderblom, Tanrının, dahileri vasıta olarak kullanarak, kendi yaratıcı gücünü ortaya çıkardığını savunur. Daha somut bir ifadeyle yaratıcı dahiler ortaya çıktığı müddetçe ilahi yaratma işi devam edip durur. Böylece yaratma eyleminin doğasına uygun sürmesi için bu üstün insanların varlığını gerekli gören Söderblom'a göre Tanrı, (Hıristiyan teolojisinin diliyle söylersek) Zatı'nı aslında dahilerde ifşa etmektedir. Bu bağlamda ona göre tarihte ilahi vahyin en yüce örneği İsa Mesih'tir. Ancak onun vahyinin sadece havarisel bir şahitlik ile elde edilebileceği şartını getiren Söderblom gene de dahilerin insanlık tarihinde her ortaya çıktığında yeniden bir vahiy sürecinin başlamış olacağının altını çizer.[789]

787 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 126.
788 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 127- 136; Curtis, 143.
789 Curtis, 143.

Son olarak Söderblom, insan hayatında yol gösterici bir kimliğe sahip olan dahilerin işlerinin büyüklüğünün, bir boyutuyla Tanrının yargılayıcı ve kurtarıcı eylemlerini de ifşa ederek dinamik ilahi vahye önemli bir katkı sağladığını düşünür. Bu şekilde dahi, kendisinde sakladığı kutsallık ve sevgiyi kullanarak Tanrının kudretini somutlaştırıp yaymaktadır. Ancak ona göre bu karakterine bağlı olarak azizler veya peygamberler gibi dahiler, (Katoliklikte olduğu gibi) birer tapınma kültüne dönüşmemeli ama birer vahiy konumları olarak anlaşılmalıdır. Zira onlar, Tanrının tarihsel vahyinin büyük hizmetçileri olarak sabırla, alçakgönüllülükle ve çektikleri acılarla dinamik vahyin ifşa olmasına büyük katkılarda bulunmaktadırlar.[790]

3c Tarih

Tarihi, Tanrının "gerçek atölyesi" olarak betimleyen[791]Söderblom, öncelikle tarihte devamlılık ve amaçlılık görür.[792] Bir başka ifadeyle o, monoteist vahyin bir diğer konumu olarak tarihteki Tanrı faaliyetlerini veya tarihe ilahi müdahaleyi kabul eder. Tanrı, ona göre tarihte eylemde bulunarak kendini belli ederken şunu göstermek istemiştir; O, asla söz ve amelde kendini ifşa etmeyi bırakmamıştır. Söderblom'a göre buradan kaçınılmaz olarak Tanrının yaratıcı faaliyetleri, Kitab-ı Mukaddes ve İsa Mesih ile sınırlı olamaz. Zira vahyin tarihsel boyutu ile dar bir teolojik alan değil küresel bir teolojik alan yaratılmak istenmiştir. Yine Tanrının uzlaştırıcı ve kurtarıcı eylemlerinin her dinde nasıl meydana geldiğini ancak tarihsel bir süreç içinde gözlemleyebiliriz. Böylece Söderblom, burada dinin ve teolojinin tarihsel karakterine aynı anda vurgu yapmaktadır. Şöyle ki; din, tarihsel bir gelenek olarak bir süreç iken teoloji devamdan yoksun ve kopuk bir statik birim olmamalıdır. Buradan hareketle teoloji, tarihsel süreçle ilintili olduğu sürece devamlı olarak uzlaştırıcı, değişken (sorunlar karşısında bilerek ilerleyebilen veya geç kalabilen) bir karaktere bürünmelidir.[793]

Yine Söderblom, tarihin dinamik vahyi somutlaştırdığını ve onu rasyonel bir kimlik haline soktuğunu savunur. Bu anlamda ona göre vahyin

790 Curtis, 64- 67.
791 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 71.
792 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 122.
793 Carles J. Curtis, *Söderblom: Ecumenical Pioneer*, Minneapolis 1967, 13.

en somut hali, tarihi anlar içinde ete kemiğe bürünüp insan olan vahiy formu olarak İsa Mesih'tir. Bu eylem vasıtasıyla tarih, vahye yönelik tüm rasyonel engelleri ortadan kaldırdığını göstermiştir. Zira var olmak demek bir anlamda tarihin kendisidir. Bu bakımdan Tanrı, Mesih yoluyla özel olarak tarihte eylem içindeyken tarihin somut olaylarını şekillendirmekte ve en büyük işi olan yaratmayı bizzat İsa'nın eliyle gerçekleştirmektedir.[794]

Sonuçta Söderblom için teoloji, *theos* hakkında *logos* olduğu sürece Tanrı hakkında konuşan insanların dili, yaşayan Tanrı'nın yaratıcı gücünü (geçmiş ve günümüzdeki haliyle) tarihte arayacaktır. Böylece vahyin tarihsel doğası, aynı zamanda Tanrının gücü meselesidir. Diller değişse bile geleneklerin bazısı teolojik dili kullanırken vahyin gücü (Budizm örneğindeki gibi) özgün Tanrı dilini anlamsız gösterip doğrudan Tanrı'dan bahsettirmeyebilmektedir. Böylece Söderblom'e göre seküler dünyada Tanrı'nın gücünün, daima yaratıcı, sürdürücü, yargılayıcı, dönüştürücü ve kurtarıcı taraflarına vurgu yapıp özel teolojik dilden kaçınmak da mümkündür.[795] Son olarak Söderblom, vahyin dinamik süreç olarak gördüğü tarihe vurgu yaparak aslında statik teolojinin değişim yaşaması gerektiğini belirtmektedir. Sosyal değişimlerin insan hayatında devrimler gerçekleştirdiği bir dönemde devrimci karakterdeki monoteizmin teolojisinin durağan kalması ona göre imkansızdır. Bir başka ifadeyle eski, geleneksel akidelerdeki hızlı değişimler, yeni bir teolojiyi değil yeni bir beşeri inanç ikrarını gerektirir. Böylece seküler dönemde teoloji uygun bir sosyal değişimler ve gelişmeler teolojisi olmak için elinden geleni yapmalıdır.[796] Bunun aksi olarak tarih, Tanrının vahyini ifşa etmeyecek olursa, tarihte boyunca monoteizmle ilgili tüm mücadeleler anlamsız kalacaktır. Böylece ona göre tarih, bütün ihtişamıyla Tanrı hakkındaki en ulvi sorumluluklar ve en güçlü dramatik gerilimler sahnesi olduğu ortaya çıkacak,[797] Tanrı'nın gücünün hissedildiği ve vahyin cazibesinin ortaya çıktığı zamanlar dilimi olarak anlaşılacaktır.[798] Bu şekilde anlaşılmasını irade eden Tanrı, kendi varlığını inkar eden

794 Söderblom, *The Living God*, 314.
795 Curtis, *Söderblom: Ecumenical Pioneer*, 14-15.
796 Söderblom, *Christian Fellowship*, New York 1923, 179- 180.
797 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 138.
798 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 145.

dudaklara rağmen bütün insanlığa dinamik olarak vahyetmeye devam edecektir".[799] Bu ifadeleriyle Söderblom, papalığın iddiası olan "*Tanrı'nın devam eden vahyi, Aziz Petrus'un halefi papanın zatında kurumsal ve somut olarak izhar olur*" önermesi yerine Protestan bir yaklaşımla "*Tanrı'nın devam eden vahyinin, doğa'da, dahi insanlarda ve tarihte dinamik olarak mevcut olduğu* fikrini savunur.[800]

4d. Ruhsal Şahsiyet veya Bireysel Canlanma

Söderblom'a göre monoteizmin dördüncü alanı, bireylerin dinî canlanmalarıdır. Ona göre bireyin dindar olmasında iki temel faktör bulunur; birincisi sıradan bireyde gerçekleşen olağanüstü yaratım olup dahinin ortaya çıkmasına kıyasla anlayabileceğimiz orijinal bir şey bireyde de tezahür eder. İkinci faktör ise vahyin tarihsel sürece bilinçli bir şekilde girmesini ifade eden özel Hıristiyan dindarlığıdır.

aa. Bireyde Ortaya Çıkan Yeni Durum

Tanrının bireyin hayatında daima yeni bir şey yarattığını savunan Söderblom, bunun insanlarda eşsiz bir Tanrı vergisi olarak beliren yaratma sürecinin gizemli bir devam süreci olduğunu ekler. Ona göre dahi fenomenine çok benzeyen tek ortak şey sıradan güçlere sahip avamdan kadın ve erkeklerde aniden ve bir kez böyle bir olayın ortaya çıkmasıdır. Bu benzerlik sayesinde dahilerinkine benzer verimli sonuçlar almak isteyen birey, en azından kendisinde ilahi vahyin müdahalesiyle yeni ve orijinal bir şeylerin belirdiğini fark eder. Ancak bu benzerliğe rağmen en önemli fark, sıradan bireylerde zihnin, özgün sezgi ve vecde bağlı işleyişten mahrum olmasıdır.[801]

Söderblom, sıradan bireylerin böyle bir müdahale sonucu, aynı zamanda Tanrının iradesine mutlak teslimiyet göstermek yoluyla *yeni bir hürriyet* kazandıklarını iddia eder. Daha açık bir ifadeyle ona göre etiksel bağımsızlık olarak anlaşılması gereken ruhani bireysellik, kurallara göre işleyen dahinin işinden farklı değildir. Böylece "yeni insan" kimliğine ka-

799 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 144.
800 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 142.
801 Söderblom, *The Nature of Revelation*,.

vuşan bireyde doğalın ötesinde bir hayat belirir ve bu hayatın tüm prensiplerine malik olur. Bu yeni insanın sırasıyla kalbi kırık ve tövbekar olarak günahtan tam anlamıyla döndüğünde; samimiyet içinde kendisini kınayıcı ve kurtarıcı Tanrı rahmetine bıraktığında; bütün zorlama, ayartma ve ince hesaplamalara rağmen kendisini vazife içinde gördüğünde; kendisini vererek bütün kalbiyle duaya odaklandığında; ayartma ve kafa karışıklığı içinde bile olsa zihinsel berraklığa kavuşarak zafer kazandığında; o kutsal anda şahsiyeti yoluyla özgürlüğü kazandığında şunu anlayacaktır; artık kendisinde yeni bir yaratım söz konusudur. Söderblom'e göre bilhassa hidayet anında hissedilen yeni bir hayatta doğma fikri bunu gösterir. O, bu anda hakikatin bütün samimiyetle ama herhangi bir duygusal yumuşaklığa girmeden içkin hayata sızdığını bunun neticesinde ruhun, Tanrının kudretiyle en yüce ahlaki şartlara hatta Tanrısal komünyona yükseldiğini iddia eder. Bu noktada ona göre sıradan bireydeki yenilik, etiksel bir özgürlük olarak dahideki yaratıcı olana benzemeye başlar.[802]

Söderblom, aynı zamanda ruhani ve ahlaki yenilenme ile kendisini canlandıran dindar birey ile bu kalkış noktasına sahip olamayan ve doğanın üzerine çıkamayan beşer arasındaki temel farka işaret eder. Ona göre bu fark, insanlar tarafından da rahatça gözlemlenebilen bir hayat hiyerarşisi sunar. Söderblom, (böylece Hıristiyan olmak anlamındaki) yeniden doğma fikrinin dinin en ilkel safhalarındaki genç kabile adamı tarafından da bilinçli olarak uygulandığını ve dine girmekle gencin eski hayatında öldüğünü ve ikinci kez doğarak yeni ve daha yüksek bir hayata girdiğini kabul ettiğini açıklar. O bu tür ölüm ve yeniden dirilme sembolizminin çok değişik formlarda en gizemli kültlerin terminolojisinde bile mevcut olduğunu savunur. Bu haliyle yenilenmiş insan sıradan olandan çok uzaktır. Nihayette bu durum, yaratılış sürecindeki yüce çabayı gösteren dinamik bir vahiydir.[803]

bb. Özel Hıristiyan Vahyi

Söderblom'un monoteizm anlayışındaki en sübjektif yön, Hıristiyan vahyinin eşsizliğini savunduğu bölümdür. Ona göre bu özelliğiyle üstün

802 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 146- 147.
803 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 148- 149.

vasıflar kazanan Hıristiyan vahyi, diğer tüm kültür dinlerinin sahip olduğu vahiylerden ayrışır. Ancak gene de Hıristiyan vahyi, diğer dünya dinlerininkinin devamı hükmündedir.[804]

Söderblom'e göre Hıristiyan bir birey ifade eder ki, Tanrı kendi vahyini bireyde canlı bir şekilde kendini devam ettirir. Hatta o, Hıristiyan bireyin hayatının alternatifler arasındaki tek tercih olduğunu anladığını iddia eder. Böylece dindar, kendi hayatında Tanrının yaratıcı kudretini hakim kılarak şeytanın veya kötü olanların yıkıcı kudretinin kendi iç dünyasını yönetmesine izin vermediğini gösterir. Böylece o, hayat ile ölüm, yaratılış ile tahribat gibi korkunç çelişkili durumlarda bile herhangi bir tarafsızlığı kabul etmez. Aksine bu iki taraf arasındaki mücadelede mutlaka kendi yerini belli eden Hıristiyan birey, o anda kendini de vahiy tarihinin bir parçası olarak görür. Daha açık bir ifadeyle Tanrının geçmişteki müdahaleler tarihi olarak anlaşılan vahiy, artık bu özel ruhu kazanarak "aktüel uğraşların tarihine" dönüşür. Böylece özellikle sıradan Hıristiyan birey, "bana öyle geliyor ki" veya "sana ilahi açıdan bahşedildiği gibi" şeklindeki ifadeler kullanarak kendi hayatındaki en önemli olayın İsa Mesih olduğunu kavramaya başlar. Bu durum, bireyin mütevazi hayatında meydana gelen her olayı yeni ve anlamlı hale dönüştürür. İsveç Başpiskoposu Söderblom'a göre bu yüce anlam (Hıristiyan teolojisiyle söylemek gerekirse) Tanrının kendi çocuğuyla özel ilgilenmesinden başkası değildir.[805]

Burada sıradan dindarın gözünde beliren özel Hıristiyan vahyinin en önemli kanıtının *mucize* olduğunu iddia eden Söderblom, mucizenin hem içkin hem de hariçten bireyin hayatında yer edinebildiğini iddia eder. Hatta o, ilkel, pagan gibi kadim dünyadan bireylerin düşünce ve görüşlerinin hala Hıristiyan inancında kaldığı için bazen bu mucizevi durumların anlaşılamayacağını savunur. Söz gelişi ilkeller için mucize, bir tür gizem, büyü, sihir olup güçlü, gizemli ve tehlikeli bir kuvvet veya iradenin aktif olduğunu durumu yansıtırdı. Geçmişte daha yüksek bir kültür için bu tür olaylar daha kapsamlı bir sistem içinde değer bulur ve hayret uyandırıcı ve doğaüstü olarak ortaya çıksın çıkmasın insana tuhaf gelen, kehanet

804 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 10-11.
805 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 149- 150.

gibi dehşete düşüren bir gizem olarak kabul edilirdi. Söderblom'a göre ilk dönem Hıristiyan babaları için mucize, olağan düzene karşı Tanrı'nın bir müdahalesi olarak algılanır ve dinî kuvvet ile eşdeğerde görülürdü. Ortaçağda ise bilhassa Aziz Thomas, mucizenin bu özel durumunu şöyle güncellemişti; (1). "Mucize, Tanrı'dandır doğadan değildir". (2). Mucize üç derecelidir: En yüksek mucize, Tanrının doğa içinde asla tekrarlanamayacak şey yapmasıdır. Söz gelişi iki kişinin aynı mekanı paylaşması veya güneşin hiç hareket etmemesi buna örnektir. İkinci derecedeki mucize, Tanrının aynı zamanda doğada görülebilecek şeyler yapmasıdır (bir insanın öldükten sonra yaşaması veya körlükten sonra görebilmesi gibi). Mucizenin en düşük derecesi Tanrının doğada olmayacak şeyleri doğa araçları kullanmadan yapması durumudur (tedavi edilebilir bir hastalığı ilahi güçle iyileştirmek gibi). (3). Mucize yoluyla eşyanın genel düzeninin sıradanlığı dışına çıkılır. Bu Thomist önermelerden yola çıkarak Söderblom, mucizelerle desteklenen Hıristiyan özel vahyinin diğer önemli bir unsuru olarak Tanrı kavramını ifade edecek rasyonel verileri önemser. Ona göre rasyonel açıdan Hıristiyan birey mucizedeki çift yöne tüm dikkatini odaklar; mucizenin temel sebebi doğa değil Tanrı'dır. Nitekim Söderblom, Yeni Ahit'te (İsrail peygamberlerinin işaret ve harikalar dolu işlerinin aksine) İsa Mesih'in "yücelik" dolu işlerinin onun yakarışında, sevgi dolu hizmetinde ve Tanrının hakimiyetinde mucizelerin tezahür ettiğini açıklar. Böylece mucize, olumlu olan işler olarak Tanrı'nın eylemleridir ve negatif olan ve akıl dışı olan değildir. Daha açık bir ifadeyle İsrail peygamberlerinin mucizelerinin aksine İsa Mesih göstermiştir ki aslında her sıradan şey, bir mucizedir ve Tanrı, işlerini her yerde görür. Bu bakımdan hiçbir şey, Tanrı için ölü ve anlamsız olamaz.[806] Söderblom, İsa Mesih'in tarih ile "dayanışmasını" Tanrı'nın mükemmel rabliğinin bir göstergesi olduğunu savunur. Zira Mesih ile beraber vahiy mükemmelleşecek ve insanlık tarihi bir felaket olmaktan çıkacaktır.[807]

Neticede Söderblom'e göre Hıristiyan vahyinde iman temel unsurdur. Bu teoloji için tüm Dinler Tarihi bir anlamda Tanrı'nın kendini ifşa etme eylemidir. Genel din bilimi vahiy sorununu açık bırakır ve akademik bir

806 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 150- 154.
807 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 138.

soruşturma ile gerçeğin ortaya çıkmasını murat eder. Daha açık bir ifadeyle Söderblom, öznel karakterdeki özel vahyin ancak nesnel karakterdeki dinler Tarihi ile test edildiğinde gerçek değerinin doğrulanarak ortaya çıkacağını savunur. Böylece özel bir vahiy olan bu din ile genel anlamda kadim dünyanın bu konudaki anlayışları arasındaki temel karakteristik farkın ancak kültür- tarih metoduyla anlaşılabileceğinin altını çizen Söderblom, bunun da din düşüncesindeki bilinçli veya bilinçsiz olarak devam ettirilen vahyedilmiş din anlayışına yarar sağlayacağını iddia eder. Sonuç olarak ona göre birlik ve grup imajı veren tüm fenomenlerden oluşan din formları bir anlamda yeni seçilmiş halk yani Hıristiyan kilisesi tesiri dışındaki milletlerdeki ilahi eylemlerin varlığını ispat ederler. Daha açık bir ifadeyle Hıristiyan özel vahyi, kendi alanı dışında bulunan farklı millet ve kültürlerde de gizemli olarak faaliyet içindedir.[808]

Böylece Söderblom, Hıristiyan vahyin görülmez olarak Dinler Tarihi içindeki eşsizliğine vurgu yaparken aynı zamanda genel dinlerin meydan okuyucu alanında bu vahyi değerlendirmekten de geri durmaz. Zira ona göre dinlerin taşıdığı hakikatlerin devamlılığı içinde Hıristiyan vahyini bir anlam adası olarak soyutlamak aslında onu anlamsızlıklar okyanusuna hapsetmek demektir. Eğer vahiy, hakikatin temeli ve dinin temel süreci ise o zaman her dinî kültür, kendi bağlamında monoteist karakterde olan dinamik bir vahye dayanır. Bir başka deyişle Söderblom, Hıristiyan vahyinin özel olduğu savının ancak mukayeseli dinler tarihi içinde tüm dinlerdeki genel vahiy algısına sahip olduğumuzda mükemmel bir şekilde doğrulanabileceğini ileri sürer. Bu yüzden Söderblom, objektif din çalışmalarının tümünün, "gerçek dinin Mesih'e işaret ettiği önermesini" temel objesi yapması gerektiğini; bunun da modern din çalışmaları için en yeni ve en önemli keşif olacağını savunur.[809]

808 Söderblom, *The Nature of Revelation*, 155- 157.
809 Curtis, 132.

Değerlendirme

Teolojik bir fenomenolojik yaklaşım benimseyen Dinler Tarihçisi Söderblom, erken kültürlere ait dinî sistemleri sonsuzluk dini dediği mistisizmden ve peygamber vahyinden ayrı görür. Bu yüzden o, ilkel Yüce Varlıklar (*Urheber*) ile monoteist sistemlerin Tanrı anlayışları arasında herhangi bir bağın varlığını inkar eder. Yüce Varlıkların kendi alemlerinden uzak kaldıkları ve herhangi bir kültten mahrum durumda oldukları için yaratmanın kökeni hakkındaki soyut beşer yansımaları olmaktan öteye gidemediklerini savundu. Buna bağlı olarak Söderblom, ilkel *urheber* fikrinin gerçek ilah olmaktan uzak, ama insanın bir köken verici huyuna bağlı olarak uydurulan rasyonel inşalar olduğunu savunur. Bu yüzden ilkel Yüce Varlığın eşyanın kökeniyle ilgili sorunlara yanıtlar vermek üzere bizzat beşer tarafından uydurulduğunu savunur. Buna karşın Söderblom, kitap (vahiy) sahibi dinlerdeki Yüce Tanrı fikrinin peygamberin kendi yorum ve tecrübesine bağlı olarak gündelik hayatın hem hukuki hem de politik sahasına hükmedecek "En Güçlü ve Mutlak Otoriter Güç" şeklinde geliştiğini iddia eder.

Böylece monoteizm anlayışında peygamber dininde kendini belli eden bir dinamik vahyi öne çıkaran Söderblom'un hiç şüphesiz bu görüşlerinde Martin Luther'in dehasından yola çıkarak Protestan vahiy anlayışının etkisi yoğundur. Söz gelişi Söderblom, kişisel Tanrı, vahyedici ilah kavramı, tarihte ve vahiy edildiği bölgede dinamik vahiy gibi anlayışlarıyla Lutheryen görüşleri öne çıkarmaktadır. Bu teolojik temellerle hareket eden Söderblom'e "doğa", "tarih" ve "dahi" şeklinde ara vermeden ve bir kopukluk olmadan ortaya çıkan dinamik vahyin üç temel ifşa yolu tüm dinler tarihinde bir bütün olarak ancak anlaşılabilecek bir olgudur. Bu unsurlar şu gerçeklerle yakından ilintilidir; i). Din, ister değişik safhalar halinde olsun isterse değişik algılama biçimlerinde olsun mutlaka bir kahraman, bir kurtarıcı veya bir peygambere veya daha özel olarak dünyada ilahi bir şahsiyet olarak ilahlaşmış veya beşerileşmiş, mistik bir yaratım veyahut Mesih olarak ortaya çıkan bir yüce insana bağlı hareket eder. ii). Dinin tarih ile ilişkisi kesindir. iii.) Etik açısından değerler, kurtuluş kavramında anlam kazanırlar ve tüm ibadet eylemlerinin insan hayattaki anlamları derindir.

Katolik rahip Wilhelm Schmidt, Yüce Varlığın pek çok özelliği olmasına karşın Protestan piskopos Söderblom'un onu kişisel Tanrı ve *Urheber* (yaratıcı güç) kavramına indirgemesini eleştirir. Mesela Schmidt, Söderblom'un *urheber* yaklaşımını çok fazla psikolojik bulur ve onun Yüce Varlığı sadece "köken verici/*urheber*" olarak kabul etmesini sadece eşyanın kökeniyle alakalı insan merakına bağlamasını yani bir illet bulma eğilimine ilişkilendirmesini eksik görür. Ona göre Söderblom'un bu gibi varlıkları gerçek ilahlar olarak görmemesinin nedenini onlarda kült veya kurban olayının olmayışına bağlaması veya insanların onlarla ilişkisini din olarak kabul etmemesi de bilimsel bir kusurdur. Daha önemlisi Söderblom'un tüm ilkel kültürleri taramadan sadece en son Avustralya kültür katmanlarından Merkez Avustralya'daki Aruntaları incelemesi affedilmez bir hatadır. Son olarak Schmidt, onun ilkel zamanlarda Yüce Varlığın evrensel köken verici faaliyetini sadece kutsallık açısından önemli ve değerli görmesini buna karşın bu faaliyetin bireysel seküler hayat içinde önemini vurgulamamasını büyük noksanlık kabul eder. Zira Söderblom böyle yaparak nötr güçler ve şahsiyeti olmayan varlıkların dinî özelliklerine açık kapı bırakmamıştır.[810]

Ernst Troeltsch ise Söderblom'un Hıristiyan vahyinin mutlak ve eşsiz oluşuna yönelik getirdiği Dinler Tarihi verilerini eleştirir. Ona göre tarihsel yaklaşım iki sebepten dolayı Hıristiyan vahyinin mutlak ve eşsiz doğasını gösteremez; birincisi tarih bir dinin mutlak karakterini açıklamakta yetersiz kalabilir. Dinler tarihinde her şey rölatif olduğundan mutlak olamaz. İkincisi bir dinin eşsizliğini temellendirmek için gerekli olan mutlaklıkla ilgili genel fikirler, dinin somut, bireysel ve rölatif yapılarına zıt hale dönüşebilir. Bundan dolayı ona göre Söderblom, Hıristiyan inancını Dinler Tarihi açısından incelerken aslında onun mutlaklık ve eşsizliğine peşinen zarar vermiştir. Bununla beraber Söderblom'a ait olan "Tanrı Mesih'te vahyolundu" önermesinin, aynı zamanda "Tanrı, kendini doğada vahyeder" veya "Tanrı kendisini tarihte vahyeder" anlamlarına geleceğini savı (*The Nature of Revelation*, 122) doğrudur.[811]

---

810 Schmidt, *The Origin and the Growth of the Religion*, 140- 141.

811 Curtis, 122- 123.

2. Tarihsel Fenomenolojinin Penceresinden Yüce Varlık: Raffaele Pettazzoni'nin *Her Şeyi Bilen Tanrı* (*Il Dio Onnisciente*) Teorisi

İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni (okunuşu *Petatzoni*), 3 Şubat 1883'te İtalya, Bologna yakınlarındaki San Giovanni in Persiceto kasabasında doğdu. İlk eğitimini burada tamamladıktan sonra Bologna Üniversitesi edebiyat bölümüne kaydoldu. Üniversitedeyken dönemin etkin modern felsefi akımlarının etkisine girerek Katolik Kilisesi'nden kopmasına ve "agnostik" olarak kendini tanımlamaya başlamasına rağmen dinî araştırmaya olan yakın ilgi ve sevgisini sürdürerek bu yöndeki en sağlıklı alan gördüğü Dinler Tarihi'ne merak sardı. Zira XIX. asrın sonlarında İtalya Krallığı döneminde Katolik Kilisesi ile dönemin resmi teoloji fakülteleri arasında patlak gösteren ihtilafların etkisiyle 1873'de Dinler Tarihi, tüm teoloji fakültelerinden kaldırılmıştı. Bu çok gerilimli ortamda Pettazzoni, Bologna'da üniversite öğrencisiyken Grekçe ve Doğu dilleri ve edebiyatları uzmanı Vittorio Puntani'den mitler ve dinler konusunda çalışması için ciddi yönlendirmeler aldı. Bunun neticesinde Haziran 1905 tarihinde onun danışmanlığında *Trakya Denizi'ndeki Semadirek Adasındaki Kabirilerin (Gizemli İlahların) Kökenleri* (*Le Origini dei Kabiri nelle Isole del Mar Tracio*) adıyla yüksek lisansını tamamladı.

1905- 1908 yılları arasında Roma'ya giderek buradaki *İtalyan Arkeolojisi Okulu*'nda arkeoloji konusunda çalışmalar yapan Pettazzoni, bu birikimle Ağustos 1909- Ekim 1914 tarihleri arasında *Kraliyet, Tarih Öncesi ve Etnografik Müzesi*'ne müfettiş olarak atandı ve özellikle *ilkel medeniyetler, arkeoloji, paleo-etnografi, etnoloji ve dinler çalışmalarına* yoğunlaştı. 1912'de Pettazzoni, *Sardunya Adasında İlkel Din* (*La religione primitiva in Sardegna*) adıyla dinler konusundaki araştırma dizisinin ilk ciddi çalışmasını bir monograf olarak kaleme aldı. Aynı yıl bu heyecanı kaybetmeden Hollanda, Leiden'de düzenlenen IV. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'ne

katılıp Avrupalı din bilginleriyle ilk kez tanışan Pettazzoni, 1913- 1914 arasında Roma Üniversitesi'nde Dinler Tarihi konusunda serbest dersler (*libero docente*) verdikten sonra 1914'de Bologna Üniversitesi'ne dönerek 1923'e kadar geçici bir atamayla Dinler Tarihi öğretecektir.

1923 yılının sonuna doğru Faşist rejimin Milli Eğitim Bakanı filozof Giovanni Gentile (1875- 1944), bizzat kendisi tarafından başlatılan kültürel reformların sonucu olarak İtalya'nın ilk ve tek resmi Dinler Tarihi kürsüsünü Roma Üniversitesi için kurmak isteyince, derin Dinler Tarihi bilgisine ve arkeoloji diplomasına sahip Raffaele Pettazzoni'yi 17 Ocak 1924 tarihinde açılış dersiyle bu göreve resmen atayacaktır. Böylece Pettazzoni, 1953 yılında emekli olana kadar tam otuz yıl bu makamda kalacaktır.

Bu makamın yanında 1937-1939 tarihleri arasında Roma'daki edebiyat ve felsefe fakültelerinde din etnolojisi dersleri veren Pettazzoni, Dinler Tarihi ile Din Etnolojisi arasındaki bu yakınlığın en somut örneğini 1942'de Roma Üniversitesi'nde *İlkel Medeniyet Enstitüsü* adında akademik bir birim kurarak bizzat gösterdi. Pettazzoni, aynı zamanda II. Dünya Savaşı sonrası İtalyan faşist diktatörlüğün yıkılışını takiben dinî ve kültürel özgürlüğü ve hoşgörüyü savundu. Bu görüşleriyle o ve öğrencileri II. Vatikan Konsili (1962-1965) öncesi İtalya bilim çevrelerini aydınlattı.

Yine Pettazzoni, Gerardus van der Leeuw ile beraber 1950 yılında Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR) gibi küresel etkiye sahip bir yapı kurdu. IAHR'nin ilk başkanı Leeuw'ün ani ölümü (1950) üzerine aynı yıl Pettazzoni başkanlığı devraldı. 1951 yılında İtalyan Dinler Tarihi Derneği (*La Società Italiana di Storia delle Religioni*)'ni kuran Pettazzoni, Nisan 1955'de Roma'da VIII. Dinler Tarihi Kongresi'ni (IAHR ismi altında II. kongresini) organize etti. 1958 yazında Avrupa dışında yapılan ilk kongre olan IAHR'nin IX. Tokyo Kongresi'ne katılan Pettazzoni, savaş sonrası oluşan yeni dönemde küresel anlamda tanındı. Aynı yıl içinde üniversitede fahri dersler vermeyi bırakan Pettazzoni 8 Aralık 1959'de Roma'da hayata gözlerini yumdu ve doğduğu kasaba olan San Giovanni in Persiceto'da gömüldü. Mezar taşında Latince olarak Senaca'nın şu ifadesi yazar; "*Tanrı seni nasıl görüyorsa insanlarla öyle yaşa; insanlar seni nasıl işitiyorlarsa Tanrı ile öyle konuş*".

Pettazzoni'nin yetiştirdiği öğrencileri arasında Roma'da Angelo Brelich (ö. 1977) ve Dario Sabbatucci (ö. 2003), Cagliari'de Ernesto de Martino, Messina'da Ugo Bianchi (ö. 1995) ve Bari'de Vittorio Lanternari sayılabilir. Günümüzde İtalyan Dinler Tarihi ekolü, kutsal ve kutsallık kategorisini esas alan bir bakışla fenomenleri incelerken, onların sembolik, bilişsel, psikolojik, fonksiyonel ve kültürel yönlerini çok boyutlu olarak araştırmak ister.[812]

Pettazzoni, 1922 yılında yayımladığı *Dio* adlı eserinde Tanrı fikrinin tarihsel gelişimini mukayeseli olarak vurgulamış erken kültürlerdeki sıfatları olarak özellikle her şeyi bilmesini ve her şeyi görmesini öne çıkararak diğer sıfatları işlemişti. O, 1930'lar ve 1940'larda bu fikrini daha da genişleterek tüm dinlerdeki ilahi sıfatları sistematik olarak ele almıştı.[813]

Pettazzoni'nin İngilizce yayınlanmış sadece iki çalışması bulunmaktadır; *Essays on the History of Religions* (1954) *ve The All- Knowing God: Researches into Early Religion and Culture* (terc. H. J. Rose, 1956). Pettazzoni'nin monoteizm ve erken kültürlerdeki Yüce Varlık konusunu işlediği diğer İtalyanca eserlerinden önemlileri şöyledir: "*Trakya Denizindeki Adalarda Büyük İlahların Kökeni*" (*Le Origini de Kabiri nelle isole del Mar Tracio*- 1909); "*Sardunya Adasında İlkel Din*" (*La religione primitiva in Sardegna*-1912); "*Antik Yunan'da İskender'e Kadar Din*" (*La Religione nella Grecia Antica fino ad Alessandro*- 1921); " *Tanrı: Monoteizmin Oluşumu ve Gelişimi: İlkel Halkların İnançlarında Göksel Varlık*" (*Dio: For-*

812 Pettazzoni'nin biyografisi için; Angelo Brelich, "Commemorazione di R. Pettazzoni", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 31/1969, 191- 202. Ugo, Bianchi, "Pettazzoni, Raffaele", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, c. XI, New York-Londra 1987, 261- 262; Natale Spineto, "Raffaele Pettazzoni e la comparazione, fra storicismo e fenomenologia", *Storiografia- rivista annuale di storia*, 6(2002), 27- 48; Mario Gandini, "Raffaele Pettazzoni. Materiali per una biografia", *Strada maestra*, Bologna 2009, 13- 250; amlf., "Pettazzoni, Raffaele", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay JonesNew York- Londra 2005, c. X, 7072- 7077; Guiseppe Mihelcic, "Raffaele Pettazzoni: Profilo e Contestualita"' *Una Religione di Liberta':Raffaele Pettazzoni e La Scuola Romana di Storia delle Religioni*, Roma 2003, 31- 58; Pier Angelo Carozzi, "Per una cultura storia- religiosa in Italia", (Raffaele Pettazzoni, *Monoteismo e Politeismo- Saggi di Storia delle* Religioni, Milano 2005, 5- 12; Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul 2011, 507- 513.

813 Gandini, "Pettazzoni, Raffaele", 7075.

mazione e Sviluppo del Monoteismo :L'Essere Celeste nelle Credenze dei Popoli Primitivi- 1922); "*Gizemler*" (*I Misteri* -1924); "*Günahların İtirafı*" (*La Confessione dei Peccati: c. I- III*- 1929- 1935); "*Dinler Tarihi ve Mitoloji Yazıları*" (*Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia* - 1946); "*Mitler ve Efsaneler*" (*Miti e Leggende: c. I-IV* -1948- 1963); "*Mitoloji ve Monoteizm*" (*Mitologia e Monoteismo,* 1951); "*Dindar İtalya*" (*Italia religiosa* -1952); "*Tanrı'nın Sonsuz Bilgisi*" (*L'onniscienza di Dio* - 1955); "*İlkel Dinlerde Yüce Varlık*" (*L'Essere Supremo nelle Religioni Primitive* -1957).

Ölümünden sonra bu konudaki makalelerinin derlendiği eserler; "*Din ve Cemiyet* (*Religione e Società*, ed. Mario Gandini, 1966); "*Monoteizm ve Politeizm: Dinler Tarihi Yazıları*" (*Monoteismo e Politeismo- Saggi di Storia delle* Religioni, ed. Pier Angelo Carozzi, 2005)[814]; *Dinler Tarihi ve Mitoloji Yazıları* (*Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia: La formazione del monoteismo – Monoteismo e politeismo Mitologia australiana – La catena di frecce – La confessione dei peccati Sincretismo e conversione – Religioni nazionali, supernazionali e misteriche La storia religiosa del Giappone* (ed. Giovanni Casadio), Napoli 2012).

Pettazzoni aynı zamanda 1920 – 1940 yılları arasında İtalya'ya yönelik olarak *Storia delle religioni* adıyla on dört ciltlik dev bir Dinler Tarihi araştırmaları dizisini *Zerdüşt (Zarahushtra) Dini* hakkındaki eseriyle (1920) başlattı ve yönetti. Yine *Testi e documenti per la storia delle religioni* (*Dinler Tarihi'ne Yönelik Metinler ve Dokümanlar*) adıyla yedi ciltlik bir külliyatı 1929'dan 1937 yılına kadar çıkarmayı başardı. Bu çabalarının yanında o, kurucusu olduğu İtalyan Dinler Tarihi Derneği'nin yayın organı hükmündeki *Studi e materiali di storia delle religioni (Dinler Tarihi Araştırmaları ve Malzemeleri)* adlı bilimsel bir derginin editörlüğünü üstlendi (1925-1954). O, bu derginin yayın ilkelerini ikinci sayfada şöyle açıklamıştı; "*Dinler Tarihi Araştırmaları ve Malzemeleri, ele aldığı bilimsel*

814 Pettazzoni'nin çalışmalarının tam listesi için Mario Gandini, "Scritti di R. Pettazzoni", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, XII- XV;amlf, "Raffaele Pettazzoni (1883- 1959)- Materiali Per Una Biografia", *Strada Maestra*, (Bologna 2009);13- 250; "Pettazzoni, Raffaele", *Ecyclopedia of Religion*, c. 7076- 7077; Jacques Waardenburg, Raffaele Pettazzoni", *Classical Approaches to the Study of Religion-II: Bibliography*, The Hauge- Paris 1974, 209- 215.

ve kültürel konularını yine kendi özgün alanında incelemeyi amaçlar. Bu amaç, din olgusunu tarihin bir konusu olarak gelişmesini gözönüne aldığı için tarihsel bilime [Dinler Tarihi'ne] katkı sağlamaktadır. O, aynı zamanda İtalyan düşünürlerin daha eski ve daha az bilinen olaylar konusundaki bilgilerini yaygınlaştırmayı ve kültürün ufuklarını genişletmeyi amaçlar".

Küresel anlamda ise o, Leeuw ile birlikte kurmuş olduğu IAHR'nin çok önemli bilimsel dergisinin *Numen* adıyla kurulmasına önayak oldu (1954) ve bu derginin eklerini *Studies in the History of Religions* serisiyle yayınlamaya başladı. Bundan başka IAHR'ye başkan olduğu dönemde C. Jouco Bleeker'in yönetiminde *International Bibliography of the History of Religions* adıyla Dinler Tarihi makalelerinin indeksini veren bir kaynakça dergisini yayın hayatına soktu.

I. Yüce Varlık Araştırmalarında "Üçüncü Yol": Pettazzoni'nin Etnolojiyle Uzlaşı İçindeki Tarihsel Fenomenolojisi

Her şeyden önce Dinler Tarihçisi Pettazzoni için erken kültürlere ait tarihsel bir alan olarak etnoloji, medeniyet verileri (hatta en kaba tanımlamayla yarı medeniyet benzeri veriler) getiren toplumların bilimidir.[815] Buradan hareketle o, etnolojinin "tarihsel" bir bilim olarak Genel Dinler Tarihi disiplinine katılması gereken bir alan olmasını istedi. Çünkü bu gerekli bir birlikteliktir. Öyle ki tarihsel medeniyetler ile etnolojik temele dayalı medeniyetler arasında bir ayrılık ve özü tehdit eden bir karmaşıklık mevcut olmadığından (aksine her ikisi arasında devamlılık ve yakınlaşma olduğundan), en arkaik medeniyet formlarından en modern olanlarına kadar devam eden dinamik bir gelişme ancak bu birliktelik yoluyla incelenebilir.[816] Yine ona göre din fenomenolojisi, son tahlilde tarihin dinî olarak

815 Felice Israel, " La Coerente continuita' tra attivita' scientifica e opera civile di Pettazzoni", *Il Mistero Che Rivelato Ci Divide e Sofferto Ci Unisce- Studi Pettazzoniani in Onere di Mario Gandini*, ed. Gain Pietro Basello- Paolo Ognibene- Antonio Panaino, Milano 2012, 288.

816 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", *Tanrıya Dair*, terc. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 18-19.

anlaşılmasıdır ve din boyutunda fenomenoloji tarih ile özdeştir.[817] Bu iki bilimsel önermeden yola çıkarak Pettazzoni, Yüce Varlık araştırmalarında hem evrimci anlayışların hem de ilkel monoteizm denilen teolojik teorilerin dışında şekillendirdiği kendi konumunu, kültür tarih metodu (*kultur-historischen metode*) ile fenomenolojik yöntemin bir karışımı olarak "üçüncü yol" (*terza via*) olarak belirledi. Ona göre tarihsel fenomenoloji şeklindeki bu yaklaşım, uzlaşmacı yapısıyla erken kültürlerdeki Yüce Varlık fikrinde gittikçe derinleşip genişlemesine katkı sağlayacak özelliktedir. [818]

Pettazzoni'ye göre daha önceleri fiziksel antropolojinin bir alt dalı olarak anlaşılan etnoloji, önce aydınlanmanın doğal bilimlerinden ayrışarak tarihsel bir karaktere bürünüp bağımsızlığını ilan etti. Her yerde ve hemen hemen aynı safhalarda kendini geliştiren monolitik bir dini gelişmeye inanan evrimciliği sarılan antropologlar, büyük bir kültürel yanlışlığa girişerek ilkel adını verdikleri insanlardaki Yüce Varlık fikri ile monoteist dinlerdeki gelişimi Tanrı fikri arasında kafa karışıklığına yol açacak teoriler ortaya koydular. Pettazzoni, etnolojinin birbirinden farklı bu teorilerin, monoteist araştırmaların değil aksine evrimciliğin red veya kabulünün bir sonucu olduğunu iddia eder. Pettazzoni bu yönde etnolojiyi Andrew Lang ile beraber büyük ve radikal bir yön değişimi yaşayan bir bilim olarak gördü. Ona göre Lang ile beraber bir dönüşüm içine giren modern antropologlar, bundan sonra her inanç ve kültürün kendine özgü bir gelişim süreci haritasını çıkararak çeşitli dini fenomenlerin ortaya çıkış nedenlerini araştırmayı ihmal etmemeye başladılar. Özellikle Lang'in çabalarıyla monoteizmin yavaş yavaş ama sürekli ve her kültürde aynı ölçüde gerçekleşen bir evrimin son safhası olarak gören teorinin yıkıldığına şahitlik ettik.[819]

Pettazzoni'nin yaklaşımı, Müller'in sadece lengüistik bakış açısıyla kıyaslanabilen olguları tarihsel mukayese eden metodundan, morfolojik açıdan benzerlikleri kullanarak yüzeysel ve harici açıdan yalın antropo-

817 Pettazzoni, "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. ve çev. Mehmet Aydın, Konya 2003, 7335.

818 Pettazzoni, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", *Monoteismo e Politeismo-Saggi di Storia delle Religioni*, ed. Pier Angelo Carozzi, Milano 2005, 36.

819 Pettazzoni, "Monoteizmin Teşekkülü", 286-287; amlf., "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", 36-37.

lojik verileri öne çıkaran Tylor'un antropolojik mukayeseciliğinden hatta Leeuw'ün tarihle işi olmayan fenomenolojisinden farklıdır. Böylece onu diğerlerinden ayırt eden tek anahtar şey, dine ait tarihsel açıdan mukayese edilebilen benzer olguların, kesin ve doğru bir şekilde karşılaştırılabileceği gerçeğidir. Mesela ona göre kırsal medeniyetlere ait din göçebe medeniyetlerin dininden radikal açıdan farklıdır.[820] Bu doğrultuda Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo" (Mukayeseli Metot) adlı makalesinde[821] dinî olgulara yönelik en sağlıklı metodolojik yaklaşım olarak Dinler Tarihi'nin mukayese yöntemi olan tarihsel fenomenolojiyi kabul eder.

Kendi yöntemini kurarken Pettazzoni, öncelikle din olgusunu otonomi sahibi ve cemiyet içinde önemli bir ölçüt olarak kabul ettiğinden, onun anlaşılmasının kesinlikle tarihle bağlantılı olmasını savunmaktadır. Öyle ki ona göre dinler, özgün olarak tanımlanırken, farklılıkları öne çıkarılmalı ve bu bağlamda aslında birbirinden bağımsız ve farklı formlarda olan fenomenlerin aynıymış gibi gösterilme tehlikesinden kaçınılmalıdır.[822] Medeniyet açısından dinlerin tasnifi de mümkündür; bu bağlamda dinler, üç büyük bölüme ayrılırlar; genel antropolojik unsurlara hitap edebilen *millet üstü dinler* (modern zamana ait dinler), yerel öğeleri öne çıkaran *milli dinler* (antik) ve *millet öncesi dinler* (erken dönem dinler). Ona göre tüm insanlığa hizmet etmek üzere yola çıkan günümüzün modern dinlerinde, teknik araçlarla yapılan bir propaganda ruhu, dine çevirme işlemi ve dinlerarası yakın temas kurma niyeti daha fazla göze çarparken erken dönem dinlerde ise karşılıklı reaksiyonlar, mekan alıp vermeler görülür. Milli dinler ise sürekli öteki uluslarla etkileşim içinde olarak dinî senkretizmi daha az yaşayan geleneklerdir.[823]

Neticede İtalyan Dinler Tarihçileri, Pettazzoni'nin tarihsel fenomenolojik yöntemini katı tarihselcilik ile tarihi dışlayan fenomenolojik metodu uz-

820 Pettazzoni, " Le due fonti della religione greca", *Proceedings of the Seventh Congress on the History of Religions, Amsterdam, 4 th- 9th September 1950,* Amsterdam 1951, 123- 124.

821 Pettazzoni, " Il Metodo Comparativo", *Numen,*(1959), 1-14.

822 Vittorio Lanternari, "La religione e la su essenza: un problema", *Nuovi argomenti,* 49 (1961), 49- 50.

823 Pettazzoni, "Criteri per L'Ordinamento Scientifico del VII Congresso Internationale di Storia delle Religioni", *Atti delle Reale Accademia D'Italia,* XVIII (Giunno-Ottobre 1940), 1- 2.

laştıran "üçüncü bir yol" görürler. Onlara göre bu yaklaşım özetle şöyledir: (1). Fenomenler parçalanarak analiz edilir ve onlar tekrar yorumlanarak "kendi var oldukları zaman" bağlamında "yeniden inşa edilir". (2). Elde edilen bilimsel "bulgular", her bir dinî geleneğin kendi bağlamında ortaya koyduğu özel kültürel olgulara doğru genişletilecek biçimde sistematik mukayese yapılır. (3). Mukayese edilen verilerin, metafizik alemle (Kutsal ile) bağlantısı bulunur.[824]

Onun yöntemsel yaklaşımındaki temel yapı taşları şöyledir;

a. "Kültür- Din" ve "Medeniyet- Din" İlişkisi

Pettazzoni'ye göre tarih boyunca din- kültür ilişkisinde iki önemli tavır göze çarpmıştır; din olgusunu kültür içinde yok eden antropolojik yaklaşımlar veya dinin içinde kültürü entegre eden teolojiler. Birinci tavır, evrimci bir bakışla bilim çağında dinin artık sona erdiğini, özgür düşünce ve teknik ilerlemelerin çağının geldiğini savunur. İkinci tavır ise, inananların öne çıkardığı ve iman ile entegre olmayan kültürün geçersiz olduğunu, geçerli olabilmesi için inancın hakimiyetine girmesi gerektiğini böylece kültürün mahkum ve kontrol altında ve inancın menfaatleri doğrultusunda elverişli olacağını iddia eder. Pettazzoni bu iki görüşün de birbirine zıt ve farklı yaklaşımlar olduğunu birinin din olgusunu yok sayarken diğerinin ise onu aşırı yücelttiğini açıklar.[825]

Bu yaklaşımların aksine Pettazzoni, her zaman olduğu gibi "üçüncü yol" adını verdiği, olumlu ve ikisinin arasındaki dinamik ilişkiyi gözeten orta yolu tercih eder. Zira ona göre Dinler Tarihçisi açısından dinin kendi somut tarihsel formuyla bilinmesi normaldir. Özgürlük ve sivillik olarak din, medeniyetin bir çehresini, sanat, düşünce, sosyal yapı, ekonomik yapı ve politika gibi diğer öğelerle beraber oluşturur. Ona göre bu farklı medeniyet formları, birbirlerinden soyutlanmış değil aksine içi içe geçmiş ve birbirine bağımlı unsurlardır. Böylelikle medeniyet/din, tam bir

824 Nicola Gasbarro, "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni" *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* [*SMSR*], vol. 56, 1990, 105.

825 Pettazzoni, "Religione e cultura", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 169.

organik yapı olarak hem dipdiri hem de hayati bir organizma olarak karşımızda durmaktadır. Bu yüzden medeniyetin, bu hayatta tek bir unsuru bile yalın kalmadan işlemesi gereken dairesel bir gücü bulunur. Bundan dolayı, birini diğerinden soyutlayarak onun bir parçasını anlamlandırmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir halkın tarihi, sanatı, şiiri hatta dünya görüşü bilinmezse o halkın dini tam olarak anlamlandırılamaz. Yine bunun tam tersi olarak eğer bir halkın dini anlaşılmaz ise o halkın hayatı, medeniyeti ve tarihi tam olarak anlaşılamaz. Zaten ona göre dini ihmal eden veya hiç sayan bir kültür, sakat, yetersiz ve değerlerden yoksun bir kültürdür.[826] Bunun yerine Pettazzoni, insanın sanat, bilim ve felsefe kadar kendi dininin de sürekli yenileyici ve inşa edicisi olduğunu iddia ederken aynı zamanda dinin kültür kadar "hayatın pozitif bir faktörü" olduğunu kabul etmektedir.[827]

Buradan hareketle Pettazzoni en erken dönemden beri medeniyetin önemine vurgu yaptı; ona göre ilkel medeniyetlerin değişik formları olan dil, mit, inanç, sanat, sosyoloji, örf ve adetlerini etnolojik açıdan incelemek gerekir. O, bu maksatla II. Dünya Savaşı sonrası dönemde tıpkı Schmidt'in *Anthropos Enstitüsü* gibi bir "İlkel Medeniyetler Enstitüsü" kurarak bu amacı yerine getirmek istedi. Ona göre insanlık anlamındaki hümanizm, en vahşi halklar arasında bile biliniyordu. Zira bir medeniyete sahip olmayan hiç bir toplum yoktur. Bu "doğal insanlar", doğanın inayetine muhtaç olarak ona hakim değil belki onun hakimiyetinde idiler. Vahşi görülen bu halklar asla medeniyetin dışında tutulamazlar. Onlar ile medeniler arasında "insan olma" adına bir zıtlık olamaz. Vahşi sanılan bu ilkel insanlar bize öğretirler ki doğaya aykırı bir kültür olamaz. Belki bu noktada medeniyetin ortak alanında bir takım farklılıklar (mesela sosyo kültürel anlamda yükselmeler veya gelişmeler) mutlaka mevcut olacaktır.[828]

Pettazzoni, din- medeniyet (civilta) ilişkisi söz konusu olduğunda iki unsuru birbirine özdeş veya onlardan özellikle dinin "bir medeniyet for-

826 Pettazzoni, "Religione e Cultura", 169- 170; P. Pisi, "Storicismo e fenomenologia nel pensiero di R. Petazzoni", *SMSR*, 56 (1990), 245- 277.

827 Pettazzoni, "Gli Ultimi Appunti", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 122.

828 Israel, "288- 291.

mu" olduğunu açıklar. Ona göre din, özgürlük değil bir bağlanma vaat ederken medeniyet ise özgürlüktür. Burada Pettazzoni, din- kültür ilişkisindeki karşılılık durumuna işaret eder; özgürlük kavramının kültürün en önemli tipik karakteristiği olduğunu din olgusunda ise kelime anlamının (*religare religionibus*) da çağrıştırdığı üzere temelden bağımlılık, mutlak adama, her şeyi inkar, şartsız bir terk ile bağlanma durumunun olduğunu açıklar. Zira din için "azami iyi" (*optima maxima*) kurtuluş bahşetmesidir. Bu kurtuluşu elde etmek için insan her şeyden feragat etmelidir. Bir başka ifadeyle ona göre dinden başka her şey (kültür hatta özgürlük dahil) ikinci plandadır. Bundan dolayı dinî kültür, aşırı özgür olursa, tarih içinde kurtuluş hedeflerine zarar verip hukuksuz işler yapabilir. Özgür dinî kültür derken Pettazzoni, farklı ve çoklu ufuk açıcı düşüncelere açık olmayı, başka dinleri, inançları hatta başka uluhiyet anlayışlarını kabullenmeyi kasteder. Buna karşın Pettazzoni için bu özgürlükte tek rezerv vardır; kurtuluş, insana sadece kendi dininden gelir.[829]

Bunun yanında o, her türlü totaliter dışlamacı görüşü tarihsel olmayan bir yaklaşım olarak tanımlar. Halbuki kendisinin de dahil olduğu dinî liberalist ve tarihselci bakış açısının ise dinî olguları anlayan ve onlara saygı duyan bir görüş olarak hala taraftar bulamadığından yakınır. Bu yüzden ona göre tarihsel dinî kültürün, sadece dinlerin menfaatlerine muhalif kalmadığının aynı zamanda onlara hizmet edebileceğinin de bilinmesi gerekir. Söz gelişi böyle kültür, din kavramının anlamını da genişletmeye hizmete edebilir veya dinî hayatın bir dinamiği olarak işlev görebilir.[830] Zira ona göre dini yeniden düşünürken onu mutlak hakikat veya soyut inkar bağlamında değil üçüncü bir yolla yani "kültürel" bağlamda dolayısıyla "tarihsel" açıdan değerlendirmeliyiz.[831]

Son olarak Pettazzoni, *din ve kültürün birbirlerine hizmet etmesini savunur.* Bu yönde ona göre dinin gerçek kimliğini korumak için dinî-tarihsel kültür şarttır. Söz gelişi din olgusunu dışlayıcı, dogmatik ve fana-

829 Pettazzoni, "Religione e Cultura", 170.
830 Pettazzoni, "Religione e Cultura", 170- 171.
831 Pettazzoni, "Socialismo e cultura religiosa", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 176.

tik tavırlardan kurtarıp onun gerçek ruhuna ve hakiki tanımına yeniden dönmesini sağlayan temel faktör kültürdür. Belki başlangıçta kültür, dinle çatışır gibi görülebilir ama gerçekte onun değerlerini daha yükseğe taşımak için kangren olmuş organlarına operasyon yapıp diri bir din ortaya çıkarmak için çabalamakta olduğu hemen anlaşılacaktır. Böylece zamanla küfre düşmüş bir gelenek, yeniden takdis olunan bir din haline gelebilecektir. Bu yüzden Pettazzoni'ye göre din konusunda ciddi olduğumuz kadar kültür konusunda da ciddi olmalıyız. Zira dinde özgürlüğü kısıtlayacak bir takım etkenler olduğu gibi kültürde de olabilir. Hatta daha da kötü bir durum olarak kültürdeki kısıtlayıcı etkenler kontrol edilemez hal alabilir.[832] Pettazzoni buna karşı önlem olarak din ve kültürü, heterojen ama birbirleriyle çelişik olmayan iki durum olarak görür. Ona göre bu ikisi uyum içinde beraber yaşayarak kendilerine ait idealler olan "batini bir dinî hayat" ve "tarihsel dinî bir vicdana" dönüşmeyi başarabilirler.[833]

b. "Özgürleştirici Din" ve "Kısıtlayıcı Din"

Pettazzoni, kendi fenomenolojik yaklaşımında aynı zamanda *özgürlük din (yani religio liberans) ve kısıtlayıcı din (yani religio religians)* ayrımını yapar. Ona göre "gerçek" din, temel karakteristiği olarak insana hürriyet ve hoşgörü bahşeden dindir. Diğeri ise kişiye yasak koyan ve kısıtlayan din hükmündedir.[834] Burada "kendinden özgürlük veren din", sıradan ve samimi dindarları daha fazla kucaklarken, diğeri ise dogmatik anlayışı ve mevcut durumu korumak isteyenlere ait olan inancı öne çıkaranları kapsar. Ona göre bu iki din anlayışı, tarih boyunca sürekli mücadele içinde bulunmuştur.[835]

Pettazzoni için *religio liberans'ın en önemli ve onu birey ve cemiyet içinde en güçlü kılıcı yönü, suçluluk duygusunu hissetmesini sağlayan günahlardan tövbe etmeyi veya itirafta bulunmayı sağlaması* olup bu aynı

832 Pettazzoni, "Religione e Cultura", 171-172.
833 Pettazzoni, "Religione e Cultura", 172.
834 Pettazzoni, "Criteri per L'Ordinamento Scientifico del VII Congresso Internationale di Storia delle Religioni", 1- 2.
835 Pettazzoni, "Storia delle religioni e mitologia", *Storia e mitologia: Con Antologia di Testi di Raffaele Pettazzoni*, Roma 1988, 387- 398.

zamanda müminleri dogmatik düşünceden kurtarıp toleranslı düşünmeye götürür boyuttadır. Ona göre bilhassa dinlerdeki günah itirafı, dinî bir tecrübe olarak kurtuluş sağlayan ahlaki bir itiraftır.[836] O, bu yönde 1929 yılında ilk cildini yayımladığı *La Confessione dei peccati* (*Günahların Tövbesi)* adlı eserinde bu tövbenin nasıl içkin olarak tecrübe edildiğini anlatır; söz gelişi ona göre başlangıç zamanlarındaki insanlar için günahlardan tövbe etme eylemi, uluhiyete sunulan bir fidye veya gelişmiş dinlerdeki anlayışta olduğu gibi O'nu memnun etme veya kendini onarma ve Tanrı karşısında düştüğü aciz durumdan kurtulma şeklinde değil ama beşeri bir özgürleşme eylemi olarak anlaşıldı. Bu ilkel özgürlük, insanda yapmış olduğu herhangi kötülüğün ilk belirtilerinden sonra ortaya çıkan sapkınlıktan özgürleşmektir. Hatta bu özgürlük, korkunç toleranssızlık durumundan özgür olarak zulüm görenlerin tarifi imkansız acılarını bile dindiren bir teselli etme tecrübesi olarak da işlev görebilir. Sonuç olarak özgürleştirici din, ona göre bir yönden Tanrı ile barışık ve uzlaşı olanın insanlarla da barış içinde olmasını sağlar.[837] Buna karşın *religio religans,* insanın kültürüyle doğrudan karşılamaktan korktuğu için ve onunla diyaloğa girmeye yeterli olmadığından bizzat dinin çeşitli ifadelerine karşı toleranslı ve barışçıl olamaz ve kendini tamamen hurafe hatta büyü gibi formel donanımların içine kapatabilir.[838]

Yine *Religio liberans*, insanın Tanrı ile karşılaşmasında yeni ufuklar açıp onun ruhanî kapasitesini geliştirmesine yardımcı olarak onu her türlü kısıtlamalarından ve sıkıntılardan azat ederken, *religio religans*, bizzat kendi önerdiği dar kalıplar içinde dindarı köleleştirici ve onu bağımlı kılıcı unsurlar taşır.[839] Bu bakımdan Pettazzoni, Temmuz 1959 tarihinde yapılan bir söyleşide *"özgürlük verici dinin "hayatın kendisi" ve felsefi açıdan "var olmak" ile eşanlamlı olması gerektiğini" söyler.* Ona göre özgür dindarlık, Mutlak Varlığa samimi bir katılım olarak anlaşılırken tarihsel açıdan kültürel bir form olarak hem tarihin hem de dinler tarihçisinin objektif yargılamasına maruz kalacaktır. Bu yüzden en tehlikeli hata, tarihsel bir dini

836 Pettazzoni, " Il Metodo Comparativo", *Religione e Societa"*, ed, Mario Gandini, Bologna 1966, 110.

837 Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, Bologna 1929, c. I, 60- 61.

838 Guiseppe Mihelcic, *Una Religione di Liberta':Raffaele Pettazzoni e La Scuola Romana di Storia delle Religioni*, Roma 2003, 261.

839 Mihelcic, 265- 266.

formu yani özel bir dini tüm insanlığa zorla dayatmak ve dinî özgürlüğü ortadan kaldırmaktır.[840]

Öte yandan Pettazzoni, *dinle özdeş gördüğü kültür kelimesiyle kendi taraftarlarına pozitif ayırımcılık yapan, inanmayanlara karşı ise negatif ayırımcılık yapan dışlayıcı yaklaşıma karşı dini özgürlüğü öne çıkarır*. Böylece dinî özgürlük ona göre aynı zamanda daha iyi bir medeniyet vaat edicidir. Dinî medeniyetin ilerlemesi, dinlerin birbirinden üstün olduğunu veya tüm insanlığın tek bir din veya kilise etrafında toplanmak değil, her insanın kendi hayatını kendi dinine göre yaşaması veya bir dini yaşamama hakkına sahip olmasıdır.[841] Bundan dolayı pagan medeniyetler, bir Hıristiyanlar için bir değer ifade etmemesine rağmen dinleri batıl veya hak diye tasnif etmeyen Dinler Tarihçisi için anlamlıdır.[842] Söz gelişi Pettazzoni anlar ki Hıristiyanlık ötelere ve ahiret hayatına odaklanan gözlere sahipken paganizm ise dinî hayatın her boyutunu bu alemle ilintiler. Hıristiyanlık için bu dünyanın olumsuz anlamı varken paganizm için olumlu değeri mevcuttur. Böylece ona göre paganizm, sadece kötü ruhlarla ilgilenmez aksine hala aramızda yaşayan gerçek değerlere sahip dinamik bir gelenektir.[843] Buradan hareketle Pettazzoni, tarihte çoğu kez kültür ve dinin insanları bölen iki unsur olarak da kullanıldığını belirtir. Ancak ona göre bu durum belki kültürün acı ve hüzünlerinin olduğunu öne çıkaracaktır. Halbuki "insanlığın gizemi, ona göre Doğu ve Batı'lı olarak bu gök kubbenin altındaki tüm insanlığı birleştiren elemlerin paylaşıldığı hayata ve ölüme dair sırlardır". Ama ona göre biz insanları bölen ve elem veren de bizi birleştiren ve kendini vahyeden de aynı Mutlak Gizem'dir.[844]

Öğrencisi Vittorio Lanternari bu hayatın gizemlerinin çözmek isteyen Pettazzoni'nin *din anlayışındaki beşeri boyuta işaret eder*; ona göre Pet-

840 Sonia Guisti, *Storia e mitologia- Con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*, Roma 1988, 124.

841 Pettazzoni, *Letture religiose- Ebreismo, Cristianesimo, Islamismo, Buddismo*, Firenze 1959, 2.

842 Pettazzoni, *Italia Religiosa*, Bari 1952, 7.

843 Pettazzoni, "Lo spirito del paganesimo", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, 1966, 93- 94.

844 Pier Angelo Carozzi, "Per una cultura storia- religiosa in Italia", (Raffaele Pettazzoni, *Monoteismo e Politeismo- Saggi di Storia delle* Religioni, Milano 2005, 10.

tazzoni "ruhban olmayan anlamıyla" dinin gündelik alanda genişleyerek "insanın değerlerindeki inanç" haline dönüşmesinden yanaydı. Böylece o, "laik" olmayı dinin önemli bir yan anlamı olarak görerek aşkın, imanın, umudun bulunduğu yerde dinin de halihazırda mevcut olmasını istedi. Böylece özgürlükçü dinin ilerlemesini gün be gün bir diğer dine üstünlük göstermeden oluşan bir gelişim olarak öven Pettazzoni her insanın hayatını özgürlükten taviz vermeden kendi inancına göre yaşamasını istedi.[845]

Böylece Pettazzoni için *özgürlükçü din, aynı zamanda sivil bir işlev yürütür.* Bu tür din olgusunun işlevi tutkulu bir kanaatle dinin insanların hayatındaki birincil faktör olduğunu göstermek olmalıdır. Hatta Pettazzoni, dinî hayat ile sivil hayat arasındaki koparılmaz ilişkinin kendisi için temel mesele olduğunu sürekli vurgulayacaktır.[846] Zira ona göre dinî hayat, bireyin sivil bir insan olarak kutsallıklara şahadet ettiği aynı zamanda etkili bir yardımlaşma aracı olarak somut sosyal ve ekonomik şartlar altında oluşturduğu hayattır.[847]

Pettazzoni'nin özgürlükler ve kültler bağlamında yaptığı bir başka ayırım da *devlet dini* ile *halk din* şeklindeki tasnifidir.[848] Mesela o, ilk çağlarda Roma İmparatorluğunun devlet geleneğini, Ortaçağ'da ise papalığın dinî ve siyasi otoritesini miras almış bir ülkenin ferdi olarak, bu ayırımı keskin bir şekilde yapmaktadır. Bilhassa Roma döneminde devlet eliyle toplum adına yapılan zulümlerin, sanıldığının aksine siyasi değil, tamamen dinî bir eylem olarak yapıldığının altını çizer. Çünkü ona göre baştaki idareciler, iktidar alanının kendileri dışındakilerce işgal edilmesine göz yummak istemiyorlardı.[849] Sonuçta Roma dini, devlet kült dinidir. Bu dinin öncelikli endişesi, insanın birey olarak kurtuluşundan ziyade toplum içinde vatandaş ve ülkeye ait bir unsur olarak kurtuluşu olduğundan, ilahlara yönelik ikame edilen tüm resmi kültleri, öncelikle vatanı dolayısıyla *cumhuriyeti* (*res publica*) korumak için geliştirmiştir. Yine bu dine göre bireyler, vatan için kendilerini feda edebilmelidirler. Neticede Pettazzoni'ye göre bu dev-

845 Vittorio Lanternari, *Antropologia religiosa- etnologia, storia, folklore*, Bari 1997, 94.
846 Guisti, 78.
847 Mihelcic, 79.
848 Mihelcic, 78.
849 Pettazzoni, *Italia Religiosa*, 14.

let anlayışı, din adına dinden bahsetmeye başlayınca artık bu din, bireyin dini olmaktan çıkar ve *devlet dini* haline dönüşür. Ona göre benzer örneklere Eski Yunan ve Babil'de de rastlamak mümkündür.[850]

c. "Dinî Tarih"- "Tarihi Din" Diyalektiği

Pettazzoni ölmesine birkaç ay kala 28 Nisan 1959 tarihinde tuttuğu son notlarında gündelik insan hayatının gizem dolu olduğunu hiçbir insani eylemin sonucunun önceden kestirilemeyeceğini, dinin ise değişimi maya olarak kullandığı için dinler tarihinin gizemler yumağı dolu olduğunu söyler.[851] Aslında Pettazzoni, bu ifadeyle de anlattığı gibi "dinî tarihin" insanlığın sosyo ekonomik tarihiyle derin bağlarını bularak onu "tarihi dinle" özdeşleştirmek istemişti.[852] Şöyle ki onun fenomenolojisinde tarih, dinî araştırmalar için vazgeçilmez değerdedir. Zira tarih yardımıyla fenomenleri ayrıştırma onları tek tek ayırıp farklılıklarını belirleme daha kolaydır. Ona göre hayatı bütün yönleriyle okumak, tarih okumaktır.[853] Pettazzoni, 3 Temmuz 1959 tarihinde Doğu ve Batı kültürlerindeki tarih algısındaki farka şu şekilde işaret eder, "Batı düşüncesinde tarih, tekrar edilemeyen olayların sürekliliği içinde cereyan eden insanın sürekli bir çabası ve gelişen kazanımlarıdır". Buna karşın "Doğunun (yani genel olarak Hint alt kıtasının) tarih algısı ise düşüşler girdabı ve yeniden doğuşlar çemberidir".[854] Bu iki tarih anlayışını yorumlayan Pettazzoni'ye göre Dinler Tarihçisi, kötümser kültür tarihçilerinin yaklaşımını benimseyerek tarihi, bir terör veya felaket olarak görmez aksine onu genel bir bakışla insanın hayat hikayesini, eğlencesini, umutlarını sunan bir alan kabul etmeli ve buna göre dinin tarihsel objelerini kendi gelişimi içinde değerlendirilmelidir.[855]

---

850 Pettazzoni, *Italia Religiosa*, 14- 21.

851 Gian Pietro Basello, "L'uomo e il divino nell'antico Elam", *Il Mistero Che Rivelato Ci Divide e Sofferto Ci Unisce- Studi Pettazzoniani in Onere di Mario Gandini*, ed. Gain Pietro Basello- Paolo Ognibene- Antonio Panaino, Milano 2012, 143.

852 Gandini, "Pettazzoni, Raffaele, 7076; Lanternari, *Antropologia religiosa*, 16.

853 Petazzani, *Svolgimento, e carattere della storia delle religioni*, Bari 1924, 10.

854 Pettazzoni, "Oriente e Occidente: tradizioni antiche e prospettive nuove", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 215- 221.

855 Luigi Salvatorelli, " La Personalita Morale di Raffaele Pettazzoni", *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. Ugo Bianchi, Jouco C. Bleeker, A. Bausani, Leiden 1972, 4.

Bundan dolayı Pettazzoni'nin istediği şey, tarihi anlayan ve onu "inşa eden" bir yaklaşımın ortaya çıkarılmasıydı yoksa basit bir dinî obje bulmak için yalın ve basit karşılaştırmalara girişmek değildi. Söz gelişi Hıristiyanlık ve onun tarihi bile mensubu bulunan veya bulunmayan, ilkel veya modern bütün dinleri kuşatan bir tarih anlayışıyla yoğrulan dinî bir bağlam içine yerleştirilmezse kesinlikle doğru olarak anlaşılamaz. Ona göre dinî bir tarih, elzem olduğundan bu konunun uzmanı Dinler Tarihçileri, tüm dinî olguları mutlaka birbiriyle ilişki içinde değerlendirmek tüm dinleri kuşatan evrensel bir tarih anlayışına sahip olmak istemektedirler.[856]

Neticede ele alınan her din fenomeni, Kutsal'ın bir tür ifşası veya bir tür tecrübesi olduğundan tarihin altında, üstünde veya O'nu dışlayan bir karakterde olamaz. Zira ona göre ilk insan için Kutsal, tek gerçeklikti. Belki günümüzde çok fazla ilkel insan yoktur ama modern insan için tek gerçeklik, profan alemdir. Yine modern insan için ölüm, gerçek insani durum olarak tarihsel zamanımıza aittir. Bu sebeple söz gelişi modern Hıristiyan insan, gözünü ölüm sonrasına sabitleyerek ebedi hayatı yaşar gibi aktüel tarihi yaşar. Böylece Pettazzoni, Eliade'nin aksine tarihin tamamen dehşet, felaket, kötü ve günahkar olmadığını bilakis tarihin, bir yaşam olarak iş, neşe ve ümit de olduğunun altını çizer. [857] Daha fenomenolojik bir ifadeyle Pettazzoni'ye göre her olay, doğrudan bir gelişim sürecine yani tarihe ait bir olgu olduğundan tarih, çoğu kez vahiyleri ihmal ederek sadece oluşumları bilse de dinlerde ortaya çıkan *her bir fenomen, aynı zamanda bir genomenon* (yani her fenomen, tarih içinde kendine ait bir bağlam ve özgün bir oluşum seviye ve safhaları) hükmündedir. Bu haliyle her fenomen mutlaka tarihsel açıdan bir başka şey veya şeylere bağımlı olarak anlaşılabilir.[858]

d. Gerçek Tarih Olarak Mitler

Pettazzoni, Yüce Varlığın izlerini sürerken aynı zamanda okuma yazma bilmeyen kültürlerden en gelişmiş olanlara kadar insanlığın sahip ol-

856 Petazzani, *Svolgimento, e carattere della storia delle religioni*,14-21.
857 Pettazzoni, "Gli Ultimi Appunti", *Religione e Societa'*, 123 -124.
858 Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo", 107.

duğu mit ve efsaneleri 1948 yılından itibaren dört cilt halinde geniş bir antoloji olarak *Miti e Leggende* (1948- 1963) adıyla yayımladı. O bu külliyatın birinci cildinin önsözünde "mitleri sade birer kurgu değil inananları için mutlak ve gerçeklik, bir masal değil batıl olmayan gerçek bir tarih olarak değerlendirdi. Ona göre mit, içeriği sebebiyle gerçek bir tarihtir; çünkü alemin ve insanlığın kökeni hakkında, hayat ve ölüm hakkında, hatta hayvanlar, avlanma, bitki yetiştirme, toprağı ekip biçme, ibadet, dine giriş törenleri, kabile doktorunun iyileştirici gücü hakkında etkileyici gündelik (erken döneme ait) bilgiler sunar. Bu özelliğiyle ilkel bütün zamanı kuşatan mit, belki din değildir ama dinin tüm evreni, mit imgesinin altında anlam kazanır.[859]

Bu bakımdan mitin, form olarak sanat gibi fantastik bir düşünceye ait olduğunu ama mitin hakikatinin dinî hayata hakim olduğunu düşünen[860] Pettazzoni için özel bir düşünce formu olan mitler, imge ile kavram arasında aracılık işlevi görürler. Bu işleviyle "sahte bir kavrama" durumu olduğundan mit, aynı zamanda fantezi bilinç ile mantıklı bilinç arasında aracılık da eder. Bundan dolayı ona göre mitleri felsefi açıdan değil dinler tarihi açısından ele almalıyız. Zaten Dinler Tarihi için mitlerin önemi büyüktür; zira ister gelişmiş olsun ister ilkel olsun her dinin halkı kendi miti ile derin ilişki içinde yaşamaktadır. Söz gelişi ilkel dindarlar söz konusu olduğunda daha çok köken mitleri devreye girer.[861]

Pettazzoni'ye göre *mitler, aynı zamanda kendilerini harekete geçiren mukaddes güçler sebebiyle kutsal bir tarih hükmündedir*. Dolayısıyla onların gerçekliği mantıksal açıdan değil dinî açıdandır.[862] Bu özelliğiyle mitler, din sayesinde korunan bir krizle ilintili olduğu için de kutsal sayılmalıdır. Söz gelişi Tanrılar ve mitsel kahramanlar, insan tarafından düşünce olarak yaratılıncaya kadar mevcut değillerdi.[863] Buradan hareketle ona göre mitler bilimi (mitoloji), kadim Yunan'da doğdu ama onları yorumlama tekniği Roma geleneğinde karmaşık hal aldı. Söz gelişi antik Roma dün-

859 Pettazzoni, *Miti e Leggende- I: Africa, Australia*, Torino 1948, II- X.
860 Pettazzoni, "Forma e verita' del mito", *Nuovo Argomenti*, 37(1959), 53.
861 Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo- A Cura di Alcuni Studenti*, 7.
862 Pettazzoni, "Verita del Mito", 104- 116.
863 Pettazzoni, "Gli Ultimi Appunti", 128.

yasının entelektüelleri, doğuya ait ilahlar konusunda Grek, Kelt ve Alman ilahları gibi yabancı unsurları bir Roma yorumlama geleneği (*interpretatio romana)* içinde değerlendirdiler. Söz gelişi Romalı mitologlar, Amun= Zeus, Ra= Helios, Isis= Demeter veya Osis= Dionysos gibi denklikleri biliyorlardı. Öyle ki klasik mitolojinin yoğurduğu entelektüel antik beşer zihni, farklı dillere rağmen insanlığa ait aynı ilahların bulunduğunu kabul etmişti.[864]

Pettazzoni, ölümüne birkaç ay kala kaleme aldığı ve talebesi Angelo Brelich tarafından 1960 yılında " Son Notlar" (*Gli Ultimi Appunti*) adıyla yayımlanan[865] iki klasör dolusu notlarda aynı zamanda Yüce Varlık karşısındaki ilkel zihni ve bu zihnin mitlerle yakın ilişkisini ele alır. Söz gelişi ona göre ilkel düşünce, köken üzerinde fazla durmaz. O konuda vurgulu olarak duran, köken meselesini mutlak başlangıç olarak gören modern insan düşüncesidir. Daha açık ifadeyle Pettazzoni'nin görüşüne göre ilkel düşünce hiçliği algılamaktan yoksundur. Yani ilkel insan, bu dünyadan önce başka bir dünyanın varlığına inanıyordu. Buna bağlı olarak kozmosu yani arketipler alemini inşa eden bizzat insan idi. Öyle ki ilkel insan, kozmosu kendi normal hayatını inşa eder gibi inşa etmişti. Yine ona göre ilkel insan kozmos gibi kaosun da inşa edicisidir. Buradaki kaos, ilkel insana göre arketipten ve formdan yoksun olan alemdir. Buradan yola çıkarak Pettazzoni, ilkel düşüncede kozmos bir olgu veya bir tez ise kaos, kozmosun tersine dönmüş hali yani bir antitez veya *ganz Anderes* hükmündedir. Sonuçta *ilkel insan, bir bütün olarak arketipsel, tarihsel, mitsel, rasyonel, büyüsel ve aşırı dindar bir varlıktır*. Dolayısıyla bu görüşleriyle Pettazzoni, dindar zamandan önce büyüsel zamanın varlığını kabul eden Frazer'i, mitsel zamandan önce rasyonel zaman olduğunu savunan Schmidt'i ve tarihsel insanın döneminden önce arketipsel insan döneminin varlığını kabul eden Eliade'yi düzelterek kucaklar. Ancak Pettazzoni onlardan bir adım daha ileri giderek, ilkel veya arkaik insanın modern insandan farklı bir düşünüşe sahip olduğunu şöyle açıklar; tek gerçeklik kabul ettiği ve köken mitlerinin dünyasından oluşan arketiplerden oluşan alemde yaşayan bir

864 Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo", 101.

865 Pettazzoni, "Gli Ultimo Appunti", ed. Angelo Brelich, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 31(1960), 23- 55.

varlık olarak bu insan için gündelik hayatın dünyası gerçek değildir. Zaten arketipler, ilkel insan zihninin dışında kalan şeyler olmadığından rahatça kavranabilirler. Buna karşın insan düşüncesi ise bu arketipleri kendi gündelik hayat tecrübesinin dışına çekerek kavramak ister.[866]

Bu yüzden ilkel düşüncenin ilk inşası şu olmalıdır; "ontolojik bir tutarlılık yoktur ama ontolojik bir diyalektik söz konusudur". Söz gelişi ölüm, insan durumuna ait tarihsel bir olgudur. Ama *illud tempum* (*ilk zamanlar*) aslında ölüm kavramı yoktu. Yani ölüm, ilkel dönem için kozmik düzene aitken ölümsüzlük ise zaman öncesi bir durumdu. Bir başka ifadeyle zamanın olmadığı yerde ölüm de yoktur. Böylece modern insan için ölüm, tamamen beşeri bir şarta ait olduğundan "insan" ile "ölümlü" olmak eşanlamlıdır. Ancak ilkel insanda durum farklıdır; ilkel insan fani olarak doğmaz ama fani olur. Hatta insan, ölümlü olduğunu düşünemez; aksine o, en az Tanrı kadar yaşamalıdır. Özellikle ilkel insan için ölüm, günahların bir cezası olmalıdır. İlkel insanın, hiçliği görmezden geldiğini düşünen Pettazzoni, içkin olarak ilkel insanın kendi ideal alemini yarattığını hatta insanın güçlü irade tecrübesiyle kendi yaratıcısını bile *yoktan* (*ex nihilo*) yarattığını açıklar. Bu durumda ilkel insanın, kendi Tanrısını kendi suretinde yaratmış olacaktır.[867] Neticede Pettazzoni için her dindar, kendisini Tanrı'ya kendi suretinde (kendi benzerliğinde) iman eder. Bundan dolayı erken kültürler için Tanrılar ve efsanevi kahramanlar sadece bunları yaratan insanın düşüncesinde mevcuttur. Beşer, hem tarihsel zamanı hem de tarihi olmayan kutsal zamanı (mesela şafak vaktini) inşa eder.[868]

Buradan şu sonuçta çıkar; Pettazzoni, Eliade'nin "gerçek tarih", "batıl tarih" ayırımını kabul etmez. Aksine Pettazzoni'ye göre bilhassa köken mitleri, kozmosun temel planında (yani aktüel dünya, mevcut cemiyet ve tarihsel gerçeklik bağlamında) gerçektirler. Dolayısıyla mitsel açıdan bile batıl, tarih olamaz.[869] Bu yüzden ona göre köken mitlerinin teofanisinde gerçek doğası açıklanan Tanrı, aynı zamanda dünyanın süresini ve den-

866 Pettazzoni, "Gli Ultimo Appunti", 125- 126.
867 Pettazzoni, "Gli Ultimi Appunti", 121 ve 133.
868 Pettazzoni, "Gli Ultimo Appunti", 128- 129.
869 Pettazzoni, "Gli Ultimo Appunti", 126.

gesini her zaman için garanti eden, Yaratıcı olan, her gün gerçek hayatta insanın hayati zaruretleriyle uğraşan Varlıktır.[870]

e. Yüce Varlığı Yorumlayıcı Tarihsel Mukayese

Pettazzoni, tarihsel araştırmalara dayalı mukayese metodunun bu bilim için zaruretini kavramış biri olarak sistematik düşünmek isteyen bir akademisyen için vazgeçilmez unsur olarak tarihi mukayeseyle bütünleştirir.[871]

Bunu başarırken Pettazzoni, mukayeseyi sıradan ve basit bir yanyana duruş olarak görmez aksine karşılıklı sızmaları, yayılıp genişlemeleri veya tek bir terim altında birleşmeleri göstermesi için tarih disiplinine muhtaç duyan bir metot olarak kabul eder.[872] Öyle ki o, çağdaşı ve Hıristiyanlık tarihi profesörü Adolfo Omodeo'yu çok takdir etmekle birlikte ona ait meşhur "*mukayese metodu, tamamen ve mutlak olarak tarihin çelişkisidir*" görüşüne kesinlikle katılmayıp her ikisinin de uyum içinde çalışabildiklerini açıklar.[873] Böylece onun fenomenolojisinde mukayese edilecek dinî unsurların hem coğrafik hem de kronolojik düzlem içinde aldığı şekiller önemsenir ve mukayese, sadece kültürel değil aynı zamanda sosyo-tarihsel bakış açısıyla da yapılır. Zira Pettazoni'ye göre modern anlamda ve teorik olarak "mukayese", karşılıklı yakınlaşmaları öne çıkaran romantizm, pozitivizm, spiritualizm ve diğer modern akımlar içinde gelişmesine rağmen, Dinler Tarihi'nde ise bir metot olarak pratikte çok hayati ve önemli işlevler görmektedir. Dolayısıyla o, Dinler Tarihi'nin, kendi özgün metodu olarak tarihsel mukayese metoduna sahip çıkması gerektiğini açıklayarak bu metoda alternatif aramanın bu disiplinin kimliği açısından mümkün olamayacağını ileri sürer.[874]

Bu özelliğiyle mukayese, Pettazzoni'ye göre, indirgeyici olmadan mukayese edilen özgün fenomenleri toplamak ve değerlerini ortaya koymak

870 Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, 649.
871 Petazzani, *Svolgimento, e carattere della storia delle religioni*, 33.
872 Petazzani, *Svolgimento, e carattere della storia delle religioni*, 10; Spineto, 33.
873 Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo", 103.
874 Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo", 104.

için vardır. Fenomenleri anlamak, ancak tarih yardımıyla mümkün olduğundan bunun yerine rasyonelliğe başvurmak veya paranteze almak yeterli değildir.[875] Öyle ki tarihsel sürecin, fenomenlerin şimdiki durumlarının yanı sıra gelecekteki konumları konusunda da önem ve değer arz ettiğini savunan Pettazzoni'ye göre başlangıçta olan olaylar, bir model olarak sonrakiler için mutlaka gereklidir ve devamlılık bağlamında günümüzde meydana gelen olaylar, gelecekte meydana gelecek olaylar için mutlak, tanımlayıcı değer taşımalıdır.[876]Bundan dolayı her tarihsel bilim, mukayesecidir ve ana hedefi tüm ortak insanî durumun iyice bilinmesi üzerine odaklanmalıdır.[877]

Nitekim Pettazzoni, dinin tarihsel gelişimini mukayeseli bir şekilde incelerken sadece klasik Yunan, Roma, Alman ve Slav dinlerine yönelmemiş, aynı zamanda büyük bir ansiklopedist olarak hem yüksek monoteist geleneklere hem de ilkel kabilelere ilgili duymuş ve pek çok mukayese örneği ortaya koymuştur. Söz gelişi kendi dindarı için mukayese edilemeyecek kadar eşsiz ve tekrarı mümkün olmayan fenomenler taşıyabilen Hıristiyanlık, tarihsel açıdan belki Budizm ile kıyaslanamaz ama her iki din, ulusal formlardan uluslarüstü (evrensel) formlara geçerken kültürlerarası etkileşimi gösteren benzer ara dönemler yaşamışlardır. Bu iki gelenek örneğinde tarih, tabiatı açısından bütün dinlerde eşdeğerde olmadığından ikisi arasında yapılacak bir mukayese, ulusüstü dine sahip dindarlara geçiş dönemindeki dinî değerlerini anlatmada çok önemli görevler üstlenebilir.[878]

Böylelikle Pettazzoni, tarihsel süreç bağlamında mukayese imkanını araştırırken dinler arasında orijin birliğinin aranmasının şart ve gerekli olmadığını savunur. Burada medeniyetleri karşılaştırmak, ayrıştırmak içindir, yoksa ortaya çıkan pürüzleri veya farklılıkları gidermek için değildir. Bundan dolayı farklı medeniyetlere ait mukayese edilen her obje, kendi layık olduğu "konum içinde" değerlendirilmelidir. Söz gelişi Mısır ve Meksika'daki pira-

875 Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo", 104- 105.

876 Pettazzoni, "Myths of Beginnings and Creation-Myths", ed. Raffaele Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 26-36.

877 Petazzani, *"Oriente e Occidente*, 220.

878 Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo", 99- 113.

mitler ortak tarihsel bir kökü temsil etmezler ama mukayese edilebilirler.[879] Bu konuda bir örnek de Kadim Çin kültüründeki bilgelikler ve Yahudilik'teki peygamberlikle ilgilidir. Pettazzoni burada evrensel olarak iki kadim medeniyetin kutsal metinlerini karşılaştırmış ve farklı terminolojik alanlara sahip iki dünyada görülen dinî benzerlikleri gün ışığına çıkarmıştır. Mesela Pettazzoni, tarihsel mukayese unsurları olarak Sürgün dönemi Yahudi peygamberleri ile Konfüçyus, Meng-tse ve Mo-tse gibi Çinli üstadları karşılaştırırken birbirinden tamamen farklı iki alanı karşılaştırmanın güçlüğünü aşmış neticede İbrani peygamberlik anlayışının özellikle yüce bilgelikler, öğrenme ve öğretme gibi bazı önemli yönlerden Çin felsefesinin bilgelerinin yaklaşımlarıyla çok fazla uyum içinde olduğunu ortaya çıkarmış ve çok ender yapılabilecek bir mukayese örneğine imza atmıştır.[880]

Pettazzoni, tarihsel mukayese gibi önemli bir yöntemden yoksun olan insanlığın, mecburen ilkçağ ve ortaçağdan beri devam eden monoteizm-politeizm çekişmesine yöneldiğini ve Aydınlanma sonrasında ise bu diyalektiği aşmak için etnolojik araştırmalarının merkezine ilkel, vahşi ve gayr-i medeni halkları oturttuğunu açıklar. Bu durumun sonucu olarak ise bir başka grup bilim adamının, medeni olan insanların, aslında monoteizm için en uygun ve en layık insanlar olarak empoze etiğini savunur. Bu empozenin baş aktörü olarak gördüğü klasik etnolojik mukayese yönteminin getirdiği bu hata ve problemleri gidermek için Pettazzoni, iki katmanlı bir tarihsel mukayese anlayışı önerir;

a. Antik medeni politeist geleneklere odaklanma: Pettazzoni, öncelikle tarihsel fenomenolojinin öncelikle işinin vahşi, ilkellere değil söz gelişi antik dünyanın farklı medeni milletlerindeki politeist dinlere yönelmek olması gerektiğinin altını çizer. Ona göre böyle bir yöntem kesinlikle bir hipotez değil önemli bir gerçekliktir. Nitekim o, Yunan mitolojisi ve politeizmi uzmanlarından bazılarının (Welker, Edward Zeller, Erwin Rohde gibi), Yunan Tanrılarını Yunan Yüce Varlığı Zeus'un farklı tipleri veya tezahürleri olarak gördüğünü ve böylece antik bir medeni kavmin politeizminin başlangıcında eski bir monoteizmin varlığını keşfettiklerini açıklar. Dahası

879 Brelich, "Commemorazione di Raffaele Pettazzoni", 130.
880 Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo", 105-106.

ona göre bu gibi olumlu araştırmaların bir diğer önemli faydası, hiçbir zaman monoteizm konusunda kesin bir sonuca peşinen sahip olmamak ve (Yunan kültüründe olduğu gibi) hiçbir politeist sistemden önce böyle bir monoteizmi istememektir.[881]

b. Pettazzoni'ye göre mevcut monoteizmi ele almanın tek meşru yöntemi, tarihsel fenomenolojiyi kullanarak tarihin büyük monoteist dinlerini başlangıç noktası kabul etmektir. Ona göre bu yöntem, yeniden bilinenden bilinmeyene ulaşmak demektir. Söz gelişi Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam bilinen üç monoteist tipoloji olarak tartışılmaz araştırma zeminlerdir. Hatta Zerdüştlük, ona göre düalist bir karakteri olmasına rağmen, tipolojik noktaları sebebiyle onlara dahil edilerek incelenmelidir.[882]

Nitekim Pettazzoni 1910'da tarihsel fenomenolojik yaklaşımı kullanarak aslında dinî geleneklerdeki Yüce Varlık fikrini seri halde üç cilt halinde incelemeyi planlıyordu. Ancak I. Dünya Savaşı yüzünden 1915 tarihinde bitirebildiği birinci cildi (*Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni-I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli pirimitivi (Tanrı: Dinler Tarihi'nde Tektanrıcılığın Oluşumu ve Gelişimi-I: İlkel Halklarda Göksel Varlıklara İnanç*) 1922 yılında ancak yayımlayabildi. Diğer iki cildi yani *Dio supreme nelle religioni politeistiche* (Politeist Dinlerde Yüce Tanrı) ve *Dio unico nelle religioni monotheistiche* (Monoteist Dinlerde Eşsiz Tanrı) adlı çalışmalarını ise tamamlayamadı.[883]

II. Her Şeyi Bilen Yüce Varlığın Karakteristik Sıfatları

Pettazzoni, 1955 yılında yayımladığı *L'onniscienza di Dio* adlı eserinin girişinde "Tanrının Sıfatları"[884] ile aynı eserin sonunda "Medeniyetin Tarih-

881 Pettazzoni, " Monoteizmin Teşekkülü", trc. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2000, 289.

882 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 21.

883 Schmidt, 209; Alıcı,

884 Pettazzoni, Gli Attributi di Dio", L'onniscienza di Dio, Torino 1955, 3- 46. Bu bölüm daha sonra *The All- Knowing God: Researches into Early Religion and Culture* (terc. Herber. J. Rose, Londra 1956) adıyla İngilizce basılan eserin girişi olarak yayımlanmıştır. Bu makalenin İngilizcesi aynı yıl içinde bir başka yerde de yayımlanmıştır; "On the Attributes of God", *Numen*, 2/1955, 1-27.

sel Kültürel Meydanında Yüce Varlık ve Onun Sonsuz Bilgi Sıfatı" (L'essere supremo e L'attributo dell'Onniscienza nel Quadro Storico- Culturale delle Civilta')[885] adlı uzunca yazısında Yüce Varlığın temel sıfatlarını irdelemiş ve bu sıfatların ana odağında insanın bulunduğunu açıklamıştır. Bir başka ifadeyle ona göre ister vahşi kültürlerde olsun isterse medenileşmiş kültürlerde olsun (söz gelişi "Yüce Varlık, her şeyi bilir" derken) aslında kısmi bir bilgiyle değil mutlak ve tam bir bilgiyle İlahi Yüce Varlığın insan ve insanın davranışlarını; yani insanların neler yaptıklarını veya neler söylediklerini tamamen bildiği kastedilmektedir. Dolayısıyla Yüce Varlığın sonsuz bilgisinin ana odağı veya nesnesi insan ve insanlıktır. Böylelikle sonsuz bilme, nesnesi olarak insana bağlı bir niteliktir. Dolayısıyla sonsuz işitmek de insanların ne söylediklerini bilmesini tamamlayan ve sonsuz bilgisine katkı sağlayan bir başka ilahi bir sıfat haline gelmektedir.[886]

Öte yandan Pettazzoni, yaratma eylemlerini bitirip ulaşılamaz bir bölgeye çekilen Yüce Varlıkların eylemsizlik karakterleri ile insanların yaptığı her şey üzerinde bir kontrolü devam ettiren (mesela hava, şiddetli yağmur veya başka türden araçlarla günahkarları cezalandırmak üzere sürekli faal ve müdahaleci) Yüce Varlıkların dinamik karakterleri arasındaki ciddi farka dikkat çeker. Ona göre Ortaçağda skolastik teologların, Tanrı'nın sıfatlarını pozitif ve negatif diye tasnif etmeleri bu tür düalizmle açık bir benzerlik taşır. Bu düalizmde bir tarafta yaratıcı eylem üzerinde merkezileşen sıfatların özel nesnesi olan alem ve onun kökenine diğer taraftan ise her şeyi bilme ve onunla birlikte olan bütün sıfatların özel nesnesi olan insana ve onun davranış tarzına sahibiz. Daha açık bir ifadeyle ona göre bir taraftan alemin yaratılışı ve onun statükosunun korunması (yani devamı ve istikrarının garanti altına alınması) söz konusu iken diğer taraftan insan gibi alemi değiştirebilecek bir aracın nesnesi olduğu bir sosyal düzenin

885 Bu yazı daha sonra kitaptan bölüm olarak da basılmıştır. Pettazzoni, "L'essere supremo e L'attributo dell'Onniscienza nel Quadro Storico- Culturale delle Civilta' Primitive", *Religione e Civilta'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1969, 67- 89. Bölüm ayrıca Pettazzoni'nin *All-Knowing God* adlı eserinde de yayımlanmıştır; "Epilogue:The Supreme Being and The Attribute of Omniscience in The Frameworkof Primitive Civilization", 433- 455.

886 Pettazzoni, *The All- Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, terc. Herbert J. Rose, Londra 1956, 14.

bizzat insanlar ve onların yanlış eylemleri tarafından bozulduğunda ortaya çıkacak olan ilahi tamirler söz konusudur. Ona göre artık bu ikili eğilim tek bir noktada yani her şeyi bilen, her zaman tetikte olan, intikam alabilen tek bir Yüce Varlık'ta toplanabilir. Bu yüzdendir ki söz gelişi Yahve, hem bu alemi yaratan hem de su baskınlarını gönderendir. Ona göre ilkel Amerikalılar bu düalizmi tek bir Yüce Varlık altında toplamamışlar, her şeyi bilen *Toprak Ana* ve mahluklara iyi davranmayan, hilekar *Coyote* gibi ikili çehresi olan yaratıcı ilaha sahip olmuşlardır. Hatta ona göre öç alan ama yaratıcı olamayan Zeus (ki Pettazzoni, kadim Yunan kültürünün "alemin yaratıcı Tanrısı" kavramına sahip olmadığını savunur), Jüpiter ve Helios gibi her şeyi bilen Yüce Varlıkların bulunması bu ikili durumu tek çatı altında toplayamamaktan ileri gelmektedir.[887]

Neticede Pettazzoni Yüce Varlık konusundaki yoğunlaşmalarından birini de ilahi sıfatlar konusunda gerçekleştirdi. Ona göre bu sıfatlar O'nun doğasını ortaya çıkarmak anlamında birer yansıma ve tezahürler olarak da anlaşılabilir. Bu noktada Pettazzoni Yüce Varlığın semavi özelliğini ve sonsuz bilgisini yüceltme ve hakimiyet kurma bağlamında daha fazla önemseyecektir. Zira ona göre Yüce Varlığın tüm ahlaki uygulama ve imalarında bu iki karakter kendini fazlaca belli eder.[888] Sonuçta Pettazzoni'ye göre İlahi Varlığın algılanış biçimleri (yahut Yüce Varlığın doğası), insanın varoluşsal endişelerine, farklı kültürel gerçekliklere ve dış çevrenin kültürel yapısına göre şartlanabilecek ve "Hayvanların Efendisi", "Toprak Ana" ve en önemlisi "Semavi Baba" şeklinde değişebilecektir.[889]

Pettazzoni bu bağlamda Yüce Varlığın ilahi sıfatlarını şöyle değerlendirmektedir;

a.Gök Baba Olarak Yüce Varlık

Pettazzoni'ye göre Göksel Yüce Varlıkların ana ikamet yeri semadır. Bu mekan hem gündüzleri değişik renkleriyle geceleri ise farklı davranış formları sunmasıyla Yüce Varlığa layıktır. Söz gelişi Yüce Varlık, gözleri-

887 Pettazzoni, *All-Knowing God*, 24- 25.
888 Pettazzoni, *All-Knowing God*, 25.
889 Pettazzoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişimi", 34- 35.

ni kapatınca sema bir çiçek gibi olur. Bunun yanına o, Göksel Varlıkların uzun bir süre aktiviteden uzak, zihinleri yormadan kaldığını ama en önemli aktivitesinin yağmur, rüzgar ve yıldırım olduğunu iddia eder.[890] Pettazzoni'ye göre etnologların ilkel diye isimlendirdiği halkların Yüce Varlığı hakkında tarihsel fenomenolojik açıdan konuşulduğunda bunun genel ismi gökle özdeşleştirilen "Semavi Yüce Varlık" olur. Gökyüzünün sınırsız genişliği, daimi var oluşu, olağanüstü parlaklığı, insan zihnine yücelik, emsalsiz haşmet, yüce ve esrarengiz güç fikrini uyandırması bu özdeşleşmeye zemin hazırlar. Ancak ona göre gökyüzü gene de Yüce Varlık düşüncesinin tamamını ifade etmez aksine bir boyutunu oluşturabilir.[891]

Ona göre dünya üzerinde pek çok erken kültür, Yüce Varlığın semavi yönüne işaret eder; söz gelişi etimolojik açıdan düşünüldüğünde bile Sanskritçe kaleme alınan Hint Vedantislerinin Dyaus pitar'ı, Yunanlıların Zeus Pater'i, Latinlerin Iupiter'i Norveçlilerin Tyr'i hatta Çinlilerin T'ien'i, Moğolların Tengri'si, Eskimoların Sila'sı yalın anlamıyla "gök" veya "gök baba" anlamına gelmektedir. Pettazzoni'ye göre daha önce Max Müller de *Anthropological Religion* (1891) adlı eserinde Aryan geleneklerinden yola çıkarak mukayeseli mitoloji ve filoloji açısından Yüce Varlıkların yapısal benzerliklerine işaret etmişti. Dahası ona göre Müller, bu araştırmalarıyla etimolojileri benzer olan Avrupa kültürü ile Hint kültürünün aynı dile sahip olduğunu ve uzun yıllar boyunca aynı isimle aynı inancı paylaştıklarını ortaya çıkarmış, bu keşfin tıpkı Copernik'in astronomideki devrimi kadar Avrupa din tarihini değiştirecek şekilde etki etmiş olduğunu söylemiştir.[892]

Pettazzoni Max Müller'den bir adım daha ileriye gider. Ona göre Hz. Musa tarafından şekillendirilen ve diğer İsrail peygamberleri tarafından sürekli zinde tutulan bir monoteist sistem olarak Yahvizm, sürgün döneminden sonra bilhassa İran Ahura Mazda inancının etkisiyle bir gök-tanrı halini almayı beklemedi. Aksine bu dönemden önce de İsrail Yüce Varlığı olarak Yahve'nin "Göklerin İlahı ve Yerin İlahı" şeklindeki özelliğini daha

890 Pettazzoni, *Dio: Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni*, Roma 1922, 357.

891 Pettazzoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim", 27.

892 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 433.

kuvvetlice dillendirmişti (mesela Tekvin, 24/3). Sonuçta ona göre çok güçlü ihtimaldir ki en başından itibaren Yahve, aslında ilkel halkların Yüce Varlık fikirlerinin çoğu gibi bir gök ilahı ve göğe ait meteorik bir takım tezahürlere sahipti. Bir başka ifadeyle Pettazzoni, Yahve'nin göksel varlık olarak her şeyi bilmesinin, Mısırlı veya Babilli etkilerin eseri olamayacağını aksine bu sıfatın Mezmurlar'dan ve diğer Hikmet Kitaplarından da önce var olması gerektiğinin altını çizer. Zira Yahve, taşıdığı tüm sıfatlarla aslında pek çok erken dönem vahşi kültürün Yüce Varlık fikirleriyle ortak noktalara sahiptir.[893] Bu yönde Pettazzoni, önceleri söz gelişi 1922 yılında kaleme aldığı *Dio: L'essere celeste nelle credence dei popoli primitivi* (*Tanrı: İlkel Halkların İnancında Semavi Varlık*) adlı eserinde dünyanın yaratıcısı, tufanla cezalandıran Yahve'nin ancak bu boyutlarıyla Yüce Varlık olabileceğini savundu. Ancak gene de Yahve'nin kendine özgü farklı yönleri mevcuttur; söz gelişi Göksel Yüce Varlık, moral karakterde iken Yahve ise etiksel kanunlar vericidir. Yine Yahve'den farklı olarak Göksel Yüce Varlık, diğer ilahi figürlerden kendini azat eder ve sadece entelektüel olarak anlaşılabilir.[894]

Yine Pettazzoni'ye göre Galla yerlilerinin Yüce Varlığı Waga, Sidema kültüründeki Yero ve Cushite halkının ilahi figürleri de gökten başkası değildir. Afrika kıtasındaki yerel kültürlerden Nil'in Hamî yerlileriyle Messailer'deki Ngai Yüce Varlığı, Nijerya zencilerinin ilahı da gök ve Tanrı kelimelerini özdeş görürler.[895]

Ancak Pettazzoni, ileriki araştırmalarının sonucunda yıllar önce varmış olduğu sonuçtan kısmen vazgeçmiştir. Şöyle ki o, Sonsuz İlim Sahibi Yüce Varlık teorisinde herhangi bir değişiklik yapmasa da Yüce Varlığın Semavi Varlığa indirgenemezliği yani ikisini birbirine özdeş görülmemesi konusunda Wilhelm Schmidt ile kısmen uzlaştığını açıklar. Ancak gene de burada onun Schmidt ile hemfikir olmadığı temel noktalardan biri, ilkel monoteizmin sadece mantıksal- nedensel bir düşüncenin ürünü sayılamayacağı ve insanın Yüce Varlığın kökeni konusunda zihinsel ihtiyacının

893 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 433- 434.
894 Pettazzoni, *Dio*, XVIII.
895 Pettazzoni, "Tanrının Sıfatları Üzerine", 45.

olamayacağıdır. Bunun yerine Pettazzoni, Yüce Varlık fikrinin ilk insandan beri beşerin varoluşsal ihtiyacından doğduğuna kanidir.[896]

Yine Pettazzoni semanın dünyadaki bütün insanlar üzerinde eşit olarak kapladığını açıklar. Ancak ona göre semanın yeryüzünün kozmik bir tamamlayıcısı veya onun meydana getirildiği fikrinin yaygın olduğu hatta Tanrıların bulunduğu her yer ve zamanda insanları rahatsız ettiği bir mekan olarak kabul edildiği kültürler vardır.[897] Bu kaplamanın neticesinde Eweli yerlileri "her nerede gök varsa Tanrı oradadır" düşüncesine kapılmışlardır. Ona göre ahlaki bir tecrübeyle oluşan beşeri bilinç, her yerde insanın başının üzerinde duran, hiç kaçamayacağı yakınlıkta olan, onu kuşatan ve zaman zaman onu cezalandıracak meteorolojik araçlarla donanmış gizemli bir Yüce Varlık duygusunu kamçılar.[898]

Neticede Pettazzoni, Semavi Baba fikrinin, genel olarak çobanlık yapan kültürlerin göçebe avcı kültür formuna geçiş anlarında sahip oldukları bir inanç olduğunu bu geçişin bilhassa ren geyiği gibi vahşi hayvanların evcilleştirildiği Avrasya steplerinde daha sıkça görüldüğünü savunur. Ona göre Ural- Altay çoban kabilelerinin sahip olduğu Gök-Tanrı fikrinin hemen ardında bu kültürün avcılık dönemlerine kadar uzanan bir Semavi Yüce Varlık inancının olduğu açıktır. Böylelikle Pettazzoni, her şeyi bilen ve her şeyi gören semavi ilahın sadece Samoyedler ve Koryaklar gibi arkaik avcı kültürlerde bulunmadığını onun aynı zamanda hala avcılık safhasında bulunan Avustralya kabileleri veya Tierra del Fuego bölgesinin ilkelleri arasında da mevcut olduğunu açıklar.[899]

b.Hayvanların Rabbi Olarak Yüce Varlık

Pettazzoni'ye göre Yüce Varlığın avcı ve gıda toplayıcılar arasındaki bir başka özelliği de onun "*Hayvanların Rabbi*" olarak betimlenmesidir. O, özellikle Filipinler ve Malacca bölgelerinde yaşayan Asya Pigmelerinin arasında vahşi hayatın efendisi ve avlanmanın hakemi rolünü üstlenen

896 Pettazzoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişimi", 28.
897 Pettazzoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişimi", 35.
898 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 25- 26.
899 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 439.

Hayvanların Rabbi adıyla bir Yüce Varlığa rastlanıldığını bunun daha sonraki dönemlerde Yüce Semavi Tanrı inancı tarafından emildiği fikrini doğurduğunu iddia eder. Hatta ona göre Asya steplerinde yaşayan Samoyed kabileleri için *Nun* adlı Semavi Yüce Varlık, hem her şeyi bilen gök ilahı olmayı hem de Hayvanların Rabbi boyutunu kendi zatında barındırıyordu. Bu Yüce Varlık, insanlara nasıl davranmaları gerektiğini öğretiyor ve insanlardan razı olursa onlara ren geyiği gibi hayvanları avlamada onlara şans tanıyordu. Pettazzoni'ye göre benzer karmaşık sıfat Arktik Sibirya kültüründe, Moğolistan steplerindeki kabilelerde ve Kafkasyalı kabileler için de söz konusuydu. Söz gelişi Buryatlar, Yakutlar ve Tatarlar için Yüce Varlık aynı zamanda dağın Rabbi ve hayvanların Rabbi unvanlarına sahipti. Böylece Semavi Yüce Varlığın Hayvanların Rabbi olarak anlaşılması ilkel kültür ve ona ait dinin karakteristik unsurlarından biri olarak karşımıza çıkar. Ancak Pettazzoni, Hayvanların Rabbi'nin, Aşkın Yüce Varlığın bir yansıması değil kendisi olduğunun altını çizer. Yani Gök Baba şeklindeki Yüce Varlık, çoban kültürlerde çimenleri büyüten, sürüleri kollayan bir Tanrı olarak aynı zamanda avcılık kültürlerinde de Hayvanların Rabbi rolüne bürünmüştür. Zira insan için hayati öneme sahip olan tüm av oyunları ve avın sonucu O'nun üzerinden oynanmaktadır. Pettazzoni, buradaki ikili karmaşayı şöyle çözer; Hayvanların Rabbi, daha birincil safhadaki avcılar ve yiyecek toplayıcıların Yüce Varlığı iken, Gök Tanrı, daha gelişmiş avcı kültürlerinin Yüce Varlığı'dır.[900]

c.Toprak Ana Olarak Yüce Varlık

Pettazzoni için gene de Yüce Varlığın semavi bir yaratıcı olma durumu tüm kültürler için geçerli olmayabilir; zira halkların birçoğu için Yüce Varlık, Semavi Baba yerin Toprak Ana'dır. Evrensel Toprak Ana ve "mükemmel dişil yaratıcı" (*creatrix par excellence*) olarak her şeyi bilen olmasa da her şeyi görendir. Dolayısıyla Pettazzoni Toprak Ana sıfatı vasıtasıyla her şeyi görme fiilinin her şeyi bilme ile özdeş hale geldiğini düşünmektedir.[901]

900 Pettazzoni, *The All- Knowing God*, 440- 446.

901 Pettazzoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişimi", 32- 33.

Bu bakımdan Pettazzoni Yüce Varlıklarla ilgili yaptığı araştırmalar da bazen teofani kavramını da kullanır. Bu kavramla o, hem göksel hem de yere ait Yüce Varlık fenomenlerini anlamak isteyecektir.[902] Bu çift kutupluluk, ona göre hem göğün hem toprağın tanrısal tezahürleri olduğundan fenomenolojik açıdan meşru bir zemine sahiptir. Söz gelişi Yüce Varlık olarak Semavi Baba'yı savunan kültürler ona göre pastoral ve ataerkil medeniyetlerken Yüce Varlık olarak Toprak Ana'yı savunanlar ise tarımsal anaerkil medeniyetlerdir. Zira Semavi Baba, varlıkları gökten gelen yağmurlara bağlı olan meralarda yaşayan sürüleri ve o hayvanların ürünleriyle geçimlerini sağlayan göçebe halkların Yüce Varlığıdır. Halbuki Toprak Ana'ya tapan medeniyetler, çiftçi olarak arazilerinin gelirlerine dayananların sahip olduğu kültürlerdir.[903] Bu tür kültürlerde kadınların öncülük eden konumu, dişil bir hat üzerinde gelişmekte ve tarım medeniyetlerini oluşturmaktadır. Ancak ona göre şu unutulmamalıdır; hem babaerkil hem de anaerkil toplumların çıkış noktaları aynı asli çekirdektir ve aslında birbirilerini tamamlayıcı işlevdedir; iki farklı cins arasında daha geniş çaplı oyun sahası olarak avlanma erkeklerin görevi olmuşken daha dar olan ve yabani meyveler toplamak gibi bir iş bölümü şeklinde olan ise kadınlara yüklenmiştir.[904] Bu fikirlerden yola çıkarak Pettazzoni, kadınlara ve erkeklere yönelik olarak belirlenen bu iki görevin kesinlikle birbirlerini dışlayıcı olmadıklarını bazen daha karmaşık yüksek kültürlere dönüşerek Gök Baba'ya ibadetin yanında Toprak Ana'ya da ibadet edilebilen bir inanç sistemine de dönüşebildiğini açıklar.[905]

Böylece çoğu zaman özellikle tarım toplumlarında Yeryüzü, dişil karakterlere sahip par excellence "Evrensel Ana'yı" veya ilk döneme ait "Büyükanne'yi" temsil eder. Burada Petttazoni Yüce Varlığın ait olduğu ve dişi veya erkek, anne veya baba şeklinde değişik formlarını sunmuş olduğu belli bir kültürün özel bir karakterini kendi yapısı içinde mutlaka paylaşacağını iddia eder. Kadim Yunan'da görülen Gaia ve Uranus senkretizmi gibi veya Maori kültüründeki Rangi ve Papa senkretizminde

902 Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo", 107.
903 Pettazzoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişimi", 33- 34.
904 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 447- 448.
905 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 448.

olduğu gibi bazen Ana Toprak şeklindeki Yüce Varlık, baba kabul edilen erkek cinsinden yüce bir gök ilahı ile de birleşebilir veya onun bir altındaki seviyede bulunabilir. Hatta ona göre bu Yüce Tanrıça, çift bir isim alarak erkek ilahla eş haline de gelebilir; söz gelişi Vedalarda *Dyava-prthivi* kavramı veyahut Konyak Nagas kültüründeki *Gawang* kültü ve Kadim Meksika'daki *Ometucutli- Omeciuatl* senkretizmi gibi. Ancak gene de yaygın olarak (mesela Columbia veya Venezuela yerlileri arasında) Toprak Ana, tek başına ve kendi kendine bütün vakarı ve ihtişamıyla yeryüzü ilahı ve her şeyin sahibi Yüce Yaratıcı olabilmektedir. Sonuçta ona göre tarımla uğraşan kültürlerin büyük yeryüzü tanrıçasına yaratıcı kimliği vermesi şaşırtıcı sayılmamalıdır. Pettazzoni burada önemli bir noktaya dikkatimizi çeker; Anne karakterdeki Yüce Varlığın yaratıcılığı, O'nun soyut Yüce Varlık oluşunun bir yansıması değil aksine O'nun yeryüzüne ait doğasının bir gereğidir. Zira toprak, her türlü bitkinin üreticisi olarak tüm mahlukata gıda veren dolayısıyla insan ırkının anası ve evrensel hayat prensibi hükmündedir. Bununla beraber Pettazzoni, Toprak Ana olarak Yüce Varlığın yaratıcı ilah oluşunun yanında O'nun sonsuz bilmesi veya görmesi sıfatlarına haiz olamayacağını belirtir. Zira görme yetisi ona göre bu Dişi Yüce Varlığın muğlaklığı ve karanlığına bağlı olarak körelirken her şeyi bilmesi de görme yeteneği olmadan işlemeyecektir.[906]

d. Her Şeyi Bilen Olarak Yüce Varlık

Pettazzoni'ye göre öncelikle "*sonsuz/her şeyi bilen* (*onnisciente*)" sıfatı her türlü monoteist imalardan bağımsız, ideolojik bir kompleks, dinî bir yapı, tarihsel bir gerçeklik[907] ve dinî tecrübe olarak anlaşılmalıdır. Bu yönüyle her şeyi bilme sıfatı, belli bir tarihsel kültürel çevreye ait olabilmektedir.[908] İlahi sonsuz bilmenin, (bazı olağan dışı insanlardaki derin bilgilerin varlığına rağmen) insana ait genel bir nitelik olmadığını savunan Pettazzoni bu sıfatın, tarih boyunca (M.Ö. VI. yüzyılda yaşayan Xenophones'ten Newton'a kadar) doğrudan Tanrı'ya atfedildiğini açıklar. Ona göre bu gibi ilahi sıfatlar Ortaçağ boyunca Müslüman ve Hıristiyan teolojisinde önemli

906 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 433- 435.
907 Pettazzoni, "Tanrının Sıfatları Üzerine", 40.
908 Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, XI- XII.

yer tuttu. Özellikle Hıristiyan teolojisinde bu konudaki temel meselelerden birinin Tanrı'nın birliği ve aşkınlığı ile O'nun sıfatlarının çeşitliliği arasındaki yapıcı bir ilişki olduğunun altını çizen Pettazzoni, sonuçta özellikle paganizmden gelen insan teşbihli yorumlamanın tüm izlerini silmek için bu gelenekte Tanrı'nın zati sıfatlarının, ilahi tezahürler olarak (mesela Sonsuz Sevgi olarak) anlaşıldığını söyler. Ona göre bu çabaların ardındaki tek teolojik varsayım, vahye dayalı dogmatikleştirilen monoteizmdir.[909]

Bunun yanında Pettazzoni'ye göre her şeyi bilme sıfatı, tüm ilahlarda bulunabilecek kadar yaygındır. Bu haliyle bu sıfat, ilah olmanın gereği olan genel vasfı olarak da anlaşılabilir. Buradan hareketle erken dönem kültürlerdeki sonsuz bilginin peşine düşen Pettazzoni'ye göre ilahi açıdan her şeyi (veya sonsuzu) bilme sıfatı, bazen olağanüstü veya metafizik varlıklarda da bulunan bir niteliktir. Söz gelişi kutsal ile bağı olan kahinlerde, sihirbaz hekimlerde veya üstün dinî liderlerde bulunan bu sıfat aynı zamanda bazen yükseklerde uçan kutsal kuşlarda veya yer altında yaşayan ve belli bir insanın reenkarnasyonu kabul edilip mukaddes sayılan yılan gibi hayvanlarda da bulunur. Bu son durumdan yola çıkarak Pettazzoni, ilahi sonsuz bilginin aynı zamanda büyüsel veya kehanete dayalı hikmetlerle de ilintilendiği sonucuna ulaşır.[910]

Son adımda Pettazzoni, ilahi sonsuz bilme sıfatının bir diğer faaliyet alanı olarak, insanlığın sıradan amelleri veya kelimelerini bilmenin yanı sıra onların en gizli düşünce ve gizli niyetlerini incelemek gibi daha derin bilgiyi de içermesi olduğunu açıklar. Bu hem medeni hem de vahşi kültürlerde oldukça çok işlenen bir konudur; söz gelişi İsrail'de "Rabb'in yüreği ve gönlü denediği" anlatılırken (Yeremya,20/20), erken dönem kültürlerden Kachin yerlilerinde *Karai Kasang* adlı Yüce Varlığın, insanın aklından ve kalbinden geçenleri dahi bildiğine inanılır. Onlara ilave olarak Arikara yerlilerinin Yüce Varlığı *Manitu* veya Babil'in Yüce Varlığı *Enlil*, insanların ve diğer düşük ilahların gönlündekileri bilirken aynı bölgeden *Şamaş*, insanın kalbinin en dibinde saklı olanlara vakıftır. Son olarak Pettazzoni,

909 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 1- 3.
910 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 3- 4.

Yunanlıların Yüce Tanrısı Zeus'un insanın zihinden geçenleri ve ruhunu bile bildiğine inanıldığını ekler.[911]

e.Yaratıcı Olarak Yüce Varlık

Pettazzoni, yaratma mitlerinin, aslında köken mitlerinin zorunlu varoluşsal değerini paylaştıklarını; böylece Yüce Varlığın bir sıfatı olarak yaratıcı eylemin, mitsel bir başlangıç noktasını oluşturduğunu iddia eder.[912]

Hatta Pettazzoni bazı kültürlerde özellikle büyüsel güçlere sahip olağanüstü bir insanın, Yüce Yaratıcının devasa bir abartması olarak anlaşılabildiğini ileri sürer. Nitekim ona göre bu durum aslında ilkel insanın, yaratmayı olağanüstü kılma yöntemidir. Söz gelişi Güney- Avustralya yerlileri için aslında Yüce Varlık *Baiame*, başlangıçta böyle bir kişiydi. Daha açık bir ifadeyle o, ülkenin insanlarına mucizeler gösteren, dinî törenler ikame eden ve daha sonra göğe çıkarak ortadan kaybolan güçlü bir büyücüydü. Buradan yola çıkan Pettazzoni'ye göre Yüce Varlığın yeryüzünde işlerini bitirdikten sonra göğe çekilmesinin yaratma sıfatıyla yakından ilgisi vardır. Bu bağlamda ona göre *Deus Otious* (veya Çin kültüründeki Tanrının bir şey yapmaması olarak *Wu-wei*) durumunun aslında mitsel bir izahı olmalıdır. Söz gelişi böyle bir aylaklık durumu, yaratma işinin mükemmel bir şekilde tamamlanması durumuna işaret etmiş ve yeryüzüne yapılacak her herhangi bir müdahalenin tehlikeli olabileceğine dikkat çekilmiş olabilir. Zira mitsel açıdan düşünüldüğünde evrende meydana gelecek metafizik herhangi bir değişme, fiziksel açıdan kaosa yani kozmik bir felakete yol açabilecektir. Bir başka ifadeyle alem, bir kez yaratıldığında Yaratıcının varoluşsal işlevi, artık onun devamını sağlamaktan ve değişmeden dengesini korumaktan başka bir şey olamaz. Böylelikle Yaratıcı Yüce Varlık, *otiosita* (*aylaklık*) halinde kalarak eylemsiz bir varoluş içinde olur ve tabiri caizse statükoyu devam ettirmek için en uygun pozisyona girer.[913] Pettazzoni'nin açıkladığı bu durum, aslında İslam'daki Allah'ın "istiva meselesiyle" veya

911 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 19.
912 Pettazzoni, *The All-Knowing God*,24.
913 Pettazzoni, "Köken ve Yaratılış- Mitleri", *Tanrıya Dair*, 94- 96.

Yahudilik'teki alemi altı günde yaratan Yahve'nin yedinci gün "dinlenmesiyle" yakın ilişkisi olabilir.

Sonuçta Pettazzoni için köken mitlerinin doğasında var olan fonksiyonel yaratılış miti, varoluşsal bir karakterde olduğundan Yaratıcı Varlık fikri ve figürü de aktüel olarak aynı özellikleri taşır. Hatta Pettazzoni, yaratıkların özelliklerinden yola çıkarak medeni olmayan halklardaki Yüce Varlık fikirlerinin karakterine yönelenlerin (söz gelişi Andrew Lang, Nathan Söderblom ve Wilhelm Schmidt) bulunduğunu açıklar. Ona göre bunlar içinde Lang'in en büyük çıkmazı, bu Yüce Varlıkları gerçek tanrılar olarak kabul etmesi ve onların yaratıcı eylemlerine sürekli göndermede bulunmasıdır. Bunun yanında ona göre Söderblom ise *urheber* diyerek ilkel Yüce Varlıkların *demiurg* veya yaratıcılar şeklindeki tek bir karakterinde ısrar ederken Schmidt, yaratma fikrini daima bir sebep-sonuç ilişkisine uygun cevaplar veren insan zihninin temel bir ihtiyacı olarak kabul etti.[914] Pettazzoni, kendisinin ise Yüce Varlığın yaratıcı oluşunun, evrenin büyük eylemlerinin ifası olarak asla mantıksal bir sebeplilik ilkesine dayanmaması gerektiğini ısrarla vurguladığını açıklar. Dahası Pettazzoni, yaratma sıfatının, özellikle büyücülük faaliyetlerini meşru gören medeniyetlerde daha fazla kök saldığını ve Yüce Varlığın tüm mucizevi ve olağanüstü eylemlerinin, bu kültürlerde insanlara somut, sıradan ve rasyonel bir gösterim olarak yansıdığını açıklar.[915]

f. Her Şeyi Gören, Gözetleyen ve İşiten Olarak Yüce Varlık

Ona göre ilahi sonsuz bilginin bir başka boyutunun da "sonsuz görmek" ile özdeşleştirilmesi durumudur. İlahi açıdan her şeyi bilmenin doğal olarak ışığa dayandığını örneklerle açıklayan Pettazzoni, erken kültürlerde, büyüsel etkisi olan her şeyi bilme sıfatının, Tanrı'nın yanında hayvanlara veya olağanüstü insanlara da atfedildiğini ama görmeye dayalı sonsuz bilme niteliğinin sadece Tanrı'ya ait kabul edildiğini iddia eder.[916] Pettazzoni, bu karakteriyle söylenen her şeyi duymanın, yapılan her şeyi görmeyi

914 Pettazzoni, "Köken ve Yaratılış- Mitleri", 90.
915 Pettazzoni, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", 34- 35.
916 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 4- 5.

tamamladığını, hatta evrensel işitmenin, evrensel görmeye katılarak tam bir sonsuz bilgiyi sağladığını savunur. Pettazzoni'ye göre bu katılma eylemi temelde bir eksiklik değil ilahi mükemmelliğin onaylanmasıdır.[917]

Pettazzoni, çok sık olarak vahşi inançlarda evrensel görme ve işitme eylemlerinin (ister gök ilahı ister güneş ilahı olsun) Yüce Varlığın birleşik sıfatları olarak birlikte zikredildiklerini açıklar. Söz gelişi o, Chipewyan yerlilerinin, Yüce Varlığın (*Yeddariye*) göğün en yüksek yerinden olup bitenleri ve söylenen her şeyi görüp işittiğine inandıklarını açıklar. Yine Çin'de *Şang-ti* adı verilen Yüce Varlık, her şeyi gözetleyip işitirken, *Ti'en* ise O'nun işitmesi ve görmesi sayesinde yeryüzünde olup bitenlerin farkına varır. Kadim Yunan inancı da farklı değildir; söz gelişi Homer'de geçen bir ilahide *Helios*, "her şeyi gözetleyip işitirken" (Illiad, 3/277) bu durumu yorumlayan Yunan filozofları bu ilahi sıfatlara "evrensel anlamayı" da eklerler.[918]

Dahası Pettazzoni, bazı erken kültürlerde (mesela Chitimacha yerlilerinde) Yüce Varlığın her hangi bir görme veya işitme organı olmadan her şeyi anlayıp bildiği inancının varlığına işaret eder. Dolayısıyla ona göre evrensel vizyon ve görme bu kültürlerde somut bir form şeklinde her şeyi bilenle aynı tutulmuştur.[919] Zaten Pettazzoni için Yüce Varlığın her şeyi görmesi, temelde her şeyi gözetlemesi demek olduğundan[920] gök ilahlarının her şeyi bilmesinin (özellikle görsel açıdan sonsuz bilgi sahibi olmalarının) en önemli kanıtı, yıldızlar, güneş ve ay gibi somut "gözlerle" donatılmış olmalarıdır. Özellikle Antik Meksika yerlileri bu işi ileri götürerek *codices* isimli göksel bir resimli yazı sistemine sahip olmuşlardır. Yine Merkez California bölgesinin Wiyotlar veya Wishoskların yıldızlara "göğün gözleri" adını verdiklerini açıklayan Pettazzoni, bazı kültürlerin (mesela Mısır'daki Masai yerlileri veya Kuzey Amerika'daki Tlinkit yerlilerinin) ise gündüzleri Yüce Varlığın güneş vasıtasıyla sonsuz görme özelliğine kavuştuğuna inandıklarını hatta Mısır'lıların, *Horus*'un güneş ve ayı iki göz olarak kullandığına iman ettiklerini açıklar.[921] Yine Hint alt-kıtasında Vedalar'da "Tanrı'nın konuşmalarını işitmek için beraber olmadığı hiçbir in-

917 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 15.
918 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 16.
919 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 16- 17.
920 Pettazzoni, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", 32.
921 Pettazzoni, "Tanrının Sıfatları Üzerine", 46- 52.

san toplantısı yoktur" gibi ifadeler ile Yahudilik'te "Rabbin, semadan beşerin iyi ve kötü eylemlerini izlemesi" (Hoşea, 7/2) bu duruma açık vurgulardır. Yine Ortadoğu'da Yüce Tanrı *Ea*, "İşitmenin Rabbi" iken Amerikan Dakota ve Taraskos yerlilerinde Güneş Baba işitir.[922] Sonuçta Pettazzoni'ye göre uzaya ait cisimlerle özdeşleştirilmesi ile Yüce Varlığın ilahi sıfatlarındaki görsellik ve rasyonellik artırılmak istenmiştir. Söz gelişi güneş, kendi tarihsel kültürel çevresi içinde semavi bir cisim olarak doğal olarak her şeyi görebilir dolayısıyla bilebilir. Ona göre güneş, özellikle bir totem kültürü çevresinde inanıldığında Yüce Varlık ile böyle bir özdeşleşmeye daha fazla maruz kalmıştır. Öyle ki ona göre zamanla avcılık kültürü ile açık bir bağ içinde güneş ile özdeşleşen Yüce Varlık, Gök Tanrı şeklindeki karakterini korumuştur.[923]

Bunlara ilave olarak Pettazzoni bazı kültürlerde ilahi gözlerin veya kafaların anormal bir şekilde çokluğunun, görme ve işitme güçlerinin sınırsız, güçlü ve olağanüstü keskinliğine işaret ettiğini açıklar. Ancak organlardaki bu çokluk, bazı kültürlerde (mesela Yunanlılarda Hesiod'un anlatımındaki "yüz başlı devler" (*hekantoncheir*) tuhaf şekillere girme veya beşeri doğaya sahip olamama gibi) büyük bir kusur olarak kabul edilebilecektir.[924] Bunun yanında ona göre ilahi sıfat olarak sonsuz görmenin ifade edildiği çok başlı görsel portrelere daha çok kültürlerin gelişmiş safhalarında rastlarız. Söz gelişi İndus nehrinin kenarlarında gelişip serpilen proto-indus kültürde çok başlı olma özelliği Ana Tanrıça'ya verilmemiş ama *Mohenjo- Daro* adıyla daha sonraları her şeyi gören güneşe dönüşecek olan "Hayvanların Rabbi" kabul edilen Yüce Varlığa verilmiştir. Ona göre çok başlı ilah rölyef örneklerinin Hitit kültüründe izleri çoktur. Sonuçta Pettazzoni, İndus ırmağındaki medeniyetin, Aryan ırkının Hindistan'a gelişinden çok daha önce orada var olan erken bir kültür olduğunu ve başlardaki çokluğun aslında Hint- Avrupa öncesi bir sanat motifi olduğunu ve daha sonraları Vedalara ve Veda sonrası Hint inanç sistemine sokulduğunu iddia eder. Bu bilgilere ilave olarak Pettazzoni, çok başlı ikon yapmanın naif bir evrensel vizyon ve bilgi ifadesi olarak aslında önce Yüce Varlık imgesi olarak Güneş'e ve Gök –Tanrı'ya uygulandığını ve Doğu ve Avrupa'dan Kilikya'ya oradan

922 Pettazzoni, "Tanrının Sıfatları Üzerine", 53.
923 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 447.
924 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 17- 18.

Gaul bölgesine hatta Baltık kıyılarına kadar yaygın olarak kullanıldığını hatta günümüzde İslam'ı benimseyen Pers metalürjisinde bile dekoratif bir detay olarak sıkça kullanıldığını açıklar.[925]

g. Kural Koruyucu ve Yargılayıcı Olarak Yüce Varlık

Pettazzoni, Yüce Varlıkların aynı zamanda insanların açıktan veya gizli olarak yaptıkları veya söyledikleri şeylerin uygun olup olmadığını da sonsuz bilgileriyle bildiklerini veya insanların ettikleri yeminlere şahitlik ettiklerini hatta neticelenen yeminlerin garantörleri olduklarını açıklar. Özellikle Yakın Doğu Yüce Varlıklarının (söz gelişi Vedalarda *Mitra* ve *Varuna* gibi ilahların veya Hititlerin güneş ilahı veya gök ilahının) bu tür ilahlar olduklarını açıklayan Pettazzoni, Babil'de güneş ilahı *Şemaş*'ın da benzer fonksiyonlar icra ettiğini Roma'da Jupiter'in sonsuz bilgisiyle yeminlere de el attığını, antlaşmaları neticelendirdiğini veya onların ihlal edilmemesini sağladığını açıklar. Yine ona göre Çin'de *Ti'en* ve *Şang-ti*, antlaşmaların ifası ve yemin süreçlerinde yakarılan Yüce Varlıklardır. Pettazzoni, benzer şekilde Altay halklarının *Tengri* adıyla Göğe yemin ettiklerini Afrika'da yaşayan Balla ve Ba- Kaonde halklarının ise *Leza* adına yemin ettiklerini açıklar.[926]

Son olarak Pettazzoni, Crow yerlilerinin Güneş'i belli iddiaların doğruluğunu ispat etmek için şahit tuttuklarını, Mısır, Babil ve Hitit kültüründe Güneş'in *par excellence* "ilahi yargıç" olarak kabul edildiğini Karadeniz'de Bithynialıların ise mahkemelerini güneşe karşı inşa ederken Yüce Varlığın şahitliğine başvurduklarını anlatmak istediklerini açıklar. Son tahlilde Pettazzoni, Hıristiyanlığın doğuş anında ortadan kalkacak olan Greko-romen pagan kültüründe önemli bir kült olan Güneş'e "yargıç" ve "intikam sahibi" olarak inanıldığını anlatır.[927]

h. Cezalandırıcı ve Mükafat Verici Olarak Yüce Varlık

Pettazzoni, Yüce Varlıkların kendilerini sadece insan eylemleriyle sınırlandırıp pasif izleyiciler gibi davranmadıklarını, bizatihi fiillerin yapısına

925 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 448- 449.
926 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 19- 20.
927 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 20.

bağlı olarak mükafat verebildiklerini veya bir yaptırım olarak cezalandırmada bulunabildiklerini açıklar. Pettazzoni'ye göre ilkel kültürlerde asıl vurgu, ilahi ceza verme üzerine olduğundan bu insanlarda ödüllendirme sadece nadir durumlarda (söz gelişi *Nsambi* ve belki *Sila* gibi Yüce Varlıkların iyi insanları mükafatlanması örnekliğinde) işitilebilir.[928]

Yüce Varlığın ahlaki kuralları ihlal etmeyi cezalandırdığı da açıktır. Pettazzoni, erken kültürlerde çok sık görülen bir durum olarak insanların kötü fiillerinin de ilahi bilme eyleminin kapsamında olduğunu savunur. Söz gelişi Dinka Yüce Varlığı olan *Nyalich*, katilleri ve soyguncuları görürken, Tsimshian yerlilerinin *Göklerdeki Yüce Şef*'i hayvanların suistimal edilip edilmediğini kontrol eder. Bu bağlamda Andaman yerlilerinin Yüce Varlık *Puluga*'nın evcil hayvanları kötü bir şekilde parçalayanlara veya zamansız bitki yumrularını sökenlere kızdığına inandıklarını aktaran Pettazzoni, bu gibi sosyal kural çiğnemelerin dışında aynı zamanda cinsel suçlar gibi ahlakî kural ihlallerinin de sonsuz ilahi bilginin nesnesi olduğunu söyler. Söz gelişi Borneo'nun Bahau yerlileri ile Troas adası sakinlerinde zina etmek, Nias yerlilerinde veya Kolombiya'lı Goajirola yerlilerinde ensest ilişkiye girmek veyahut Toradja yerlilerinde hayvanlarla cinsel ilişki kurmak her şeyi bilen Yüce Varlığın cezalandıcı sıfatına muhatap olmak demektir.[929]

Böylelikle Pettazzoni'ye göre Yüce Varlıkların uyguladığı yaptırımlar genel olarak cezaidir. Genel bir kural olarak ceza rastgele değil aksine Yüce Varlığın göksel doğasına uygun makul bir yaptırımdır. Her Şeyi Bilen Yüce Varlıklar, genel olarak intikamlarını meteorolojik araçlarla alırlar. Söz gelişi Zeus, hileli hükümler veren insanlara şiddetli bir rüzgar gönderip onları cezalandırırken Roma'da Jüpiter, intikam olarak şimşeği yollar ve bilhassa dini yeminleri tutmayanları bu şekilde cezalandırır. Benzer şekilde Altay kabilelerinde Yüce Varlık *Tengri*, insanların yanlış eylemlerini kötü hava durumuyla cezalandırırken komşu kültür Çin'de *Ti'en*, cezalandırma vasıtaları olarak yıldırım, gök gürültüsü, yoğun yağmur gibi hava şartlarının sonrasında oluşan tufan veya açlık gibi doğal felaketleri kullanır.[930]

928 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 20.
929 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 15.
930 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 20.

Ancak Pettazzoni, ilkel kültürlerde ilahi cezalandırma araçlarının her zaman gökle ilgili olmadığını açıklar. Söz gelişi depremlerle (Muri Kaengi), avdaki başarısızlıklarla (Gawang, Sila gibi), verimli olmayan hasat mevsimleri veya kıtlıklarla (Gawang, Ti'en), hastalık ve ölümlerle (Tezcatlipoca, Temuaukel) veya hayvan telefleriyle (Suk kabilesindeki gibi) icra edilen ilahi cezalandırmalar göze çarpar. Yine de Pettazzoni, çoğu kez bu tür ilahi felaket ve belaların, doğaları gereği her zaman aynı kaynaktan ve aynı tonla geldiğini ve meteorolojik karakterde olduğunu açıklar.[931]

i. Her Şeye Kadir, Ezeli- Ebedi ve Eylemsiz Olarak Yüce Varlık

Pettazzoni, Yüce Varlığın yaratma eyleminin sınırsız bir kapasiteyi gerektireceği için aynı zamanda sonsuz kudret sahibi olmasını ima ettiğini açıklar. Hatta ona göre yaratıldıktan sonra alemin bu düzen içinde devam etmesini garanti altına alan ebediyet ve ezeliyetle ilgili sıfat da her şeye kadir olmaya bağımlıdır. Böylece alemin yaratıldığı gibi değişme ve farklılaşma olmadan devam edebilmesi kadar Yüce Varlığın bu alemde olup bitenlere karşı vurdum duymazlığı ve kayıtsızlığının bir ifadesi olarak eylemsizlik içine girdiğine de inanılır. Yine ona göre nasıl hareket edeceğine dair bilgi veya eylem gücü Yüce Varlığın karakteristik sıfatıdır ve görsel bir özellik değildir. Bu bakımdan her şeye kadir olması, ebedi oluşu ve sakinliği gibi yaratma eylemini destekleyen ilahi sıfatlar bir grupta toplanabilirken, görsel açıdan her şeyi bilme, her şeyi fark edebilen cömertlik, adil cezalandırma ve ahlaki olma gibi sıfatlar bir diğer grupta toplanabilir.[932]

III. Erken Kültürlerdeki İlkel Yüce Varlık ve Tarihsel Monoteizm Arasındaki İlişki

Pettazzoni, monoteizmi kelime anlamıyla salt "tektanrı inancı" olarak görmenin eksik bir tanımlama olduğunun farkındadır. Buna karşın tarihsel monoteizmi, "en somut tarihî gerçekliği içinde tek bir Tanrı'ya inanmak ve diğer ilahları reddetmek" olarak tanımlayan Pettazzoni,

931 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 20- 21.
932 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 24.

böylece ilahları reddetmenin aynı zamanda tek bir ilahın varlığını ikrar ettiğini söyler.[933] O, monoteizmin somut olarak geç bir dönemde ve nispeten daha karmaşık bir şekilde oluşmasının da tıpkı politeizmin form kazanması gibi olduğunun altını çizer. Ona göre monoteizm kesinlikle "başlangıçta" yoktu. Zira bir Dinler Tarihi terimi olarak monoteizm, farklı dinî unsurlara inancın olduğu ama aynı zamanda Yüce Varlık inancının var olduğu yeri ima eder.[934] Dahası, erken kültürlerdeki ilkel monoteizmi savunan teorisyenlerin Yüce Varlık fikriyle tarihin büyük monoteist dinlerinde görüldüğü şekliyle somut tektanrıcılık fikrinin tamamen aynı olamayacağını savunan Pettazzoni, bu noktada salt antropolojik verilerle hareket eden etnologlara, evrimci -animist teorisyenlere ve teolojik monoteizmi esas alanlara cevaplar verip bu konudaki en dengeli yöntemi olan tarihsel fenomenolojik yaklaşımı ortaya koyar.

Bu yöndeki en güzel örneğin Yahve ile diğer Yüce Varlık anlayışlarını mukayese etmeye çalışan etnologların eksik çabaları olduğunu açıklayan Pettazzoni'ye göre etnologlar tarafından daha aşağı medeniyetlerin yıkıcı bazı sıfatlara sahip Yüce Varlık fikirleri ile demonik özelliklere de sahip olan Yahve arasında pek çok mukayese yapılmış ve aslında bu benzerliğin yüzeysel olmadığı ortaya çıkmıştır; ancak bu etnologlar, despotik, intikamcı, acımasız ve cezalandırıcı sıfatlarını taşıyan, kurban sunulmasından hoşlanan Azteklerin Yüce Tanrısı *Tezcatlipoca*'yı İsrail Tanrısı *Yahve* gibi algılanmıştır. Yine Fransisken misyoner rahipler, Kuzey California yerlilerinin cezalandırıcı Yüce Varlığı *Chungichenish*'in aslında Yahve olduğunu iddia etmişlerdi. Ona göre bazı Protestan araştırmacılar ise bu kadar acımasız bir Tanrı anlayışının Katolik Tanrı anlayışından ziyade Kalvinist inanç esaslarının toleranssız ruhuna daha çok benzediğini iddia etmişlerdir. Sonuçta Pettazzoni, bu tür mukayeselerin çok yüzeysel kaldığını ve Yüce Varlığı etraflıca araştıran tarihsel fenomenolojinin katkısı olmadan etnolojinin yetersiz kalacağının altını çizmiştir. Tarihsel fenomenolojik açıdan düşünüldüğünde form açısından ne kadar farklı olsalar da tarihsel açıdan ne kadar farklı kaderleri olsa da Yahve ile Tezcatlipoca, gene de özdeş görülmek üzere mukayese edilemezler. Zira her ikisi de sadece kül-

933 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 2.
934 Pettazzoni, "Monoteismo e politeismo", 69- 70.

türlerinden yola çıkılarak mukayese edilebilirler. Yani bir tarafta göçebe ve çoban kültürüne sahip olan çöllerde gezen ve diğer bölgelerde (mesela Mezopotamya, Kenan ve Filistin'de) yaşayan kadim ve istikrarlı tarım toplumlarından daha fazla kendi orijinal ibadet formlarını koruyan bir Sami ırkı (İsrail oğulları) varken diğer tarafta ise Nahua kültürüne ait olan ve Kuzey Amerika kökenli barbar savaşçılardan oluşan Maya alt tabakasına ait tarım toplumu bulunmaktadır.[935]

Öte yandan Pettazzoni'ye göre bu iki Yüce Varlığı mukayese ederken tarihi dışlayan fenomenolojik bir yaklaşım da yetersiz kalır. Söz gelişi bu yaklaşımın en güçlü temsilcisi Hollandalı Gerardus van der Leeuw, Yüce Varlığın özel yapısının alt medeniyet halkları arasında keşfedilebilecek yüce varlıklar tarafından temsil edilebileceğini hatta bu fikrin, ilkel dünyanın ötesine geçerek Fransız devriminde Robespierre tarafından öne sürülen ilahi akıl kültüne muhalif olarak tanımlanan Yüce Varlık fikrini de kapsayacağını iddia etmiştir. Hatta Leeuw, bu bağlamda karakteristik yapı açısından erken kültürlerdeki Yüce Varlık ile İsrail'in Yahvesi'nin yapısının tamamen farklı olduğunu savunmuştur. Yüce Varlık, bilhassa sözde ilkel kabilelerde karşılaşılan, nispeten mekan ve zaman açısından dünyadan ayrı ve uzaktaki bir Tanrı olup nihai amaç, içkin ve hareketsiz (statik) bir varlık ve her şeyden öte dinamik bir var oluşu temsil ediyordu. Bunun yanında Yahve ise, sadece bir güç değil, bir irade olarak da alemin yaratıcısı, canlı bir figür olarak faal bir ilah, yaşayan, her zaman insan için var olan, insana hakimiyet kuran, şeytani olmayan özellik olarak kıskanç özelliğine sahip ve kötü ruhlara benzemese de hasmane bir ilahtır. Pettazzoni, bu noktada Leeuw'ün yönteminin tek bir yararının olacağını iddia eder ki o da; iki Tanrı arasında gelişmeyi dışlayan ama sadece dikey yapısal karşılaştırmalar yaparak farklılığı ve heterojenliği açığa çıkarmaya katkı sağlamasıdır.[936]

935 Pettazzoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim", 30- 31; amlf, *The All- Knowing God,* 438.

936 Pettazzoni, "Il Metodo Comparativo", 106- 107; aınlf., "Commemorazione del Socio Straniero Gerardus van der Leeuw", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei,* 1951, vol. VI, 59- 63; amlf., "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişimi", 28- 29.

Yine Pettazzoni böyle ikili bir mukayese için tarihsel monoteizmin, (Tylor'un iddia ettiği gibi) evrimci animizmin sonuncu safhasını oluşturduğu savını da hatalı bulur. Ona göre burada dinî bir evrim söz konusu olamaz. Aksine farklı kültürlerde tarihsel ve somut ilişkileri iyi bilmemiz bize böyle bir ayırım yapma imkanı sağlamıştır. Dolayısıyla Pettazzoni evrimci anlayıştaki monoteizmin, çok sayıda ve birbirinden az farklı ruhların veya cinlerin zaman içinde ilahlar birliğini oluşturmasıyla ilah fikrinde düzelmeler geçirerek ideolojik ve siyasi bir monoteizm inancına dönüşmesini kabul eden animizmi hatalı görür.[937] Hatta ona göre böyle bir animist değerlendirme vahşi kültürlerin Yüce Varlığını, ideal monoteizme yakınlaştırma çabasıdır. Halbuki Pettazzoni'ye göre "ilkel" ve "tarihsel" bu iki monoteizm arasındaki yakın ilişkide göze çarpan bariz farklılığın iki temel sebebi bulunmaktadır; ideal olanın gizlenmesi ve ikinci bir bozulmanın sonucunda ortaya çıkan durumu yorumlama esnasında yaşanan tarihsel araştırma ve teolojik açıklamalardaki yetersizlikler. Buna göre tarihsel araştırmalarda ortaya çıkan ilkel Yüce Varlığın sıfatları, tarihsel monoteizmin savunduğu Tanrı kavramında *a priori* olarak yer alamaz. Çünkü hem bu kavramlar hem de onların sıfatları tarihsel süreçte oluşan terimlerdir.[938]

Bunun yanında Pettazzoni, erken kültürlerdeki Yüce Varlık fikri ile tarihsel monoteizm arasındaki ilişkide teolojik kaygıların da işe yaramayacağını savunur. Söz gelişi monoteizmin aslında ilk kültürden başlayarak kültürlerin yayıldığını iddia eden Wilhelm Schmidt'in savunduğu normatif karakterdeki *urmonotheismus* teorisi gerçekçi değildir. Ona göre eğer tarihin büyük monoteist dinlerinde ortaya çıkmasına benzeterek monoteizmin aslında politeizmden önce var olduğunu ve daha sonra tahrif edildiğini savunursak hatalı oluruz. Zira ilkel monoteizm teorisinin savunduğu tek Tanrı fikri bile dinin ilk şekli olmaktan uzaktır. Çünkü medeni olmayan halkların savunduğu Yüce Varlık fikri ile tarihsel monoteist dinlerin savunduğu teolojiye dayalı eşsiz Tanrı fikri bu bağlamda özdeş olamaz. Bir başka ifadeyle ilkel kültürlerin savunduğu Yüce Varlık, tarihsel fenomenolojik açıdan Ahura Mazda (Zerdüştlük) Yahve (İsrail), Baba Tanrı (Hıristiyanlık) veya Allah (İslam) inançlarıyla aynı

937 Pettazzoni, *Dio*, XIII; amlf., "Tektanrıcılığın Oluşumu", 24- 25.
938 Pettazzoni, "Tanrının Sıfatları Üzerine", 40.

değildir. Tek ortak benzerlik belki iki tür arasında tek bir ilah fikrinin olmasıdır. Dolayısıyla ona göre bu inançları özdeş görmek hatalı, yanıltıcı ve yanlış anlamalara götüren bir yaklaşımdır.[939] Dahası ona göre Dinler Tarihi açısından bakıldığında; erken kültürlerdeki Yüce Varlık fikri, ilkel monoteizmi savunanların düşündüğü gibi eşsiz bir Yüce Varlık veya mutlak anlamda "halis bir monoteizm" değildir. Aksine o, Mısır, Babil, Hint ve Yunan örneklerindeki gibi daima ve her yerde politeist unsurlarla beraber yaşayan ve diğer düşük dinî figürlerle beraber bulunan, diğer animist dinî formlarla bütünleşebilen ruhani figürlerle birleşebilen hatta bazen onlarla senkretik kültler kurabilen, böylece politeist sistemde de varlığını koruyabilen bir Yüce Varlık fikridir. Bu yüzden ona göre böyle bir Yüce Varlığa, etkisi yerel bir kült halinde inanılmış olabilir. Bu durumda tek tanrı kültünün hem sübjektif hem de objektif anlamda karmaşık bir hali ortaya çıkar; sübjektif açıdan politeist sistemdeki panteonda en kalabalık kitlelerin iman ikrarında bulunduğu en muazzam varlık olurken objektif açıdan ise kendisine benzeyen ve Eşsiz Tanrı olarak başka hiçbir ilahın varlığına izin vermeyen bir Tanrı formuna bürünür. Hatta bu objektiflik (yani bir ölçüt olarak diğer her ilahın red ve inkarı) aslında tarihsel (yani pozitif, gerçek ve somut) monoteizmin oluşmasında etkili olacaktır. Böylece ona göre tarihsel monoteizm, diğer ilahlarla birlikte (politeist bir geleneğin sinesinde) varlığını koruyan bilen ve bir anlamda "rölatif monoteizm" diyebileceğimiz Yüce Varlık akımından farklıdır. Dolayısıyla Pettazzoni'ye göre Yüce Varlığı saf bir formda ve durumda olduğunu sanan ilkel monoteizm iddiası erken kültürlere ait yaşanmış bir inanç olamaz. Bu ilkel monoteizm iddiası sahte ve kurgulanmış bir monoteizm anlayışıdır.[940]

Hatta ona göre W. Schmidt'in iddia ettiği gibi burada aşkın bir Yüce Varlığın, önce yaratıcı iken daha sonra evrenin ve hayvanların babası şekline dönüşerek ikinci derecede bozulması da söz konusu olamaz. Zira ona göre "Hayvanların Rabbi", en erken Yüce Varlık fikri olarak muhtemelen mitolojik hayvanların karakteristiği olan büyüsel sonsuz bilgiyle donatıl-

939 Pettazzoni, "Tektanrıcılığın Oluşumu", 25.

940 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 39- 40; amlf, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", 32- 33.

mıştı. Halbuki Hıristiyan Yüce Tanrısının sonsuz bilgisinin ardında tarihsel açıdan İsrail Tanrısı Yahve'nin sonsuz bilgisi vardır; Yahve'nin sonsuz bilgisinin ardında ise etno-tarihsel olarak muhtemelen çoban kültürlerin Gök- Babası mevcuttur. Bu Gök Baba ise, avcılık yapan halkların her şeyi gören Gök- Tanrısı'nın varisi olmalıdır.[941]

Böylece ona göre ilkel monoteizm fikri, tam olarak tarihte ortaya çıkan monoteist dinlerin savunduğu somut monoteizm değil, teolojik veya evrimci spekülasyonlarla oluşturulan, zorunlu ilahi sıfatlarla bezenmiş soyut bir monoteizm kabul edilebilir. Ancak ona göre teologların yapmak istediği şey, aslında ilkellerdeki sistem ile ideal monoteizm arasında paralellik kurmaktan başka bir şey değildir.[942]

Yine Pettazzoni, ilkel Yüce Varlık ile Yahve'nin tüm rölatif farklılıklarına rağmen Yüce Varlığın *a priori* bir sıfatı olan yaratma eylemiyle Yahve'nin yaratıcı oluşunun en önemli bir diğer ortak özellik olduğunu savunur; öyle ki bir taraftan Yahve'nin yoktan (*ex nihilo*) yaratması varken diğer tarafta ise ilkel halkların bazılarının savunduğu yaratıcı Yüce Varlık fikirleri mevcuttur. Ancak ona göre Yahve'nin karakteristiğindeki en ayırt edici yönlerden biri, insani fiiller, sözler ve düşünceleri acımasız bir şekilde denetlemesidir. Böylece Pettazzoni, insan davranışları bağlamında bu denetlemenin her şeyi bilme ve görme sıfatına dönüştüğünü savunur. Ona göre Yahve'nin bu son özelliği (mesela İşaya, 29/15), aynı zamanda ilkel halkların Yüce Varlık anlayışlarının en değişmez vasıflarından biri haline gelir.[943] Yine de Pettazzoni, İsrail peygamberin bile tamamen "Adil" Tanrı'ya dönüştüremedikleri, çoğu kez kindar ve çabuk öfkelenen" Yahve'nin bu özelliğiyle Vedalar dönemine ait *Varuna* ile mukayese edilebileceğini iddia eder. Öyle ki bu iki tanrı arasındaki farklılık, daha çok detayda olduğundan objektif olmayan kasıtlı görüşler sadece onların birbirinden tamamen farklı olduğunu iddia edebilecektir.[944]

941 Pettazzoni, *The All- Knowing God*, 446- 447.
942 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 2- 3.
943 Pettazzoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim", 29- 30.
944 Pettazzoni, "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim", 30.

Bu bakımdan Pettazzoni'ye göre bir Dinler Tarihçisi, genelde dinlerin, özelde belli bir dinin tarihsel yönünü, organik gelişim yönünü ve meydana gelişteki dinamik yönünü daima göz önünde bulundurmalıdır. Bu aynı zamanda şunu göstermektedir; "vahşi bölgelerin" insanları sıradan kültür antropologların yerine bizzat donanımlı Dinler Tarihçileri tarafından yeniden keşfedilmelidirler. Zira aynı zamanda modern etnoloji anlayışına sahip Dinler Tarihçileri, tarihsel olguların sadece teoriye indirgenemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.[945]

Dolayısıyla Pettazzoni'ye göre Zeus aslında söz gelişi Ti'en ile homojendir, Yahve de Zeus ile. Zira İsrailoğulları önce göçebe ve hayvan çobanları olarak hayata başladılar daha sonra tarım öğrendiler (Tekvin, 30/14). Pettazzoni, Yahve'nin monoteist bir dinin Tek Tanrısı iken Zeus'un politeizmin baş tanrısı olmasının, iki dinin tarihsel kaderiyle bir ilintisinin olabileceğini ancak iki ilah arasındaki asli benzerliği ortadan kaldıramayacağını savunur. Bir başka ifadeyle ona göre bu iki ilahın benzerliği ve ortaklığı aslında her ikisinin de sadece aynı kültür türünü paylaşmalarından ileri gelmektedir. Bu fikrini daha da ileri götürerek Pettazzoni der ki Ahura Mazda'nın sahip olduğu göksel nitelikler hem Zerdüşt'ün savunduğu tarihsel monoteizmden hem de Hz Muhammed'in Allah inancıyla ilgili öğrettiklerinden eskidir. Daha açık bir ifadeyle ona göre tarihsel monoteizmlerin savunduğu Tek Tanrı fikrinin ardında mutlaka bir politeizmin her şeyi bilen baş ilahı bulunması mümkündür. Zira her şeyi bilme sıfatı, tarih boyunca daima animizm- politeizm- monoteizm şeklindeki bir evrim süreci şeklinde değil özel bir kavram olarak kültürel açıdan kendi oluşum şartlarına haiz ve tarihsel açıdan kendi bağlamında farklılaşan bir Tanrı fikrinin gelişmesiyle at başı gitmiş olan ve sürekli bulunan bir özelliktir.[946] Daha açık bir ifadeyle ona göre (Etnoloji ve Dinler Tarihinin desteğiyle) Yüce Varlığa yönelik dünyanın her yerinde geçerli evrensel bir inancın ortaya çıkarılması, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan gerçek

945 Petazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*, Bologna 1920, IX- XVI.

946 Pettazzoni, *All-Knowing God*, 437 -438.

monoteizm tipolojilerinin tarihsel gelişiminde de büyük rol oynamış ve önemli olmuştur.[947]

Bundan dolayı Pettazzoni'nin düşüncesine göre eğer Yahve, Hz. Musa'dan önce de mevcut ise, eğer Ahura Mazda Zerdüşt'ten önce de Hind- İran kültüründe mevcut ise eğer Allah, Hz Muhammed'den önce de İslam-öncesi Arap kültüründe inanıldıysa o zaman genel olarak tarihsel monoteist dinlerin Eşsiz Tanrısının daha önce politeist geleneklerin içinde Yüce Tanrı olarak mevcut olması gerekmektedir. Böylece tarihsel monoteist bir din, zaman içinde Yüce Varlığı kendi sistemi içinde Eşsiz Tanrı'ya dönüştürerek yüceltirken diğer kadim ilahları veya kötü ruhların ruhani derecesini önce düşürüp daha sonra onları tamamen ortadan kaldırmıştır.[948]

Bu bakımdan Pettazzoni monoteizmin dinî tarih içindeki formasyon ve gelişimini araştırırken öncelikle erken kültürlerdeki Yüce Varlığı incelemeyi, daha sonra politeist dinlerdeki Yüce Tanrı fikrini incelemeyi ve son olarak monoteist dinlerdeki Eşsiz Tanrı fikrini ele almayı kendi fenomenolojik yöntemine uygun buldu. Ona göre sadece bu üçlü seri, monoteizm konusundaki ideal devamlılığı ortaya çıkarabilecek güçtedir. Bu yüzden o, her türlü evrimci anlayışı açıkça reddettiğini göstermek maksadıyla "ilkel monoteizm" kelimesini kullanmaktan kaçındığını bunun yerine "erken dönem kültürlerdeki Yüce Varlıklar" ifadesini tercih ettiğini açıklar.[949]

Neticede Pettazzoni, öğrencisi Ugo Bianchi'nin de dediği gibi, tipolojik sınıflama açısından ilkel kültürlerdeki Yüce Varlık anlayışı ile politeizmin Yüce Tanrıları ve Monoteist dinlerin Eşsiz Tanrısı arasında tipolojik ve tarihsel fenomenolojik bir devamlılığın olduğunu kısmen kabul eder. Çünkü o, tüm benzerliklere rağmen monoteizmin tarihsel açıdan yani somut olarak sadece Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve İslam'da bulunabileceğini dolayısıyla somut bir dinin monoteist özelliğinin doğrudan ilkel kültürlere yüklenmesinin tarihsel açıdan büyük bir hata olacağını iddia eder.[950]

947 Pettazzoni, *Dio*, XVI.
948 Pettazzoni, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", 31.
949 Pettazzoni, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", 30.
950 Ugo Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırmaları Yöntemleri*, çev. Mustafa Ünal, Kayseri

a.Tarihsel Monoteizmin Oluşumu

Tarihte meydana gelen monoteizm ve politeizm karşılaşması Pettazzoni akademisinde merkezi ve hayati rol üstenir. Zira Pettazzoni'nin tarihsel fenomenolojisinde asıl aranan soru politeizmin içinde ortaya çıkan monoteizmdir. Dolayısıyla onun yaklaşımında monoteizmin ve onun kökeninin tarihsel dinî karakteristiği çok önemlidir. Pettazzoni tarafından bilinçli bir eylem olarak kabul edilen monoteizme karşı, kendiliğinden ve daha çok olan beşeri tesadüflerle dolu olan politeizm vardır. Böylece onun fenomenolojisinde politeizmin materyalist boyutu *sui generis* bir özellik iken monoteizmin maddi boyutu asli değil tamamen tesadüfidir.[951]

Pettazzoni'ye göre "ilkel monoteizm" yerine tarihsel monoteizmi esas alan dini çalışmalar yapmak daha bilimsel bir tavırdır. Zira monoteizmin mahiyetini anlamak için Schmidt'in yaptığı gibi onun teolojik veya spekülatif yönü yerine onun tarihsel fenomenolojik yönünün ortaya çıkarılmasına (mesela bu hakikatin tarih içindeki şekillenmesine ve gelişimine) yoğunlaşmak gerekir.[952] Buna ilave olarak ona göre monoteizmin oluşumu, kesinlikle evrimci Tylor antropolojisinin savunduğu gibi yavaş yavaş ve kaçınılmaz bir gelişimle politeizmden doğmamıştır.[953]

Kendi yaklaşımını açıklarken Pettazzoni, daha 1920'lerin başında tektanrıcılık fikrinin tarihsel açıdan politeizme karşı bir devrim olduğunu şöyle iddia etti; mantıksal açıdan monoteizm, politeizmin bir ret ve inkarı iken tarihsel açıdan kendisinin reddettiği bir ortam olarak neşet ettiği politeizme karşı yapılmış bir devrimdir.[954] Pettazzoni, 1934 yılında *Enciclopedia Italiana*'ya yazdığı "monoteizm" maddesinde de belirttiği gibi *monoteizm*, diyalektik açıdan politeizmin bir karşıt konumunu ifade etmiştir.[955]

Böylece Pettazzoni'nin yaklaşımına göre tarihsel monoteist gelenekler in ortaya çıkış anında gözlemlenebilir somut iki faktör söz konusudur; *i.*

1999, 93.

951 Alessandro Bausani, "Pettazzoni e Il Monoteismo", *Strada Maestra*, 12 (1979), 7- 10.

952 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 24.

953 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 2.

954 Pettazzoni, "La Formazione du monotheisme", 200.

955 Pettazzoni, "Monoteismo", *Enciclopedia Italiana*, Milano- Roma 1934, 699.

Bireysel reformcunun devrimci gayretleri. *ii.* Ortak zemin olarak politeizmin reddedilmesi.

1a. Bireysel Reformist Peygamberin Devrimci Çabası

Pettazzoni, monoteizmin, politeist ortamda başlıca kaynak olarak bir büyük şahsiyetin veya bitip tükenmez enerjiye sahip birkaç bireylerin bıkmadan çaba içerisine girerek kişisel bir devrim veya radikal bir başkaldırıyla, kendi milletinin sosyal hayatına oldukça tenkitçi davranarak yeni bir dünyanın kuruluş müjdesiyle yeni bir mesaj getirdiğini açıklar.[956] O, buradaki devrimci şahsiyetin çoğu kez peygamber kimliğinde olarak tutku dolu bir ruh ve kararlı bir karakterle eşsiz bir ilah fikrini ortak bir çabayla yaymak isteyeceğini iddia eder.[957] Bu olağanüstü karizmaya sahip din kurucusu (peygamber), aynı zamanda yeni getirdiği sözün en önemli "mezatçısı" rolüne girerek yorulmadan çarşı pazar dolaşır. O ve en yakın çevresi, bu mesajın "ilk kurbanları" olarak öne çıkar. Zerdüşt'ün zor işkencelerden geçmesi, Hz Muhammed'in hicreti, İsa Mesih'in haça gerilmesi bu çileli kurban oluşun önemli kanıtlarıdır.[958]

Ona göre buradaki bireysel monoteist devrim, ilahların çokluğunu ret, inkar ve terk edip yeni bir solukla ve reformist bir yaklaşımla "tarih yapmaktır". Bu devrim, aynı zamanda politeizmden monoteizme doğru (evrimsel olmayan) fenomenolojik bir gelişmeyi ifade eder. Böylece o, tarihsel monoteizmin devrimciliğini doğal (fıtri), tek yönde, düzenli ve hemen hemen zorunlu, olağanüstülüğünden kaynaklandığı için bir illeti olmayan, dramatik, gönüllülük esasına dayalı ve dar bir çevrede başlayan mükemmel fenomenolojik bir gelişme olarak görür. [959]

Pettazzoni'ye göre bu devrimci ruhla donatılan reform edici karakterdeki din kurucusunun gerçek misyonu, aslında içinde doğup büyüdüğü toplumun sahip olduğu politeizmi ortadan kaldırmaktır. Bunun için evrimci karakterdeki toplumsal politeizmin yıkılmasında veya en yumuşak

956 Pettazzoni, *The All-Knowing God*, 2; amlf, "La Formazione del monoteismo", 42.
957 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 45.
958 Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo- A Cura di Alcuni Studenti*, 119.
959 Rettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 43 -44.

haliyle onun yeniden ıslah edilip şekillenmesinde bireysel reformcunun çabaları ön plandadır. Zira monoteizme dayalı inanç, her zaman bir bireyin (özellikle bir peygamberin) tebliğine bağlıdır ve bu birey (veya peygamber) kendi döneminin din kurucusudur.[960]

Netice Pettazzoni reformist din kurucularının hayat ve sözleri ile öncelikle etraflarında dar bir öğrenci topluluğu daha sonra ise kalabalıklar meydana getirdiklerini, etkili maneviyat ve şiirsel sözleriyle iman şahadetlerini canlı tuttuklarını ve sonunda tüm kitlelerin hem zihinlerine hem de gönüllerine hitap etmeyi başardıklarını açıklar.[961]

2b. Monoteizmin Evrimci Politeist Kültür Zemininde Doğuşu

Pettazzoni politeizmin az veya çok medeni antik alemin en baskın dinî formu olduğunu (sırasıyla Mısır, Babil, Asur, Hitit, Fenike, Kartaca, Hind, Pers, Anadolu, Grek, İtalyan, Alman, Kelt, Slav, Meksika, Orta Amerika, Peru gibi kadim gelişmiş kültürlerin politeist geleneklere sahip olduklarını) açıklar. Ona göre bu kültürlere ilave olarak Japon Şinto inancı, Çin halk inançları, Polinezya, Gine Zencileri ve Amerikan Navaho yerlileri gibi politeist toplumları da saymak gerekir. Bu bölgelerde yansıdığı kadarıyla politeizm, gelişmiş bir sistemdir ve dinin ileri bir safhasını temsil eder. Dolayısıyla daha ilkel dini formlar olan animizm, polidemonizm gibi evrimci teorilerin istediği şekliyle hatta totem ve zata sahip olmayan ilah anlayışı (mana) gibi doğadan ortaya çıkan inançlardan da gelişmiş haldedir. Pettazzoni çok ilahlı bünyesinde yüce ve kesin bir Tanrı figürünü de barındıran gelişmiş politeizmin karakteristik özelliklerini şöyle sıralar; (1). Politeizm, daha bireysel kesin kişiliği ile isimsiz ruhlar güruhunda bulunan veya bir grup *kötü ruhun* (*demoni*) oluşturduğu kolektif ilahlar zümresidir. (2). Bir toplum tarafından ifa olunan tapınma kültüdür (söz gelişi bir atanın ruhunu ilah olarak benimseyen bir topluluğun tapım kültü veya bir kötü ruh, bir totem veyahut doğadan bir unsura tapma alışkanlığı). (3).

960 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 21.

961 Pettazzoni, *Letture religiose- Ebreismo, Cristianesimo, Islamismo, Buddismo,* Firenze 1959, 2- 3.

Politeizmin temel karakteri belli bir topluma ait çoklu uluhiyetlere inanma ve tapınmadır. Ona göre politeist panteonun oluşumu, çeşitli toplumların politik birlikteliğine bağlıdır. Bundan dolayı politeist illet, tarihsel öykü ve tutarlılık, bölgeden bölgeye değişir. (4). Teoloji ve dogma politeist dinin ruhuna aykırıdır ama kült politeizmin temelinde yer alır. (5). Politeist kültlerin ortaya çıkışı, belli bir ilkel soy şeceresini takip ederek meydana gelen tutarlı bir sürecin sonucudur. Bu özellikleriyle politeist sistemler, üçlü ilahlar grubu (mesela Babil ve Hind), yedili ilahlar grubu (mesela Babil), dokuzlu ilahlar grubu (mesela Mısır) ve onlu ilahlar grubu (mesela Yunan ve Roma) şeklinde oluşabilir. (6). Politeizm, bazen de bir ilahın diğer bir ilahla veya ilahlarla senkretizme girmesi durumudur (mesela Nergal, Sin, Samas'ın Marduk ile senkretizmi). (7). Pettazzoni bu tür senkretizmin bazen bir bütün olarak farklı dinler arasında (mesela Babil- Pers dinleri senkretizmi veya doğunun Greko-Romen dinlerle senkretizmi gibi) veya tamamen birbirinden farklı kültürler arasında (mesela Roma'da *Isid*, *Sarapid* ve *Mithra* şeklindeki üçlü senkretizmi gibi) meydana geleceğini açıklar.[962]

Bu bakımdan Pettazzoni, tarihsel monoteizmi, politeizmden yoksun bir şekilde "*ex nihilo* (yoktan) bir yaratım" olarak görmez. Hatta her bir tarihsel monoteizmin sahip olduğu Eşsiz Tanrı fikirleri de bir din kurucusunun zihinsel ürünü olarak ortaya çıkan "yoktan yaratımlar" değildir.[963] Aksine Pettazzoni'ye göre tarihsel monoteizm, daha önceden var olması zorunlu olan politeist "bir sinede" yeni bir din olarak doğar. Böylece ona göre politeizmin önce olması monoteizmin doğuşu için mutlak gereklidir.[964] Bir başka ifadeyle Pettazzoni'ye göre monoteizm inancı, daima politeizme cevap niteliğindedir ve doğunun politeist kültlerine zıt haldedir. Monoteizmin bir toplumda tasdik edilmesi, o toplumda politeizmin yok sayılması veya ortadan kaldırılmasıyla eşdeğerde olacağından, monoteist eylem, kendi söylem ve öngörülerinin temel konusu yaptığı politeist geleneğin her kurumunu yerle bir etmek için vardır. Dolayısıyla Tanrı'nın tekliğine vurgu ile diğer sözde ilahların inkarı aynı anda ve aynı tonda olacaktır. Zira daha önce onlarla veya bir arada mevcut olan Yüksek

962 Pettazzoni, "Monoteismo e politeismo", 65- 66.
963 Rettazzoni, "La Formazione del Monoteismo", 45.
964 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 21.

Tanrı'nın, bu esnada daha da yüceltilmesi ile diğer ilahların derecelerinin düşürülüp red ve inkar sürecine tabi tutulması yoluyla Tek Tanrı ile diğer ilahlar arasında bir tür ölüm- kalım mücadelesi somut olarak belirir. Mücadelenin temel gündemini ve içeriğini oluşturan monoteist temel söylem, ona göre aynı zamanda monoteizmin yepyeni bir dini bilinç olarak eski inançla amansız bir savaşın sözlü ifadesinden başka bir şey değildir. Sonuçta ona göre bireysel devrimci kimlikteki peygamber, bu mücadelenin "gerçek yorumcusudur".[965] Bu haliyle tarihsel monoteizm, bir tutku olarak bir tek Tanrı'nın dışındaki tüm diğer uluhiyet anlayışlarının harabeleri üzerinde yeni bir ilahi kelam ve dinamik bir mesaj inşa etmektedir.[966]

Yine Pettazzoni'ye göre *"monoteizm, zorunlu olarak politeist bir zemine sahiptir" demek onun tarihsel açıdan politeizmden daha sonraki bir safhada oluşması anlamına* gelmelidir. Bir başka ifadeyle ona göre Tylorcu antropolojinin savunduğu şekliyle monoteizm, politeizmden ideolojik açıdan evrilmemiştir. Aksine *politeizm, "kendi içinde" evrimci bir süreçle ilerlerken monoteizm ise başta peygamberi olmak üzere güçlü devrimci vasıtalarla gelişir.* Bu diyalektikle gelişen monoteizm, spekülatif felsefenin ürünü olmadığından, (aksine dinî hayatın içinden özellikle dini krizlerin bir ürünü olarak çıktığından) "tarih içinde" nadiren belirir. Aslında politeizmin bu evrimi de fazla sürmeyen bir düz hat dahilinde olacaktır. Bu hattın üzerinde en son safhasındaki bir gelişim olarak monoteizm duramaz. Dahası ona göre "gerçek monoteizm", iddia edildiği gibi "ilahların tek bir ilah içindeki erimesi" veya "bir ilahlar bileşiği" veyahut "değişik ilahların oluşturduğu monarşiye dayalı bir hiyerarşisi" değil, aksine her ilahi çokluğu veya teolojik çoğulculuğu fesheden eşsiz bir Tanrı inancıdır. Bu özelliğiyle monoteist her dinin ortaya çıkışı, ani, olağanüstü ve sosyo-kültürel bir devrim hükmündedir.[967] Bir başka ifadeyle Pettazzoni için doğrudan o dönemin spekülatif düşüncesinden beslenmeyen monoteist bir oluşum,

965 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 24.

966 Pettazzoni, "Storia delle religioni e mitologia", (Sonia Guisti, *Storia e mitologia- Con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*), Roma 1988, 367- 398; amlf, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", 31.

967 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 44;amlf., *Mitologia e Monoteismo- A Cura di Alcuni Studenti*, 118- 120.

uygun şartların alışıldık olmayacak şekilde politeizmle birlikteliğiyle ancak olgunlaştığı bir sosyo-kültürel bağlamda ortaya çıkar.[968]

b.Devrimci Monoteist Tipolojiler

Tarihsel fenomenolojik yaklaşımın yorumlamasında morfolojik analiz ve tipolojik sınıflamayı hedefleyen[969] Pettazzoni'ye göre monoteizm tipolojilerini sağlıklı olabilmesi için farklı tipolojilerdeki Eşsiz Tek Tanrı inançlarını tanımak ve onların farklı yapı ve sıfatlarını farklı kültürel çevreleri göz önüne alarak değerlendirmek gerekir. Bunu başarmak için ise etnolojinin doğrulama ve belirleme görevlerine dayanması şarttır.[970]

Bu fikirleriyle Pettazzoni, tarihsel monoteist dinler tipolojisini ilk kez ortaya koyan Dinler Tarihçisidir. Ona göre bu tipoloji içine "klasik üç monoteizm" yani (İsrail/Yahudi) Yahvizmi, Hıristiyanlık ve İslam girerken bu üçüyle "kalıtsal açıdan bağlantı" içinde olan Mazdek/Zerdüşt monoteizmi de onlara eklenebilir.[971] Pettazzoni, bu tipolojilere "peygamber dinleri" adını verirken bunlardan bilhassa İsrail, Hıristiyan ve İslam monoteist tipolojileri yakın ilişkiler içindeki gelenekler olarak tasnif eder. Ona göre Zerdüştlük ise düalist teolojik yapıya sahip olmasına rağmen monoteist baskınlığını öne çıkarır. Sonuçta bu dört gelenek, tarih içinde en az dört kez Eşsiz Tanrı'yı ikrar eden ve "üstat kabul edilen dahi ve olağanüstü din kurucuları" ile dinler tarihi açısından "meşru" monoteizm tipolojileridir.[972]

Pettazzoni, aynı zamanda hangi hareketlerin monoteist eylem türünden sayılması gerektiğini de belli kriterlere dayalı olarak belirler. *Söz gelişi Pettazzoni, Mısır'da IV. Amenhotep tarafından başlatılan Akhenaton monoteist devrimini tarihsel monoteizm tipolojisine sokmaz.* Bu süreçte o, öncelikle İsrail'in Mısır ile olan yakın ilişkisine işaret eder. Hatta ona göre Sigmund Freud 1939 yılında İbrani monoteizminin Musa gibi Mısır'da

968 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 25.
969 Pettazzoni, *I Misteri- Saggio di una teoria storica- religiosa*, 244 ve 282.
970 Pettazzoni, "Monoteismo e Urmonoteismus", 176- 177.
971 Pettazzoni, "Monoteismo e Urmonoteismus", 171- 172; amlf., "La Formazione del monoteismo", 41.
972 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 43.

doğmuş bir İsrailli tarafından öne sürülmesini işleyen *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (*İnsan Musa ve Tektanrıcılık*) adıyla bir eser kaleme almıştır. Ama Pettazzoni'ye göre VI. Amenhotep'in dinî reformlarının meşru tarihsel monoteizm içine alınmamasının en önemli sebebi, onun Tebe'nin üstün gücü aristokrat ruhbanlarının Yüce Tanrı'sı Amun'u öne çıkarmasına rağmen diğer tüm milli ve halka ait ilahları (mesela Osirid'i) inkar edememesidir. Zaten Babil gibi ruhban bir çevreye sahip olan Mısır'da da kısmen veya izole edilmiş olmasa da monoteist eğilimler mevcuttu. Ancak bu gibi küçük akımlar, halkın çoğunluğunun inancı olan politeizmin içinde fazla yaşayamıyordu. Ayrıca ona göre Firavun IV. Amenhotep'in bu gibi "sûni dini reformlara" girişmesinde o dönemde Mısır'da bulunan "yabancı bir halk" olan İsrail halkının güçlü etkisinin de olduğunu inkar edilemez.[973]

Yine ona göre karakter olarak Hinduizm gibi politeist bir ortamda doğan Budizm devrimci bir kimlikte olmasına rağmen, monoteist bir karakterde olamaz. Zira büyük bir dinî şahsiyet olan Budha'nın getirdiği sistemin varlıksal itirazı, doğrudan "brahman ritüelizmine karşı" olmasına rağmen[974] (monoteizmin ortaya çıkması için gerekli minimum şartı taşımasına rağmen) eski fikirleri tamamen terk etmeyen Budizm, *Brahma* yerine *Kozmik Budha*'yı tüm tanrılardan üstün bir kral görmüş hatta kendi metinlerinde "tanrı" kavramını tümden yok etmiştir.[975]

Bunun yanında ona göre politeist karakterdeki antik Yunan'da tek tük spekülatif düşünür (Söz gelişi Ona göre Xenophanes veya Antishenes gibi tecrit edilmiş insanların monoteist sezgileri) hariç devrimci monoteizm bilinmiyordu. Bu gibi deha seviyesindeki sanatçı veya filozof şahsiyetlere sahip olmasına rağmen bu kadim coğrafyanın gücü, monoteizm seviyesine ulaşıp politeizmi bırakmaya yetmedi.[976] Bu son modelden yola çıkarak Pettazzoni şu sonucu çıkarır; eğer monoteizm, modern bilincimizde ve me-

973 Pettazzoni, "Monoteismo e Urmonoteismus", 171- 172.
974 Pettazzoni, *Letture religiose*, 2.
975 Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo*115- 118
976 Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo*, 119- 120; amlf., "Tektanrıcılığın Oluşumu", 25- 26.

deniyetimizde derin kök salacak olsa, bunu kesinlikle teolojik monoteist tipolojilerin "felsefesine" borçlu olmayacağız.[977]

Neticede ona göre aşağıdaki tarihsel monoteist tipolojilerin ortak yönlerinden biri de hepsinin benzer ilahi doğayla Semavi ve Her şeyi Bilen Tanrı fikrine olmalarıdır. Dolayısıyla onların ortak bir gelişme kaderleri söz konusudur. Mesela hepsi de yağmuru bir bereket ve rahmet olarak kabul ederler. Bu noktada Her şeyi bilen Ahura Mazda, Allah ve insanların gereksinimlerini bilen Baba Tanrı (söz gelişi Matta, 6/28- 30) hemen dikkatimizi çekecektir.[978]

1a. İsrail (Yahvizm) Monoteist Tipolojisi

Pettazzoni'ye göre İbrani halkının oluşturduğu somut monoteist form, özellikle Hıristiyanlık ve İslam için de temel referansları oluşturur.[979] Dolayısıyla İsrail monoteizminin varlığını bile Schmidt'in teorisini reddetmenin en somut ve en mutlak kanıtı gören Pettazzoni, onun öncelikle İsrail peygamberlerinin öngördüğü evrensel ve mutlak monoteizmden önce rölatif ve ulusal karakterde bir "monolatri" olarak betimlenmesi gerektiğinin altını çizer. Ona göre daha gelişmiş tarihsel monoteizmden önceki bu İsrail monolatrisi, kendi ulusal veya kabilesel kimliği içinde önemli bir yer edinen tek bir ilaha tapım olarak İsrail oğullarının dinî temsilcisi veya yerel tanrı kültü şeklindeydi. Bu durum diğer komşu kabilelerde de (mesela Yahve'nin Moablılar'daki karşılığı olan *Kemos* tanrısı veya Asurlular'daki karşılığı olan *Asur* tanrısı şeklinde) mevcuttu. Bu monolatrilerde aynı cemiyetin inanç sistemindeki diğer ilahi varlıklar dışlanmıyordu. İsrail monolatrisinde ise halkın kabile zamanındaki kadim bir tektanrı inancı olarak evrensel Yahvizme dönüşmeden önce İsrail ilahı Yahve, *Kemos* gibi komşu ilahlarını kendi sisteminde dışlamıyor (mesela Gdc, 11/24), hatta ona bir tür *dea paredros* muamelesi yapıyor ve Yahve, komşu Moab ülkesinde veya Edom kültüründe kendisine tapınılmasına izin veriyordu.[980]

977 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 26.
978 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 47.
979 Pettazzoni, *Dio: Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni*, XII.
980 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 42 ve 58.

Pettazzoni daha sonra özellikle politeist zeminde Hz. Musa'nın reformcu bir din kurucusu olarak tüm ilahları red ve inkar edip tek bir tanrıya dayalı yeni bir din oluşturmasının en bariz örneği olarak İsrail monoteizminin (kadim doğunun politeist kültlerine muhalif olarak) ortaya çıkmasını gösterir.[981] Pettazzoni, Hz. Musa ve diğer sonraki peygamberlerin kendi halkı içinde hayata yönelik tenkitçi dönemlerini olağanüstü etkili kişilere ait devirler olduğunu ve bu devirlerin "tarihin eşsiz bir silsilesi" olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre bu devrimci peygamberler dizisi, başlangıçta büyük ve birinci peygamberle başlayan devrimsel eylemlerle, ağza alınamayacak kadar kutsal Yahve ismine olağanüstü saygı göstermeyi öğretmiş ve *Elohim* gibi çoğul ilah isimle politeist geleneği sürdürmek isteyenlerin yollarını boşa çevirmeyi amaçlamıştı.[982]

Bu yüzden devrimci karaktere vurgu yapmak üzere Pettazzoni, İsrail monoteizmini ifade ederken Yahvizm terimini kullanır. Ona göre Yahvizm, politeist tanrıları tümden yok sayan özel bir kelimedir; Eski Ahit'te Tanrı Yahve kendi halkına şöyle hitap eder; *Tanrın Yahve benim... Karşımda başka ilahların olmayacaktır* (Çıkış, 20/2- 3; ayrıca Tesniye, 5/6-7; 32/39; İşaya, 43/11; 44/6).[983]

Neticede ona göre İsrail, Musa ile Mısır'dan ve Mısır paganizmden özgürleşerek devrimci bir ruhla Yahve'nin vaat ettiği topraklara geldi ve tüm emir ve yasaklarına mutlak itaati isteyen Yahve'yi Eşsiz Tanrı olarak kabul etti. İsrail, yeni bir sosyo- ekonomik iklimde pagan komşu halklarıyla antlaşmalar yaparak kendine yaşam alanı bulduğu bir coğrafyada Ortadoğunun en önemli medeniyetlerinden birini meydana getirdi. Ancak Yahudi halk inanışları dejenere oldukça ve İsrail geleneği geriledikçe Yahvizm fikri putperest kültlere bulaştı veya batıl veya yalanlarla doldu. Ancak gelen her peygamberin ana amacı, yeni bir reformist devrimle İsrail monoteizmini dinamik tutmak oldu.[984] Nitekim ona göre Yahve, "çöl monoteist değildir" prensibi gereği tüm politeist tehditlere rağmen Hz. Musa peygamberin ka-

981 Pettazzoni, *Letture religiose*, 2; amlf., "Tektanrıcılığın Oluşumu", 21.
982 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 43- 44.
983 Pettazzoni, "Monoteismo e politeismo", 67- 68; amlf., "Tektanrıcılığın Oluşumu", 24.
984 Pettazzoni, *Letture religiose*, 15- 17.

rizmatik gücüyle özdeşleşen devrimci mesajı vasıtasıyla ve sonraki İsrail peygamberlerinin sürekli zinde tutmasıyla Eşsiz Tanrı olarak kalabildi.[985]

2b. Hıristiyan Monoteist Tipolojisi

Pettazzoni Hıristiyan monoteizm tipolojisini daha fazla senkretik bulur. Bununla beraber ona göre bu tipolojinin pagan Greko- Romen ve diğer barbar Avrupa politeist dinlerine karşı tavrı genel monoteist tipolojilerin tavrına uymaktadır.[986] Pettazzoni'ye göre öncelikle Hıristiyanlık politeist zemindeki tüm ilahları yok sayan devrimci bir söylem geliştirmiştir;" O tektir ve O'ndan başka hiçbir kimse yoktur" (Markos, 12/32). ..."ve birden başka Tanrı yoktur" (I. Korintloslulara, 8/4; krş. Markos, 12/29-32).[987] Ancak ona göre Hıristiyanlık, kendi monoteizmini Greko-Romen kültüründen değil İsrail'den (yani spekülatif entelektüalizmden değil normatif şeriattan) elde etti. Zaten kadim İsrail'de felsefe hiç bir şeye yaramazken şeriat her şey demekti.[988] Dolayısıyla Hz. İsa'nın monoteizminin en önemli hedefi doğrudan Helenistik dönem Yahudi legalizmine ve iki yüzlü Yahudi ruhbanların batıl eylemlerine karşı idi.[989]

Başlangıçta İsa'nın getirdiği mesaj, bir müjde olarak aslında özgür ruhun, dogmatik yasa (yani Yahudilik) üzerindeki zaferini ilan etmişti. Öyle ki Yahudi şeriatının katı kuralları ile yoğrulmuş insan hayatını özgürleştirmek için gelen bu müjde, aslında bir anlamda "yeni bir monoteist topluluk" (*ecclesia nuova*) meydana getirme eylemiydi. Bu yönüyle ona göre İsa'nın Tanrısı, "Göksel Baba" olarak (*Ey Göklerdeki Babamız* şeklindeki dua ile – Matta, 5/34- 35) sadece bir toplumun değil bütün insanların ilahı olduğunu öğretmek istedi. Böylece İsa Mesih, yeni ve gittikçe büyüyen dini bir topluluğa dönüşen ilk Kilisenin, hiçbir ırk ve dil sınırlandırılması ve belli bir kültüre ait olmadan tüm insanlığa ait olduğunu söyledi.[990]

985 Pettazzoni, *All-Knowing God*, 437.
986 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 21.
987 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 24.
988 Pettazzoni, *Dio: Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni*, X.
989 Pettazzoni, *Letture religiose*, 2- 3.
990 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 47; amlf., *Letture religiose*, 91.

Ancak ona göre Hıristiyanlık, gelenek içinde oluşmuş bir monoteist tipoloji olarak kendi politeist kültürel ortamında yani Greko- Romen politeist inanç sisteminde bulunan eski ilahların varlığını inkar etmedi; onların uluhiyetlerini reddedip metafizik işlevlerini koruyup onları Yahudilik'teki cin ve şeytan inancına dönüştürdü ve varlıklarını korudu. Pettazzoni bu tavrın benzerinin Zerdüştlük'te görüldüğünü iddia eder. Nitekim ona göre Aziz Augustine alanı çok geniş tutmuş ve onlar hakkında *omnes gentium daomenia (diğer insanların ilahları, kötü ruhlardır)* formülünü geliştirmişti.[991]

3c. İslam Monoteist Tipolojisi

Pettazzoni'ye göre İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık ile hem kronolojik olarak hem de genetik açıdan aynı soy bağıyla bağlanmış bir inanç formudur. Araplar, tıpkı Yahudiler gibi semitik bir topluluk olarak aynı etnolengüistik aileye aittir.[992]

Pettazzoni, Arap politeist zemininindeki bireysel devrimci ve reformist monoteist tavrın Hz Muhammed'in şahsında ortaya çıktığını açıklar.[993] Dolayısıyla ona göre aslında Arap bedevileri çok ilahlı sistem içinde Allah fikrine zaten Yüce Tanrı olarak sahiptiler. Kur'an, onlara "*müşrikun* (ortak koşanlar)" derken aslında bu politeist özelliği ima etmektedir. Ancak bireysel çabalarıyla din kurucu olmaya layık olan Hz. Muhammed, İslam öncesindeki Pagan Arap inanç sisteminin Semavi Varlığı olan Allah fikrini, politeist inancını yok ederek reformist bir bakış açısıyla yeniden sundu.[994]

Pettazzoni İslam'ın *tevhid formülünün* (*Allah'tan başka ilah yoktur*), bir iman ikrarı olarak hem tekil halde bir cins olarak başka ilahların imkanını red ve inkar ettiğini hem de Allah'ın tek oluşuna aynı anda vurgu yaptığını açıklar.[995] Ona göre İslam'ın savunduğu Allah fikri, bu özellikleriyle tipik bir monoteizm Tanrısı olarak karşımıza çıkar. Söz gelişi yağmuru yağ-

991 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 23.
992 Pettazzoni, *Letture religiose*, 185.
993 Pettazzoni, *Letture religiose*, 2.
994 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 45- 46.
995 Pettazzoni, "Monoteismo e politeismo", 68; amlf., "Tektanrıcılığın Oluşumu", 22.

dıran (29/63) ve Sonsuz Bilen (58/8; 57/3; 49/18; 27/25; 21/110), Yaratıcı ve Sonsuz Kudretli Tanrı fikriyle İslam, gerçek bir monoteist gelenektir.[996]

4d. Zerdüşt Monoteist Tipolojisi

Pettazzoni, Zerdüşt inancının da başlangıçta İran'ın Achemenidler döneminde bir kasta veya bir ruhban sınıfına ait azınlık dini olarak ortaya çıktığını, ama İran kültürü içinde yoğrularak bilhassa Sasaniler döneminde (226- 650) milli bir din hatta resmi devlet dini haline geldiğini açıklar.[997]

Pettazzoni bireysel bir peygamber hareketi olarak Zerdüşt'ün monoteist tipolojisini de görür. Ona göre Zerdüşt metinlerinde bu teklik şöyle geçer; "*Ben Ahura Mazda her yere yağmur yağdıran...* (Videvdat, 5/20)" veya *Ahura Mazda'nın giydiği gök, yıldızlarla bezenmiş bir elbise gibi...* (Yast, 13/2- 3).[998] Böylelikle Peygamber Zerdüşt, politeist bir ortamda yüce gök ilahı fikrinden hareketle Eşsiz Tanrı *Ahura Mazda*'yı bizzat oluşturdu. O, İran politeist zeminindeki diğer ilahları ise daha düşük ilahi varlıklar olan cinler veya şeytanlar formuna dönüştürerek onların varlıklarını korudu.[999]

Pettazzoni'ye göre Zerdüşt de tıpkı diğer devrimci reformcular gibi kendi politeist zeminine karşı durdu. Bunu yaparken Zerdüştlük, kendine özgü bir yöntem kullandı; Zerdüştlüğün kutsal metni Avesta'da *daeva* kelime olarak "düşmanca hareket eden kötü ruh veya şeytan" anlamına gelir ve aslında Hindu kutsal kitabı Vedalar'daki *deva* (Latince *deus*)'nın Pers kültüründeki karşılığıdır. Ancak onlar zamanla İran kültürüne uygun hale dönüşerek kötü ruhları temsil etmeye başladı.[1000] Bir başka ifadeyle, Zerdüşt, Mazdek inancındaki yazata yani saygı duyulan ruhani varlıkları ve *daeva* yapısındaki varlıkları reddetmesine rağmen Zerdüşt'ten sonra onların tamamı dine yeniden sokuldu. Dolayısıyla bu bozucu fikirler Zerdüşt'ün suçu değil sonraki bir gelişmedir.[1001]

---

996 Pettazzoni, "Monoteismo e politeismo", 71; amlf, *Letture religiose*, 145- 155.
997 Pettazzoni, *Religione di Zarathustra*, 130- 131 ve 183- 184.
998 Pettazzoni, "La Formazione del monoteismo", 46.
999 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 23.
1000 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 22.
1001 Pettazzoni, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", 32.

Gene de ona göre buradaki dilsel küçük tarihsel anlamı büyük bu değişim aslında çok önemli bir tarihsel fenomenolojik değişimdir. Bir başka ifadeyle Tanrı anlamından cin veya şeytan anlamına doğru giden bu gelişme, dinî devrimin devamı sayılabilir.[1002] Öyle ki Pettazzoni Zerdüşt monoteizmini incelerken lengüistik açıdan küçük bir ayrıntı olan bu durumun aslında dini tarih açısından büyük bir hakikatin yansıması ve Zerdüşt'ün savunduğu teolojik ruha uygun olduğunu iddia eder. Zira ona göre Zerdüştlük zaten açıkça birbirine zıt İyilik ve Kötülük gibi iki prensip arasındaki düalizm ile kendini karakterize eder. Sonraki Zerdüşt gelenek kitaplarında bu iki ilahi prensip birbirine denk gibi gözükürken Avesta'nın eski metinlerini oluşturan Gatalar'da İyilik Prensibi Ahura Mazda, Kötülük Prensibi Ehrimen'e karşı bariz bir üstünlük içindedir. Böylece insan bu iki prensip arasında bir tercihte bulunurken kendisi Şeytan'ın son günlerdeki yok edilişine kadar asırlarca sürecek olan iyi ve kötü arasındaki ebedi mücadelenin tam içinde bulacaktır.[1003]

Ancak Pettazzoni'ye göre Zerdüşt öğretmiştir ki Ahura Mazda, tek, Eşsiz Tanrı olup onun karşıtı olan Ehrimen bir Tanrı değil O'nun hasmıdır.[1004] Zerdüştük'te meydana gelen düalizm ise bizzat Zerdüşt tarafından vazedilmeyen ama kesinlikle sonraki dönemlere ait bir olgudur. Zaten Zerdüşt için *Ahura Mazda'ya* muhalif olan zıt prensip aslında Ahura Mazda'nın yok sayılmasından ibarettir. Pettazzoni'ye göre tek Tanrı Ahura Mazda, aslında her şeyi bilen, Rab olduğunu ve bir anlamda Yunanlıların Zeus'u, Romalıların Jupiter'i gibi politeist zeminde ortaya çıkan antik İran gök tanrısından başkası değildir.[1005]

Böylece bir tarafta eski ilahlarına ve arkaik yapısına sıkı sıkıya bağlı olan İran'ın geleneksel dini mevcutken diğer tarafta ise dinamik bir reformist karakterle acıları ve işkenceleri bile önemsemeyen Zerdüşt peygamberin bireysel çabalarıyla şekillenen yeni iman vardır. "Nereye kaçabilirim, hangi ülkeye sığınabilirim?" şeklindeki Zerdüşt söylemi hem Gatalar'da

1002 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 23; Pettazzoni, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", 31.
1003 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 22.
1004 Pettazzoni, "Monoteismo", *Enciclopedia Italiana*, 700.
1005 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 23.

hemde Avesta'da bu iki taraflı ortamı yansıtmak için söylenmişti ve Zerdüşt'ün bizzat gerçek şahsiyetini yansıtmıştı.[1006]

Sonuçta Pettazzoni'nin bu gelenekleri tarihsel tipoloji görmesinin altında yatan neden, kurucusu, düşüncesi ve tarihsel tektanrıcı fikirlerinin olmasıdır. Bir başka ifadeyle ona göre Yahvizm, Musa'dan önce varsa, Ahura Mazda eğer Zerdüşt'ten önce Hint Aryan köklerine iniyorsa antik bir politeist göktanrısı tek ve eşsiz bir ilaha dönüşmesi için diğer ilahları tek tek reddetmesi gerekecektir. Mesela Zerdüştün Monoteizmi Ahura Mazda ile zirveye yerleşmiştir ama ilk önceler bu safhaya varmak için kadim tanrıları (deva) ve kötü ruhları (daeva) alt seviyeye düşürmesi gerekti. Bu yönüyle Zerdüşt'ün dramı ile Hz. Musa'nın ve Hz Muhammed'in dramı aynıdır. Hatta Hıristiyan geleneğinin mimarı kabul edilen Aziz Pavlus'un dramı da üçününkine benzer. Bundan dolayıdır ki ona göre Yahvizm'de, Hıristiyanlık'ta ve İslam'da aslında Zerdüştlüğün politeizmi yok sayması/yadsıması olayı aynen yaşanmıştır.[1007]

Değerlendirme

Pettazzoni, insanlığın inançlarını tarayan ve bu modelliğiyle herhangi bir teolojik veya metafizik bağ veya kategoriye ait olmadan meseleleri rahatlıkça ele alan ansiklopedist bir Dinler Tarihçisidir.

Tarihsel fenomenolojik yaklaşımıyla Pettazzoni, din ile kültürü özdeş görerek dinin "insani boyutunu" daha fazla ön planda tutan bir anlayışla erken kültürlerdeki Yüce Varlık fikirlerinin öncelikle semavi ve her şeyi bilen varlıklar olduğunu bu bağlamda kozmik cisimlerin de onlarla özdeşleştirildiğini açıkladı. Ancak o, bu Yüce Varlıkların evrimci olmayan ama kültürel gelişmelere bağlı olarak öncelikle politeist panteonun Yüce Tanrıları haline dönüştüğünü onların da reformist devrimci bireylerin güçlü mesajlarıyla monoteist dinlerin Eşsiz Tanrı figürleri haline geldiklerini söyledi.

1006 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 23- 24.
1007 Pettazzoni, " Tektanrıcılığın Oluşumu", 24.

Ona göre tarihsel monoteizm, "yoktan (*ex nihilo*) bir yaratım" değil devrimci bir kimlikle ortaya çıkarak evrimci karakterdeki politeizmi yadsıyan ve politeist panteonu reddedici mesajlarla dinamik bir yapı kurmak isteyen bireysel bir eylemdir. Bu tür tarihsel monoteist tipolojilere örnek olarak antik paganizme karşı İsrail Yahvizmi, Hind-İran panteonuna karşı Mazdekizm, Helenistik paganizm ve Yahudi ruhbanlığına karşı Hıristiyanlık ve son olarak Arap paganizmine karşı İslam sayılabilir.

Neticede ona göre "ilkel monoteizm" iddiaları aslında ilkel Eşsiz Tanrı fikriyle aynı değildir. Zira ne erken dönemde ne de vahşi kültürlerde monoteist bir karakterde Tek Tanrı hiç olmamıştır. Son tahlilde ona göre çeşitli normatif kaygılarla ortaya konan ilkel monoteizm, hem "sahte bir monoteizm" veya "teolojik bir dayatma" hem de "belli bir teolojinin diğer kültürler tarafından sınanması" olarak aslında tarihsel monoteist dinlerin Eşsiz Tanrı fikrini erken kültürlerde yeniden kurgulanma fantazisidir.

SONUÇ

Arkaik kültürlerde mevcut olan Yüce Varlık fikirlerini anlamaya yönelik modern teorik çabalar, dinî tecrübelerin nispi karmaşıklığına daha fazla önem vererek her kültürdeki beşeri yanıtları anlamak istemektedirler. Söz gelişi Asya, Afrika, Okyanusya, Güney ve Kuzey Amerika kıtalarındaki dinler ile arkaik kültürlerin inanç sistemlerinin bu tahmin edilemez en yaygın dinî değerini daha yakından kavramak, insanlığın dinî tecrübesini anlamak için kaçınılmaz bir yol görünmektedir. Bu tarihsel tecrübelerin ait olduğu kültürler tarih boyunca değişmeden kalmadılar. Bu yüzden en arkaik sanılan kültürler bile belli başlı ödünç almalar, bozulmalar, yeni ilhamlar veya yeniden yapılanmalar gibi süreçlerden geçmiş olabilmektedir.

Geliştirdiği antropolojik yaklaşımıyla insanlığın her yerde benzer şekilde ortak bir psişik gelişme gösterdiğine inanan Tylor'un aksine öğrencisi Andrew Lang, modern antropoloji alanında Evrensel Baba teorisi ile somut monoteist sistemlerin haricinde de Yüce Varlık fikrinin var olduğunu etnolojik açıdan ilk kez ortaya attı. Böylece dinsiz gördüğü modern akımlar içinde ilk kez kendisine saldırmayan aksine destekleyen bir destek bulan Roma Katolik Kilisesi, hemen Lang'in geliştirdiği etnolojik verilerden faydalanarak ve inisiyatif alarak teolojik monoteizme geri dönüşü savundu. Böylece ilkellerdeki Yüce Varlık fikrinin aslında Kitab-ı Mukaddes'in bahsettiği ilk vahyin şekillendirdiği ilk monoteizm olduğu savı Wilhelm Schmidt ile birlikte güçlü bir şekilde öne çıktı. Schmidt'in teorisi, Lang'in ana çatısını belirlediği etnolojik görüşlere Yahudi- Hıristiyan monoteizm sistemini giydirmek veya Hıristiyan teolojisinin başka kültürler tarafından sağlamasını yapmak olarak anlaşılabilir. Lutheryen Söderblom ise aslında

Hıristiyanlık'taki Kutsal Ruh ile arkaik insanların Urheber özdeşleşmesine girişerek Yüce Varlık fikrinin somut monoteist sistemlerden ayrı ve farklı bir tarzda işleyen *yapıcı bir ilahi güç* (*urheber*) olduğunu iddia etti.

İtalyan agnostik Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni ise Yüce Varlığın öncelikle çeşitli mitsel düşüncelere göre şekillenerek "göğün kişisel bir figürü" olarak ortaya çıktığını savundu. Ona göre en kadim kültürlerde Yüce Varlık, yüceliğini, aşkınlığını ve kutsallığını öne çıkarmak maksadıyla ilkeller tarafından dillendirilen semavi oluşunu koruyarak gelişmiş, politeist dinlerde bu karakteristik özelliğiyle çoğu kez Yüce Tanrı olarak tapınılırken aynı zamanda politeist bir zeminde ortaya çıkan tarihsel monoteist sistemlerin daha fazla karakteristik özelliklerine vurgu ile Eşsiz Tanrı haline gelmiştir. Böylece bu üç farklı kültürel tipoloji arasında zorunlu bir fenomenolojik bağ kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Bir başka bir ifadeyle Pettazzoni iddia etmiştir ki ilkellerin "Yüce Varlığı" ile politeistlerin "Yüce Tanrısı" ve tarihsel monoteist sistemlerin "Eşsiz Tanrısı" arasında antropolojik endişe ve zaruretlere bağlı ve ilahi sıfatlarla temellenen ciddi tarihsel fenomenolojik ilişkiler olmalıdır.

Ancak ona göre gelişmiş bu sürecin tam tersinden hareket ederek tarihsel monoteist sistemlerdeki Eşsiz Tanrı'yı medeni olmayan erken kültürlerdeki Yüce Varlık ile özdeş görmek tarihsel meşruiyet açısından uygun olamaz. Bunun yanında evrimci bir yol izleyerek erken kültürlerin Yüce Varlığının monoteist dinlerin savunduğu Eşsiz Tanrı'yı ortaya çıkardığını (O'nunla doğası açısından özdeş olduğunu) savunmak da saptırıcı bir asimilasyon ve büyük bir yanlış anlama kabul edilebilir. Dolayısıyla Pettazzoni'ye göre bunun yerine her iki tanrı fikri arasındaki tarihsel fenomenolojik bağları bulmak daha doğru bir tavır sayılabilir. Söz gelişi ilkel monoteizm fikri, tam olarak tarihte ortaya çıkan monoteist dinlerin savunduğu somut monoteizm değil, soyut bir monoteizm kabul edilebilir. Daha açık bir ifadeyle Pettazzoni, tüm rölatif farklılıklarına rağmen Yüce Varlığın *a priori* bir sıfatı olan yaratma eylemi ile Yahve'nin illete dayalı yaratma eyleminin her iki tanrı fikri arasındaki en önemli ortak özelliklerden olduğunu savunur. Sonuçta Yüce Varlığın köken, doğa ve formu hakkında farklı yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen bu teorisyenler elde ettikleri

bilimsel kanıtlarla ispat etmişlerdir ki bu varlık, sonsuz bilgi, kudret, yaratma gibi ortak karakteristik özellikleriyle insan hayatıyla yakın ilişkide bir doğa ve şahsiyet ile hareket eden Ulu bir Tanrı'dır. Yine farklı bölgelerdeki Yüce Varlık fikirlerinin, ilahi sıfatlarındaki ortak yanlara rağmen, mitlerde belirgin olarak anlatılan kültür kahramanlarının faaliyetlerinin aksine onların mitolojilerde silik bir görüntüye sahip oldukları açıktır. Dahası, farklı bitki, hayvan ırmak, göl ve deniz gibi "yeryüzü ilah kültlerinin", yıldız, güneş ve ay gibi "göksel ilah kültlerin", hatta totemler ve atalara tapım gibi "dramatik kültlerin" aksine erken kültürlerde Yüce Varlıklar hiç zaman planlı ve kamuya ait bir külte sahip olamamış görünmektedirler.

Bu konuyu yumurta- tavuk çıkmazına sokmadan incelemek isteyen teorisyenlerin de kabul ettiği gibi bu olumsuzluğun en belirgin nedenlerinden biri Yüce Varlıkların dünyadan uzak ve ıssız bir yerde tek başlarına oldukları inancı olabilir. İkincisi, onların bu dünyadan çekilerek (*deus otiosus*) bazen kayıtsızlık olarak da anlaşılan pasiflik kazanmalarıyla panteondan silinmeleri ortaya çıkmış olabilir. Üçüncüsü bu Yüce Varlıkların sürekli yüceltilen aşkınlıkları veya erişilemez uzaklıkları gibi insanlar için olumsuzluk kendileri için gayet olumlu sayılabilecek konumları, bazen onların daha dinamik metafizik figürlerle yer değiştirmelerine veya bizzat onların kılığına sokulmalarına de yol açmış olabilir. Ancak gene de bu aşkın durumları, onlardaki sonsuzluk, yücelik, semavilik, ezelilik- ebedilik, her şey kadir oluş ve her şeyi bilme, görme, işitme hatta kanun koyup cezalandırma veya ödüllendirme gibi doğrudan insanları ve onların hayatlarının varoluşsal sorun ve kaygılarını gideren karakteristik sıfatlarla tezat değildir. Zira özellikle her şeyi bilmek gibi ilahi bir sıfata sahip olmakla Yüce Varlık, sonsuz doğasına uygun bir tarzda *yoktan (ex nihilo) yaratma* gibi bir sıfat kazanabilmektedir. Zaten Yüce Varlık çok nadiren de olsa bazı kültürlerde kendi doğaüstü güçlerini daha alçak varlıklara (mesela rüzgar ilahı, yağmur ilahı, hayvanların ilahı, şimşek ilahı gibi) da tevdi edebilmektedir.

Erken dönem insanları, kendilerine ait en muhteşem ürünler ile doğaya ait en sıradan bir şeyi mukayese ettiklerinde bile doğal fenomende olağanüstülükler bulabilmektedirler. Dahası bu insanlar, Tanrı olmadan yaşayamayacağından ilahi alemi düşünmeden yapamazlar. Bu karakte-

riyle onların dua ritüellerinde rahatlıkla göze çarpan en önemli özellikleri dua esnasında teolojik politeizmi bir kenara bırakarak zahit bir monoteist olarak yakarmalarıdır. Ancak erken dönemde insanoğlu doğanın bir parçası olduğunu düşündükçe ve ona muhtaç ve maruz kaldığı müddetçe politeist olmayı sürdürmüştür.

İnsandaki Yüce Varlık fikrinin çıkış kanalı ile sanat, dil gibi insana ait sıradan olmayan kültürel unsurların çıkış noktaları aynı olmalıdır. Böylece dilin kaynağı neyse dinin kaynağı da odur diyebiliriz. Yine kültür için dilin rolüyle, din için vahyin rolü aynıdır. Söderblom'un dediği gibi bütün ihtişamıyla *rasyonel doğa*, dahice işleriyle hem *rasyonel hem de irrasyonel boyutlara sahip insan* ve bütün sırlarıyla *ruh* gibi üç temel unsur, etnolojik açıdan "Yüce Varlık fikrinin ortaya çıkış yolları" olarak işlev görmüşlerdir. Maddi ve manevi boyutuyla insanoğlu, hem hayatıyla hem de ölümüyle bu kavramı zengin verilerle donatmış hatta belki de birkaç on bin senelik yeryüzü geçmişine sahip olmasına rağmen sanki milyonlarca yıllık hayat yaşamış kadar etnolojik verilere sahip olmuştur.

Bu bakımdan insandaki Yüce Varlık fikrini araştırırken şunu unutmamalıyız; ilkel kültürlerdeki Yüce Varlık anlayışlarını anlamak için sürekli olarak dikkatimizi mitoloji veya ilahi doğa hakkında üretilmiş olan soyut teorilere değil bazen de doğrudan dinî tecrübelere yöneltmeliyiz. Zira tecrübeler, aktarılan dinî uygulamalar olarak bazen kılık değiştirse de kadim kültürlerden günümüze ulaşabilen en sabit ve en durağan unsurlardır. Mitoloji de bu noktada aslında bazı kültürde dinî uygulamaların kökenini izah edebilir. Biliyoruz ki dindarlar, kendi dinlerinin ritüellerine, formel ibadetlerine harfi harfine uyduğu sürece kendi dinlerine ait mitolojilerin en azından önemli bir kısmına inanmış durumda olur. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz; antik kültürler için ritüeller birincil mitler ise ikincil sıradadır. Bir başka ifadeyle ibadet edenleri kendi ilahları ile kopmayan bağlar kurmaya zorlayan ritüeller, dinde merkezi rol oynarken onları açıklayan dogmalar ile mitolojiler daha sonra gelirler. Bu bağlamda diyebiliriz ki bu temel şartlar altında Yüce Varlığın göksel bir ilah olarak tanınması, O'nun *deus otius* dönemine ait mitolojik ve dinî tecrübelerin sonucu bir inanç şeklinde başlamış olması muhtemeldir. Özellikle ortaya çıkan beşeri

teolojik spekülasyonlar ve sosyo- ekonomik dejenerasyonlar yoluyla Yüce Varlığın birincil faaliyeti olan yaratıcılık karakteristiği gittikçe muğlak ve bulanık hale gelmiş olabilir.

Bu bulanıklığı berraklaştırmak isteyen"devrimci" karakterdeki bireysel tezahürleri sebebiyle *fert olarak insanın monoteizme meyilli* olduğu *sosyal ortamdaki insanların ise kaçınılmaz olarak politeizme doğru evrilmeye meyilli* olduklarını söyleyebiliriz. Zira birey olarak insan, ilgi çekici bulduğu ve baş başa kaldığı zihinsel sorunların sonunda bilhassa fizik ve metafizikle ilgili nitelik ve nicelik sorularını teke indirgeyebilirken sosyal ortamdaki insanlar, çoğulculuğun bahşettiği değişik fikirlerin ağır etkisiyle teolojik ilgiden çok endişe duymaya başlarlar. Buradan şunu söyleyebiliriz; insanlığın ilk bireyleri, Yüce Varlık fikrine sahip iken, erken dönem toplumları ise politeizm süreçleri başlatmış olabilirler. Dahası farklı coğrafyalarda ortaya çıkan politeist ortamların çeşitliliği onların içinde doğan monoteist devrimlerin içeriğine etki etmiş olabilirler. Bu durumda her kültürel çevreye uygun bir Yüce Varlık fikrinin meydana gelmesi olasıdır. Bu sebeple antik dinler genel olarak çoktanrılı olurken onların içindeki Yüce Tanrı'yı öne çıkarma fikri daima nadir eylemler olarak var olacaktır. Bu bağlamda politeist ve monoteist teorilerin ortak olduğu en önemli noktalardan biri monoteizm kavramının homojenliğinin, gelişmiş zihinsel bir durumu, entelektüel açıdan üstün bir felsefeye sahip olmayı gerektirmesidir. Günümüzdeki politeist inançların neo pagan kültlerdeki veya yeniçağ dinî hareketleri diye bilinen inançlardaki devamı monoteizmin son evrimsel safha olma iddialarını çürütmektedir. Zira *beden, akıl ve ruh gibi üstün meleke çoğulculuğu olduğu sürece insan daima bir mıknatıs gibi politeizme kayacak buna karşın bu kaymayı yok etmek için ani ve bireyse bir monoteist eylem, devrimci söylemlerle daima filiz verecektir.* Bu bakımdan monoteizmin politeizme ve ateizme karşı sert tavrı, yok ediciliktir. Yine biliyoruz ki politeizm, "insanların" numen alemiyle ile sürekli endişesinden ortaya çıkarken, monoteizm ise "Eşsiz Tanrı'nın" bireysel insanın derin ilgisine olan yanıtından patlak verir. Söz gelişi monoteist karakterde olan gelenekler (mesela Yahudilik ve İslam) nispeten teolojide statik, dogmatik ve homojen bir karaktere sahip olmak isterken, politeist karakterde olan gelenekler (Hinduizm gibi) ise daha dinamik, daha heterojen ve daha çoğulcu bir karaktere bürünme eğilimdedir.

Bu şartlar altında sürmekte olan evrimci değişimler yavaş ve üstün güçleri çoğaltarak ve onlara boyun eğerek ilerlerken devrimci kimlikteki bireysel reformist, dahi insanların eliyle ortaya çıkan yeni gelişmeler, ani ve dramatik yöntemlere sahip olurlar. Zaten insan aniden bulduğu ve sosyo-kültürel pek çok gayesi olan monoteist devrimi uzun bir zaman içinde tedricen bozabilmektedir. Tarihsel monoteist tipolojiler (morfolojik değişimler incelendiğinde) Tanrı fikrinin hala var olduğunun en somut göstergesidir. Öyle ki bu devrimci tarihsel dönemler, Eşsiz Tanrı hükmündeki Yüce Varlığın bu yeni dönemde insanlık tarafından ele alınış biçimleri, O'nun farklı antropolojilere bağlı olarak formundaki değişimler olarak ortaya çıkmıştır. Antropolojik açıdan, insandaki farklı politeist fikirlerin öncesi yani bir başlama noktası mutlaka olmasına rağmen devrimci anlayış, birden ortaya çıkan *sui generis* bir nitelik veya orijinal bir eylem olarak kendi politeist çevresi içindeki bağlamsal çözümünü gene kendisi bulacaktır.

Nitekim tarihsel monoteist sistemler din duygusunu, insan doğasıyla kozmik uyum arasında aranan ve somut sonuçları olan metafizik bir olgu olarak görürken politeist sistemler için din duygusu hala nihayete eremeyen bir arayıştan ibarettir. Bu anlamda politeist ilah duygusu, önemli bir boyutuyla "en iyi" ve "en uygun" Tanrı'yı arayıştır. Ancak hem politeist hem de monoteist sistemlerin buluştuğu temel kavşak noktasına göre insan hayatı, "din" olgusu olmadan oyun ve eğlence hükmünde olup onu anlamlı kılarak insanın kendisini gerçekleştiren, onu gayet ciddi, samimi ve vakur yapan yine insandaki din olgusudur. Dolayısıyla erken kültürlerdeki Yüce Varlık fikri ve monoteist dinlerin öğrettiği Eşsiz Tanrı fikri, bütün aşkınlığından uzak en samimi ve en sade haliyle sıradan birer icat veya fantezi değil en başından beri insanoğlunun tarihsel ve teolojik endişelerini yansıtan en dehşet verici beşeri arayış ve anlayışlar kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

Adams, Charles J., "Söderblom, Nathan", *Encyclopedia of Religion,* ed. Mircea Eliade, New York –Londra 1987, c. XIII, 403-404.

Abbagnano, Nichola, "Dio", *Dizionario di Filosofia*, Torino 1998, 245.

Ackerman, Robert, *James George Frazer- His Life and Work*, Cambridge 1987.

Adıbelli, Ramazan, "Monoteizm Hakkında Schmidt ile Pettazzoni Arasındaki Tartışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2(2009), 113- 152.

Alıcı, Mustafa, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul 2011.

_____, "The Idea of God In Ancient Turkish Religion According to Raffaele Pettazzoni A Comparison with The Turkish Historian of Religions Hikmet Tanyu, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 77(1/2011), 137-154.

Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005.

Asmann, Jan, "Monotheism and Polytheism", *Religions of The Ancient World*, ed. Sarah Iles Johnston, Londra 2007, 17- 31.

Basello, Gian Pietro, "L'uomo e il divino nell'antico Elam", *Il Mistero Che Rivelato Ci Divide e Sofferto Ci Unisce- Studi Pettazzoniani in Onere di Mario Gandini*, ed. Gain Pietro Basello- Paolo Ognibene- Antonio Panaino, Milano 2012, 143- 220.

Bausani, Alessandro, "Pettazzoni e Il Monoteismo", *Strada Maestra*, 12 (1979), 7- 10.

Benavides, Gustavo, "Monotheism, Or The Paradoxes of Agency", *Le Monotheisme- Diversite, Exclusivisme Ou Dialogue?*, ed. Charles Guittard, Paris 2002, 33- 43.

Bleeker, C. Jouco, "The Contribution of the Phenomenology of Religion to The Study of the History of Religions", *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. Ugo Bianchi, Jouco C. Bleeker, A. Bausani, Leiden 1972; 35- 45.

_____, " In Memoriam Raffaele Pettazzoni", *Numen*, VI, 2 (December 1959), 76.

Blok, Josine H., "Quest for a Scientific Mythology: F. Creuzer and K. O. Muller on History and Myth", *History and Theory*, 33/4, 26- 52.

Bianchi, Ugo, *Dinler Tarihi Araştırmaları Yöntemleri*, çev. Mustafa Ünal, Kayseri 1999.

_____, "Pettazzoni, Raffaele", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York- Londra 1987, c. XI, 261- 262.

Brauer, John Robert, *Classic Pagan References to the Nascent* Christianity, Jersey City 1906.

Brelich, Angelo, *Il Politeismo*, Napoli 2007.

_____, "Notiziario della Societa' Italiana (Commemorazione di Raffaele Pettazzoni)", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXI, (1960), 191- 201.

_____, "Perche' storicismo e quale storicismo (nei nostri studi)?", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXII, (1970-1972), 7- 28.

Brandewie, Ernest, "Wilhelm Schmidt: A Closer Look", *Anthropos*, 77, 151- 162.

_____, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, Lanham 1983.

_____, *When Giants Walked the Earth- The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD*, Freiburg 1990.

Brilioth, Yngve, "A Biographical Introduction", (Nathan Söderblom), *The Living God: Basal Forms of Personal Religion*, Boston 1962, XI-XXIX.

Brokelmann, D. Carl, "Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheismus", *Archiv für Religionswissenchaft*, c. XXI, (1922), 99-121.

Boas, Franz, *The Methods of Ethnology*, New York 1920.

_____, *The Mind of Primitive Men*, New York 1938.

Bolles, Kees W., "Animism and Animatism", *Enyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, New York- Londra 2005, 362- 368.

Bornemann, F., "Verzeichnis der Schriften von P.W. Schmidt (1868-1954)", *Anthropos*, 49 (1954), 384- 432.

Carozzi, Pier Angelo, "Per una cultura storia- religiosa in Italia", (Raffaele Pettazzoni), *Monoteismo e Politeismo- Saggi di Storia delle Religioni*, Milano 2005, 5-12.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi- Thales'den Boudrillard'a*, İstanbul 2009.

Classen, C. Joachim, "Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry" *Ionian Philosophy*. ed. K. .J. Boudouris, Atina 1989, 91-103.

Clauss, Manfred, "Sol Invictus Mithras", *Athenaum*, 78(1990), 423-450.

Clemen, Carl, "Il Cosidetto monoteismo dei popoli piu' primitivi", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, c.V (1929), 157- 172.

Cicero's Treatise on the Nature of Gods;On Divination; On the Fate; On the Republic; On the Laws;And On the Standing For Consulship, çev. ve ed. C.D. Yonge, Londra 1853.

Codrington, R. H., *The Melanesians*, Oxford 1891.

Curtis, Carles J., *Nathan Söderblom: Theologian of Revelation*, Chicago 1966.

_____, *Söderblom: Ecumenical Pioneer*, Minneapolis 1967.

De Grazia, S., *Machiavelli in Hell*, Princeton 1989.

De la Boullaye, H. Pinard, *L'etude comparee des religions,* Paris 1929, c. I- II.

Demirci, Kürşat, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul 1997.

De Vries, Jan, *The Study of Religion: A Historical Approach*, trans. Kees W. Bolle, New York- Chicago, 1967.

Dietrich, Stefan, "Mission, Local Culture and The "Catholic Ethnology" of Pater Schmidt", *JASO*, 23/2(1992), 111-125.

Eliade, Mircea, *Dinler Tarihi- İnançlar ve İbadetler Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, Konya 2005.

"Excerpts *from Contra Celsus* by Origen"; http://www.bluffton.edu/~humanities/1/celsus.htm (12.02.2010).

Femia, Joseph F., *Machiavelli Revisited*, Cardiff 2004.

Frazer, James George, "William Robertson Smith", *Gorgon's Head and Other Litrary Pieces*, Londra 1927, 102-104.

Gandini, Mario, "Pettazzoni, Raffaele", *Encyclopedia of Religion*, (2.nd Edition), ed. Lindsay Jones, New York- Londra 2005, c. X, 7072- 7077.

_____, "Raffaele Pettazzoni (1883- 1959)- Materiali Per Una Biografia", *Strada Maestra*, c. 66 (2009), 13- 250.

_____, "Raffaele Pettazzoni dalla libera docenza nell' Universita di Roma all'incarico nell' Ateneo bolognese (1913-1914)", *Strada maestra*, 40 (1996), 63-205.

_____, "Raffaele Pettazzoni negli anni della prima guerra mondiale (1914-1918), *Strada maestra*, c. 43 (1997), 65-173.

_____, "Scritti di R. Pettazzoni", *Religione e societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, XII- XV.

Gasbarro, Nicola, "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni" *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, c. 56 (1990), 95 -106.

_____, "Analogia Metodologica e Contrasti Teorici Fra Raffaele Pettazzoni e Ugo Bianchi", *Ugo Bianchi: Una Vita per La Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 393- 400.

Gökberk, Macit, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışı*, İstanbul 1997.

Guisti, Sonia, *Storia e mitologia- Con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*, Roma 1988.

Gusinde, M., "Schmidt, Wilhelm", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Mathaler- Gregory F. Lanave, Detroit- New York 2003, c. XII, 744.

Hartland, Edwin Sidney, *The Legend of Perseus- A Study of Tradtion in Story Custom and Belief*, c. I, 1894- 1896.

Hehn, J., *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leibzig 1913.

Heiler, Friedrich, *The Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, terc. Samuel McComb, Londra- New York 1932.

Herbert of Cherbury's De Religione Laici, ed. ve çev. Günter Gawlick, New Haven 1944.

Herodotus, *The History,* çev. David Grene, Chicago 1987.

Hume, David, *Din Üstüne*, terc. Mete Tunçay, İstanbul, 1995.

Israel, Felice, " La coerente continuita' tra attivita' scientifica e opera civile di Pettazzoni", *Il Mistero che Rivelato ci Divide e Sofferto ci Unisce- Studi Pettazzoniani in Onere di Mario Gandini*, ed. Gain Pietro Basello- Paolo Ognibene- Antonio Panaino, Milano 2012, 249-315.

Jonas, H., *Gnostic Religion*, Boston 2001.

Kail, P. J. E., "Understanding Hume's Natural History of Religion", *The Philosophical Quartely*, (Nisan 2007), 57/227, 190- 211.

Kaynak, İbrahim Hakkı, *Wilhelm Schmidt'in Din Teorilerine Yaklaşımı ve Din Anlayışı,* (Basılmamış Doktora Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004.

Kraemer, Hendrik, *Religions and the Christian Faith*, Londra 1956.

Laeuchli, Samuel, "Christ and Mithra", *Mithraism in Ostia: Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*, ed. Samuel Laeuchli, Manchester 1967, 85- 105

Lang, Andrew, *Cock Lane and Common Sense*, Londra 1894.

_____, *Magic and Religion*, Londra 1901.

_____, *Myth, Ritual and Religion*, Londra 1901, c. I- II.

_____, *The Origins of Religion and Other Essays,* Londra 1902.

_____, *The Making of Religion*, Londra- New York 1909.

Lanternari, Vittorio, *Antropologia Religiosa: Etnologia, storia, folklore*, Bari 1997.

_____, "La religione e la su essenza: un problema", *Nuovi argomenti,* 49 (1961), 1-64.

_____, *Occidente e Terzo Mondo: Incontri di civilta' e religioni differenti*, Bari 1967.

Laughland, John, *Schelling Versus Hegel: From German Idealism to Christian Metaphysics*, Burlington 2007.

Leeuw, Gerardus van der, *Essence and Manifestation*, Londra 1938.

Lowie, R. H., *Primitive Religion*, New York 1924.

Machiavelli, Niccolo, *Discourses on Livy* [1531], çev. H. C. Mansfield - N. Tarcov, Chicago, 1996.

_____, *The Discourses*, çev. L. J. Walker, Harmondsworth 1983.

Marett, Rudolph R., *Anthropology*, Londra 1912.

_____, "A Sociological View of Comparative Religion", *The Threshold of Religion*, Londra 1909, 143- 169.

_____, "Anthropology and Moral Evolution." *Science Today. The Scientific Outlook on World Problems Explained by Leading Exponents of Modern Scientific Thought*, ed. J. G. Crowther, Londra 1934, 82- 102

_____, "From Spell to Prayer", *The Threshold of Religion*, Londra 1909, 33- 84.

_____, *Head Heart & Hands in Human Evolution*, New York 1935.

_____, "Is Taboo A Negative Magic?", *The Threshold of Religion*, Londra 1909, 85- 114.

_____, "Mana", *Encyclopedia of Religions and Ethics,* ed. James Hastings, Edinburgh- New York 1980, c. VIII, 375- 380.

_____, "Pre- animistic Religion", *Folk- Lore*, 11 (1900), 162- 182.

_____, "Pre- animistic Religion", *The Threshold of Religion*, Londra 1909, 1- 28.

_____, "Primitive Relationships", *The Quarterly* Review, 1920, 161- 176.

_____, "Psychology and Anthropology," *Psychology and the Sciences.* ed. William Brown, Londra 1924, 29-52.

_____, "The Conception of Mana", *The Threshold of Religion*, Londra 1909, 115- 141.

_____, "The Raw Material of Religion", *Concerning Andrew Lang*, Oxford 1949, 2- 24.

_____, "Savage Supreme Beings and The Bull- Roarer", *The Threshold of Religion*, Londra 1909, 145- 168.

_____, "Supernaturalism", *Encyclopedia of Religions and* Ethics, ed. James Hatings, c. VIII, c. XII, 119- 120.

_____, *Tylor*, Londra 1936.

Mihelcic, Guiseppe, *Una Religione di Liberta':Raffaele Pettazzoni e La Scuola Romana di Storia delle Religioni*, Roma 2003.

Mossner, E. C., *The Life of David Hume*, Oxford 1970.

Müller, F. Max, *Natural Religion*, Londra 1892.

Müller, K. Otfried, *Introduction to A Scientific System of Mythology*, ter. C.O. Müller, Londra 1844.

Nietzsche, Friedrich, *The Joyful Wisdom*, çev. Thomas Common, New York 1964.

Önal, Mehmet, "Sokrates'in Tanrı Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 32 (Yaz 2009), 25- 36.

Paine, Thomas *Age of Reason- Being an Investigation of True and Fabulous Theology*, New York 1794.

Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, New York – Oxford 1996.

Pettazzoni, Raffaele, "A Proposito di "monoteismo" e "politeismo", *Monoteismo e Politeismo- Saggi di Storia delle Religioni*, ed. Pier Angelo Carozzi, Milano 2005, 29- 37.

_____, "Criteri per L'Ordinamento Scientifico del VII Congresso Internationale di Storia delle Religioni", *Atti delle Reale Accademia D'Italia*, XVIII (Giunno- Ottobre 1940), 1- 2.

_____, "Commemorazione del Socio Straniero Gerardus van der Leeuw", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei,* 1951, vol. VI, 59- 63.

_____, "Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji", *Tanrı'ya Dair,* der. ve çev. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 101- 106.

_____, *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni vol. 1, L'essere celeste nelle credenze dei popoli pirimitivi,* Roma 1922.

_____, "Essays on the History of Religions, Studies in the History of Religions" *Supplements to Numen*, 1 (1967), 20-29.

_____, "Forma e verita' del mito", *Nuovo Argomenti*, 37(1959), 49- 53.

_____, "Gli Ultimi Appunti", *Religione e societa*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 117- 137.

_____, "Gli Ultimi Appunti", (Angelo Brelich), *Studi e materiali di storia delle religioni*, 31(1960), 23- 55.

_____, *Italia religiosa*, Bari 1952.

_____, "Italia Religiosa: Religione dello Stato e Religione Dell'Uomo", *Religione e societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 143- 154.

_____, "Köken ve Yaratılış- Mitleri", *Tanrıya Dair*, der. ve çev. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 85- 95.

_____, "La Formazione du monotheisme", *Revue du l'Histoire des Religions*, 44 /88 (1923), 193- 229.

_____, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza 1912.

_____, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*, Bologna 1920.

_____, "La Scienza delle religioni e il suo metodo", *Scientia*, 7 (1913), 239- 247.

_____, *L'Essere Supremo nelle Religioni Primitive(L'Onniscienza di Dio)*, Torino 1957.

_____, "L'essere supremo e L'attributo dell'Onniscienza nel Quadro Storico- Culturale delle Civilta' Primitive, *Religione e Civilta'*, Bologna 1966, 67- 89.

_____, *Letture religiose- Ebreismo, Cristianesimo, Islamismo, Buddismo*, Firenze 1959.

_____, "Le due fonti della religione greca", *Proceedings of the Seventh Congress on the History of Religions, Amsterdam, 4 th- 9th September 1950*, Amsterdam 1951, 123- 124.

_____, "Lo spirito del paganesimo", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, 1966, 93- 98.

_____, *L'onniscienza di Dio,* Torino 1955.

_____, "Introduzione alla storia della religione greca", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 22-31.

_____, " Il Metodo Comparativo", *Numen,*(1959), 1-14.

_____, " Il Metodo Comparativo", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 101- 113.

_____, "Note e Notizie (Carl Clemen)", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVI (1940), 156- 157.

_____, *Miti Africani,* Torino 1948.

_____, "Mitin Hakikati", *Tanrı'ya Dair,* der. ve çev. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 69- 84.

_____, *Miti e Leggende- I: Africa, Australia,* Torino 1948.

_____, *Mitologia e Monoteismo- A Cura di Alcuni Studenti*, Roma 1951.

_____, "Monoteismo", *Enciclopedia Italiana*, Milano- Roma 1934, 699- 700.

_____, "Monoteismo e Urmonoteismus", *Studi e Materiali di Storia dele Religioni*, XIX- XX, (1943- 1946), 170- 177.

_____, "Monoteizmin Teşekkülü", trc. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2000, 285- 294.

_____, "Myths of Beginnings and Creation-Myths" *Essays on the History of Religions*, çev. H. J. Rose, ed. Raffele Pettazzoni, Leiden 1954, 24- 36.

_____, "Oriente e Occidente: tradizioni antiche e prospettive nuove", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 215- 221.

_____, "Religione e cultura", *Religione e societa*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 167- 172.

_____, "Review: P. W. Schmidt, S.V.D., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie; Bd. 3: Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens, Münster 1931", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 7/1931, 227- 234.

_____, *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia: La formazione del monoteismo – Monoteismo e politeismo Mitologia australiana – La catena di frecce – La confessione dei peccati Sincretismo e conversione – Religioni nazionali, supernazionali e misteriche La storia religiosa del Giappone*, ed. Giovanni Casadio, Napoli 2012.

_____, "Storia delle religioni e mitologia", *Storia e mitologia: Con Antologia di Testi di Raffaele Pettazzoni*, Roma 1988, 387- 398.

_____, *Svolgimento, e carattere della storia delle religioni*, Bari 1924

_____, "Tanrının Sıfatları Üzerine", *Tanrı'ya Dair,* der. ve çev. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 37- 67.

_____, "Tektanrıcılığın Oluşumu", *Tanrı'ya Dair,* der. ve çev. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 15- 26.

_____, *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, çev. Herbert J. Rose, Londra 1956.

_____, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", *The History of Religions- Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade- Joseph Kitagawa, Chicago 1959, 59-66.

_____, "Verita' del Mito", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 7-14.

_____, "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. ve çev. Mehmet Aydın, Konya 2003, 73- 81.

Pisi, P., "Storicismo e fenomenologia nel pensiero di R. Petazzoni", *Studi e materiali di storia delle religioni,* 56 (1990), 245- 277.

Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul 2004.

Preus, J. Samuel, *Explaining Religion- Criticism and Theory From Bodin to Freud*, New Haven- Londra 1987.

Preuss, Konrad Th., *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesen*, Leibzig 1926.

Prichard, E. Evans, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965.

"Prof. Long's Note", *Numen*, (Ocak 1965), c. XII/1, 35.

Pye, Michael, "Polytheism" and "Monotheism" As a Problem in the Typology of Religions", *Le Monotheisme- Diversite, Exclusivisme Ou Dialogue?*, ed. Charles Guittard, Paris 2002, 25- 35.

Radin, Paul, "Introduction", (E. B. Tylor, *Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology,* Philosophy, *Religion, Art,* and Custom), Amerika Birleşik Devletleri 1970, c. I, IX- XV.

_____, *Monotheism Among Primitive* People, Londra 1924.

_____, *Primitive Man as a Philosopher*, New York- Londra 1927.

Ray, Benjamin C., "Lang, Andrew", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, New York 2005, c. VIII, 5299- 5300.

Ries, J., *I Christiani e Le Religioni: Dagli Atti degli apostoli al Vaticano II*, Brescia 1992.

Rudolph, Kurt, "The Leipzig Tradition of Religionswissenschaft", *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, New York- Londra 1995, 11- 16.

Sabbatucci, Dario, *Politeismo 1-Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto*, Roma 1998.

Salvatorelli, Luigi, "La Personalita Morale di Raffaele Pettazzoni", *Problems and Methods of the History of Religions*, ed. Ugo Bianchi, Jouco C. Bleeker, A. Bausani, Leiden 1972, 1- 4.

Sanzi, Ennio, "Ugo Bianchi 1922- 1958", *Ugo Bianchi. Una Vita per La Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 31- 44.

Sachau, E., *Alberuni's India*, Londra 1888, c. I- II.

Schmidt, Wilhelm, "Die Bedeutung der Ethnologie und Religionskunde für Missionstheorie und Missions praxis", *Zeit schrift für Missionswissenschaft*, c. XVIII (1928), 117- 131.

_____, *Handbuch der vergleicheden Religionsgeschichte*, Münster 1930.

_____, *High Gods in North America- Upton Lectures in Religion*, Oxford 1933.

_____, *Primitive Revelation*, New York 1939.

_____, *The Culture Historical Method of Ethnology: a Scientific Approach to the Racial Question*, ter. S. A. Sieber, New York 1939.

_____, *The Religion of Earliest Man*, Londra 1934.

_____, *The Origin and the Growth of the Religion: Facts and Theories*, ter. Herbert J. Rose, New York 1931.

_____, *Völker und Kulturen,* Münster 1924.

_____, *Ursprung der Gottesidee*, Münster 1935, c. IV.

Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, İstanbul 1974- 1976, c. I-IV.

Sharpe, Eric J., *Comparative Religion: A History*, Illinois 1990.

_____, "Marett, R. R.", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, New York –Londra 2005, c. VIII, 5707- 5708.

_____, *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, Londra 1990.

_____, "Preanimism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, New York –Londra 2005, c. XI, 7372 -7373.

Spencer, Herbert, *Principles of Sociology-I*, New York 1910.

Spineto, Natale, "L'histoire des religions en Italie entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle," *Mélanges de l'école française de Rome*, 111-112 (1999), 599-609.

_____, "Raffaele Pettazzoni e la comparazione fra storicismo e fenomenologia", *Storiografia- rivista annuale di storia*, c. 6 (2002), 27- 48.

_____, "Storici delle religioni italiani del '900- Notizie e osservazioni sugli studi recenti (1995- 2000), *Storiografia*, c. 3 (1999), 63- 82.

Söderblom, Nathan, "Appendix 1: To the Students of Theology (1901)", (Eric Sharpe), *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, Londra 1990, 215- 218.

_____, "Appendix 2: Method in the History of Religion" (Eric J. Sharpe), *Nathan Söderblom and The Study of Religion*, Londra 1990, 219- 222.

_____, *Christian Fellowship*, New York 1923.

_____, "Communion With Deity (Introductory)", *Encyclopedia of Religions and Ethics,* ed. James Hastings, Edinburgh- New York 1980, c. III, 736- 740.

_____, *Das Werden des Gottesblaubens*, Leibzig 1916.

_____, "Holiness", *Encyclopedia of Religions and Ethics,* ed. James Hastings, Edinburgh- New York 1980, c. VI, 731- 741.

_____, *The Living God: Basal Forms of Personal Religion*, Boston 1962.

_____, *The Nature of Revelation*, ed. Edgar M. Carlson, Philadelphia 1966.

_____, "The Origin of the Belief in God", (Jacques Waardenburg), *Classical Approaches to the Study of Religion, An Anthology- I*, Berlin 1973, 382- 386.

Smith, William Robertson, *Lectures on the Religion of Semites*, Londra 1923.

Stark, Rodney Stark, Roger Finge, *Acts of Faith*: *Explaining the Human Side of Religion*, Los Angeles- Londra 2000.

_____, *Discovering God: The Origins of The Great Religions and The Evolution of Belief*, New York 2007.

Strenski, Ivan, *Thinking About Religion- An Historical Introduction to Theories of Religion*, Oxford 2006.

Stenudd, Stefan, "Theagenes", *The Cosmos of the Ancient- The Greek Philosophers on Myth and Cosmology,* Malmö 2007, 85-87.

Sullivan, Lawrence E., "Supreme Beings", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, New York- Londra 2005, 8867- 8881.

Swanton, John R., "Three Factors in Primitive Religion" *American Anthropologist*, c. XXVI/1924, 358- 365.

Şahin, Mehmet, *Andrew Lang'in Eserlerinde Din ve Yüce Tanrı Kavramı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk *Ütniversitesi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.

Şehristânî, *Milel ve Nihal- Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler* Tarihi, çev. Mustafa Öz, (haz., Mehmet Dalkılıç), İstanbul 2008.

Taylan, Necip, *İlim-Din İlişkileri, Sahaları, Sınırları*, İstanbul 1979.

Terrin, A. N., "Storia delle religioni", *Grande dizionario delle* religioni, Padova 1988, 2039- 2046.

Tylor, Edward B.,"Limits of Savage Religion", *Journal of the Antropological Istitute*, XXI (1892), 283- 299.

_____, "On Traces of the Early Mental Condition of Man." *A Lecture delivered April 23, 1867 at The Royal Institution of Great Britain. Annual Report-22*, Washington 1868, 391-398.

_____, *Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and* Custom, New York 1970, c. I-II.

_____, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of* Civilization, Londra 1865.

Underhill, Ralph, "Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-cultural Study", *American Journal of Sociology*, 80 (1975), 841- 860.

van Baal, J., *Symbols for Communication*, Assen 1985.

van Nuffelen, Peter, "Varro's Divine Antiquities: Roman Religion As an Image of Truth", *Classical* Philology, 105(2005), 162- 188.

Verene, Donald Philip, "Vico, Giovanni Battista, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York Londra 1987, c. XV, 254-255.

Vitz, Paul C., *Sigmund Freud's Christian Unconscious,* New York 1988.

Waardenburg, Jacques, "Edward Burnett Tylor", *Classical Approaches to the Study of Religion-II: Bibliography*, The Hauge- Paris 1974, 288- 290.

_____, "Nathan Söderblom", *Classical Approaches to the Study of Religion-II: Bibliography*, The Hauge -Paris 1974, 266-273.

_____, "Nathan Söderblom", *Classical Approaches to the Study of Religion- I: An Anthology*, Berlin 1973, 381.

_____, "R. Pettazzoni", *Classical Approaches to the Study of Religion-II: Bibliography*, The Hauge- Paris 1974, 209- 215.

_____, "View on a Hundred Years' Study of Religion", *Classical Approaches to the Study of Religion-I: An Introduction and Anthology*, The Hague- Paris 1973, 3- 78.

Wainwright, William, "Monotheism" *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment* ed. R. Audi -W. Wainwright, Ithaca 1986, 289-314.

Widengren, Geo, "Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion", *Ethnos*, c. 10 (1945), 57- 96.

Xenophon, *Şölen ve Sokrates'in Savunması*, çev. Yaman Örs, İstanbul 1962.

Yonge, C. D. ,"Inroduction", *Cicero's Treatise on the Nature of Gods,* Londra 1853, 1- 6.

Zeller, E., *The Socratic Schools*, çev. Oswald J. Reichel, Londra 1877.

Zimoń, Henryk, "Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology", *Anthropos*, 81(1986), 243- 260.

İNDEKS

A

Adem 40, 46, 177, 178, 235, 254
Afrodit 23
Agni 167
Ahura- Mazda 309
Alegorizm 5, 19, 21, 23
Algonkin 261, 262, 268, 271, 272, 276, 277, 279, 283, 286, 288
Ali 42, 162
Allah 14, 43, 91, 92, 93, 158, 361, 370, 373, 374, 382, 385, 401
Alman 63, 76, 77, 78, 79, 82, 85, 89, 94, 100, 103, 196, 293, 299, 300, 346, 349, 377
Altay 262, 265, 356, 365, 366
Amerika 13, 52, 53, 56, 75, 94, 96, 98, 117, 122, 130, 131, 132, 135, 139, 148, 151, 152, 159, 161, 162, 165, 166, 168, 169, 174, 182, 199, 206, 207, 208, 209, 217, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 268, 271, 272, 276, 277, 279, 363, 369, 377, 393, 411
Amon 24, 311
Ankermann 257
Antropos 247, 249
Apollo 23, 24, 31, 158, 172, 174
Aristo 5, 22, 28
Aristophanes 27
Aryan 6, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 160, 167, 168, 170, 174, 177, 205, 354, 364, 388
Aurelius 36, 161
Avustralya 13, 93, 96, 104, 122, 127, 129, 132, 133, 141, 157, 170, 178, 197, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 230, 233, 236, 237, 240, 241, 257, 259, 260, 261, 263, 266, 268, 271, 275, 277, 278, 279, 280, 283, 285, 286, 287, 289, 295, 302, 303, 328, 356, 361
Aydınlanma 5, 20, 51, 52, 53, 56, 76, 316, 350
Aziz Augustine 31, 40, 128, 385
Aziz Pavlus 251, 253, 388
Aziz Petrus 172, 322
Aziz Thomas 40, 248, 249, 250, 252, 273, 325

B

Babil 32, 33, 40, 93, 98, 343, 360, 365, 371, 377, 378, 381
Baiame 14, 157, 158, 210, 216, 217, 220, 221, 225, 233, 240, 241, 268, 269, 271, 275, 276, 282, 361
Bianchi 331, 343, 374, 400, 403, 412
Biruni 42, 43
Boas 115, 401

Bodin 5, 46, 47, 49, 50, 411
Brahma 14, 137, 381
Brahmanizm 136, 138, 152, 167, 308
Brelich 19, 22, 23, 24, 40, 331, 346, 350, 400, 408
Brokelmann 91, 92, 93, 401
Budha 308, 309, 381
Budizm 131, 132, 136, 149, 193, 304, 309, 321, 349, 381

C

Caynizm 313
Celsus 5, 36, 402
Chronos 57, 77
Cicero 5, 35, 36, 128, 402, 417
Clemen 95, 100, 293, 294, 302, 401, 409
Clement 39
Codrington 195, 196, 402
Creuzer 79, 80, 81, 82, 400

D

Daimonion 5, 25, 26
Darwin 83, 109, 111, 188, 255
de Brosses 56
Deizm 6, 72
de Martino 331
Dionysus 24, 31, 103
Divini 242, 246, 247
Doğal Din 6, 47, 61, 62, 63, 64
Doğaüstü 5, 8, 16, 51, 62, 186, 190, 191, 194, 195, 200, 202, 204, 216

E

Eliade 59, 104, 105, 192, 193, 204, 207, 294, 301, 331, 344, 346, 347, 399, 400, 402, 411, 416
Enlil 360
Epikür 234
Eris 23
Eski Ahit 37, 49, 238, 253, 305, 383
Eskimo 213, 261
Etnoloji 6, 13, 14, 15, 94, 242, 243, 257, 373
Euhemerizm 5, 19, 25, 40, 41
Euhemerus 5, 25
Evrensel Baba 8, 16, 205, 206, 209, 210, 214, 217, 219, 220, 221, 234, 236, 237, 241, 393
Evrim 83

F

Fetişizm 7, 143, 144

Flavius 38
Fontenelle 5, 54, 55, 56
Frazer 90, 91, 97, 110, 184, 190, 200, 201, 346, 399, 402

G

Gentile 330
Gnostik 39
Görres 78, 79, 82
Göthe 63, 77
Güç 8, 60, 101, 102, 186, 194, 195, 304, 327

H

Hegel 76, 78, 405
Heiler 103, 104, 403
Helenistik 5, 29, 30, 37, 38, 241, 384, 389
Hera 23, 174
Heraclitus 24
Herbert 5, 47, 48, 49, 50, 55, 83, 84, 111, 206, 244, 295, 352, 404, 410, 413
Hermes 23, 25
Hesiod 19, 364
Heyne 81, 82
Hıristiyan 4, 6, 10, 11, 31, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 55, 57, 58, 61, 65, 70, 74, 91, 92, 94, 95, 126, 128, 130, 141, 147, 148, 153, 154, 155, 159, 172, 173, 177, 183, 209, 213, 218, 223, 229, 235, 238, 240, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 259, 267, 284, 288, 305, 306, 307, 314, 316, 317, 319, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 344, 359, 360, 372, 380, 384, 388, 393
Hıristiyanlık 19, 30, 36, 38, 39, 44, 52, 54, 55, 65, 74, 78, 80, 138, 143, 148, 150, 152, 161, 172, 173, 175, 178, 180, 203, 218, 223, 231, 235, 264, 271, 294, 308, 313, 341, 344, 348, 349, 351, 370, 374, 380, 382, 384, 385, 388, 389, 394
Hindu 43, 126, 133, 135, 136, 148, 150, 151, 168, 386
Hinduizm 136, 138, 170, 381, 397
Homer 19, 59, 79, 81, 165, 363
Horus 24, 31, 120, 171, 363
Howitt 206, 303
Hume 6, 47, 49, 53, 56, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 83, 124, 404, 406
Hz. Muhammed 47, 148, 385
Hz. Peygamber 158, 172

I

II. Vatikan Konsili 330
İmam Şehristani 42
İran 78, 86, 88, 98, 158, 167, 299, 300, 354, 374, 386, 387, 389
İsa Mesih 40, 45, 47, 52, 173, 232, 246, 300, 313, 316, 317, 319, 320, 321, 324, 325, 376, 384

İslam 4, 11, 41, 65, 70, 91, 92, 130, 148, 158, 162, 172, 180, 219, 231, 300, 308, 313, 351, 361, 365, 370, 374, 380, 382, 385, 386, 388, 389, 397

J

Justin 39, 143
Jüpiter 14, 29, 31, 47, 51, 88, 160, 353, 366

K

Kafkas 162
Kami 164, 174, 183
Kant 40, 76, 315, 403
Katolik 8, 51, 52, 73, 78, 128, 173, 238, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 255, 270, 282, 283, 286, 294, 328, 329, 368, 393
Kitab-ı Mukaddes 4, 9, 38, 49, 65, 93, 246, 252, 264, 278, 299, 314, 316, 320, 393
Konfüçyus 234, 350
Koryak 271, 272
Kur'an 65, 92, 178, 385
Kutsallık 303

L

Lanternari 331, 335, 341, 342, 343, 405
Leeuw 101, 102, 103, 204, 330, 333, 335, 369, 405, 407
Logos 5, 24, 25, 38
Lowie 97, 405
Luther 299, 327

M

Machiavelli 5, 44, 45, 402, 405
Mana 8, 14, 186, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 406
Manitu 14, 62, 161, 162, 166, 272, 360
Mısır 23, 24, 30, 32, 33, 56, 57, 77, 78, 81, 98, 120, 137, 138, 146, 152, 154, 158, 171, 174, 177, 237, 307, 311, 349, 363, 365, 371, 377, 378, 380, 381, 383
Mit 81
Mitoloji 9, 20, 57, 79, 86, 264, 332, 396
Mitra 31, 88, 158, 170, 171, 173, 365
Moğol 166, 170
Musa 37, 38, 42, 47, 50, 237, 310, 313, 354, 374, 380, 381, 383, 388
Müller 81, 82, 86, 87, 90, 160, 168, 183, 205, 301, 334, 354, 406, 407
Müslüman 4, 41, 42, 70, 73, 147, 154, 155, 172, 178, 359

O

Otto 86, 103, 192, 204, 305

P

Paganizm 5, 44, 45, 46, 47, 50, 57
Panteon 25, 31, 33, 103, 164

Philo 37, 38, 46
Pigme 6, 93, 94, 258, 259, 260, 261, 263, 295
Pius XI 247
Platon 5, 26, 27, 28, 38, 39, 45, 137, 197, 411
Plotinus 5, 36, 37
Plutarch 36
Polinezya 150, 163, 170, 177, 195, 197, 233, 262, 377
pre-animizm 186, 188, 189, 194, 265
Preuss 55, 56, 95, 96, 101, 187, 284, 302, 411
Protestan 300, 301, 322, 327, 328, 368

Q

Quetzalcoat 154

R

Radin 97, 98, 99, 100, 114, 411
Reform 5, 44, 46
Rig- Veda 138, 167
Robertson Smith 83, 90, 91, 191, 237, 402
Roma 4, 5, 8, 16, 19, 22, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 71, 78, 98, 128, 148, 158, 160, 171, 172, 173, 176, 231, 242, 245, 247, 248, 249, 255, 329, 330, 331, 339, 340, 341, 342, 345, 346, 349, 354, 365, 366, 375, 378, 379, 393, 403, 406, 407, 409, 410, 412
Roma Katolik Kilisesi 8, 242, 245, 248, 249, 393
Rousseau 6, 62, 63
Rönesans 5, 41, 44, 50, 51, 53, 58, 72
Ruh Göçü 7, 135

S

Sami 6, 83, 90, 91, 93, 242, 262, 309, 369
Samoyed 268, 269, 270, 272, 357
Schleiermacher 304
Semitik 91, 92, 93, 126, 130, 133, 171, 174, 233
Seneca 5, 36
Senkretizm 5, 29, 31, 35, 36
Smart 204
Societas 242, 246, 247
Sokrates 5, 25, 26, 27, 28, 407, 411, 417
Spencer 58, 83, 84, 111, 214, 257, 413
Stoa 5, 24, 36
Swanton 96, 415
Şang-ti 183, 234, 363, 365
Şii 300
Şosyant 300

T

Tabu 8, 186, 200

Tatarlar 163, 357
Tengri 14, 183, 265, 354, 365, 366
Thomas Paine 6, 47, 53, 61, 62
Thomizın 249, 250, 251
Tiele 300, 301
Tien 159, 183
Tunguz 133, 163, 166, 170, 174
Türk 14, 16, 42, 43, 47, 147, 166, 183, 265

U

Ural 262, 356
Urheber 10, 16, 101, 102, 299, 302, 304, 305, 307, 312, 327, 328, 394
Ur-kultur 255, 259, 260
Urmonotheismus 8, 9, 10, 16, 242, 243, 245, 247, 248, 252, 255, 264, 288
ur-revelation 244, 253

V

Varro 5, 31, 32, 33, 34, 35, 416
Verbi 242, 246, 247
Voltaire 6, 28, 53, 62
Vossius 5, 50

W

Wundt 94, 188, 189

X

Xenophanes 21, 22, 24, 381, 401

Y

Yahudi 5, 6, 8, 37, 38, 40, 47, 50, 51, 53, 55, 57, 58, 64, 65, 70, 90, 91, 92, 97, 126, 130, 133, 137, 138, 148, 154, 174, 177, 218, 223, 235, 236, 244, 247, 248, 254, 255, 259, 267, 305, 306, 307, 314, 350, 380, 383, 384, 389, 393
Yahve 8, 14, 31, 232, 236, 237, 238, 239, 309, 310, 353, 354, 355, 362, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 382, 383, 394
Yahya 173
Yeni Ahit 100, 215, 253, 294, 312, 325

Z

Zerdüşt 11, 51, 168, 313, 332, 373, 374, 376, 380, 386, 387, 388
Zerdüştlük 140, 279, 312, 313, 351, 370, 374, 380, 385, 386, 387
Zeus 14, 23, 24, 25, 33, 36, 59, 61, 86, 88, 160, 161, 174, 233, 311, 346, 350, 353, 354, 361, 366, 373, 387