

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

REZA ASLAN



New York Times Bestseller ZELOT'un Yazarından

ULUSLARARASI ÇOK SATAN

TANRI

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE
DİNLER TARİHİ



"Zamana uygun, sürükleyici, aydınlatıcı ve gerekli bir kitap."

The Huffington Post

TANRI

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE DİNLER TARİHİ

REZA ASLAN



TANRI

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE DİNLER TARİHİ

REZA ASLAN

Panama Yayın No: 544

ISBN: 978-625-8488-26-5

Kitabın Orijinal Adı

God: A Human History

Genel Yayın Yönetmeni

Caner Vural

Çeviren

Elif Berktaş

Kapak Tasarımı

Leyla Çelik

Birinci Baskı: Temmuz 2022

Baskı-Cilt: Bizim Buro Basımevi

Sertifika No: 42488

Yayıncı Sertifika No: 42278

Copyright © 2017, Aslan Media, Inc

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Panama Yayıncılık'a aittir.

Yayınevinden izin almaksızın kısmen ya da tamamen

alıntı yapılamaz, kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Panama Yayıncılık

Yüksel Caddesi 7A/7

Kızılay-ANKARA

Tel-Fax: (0.312) 432 14 89

www.panamayayincilik.com

info@panamayayincilik.com

Dağıtım

Libya Caddesi 25/B

Küçükesat-ANKARA

TANRI

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE
DİNLER TARİHİ

REZA ASLAN

ÇEVİREN
ELİF BERKTAŞ

REZA ASLAN VE
TANRI: GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE DİNLER TARİHİ
HAKKINDA ÖVGÜLER

“Reza Aslan’ın ince ama iddialı kitabı *Tanrı: Geçmişten Günümüze Dinler Tarihi*, insanların büyük harfle başlayan Tanrı idesini nasıl yarattığını anlatan, gerçekten hayret verici bir hikâye.”

— *Los Angeles Review of Books*

“Aslan’ın kitabını okuyun. Zamana uygun, sürükleyici, aydınlatıcı ve gerekli bir kitap.”

— *Huffpost*

“Aslan’ın akıcı üslubu, okuyucuyu aklına takılan sorulardan vazgeçmeye ve onun inançla ilgili iddialarını kabul etmeye ikna ediyor. Arkeolojiden nörobilime dek çeşitli alanlara ait akademik kaynakları kullanması, birçok okuyucuya normalde nispeten ulaşamayacağı bilgileri sunuyor ve bu farklı kaynakları ilgi uyandıran şekillerde birleştiriyor.”

— *The Washington Post*

“Sizi aynı anda hem kışkırtacak, hem harekete geçirecek hem de kızdıracak bir kitap okumak istiyorsanız, doğru yerdesiniz.”

— *The Arts Desk*

“Reza Aslan’ın zarif ve meraklı kişiliğinin bir ürünü olan *Tanrı*, çağdaş dünyada ilahi olana daha kapsamlı bir şekilde bakmamızı isteyerek en azından sıkıntılı zamanların üstesinden gelmemizi sağlıyor. ... Bu kitap, daha fazlasını öğrenmek istemenize neden olacak.”

— *The Seattle Times*

“Aslan açık, anlaşılır, kısa ve öz bir üslupla yazıyor. Oldukça zeki biri ve sıradan görünen olguları bir bağlama yerleştirmek konusunda sıradışı bir yeteneğe sahip. Ayrıca karmaşık fikirleri, zahmetsizce özetleyebiliyor.

— *The Spectator*

“Aslan’ın hikâye anlatmaya yönelik doğuştan gelen bir yeteneği var ve bu zekice yazılmış incelemeyi okurken çok keyif alacaksınız.”

— *San Francisco Chronicle*

“Aslan karmaşık teorileri anlaşılır kılmak adına çok uğraşmış ve başarılı olmuş, kitapta oldukça geniş bir zaman aralığı ve çok sayıda din geleneği ele alınıyor.”

— *The Sidney Morning Herald*

“İlgi çekici bir şekilde yazılmış, muhtemelen ‘arayıştı’ olanlara hitap edecek, ilkel animizmden günümüzün çok inançlı dünyasına dek uzanan, büyüleyici bir dinler tarihi kitabı.”

— *The Australian*

“Reza Aslan’ın açık ve anlaşılır bir üslupla kaleme aldığı yeni kitabı *Tanrı: Geçmişten Günümüze Dinler Tarihi* keyifli, akıllıca ve derin bilgiler içeriyor.”

— *Austin American-Statesman*

“Aslan, kendi inançları ve diğer din bilginlerinin görüşleri arasında geçiş yaparken sergilediği kibarlığıyla tanınıyor.”

— *The New Yorker*

YAZAR HAKKINDA

Reza Aslan, uluslararası üne sahip bir yazar, yorumcu, profesör, yapımcı ve din bilginidir. *New York Times* En Çok Satanlar Listesi'nde 1 numaraya yerleşen kitabı *Zelot: Nasıralı İsa'nın Yaşamı ve Dönemi* de dâhil olmak üzere kitapları dünya çapında, düzinelerce dile çevrilmiştir. Aslan'ın uluslararası çok satanlar arasına giren ilk kitabı *Allah'tan Başka İlah Yoktur: İslam'ın Kökeni, Gelişimi ve Geleceği*, 2010 yılında Blackwell Publishers tarafından son on yılın en önemli yüz kitabından biri seçilmiştir. Aynı zamanda *Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in a Globalized Age* (ilk başlığı *How to Win a Cosmic War*) kitabının yazarı, *Tablet & Pen: Literary Landscapes from the Modern Middle East* ile *Muslims and Jews in America: Commonalties, Contentions, and Complexities* adlı çalışmaların da editörüdür. Reza Aslan Santa Clara Üniversitesi'nden din araştırmaları lisans derecesi, Harvard Üniversitesi'nden teolojik araştırmalar alanında yüksek lisans derecesi, Santa Barbara'daki California Üniversitesi'nden din sosyolojisi alanında doktora derecesi ve Iowa Üniversitesi'nden, kurgu alanında aldığı Truman Capote bursuyla birlikte güzel sanatlar yüksek lisans derecesi almıştır. Riverside'daki California Üniversitesi'nde yaratıcı yazarlık dersleri veren Aslan, Chicago Teoloji Semineri ve Yale Hümanist Topluluğu'nun mütevelli heyetinde görev yapmakta olup, aynı zamanda Amerikan Din Akademisi'ne, Kitabı Mukaddes Literatürü Derneği'ne ve Uluslararası Kuran Araştırmaları Derneği'ne üyedir. İran'da doğan Aslan, yazar ve girişimci eşi Jessica Jackley ve üç oğluyla birlikte Los Angeles'ta yaşamaktadır.

rezaaslan.com

facebook.com/rezaaslanofficial

Twitter: @rezaaslan

Instagram: @rezaaslan

*Kendi spiritüel yolculuklarına çıkan oğullarım
Cyrus, Jaspar ve Asa'ya.*

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

KENDİ SURETİMİZDE	15
-------------------------	----

BİRİNCİ KISIM

VÜCUT BULMUŞ RUH	23
------------------------	----

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂDEM İLE HAVVA CENNET’TE	25
--------------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

HAYVANLARIN EFENDİSİ	43
----------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AĞAÇTAKİ YÜZ	63
--------------------	----

İKİNCİ KISIM

İNSANLAŞTIRILMIŞ TANRI.....	75
-----------------------------	----

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KARGILARDAN SABANLARA.....	77
----------------------------	----

BEŞİNCİ BÖLÜM

YÜCE KİŞİLER.....	95
-------------------	----

ALTINCI BÖLÜM

YÜCE TANRI	117
------------------	-----

ÜÇÜNCÜ KISIM	
TANRI NEDİR?	137
YEDİNCİ BÖLÜM	
TANRI BİRDİR	139
SEKİZİNCİ BÖLÜM	
TANRI ÜÇTÜR	159
DOKUZUNCU BÖLÜM	
TANRI HER ŞEYDİR	179
SONUÇ	
BİR VE TEK.....	199
TEŞEKKÜR.....	207
GÖRSEL BİLGİLERİ	209
NOTLAR	211
KAYNAKÇA	317
DİZİN.....	345

GİRİŞ

KENDİ SURETİMİZDE

Çocukken Tanrı'nın gökyüzünde yaşayan büyük ve güçlü bir ihtiyar olduğunu düşünürdüm—babamın daha büyük, daha kuvvetli ama sihirli güçleri olan bir versiyonu. Onu yakışıklı ve saçları kırlaşmış olarak hayal ederdim, uzun ve beyaz saçları geniş omuzlarına dökülürdü. Etrafı bulutlarla çevrili bir tahtta oturuyor olurdu. Konuştuğu zaman, özellikle de öfkeli olduğunda sesi göğü inlettirdi. Ki çoğunlukla öfkeliydi. Ama aynı zamanda sıcak ve sevecen, merhametli ve nazikti. Mutlu olduğunda güler ve üzgün olduğunda gözyaşı dökerdi.

Bu Tanrı imgesinin aklıma nereden geldiğini bilmiyorum. Belki bir yerlerde, bir vitrayda veya kitapta gözüme ilişmişti. Belki de daha doğduğumda bu imgeye sahiptim. Çalışmalar, nereli olduklarının veya bir dine inanıp inanmadıklarının bir önemi olmaksızın küçük çocukların, eylem ve temsil bakımından insanlarla Tanrı arasında ayırım yapmada zorlandıklarını göstermiştir. Tanrı'yı tahayyül etmeleri istendiğinde her zaman, insanüstü yeteneklere sahip bir insan betimlemişlerdir.¹

Büyüdükçe çocukça düşüncelerimin çoğundan vazgeçtim. Ne var ki zihnimdeki Tanrı imgesi aynı kaldı. Özellikle dindar bir ailede büyümedim, ancak din ve maneviyat beni her zaman büyülemiştir. Tanrı'nın ne olduğuna, nereden geldiğine ve neye benzediğine (tuhaf bir şekilde, hâlâ babama benziyordu) dair yarım yamalak teorilerle doluydu kafam. İstediğim şey yalnızca Tanrı'yı bilmek

değildi; Tanrı'yı deneyimlemek ve onun varlığını hayatımda hissetmek istiyordum. Yine de bunu her denediğimde, Tanrı'yla beni birbirimizden ayıran ve ikimizin de karşı tarafa geçmesini engelleyen büyük bir uçurumun açıldığını hayal etmekten kendimi alamıyordum.

Onlu yaşlarımda, İranlı ebeveynlerimin dini olan soğuk İslam'dan Amerikalı arkadaşlarımdan dini olan coşkun Hristiyanlığa geçtim. Birdenbire, Tanrı'yı güçlü kuvvetli bir insan olarak görmeme neden olan çocukluk dürtüsü, [Hristiyanlıktaki] "Tanrı insan oldu" cümlesine uygun olarak İsa Mesih'e duyduğum iman şeklinde belirginleşti. Başlangıçta bu deneyim, ömrüm boyunca taşıdığım bir yarıyı kaşımak gibiydi. Yıllar boyu Tanrı'yla aramdaki uçurumu geçmemi sağlayacak bir köprü arayıp durmuştum. Şimdiyse arada uçurum falan olmadığını söyleyen bir din vardı karşımda. Eğer Tanrı'nın neye benzediğini bilmek istiyorsam, yapmam gereken tek şey en mükemmel insanı tahayyül etmekti.

Bu oldukça anlamlıydı. İnsanlarla Tanrı arasındaki engeli ortadan kaldırmanın, Tanrı'yı insanlaştırmaktan daha iyi bir yolu var mıdır? Hristiyanlığın Tanrı kavramının muazzam başarısı söz konusu olduğunda, meşhur Alman filozof Ludwig Feuerbach'ın söylediği gibi, "yalnızca tüm insanlığı kendinde kapsayan bir varlık tüm insanlığı tatmin edebilir."²

Feuerbach'ın bu sözünü ilk kez üniversitedeyken, tam da dünya dinlerini çalışmak üzere ömür boyu sürececek bir maceraya atılmaya karar verdiğim sıralarda okudum. Feuerbach'ın söylemek istediği şey, tıpkı bizim gibi görünen, düşünen, hisseden ve eylemde bulunan bir Tanrı'ya yönelik neredeyse evrensel olan inancın, ilahi olanı kendimizin

birer yansıması olarak deneyimleme ihtiyacımızın derinlerine kök salmış olmasıydı. Bu hakikat bende bir yıldırım etkisi yarattı. Acaba çocukken bu yüzden mi Hıristiyanlığa geçmişim? Zihnimdeki Tanrı imgesini bunca zaman boyunca kendi özelliklerimi ve duygularımı bana geri yansıtan bir ayna olarak mı inşa etmişim?

Bu olasılık beni hem üzdü hem de hayal kırıklığına uğrattı. Daha geniş kapsamlı bir Tanrı kavramı arayışıyla, Hıristiyanlıktan vazgeçtim ve İslam'a geri döndüm. Bu dinde beni çeken şey, Tanrı betimlemelerinin radikal bir şekilde yasaklanmasıydı: Tanrı'nın ne insan ne de başka bir varlığın imgesiyle sınırlanamayacağı inancıydı. Bununla birlikte, İslam'ın Tanrı'yı insan biçiminde betimlemeyi reddetmesinin, onu insani yönden düşünmeyi reddetmek olarak anlaşılamayacağını fark etmem çok uzun sürmedi. Müslümanlar da kendi erdemlerini ve ahlaksızlıklarını, hislerini ve kusurlarını Tanrı'ya yüklemek konusunda tıpkı diğer dinlerin mensupları gibidir. Bu konuda çok az seçenekleri vardır. Birçoğumuz için bu böyledir.

Görünüşe göre ilahi olanı insanlaştırmaya yönelik bu güçlü istek beyinlerimizde yerleşiktir ve dünya üzerindeki bilinen neredeyse tüm din geleneklerinde asli öneme sahip bir özellik haline gelmiştir. Tanrı kavramının insan evriminde ortaya çıktığı süreç, bilinçli veya bilinçsiz olarak, Tanrı'yı kendi suretimizde biçimlendirmeye bizi zorlamıştır. Aslında insan maneviyatının tüm tarihi, ilahi olanı ona kendi duygularımızı ve kişiliklerimizi yükleyerek, kendi özelliklerimizi ve arzularımızı atfederek, kendi güçlerimizi ve zayıflıklarımızı, hatta kendi bedenimizi vererek –kı-sacası Tanrı'yı *biz* yaparak– anlamaya çalışmaya yönelik tek bir uzun, birbirine bağlı, sürekli evrimleşen ve dikkate

değer ölçüde kaynaştırıcı bir çaba olarak görülebilir. Söylemeye çalıştığım şey şu, sıklıkla, farkında olsak da olmasak da ve inançlı olup olmamamızdan bağımsız bir şekilde büyük çoğunluğumuz Tanrı'yı düşündüğümüzde kendimizin ilahi bir versiyonunu zihnimizde canlandırırız: Yani insanüstü güçleri olan bir insan.³

Bu, Tanrı diye bir şeyin olmadığını veya Tanrı dediğimiz şeyin bütünüyle insan icadı olduğunu iddia etmek değildir. Bu cümlelerin her ikisi de pekâlâ doğru olabilir, ancak bu, kitabımızın konusu değil. Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu, sırf aksini gösterecek bir kanıt yok diye kanıtlamaya çalışmak ilgi alanıma girmiyor. İnanç, bir tercihtir; aksini söyleyen herkes sizi inancınızdan döndürmeye çalışıyordur. Maddi dünyanın ötesinde bir şeylerin –gerçek bir şey, *bilinebilir* bir şey– olduğuna ya inanmayı seçerseniz ya da inanmamayı. Eğer benim gibi inanmayı seçerseniz, kendinize bir başka soruyu daha sormanız gerekir: O şeyi deneyimlemek istiyor musunuz? Onunla konuşmak istiyor musunuz? Onu *bilmek* istiyor musunuz? Eğer öyleyse, temelde ifade edilemez olan bir deneyimi ifade etmek için bir dile sahip olmak yardımcı olabilir.

İşte burada din devreye girer. Binlerce yıldır insanlığı farklı ve çoğunlukla birbiriyle çatışan inanç kamplarına bölmüş mitlerin ve ritüellerin, mabetlerin ve katedrallerin, yapılması ve yapılmaması gerekenlerin ötesinde din, inanların birbirleriyle ve başkalarıyla iletişim kurmalarını sağlayan simgeler ve metaforlardan oluşan bir “dil”den, inancın tanımlanamaz deneyiminden biraz daha fazlasıdır. Dinler tarihi boyunca evrensel ve yüce olarak öne çıkan tek bir simge –pratik açıdan dünyanın neredeyse tüm dinlerindeki diğer tüm simgelerin ve metaforların türetil-

diği bir büyük Tanrı metaforu— olmuştur: *Biz*, yani insan.

“İnsanlaştırılmış Tanrı” adını verdiğim bu kavram, Tanrı idesinin zihinlerimizde ilk belirlediği anda bilincimize yerleşmiştir. Evrenin doğası ve bizim evrendeki rolümüz hakkındaki ilk teorilerimiz bu kavrama göre şekillenmiştir. Öte dünyaya dair ilk fiziksel tasvirlerimizin önünü açmıştır. İnsanlaştırılmış tanrılara duyulan inanç avcı-toplayıcı atalarımıza kılavuz olmuş ve ardından, on binlerce yıl sonra elimizdeki mızrakları atıp sabanla toprağı sürmeye başlamamızı sağlamıştır. İlk mabetlerimiz, tanrıların insanüstü varlıklar olduğunu düşünen insanlar tarafından inşa edildi—tıpkı ilk dinlerimizde olduğu gibi. Mezopotamyalılar, Mısırlılar, Yunanlar, Romalılar, Hintler, Persler, İbraniler, Araplar; bunların tümü teistik sistemlerini insani terimlere ve insani imgelere göre tasarladılar. Aynısı, Jainizm ve Budizm gibi teistik olmayan inanç gelenekleri için de geçerlidir; her ikisi de teolojilerindeki tinleri ve devaları tıpkı insanlar gibi karma yasalarına bağlı olan insanüstü varlıklar olarak görürler.⁴

Tinsel, asla hata yapmayan, her zaman her yerde olan ve gücü her şeye yeten tek bir Tanrı olduğuna dair teolojik açıdan “doğru” inançlar ikrar etmeye uğraşan çağımızın Yahudileri, Hristiyanları ve Müslümanları bile, Tanrı’yı insan biçiminde tahayyül etmeye ve ondan insani açıdan bahsetmeye mecbur kalıyor gibi görünmektedir. Çok sayıda psikoloğun ve bilişsel bilimcinin yürüttüğü araştırmalar, en dindar kişilerin bile Tanrı hakkındaki düşüncelerini ifade etmeleri istendiğinde Tanrı’dan sanki sokakta karşılaştıkları birinden bahsediyormuş gibi bahsettiklerini göstermiştir.⁵

İnançlıların Tanrı’yı sıklıkla iyi veya sevecen, acıma-

sız veya kıskanç, affedici veya nazik olarak tanımlamalarını düşünün. Bunlar elbette ki insani özelliklerdir. Yine de –her ne olursa olsun– kesinlikle *insani olmayan* bir şeyi tanımlamak için insani duyguları kullanmadaki bu ısrar, insanlığımızı Tanrı’ya yansıtmaya, yalnızca insan doğasındaki değerli yanları –sınırsızca sevme kapasitemiz, empatimiz ve merhamet gösterme hevesimiz, adalete olan açlığımız– değil aynı zamanda aşağılık yanları da Tanrı’ya atfetmeye yönelik varoluşsal ihtiyacımızı gözler önüne serer: Saldırganlığımız ve hırsımız, önyargılarımız ve bağnazlığımız, şiddete olan eğilimimiz.

Hayal edilebileceği gibi, ilahi olanı insanlaştırmaya yönelik bu doğal dürtünün belirli sonuçları vardır. Çünkü Tanrı’yı insani özelliklerle donattığımızda esasında bu özellikleri *ilahileştiririz*, öyle ki dinimizle ilgili iyi veya kötü olan her şey, bizimle ilgili iyi veya kötü olan her şeyin birer yansımasından ibaret olur. Bizim arzularımız Tanrı’nın arzuları haline gelir, ama hiçbir sınır olmaksızın. Bizim eylemlerimiz Tanrı’nın eylemleri haline gelir, ama hiçbir sonucu olmaksızın. İnsani özelliklerle donanmış insanüstü bir varlık yaratırız, ama insanlara ait limitler olmaksızın. Dinlerimizi ve kültürlerimizi, toplumlarımızı ve devletlerimizi kendi insani dürtülerimize göre biçimlendiririz ve bunu yaparken de bu dürtülerin Tanrı’ya ait olduğuna kendimizi inandırırız.

Bu, her şeyden öte, insanlık tarihi boyunca dinin neden hem sınırsız iyiliğin hem de akıl almaz kötülüklerin kaynağı olduğunu; neden aynı Tanrı’ya duyulan aynı inancın bir inananda sevgi ve merhamet uyandırırken diğerinde nefret ve şiddet eğilimi uyandırdığını; neden iki insanın aynı kutsal metinden birbirine taban tabana zıt iki anlam

çıkardığını açıklar. Gerçekten de, dünyamızı bulandırma-ya devam eden din çatışmaları, Tanrı'nın ne olduğu, ne istediği, kimi sevdiği ve kimden nefret ettiğini açıklamaya ve bu sırada kendimizi tanrılaştırmaya yönelik doğuştan gelen, bilinçsiz arzumuzdan çıkar.

Aradığım Tanrı kavramının herhangi bir din geleneği tarafından tanımlanamayacak kadar geniş kapsamlı olduğunu, ilahi olanı deneyimlemenin tek yolunun Tanrı'yı kendi manevi anlayışında insani özelliklerden *arındırmak* olduğunu keşfetmem yıllarımı aldı.

Dolayısıyla bu kitap Tanrı'yı nasıl insanlaştırdığımızın bir tarihinden ibaret değil. Aynı zamanda insani tutkularımızı ilahi olana yüklemeyi bırakmamız ve daha *panteistik* bir Tanrı görüşü geliştirmemiz için bir çağrı. İster bir Tanrı'ya isterseniz birçok tanrıya inanın veya hiçbir tanrıya inanmayın, Tanrı'yı başka şekilde değil de kendi suretimizde biçimlendiren biziz, bu kitap en azından bunu hatırlatmayı amaçlıyor. Ve bu hakikatte daha olgun, daha barışçıl, daha *ilkel* bir maneviyatın anahtarı yatıyor.

BİRİNCİ KISIM

YÜCUT BULMUŞ RUH

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂDEM İLE HAVVA CENNET'TE

Başlangıçta boşluk vardı. Karanlık. Kaos. Şekilden veya cisimden yoksun engin bir boşluk denizi. Gökyüzü, yeryüzü, su kütleleri yoktu. Ne tanrılar ortaya çıkmıştı ne de adları anılıyordu. Hiçbir alınyazısı yazılmamıştı, derken... Ani bir parlama, bir çeşit ışık belirdi ve zaman ile uzam, enerji ile madde, atomlar ile moleküller aniden genişlemeye başladı—yani her biri yüz milyonlarca yıldız barındıran yüz milyarlarca galaksinin yapı taşları.

Bu yıldızlardan birinin yakınlarında, bir mikrometre boyutundaki bir toz zerresi bir diğeriyle çarpıştı ve yüz milyonlarca yıl boyunca çarpışıp birbirine tutunarak biriken bu zerrecikler kendi etrafında dönmeye, kütle kazanmaya, kabuk oluşturmaya, okyanusları ve kara parçalarını meydana getirmeye ve beklenmedik bir şekilde *yaşamı* ortaya çıkarmaya başladı: Önce basit, ardından karmaşık; önce sürünen, ardından yürüyen yaşam formları.

Yeryüzünde buzulların yayıldığı ve çekildiği binlerce yıl geçti. Buz tabakaları eridi ve deniz seviyeleri yükseldi. Kıtalardeki buz örtüleri yumuşadı ve Avrupa ile Asya'nın alçak tepelerinden ve vadilerinden akarak ağaçsız düzlükleri engin ormanlara dönüştürdü. Ve bu sığınağa türümüzün başlangıcı—dilerseniz "tarihsel" Âdem ile Havva diyelim—adım attı: *Homo sapiens*, yani "akıllı insan."

Uzun boylu, dik duruşlu, güçlü yapılı, yayvan burunlu ve çıkıntılı olmayan alınlı Âdem ile Havva'nın evrimi

MÖ yaklaşık 300.000 ila 200.000 yıl önce, insan soyağacının en son dalı olarak başladı. Ataları yaklaşık 100.000 yıl önce, Sahra'nın bugünkü gibi çorak bir çöl değil verimli göllerin ve yemyeşil bitkilerin diyarı olduğu zamanlarda Afrika'dan ayrılmıştı. Dalgalar halinde Arap Yarımadası'nı aşarak kuzeyde Orta Asya steplerine, doğuda Hint altkıtasına, denizi aşp Avustralya'ya ve batıda Balkanlara yönelmişlerdi, ta ki güney İspanya'ya ve Avrupa'nın sonuna ulaşana dek.

Yol boyunca, göç etmiş daha önceki insan türleriyle karşılaştılar: Yüz binlerce yıl önce Avrupa'ya benzer bir yolculuk yapmış olan dik insan *Homo erectus*; Sibiryaya ve Doğu Asya düzlüklerinde gezinen güçlü kuvvetli *Homo denisova*; *Homo sapiens*'in yok ettiği veya asimile ettiği (kimse tam olarak bilmiyor) fıçı göğüslü *Homo neanderthalensis* yani Neanderthal.¹

Âdem bir avcıydı, bu yüzden onu gözünüzde canlandırırken yanında bir kargı ve omuzlarında mamut kürküyle hayal edin. Avken avcıya dönüşmesi genetik bir iz, bir avlanma içgüdüğü miras bırakmıştır. Âdem bir hayvanın mevsimler boyu izini sürebilir, saldırmak için doğru anı sabırla bekleyebilir. Avını öldürdüğünde, eti parçalayıp oracıkta midesine indirmez. Topluluğuyla paylaşmak üzere barınağına götürür. Hayvan postundan yapılmış ve etrafı mamut kemikleriyle çevrilmiş genişçe bir gölgeliğin altına sokulur, taşlarla örölü ocaklarda yemeğini pişirir ve geriye kalanları, donmuş toprağı kazdığı derin çukurlarda saklar.

Havva da avcıdır ama onun tercih ettiği silah kargı değil, bitki liflerini kullanarak örmek için aylarını, belki de yıllarını harcadığı bir ağıdır. Sabahın erken saatlerinin loş aydınlığında ormanda yere çömelip, yosun kaplı zemine

kapanlarını özenle yerleştirir ve talihsiz bir tavşanın yakalanmasını sabırla bekler. Bu arada çocukları da kampa götürmek üzere yenilebilir bitkiler bulmak için ormanda gezinir, mantar ve kökler toplar, sürüngenler ve böcekler yakalar. Söz konusu topluluğun beslenmesi olunca, herkesin bir görevi vardır.²

Âdem ile Havva'nın taşıdığı aletler çakmaktaşı ve taştan yapılmadır, ancak bunlar yerde bulunan ve kolaylıkla iskartaya çıkarılan basit gereçler değildir. Her biri, devamlılığı olan bir birikimin parçasıdır: Dayanıklılardır ve karmaşık bir işçiliğe sahiplerdir; yerde bulunmamış, elle yapılmışlardır. Âdem ile Havva barınaktan barınağa ellerinde aletleriyle gezerler ve bunları daha iyi araçlarla, fildişi veya geyik boynuzundan yapılmış boncuklarla, kemikten, dişlerden ve yumuşakça kabuklarından yapılmış süslerle değiş tokuş ederler. Bu tür şeyler onlar için değerlidir; eşyalarını, topluluğun geri kalanından uzak yerlere koyarlar. İçlerinden biri öldüğünde, bedeni toprağa gömülürken bu nesneler de beraberinde gömülür, böylece merhum öteki hayatında da onları kullanabilir.³

Âdem ile Havva, bir öte dünyanın varlığı konusunda emindir. Yoksa neden ölülerini gömsünler ki? Bunu yapmak için pratik bir nedenleri yoktur. Bedenleri, çürüsün veya kuşlar tarafından yensin diye açık havaya bırakmak çok daha kolaydır. Ne var ki arkadaşlarının ve ailelerinin ölümlerini defnetmek, onları doğanın acımasızlığından korumak, bir ölçüde onlara saygı göstermek konusunda ısrarcılardır. Örneğin cesedi gerip açarak veya cenin pozisyonuna getirerek doğan güneşi karşılaması için doğuya doğru konumlandırırlar. Kafatasının derisini yüzdükten sonra onu ayrı bir gömüt içine koyabilir ya da sanki ba-

kıyormuş gibi görünmesi için göz oyuğuna yapay gözler yerleştirerek bütünüyle açıkta bırakabilirler. Hatta kafatasını kırıp açabilir, içinden beyni çıkarabilir ve yiyebilirler.

Naaşı çiçeklerden oluşan bir yatağa yatırmadan önce, kan kırmızısı (yaşamın simgesi olan bir renk) aşiboyasıyla kaplarlar ve kolyelerle, yumuşakça kabuklarıyla, hayvan kemikleriyle veya araç-gereçlerle –merhum için değerli olan, bir sonraki hayatında ihtiyaç duyabileceği nesnelerle– süslerler. Etrafında ateşler yakar ve adaklarda bulunurlar. Hatta mezarın yeri belli olsun ki gelecek yıllarda da ziyaret edilebilsin diye etrafını taşlarla çevirirler.⁴

Âdem ile Havva'nın tüm bunları, ölenlerin gerçekten ölmediğine, rüyalar ve görüler aracılığıyla bu dünyada yaşayanların da erişebileceği tamamen başka bir dünyaya intikal ettiğine inandıkları için yaptıkları varsayılr. Beden çürüyebilir, ancak benliğe dair, bedenden farklı ve bambaşka bir şeyler varlığını sürdürür—yani, bunu karşılayacak daha iyi bir sözcük olmadığı için *ruh*.⁵

Bu fikri nereden edindiklerini bilmiyoruz. Ancak kendi farkındalıkları açısından son derece önemlidir. Âdem ile Havva, birer ruha sahip olduklarını *sezgisel* olarak biliyorlarmış gibi görünmektedir. Bu öylesine ilkel ve doğal, öylesine derinlere kök salmış ve yaygın bir inançtır ki, insan deneyiminin ayırt edici özelliklerinden biri olarak görülmelidir. Gerçekten de, Âdem ile Havva bu inancı ataları olan Neanderthal ve *Homos erectus* ile paylaşmıştır. Onların da çeşitli ölü gömme ritüelleri uyguladıkları sanılmaktadır ki bu, onların da bedenden ayrı bir şey olarak ruhun varlığına inandıkları anlamına gelmektedir.⁶

Eğer ruh bedenden ayrıysa, bedeni hayatta tutması da mümkündür. Ve eğer ruh bedeni hayatta tutabiliyorsa, gö-

rünen dünya, yaşamış ve ölmüş herkesin ruhlarıyla dolu olmalıdır. Âdem ile Havva için bu ruhlar algılanabilir şeylerdir; sayısız biçimde varlıklarını sürdürürler. Bedenden yoksun kaldıklarında ruhlar, her şeyin –kuşların, ağaçların, güneşin, ayın– içinde yaşama gücüne sahip *tinler* haline gelirler. Tüm bunlarda yaşam vardır, *canlılardır*.

Bir gün gelecek bu tinler tümüyle insan haline gelecek, isimleri olacak ve mitolojilerde yer alacak, doğaüstü varlıklara dönüşecek ve tanrılar olarak tapınılacaktır.

Ancak henüz oraya gelmedik.

Yine de Âdem ile Havva'nın, kendi ruhlarının –onları *onlar* yapan şeyin– etraflarındaki insanların ruhlarından, kendilerinden önce yaşayanların ruhlarından, ağaçların tinlerinden ve dağların tinlerinden biçim veya öz bakımından farklı olmadığı sonucuna varmaları pek de büyük bir sıçrayış olmamıştır. Her ne iseler, özlerini oluşturan şey her ne ise, bunu tüm yaratılanlarla paylaşıyorlardı. Hepsi bütünün birer parçasıydı.

İnsan olsun veya olmasın her nesneye spritüel bir öz, bir ruh yüklenen bu inanca *animizm* adı verilir ve büyük olasılıkla insanlığın *din* adı verilebilecek ilk dışavurum örneğidir.⁷

İlkel atalarımız Âdem ile Havva yalnızca aletleri ve teknolojileri bakımından ilkeldi. Beyinleri bizimkiler kadar büyük ve gelişmişti. Soyut düşünme yetileri vardı ve bu düşünceleri birbirleriyle paylaşmalarını sağlayan dile sahiplerdi. Bizim gibi konuşuyorlardı. Bizim gibi düşünüyorlardı. Bizim gibi hayal ediyor ve yaratıyor, iletişim kuruyor ve akıl yürütüyorlardı. Oldukça basit bir şekilde ifade edersek, *bizlerdi*: Eksiksiz ve tam birer insan.

Eksiksiz ve tam insanlar olarak eleştirel ve deneysel olabiliyorlardı. Doğa ve gerçeklik hakkında karmaşık teoriler ortaya koymak üzere analojik çıkarımlar yapabiliyorlardı. Bu teorilere dayalı tutarlı inançlar meydana getirebiliyorlardı. Ve inançlarını, nesilden nesle aktararak muhafaza edebiliyorlardı.

Aslında *Homo sapiens*, gittiği neredeyse her yerde ardında bu inançlardan izler bıraktı ki bizler ortaya çıkarmayalım. Bunlardan bazıları açık hava abideleridir ve pek çoğu da zaman içinde tamamen yok olmuştur. Mezarlara gömülenler ise, binlerce yıl sonra bile ritüellerin belirli izlerini ortaya çıkarmaktadır. Ancak kadim afaalarımızla kurduğumuz en yakın temas, göz alıcı resimlerin çizildiği mağaralar aracılığıyla olmuştur ki buralar aynı zamanda onları *insan* olarak ele aldığımız tek yerdir; söz konusu mağaralar tıpkı göç yollarını işaret eden ayak izleri gibi Avrupa'nın ve Asya'nın çeşitli yerlerine dağılmıştır.⁸

Bildiğimiz kadarıyla Âdem ile Havva'nın inanç sisteminde esasi olan şey evrenin katmanlı bir yer olduğuydu. Yeryüzü, gökyüzü ile sığ bir kâse gibi olan yeraltının arasındaki bir ara katmandı. Daha yükseklerdeki âlemlere yalnızca rüyalarda ve değişen bilinç durumlarında, genellikle de *şamanlar* –tinsel ve maddi dünyalar arasında aracı işlevi gören kişiler– tarafından ulaşılabilirdi. Ancak daha aşağı âlemlere, basitçe toprağı derin bir şekilde kazarak herkes geçebilirdi; bu dünyayı öte dünyaya bağlayan “ince bir zar” işlevi gördüğüne inandıkları duvarlara resimler çizmek, kazımak ve yontular yapmak için kilometrelerce aşağıdaki veya bazen daha derindeki mağaralara ve yeraltı odalarına girerlerdi.⁹

Bu resimli mağaralar Avustralya'ya ve Endonezya'ya

kadar yayılmıştır. Rusya'da Ural Dağlarının güneyindeki Kapova mağarasından, Romanya'nın batısındaki Cuciulat mağarasına dek ve Sibirya'nın Lena Nehri vadisi boyunca tüm Kafkaslarda yer alırlar. Tarihöncesi kaya sanatının en eski ve en iyi şekilde korunmuş örnekleri, Batı Avrupa'nın dağlık bölgelerinde bulunur. İspanya'nın kuzeyinde, El Castillo'da bir mağara duvarına çizilen büyükçe bir kırmızı disk aşağı yukarı 41.000 yıl önceye tarihlendirilmiştir, yani tam da *Homo sapiens*'in bölgeye geldiği sıralara. Vézère vadisindeki Font de Gaume ve Les Combarelles mağaralarından Pirenelerin eteklerindeki Chauvet, Lascaux ve Volp mağaralarına dek Güney Fransa bu tür mağaralarla doludur.¹⁰

Özellikle Volp mağaraları bu yeraltı mabetlerinin amacı ve işlevi hakkında eşsiz ipuçları verir. Bu mağaralar, Volp Nehri'nin sürekli akışıyla kireçtaşına oyulmuş, birbirine bağlı üç mağaradan oluşur: Adlarını 1912 yılında mağaraları tesadüf eseri bulan üç kardeştan alırlar; doğuda *Enlène*, batıda *Tuc d'Audoubert* ve ortada *Les Trois-Frères*.

Bu üç mağara, ilk olarak Abbé Breuil olarak tanınan Fransız arkeolog ve rahip Henri Breuil tarafından incelendi ve içerideki resimlerin elle kopyaları çıkarıldı. Breuil'in çizimleri karanlık bir geçmişe pencere açarak tarihöncesi atalarımızın on binlerce yıl önce burada yaptıkları büyüleyici spritüel yolculuğa dair akla yatkın bir yorum getirmemizi sağladı.¹¹

Söz konusu yolculuk, Volp kompleksindeki ilk mağaranın –Enlène– girişinden 152,4 metre aşağıda, Salle des Morts adı verilen küçük bir odada başlar. Burada, Âdem ile Havva'nın bu mağaralarda yaşamadığını belirtmekte fayda var; onlar “mağara insanları” değillerdi. İçine resim

yapılan mağaraların çoğu ulaşılması zor yerlerdedir ve insanların yaşaması için uygun değildir. Buralara giriş, bir liminal mekândan geçmeye, görülebilir dünya ve duyularla algılanabilir olmayan dünya arasındaki eşiği aşmaya benzer. Bazı mağaralar buralarda sürekliliği olan faaliyetlerin kanıtlarını içerirken diğerleri, arkeolojik bulgulara göre insanların yemek ve uyumak için toplanmış olabilecekleri bir çeşit antre içermektedir. Ancak buralar ikamet edilen yerler değil kutsal mekânlardı; bu da içerideki resimlerin neden çoğunlukla mağaranın girişinden çok uzakta, görmek için labirentli geçitlerin aşıldığı tehlikeli bir yolculuk gerektiren yerlerde olduğunu açıklar.

Volp mağaralarındaki Salle des Morts, Âdem ile Havva'nın gelecek deneyimler için kendilerini hazırladıkları bir yer, bir karargâh işlevi görür. Burada, yanan kemiğin boğucu kokusu etraflarını sarmıştır. Odanın zemini boyunca, içinde hayvan kemiklerinin yakıldığı yer ocakları vardır. Görünüşe göre kemik oldukça yanıcıdır, ancak burada onu yakmalarının nedeni bu değildir. Sonuçta Pirenelerin eteklerinde odun eksikliği yoktur; odun kemikten daha bol ve daha kolay bulunur bir şeydir.

Ancak hayvan kemiklerinde aracı bir güç olduğuna inanılır; kemik etin içinde yer alır ama etten değildir. Sıklıkla toplanmalarının, cilalanmalarının ve süs eşyası olarak kullanılmalarının nedeni buydu. Kemiklerin oyulmasıyla bizon, ren geyiği veya balık –genelde kemiklerin ait olmadığı hayvanlar– biçiminde girift tılsımlar yapılmasının nedeni buydu. Bazen kemikler, belki de bir tür dua gibi, tinner âlemine mesaj iletme araçları olarak doğrudan mağara duvarlarındaki yarıklara ve oyuklara yerleştirilirdi.

Bu ocaklarda yanan hayvan kemiği, muhtemelen hay-

vanın tinini özümsemenin bir yoludur. Böyle sınırlanmış bir mekânda için için yanan kemiğin ve iliğinin bunaltıcı aroması, burada toplanmış kişilerin konsantre olmasını sağlayan bir çeşit tütsü işlevi görür. Âdem ile Havva'nın bu odada, dumanla çevrelenmiş halde saatlerce oturduğunu, hayvan postundan yapılmış davulların ritmi, akbaba kemiğinden yapılma flütün cılız tınısı ve cilalı çakmaktaşıyla yapılmış ksilofonun çınlaması eşliğinde –bunların tümü, söz konusu mağaraların içinde veya çevresinde keşfedilmiş araçlardır– hısımlarıyla birlikte sallandığını gözünüzde canlandırın, ta ki yolculuklarına devam etmeleri için gereken o arınmış bilinç durumuna erişene dek.¹²

Âdem ile Havva, bu mağaralara amaçsızca girmiyordu. Her bir yeraltı odası, her bir niş, her bir yarık, koridor ve oyuk belirli bir amaç taşıyordu –bunların tümü coşkun bir deneyimi teşvik eden, bilinçli olarak tasarlanmış yerlerdi. Bu özenle denetlenen bir işti, öyle ki kuytulardan ve geçitlerden geçmek; duvarlara, yerlere ve tavanlara çizilmiş görselleri özümsemek bir ortaçağ kilisesinde Haç Yolu' aşamalarını izlemeye benzeyen, belirli bir duygusal tepki ortaya çıkarıyordu.

Öncelikle, ellerinin ve dizlerinin üzerinde, Enlène ile kompleksteki ikinci mağara olan Les Trois-Frères'i birbirine bağlayan yaklaşık altmış bir metrelik geçitte emeklemeleri gerekiyordu. Sonrasında tamamen yeni, ilk mağarada bulunmayan ve tesadüf olamayacak bir şey barındıran bir dünyaya geçiş yapıyorlardı. Çünkü Âdem ile Havva, manevi yaşamlarını böylesine silinmez bir şekilde tanımlayan kaya sanatıyla ilk kez bu ikinci mağarada karşılaşmıştı.

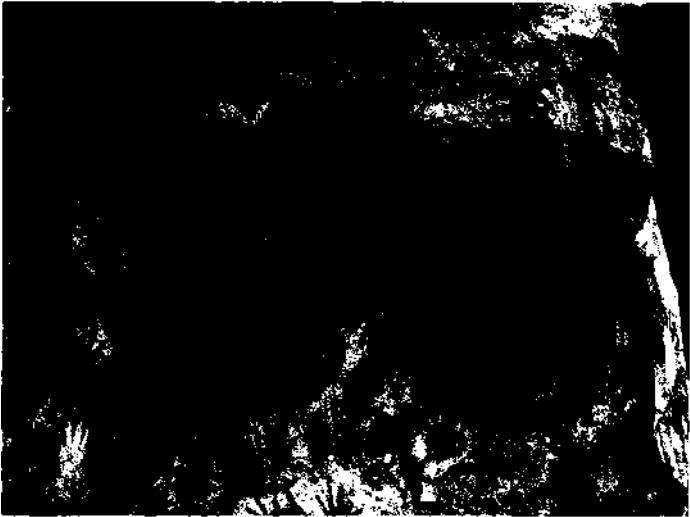
* Katolik geleneğinde, İsa'nın ölümüne mahkûm edilmesiyle birlikte çarmıha gerildiği tepe olan Golgota yolunda çektiği acıların anlatımına dayanan, on dört aşamalı bir betimlemedir. (ç.n.)

Les Trois-Frères'teki ana geçit iki dar yola ayrılır. Sol-daki yol, üst üste sıralanmış, çeşitli büyüklüklerdeki siyah ve kırmızı beneklerle bezeli uzun bir odaya açılır. Bu benekler mağara resimlerinin en eski örnekleridir; bazı mağaralarda bulunanlar 40.000 yıl kadar önceye tarihlenir. Beneklerin ne anlama geldiğini kimse tam olarak bilmiyor. Ruhsal görülerin birer kaydı olabilirler. Eril ve dişil simgeler olabilirler. Bununla birlikte kesinlikle akla yatan şey, bu beneklerin duvarlara rastgele saçılmadığıdır. Aksine, odadan odaya tekrar eden, gözle açıkça görülen bir örüntü içinde boyanmışlardır. Bu, beneklerin bir tür iletişim veya talimat biçimi, yeryüzünün derinliklerine giden yolculuklarına devam eden kişiler için hayati öneme sahip bir çeşit bilgi kodu olabileceğini akla getirir.¹³

Les Trois-Frères'teki yolun sağ çatalı, Galerie des Mains adı verilen bir başka küçük, karanlık odaya gider. Buradaki duvarlar beneklerle değil, el izleriyle doludur—hem de düzinelerce. Bu, var olan kaya sanatının açık ara en sık rastlanan ve en kolay fark edilen biçimidir. En eski el izleri yaklaşık 39.000 yıl önceye tarihlenir ve yalnızca Avrupa ile Asya'da değil, Avustralya, Borneo, Meksika, Peru, Arjantin, Sahra Çölü ve hatta ABD'de de bulunur. İzler, ya ellerin ıslak boyaya batırılması ve duvara bastırılmasıyla ya da eli doğrudan duvara yerleştirip, negatif gölge oluşturmak amacıyla etrafına aşiboyası püskürtülmesiyle yapılmıştır. Aşiboyasının da bizzat kutsal bir görevi vardır; kan kırmızısı boya maddi dünyayla spiritüel dünya arasında köprü işlevi görür.¹⁴

Bu el izleriyle ilgili dikkat çekici olan, tahmin edilenin aksine düz ve kolay erişilebilir yerlere yapılmış olmamalarıdır. Bunun yerine belirli topoğrafik özellikleri olan bölge-

lerde bulunurlar: Yarıkların ve çatlakların üstünde veya yakınında, çöküntü alanların içinde veya dikitlerin arasında, yüksek tavanlarda veya başka türlü ulaşılması zor yerlerde. El izlerinin bazılarında, parmaklar sanki kayayı kavıyormuş gibi görünür. Bazılarında parmaklar ya büküktür ya da hiç yoktur. İzlerden kimileri açıkça aynı ele aittir, ancak eksik olan parmaklar bir izden diğerine değişmektedir ki bu da, tıpkı siyah ve kırmızı beneklerde olduğu gibi, el izlerinin de kadim bir simgesel iletişim biçimi –ilkel bir “işaret dili” çeşidi– olabileceğini akla getirir. Gerçekten de dünyanın farklı bölgelerinde bulunan el izleri arasındaki esrarengiz benzerlikler bu uygulamanın ortak bir kökenden geldiğini ve yaklaşık 100.000 yıl önce *Homo sapiens*’in Afrika’dan göç edişinden daha eskiye tarihlendiğini göstermektedir. Belki de Endonezya’da veya Batı Avrupa’da bu el izlerini yapan insanlar aynı simgesel dili konuşuyordu.



Cueva de las Manos’ta bulunan negatif ve pozitif el izleri,
Santa Cruz, Arjantin (MÖ 15.000 ila 11.000 dolayları)

İlginç bir şekilde, akademisyenler artık Avrupa ve Asya mağaralarında bulunan el izlerinin büyük çoğunluğunun kadınlara ait olduğuna inanıyorlar. Bu, söz konusu mağaraların ve içlerinde yapılan ritüellerin her şeyden önce erkek işi olduğu kanısını çürütüyor. Belirli yeraltı odalarına girişin veya bazı faaliyetlerin, belki de bir ayin veya törene katılımın kısıtlandığı düşünülebilir. Ancak mabetlere, topluluğun tüm üyelerinin girdiği görülüyor: Erkek veya kadın, genç veya yaşlı herkesin.¹⁵

Titreşen bir ateşin zayıf ışığında, Âdem ile Havva bu yeraltı odasından geçerken duvarlara dokunur ve pürüzlü yüzeyini –engebelerini, ılık ve soğuk noktalarını– hisseder, kendi el izlerini bırakabilecekleri uygun yeri bulmaya çalışır. Bu uzun ve detaylı bir süreçtir, kayanın yüzeyini yakından tanımayı gerektirir. Kendi izlerini bıraktıktan sonra mağaranın kalbine doğru yolculuklarına ancak devam edebilirler: Mağara kompleksinin neredeyse erişilemez bir köşesinde, Breuil'in *Mabet* adını verdiği, tehlikeli derecede eğimli küçük, sıkışık bir odadır burası.

Burada duvarlar, kayaya hem çizilmiş hem de kazınmış, canlı renklere boyalı hayvan görselleriyle neredeyse tamamen kaplıdır. Birbiri üstüne yapılmış, çılgın sahneler gösteren yüzlerce resim vardır: Bizonlar, ayılar ve atlar, rengineyikleri ve mamutlar, erkek geyikler, dağ keçileri ve ne oldukları anlaşılamayan gizemli –bazıları gerçek olmayacak kadar fantastik, bazılarıysa insan ve hayvan karışımı– yaratıklar.

Bu çizimlere “görsel” demek tam olarak doğru sayılmaz. Tıpkı benekler ve el izleri gibi bunlar da kadim atalarımızın, yaşayan tüm canlıların birbirine bağlı olduğuna, aynı evrensel tını paylaştığına dair duydukları ani-

mist inancı yansıtan simgelerdir. Söz konusu mağaralarda resmedilen hayvanların çevrelerinin pek fazla tasvir edilmemesinin nedeni budur. Hayvanlar çoğunlukla hareket ettiklerini gösteren bir bulanıklıkla resmedilmiştir. Ancak üzerinde yürüdükleri çimenler, etraflarında ağaçlar veya çalılar, akarsular yoktur, hatta “zemin” yoktur. Hayvanlar boşlukta süzülüyor gibi, tepetaklak, aralarında mesafe olacak şekilde, olanaksız açılarla çizilmiştir. Sanrısız, bağlamdan yoksun, *gerçek dışı* biçimlerde.¹⁶

Yaygın olarak kabul gören varsayım, bu kaya resimlerinin bir çeşit “avlanma büyüğü”, avını ele geçirmede avcıya yardım etmesi için bir tılsım anlamına geldiği yönündedir. Yine de mağaraların içinde tasvir edilen hayvanlar büyük oranda mağaraların dışında gezinen hayvanların temsilleri değildir. Arkeolojik kazılar, duvarlara çizilen türlerle bunları çizen sanatçıların beslenmesinde yer alan türler arasında çok az uyuşma olduğunu göstermiştir. Avlanmış veya yakalanmış ya da acı çeken hayvanları gösteren çizimlere çok az rastlanır. Hatta bu mağaraların içinde şiddet belirtisi de pek yoktur. Hayvanlardan bazılarının üzerinde keskin çizgilerle çarpı işareti vardır ve bunlar genellikle böğürlerine saplanan mızrak veya ok olarak yorumlanmaktadır. Ancak bu görsellere yakından bakıldığında söz konusu çizgilerin hayvanın vücuduna *girmedikleri*; ondan *çıktığı* görülür. Görünüşe göre çizgiler hayvanın aurasını veya tinini –*ruhunu*– temsil etmektedir. Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss’un gözlemine göre, ilkel insanlar kayaların üzerine tasvir ettikleri hayvanları “yemek” değil, “düşünmek” güzel olduğu için tercih etmişlerdir.¹⁷

Âdem ile Havva bu mağaralara bildikleri dünyayı

resmetmek için girmemiştir. Bunun ne anlamı vardır ki? Kendi dünyalarının ötesindeki dünyayı tahayyül etmek üzere buradlardır. Aslında kayaya bizon ve ayı resimleri yapmaktan çok, kayadan bu resimleri *çıkartırlar*. Dar bir geçitteki zayıf ışıktaki durup, mağara duvarını gözleriyle tarar, elleriyle okşar ve görselin kendilerine geri yansımalarını beklerler. Kayadaki bir kıvrım, bir antilobun bacağı haline gelir. Bir yarık veya çatlak, bir geyiğin boynuzunun başlangıcı yerine geçer. Bazen, kayadaki doğal bir şekli –şuradaki bir renk farklılığını, buradaki derin bir yarığı– bir mamuta veya dağ keçisine dönüştürmek için çok az ekleme yapmak gerekir. Konu her ne olursa olsun, görevleri görseli çizmek değil, tamamlamaktır.

Resimler çoğunlukla sütunların arasına sıkışmış veya yalnızca belirli açılardan bakıldığında ve aynı anda yalnızca birkaç kişi tarafından görülebilecek bir konuma yerleştirilmiştir ki bu da mağaranın –yalnızca duvarlarındaki görsellerin değil, mağaranın kendisinin– spritüel deneyimin bir parçası olmasının amaçlandığını göstermektedir. Mağara bir *mitogram* haline gelir; tıpkı bir kutsal metnin okunması gibi onun da *okunması* gerekir.¹⁸

Volp mağaralarının bir tür kutsal metin olarak görülmesi gerektiğinden, şimdi Âdem ile Havva onun ana fikrine ulaşmak üzeredir, şimdiye dek deneyimledikleri her şeyin gizeminin göz alıcı bir zirvede gözler önüne serildiği bir andır bu.

Mabet'in sonundaki tünel öylesine dardır ki aynı anda yalnızca bir iki kişi geçebilir. Tünel mağara zemininden yalnızca birkaç metre yukarıdaki dar bir çıkıntıya doğru yukarı eğimlendiğinden buraya girerken ellerinin ve dizlerinin üzerinde ilerlemeleri gerekir. Yukarı ulaştıklarında

doğrulabilir ve çıkıntının diğer ucuna geçebilir, sırtlarını duvara yaslayıp düşmemek için kayaya sıkıca tutunabilirler. Birkaç metre sonra çıkıntı genişler ve onlara bedenlerini diğer tarafa çevirip nihayet duvara dönmeleri için izin verir. İşte o zaman gözlerini tavana kaldırır ve mağara kompleksinin en üst kısmını görürler—bu öylesine huşu uyandıran, şaşkınlık veren bir görüntüdür ki neredeyse tarif edilemezdir.



Büyücü (resimlerden birinin Henri Breuil tarafından çizilmiş yorumu). Les Trois-Frères, Montesquieu-Avantes, Fransa (MÖ 18.000 ila 16.000 dolayları)

Bu bir insandır—burası kesin. Ancak daha fazlasıdır. Bir insanın bacaklarına ve ayaklarına sahiptir, ancak bir geyiğin kulakları ve bir baykuşun gözleri vardır. Çenesinden göğsüne doğru uzun, gür bir sakal sarkar. Kafasının üstündeki boynuzları çok güzeldir. Arka ayakları arasında yukarı doğru kıvrılmış büyük, yarı erekte halde bir penis vardır ve kalçasından çıkan kıllı atkuyruğunu sıyırıp geçer. Bu figür dans ediyor gibi görünen bir pozisyonda çizilmiştir; gövdesi sol öne doğru eğilmiştir. Ancak yüzü size bakar, baykuş gözlerinin etrafı siyah çerçevelidir ve fal taşı gibi açılmıştır, küçük ve beyaz gözbebekleri dümdüz bakmaktadır.

Mağaradaki bu figür, hem boyayla yapılmış hem de kazınmış olduğu için eşsizdir; belki de binlerce yıl boyunca tekrar tekrar değiştirilmiş, yeniden çizilmiş ve yeniden boyanmıştır. Figürün burnunda ve alnında soluk boya izleri vardır. Bazı yerlerindeki detaylar ise harikuladedir. Sol bacağının diz kapağını görebilirsiniz. Diğer bacaklarında ise bu kısım baştan savmadır. Özellikle ön ayakları aceleye getirilmiş ve tamamlanmamıştır. Figürün tamamı 76,5 santim boyunda, yani odadaki diğer herhangi bir görselden çok daha büyüktür. Neyi resmettiği belli olmayan bu figür, odaya hâkimdir ve karanlıkta havada süzülmemektedir.

Henri Breuil bir yüzyıl önce bu figürü ilk kez gördüğünde nutku tutulmuştu. Belli ki bir tür hürmet, hatta belki de tapınma belirten bir kült görseliydi. Bu tür mağaralarda böyle tek ve baskın bir insansı figürün öne çıkması pek görülmüş bir şey değildir. Yeraltı odasındaki göz hizasından yukarıda bulunan konumu, onun Mabet'te toplanmış hayvan yığınının yukarıdan başkanlık ettiği izlenimi vermektedir. Breuil ilk başta bu figürün, melez bir hayvan kostümü

giymiş bir şaman olduğunu varsaydı. Ona “Büyücü” adını verdi ve bu ad günümüze dek kullanılmaya devam etti.¹⁹

Breuil’in ilk baştaki yorumu anlaşılabilir. Kadim topluluklarda, şamanların bir ayakları bu dünyadayken bir ayaklarının da öbür dünyada olduğu düşünülürdü. Değişen bilinç durumlarına (çoğunlukla halüsinasyonların yardımıyla) girme yetenekleri vardı, bu esnada, genellikle bir hayvan kılavuzun yardımıyla bedenlerinden ayrılabilir ve ruhlar dünyasına yolculuk ederek oradan mesajlar getirebilirlerdi.²⁰

Breuil’in insan-hayvan Büyücü’nün bir şaman olduğunu, belki de öte dünyaya yolculuğu sırasındaki dönüşümün tam ortasında yakalandığını varsaymasının nedeni, hayvanlarla kurulan bu bağıdır. Avrupa ve Asya’daki mağaralarda, insan-hayvan melezi olan en az yetmiş figür daha bulunmuştur ve bunların çoğunun ayrıca şamanları temsil ettiği varsayılmaktadır. Fransa’daki Chauvet mağarasında, tavandan sarkan damla şeklindeki bir kaya parçasına yarı insan yarı bizon bir figür kazınmıştır; bedeni, taşın en üst noktasına çizilmiş, siyah kıllarla kaplı bir vajina görselinin üzerine kıvrılmıştır. Lascaux’nun duvarlarında, at kafalı bir adam ile saldırı halindeki bir boğanın önüne uzanmış kuş kafalı bir adam resimleri vardır. Volp mağaralarında Büyücü’nün olduğu yerin pek de uzağında olmayan bir yerde insan kolları ve bacakları olan daha küçük bir bizon figürü, burun deliklerine tuttuğu flüt gibi görünen bir ens-trümanı çalmaktadır.²¹

Ne var ki tıpkı hayvan görsellerinin gerçek hayvanları temsil etmemesi gibi bu melez görselleri de şamanları temsil etmemektedir. Bu tür mağaralardaki benekler, el izleri ve neredeyse diğer her şey gibi bu melez figürler de “öbür

dünyayı” –maddi dünyanın ötesindeki dünyayı– temsil etmesi amacıyla çizilmiş *simgelerdir*.

Breuil bile Büyücü’nün eşsiz bir şey olduğunu kabul ediyordu. Her şeyden öte bu yalnızca bir insan-hayvan melezi değil, aynı zamanda, keşfedilmiş herhangi bir mağara resmindeki herhangi bir şeye benzemeyen, tek başına, hareket halinde, canlı bir varlığı meydana getirmek üzere ortaya çıkmış bir kolajdı. Bu yüzden Breuil, biraz düşündükten sonra keşfine dair fikrini değiştirdi ve kendisine yukarıdan bakan bu tuhaf, hipnotize edici yaratığın aslında bir şaman olmadığı sonucuna vardı. Not defterine yazdığına göre bu, keşfedilen en eski Tanrı tasviriydi.²²

İKİNCİ BÖLÜM

HAYVANLARIN EFENDİSİ

Breuil'in Volp mağaralarında karşılaştığına inandığı Tanrı, din bilginlerinin yıllardır bildiği bir şeydi. Bu kadim bir ilahtı, belki de hayvanların efendisi, ormanların hâkimi ve koruyucusu olduğu düşünülen gelmiş geçmiş ilk tasavvurdu. Avcının avına ulaşması için ona dualar ediliyor ve öfkesini dindirmek için adaklar adanıyor olabilirdi. Tüm hayvanların ruhları ona aitti; o, hayvanları vahşi doğaya salma gücünü tek başına elinde tutuyordu ve onlar avlandıktan veya öldükten sonra, ruhlarını tekrar kendinde toplayabiliyordu. O, Hayvanların Efendisi olarak biliniyordu.¹

Hayvanların Efendisi dinler tarihinin en eski tanrılarından biri olmakla kalmaz, o aynı zamanda en yaygın olanıdır. Bu ilahın versiyonları, Avrasya'dan Kuzey ve Orta Amerika'ya dek dünyanın neredeyse her yerinde var olmuştur. Görselleri ise Mezopotamya'da bulunan ve MÖ dördüncü milenyuma tarihlenen taş kaplarda görülebilir. Mısır'da MÖ 3450 dolaylarında –firavunların yükseliş döneminden çok daha önceleri– fildişi ve çakmaktaşıdan yapılmış bir bıçağın kabzasında, Hayvanların Efendisi'ni temsil eden, her iki elinde birer aslanı tutmakta olan bir figür kazınmıştır. İndüs Vadisi'nde Hayvanların Efendisi, hem Zerdüştçülerin tanrısı Ahura Mazda'yla hem de Hinduların tanrısı Şiva'yla, özellikle de onun reenkarnasyonlarından biri olan Tüm Hayvanların Efendisi Paşupati'yle özdeşleştirilmiştir. Babillilerin Gılgamış Destanı'ndaki –

dünyanın ilk yazılı mitlerinden biri- vücudu kıllarla kaplı kahraman Enkidu bir tür Hayvanların Efendisi figürüdür, tıpkı Yunan mitolojisindeki Hermes ve zaman zaman da yarı keçi yarı insan tanrı Pan gibi.

İbranilerin tanrısı Yahve bile Kitabı Mukaddes'te ara sıra Hayvanların Efendisi olarak temsil edilir. Eyüp kitabında Yahve bir yaban eşeğinin serbest kalmasını sağlama; devekuşlarını, insanlar toplayabilsin diye yumurtalarını toprağın üzerine bırakmaya zorlama ve yaban öküzüne, insanın komutuna göre toprağı sürsün diye kendine koşum takılmasına izin vermesini emretme gücünü haiz olarak tasvir edilir (Eyüp 39). Modern dünyada, bazı Vika taraftarlarında ve neopagan kişilerde, Kelt mitolojisindeki bir figür olarak rastlanan Boynuzlu Tanrı'ya, Hayvanların Efendisi olarak tapılır.

Peki, on binlerce yıl önce Paleolitik insanların aklına gelen bu tuhaf tarihöncesi ilah, nasıl oldu da Mezopotamya ve Mısır'a, İran ve Hindistan'a, Yunanlara ve İbranilere, Amerika'nın cadılarına ve Avrupa'nın neopaganlarına yayıldı? Dahası, tarihöncesi atalarımız ilkel bir animizm durumundan, Hayvanların Efendisi'nin yaratıldığı sofistike inanç sistemlerine ilk etapta nasıl evrildi?

Bu tür sorular teologları ve bilim insanlarını yüzyıllardır meşgul ediyor. Kadim insanları, "tinsel varlıklara" inanmaya iten neydi? Din dürtüsü, yeryüzündeki diğer türlerin tümü üzerinde hâkimiyet kurma yarışında bize avantaj sağladı mı? *Homo sapiens* dinî inanç sergileyen tek tür müydü veya daha önceki insan türlerinde bu çeşit bir inanç olup olmadığına dair kanıt bulunabilir mi?

Pek çok akademisyen, din dürtüsünün Paleolitik geçmişimizin derinlerine kadar indiğı konusunda hemfikir-

dir. Ancak ne kadar derinde olduğu hâlâ hararetli tartışmaların konusudur. Paleolitik Devir üç devreye ayrılır: 2,5 milyon ila 200.000 yıl önce *Homo sapiens*'in sahneye çıktığı Alt Paleolitik Devre; 200.000 ila 40.000 yıl önce ilk mağara resimlerinin ortaya çıktığı Orta Paleolitik Devre ve 40.000 ila 10.000 yıl önce, karmaşık ayinsel davranışlar dâhil olmak üzere tam teşekküllü dinsel ifadelerin ortaya çıkışını görmeye başladığımız Üst Paleolitik Devre.



Hayvanların Efendisi betimlemesi olan, fildişi ve çakmaktaşıdan yapılmış bıçak kabzası Mısır'da bulunmuştur (MÖ 3450 dolayları)

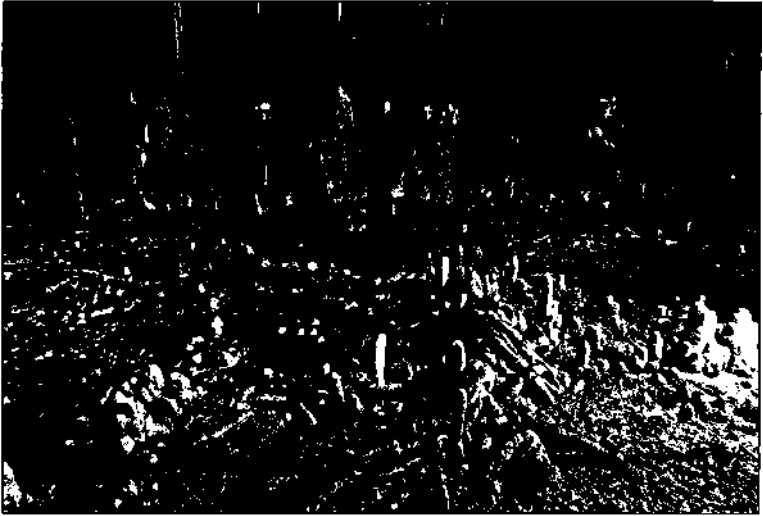
Şimdiye dek keşfedilmiş dinsel objelerin büyük çoğunluğunun –18.000 ila 16.000 yıl önceye tarihlenen Büyücü de dâhil– Üst Paleolitik Devre'ye ait olması şaşırtıcı değildir.

Ancak yeni keşifler ve gelişmiş tarihlendirme prosedürleri, bizi, insan evriminde dinsel ifadenin izlerinin ne kadar geriye götürülebileceğine dair varsayımlarımızı yeniden gözden geçirmeye zorlar. Örneğin Endonezya'nın uzak adalarında araştırmacılar, en az İspanya'daki El Castillo mağaraları kadar eski (buradaki resimler yaklaşık 41.000 yıl önce yapılmıştır) resimli mağaralar bulmuşlardır, ancak bu resimler İspanya'dakilerin aksine soyut semboller değil, açık ve net seçilebilen hayvan figürleri içerir; örneğin soğan gövdeli bir babirusa veya domuz geyiği gibi. Dünyanın öbür ucunda bu tür gelişmiş resimlerin varlığı, mağaralara resim yapmanın sandığımızdan daha eski, belki de on binlerce yıl daha eski olabileceğine işaretler.²

Bu görüş, İspanya Malaga'da yeni bir mağaranın keşfedilmesiyle desteklenmiştir; bu mağaradaki bir sarkıt sütunun üzerinde, peş peşe aşağı doğru inen fokların resimleri vardır. Dikkate değer şekilde, karbon tarihlendirme yöntemiyle fok çizimlerinin 43.550 ila 42.300 yıl önceye ait olduğu bulunmuştur ki bu da, henüz Avrupa'ya gelmemiş olan *Homo sapiens* tarafından değil, Neanderthaller tarafından yapıldıkları anlamına gelmektedir. 2016 yılında Fransa'nın Aveyron vadisi yakınlarında çok daha eski bir Neanderthal mağarası bulunmuştur ve burada kırık dikitlerin eşmerkezli iki halka şeklinde yere dizilmesiyle oluşturulmuş bir "sunak" bulunur—buna bir tür Paleolitik Stonehenge denilebilir. Halkalara yapılan karbon tarihlendirme testi, bu yapının en az 176.000 yıl önce, Alt Paleolitik Devre'nin sonlarında yapıldığını göstermiştir.³

Gerçekten de pek çok akademisyen, tarihöncesi dinsel ifadelerin izini sürmek için Neanderthal kuzenlerimizden çok daha eskiye bakmamız gerektiğine inanır. Golan Te-

pelerindeki arkeologlar yakın dönemde, bir kaya parçasından geniş göğüslü, muhtemelen hamile bir kadın şeklinde oyulmuş, yaklaşık 3,81 cm uzunluğunda bir put buldular. Berekhat Ram Venüsü adı verilen putun en az 300.000 yaşında olduğu tahmin edilmektedir ki bu, türümüzün ortaya çıkışından bile eskidir. Ayrıca *Homo sapiens*'in olduğu en eski ayinsel mezar alanları 100.000 yıl önceye tarihlenirken, şüphe götürmez bir şekilde dinsel uygulamaların izlerini taşıyan çok daha eski mezarlıklar ortaya çıkarılmıştır. Bunların biri de yarım milyon yıl önceye tarihlenen, Çin'de bulunmuş bir *Homo erectus* mezarlık alanıdır.⁴



Neanderthaller tarafından yapılmış, taş çember biçimindeki sunak
Fransa Aveyron'da, Bruniquel mağarasında bulundu.
(günümüzden yaklaşık 176.500 yıl önce)

Buna karşın, dinsel ifadelerin zamanda ne kadar geçmişe tarihlendiğini belirlemek için tamamen bu tür arkeolojik bulgulara bel bağlamamızdaki sorun, inançların fosil-

leşmiyor olmasıdır. Fikirler toprağa gömülüp daha sonra güz yüzüne çıkarılamaz. Bir mağarada veya mezarlık alanında ayinsel davranışa dair kanıtlar bulunduğunda, bu davranışın birdenbire ve onu doğuran inançla eşzamanlı olarak ortaya çıktığını varsaymak aptallık olurdu. İlk insanlar, evrenin yapısına ve kendilerinin evrendeki yerine dair belirli inançlara sahipti ve bunları mağaraların duvarlarına işlemeye çok sonraları başlamışlardı. Atalarımız Âdem ile Havva, nihilist bir sisin içinde dolanırken birdenbire peygamber gibi vahiy inen kişiler değillerdi. Âdem ile Havva inanç sistemlerini, tıpkı avcılık hünerleri veya bilişsel yetileri ya da dil kabiliyetleri gibi miras almışlardı: Yavaş yavaş ve yüz binlerce yıllık bir zihinsel ve spiritüel evrim süreci dâhilinde. Volp mağaralarına adım attıklarında, yerin derinliklerinde deneyimledikleri şey hem binlerce yıllık din düşüncesinin filizlenmesi hem de gelecek binlerce yılın tohumlarının atılmasıydı. Bildikləri her şey, geçmiş bilgilere dayanıyordu. Yarattıkları her şey, geçmiş yaratıların bir sonucuydu.

Tüm bunların anlamı, din dürtüsünün kökeninin izini ta ortaya çıkışına kadar süreceksak, maddi kanıtların bulunuşundan çok daha önceye gitmemiz gerektiğidir. Evrim geçmişimizin derinlerine, insan haline geldiğimiz ana bakmalıyız.

Dinin kökenleri üzerine bilimsel tartışmalar ciddi anlamda on dokuzuncu yüzyılda başlamıştır. Bu, tüm araştırmaların –ilahi olan dâhil– mantığa dayalı analizler ve bilimsel incelemelerle yanıtlanabileceğine dair Aydınlanma sonrası inanca dayanan bir arayıştı. Bu, Charles Darwin ve evrim teorisinin çağıydı. “Doğal seçim” ve “en iyi uyum

sağlayanın hayatta kalması” –belirli adaptasyon özelliklerinin, bir organizmanın bulunduğu habitatta hayatta kalma ve bu özellikleri sonraki nesillere aktarma şansını artırması– gibi kavramlar biyoloji alanında yaygın olarak kabul edilmişti. Hatta ekonomik ve politik davranışı açıklamada da bu kavramlar giderek daha fazla kullanılır olmuştu (bazen yıkıcı sonuçları olsa da). Öyleyse neden dini açıklamada da Darwin kullanılmasın?

Din inancı öylesine yaygındır ki insan deneyiminin ilkel bir parçası olarak kabul edilmelidir. Bizler dinî öğretilere veya kurumlara ihtiyacımız olduğundan ya da belirli tanrılara ve teolojilere bağlı olduğumuzdan değil, aşkın olana, görünen dünyanın ötesine dair varoluşsal arayışımızdan dolayı *Homo religiosus** olduk. Türümüzde din inancına yatkınlık olduğuna göre, akademisyenler bunun insan evriminin bir ürünü olduğu sonucuna varmışlardır. Din bize evrimsel bir avantaj sağlamış olmalıdır. Aksi halde dinin var olmasının hiçbir mantığı olmazdı.

Bu sorunu ilk kez ciddi olarak ele alanlar arasında on dokuzuncu yüzyıl İngiliz antropoloğu Edward Burnett Tylor yer alır. Tylor’a göre din dürtüsünün ve bu dürtünün doğurduğu davranışların kaynağı, insanlığın bedenden ayrı bir şey olarak ruhun var olduğuna dair kafa karıştırıcı ve gizemli inancıdır. Bu inanç şu veya bu şekilde her toplumda, her kültürde ve tarihin her döneminde ortaya çıkmıştır. Peki, bu fikir nasıl doğmuştur? diye merak etti Tylor. Kadim atalarımızı fani bedenlere hapsolmuş ölümsüz birer ruh olduğumuza inandıran şey ne olabilirdi?

Tylor’un *Primitive Culture* adlı** çalışmasında ortaya

* Dindar insan. (ç.n.)

** İlkel Kültür. (ç.n.)

koyduğu hipoteze göre, “can veren, yaşayan, ayrı bir varlık, bireysel varoluşun bir aracı” olarak ruh fikri bize ancak uyurken hâsıl olmuş olabilir. “Bana göre,” demiştir, “ruhun, bedenin göksel bir imgesi olduğu fikrini insanların zihinlerine getiren şey rüya ve görülerden başka bir şey olamaz.”⁵

Âdem’in mamut kürküne bürünmüş halde, sönmekte olan ateşin başında yemeğini yediğini gözünüzde canlandırın. Yemeğini bitirince uykuya dalar ve rüyasında başka bir dünyaya, aynı anda hem gerçek hem yabancı, sınırları bulanık bir dünyaya yolculuğa çıkar. Rüyasında ölmüş bir akrabasını –babası ve kız kardeşi– gördüğünü varsayalım. Taylor, onların varlığını sürdürüyor olmasını Âdem nasıl yorumlar, diye sorar. Gerçekten ölmediklerini varsaymaz mı? En az bu dünya kadar somut ve gerçek bir başka diyarda var olduklarını düşünmez mi? Sonunda ölenlerin ruhlarının, bedenleri çürüdükten çok sonra bile tinsel olarak var olmaya devam ettiği sonucuna varmaz mı? Ve bu kabule dayanarak belki de babasının veya kız kardeşinin mezarına gidip, avlanırken kendisine yardım etmeleri, yağmurları durdurmaları, çocuklarını iyileştirmeleri için onların tinlerine yalvarmaz mı? Tylor, dinin işte böyle başlamış olması gerektiği sonucuna varır.

Tylor’ın meslektaşlarından pek azı bu hipotezle hemfikirdir. Alman antropolog Max Müller, insanlığın ilk din deneyimlerinin doğada karşılaştıkları şeylerin birer sonucu olduğuna inanıyordu. Müller, Âdem’in rüyasında bir şeyler tasavvur ettiğini değil, uyanıkken gördüklerinin onun dinsel imgelemine tetiklediğini ileri sürdü. Sonuçta Âdem engin, anlaşılmaz, açıklayamadığı gizemlerle dolu bir dünyada yaşıyordu. Sonsuz okyanusları seyrediyor; atalarının

hikâyelerinde yer alacak kadar yaşlı, göğe uzanan ağaçların olduğu ormanlarda yürüyor; gökte durmaksızın ayı kovalayan güneşi izliyor ve tüm bunların yaratılmasında kendisinin bir payı olmadığını biliyordu. Bu nedenle onları başka birinin –başka bir şeyin– yarattığını varsayıyordu.

İngiliz etnolog Robert Marett bu huşu hissini *doğaüstücülük* olarak adlandırmıştır: “Gizemli olana duyulan saygının emrettiği bir tutumdur.” Marett kadim insanların görünen dünyanın ötesine uzanan görünmez bir güce, bir tür “evrensel ruha” inandığını ileri sürmüştür. Bu güce, Polinezya dilinde “güç” anlamına gelen *mana* adını vermiştir.⁶

Mana kişisel ve maddesel olmayan, Marett’e göre “canlı ve cansız tüm şeylerde yer alan” doğaüstü bir gücü temsil eder. Okyanuslarda ve ağaçlarda, güneşte ve ayda mana’nın varlığını kabul etmeleri, kadim insanları bu şeylere –daha doğrusu bu şeylerin içindeki şeye– tapınmaya yönlendirdi. Sonunda kişisel olmayan mana kişisel ruhlara evrildi. Bedenden ayrılan her bir ruh, bir tin haline geldi. Bu tinlerden bazıları kayalara, taşlara, kemiklere geçerek onları insanların tapındığı birer toteme, tılsıma ve puta dönüştürdü. Diğer tinler insanların yardım dilediği, her birinin ayrı birer işlevi olan kişileşmiş tanrılar (yağmur tanrısı, av tanrısı vs.) haline geldi. Derken, Marett’e göre yıllarca süren bir spiritüel gelişimin ardından bu kişileşmiş tanrılar tek bir kadiri mutlak, evrensel Tanrı’ya dönüştü. Bu, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılda, insanlığın tektanrıcılığa geçişini vahşi paganizmden Hristiyan aydınlanmasına doğru kaçınılmaz bir ilerleyiş olarak gören Marett, Tylor ve Müller gibi akademisyenlerin varlığı ortak bir sonuçtur.

İster rüyalara, ister doğa olaylarına, isterse ölmüş ata-

larla ilgili anlatılara dayanıyor olsun, tüm bu açıklamaların ortak noktası dinin insan evriminde yanıtlanamayan soruları yanıtlamak ve ilk insanlara tehditkâr ve önceden kestirilemeyen bir dünyada yardımcı olmak amacıyla ortaya çıkmış olduğudur. Bu, din deneyimine dair bugün de popülerliğini koruyan bir açıklamadır.

Pek çok insan için dinin şaşırtıcı ve istikrarsız bir varoluşu anlamlandırmaya yaradığı şüphe götürmez bir gerçektir. Soru, eğer varsa, hangi evrimsel özelliğin ilkel insanlara gelişimlerinin ilk aşamalarında avantaj sağladığıdır. Evrenin gizemlerine dair yatıştırıcı ama sürekli değişen yanıtlar sunmak, türümüzün hayatta kalmasını tam olarak nasıl desteklemiştir?

Bazı akademisyenler, örneğin “inanan” ilkel insana korkularını kontrol etmesini ve böylece “inanmayan” insana kıyasla avlanma sırasında daha başarılı olmasını sağlayan belirli hislerin, ayinler aracılığıyla faaliyete geçebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak doğaüstü inançlara sahip olmanın evrimsel olarak uyum sağlama şansını artıran fiziksel veya fizyolojik yararlar sağladığı doğru olsa bile (ki bu son derece şüphelidir), bu tür inançlara sahip *olmanın* evrimsel uyumluluğu *azalttığını* söylemek için hiçbir neden yoktur. Sırf ölümden korkmadığınız için düşünce-sizce bir bizona doğru koşmanız evrimsel olarak hayatta kalma şansınızı artırabileceği gibi azaltabilir de.⁷

Ne olursa olsun, bu teorinin doğru olması için dinsel ifadelerle has belirli duyguların olduğunu veya tüm dinsel ifadelerin benzer duyguları tetiklediğini kanıtlamak gerekir ki bunların her ikisi de konumuzun dışındadır. Dinle alakası olmayan herhangi bir durumda, pek çok insanın dinle alakalı olarak hissettiği aynı huşuyu, aynı huzuru,

aynı korkusuzluğu deneyimlemek mümkündür ve pek çok din, bu tür hisleri uyandırmaz bile. Yaygın kanının aksine, dine özgü herhangi bir duygunun –aşkın bile olsa– varlığına dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır ve dolayısıyla dinî duyguların insanın hayatta kalmasına yarar sağladığı sonucuna varmak için de hiçbir neden yoktur.⁸

Durkheim, dinin varoluşun gizemlerine yönelik yanıtlar arayan ilkel insanlara yardımcı olmak için ortaya çıktığı fikrini özellikle reddetmiştir. Aslında Durkheim dinin doğaüstü şeylerle ilgisi olduğunu reddeder. Ona göre din, “son derece sosyal” bir şeydir ki bundan dolayı, insanlığın gelişiminin ilk aşamalarında sosyal bir yapı olarak varlığını sürdürebilmesi için dinin *gerçekliğe* sağlam bir şekilde kök salması gerekir: Hayalî mitolojilere veya çılgın spekülasyonlara değil, hayal gücünün ürünlerine veya mistik inançlara da değil, gerçek nesnelere ve deneyimlere.⁹

Rüyalar gerçek değildir. Mana gerçek değildir. Tinler gerçek değildir. Durkheim’a göre gerçek olan, kan ve akrabalık bağıyla birbirine bağlı olan ve acımasız bir çevrede uyum sağlamak ve hayatta kalmak için birlik halinde çalışan bir topluluğun somut eylemleridir. Demek ki din dürtüsünün kökenleri sosyal hayatta, bir topluluğun kolektif bilinç oluşturmasını sağlayan ayinlerde ve ritüellerde yatmaktadır.

Atamız Âdem aslında sönmekte olan ateşin başında kürküne bürünmemiştir. Etrafında bir topluluk vardır. Yediği eti herkesle paylaşır; avın takip edilmesine, yakalanmasına ve kargıyla öldürülmesine, temizlenip parçalanmasına yardım etmiştir. Avın kendisi nesilden nesle aktarılmış katı ritüelleri olan, spiritüel bir deneyimdir. Avcılarının her bir eylemi, önceden belirlenmiştir; kargılarının

ucunun oyulmasından ormanda avı takip ederken sergiledikleri hareketlere kadar. Tüm bu süreçte, bu avcılar silahlarıyla mistik bir dayanışma hissederler; silahların kutsal olduğu ve normalde sıradan olan nesneleri –taşlar, sopalar ve kemikler– topluluğun yaşamını devam ettirmesini sağlayan araçlara dönüştürmek için gerekli spiritüel gücü taşıdıkları düşünölmüştür. Hayatta kalma mücadelesi basit bir şey değildir elbette, bu nedenle kargı veya bıçak gibi gündelik nesnelerin, sahip oldukları bir güçten dolayı değil *yararlılıklarından* dolayı kutsal sayılması anlamlıdır. Durkheim’a göre bir nesne, bireyin onunla ne yaptığına bağılı olarak kutsallaştırılır.

Aynı mantık avcılarının kolektif davranışları için de geçerlidir. Avcıların avlayacakları hayvanın etrafını çevirmesi ve ona birlikte saldırması stratejik açıdan anlamlıdır ve bu uygulamanın gelişmesinin ve sonraki nesillere aktarılmasının nedeni budur. Bunun yanı sıra avcılarının çember oluşturmalarının dinsel bir ritüelin ortaya çıkmasını nasıl sağladığını hayal etmek de zor değildir.

Av başlamadan önce Âdem’in ve beraberindeki diğer avcılarının çember halinde dizildiğini, el ele tutuştuğunu, kendi güvenilir çevrelerinde avın tehlikelerini taklit ettiğini varsayalım. Belki daha önce avladıkları bir hayvanın kemiklerini çemberin tam ortasına yığımış ve dileklerini oraya yönlendirmişlerdir. Belki de sonunda kemiklerin yerine canlı bir hayvanı koyacak, onun kanını akıtmanın daha çok hayvanı avlamaya yarayacağını düşünerek kurban edeceklerdir. Hayvanı kurban etmeden önce, onun bedeninden ayrılıp kendilerine avlanmada yardım etmesi için tinine seslenebilirler. Bu şekilde, avlanmayla, kurban adamayla, tinleri memnun etmek için kan akıtmak gerektiğiyle, tanrı-

ların yardımına ve belki de affediciliğine duyulan ihtiyaçla alakalı bir mitoloji doğar. Böylece, basit bir av gezisi olarak başlayan şey (*gerçek bir şey*), spiritüel bir eyleme (*doğüstü bir şeye*) dönüşerek tek tek ruhlar ve ilahi tinler gibi şeylere olan inanca giden yola adım atar.

Durkheim'ın dinin ilkel toplumlar arasında bir tür sosyal birleştirici olarak, uyumu teşvik etme ve dayanışmayı sürdürme aracı olarak doğduğu teorisi, din dürtüsünün kökenlerine dair en yaygın olarak kabul edilen açıklama olmaya devam etmektedir. Evrimsel açıdan söylemek gerekirse, bir dizi ortak sembol etrafında bir araya gelerek ve ortak bir ritüele katılarak kadim atalarımız kolektif varlığını sürdürebiliyor ve böylece rekabetin olduğu vahşi bir dünyada hayatta kalma şansını yükseltiyordu.

Bununla birlikte, bu şekilde bir akıl yürütmedeki sorun, dinin özünde birleştirici veya uyum sağlayıcı hiçbir şey olmamasıdır. Dinin tamamen farklı insanları bir araya getirme gücüne sahip olduğu kesindir. Ancak birleştirici olduğu kadar ayrıştırıcı da olabilen bir gücü vardır. Din hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olabilir. Toplumda uyum kadar çatışma da yaratabilir. Bir topluluğun bazı üyelerine diğerlerinden daha çok –çoğunlukla da diğerleri pahasına– yarar sağlayabilir. Bazı şeyleri meşrulaştırırken, bazı şeylerin meşruluğunu ortadan kaldırır.¹⁰

Dahası, sosyal uyum teorisi, dinin tarihöncesi topluluklarda kişileri birbirine bağlayan birincil ve en baskın unsur olduğu fikrine dayanır. Ancak durum kesinlikle böyle değildir. Akrabalık, sosyal uyum söz konusu olduğunda daha güçlü ve çok daha ilkel bir araçtır. Paleolitik atalarımız küçük ölçekli topluluklarda –tek bir barınağı paylaşan geniş aileler halinde– yaşıyorlardı. Dayanışma hissi ilk olarak kan

bağına dayanıyordu, sembollere ve ritüellere değil. Dinin insan evriminde “inanın” topluluklara “inanmayan” topluluklar karşısında evrimsel bir avantaj sağladığı için ortaya çıktığını iddia etmek, dinde kendine has birleştirici bir güç olmasını gerektirir ki din böyle bir güce kesinlikle sahip değildir. Dinin bazı komünal özelliklerinin on un insanlık tarihi boyunca varlığını sürdürmesini sağladığına itiraz edilemez. Ancak bu özelliklerin dindar insanların hayatta kalmasına yardımcı olup olmadığı sorgulanabilir.

Din inancının insanın evriminde oynadığı role dair antropolojik ve sosyolojik açıklamalar tartışılabilirken, on dokuzuncu yüzyılda yeni bir disiplin olan psikanaliz sahneye çıktı. Bu alanda önde gelen iki isim olan Sigmund Freud ve Carl Jung, din dürtüsünün kökenlerini insan psişesinde, bilinç ile bilinçdışı arasındaki bulanık alanda aramıştır. Her ikisi de ruhu psişe ile özdeşleştirmiştir. Bununla birlikte, dine genel olarak olumlu bakan ve en başta ruh gibi geleneksel dinî kavramları “psikolojikleştirmeye” çalışan Jung’un aksine Freud, dinin bir nevroz olduğunu düşünüyordu: Yani görünmez ve olanaksız şeylere olan inancı teşvik eden ve kompulsif eylemlere ve obsesif davranışlara yönelten bir zihin rahatsızlığı olarak.¹¹

Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı kitabında, din inancının “insanın çaresizliğini katlanılır kılma gereksiniminden doğduğunu” yazmıştır. Freud din dürtüsünün, ilkel insanda bulunan, kusursuz iyi ve kadiri mutlak bir “baba figürü” yaratma arzusunun doğduğuna inanıyordu. İnsanlar tanrılara, bir çocuğun babasını idol olarak görmesiyle aynı nedenle tapınırlar: Sevgiye ve korumaya gereksinim duyarız; en derin ve en karanlık korkularımızdan kurtulmak isteriz.

Freud'a göre, atamız Âdem rüyalara, doğaya, ayinlere veya seremonilere ilgi duymaz. Başlıca arzusu, hayvani iç-güdüsünü tatmin etmektir. Annesiyle ve kız kardeşleriyle cinsel ilişkiye girmek ister. Babasını öldürmek ve yemek ister. Ancak bu tür şeylerin toplumsal ve psişik bedellerinin farkında olduğundan, libidosunu baskılar ve insani doğasını reddetme arzusundan doğan suçluluk duygusunu hafifletmek için dini icat eder.

Freud, din dürtüsünü korku veya şiddet duygularında temellendiren tek kişi değildi. Freud'un bir yüzyıl öncesinde, İskoç filozof David Hume, "insanlığın ilk dini, huzursuz bir korkudan doğar," diye yazmıştır. Freud'dan bir yüzyıl sonra Fransız filozof René Girard, dinin ilkel insanlar arasında şiddeti azaltmak amacıyla, bu şiddet eğilimini kurban adama ritüeline yönelten bir şey olarak ortaya çıktığını ileri sürmüş ve buna "günah keçisi" adını vermiştir. Daha genel olarak, Freud'un dinî fikirlerin birer "yanıl-sama, insanlığın en eski, en güçlü ve en elzem arzularının bir tatmini" olduğu varsayımı, dini "halkın afyonu" olarak adlandıran Alman önceli Karl Marx'ın ve Tanrı idesini yaratan şeyin "arzu hissi" olduğunu söyleyen Ludwig Feuerbach'ın bir yankısından ibarettir. "İnsanın eksikliğini duyduğu şey ... Tanrı'dır," yazmıştır Feuerbach, *Hiristiyanlığın Özü*'nde.¹²

Freud'un din dürtüsünün kökenlerine dair yazdığı neredeyse her şey çürütülmüştür. Ancak "bir arzunun tatmini" olarak din algısı, modern din eleştirmenleri üzerinde devam eden bir etkiye sahiptir; bu kişilerin pek çoğu dinin insan evrimindeki başlıca amacının, hoşnutsuzluğu bastırmak, acı ve kaygıyı azaltmak, bilinmeyene dair korkuları hafifletmek olduğunu kabul etmeye heveslidir. Ancak bu

da din dürtüsüne dair fazla basite indirgeyici ve hatalı bir açıklamadır.

Bir an için, her ne kadar bununla ilgili bilimsel bir kanıt olmasa da, kaygılarımızın yatışmasının ve suçluluk hissimizin hafiflemesinin bize evrimsel açıdan avantaj sağladığını farz edelim. Hiçbir koşul altında din, *özünde* bir rahatlama kaynağı değildir. Hatta tam tersidir. Din insanların yaşamında yatıştırıcı etkiye sahip olabileceği gibi kaygı ve suçluluk hisleri de verebilir. Önemli Amerikalı antropolog Clifford Geertz'in yazdığı gibi, "Din insanları neşelendirdiği kadar muhtemelen rahatsız da etmiştir."¹³

Dinde çoğunlukla, memnun etmek için ağır fiziksel çabalar gerektiren, öfkeli ve kaprisli tinler vardır. Evrimsel açıdan konuşmak gerekirse, enerji ve kaynak bakımından son derece maliyetli eylemlerde bulunmak gerekir ki bunların ikisini de aslında hayatta kalmak ve çoğalmak için harcamak daha iyidir.¹⁴

Freud'un teorisinin varyasyonlarından birine göre dinin insan evrimindeki başlıca amacı özgeci davranışı teşvik etmek, ilkel toplumları kontrol altında tutmak ve birbirlerini parçalamalarını engellemektir. Bir başka deyişle, Âdem'i ateşin başında oturduğu yerden kalkıp komşusunu göğsünden bıçaklamaktan ve elindeki eti ele geçirmekten alıkoyan şey, atalarının tinlerinin onları izlediğine dair inancıdır. Bu tinler, onu ahlaka uygun hareket etmeye veya cezalandırılmayı göze almaya zorlayan ilahi kanun koyucular gibi hareket ederdi. Öbür dünyada ödüllendirme vaadiyle din, Âdem'i davranışlarını dizginlemeye veya değiştirmeye zorlar ve böylece bir gruptaki bireylerin ben-cilce davranışlarının etkilerini hafifletir.¹⁵

Dinin bireyler arasında özgeci davranışı artırdığı ke-

sinlikle doğrudur (her ne kadar bencilliği körüklemesi de eşit ölçüde mümkün olsa da). Soru, dinin toplum üzerinde kendine has ahlaki etkilerinin olup olmadığıdır. Bilişsel bilimci Paul Bloom, dinin ve din inancının ahlaki görüşleri nasıl etkilediğini araştırarak yıllarını geçirmiştir. “Dünya dinlerinin ahlaki yaşamlarımız üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğuna dair” çok az kanıt olduğu sonucuna varmıştır. Aslında dinin iyi ve kötü ahlaki etkilerinin, başka herhangi bir sosyal uygulamanın iyi ve kötü ahlaki etkilerinden daha az veya daha çok olmadığını gösteren art arda pek çok çalışma yapılmıştır.¹⁶

Bu argümanın lehine düşünüp dinin bir gruptaki bencilce davranışların sosyal etkilerini hafiflettiği kabul edilse bile, bu yine de dinin ilk başta neden ve nasıl evrimleştiğini tam olarak açıklamaz. “Din ahlakı” olarak adlandırdığımız şey, ilkel insanların spiritüel yaşamlarında hiçbir rol oynamamıştır. İyi ve kötü davranışların neler olduğunu belirleyen “ilahî bir kanun koyucu” inancı en fazla beş bin yıllıktır; cennet ödülü inancı ise çok daha yenidir.

Kadim dünyanın tanrıları “ahlak” ile ilişkili olarak pek düşünülmezlerdi; onlar insan ahlakının önemsiz kaygılarının üzerindeydi. Mezopotamya ve Mısır tanrıları vahşi ve gaddardı; insanları kendi hevesleri için köle olarak kullanmak dışında onlarla bir ilgileri yoktu. Yunan tanrıları insanlarla eğlence olsun diye oynayan kaprisli, kendini beğenmiş varlıklardı. Yahve, yalnızca kendisine tapınmayan her bir insanın kadın, erkek ve çocuk demeden öldürülmesini isteyen kıskanç bir tanrıdır. Allah, kendisine itaat etmeyenleri hem bu dünyada hem de öbür dünyada acımasızca cezalandıracağını söyleyen savaşçı bir tanrıdır. En iyi anlamda ahlakın ötesinde, en kötü anlamda ise basitçe

ahlaksız olarak nitelenebilecek bu tanrıların, insanlar arasındaki ahlaki davranışın kaynağı olarak hizmet ettiği nasıl düşünülebilir ki?

Sonuç olarak, din dürtüsünün kökenlerine dair tüm bu akla uygun görünen ve yaygın olarak kabul edilen teorilerin ortak noktası, dinin nereden geldiğinden, neden ve nasıl ortaya çıktığından çok dinin ne *yaptığıyla* ilgileniyor olmalarıdır. Bildiğimizi sandığımız her şeye karşın, kanıtlar dinin insanları iyi veya kötü yapmadığını göstermektedir. Din, davranışları denetlemez veya toplumda işbirliğini teşvik etmez. Özgeciliği, başka herhangi bir sosyal mekanizmadan daha çok veya daha az bir şekilde artırmaz. Ahlaki davranışı meydana getirmede az veya çok etkili değildir. Toplumda dayanışmayı kendiliğinden güçlendirmez. Rekabet halindeki gruplar arasında avantaj sağlamaz. Zihni yatıştırması veya ruhu rahatlatması gerekmez. Otomatik olarak kaygıyı azaltmaz veya üretimde başarıyı artırmaz. En iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasını desteklemez.¹⁷

Antropolog Scott Atran'dan alıntılarsak, din, “bedensel olarak zahmetlidir ve gerçeğe amansız bir şekilde ters düşer, hatta sezgilere de ters düşer. Dinsel uygulamalar bedensel fedakârlık (en azından kişinin ibadeti), duygusal sömürü (korkuya ve umuda teşvik) ve bilişsel çaba (hem olgusal hem de sezgilere aykırı inanç ağlarını bir arada sürdürme) açısından masraflıdır.” Aynı şekilde Paul Bloom da, “din inancı biyolojik adaptasyon için pek olası bir aday değildir,” sonucuna varmıştır.¹⁸

Peki, bu doğruysa –din dürtüsünün evrimsel açıdan bir avantajı yoksa ve dolayısıyla var olması için doğrudan evrimsel bir neden bulunmuyorsa– din neden ortaya çıkmıştır? Kadim atalarımızın kendilerini vücut bulmuş birer

ruh olarak gördükleri ilkel animizmi teşvik eden ne olmuştur? Eğer Âdem'in din dürtüsü onun korkularının veya anlam arayışının bir ürünü değilse, onun çevresiyle veya kaygılarıyla bir ilgisi yoksa, uyum sağlamada ve hayatta kalmada önemli bir rol oynamıyorsa, nasıl olur da evrimsel bir özellik olabilir ki?

Görünüşe göre yanıt, din dürtüsünün evrimsel bir özellik olmadığıdır. Bu, en azından son birkaç onyıdır dinin kökenleri sorununa farklı bir şekilde bilişsel yaklaşım sunmaya başlamış yeni bir grup akademisyenin ortak görüşüdür. Doğaüstü inançların evrensel olması gibi evrimsel açıdan kafa karıştırıcı bir bilmeceyle karşı karşıya kalan bu bilim insanları, yenilikçi bir yanıt buldular. Onlara göre din, evrimsel bir adaptasyon değildir; *daha önceden var olan* başka evrimsel adaptasyonların tesadüfi bir yan ürünüdür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AĞAÇTAKİ YÜZ

Havva'nın günü erken başlıyor — Âdem'inkinden çok daha erken. Güneş doğmadan ve ormanın zemini aydınlanmadan önce, çocuklarını da kaldıracak ve bir gece önce kurduğu tuzakları kontrol etmek üzere ormana doğru yola düşecekler. Çocuklar meyve, kabuklu yemiş ve terk edilmiş herhangi bir kuş yuvasındaki yumurtaları toplamak için ağaçlara tırmanırken, Havva da tuzağa yakalanan avlarını toplayacak. Ardından aile, yengeç, yumuşakça ve suda bulabilecekleri başka herhangi bir yiyecek için derinliği dizlerine kadar olan nehre girecek. Eğer şanslılarsa ölmüş bir hayvan bulabilirler. Belki gövdesi parçalanmış ve avcı kuşlar tarafından eti sıyrılmıştır ama önemi yok. Kemikleri toplar, kırar ve içindeki iliği çıkarıp beraberlerinde kampa götürürler.

Böylelikle Havva ve çocukları ailenin beslenme ihtiyacını büyük oranda karşılamış olur. Âdem'in bir bizonu yakalaması bir haftayı bile alabilir. Havva ise o miktarda yiyeceği her birkaç günde bir sağlayabilir. Sonuçta bir kilo kabuklu yemişte, bir kilo etteki kadar protein bulunur — ki kabuklu yemişler size karşı koymaz da. Paleolitik atalarımız öncelikle birer avcıydı, ancak onları hayatta tutan şey asıl olarak leş ve yiyecek toplamaktı. Bu da asıl olarak kadınların ve çocukların işiydi.

Şimdi Havva'nın çocuklarıyla birlikte sabahın karanlığında kampa doğru dönüş yoluna çıktığını ve birdenbire,

göz ucuyla ağaçların arasından onları izleyen bir yüz gördüğünü düşünün. Havva bu durumda donakalır. Kasları kasılır. Kanı çekilir. Kalbi daha hızlı atmaya başlar. Adrenalin tüm bedenine hücum eder. Havva ya saldırmaya ya da kaçmaya hazırdır.

Sonra oraya tekrar bakar ve yüz olduğunu sandığı şeyin bir ağacın gövdesindeki boğumlar olduğunu fark eder. Kasları gevşer. Kalp atışı yavaşlar. Rahat bir nefes verir ve ağaçların arasındaki yolculuğuna devam eder.

Havva'nın bu deneyimi için bilişsel teorisyenlerin kullandığı bir terim vardır. Buna, Hiperhassas Eylemlilik Tespiti Aygıtı* (HADD) adını verirler. Bu, insanların hâlâ kambur ve tüylü olduğu zamanlara dek uzanan evrimsel geçmişimize kök salmış biyolojik bir süreçtir. En yalın haliyle HADD bizi, açıklanamayan herhangi bir olayın ardından insan *eylemliliği*, yani insan *etkisi* aramaya iter: Ormanın derinliklerinden gelen bir ses, gökte aniden beliren bir ışık, yerde sürünerek ilerleyen bir sis bulutu. HADD, gece vakti duyduğumuz her gümbürtüyü neden bir insanın yaptığını varsaydığımızı açıklar.

İnsan eylemliliğini doğal olgulara atfetmeye yönelik doğuştan gelen istekliliğimiz, evrimsel açıdan belirli avantajlar sağlamış olabilir. Ya Havva'nın gördüğü şey bir ağaç olmasaydı? Ya ayı olsaydı? Tedbirli olmak daha iyi değil midir? Bir ağacı yırtıcı bir hayvan sanmanın hiçbir zararı yoktur, ancak yırtıcı hayvanı ağaç sanmak kesinlikle tehlikeli olurdu. Yem olmaktansa yanlış tahminde bulunmak daha iyidir.

Yukarıdaki örnekte HADD'ın Havva'nın hayatta kalmasını nasıl sağladığı açıktır. Yine de, din üzerine çalışan

* Hypersensitive Agency Detection Device (HADD).

bir grup bilişsel bilimciye göre, Havva'nın karanlık ormanda deneyimlediği şey potansiyel bir tehlikeye karşı istemsizce verdiği bir tepkiden ibaret değildir. Tanrı inancımızın temeli buradadır: Din dürtüsünün gerçek evrimsel kökenidir.

Bilişsel din bilimi basit bir öncülden yola çıkar: *Din ilk başta ve öncelikle nörolojik bir olgudur*. Bir başka deyişle din dürtüsü beyinde meydana gelen karmaşık elektrokimyasal tepkimelerin bir fonksiyonudur. Elbette ki bu gerçek, tek başına zorlayıcı bir gözlem değildir ve din dürtüsünün kesinlikle önemini azaltmaz veya onu geçersiz kılmaz. Her dürtü –*istisnasız her dürtü*– beyindeki karmaşık elektrokimyasal tepkimeler sonucu meydana gelir. Öyleyse din dürtüsü neden farklı olsun? Din dürtüsünün nöral mekanizmasını bilmek din inancının geçerliliğini ortadan kaldırmaz, tıpkı romantik çekimin kimyasal sürecini bilmenin bu hissi daha az gerçek yapmaması veya sevgi duyulan şeyi daha değersiz kılmaması gibi. Alanın önde gelen düşünürlerinden Michael J. Murray'in belirttiği gibi, "Doğal seçim tarafından seçilen zihinsel araçların ortaya çıkardığı inançlara sahip olmamızın, tek başına, onlardan kaynaklanan inançların gerekçelendirilmesiyle hiçbir ilgisi yoktur."¹

Ancak yine de, dinin nörolojik bir olgu olduğu doğruysa belki de din dürtüsünün kökenlerini tam da bu dürtünün ortaya çıktığı yerde aramalıyız: Yani *beyinde*.

Bir an için Havva'nın ağacına geri dönelim. Sabahın erken saatlerinde ve loş ışıktaki Havva'nın bilişsel önyargısı onu bir anlığına da olsa ağaçların arasındaki eylemliliğin bir yırtıcıdan kaynaklandığına inandırır. Ancak Havva'nın o gün ilerleyen saatlerde tekrar ağacın yanına gittiğini ve

ona yaklařtıķça, gövdesinin gerçekten de bir yüzü varmış gibi göründüğünü fark edip şaşırdığını düşünün. Burada bir başka bilişsel süreç olan Zihin Teorisi devreye girer.

Zihin Teorisi, diğeri insanları da tıpkı kendimizi algıladığımız ve anladığımız gibi algılayıp anlama yetisini kazandığımız anda aktif olan, beynin yönetici bir işlevidir: Onları, bizimle aynı temel duyguları hisseden, aynı türde fikirleri düşünen, bizimle aynı öze sahip birbirinden farklı ve tek tek bireyler olarak algılarız. Bu bizi, diğeri herkesi nasıl algılayacağımız konusunda bizzat kendimizi başlıca örnek olarak kabul etmeye teşvik eder.

Bir düşünün: Eğer farkında olduğum yalnızca kendi bilincimse, o zaman evreni anlamlandırmak için kendimi örnek almak dışında bir seçeneğim olmaz. Diğeri insanların içsel durumlarına dair algım, kendi içsel durumuma dayanır.

Bununla birlikte, Zihin Teorisi'nin aynı zamanda beni insani özellikler sergileyen ama insan olmayan şeyleri, tıpkı insanları algıladığım gibi algılamaya zorlaması şaşırtıcıdır. Bu nedenle, örneğin bir başı ve yüzü varmış gibi görünen iki ayaklı bir varlıkla karşılaşırsam, "Aynı bana benziyor," diye düşünürüm. Eğer bana benziyorsa, Zihin Teorisi beni, onun benim gibi olduğunu düşünmeye yöneltir. Böylece, içgüdüsel olarak insani düşünce ve duygularımı bu insan benzeri şeye yüklerim.²

Çocukların oyuncaklarına kişilik ve irade sahibi canlı varlıklarmış gibi davranmasının nedeni budur. Küçük bir çocuğa bir model araba verdiğinizde, arabanın farlarını göz, ön ızgarasını da ağız olarak algılayacaktır. Arabayla, otomatik olarak, sanki şekil verilmiş bir plastik değil de canlı bir şeymiş gibi oynayacaktır. Canlı ve cansız arasın-

daki ayrımın bilincinde olsa bile yine de oyuncağa bir yaşam atfedecektir. Yani ona *eylemlilik* yükleyecektir.³

Burada, bazı teorisyenlere göre Zihin Teorisi, HADD ve din dürtüsünün kökenlerini birbirine bağlayan bilişsel bağlantıya ulaşıyoruz

Havva'nın kendinin bilincinde olması için, bir ruha sahip olduğuna ve ruhunun bedeninden ayrı bir şey olduğuna inanması gereklidir. Bedeni algılanabilir ve somuttur; ruhu ise görülemez ve soyuttur. Bir an için Havva'nın bu fikre nasıl varmış olabileceğini bir kenara bırakalım. Önemli olan, Havva bedeninden ayrı bir şey olarak bir ruha sahip olduğuna inandığı için, Zihin Teorisi'nin onu diğer herkesin de bir ruha sahip olduğunu düşünmeye yönlendirmesidir. Ancak Zihin Teorisi'nin Havva'yı, insani özellikler sergileyen ama insan olmayan şeyleri de gerçek insanları algıladığı gibi algılamaya meyilli hale getirmesinden dolayı, belirli cansız şeylerin de ruha sahip olduğunu varsayması olasıdır. Bir başka deyişle, eğer ağacın Havva gibi bir "yüzü" varsa, yine Havva gibi bir "ruhu" da olmalıdır.

Çocuğun arabaya yaptığı gibi Havva da ağaca bilinçli olarak bir eylemlilik ve amaç yükler. Ağaca bir *tin* verir. Belki de çakmaktaşıdan bir bıçak alıp ağacın gövdesindeki yüzü belirginleştirir. Yaptığı şey bir yüz çizmek değildir. Tıpkı mağaradaki resimler gibi, Havva yalnızca zaten orada olduğunu fark ettiği yüzü ortaya çıkarır. Ağacı bir toteme, tapınılacak bir nesneye dönüştürür. Ona adaklar getirebilir. Hatta ağıyla av yakalaması için yardım etsin diye ona dua edebilir. Böylelikle, tesadüfi de olsa, bir din doğar.

Bununla birlikte, Havva'nın inançları, ait olduğu topluluk tarafından da benimsenmediği sürece bu gerçek bir

din değildir. Havva'nın kendi gözlemine dayanarak ağaçla kişisel bir din deneyimi geliştirmesi bir şeydir, bu deneyimi kendisiyle paylaşmaya başkalarını da ikna etmesi başka bir şeydir. HADD ve Zihin Teorisi belirli bir din inancının nasıl doğduğunu açıklayabilir. Ne var ki böyle bir inancın, bir inanandan, bir kültürden, bir asırdan bir diğerine nasıl başarılı bir şekilde aktarıldığını açıklamaz. Neden bazı dinî inançlar –örneğin vahşi doğadaki hayvanları kontrol altında tutan bir tanrı inancı– varlığını sürdürmüş ve nesilden nesle aktarılmışken diğerleri terk edilmiş ve unutulmuştur?

Bunun yanıtı yine beyinde yatıyor olabilir. Bilişsel antropolog Pascal Boyer'e göre, beyinlerimiz yalnızca belirli türdeki inançların "tutunmasına" izin verir. Boyer'in araştırması, eğer bir fikir *bir parça* aykırı ise onu benimsemeye, korumaya ve paylaşmaya daha yakın olduğumuzu göstermiştir. Eğer bir fikir, bir şeye dair bir veya iki temel ve sezgisel varsayımımızı ihlal ediyorsa, o fikrin hatırlanma ve başkalarına aktarılma olasılığı çok daha yüksektir.⁴

Havva'nın Âdem'i de alıp ağaca getirdiğini ve üzerine kazıdığı (daha doğrusu ortaya çıkardığı) yüzü ona gösterdiğini farz edelim. Havva'nın Zihin Teorisi, ağacı tıpkı onunki gibi bir ruhla donatmış, ağaçla kendine has spiritüel bir bağ kurmasını sağlamıştır. Ancak Âdem'in de Havva'nın bu deneyimini benimsemesi ve başkalarıyla paylaşması için –ağacın akılda kalıcı ve inanmaya değer olması için– Âdem'in ağacın temel şablonu olarak anladığı şeyin sınırlarını aşan, sezgilere minimal düzeyde aykırı bir fiziksel veya psikolojik özelliğe ihtiyacı vardır. Bir başka deyişle, ağacın ontolojik "ağaç" kategorisini bir miktar ihlal eden bir iki özelliği olması gerekmektedir.⁵

Belki de Havva Âdem'e ağacın yüzü olduğunu söylemekle kalmaz, bir gece yarısı onu ziyarete gittiğinde ağacın konuştuğunu sandığını anlatır. Âdem'in bir ağaçtan beklediği doğal özelliklerin yalnızca birini –*Konuşuyor!*– ihlal etmekle Havva, Âdem'in ağacın konuştuğunu bizzat duymuş olmasa da hikâyeyi hatırlaması ve başkalarına anlatması olasılığını güçlendirmiştir. Bununla birlikte, eğer Havva ağacın bilinen özelliklerinden çok fazlasını ihlal ederse –*Konuşuyor! Ve etrafta geziniyor! Ayrıca görünmez olabiliyor!*– Âdem'in bunu kavramsallaştırması ve dolayısıyla inanıp başkalarına da aktarması son derece zorlaşır. Havva'nın ağaçla deneyimini tüm topluluğun kendi deneyimiymiş gibi kabul etmesi için, ağacın yapısını yalnızca bir parça değiştirmesi gerekir; yani basit, kolay kavranır, kolay anlatılır ve en önemlisi de *yararlı* bir değişiklik olmalıdır.

Bu son noktayı tekrarlamak gerekir. Havva'nın kutsal ağacına yaptığı o bir parça değişiklik ne olursa olsun, her şeyden önce ağacı normalde olduğundan daha yararlı hale getirmelidir. Görünmez olan veya etrafta dolaşan bir ağaç yararlı değildir. Bununla birlikte konuşan bir ağaç, son derece yararlı olabilir. Havva'yla ve akrabalarıyla iletişim kurup, maddi olmayan dünyayla ilgili bilgi verebilir. Soruları yanıtlayabilir, geçmişe dair elzem bilgiler sunabilir, hatta gelecekte haberler verebilir.

Eğer Havva Âdem'e ağacın konuşabildiğini söylerse Âdem büyük olasılıkla bu anormal ağacı yararlı bulacaktır. Ağaca büyük olasılıkla kendisi de inanacaktır. Topluluğun diğer üyelerine ağaçtan bahsedecek ve onlar da bu ağacı hem yararlı hem de inanmaya değer bulacaktır. Âdem ile Havva konuşan ağaçla ilgili koca bir mitolojinin yanı sıra

tüm gruba yayılan ritüeller oluşturabilirler. Bu mitler ve ritüeller daha sonra, konuşan ağaç fikrini yararlı bulan ve belki de bu kavramı kendi kültürlerine adapte eden başka topluluklara da yayılır.

Yunan tarihçi Herodot MÖ beşinci yüzyılda, insan sesiyle konuşan ve kehanet yeteneğine sahip ağaçları olan, Dedona adlı kutsal bir ormandan bahsetmiştir. Ondan beş yüz yıl sonra, kadim Fars destanı *Şehname*'de Büyük İskender konuşan ve kendisinin zamansız ölümünü tahmin eden bir ağaçla karşılaşır. "Ne annen, ne ailen ne de ülkenin peçeli kadınları yüzünü bir daha görecektir," der ağaç, genç dünya fatihine.

Bundan üç yüz yıl sonra Marco Polo, Hindistan'da, biri gündüzleri erkek sesiyle, diğeri geceleri kadın sesiyle konuşan iki gövdesi olan Güneş ve Ay Ağacı ile karşılaştığını yazar. Kitabı Mukaddes'in Yaratılış kısmında İbrahim, kehanet bildiren ağaçlar aracılığıyla tanrısıyla konuşur; biri Nablus yakınlarındaki Moreh Meşesi'nde (Yaratılış 12:6) ve diğeri Hebron'daki Mamre Meşeliğinde (Yaratılış 18:1). Avrupa'nın büyük bölümünde konuşan ağaç kavramı bin yıl boyunca Kelt ve Druid spiritüelizminde elzem olmuştur ve modern Druidlik ve neopaganizm taraftarları arasında önemini hâlâ sürdürmektedir. *Oz Büyücüsü*'nde bile konuşan ağaçlar vardır. Tabii J. R. R. Tolkien'in Orta Dünya'sındaki görkemli Entleri de unutmamak gerekir. Demek ki uzak geçmişte bir noktada biraz anormal ama fazlasıyla da yararlı olan bir kavram, özünü korumakla birlikte sayısız kültüre ve medeniyete nüfuz eden başarılı ve yaygın olarak kabul edilmiş bir inanca dönüşmüştür.⁶

Buna benzer bir dönüşüm süreci Hayvanların Efendisi için de işlemiş olmalıdır. "İnsan" ve "hayvan" gibi on-

tolojik kategoriler açık ve seçik olarak tanımlanmış belirli beklentileri beraberinde getirir. Bu beklentilerden bir iki tanesini minimal düzeyde sezgilere aykırı biçimde ihlal ettiğinizde (insanlarla konuşan bir hayvan) ve ardından yarattığınız bu yeni şeyi yararlı hale getirdiğinizde (hayatta kalmamız için gerekli olan besini bize sunan bir insan-hayvan melezi) elinize geçen şey, kadim bir zihin soyutlamasından, yaklaşık 18.000 yıl öncenin Büyücü'süne, 2500 yıl öncenin Yaratılış kitabına ve günümüzün neopaganlarına dek evrilecek kadar dayanıklı bir kavramdır. Böylelikle belirli bir tanrı doğmuş ve bin yıl boyunca insan kültüründe aktifliğini korumuş olur.

Daha sonra göreceğimiz üzere dinler tarihinde özellikle bir anormallik –sezgilere minimal düzeyde aykırı bir kavram– vardır ki diğer tüm anormallikleri gölgede bırakmış, sonuç olarak insanlar tarafından kabul edilen tartışmasız en başarılı, en akılda kalıcı, en anlamlı, en *yararlı* dinî inanç haline gelmiştir. Bu, doğası biraz değiştirilmiş, abartılı fiziksel ve zihinsel yetenekler sergileyen, görünmez olabilen veya her zaman her yerde bulunabilen, geçmişi ve geleceği bilen, *her şeyi* bilen bir “tanrı insan” kavramıdır. Bir başka deyişle *tanrı* olan bir insan. Ancak bu konu, kitabımızın daha sonraki bölümlerinde ele alınacak.⁷

Şimdilik elimizde, insanların milyonlarca yılda evrimleşerek gelişmiş belirli zihinsel süreçlere sahip olduğuna ve doğru koşullar sağlandığında bu süreçlerin bizi cansız nesnelere eylemlilik yüklemeye, bu nesnelere ruh veya tin atfetmeye ve bu nesnelerden kaynaklanan inançları başarılı bir şekilde başka kültürlerle ve nesillere yaymaya yönelttiğine dair bilişsel din biliminin sunduğu, merak uyandırıcı teori vardır. Bu, din dürtüsünün kökenine dair, ilgi

eken ve önceki açıklamaların aksine doğal seçilimin sorumlulu tutulduğu bir açıklamadır.



Ballachulishlere ait, kıızılağa gövdesine oyulmuğ ve gözlerine kuvarsit çakıl tağları yerleştirilmiğ tanrıça figürü İskoçya Inverness-shire’da bulunmuğtur. (M 600 dolayları)

Ancak burada bir sorun vardır.

Bilişsel teori ne kadar ikna edici olursa olsun, en baştaki sorumuzu yanıtlamada başarısız olur: Havva niçin bir ruhu olduğuna inanmaktadır? HADD, Havva’nın ağacı gördüğünde neden yolundan döndüğünü ve ağacın bir yüze sahip olduğunu neden düşündüğünü açıklayabilir. Zihin Teorisi kendisi gibi ağacın da bir ruha sahip oldu-

ğuna neden inandığını, ağaca can veren bir tin yükleyerek onu tapınılacak ve topluluğuna da anlatılacak bir nesne haline nasıl getirdiğini açıklayabilir. Bu bilişsel süreçler zaten benimsenmiş olan inanç sistemlerini sağlamlaştırma ve teşvik etme yeteneğine sahiptir. Ancak tek başlarına inanç *yaratamazlar*. Havva'nın eylemlilik keşfinden bir din inancı formüle etmesine giden devasa sıçrayış, onun bu tür düşünmeye zaten yatkın olmasını gerektirir. Aksi halde yalnızca ilginç görünümlü bir ağaçla karşılaştığını farz eder ve yoluna devam ederdi.⁸

Sonuçta Havva'nın ağaca yönelik doğuştan gelen bilişsel yanıtı, bunun bir ağaç olduğudur. İlkel ve rutin ağaç algısını aşması için Havva'nın *eşit ölçüde makul* bir alternatif açıklamaya ihtiyacı vardır. Ancak Havva'nın "doğüstü" bir açıklamayı eşit ölçüde makul görmesinin yalnızca iki yolu vardır: Ya başka biri onu ağaçların ağaçtan öte şeyler olduğuna ikna edecektir (kaldı ki o insanın bu fikre nereden kapıldığı da aynı bir konudur) ya da Havva, kendisinin vücut bulmuş bir ruh olduğuna dair öz bilgisine dayanarak bu inancı şekillendirecektir. Her iki şekilde de başladığımız yere, Edward Burnett Tylor'ın iki yüz yıl önce ortaya koyduğu soruna geri döneriz: Ruh idesi nereden gelmiştir?⁹

Bu sorunun en güvenilir yanıtı şu ki bilmiyoruz. Bununla birlikte, eğer bilişsel din teorisi doğruysa ruh inancının insanın *ilk* inancı olabileceği açıktır. Gerçekten de, bilişsel din teorisi doğruysa ruh inancı Tanrı inancına yol açmıştır. Bir başka deyişle, din dürtüsünün kökeni anlam arayışımızda veya bilinmeyene yönelik korkumuzda yatmamaktadır. Doğa dünyasına istemsizce verdiğimiz tepkilerden kaynaklanmamaktadır. Beyinlerimizin karmaşık

işleyişinin tesadüfi bir sonucu da değildir. Çok daha ilkel ve açıklaması zor bir şeyin sonucudur: Başka her şeyden önce, vücut bulmuş birer ruh olduğumuza dair kökleşmiş, sezgisel ve bütünüyle deneyimsel inancımız.

Sonraki bölümlerde ruhun varlığını kanıtlamaya veya çürütmeye çalışmayacağız (her ikisi de kanıtlanamaz). Bunun yerine, ruhun var olduğuna duyulan bu evrensel inancın, her şeyi yaratan aktif, bağıllık duyulan, ilahi bir varlık kavramına bizi nasıl götürdüğünü; bu ilahi varlığın zamanla nasıl kişileştirildiğini, isimler ve hikâyeler aldığını, insani özellikler ve duygularla donatıldığını, her biri farklı birer kişiliğe ve amaca sahip binlerce farklı biçime büründüğünü; ayrıca yıllar sonra ve binbir güçlkle bu biçimlerin bugün Tanrı olarak bildiğimiz tek bir ilahi kişiliğe nasıl dönüştüğünü ortaya koymaya çalışacağız.

İKİNCİ KISIM

İNSANLAŞTIRILMIŞ TANRI

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KARGILARDAN SABANLARA

Cennet Bahçesi Türkiye'nin güneydoğusunda, tarihî Urfa (günümüzde Şanlıurfa) şehri yakınlarında, Suriye sınırının birkaç kilometre kuzeyinde yer alır. En azından şehrin mukimlerinin inandığı şey budur.

Kitabı Mukaddes'e göre, Tanrı Âdem'i yarattıktan sonra "doğuya" bir bahçe kurar ve Âdem'i de oraya yerleştirir. Ardından bahçeye bir nehir koyar ve ikisi günümüzde Fırat ve Dicle olarak bilinen nehirler olmak üzere dört kola ayırır. Topraktan her tür ağacın çıkmasını sağlar –görünü-şü güzel olanlar ve meyveleri güzel olanlar– ve Âdem'e, istediği her meyveyi yiyebileceğini söyler (elbette ki biri hariç). Sonra bahçeye, yerdeki bütün hayvanları ve gökteki büyük kuşları doldurarak, Âdem'e tüm diğer canlılar üzerinde hâkimiyet verir.

Âdem, eşi Havva ile birlikte hiç çalışmadan ve mücadele etmeden buranın tadını çıkarır. Toprağı sürmek, tohum ekmek veya ekin hasat etmek zorunda değillerdir; hiçbir iş yapmaları gerekmez.

Ancak ne zaman ki Âdem ile Havva Tanrı'ya itaatsizlik edip İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı'nın meyvesini yer, işte o zaman Cennet'ten sonsuza dek kovularak eza ve cefa içinde yaşamaya mahkûm edilirler. Toprak bile lanetlenir. Yeryüzünün toprağıyla birlikte ekinler de kurur. Bolluk içindeki ekinlerin yerini dikenler ve çalılar alır, böylece Âdem ve onun soyundan gelenler, yaşamlarının geri ka-

lanı boyunca, ta ki yaratıldıkları toprağa geri dönene dek, ekmeğini alın teri dökerek kazanmak zorunda kalır.

Elbette ki gerçekte bir Cennet Bahçesi yoktur. Kadim kutsal metinlerin pek çoğunda olduğu gibi bu hikâyeye de bir *mit* olarak okunmalıdır. Ancak mitler, bugün anladığımız anlamda “yanlış” değildirler. Bir mitin önemi, onun hakikat iddiasında değil, dünyaya dair belirli bir bakış açısı sunabilmesinde yatar. Bir mitin işlevi şeylerin nasıl değil *neden* böyle olduklarını açıklamaktır. Kadim İbrani-lerin zamanı yedi güne bölerek yedinci günü dinlenmeye ayırmasının nedeni, Tanrı’nın dünyayı bu kadar sürede yaratması değildi. Tanrı’nın dünyayı yaratmasının altı gün sürmesinin ve en son gün dinlenmesinin nedeni, daha çok, insanların zamanı *zaten* böyle organize etmiş olmalarıydı.

Tıpkı kadim Yakın Doğu’da ortaya çıkmış pek çok tu-
fan hikâyesi ve ölüp sonra yeniden dirilen tanrılara dair hikâyeler gibi Cennet Bahçesi hikâyesi de “halk belleği” adı verilen özel bir mit türünü temsil eder. Bunlar belirli bir kültür veya toplumun kolektif belleğine dayanan (bu belleğin ne kadar hayalî olabileceğinden bağımsız olarak) ve nesilden nesle sözlü anlatım yoluyla aktarılan evrensel mitlerdir. Neredeyse her dinde ve neredeyse tüm kültür-lerde şu veya bu şekilde bunlara rastlanır.

Cennet Bahçesi mitinde uzun zaman önce, insanların eza ve cefa çekmeden yaşadığı, gece gündüz angarya işle-
le uğraşmanın gerekmediği bir çağa ait bir kolektif bilinç bulunur. Bu bir başka deyişle tarımın ortaya çıkmasından önce, kadim atalarımız Âdem ile Havva’nın *avcı-toplayıcı* olduğu çağdır.

Antik Urfa şehrinin, mukimlerinin kolektif belleğinde Cennet Bahçesi olarak kabul edilmesi işte böyle gerçekleş-

miştir. İnananlar, Kitabı Mukaddes'teki Cennet gibi Urfa'nın da iki nehir arasında yer aldığını (Fırat ve Dicle) ve "doğuda" –yani Asur'un batısında– konumlandığını fark edeceklerdir. Ne var ki dünya çapında çok fazla insanın bu şehrin Cennet'in kalıntıları üzerine kurulduğunu düşünmesinin nedeni, Urfa'nın konumundan çok, şehir merkezinin yaklaşık on yedi kilometre kuzeydoğusunda bulunan Göbekli Tepe'yle ilgilidir. Burada, ıssız bir platoya hâkim en yüksek tepenin üzerinde insan eliyle oluşturulmuş bir tümseğin altında, inşa edilmiş en eski tapınak olduğu düşünülen yapının kalıntıları gömülüdür; sitenin baş arkeoloğu Klaus Schmidt'in eğlenceli deyiimiyle burası, "Cennet Tapınağı"dır.

Tapınak, harç ve taşla yapılmış yirmi veya daha fazla büyük yapıdan oluşmaktadır. Bunlardan bazıları dairesel, diğerleriye oval şeklindedir. Kimileri de galaksiler gibi spiraldir. Tapınak kompleksinin tümü üç yüz kilometre uzunluğunda ve üç yüz kilometre genişliğinde bir alana yayılır. Her bir taş yapının ortasında, devasa taşlardan yapılmış, T biçimli ikişer sütun yer alır ve bunların bazıları yaklaşık beş metre yüksekliğinde, on ton ağırlığındadır. Merkezdeki bu sütunlara yırtıcı hayvanların ve öldürücü yaratıkların resimleri kazınmıştır: Paleolitik Devir'de mağaralara resimleri yapılan uysal hayvanlardan tamamen farklı olarak aslanlar, leoparlar, akbabalar, akrepler, örümcekler ve yılanlar. Sütunların alt ve üst kısımlarında, bu hayvanların yanı sıra karmaşık bir şekilde yapılmış geometrik şekiller ve soyut semboller yer almaktadır. Bunlarla ilgili olarak öne çıkan teori, bir tür sembolik dili –Mısır hiyerogliflerinin çok daha eski bir benzeri– temsil ettikleri yönündedir, ancak bu sembolleri deşifre etmemizi sağlayacak anahtardan yoksunuz.



Göbekli Tepe'deki yapının bir yorumu (MÖ 12.000 ila 10.000)

Bununla birlikte, bu tapınağı gerçekten sıradışı yapan şey, son Buzul Çağı'nın sonlarında, günümüzden 14.000 ila 12.000 yıl önce inşa edilmiş olmasıdır. Bu, Stonehenge'den en az altı bin yıl ve ilk Mısır piramitlerinden yedi bin yıl önceye denk gelir. Tapınak öylesine eskidir ki tarımın ortaya çıkışından da önceye tarihlenir; bu da bu devasa ve girift tasarımlı anıtın, Taş Çağı'nın hayvan postu giyen ve henüz tekerleği icat etmemiş olan yarı göçebe avcı-toplayıcı insanları tarafından inşa edildiği anlamına gelir.

Daha da şaşırtıcı olan, bu bölgede insanların yaşadığına dair hiçbir kanıt olmamasıdır. Göbekli Tepe yakınlarında hiçbir yerde ev veya ocak ortaya çıkarılmamıştır. Yaşam belirtisine rastlanmamasına dair tek olası açıklama, buranın yalnızca dinî törenlerin yapılması için tasarlanmış kutsal bir mekân olduğudur.

Göbekli Tepe'den itibaren yüz altmış kilometre yarıçaplık bir alana yayılmış köylerde yaşayan insanlar, bura-

da gerçekleşen ayinlere katılmak üzere yolculuk ediyorlardı. Büyük olasılıkla farklı kabilelere mensuplardı. Yine de bir şekilde, bu bir araya geliş Paleolitik Devir insanlarını farklılıklarını bir kenara bırakıp ortak ve birleştirici bir sembole olan bağlılıklarına odaklanmaya zorluyordu. Schmidt ve diğer arkeologlar tarafından Göbekli Tepe’de yürütülen arkeolojik çalışmalar bu birleştirici sembolün ne olabileceğine dair bize bir fikir vermiştir. İnsanlığın maneviyatının en yüce sembolüdür bu, bilişsel süreçlerimizin hammaddesinden doğmuş, ilahilik kavramımızı ifade etmeye yönelik ilk girişimlerimizde yer almış ve dünyadaki neredeyse her dine ve kültüre başarılı bir şekilde aktarılmıştır. Bu, “insanlaştırılmış tanrı”dır –kendi suretimizde tasavvur ettiğimiz tanrı– ve Cennet Tapınağı’ndaki her bir taş yapının tam ortasında oturmaktadır.

Birbiriyle eşleşen T biçimli sütunlar, birer taş kütesinden fazlasıdır. Yakından baktığınızda sütunların iki yanına kazınmış kollar olduğunu görürsünüz. Kollar, her bir sütunun önünde, bir kuşak veya peştamal gibi görünen şeyin üzerinde kavuşmuştur. Sütunlardan bazıları mücevher takmış gibi görünmektedir. Araştırmacılar tarafından, sütunların tepesine yerleştirilen ve T şeklini oluşturan küçük taş blokların kafa olduğu varsayılmaktadır. Tüm bunlar, söz konusu sütunların soyut birer insansı figür olduğunu göstermektedir.

Figürlerin suratı yoktur; üzerlerine gözler, burun veya ağız kazınmamıştır ancak bu, yaratıcılarının bu yetenekten yoksun olmasından kaynaklanmaz. Onların son derece usta birer sanatçı olduklarını görmek için Göbekli Tepe’deki bazı hayvan oymalarının mükemmel detaylarına bakmak yeterlidir; örneğin sütunlardan birinin yan tarafına

kazınan leopar öylesine detaylıdır ki kaburga kemiklerini görebilirsiniz. Tapınağı inşa edenler, eğer isteselerdi merkez sütunları daha belirgin detayları olan insanlar biçiminde yapabilirlerdi şüphesiz. Ancak onları kasten daha soyut biçimde betimlemeyi tercih ettiler ki bu, sütunların gerçek insanları değil, insan biçimindeki yüce varlıkları temsil ettiğini göstermektedir.



Göbekli Tepe'deki, insan elleri ve kuşağı olan T biçimli sütun
(MÖ 12.500 ila 10.000 dolayları)

Göbekli Tepe'deki insanlaştırılmış tanrılar tek tek kişileştirilmiş tanrıları mı temsil ediyordu, yoksa yalnızca isimsiz ilahların dışavurumu muydu, bilmiyoruz. Yanıt belki de her bir sütundaki eşsiz oymalarda yatıyordur. Bu oymalar bir tür kimliklendirme biçimi olabilir. Sütunun temsil ettiği belirli bir tanrının adı veya tanrının özelliklerinin tanımı da olabilir. Tanrı hakkındaki bir miti anlatıyor veya tanrıya hangi gücünden dolayı yakarılacaksa onu be-

lirtiyor olabilir, tıpkı Katoliklerin Azizler Kitabı'nda hangi azize hangi istekle dua edileceğinin belirtilmesi gibi. Bu oymaları bir gün tercüme edemediğimiz sürece, yanıtı asla bilemeyeceğiz.

Bildiğimiz şey, Göbekli Tepe'deki merkez sütunların *neden* insansı olduğu ve burada bir araya gelen farklı kabilelerin, tanrıların neye benzediğine dair yeni oluşmaya başlayan fikirlerini ifade etmek için neden insan biçimini kullandığıdır. Yanıt, bu konuda fazla seçenekleri olmadığıdır.

Daha önce de gördüğümüz gibi, kendi inançlarımızı ve arzularımızı, kendi zihinsel ve psikolojik durumlarımızı, kendi *ruhlarımızı* insan olsun veya olmasın diğer varlıklara da yüklemeye yönelik evrimsel bir adaptasyon geliştirdik. HADD yetimiz bizi doğal olgularda eylemlilik algılamaya elverişli hale getirir. Zihin Teori'miz bizi karşılaştığımız herhangi bir olguyu "insanlaştırmaya" meyilli yapar. Öyleyse tanrıları insan haricinde hangi biçimde resmedebildik ki? Evrene ve evrendeki her şeye kendi merceğimizden bakarız. İnsan olsun veya olmasın karşılaştığımız her şeyde kendi kişisel deneyimimize başvururuz. Böylelikle, dünyayı insanlaştırmakla kalmaz, dünyayı yarattığına inandığımız tanrıyı da insanlaştırırız.

Göbekli Tepe'nin inşasını takip eden yüzyıllarda, ilahi olanı insanlaştırmaya yönelik bu bilinçdışı dürtümüz hem olumlu hem de olumsuz olmak üzere pek çok sonucu beraberinde getirmiştir. Tanrıları ne kadar çok insani açıdan düşünürsek, onlara o kadar çok insani nitelik yükleriz. Bizim değerlerimiz tanrıların değerleri, bizim özelliklerimiz tanrıların özellikleri haline gelir. Sonunda, göksel dünyayı yeryüzünü yansıtan bir ayna olarak görmeye başlarız,

öyle ki bizim özelliklerimizi alan tanrılar bizim politikalarımızı, hatta bürokrasilerimizi de alır. Tanrıları daha iyi tanımak için, tüm spiritüel sistemleri en iyi bildiğimiz tek şeye dayandırırız: *Kendimize*. Tanrıların beslenmesi gerekir çünkü bizim beslenmemiz gerekir; bu nedenle onlara sık sık kurbanlar adarız. Tanrıların barınağa ihtiyacı vardır çünkü bizim barınağa ihtiyacımız vardır; bu nedenle onlara tapınaklar inşa ederiz. Tanrıların ada ihtiyacı vardır, bu nedenle onlara adlar veririz. Kişiliğe ihtiyaçları vardır, bu nedenle onlara kendi kişiliklerimizi yükleriz. Bizim gerçekliğimize oturabilmeleri için tarihsel bir geçmişe, bizim dünyamızda deneyimlenebilmeleri için oluşturulmuş ritüellere, arzularını (*bizim* arzularımızı) yerine getirmek üzere hizmetkârlara ve yardımcılara, mutlu olmaları için kurallara ve düzenlemelere, öfkelerini yatıştırmak için ibadetlere ve dualara ihtiyaçları vardır.

Ancak ilahi olanı insanlaştırmaya yönelik duyduğumuz güçlü isteğin tartışmasız en dikkat çekici sonuçlarından biri, Göbekli Tepe'nin inşasının da bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır: Tarımın doğuşu. Çünkü Paleolitik Devir'den çıkmamızı sağlayan, bizi göçebelikten yerleşik hayata geçmeye zorlayan, tarımı icat ederek toprağı kendi yararımıza değiştirme güdüsü veren şey, kişisel tanrıları insan formunda tasavvur etmemiz ve bu sürece eşlik eden mitleri ve ritüelleri oluşturmamızdır. Basitçe ifade etmek gerekirse, gökteki tanrıları insanlara dönüştürerek, insanları da yeryüzünün tanrılarına dönüştürdük.¹

Neredeyse iki buçuk milyon yıllık evrim sürecimiz boyunca –insansı olarak varlığımızın yüzde doksanından daha uzun– yiyeceğimizi topraktan aldık. Ormanlarda ve

ovalarda av peşinde koşan, bu konuda bizden çok daha ehil olan –ama bizim kadar akıllı olmayan– hayvanlarla av yarışına giren yırtıcılardık. Avcı-toplayıcı olarak deneyimlediklerimiz bizi şekillendirdi ve belirledi. Beyinlerimizi geliştirerek ve bilişsel kapasitelerimizi oluşturarak, bizi düşünmeden hareket eden birer yabaniden muhakeme yeteneği olan varlıklara dönüştürdü.

Tıpkı avcı atalarımız gibi tanrılarımız da av tanrısıydı. Ritüellerimiz ve ayinlerimiz, mitlerimiz ve efsanelerimiz, yeraltı mabetlerimiz, kozmos kavramımız av ile avcı arasında var olan mistik dayanışmadan güç alıyordu. Bu dayanışma öldürdüğümüz hayvanlardan onları öldürmek için kullandığımız araçlara kadar uzanıyordu: Kemikten yapılma zıpkınlarımıza, ağaçtan oyma kargılarımıza, ol-talarımıza, ağlarımıza kutsal bir güç yüklenmişti. Hayatta kalmak için bu silahlara güveniyor olmamız, onları sıradan bir nesne olmaktan çıkarıp spiritüel dünyanın birer imgesine dönüştürmüştü.

Avcılık, yaşadığımız dünyanın –yamaçlarının ve yükseltilerinin, vadilerinin ve nehirlerinin– zihinsel bir haritasını çıkarmaya zorlayarak bize çevremiz üzerinde hâkimiyet sağladı. Bu, yaratıcı imgelemimize ilham vermekle kalmadı, bugün hâlâ uğruna mücadele ettiğimiz belirli toplumsal değerleri bilincimize yerleştirdi: Avcı olmak hareket halinde olmayı gerektiriyordu, bu da maddi varlıkların biriktirilmesini, eşyaların istiflenmesini ve sonuç olarak toplumun zenginler ve yoksullar olarak sınıflandırılmasını önlüyordu.

Derken, 12.000 ila 10.000 yıl önce, kargıları elimizden bırakıp sabanları aldık ve toplayıcı olmaktan vazgeçip çiftçi olduk. Yiyecek aramayı bıraktık ve üretmeye başladık.

Hayvanları avlamak yerine, yetiştirmeyi seçtik.

Avcılık bizi insan yapmış olabilir, ancak çiftçilik insan olmanın anlamını sonsuza dek değiştirdi. Avcılık bize mekânda hâkimiyet sağlarken, çiftçilik de bizi zamana hâkim olmaya, yıldızların ve güneşin hareketleriyle tarım döngüsünü senkronize etmeye zorladı. Yeryüzünü paylaştığımız hayvanlarla girdiğimiz mistik dayanışmayı, toprağa aktardık. Av için dua etmeyi bırakıp bunun yerine ekinlerimiz için dua etmeye başladık. Spiritüel odağımız, geleceksel olarak ataerkil ve eril ilahlarla ilişkili görülen gökyüzünden, Ana Tanrıça olarak görülen yeryüzüne çevrildi ki bu da kadının toplumdaki yerini yükseltti. Toprağın bereketi, yaşamın gizemini rahminde barındıran kadınların doğurganlığıyla özdeşleştirildi ve dolayısıyla, duayen din tarihçisi Mircea Eliade'nin öne sürdüğü üzere, toprağı sürme eylemi cinsel ilişkiye benzer hale geldi.²

Toprağı kendi yararımız için dönüştürme süreci bütünüyle yeni bir dizi değer ve davranış normunun yanı sıra, değişen dünyamızı anlamlandırmamızı sağlayan yeni bir mitler yığınına da beraberinde getirdi. "Kurban edilen tanrı" –ölen, parçalanan ve bedeninden yaşamı ortaya çıkaran tanrı– kavramının ilk olarak ortaya çıkışı aşağı yukarı bu zamana denk gelir. Çin mitolojisinde, kafatası gök kubbe-ye, kanı nehirlerle ve denizlere, kemikleri dağlara ve kayalara dönüşen yaratıcı tanrı Pangu'yu ya da şeytani erkek kardeşi Seth tarafından öldürülüp, parçalara ayrılmış etleri bereketli Nil vadisi boyunca saçılmadan önce Eski Mısırlılara toprağı nasıl işleyeceğini öğreten tanrı Osiris'i düşünün.

Bu tür mitolojiler ekinlerin doğması, ölmesi ve yenisinden doğması süreciyle birebir uyum sağlamakla kalmaz,

ilahi olanla çok daha yakın bir ilişki geliştirmeyi sağlar. Sonuçta, eğer toprağa ektiğimiz ekinlerin, bir tanrının parçalanmış bedeninden çıktığına inanılıyorsa, o zaman bu bitkileri yediğimizde aslında o tanrının bedenini yiyor oluruz. Bu, Hristiyanların Efkaristiya ritüeli dâhil olmak üzere, kadim Yakın Doğu'daki dinsel uygulamalarda çok uzun süre varlığını sürdüren bir kavram olmuştur.

Genellikle tarım yapmaya başlayınca göçebeliği bıraktığımız varsayılır. Yerleşik hayata geçtik ve köyler, tapınaklar inşa ettik. Köylerin yöneticilere ihtiyacı vardır, bu nedenle aramızdan bazılarını yasa yapma ve bu yasaları uygulama yetkisi verdik (böylece örgütlü toplum ortaya çıktı). Tapınakların rahiplere ihtiyacı vardır, bu nedenle bazılarımızı ibadetleri düzenlemesi ve bizim adımıza tanrıyla konuşması için görevlendirdik (böylece örgütlü din ortaya çıktı). İşbölümü toplumun da bölünmesine, mal ve kişisel mülkiyet kavramlarının ortaya çıkmasına yol açtı. Hediyeler vermekten vazgeçip eşyalarımızı takas etmeye, sonunda satın almaya ve satmaya, biriktirmeye ve kaybetmeye başladık. Artık bir şeye ya sahiptik ya da değildik.

Besine ulaşmak daha kolay hale geldikçe, nüfuslar arttı. İnsanların geniş topluluklar halinde bir araya gelmesi, fikirlerin daha hızlı aktarılmasına ve teknolojilerin daha sorunsuz bir şekilde benimsenmesine izin verdi. Sanat gelişti, teknoloji paylaşıldı, medeniyet doğdu ve bunların tümünün nedeni avcılık ve toplayıcılıktan vazgeçip tarıma ve evcilleştirmeye başlanmasıydı.

İnsan gelişimindeki bu çarpıcı değişim Paleolitik Devir'i etkili bir şekilde sona erdirdi ve Neolitik Devrim olarak bilinen dönemi başlattı. Bu terim, tarımın doğuşunu insanlık tarihindeki en önemli gelişme (ateşin kullanılmaya

başlamasından sonra) olarak gören arkeolog Vere Gordon Childe tarafından türetilmiştir. Pek çok insan, hayvanların evcilleştirilmesinin insanlara yarar sağladığı ve tarımın kesinlikle yiyecek aramaya tercih edilir olduğu konusunda Childe ile hemfikir olacaktır. Tarım daha güvenilir besin kaynakları sağladığından, artık uzak bölgelere kadar hayvanları takip etmeye veya yenilebilir şeyler bulmak için ormanları ve kırları araştırmaya gerek kalmamış olmalıydı. Buğdayları ve arpaları rastgele biçip midemize indirmektense tarım alanlarına tohum ekip hasat edebilirdik. Günlerimizi yabanda, av hayvanlarının peşinde geçirmektense hayvanları yakalayıp ağıla kapatabilir, istediğimiz zaman yemek üzere kesebilirdik.

Bununla birlikte, tarımın doğuşuyla ilgili olarak ne kadar çok şey öğrenirsek, bunun atalarımız için ne kadar pahalıya mal olduğunu da o kadar iyi anlarız. Başlangıç olarak, uyanık olduğumuz neredeyse her saati –gündüğümüzden günbatımına kadar– araziye temizleme, toprağı sürme, tohum toplama ve ekme, tarlaları elle sulama ve ardından ekinleri gece gündüz çekirgelere ve hırsızlara karşı koruma gibi son derece yorucu olan süreç, yabana gidip halihazırda dört bir yanda bol miktarda bulunan hayvanları avlamaktan çok daha zaman alıcı ve emek isteyen bir süreçti.

Çiftçilik, topluluğı hayatta tutmak için uzak kaynaklardan taşınması gereken tatlı suyun, artık susuzluğu dinmek bilmeyen ekinlerle paylaşılması anlamına geliyordu. Kötü hava şartlarına karşı bize sığınak olan ve yırtıcı hayvanlardan bizi koruyan ormanların, tarlalara ve otlaklara yer açmak için yok edilmesi anlamına geliyordu. Besinimizi, beslenmesi ve kapalı tutulması, otlağı götürülme-

si, temiz tutulması ve hastalıklardan korunması gereken hayvanlarla paylaşmamız anlamına geliyordu. Peki, tüm bu ağır işin ve özverinin ödülü neydi? Şaşırtıcı bir şekilde, daha çok değil, daha az besindi.³

Çalışmalar tarım devriminin daha az vitamin ve mineral, ayrıca büyük oranda daha düşük protein tüketimine yol açtığını göstermiştir. Yalnızca birkaç tahıl türü tarımın ilk zamanları için uygundu ve çok daha az hayvan türü evcilleştirilmeye yatkındı. Avcı [insan] düzinelerce farklı türde bitki ve hayvanla beslenerek hayatta kalmıştı. Eğer herhangi bir türün kaynağı tükenme noktasına gelirse, rahatlıkla bir başkasına odaklanabilirdi.

Bununla birlikte çiftçi [insan], az bir çeşitlilikteki evcilleştirilmiş bitki ve hayvana bel bağlıyordu. Kıtlık olduğunda veya buğday ve arpa hasatlarından biri başarısızlığa uğradığında, hem o hem de akrabaları açlıktan ölecek duruma gelebiliyordu. Eğer koyunlarından, keçilerinden veya tavuklarından biri hastalığa yakalanırsa, hastalık tüm sürüye yayılabiliyor ve yine, hem o hem de akrabaları açlıktan ölecek duruma gelebiliyordu. Zorlayıcı bir krizle karşı karşıya kaldığında avcı, toplanıp avının peşinden her nereye olursa gidebiliyordu. Çiftçinin ise kalmaktan ve kendini paralamaktan başka pek bir seçeneği yoktu.

En eski tarım toplumlarında her üç çocuktan en az birinin yirmi yaşından önce ölmesi şaşırtıcı değildir. İsraili tarihçi Yuval Harari'nin gözlemine göre *Homo sapiens*, arazi temizlemeye ve tarla sürmeye değil, av peşinde koşmaya uyum sağlamıştı. Tarihöncesi insan iskeletleri üzerine yapılan araştırmalar tarıma geçişin ne kadar acı verici olduğunu göstermektedir. Çiftçiler, avcılara kıyasla kansızlık ve vitamin eksikliğine daha yatkındı. Daha fazla

bulaşıcı hastalığa yakalanıyor ve daha genç ölüyorlardı. Dişleri daha kötü ve kemikleri daha güçsüzdü, ayrıca disk kayması, kireçlenme, fıtık gibi pek çok yeni rahatsızlıktan muzdaripti. Gerçekte, kadim Yakın Doğu'da ve çevresinde ortaya çıkarılmış iskeletler, Neolitik Devrim'in ilk birkaç bin yılında insanların, büyük oranda yetersiz beslenmenin bir sonucu olarak ortalama altı kilo verdiğini göstermektedir. Bu bilgilerin ışığında, avcılıktan tarıma geçiş insanlık açısından kötü bir hamle olmakla kalmayıp, Harari'nin de-yimiyle "tarihin en büyük hilesi" olmuş gibi görünmektedir.⁴

Çiftçilik için gereken muazzam zaman, enerji ve kaynakları düşününce, avcılığı bırakıp tarım hayatının sert gerçekliğine geçişin sebebini ne açıklar? Childe, yaklaşık 11.700 yıl önce, son Buzul Çağı'nda iklimde meydana gelen beklenmedik değişikliklerin insanları alternatif besin kaynakları geliştirmeye ittiğine inanıyordu. Yeryüzü ısındıkça ve buzullar çekildikçe iklim, insanları yaşanabilir nitelikte az sayıdaki coğrafi bölgeye sıkışmaya zorladı ve buralarda belirli tahılları ve baklagilleri toplayarak ve ekererek deneyler yaptılar.

Bununla birlikte, tarihöncesi hava örüntüleri üzerine yapılan sonraki çalışmalar, son Buzul Çağı'nın sonlarında iklimde meydana gelen değişimlerin çok yavaş sürdüğünü, öyle ki Childe'in imgelemindeki gibi ani bir kitlesel göçe neden olmadığını göstermiştir. Childe, iklim değişiminin tarımın ortaya çıkmasını ve hayvanların evcilleştirilmesini sağlamış olabileceği konusunda haklıdır. Ama ikisi de olmamıştır.⁵

Başka bilim insanları, tarımın gelişinin verimsiz bölgelerdeki nüfus baskısının bir sonucu olduğunu veya faz-

la avlanmanın hayvan türlerinin yok olmasında keskin bir yükselişe yol açtığını, bunun da ilk insanları alternatif besin kaynakları aramaya ittiğini ileri sürmüşlerdir. Arkeolojik kayıtlar bu hipotezlerin ikisini de desteklemez. Görünürde yok oluş teorisini destekleyen hiçbir kanıt yoktur ve tarım faaliyetlerine dair ilk örnekler, Bereketli Hilal –Mısır’da aşağı Nil Vadisi’nden itibaren Levant ve Türkiye’nin güneyine dek uzanan ve Irak ile İran’ın batısındaki dağların etrafından kıvrılan sulak, verimli topraklar– gibi kaynaklar bakımından zengin bölgelerde ortaya çıkmıştır.⁶

Bu teorilerin pek çoğundaki sorun, tarımın önce geldiği ve yerleşik hayata geçişin onu takip ettiği şeklindeki yaygın olarak kabul gören varsayıma dayanıyor olmalarıdır. Kadim atalarımızın tohum ekmeye başladıkları için göçebe hayatı bıraktıklarını ve dolayısıyla ekinleriyle ilgilenmek için yerleşik hayata geçmekten başka seçenekleri olmadığını farz ederiz. Ne var ki Göbekli Tepe’nin ve Levant’ta avcı-toplayıcı insanlar tarafından inşa edilmiş diğer antik yerlerin keşfi bu düşünceyi tepetaklak etmiştir. Artık yerleşik hayatın önce geldiğini, yıllar sonra da tarımın ortaya çıktığını biliyoruz. Besin yetiştirmek aklımıza gelmeden çok önce, nüfusun giderek arttığı köylerde yaşıyor, devasa tapınaklar inşa ediyor, muhteşem sanat eserleri yaratıyor, teknolojimizi paylaşıyorduk.

Öyleyse, bitkilerin ve hayvanların evcilleştirilmesi ani çevresel değişimlerin veya kitlesel göçlerin ya da ani nüfus artışının sonucu değilse, avcılıktan çiftçiliğe geçişi tetikleyen şey neydi? Göbekli Tepe’nin ve kadim Yakın Doğu’da bulunan diğer ibadet alanlarının keşfi, bu tetikleyicinin örgütlü dinin ortaya çıkışı olduğunu göstermektedir.

Göbekli Tepe boyutunda ve ölçeğinde bir tapınağın

inşası yıllarca sürecektir ve hem kazı için muazzam bir işgücü hem de taşocağı işçileri, duvar ustaları ve zanaatkarlar gerektirecekti. Bu işçilere, proje boyunca düzenli olarak besin sağlamak gerekecekti. Çevrede otlayan yaban öküzü, ceylan, yaban domuzu ve kızıl geyikleri avlamak işçileri beslemek için gerekli eti sağlamayacaktı. Bu nedenle, işçilerin besin kaynaklarını artırmak için bölgenin dört bir yanındaki doğal otları ekip biçmeye başladılar. Bu, onları tohum ekmeye ve ekinleri hasat etmeye yönlendirecekti. Sonunda, çok sayıda hayvanı yakalamaya ve daha sonra kesmek üzere bir yere kapatmaya karar vermiş olmalı. Bu da koyunların, domuzların, keçilerin ve sığırların yetiştirilmesiyle sonuçlanmış olmalı; arkeolojik kayıtlara göre bu hayvanların tümü ilk olarak Türkiye'nin doğusunda ve çevresinde, Göbekli Tepe civarında ve tam da tapınağın inşası döneminde evcilleştirilmiştir.⁷

Tapınağın inşası için harcanan fiziksel çaba, işçilerin ve orada ibadet için toplanan kişilerin beslenmesi için tohum ekilmesini ve hayvanların evcilleştirilmesini gerektirmişti. Fakat kalıcı olarak yerleşmek, toprağı biçimlendirmek ve dönüştürmek, hayvanlar üzerinde hâkimiyet kurmak ve onların doğum, üreme, yetiştirme tarzlarını tamamen değiştirmek, doğal dünyayı taklit eden yapay çevreler yaratmak; bunların tümü, insanlarla hayvanlar arasındaki ve insanlarla dünya arasındaki ilişkiye dair düşüncelerimizde muazzam bir psikolojik sıçrayış gerektirecekti. Bu, teknolojik bir devrimden fazlasını, insanın durumuna yönelik düşüncemizde bir devrimi –Fransız arkeolog Jacques Cauvin'in türettiği şekliyle bir “simgeler devrimi”– gerektirecekti. Paleolitik atalarımız için bu devrim, insanlaşmış tanrılara duyulan inancın hâkim olduğu, kurumlaşmış bir din sistemi olarak gerçekleşti.⁸

Neticede tanrıları insan biçiminde tahayyül etmek, tanrılarla aynı fiziksel ve psişik özellikleri paylaştığımızı iddia etmek insanlığı doğal dünyanın geri kalanından bir şekilde ayrı bir şey olarak düşünmek demektir. Evrimimizde ilk kez kendimizi evrenin bir parçası olarak değil, merkezi olarak görmeye başlamıştık. Bizi ruha ve doğal dünyanın tinine bağlayan animist dünya görüşü geride kalmıştı. Kaldı ki hayvanlara ve yeryüzüne daha içten bir şekilde bağlı olmayacaksak, onları neden kendi çıkarımız için kullanmıyorduk ki? Neden doğaya hâkim olmak ve onu evcilleştirmek için ona müdahale etmiyor, onu kendi yararımıza dönüştürmüyorduk?

Göbekli Tepe'nin inşası Neolitik Devir'i başlatmakla kalmamıştır. Büyük olasılıkla bütünüyle yeni bir insanlık kavramı ortaya çıkarmıştır. İnsanları spiritüel düzlemin merkezine yerleştirmiş, tüm canlıların üzerine yükseltmiştir: Doğanın yöneticileri, yeryüzündeki tanrılar haline getirmiştir. İlkel animizmden örgütlü dine giden –Mezopotamya ve Mısır'da, Avrupa ve Yunanistan'da, İran ve Hindistan'da, Çin'de ve ötesinde– bu tektonik kaymayı, her biri bir insan özelliğine sahip kişileştirilmiş, insanlaştırılmış tanrılarının panteonu takip etti, ta ki bizim sahip olduğumuz her iyi ve kötü özelliği taşıyan tek bir tanrı ortaya çıkana dek.

Böylece, ilahi olanı kendi suretimizde tahayyül etmeye –ona bir ruh yüklemeye– yönelik bilinçsiz bir bilişsel dürtü olarak başlayan şey, spiritüel gelişimin gelecek on bin yılı içinde gitgide tanrıları insana daha çok benzetmeye yönelik bilinçli bir çabaya dönüştü, ta ki Tanrı kelimenin tam anlamıyla insan haline gelene dek.

BEŞİNCİ BÖLÜM

YÜCE KİŞİLER

İnsanlar yerine tanrılar çalışıyor ve yük taşıyordu, kanalları kazıyor ve geçitleri temizliyordu, bataklıkların dibini taraklıyor ve tarlaları sürüyordu, kendi aralarında sızlanıyor ve kazılmış toprak yığınlarına söyleniyordu. İş çok ağırdı, sefalet içindelerdi. Bu yüzden aletlerini yaktılar, küreklerini ateşe attılar. Ve bir olup tanrıların danışmanı, büyük tanrı Enlil'in kapısına gittiler.

"Toprak kazmaya bir son vermeliyiz," dediler. "Yük çok fazla. Bizi öldürüyor! İş meşakkatli, rahatsızlığımız çok!"

Enlil, tanrılarının ebesi Mami'ye danıştı. "Sen doğum tanrıçasısın," dedi. "Ölümlüleri yarat ki boyunduruğu onlar yüklensin. İnsanlar tanrılarının yükünü taşısin."

Böylece Mami, bilge tanrı Enki'nin de yardımıyla kili kanla karıştırdı ve yedi erkek ve yedi dişi yarattı. Onlara kazma ve kürek verdi ve tanrılarını işten kurtarmak için onları birer çift halinde yeryüzüne indirdi.

Altı yüz ve altı yüz yıl geçti ve dünya çok genişledi ve insanlar çok fazla oldu. Arazi, böğüren bir boğa kadar gürültülüydü. Ve tanrılar bu şamata karşısında huzursuzlandı.

"İnsanların gürültüsü çok arttı," diye çıkıştı Enlil. "Beni uykumdan ettiler."

Tanrılarının ilahi bir meclisi toplandı ve oradaki herkes tarafından, tanrılarının nihayet yaygaradan kurtulabilmesi için insanlığı yeryüzünden silecek büyük bir tufan yapılmasına karar verildi.

Şimdi, yeryüzünde, tanrısı Enki'ye özellikle yakın olan At-

rahasis adında dindar bir adam vardı. Enki ile konuşacaktı ve Enki de onunla konuşacaktı.

Bir rüyasında Enki, Atrahasis'e geldi ve sesini duyurdu. Bilge tanrı Enki, "Evini yık ve bir gemi yap," diye uyardı. "Bütün malını mülkünü bırak ve tüm canlıların tohumlarını gemiye koy. Yapacağın gemiyi dairesel bir plan üzerine çiz. Uzunluğu ve genişliği eşit olsun. Üst güverteleri ve alt güverteleri yap."

Böylece Atrahasis bir gemi inşa etti ve onu tüm canlıların tohumlarıyla yükledi. Dostlarını ve akrabalarını gemiye koydu. Göklerde uçan kuşları gemiye bindirdi. Açık araziden gelen sığırları, vahşi hayvanları, bozkırlardan gelen yabani canlıları gemiye aldı. İkişer ikişer gemiye girdiler. Sonra Atrahasis de gemiye girdi ve kapıyı kapattı.

Şafağın ilk ışığı görüldüğünde, ufuktan kapkara bir bulut yükseldi. Aydınlık olan her şey karanlığa gömüldü. Fırtına insanları bir savaş gibi tüm gücüyle vurdu. Fırtına tanrısı Anzu—aslan başlı kartal—pençeleriyle gökyüzünü yırttı.

Sonra fırtına başladı. Rüzgârlar, vahşi bir eşek kışnemesi gibi uludu. Karanlık yoğundu; güneş görünmüyordu. İnsanlar birbirini göremiyordu, tanınamaz haldelerdi. Tanrılar bile tufandan korktu. Köpekler gibi sinip cennetin duvarlarının dibine çömeldiler.

Yedi gün yedi gece süren sağanak ve fırtınadan sonra tufan oldu. Fırtına tüm ülkeyi sardı. Cesetler nehri yusufçuklar gibi doldurdu. Yedinci gün geldiğinde, doğum yapan bir kadın gibi çırpınan fırtına dindi. Deniz sakinleşti ve taşkın ovası bir çatı gibi dümdüz oldu.

Gemi Nimuş Dağı'nın tepesine oturunca Atrahasis heyecanlandı. Bir güvercin saldı. Güvercin geri geldi, çünkü tüneyebileceği hiçbir yer görünmüyordu. Bir kırlangıç saldı. Kırlangıç geri geldi, çünkü tüneyebileceği hiçbir yer görünmüyordu. Bir

kuzgunu serbest bıraktı. Kuzgun geri gelmedi. Böylece Atrahasis ve akrabaları ve göklerin kuşları ve çayırların sığırları ve açık arazilerin vahşi hayvanları ve bozkırların yabani canlıları gemiden çıktı. Ve orada Atrahasis tanrısı Enki'ye şükranlarını sunmak için kurban adadı.

Ama Enlil kurbanın kokusunu alıp gemiyi gördüğünde çok öfkelenildi. Bir kez daha ilahi meclisi toplanmaya çağırdı. "Hepimiz birlikte yemin ettik. Hiçbir canlı tufandan kurtulmayacaktı. Herhangi bir insan felaketten nasıl kurtuldu?"

Bilge Enki konuştu. "Sana karşı gelerek bunu ben yaptım! Yaşamın korunmasını sağlayan bendim."

Tanrılar, Enki'nin sözleriyle başını öne eğdi. Ağladılar ve içleri pişmanlıkla doldu. Tanrıların ebesi Mami ağladı. "Tanrılar meclisinde nasıl bu kadar kötü şeyler söyleyebildim? Onları ben dünyaya getirdim; onlar benim kendi insanlarım."

Böylece Enlil ve Enki bir uzlaşmaya vardı. "Tufanlar göndermek yerine, bir aslan yarat ve insanlara saldırınsın. Tufanlar göndermek yerine, bir kurt yarat ve insanlara saldırınsın. Tufanlar göndermek yerine, bir kıtlık başlat ve insanların sayısı azalsın. Savaş ve veba gönder, insanlar kırılınsın."

İlahi uzlaşmaya varıldı, Enki gemiye indi ve Atrahasis'in elini tuttu. Karısının da elini tuttu. Onların alnına dokundu ve bir açıklama yaptı.

"Bundan böyle bu adam ve bu kadın biz tanrılar gibi olacaklar."¹

Kadim Sümerlerin dört bin yıldan daha uzun bir zaman önce yazılmış Atrahasis ve tufan destanı size tanıdık geliyor olmalıdır. Şanslı birkaç kişi dışında tüm insanlığı yok eden, dünyanın sonunu getiren tufan hikâyeleri insanlık tarihinin en eski ve en yaygın hikâyeleri arasında

yer alır. Bu mit bir bakıma, pek çok akademisyen uzak bir geçmişte gerçekten meydana gelmiş katastrofik bir tufan olayına dayandığına inandığından, mükemmel bir “halk belleği” örneğidir. Tufan destanının yerel versiyonları Mısır’da, Babil’de, Yunanistan’da, Hindistan’da, Avrupa’da, Doğu Asya’da, Kuzey ve Güney Amerika’da ve Avustralya’da bulunabilir. Tufanın meydana geliş nedeni, hikâyeyi kimin anlattığına bağlı olarak farklılık gösterir. Farklı ortamlar, farklı tanrılar, farklı sonlar söz konusudur; bunların her biri, hikâyeyi anlatanın kültürü ve dinini yansıtacak şekilde yeniden düzenlenmiştir.

Atrahasis farklı isimlerle bilinen bir kahramandır. MÖ on ikinci yüzyıl dolaylarında Babillilerin *Gilgamiş Destanı*’nda Utnapiştım olarak adlandırılır. Berosus’un MÖ üçüncü yüzyılda Yunanca olarak kaleme aldığı *Babyloniaka*’da adı Xisuthros’tur ve Sümerlerin tanrısı Enki’nin yerini Yunan Tanrı Kronos almıştır. Kitabı Mukaddes’te, Attahasis’in adı Nuh’tur, Enki ise İbranilerin tanrısı Yahve olmuştur. Kuran’da bunlar Nuh ve Allah’tır.

Yine de, olayın geçtiği yer veya nedeni, kahramanı veya tanrısı ne olursa olsun, bu tufan anlatılarının pek çoğunun izi ilk büyük medeniyet tarafından ilk yazı dilinde oluşturulmuş tek bir kaynağa dek izlenebilir: Yani Sümerlere.

MÖ 10.000 dolaylarında meydana gelen tarım devrimi hızla Bereketli Hilal’e yayılarak tepe noktasına kadim Mezopotamya’nın verimli alüvyonlu ovalarında ulaştı. Yaratılışın efsanevi nehirleri Fırat ile Dicle arasında, bugünün Irak ve Suriye topraklarında yer alan Mezopotamya (Yunancada “iki nehir arası” anlamına gelir) ılıman iklimi ve periyodik su baskınları sayesinde mineral bakımından

zengin, tarıma elverişli bir çevre sağlıyordu.

MÖ 9000 yılına gelindiğinde bölgede, özellikle de iki nehrin birbiriyle buluştuğu ve İran Körfezi'ne döküldüğü güneyde kümelenmiş küçük balıkçı köylerinde geniş ve kuru tarım alanları mevcuttu. MÖ 7000'de, at ve deve hariç en yaygın bitki ve hayvan türleri Mezopotamya'da evcilleştirilmişti. Sonraki iki bin yıl, tarımın batıda Mısır'a ve doğuda İran platosuna kadar yayılışına tanık oldu. Küçük balıkçı ve çiftçi köyleri, şehirlerin ilk örneklerini meydana getirmeye başladı. Orta Anadolu'daki Çatalhöyük'te MÖ 7000 ila 6500 dolaylarında bir bereket tanrıçasına adanmış ve özenle boyanmış mabetlerin yer aldığı büyük bir tarım yerleşiminde yaklaşık bin kadar hane bir arada yaşıyordu. MÖ 6000 dolaylarında Mezopotamya'nın kuzeyi, çömlekçilikteki ustalıklarıyla bilinen, Halaf adlı gelişmiş bir kültürün ortaya çıkışına sahne oldu. Yaklaşık bin yıl sonra Halaf kültürü bölgedeki hâkimiyetini, Mezopotamya'nın güneyine kadar yayılıp günümüz Bahreyn ve Umman'ına kadar ulaşan Obeyd kültürüne bıraktı.

Aşağı yukarı MÖ 5000 dolaylarında bataklıkları kuran, Fırat ile Dicle nehirlerinden kanallar kazan ve dünyanın ilk sulama sistemini kuran tanrılar değil Obeyd kültürünün insanlarıydı. Güney Mezopotamya'nın bu mukimlerinin tam olarak ne zaman *Sümerler* olarak ortaya çıktığını veya Sümerlerin ve Obeydlerin birbiriyle bağlantılı olup olmadığını kimse bilmiyor. Sümer sözcüğü aslında Mezopotamya'da en yaygın olarak konuşulan Sami dili olan Akadcadır. "Medenileşmiş kralların diyarı" anlamına gelir. Sümerler ise kendilerinden "kara başlı insanlar" olarak bahsederdi. Yine de, nereden gelmiş ve nasıl ortaya çıkmış olurlarsa olsunlar, MÖ 4500 dolaylarında Sümerler

dünyanın ilk büyük şehri olarak kabul edilen *Uruk*'u kurarak Mezopotamya'da hâkimiyet sağladılar.

Sümerler *Uruk*'ta dünyanın bilinen en gelişmiş medeniyetini yarattılar. Tekerleği ve yelkenli kayığı icat ettiler. Sulama kanallarını genişleterek, bütün yıl boyunca muazzam ölçekte tarım yapılmasını sağladılar. Geniş çaplı çiftçilik faaliyeti, Sümerleri tarım hayatının daha külfetli gerekliliklerinden kurtararak Sümer kültürünün ve dininin ortaya çıkmasına, sanatta ve mimaride önemli işler başarmalarına, *Atrahasis* destanı gibi kompleks mitolojiler yaratmalarına ve hepsinden daha çarpıcısı, yazıyı icat etmelerine olanak tanıdı.

Yazı her şeyi değiştirir. Tarihöncesi ile tarih arasındaki çizgiyi bu gelişme çekmiştir. Mezopotamya'nın Medeniyetin Beşiği olarak adlandırılmasının tek nedeni, MÖ dördüncü binyılda Sümerlerin kamıştan yapılmış sivri araçlarla ıslak kil tabletlere *çiviyazısı* dediğimiz işaretleri kazımaya başlaması ve böylelikle insanların tarihte ilk kez soyut düşüncelerini kaydetmelerine olanak tanınması olmuştur.²

Sümer *çiviyazısı*nın, Akadca ve iki temel lehçesi de dâhil olmak üzere Mezopotamya'daki diğer yerel diller tarafından benimsenmesi çok uzun sürmedi: Bunlardan güneyde konuşulan Babilce edebi metinlerin ve kitabelelerin dili haline gelirken, kuzeyde konuşulan Asurca MÖ yedinci yüzyıl dolaylarında Asur İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla birlikte kaybolana dek ekonomik ve politik belgelerde kullanıldı. Akad dili üç bin yıl boyunca Orta Doğu'da konuşma dili olarak varlığını sürdürdü, ta ki MÖ ilk yüzyılda Aramca onun yerini alana dek.³

Çiviyazısı sayesinde kralların isim listesinden büyük

şehirlerin ve hanedanların kronolojilerine, toplumsal yaşama ışık tutan kişisel mektuplardan antik devletin çalışmalarını gösteren resmî belgelere kadar muazzam bir arşiv ve belge koleksiyonuna sahibiz. Mezopotamya'daki çeşitli kültürler hakkında detaylı bilgi veren tapınak kayıtlarına sahibiz. Daha da çarpıcı olanı, unutulmaz mitlerden ve efsanelerden oluşan, tartışmasız en eski ve en etkili gelişmiş din sistemine neredeyse kısıtsız bir erişim sağlayan gerçek bir kütüphaneye sahibiz.

Sümerler sofistike bir din yaratan tek Neolitik medeniyet değildi; hatta belki de ilk de değillerdi. Ancak dinî fikirlerini ilk kez yazıya döken onlardı ve bu, yalnızca bu fikirlerin bölgeye yayılmasını sağlaması bakımından değil, aynı zamanda yazının icadıyla birlikte ilahi olanı insanlaştırma dürtüsünün *gerçekleşmesi* bakımından da büyük fark yaratmıştı. Tanrılar hakkında yazma ve tanrıların neye benzediğini sözcüklerle tasvir etmek zorunda olma edimi tanrıları nasıl tahayyül ettiğimizi dönüştürmekle kalmamış; tanrıları kendi suretimizde görmeye yönelik bilinçsiz ve üstü kapalı arzumuzu bilinçli ve açık hale getirmiştir. Tanrılar hakkında yazarken, onları mitolojik bir anlatıda yaratılışın en başına veya apokaliptik bir tufan tartışmasının tam ortasına yerleştirirken, tanrıları tıpkı bizim gibi düşünen ve hareket eden varlıklar olarak tahayyül etmekten kendimizi alamamamızın nedeni budur. Onlara kendi özelliklerimizi ve duygularımızı atfederiz, kendi irademizi ve kendi motivasyonlarımızı yükleriz.

Tanrıları tasvir etmek için tercih ettiğimiz sözcükler onların doğasını, kişiliğini, hatta fiziksel biçimlerini nasıl anladığımızı etkiler. Örneğin Sümercede tanrı sözcüğünün karşılığı olan *ilu* sözcüğü, “yüce insan” gibi bir anlam taşır

ve dolayısıyla Sümer metinlerinde tanrıların nasıl tahayyül edildiğini açıkça gösterir: İnsan bedenine sahip olan ve insan giysileri giyen, insani duygular ve insani kişilikler sergileyen üstün varlıklar. Sümer tanrılarının, bebekken onları emziren anneleri vardı. Büyüdüklerinde çatışma içine girdikleri babaları vardı. Âşık olur ve evlenirlerdi. Cinsel ilişkiye girer ve çocuk sahibi olurlardı. Evlerde aileleriyle birlikte yaşarlardı ve gökte devasa klanlar oluşturdıkları akrabaları vardı. Yer, içer ve çalışmaktan yakınırldı. Bir-birleriyle anlaşmazlığa düşer ve kavga ederlerdi. Zaman zaman yara alır ve ölürlardı. En anlaşılır haliyle, onlar birer *insandı*. ..

Atrahasis hikâyesinin yaygın olarak benimsenmesi gösteriyor ki iki nehir arasındaki bölgede filizlenen mitler Avrupa ve Kuzey Afrika'da hızla sürgünler verdi. Kafkas dağlarına ve Ege Denizi'ne kadar yayıldı. Mısırlıların ve Yunanların, Hintlerin ve Perslerin din sistemlerinde yeşerdi. İncil'in ve Kuran'ın sayfalarında tamamen çiçek açtı; Sümercedeki *ilu* sözcüğü İbranicede *Elohim* ve Arapçada *Allah* halini aldı. Ve şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Mezopotamya mitlerinin yayıldığı her yerde tanrıların "yüce insanlar" olarak tasavvur edilmesi de yaygınlaştı.⁴

Mezopotamyalılar *çoktanrııcıydı* yani aynı anda pek çok tanrıya inanıyorlardı. Gerçekten de Mezopotamya panteonunda üç binin üzerinde ilah vardı. Güneş tanrısı Şamaş'ın karısı ışık tanrıçası Aya; iyileştirici Damu; metalleri işleyen ateş tanrısı Girra; güçlü ay tanrısı Sin; "kaderin belirleyicisi" Enlil ve gökyüzü tanrısı An (veya Anu) ile birlikte Mezopotamya panteonunun en önemli üç ilahını oluşturan bilge Enki. Aslında Mezopotamya'da öyle çok tanrı vardı

ki bunları takip edebilmek için kadim metinlerde karmaşık “tanrı listeleri” bulunuyordu.⁵

Mezopotamyalılara bu kadar çok tanrının nereden geldiği, yanıtlanması zor bir sorudur. İnsanlığı Göbekli Tepe’deki yüzü olmayan insansı sütunlardan Mezopotamya’nın canlı, kişileştirilmiş tanrılarına götüren dokuz bin yıllık spiritüel yolculuk, maddi kanıt olmaması nedeniyle bilinemez durumdadır. Bununla birlikte, yeryüzündeki en eski şehirlerden biri ve Mezopotamya’nın büyük şehir-devletlerinin öncülü olan Eriha’da ortaya çıkarılmış bir dizi kayda değer bulgu insanlığın spiritüel yaşamının bu ara evresine ışık tutmaktadır.

1953 yılında ünlü İngiliz arkeolog Dame Kathleen Kenyon, Eriha yakınlarındaki Tell es-Sultan şehrinde yürütülen kazıların başındayken, kazdığı bir çukurda bozulmamış bir insan kafatası olduğu anlaşılan pürüzsüz bir nesne fark etti. Kafatasını topraktan çıkardığında, sıvalı olduğunu görünce hayrete düştü. Yüz hatları kil ile mükemmel bir şekilde yeniden yapılmıştı, öyle ki canlı gibi görünüyordu. Göz yuvarlarında iki adet soluk deniz kabuğu vardı. Bu kafatası, toprağa gömülen bir cesetten alınmış ve bir evin altına yeniden gömülmüştü. Kazıların ilerlemesiyle bunun gibi altı kafatası daha bulundu, hepsi de aynı evin altına gömülmüştü ve MÖ 8000 ila 6000 yıllarına tarihleniyordu.

Kenyon’un Eriha’daki keşfinden bu yana, Ürdün’deki Ayn Ghazal ile Tell Ramad’a, Lübnan’daki Biblos’a ve Türkiye’deki Çatalhöyük’e dek uzanan bir bölgede evlerin içinde, zeminlerin ve ocakların altına gömülmüş, yatakların ve platformların altına yerleştirilmiş benzer kafatasları keşfedildi. Kafatasları genellikle mücevherlerle ve silahlarla çevrili halde, ya içeri bakacak şekilde ya da aynı doğrultuda

dışarı bakacak şekilde özenle yerleştirilmiş olarak bulundu.⁶

Neolitik Devir insanları başı (veya daha doğrusu beyni) ruhun merkezi olarak görüyordu, bu nedenle sıklıkla insan kafataslarını topluyor ve saklıyorlardı. Ancak evlerin altına gömülü olan ve özel mabetleri andıran bu büyük hazinelerin varlığı, Neolitik Devir'in başlarında *manizmin* –"atalara tapınma" olarak adlandırılan inanç– ortaya çıkışına işaret ediyor olabilir.



Eriha'da bulunan sıvalı kafatası

Daha önce de gördüğümüz gibi, ataların yüceltilmesi geleneğinin izleri Paleolitik Devir'e kadar götürülebilir. Bu, ölümlerin ruhlarının, dünyada birer tin olarak varlığını sürdürdüğüne dair animistik inancın sonucuydu. Ancak tarımın doğuşuyla birlikte atalara tapınma daha karmaşık ve belirgin hale geldi. Ölümlerin gömüldüğü toprak artık besinlerin yetiştirildiği yer olmuştu. Dolayısıyla spiritüel çabalarımızı, yaşayanlar adına doğanın güçlerinden yardım isteyecekleri umuduyla yeni ölenlere yöneltmemiz anlamlıydı; örneğin ekinleri korumaları, sağlık vermeleri veya sürüyü hayatta tutmaları için. Zaman geçtikçe, bu ölen atalardan

bazıları ilahlara dönüştü ve doğanın güçlerinden yardım almak böylece daha da kolaylaştı; ta ki aracı ortadan kaldırılsana ve bizzat doğanın güçleri ilahlaştırılana dek.

Mezopotamya tanrılarında pek çoğunun doğal elementlerin ilahlaştırılmasından biraz daha fazlası olarak varlık bulmuş olduğu gerçeği, bu teoriyi desteklemektedir. An hem gökyüzü tanrısı hem de *gökyüzünün kendisiydi*. Şamaş hem güneş tanrısı hem de *güneşti*. Mezopotamyalıları bu tanrıları kişileştirmeye, her birinin belirli bir etki alanı –dünyevi, kültürel veya kozmik– ve inananların yaşamları üzerinde belirli bir işlevi olan tek tek tanrıların yer aldığı bir panteon oluşturmaya yönelten şey kısmen söz konusu doğal güçleri daha iyi idare etme, onlar üzerindeki gücü ve nüfuzu sürdürme gereksinimi olmuş olabilir. Burada tek mesele her tanrıya bir kişilik, bir dizi insani özellik ve ayrı bir biçim yüklemektir; böylece “yüce insanlar” doğmuş oluyordu.

Mezopotamya’daki büyük tanrıların çoğu belirli bir şehir devletine bağlıydı: Enlil Nippur şehrine, Sin Ur şehrine, İnanna Uruk şehrine vs. Her şehir devletinin kendi tapınağı olduğundan buralar ibadet yeri değildi; daha ziyade tanrıların dünyevi ikametgâhıydı. Şehirlerin her biri, kelimenin gerçek anlamıyla tanrının ikinci eviydi; bahçeleri, duvarları, kapıları ve çitleri olan bir çeşit tatil eviydi ve tanrılar göksel konutlarından uzakta, yeryüzünde insanlarla yaşamak için buralarda vakit geçirebiliyorlardı. Pişmiş çamur tuğla kullanılarak basamaklar halinde inşa edilen, dikdörtgen tabanlı piramidal tapınaklara *ziggurat* adı veriliyordu ve bunlar Mezopotamya mimarisinin simgesiydi. Ancak Mısır piramitlerinden farklı olarak Mezopotamya tapınakları içi tamamen dolu, her katta daralarak

yükselen yekpare yapıları; adeta tanrıların gök ile yer arasında gidip gelmelerini sağlayan birer merdiveni andırıyorlardı ve tepelerinde, tanrıların dinlenebileceği küçük birer oda bulunuyordu.⁷

Bu odalardan birinde bir tanrının varlığı, tanrının suretinde kazınmış bir putla simgeleniyordu. Putların kullanımı Mezopotamyalıların icadı değildi. Tıpkı ataların yüceltilmesi gibi, tinleri veya tanrıları temsilen putların yapılması da Paleolitik Devir'e kadar gidiyordu. Avrupa ve Asya'daki Paleolitik sitelerde düzinelerce put –çoğu dişi ve hamileydi, dolgun memelerinin altında yuvarlak ve şiş karınları vardı– ortaya çıkarılmıştır.⁸

Bununla birlikte Mezopotamya'da yontma ve kalıplama konusundaki gelişmişlik putların insanlar tarafından kullanımını daha yaygın ve genel hale getirmişti. Her gün bir rahip veya rahibe –tanrının cinsiyetine bağlı olarak– bir tapınağın odasına giriyor, putu yıkıyor, giydiriyor ve besliyor, parfüm ve esans sürüyor, makyaj yaparak süslüyor ve özel durumlarda, komşu tapınaklardaki diğer tanrıları ziyaret edebilsin diye onu dışarı çıkarıyordu. Ancak o zaman kalabalıklar tanrılarını görebiliyorlardı; sıradan halkın tapınaklara girmesine ve dolayısıyla içerideki ilahlara doğrudan erişmesine izin yoktu.

Bununla birlikte, Mezopotamyalıların hiçbiri bir rahip tarafından havaya kaldırılan küçük bir putun *gerçekten* tanrı olduğunu sanmıyordu. Bu, “puta tapınma” teriminin tamamen yanlış anlaşılmasıdır. Kadim halklar taş levhalara tapmıyordu; onların içindeki tinlere tapıyorlardı. Put, tanrı değildi; tanrıyla *doluydu*. Tanrının putun içinde biçim aldığı düşünülüyordu.

Ne var ki böyle bir inanışın sonucunda, bu “yüce in-

sanlardan" birinin tini putun içine girdiğinde o put, tinin bedeni haline geliyordu. Put, tanrının fiziksel görünüşünün yeryüzündeki yansımasıydı. Başka bir deyişle, Mezopotamya'da putun tanrının kendisi olduğuna inanan kimse olmasa da, pek çok kişi putun tanrı gibi göründüğünü rahatlıkla kabul ederdi.⁹



Adda mühründeki Mezopotamya ilahları;
İştar (kanatlı olan), Şamaş (elinde kılıç tutan) ve Enki

Bu karmaşık ve fazlasıyla önemli bir noktadır. Bir tanrı hakkında yazarken ona insani duygular ve dürtüler yüklememizde olduğu gibi, tanrıyı görselleştirirken de –tanrının suretinde bir put oyarken veya bir vitrayda tanrıyı resmederken– içgüdüsel olarak insan formunu kullanırız. Bu figüre, Enlil'inki gibi kanatlar veya Şamaş gibi omuzlarından yükselen alevler ekleyebiliriz. Tanrının boyutunu abartabilir veya ona çok sayıda kollar ve bacaklar verebiliriz. Ancak bu tür süslemeler yalnızca tanrının hatırlanmasını ve başarılı bir şekilde başkalarına aktarılmasını sağlamak için gerekli, *sezgilere minimal düzeyde aykırı*

bir unsurdur (Havva'nın ağacını hatırlayın). Bu doğaüstü süslemeleri azalttığınızda geriye kalan şey doğanın ruhani bir gücü değildir, süperinsan güçlerine sahip bir insandır.

Mezopotamya'nın ardından gelen medeniyet olarak Mısır bu anlamda hayli öğreticidir. Mısır tarihinin başlarında, Hanedan Öncesi olarak bilinen dönemde (MÖ 5000-3000 dolayları) Mısırlılar tamamen animistti; tüm varlıklara, evrene nüfuz eden tek bir ilahi gücün can verdiğine inanıyorlardı. Bu güç çeşitli derecelerde tanrılarda ve tinlerde kendini dışa vuruyordu fakat kendisi amorf-tu; şekli, cismi veya iradesi yoktu. Bununla birlikte, MÖ 3300 dolaylarında –Sümer çiviyazısından kısa süre sonra ve muhtemelen onun etkisi altında– Mısır hiyeroglifinin icat edilmesiyle birlikte bu soyut gücü daha somut hale getirme ihtiyacı doğdu. Tapınakların duvarlarına kazınması veya papirüslere mürekkeple işlenmesi için görselleştirilmesi gerekiyordu. Anlaşılabilmesi ve kullanılabilmesi için gerçek ve dünyayla ilişkili hale gelmesi gerekiyordu. Bu nedenle, Mezopotamya'da olduğu gibi bu soyut ilahi güç sonunda insan formuna büründü. Eski Krallık döneminin başlamasıyla (MÖ 2686-2181 dolayları) kişileştirilmiş tanrılarının olduğu Mısır panteonu eksiksiz biçimini almış ve Eski Mısır dini tam olarak kurulmuştu.¹⁰

Ne var ki Mezopotamya'nın aksine Mısır tanrıları çoğunlukla çeşitli şekillerde tasvir ediliyordu; insan veya hayvan formunda ya da sıklıkla ikisinin bir kombinasyonu olarak. Örneğin Mısır'ın müzik, dans ve doğurganlık tanrısı Hathor, kadın kolyesi takan bir inek veya bir inek/kadın ya da başının iki yanında inek kulakları olan bir kadın olabiliyordu. Benzer şekilde, mumyalama tanrısı ve ölümlerin koruyucusu Anubis, çakal olabildiği gibi çakal başlı bir insan da olabiliyordu.

Bu süslemeler tanrıları daha akılda kalıcı yapmak için gerekli, sezgilere minimal düzeyde aykırı özellikleri sağlamakla kalmıyor; Mısırlıların tanrının simgesel işlevini yönetmesine ve daha da önemlisi manipüle etmesine izin veriyordu. Anubis çakal başlı bir insan olarak tasvir ediliyordu çünkü çakal, zaman zaman kumu kazan ve çöle gömülmüş cesetleri yiyen leşçi bir hayvandı. Mezarların koruyucusunu insan biçimindeki bir çakal olarak tasvir etmekle Mısırlılar, Eski Mısır'da son derece yaşamsal öneme sahip olan ölü gömme uygulamalarını bozmasından korkulan doğanın gücünü kontrol altına almak istiyordu.¹¹

Yine de Mısır tanrıları hangi biçimi alırsa alsın, tıpkı Mezopotamya tanrıları gibi onlar da her zaman insani terimlerle, insani dürtülerle, insani arzularla ve insani içgüdülerle tasvir ediliyordu. Mısır sanatında ve edebiyatında tanrılar hayvan olarak betimlense bile onlara yine de insani özellikler ve davranışlar yükleniyor, insan eylemlerine dâhil olarak betimleniyorlardı. Tıpkı insanlar gibi yiyor, içiyor ve uyuyorlardı. Birbirleriyle çatışıyor ve kıskançlık yüzünden kavga ediyorlardı. Aile problemleri oluyordu. İyi ve kötü ruh halleri sergiliyorlardı. Her şeyi bilebiliyor veya aptallık edebiliyorlardı.

Bin yıl sonra da neredeyse aynı süreç, bu defa akademisyenlerin Hint-Avrupa olarak tanımladığı, birbirine sıkı bir şekilde bağlı olmayan kolektif kabileler arasında işledi. Hint-Avrupa tanımı, Avrupa ve Yakın Doğu dillerini biçimlendirmedeki etkileri nedeniyle kullanılmaktadır. Belki MÖ 5000 gibi eski bir zamanda Hint-Avrupalılar anavatanlarından (tartışmalı olsa da Kafkasların yakınları olması muhtemeldir) ayrılıp doğuda Hazar Denizi'ne ve İran platosuna, güneyde Karadeniz'e, Anadolu ve Yunanistan'a,

batıda Baltık Denizi ve Avrupa'ya bir dizi göç gerçekleş-tirdiler. Yeni topraklara yerleştiklerinde ya yerli halklarla kaynaştılar ya da onları işgal ettiler ve bu uçsuz bucaksız bölgedeki din gelenekleri üzerinde derin izler bıraktılar: Kenan kültlerindeki hiyerarşik panteon; Keltlerde doğanın tinselliği; Hindistan'daki dine dayalı kast sistemi; kadim İran'ın fazlasıyla ayinsel olan uygulamaları; Homeros ve Hesiodos'un Yunan mitleri; Platon ve Aristoteles'in felsefi görüşleri; başka bir deyişle Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın doğduğu spiritüel arka plan.¹²

Hint-Avrupa panteonu da Mezopotamya ve Mısır panteonları gibi, doğa güçlerinin ilahlaştırılmasıyla yapı-lanmıştı: Dyeus gökyüzü tanrısıydı; Agni ateş tanrısıydı; Indra güneş tanrısıydı; Varuna ilkel suların tanrısıydı vs. Ancak, tıpkı Mezopotamya'da ve Mısır'da olduğu gibi bu tanrılar, kendilerinden ilk kez bahsedilen Rigveda'da –Hindistan'ın MÖ 1500 dolaylarında Sanskrit olarak ya-zılmış en eski kutsal metni– göksel doğalarından sıyrılıp belirli insani özellikler ve görünümmler almışlardı. Sonraki yüzyıllarda bu Vedik tasvirler Hindu inancının canlı put-ları haline gelince, Hint-Avrupa tanrılarının ilahlaştırılmış doğadan insanlaştırılmış tanrılara dönüşümü de tamam-lanmış oluyordu: Teni, saçları ve sakalı altından olan, süs-lü giysiler içindeki Indra; çok sayıda kolu ve bacağı ile iki yüzü olan Agni; timsaha binen görkemli Varuna.¹³

Bu medeniyetlerin her birinde, insanlar tanrılarının görsellerini tapınaklarda ve türbelerde görmeye daha çok alıştıkça –hikâyelerinin ve efsanelerinin halk festivallerin-de ve merasimlerinde daha çok anlatıldığını duydukça– bir zamanlar atalarının tapındığı doğanın soyut güçlerini daha kolay kişileştirebilmişlerdi. Matbaanın icadıyla fikir-

lerin daha çok insana ulaşması gibi, kişileştirilmiş putların yoğun olarak üretilmesi ve bunları yapmadaki teknolojik becerinin gelişmesi de tanrıların daha belirgin şekilde insan gibi görünmesine yol açmıştı; ta ki antik Yunan'da tanrı olarak ciddiye alınmayacak kadar insanlaşana dek.

Yunan tarihi, Homeros'un ve Hesiodos'un büyük destanları ile başlamakla birlikte bunlar bize kadim bir medeniyetin dindarlığı ve kişiliği hakkında mümkün olduğunca eksiksiz bir portre sunmaktadır. Yunan tarihi Orta Tunç Çağı'nda, aşağı yukarı MÖ 1600'de Mikenler olarak tanınan esrarengiz, denizci medeniyetle başlar. Ege'nin ilk büyük kolonicileri olan Miken medeniyeti, klasik Yunan alfabesi dâhil bugün antik Yunan'a müteşekkik olduğumuz pek çok şeyi Yunan adalarına getirmiştir.¹⁴

Mikenliler ayrıca tanrıların pek çoğunu, özellikle de Miken panteonunun yüce ilahı, deniz tanrısı Poseidon'u Yunanlara vermişlerdir (savaşçı tanrı Zeus Hint-Avrupalıların gökyüzü tanısı Dyeus'tan türemiştir ve muhtemelen Yunan panteonunun en üstüne çok daha sonraları yükselmiştir). İlkel suların ilahlaştırılmasıyla Poseidon doğal olarak bir başka büyük Miken ilahı olan yeryüzü tanrıçası Gaia ile ilişkilendirildi (Poseidon, "Yeryüzü'nün kocası" anlamına gelir). Şaşırtıcı olmayan bir şekilde Mikenliler, denizcilerin spirüel yaşamlarının en az su ve toprak kadar ayrılmaz parçası olan bir doğal elementi, yani rüzgârları da ilahlaştırmışlardı. Bize tanıdık gelen diğer Yunan tanrıları, Athena ve Hera da dâhil olmak üzere Mikenler tarafından da biliniyordu ve bunlar da doğal dünyanın ilahlaştırılmasıyla varlık bulmuşlardı: Athena büyük olasılıkla güneş tanrıçası olarak ortaya çıkmıştı, Hera ise havayı temsil ediyordu.

Ancak Yunan destanlarında bu tanrılar doğal güçlerin kişileştirilmesi olarak daha az ve insani özelliklerin ilahlaştırılması olarak daha çok tasvir edilmeye başlamıştı. Athena bilgelik tanrıçası; Hera annelik sevgisinin tanrıçasıydı. Ve Yunan panteonu başta her biri belirli bir kökene ve işleve sahip düzinelerce ilah barındırırken, Homeros'un ve Hesiodos'un yazdığı dönemde on iki ana tanrı –*Olimposlular* olarak bilinirler– vardı ve bunlar Yunanlar tarafından büyük bir ailenin üyeleri olarak tanımlanırdı.

Yunanların imgeleminde Olimpos Dağı, yalnızca insanlığa hükmeden tanrıların ikametgâhı değil, aynı kozmik dramada tıpkı uzun soluklu bir pembe dizinin karakterleri gibi birbiriyle ilişkileri olan ve sürekli birbirinin hikâyesine dâhil olan son derece işlevsiz bir ilahi ailenin eviydi. Tanrıların ve insanların babası, aile reisi Zeus; Yunanların Zeus'un kız kardeşi ve karısına dönüştürdüğü Hera; ve ilk doğan oğulları, savaş tanrısı Ares vardı. Ayrıca Zeus'un ikinci kız kardeşi, tarım tanrıçası Demeter'in yanı sıra iki de erkek kardeşi vardı: Miken panteonundaki en yüksek konumundan indirilen Poseidon ve yeraltı tanrısı Hades. Bunlara, Zeus'un tanrıça Maia'dan olan oğlu Hermes; tanrıça Leto'yla birleşmesinden doğan ikiz çocukları Apollon ile Artemis; ölümlü bir kadından doğan oğlu, şarap tanrısı Dionysos; Mikenlerden Yunanlara geçerken Zeus'un kızı haline gelen ve hamile eşi Metis'i yuttuğu için doğrudan Zeus'un alnından çıkarak doğan tanrıça Athena ve Zeus'un en sevdiği çocuğu, aşk ve cinsellik tanrıçası Afrodit eklenmişti.

Eski Mısırlılar da tanrılarını aile olarak tasarlamış, Mısır'ın en çok sevilen üç ilahı arasındaki ilişkileri örnek almıştı: Osiris, kız kardeşi ve karısı İsis, onların gözüpek

oğlu şahin başlı Horus. Ancak Yunanlar ilahi aile kavramını kusursuz hale getirdi. Neden olmasın ki? Tanrılarla ilgilenmenin daha iyi bir yolu var mı? Bu şekilde, kendi sorunlarımızla ilgili olarak onlara yakardığımız zaman bizi anladıklarından emin olabiliriz. Onlar bizim dertlerimizi ve sıkıntılarımızı anlayabilir, bunlarla kendi sıkıntılarıymış gibi ilgilenebilir. Barbara Graziosi'nin *The Gods of Olympus* adlı kitabında yazdığı gibi, "Yunan tanrıları bize tanıdık gelir çünkü oldukça basit biçimde, onlar bir ailedir."¹⁵



Rafael'e ait "Tanrılar Konseyi",
Villa Farnesia koleksiyonu (1517-18 dolayları)

Bununla birlikte bazı Yunanlar için bu tam bir sorundu. Antik Yunan şairlerinin bahsettiği tanrılar ahlaki açıdan fazla yozlaşmıştı, maceraları fazla duygusaldı ve endişeleri fazla *insaniydi*, öyle ki tüm bunlar onların tanrı olarak saygı görmesini engelliyordu. Zeus gibi sonsuza dek eşleri ve çocukları arasındaki anlaşmazlıkları çözmek zorunda olan ve çeşitli tanrıçalarla, insan kadınlarla ve genç erkek-

* .Olimpos Tanrıları. (ç.n.)

lerle girdiği gönül ilişkileri nedeniyle sürekli Olimpos Dağı'ndan ayrılan bir tanrıya nasıl saygı duyulabilirdi ki?

Tanrıları giderek daha fazla insani özelliklerle tasvir etmeye yönelik dürtü mantıksal açıdan bakıldığında hemen aptalca görünebilir. Bir ilaha insan özellikleri yüklemek bir şeydir. Tanrıları, Yunan edebiyatında bu kadar coşkun bir şekilde can bulmalarını sağlayan insani duygularla donatmak ise bambaşka bir şeydir. Bu yüce varlıkları gerçekten de Homeros'un mitlerindeki gibi davranırken mi tahayyül ediyoruz: Zina yapan, hırsızlık yapan, kıskanç, şehvetli, kolaylıkla aldatılabilen ve tamamen yozlaşmış ölümsüz varlıklar olarak?

Yunanlar tanrıları edebiyatta böylesine etkili bir şekilde insanlaştırma ikilemiyle uğraşırken bile, tapınakları dolduran insan benzeri putlara giderek daha fazla itiraz ediyordu. Yunan tanrılarının ilk tasvirleri müzelerde görmeye alıştığımız kahraman heykelleri değil, tanrının fiziksel biçimi yerine tinini ifade etmesi amaçlanan şekilsiz ağaç veya taş bloklar kullanılarak yapılmış soyut temsillerdi. Örneğin Hera, Argos şehrinin limanında bir sütunla ve Sisam adasında bir tahta parçasıyla temsil ediliyordu. Athena'ya ilk olarak, yıkanmış ve mücevherlerle süslenmiş, giysi giydirilmiş ve rahibeleri tarafından özenle ilgilenilen yassı bir zeytin ağacı parçası olarak tapınılıyordu.¹⁶

Ancak usta Yunan zanaatkâr Phidias'ın Parthenon için fildişi ve altından muhteşem bir Athena heykeli yapmasıyla, tanrıçanın elinde kalkan ve başında sfenks kabartmalı bir miğfer olan bu tasviri onun bugüne dek tanındığı ve tapınıldığı başlıca biçimi haline geldi ki söz konusu heykel Yunan adalarındaki en ünlü ve en iyi bilinen kült heykeli-
dir. Aynı süreç Hera, Poseidon ve hatta tüm büyük Yunan tanrıları için de geçerli oldu.¹⁷

Yunan edebiyatında tanrıların ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmesi gibi Yunan heykeltıraşlar da gelişmiş bir sanat yeteneğine sahipti ve bu yetenekleri tanrıları insan biçiminde betimleme konusunda öylesine uzmanlaşmıştı ki tüm Yunan panteonunun doğasına –hatta varlığına– yönelik şüphe uyandırmıştı. Tanrılar gerçekten de insanlar gibi görünüyor olabilir miydi? Hem de yalnızca insanlara değil, gür sakalları, kıvrıkcık saçları ve sivri karga burunlarıyla Yunan insanına mı benziyorlardı? Her şeyi yaratan ölümsüz, evrensel tanrılar nasıl oluyor da Giritli bir balıkçı gibi görünebiliyordu?

Pek çok Yunan için tanrıların edebiyatta ve heykelde böylesine başarılı bir şekilde insanlaştırılması, onları bizim suretimizde betimlemeye yönelik doğuştan gelen arzumuzda yerleşik olan mantıksal bir hatayı ortaya çıkarmaktadır. Antik Yunan dininin bilinen ilk eleştirmenlerinden biri olan Kolofonlu Ksenofanes, bu sorunu kısa ve öz bir şekilde ortaya koymuştur: “Eğer atların, öküzlerin veya aslanların elleri olsaydı,” yazmıştır, “atlar tanrıları atlara benzer ve öküzler de öküzlere benzer şekilde çizerlerdi.”¹⁸

İnsan maneviyatının Göbekli Tepe’deki sütunlara, Volp mağaralarının duvarındaki Büyücü görseline, din dürtüsünün kökenlerine dek uzanan on binlerce yıllık geçmişinin temeli olan öncülü sorgulayan kişi yalnızca Ksenofanes değildi. Çok sayıda başka Yunan düşünür –Miletli Thales, Efesli Heraklitos, Platon ve Pisagor bunlardan bazılarıdır– tanrıların doğasını yeniden düşünmeye başlamıştı. Bu Yunanlar tanrılarının kendilerine benzemesinden daha fazlasını istiyorlardı. Zeus’un ve ailesinin tiksindirici suistimalleriyle dolu bir din değil, görünüş olarak da karakter olarak da kesinlikle insan gibi *olmayan* tanrılar istiyorlardı;

her şeyi yaratan birleşmiş ilke olarak tanrı: Değişmeyen ve değiştirilemeyen, bedensiz ve hepsinden öte, *tek*.

“Tek bir tanrı,” yazmıştır Ksenofanes. “Ne biçimi ne de düşünceleri bakımından ölümlüler gibi.”¹⁹

Ksenofanes ve onun gibi düşünen diğer Yunanlar için “tek tanrı” inancı, teolojik bir argümandan çok doğal dünyayı tek ve sabit bir şey olarak görmelerinden kaynaklanıyordu. Nihayetinde, doğa tekse tanrı da –Thales’in deyişiyle her şeyi şekillendiren ve yaratan Akıl– tek olmalıydı. Bu düşünce, matematiksel sadelik gereksinimlerinden kaynaklanıyordu: Tüm sayıların kökeni ve matematiksel birliğin –Pisagor’un deyişiyle *monad*– özü birse, tanrı da bir olmalıydı. Son olarak bu düşünce, hakikat anlayışlarından kaynaklanıyordu: Eğer Platon, hakikatin kendi ideal ve sonsuz formunda tek olduğu konusunda haklıysa, o zaman tanrı da tek olmalıdır.

“Tek tanrı” arayışındaki bu Yunanlar tanrıyı saf töz olarak, tüm yaratıya nüfuz eden temel gerçeklik olarak yeniden tanımlamaya çalışıyordu. Daha ilkel, daha animistik tanrı kavramı lehine ilahi olanı insanlaştırma arzusunu etkili bir şekilde bastırmaya çalışıyorlardı: *İnsanlaştırılmamış*, bedeni, kişiliği veya iradesi olmayan bir tanrı; göreceğimiz üzere, Yunanistan’da veya dünyanın başka bir yerinde birkaç insanın tapmaya değer bulduğu bir tanrı.

ALTINCI BÖLÜM

YÜCE TANRI

Tarihte Akhenaton olarak bildiğimiz “kâfir firavun” Amenhotep adıyla doğmuştur. Ailesinde bu adı taşıyan dördüncü kişi, On Sekizinci Hanedan’ın onuncu firavunuydu; bu hanedan, Eski Mısır’ı kültürel ve politik açıdan zirveye taşıyan bir barış ve refah dönemi olan Yeni Krallık’ın başlangıcıydı (MÖ 1570-1070 dolayları).

Aşağı yukarı MÖ 1353 yılında tahta çıkan Akhenaton, anlatılana göre tuhaf görünümlü bir firavundu. Uzun boy-luydu, uzun kolları ve bacakları vardı, ince yüzlüydü, çenesi öne çıkıktı ve düşük gözleri vardı; günümüze ulaşan heykellerde ve rölyeplerde öyle ilginç bir görünüşü vardır ki akademisyenler onu nasıl yorumlayacaklarını bilememişlerdir. Bazı heykellerde kıvrımlı vücutlu, neredeyse çift cinsiyetli olarak betimlenmiştir; diğerlerinde şişkin göğüsleri ve kadınsı dudakları vardır—bunların, günümüz insanı için olduğu kadar Eski Mısırlılar için de garip ve utanılacak özellikler olması muhtemeldir. Firavunun ünlü karısı Kraliçe Nefertiti ile gösterildiği rölyeplerde, ikisini birbirinden ayırt etmek zordur.¹

Akhenaton’un tuhaflıkları fiziksel görünümüyle sınırlı değildi. Gençken bile güneşe karşı alışıldık olmayan bir bağıllık sergiliyordu. Güneşe tapınma daima Mısır spiri-tüalizminin bir parçası olmuştu. Kendilerinden önceki Mezopotamyalılar ve Hint-Avrupalılar gibi Eski Mısırlılar da güneşi ilahlaştırmış, ona her şeyi yaratan dokuz tanrının

yer aldığı *Ennead* arasında yüce bir konum vermişlerdi. Orada güneş tanrısı *Şu* olarak biliniyordu. Ancak Mısırlılar güneşe, pek çok diğer enkarnasyonu olarak tapıyorlardı, bunlardan en iyi tanınanı, güneyde bulunan ve Yunanların Heliopolis (Güneş Şehri) adını verdiği şehrin yerel tanrısı olan Ra idi (Ra aynı zamanda standart Mısır dilinde “güneş” anlamına gelen sözcüktür).²

On Sekizinci Hanedan’ın başlarında Mısır sınırlarına yeni topraklar katarak hızla genişlerken, imparatorluğun hırslarına ayak uyduracak daha evrensel bir tanrı gerekir olmuştu. Tam da o sıralarda, imparatorluğun güney kesimine egemen olan tanrı Ra, Mısır’ın kuzeyinde başkent Teb’in yerel tanrısı Amon olarak bilinen tanrıyla birleşti. Bu iki tanrı birlikte Amon-Ra adıyla yeni ve her şeye gücü yeten tek bir ilah haline geldi.³

Yaklaşık iki yüz yıl sonra Akhenaton firavun olduğunda, Amon-Ra Mısır panteonunun başına yükseltildi. Artık yalnızca Mısır’da değil imparatorluğa bağlı devletlerde ve sömürgeleştirilmiş topraklarda da tanrıların kralı olarak biliniyordu. Teb’deki Karnak’ta bulunan tapınak kompleksi tüm ülkedeki en zengin şekilde süslenmiş tapınaktı, rahipleri Mısır’ın en zengin ve en güçlü rahipleriydi.⁴

Bununla birlikte Akhenaton, Amon-Ra’nın güneşle olan ilgisine rağmen ona pek fazla bağlılık göstermemişti. Genç firavun güneşe bütünüyle farklı bir formunda, ışınları dünyanın her bir köşesindeki tüm insanlar üzerinde parladığı düşünülen göz kamaştırıcı küre *Aton* veya Güneş Kursu olarak tapıyordu. Aton Akhenaton’un ailesi için zaten önemli bir ilahtı; babası III. Amenhotep ölümünden hem önce hem de sonra bu tanrıyla ilişkilendirilmişti. Ancak Akhenaton’un tanrısıyla olan ilişkisi benzersizdi; *sa-*

mimiydi. Akhenaton, “Aton’u bulduğunu” iddia ediyordu. Tanrısına okuduğu ilahiler, bir sohbet deneyimi olarak adlandırılabilir nitelikteydi—bir *teofani* veya Aton’un onunla konuştuğu ve mahiyetini görünür kıldığı bir tezahürü. Bu deneyim, silinmez bir iz bıraktı. Mısır tahtına çıkmasının üzerinden çok geçmeden, tanrısının isteğiyle Akhenaton Aton’u pek çok Mısırlının yalnızca ismen bildiği düşük önemdeki bir ilahken Mısır panteonunun baş tanrısına ve birkaç yıl sonra evrenin tek tanrısına dönüştürdü. Genç firavun, “Aton’dan başka tanrı yoktur!” diye ilan etmişti.⁵

Bir firavunun bir tanrıyı diğerlerinden üstün tutması, örneğin kaynakları o tanrının tapınağına harcaması veya tanrının ihtiyaçlarının karşılanması için oraya daha çok rahip ataması olağandışı bir durum değildi. Ancak ayrıcalıklı olarak tek bir tanrıya tapınılması Mısır’da daha önce görülmemişti ve diğer tanrıların varlığının inkârı anlaşılmasa da bir durumdu. Ne var ki Akhenaton, Aton’a tam olarak böyle bir bağlılık sergiliyordu. Sonuç olarak, Eski Mısır’ın Yeni Krallık döneminde, On Sekizinci Hanedan’ın genç firavunu tarihin kayıtlara geçen ilk *tektanrı*cı kişisi oldu.

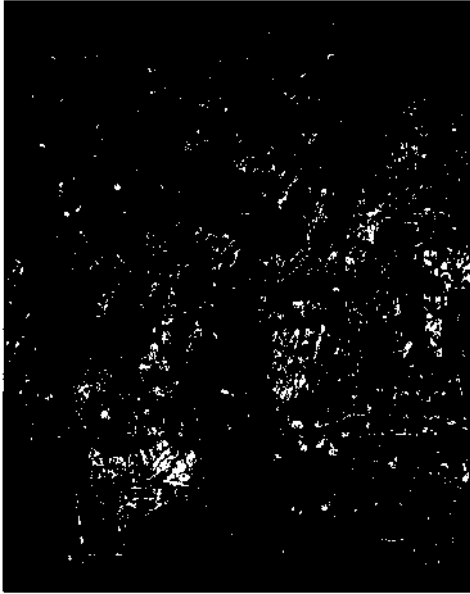
Akhenaton’un monoteist devrimi bir anda gerçekleşmedi. Öncelikle, IV. Amenhotep olan adını Akhenaton olarak değiştirdi: İlki “Amon’un hoşnut olduğu” anlamına gelirken, ikincisi “Aton’un hizmetkârı” demektir. Sonra, Amon-Ra’nın Karnak tapınağının yer aldığı, Teb’deki geleneksel iktidar merkezini terk etti ve imparatorluğun başkentini Mısır’ın gelişmemiş ve pek fazla mukimi olmayan, Aton’un ona vahiy ettiği bir bölgesine taşıdı. Bugün Amarna olarak bilinen yeni kente Akhetaton (Aton’un Ufku) adını verdi. Buradan, Mısır genelinde Aton için de-

vasa bir tapınak inşası projesi başattı. Başta Amon-Ra'nın Karnak'taki tapınağı olmak üzere diğer tanrıların tapınaklarının kaynak yetersizliğinden dolayı yokluk çekmesine izin verse de girişiminin bu aşamasında diğer tanrılara tapınılmasına itiraz etmedi.

Ancak sonra, hükümdarlığının beşinci yılında Akhenaton'un tektanrıci devrimi dinde geniş çaplı bir baskılamaya dönüştü ki bu, tektanrıci görüşünü tüm imparatorluğa dayatma çabasına ters düşüyordu. Aton'dan başka tanrıya tapınılması Mısır'da illegal ilan edildi. Güneş Kursu'na adananlar dışındaki tüm tapınaklar kapatıldı ve ruhban kadroları dağıtıldı. Muazzam bir askerî kuvvet tapınakları, şehirleri tek tek gezip –güneyde Nübye'den kuzeyde Sina'ya– diğer tanrıların putlarını kırdı, halk anıtlarındaki görsellerini tahrip etti, belgelerden onların adlarını sildi (çünkü Eski Mısırlılar, bir adın bir şeyin özünü yansıttığına, tanrının adını silmenin onun varoluşunu da ortadan kaldırmak anlamına geldiğine inanıyorlardı). Bu, Mısır tanrılarına karşı planlı bir kıyımdan başka bir şey değildi. Şiddetli, yıkıcı, amansız ve kesinlikle başarılıydı.

Akhenaton'un ölümünden neredeyse hemen sonra, dini de onunla birlikte öldü. Firavunun diğer tanrıların putlarını tahrip etmesine yol açan hırsı, şimdi onun kendi tanrısına yönelmişti. Tektanrıçılık kâfirlik, halka dayatılmış bir saygısızlık olarak yaftalandı. Aton'un tapınakları yıkıldı ve imparatorluğun dört bir yanına Amon-Ra'yı be-timleyen binlerce yeni heykel dikildi. Akhenaton'un heykellerinin pek çoğu ya yıkıldı ya da yüzüstü şekilde çöle gömüldü, bu onu aşağılamak için yapılan kasıtlı bir hareketti. Mezarı kutsal görülmüyordu ve mumyalanmış kalıntıların olduğu lahdi parçalara ayrılmıştı. Halk anıtların-

daki görselleri tahrip edildi, adı On Sekizinci Hanedan'ın resmî listesinden silindi. Aslına bakarsanız, Akhenaton hakkında bilgi sahibi olmamız bir mucizedir. Oğlu ve ardılı –efsanevi Kral Tut– “Aton’un yaşayan imgesi” anlamına gelen adı Tutankaton’u, babasının ve Aton’a tapınılan kâfir yılların izlerini tamamen silmeye yönelik gösterişli bir çabayla “Amon’un yaşayan imgesi” anlamındaki Tutankhamon ile değiştirdi. Böylece tarihin ilk tektanrıcılık girişimi Mısır’ın çöl kumlarına gömüldü ve unutuldu.



Akhenaton ve Nefertiti’yi Aton’a tapınırken betimleyen bir stel,
Tell el Amarna (MÖ 1340 dolayları)

İki yüz yıldan biraz daha uzun bir zaman sonra, MÖ 1100 dolaylarında tektanrıcılık bir kez daha, bu kez İranlı peygamber Zerdüş’tün öğretileri aracılığıyla yükselişe geçti.⁶

Yunanların *Zoroaster* olarak bildiği adam Kuzeydoğu İran'ın verimli ovalarında, Hint-İran veya diğer adıyla *Aryan* kabilelerinden birinde doğdu, Hint-Avrupa ağacının dallarından biri olan bu kabileler Orta Asya steplerine yerleşmişlerdi. Zerdüşt döneminde Aryan toplumu, toplumsal olarak katı bir şekilde üç farklı sınıfa ayrılmıştı. Kabileyi saldırılardan koruyan savaşçılar, halkın besin ihtiyacını karşılayan çiftçiler ve çobanlar, son derece ayinsel bir niteliği olan dinin başındaki –genellikle Mecusi olarak bilinen– rahipler.

Kadim İran'ın dini, pek çoğu Vedik ilahların İran versiyonları olan (Indra, Varuna, Soma, Mithra) bir tanrılar panteonu barındırıyordu. Bununla birlikte, diğer antik medeniyetlerin aksine İran tanrılarının kökenleri doğal unsurların ilahlaştırılmasında değil Hakikat, Erdem veya Adalet gibi soyut kavramların kişileştirilmesinde yatıyordu. İran dinleri üzerine önde gelen akademisyenlerden biri olan Mary Boyce, bu soyutlamaların ayrı ayrı kişilikler ve fiziksel özellikler yüklenerek ilahlaştırıldığı süreci inci oluşumuna benzeterek, “orijinal kavramın etrafına üst üste inanç ve gözlem katmanları eklenmesi” olarak tanımlar.⁷

Söylenene göre Zerdüşt İran'ın ruhban sınıfındandı, kalıtsal olan bu konuma yedi yaşındayken kabul edilmişti. Gençliği, tanrılarını memnun etmeye ve insanlara iyilik yapmaya teşvik etmeyi amaçlayan kutsal ilahiler ve mantralarındaki (*yaşt* olarak bilinirler) her bir heceyi ve dizeyi sebatla ezberleyerek geçti. On beş yaşında eğitimini tamamladı ve İran ruhban sınıfına kesin olarak katılmış oldu.

Kadim İran'daki rahipler genellikle, zaman gerektiren ve katı kurallarla belirlenen ritüelleri ve adakları kendileri adına yerine getirmeleri için kendilerine para ödeyen aile-

lere bağlıydı. Ancak Zerdüşt beklenmedik bir şekilde rahipliğin bu gerekliliklerini bıraktı ve yirmi yaşındayken, tanrılara dair ezberlediği mantralarda ve rahipliğin rutin ritüellerinde keşfettiğinden daha derin bir bilgi arayışıyla, İran'ın steplerini ve vadilerini dolaşarak yaşamaya başladı.

Bir gün, kuzeybatı İran'daki Sabalan dağlarının yakınındaki bir bahar festivaline katıldığında Zerdüşt, şafak seremonisi için su almaya bir nehre girdi. Kıyıya geri dönmeye niyetlendiğinde kör edici bir beyaz ışık vurdu gözlerine. O zamanın bilinen herhangi bir panteonuna ait olmayan, alışılmadık bir tanrının huzuruna çıkmıştı.

Zerdüşt'ün *Gathalar*'da *-Zerdüştlüğün* en eski kutsal metni– yer alan bu deneyimiyle ilgili anlatısına göre bu belirsiz ilah evrendeki tek tanrı olarak kendini göstermişti: “İlk ve Son tanrı.” Gökleri ve yeri, geceyi ve gündüzü yaratan, aydınlığı karanlıktan ayıran, güneşin ve yıldızların izlediği yolu belirleyen ve ayı büyütüp küçülten tanrı.⁸

Bu tanrı, bir panteonda diğer tanrıların üzerinde yükselen bir kabile ilahı olmaması bakımından benzersizdi; çünkü *başka tanrılar yoktu*. Belirli bir kabileye veya şehir devletine bağlı değildi. Bir tapınakta yaşamıyordu; o her yerde, tüm yaratılardaydı, zamanın ve uzamın ötesindeydi. Zerdüşt, tanrısına “Bilge Efendi” anlamına gelen *Ahura Mazda* adını veriyordu ancak bu yalnızca bir lakaptı, bu tanrının adı yoktu. Kendi özünden çıkararak dünyaya getirdiği altı ilahi ide aracılığıyla kavranabilirdi: Bilgelik, hakikat, güç, sevgi, birlik ve ölümsüzlük. Bunlar Ahura Mazda'nın özellikleri değil, onun özünü oluşturan altı adet tözdü. Başka bir deyişle bunlar, Ahura Mazda'nın dünyadaki yansımalarıydı.⁹

Zerdüşt ile Ahura Mazda'nın karşılaşması, yalnızca

tek tanrıcı bir sistem getirmeye yönelik ikinci girişim olması bakımından değil, aynı zamanda tanrıyla insanlar arasında yeni bir tür ilişkiyi ifade etmesi bakımından da dinler tarihinde çok önemli bir andır. Zerdüşt'ün Mazda'y-la karşılaşmakla kalmayıp tanrısından *vahiy* de almasının nedeni budur. Mazda Zerdüşt'le konuşmuş, ardından Zerdüşt diğerlerinin de okuması için onun sözlerini yazıya dökmüştür. Böyle yaparak Zerdüşt, bugün *peygamber* dediğimiz kişi olarak nitelendirilen ilk insan olmuştur.

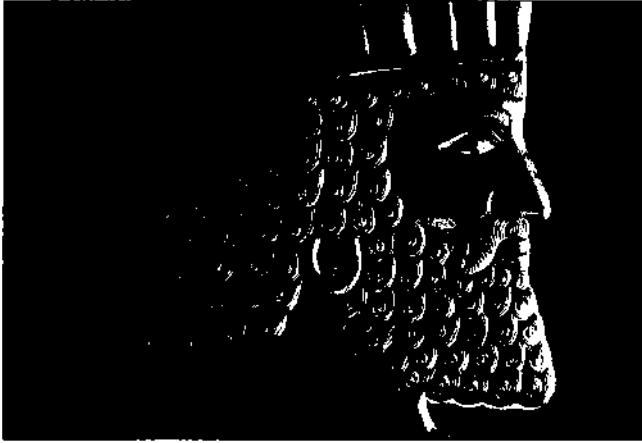
Onun izinden gidecek pek çok peygamberde olduğu gibi Zerdüşt de tektanrıcı mesajından dolayı kendi toplumu tarafından reddedildi. Vaaz verdiği ilk on yıl boyunca, yeni dinine tam olarak bir kişiyi döndürebildi, o da kuzeniydi. Zerdüşt'ün köylüleri genel olarak kabilelerinin tanrılarını terk etmeye gönülsüzdü, ancak İran panteonunu üzerine inşa ettikleri tüm soyut kavramların –karanlık ve aydınlık, erdem ve erdemsizlik, hakikat ve yalan– kaynağı olan bu tek tanrıyı kabul etmeye özellikle isteksiz görünüyorlardı. Tek bir tanrı nasıl olur da hem iyinin hem de kötünün kaynağı olabilirdi?

Bu ikilemin farkında olan (ve bizzat paylaştan) Zerdüşt dâhiyane bir çözüm sundu. Kötünün yaratılmış, ikincil bir güç olmadığını, yalnızca iyinin bir yan ürünü olduğunu ileri sürüyordu. Mazda kötüyü yaratmamıştı; iyiyi yaratmıştı. Ancak iyi, iyi olmayan (kötü) olmaksızın var olamazdı, tıpkı ışığın karanlık olmadan var olamaması gibi. Dolayısıyla iyi ve kötü, Ahura Mazda'nın pozitif yaratma yetisinden ve negatif karşıtından doğan birbirine zıt spiri-tüel güçlerdi.

Zerdüşt “iyi” veya “pozitif” tını Spenta Mainyu olarak, “kötü” veya “negatif” tını Angra Mainyu olarak ad-

landırdı. Bu ikisinden Mazda'nın "ikiz çocukları" olarak bahsetse de onlar Ahura Mazda'dan ayrı şeyler değildi; Hakikat ile Yalan'ın spiritüel somutlaşmasıydı. Bu şekilde Zerdüşt *monoteist* sistemini, *düalist* bir kozmoloji ile destekleyerek korumuş oluyordu.

Bununla birlikte, bu akıllıca buluşuna karşın Zerdüşt'ün dini kendi halkı arasında yayılmada başarısız oldu. Yaşamının sonraki yıllarında bir miktar başarıya ulaşsa da Zerdüştçülük, tıpkı kendisinden önceki Atonculuk gibi, kurucusunun ölümünden sonra belirsizliğe sürüklendi.



Bir İran mabedinin kapısındaki Zerdüşt rölyefi
(MÖ beşinci yüzyıl)

Ne var ki Atonculuğun aksine Zerdüştçülük beklenmedik bir şekilde yüzyıllar sonra yeniden canlandı ve MÖ altıncı yüzyıl dolaylarında Büyük Kiros tarafından kurulmuş cihangir bir hanedan olan Ahameniş İmparatorluğu'nun dini haline geldi. Ancak Zerdüşt'ün teolojisini yeniden canlandıran Mecusiler onu bütünüyle yeniden tasarladı ve ilk olarak Ahura Mazda'nın altı ilahi *idesini*,

onunla birlikte Ameša Spenta veya “Kutsal Ölümsüzler” olarak bilinen altı ilahi *varlığa* dönüştürdü; ikinci ve daha çarpıcısı, Zerdüşt’ün iki ilksel *tinini* –Spenta Mainyu ve Angra Mainyu– iki ilksel *ilaha* dönüştürdü: Hürmüz adlı iyi tanrı (Ahura Mazda’nın kısaltması) ve Ehrimen adlı kötü tanrı. Zerdüştçü monoteizm, Zerdüştçü düalizm haline geldi. Hem iyiyi hem de kötüyü içinde barındıran tek tanrıya olan inanç, insanların ruhları için birbiriyle savaşan iki tanrıya –biri iyi, biri kötü– olan inanca dönüştü. Ve bir kez daha, tektanrıcılık deneyi başarısızlıkla son buldu.¹⁰

Din dürtüsünün ruh inancıyla, atalara tapınmayla, tinlerin yaratılmasıyla, tanrıların ve panteonların oluşturulmasıyla, tapınak ve mabetlerin inşasıyla, mitlerin ve ritüellerin kurulmasıyla ifadesini bulduğu yüz binlerce yıllık insanlık tarihinde bugün monoteizm olarak kabul ettiğimiz inancın –tek bir Tanrı’ya olan inanç– ancak üç bin yıl boyunca ayakta kalması hayret vericidir. Bu, tek tanrıci sistemlerin arada sırada dinler tarihinde görülmediği anlamına gelmez; Akhenaton’un ve Zerdüşt’ün görüşleri öyle olmadığına kanıtıdır. Ancak bu sistemler ortaya çıktığında daima, bazen şiddetli bir şekilde reddedilmiş ve inkâr edilmişlerdir. Peki, dinler tarihinin büyük bölümünde tektanrıcılığın dışlanmasına neden olan şey ne olmuştur?

Bu kısmen, çağrıştırdığı dışlayıcı anlamlardan kaynaklanır. Monoteizmin tek bir tanrıya tapınmak olarak tanımlanmadığını anlamak gerekir: Bu, *monolatrizm* olarak adlandırılır ve dinler tarihinde oldukça yaygın görülen bir olgudur. Monoteizm tek bir tanrıya tapınılması ve *diğer tüm tanrıların reddedilmesi* demektir. Kişinin diğer tüm tanrıların sahte olduğuna inanmasını gerektirir. Ve diğer

tüm tanrılar sahteyse, bu tanrılara duyulan inanca dayalı herhangi bir hakikat de sahtedir. Gerçekten de, monoteizm öznel bir hakikatin olasılığını da reddeder ki bu da, Akhenaton olayında gördüğümüz gibi, monoteist sistemlerin neden çoğunlukla insanların doğal inançlarının ve varsayımlarının üstesinden gelmek için zorla dayatılması gerektiğini açıklamaktadır.

Akhenaton için tebaasını başka bir tanrıya değil de kendi tanrısına tapınmaya zorlamak yeterli değildi. Onun hükümdarlığı altında “tanrı” sözcüğünün çoğul hali de Mısır dilinden çıkarıldı. Yani, Mısır hiyerogliflerinde üç tane bayrak veya “bayrak direği” ile tasvir edilen “tanrılar” sözcüğü yalnızca *bir sözcük olarak* kaldı. Akhenaton, bir düşünce kategorisi olarak çoktanrıcılığı yıkarak evrenin doğasını kavramak için tek bir doğru yöntem olduğunu ilan ediyordu.¹¹

Zerdüş bir firavunun askerî kudretine sahip değildi, dolayısıyla insanları, hakikat iddiasını kabul etmeye fiziksel olarak zorlaması olanaksızdı. Ancak tanrısını, insan ahlakının yegâne kaynağı –“Hakikat ve Doğruluğun gerçek Yaratıcısı”– olarak tanıtmıştı. Ahura Mazda’nın yeryüzündeki herkesi düşüncelerinden, sözlerinden ve eylemlerinden dolayı yargılayacağını ve onları, öldükten sonra bunlara göre ya ödüllendireceğini ya da cezalandıracağını taahhüt ediyordu. Bu, sıradışı bir fikirdi. Cennet ve cehennem kavramları –Zerdüş’ün savunduğu şey tam olarak buydu– insan maneviyatında daha önce görülmemiş bir şeydi. Bu noktaya dek pek çok kadim insan ölümler dünyasının canlılar dünyasının bir devamı olduğuna inanıyordu: Bu dünyada savaşçı olan kişi bir sonraki dünyada da savaşmaya devam edecekti; yeryüzünde çiftçi olan biri,

göklerde de tarla sürmeye devam edecekti. Ahlak, kişinin öldükten sonraki deneyimlerinde hiçbir rol oynamıyordu. Zerdüşt, kişinin yeryüzündeki etik eylemlerinin –yalnızca kendi tanrısı tarafından yargılanıp– öbür dünyada sonsuz ödül veya sonsuz ceza olarak karşılık bulacağını öne sürerek bu düşünceyi tersine çeviriyordu.¹²

Ancak monoteizmin bu özel yapısı insanların onu kabul etmedeki gönülsüzlüğünü açıklasa da, monoteizmin din imgelemimizde kök salmada binlerce yıl başarısızlığa uğramasının başlıca nedeni, ilahi olanı insanlaştırmaya yönelik evrensel dürtümüzün tek tanrı kavramıyla çatışıyor olmasıdır.

Mezopotamya, Mısır, İran ve Yunanistan'da örneklerini gördüğümüz gibi, sofistike çoktanrılı sistemlerde insani özelliklerimizi tanrılara yansıtmaya yönelik doğuştan gelen, bilinçsiz arzumuz bir dolu ilahi varlık arasında paylaştırılabilir, ta ki her bir erdem ve erdemsizlik için bir tanrı olana dek. Böylece sevgi ve şehvete dair çeşitli görüşlerimizi yansıtan tanrılarımız (Mezopotamya'da İştâr, Hint-Avrupalılarda Kama, Yunanistan'da Eros ve Afrodit); savaş ve şiddete dair eğilimlerimizi yansıtan tanrılarımız (İnanna, Anhur, Indra, Ares); annelik (Hathor ve Hera) ve babalık (Osiris ve Zeus) özelliklerimizi temsil eden tanrılarımız vardır.

Bununla birlikte, bütün erdemleri ve ahlaksızlıkları, bütün özellikleri ve nitelikleri kendinde barındıran tek bir tanrı kavramı antik dünyada bir anlam ifade etmiyordu. Bir tanrı nasıl hem anne hem de baba olabilirdi ki? Tek bir tanrı nasıl olur da hem karanlığı hem de aydınlığı yaratabilirdi? Kadim insanlar, bu tür çatışan özelliklerin insanlarda bulunduğunu kabul etmeye fazlasıyla istekliydi. Ancak

tanrılarının kendi ayırt edici özelliklerine göre düzgün bir şekilde ayrılmasını tercih ediyor gibilerdi; çünkü belirli iyilikler ve ihtiyaçlar için belirli tanrılara dua etmek daha iyiydi.

Akhenaton'un bu kanıya verdiği karşılık, diğer tüm "tanrılarının" ve onlara atfedilen özelliklerin Aton ile onun özelliklerinin birer yansımasından ibaret olduğunu savunmak oldu. "Tek başına," diye ilahi söylüyordu tanrısına, "kendi biçimlerinden taşarak ... yükselir ve parlarsın, uzaklaşır ve yaklaşır; *kendinden binlerce biçim meydana getirirsin.*" Ne var ki bu açıklama tebaasını tatmin etmemiş gibi görünmektedir.

Zerdüşt, çoktanrıci İran'ın eski tanrılarını dinler tarihinin ilk "meleklerine" ve "demonlarına" dönüştürerek bu probleme daha yaratıcı bir çözüm buldu. İnsanlığın faziletli özelliklerini yansıtan tanrılar melek haline gelirken, olumsuz özellikleri yansıtanlar demon olmuştu. Ancak bu da Aryanları memnun etmemişti, Zerdüşt'ün ölümünden yüzlerce yıl sonra Mecusilerin eski İran'ın neredeyse tüm tanrılarını yeniden canlandırdıkları Zerdüştçülüğe sokmalarının nedeni buydu.

Antik dünyanın zihninde kabul etmeye meyilli olunan şey, her şeye gücü yeten, her şeyi kapsayan, alt seviyedeki birbirine denk tanrıların oluşturduğu bir panteonun başındaki tek bir "Yüce Tanrı"nın varlığıydı. *Henoteizm* adı verilen bu inanç, kısa sürede, yalnızca kadim Yakın Doğu'da değil dünyadaki neredeyse tüm medeniyetlerde spiritüel ifadenin en baskın biçimi halini aldı.¹³

Henoteizmin başarılı olmasının nedenleri, ilahi olanı insanlaştırmaya yönelik bilinçsiz dürtümüzün kaçınılmaz sonuçlarından birinde aranabilir: İlahi olanı insani yönden

kavramak bizi tanrılar dünyasını kendi dünyamızın yüce bir yansıması olarak tasavvur etmeye yöneltir. Tanrıların dünyası yeryüzünün ve onun hem toplumsal hem de politik kurumlarının bir aynası haline gelir. Ve bizim dünyevi kurumlarımız değiştikçe, göktekiler de değişir.

Kan ve akrabalık bağıyla birbirine bağlanmış, küçük ve oradan oraya dolaşan avcı-toplayıcı sürüleri halinde örgütlendiğimizde, bizim dünyamızın ötesindeki dünyayı bizimkinin hayalî bir versiyonu gibi, atalarımızın tinleri kolaylıkla avlayabilsin diye Hayvanların Efendisi'nin çobanlık ettiği uysal hayvanlarla dolu olarak tasavvur ettik. Küçük köylerde yaşamaya ve avlanmak yerine kendi besinimizi yetiştirmeye başladığımızda Hayvanların Efendisi Toprak Ana'ya yerini bıraktı ve göksel âlem, sonsuz bir hasadı devam ettiren bereket tanrılarının yönettiği bir yer olarak yeniden tasavvur edildi. Bu küçük köyler her birinin kendine ait ve birbiriyle sürekli çatışan tanrısı olan bağımsız şehir devletlerine dönüştüğünde, her biri yeryüzünde kendi şehrinin koruyucusu olan farklı ilahların oluşturduğu bir panteona yer açıldı. Ve bu şehir devletleri, çok güçlü kralların yönettiği devasa imparatorluklar halinde birleştiğinde tanrılar yeryüzündeki yeni politik düzeni yansıtan hiyerarşik bir yapıda yeniden düzenlendiler.

Bu olgu *politikomorfizm* veya "dünya politikasının kut-sallaştırılması" olarak adlandırılır ve günümüze dek dünyadaki neredeyse tüm din sistemlerinin merkezî özelliklerinden biri olmuştur.

Mezopotamya tarihine kısa bir bakış politikomorfizmin tam olarak nasıl işlediğini ve neden çoğunlukla heno-teizme yol açtığını gösterecektir. MÖ dördüncü binyılda, Mezopotamya medeniyetinin gelişimi sırasında dünyevi

otorite bütünüyle kralın elinde değildi. Bunun yerine şehir devletinin tüm özgür erkek üyelerini barındıran bir “genel meclis”e bağlıydı: Buna, “gençlerin ve yaşlıların kolonisi” adı veriliyordu. Bu meclis, hem kamusal hem de kriminal davaların görüldüğü bir mahkeme gibiydi. Diğer şehir devletleriyle yaşanan anlaşmazlıkları müzakere etme gücüne sahipti ve eğer müzakereler başarısızlığa uğrarsa komşularına karşı savaş ilan edebilirdi. Hatta kralı seçme veya tahttan indirme yetkisine sahipti.¹⁴

Mezopotamya medeniyetinin bu demokratik yapısı, önceki bölümde gördüğümüz gibi, Mezopotamya’nın göksel düzene dair ilk tasvirlerine mükemmel şekilde yansımıştır. Atrahasis destanını düşünelim. Orada tanrılar “demokratik” bir çizgide oldukça açık bir şekilde düzenlenmişlerdir. Onların da bir meclisi vardır –bir “ilahi meclis– ve burada, Enlil’in mahkemesinde hem dünyevi hem de göksel meseleleri görüşmek üzere toplanırlar. “Yüce kişiler” olarak öncelikle ahabapları olan diğer tanrılarla vakit geçirirler. Kucaklaşıp ve sohbet ederler. Bir şeyler atıştırır, kadehlerini şarapla doldurur ve ardından kısa sohbetleri sona erdiğinde evrenin meseleleri üzerine tartışmaya koyulurlar. Tıpkı Enki’nin Atrahasis’i tufandan koruması gibi tanrılar zaman zaman meclisin kararlarına engel olsa da hiçbir tanrı tek başına bu ilahi meclisin iradesi karşısındadır otorite sahibi değildir.

Ardından, MÖ üçüncü binyılın ortalarında çoğunlukla Erken Hanedan Dönemi (III) olarak adlandırılan dönemde Mezopotamya’da despot iktidarlar ortaya çıktı. Büyük şehir devletleri Lagaş ve Umma bir asır süren bir sınır çatışmasına girdi. Efsanevi Akad kralı Sargon, Sümerlerin güneydeki şehir devletlerinin pek çoğunu fethederek

Mezopotamya'nın ilk imparatorluğunu kurdu. Sargon'un Akad İmparatorluğu'nun yıkılışı, güneyde Babil İmparatorluğu'nun ve kuzeyde Asur İmparatorluğu'nun yükselişine yol açtı. Aynı sıralarda güneydeki çöllerden ve kuzeydeki dağlardan gelen yağmacı göçebe grupları şehir devletlerine akın etmeye başladı. Bölgede nüfus artışı ve kaynak azlığı neredeyse süreklilik kazanan bir savaş durumuna neden oldu.

Mezopotamya'nın paranoyak ilişkilerinden, halkını korumak ve düşmanlarını alt etmek isteyen bir avuç otokrat tarafından ustaca istifade edildi. Politik iktidar merkezileştirildi ve yeni, despotik bir krallık kavramı ortaya çıkarken genel meclisin –"gençlerin ve yaşlıların kolonisi"nin– tüm izleri tarihe karıştı.

Yeni politik gerçeklik, bu dönemin ardından yazılan Mezopotamya mitlerinde yer alacaktı. Bu nedenle MÖ ikinci binyıl dolaylarında yazılmış büyük Babil yaratılış destanını *Enuma Eliş*'te; Sümerlerin zamanında pek bilinmeyen ve tek kelimeyle önemsiz olan Babilli tanrı *Marduk* tarafından yönetilen, tamamen farklı bir göksel düzene rastlarız.

Destana göre gökteki tanrılar ilksel deniz canavarı *Tiamat* tarafından saldırıya uğramışlardır. İlahi mecliste bir toplantı düzenlerler ve bir tür acil durum ilan ederler. Burada genç tanrı Marduk, tanrılar adına Tiamat ile dövüşmeyi kabul eder, ancak kendisini tanrıların kralı olarak kabul etmeleri ve ona hem gökte hem de yerde tam yetki vermeleri şartıyla. "Eğer intikamınızı alacaksam, eğer Tiamat'ı bağlayıp sizi koruyacaksam, bir meclis toplayıp bana yüce bir konum vereceksiniz," der Marduk. "Benim kararlarım değiştirilmeyecek. Keza emirlerim geçersiz kılınmayacak ve değiştirilmeyecek."¹⁵

Gökte barışı ve düzeni yeniden tesis edemeyecek ve korkmuş durumda olan tanrılar buna razı olurlar. İlahi meclis coşkuyla dağılırken tanrılar, “Kral Marduk!” diye bağırırlar. “Ne emredersen yapacağız!” Ardından tanrılar, Mezopotamya panteonunun en üstündeki yeni makamına uygun şekilde Marduk’a bir kraliyet asası ile taht verir, Marduk da Tiamat’ı mağlup etmeye gider.

Aynı mitoloji, Babillilerin kuzeyde yaşadığı tehlikeyle güneyde karşı karşıya kalan Asur İmparatorluğu tarafından da geliştirilmiştir, ancak Asur versiyonunda tanrıların kralı Marduk değil, yerel tanrıları Aşur olmuştur. Aynı dönemde, Nippur şehrinin yaklaşık otuz iki kilometre güneyindeki İsin krallığında, ilk başta yüce gök tanrı olan An cennetin tartışmasız kralına dönüşmüştür.¹⁶

Her durumda, her imparatorlukta ve tüm Mezopotamya’da, yeryüzündeki politika değiştikçe gökteki politika da ona uyum sağlamak üzere değişti. Tıpkı Mezopotamya’nın bağımsız şehir devletlerinin özgür vatandaşlarının, korkuya ve dehşete düşerek ilkel demokrasilerini terk edip mutlak gücü krallarına devretmesi gibi, cennetin vatandaşları da tanrılardan herhangi birini diğerleri üzerinde tartışmasız yönetici yaptılar. Teoloji gerçekliğe uymak için değişti ve gökyüzü, yeryüzünün güçlendirilmiş bir yansıması haline geldi.

Böyle bir dünya düzeninde henoteizm –diğer tüm tanrılara hükmeden bir Yüce Tanrı olduğu inancı– oldukça anlamlıdır. Yerde tek bir kişiye daha çok otorite verildikçe, gökte de tek bir tanrıya daha çok otorite veriliyordu; Babil’de Marduk, Asur’da Aşur, İsin’de An, Mısır’da Amon-Ra, Elam’da Humban, Urartu’da Haldi, Yunanistan’da Zeus, Roma’da Jüpiter, İskandinavya’da Odin, Çin’in Zhou Hanedanı’nda Tian vs.

Ancak bir tanrı, panteonunda daha aşağı seviyedeki diğer tanrıları yerinden edip ne kadar yükseğe çıkarsa, o tanrılara geleneksel olarak atfedilen özellikleri de bizzat kendi üzerine alması gerekiyordu, ta ki sonunda Yüce Tanrı'nın karakterinde karışıklıklar ve tutarsızlıklar uç noktaya gelene dek. Hinduların tanrısı Şiva'yı ele alalım, *Şaivism*'in bu Yüce Tanrı'sı, Brahma ve Vişnu ile birlikte sözde Hindu Teslis'ini yani *Trimurti*'yi oluşturan en yüksek üçlüyü meydana getiriyordu. Şiva nispeten önemsiz bir ilah olarak var olmuştu ve hatta Rigveda'da adı geçmiyordu. Ancak Vedalar sonrası edebiyatta özellikle Upanişadlarda ve büyük Hint destanı Mahabharata'da Şiva Hindu panteönünde giderek daha yükseğe çıktıkça yerine geçtiği tanrıların özelliklerini ve niteliklerini içine almaya başladı, öyle ki bugün Şiva hem yaratıcı hem yok edici, hem iyileştirici hem dert verici, hem çileci hem hazzı, hem fırtınaların tanrısı hem de dansın efendisi olarak bilinir.¹⁷

Bu uç nokta, henoteizmin neden nadiren monoteizme evrildiğini açıklar. Bir Yüce Tanrı'nın daha aşağı tanrıların özellik ve niteliklerini birbirleriyle çatışıp çatışmadıklarına veya hatta taban tabana zıt olup olmadıklarına bakmaksızın durmadan kendi içine alması bir şeydir. *Tüm* bu özellik ve nitelikleri bir seferde kendi içine alan tek bir tanrının tasavvur edilmesi başka bir şeydir.

Elbette ki bu ikilemle başa çıkmak için basit ve oldukça anlaşılır bir yol vardır: Tanrıyı insanlıktan çıkarmak — İlâhi olanı insani özelliklerden arındırmak ve tanrıyı tıpkı Ksenofanes'in, Platon'un ve diğer Yunan filozofların yaptığı gibi evrenin altında yatan yaratıcı töz olarak yeniden tanımlamak. Aslında bu hem Akhenaton'un hem de Zerdüşt'ün yapmaya çalıştığı şeydi. Zerdüşt Ahura Mazda'yı

bütünüyle aşkın ve kişiliksiz, saf bir can veren tin –şekilden ve formdan yoksun– olarak sunmuştu. Gathalar, Mazda’nın lütfeden ellerini ve her şeyi gören gözlerini betimlemek için şiirsel bir dil kullanır, ancak bunlar birer metaforndan ibarettir. Gerçekten de ilahi olana atfedilen insani özellikler neredeyse tüm diğer kutsal metinlerde olduğundan daha enderdir.

Akhenaton diğer tanrıların putlarını yıkmakla kalmadı; sanatçıların Aton heykeli yontmalarını veya putunu yapmalarını da yasakladı. Resmî olarak Aton, tıpkı tüm yaratılanları kutsayan bir el gibi yeryüzüne inen ışınlar çıkaran ve hiçbir özelliği olmayan bir disk olarak betimlenebilirdi (Akhenaton’un tahammül edebileceği tek insani özellik eller olabilirdi). Her ne kadar Akhenaton döneminde yazılmış önemli ilahilerde Aton’dan bahsederken tekil eril şahıs zamiri kullanılmış olsa da, tanrı bu şiirlerde herhangi bir insani özellik sergilemiyor, insani nitelik göstermiyor ve insani duygular veya motivasyonlar taşımıyordu. Diğerlerine benzer şekilde bu da Akhenaton’un monoteist hareketinin tıpkı Zerdüş’tte olduğu gibi neden sonunda başarısız olduğunu açıklar.

Akhenaton ile Zerdüş’ün karşı karşıya olduğu zorluk, insanların genel olarak insani özellikler ve nitelikler taşımayan, ayrıca insani gereksinimleri olmayan bir tanrıya bağlanmakta zorlanmasıydı. Eğer bir tanrı insan biçiminde değilse, insani özellikleri veya nitelikleri yoksa nasıl olur da insanların onunla ilişki kurması ve konuşması beklenirdi? İnsanlıktan çıkarılmış bir tanrı kavramı, tanrı kavramının en başta ortaya çıktığı bilişsel sürece ters düşer. Bu, tasavvur edilemez olanı tasavvur etmeye çalışmak, herhangi bir sureti olmayan bir varlığı bir surete bürün-

dürmek gibidir. Uğraşılmayacak kadar muğlak ve gerçek dışı bir şeydir.

İnsan biçiminde olmayan, insani özellikler ve nitelikler taşımayan tek bir tanrının varlığını kabul etmek ya inanan açısından muazzam bir bilişsel efor ya da dindar bir topluluğun spiritüel evriminde derin bir bozulma gerektirecektir—yani insanları tek bir tanrı idesinde içkin tüm karşıt özellikleri göz ardı etmeye ve o tanrıyı kendi suretlerine büründürmeye yönelik doğal dürtülerinin üstesinden gelmeye zorlayacak büyüklükte bir kriz.

İsrail adını verdikleri bir Kenan diyarındaki küçük bir Semitik kabileyi –Akhenaton’dan sekiz yüz yıl, Zerdüşt’ten altı yüzyıl sonra– tarihin ilk başarılı monoteizm denemesine yönelten de tam olarak böylesi bir krizdi.

ÜÇÜNCÜ KISIM
TANRI NEDİR?

YEDİNCİ BÖLÜM

TANRI BİRDİR

MÖ 586 dolaylarında, kudretli Babil İmparatorluğu'nun hükümdarı ve Yüce Tanrı Marduk'un –tanrılarının kralı– yeryüzündeki temsilcisi Kral II. Nebukadnezar Kudüs'ün duvarlarını aşip İsrail krallığının başkentini yağmaladı ve Yahudi tapınağını yerle bir etti. Binlerce Yahudi kılıçtan geçirildi; hayatta kalan birkaçı da –özellikle eğitilmiş elitler, rahipler, ordu mensupları ve kraliyet ailesi– İsrailoğullarının sonunu getirmeye yönelik apaçık bir girişimle sürgüne gönderildi. Eğer İsrail diye bir şey olmazsa, tanrısı Yahve da olmazdı.¹

Kadim Yakın Doğu'da, bir kabile ile tanrısı tek bir varlık olarak görülüyordu; birbirlerine bağlı oldukları ahite göre kabile ibadet ederek ve kurbanlar adayarak tanrısına sahip çıkıyor, tanrı da kabileyi tehlikelerden –tufandan veya kıtlıktan ya da daha çok yabancı kabilelerden ve onların tanrılarından– koruyarak onların bu iyiliğine karşılık veriyordu. Aslında kadim Yakın Doğu'da savaş durumu, orduların çarpışmasından çok tanrılar arasındaki bir yarış gibi görülüyordu. Babilliler İsrail'i kralları Nebukadnezar adına değil, tanrıları Marduk adına işgal etmişlerdi. Marduk'un Babilliler adına ve Marduk ile Nebukadnezar arasındaki anlaşmaya uygun olarak savaş meydanında çarpıştığına inanılıyordu.

İsrailoğulları da tanrılarıyla aynı anlaşmayı yapmıştı. İsrail'i Yahve yönetiyordu ve dolayısıyla Yahve'nin görevi

İsrail'i savunmaktı. Kitabı Mukaddes'in ilk bölümlerinde uzunca anlatılan İsrailoğulları ile düşmanları arasındaki kanlı savaşlar, açıkça Yahve ile yabancı tanrılar arasındaki bir savaş olarak gösterilmiştir. Gerçekten de Yahve çoğunlukla bu savaşları İsrail adına planlamak, yönetmek ve yürütmekten sorumluydu.

"Davut RAB'be danıştı: 'Filistinlilere saldırayım mı? Onları elime teslim edecek misin?' RAB Davut'a ... 'Buradan saldırma! Onları arkadan çevirip pelesenk ağaçlarının önünden saldır,' dedi'" (2. Samuel 5:19-23).²

Bir kabilenin böylesine açık bir şekilde tanrısıyla özdeşleştirilmesi kadim insanlar için derin teolojik imalar içeriyordu. Yahve İsrailoğullarına Filistinlileri ezmeleri için yardım etmişti ki bu da İsraili tanrının Filistinli tanrı Dagon'dan daha güçlü olduğunu kanıtlıyordu. Ancak Babililer İsrailoğullarını yok ettiğinde, teolojik olarak Babil tanrısı Marduk'un Yahve'den daha güçlü olduğu sonucu çıkıyordu.

İsrailoğullarının pek çoğu için tapınaklarının –Yahve'nin Evi– yıkılması ulusal hırslarının sona ermesinden daha fazlasını işaret ediyordu. Bu, dinlerinin de sonu anlamına geliyordu. Dinî adanmışlıklarının ve bir halk olarak kimliklerinin merkezindeki ayinler ve ritüeller kesilince, yeni gerçekliğe boyun eğmekten başka seçenekleri kalmadı. Böylece Babil isimleri aldılar, Babil yazısını öğrendiler ve Babil tanrılarına tapmaya başladılar.

Ancak bu sürgünler arasında, Yahve'nin Marduk'un ellerinde yok oluşunu kabullenemeyen küçük bir grup din reformcusu vardı ve alternatif bir açıklama sunmuşlardı:

* Bu ve sonraki *Kitabı Mukaddes* alıntıları için Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin çevirisinden yararlanılmıştır. (ç.n.)

Belki de İsrail'in yıkımı ve Sürgün Yahve'nin ilahi planının bir parçasıydı. Belki de Yahve İsrailoğullarını ilk başta Marduk'a inandıkları için cezalandırıyordu. *Belki Marduk yoktu.*

İşte, tam da İsrail krallığının harap olduğu ve Yahve'nin tapınağının yerle bir edilip lekелendiği bu spiritüel buhran sırasında, yeni bir kimlik ve onunla birlikte ilahi olana dair bütünüyle yeni bir düşünüş ortaya çıktı.

Yahve olarak bilinen tanrı ilk kez, kuzeydoğu Sina'nın kayalık çöllerinde bir yerdeki yanan bir çalı olarak kendini göstermiştir. "Sonsuza dek adım bu olacak," der Yahve, Musa peygambere, "kuşaklar boyunca böyle anılacağım" (Mısır'dan Çıkış 3:15).³

Kitabı Mukaddes, Musa'nın firavunun gazabından kaçtığı için bu çölde olduğunu söyler. Mısır'dan Çıkış kitabına göre birkaç kuşak önce ataları İbrahim'i takip ederek Mısır'a gelen İsrailoğullarının nüfusu ve gücü çok artmıştır, öyle ki zenginlik ve özgürlükleri ellerinden alınıp köle yapılmışlardır. Mısır'da onlardan öylesine korkulur ki biz-zat firavun, yeni doğan her İsraillinin Nil nehrinde boğulmasını emreder.

Ancak yine de bir çocuk ölümden kurtulur. Levili rahiplerin soyundan gelen anne ve babası, daha üç aylıkken onu papirüsten yapılma bir sepetin içine saklamış ve nehir kenarındaki sazların arasına bırakmıştır. Onu orada firavunun kızı bulur. Bebeğe acır, onu evine götürür ve Mısır'ın kraliyet ailesinin bir bireyi olarak yetiştirir.

Musa büyüdükten sonra bir gün dışarı çıkıp insanların arasına karışır ve İsrailoğullarının ağır işlerde çalıştırıldığına şahit olur. Bir Mısırlının İsrailli bir köleyi dövdüğü-

nü görür ve bir anlık öfkeyle Mısırlıyı öldürür. Canından olmaktan korkan Musa Mısır'dan kaçır ve Kitabı Mukaddes'te "Medyen ülkesi" olarak geçen yere gider. Orada, kendisini evine ve kabilesine kabul eden ve kendi kızı Sippora'yla evlendiren "Medyen'in kâhini" ile karşılaşır.⁵

Musa Medyenli ailesiyle birlikte kâhin kayınpederinin evinde bir hayat kurar ve yıllar böylece geçip gider. Bir gün öğleden sonra Musa kayınpederinin sürüsünü güderken, onları çölün ötesine, "tanrının dağı" olarak bilinen kutsal bir Medyen yerleşiminin eteklerine kadar sürer. İşte, kendini Yahve olarak tanıtan gizemli ilahla orada karşılaşır.

Buranın tam olarak neresi olduğunu anlamak olanaksız görünür. Mısır'dan Çıkış kitabında "tanrının dağı"nın konumunun Sina'nın kuzeydoğusu olduğu açıkça belirtilmiştir. Ancak Yasanın Tekrarı'nda ve Kitabı Mukaddes'in başka yerlerinde Musa'nın Yahve ile karşılaştığı dağ, Transürdün'ün güneyindeki Seir yakınlarında bulunmaktadır. Kitabı Mukaddes'te "Medyen ülkesi" ile ne kastedildiğini anlamak bile zordur. Bildiğimiz kadarıyla Medyenliler, Semitik olmayan, çölde yaşayan gevşek yapıdaki bir federasyondur ve anavatanları kuzeybatı Arabistan'dı; yani ne Sina Yarımadası ne de Transürdün yakınlarıydı. Aslında Musa hikâyesinde çok fazla karışıklık ve çelişki vardır — Musa'nın kayınpederinin adı Mısır'dan Çıkış 2:18'de Reuel, yalnızca birkaç bap sonra ise (Mısır'dan Çıkış 3:1) Yitro'dur ki tarihçiler bunu anlamlandırmada oldukça zorlanmışlardır.⁶

Burada sorun, İsrailoğullarının Mısır'da yaşamış olduğuna dair hiçbir arkeolojik kanıt bulunmamasıdır. Mısır'ın Yeni Krallık dönemindeki (Musa'nın hikâyesinin meydana geldiği düşünülen dönem) sofistike bürokrasisi ve kayıt tutma konusundaki efsanevi tutkusu göz önüne alındığında bu

dikkate değer bir durumdur. Dahası, Mısırlılar düzenli olarak köle çalıştırsalar da bir kölenin görevi ve sosyal statüsü üç kategoriye ayrılır: Savaşta esir alınan köleler, borçlarını ödemek için kendini satan köleler ve sözleşmeli hizmetçiler gibi belli bir süreliğine devlete bağlı olarak çalışan köleler.



Musa ve Yanan Çalı, Azize Katerina Manastırı, Sina (Mısır)

İsrailoğulları bu kategorilerin hiçbirine girmez, bu da Mısır'ın onların tümünü köleleştirdiği fikrine inanmayı zorlaştırır. Kitabı Mukaddes'te onların toptan köleleştirilmesine gösterilen neden ise daha da inanılmazdır: Semitik göçebelerden oluşan bu kabile, o dönem dünyanın en büyük, en zengin, askerî bakımdan en kudretli imparatorluğu olan Mısırlılardan nasıl 'olmuşsa "daha kalabalık ve daha güçlü" hale gelmiştir (Mısır'dan Çıkış 1:9-10).⁷

Ancak belki de Musa'nın hikâyesindeki en kafa karıştırıcı unsur çölde karşılaştığı ilahla ilgilidir. Yahve'nin kökenleri muammadır. Adı, kadim Yakın Doğu'nun tanrı listelerinin hiçbirinde geçmez ki bu listelerde binlerce ilah olduğu düşünülürse bu olağandışı bir durumdur. Bununla birlikte Nübye'de, Yeni Krallık dönemine tarihlenen iki hiyeroglifte Yahve adına atıfta bulunulmuş –bunlardan biri Akhenaton'un babası III. Amenhotep tarafından inşa ettirilen bir tapınakta, diğeriye MÖ on üçüncü yüzyılda II. Ramses tarafından inşa ettirilen bir tapınakta yer alır– ve “Yahve'nin göçebelerinin diyarı” diye bir yerden bahsedilmiştir. Buranın neresi olduğuna dair bir fikir birliği olmasa da Kenan'ın hemen güneyindeki engin çöl bölgesi –yani Medyen diyarı– olduğu düşünülmektedir.

Dolayısıyla, Medyen kabilesinden biriyle evlenen Musa, Medyen diyarında Medyenli bir kâhin (kayınpederi) için çalışırken Medyenli bir tanrıyla (Yahve) karşılaşmıştır.⁸

Hikâye burada bitseydi –ve yukarıda bahsedilen tarihsel sorunları göz ardı etseydik– anlamlı olabilirdi. Çünkü bu Medyenli tanrının Musa'ya verdiği ilk görev Mısır'a dönmek, İsraili köleleri özgürlüğüne kavuşturmak ve Kenan Ülkesi'ndeki evlerine döndürmektir: “İsrailoğullarına de ki, ‘Beni size atalarınızın tanrısı, İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakup'un Tanrısı Yahve gönderdi’” (Mısır'dan Çıkış 3:15).

Bu iddia İbrahim, İshak ve Yakup'a şaşırtıcı gelirdi. Bunun nedeni, kutsal kitapta geçen bu kişilerden hiçbirinin Yahve adında Medyenli bir çöl ilahına tapınmış olmamasıdır. Onlar, *El* olarak bilinen Kenanlı başka bir ilaha tapıyorlardı.

Akademisyenler yüzyıllarca Kitabı Mukaddes'te İsrailoğullarının inandığı iki ayrı tanrı olduğunu biliyorlardı, bunların ikisi de farklı adlara, farklı kökenlere ve farklı özelliklere sahipti. Tevrat – Kitabı Mukaddes'in ilk beş kitabı (Yaratılış, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Çölde Sayım, Yasanın Tekrarı)– çeşitli kaynaklardan bir araya getirilen ve yüzlerce yıllık bir zamanı kapsayan birleşik bir çalışmadır. Yakından baktığınızda, bazen iki veya daha fazla geleneğin bir araya getirildiği yerleri görebilirsiniz. Örneğin iki farklı kişinin yazdığı iki ayrı yaratılış hikâyesi vardır: Yaratılış kitabının birinci bölümünde kadın ve erkek birlikte ve aynı anda yaratılırken, en popüler Âdem ile Havva anlatısının olduğu ikinci bölümünde, Havva Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Ayrıca iki farklı tufan hikâyesi vardır ama yaratılış hikâyelerinin aksine bunların ikisi çelişkili, tek bir anlatı halinde birleştirilmiştir; örneğin tufanın kırk gün (Yaratılış 7:17) ve yüz elli gün (Yaratılış 7:24) sürdüğü, Gemi'ye hayvanların her türünden yedişer çift (Yaratılış 7:2) ve birer çift (Yaratılış 6:19) alındığı, tufanın Nuh ailesiyle birlikte Gemi'ye bindikten yedi gün sonra (Yaratılış 7:10) ve hemen sonra (Yaratılış 7:11-13) başladığı yazmaktadır.

Bu farklı anlatı özelliklerinin izini özenle süren kutsal kitap uzmanları, Kitabı Mukaddes'in ilk kısımlarının önemli bir bölümünü oluşturan en az dört farklı yazılı kaynak tespit etmişlerdir. Bunlardan *Yahveci* veya J (j harfi Al-mancada y olarak okunur) olarak adlandırılan kaynak MÖ onuncu veya dokuzuncu yüzyıla tarihlenir ve Yaratılış, Mısır'dan Çıkış ile Çölde Sayım kitaplarında geniş yer tutar; *Elohimci* veya E olarak adlandırılan kaynak MÖ sekizinci veya yedinci yüzyıla tarihlenip çoğunlukla Yaratılış'la ve

Mısır'dan Çıkış'ın bazı bölümleriyle sınırlıdır; *Ruhbani* veya P olarak adlandırılan kaynak ya MÖ 586 yılındaki Babil Sürgünü sırasında ya da hemen sonrasında yazılmıştır ve hem J hem de E'deki içeriğin yeniden ele alınmış versiyonudur; son olarak, *Tesniyeci* veya D olarak adlandırılan kaynak, Yasanın Tekrarı kitabından 1. ve 2. Krallar kitaplarına dek devam edip MÖ yedinci ila beşinci yüzyıllar arasında bir zamana tarihlenmektedir.

Bu kaynaklar arasında sayısız farklılık mevcuttur. Örneğin, büyük olasılıkla İsrail'in kuzeyindeki bir rahip tarafından yazılmış olan Elohimci materyal Sina Dağı'ndan Horeb Dağı olarak bahseder (Mısır'dan Çıkış 3:1) ve Kenanlıları "Amoriler" diye adlandırır. Bu pasajlarda, Tanrı'yı esrarengiz bir şekilde insani yollarla betimleyen daha güney kökenli Yahveci materyalde olduğunun aksine, Tanrı kendini çoğunlukla görülerde ve rüyalarda gösterme eğilimindedir: Yahve dünyayı deneme ve yanılma yöntemiyle yaratır, Âdem için bir eş yapmayı unuttur (Yaratılış 2:18); Cennet Bahçesi'nde dolaşarak akşam serinliğinin keyfini çıkarır (Yaratılış 3:8) ve bir noktada, yarattığı Âdem ile Havva'nın izini kaybeder, ağaçların arasına saklandıklarında onları bulamaz. Onlara, "Neredesiniz?" diye seslenir Yahve (Yaratılış 3:9).

Bununla birlikte, Tevrat'ta yer alan Yahveci ve Elohimci kaynaklar arasındaki başlıca farklılık, Tanrı'nın her birinde farklı adlandırılmış olmasıdır. Elohimci kaynağın tanrısı *El* veya *Elohim*'dir (El'in çoğulu) ve pek çok Kitabı Mukaddes tercümesinde baş harfi büyük olarak *Tanrı* şeklinde çevrilmiştir: "Bunlardan sonra Tanrı [Elohim] İbrahim'i denedi" (Yaratılış 22:1). Bunun aksine Yahveci geleceğin *Yahve* olarak bilinen tanrısı, Kitabı Mukaddes'te tüm

harfleri büyük olarak *Rab* diye çevrilmiştir: “RAB, ‘Hal-kımın Mısır’da çektiği sıkıntıyı yakından gördüm,’ dedi” (Mısır’dan Çıkış 3:7).^{*} Daha sonraki Ruhbani kaynak, bu iki farklı tanrıyı birbirine kaynaştırma çabası içinde Yahve ve Elohim adlarını kullanmak arasında gidip gelir.

Yahveci materyal Elohimci olandan yaklaşık yüz yıl daha eski olsa da, Elohimci gelenek daha eski bir ilahı temsil eder. Aslında, muhtemelen Medyenli bir tanrı olması dışında Yahve hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz ancak El, Kadim Yakın Doğu’daki en çok tanınan ve en iyi belgelenmiş ilahlarından biriydi.

Geleneksel olarak ya sakallı bir kral ya da boğa veya buzağı biçiminde betimlenen ılımlı, mesafeli, babacan bir ilah olan El, Kenan Ülkesi’nin Yüce Tanrı’sıydı. Yaratılmışların Yaratanı ve Ezelden Beri Var Olan olarak bilinen El, aynı zamanda Kenan’ın baş bereket tanrılarından biriydi. Ancak El’in asıl görevi, göklerin kralı olarak yeryüzündeki Kenanlı kralların babası ve koruyucusu olmaktı. Gökteki tahtında Kenanlı tanrıların oluşturduğu ilahi konseye başkanlık yapıyordu; bu konseyde Ana Tanrıça ve El’in eşi olan Aşera, Bulutlara Binen olarak bilinen genç fırtına tanrısı Baal, savaşçı tanrı Anat, İştar da denilen Astarte ve daha aşağı seviyedeki çok sayıda ilah yer alıyordu.⁹

El aynı zaman da İsrail’in tartışmasız ilk tanrısıydı. Gerçekten de *İsrail* sözcüğü “El’in koruduğu” anlamına gelmektedir.

İlk İsraililer El’e pek çok isim altında tapınıyordu; bunlardan bazıları El Şadday yani Dağların Tanrısı (Ya-

* İngilizce Kitabı Mukaddes tercümelerinde Yahve adı *Lord* şeklinde çevrilirken, Kitab-ı Mukaddes Şirketi’nin baskısında bu sözcük Türkçeye Rab olarak çevrilmiştir. Elohim ise tıpkı İngilizcede [God] olduğu gibi Tanrı olarak alınmıştır. (ç.n.)

ratılış 17:1), El Olam yani Ölümsüz Tanrı (Yaratılış 21:33), El Roy yani Gören Tanrı (Yaratılış 16:13) ve El Elyon yani En Yüce Tanrı (Yaratılış 14:18-24) idi. Kenan'da yaşayan İsrailoğullarının bir Kenan tanrısını kendi tanrıları olarak benimseme konusunda böylesine istekli olmaları tutarsız görünebilirse de Kenan teolojisinin etkileri Kitabı Mukad-des'te oldukça derindir; öyle ki Kenanlılar ile İsrailoğulları arasında etnik, kültürel ve hatta dinsel açıdan net bir ayrım yapmak her zaman kolay olmaz, özellikle de İsrail tarihi-nin erken dönemleri (MÖ 1200-1000 dolayları) söz konusu olduğunda.¹⁰



El'in oturan heykeli

İsrail halkının geleneksel görüşü, dört bir yandan politeist Kenanlılar ve onların sahte tanrılarıyla kuşatılmış haldeyken kendilerini evrenin bir ve tek Tanrı'sına adanmış katı monoteistler oldukları yönündeydi. Bu görüş tarihsel ve arkeolojik incelemelere pek direnemez. Öncelikle, Kenanlılar olarak adlandırılan tek bir grup yoktu; bu, Kenan diyarının (Günümüz Suriye, Lübnan, Ürdün ve İsrail-Filistin'ini içerecek şekilde Levant'ın güneyi) dağlık arazilerinde, vadilerinde ve kıyı kesimlerinde yaşayan çeşitli kabileleri tanımlayan genel bir terimdi. Bu, her nasıl tanımlanırsa tanımlansın, İsrail kültürünü daha geniş kapsamlı Kenan kültürünün şemsiyesi altından tamamen çıkarmayı neredeyse olanaksız kılar. Pek çok akademisyen artık İsrailoğullarının Kenan kökeninden geldiğine, dağ arazilerinde yaşayan bir klanın parçası olduğuna ve ardından zamanla kabilelerden oluşan büyük Kenanlı topluluktan ayrılıp ayrı bir kimlik oluşturduğuna, ancak yine de bu kimliğin Kenan kültürü ve dinine kök saldığına inanmaktadır. Bu grupların her ikisi de benzer bir dili konuşan, benzer bir yazıyı kullanan ve benzer ayin ve ritüelleri paylaşan Batı Sami halklarından oluşuyordu. Hatta seremonileri ve kurban törenleri için aynı din terminolojisini kullanmaları, pek çoğu dinî meselelerle ilgisi olan düzinelerce sözcüğün Kenan dilinden İbraniceye geçmesine yol açmıştır.¹¹

Ve elbette ki tanrıları da aynıydı: El.

Aslında, ilk İsraililerin hiçbir şekilde monoteist olmadıkları düşünülürse, İsrailoğullarının ve Kenanlıların aynı *tanrıları* paylaştığını söylemek daha doğru olur. En azından *monolatri* uyguladıkları söylenebilir, yani Kenan pantheonundaki diğer tanrıların varlığını reddetmek zorunda olmadan tek bir tanrıya, El'e tapınmışlardır. Aslında İsrail-

loğulları zaman zaman diğer tanrılara da ibadet etmişlerdir, özellikle Baal ve Aşera ile daha düşük seviyede Anat'a. Kitabı Mukaddes, diğer tüm tanrılara tapınılmasını kınayan ve büyük oranda sonraları Ruhbani yazarın kaleme aldığı pasajlarla dolu olsa da, bu kınamalar, söz konusu tanrılara İsrailoğulları tarafından hem düzenli olarak hem de Kudüs Tapınağı'ndaki varlıkları gösteriyor ki resmî olarak tapınıldığını kanıtlamaktan öteye gitmez. İsrail'in ilk kralı Kral Talut bile, Yahve'nin adını verdiği bir oğlunun –Yehonatan, yani Jonathan– yanı sıra iki oğluna da Baal'in adını vermişti: Eşbaal ve Meribbaal.¹²

Tüm bunlar ilk İsrailoğullarının tanrıları El'i, Kenanlılarla aynı şekilde algıladığı anlamına gelir: Yani daha düşük seviyedeki tanrıların yer aldığı ilahi bir meclise başkanlık eden baş ilah olarak, tıpkı Enlil, Amon-Ra, Marduk, Zeus veya başka herhangi bir Yüce Tanrı gibi. Kenan pantheonundaki diğer ilahları da kabul ediyor, zaman zaman onlara tapınıyorlardı. Ancak asıl bağlı oldukları, onlara adını veren tanrıydı: El.

Yaşamının büyük bölümünü Kenan diyarında geçiren, Kenan kültürü ve dini içinde yoğrulan (bizzat Kenanlı değilse bile) ataları İbrahim'in, toprağın bereketlenmesi karşılığında ahit yaptığı tanrı da El'di; sonuçta bu, El'in başlıca işlevlerinden biriydi: “Ben Her Şeye gücü Yeten Tanrı'yım [*El Şadday*], benim yolumda yürü, kusursuz ol. ... Seni birçok ulusun babası yapacağım. Seni çok verimli kılacağım. Soyundan uluslar doğacak, krallar çıkacak” (Yaratılış 17:1-6).

İbrahim'e, sadakatini ve inancını sınamak için oğlu İshak'ı kurban etmesini söyleyen El'di; yani İshak'ın oğlu Yakup'la ahdi yenileyen El: “Bundan böyle adın Yakup değil, İsrail olacak” (Yaratılış 35:10). Ayrıca Yakup, yine El

adına ahdi oğlu Yusuf'a aktarmıştır –"Sana yardım eden babanın Tanrı'sıdır [El]" (Yaratılış 49:25)– ki Kitabı Mukaddes'e göre Yusuf, Kenan topraklarından ayrılan ve Mısır'a yerleşen ilk İsrailidir; kuşaklar sonra, o zamana dek bilinmeyen bir Medyenli tanrıyla karşılaşan ve ona Yahve adını verenler Yusuf'un soyundan gelecektir. Gerçekten de monoteizmin –başarısızlık ve inkârla geçen yüzyılların ardından– sonunda ve kalıcı şekilde insanın maneviyatında kök salması, İbrahim'in tanrısı El'in ve Musa'nın tanrısı Yahve'nin zamanla birbirine kaynaşıp bugün Tanrı olarak bildiğimiz tek bir ilah haline gelmesiyle başlar.¹³

Çölde Yahve ile ilk karşılaşmasının ardından Musa, İsrailoğulları için bir mesajla birlikte Mısır'a döndü: Atalarının –İbrahim, İshak, Yakup ve Yusuf'un tanrısı– onların yakarışlarını duymuştu ve onları çok yakında kölelikten kurtaracaktı. Ancak İsrailoğulları Musa'nın tanrısına aşina değildi. Tanrısının kudretini kanıtlayıp onları kendisiyle birlikte "Medyen diyarına" –yani, İsrailoğullarının Mısır'dan kaçarken kamp kurdukları varsayılan, "Yahve'nin göçebelerinin diyarı"– gelmeleri için ikna ettikten sonra bile bu bilinmeyen tanrıya çok az sadakat göstermeye devam ettiler. Musa "tanrının dağının" tepesinde Yahve'den yeni bir ahit (On Emir) almak için beklerken, aşağıdaki İsrailoğulları çoktan İbrahim'in tanrısına dönmüşlerdi ve kendilerine altından bir buzağı –El'in baş simgesi– şeklinde put hazırlıyorlardı.¹⁴

Bu olaydan yüzlerce yıl sonra Ruhbani yazar, İsrailoğullarının inancının ilk zamanlarında bu iki uç arasında var olan anlaşmazlığı uzlaştırmaya çalışarak Musa'nın tanrısına şu sözleri söyletmiştir: "Ben Yahve'yim. İbrahim'e,

İshak'a ve Yakup'a *El Şadday* olarak göründüm, ama onlara kendimi Yahve adıyla tanıtmadım" (Mısır'dan Çıkış 6:2-3). Ne var ki bu iddia yalnızca, İsrail'in Yahve ile konuşmuş atalarının, Yahve'nin kim olduğunu bilmedikleri gerçeğini vurgulamaktadır.

Yahve ile El'in uzlaştırılması İsrail'de sonunda gerçekleşecekse de bu uzlaşmanın tarihi Ruhbani kaynağın öne sürdüğünden çok daha zorlu olmuştur. Yahve'ye olan inancın Kenan diyarına güneyden geldiği ve varoluşunun büyük bölümünde burada merkeze yerleştiği anlaşılmaktadır. Kenan'ın kuzey kesimlerinde, kuşaklar boyu burada yaşamış olan İsrailoğulları Yüce Tanrıları olarak El'e tapınıyorlardı ama diğer Kenan tanrılarını da kabul ediyor ve zaman zaman onlara da tapınıyorlardı. Dolayısıyla, her ne kadar Kitabı Mukaddes'ten anlaşıldığı üzere bu yavaş ve aşama aşama meydana gelse de, Yahve'yi de bu karışıma eklemeleri pek zor olmamıştı. Yasanın Tekrarı kitabında yer alan Musa'nın Şarkısı'nda, bu sürece dair bir ipucu yakalayabiliriz:

*Elyon uluslara paylarına düşeni verip
İnsanları böldüğünde,
Ulusların sınırlarını
İsrailoğullarının sayısına göre belirledi.
Çünkü Yahve'nin payı kendi halkıdır
Ve Yakup soyu O'nun payına düşen mirastır.
(Yasanın Tekrarı 32:8-9)*

Bu sıradışı pasaj İsrail'in El'in hükmü altındaki diğer tanrıların varlığını kabul ettiğini doğrulamakla kalmaz, Yahve'yi de açıkça o tanrılardan biri olarak gösterir. Her

birinin, El'in onlara armağan veya "pay" ettiği bir ulusu aldığını ve Yahve'nin payının da İsrail ulusu olduğunu belirtir.¹⁵

İsrail ulusu MÖ 1050 dolaylarında İsrail Krallığı olduğunda, Yahve ile El birbirine zorla kaynaştırılmıştı. Adları bile zaman zaman *Yahve-El* veya *Yahve-Elohim* şeklinde birlikte anılıyordu ki Kitabı Mukaddes'in tercümelerinde kullanılan *Rab Tanrı* ifadesinin nedeni budur: "Oğlum, İsrail'in RAB Tanrısı'nın [Yahve-Elohim] hakkı için doğruyu söyle, ne yaptın, söyle bana, benden gizleme" (Yeşu 7:19).¹⁶

İsrail'in bir krallığa dönüşmesi, komşu kabilelerden gelen tehditlere verilmiş bir yanıtı. Bağımsızlığını korumak ve varlığını sürdürmek için İsrail, iktidarı merkezileştirerek, peygamberlerin ve hâkimlerin yönettiği teokratik bir kableden kralların yönettiği bir monarşiye dönüştü. Ve tıpkı Babil, Asur, Mısır gibi yerlerde olduğu gibi, insanların yeryüzündeki yönetimi değişince ona uyum sağlamak için cennetteki tanrıların yönetimi de değişti; bir başka deyişle politikomorfizm vuku buldu.¹⁷

İsrail'in yeni filizlenen monarşisi ulusal bir tanrı gerektiriyordu: Yani yeryüzündeki tanrının otoritesini yansıtacak bir ilahi kral. Bu krallığın başkenti Kudüs'ün güneydeki Yehuda'da bulunduğu göz önüne alınırsa, Yahve'nin –o sıralarda zaten Yahve-El olarak görülüyordu– sonunda bu role soyunması son derece doğaldır. Böylece, Sina'daki göçebelerin tapındığı çöl ilahı, cennetin kralı ve diğer tüm tanrıların yöneticisi olarak İsrail panteonunun en üstüne yerleşiyordu. "Yahve tahtını göklere kurmuştur, O'nun egemenliği her yeri kapsar" (Mezmurlar 103:19).

Yahve esasen İsrail krallarının koruyucu tanrısı haline geldi. Kudüs'te bir tapınak inşa edildi ve yeni ulusal tan-

rıyı temsilen Ahit Sandığı –Musa’nın ahdi– oraya yerleştirildi. İsrail monarşisinin sponsorluğu altında Yahve kültü, kadim Yakın Doğu’da var olmuş kabilelerin paylaştığı ortak inanç örüntüsüne uygun olarak kurban ayinleri, mitik anlatılar ve melodik dualarla sistematik bir yapıya evrildi.

Tıpkı Marduk, Aşur, Amon-Ra ve tüm diğer Yüce Tanrılar gibi, yüce Yahve de İsrail panteonunda yükseldikçe diğer tanrıların özellik ve niteliklerini içine aldı. Bu yüzden Mezmurlar kitabında* –Kutsal Kitap’ta kral propagandası yapılan kısım– göklerin kralı Yahve’yi, El’in yerine geçmiş olarak, tıpkı El gibi ilahi bir konseyde etrafı çevrilmiş halde tahtta otururken görürüz.

*Ya RAB, gökler övsün harikalarını,
Kutsallar topluluğunda övülsün sadakatin.
Çünkü göklerde RAB’be kim eş koşulur?
Kim benzer RAB’be ilahi varlıklar arasında?
Kutsallar topluluğunda Tanrı korku uyandırır,
Çevresindekilerin hepsinden ulu ve müthiştir.
(Mezmurlar 89:5-7; ayrıca bkz. Mezmurlar 82, 97 ve 99)*

Yahve Bulutlara Binen fırtına tanrısı Baal’in biçimine bürünerek, “bulutları kendine savaş arabası yapan, rüzgârın kanatları üzerinde gezen” (Mezmurlar 104:3) haline gelmiştir. “Sen kudurmuş denizler üzerinde egemenlik sürer, dalgalar kabardıkça onları dindirirsin,” der mezmur yazarı (Mezmurlar 89:9).

Hatta Yahve, başta anaçlığı olmak üzere tanrıça Aşera’nın dişil özelliklerini de almıştır; örneğin Yahve’nin “doğuran kadın gibi” feryat etmesinde olduğu gibi (Yeşe-

* Zebur olarak da bilinir. (ç.n.)

ya 42:14). “Ey Yakup soyu ve İsrail’in sağ kalanları,” der Yahve, “Doğdunuz doğalı yüklendiğim, rahmimden çıktınız çikalı taşıdığım sizler” (Yeşaya 46:3).

Yine de İsrail tarihinde Yahve’nin yükselişiiyle gelen bu birleşme noktasında dahi, İsrailoğulları diğeri ilahların varlığını reddetmedi. Kudüs’te bir “sadece Yahve” tarikatının varlığına dair bazı kanıtlar olsa da bizzat monarşi diğeri tanrılara tapınılmasını ne engelledi ne de teşvik etti; yalnızca kendi ulusal tanrılarına tapınmaya odaklandılar. Tanınmış bir Kutsal Kitap uzmanı olan Morton Smith, “İsrail tanrısının [Yahve] özelliği, herhangi bir kadim yakın doğu halkının majör tanrısınıninkiyle aynıydı ... yani komşularının tanrılarından daha büyük olmak,” demiştir.

“Var mı senin gibisi ilahlar arasında, ya RAB? Senin gibi kutsallıkta görkemli, heybetiyle övgüye değer, harikalar yaratan var mı?” (Mısır’dan Çıkış 15:11)

Yine bu da monoteizm değildir. En iyi ihtimalle monolatri olabilir ama bu etiket bile, diğeri ilahların nasıl görünmez bir şekilde İsrailoğullarının inancına dâhil olduğu göz önüne alındığında yetersiz kalır. Kadim halkların pek çoğunda olduğu gibi İsrailoğulları da Yahve’yi evrendeki tek tanrı olarak tasavvur etmede zorlanıyordu. Yahve’nin yalnızca evrendeki *en iyi* tanrı olduğunu düşünüyorlardı. “Çünkü sensin, ya RAB, bütün yeryüzünün en yücesi, bütün ilahların üstündesin, çok ulusun” (Mezmurlar 97:9). Yahve’yi diğeri tanrıların kralı ve yöneticisi olarak görüyorlardı: *en yüce* tanrı, *en güçlü* tanrı—*tanrılarının tanrısı*.

Derken bir gün, daha güçlü bir tanrı, Marduk ortaya çıktı ve İsrail’in tanrısını cennetteki tahtından aşağı indirerek ve bu süreçte yalnızca Yahve’ye değil aynı zamanda evrenin yapısına dair yeni bir düşünce tarzına ortam hazır-

layarak onu yenilgiye uğrattı. Kitabı Mukaddes'in tümüne bakıldığında, İsrail tarihinin yalnızca bu noktasında –İsrailoğulları tanrılarının onlara vadettiği topraklardan uzaklaştırılıp Yakın Doğu'nun dört bir yanına dağıldıklarında–monoteizme dair ilk açık ifadeleri görmeye başlarız: "RAB, İsrail'in Kralı ve Kurtarıcısı ... diyor ki, 'İlk ve son benim, benden başka tanrı yoktur'" (Yeşaya 44:6).¹⁸

Bir başka deyişle, Yahudilere monoteizmin getirilmesi, İsrail'in Babilliler karşısındaki katastrofik yenilgisini rasyonelleştirmenin bir yoluydu. Babil Sürgünü'nün ortaya çıkardığı kimlik krizi, İsrailoğullarını inanç tarihlerini yeniden değerlendirmeye ve din ideolojilerini yeniden yorumlamaya zorladı. Sürgün'ün yarattığı bilişsel uyumsuzluk, bu deneyimi anlayabilmek için çarpıcı ve o zamana dek uygulanamaz olan, dinsel bir çerçeve gerektiriyordu. Kabul edilmesi zor olan eski teolojik fikirler –Tek bir tanrı hem iyiden hem de kötünden sorumlu olabilir mi? Tek bir tanrı bizim tüm insani özelliklerimizi aynı anda kendinde taşıyabilir mi?– birdenbire daha makul hale geldi. Eğer bir kabile ile tanrısı tek bir varlıksa ve birinin yenilgisi diğerinin sonu anlamına geliyorsa, Babil'deki sürgünden muzdarip bu monoteist reformcular için o tanrıyı ve bir halk olarak kimliklerini terk etmektense tüm zıtlıkları kendinde barındıran kindar bir tanrı tasarlamak daha iyiydi. Böylece, tek tanrı inancına karşı olan tüm tarihsel argümanlar, bu küçük, önemsiz Sami kabilesinin varlığını sürdürmesi için duyulan ezici arzu tarafından tamamen yok edildi. "RAB benim, başkası yok. Işığı biçimlendiren, karanlığı yapan, esenliği ve felaketi yaratan, bütün bunları yapan RAB benim" (Yeşaya 45:6-7).

Bildiğimiz haliyle Yahudiliğin doğuşu burada yatar: İbrahim'le yapılan ahitte veya Mısır'dan Çıkış'ta değil, yerle bir olmuş bir tapınağın için için yanan küllerinde ve yenilgiye uğramış bir halkın tanrılarının da yenilmiş olabileceğini kabul etmeyi reddetmesinde. Yahudilik inancının Şema olarak bilinen ahdi (duy, ey İsrail, Yahve bizim tanrımızdır, Yahve *birdir*"), tıpkı günümüzde Tanah veya Eski Ahit olarak bildiğimiz kitaplar gibi, İsrailoğullarının tarihindeki bu dönüşümsel anın sonrasında yazılmıştır. Kitabı Mukaddes'in Sürgün öncesi yazılmış materyali –yani Yahveci ve Elohimci kaynaklar– bile, Ruhbani ve Tesniyeci yazarlar tarafından Sürgün'den *sonra*, bu yeni keşfedilmiş Tek Tanrı görüşünü yansıtmak amacıyla yeniden gözden geçirilmiş ve yeniden yazılmıştır.

Nihai olarak Babil Sürgünü'nden doğan Tanrı, Akhenaton'un tapındığı soyut ilah değildir. Zerdüşt'ün tasavvur ettiği saf can veren tin değildir. Yunan filozofların yazılarında bahsettiği biçimsiz töz de değildir. Bu, yeni bir tür tanrıdır, hem tektir hem de kişilik özellikleri taşır. İnsan biçiminde olmayan ama yine de insanları kendi suretinde yaratan yalnız bir Tanrı. Ezeli ve ebedi, bölünmez bir bütünlüğe sahip, iyiden kötüye tüm insani duyguları ve özellikleri sergileyen bir Tanrı.

Dinler tarihinde bu olağandışı bir gelişmedir: Evrilmesi yüz binlerce yıl süren, yalnızca beş yüz yıl sonra apokaliptik Yahudilerin kendilerine *Hristiyan* diyen bir mezhebinin ortaya çıkmasıyla tersine dönecek bir gelişme.¹⁹

SEKİZİNCİ BÖLÜM

TANRI ÜÇTÜR

“Başlangıçta Söz vardı ve Söz Tanrı’yla birlikteydi ve söz Tanrı’ydı” (Yuhanna 1:1).

Bu, Yuhanna İncili’nin ilk cümlesidir. Yaklaşık iki bin yıl önce yazılmalarından bu yana İnciller, Hristiyanlık ve onun kaynağı olan Yahudiliği birbirinden ayıran temel çizgi olmuştur.

Yuhanna İncili, Yeni Ahit’teki diğer üç İncil’den farklıdır. Matta, Markos ve Luka versiyonları, Sinoptik İnciller olarak adlandırılır çünkü büyük ölçüde aynı kaynağa dayanmakta ve dolayısıyla, Yeşua (Yunancada Jesus) adlı Nazeretli gezgin ve köylü bir Yahudi vaiz hakkında aşağı yukarı aynı hikâyeyi anlatmaktadır; bu vaiz Tanrının Krallığı hakkında vaazlar vermiş, kendini Mesih ve dünyanın kurtarıcısı ilan etmiş ve bu girişimin bir sonucu olarak Romalı yetkililer tarafından tutuklanarak idam edilmiş, üç gün sonra da yeniden dirilmiştir.

Yuhanna İncili bir dizi farklı geleneğe dayanır; kendi özgün hikâyelerini anlatır ve İsa’nın faaliyetleriyle öldüğü ve dirildiği günler hakkında tamamen farklı bir zaman çizelgesi sunar. Sinoptikler İsa’nın hikâyesine ya vaizliğinin başlangıcıyla ya da mucizevi doğumuyla başlar. Yuhanna İncili ise İsa’nın hikâyesini, zamanın başlangıcıyla birlikte başlatır.

* İsa. (ç.n.)

Bununla birlikte, Yuhanna ile Sinoptikler arasındaki en önemli farklılık, Matta, Markos ve Luka İsa'nın kim olduğuna dair birçok farklı fikir öne sürerken –Yahudi bir haham (Markos 9:5), Davut'un soyundan gelen bir kral (Luka 19:38), Musa gibi bir peygamber ve yasa koyucu (Matta 2:16-18)– Yuhanna'nın, İsa'yı tartışmasız bir şekilde Tanrı'nın enkarnasyonu olarak kabul etmesidir.¹

Bu iddia, İncil'in ilk cümlesinde yer alır: “Başlangıçta Söz vardı...” Ne var ki İncil tercümelerinde “söz” olarak çevrilen *logos* sözcüğüyle aslında bu kastedilmemektedir. *Logos*, Yunan felsefesinde “akıl” veya “mantık” anlamına gelen bir terim olmakla birlikte, bu tanımlar sözcüğün gerçek anlamını tam olarak karşılamamaktadır. Yunanlara göre *Logos* evrenin altında yatan rasyonel güç idi. Başka bir deyişle *ilahi akıl*, yani yaratının arkasındaki zihindi. *Logos*, Ksenofanes, Pisagor ve Platon'un her şeyi yaratan yegâne ve birleştirici ilke olarak “tek tanrı” hakkında konuşurken kastettikleri şeydi.²

Yuhanna İncili'ni yazan kişi (havari Yuhanna değildi; o, İncil'in yazıldığı MS 100 dolaylarından çok önce ölmüştü), Yunan felsefesiyle yoğrulmuş, Yunanca konuşan bir Roma yurttaşıydı. Okurları da Helen dünyasında yaşayan, Yunanca konuşan Roma yurttaşlarıydı. Dolayısıyla Yuhanna, İncil'inin başında *Logos* sözcüğünü kullandığında tam da Yunanların anladığı şeyi kastediyordu: Var olan her şeyi meydana getiren yaratının temel ilkesi.

Ancak Yuhanna, sonradan beklenmedik bir şey yapar. Bu temel ilkenin aslında bir insan olduğunu iddia eder. Gerçekten de, Yuhanna İncili'nin tek gayesi, yaratının soyut, sonsuz, ilahi özünün nasıl yeryüzünde İsa Mesih ola-

rak vücut bulduğunu ortaya koymaktır: “Ve Söz, insan olup aramızda yaşadı” (Yuhanna 1:14).

Yuhanna göğün ve yerin yaratıcısının Celile’nin ücra ormanlarında otuz yıl geçirerek Yahudi bir köylü olarak yaşadığını; bir ve tek Tanrı’nın bir kadının rahmine yerleştiğini ve ondan doğduğunu; evrenin her şeyi bilen Rab’binin annesinin memesinden süt emdiğini ve evren on-suz işlemeye devam ederken savunmasız bir bebek olarak yediğini, içtiğini, uyuduğunu ve altını pislettiğini; insanların yaratıcısının yine insanlar tarafından yetiştirildiğini ve yeryüzündeki yaşamının sonunda insanlar tarafından öldürüldüğünü iddia eder.

“Ben ve Baba biriz,” demiştir İsa, Yuhanna’ya. “Beni görmüş olan, Baba’yı görmüştür” (Yuhanna 10:30; 14:9).

“Tanrı-insan” kavramı kadim Yakın Doğu için yeni değildi. Romalılar, imparatorlarını öldükten sonra ve zaman zaman da Jül Sezar örneğinde olduğu gibi hükümdarlıkları döneminde ilahlaştırırlardı. Roma İmparatorluğu’nu MS birinci ila dördüncü yüzyıllar arasında yöneten altmış imparatorlardan otuz altısıyla birlikte yirmi yedi aile üyesi ilahlaştırılmıştı. Bu imparatorların tasvirlerinin bulunduğu sunaklar ve tapınaklar inşa edilmiş, onlara adaklar adamak üzere rahiplikler kurulmuş ve onlara tanrı olarak tapınan insanlar için dinî seremoniler düzenlenmişti.³

Romalılar büyük olasılıkla insanları ilahlaştırmaya yönelik uzun bir geçmişleri olan Yunanlardan etkilenmişlerdi. Yunan teolojisi hiçbir zaman insan ile ilahi olan arasında kesin bir ayrım yapmamıştı; Yunanistan’ın önemli mitleri, tanrılara sundukları hizmetin karşılığında ilahi bir statü kazanan yarı tanrılar ve kahramanlarla doludur. Büyük İskender hükümdarlığı süresince (MÖ 336-323) tanrı

olarak görülmüştü, tıpkı Yunan panteonunun on iki Olimposlu tanrısının heykelinin yanına kendi heykelini dikecek kadar ileri giden babası, Makedonyalı Filip (MÖ 359-336) gibi.⁴



Augustus Sezar'ın, CAESAR DIVI F
yani "Sezar, Tanrı'nın oğlu" yazılı sikkesi

Yunanlar muhtemelen bu uygulamayı, firavunları ilahi olarak gören Mısırlılardan almışlardı. Her ne kadar firavun Mısır panteonundaki herhangi bir tanrının dünyada vücut bulmuş hali olabilirse de, en çok şahin başlı tanrı Horus ile ilişkiydi. Daha spesifik olarak belirtmek gerekirse, Horus bir yandan tahtında otururken diğer yandan da firavunun bedenini işgal ediyordu. Firavunun ilahi görevi olarak kabul edilen faaliyetlerde, özellikle dinî ritüellerde ve halkın katıldığı törenlerinde yer almasıyla, firavunun insan doğası bütünüyle ilahi bir nitelik kazandı. Ölümünden sonra ise insanlığından sıyrıldı ve tapınılmaya değer bir tanrı olarak yıldızların arasındaki yerini aldı.⁵

Mısırlıların Mezopotamyalı hükümdarlardan etkilenmiş olmaları son derece muhtemeldir. Gerçekten de ilahi

kral kavramının kökeni Mezopotamya'ya dayanır ve çoğunlukla, MÖ 2340-2284 yılları arasında neredeyse tüm Mezopotamya'yı birleştiren Akad kralı Büyük Sargon ile özdeşleştirilir. Sargon'un torunu ve hanedanın dördündü kralı Naram-Sin, adının (Naram) sonuna güçlü ay tanrısının adını (Sin) ekleyerek kendini ilahi olarak ilan etti ve yepyeni bir krallık ideolojisi yarattı.⁶

Daha öne bahsettiğimiz gibi tanrı-insan, dinler tarihinde sezgilere minimal düzeyde aykırı kavramların en başarılısıdır. Aslında Yakın Doğu'da insanları ilahlaştırmaya yönelik katı bir geleneği olmayan tek din bizzat İsa'nın dindi: Yani Yahudilik.

İlahi olanı insanlaştırmaya yönelik dürtünün bilişsel süreçlerimizde nasıl yerleşik olduğunu daha önce görmüştük. Peki, bir toplumu, bir insanı ilahlaştırmaya; bir insana tanrı gibi tapmaya, ona ilahi sözler, ilahi bilgi ve ilahi enerji atfetmeye, ona dua etmeye, hem bu dünya hem de öte dünya için ondan yardım dilemeye yönelten şey neydi?

İlahların insanlaştırılmasının ve insanların ilahlaştırılmasının bir madalyonun iki yüzü olduğunu öğrenmek şaşırtıcı olmamalıdır. Göbekli Tepe'den bu yana örgütlü dinlerin ilk birkaç bin yıllık tarihi boyunca, tanrılar bizim özelliklerimizi alırken en ayırt edici insani dürtümüzü de almaları tamamen doğaldır: Güç arzusu, diğerlerini hâkimiyet ve kontrol altına alma gereksinimi. Bu motivasyon tanrılara daha çok yüklendikçe, insanlarla olan ilişkileri değişmiştir, öyle ki ilahi olan artık doğal dünyanın yaşamsal özü olarak görülmemeye başlamıştır: Doğa ilahlaştırılmıştır. Artık ilahi olan *kraldı*. Artık tanrılar sadece ışık, yağmur ya da bizi ayakta tutan diğer doğa güçlerinden herhangi birini dağıtmıyorlardı. Tanrılar artık *adalet* dağıtmıyorlardı.

Ağızları aracılığıyla kendi iradelerini bilinir kılıyorlardı. Gözleri aracılığıyla bütün eylemlerimizi görüyorlardı. Elleriyle, onlara meydan okuyanların cezasını veriyorlardı.

Elbette ki tanrıların konuşabilecekleri ağızları, bizi görebilecek gözleri, bizi cezalandıracak elleri yoktur. Bunlar ilahi değil, insani özelliklerdir. Bu nedenle onlar adına konuşmak, onlar namına adalet dağıtmak, tanrıların kendileri için talep ettiği gücü elinde tutmak onların yeryüzündeki temsilcilerine düşüyordu.

İnsanlar arasında tanrıların aracısı olma rolü doğal olarak onların yeryüzündeki mevkidaşlarına düşüyordu: Öncelikle krallar, firavunlar ve imparatorlar ama aynı zamanda rahipler ve peygamberler, gizemciler ve Mesihler. Bu sürecin kadim Mezopotamya'da ilahi güce sahip birkaç otokratın ellerine iktidarın teslim edilmesiyle nasıl biçimlendiğini görmüştük. Tıpkı Mezopotamya'da olduğu gibi, insan bir aracıya olan gereksinimin kabulüyle birlikte, aracının ilahlaştırılması da çok sürmemiştir. Sonuçta insanlarla ilahlar arasında köprü görevi gören insanın da ilahi olmasını (veya en azından yarı ilahi olmasını) beklemek oldukça anlamlıdır.

Bununla birlikte, İsa'nın ilahlaştırılmasıyla ilgili olarak karışıklığa yol açan bir şey vardı. Ama İsa, insanların ilahlaştırılmadığı bir dinden geliyor olduğundan değil. Keza kadim Yakın Doğu'nun diğer tanrı-insanları krallar ve imparatorlarken, İsa köylü olduğundan da değil.⁷

İsa'nın ilahlaştırılmasını farklı kılan şey, bizzat kendisinden ziyade, tanrının onda vücut bulmuş olmasıydı. Kadim Yakın Doğu'daki diğer tüm tanrı-insanların pek çok tanrıdan birinin tezahürlerinden biri olduğu düşünülürken, İsa evrendeki *tek* Tanrı'nın *yegâne* tezahürü kabul

ediliyordu.

Hıristiyanlığın ilk birkaç yüzyılı boyunca pek çok Hıristiyan için bu, kabul etmesi zor bir fikirdi. Kilise'nin ilk dönemlerinde, Yuhanna'nın Logos olarak İsa algısına hızlı bir şekilde ayırım getirilmişti: Ya Yuhanna yanlışmıştı ve İsa Tanrı değil yalnızca bir insandı ya da Yuhanna haklıydı ve İsa gerçekten de bir tanrıydı—ama evrendeki bir ve tek Tanrı değildi. Önde gelen Hıristiyan apolojist ve teolog Justin Martyr (100-165 dolayları) bile, eğer Yuhanna'nın iddia ettiği gibi İsa ilahi Logos ise de farklı türden bir tanrı, “her şeyi yaratan Tanrı'dan başka” bir tanrı olması gerektiğini kabul etmek zorunda kalmıştı. Güç ve nüfuz bakımından Roma'dan sonra ikinci sırada gelen Hıristiyan cemaatinin olduğu Antakya piskoposu Samosatalı Pavlus (MS 200-275), Yuhanna'nın Logos'un İsa *olduğunu* değil onun *içinde* barındığını kastettiğini; Logos'un ona bir ve tek Tanrı tarafından “erdemli yaşamının” ödülü olarak verildiğini ileri sürdü. Nüfuzlu bir Kilise babası olan Antakyalı Arius konuyu bir adım ileri götürdü: Yalnızca bir Tanrı vardır, diye iddia etti. Bu Tanrı, tanımı gereği görünmez, yaratılmamış ve ezeli olmalıdır. Dolayısıyla İsa'nın Logos olduğunu düşünmek olanaksızdır. Aksi, evrende *iki* Tanrı olduğu anlamına gelirdi ki bu Arius için düşünülemez bir şeydi.⁸

Yine de iki tanrı kavramı herkese saçma gelmez. Aslında İsa'nın insan mı yoksa ikinci bir tanrı mı olduğuna dair iki kutuplu ihtilaf ve bu iki görüş arasında dördüncü yüzyılın ortalarına dek bir uzlaşmaya varılamaması nedeniyle, Kilise'nin ilk zamanlarında pek çok kişi yalnızca evrende iki tanrı olduğu değil –Yahve adında bir tanrı ve İsa adında bir tanrı– aynı zamanda bu iki tanrının düşman olduğu görüşünü kabul ediyordu.

Hristiyanlığın iki tanrı teorisinin –*diteizm* olarak bilinir– en ünlü destekçisi Küçük Asya’dan Markion adlı eğitilmiş bir âlimdi. Tam da Yuhanna İncili’nin yazıldığı dönemde doğan Markion, yeni şekillenen Hristiyan inancıyla yetişmiş, Yahudi olmayan ilk nesildendi. Babası, Karadeniz kıyısında bir şehir olan Sinop piskoposuydu, aile burada kazançlı bir iş olan gemi inşasıyla uğraşıyordu.

Markion’un zengin oluşu, ona bolca boş vaktinin olduğu bir yaşam sunuyordu ve o da bu vakti özgürce öğrenmeye ayırıyordu. Yunan felsefesi ve Hristiyan düşüncesiyle ilgileniyordu, ayrıca İbranilerin kutsal metinlerine de oldukça aşina görünüyordu. Ne var ki Markion’u hayrete düşüren şey tam da, hem kadim Yahudilik hem de yakın dönemde ondan ortaya çıkmış yeni ama birlik kazanmamış Hristiyan mezhebi üzerine sahip olduğu derin bilgiydi. Ne kadar uğraşırsa uğraşsın Markion, Kitabı Mukaddes’te karşısına çıkan tanrı *Yahve* ile İsa’nın *Baba* dediği tanrıyı bağdaştıramıyordu.

Kitabı Mukaddes’in *Yahve*’si üzerine kan sıçramış bir “Savaş Eri”dir (Mısır’dan Çıkış 15:3, Yeşaya 63:3); kendisine tapmayı reddeden herkesin katledilmesini salık veren kışkırtıcı bir ilahdır ((Mısır’dan Çıkış 22:20). Bu, bir zamanlar sırf peygamberlerinden biriyle kel olduğu için dalga geçtiler diye kırk iki çocuğu aylara parçalatıp öldüren bir tanrıdır (2. Krallar 2:23-24). Evrenin bir ve tek Tanrı’sı nasıl bu kadar sığ ve dar görüşlü, böylesine paylaşmayı sevmeyen ve açgözlü olabiliyordu? Dahası, bu Tanrı’nın, İsa’nın gösterdiği Tanrı’yla ne alakası vardı: Yani sevginin ve affediciliğin, barışın ve merhametin Tanrısı.

Markion İsa’nın ilahiliğini kabul ediyordu; Yuhanna’nın Logos’un Tanrı olduğu görüşüne tamamen hak

veriyordu. “İsa’nın gösterdiği Tanrı” ile İsa biçiminde kendini gösteren Tanrı’yı kastediyordu. Markion aynı zamanda Tanah’taki Yahve’nin dünyanın yaratıcısı olduğunu da kabul ediyordu. Aslında görünüşe göre Yaratılış kitabını kelimesi kelimesine okumuştı. Ancak bu okuma, İsa ile Yahve’yi birbirinden daha da uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramamıştı. Ne tür bir tanrı böylesine çarpık bir dünya –arzu ve yıkımın, düşmanlık ve nefretin dünyası– yaratır, diye merak ediyordu Markion. İsa, “Onları meyvelerinden tanıyacaksınız” (Matta 7:16) dememiş miydi? Eğer bu doğruysa, bu Tanrı’nın meyveleri çekirdeğine kadar çürümüş görünüyordu.⁹

Markion’a anlamlı gelen tek yanıt, iki tanrı olması gerektiği idi: Tanah’ın Yahve olarak bilinen acımasız yaratıcı Tanrı’sı yani İsrail’in Tanrı’sı ve Logos olarak ezeli ve ebedi var olan ama ilk kez İsa Mesih biçiminde dünyaya kendini görünür kılan seven, merhametli Tanrı.

Markion ilk Hristiyanlar arasında bu sonuca varan tek kişi değildi. Yunanca konuşan Hristiyanların büyük çoğunluğu, yani bugün *Gnostikler* (Yunanca “bilgi” anlamındaki *gnosis* sözcüğünden türemiştir) olarak bahsettiğimiz kişiler, Tanah’ın Tanrı’sı ile İsa’nın Tanrı’sını birbirinden ayırıyordu, ancak Markion’un aksine pek çok Gnostik, Yahve’nin dünyanın yaratıcısı olduğunu kabul etmiyordu. Bunlar, yaratının “şekil veren” anlamındaki *Demiurge* adlı daha aşağı bir tanrının işi olduğuna inanıyorlardı ki bu tanrı, evrenin tek tanrısı olduğuna aptalca inanan, biçimsiz ve kusurlu bir ilahtı.

“Ayrıca kibri onu dine saygısız yapar,” yazmıştır *The Secret Gospel of John*’un Gnostik yazarı. “Çünkü ‘Ben Tan-

* Yuhanna’nın Gizli İncili. (ç.n.)

rı'yım ve benden başka Tanrı yoktur,' demiştir, çünkü kudretinden ve geldiği yerden habersizdir."¹⁰

Sodom ve Gomore şehirlerini yerle bir eden Demiurge'ydi, yani katastrofik bir tufanla insanlığın büyük bölümünü öldüren, Âdem ile Havva'yı Cennet Bahçesi'nden sürgün eden Demiurge.

"Peki, bu ne tür bir Tanrı'dır?" diye yakını *The Testimony of Truth*'un Gnostik yazarı. "Öncelikle Âdem'i, bilgi ağacının meyvesini yemekten bile bile men eder. İkinci olaraksa, 'Âdem, neredesin?' diye sorar. ... Böylelikle ne kadar kötü niyetli ve kindar olduğunu göstermiştir."¹¹

Evrenin yaratılmasını düşük seviyedeki-bir ilahın – ister Yahve isterse Demiurge olsun– ellerine bırakmakla hem Markion hem de Gnostikler, yalnızca kusursuz ve günahsız bir Yaratıcı fikriyle çelişen kusurlu ve günahkar bir dünyayı açıklamaya çalışmıyordu; aynı zamanda Tanah'ta Yahve'ye atfedilen iğrenç eylemlerden İsa'yı aklamaya çabalıyorlardı.

Ancak bir şey daha vardı. İki tanrının var olduğunu iddia ederek bu Hıristiyanlar, Hıristiyanlığı Yahudi köklerinden koparmak, yeni bir vahiy ve yeni bir Tanrı ile tümüyle yeni bir din ilan etmek niyetindeydi.¹²

139 yılında Markion Karadeniz'deki memleketinden ayrıldı ve fikirlerini paylaşmak üzere, zamanın en büyük ve en nüfuzlu Hıristiyan cemaatini barındıran Roma'ya gitti. Öncelikle Roma Kilisesi'ne 200.000 Roma sestertiusu kadar bağış yaparak (bugünkü değeri milyonlarca ABD dolarına karşılık gelir) insanların sevgisini kazandı. Bu bağış Markion'un Kilise'nin saygıdeğer bir konluğu olarak şehirde kalmasını sağladı.

* Hakikatin Tanıklığı. (ç.n.)

Markion'un kendi öğretilerini iki el yazması halinde bir araya getirdiği yer Roma'dır; bunlardan biri onun teolojisinin ana hatlarını oluşturmaktaydı (artık tarihe karışmış olsa da en azından bir kısmını, onun görüşlerini reddeden Kilise babaları aracılığıyla biliyoruz), diğeryse bir *Yeni Ahit* meydana getirmeye yönelik ilk girişimdi. Markion'un kanonu, Luka İncili'nin düzenlenmiş bir versiyonu ile Havari Pavlus'un yazdığı on mektuptan oluşuyordu ki Pavlus'un İsa'yı kozmik bir ezeli varlık olarak gösterdiği yazıları Markion'un görüşleriyle birbirine kusursuzca uyuyordu.



Bir İtalyanca İncil kodeksinde yer alan görselde Havari Yuhanna ve Sinoplu Markion (ikincinin yüzü kasıtlı olarak bozulmuştur)

Markion argümanını özenle tasarladıktan beş yıl sonra Kilise liderlerini Roma'da bir araya getirdi ve iki tanrıyı barındıran teolojisini onlara sundu. İsa'nın vücut bulmuş Tanrı olduğunu ileri sürerek başladı ki bu, odadaki Kilise liderlerinin –hepsi olmasa da– pek çoğu tarafından kabul edilen bir görüştü. Ancak devamında Markion, İsa'nın, Yahve olarak bildikleri Tanrı olmadığını iddia etti. Bunun yerine İsa tamamen farklı ve şimdiye dek bilinmeyen, kendini insanlığa daha yeni göstermiş bir Tanrı idi. İsa'nın yeryüzüne gelmekteki amacı, Markion'a göre Kitabı Mukaddes'in kötücül Tanrı'sından insanlığı kurtarmaktı. Bu, İsa'nın adından türeyen Hıristiyanlık dininin artık ortaya çıktığı Yahudilik dinine bağlanamayacağı anlamına geliyordu. İbrani metinlerin miadı dolmuştu; yeni bir İncil'e ihtiyaç vardı. Ve neyse ki Markion'un yanında bir tane vardı.¹³

Kilise liderleri bu durumdan memnun değildi. Markion'un yaptığı yüklü bağıştan geriye kalan parayı iade ettiler ve onu Roma'dan kovdular. Bununla birlikte Markion yılmadı. Memleketine döndü ve iki tanrı öğretisine açık dinleyicilerin olduğu Küçük Asya'nın her yerinde vaazlar vermeye başladı. Aslında Markion'un kurduğu iki tanrılı kilise Hıristiyanlığın tümündeki en büyük kilise haline gelmişti. Beşinci yüzyıla dek Türkiye'nin ve Suriye'nin büyük bölümünde yayılım göstermişti.

Roma'daki Kilise babalarının Yahudi monoteizmini sürdürmek konusunda neden bu derece inatçı oldukları sorulabilir. Hıristiyanlık, tarihinin bu ilk aşamalarında bile Yahudiliğe pek benzemiyordu. Bütünüyle yeni bir inanç ilan etmiş, Yahudileri İsa'nın katilleri olarak şeytanlaştırmış, kutsal metinlerini İbranice yerine Yunanca olarak

yazmaya başlamış ve İsa'ya, Yahudiliğin tek ve bölünmez Tanrı kavramına zıt bir ilahilik yüklemişti.

Gerçek şu ki Kilise'nin ilk dönemlerinde sergilediği Yahudiliğin tek Tanrı inancına sadık kalma arzusu teolojiden çok politik nedenlere dayanıyordu. Çünkü Markion ve Gnostikler, Tanrı'nın mahiyeti konusunda Kilise liderleriyle anlaşmazlığa düştüklerinde, yeni oluşmaya başlayan Kilise'nin otoritesini de tartışmaya açmış oluyorlardı. Önde gelen din bilgini Elaine Pagel'in ifade ettiği gibi, tek Tanrı inancında ısrarcı olmakla erken kilise tek bir piskoposun –yani Roma piskoposunun– hükmü altındaki sistemi geçerli kılmış oluyordu. “Tanrı üstat, efendi, komutan, yargıç ve kral olarak gökte hüküm sürerken,” diye yazar Pagel, “iradesinin yeryüzündeki temsilcileri olarak kilise hiyerarşisinin üyelerini görevlendirir ve bunlar da kendi astlarını komuta eden birer general olarak hizmet eder; ‘halkı’ komuta eden krallar, Tanrı'nın yerine yöneten yargıçlar.”¹⁴

Bu, en düz ve yalın tanımıyla politikomorfizm idi: “Yeryüzü politikasının ilahileştirilmesi.” Nüfuzlu bir Kilise babası olan Antakyalı Ignatius (35-108 dolayları), bu görüşü bir veciz halinde özetledi: “Tek Tanrı, Tek piskopos.” İlkinin herhangi bir şekilde ihlal edilmesi, zorunlu olarak ikincisinin otoritesini de azaltacaktı. Bir Hristiyan'ın görevi, Ignatius'un sözleriyle, “sanki Tanrı'ymışçasına” piskoposa itaat etmektir. Roma'nın ilk piskoposu ve dolayısıyla ilk papa olan I. Clemens, otoritesine “boyun eğmeyen” herkesin, Tanrı'sına başkaldırma suçu işlediği ve ölümle cezalandırılması gerektiği konusunda uyarıda bulunmuştu.

Kilise hiyerarşisinin Tek Tanrı, Tek Piskopos konusundaki ısrarı, Markion'un takipçileri veya Hristiyanlığın ilk

yıllarında ortaya çıkan Gnostik mezhepler üzerinde pek etkili olmamıştır. Bununla birlikte, yeni filizlenen inancın kalbine bir tezat yerleştirmiştir. Çünkü eğer Kilise Yahudilerin Babil Sürgünü'nden doğan Tanrı tanımını –tek ve bölünmez Tanrı– kabul etmekte ısrarcı olacaksa, Celile tepelerinden gelen Yahudi bir köylünün nasıl Tanrı olabildiğini açıklamanın bir yolunu da bulabilmeliydi. Bu mesele, Kilise'yi parçalamaya ve tam da en büyük başarısını elde etmek üzere olan Hristiyanlığın sonunu getirmeye yönelik bir tehdit oluşturunuyordu.

MS ikinci yüzyılın sonlarında Hristiyanlık Roma İmparatorluğu'nda öylesine geniş bir yayılım göstermişti ki artık otoritelerin onu göz ardı etmesi olanaksız hale gelmişti. Hatta İmparatorluğun yüksek makamlarındaki bazı kişiler bu yeni dine geçmişti. 202 yılına gelindiğinde Roma, Hristiyanlığa geçişi yasaklayan bir ferman yayımladı ve yüzyılın ortalarında İmparatorluğun Hristiyan tebaasına muazzam ölçekte bir zulüm başladı. Pek çok Romalı bu dönemde İmparatorluğu kasıp kavuran politik ve ekonomik istikrarsızlığı insanların eski tanrılara sırtını dönmesine bağladı ve doğal olarak bu öfke büyük oranda, Romalı ilahlara kurban adamaktan vazgeçmeleriyle göze çarpan Hristiyanlara yöneldi.

Halkın alt tabakasından gelen ama orduda hızla yükselen bir Romalı olan Diocletianus, 284 yılında imparator oldu ve İmparatorluğu Hristiyanlığın tüm biçimlerinden arındırmayı kendine vazife edindi. Kiliseler yerle bir edildi, kutsal metinlere el konuldu ve hem ruhban sınıfından olmayanlar hem de Hristiyan liderler, sonraları Büyük Zulüm olarak bilinecek bir kıyımla katledildi.

Birkaç yıl sonra Diocletianus birdenbire emekli olduğunda, İmparatorluğu doğuda ve batıda birer ast ve üst olmak üzere dört imparatorun yönetimi altında bölüp tetrarşi oluşturma kararı aldı. Bu, taht üzerinde hak iddia eden rakipler arasında hızla iç savaşa dönüşen, savunulması imkansız bir durumdu.* 312 yılında hak iddiasındaki bu kişilerden biri, tek bir imparatorun olduğu sistemi geri getirme girişimiyle, orduyu Tiber Nehri'ne sürdü. Adı Konstantin'di ve hem Roma'nın hem de Hristiyanlığın kaderini sonsuza dek değiştirecekti.

Efsaneye göre Tiber'deki savaşın arifesinde Konstantin rüyasında gökyüzünde ışıktan bir haç ve "BUNUNLA FETHET" yazısı görür. Ertesi gün askerlerinin kalkanlarına, bilinmeyen bir sembol koydurur: Khi Rho — yani *Khristos* isminin** Yunan alfabesindeki ilk iki harfinden yapılmış bir haç. Bu savaşta kazandıkları zafer, Konstantin'in kendini Roma'nın tek ve tartışmasız imparatoru ilan etmesinin yolunu açmıştır.

Başarısını Hristiyan Tanrı'ya atfeden Konstantin, Roma'daki Hristiyanların gördüğü zulme son verdi ve tahta çıkışının hemen ardından Hristiyanlığı yasal hale getirdi. Bununla birlikte, yeni imparatorun benimsediği bu din hakkında çok az bilgisi vardı; görünüşe göre bu dinin bir tür güneş kültü olduğunu sanıyordu. Anladığı kadarıyla bu dindeki en önemli şey, Hristiyanların tek bir Tanrı'ya inanıyor olmasıydı. Roma'da tek imparator yönetimini ye-

* 284 yılında imparator olan Diocletianus tetrarşi sistemini 292 yılında yerleşik hale getirmişti. Ve Diocletianus tahta geçmeden önce yarım yüzyıl süren iç savaşın aksine, tetrarşi döneminde dört imparator da hırsına yenik düşmemiş ve sistemin çözülmesi Diocletianus'un ölümünden sonra gerçekleşmiştir. Diocletianus 305 yılında emekliliğe ayrılmış ve görevini kendi isteğiyle bırakan ilk Roma imparatoru olmuştur. (ç.n.)

** İsa'nın Yunancası. (ç.n.)

niden kurmak için pek çok savaş veren biri olarak, tek tanrılı bir din sistemini benimsemenin avantajlarını içten içe kavramış olmalıydı. Ancak Konstantin'in sloganı, Ignatius'un ve Kilise liderlerinininkinden farklıydı. O, "Tek Tanrı, Tek İmparator" demeyi tercih ediyordu.¹⁵

Konstantin, diğer Hristiyanların yalnızca bir Tanrı'nın varlığına *inanmadığı* yetmiyormuş gibi bir de bu Tanrı ile İsa arasındaki ilişki hakkında Kilise'de fikir birliği olmadığını keşfettiğinde kim bilir ne kadar şaşırılmıştı. İskenderiye'deki Kilise ve Gnostikler İsa'nın ilahiliği konusunda diretiyordu, hatta bazı Gnostikler İsa'nın insan olduğunu tamamen reddedecek kadar ileri gitmişlerdi (Doketizm). Antakya'daki Kilise ve Ebiyonitler (Hristiyanlığın ilk biçimini temsil eden Yahudi Hristiyanlar) İsa'nın insan olduğu konusunda diretiyordu, bazı Ebiyonitler İsa'yı, kendisi bizzat ilah olmasa da ilahi güç aracılığıyla mucizeler gösteren bir peygamber olarak görüyorlardı.

Bazı Hristiyan mezhepler, İsa'nın insan olarak doğduğunu ancak yeniden dirilmesinin hemen ardından ilahi hale geldiğini ileri sürerek bu ayrımı ortadan kaldırıyor (bu görüşe Dinamizm adı verilir). Diğerleri İsa'nın Tanrı tarafından Oğlu olarak "evlat edinilmiş" ve Ürdün Nehri'ndeki vaftizi sırasında Kutsal Ruh tarafından ilahilik bahşedilmiş bir insan olduğunu iddia ediyordu (bu görüşe Adopsiyonizm adı verilir).

Konstantin bir teolog değil askerdi ve dolayısıyla bu anlaşmazlıklar karşısında pek sabrı yoktu. İsa'nın doğasına ve Baba ile Oğul arasındaki ilişkiye dair kesin bir yanıt istiyordu. Kendini bölünmüş bir topluma İmparatorluğun tek gerçek lideri olarak tanıtacaksa, göklerin tek gerçek liderinin özü hakkında bir fikir birliğine ihtiyacı vardı.¹⁶

MS 325 yılında imparator, bu meseleyi ilk ve son kez ele almak üzere Kilise babalarını İznik'teki konsilde bir araya getirdi. Konunun ağırlığını vurgulamak amacıyla Konstantin, kraliyet giysisini giyerek ve İmparatorluk muhafızlarını yanına alarak konsile bizzat başkanlık etmeye karar vermişti. Toplanan ihtiyarların kesin olarak bildiği bir şey varsa o da imparatorun Tanrı'nın birliğini ihlal edecek herhangi bir sonuç çıkmasına tolerans göstermeyeceğiydi. Bu durum, Markion'un takipçisi Gnostiklerin ve di-teizmi benimsemiş diğer herhangi bir Hıristiyan mezhebi-nin konsile katılımını engelliyordu. Bunun yanı sıra, Kilise babaları İsa'nın ilahiliğini reddeden herhangi bir görüşü kabul etmeye isteksizdi ki bu da Ebiyonitlerin görüşlerini, Arius'un takipçilerini ve Antakya Kilisesi'nin büyük bölü-münü hariç bırakmak anlamına geliyordu.

Peki, bu iki talep nasıl uzlaşacaktı? Birkaç farklı form-da var olan tek ve bölünemez bir Tanrı'nın *tanımı gereği* tek ve bölünemez olmadığı gerçeğinin üstesinden gelebilmek için nasıl bir öğreti oluşturulabilirdi?

İznik Konsili'nde, Oğul İsa Mesih'in Baba Tanrı ile "aynı tözden" geldiğinin açıklanması konusunda uzlaşıl-dı. Bu fikir önde gelen ilk Hıristiyan teologlardan birinin, Kartacalı Tertullianus'un (MS 160-220 dolayları) yazılarına dayanıyordu. Tertullianus Tanrı'nın bir "töz" olduğunu ileri sürerek eski Yunan filozoflarına yaklaşıyordu. Bu-nunla birlikte, bu Yunanlardan farklı olarak Tertullianus bu tözün üç ayrı varlık olarak biçim aldığına inanıyordu: Baba (Yahve), Oğul (İsa Mesih) ve Kutsal Ruh (Tanrı'nın dünyadaki ilahi tini). Tertullianus teorisini açıklayabilmek için analojilere başvurur. "Güneşten bir ışın çıktığında," diye yazar, "bütünden bir parça ayrılmış olur; ama ışında

güneş vardır çükü o bir güneş ışıdır; doğası ayrılmamış, genişlemiştir. ... Dolayısıyla, Tanrı'dan çıkan da Tanrı'dır ve Tanrı'nın Oğlu'dur, her ikisi de bir ve aynıdır." Tertullianus bu yenilikçi teolojiyi tanımlamak için yeni bir sözcük türetmiştir: *Trinitas* veya *Teslis*.¹⁷

İznik Konsili'nde varılan uzlaşma imparatoru memnun etmişti, ancak Kilise'deki neredeyse diğer herkesi önceden olduğundan daha fazla soruyla baş başa bırakmıştı. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh ilahi tözü eşit oranda mı paylaşır? Sonuçta güneşten çıkan bir ışın, güneşin tözünü içinde barındırır ama güneşle *aynı miktarda* tözü içermez. Ayrıca bu üç varlıktan hangisi ilahi töze ilk sahip olandır? Güneş ile ışın aynı tözden geliyor olabilir ama güneş bu tözün *ye-gâne* kaynağıdır; ışın tümüyle güneşe bağımlıdır. Baba ve Oğul için de aynısı mı geçerlidir? Eğer öyleyse, bölünemez bir Tanrı, İsa'yı kendinden nasıl yaratmıştır? Bu, Tanrı'nın birliğini ihlal etmez mi? Bu, İsa'yı yaratılmış düzenin bir parçası haline getirerek Yuhanna İncili'ndeki İsa'nın "başından beri" Tanrı'yla birlikte olduğu iddiasına tezat oluşturmaz mı? Alternatif olarak, eğer Baba ile Oğul ilahi tözü eş zamanlı olarak içeriyorsa bu, yaratının başlangıcında iki ayrı ama eşit ilahi varlığın var olduğu anlamına gelmez mi?¹⁸

İskenderiyeli Athanasios'un (MS 298-373) öğretilerini benimseyen bazı Kilise babaları, Baba ile Oğul'un "aynı tözden" değil, "benzer bir tözden" geldiğini ileri sürerek bu karışıklığı çözmeye çalıştı. Ne var ki bu, söz konusu karışıklığı daha da artırdı.

Son sözü söyleyen kişi, Batı dünyasında Hristiyan teolojinin şekillenmesinde en büyük payı olan Hippolu Au-

gustinus (MS 354-430) oldu. Augustinus, *De Trinitate* adlı eserinde Tanrı Birdir diye ilan etti. Tanrı sonsuz ve değişmezdir. Ancak bu doğru olsa da Tanrı yine de üç biçimde var olur: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Bu biçimlerden hiçbiri bir diğerine üstün değildir. Her üçü de aynı oranda ilahidir. Üçü de zamanın başından beri var olmuştur. Bu fikir kafa karıştırıyorsa, mantığa ve akla meydan okuyorsa, bizzat Tanrı tanımına tezat oluşturunca, inanç sahibi kişi bunu bir gizem olarak kabul etmeli ve yoluna devam etmelidir.¹⁹

Augustinus öldükten birkaç yıl sonra Kadıköy Konsili'nin (MS 451) İsa Mesih'in *gerçekten* Tanrı ve aynı zamanda *gerçekten* insan olduğu görüşünü doğrulamasıyla Hristiyanlık, Yahudiliğin Sürgün sonrası oluşan tek ve bölünemez Tanrı kavramını geçersiz kılmakla kalmadı, insanlığın en eski ve en derine yerleşmiş dürtüsünden de tümüyle vazgeçmiş oldu. Göğün ve yerin Tanrı'sını *tümüyle* insan haline getirdi. Böylelikle dini, Kadıköy Konsili'nden bir yüzyıl sonra Arap çöllerinde ortaya çıkıp Hristiyanlığın insanlaştırılmış Tanrı kavramına meydan okuyacak yeni bir tek tanrılı dinle karşı karşıya getirdi.²⁰

* Teslis Üzerine. (ç.n.)

DOKUZUNCU BÖLÜM

TANRI HER ŞEYDİR

İki ordu Kudüs'ün yıpranmış duvarlarının karşılıklı iki yanından birbirine yaklaşıyordu. MS 614 yılıydı. Kuşatılan şehirde, Bizans İmparatoru Genç Flavius Heraklius'a –selefini kendi elleriyle öldürüp tahta geçen genç savaşçı–bağlı birkaç bin asker, Pers (Sasani) İmparatorluğu'nun hükümdarı, kralların kralı II. Hüsrev'in ordusundan gelecek hücumu endişeyle bekliyordu.

Üç yüz yıl boyunca bu iki süpergüç –biri Hıristiyan, diğeri Zerdüşt– Yakın Doğu hâkimiyeti için birbiriyle savaşmış, her bir yıkıcı savaşla güç dengesi sürekli yön değiştirmişti. Bu yalnızca toprak mücadelesi değildi; iki teokratik krallığın birbirinden tamamen farklı, her biri resmî olarak kabul edilen ve ilahi olanın ya iki biçimde (Zerdüşt-lüğün düalizmi) ya da üç biçimde (Hıristiyanlığın Teslis'i) var olduğunu kanunen dayatan dinî görüşlerinin bir çatışmasıydı.

Yedinci yüzyılın başlarında, sürekli devam eden anlaşmazlık her iki imparatorluğu da zenginliğinden ve gücünden etmişti. Yine de düşmanlıkları öylesine büyüktü ki ikisi de diğeri biraz daha şiddet göstermekten kendini alamıyordu. Heraklius'un son yükselişi Bizans İmparatorluğu'nu kargaşaya sürüklemiş ve Hüsrev, neredeyse iflas etmiş durumdaki ordusunu Hıristiyan topraklarına göndererek düşmanın bu durumundan yararlanmayı düşünmüştü. Birlikleri Antakya ile Şam'ı çoktan ele geçirmiş-

ti. Şimdi Kudüs duvarlarının önünde konuşlanmış, kutsal kenti işgal etmek ve Hristiyanlığa sembolik bir saldırı gerçekleştirmek üzere bekliyorlardı.

Hüsrev'in on bin askerlik Pers ordusunun yanı sıra yaklaşık iki bin Yahudi savaşçının olduğu yardımcı kuvvetleri şehir duvarlarının etrafını sarmıştı; bu Yahudiler üç yüzyıllık zulmün, kitlesel katliamların ve din değiştirmeye zorlanmalarının intikamını almayı umut ediyorlardı. Yahudiler istediğine ulaşacaktı. Kral Hüsrev, kentin Hristiyan mukimlerini kılıçtan geçirerek Kudüs'ü Yahudilere geri verdi.

Bizanslılar geri çekildi. Sonra Heraklius, ordusunu yeniden kurdu ve Sasani askerlerini yeni işgal ettikleri şehirlerden çıkardı. 630 yılında Kudüs'ü ele geçirerek Persleri kendi başkentleri Tizpon'a geri yolladı, kalan Yahudileri ise öldürdü. Savaş yüzünden zayıf ve yorgun düşen iki süper güç barış talebinde bulundu ve her ikisinin de bu bitmeyen savaşta kısa bir soluklanma olacağını düşündüğü bir döneme hazırlandı. Ne var ki ikisinin de hayal edemeyeceği bir şey gerçekleşti.

Heraklius ve Hüsrev Kapadokya'da barış anlaşması yaptıktan birkaç ay sonra, Arap Yarımadası'nın unutulmuş çöllerinden birer temsilci her ikisini de ziyaret etti. Temsilciler, Teslisçilerin de Düalistlerin de o zamana dek hiç duymadığı bir tanrı adına konuştuğunu iddia eden Arap bir peygamberin bu iki imparatora yazdığı mektupları getirmişti. Peygamber, bunun evrendeki tek Tanrı olduğunu iddia ediyordu.

Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla, diye başlıyordu mektuplar. Barış, doğru yolda yürüyenin üzerine olsun. Sizi İslam'a davet ediyorum, eğer Müslüman olursanız güvende

olursunuz ve Allah sizi iki kat ödüllendirir; ama eğer İslam'ın davetini geri çevirirseniz, tebaanızı da yanlış yönlendirerek günaha girersiniz.

Mektuplarda Muhammed Resullallah imzası vardı: Yani Allah'ın Elçisi Muhammed.¹

Bir kral gibi davranma yetisinden yoksun olan Kral Hüsrev, temsilciyi öldürdü ve bu çöl peygamberini bulup kellesini uçurması için valisini görevlendirdi. Heraklius ise mektubun küstahlığı karşısında öylesine şaşkına dönmüştü ki rivayet edildiğine göre kahkahalara boğulmuştu. Temsilciyi kovdu, mektubu yırttı ve görünüşe göre konunun üzerinde durmadı.

640 yılına gelmeden bu çöl peygamberinin takipçileri Sasani İmparatorluğu'nun neredeyse tamamını ele geçirerek global bir din olan Zerdüştçülüğe son verdi. Bizans İmparatorluğu'nu Yakın Doğu'dan çıkardılar ve onlara, eski yüzölçümünün ancak beşte biri kadar toprak bıraktılar. Hatta Yahudilerin Kudüs'e dönmesine ve burada dinlerince yaşamasına izin verdiler. *İslam* adı verilen bu yeni dinin orduları Arabistan'ın çorak topraklarından çıkıp, iki din görüşünün –Üç Tanrı ve İki Tanrı– hâkim olduğu bir dünyayla karşı karşıya kaldığında, iki dinin de kökünü kazımanın ve onların yerine, peygamberleri Muhammed tarafından içtenlikle benimsenen Yahudi Tanrı inancını getirmenin yollarını aradı: Tek Tanrı.²

Muhammed bin Abdullah ibn Abdülmuttalib altıncı yüzyılın ikinci yarısında, Arap Yarımadası'nın Mekke şehrinde doğdu. Dulların korunmasız bırakıldığı bir şehirde, bir dulun oğlu olarak dünyaya gelmişti.* Yetimlerin mal

* Babası o doğmadan önce ölmüştür. (ç.n.)

gibi alınıp satıldığı bir toplumda, henüz çocukken yetim kalmıştı. İyiliksever amcasının yardımıyla genç Muhammed bu kadere mahkum olmadı ve ticaret için kuzeyde Suriye, güneyde Yemen'e giderek geçimini sağladı. Yirmili yaşlarında, kendisinden yaşça büyük bir tüccar olan Hatice ile evlenince durumu birden değişti ve karısının kervan işinin yönetimini devraldı.

Yeni yaşamında nispeten daha varlıklı ve rahat olmasına karşın Muhammed, kendisini neredeyse köleliğe ve ümitsizliğe sürükleyen bu toplumda, ciddi anlamda yanlış bir şeyler olduğu hissini içinden atamıyordu. Korunmasız insanlar güçlü ve zengin kişiler tarafından kendi çıkarları için kolaylıkla istismar edilebiliyordu. Muhammed bu durumdan rahatsız ve hoşnutsuzdu. Mallarını dağıtmaya ve huzur bulmak için kendini Mekke'nin vadilerine ve dağlarına vurmaya başlamıştı; gecelerini buralarda dua ederek ve derin derin düşünerek geçiriyor, bu dünyada gördüğü sefalet ve keder için göklerden bir yanıt umuyordu.

Derken, bir gün gökten yanıt geldi.

Geleneğe göre Muhammed, Hira Dağı'ndaki bir mağarada düşüncelere dalmışken görünmez bir varlığın ona "Oku" diye emrettiğini duydu. Bu ilk deneyimin ardından neredeyse aralıksız olarak yirmi iki yıl boyunca Allah adlı bir tanrıdan vahiyler aldı; bu vahiyler sonunda *Kuran* adı altında toplanacaktı.

Kadim Araplar Allah'a zaten aşınaydı; büyük olasılıkla Hint-Avrupa tanrısı Dyeus'a veya Yunanlardaki karşılığı Zeus'a eşdeğer olarak görülüyordu: Yani Arap panteonunun tüm kademelerini aşip Yüce Tanrı haline gelen gök tanrı. Ancak Arapların Allah'ı kişileştirilmiş bir ilah olarak

* Arapçada okuma, okuyuş anlamlarına gelir. (ç.n.)

mı yoksa kadim Mısırlıların ve Mezopotamyalıların tüm evrenin temelini oluşturduğuna inandığı ilahi güce benzer soyut bir tin olarak mı tasavvur ettiği belirsizdir. Sonuçta Allah belirli bir isim değil, Arapçada basitçe “tanrı” anlamına gelen *el-ilah* sözcüğünün kısaltmasıdır ki bu da Allah’ın ilahi bir *kişilik* olarak değil ilahi bir *tin* olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Ve kadim Arapların benimsediği diğer yüzlerce ilahın aksine Allah’ı temsil eden herhangi bir put yoktur, bu da fiziksel biçimi olmaksızın can veren bir tin olarak görülürse anlamlıdır.

Araplar aynı zamanda Allah’ı yerin ve göğün yaratıcısı olarak görüyor, dolayısıyla ona bir irade ve amaç yüklüyorlardı. Allah’ın, tıpkı Zeus gibi cisimsel bir varlığı olduğunu, hem kızları hem de oğulları olduğunu düşünüyorlardı. Gerçekten de Allah’ın üç tane kızı vardı; Yunan tanrıça Athena ile özdeşleştirilen Allat, büyük olasılıkla Mezopotamya tanrıçası İştar ile ilişkilendirilen Manat ve Afrodit’in Arap karşılığı olan El-Uzza. Bunlar, Allah’ın aracıları olarak kadim Arapların maneviyatında önemli birer role sahipti.

Her halükarda kadim Araplar ne görebildikleri ne de günlük yaşamda etkileşim kurabildikleri soyut bir ilahla pek ilgilenmiyorlardı. Arap panteonu tanrılar ve tanrıçalarla, meleklerle, iblislerle ve cinlerle doluydu, bunların tümü inananların belirli gereksinimlerini karşılıyordu ve neredeyse tümü belirli insani özelliklerle nitelendiriliyordu. Arap dünyasının tanrıları yer, içer, sevişir ve çocuk sahibi olur, giysiler giyer, silahlar taşırdı (tanrıça Manat iki tane zırh giyer ve iki tane kılıç taşırdı). Allah dışında bu tanrıların pek çoğunun insan gibi (veya zaman zaman başka bir canlı gibi) görünecek şekilde yapılmış putları, Mek-

ke'nin temel mabedi olan Kabe'nin içinde saklanıyordu ve bölgedeki Araplar gelip bunları ziyaret ediyor, onlardan iyilik dileyerek armağanlar ve kurbanlar sunuyorlardı.³



Hafız-ı Ebru'ya ait Mecma'u't-tevarih adlı eserin

"Muhammed'in Yolculuğu" bölümünden sayfa (1425 dolayları)

Ancak bu çoktanrıcılığın fazlaca evrim geçirmiş bir biçimiydi, Yahudilik ve Hristiyanlık dâhil diğer dinlerin ilahlarını da özümsemişti. Yahudi din büyüğü İbrahim'in de Kabe'de putu vardı, tıpkı İsa ve annesi Meryem gibi. Aslında Arapların büyük çoğunluğu tüm bu tanrıları tek bir ilahın, uzak ve ulaşılamaz bir varlığın pek çok tezahüründen ibaret olarak görüyorlardı: Yani Allah'ın.

Dolayısıyla Muhammed Hira Dağı'ndan inip Allah'ın evrendeki tek ilah olduğu mesajını insanlara ilettiğinde, teolojik olarak çok fazla direnişle karşılaşmadı. Mekke cesur dinsel deneyimleri teşvik eden bir ortamda Yahudiler, Hristiyanlar, Zerdüştçüler, Hindular ve çoktanrıcıların birbirine kaynaştığı hareketli, çok dinli, kozmopolit bir şehirdi; bir ticaret ve iş merkeziydi. Muhammed'in tektanrıcılığı ilan etmesi yeni veya şehrin mukimleri açısından nahoş bir şey değildi. Hatta Muhammed'in bir yaratıcı ve kral olarak Allah'ı betimlemek için kullandığı "Boyun Eğdiren" ve "Karşılıksız Bolca Veren" ifadeleri* kadim Arapların Allah'ı betimlemek için kullandığı sözcüklerle neredeyse aynıydı.

Bununla birlikte Muhammed'in Arapların inanç sistemine getirdiği iki temel yenilik, Mekke'deki yerleşik düzenle çelişiyor ve yaymaya çalıştığı hareketi eşsiz kılıyordu. İlk olarak, tektanrıci sisteminin tüm dışlayıcı çağrışımlarını katı bir şekilde benimsiyordu. Arapların Allah'ın evrendeki tek Tanrı olduğuna inanması yeterli değildi; ayrıca başka herhangi bir tanrının varlığını inkâr etmeleri gerekiyordu. "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur!" (Sure 7:59)**

* Allah'ın adlarından sırasıyla *Kahhar* ve *Vehhab*. (ç.n.)

** Bu ve sonraki *Kuran* alıntıları için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kuran* tercümesinden yararlanılmıştır. (ç.n.)

Bu yalnızca Allah'la ilgili farklı bir düşünüş tarzı değildi; aynı zamanda yerleşik düzene karşı bir saldırıydı. Çünkü Muhammed başka tanrıların var olmadığını iddia ederek, Arabistan'ın tüm bilinen tanrılarına iman edenlere açık bir mabet niteliği taşıyan Mekke'nin tam da bu statüsüne dayanan ekonomisini sarsıyordu. Eğer başka tanrılar yoksa, Kabe'ye ihtiyaç kalmıyordu ve dolayısıyla Mekke, Arabistan'ın dinî ve ekonomik merkezi olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuyordu.

Bir şekilde ilkiyle alakalı olan ikinci yenilik, Muhammed'in Allah'ı Yahudilerin tanrısı Yahve ile özdeşleştirmesiydi. Elbette ki Araplar Yahve'yi tanıyorlardı. Yahudiler yüzlerce yıldır, belki de ta Babil Sürgünü'nden beri Arap Yarımadası'nda yaşıyorlardı ve Arap toplumunun her kademesinde bulunuyorlardı. Hatta Araplar, özellikle Allah'ın yaratıcı rolü söz konusu olduğunda Yahve'nin Allah'la ilişkilendirilmesini az veya çok kabul etmişlerdi.

Ancak Muhammed bu iki ilah arasındaki ilişkiyi gözden geçirerek, toprağın bereketlenmesi karşılığında İbrahim'le ahit gerçekleştirenin (Sure 2:124-133); yanan çalı olarak Musa'ya görünenin ve Mısır'a dönüp İsrailoğullarını özgürlüğe kavuşturmasını söyleyenin (Sure 28); katastrofik bir tufanla dünyayı yerle bir edip yalnızca Nuh'u ve ailesini bu kıyımdan koruyanın (Sure 71); Meryem'e melek göndererek bir oğlu olacağını –İsa– müjdesini verenin (Sure 3:45-51); ayrıca Tevrat'ı ve İncilleri vahiy edenin (Sure 5:44-46) Allah olduğunu iddia etmişti.

Açık olmak gerekirse Muhammed Yahve'nin *yerine* Allah'ı koymuyordu; Yahve ile Allah'ı *aynı Tanrı* olarak görüyordu. Muhammedin mesajının merkezinde, bizzat kendisinin, Adem'e kadar uzanan ve yeni bir kutsal kitap

getirmek yerine “eskilerini onaylamakla” (Sure 12:111) görevli olan uzun bir peygamberler zincirinin yalnızca bir halkası olması vardı. “Biz Allah’a ve bize indirilene; keza İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve torunlarına indirilenlere; yine Musa, İsa ve bütün peygamberlere rableri tarafından verilenlere iman ettik. Onlar arasında ayırım yapmayız ve biz O’na teslim olmuşuzdur.” (Sure 3:84)

Yahudi mitlerini anlatmasına, Yahudi peygamberlere saygı göstermesine, Yahudilerin kutsal şehri Kudüs’ü yüceltmesine ve Yahudilerin beslenme ve temizlik kurallarını neredeyse bütünüyle benimsemesine bakılırsa Muhammed’in Yahudiliği yakından tanıdığına pek şüphe yoktur. Yahudiliğin Muhammed’in düşünceleri üzerindeki etkisi öyle büyüktü ki bazı tarihçiler İslam’ın da tıpkı Hristiyanlık gibi bağımsız bir din haline gelmeden önce Yahudi bir mezhep olarak ortaya çıktığını ileri sürece kadar ileri gitmişlerdir. Çoğu akademisyen bu görüşü kabul etmese de Muhammed’in Arabistan’daki Yahudilerle kurduğu temastan etkilendiği inkâr edilemez. Ve bu etkinin en çok görünür olduğu konu, Muhammed’in Yahudilerin tek ve bölünemez Tanrı anlayışını koşulsuzca kabul etmiş olmasıdır. “Allah tektir,” der Kuran kati olarak. “Allah’sameddir. Doğurmamış ve doğmamıştır. O’nun hiçbir dengi yoktur.” (Sure 112:1-3)⁴

Bu cümleyi böylesine önemli kılan, o dönemde Yahudi tektanrıcılığının Yakın Doğu’nun bir köşesinde Bizans Teslisi tarafından bastırılmış ve bir başka köşesinde de Zerdüştcü Düalizmin kapsamına girmiş olmasıydı. Bilinçli olsun ya da olmasın, Muhammed’in hem Zerdüştcülükten

hem de Hıristiyanlıktan vazgeçilmesini salık vermesi* ve bunların yerine Yahudi tek tanrıcılığını desteklemesi, Yahudilerin tek ve kişisel bir Tanrı tanımını yeniden canlandırmakla kalmamış; yeni bir küresel dinin meydana gelmesiyle sonuçlanmıştır.⁵

Bu yeni dinin merkezinde, tektanrıcılık kavramının bir çeşit pekiştirmesi olan ve İslam'ın temelini oluşturan *tevhit* adlı karmaşık bir teolojik fikir yer alıyordu. Arapçada "bir ve tek olmak" anlamına gelen tevhit Tanrı'nın *tekliğini* doğrulamaktan çok onun *özünü* tanımlayan bir ifadedir. Yalnızca bir Tanrı olduğu anlamına gelmez. Tanrı'nın hem biçim hem de nitelik olarak *birlik* olduğu anlamına gelir.

Bir "Tanrının Birliği" ifadesi olarak tevhit Tanrı'nın yalnızca bölünemez değil aynı zamanda kati surette eşsiz olmasını gerektirir. "Allah diğer şeyler gibi olmayan bir şeydir," diye yazmıştır ilk Müslüman teologlardan biri olan Ebu Hanife (699-767). "Hiçbir yaratılana benzemez, keza hiçbir yaratılan da O'na benzemez."⁶

Prensipte bu, Allah ile yaratıkları arasında hiçbir fiziksel benzerlik bulunamayacağı anlamına gelir ki kadim Yakın Doğu'da ortaya çıkmış neredeyse tüm diğer yaratılış mitlerinin aksine Kuran'da Tanrı'nın insanları kendi suretinde yarattığı inancının açık ve net bir şekilde reddedilmesinin nedeni budur. Tanrı'nın bir sureti yoktur. Bedeni yoktur, cisimsel değildir, insan olsun veya olmasın hiçbir şekle girmez.

Görünüşe göre Muhammed Allah'ı bilinçli olarak insanlıktan uzaklaştırmıştır. Putlara tapınılmasını küçümse-diği herkesçe bilinir. Bu yeni dini yaymak için Mekke'yi

* "[Tanrı] üçtür" demeyin," diye uyarır Kuran. "Allah ancak bir tek ilâhtır." (Sure 4:171)

fethettikten sonra yaptığı ilk şey, Kabe'deki putları çıkarmak ve paramparça etmek olmuştur.

Yine de Kuran, Tanrı'nın insan gibi nitelendiği tanımlamalarla doludur. Allah "insanlığı ellerinde tutan" ve "her şeyi gören gözlere" ve bir yüze" sahip olarak tanımlanmıştır. Ayrıca Kuran Allah'a pek çok insani özellik ve nitelik yükler –bunlara bazen Esmâül Hüsnâ adı verilir– ki bunlarla, tevhit öğretisini ciddiye almak gerekirse teknik olarak kişiliği olmayan bir varlık için ilahi bir kişilik yaratılması amaçlanmıştır.

Allah'ın olması gereken haliyle Kuran'da betimlenen hali arasındaki bu bariz tutarsızlığın açıklaması, bu tür tanımlamaların Tanrı'nın birebir fiziksel özellikleri olarak değil metafor olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Aksi halde tevhit ilkesi çiğnenmiş olur.

Sorun, pek çok Müslüman'ın Kuran'ı bu şekilde okumamasıdır. Örneğin Ebu Hanife kesinlikle öyle yapmamıştı. Sünnilikteki dört ana mezhepten birinin kurucusu olarak, Kuran'ın mecazi anlamlar çıkarılacak bir okumasını katiyen reddederek Kuran tefsiri için bir emsal oluşturmuştu. Aslında neredeyse tüm İslam mezhepleri Kuran'da yer alan Tanrı kelamının birebir anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Neticede eğer Tanrı tevhidin öne sürdüğü üzere bölünemez ise, kendi sözlerinden de ayrı tutulamaz. Tanrı, kendi kelamıdır. Dolayısıyla kelamı da bizzat Tanrı'nın kendisi gibi sonsuz ve ilahi, değişmez ve değiştirilemezdir. Demek ki Kuran'da Allah'ın ellerinden, gözlerinden veya yüzünden bahsediliyorsa, Allah'ın gerçekten ellere, gözlere ve yüze sahip olduğu anlamı çıkmaktadır. Bu tür bir görüşü anlayabilmek için gerekli olan teolojik çarpıt-

* "Nereye dönerseniz dönün Allah'ın yüzü oradadır." (Sure 2:115)

maları bir kenara bırakın. (Allah'ın yalnızca iki eli mi var? Neden üç veya bin tane değil? İki tane el Allah'ın her şeyi kapsayan gücünü kısıtlamak ve sınırlandırmak olmaz mı?) Ebu Hanife'nin halefi ve İslam dininin en güçlü gelenekçi mezhebinin kurucusu olan Ebü'l Hasan Eş'ari (874-936), Allah'ın bir yüzü olduğunu çünkü Kuran'da öyle yazdığını ileri sürmüştür. Böylesi birebir bir anlam çıkarmak tevhit inancının temel ilkesiyle ve İslam'da bu inanca dayanan her şeyle çatışıyorsa bile önemi yoktur.⁷

Bu Müslüman teologların –ve onların öğretilerini günümüze dek benimsemiş Müslümanların büyük çoğunluğunun– görüşü, ilahi olanı insanlaştırmaya yönelik evrimsel dürtümüzün ne kadar sağlam olduğunu kanıtlamakla kalmaz, aynı zamanda İslam'ın Tanrı tanımının tam merkezindeki paradoksu da ortaya çıkarır. Çünkü eğer Tanrı gerçekten de bu özelliklere ve niteliklere sahipse ve Tanrı, Tanrının Birliği kavramının gerektirdiği üzere aslında bölünemezse, bu, Tanrı'nın bu özellik ve niteliklerden ayrı tutulamayacağı anlamına gelir. Eğer Tanrı ezeli ve ebedi ise, Tanrı'nın özellikleri de öyle olmalıdır; yani daima Tanrı ile birlikte var olmuş olmalılardır. Aksi halde bunlar Tanrı'dan ayrı tutulabilir ki bu da tevhit inancını ihlal eder. Ebu Hanife bile bunu kabul etmek zorunda kalmıştır: “O bilgisi sayesinde bilir ki bilgi ebedi bir niteliktir; o kudreti sayesinde Kadir'dir ki onun kudreti ebedi bir niteliktir; o yaratıcı gücü sayesinde yaratır ki onun yaratıcı gücü ebedi bir niteliktir.”

Ebu Hanife'nin sözünü ettiği bu son nitelik –Tanrı'nın yaratıcı gücü– paradoksun en açık şekilde kendini gösterdiği yerdir. Mesele apaçıktır: Eğer Tanrı bölünemez ise ve

Tanrı, Yaratan ise Yaratan ile yaratılan arasında nasıl bir ayırım olabilir? Bunlar zorunlu olarak bir ve aynı değil midir?

Bu soru, daha Muhammed'in Mekke'de vaaz vermeye başladığı dönemde İslam'ı karıştırmaya başlamıştı ama samimi olmak gerekirse, pek çok İslam âlimi bu meseleyi bütünüyle yok saymayı tercih etmiştir. Aslında bu tür teolojik endişeler, İslam'daki eğitimli sınıf tarafından sıklıkla "boş laf" olarak göz ardı edilmiştir. Arapçada teoloji için *kelam* (konuşma) sözcüğü kullanılır ve İslam tarihi boyunca teolojik muammaların üstesinden gelmeye çalışan Müslümanlar çoğunlukla *ehl-i kelam* (konuşan insanlar) olarak küçümsenmişlerdir; İslam düşüncesinin yüzyıllar boyunca teolojik değil hukuki konulara eğilmesinin nedeni de budur.

Ancak en baştan beri bazı Müslüman düşünürler, Tanrı'nın birliğinin onun yaratıcı gücüyle nasıl bağdaştırılacağına yönelik temel soruyla ilgilenmişlerdir. Böylelikle bu Müslümanlar, katı bir şekilde benimsenmiş geleneklere karşılık İslam teolojisini yeniden canlandırmakla kalmamış, *Sufizm* adı verilen bütünüyle yeni bir İslam mistisizmi ortaya çıkarmıştır.

Efsanevi Sufi şair Celaleddin Rumî ile şiirlerinin pek çoğunu ithaf ettiği manevi akıl hocası Şems-i Tebrizî'nin ilk karşılaşmasını anlatan pek çok hikâyeye mevcuttur. Bu iki kişi, Sufizm'in en iyi bilinen dostluğunu kurmuştu: Şems bir gün azizlik mertebesine yükselecek ve elbette Rumî de tüm dünyada Mevlana yani "Efendimiz" olarak tanınan, tarihin en ünlü sufisi haline gelecekti. Ancak 1244 yılında

gerçekleşen ilk karşılaşmalarında Rumî, günümüz Türkiye'sinin Konya şehrinde medrese eğitiminden geçmiş, henüz tanınmayan bir âlimdi ve Şems de gezgin oluşundan dolayı insanların "Kuş" diyerek alay ettiği serkeş bir dervişti.

Rumî ile Şems'in ilk karşılaşmasına dair anlatılar efsaneye dönüşmüştür; pek çok sufi biyografisi gibi onlar da tarih olarak değil, saklı hakikati ortaya çıkarmayı amaçlayan birer alegori olarak okunmalıdır. Hikâyenin bazı versiyonlarında Rumî küçük bir gölün kıyısında yalnız başına oturmuş kitap okurken Şems yanına gelir.

"Ne yapıyorsun?" diye sorar Şems.

Eski püskü giysilerle önünde dikilen bu seyyaha şöyle bir bakan Rumî, onun evsiz bir köylü olduğunu varsayarak, "Senin anlayamayacağın bir şey," yanıtını verir.

O sırada Rumî'nin elindeki kitaplar alev alır veya kucğından fırlayıp gölün içine düşer. Bu kısım, hikâyenin versiyonuna göre değişmektedir. Ancak sonunda kitaplar hiçbir zarar görmez.

"Bu nedir?" diye sorar Rumî bu mucize karşısında.

"Senin anlayamayacağın bir şey," diye karşılık verir Şems.

Bu hikâyenin bizzat Şems tarafından anlatıldığı varsayılan daha az bilinen ve daha sıradan bir versiyonunda, Rumî'yi Konya çarşısında atının üstünde görür ve önüne çıkıp yolunu keser. İlk karşılaşma hikâyesi, nasıl başladığından –gölün kıyısında veya çarşıda– bağımsız olarak daima aynı şekilde son bulur; Şems Rumî'ye uzun zaman önce ölmüş Bayezid Bistamî adlı bir başka sufi hakkındaki düşüncelerini sorar.⁸



Rumî (atının üzerinde) Şems ile karşılaşır.

Cami el-siyer'den Muhammed Tahir Sühreverdî'ye ait çizim

804 dolaylarında İran'ın kuzeydoğusundaki Bistam'da doğan Bayezid, Arap istilasından sonra 651 yılında Sasani İmparatorluğu'nun yıkılmasının üzerinden çok geçmeden İslam'a dönmüş Zerdüş kökenli bir aileden geliyordu. Resmî eğitimine Hanefi mektebinde başladı ve tevhit, Tanrının Birliği kavramı ve Tanrı'nın ezeli ebedi özellikleri konularına yöneldi.

Bu konuları araştırmak Bayezid'i rahatsız etmiş ve hiç tatmin etmemişti. Resmî eğitimini bıraktı ve daha kişisel, hiçbir okulda öğretilmeyecek bir Tanrı deneyimi için kendi arayışına çıktı. Sonunda Sehl el-Tustarî adlı Fars bir mistiğin başında olduğu bir sufiler grubunun etkisi altına girdi.

Spiritüel bir hareket olarak Sufizm'de herhangi bir kategorilendirme yoktur. Başlıca kaygısı Tanrı'ya doğrudan erişimin yollarını aramaktır ki sufilerin İslam hukukunun geleneksel kaygılarını göz ardı edip aracısız bir ilahi deneyime yönelmelerinin nedeni budur. Sufiler Kuran'ın birebir mi yoksa mecazi olarak mı anlaşılması gerektiğine dair ihtilafla ilgilenmez. Bunun yerine Kuran'ın iki katmanlı bir anlam içerdiğini ileri sürerler: Tüm Müslümanların kutsal kitabı okuyarak ve kendilerince yorumlayarak ulaşabileceği bir dış katman ve yalnızca seçilmiş bir azınlığın, ömrünü duaya ve derin düşünmeye vererek elde edilebilecek sezgisel bilgiyle idrak edebileceği gizli katman. Dış katman müminin Tanrı'yı öğrenmesine yardım eder; gizli katman ise müminin Tanrı'yı *bilmesini* sağlar.

Bayezid'i bu sufi tarikatına girmeye yönlendiren de tam olarak Tanrı'yı bilme arzusuuydu. Bayezid gece gündüz düşüncelere dalar, umutsuzca tevhit kavramında saklı olan hakikati bulmaya çalışırdı. Derken bir gün o hakikate erdiğinde, iliklerine kadar titredi. Koltuğundan fırladı ve bir vecit haliyle haykırdı: "Şanım ne yücedir!"

Bu sözleri duyanlar açısından bu, en sarsıcı sapkınlığın ifadesiydi. Bayezid kendini açıkça Tanrı yerine koyuyordu. Aslında bu tür cümleler, benzer coşkulu ifadelerde bulunmaya meyilli olan ve Sekr Sufileri olarak anılan bir grup mistik arasında epey olağan hale gelmişti. Bayezid'in

üstadı El-Tustarî'nin bir gün, "Tanrı'nın kanıtı benim," dediği bilinir; diğer müritlerinden Hallac-ı Mansur ise Bağdat sokaklarında "Hakikat benim!" diyerek koştuğu için idam edilmiştir.⁹

Ne var ki pek çok Müslüman bu sufilerin kendilerini ilahla özdeşleştirdiğini varsaysa da Şems gibi sufiler için bu tür cümleler çok daha şaşırtıcı ve daha önemli bir gerçekliği gizlemektedir. Gerçekten de Sufizm'e bir tür başlangıç ritüeli getiren de bu gerçekliğin kabulü –Bayezid, El-Tustarî ve Hallac'ın kastettiklerini sezgisel olarak kavrama yetisi– olmuştur. Şems'in Konya'da Rumî ile ilk karşılaştığında ona Bayezid'in cümlesini sormasının nedeni budur. Sufi üstadı, "Şanım ne yücedir" diye haykırırken ne demek istemiştir?

Pek çok mistik arayışta olduğu gibi Şems'in sorusunun yanıtı da önemsizdir. Şems yalnızca, Rumî'nin müritlerinden biri olmaya layık olup olmadığını ölçmektedir. Hikâyenin bazı versiyonlarında, Rumî karşılık verme gereği duymaz bile. Yalnızca ikisinin bildiği bir sırrın içinde kaybolmuşçasına kendinden geçer veya trans haline girer ya da Şems'in gözlerinin içine bakar. Burada önemli olan soruda gizli olan hakikattir. Çünkü Bayezid'in ne demek istediğini merak etmekle Şems aslında büsbütün farklı bir soru sormaktadır: "Tanrı nedir?"

Bu soru başlangıçtan beri insanın ilahi olanı anlamaya yönelik arayışının merkezinde olmuştur. Tanrı, tarihöncesi atalarımızın inandığı gibi, yaşayan tüm varlıklarla bağlantısı olan, can veren bir güç müdür? Yoksa ilk Mezopotamyalıların düşündüğü gibi doğa mı ilahlaştırılmıştır? Veya bazı Yunan filozofların betimlediği gibi evrene nüfuz eden soyut bir güç müdür? Ya da insan gibi görünen ve davra-

nan kişilik sahibi bir ilah mıdır? Yoksa Tanrı birebir insan mıdır?

Verilen yanıt ne olursa olsun, Tanrı'nın ne olduğu sorusu yüz binlerce yıldır inananların da inanmayanların da zihnini meşgul etmiştir. Sorunun kendisi medeniyetler kurulmasına yol açmış, aynı zamanda medeniyetler yıkmıştır. Barış ve zenginlik sağlamış, savaşlara ve şiddete neden olmuştur.

Ancak burada söz konusu olan, tektanrıcılığın katı bir biçimine olan bağlılıklarıyla, radikal bir öneride bulunan bir grup mistiktir: Yaratan'ın birliğini anlamamanın tek yolu tüm yaratılanların birliğini kabul etmektir. Bir başka deyişle, Tanrı *birdir*, öyleyse Tanrı *her şey* olmalıdır.

Bu fikri açıklayan *vahdet-i vücud* yani Varlığın Birliği terimi, tarihin en büyük filozoflarından biri olan Muhyiddin ibn el-Arabî (1165-1240) tarafından türetilmiştir. Sufiliğin ilahilik kavramına sağlam bir felsefi temel oluşturmak isteyen İbn el-Arabî tevhit öğretisindeki temel kusuru ele alarak yola çıkmıştır: Eğer başlangıçta Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktuysa, Tanrı herhangi bir şeyi kendinden yaratmadığı sürece nasıl yaratabilmiştir? Ve eğer Tanrı kendinden yaratmadıysa, bu durum Tanrı'yı Yaratan ve yaratılan arasında bölerek onun birliğini ve tekliğini ihlal etmiş olmaz mı?

İbn el-Arabî'nin bu soruna getirdiği çözüm, Şems ve Bayezid gibi sufilerin söyleyegeldiği şeyi doğrulamak oldu: Eğer Tanrı bölünemez ise aynı zamanda Tanrı olmayan hiçbir şey varlık bulamaz. Yaratan ile yaratılanlar tam olarak aynı sonsuz, ayırt edilemez, *ayrılmaz* özü paylaşır ki bu da evrende var olan her şeyin ancak Tanrı'nın varlığını kendinde barındırıyorsa var olabileceği anlamına gelir.

Dolayısıyla, Tanrı özünde varoluşun bütünü olmalıdır.¹⁰

Şems'in Rumî'ye sorduğu sorunun yanıtı, işte budur. Bayezid, "Şanım ne yücedir," derken bunu kastetmiştir. El-Tustarî'nin kendisine "Tanrı'nın kanıtı" demesinin nedeni de budur. Bu sufiler ilahi olduklarını iddia etmiyorlardı; ilahi olanla *birlik* halinde olduklarını iddia ediyorlardı. Gerçekten de pek çok sufi için Hristiyanlığın hatası Tanrı'yı bir insana dönüştürerek onun bölünemez doğasını bozmalarında değil; Tanrı'nın yalnızca belirli *bir* insan olduğuna inanmalarında yatmaktadır. Sufizm'e göre eğer Tanrı gerçekten bölünemezse, o zaman Tanrı tüm varlıklardır ve tüm varlıklar Tanrı'dır.

Böylelikle tektanrıci deneyimin kaçınılmaz son noktasına –Sürgün sonrası Yahudiliğin tanımladığı, Zerdüşt Düalizmi ile Hristiyan Teslisi'nin reddettiği ve Sufizm'deki tevhit yorumunun yeniden canlandığı tek, yegâne, insan olmayan ve bölünemez yaratıcı Tanrı'ya olan oldukça yeni inancın doruğuna– varıyoruz: Tanrı var olan her şeyin yaratıcısı değildir.

Tanrı var olan her şeydir.¹¹

SONUÇ

BİR VE TEK

Kitabı Mukaddes'teki yaratılış hikâyesinde –daha doğrusu oradaki iki yaratılış hikâyesinden birinde (Yahveci)– Tanrı Âdem ile Havva'yı kendi suretinde yarattıktan sonra basit bir talimat vererek onları Cennet Bahçesi'ne sallar: “Bahçedeki tüm ağaçlardan meyve yiyebilirsiniz ancak iyiyi ve kötüyü gösteren bilgi ağacından yemeyin. Yoksa ölürsünüz.”

Ne var ki Tanrı'nın yarattığı en kurnaz varlık olan yılan onlara aksini söyler. “Asla ölmezsiniz,” der. “Çünkü Tanrı, o ağacın meyvesini yerseniz gözlerinizin açılacağını ve iyiyi ve kötüyü öğrenerek *Tanrı gibi olacağınızı* biliyor.”

Yasaklı meyveyi ikisi de yer ve ölmez. Yılan haklıdır. Tanrı da gökteki makamında bunu kabul eder: “Âdem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu. Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli.”

Böylece Tanrı Âdem ile Havva'yı bahçeden kovar ve geri dönmelerini engellemek için ellerinde alevli kılıçlar olan melekleri Cennet'in kapılarına yerleştirir.

Çocukken okuduğumda bu hikâyeyi, Âdem ve Havva gibi cezalandırılmamak için Tanrı'ya asla itaatsizlik etmemek gerektiğine dair bir uyarı olarak algılamıştım. Şimdiyse Âdem ile Havva'nın Tanrı'ya itaat etmedikleri için değil, Tanrı olmaya çalıştıkları için cezalandırıldığını görüyorum. Belki de bu kadim halk öyküsü, tarihhöncesi atalarımı-

zın sezgisel olarak bildiği ama geçmişin saf animizminden bugünün katı dinsel öğretilerine geçiş yapan bizlerin unuttuğu daha derin bir hakikati içinde barındırıyordur: Tanrı bizi kendi suretinde yaratmadı; keza biz de Tanrı'yı kendi suretimizde tasavvur etmedik. Bunun yerine biz Tanrı'nın bu dünyadaki suretiyiz; ama biçim veya benzerlik olarak değil, öz olarak.¹

Bu sonuca hem bir din bilgini hem de inançlı bir insan olarak kendi uzun ve tabii ki dolambaçlı manevi yolculuğum sırasında ulaştım. Gerçekten de, insanlığın bu kitapta ana hatlarıyla özetlediğim maneviyatının tarihi, Tanrı'nın büyüklü güçleri olan yaşlı bir adam olduğuna inanmış bir çocuktan, Tanrı'yı kusursuz insan olarak tahayyül eden dindar bir Hristiyan'a; İslam'ın daha saf tektanrıcılığı uğruna Hristiyanlığı reddeden skolastik bir Müslüman'dan tek, sonsuz ve bölünemez bir Tanrı fikrini kabul etmenin tek yolunun Yaratan ile yaratılan arasındaki herhangi bir ayrımı ortadan kaldırmak olduğunu kabul eden bir sufiye giden kendi inanç yolculuğumu yansıtmaktadır.

Bu ilahi görüşü niteleyen bir terim vardır: "Tanrı her şeydir" veya "her şey Tanrı'dır" anlamına gelen *panteizm*. En basit biçimiyle panteizm, Tanrı'nın ve evrenin bir ve aynı olduğu –Tanrı'nın zorunlu varlığı dışında hiçbir şey var olmayacağı– inancıdır. Panteist filozof Michael P. Levine'in ifade ettiği gibi: "Hiçbir şey özünde Tanrı'dan bağımsız olamaz çünkü Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur." Bir başka deyişle, dünya dediğimiz ve Tanrı dediğimiz şeyler birbirinden bağımsız veya ayrı değildir. Bundan ziyade dünya Tanrı'nın kendini ifadesidir. Gerçekliğe bürünen ve deneyimlenen, Tanrı'nın özüdür.²

Tanrı'nın bir prizmanın içinden geçen ve sayısız renge

ayrılan bir ışık olduğunu düşünün. Her bir renk birbirinden farklı görünür ancak gerçekte hepsi aynıdır. Aynı öze sahiplerdir. Aynı kaynaktan gelirler. Böylelikle yüzeyde farklı ve ayrı olarak görünen şey aslında tek bir gerçekliktir ve bu gerçeklik Tanrı dediğimiz şeydir.³

Tarihöncesi atalarımız esasında buna inanıyordu. İnandıkları ilkel animizm, her şeyin –canlı veya değil– tek bir özü paylaştığı inancına dayanıyordu: Tek *ruh* da denilebilir. Kadim Mezopotamyalıları, doğanın elementlerini ilahlaştırmaya, daha sonraları ise tek tek kişileştirilmiş tanrılara dönüştürmeye yönelten şey bu inançtı. İlk Mısırlıların, kendini hem tanrılarda hem de insanlarda açığa çıkaran ilahi bir gücün varlığına olan inancının da merkezinde bu yatıyordu. Yunan filozofların tüm yaratılanların ardındaki yegâne, birleşmiş ilke olarak “tek tanrı” derken kastettiği buydu. Tüm bu inanç sistemleri, Tanrı’yı her şeyin toplamı olarak gören panteizmin farklı ifadeleridir.

Ben panteizme Sufizm aracılığıyla ulaştım. Ancak aynı inanç neredeyse tüm din geleneklerinde bulunabilir. Panteizm hem Vedalarda hem de Upanişadlarda olmak üzere Hinduizm’de varlığını sürdürür, ama özellikle de, yalnızca *Brahman*’ın (Mutlak Gerçeklik) gerçek diğer her şeyinse yanılısına olduğu görüşünü benimseyen Vedanta geleneğinde dikkate değerdir: “Tanrı olmayan hiçbir şey yoktur ve Tanrı, var olan her şeydir.” Budist ilke, dünyanın ve dünyadaki her şeyin yalnızca Buda’nın birer görünüşü olduğunu –tüm görülenlerin tek bir gerçeklikte varlık bulduğunu– söyler. Büyük Zen ustası Dogen Zenji’nin (1200-1253) dediği gibi, “Var olan her şey Buda doğasına sahiptir.”

* Buda doğası: Mahayana Budist okulunda önemli bir kavram olup, Buda doğasının tüm hissedebilen varlıkların özünde doğuştan var olduğunu ve dolayısıyla herkesin Budalığa ulaşabileceğini ifade eder. (ç.n.)

Panteizm, ilahi ilkenin tüm varlığın temeli olarak gösterildiği Taoizm'e derinden kök salmıştır. "[Tao'nun] olmadığı yer yoktur. ... Tao'nun olmadığı tek bir şey bile yoktur," diye yazmıştır dördüncü yüzyıl Çin filozofu Çuang Tzu.⁴

Yahudi mistisizmi ve *tsimtsum* (ilahi geri çekilme) kavramı –Tanrı'nın evrenin var olabilmesi için kendi içinde yer açmak zorunda kaldığı inancı– aracılığıyla panteizmin bir biçimine ulaşılabilir. Tanrı'nın insanlaştırılmasına en mü-kemmel örnek olan Hristiyanlıkta bile, "Tanrı Varlık'tır ve tüm varlıklar doğrudan ondan gelir," dediği bilinen Meister Eckhart gibi mistik düşünürlerin eserlerinde panteizm eğilimine rastlanabilir.⁵

Panteizme herhangi bir din aracılığıyla ulaşılması şart değildir, felsefe aracılığıyla da bu gerçekleşebilir. Hatta evrende sınırsız niteliğe sahip yalnızca bir "töz" olabileceğinden, bu töz ister Tanrı isterse Doğa olarak adlandırılsın, tek ve farklılaşmamış bir gerçeklik olarak var olması gerektiğini ileri sürerek panteizmi en iyi şekilde tanıtan kişi rasyonalist filozof Benedict Spinoza (1632-1677) olmuştur.⁶

İsterseniz Tanrı'yı bütünüyle reddedin ve yalnızca bilime yönelip, enerjinin korunumu ve var olan hiçbir şeyin yok olamayacağı ilkeleri bakımından bütünleştirici doğa kavramına bakın: Bugün var olan her şeyin hep var olmuş olduğu ve evren var olduğu sürece de olmaya devam edeceği şeklindeki değiştirilemez gerçeği düşünün.

Her halükarda şu temel hakikat varlığını korur: Her Şey Birdir ve Bir Her Şeydir. "Bir" in ne olduğuna, nasıl tanımlanması ve nasıl deneyimlenmesi gerektiğine karar vermek tamamen kişiye kalmıştır.

Bana ve sayısız pek çok kimseye göre "Bir", Tanrı dediğimiz şeydir. Ancak benim inandığım Tanrı kişileştiril-

miş bir Tanrı değildir. İnsanlık barındırmayan bir Tanrı'dır: Cisimsel bir şekli, adı, özü veya kişiliği olmayan, saf bir varlıktır.

Çoğu zaman Tanrı'dan bu şekilde bahsettiğimde, ilahi olanı insani özelliklerden arındırmaya çalışmış Akhenaton'un, Zerdüşt'ün, Ksenofanes'in ve neredeyse tüm diğer din reformcusunun karşılaştığı olumsuz tepkiyi alıyorum. İnsanlar insani özellikleri, nitelikleri veya gereksinimleri olmayan bir Tanrı'yla nasıl konuşacaklarını bilmiyorlar. Böylesi bir Tanrı'yla kim anlamlı bir ilişki kurabilir ki? Sonuçta, daha önce gördüğümüz üzere, Tanrı'yı insani açıdan tasavvur etme eğilimini evrimsel olarak edindik. Bu, beyinlerimizin bir fonksiyonudur ve tanrıyı insanlaştırma dürtüsünü reddetmeyi başarabilenlerin bunu bilinçli olarak ve büyük çaba harcayarak yapabilmiş olmasının nedeni de budur.

Ancak belki de Tanrı'yı kendimizin ilahi bir yansıması olarak düşünmemize neden olan bilişsel dürtünün tek nedeninin bizim, *her birimizin*, Tanrı olması olabileceğini de göz ardı etmemeliyiz. Belki Tanrı ile ilişki kurmayı kendimize dert edinmekten ziyade zaten var olan ilişkinin tamamen farkına varmalıyız.

İnanç hayatımın büyük bölümünü, Tanrı ile aramda olduğunu düşündüğüm uçuruma bir köprü kurmakla uğraştım ve bunu ya din yoluyla, ya da akademisyenlik ya da her ikisinin bir birleşimi yoluyla yapmaya çalıştım. Şimdiyse bir uçurum olmadığına inanıyorum çünkü onunla aramızda bir ayrım yok. Ben özümde Tanrı'nın tezahürüyüm. Hepimiz öyleyiz.

İnançlı ve panteist biri olarak Tanrı'ya inanıyorum, ama evrenin işleyişi karşısında korku ve titreme değil,

huşu ve merak hissederek. Tanrı'ya ondan bir şeyler istemek için değil, onunla bir olmak için ibadet ediyorum. Yaratılış hikâyesindeki Tanrı'nın insanların ulaşmasından korktuğu iyinin ve kötünün bilgisinin metafizik şeyler değil ahlaki tercihler olduğuna inanıyorum. Benim ahlaki tercihlerim ne ebedi cezalandırılma korkusunda ne de ebedi ödüllendirilme umudunda yatıyor. Ben dünyanın ve dünyadaki her şeyin ilahi olduğuna inanıyor ve herkese, her şeye Tanrı'ymış gibi karşılık veriyorum; çünkü öyleler. Ve Tanrı'yı gerçekten bilmenin tek yolunun, gerçekten bilebileceğim tek şeye güvenmek olduğunu anlıyorum: *Kendime*. İbn el-Arabî'nin dediği gibi: "Kendi ruhunu bilen, Rabb'ini de bilir."

Bu kitabın başladığı noktada, ruhta son bulması rastlantı değildir. Ona ne dersiniz deyin: Yunanlar gibi *psykhe*, İbranilerin tercih ettiği gibi *nefesh*, Çin'de olduğu gibi *chi'i* veya Hindistan'da olduğu gibi *brahman*. Buda doğası veya *puruşa* olarak adlandırın. İster zihinde yer aldığını, isterseniz evrenle birlikte var olduğunu düşünün. Ölümden sonra Tanrı'yla yeniden bütünleştiğini veya başka bir bedene göç ettiğini varsayın. Onu ister kişiliğinizin yer aldığı şey olarak, isterseniz tüm yaratılanların altında yatan ve kişiliği olmayan bir güç olarak deneyimleyin. Nasıl tanımlanır- sa tanımlansın, bedenden ayrı bir şey olarak ruha duyulan inanç evrenseldir. Bu bizim *ilk* inancımızdır ve Tanrı inancımızdan çok daha eskidir. Hatta Tanrı inancımızı doğuran şey, bu inançtır.

Çocuklar üzerinde yürütülen bilişsel araştırmalar, zihin/ruh ile bedenin hem biçim hem de yapı bakımından birbirinden ayrı olduğuna yönelik "töz düalizmi" inancının, içgüdüsel bir eğilim olduğunu göstermiştir. Bu, yal-

nızca fiziksel birer bedenden çok daha fazlası olduğumuza dair –öğretilmemiş, dayatılmamış ve ima edilmemiş– bir hisle dünyaya geldiğimiz anlamı taşımaktadır. Ruhun varlığına dair bu doğuştan gelen inancımızı başkalarına –insan olan veya olmayan– uygulamaya bizi yönlendiren belirli bilişsel süreçler vardır. Ancak söz konusu ruh inancı olunca, basitçe söylemek gerekirse doğuştan inançlıyız.⁷

İnançlı olarak *kalmamız*, bir tercihten ibarettir. İnsanlığın ruhun varlığına dair evrensel inancının kafa karışıklığından veya yanlış akıl yürütmeden doğduğunu, aklın bir hilesi veya evrimin uğradığı bir kaza olduğunu varsaymak tercih edilebilir. Her şeyin –Büyük Patlama, zamanın ve uzamın ayrışımı, kütle ve enerji arasındaki denge vesaire– atomların rastlantısal hareketleriyle meydana geldiğine inanılabilir. Yaratılış, maddenin ve enerjinin en temel özelliklerinin birbirine eklemlenmesinden başka hiçbir şeyi yansıtmayan fiziksel süreçler aracılığıyla, neden, değer ve amaçtan yoksun bir şekilde başlamış olabilir. Bu, evrenin ve içindeki her şeyin varlığına dair son derece makul bir açıklamadır. Hatta evrenin temelinde yatan, sizin, benim ve geçmişte, şimdi ve gelecekte var olmuş ve olacak diğer herkesin –belki de her *şeyin*– ruhunu birbirine bağlayan, can verici bir tinin varlığı kadar makul ve yine onun kadar kanıtlanması olanaksızdır.

Dolayısıyla kendi tercihinizi yapmalısınız.

Tanrı'ya inanın veya inanmayın. Onu nasıl isterseniz öyle tanımlayın. Her halükarda, mitolojik atalarımız Âdem ile Havva'dan ders alın ve yasak meyveyi yiyin. Tanrı'dan korkmanız gerekmiyor.

Tanrı *sizsiniz*.

TEŞEKKÜR

Bu kitabı ve başardığım diğer her şeyi, yalnızca hayatımın aşkı değil aynı zamanda en iyi arkadaşım olan eşim Jessica Jackley'nin sonsuz desteğine borçluyum. Ayrıca hem arkadaşım hem de meslektaşım olan Dr. Ian Werrett'in yardımları olmadan bu kitap yazılamazdı; onun titiz araştırmaları ve ilahilik üzerine gece yarılara kadar benimle yaptığı sohbetler çalışmamı tamamlamamda çok yardımcı oldu. Safa Sameizade-Yazd ile Joseph Lerner de ek araştırmalarda bulundu. Telif hakları temsilcim Elyse Cheeney ile editörlerim Will Murphy ve Hilary Redmon'a, ayrıca Random House'taki tanıtım sorumlusu London King'e son derece müteşekkirim.

GÖRSEL BİLGİLERİ

- s. 35 Mariano / CC-BY-Sa-3.0 / Wikimedia Commons
- s. 39 Copyright © David Lindroth, Inc.
- s. 45 Rama / CC BY-SA 2.0 FR / Wikimedia Commons
- s. 47 Luc-Henri FAGE / CC BY-SA 4.0 / Wikimedia Commons
- s. 72 Copyright © National Museums of Scotland
- s. 80 Fernando G. Baptista / National Geographic Creative
- s. 82 Vincent J. Musi / National Geographic Creative
- s. 104 Jononmac46 / CC-BY-SA-3.0 / Wikipedia Commons
- s. 107 Copyright © British Museum. Tüm hakları saklıdır.
- s. 113 Wikipedia Commons
- s. 121 Wikimedia Commons
- s. 125 Kuni Takahashi / Contributor / Getty Images
- s. 143 K. Weitzmann: "Die Ikone" / Wikimedia Commons
- s. 148 Chicago Üniversitesi, Şark Araştırmaları Enstitüsü izniyle
- s. 162 Classical Numismatic Group, Inc., www.cngcoins.com
- s. 169 The Morgan Library&Museum / Janny Chiu / Art Resource, NY
- s. 184 Metropolitan Museum of Art / CC0 1.0
- s. 193 Topkapı Sarayı Müzesi / Wikimedia Commons

NOTLAR

GİRİŞ: KENDİ SURETİMİZDE

1. Çocuklar üzerine yapılan sonraki araştırmalar, çocuklardaki Tanrı kavramının genel olarak insanlara ve özelde ebeveynlerine dair anlayışlarına dayandığını, ancak Tanrı'nın insani yetilerle sınırlanmadığına inandıklarını göstermiştir. Örneğin iri kayalar veya dağlar gibi doğal nesnelerin kökeninin ne olduğu sorulduğunda, dört yaşındaki çocuklar insanlar değil Tanrı yanıtını vermiştir. Bkz. Jean Piaget, *The Child's Conception of the World* (Paterson, N.J.: Littlefield, Adams, 1960); ve Nicola Knight, Paulo Sousa, Justin L. Barrett, ve Scott Atran, "Children's Attributions of Beliefs to Humans and God: Cross-Cultural Evidence," *Cognitive Science* 28 (2004): 117–126.
2. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Pantheon, 1957), 58.
3. Tanrının insanlaştırılmasına dair teorim büyük oranda, konunun önde gelen teorisyenlerinden biri olan Stewart Guthrie'ye dayanmaktadır. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* adlı eserinde (New York: Oxford University Press, 1995) Guthrie, dindarlığın tüm biçimlerinin izinin bir tür antropomorfizme kadar gidebileceğini öne sürer. Teoriye göre bu durumun ortaya çıkmasının sebebi, psikolojik olarak insanları kendi doğal, sosyal ve kozmolojik çevrelerinde kişilikler bulmaya yönlendiren, doğuştan gelme bilişsel yapılar olmasıdır. Dünyayı insanlaştırma, Guthrie'ye göre, "dünya belirsiz, anlaşılmaz ve yoruma muhtaç bir yer olduğundan gayet mantıklıdır. Çünkü en değerli yorumlamalar genellikle bizim için en önemli şey neyse onun varlığını açığa vuranlardır. Bu da genellikle diğer insanlardır" (3).

Guthrie'nin argümanı üç açıdan özetlenebilir. İlk olarak, dinin dünyayı insan gibi görmekten ibaret olduğunu öne sürerek argümanı için teorik bir temel oluşturur. İddiası için etnografik veriler sunarak, ruh ve tin gibi animist fikirleri tanrılara, mitolojik varlıklara ve hatta kuşların uçması, depremler, diğer felaketler gibi doğal fenomenlere atfeder. İkinci olarak, dini esasi olarak dünyanın insanlaştırılması olarak görmenin neden akla yatkın olduğunu ele alır. Buna dört neden sunar: (1) dünyamız belirsiz ve sürekli olarak gelişen bir yerdir, (2) dolayısıyla öncelikle onu yorumlamamız gerekir, (3) yorum, en önemli olasılıklar arasından seçim yapar, (4) en önemli olasılıklar insana özgüdür. Üçüncü olarak, Guthrie yukarıdaki iddialarını desteklemek amacıyla bilişsel bilimden ve gelişim psikolojisinden kanıtlar sunar. Asıl kaygısı dinin toplumda ne kadar önem taşıdığını ortaya koymak veya belgelemek değil, din davranışının kökenlerini açıklayan bir teori üretmektir.

4. Budizm'in daha büyük ve daha yaygın bir kolu olan Mahayana'da (daha küçük ve daha az teistik olan Theravada'nın aksine) Buda'nın yeryüzünde belirmesi geleneksel olarak saf dharma'nın insan biçiminde tezahürü olarak görülür. Tanrı benzeri, insanlaştırılmış tinler olarak devalar için bkz. Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (Berkeley: University of California Press, 1996).
5. Bilişsel psikolog Justin Barrett'in yürüttüğü çalışmalara göre, dindar katılımcılar kendilerinden Tanrı'nın hangi özelliklere sahip olduğunu düşünmeleri istenen anketlerde, daima "teolojik açıdan doğru" yanıtlar vererek, Tanrı'nın her zaman, her yerde bulunan ve her şeyi bilen, asla yanılmayan bir algıya ve sınırsız bir dikkate sahip bir varlık olduğunu söylemişlerdir. Bununla bir-

likte, sohbet sırasında aynı katılımcılar Tanrı'ya belirli özellikler –sınırlı bir dikkat, hatalı algı veya basitçe her şeyi bilmemesi gibi– yükleme eğiliminde olmuşlardır ki bunların her biri, yazılı olarak verdikleri yanıtlarla tezat oluşturmaktadır. Bkz. Justin L. Barrett, "Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion," *Method and Theory in the Study of Religion* 11 (1998): 325–39; ve "Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine," *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1998): 608–19.

1. ÂDEM İLE HAVVA CENNET'TE

1. İnsanlar yaklaşık 2,5 milyon yıl önce, Doğu Afrika'da insansı maymunlardan (*Australopithecus*) evrimleşmiş ve sonra buradan ayrılıp Kuzey Afrika'ya, Avrupa'ya ve Asya'ya gitmişlerdir. Sonraki iki milyon yılın büyük bölümünde, yeryüzünü işgal eden *Homo neanderthalensis*, *Homo erectus*, *Homo soloensis*, *Homo denisova*, *Homo ergaster* gibi türler dahil olmak üzere çeşitli insanlar (*Homo*) olmuştur. Avrupalı *Homo sapiens*, 1868 yılında Fransa'nın Les Eyzies köyündeki Cro-Magnon mağarasında bulunan beş *Homo sapiens* iskeletinden dolayı bu adla anılır olmuştur. Genellikle "tek köken hipotezi" olarak bilinen teori, anatomik olarak modern insanın Afrika'da yaklaşık 200.000 yıl önce evrimleştiğini ve yaklaşık 125.000 yıl önce bu ilk insanların bir kolunun, *Homo sapiens*'in Avrasya'ya göç ettiğini ve burada daha önceki bir insan türü olan Neanderthallerin yerini aldığını söyler. Bu teori yakın dönemde DNA kanıtlarıyla desteklenmiştir. Ancak Fas'taki Jebel Irhoud'da yakın dönemde keşfedilen ve en az 300.000 yıl önceye tarihlenen *Homo sapiens* fosil-

leri, türümüzün ilk başta düşünüldüğünden daha eski olabileceğini göstermektedir. Bkz. Jean-Jacques Hublin vd., "New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Pan-African Origin of *Homo sapiens*," *Nature* 546 (June 8, 2017): 289–92.

Bazı araştırmacılar *Homo sapiens*'in kökeninin çoğunlukla varsayıldığı gibi Doğu veya Güney Afrika'ya değil Kuzey Afrika'ya dayandığını ve 60.000 ila 70.000 yıl önce değil bundan 50.000 yıl daha erken ortaya çıktığını iddia eder. Bu konuda bkz. Jean-Jacques Hublin ve Shannon P. McPherron, ed., *Modern Origins: A North African Perspective* (New York: Springer, 2012); ve Simon J. Armitage vd., "The Southern Route 'Out of Africa': Evidence for an Early Expansion of Modern Humans into Arabia," *Science* 331/6016 (2011): 453–56.

Homo sapiens'in ve Neanderthallerin en az on bin yıl boyunca, muhtemelen 40.000 ila 30.000 yıl önce Avrupa'yı paylaştığı yaygın olarak kabul edilir ve bu iki tür arasında melezlenme gerçekleştiğini gösteren çok sayıda kanıt vardır (Afrikalı olmayan tüm insanlarda %2 Neanderthal DNA'sı bulunur). Bu keşfe yönelik benzer bir açıklamaya göre ise Neanderthal ile *Homo sapiens* türleri Üst Paleolitik Devre'de birbiriyle üremiştir. Bununla birlikte, yakın dönemde Sibiryâ nehrinin kıyılarında bulunan bir kemik hem insanlarla hem de tam 45.000 yıl önce yaşamış Neanderthallerle bağlantısı bulunan bir insana ait çıkmıştır. Araştırmacılar, Neanderthallerle eşleşmenin bu Sibiryalı adamdan 7000 ila 10.000 yıl önce gerçekleştiğini düşündüklerinden, insan/Neanderthal melezlenmesinin 60.000 yıl kadar önceye gitmesi olasıdır. Bkz. Richard E. Green vd., "A Draft Sequence of the Neanderthal Genome," *Science* 328 (2010): 701–22; ve Jennifer Viegas, "45,000-Year-

ar-Old Man Was Human-Neanderthal Mix," abc.net.au/science/articles/2014/10/23/4113107.htm.

2. *Homo sapiens* atalarımızın yaşamlarına dair muazzam bir bakış için Ian Tattersall, *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness* (New York: Harvest, 1999); Paleolitik toplumlarda kadının rolüne dair mevcut en iyi çalışma *The Invisible Sex*, J. M. Adovasio, Olga Soffer, ve Jake Page (New York: HarperCollins, 2007).
3. "Vücut süslemeleri," der Gillian Morris-Kay, "büyük olasılıkla vücuttan ayrı bir şey olarak sanatın yaratılması için önemli bir öncü olmuştur. Teni, kemikleri ve boncukları süslemek için renklerin kullanılması, biçim ve renk kullanımından keyif alındığının belirtisidir. Dişleri, deniz kabuklarını ve kemikleri delip tekli veya çoklu olarak ipe dizerek sallantılı süs veya kolye yapmak, vücut boyamadan sonra kişisel süslemenin bilinen en eski biçimidir." Gillian Morris-Kay, "The Evolution of Human Artistic Creativity," *Journal of Anatomy* 216 (2010): 161.
4. Fransa'nın güneybatısındaki Le Mas-d'Azil mağarasında, göz yuvarları oymalı kemikle süslenen ve alt çene si bir ren geyiğinkinle değiştirilen bir kadın kafatası bulunmuştur. Kafatası yaklaşık MÖ 12.000 yılına, yani Magdalen dönemine tarihlenmektedir.

Paul Pettitt'e göre, "ölü gömme ritüelleri tamamen sembolik olarak günümüzden 30.000 yıl, muhtemelen daha da önce şekillenmiştir ve sembolik alttan destekleme uygulaması, günümüzden 100.000 yıl önceye tarihlenen Orta Paleolitik mezarlarında ortaya çıkarılmıştır." Paul Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial* (New York: Routledge, 2011), 269.

"Paleolitik mezarlar ölümden sonra yaşam inancına dair açık ve net bir gösterge olsa da," diye ileri sürer Brian Hayden, "aynı zamanda atalara tapınma kültürünün

ilk muhtemel biçimleri olabilir. Aşağı yukarı 150.000 yıl öncesine ait herhangi bir mezar türüne rastlanmamıştır. Kişiler öldüklerinde büyük olasılıkla çürümesi veya etinin yüzülmesi için toprağın üzerinde bırakılıyordu, tıpkı Tibetlilerin cesetleri hayvanlar yesin diye açıkta bırakması gibi. ... Ayrıca ilk insanların, cesetleri yırtıcı hayvanlar yerine kuşlar veya böcekler yesin diye yükseltilmiş platformlara veya ağaçlara yerleştirmiş olmaları da muhtemeldir. ... Arkeolojik kayıtlarda mezar yerlerinin ilk ortaya çıkışına dair en dikkat çekici nokta, bu geleneksel uygulamada topyekûn bir değişim gerçekleşmemiş olmasıdır. Yeni bir inanç ve ritüeller sistemi bir önceki uygulamaların yerini almış değildir ve insanlar birdenbire hijyen konusunda daha bilinçli hale gelmemiştir, ... keza birdenbire ölüme dair bir farkındalık geliştirmiş değildir. Ölü gömme uygulamaları daha çok semboliktir. Özel çaba gerektirir ve [bu uygulamalara] çoğunlukla ateş, sembolik adaklar veya özel taşlar gibi şeyler eşlik eder." Brian Hayden, *Shamans, Sorcerers and Saints* (Washington, D.C.: Smithsonian, 2003), 115.

David Wengrov'un, "İlk avcı-toplayıcılar arasında, varlıkların birleştirilmesine yönelik sürekli bir kültürel ilgi arıyorsak, bunu onların günümüze dek ulaşmış resim sanatlarında değil, Paleolitik ve Mezolitik toplumların -Skhul ve Qafzet mağaralarındaki mezarlarda (MÖ 100.000-80.000 dolayları) bulunmuş, insan ve hayvan parçalarının kasıtlı olarak birleştirildiği ilk kombinasyonlardan, Natufyan döneminin sözde 'şamanik' mezar gruplarına dek uzanan- cenaze kayıtlarında bulmamız daha olasıdır," ifadesine kesinlikle katılıyorum. David Wengrov, "Gods and Monsters: Image and Cognition in Neolithic Societies," *Paléorient* 37/1 (2011): 154-55.

5. “Ruh” sözcüğüne dair bir not. Bunun belirli dinsel imalar içeren ve tüm din inançlarına uygulanmaması gereken “Batılı” bir sözcük olduğu açıktır. Ancak burada kullanıldığı haliyle “spiritüel öz” anlamında bir ifadedir ve istenirse yerine “zihin” sözcüğü kullanılabilir. “Ruh” sözcüğünün en eski kullanımlarından birinin yer aldığı, Gaziantep yakınlarındaki Zincirli Höyük’te (antik adı Sam’al) yakın dönemde keşfedilen bir stel hakkında bilgi için bkz. Dennis Pardee, “A New Aramaic Inscription from Zincirli,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356 (2009): 51–71; J. David Schloen ve Amir S. Fink, “New Excavations at Zincirli Höyük in Turkey (Ancient Sam’al) and the Discovery of an Inscribed Mortuary Stele,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356 (2009): 1–13; ve Eudora J. Struble ve Virginia Rimmer Herrmann, “An Eternal Feast at Sam’al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356 (2009): 15–49.
6. Üst Paleolitik Devre insanların ölülerini gömdüğü konusunda hemfikir olunsa da, bu uygulamanın Alt ve Orta Paleolitik devrelerde de olup olmadığı konusunda hâlâ çokça ihtilaf bulunmaktadır. Bkz. Julien Riel-Salvatore and Geoffrey A. Clark, “Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research,” *Current Anthropology* 42/4 (2001): 449–79.

“Birkaç on yıl boyunca,” der William Rendu, “akademisyenler Anatomik Olarak Modern İnsanlar gelmeden önce Batı Avrupa’da mezarların olup olmadığını sorgulamışlardır. Bu nedenle, küresel çapta alan araştırmaları ve daha önce keşfedilen Neanderthal kalıntılarının yeniden incelenmesi La Chapelle-aux-Saints (Fransa) sitesinde bir arada gerçekleştirilmiştir ve Neanderthal mezarı

olabileceğine dair ilk defa bir hipotezin ortaya çıktığı yer burasıdır. Bu proje La Chapelle-aux-Saints'te bulunan Neanderthal'in, gruptaki diğer insanlar tarafından açılan bir çukura gömüldüğü ve zarar görmemesi için hemen üzerinin kapatıldığı sonucuna varmıştır. Söz konusu keşifler Batı Avrupa'da Neanderthal mezarlarının varlığını ve Neanderthallerin bilişsel olarak bu kapasiteye sahip olduğunu kanıtlamaktadır." William Rendu, "Evidence Supporting an Intentional Neanderthal Burial at La Chapelle-aux-Saints," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111/1 (2014): 81.

Neanderthal mezarlarının varlığını gösteren en eski ve en tartışma götürmez maddi kanıt, İsrail'de bulunan ve yaklaşık 100.000 yıl önceye tarihlenen Skhul ve Qafzeh adlı gömüt alanlarından gelmiştir. Bununla birlikte, Avrupa ve Asya'nın pek çok yerinde gömülü Neanderthal kemikleri bulunmuştur; örneğin Orta Asya'daki Delik Taş ve Irak'taki, içine birkaç Neanderthal gömülmüş büyükçe bir mağaranın keşfedildiği Şanidar. Bu mezarların bazıları, yamyamlık izleri taşır. bkz. Rainer Grun vd., "U-series and ESR Analyses of Bones and Teeth Relating to the Human Burials from Skhul," *Journal of Human Evolution* 49/3 (2005): 316–34; ve André Leroi-Gourhan, *The Hunters of Prehistory*, çev. Claire Jacobson (New York: Atheneum, 1989), 52.

7. Animizim aslında bir din değildir, evrimimizin o noktasında, öyle bir şey söz konusu değildi. Animizimi daha çok bir inanç sistemi olarak, Âdem ile Havva'nın dünyayı ve dünyadaki yerlerini algılamak için baktığı mercek olarak düşünmek gerekir.
8. Paleolitik mağara sanatının anlamı ve kullanımı hakkında pek çok teori vardır. Bunlardan bazıları, mağara sanatında bunu çağrıştıracak hiçbir anlam bulunmadığı

halde “sanat için sanat” modelini benimser. Tarihöncesi insanın bilişsel yeteneklerini hafife almanın bir sonucu olan bu teori çağımız akademisyenleri tarafından az veya çok terk edilmiş olsa da, John Halverson gibi bazı destekçileri hâlâ mevcuttur: “Mağara sanatının, kelimenin bilinen herhangi anlamıyla bir ‘manası’ olmadığı; dinsel, mitolojik veya metafiziksel hiçbir referans içermediği; gizemli veya pratik hiçbir amaç taşımadığı öne sürülmüştür. Daha çok bilişsel bir gelişmenin erken bir aşamasının yansıması, temsilî görseller biçiminde soyutlama yapmanın başlangıcı olarak anlaşılmalıdır. Bunun ototelik bir faaliyet, bir çeşit oyun olması muhtemeldir. Dolayısıyla Paleolitik sanat, son derece kesin ve açıklayıcı bir şekilde, sanat için yapılmış olabilir.” John Halverson, “Art for Art’s Sake in the Paleolithic,” *Current Anthropology* 28/1 (1987): 63. Diğer pek çok akademisyen Paleolitik mağara sanatını bir çeşit bilgi alışverişi aracı olarak görür. Örneğin mağara sanatı, “nüfus yoğunluğunun artmasıyla meydana gelen koşullar altında sosyal ağların birbirine yaklaşmasının bir sonucu olarak demografik baskının” bir yansıması olabilir. Barton, Clark ve Cohen’e göre Paleolitik Devir’de üretilen mağara sanatı, mağara üzerinde hak iddiaları içeriyor olabilir. “Bu hak iddiaları sanat yoluyla sembolik olarak ifade edilmiş olabilir. Taşınabilir sanat eserleri de bu işlevi görebilirse de, duvara işlenen sanat, mekanı görünür (ve kalıcı) şekilde değiştirerek burası üzerindeki hak sahipliği iddialarını daha etkili bir şekilde ifade etmiş olur.” Bkz. C. Michael Barton, G. A. Clark, ve Allison E. Cohen, “Art as Information: Explaining Upper Palaeolithic Art in Western Europe,” *World Archaeology* 26/2 (1994): 199–200. Ayrıca bkz. Clive Gamble, “Interaction and Alliance in Palaeolithic Society,” *Man* 17/1 (1982): 92–107 ve *The Palaeolithic Settlement of*

Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); ve Michael Jochim, "Palaeolithic Cave Art in Ecological Perspective," *Hunter- Gatherer Economy in Prehistory*, ed. G. N. Bailey (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 212-19.

Yapısalcı argümanın destekleyicileri, Paleolitik mağara sanatının daha geniş bir dünya görüşünün, kozmolojinin veya Paleolitik yaşamı ve kültürü evrensel bir anlam örüntüsü halinde organize eden bir düşünce sisteminin ifadesi olduğunu belirtir. Bu teoriyi ortaya atan ve en önde gelen savunucusu, mağaraların dinsel anlamda önem taşıdığı görüşünü reddeden André Leroi-Gourhan idi. Leroi-Gourhan ve Michelson'a göre, "Bu durumda, tarihöncesini çalışan eski tarihçilerin inandığı gibi zamanla terk edilmiş uygulamalara, hatta bir dine veya metafiziğe değil, sonsuz sayıdaki detaylı ahlaki sembollere ve faal durumdaki uygulamalara temel oluşturan altyapısal bir çerçeveye ulaşırız ... Paleolitik sanatta yer alan temaları dinler tarihinin değil doğrudan psikanalizin ele alması gerekir..." André Leroi-Gourhan ve Annette Michelson, "The Religion of the Caves: Magic or Metaphysics?" *October* 37 (1986): 16.

Paleolitik mağara sanatına dair belki de en iyi bilinen teori, "taklit büyü" kavramını içerir. Kısaca anlatmak gerekirse bu teori, mağara sanatı aracılığıyla av sırasında spiritüel/büyüsel anlamda başarıya ulaşılması amaçlanmıştır. Bu sanat avcılarının güvenliğini sağlamak ve sanatçılara/avcılara avı üzerinde spiritüel ve fiziksel güç vererek yiyecek elde etmek için tasarlanmıştır. Bu teorinin başlıca argümanlarından biri, Paleolitik mağara sanatının büyük oranda mızraklanmış, kanaması veya üzerinde kesik izleri olan hayvanların betimlendiği inancıdır ki bana göre bunun yanlış olduğunu kitapta gösterdim.

“Taklit büyüğü olarak sanat” teorisinin en dikkate değer destekçisi olan Abbé Henri Breuil, tarihöncesi resimlerinin yeryüzünün böylesine gizemli ve derin noktalarına yapılmasını doğa üzerinde kontrol sahibi olma çabasına bağlar. Bu ilk sanatçılar yerin derinlerine inerek (üreme/gebelik ile bağ kurmaya çalışmış olabilirler) avda başarıyı verimliliğin devamını garantilemeye ve mağaranın en karanlık, en erişilemez noktalarında büyü yoluyla belirli hayvanların tinlerini ele geçirmeye çalışıyorlardı. Henri Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, çev. Mary Boyle (New York: Hacker Art Books, 1979).

Son olarak, benim de aralarında olduğum akademisyenler, Paleolitik mağara sanatının bir din dürtüsünün ifadesi olduğunu ve dolayısıyla spiritüel önem taşıdığını ileri sürmektedir. David Lewis-Williams sanatın, bir şamanın eriştiği (muhtemelen bir maddeyle tetiklenmiş), trans benzeri zihin durumlarının bir sonucu olduğuna ve mağaranın da bu dünyayla tinsel dünya arasındaki bir örtü veya sınır olduğuna inanır. Bkz. Jean Clottes and David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance Magic and the Painted Caves* (New York: Abrams, 1998); ve David Lewis-Williams ve David Pearce, *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the God* (London: Thames and Hudson, 2005).

Bununla birlikte, Kevin Sharpe ve Leslie van Galder mağaralardaki resimlerin ve görsellerin dinsel bir “sanat” olduğu görüşüne karşı çıkar. Onlara göre: “Şaman hipotezi, güneybatı Avrupa’daki mağara ‘sanatını’ Üst Paleolitik yaratıcılarına dinsel anlamlar ve amaçlar yükleyerek yorumlama geleneğinde yer edinmiştir. (‘Sanat’ sözcüğünü diğer bazıları gibi tırnak içinde kullanıyoruz çünkü bu tür eserlerin tümü bazı sanatsal imgeler içerse de görünen o ki hepsi sanat eseri değildir ve yaratı-

cılarının sanat yapmak gibi bir niyeti olmamış olabilir.) Güneybatı Avrupa'da yapılan bu keşfin ve tarihöncesi 'sanatın' yorumlanması öncüsü Henri Breuil idi. ... Breuil de kendinden önceki André Glory gibi Katolik bir rahipti (Cizvit arkeolog-teolog Pierre Teilhard da burada anılabilir), bu nedenle görkemi ve eskiliğiyle huşu uyandıran 'sanat' ile karşılaştığında, ona dinsel bir anlam ve amaç yüklemeleri doğal görünmektedir. İkisi de benzer şekilde, bu 'sanatın' olduğu mağaralara 'mabet', 'katedral', 'şapel' gibi adlar vermiştir. On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın büyük bölümünü etkisine alan, günümüzde de güçlü bir şekilde devam eden kültürel etosu yansıtan bir gelenek başlatmışlardır; tarihöncesi sanatla ilgili web sitelerine veya New Age edebiyat eserlerine şöyle bir bakmak yeterlidir. Lewis-Williams bu geleneğe tam olarak uyar. 'Sanat' sözcüğü romantik ve gizemli bir his uyandırır. Dinsel yorum buradan otomatik bir şekilde ortaya çıkar. Güzel bir hikâyeye oluşturur. Ve şimdiki spekülâtorlerin mağaralarda üstlerini başlarını kirletmeleri gerekmez." Kevin Sharpe ve Leslie Van Gelder, "Human Uniqueness and Upper Paleolithic 'Art': An Archaeologist's Reaction to Wentzel van Huyssteen's Gifford Lectures," *American Journal of Theology and Philosophy* 28/3 (2007): 313-14.

Bu analizle kesinlikle hemfikir değilim ve basitçe, bir Lewis-William alıntısıyla karşılık vereceğim: "[Fransız mağaralarındaki duvar sanatının] çeşitliliğine karşın, bazı tutarlılıklar olduğunu görürüz. Bunlardan en belirgini insanların bu görselleri yerin oldukça derinlerine, çoğunlukla da aynı anda yalnızca bir kişinin görebileceği yerlere yapmış olmalarıdır; hatta pek çoğu belki de yalnızca onu yapan kişi tarafından görülmüştür. Bu kadim sanatçılar yerin altında doğaüstü hayvanlarla ve tinsel

varlıklarla dolu bir diyar olduğuna inanmıyorlardıysa söz konusu uzak görselleri yapmalarının bir anlamı olduğu düşünülemez. Dünyanın dört bir yanındaki diğer topluluklar gibi Üst Paleolitik insanlar da büyük olasılıkla evrenin katmanları olduğuna inanıyorlardı: İnsanların üzerinde yaşadığı katman ve gökyüzünün yukarısındaki diyar. Üst Paleolitik zamanlarında, spiritüel katmanlarda ne tür varlıkların yaşadığına ve insanları nasıl etkiliyor olabileceklerine inanıldığı kesin olarak bilinemez. David Lewis-Williams, "Into the Dark: Upper Palaeolithic Caves in Western Europe," *Digging Stick* 27/2 (2010): 5. Ayrıca bkz. Sharpe and Van Gelder, "Human Uniqueness and Upper Paleolithic 'Art,' " 311–45.

9. Bahsedilen "katmanlı kozmos" tezini ilk kez formüle eden kişi Lewis-Williams'tır: "Üst Paleolitik insanları muhtemelen mağaralara girişin bir yeraltı dünyasına girmekle aynı olduğunu düşünüyorlardı. ... Mağara geçitleri yeraltının 'iç organları' gibiydi ve duvarlar, zeminler ile tavanlar, bunların ötesinde olana erişmek için geçilebilecek ince birer 'zar' gibiydi. Dolayısıyla etkinlik gösterilen alanlar yerin altındaki bir diyarın birer bölümüydü." David Lewis- Williams, *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion* (London: Thames and Hudson, 2010), 210.
10. Mağara sanatının harika bir şekilde korunmuş diğer örnekleri İspanya'daki Altamira ve Tito Bustillo'da bulunmuştur. El Castillo'daki görsel, "Panel de las Manos" üzerindeki "kırmızı beneklerle boyanmış büyükçe bir disktr." Pike vd., "U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain," *Science* 336 (2012): 1411– 12. Ayrıca bkz. M. Garcia-Diez, D. L. Hoffman, J. Zilhao, C. de las Heras, J. A. Lasheras, R. Montes, ve A.W.G. Pike, "Uranium Series Dating Reveals a Long Sequence of Rock Art at

Altamira Cave (Santilana del Mar, Cantabria)," *Journal of Archaeological Science* 40 (2013): 4098–106.

Üst Paleolitik Devre'nin duvar sanatı ile taşınabilir sanatı üzerine faydalı tartışmalar ve aynı zamanda bunların coğrafi dağılımı, yaşı, çeşitliliği için bkz. Oscar Moro Abadia ve Manuel R. Gonzalez Morales, "Paleolithic Art: A Cultural History," *Journal of Archaeological Research* 21 (2013): 269–306; Paul Bahn, Natalie Franklin, ve Matthias Stecker, ed., *Rock Art Studies: News of the World IV* (Oxford: Oxbow Books, 2012); Gillian M. Morris-Kay, "The Evolution of Human Artistic Creativity," *Journal of Anatomy* 216 (2010): 158–76; Michel Lorblanchet, "The Origin of Art," *Diogenes* 214 (2007): 98–109; Paul Pettitt ve Alistair Pike, "Dating European Palaeolithic Cave Art: Progress, Prospects, Problems," *Journal of Archaeological Method and Theory* 14/1 (2007): 27–47; Curtis Gregory, *The Cave Painters: Probing the Mysteries of the World's First Artists* (New York: Alfred A. Knopf, 2006); Gunter Berghaus, *New Perspectives on Prehistoric Art* (Westport, Conn.: Praeger, 2004); Randall White, *Prehistoric Art: The Symbolic Journey of Humankind* (New York: Harry N. Abrams, 2003); Paul Bahn, *The Cambridge Illustrated History of Prehistoric Art* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); ve Margaret W. Conkey, "A Century of Palaeolithic Cave Art," *Archaeology* 34/4 (1981): 21–22.

11. Volp mağaraları ilk olarak Toulouse Üniversitesi'nde tarihöncesi profesörü olan Kont Henri Bégouën'in üç oğlu (*Les Trois-Frères*) tarafından araştırılmıştır. 1912 yılının bir yaz gününde üç kardeş, boş kutulardan ve benzin tenekelerinden kendilerine bir sal yapar ve Volp Nehri'nin ince bir kolu üzerinden mağaralardan birinin yarısı su altında kalmış girişine doğru ilerler. Yarı karanlıkta bile mağara duvarlarındaki soluk çizimleri seçebilmişlerdi

ancak o sırada gördükleri şeylerin ne kadar önemli olduğunu bilmiyorlardı. Mağara araştırmaları Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle birlikte kardeşlerin tek tek cepheye çağırılması sonucu sekteye uğradı. 1918 yılında savaş sona erdiğinde kardeşler mağaralardaki çocukluk maceralarına geri döndüler. O sıralarda babaları Kont Bégouën bulunan resimlerin önemini fark etti ve arkadaşları, Fransız arkeolog ve rahip Henri "Abbé" Breuil ile iletişime geçti. Volp mağarası betimlemelerim büyük oranda bizzat Breuil'in *Four Hundred Centuries of Cave Art* adlı eserinde anlattıklarından alınmıştır (s. 153-77).

12. Paleolitik "enstrümanlar" hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ian Tattersall, *Becoming Human*, 13-14, 213. Randall White'a göre, "Mağaralardaki resimlerin yapıldığı yerlerin seçiminde akustiğin rol oynadığına dair kanıtlar vardır. Michel Dauvois, üç mağarada (Fontanet, Le Portal ve Niaux) yaptığı bir çalışmada ... yüksek kaliteli akustik alanlar ile resim ve gravür yoğunluğu arasında güçlü bir uyum olduğunu göstermiştir. Bu tür araştırmalar emekleme aşamasındadır, ancak mağaralardaki faaliyetlerde özellikle flüt veya litofon kullanılmışsa, şarkı söyleme veya ilahi söylemeyi de içeriyorsa, ses kalitesinin dikkate alındığını hayal etmek kolaydır." Randall White, *Prehistoric Art*, 16.
13. Lewis-Williams, beneklerin, tarihöncesi insanların "değişmiş bir bilinç durumuna" geçtikten sonra gördükleri görülerin (yani bir şamanın diğer dünyaya girdiğinde gördüğü tuhaf, uhrevi görüntüler) birer "kaydı" olduğunu savunur. Bunun aksine, Leroi-Gourhan ve Michelson geometrik desenlerin cinsel organları temsil ettiğini ileri sürmüşlerdir: "[Desenler] erkek ve kadın figürlerinden yani genital temsillerden oluşur; bunlar iki seriye ayrılan çok çeşitli tiplerdeki işaretlerdir: Birinci seridekiler 'dolu'

işaretlerdir (ovaler, üçgenler, dikdörtgenler), ikincilerse 'ince' işaretlerdir (düz, çengelli veya dallı çizgiler ve bir dizi nokta); ve son olarak, duvara yerleştirilmiş ve renkli olarak çizilmiş el izleri vardır. Her bir işaret serisinin öznelinin karşılaştırılması, onları, zayıf olanlar için eril ve dolgun olanlar için dişil olmak üzere, cinsel sembollerin çoklu varyantları olarak görmemize yol açar." David Lewis-Williams, "Debating Rock Art: Myth and Ritual, Theories and Facts," *South African Archaeological Bulletin* 61/183 (2006): 105–11; *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art* (London: Thames and Hudson, 2004); ve Leroi-Gourhan, "The Religion of the Caves," 12–13.

14. Ilga Zagorska, Taş Çağı'nın ölü gömme törenlerinde kırmızı aşıboyasının sembolizmi hakkında yazmıştır: "Kırmızı renk, kan gibi aynı rengi paylaşan doğal maddeleri anımsatır. Mezarlarda kırmızının varlığı, bu rengin ölüm kavramıyla ve yaşam enerjisinin korunmasıyla bağlantılı olarak, öte dünyaya giden yol için sihirli bir güç sağladığını düşündürmektedir. Daha geniş bir anlamda, aşıboyasının kullanımı insanın manevi dünyası ve bilginin genişlemesi ile bağlantılıdır ve ölü gömme bağlamında sembolik düşüncenin başlangıcı ile ilişkilendirilmiştir. ... Ancak araştırmacılar, aşıboyasının [kullanıldığı] her yerde ve her zamanda aynı şekilde kullanılmadığını ve varlığının veya yokluğunun her zaman anlaşılabilir veya yorumlanabilir olmadığını da vurgulamıştır." Ilga Zagorska, "The Use of Ochre in Stone Age Burials of the East Baltic," *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs* içinde, ed. Fredrik Fahlander ve Terje Oestigaard (Oxford: Archaeopress, 2008), 115.

Julien Riel-Salvatore ve Geoffrey A. Clark, aşıboyasının yaygın kullanımının sembolik değil işlevsel yönden

açıklanabileceğini belirtir. “Soğuk ve neme karşı daha iyi yalıtım sağlayabilir, zeminde daha pürüzsüz yüzeyler ve cilalı kemik boncuklar üretilir, kanamayı durdurucu veya antiseptik olarak işlev görebilir, hatta çürümeyi yavaşlatabilirdi. ... Bu nedenle mezarlardaki varlığı, Üst Paleolitik Devre boyunca bu maddenin kademeli olarak estetik ve/veya ritüel amaçlarla kullanıldığını gösteriyor olabilir. Qafzeh’teki bazı mezarlarda bulunması, Orta Paleolitik’te bilindiğini (ve muhtemelen kullanıldığını) göstermektedir. Bu, ancak daha sonra, belki de günümüzün 20.000 yıl öncesinden daha sonra yaygın kullanıma girmiş olabileceğini düşündürmektedir.” Julien Riel-Salvatore ve Geoffrey A. Clark, “Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research,” *Current Anthropology* 42/4 (2001): 449–79. Ayrıca bkz. Erella Hovers, Shimon Ilani, Ofer Bar-Yosef, ve Bernard Vandermeersch, “An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave,” *Current Anthropology* 44/4 (2003): 491–522.

15. Paleolitik dönemdeki en eski sanatsal ifade biçimlerinden biri, kırmızı (en yaygın), siyah, beyaz ve sarı (en az yaygın) aşiboyasıyla yapılmış pozitif ve negatif el izleridir. Pozitif el izleri, elin ıslak boyaya yerleştirilip ardından mağaranın duvarına bastırılmasıyla yapılırken, negatif izler muhtemelen ağızdan elin etrafına boyanın püskürtülmesiyle yapılmış ve böylece parmaklar, bilek ve elin arkasında hale etkisi yaratmıştır. Güney Fransa, Kuzey İspanya ve İtalya’da çok sayıda mağarada, pozitif ve negatif el izleri bulunmuştur, ancak bu özel ifade biçimi hiçbir şekilde Batı Avrupa mağaralarıyla sınırlı değildir.

Endonezya’daki negatif el izleri El Castillo ve Alta-

mira'dakilerle aynı döneme aittir ki Üst Paleolitik Devre sanatının kökenlerini, gelişimini ve anlam(lar)ını kavramamız için geniş kapsamlı sonuçlara sahip olma potansiyeline sahip, Chauvet'inki kadar eski olan figüratif sanatın keşfinden bahsetmiyorum bile. Bkz. Paul Pettitt, A. Maximiano Castillejo, Pablo Arias, Roberto Peredo, ve Rebecca Harrison, "New Views on Old Hands: The Context of Stencils in El Castillo and La Garma Caves (Cantabria, Spain)," *Antiquity* 88 (2014): 48; M. Aubert, A. Brumm, M. Ramli, T. Sutikna, E. W. Saptomo, B. Hakim, M. J. Morwood, G. D. van den Bergh, L. Kinsley, ve A. Dosseto, "Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia," *Nature* (2014): 223–37; ve Michel Lorblanchet, "Claw Marks and Ritual Traces in the Paleolithic Sanctuaries of the Quercy," *An Enquiring Mind: Studies in Honour of Alexander Marshack* içinde, ed. Paul Bahn (Oxford: Ox-bow Books, 2009), 165–70.

El izlerinin çoğu sağdan ziyade sol ele aittir. Bunun, izleri oluşturmak için kullanılan yöntemle (yani boyayı içeren bir kabuğu, kabı veya kamış benzeri bir aleti tutmak için sağ eli kullanmakla) bir ilişkisi var gibi görünmektedir. Dahası, el izlerinin mağaralardaki çatlaklara, çöküntülere ve tümseklere yakınlığıyla da oldukça güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Pettitt ve diğerlerinin belirttiğine göre el izleri, "doğal özelliklerle, özellikle de çatlaklar, dışbükey kabartılar ve içbükey çöküntüler ile açık bir ilişki içinde bulunur. ... Toplamda, La Garma'daki gözlemlenebilir izlerin %80'i ve El Castillo'dakilerin %74'ü, ya mağaraların yüzeylerindeki çatlaklarla ya da dalgalanmalarla bir tür ilişkiye sahiptir. 'Pürüzsüz' kayalık alanlar her mağarada kolayca erişilebilir yerlerde ve el izlerine de yakın mesafede olduğu için, bu tür bağlantılar tamamen tesadüf olamaz. Bazı izler duvardaki

ince topografik özelliklere ‘uymuş’ gibi görünmektedir ve bazıları duvardaki çıkıntılara öyle bir şekilde yerleşmiştir ki, kaşiflerin mağaralarda gezinirken denge sağlamak için ellerini kullanmaları gibi bu izleri bırakan eller de buralara tutunmuş gibidir.” Paul Pettitt vd., “New Views on Old Hands,” 53.

Dean Snow, iki ayrı makalesinde, Üst Paleolitik Devre’ye tarihlenen negatif el izlerinin çoğunun kadınlara ait olduğunu savunur. İspanya ve Fransa’daki sekiz mağaradan alınan otuz iki el izini analiz eden Snow, bu tarihöncesi otuz iki el izinden yirmi dördünün (yani yüzde 75’i) kadınlara ait olduğu sonucuna varmıştır. Ve Snow’un algoritması, modern erkek ve kadınların cinsiyetini sadece yüzde 60 oranında el izlerinden tespit edebilmiş olsa da, Snow, Üst Paleolitik Devre’deki ilk *Homo sapiens* bireylerin cinsiyete göre değişen fiziksel özelliklerinin bugün olduğundan çok daha belirgin olduğunu iddia eder. Snow’u eleştirenler bir yana, bu yeni hipotez, Üst Paleolitik Devre sanatı hakkında bazı ilginç soruları gündeme getirir. Yani, iki cinsiyetten hangisi bu dönemin sanatından birinci derecede sorumluydu? Ve eğer duvar sanatının yaratılmasından öncelikle kadınlar sorumluysa, o zaman bu, resimlerin ve görsellerin “sempatik büyü” veya şamanlar tarafından deneyimlenen değişen bilinç durumlarıyla ilgili olduğunu iddia eden Breuil ve Lewis-Williams’ın teorilerini nasıl etkileyebilir? Son olarak, sanatçının cinsiyetinin Üst Paleolitik sanatın anlamı, niyeti veya amacı ile herhangi bir ilgisi var mıdır? Bkz. Dean Snow, “Sexual Dimorphism in Upper Palaeolithic Hand Stencils,” *Antiquity* 80 (2006): 390–404, and “Sexual Dimorphism in European Upper Paleolithic Cave Art,” *American Antiquity* 4 (2013): 746–61.

Güney Fransa’nın Pireneler bölgesinde bulunan

Gargas mağarasında (1906'da keşfedildi), günümüzden 27.000 ila 25.000 önceye tarihlenen yüz elliden fazla el izi keşfedilmiştir. Bununla birlikte, diğer Üst Paleolitik bölgelerden gelen izlerin aksine, Gargas'tan gelen çok sayıda el izinde eksik parmaklar vardır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu el izleri, Émile Cartailhac bunları yazılı olarak ilk kez dile getirdiğinden beri pek çok varsayımın konusu olmuştur. El izlerinin çeşitli yorumları üç hipoteze indirgenebilir: (1) "sanatçının" parmakları adak amacıyla kesilmişti (örneğin geçiş ayinleri, "sempatik büyü" veya grup içi/grup dışı özdeşleşme); (2) parmaklar kazara veya doğal yollarla kaybedilmişti (örneğin kangren, yaralanma, hastalık, doğum kusuru); (3) parmaklar, farklı şekiller ve konfigürasyonlar oluşturmak için kasıtlı olarak bükülmüştü (belki de belirli hayvanlar için avcı-toplayıcı "işaret dili"). İkincisi muhtemelen üçü arasında en güçlü olasılık olsa da, yukarıda belirtilen hipotezlerin hiçbirisi özellikle ikna edici değildir.

Öncelikle, parmakların eksik olmasının arkasında bir adak adama amacı olsaydı, Gargas'ta sakatlamalara yönelik standartlaştırılmış bir model oluşturmamız mantıklı olurdu, ancak böyle bir model görünmemektedir. Benzer şekilde, eğer sakatlıklar kasıtlı olsaydı veya parmaklar belirli hayvanları temsil etmek için bilerek bükülmüş olsaydı, o zaman bu uygulamanın başka mağaralarda da temsil edilmesini beklerdik, ancak karşılaştırılabilir görüntüler sadece iki mağarada mevcuttur. Ayrıca, parmakların kasıtlı olarak çıkarılması mantıksızdır, çünkü bu, bireyin ve hayatta kalmak için tüm üyelerine bağımlı olan grubun, hem güvenliğini hem de üretkenliğini tehlikeye atardı. Son olarak, Gargas'taki el izlerinin birçoğu aynı kişi tarafından yapılmış olsa da bir izden diğerine farklı parmaklar eksiktir; bu da ayinsel

bir sakatlama veya doğal ya da kazara parmağı kaybetme durumlarının yerine, oyun olsun diye veya tekniğin acemice olmasından dolayı parmakların büküldüğünü göstermektedir. Bkz. André Leroi-Gourhan, "The Hands of Gargas: Toward a General Study," *October* 37 (1986): 18–34; Ali Sahly, *Les Mains mutilées dans l'art préhistorique* (Toulouse: kişisel olarak bastırılmış, 1966); Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, 246–57; ve Émile Cartailhac, "Les mains inscrites de rouge ou de noir de Gargas," *L'anthropologie* 17 (1906): 624–25.

16. Üst Paleolitik Devre sanatının sembolik doğasıyla ilgili olarak Lewis-Williams şöyle yazar: "Görseller, genellikle sanıldığı gibi mağaranın dışında görülen hayvanların resimleri değildir: Hiçbir zaman zemin yüzeyini gösteren bir boyama yoktur ... keza çimenler, ağaçlar, nehirler ya da doğal dünyadaki herhangi bir şey bulunmamaktadır. Daha ziyade, bazı kısımlar genellikle kayanın biçimine karışır, örneğin bir hayvanın gözü olarak kullanılan doğal bir yumru gibi. Diğer kısımlar, bazen çatlaklar veya yarıklar yoluyla kaya yüzeyine giriyor veya çıkıyor gibi görünürken diğerleri de sadece kısmen çizilmiştir, görüntünün geri kalanı, kişi ışığı belirli bir konumda tuttuğunda gölge tarafından oluşturulmuştur." David Lewis-Williams, *Inside the Neolithic Mind* (London: Thames and Hudson, 2009), 83–84.
17. Üst Paleolitik döneme ait arkeolojik kanıtlar, dönemin mağara sanatında yer alan hayvanlar ile *Homo sapiens*'in beslenmesi arasında çok az veya hiç bağlantı olmadığını gösterir. Üst Paleolitik sanatında tasvir edilen hayvan türleriyle ilgili olarak Leroi-Gourhan, "İstatistiksel olarak konuşmak gerekirse, [Üst Paleolitik Devre sanatında] temsil edilen türlerin sayısı, o dönemde var olduğu bilinen türlerin sayısından çok daha düşüktür," demiştir.

"Paleolitik sanatçılar herhangi bir hayvanı değil, belirli türlerdeki hayvanları tasvir etmişlerdi ve bunların günlük yaşamlarında mutlaka önemli bir rol oynaması gerekmiyordu." André Leroi-Gourhan, *The Dawn of European Art: An Introduction to Palaeolithic Cave Painting* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 45.

Bir başka çalışmasında Leroi-Gourhan bu konuya bir kez daha döner: "Pek çok yerleşim yerinde kemik kalıntıları bulunmuş hayvanlarla karşılaştırıldığında bu liste, sanatta yer alan hayvanların neyi temsil ettiğine dair soruları gündeme getirir. İlk olarak, Avrupa'nın tümünde, besin kaynağı olarak pek rağbet görmeyen aslan ve kartal gibi hayvanların özellikle batıdaki hanedan armalarında inek veya domuzdan daha çok kullanılması geleneğiyle olası bir paralellik incelenebilir. Bu soruya geri döneceğiz, ancak Paleolitik dönemde resmedilen hayvanların yenilebilir türlerin bir koleksiyonundan ziyade hayvanları konu alan birer alegori olduğunu varsaymak daha makuldür." André Leroi-Gourhan, *Treasures of Prehistoric Art* (New York: Harry Abrams, 1967), 111.

Son olarak, Margaret Conkey'in gözlemine göre, "Belirli hayvan tasvirlerinin sıklığı, bu hayvanların ulaşılabilirliğiyle olduğu kadar kazı alanlarında ortaya çıkarılmış yiyecek artıklarıyla da genellikle keskin bir tezat oluşturur. Patricia Vinnicombe'un Güney Afrikalı Kungların kaya sanatı üzerine yazdığı *People of the Eland* adlı incelikli çalışmasında vardığı çıkarım, Lévi-Strauss'un gözlemiyle aynı olabilir; yani söz konusu yerlerde bazı doğal türlerin kaya sanatının öznesi olarak seçilmesinin nedeni belki de 'yemek için' değil, 'düşünmek için' iyi olmalarıdır." Margaret W. Conkey, "A Century of Palaeolithic Cave Art," *Archaeology* 34/4 (1981): 23. Ayrıca bkz. Patricia Vinnicombe, *People of Eland: Rock Paintings*

of the Drakensburg Bushmen as a Reflection of Their Life and Thought, 2. baskı (Johannesburg: Wits University Press, 2009). Lévi-Strauss alıntısı; *Totemism*, çev. Rodney Needham (London: Merlin Press, 1991), 89.

White'ın belirttiği gibi: "Derin mağara resimlerinin (ve taşınabilir temsillerin) bir açıklaması olarak avlanma büyüsunü çürütecek gibi görünen bir başka gözlem, [resimlerdeki] hayvanların neredeyse hiç acı ve ızdırap çekiyor gibi görünmemesidir. Gerçekten de, şiddet içeren ve avlanıldığını gösteren hiçbir eylem yoktur. Bu tür eylemler, Lascaux'daki bir kuyuda bulunan bağırsakları deşilmiş bizon resminde ve La Vache'de bulunan sopa-daki yay ile avlanma sahnesinde olduğu gibi gerçekten istisnadır." Randall White, *Prehistoric Art*, 119.

18. Leroi-Gourhan, "Mağaranın kendisi," diyor, "doğal engebeleri sanatçı tarafından kullanıldığı için altyapı şemasına entegre edilmiştir. Bu engebeler iki türdür. Birincisi, ressam tarafından çizilen bir hayvanın sırtına, boynuna veya uyluğuna denk getirilen doğal kabartmalar; diğerleriye ince işaretler veya noktalar eklenerek dişiliği sembolize etmesi sağlanan çatlaklar veya yarıklardır. Böylece mağara aktif bir katılımcı haline gelir." Leroi-Gourhan, "The Religion of the Caves," 16.
19. Breuil'in Büyücü tanımı özellikle ilgi çekicidir: "Her şeyden önce, Kont Bégouën ile birlikte ilk başta 'Büyücü' adını verdiğimiz 'Tanrı', Mabet'teki tüm gravürler arasında siyaha boyanmış tek figürdür ve zeminden dört metre yüksek, görünürde erişilemeyen, yalnızca spiral şeklinde yukarı doğru tırmanan gizli bir koridorla ulaşılan bir konumdadır. Belli ki orada toplanan inanılmaz sayıdaki ve çoğu zaman korkunç derecede karışık bir yığın halindeki hayvanların tümüne başkanlık etmektedir. 75 cm boyunda ve 50 cm genişliğindedir, tamamı duvara

oyulmuştur fakat boyanırken her yeri eşit şekilde detaylandırılmamıştır: Kafasında gözler, burun, alın ve sağ kulağı gösterir sadece birkaç çizim vardır. Gözbebeklerinin de olduğu yuvarlak gözleri ve gözlerin arasında ucu hafif kıvrık bir çizgi halindeki burnuyla birlikte bir yüze sahiptir. Sivri kulakları geyiklerinkini andırır. Alnındaki siyah bir şeritten iki büyük ve kalın boynuz yükselir; bunların her ikisi de tabanından hayli yüksekte çatallanarak sağa ve sola doğru olmak üzere iki yana açılarak tekrar çatallanır. Bu figürün ağzı yoktur, ancak çizgiler halinde göğsüne düşen çok uzun bir sakalı vardır. Yatay olarak öne uzatılan ve birleştirilen kolların ucunda, birbirine yakın iki el vardır, parmakları kısa, renksiz ve neredeyse görünmezdir. Geniş siyah bir şerit tüm vücudu çevreler, bel bölgesinde daralır ve bükülmüş bacaklara ilerler. Sol diz eklemine gösteren bir nokta vardır. Ayaklar ile ayak başparmakları oldukça özenli yapılmıştır ve 'Cakewalk' dansındaki adımlara benzer bir hareketi göstermektedir. Küçük bir tutam halindeki kurt veya at kuyruğunun altında, belirgin ancak erekte olmayan, geriye dönük ve iyi gelişmiş erkeklik organı vardır. Mağaradaki en önemli figür olarak kabul edilen ve uzun süre düşündükten sonra, avlanmada bereketi sağlayan Tin olduğunu düşündüğümüz Magdalen figürü işte böyledir." Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, 176–77.

20. Hayvanlarla olan bu ilişki, şamana onlar üzerinde belirli bir güç verir. Şaman hayvanın gözünden bakabilir. Problemleri çözmede, kehanet okumada veya hastaları iyileştirmede hayvanlar ona kılavuzluk ederler. Jose Antonio Lasheras'a göre: "Farklı farklı gerçeklik seviyeleri arasında kurulan iletişim, her şeye hayat veren küçük tinlerle bağlantı kuran ve etrafımızı saran ve her zaman gördüğümüz gerçekliğe müdahale veya etki eden bir papaz,

şefaatçi, şaman veya rahip gerektirir. Tavan kabartmalarında Altamira'nın bizonlarını, geyiklerini ve atlarını keşfedecek ve onları temsil ettikleri şeylere bağlayacak olan papaz-sanatçı ya da şaman olurdu. Paleolitik sanatın sözlü bir geleneğe, belirli ortak hikâyelere –mitlere– bağlı özel hayvan hikâyeleri vardı ki bunlar, binlerce yıl boyunca Avrupa'nın dört bir yanında tutarlı bir şekilde var oluşlarını açıklamaktadır." Jose Antonio Lasheras, "The Cave of Altamira: 22,000 Years of History," *Andoranten* (2009): 32.

21. Lascaux'daki Kuş Kafalı Adam denilen görsel, saldıran bir bizonun önünde geriye doğru düşen veya sırtüstü yatan bir erkek figürünü tasvir eder. Boynuzları adamın göğsüne doğrulmuş halde saldıran hayvanın, sivri uçlu bir ok veya kargıyla midyesinden vurulmuş olduğu görülür. Adamın sağında, bir kuşla süslenmiş bir sopa veya değnek resmi vardır. Bizonun altında, okun vücuduna girdiği noktada, hayvanın karnından sarkan yuvarlak bir çıkıntı görülür. Adamın ve sopanın ucundaki kuşun yüz hatlarındaki benzerlikler göz önüne alındığında, bazıları bu ikonik görüntüyü şamanizmin kanıtı olarak yorumlamıştır. Bkz. Matt Rossano, "Ritual Behaviour and the Origins of Modern Cognition," *Cambridge Archaeological Journal* 19/2 (2009): 249–50; Jean Clottes ve David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves* (New York: Harry Abrams, 1998), 94–95; Noel Smith, *An Analysis of Ice Age Art: Its Psychology and Belief System*, American University Studies, Series XX, "Fine Arts," Cilt 15, Kitap 15 (New York: Peter Lang, 1992); Henri Breuil ve Raymond Lantier, *The Men of the Old Stone Age* (New York: St. Martin's Press, 1965), 263–64; ve Jacquetta Hawkes ve Sir Leonard Woolley, *Prehis-*

tory and the Beginnings of Civilization (New York: Harper and Row, 1963), 204–205.

Belki de Paleolitik Devir'in en ünlü insan-hayvan melez, Almanya'nın güneybatısındaki Lone River vadisinde bir mağarada bulunan, aslan kafasına ve uzun kol ve bacaklara sahip bir adamı betimleyen, fildişinden özenle oyulmuş 30.000 yıllık bir heykel olan *Löwenmensch* veya Aslan-İnsan'dır. Yirmi sekiz santim boyundaki heykelin sağ kolu ve ayağı eksiktir; sol kol boyunca ve kulaklarının çevresinde, ne önem taşıdığı bilinmeyen eşit aralıklı çentikler vardır. *Löwenmensch*, sahip olduğumuz en eski ve en ünlü teriantropik imgelerden biri olmakla kalmaz, aynı zamanda taşınabilir sanatın en eski örneklerinden birini teşkil eder. Bkz. Joachim Hahn, *Kraft und Aggression: Die Botschaft der Eiszeitkunst in Aurignacien Süddeutschlands?* (Tübingen: Verlag Archaeologica Venatoria, 1986); ve Thomas Wynn, Frederick Coolidge, ve Martha Bright, "Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought," *Cambridge Archaeological Journal* 19/1 (2009), 73–84.

22. Breuil, Paleolitik insanların mağara duvarlarına ve tavanlarına hayvan resimleri çizerek başarılı bir avı garanti etmeye ve avcılarını yaralanmalardan korumaya çalıştıklarını savunmuştur. Breuil'e göre bu teori, hem mağaralardaki görsellerin bu hayvanların doğada rastgele bulunuşlarının bir yansıması olan keyfilliğini, hem de görsellerin üzerindeki, keskinleştirilmiş aletlerle yapılmış gibi görünen ve bir oyuna veya av büyüüne işaret ettiği düşünülen kesikleri ve izleri açıklar. Breuil'in Paleolitik dönemin duvar sanatı ve "sempatik büyü" ile ilgili teorileri 1960'lara kadar yaygın olarak kabul görüyordu, bu teoriler tarihöncesi sanatla ilgili birçok eserde hâlâ bulunabilir.

Bununla birlikte 1960'lardan bu yana Breuil'e çok sayıda eleştiri gelmiştir. Özellikle bazıları, tasvir edilen hayvanların çoğu Paleolitik insanların beslenmesinin bir parçası olmadığı için mağara resimlerinin sempatik büyü için kullanılamayacağını gözlemlemiştir. Diğerleri, Breuil'in, "yüce kilise" hassasiyetine sahip bir Fransız rahip olduğu için mağaraları kutsal alanlar olarak görmeye yatkın olduğunu ve çalışmalarının, Güney Afrika'nın San kabilesiyle ilgili aşırı basitleştirilmiş etnografik yorumlara dayanması gibi metodolojik sorunlar yüzünden sınırlandığını savunmuştur. Bu suçlamalara ek olarak Breuil, duvar sanatını taşınabilir sanattan üstün tutan ve bunlardan sırasıyla "yüksek sanat" ve "düşük sanat" olarak bahseden Avrupa merkezli ve sömürgeci bir mağara sanatı anlayışını sürdürmekle eleştirilmiştir.

Tıpkı Ronald Hutton'ın, Breuil'in Les Trois-Frères'teki Büyücü'yü çizerken neden boynuzları eklediğini sorgulaması gibi, Breuil'in çizgileri bile eleştiri konusu olmuştur. Yine de bu olumsuz değerlendirmelere ve Breuil'in bazı çizimlerinde hatalarının bulunmasına rağmen, Jean Clottes (Les Trois-Frères'e erişim izni verilen birkaç kişiden biri) Büyücü görselinin gerçekliğini ve Breuil'in çiziminin o görsele uygun olduğunu defalarca teyit etmiştir. Daha fazlası için bkz. Oscar Moro Abadia ve Manuel R. Gonzalez Morales, "Paleolithic Art: A Cultural History," *Journal of Archaeological Research* 21 (2013): 269–306; Margaret Conkey, "A Century of Palaeolithic Cave Art," *Archaeology* 43/4 (1981): 20–28; Paul Bahn, *The Cambridge Illustrated History of Prehistoric Art* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 62–63; Ronald Hutton, *Witches, Druids, and King Arthur* (New York: Bloomsbury Academic, 2003), 33–35; Peter Ucko, "Subjectivity and the Recording of Palaeolithic Cave Art," *The Limitations*

of *Archaeological Knowledge* içinde, ed. T. Shay ve J. Clottes (Liege: University of Liege Press, 1992), 141–80; Robert Bégouën ve Jean Clottes, “Les Trois-Frères After Breuil,” *Antiquity* 61 (1987): 180–87; ve Jean Clottes ve David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance Magic and the Painted Caves* (New York: Abrams, 1998).

2. HAYVANLARIN EFENDİSİ

1. Alberto C. Blanc’a göre, “Sözde ‘büyücünün’ Ariège’deki Trois Frères mağarasının duvarlarına kazınan ve resmedilen ve ilk olarak Abbé Breuil tarafından betimlenen figürleri farklı hayvanların parçalarından –bir geyiğin boynuzları, bir ayının pençeleri, bir baykuşun gözleri, bir kurdun veya atın kuyruğu– oluşan bir tür kostüm giymektedir ve görünen o ki avlanan insanların bir tanrısı veya perisi betimlenmiştir. Abbé Breuil önceki görüşlerini değiştiren ve ta 1931 yılında, ‘büyücü’ olarak adlandırdığı çizimin aslında kabilenin avladığı hayvanların özellikleriyle donatılmış mistik bir doğaüstü varlığı temsil ediyor olduğuna dikkat çeken ilk kişiydi. ... Üst Paleolitik Devre sanatına ait diğer sözde ‘maskeli’ figürler benzer tanrıları veya perileri temsil ediyordu.” Alberto C. Blanc, “Some Evidence for the Ideologies of Early Man,” *Social Life of Early Man*, ed. Sherwood Washburn, göz. geç. bsk. (London: Routledge, 2004), 121.

“İlk olarak, bu figür dans eden bir büyücüyü gösterdiği şeklinde yorumlanmıştı. Üzerinde daha çok düşündükten sonra Breuil, bunun bir büyücü değil bir tanrı, bir gün hayvanların efendisi olarak adlandıracağı bir temsil olduğu sonucuna vardı. ... Ancak ‘büyücü’ ismi kullanılmaya devam etti ve literatürde onun yerine ‘boy-

nuzlu tanrı' adı kullanılmadı. Breuil'e göre bu tanrı figürünün 'insan vekilleriyle aynı büyü sembollerini (maske) üzerinde taşıyor' olmasına dikkat edilmelidir. (Bégouën ve Breuil 1958:54). Dolayısıyla bu, maskeli bir tanrıdır." Henry Pernet, *Ritual Masks: Deceptions and Revelations* (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 1992), 26.

Alby Stone, Breuil'in Hayvanların Efendisi konusunda fikir değiştirmesiyle hemfikirdir: "Trois Frères'teki büyücü ayinsel bir hayvan kostümü giyiyor olabilirdi ama bir tanrıyı veya güçlü bir tini resmediyor olması da aynı ölçüde olasıdır. Hatta saygın veya güçlü bir bireyin metaforik bir portresi olarak yapılmış olması bile olasıdır. Alby Stone, *Explore Shamanism* (Loughborough, U.K.: Explore Books, 2003), 130. Ayrıca bkz. Morris-Kay, "The Evolution of Human Artistic Creativity," 169.

Bettina Arnold ve Derek Counts Hayvanların Efendisi'ni, "hem vahşi (ör. aslanlar ve yabandomuzları) hem de evcil (ör. katırlar, inekler ve koyunlar) hayvanlar üzerinde ilahi bir kontrol sağlamadan avlanma sırasında avcılarını koruyup kollamaya dek uzanan güçlere sahip bir Hayvanların Efendisi" olarak tanımlamıştır. Bettina Arnold ve Derek Counts, ed., *The Master of Animals in Old World Iconography* (Budapest: Archaeolingua Alapítvány, 2010), 9.

Jacquetta Hawkes ve Sir Leonard Woolley'e göre, "mağara sanatının ve daha düşük ölçekte de ev sanatının, kısmen büyü kısmen dinle ilgili olmak üzere hayvan kültlerine hizmet ettiğine şüphe yoktur. ... Kabilde bireylerin konumları ve yaşam bütünüyle av hayvanlarının çoğalmasına ve avlanma sırasındaki başarıya bağlıydı; sanat da bu iki büyük gereksinimin elzemliğini vurguluyordu. Kendi içlerinde faydacı olduklarından, onları hayvanlarla ve doğayla paylaşma girmeye, mistik bir

katılım içinde olmaya yönlendiren din dürtüsünden ayrılamazlar.” Jacquetta Hawkes ve Sir Leonard Woolley, *Prehistory and the Beginnings of Civilization* (New York: Harper and Row, 1963), 204–205.

Hayvanların Efendisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Jacqueline Chittenden, “The Master of Animals,” *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 16/2 (1947): 89–114; ve Nanno Marinatos, *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of the Animals in Early Greek Religion* (London: Routledge, 2000), 11–12.

2. Endonezya’nın Sluwesi adasındaki dokuz mağarada yakın dönemde yapılan U-serisi test sonuçları negatif el izlerinin bölgedeki mağaralarda günümüzden tam 39.900 yıl önce yapıldığını ortaya koydu ki bu onları dünyanın en eski negatif el izleri yapmaktadır. Dahası, Endonezya’nın Leang Timpuseng I ve II mağaralarındaki iki figüratif sanat parçasına (bir dişi babirusa veya “domuz geyik” ile domuz benzeri, belirlenemeyen bir hayvan) yapılan U-serisi testleri, günümüzden 35.400 ila 35.700 yıl önceye işaret etmektedir. Sulawesi’deki keşif ve resimlerin tarihlendirilmesi konusunda bkz. M. Aubert, A. Brumm, M. Ramli, T. Sutikna, E. W. Saptomo, B. Hakim, M. J. Morwood, G. D. van den Bergh, L. Kinsley ve A. Dosseto, “Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia,” *Nature* 514 (2014): 223–27.

Aubert vd. şöyle demiştir: “Sulawesi’de aldığımız tarihlendirme sonuçları figüratif sanatın bu bölgeye en az kırk bin yıl önce gelen ilk modern insan topluluklarının kültürel repertuarının bir parçası olduğunu göstermektedir. Kaya sanatının hemen hemen aynı dönemde ve ilk modern insanların uzamsal dağılımının her iki ucunda bağımsız olarak ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Bu-

nunla birlikte, alternatif bir senaryoya göre mağara resimlerinin on binlerce yıl daha önce Afrika'dan ayrılmış *Homo sapiens* türünün ilk üyeleri tarafından yapılmış olması ve dolayısıyla Leang Timpuseng ve Leang Barugayya II mağaralarındaki natüralistik hayvan betimlemelerinin kökenlerinin Batı Avrupa'dan da, Sulawesi'den de farklı bir yerde olması muhtemeldir. Eğer öyleyse, gelecekte türümüzün küresel yayılımının en eski dönemine tarihlenen insan elleri, figüratif sanat betimlemeleri ve diğer görsel biçimleri bulunmasını bekleyebiliriz." Maxime Aubert vd., "Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia," 226.

3. Malaga'daki mağaralarla ilgili olarak daha fazlası için bkz. Alistair Pike vd., "U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain," *Science* 336 (2012): 1409–13. Aveyron'daki keşif için bkz. Jacques Jaubert vd., "Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France," *Nature* 534 (2016): 111–127.
4. Pekin'deki Zhoukoudian mağara sisteminde bulunan *Homo erectus* kafatasları hakkında bkz. Brian M. Fagan ve Charlotte Beck, ed., *The Oxford Companion to Archaeology* (London: Oxford University Press, 1996), 774. Zhoukoudian'daki kemiklerin yaşları MÖ 700.000 ila 200.000 yılları arasında tarihlenir, ancak 500.000 yıldan daha eski olamayacakları konusunda anlaşmaya varılmıştır. Bkz. Peter Peregrine ve Melvin Ember, ed., *Encyclopedia of Prehistory, Cilt 3: East Asia and Oceania* (New York: Springer, 2001), 352. Pekin'deki Zhoukoudian mağara sisteminde bulunan *Homo erectus* (Pekin İnsanı) mezarları hakkında bkz. Brian M. Fagan ve Charlotte Beck, ed., *The Oxford Companion to Archaeology* (New York: Oxford University Press, 1996), 774; ve Peter Peregrine ve Melvin Ember,

ed., *Encyclopedia of Prehistory*, Cilt 3: *East Asia and Oceania* (New York: Springer, 2001), 352.

5. "Daha aşağı seviyedeki ırklar arasında ruh öğretisinin ne olduğu," der Tylor, "bu öğretinin gelişiminin animistik teorisi belirtilerek açıklanabilir. Sanki henüz düşük bir kültür seviyesindeki düşünen insanlar, iki grup biyolojik sorunun baskısı altındaydı. İlk olarak, yaşayan bir bedeni ölü olandan ayıran neydi; uyanmaya, uyumaya, trans durumuna, hastalığa ve ölüme ne sebep oluyordu? İkinci olarak, rüyalarda ve görülerde beliren insan şekilleri aslında neydi? ... Kadim vahşi filozoflar büyük olasılıkla her insanın kendine ait iki şeye, yani yaşama ve ruha sahip olduğu çıkarımına vararak ilk adımı atmıştı." Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (London: J. Murray, 1889), 428.
6. Max Müller ve "doğada karşılaşılan şeyler" için bkz. *Introduction to the Science of Religion* (London: Longmans, Green, 1873); ve *Comparative Mythology* (London: Routledge and Sons, 1909). Marett'in *pre-animizm* adını verdiği teorisini ortaya koyduğu kitabının, Tylor'ın animizm teorisine eleştiri olarak yazıldığını belirtmekte fayda var. Ayrıca bkz. Robert Ranulph Marett, *The Threshold of Religion* (London: Methuen and Co., 1914), 14.
7. Ayinsel uygulamaların, evrimsel adaptasyonda avantaj sağlayan belirli hisleri açığa çıkardığı argümanı için bkz. Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 177.
8. *Aşkın* teriminin Doğu'nun sözde dinlerine uygulanması mümkün olmayan Batılı bir felsefi perspektifi ima ettiği öne sürülebilir. Ne var ki aşkın olanı "görünenin ötesi" olarak tanımlarken, her ikisi de benzer aşkınlık durumunu içeren nirvana ve mokşa kavramlarını örnek verebi-

liriz: Nirvana yeniden doğuş döngüsünden nihai olarak serbest kalmayı ve aynı şekilde mokşa da karmadan ve gerçeklik yanılısamasının esaretinden bağımsızlığı (*maya*) ifade eder. Benzer şekilde, Boşluk kavramı (*sunyata*), gerçekliğin altında yatan “anlamı kavramak için verilen ortak bir çaba” olduğu sürece, özellikle de Nagarjuna’nın “Boşluk olmayan bir varlığın” var olmadığı iddiasını düşünürsek, aşkınlığı da ima eder. Bkz. J. G. Arapura, “Transcendent Brahman or Transcendent Void: Which Is Ultimately Real? Transcendence and the Sacred,” *Transcendence and the Sacred* içinde, ed. A. M. Olson ve L. S. Rouner (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), 83–99.

9. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1995), 227. Ayrıca bkz. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions* (New York: Ktav Publishers, 1969).
10. Durkheim’in entelektüel ardıllarında da onun görüşlerinin yankısı duyulabilir. Örneğin sosyolog Peter Berger, insanların faaliyetlerine kozmik önem atfeden dinin toplumlar için anlam ve amaç yaratmakla kalmayıp aynı zamanda toplumları meşrulaştırdığını ileri sürer. Burger’e göre din, “insanın faaliyeti aracılığıyla her şeyi kapsayan kutsal bir düzenin, yani hep mevcut olan kaos karşısında kendini koruyabilecek kutsal bir kozmosun kurulmasıdır.” Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1967), 51.
11. Freud’un din hakkındaki görüşleri için bkz. *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*,* çev. Abraham Arden Brill (New York: Moffat,

* Türkçede *Totem ve Tabu* adıyla yayımlanmıştır. (ç.n.)

1918) ve *The Future of an Illusion*,* çev. W. D. Robson-Scott (London: Hogarth Press, 1928).

12. David Hume, *Four Dissertations* (London: A. and H. Bradlaugh Bonner, 1757), 94; ve Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*,** çev. Marian Evans (New York: Calvin Blanchard, 1855), 105. Ayrıca bkz. *Feuerbach's Lectures on the Essence of Religion*, çev. Ralph Manheim (New York: Harper and Row, 1967).

Girard'a göre şiddet, arzularımızı topluluğumuzdaki diğer insanlardan "ödünç aldığımızda" ortaya çıkan taklide dayalı rekabetten kaynaklanıyordu. Bkz. René Girard, *Violence and the Sacred* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1979).

Günümüz Alman kökenli Amerikalı akademisyeni Martin Riesebrodt, dinin vaadinin, "talihsizliği önlemek, krizlerle başa çıkmak ve kurtuluş sağlamak" olduğunu yazmıştır. Martin Riesebrodt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), xiii.

13. Geertz dini amacına göre tanımlar: İnsanları anlamlı ve tutarlı bir evrene inandırarak onlara cesaret ve motivasyon vermek. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87-125, 103. Benzer şekilde, A. R. Radcliffe-Brown'un belirttiği gibi, "Antropolojik bir teoriye göre büyü ve din insanlara özgüven veriyor olsa da, normalde haberdar olmayacakları konularda korku ve kaygı verdiği de pekâlâ iddia edilebilir; kara büyüden, tinlerden, Tanrı'dan, Şeytan'dan, Cehennem'den korkmak gibi." Alfred Reginald Radcliffe-Brown, "Taboo," bulunduğu eser *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. William A. Lessa ve Evon Z.

* Türkçede *Bir Yanılsamanın Geleceği* adıyla yayımlanmıştır. (ç.n.)

** Türkçede *Hristiyanlığın Özü* adıyla yayımlanmıştır. (ç.n.)

Vogt (New York: Harper and Row, 1979), 46–56.

14. Peter van Inwagen dini evrimsel yönden açıklayarak bu soruna şöyle değinir: “Doğaüstü inançların daima bir bedeli vardır: Hayatta kalmaya ve çoğalmaya harcanabilecek kaynakların tüketilmesini de içeren bazı eylemlere (ör. ritüeller ve ibadetler) açıkça yatkınlık gösterilir. Ve evrimsel biyolojideki yaygın bir kanıya göre, bir türün enerji ve kaynaklar bakımından maliyetli olan herhangi bir özelliği bir çeşit açıklama gerektirmektedir, örneğin pek çok kuş türünde erkeklerin tüylerinin renkli olması gibi. Peter van Inwagen, “Explaining Belief in the Supernatural: Some Thoughts on Paul Bloom’s ‘Religious Belief as an Evolutionary Accident,’” bulunduğu eser *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. Jeffrey Schloss ve Michael Murray (Oxford: Oxford University Press, 2009), 129.
15. Matt Rosano’ya göre, “Dinin en eski özellikleri insanların sosyal dünyasının doğaüstü alana uzanmasını temsil eder, böylece her zaman tetikte olan spiritüel gözlemciler aracılığıyla grup içi işbirliğini güçlendirir. Tinlerin insanları daima gözlediğine inanmak, gruptaki davranış normlarını güçlendirirken işbirliği yapmayanların sayısını da azaltmaya yardımcı olmuş, böylece insani düzeyde işbirliğinin ortaya çıkmasına izin vermiş olabilir. Matt Rossano, “Supernaturalizing Social Life: Religion and the Evolution of Human Cooperation”, *Human Nature* 18/3 (2007): 272. Ayrıca bkz. Robert Boyd ve diğerleri, “The Evolution of Altruistic Punishment,” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100/3 (2003): 3531–35.
16. Bloom’un işaret ettiği alternatif bir görüşe göre, “din ... gruplara yarar sağlamak üzere, özellikle de asalak sorununu çözmeye yardım etmek üzere evrimleşmiş bir

davranışlar ve düşünceler topluluğudur.” Bu açıdan bakıldığında, dinin işlevi bir gruptaki bireylerin bencilce davranışlarının sosyal etkilerini hafifletmektir. Bununla birlikte, bu bakış açısı dinlerin en başta neden ve nasıl evrildiğini açıklamada başarısız olur. Bazı kişiler dinin, “kültürel grup seçilimi” denilen bir süreçle evrimleşebileceğine inanır ki bu süreçte dinî ritüeller de dahil olmak üzere din, bir grubun diğer gruplar karşısında avantajlı olmasını sağlayacaksa toplumda ortaya çıkabilir ve en başta başarılı olabilir. Bunun anlamı, dini olan grupların daha rekabetçi ve hayatta kalmaya daha yatkın olduğuydu. Bu durumda din genetik değil, taklitseldir—genetik aktarıma paralel olan, oldukça tartışmalı bir bilgi aktarım aracıdır. Bununla birlikte, Tim Ingold ve Gisli Pals-son bu fikre karşı çıktı. Kültürel sürecin temelde döngüsel bir mantığı olduğunu düşündüklerinden, onu açıklamak için Darwinci evrimin kullanılmasını reddettiler. Bu sorun, işbirliğinin evrimini açıklayan daha antropolojik teorilerle çatışabilir. Bu teoriler genellikle, bir bireyin ahlaki veya işbirlikçi bir normu takip etmeyen başka bir bireyi cezalandırmak için yapacağı maliyetli bir eylem olan özgecil ceza kavramına dayanır. Bu anlamda ceza, küçük gruplarda ve cezalandırma eylemlerinin maliyeti ve sıklığı düşükse potansiyel olarak büyük gruplarda işbirliğini teşvik etmeye hizmet eder. Bakınız Paul Bloom, “Religion, Morality, Evolution,” *Annual Review of Psychology* 63 (2012): 186, 196 ve Tim Ingold ve Gisli Pals-son, eds., *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

17. Bazı akademisyenler ve bilim insanları din inancına sahip olmanın evrimsel adaptasyonda bazı avantajlar sağladığı konusunda ısrarcıdır—örneğin Jesse M. Bering,

eşleri daha arzu edilir kıldığını savunur: “The Folk Psychology of Souls,” *Behavioral and Brain Sciences* 29 (2006): 453–62. David Sloan Wilson ise dinin, belirli toplumların diğerlerine kıyasla daha uzun ömürlü ve büyük olmasını sağladığı yönünde bir hipotez öne sürmüştür: *Darwin’s Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

18. Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (New York: Oxford University Press, 2002), 43; Paul Bloom, “Religious Belief as an Evolutionary Accident,” *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion* içinde, ed. J. Schloss ve M. Murray (Oxford: Oxford University Press, 2009), 118–127.

3. AĞAÇTAKİ YÜZ

1. Michael J. Murray, “Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief,” *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion* içinde, ed. J. Schloss ve M. Murray (Oxford: Oxford University Press, 2009), 169.

Nörolojik bir olgu olarak din ile ne kastedildiğini anlamak için, yaklaşık 18.000 yıl önce Büyücü’yü kimin ve hangi nedenle yapmış olabileceğini hatırlayın. Ancak Büyücü’yü tasavvur etmek için gerekli beyin yapısı, yüz binlerce yıl önce gelişmiştir. Bu beynin sembolik düşünce kapasitesi olmalıydı. Bu dünyadan olmayan soyut bir yaratığı hayal etmek için gerekli olan kavramsal düşünme sürecine ihtiyaç vardı. “İnsan” ve “hayvan” gibi birbirinden ayrı ve farklı kategorileri birleştirip, kasıtlı ve bilinçli bir çabayla yeni ve gerçekdışı bir kategori yarat-

ma yetisine sahip olmalıydı. Bu zihinsel görevler, beynin frontal ve parietal loblarında meydana gelen, gelişmesi milyonlarca yıl sürmüş belirli yönetici işlevlerin ürünüdür.

Wynn, Coolidge ve Bright bir başka melez figüre – daha önce bahsedilen *Löwenmensch* veya “Aslan İnsan” – istinaden bu tür melezlerin altında yatan soyut düşünüşün, başlangıçta, frontal ve parietal lobların işleyen bellek ağı aracılığıyla “hayvan” ve “insan” kavramlarının zahmetli ve dikkatli bir şekilde birbirine bağlanmasının sonucu olduğunu ileri sürer. “Bu ‘hayvan’ ve ‘insan’ kavramları daha erken, muhtemelen *Homo sapiens* türünün ilk zamanlarında evrimleşmiş parietal ağın oluşturduğu biyolojik kategorilerdir. Bunlar da, temporal lob ağlarının oluşturduğu ve çok daha önce, muhtemelen *Homo erectus*’un ortaya çıkışıyla evrimleşen ‘canlı’ ve ‘kontrol edilebilir’ gibi daha eski temel ontolojik kategorilere dayanır.” Thomas Wynn, Frederick Coolidge, ve Martha Bright, “Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought,” *Cambridge Archaeological Journal* 19/1 (2009): 73.

2. Zihin Teorisi ve animizm ile ilişkisi hakkında bkz Maurice Bloch, *In and Out of Each Other’s Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social* (New York: Routledge, 2016); ve Christine S. VanPool ve Elizabeth Newsome, “The Spirit in the Material: A Case Study of Animism in the American Southwest,” *American Antiquity* 77/2 (2012): 243–62.
3. Jean Piaget ve diğer gelişim psikologları “çocuklar arasında eşyaları canlı ve bilinçli şeyler olarak görme eğilimi” konusu üzerinde uzun uzun durmuştur. Piaget’in izinden giden Justin Barrett, bebeklerin cansız varlıklara eylemlilik yüklemekle kalmayıp, doğal dünyada içgüdü-

sel olarak bir tasarım ve amaç olduğu sonucuna vardıklarını süreçten bahsetmiştir. Dahası, Gergely Csibra ve Deborah Kelemen tarafından yürütülen çalışmalar, çocukların hareket eden nesnelere, kendi kendilerine yürümese de ve amaçlı bir hareketleri olmasa da, farkında olmadan bir hedef yüklediklerine dair empirik kanıt sağlamıştır. Ölümlülük kavramı göz önüne alındığında Jesse Bering, bazı çocukların, zihnin bedeni hayatta tuttuğuna sezgisel olarak inansalar da fiziksel ölümü anlayabildiğini kanıtlamıştır. Dolayısıyla teleolojik düşüncenin doğuştan geldiği ve muhtemelen kültürel mirastan bağımsız olduğu teorileştirilmiştir. Teleolojik düşünce, kişinin görünmez bir tasarımcıyı, görmeyip yalnızca çıkarsamış olsa bile kavramlaştırmasını sağlar. Demek ki çocuklar “sezgisel teorisyenler”dir. Jean Piaget, “Children’s Philosophies,” *A Handbook of Child Psychology* içinde, ed. C. Murchison (Worcester, Mass.: Clark University Press, 1933), 537; Justin L. Barrett, *Born Believers: The Science of Children’s Religious Belief* (New York: Atria Books, 2012); Gergely Csibra vd., “Goal Attribution Without Agency Cues: The Perception of ‘Pure Reason’ in Infancy,” *Cognition* 72/3 (1999): 237–67; Deborah Kelemen, “Are Children Intuitive Theists? Reasoning About Purpose and Design in Nature,” *Psychological Science* 15/5 (2004): 295–301; Deborah Kelemen ve Cara DiYanni, “Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children’s Reasoning About Nature,” *Journal of Cognition and Development* 6/1 (2005): 3–31; ve Jesse Bering, “Intuitive Conceptions of Dead Agents’ Minds: The Natural Foundations of After-life Beliefs as Phenomenological Boundary,” *Journal of Cognition and Culture* 2/4 (2002): 263–308. Ayrıca Alfred Irving Hallowell’in, insan olmayan failleri, benlik kavramını ve Kuzey Amerikalı Ojibwa kabilelerinin anladığı

şekliyle kozmosu ele aldığı muazzam çalışması için bkz. Alfred Irving Hallowell, "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View," *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* içinde, ed. S. Diamond (New York: Columbia University Press, 1960), 20–52.

4. Pascal Boyer'ın, din inancının nasıl aktarıldığına dair teorilerini ortaya koyduğu çalışmaları arasında en kolay erişilebilir olanları: *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books, 2001) ve *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994).
5. "Sezgilere minimal düzeyde aykırı kavram" terimini, anormal fikirlerin etkilerini gösteren deneylerinin pek çoğunda Boyer ile çalışan Justin Barrett türetmiştir. Bkz. Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?* (Lanham, Md.: Altamira Press, 2004) ve *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief* (New York: Atria Books, 2012).
6. Ağaç mitlerinin eski ama faydalı bir özeti için bkz. *Cultus Arborum: A Descriptive Account of Phallic Tree Worship, with Illustrative Legends, Superstitions, Usages, &c., Exhibiting Its Origin and Development Amongst the Eastern & Western Nations of the World, from the Earliest to Modern Times*; ayrıca 1980 yılında Londra'da özel olarak bastırılan ve archive.org üzerinden ulaşılabilen *Bibliography of Works Upon and Referring to the Phallic Cultus*. Konuşan ağaçlarla ilgili mitlerin pek çoğu bu özetten alınmıştır.

Moreh Meşesi veya Mamre Meşelikleri hakkında başka bir şey bilmiyoruz. Nahum Sarna, *Yaratılış* kitabıyla ilgili yorumunda onlardan kısaca bahseder: "Moreh Menengiç Ağacı, İbranicede *elon moreh*, hiç şüphesiz kutsal çağrışımları olan kudretli bir ağaçtı. Moreh 'öğretmen,

mucize veren' anlamına geliyor olmalı. Bu ağaç (veya bu tür ağaçların oluşturduğu grup) öyle dikkat çekici ve ünlüydü ki bölgedeki diğer yerleri belirlemeye yarayan bir sınır işareti işlevi görüyordu. Kutsal ağaç olgusu, özellikle de kutsal bir alanla ilişkilendirilenler olmak üzere, çeşitli kültürlerde yaygındır. Diğerlerinden farklı, özellikle de çok eski bir ağaç 'yaşam ağacı' veya 'koz-mik' olarak görülebiliyor, gövdesinin 'yeryüzünün göbeğini' simgelediği ve tepesinin de cenneti temsil ettiği düşünülüyordu. Bu anlamda, insanların dünyasıyla ilahi dünya arasında bir köprüydü ve tanrı-insan karşılaşmasının gerçekleştiği arena, keramet ve kehanet bildiren medyum haline gelmişti. Ağaçlar aynı zamanda, ibadet eden kişinin bir ilahı beklediği korumayı veya bereketi simgeliyordu. Bereket kültleri bu tür ağaçlarla bağlantılı olarak ortaya çıkmış ve paganizmin bu türü pek çok İs-railliyeye çekici gelmiştir." Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1989), 91. Hurma ağacının altında oturup yargıçlık yapan bilici Debora hikâyesi de dikkate değerdir (Hakimler 4:5).

7. Yılanın Cennet'te Havva'ya İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı ile ilgili olarak söylediklerine dikkat edin: "Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek *Tanrı gibi olacaksınız*" (Yaratılış 3:5). Bu konuda daha fazlası "Sonuç" bölümünde ele alındı.
8. Justin Barrett HADD ile Zihin Teorisi'nin inancı pekiştirebileceğini ama ortaya çıkaramayacağını şu analogilerle gösterir: "Derin bir vadide yürüyen bir kadının patikadaki bir dönemeci döndüğünü ve dik yamaçtan kayaların yuvarlanıp ona neredeyse çarptığını varsayalım. HADD, refleks olarak buna neden olan şeyi arar. Ada-

mın birinin tanımadığı bir ormanda yürüyüş yaptığı sırada arkasındaki bir çalıdan sesler geldiğini varsayalım. HADD, "Eylemlilik!" diye bağırır. Bu olaylarda bir eylemlilik tespit edildikten sonra, insanüstü eylemlilik kavramı akla gelirse ve olayla tutarlı görünürse, inanç teşvik edilebilir. Benzer şekilde, bir tanrı kavramı eylemliliğe neden olan en uygun adaysa, HADD'ın göz ardı ettiği olaylar önemli hale gelebilir. Örneğin Kaliforniya'daki bir çocuk mayıs ayında kar yağması için dua etmiş ve ertesi gün kar fırtınası başlamış olsun. Buradaki durum, bir fail olduğunu gösterir. Veya New York'taki bir adama doktorların öleceğini söylediğini ama bu sırada adamın tüm bedeninin karıncalandığını ve her şeyin yoluna gireceğine dair bir huzur hissini içini sardığını varsayalım. Adam eğer iyileşirse bu mucizevi olayı Tanrı'ya bağlar. Eylemlilik tespiti mekanizması, diğer sezgisel açıklama sistemleri (Naif Fizik veya Naif Psikoloji gibi) başarısız olduğunda eylemlilik bulmaya çok hevesli olduğundan, pek çok olay insanüstü bir faile bağlanabilir. Bu olaylar da inancı destekler." Barrett, "Cognitive Science, Religion and Theology," 86.

9. Jesse M. Bering, ölümden sonra yaşama dair doğuştan gelen inançla ilgili olarak, ruh hakkındaki sezgisel bilginin nereden geldiği sorununa bilişsel bir yanıt sunmaya çalışmıştır. Bering, "Ölmenin nasıl bir şey olduğunu epistemolojik olarak bilmek olanaksız olduğundan, bireyler, olmazsa olmaz gördükleri zihin durumlarını ölümlere yüklemeye daha yatkın olurlar. Böyle bir model ölümden sonra yaşam olduğuna inanmanın doğal olduğunu ve sosyal aktarımın öncelikle sezgisel öbür dünya düşüncesini kavramsal olarak güçlendirmeye (veya zayıflatmaya) hizmet ettiğini ileri sürer. Bering, "Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds," 263.

4. KARGILARDAN SABANLARA

1. Gilbert Murray, din ile yiyecek üretimi arasındaki ilişki göz önüne alındığında, tarımın bir zamanlar “bütünüyle dinin sorunu olduğunu; şimdiyse neredeyse bütünüyle bilimin sorunu olduğunu” belirtir. “Antikçağda, eğer bir tarla bereketsizse sahibi muhtemelen bu kuraklığın nedenini bir yerlerde günah işlenmesine bağlardı. Tüm olası günahlarını veya bir ölçüde komşularının ve atalarının günahlarını gözden geçirir, nihayet sorunun nedenini bulduğunda atacağı adım toprağın kimyasal yapısını değiştirmek değil, kendi suçluluk ve dehşet duygusunu veya işlediği hayalî günahın neden olduğu hayalî duyguları tatmin etmek olurdu. Aynı durumdaki modern insanın ise büyük olasılıkla dinle alakalı bir şey aklına gelmez bile; sabanı olması gerekenden daha derinden sürdüğünü veya basit bir hata yaptığını düşünür. Daha sonra, ona kendisini lanetlenmiş gibi hissettirecek derecede üst üste felaketler yaşarsa, içgüdüsel olarak bunu günahlarına bağlamaya başlar. İlk özellikten bir üçüncüsü çıkar. Dört bir yanımızı ıssız ve görünüşe göre sınırsız bir çevre kuşatmıştır; sonuç olarak, bu ıssız çevredeki şeylerin sıradan günlük yaşamımızdaki birer faktör olduğu kabul edilirse bunlar diğerlerinin hepsini geçersiz kılan ve hiçe sayan sınırsız faktörler olmaya meyilli olur. Dinin yasakladığı şey asla yapılmaması gereken bir şeydir; bu hayatın sunabileceği teşviklerin hepsi denge bakımından aynı ağırlıkta değildir. Kaldı ki denge de yoktur. Vicdanıyla hesaplaşan insan özünde dindar değildir; dindar insan, bu sonlu dünyadaki her şeyi kazansa da sonsuz ve ebedi olandaki payını kaybederse bunun kendisine hiçbir fayda sağlamayacağını bilir.” Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (New York: Anchor Books, 1955), 5-6.

2. Mircea Eliade, *History of Religious Ideas*, Cilt 1: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, çev. Willard Trask (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 29–55.
3. Yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca tarihöncesi insanlar ve besinlerin elde edilmesine yönelik tutumları hakkında yaygın olan görüşe göre, çiftçilik besin arayıp toplamaktan daha çok istenen bir şeydi. Bununla birlikte, 1960'lar da bu yorumun temeli sarsılmaya başladı. Jacob Weisdorf'un belirttiği gibi: "İlk dönemlerinde tarımın, çiftçiler açısından faydadan çok zararı vardı. Günümüzdeki ilkel toplumlar üzerine yapılan araştırmalar, tarımın aslında yıpratıcı, zaman alıcı ve yoğun emek gerektiren bir uğraş olduğunu göstermiştir ki bu görüş sonraları güçlü bir şekilde desteklenmiştir. ... Toplayıcılık yapan toplumların bir engelle karşılaşmadıklarında taşıma kapasitelerinin dengeli kalabildiğini ve yeni kültürel biçimlerin yalnızca dengeli olmayan koşulların sonucu olarak ortaya çıktığını gösteren bir tablo belirmektedir. İklim değişimlerinin dikkate değer krizlere yol açmadığı ve tarıma geçmeye istekli olmayan toplayıcıların yine de tarım yapmayı benimsediği bilindiğinde, tarımın zorunluluktan kaynaklandığı fikri yeniden benimsenir olmuştur." Weisdorf ile uyumlu bir şekilde Michael Guenevere ve Hillard Kaplan, avcı-toplayıcıların yaşam beklentisinin daha önce sanılandan çok daha yüksek olduğunu göstermiştir. Jacob L. Weisdorf, "From Foraging to Farming: Explaining the Neolithic Revolution," *Journal of Economic Surveys* 19/4 (2005): 565–66; Michael Guenevere ve Hillard Kaplan, "Longevity Among Hunter-Gatherers: A Cross-Cultural Examination," *Population and Development Review* 33/2 (2007): 321–65.
4. Harari, Neolitik insan toplayıcılıktan tarıma geçiş kararının sonuçlarını bütünüyle idrak etme yetisinden yoksun

olduğu için, çiftçiliğe geçişin bir “yanlış hesaptan” ibaret olduğunu ileri sürer — “Tek bir besin kaynağına bağımlılıklarını artırarak aslında kuraklığın getireceği tehlikelere daha açık hale geleceklerini öngörememişlerdi. Keza ilk çiftçiler, verimli geçen yıllarda depoladıkları tahılların hırsızları ve düşmanları çekeceğini, bunun da onları duvarlar inşa etmek ve nöbet tutmak zorunda bırakacağını düşünmemişlerdi.” Yuval Noah Harari, *Sapiens: A Brief History of Humankind* (New York: HarperCollins, 2015), 87.*

5. Childe’e göre “Neolitik Devrim”, tarımın ve besin üretiminin kolaylıkla yerine getirilebileceği çeşitli coğrafi vahaların ortaya çıkışıyla sonuçlanan iklim değişimlerinin bir sonucuydu. Robert Braidwood gibi sonraki akademisyenler bu tür iklim krizlerinin gerçekleştiğine dair kanıt bulamamış ve tarımın ortaya çıkışının, insanların Bereketli Hilal’e komşu bölgelerde çok uzun süreler yaşayabilmelerini sağlayan teknolojik gelişmeler gibi toplumsal ve kültürel meselelerden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Lewis Binford ise aksine, insanların maddi kültürün gelişmesiyle çevresel değişimlere uyum sağladığını ileri sürmüştür. Dahası, deniz seviyelerinin yükselmesi insanları başka bölgelerden aldıkları tahıllar ve hayvanlarla birlikte daha marjinal bölgelere gitmeye zorlamıştır. Öncellerinden çarpıcı biçimde ayrılan Jacques Cauvin, tarım devriminin başlangıcının Holosen devresinde (günümüzden yaklaşık 9000 yıl önce) bulunabileceğini ileri sürmüştür — bu dönemdeki aşırı bolluk, iklim ve çevre meselelerinin avcılık ve toplayıcılıktan tarım faaliyetlerine geçişin sorumlusu olmadığını göstermektedir. En önemlisi de Cauvin, Göbekli Tepe’de örneği görü-

* Türkçesi için bkz. *Hayvanlardan Tanrılara – Sapiens*, çev. Ertuğrul Genç, Kolektif Kitap. (ç.n.)

len sembolik faaliyetin tarım ekonomisinin doğuşundan yaklaşık bin yıl daha önce evrildiğini, dolayısıyla *Homo sapiens* arasında bilişsel gelişimin yerleşik hayata geçmeden önce meydana geldiğini ifade etmiştir. Bkz. Vere Gordon Childe, *Man Makes Himself*, 3. baskı (London: Watts and Company, 1936); Robert J. Braidwood, "The Agricultural Revolution," *Scientific American* 203 (1960): 130–41; Braidwood, *Prehistoric Men*, 6. baskı (Chicago: Chicago Natural History Museum, 1963); Lewis R. Binford, "Post-Pleistocene. Adaptations," *New Perspectives in Archaeology* içinde, ed. L. R. Binford ve S. R. Binford (Chicago: Aldine, 1968), 313–42; ve Jacques Cauvin, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

6. Tarımın doğuşunu ve gelişimini desteklemiş olabilecek faktörlere ilişkin akademisyenler arasında bir fikir birliği yoktur. "Şimdiye dek tek bir modelin bütünüyle tatmin edici olmadığına yönelik yaygın bir uzlaşısı söz konusudur," der Weisdorf, "ve toplayıcılıktan çiftçiliğe geçiş rasyonelleştirmeye çalışan bir teorisyen için, sürekli yeni kanıtlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin, yerleşik hayatın tarıma geçişten önce ve ondan bağımsız olarak gerçekleştiğini ve tarımsal üretim için gerekli araçların, sonradan tarıma geçen toplayıcılar için zaten erişilebilir olduğunu gösteren kanıtlar vardır. Kanıtlar ayrıca, tarımın çok çeşitli yiyeceklerin ulaşılabilir olduğu, nispeten karmaşık ve varlıklı toplumlarda ortaya çıktığını ve bu toplumların kaynakları bakımından daha yoksul olan diğer toplumlar tarafından sınırlandırıldığını göstermektedir. Ayrıca toplayıcı toplumların eşitlikçi doğasının yerini tarımcılar arasında hiyerarşik sosyal yapılara bıraktığı ve avcı-toplayıcı grupların ortak bir örgütsel yapıya sahip olduğu, oysa çiftçiler arasında hane düzeyindeki örgütlenmenin

hüküm sürdüğü görülmektedir.” Weisdorf, “From Foraging to Farming,” 581–82.

7. Allan Simmons’ın belirttiği gibi: “Hepsi değilse de pek çok araştırmacı, başlıca hayvan türlerinin ilk başta evcilleştirilmesinin güney Levant’tan ziyade kuzey Levant ve güneydoğu Türkiye’de gerçekleştiği konusunda hemfikir.” Simmons, bu gözlemi ve “hayvan evcilleştirmenin, [katalizatörün değil] yerleşik hayatın bir sonucu olarak algılanması gerektiği” argümanını desteklemek için Göbekli Tepe’den ve Türkiye’nin güneydoğusundaki diğer Neolitik bölgelerden gelen arkeolojik kanıtlara atıfta bulunur. Simmons ile uyumlu olarak Joris Peters, hayvanların evcilleştirilmesinin, insanların avcı-toplayıcı yaşamını bırakıp daha yerleşik bir yaşam tarzını benimsemesinden çok sonra meydana geldiğini savunmuştur. Peters’a göre: “Morfometrik ve ikinci dereceden kanıtlar koyun ve muhtemelen keçinin evcilleştirilmesinin Erken Çanak Çömleksiz Neolitik B döneminde [MÖ 7600-6000 dolayları] güney Toros eteklerinde gerçekleştiğini gösterir. ... Dolayısıyla koyun ve keçilerin bu erken yerleşim yerlerinin ekonomisine dâhil edilmesi, ‘Neolitik devrim’ teriminin önerebileceğinden daha az ‘devrimsel’dir. ... Arkeozoolojik ve paleobotanik kanıtlara göre, büyük ölçekli iklim değişikliği ve/veya çevre bozulması artık pek olası görünmemektedir ki bu da hayvan sömürüsü modelindeki bu değişimden öncelikle sosyo-kültürel faktörlerin sorumlu olduğu fikrini güçlendirmektedir.” Allan Simmons, *The Neolithic Revolution in the Near East: Transforming the Human Landscape* (Tucson: University of Arizona Press, 2007), 141–42; Joris Peters vd., “Early Animal Husbandry in the Northern Levant,” *Paléorient* 25/2 (1999): 27–48, 27.
8. Cauvin, *Birth of the Gods*. Ayrıca bkz. LeRon Shults,”

Spiritual Entanglement: Transforming Religious Symbols at Çatalhöyük,” *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study* içinde, ed. Ian Hodder (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 73–98; ve Ian Hodder, “Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East,” *Cambridge Archaeological Journal* 11/1 (2001): 108.

Ian Hodder, “dinin veya yeni aracılık biçimlerinin bitkilerin ve hayvanların evcilleştirilmesinde ve yerleşik köylerin ortaya çıkmasında başlıca nedenler olmak yerine, yeni yaşam biçiminin boşluklarına iyice yerleştiğini” belirtirken haklıdır. Din, yeni aracılık biçimlerine izin vererek, daha uzun vadeli yeni sosyal ve ekonomik ilişkilerin üretilebileceği sembolik bir şiddet dünyası kurarak birincil bir rol oynamıştır, ancak onun, değişikliklerin bağımsız bir nedeni olduğuna dair geçerli bir kanıt yoktur.” Ian Hodder, “The Role of Religion in the Neolithic of the Middle East and Anatolia with Particular Reference to Çatalhöyük,” *Paléorient* 37/1, (2011): 111–22, 121. Ayrıca bkz. Hodder, “Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East,” 108.

5. YÜCE İNSANLAR

1. Sümerlerin tufan efsanesinin sayısız versiyonu vardır ancak temel olarak üç örnek mevcuttur: Sümerce yazılmış *Sümer Tuhaf Hikâyesi*; Akadca yazılan ve aşağı yukarı MÖ 1700 yılına tarihlenen *Atrahasis* ve yine Akadca yazılan ve MÖ on ikinci yüzyıl dolaylarına tarihlenen *Gılgamış Destanı*’nın XI numaralı tableti. Bunlara yakın dönemde keşfedilen ve çevirmeni Irving Finkel’in MÖ 1750 dolaylarına tarihlendirdiği *Nuh’un Gemisi Tableti*’ni de

eklemeliyiz. Sümer tufan hikâyesinin bu kitapta yer alan versiyonu, *Atrahasis Destanı*'nın iki çevirisinin –ilk (ve en iyi) çeviri Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia* ve ikincisi Benjamin R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda: University of Maryland Press, 2005)– bir karışımı olmakla birlikte *Nuh'un Gemisi Tablet'i*'nden de yararlandım, çev. Irving Finkel, *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood* içinde (New York: Doubleday, 2014); ve ek olarak *Gılgamış Destanı*'nda yeniden anlatılan Babil versiyonu, çev. Dalley (kendi eklediğim bazı edebi süslemelerle birlikte).

2. Sümerlerin ilk yazı girişimi, her simgenin bir fiziksel nesneye karşılık geldiği piktograflardan biraz fazlasıydı. Örneğin testi görseli “bira” sözcüğünü temsil ediyordu. Sonunda bu görseller fonetik değer kazanarak *bar*, *la*, *am* gibi belirli sesler meydana getirdiler. Simgelerin birbirine bağlanması ve çaprazlanmasıyla Sümerler yaklaşık altı yüz karakterden oluşan bir tür alfabe yarattılar.

İlginç bir şekilde, ilk yazılı metinler dünyanın yaratılışıyla ilgili mitler veya tanrıların ve kahramanların başarılarını anlatan efsaneler değildi. Vergi dokümanları, gelir ve gider listeleri, koyun, keçi ve sığır sayımları, kimin kime ne borçlu olduğunu gösteren titizlikle hazırlanmış hesap kayıtlarıydı. Gerçekten de yazı sadece hesaplama-yı kolaylaştırmak amacıyla ortaya çıkmıştı. Bu sayısal metinlerin, karmaşık cümleler kurmak için rakamları ve isimleri birleştirmesi çok sonraları gerçekleşmiş; bu cümlelerin, sonunda binlerce yıl boyunca Mezopotamya'nın dinlerini tanımlayan unutulmaz mitlerini oluşturmak üzere birbirine eklenmesi çok daha uzun bir zaman almıştır.

Mezopotamya'nın gelişimindeki bu erken aşamada, dinin öğretiyle neredeyse hiç ilgisi olmadığı ve tamamen,

tanrının makamına yönelmekle ilgisi olduğu belirtilmelidir. New York Üniversitesi'nde kadim Yakın Doğu arkeolojisi profesörü olan Daniel T. Potts, Uruk'un koruyucu tanrıçası olan İnana'nın Eanna bölgesindeki tapınak kompleksinde bulunan ve Mezopotamya'nın ilkel çivi yazısının en eski örnekleri olan yaklaşık dört bin arkaik metnin harika bir analizini yaptı. Potts yazının muhasebe ve kayıt tutmayı kolaylaştırmak için icat edildiğini gösteren bu metinlerin arşivlenmiş vergi belgelerine benzediği sonucuna varmıştır ki buna itiraz etmek zordur. İsveç'teki Engelsberg Semineri'nde sunduğu bulgularını dinlemekten onur duydum, bildirileri ise Axel ve Margaret Ax:son Johnson Vakfı tarafından yayımlandı. Profesör Pott'un makalesi için bkz. "Accounting for Religion: Uruk and the Origins of the Sacred Economy," *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014* içinde (Stockholm: Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2014), 17–23.

3. Michael Wise'a göre, "Aramca, Filistin'de büyük oranda politik gerçekliklere bir tepki olarak ortak dil haline geldi. Aramca, Yahudi Sürgünü'nden önce, Yeni Asur İmparatorluğu ile başlayıp Yeni Babil İmparatorluğu ve Persler tarafından lingua franca olarak devam ettirilerek Yakın Doğu'da yüzyıllarca devlet yönetiminin dili olarak kullanılmıştı." Ayrıca bkz. Fitzmyer: "Yahudilerin asker kolonileri hakkındaki, Asvan Adası'nda bulunmuş ve MÖ beşinci yüzyıla ait olan Aramca dokümanlar bu yüzyılın başlarından beri biliniyordu; bunlar o dönemde Mısır'ın güneyinden itibaren, Bereketli Hilal boyunca, ta İndüs Vadisi'ne kadar kullanılan Resmî Aramca hakkında bize elverişli bir resim sunmuştur. Bu dil, İskender'in fethinden hemen sonra uluslararası iletişim aracı Yunanca olmadan önce beş yüzyıl boyunca kullanıldı."

Bu, Aramcanın MÖ birinci yüzyıldan bile önce elitlerin ve politikacıların konuşma dili olarak Akadcanın yerini almış olabileceğini göstermektedir. Michael Wise, *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kochba Documents* (New Haven: Yale University Press, 2015), 9, 279; ayrıca bkz. Joseph Fitzmyer, "The Aramaic Language and the Study of the New Testament," *Journal of Biblical Literature* 99/1 (1980): 5–21, 9.

4. Hiç kuşkusuz *ilu*, *el* (veya Elohim) ve *ilah* (buna bağlı olarak da *al-ilah* veya *Allah*) sözcüklerinin etimolojisi açık değildir. Bu konuda yapılmış en iyi çalışma için bkz. Marvin H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden: Brill, 1955).
5. Mezopotamya panteonunda tam olarak kaç tanrının var olduğunu kimse bilmiyor. Jean Bottéro, Babil üzerine çalışan akademisyenler tarafından şimdiye kadar yapılmış en eksiksiz sayımda neredeyse iki bin ismin ortaya çıktığını belirtir. Ancak Antonius Damiel, *Pantheon Babylonium* adlı çalışmasında üç bin üç yüz isim saymıştır. Bkz. Jean Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, çev. Teresa Lavender Fagen (Chicago: University of Chicago Press, 2004); ve Antonius Damiel, *Pantheon Babylonium: Nomina Deorum e Textibus Cuneiformibus Excerpta et Ordine Alphabetico Distributa* (Roma: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1914).

İronik bir şekilde, Mezopotamya tanrılarının ve tanrıçalarının hikâyeleri Mezopotamya dinlerine muazzam bir ışık tutarken, gerçekte "din" için Sümerce bir kelime yoktu. Çünkü Mezopotamya'da din ayrı bir yaşam kategorisi olarak görülüyordu. Din, hayattı. Bir tanrının varlığı, o tanrının işlevinden ayrılamazdı. Yani ne An ne de Şamaş'ın gökyüzünün veya güneşin doğal işleyişinin dışında veya ötesinde bir varlığı yoktu. Basitçe söylemek

gerekirse, tanrılar, tanrıların yaptığı şey olarak vardı. Bir tanrı işlevini yerine getiremezse ya da tanrının varoluş amacının toplumla ilgisi sona ererse, o tanrı basitçe yok olurdu.

6. Kenyon'un Eriha'daki kafatasları üzerine araştırması için bkz. *Digging Up Jericho* (New York: Praeger, 1957). Hodder, Neolitik Devir'de, özellikle Eriha ve Çatalhöyük'te, kafaların bedenlerden ayrılmasının ve ardından kafataslarının sıvanarak yerleştirilmesinin, dinsel bir faaliyeti temsil etmek zorunda olmadığına işaret eder: "Kafaların cesetlerden ayrıldığı açıkça görülmektedir ve topraktan çıkarılan her iki örnekte de, insanlara bu şekilde davranılmasını özel olarak değerlendirmek için nedenler vardır. Bu kişiler önemli yaşlılar veya ayinsel liderler olabilirler. Kafataslarının alınması, atalara vurgu yapıldığını, ayrıca hayvanların da ya ataları temsil ettiğini ya da atalarla aracılık ettiğini gösteriyor. Burada 'tanrıları' işe dahil etmeye gerek yoktur. Kesinlikle geçmişle, atalarla, mit ve belki de ayinsel yaşlılar veya şamanlarla ilgili bir kaygı vardır. Ancak yerel bir kült ve soyun devamlılığı ötesinde hiçbir çağrışımı yoktur." Ian Hodder, "Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East," *Cambridge Archaeological Journal* 11/1 (2001): 111. Bu görüşe saygı duysam da katılmıyorum.
7. Stephen Bertman'a göre, "Ziggurat sözcüğü Akadcada 'tepe' veya 'yüksek yer' anlamına gelen *zigguratu* sözcüğünden türemiştir." Stephen Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia* (New York: Facts on File, 2003), 194, 197.

Bununla birlikte zigguratın bir tapınakla mı ilişkisi vardı, yoksa kendisi tapınak anlamına mı geliyordu, açık değildir. Zigguratların amacı ve işlevi hakkındaki en eski kaynaklardan biri olan Herodot, zigguratı şöy-

le betimlemiştir: “Şehrin bir bölümünün tam merkezinde yüksek ve sağlam duvarlarla çevrelenmiş kral sarayı bulunur; diğer bölümün merkezinde ise bugüne kadar varlığını sürdürmüş olan, Zeus-Baal tapınağı yer alır, burası her iki yöne iki yüz stadionluk bir kare şeklindedir ve tunç kapıları vardır. Bu yapının tam ortasında eni ve boyu yüz stadionluk sağlam bir kule inşa edilmiştir, bu kulenin üzerinden bir başka kule, onun da üzerinden bir başkası, böylece üst üste toplam sekiz kule göğe yükselmektedir. Dıştan sarmal bir şekilde bütün kulelerin etrafını dolanan bir merdivenle yukarı çıkılır; yaklaşık olarak yolun ortalarında, konukların dinlenmesi için yapılmış bir sahanlık ile oturma yerleri bulunmaktadır. En tepedeki kulenin üzerinde büyük bir tapınak yükselir ve içinde, büyükçe ve süslü örtüler serilmiş bir yatak, onun hemen yanında da altından bir masa bulunur. Fakat tapınakta hiçbir resim yoktur ve hiçbir insanın gece orada kalmasına izin verilmez; bu tanrının rahipleri olan Kaldealıların söylediğine göre, bu hak yalnızca, tüm yerli kadınlar arasından tanrının seçmiş olduğu bir kadına verilir. Aynı Kaldealılar ayrıca derler ki ... tanrı sık sık tapınağı ziyaret eder ve o süslü yatağa yatıp dinlenirmiş. Bunun bir benzeri Mısır’daki Teb’de de yaşanır diye anlatır Mısırlılar, tanrının oradaki Zeus tapınağına gittiği ve hem Mısırlı hem de Babilli kadınların [tanrı dışında] başka hiçbir erkekle ilişki kurmadığı söylenir.” Herodot 1.181-182. Ne yazık ki Herodot’un anlattığı bu ilahi seks ritüelini doğrulayacak, Mezopotamya’dan hiçbir kaynak yoktur.

John H. Walton şöyle yazar: “Ziggurat Mezopotamya’yla ilgili bildiğimiz hiçbir ritüelde rol oynamamaktadır. Bilinen literatürü tek kılavuzumuz olarak kabul edersek, sıradan insanların zigguratları hiçbir şey için

kullanmadığı sonucuna varmamız gerekir. Ziggurat kutsal bir yerdi ve orada saygısız davranışlar kesinlikle yasak olurdu. En üstteki yapı tanrının kalması için tasarlanmış olsa da burası insanların gidip ibadet edebileceği bir tapınak değildi. Tanrının herhangi bir görseli veya temsili yer almıyordu. Tipik olarak zigguratın zeminine bitişik bir tapınak yer alıyordu ve burada hem tanrının bir görseli bulunuyor hem de ibadet edilebiliyordu. ... Ziggurat, [yeryüzü ile cennet arasındaki] merdiveni desteklemek için inşa edilmiş bir yapıydı. Bu merdiven, tanrıların bir diyardan diğerine yolculuk ederken kullandığına inanılan merdivenin görülebilir bir temsiliydi. Burası bütünüyle tanrının yararlanması için vardı ve onun yol boyunca rahat etmesini sağlayacak hoşluklar içeriyordu. Zigguratın tepesinde tanrıların kapısı, yani gökteki makamlarının girişi vardı. En altta ise insanların, tanrının inip onların ibadetlerine karşılık vermesini ve hediyeler getirmesini umdukları tapınak vardı." John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible* (Grand Rapids: Baker, 2006), 120–22.

Tapınak tüm ülkeye sahip olduğundan, teknik olarak her yurttaşın tapınağın bir işçisi olması ilginçtir. Tarlalar, bağlar, sığırların otladığı çayırlar, balıkların yüzdüğü kıvrımlı nehirler; bunların tümü tanrının kişisel malıydı. Toprağı süren çiftçi bunu tanrı adına yapıyordu. Tanrıya sunmak üzere getireceği hasadının, tapınaktaki rahipler tarafından çetelesi tutulacak ve kayda geçirilecekti; emeğinin "karşılığı" olarak da bir kısmını geri alacaktı. Aynısı, tanrının nehirlerinde balık tutan balıkçılar, tanrının çayırlarında koyunları ve sığırları otlatan çobanlar, tanrının üzümlerini ezip presleyen şarap tüccarları vs. için de geçerliydi. Mezopotamya tarihinin bu erken döneminde,

din, belirli bir tanrıya hizmet etmek için ve profesyonel rahiplerin bürokratik gözetmenliği altında organize edilmiş bir iş kolundan ibaretti. Rahip olmayanların tapınakla ilişkisi tamamen işlevseldi. Bkz. Potts, *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014*.

8. Bu putlar kolektif olarak “Venüs figürinleri” olarak anılırlar, ancak bu, söz konusu parçaları bulan Avrupalılar tarafından türetilmiş talihsiz bir kapsayıcı terimdir (figürinlerin Roma tanrıçası Venüs ile hiçbir ilgisi yoktur). Bunlar arasında, bulunmuş en eski heykel olmakla kalmayıp aynı zamanda muhtemelen tarihteki ilk kült nesnesi olan, yaklaşık 300.000 yaşındaki Berekhat Ram Venüsü ile İtalya Grimaldi’de bulunan, açık ara en sıradışı ve en ayinsel nitelikler taşıyan Çifte Venüs sayılabilir. Güzel ve Çirkin olarak bilinen Çifte Venüs mükemmel bir şekilde cilalanmış soluk yeşil bir heykeldir ve sırt sırta durup kafaları, omuzları ve uylukları birleşen iki bedenin oyulmasıyla yapılmıştır. Bedenlerden biri gebe, geriye doğru esnemiş, kıvrımlı bir kadına aittir. Diğer beden ise insana ait değildir. Ne olduğunu kimse bilmiyor. Yılan benzeri, neredeyse yüzü olan bir sürüngen gibi görünen, bir çeşit mitolojik, muhtemelen boynuzlu bir yaratıktır. Bu putun tepesinde, asılabilmesi için delik bulunur.

Bu heykellerin atalarımızın spiritüel yaşamında ne gibi ayinsel işlevleri olduğunu belirlemek zordur. Yirmi dokuz bin yıllık Dolni Vestonice Venüsü’nün tepesine belirgin bir şekilde açılmış oyuklara tütsü, bitki ve çiçek yerleştiriliyor olabilirdi. Yaklaşık 30.000 yıl önce kireçtaşından oyulan Willendorf Venüsü’nün yüzünü, dokuma peçeye veya örgülü saça benzeyen bir şey örtmektedir. Hohle Fels Venüsü’nün (günümüzden yaklaşık 45.000-35.000 yıl önce) kafasının olması gereken yerde bir kanca veya ilmek bulunur. Aslında, kafaları belli olmayan veya

yüzleri yontulmamış çok sayıda Venüs figürini bulunmuştur; bunlar belirli bir kadını değil, kadınlığı temsil etmektedir. Tüm sözde Venüs figürinleri için Don's Map'e bakabilirsiniz: <http://donsmaps.com/venus.html>. Venüs figürinlerinin anlamıyla ilgili teorilerin bir özeti için bkz. R. Dale Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

9. "Bir külte ait bir heykel asla yalnızca dinsel bir görsel değil, daima içinde tanrıyı barındıran, öyle ki hem dünyevi gerçekliğin hem de ilahi varlığın karakterini taşıyan bir imgedir." Angelika Berlejung, "Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia," bulunduğu eser *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, ed. K. van der Toorn (Leuven: Peeters, 1997), 46.

Jan Assman, "Bildğimiz kadarıyla bu heykellerin biri ilahi ve diğeri dünyevi olmak üzere iki yapısı vardır; biri insanlığın üzerinde, diğeriye aşağısındadır. Bu heykellerin yaratıcıları olan insanlar böylelikle kendi ilahi kökenlerini hatırlıyor ve onlara dinen bağlanıp ibadet ederek ilaha kendini yeryüzünde evindeymiş gibi hissettiriyorlardı," demiştir. Assman şöyle devam eder: "Heykel, tanrının bedeninin bir imgesi değil, bedenin kendisidir. Onun biçimini temsil etmez, aksine ona biçim verir. Tanrı, tıpkı bir hayvanda veya doğal bir fenomende olduğu gibi heykelde biçim alır. Heykeller yapılmamış, 'doğmuştur.' ... Mısırlılar imge ile tanrı arasındaki ayrımı asla bulanıklaştırmadı, ama onu bizim alışık olduğumuzdan farklı bir yöne ve farklı bir düzeye taşıdı." Jan Assman, *The Search for God in Ancient Egypt*, çev. David Lorton (Ithaca and London: Cornell University Press, 2001), 41, 46.

10. Bu hararetli bir şekilde tartışılan bir konu olsa da pek çok

akademisyen Mısır hiyerogliflerinin icadının doğrudan Sümerlilerin çivi yazısından esinlendiğine veya en azından düşünceleri yazıya dökmenin Mısır'a Mezopotamya'dan geldiğine inanır. Bkz. Geoffrey Sampson, *Writing Systems: A Linguistic Introduction* (Palo Alto: Stanford University Press, 1990).

11. Mısır tanrıları birden fazla biçim alabiliyor veya biçimlerini tümüyle değiştirebiliyorlardı. Bazen iki tanrı kaynaşıp tek bir birleşik tanrı oluşturabiliyor ve birlikte, her iki ilahi gücü de içinde taşıyabiliyordu. Amon-Ra böyle bir tanrıydı (bkz. altıncı bölüm).

Tanrıların çifte özellikleri (kozmetik ve aktif/soyut) konusunda Assman şöyle yazar: "İlahi olanın deneye dayalı bir model olarak kozmik boyutuna ilişkin araştırmamız çerçevesinde, yazı, hesap, bürokratik resmiyet, kesinlik, denetim ve bilgi tanrısı olan Thoth'un özü, kendini 'Ay oluş' şeklinde, Ay'ın dinî bir yorumlaması ve kozmosun kapsamlı dinî yorumunun yani Mısır çoktanrıcılığı dediğimiz şeyin bir parçası olarak açığa çıkarır. ... Bu örneklerden öğrendiğimiz ve genel olarak Mısırlıların ilahilik görüşüne genişletebileceğimiz şey, ilahi olanın kozmik boyutunun toprak, hava, su gibi kozmik elementlerin salt maddeselliğiyle veya güneş ve ay gibi göksel cisimlerle sınırlanmadığı, 'eylem halindeki' ve insanlığın da katıldığı kozmik birer fenomen olarak yorumlanan eylemlerin, özelliklerin, tutumların ve niteliklerin belirli bir karışımıyla ilgili olduğudur." Assman, *Search for God in Ancient Egypt*, 81.

12. Hint-Avrupa göçlerinin dilbilimsel kanıtları için bkz. James Patrick Mallory, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth* (New York: Thames and Hudson, 1989). Hint-Avrupa dinleri için bkz. Hans F. K. Gunther, *The Religious Attitudes of the Indo-Europeans*, çev.

Vivian Bird (London: Clare Press, 1967); Gerald James Larson, ed., *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974); ve J. P. Mallory ve D. Q. Adams, ed., *The Encyclopedia of Indo-European Culture* (London and Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997).

13. Hint-Avrupalılar tarafından zihin durumunu etkileyen özellikleri nedeniyle değer verilen bir bitkiden ibaret olan ve bu nedenle diğerleri gibi asla insanlaştırılmayan Soma bile, sonunda Hinduların ay tanrısı Chandra'nın bedenini almış ve dört elinden birinde sarhoş edici bir içkiyle dolu bir kadeh tutarak oturan bir tanrı haline gelmiştir.
14. Miken uygarlığının kullandığı yazı daha çok Linear B adıyla bilinir. Edith Hall'un belirttiği üzere, Tebai, Tiryns, Therapne, Pylos, Girit ve elbette Miken'de, Miken uygarlığına ait yerleşimler ortaya çıkarılmıştır. Hall'un Miken uygarlığının Yunanlar üzerindeki etkilerini ana hatlarıyla belirttiği eseri için bkz. *Introducing the Ancient Greeks: From Bronze Age Seafarers to Navigators of the Western Mind* (New York: W. W. Norton, 2015), 29–49.
15. Barbara Graziosi, *The Gods of Olympus: A History* (New York: Picador, 2014), 12.
16. Barbara Graziosi, Fidias'ın ünlü bakire Athena heykeli Parthenon'a dikilmiş olsa da Atinalıların tanrıça olarak zeytinliğe saygı gösterdiğini ve tanrıça adına düzenlenen festival boyunca adakların Fidias'ın heykeline değil, bir odun parçasına adandığını belirtir. *Gods of Olympus*, 47. Fidias'ın *Athena Parthenos*'u için bkz. Pausanias, *Description of Greece*, çev. W.H.S. Jones (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935) 5.1–15.
17. Güneş Tanrıçası Athena için bkz. Miriam Robbins Dexter, "Proto-Indo-European Sun Maidens and Gods of the

Moon," *Mankind Quarterly* 55 (1984): 137–44. Hera'nın temsili için bkz. Walter Burkert, *Greek Religion*, çev. John Raffan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 31.

18. James Lesher, öne çıkan Ksenofanes çevirisi ve yorumunda şöyle der: "Fragman 15 ... eğer elleri olsaydı çeşitli hayvan türlerinin tanrılarını kendilerine benzer olarak tasvir edeceği, her birinin tanrılara kendi sahip oldukları bedensel özelliklerini yükleyeceği genellemesini yapar. ... Bunlar en azından görünüşte inancın çeşitliliğine ve inananların sahip oldukları nitelikleri tanrılara atfetme eğilimine ilişkin yorumlardır. Ksenofanes söz konusu düşüncelerin bu inançları çürüttüğünü veya alaya alarak sarstığını söylemese de yazdıkları çoğunlukla bu gözle okunur." James H. Lesher, *Xenophanes of Colophon: Fragments; A Text and Translation with Commentary* (Toronto: University of Toronto Press, 1992), 89, 91.

İlginç bir şekilde Ksenofanes, altıncı ve yedinci yüzyıllarda, yani Yunanların taştan ve bronzdan giderek daha gerçekçi tanrı betimlemeleri yapmaya başladığı dönemde yaşamıştır.

19. Ksenofanes'in alıntılıandığı eser Catherine Osborne, *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Thales'in alıntılıandığı eser Cicero, *The Nature of the Gods* (Oxford: Oxford University Press, 2008). Yunan tektanrıcılığı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Laurel Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity* (London: Routledge, 2007). Martin West Yunanların bu "tek tanrı" kavramına, bir "aldırıışsız tanrı" adını vermiştir ancak Platon gibi düşünürlerin bu tanımla hemfikir olup olmayacağını söylemek zordur. Platon'un *Timaios* diyalogunun *Oxford Companion to Classical Literature* içinde yer alan şu özeti

üzerine düşünün: “Başlangıçta Tanrı vardır ve Tanrı iyi olduğundan evreni mümkün olabilecek en mükemmel şekilde, biri idelerin maddesel olmayan tözü ve diğeri maddesel elementler olmak üzere iki tözden yaratmıştır. Bunlardan belirli oranlarda karıştırarak Tanrı dünyayı, onun ruhunu, daha aşağı tanrıları ve yıldızları biçimlendirmiştir. Ardından bu tanrılar da belirli bir geometrik formüle göre insanları ve hayvanları yaratmıştır. Sonra duyuların ve hastalıkların nereden geldiği araştırılır, insan ruhunun üç çeşidi betimlenir ve öldükten sonra insanın başına ne geleceği kısaca gösterilir.” Paul Harvey, ed., *The Oxford Companion to Classical Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1951), 431. Martin West’in alıntılıandığı yer, “Towards Monotheism,” *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassiadi ve Michael Frede (Oxford: Oxford University Press, 1999), 21–40.

6. YÜCE TANRI

1. Rita Freed’in gözlemlediği üzere: “[Akhenaton] insan figürünün geleneksel olarak yorumlanmasına alışmış eski insanlar açısından şok edici olabilecek bir şekilde tasvir edilmişti.” Mısır heykel ve oymacılık sanatlarında Akhenaton’un alışılmadık biçimlerde tasvir edilmesini açıklamak için, Marfan sendromu dahil çok sayıda doğuştan gelen hastalık ortaya atılmıştır, ancak DNA kanıtları bu hipotezleri az çok çürütmüştür. Bu kanıtlar temelinde, Akhenaton’un ve eşi Nefertiti ile oğlu Tutankhamon dâhil ailesinin sıradışı fiziksel özelliklerinin Amarna dönemi sanatçıları tarafından kasıtlı olarak abartıldığı düşünülmektedir. James Hoffmeier, pek çok Mısırbilimci tarafından “eşsiz Amarna tarzının, kralın patolojilerinin natüralistik

(veya abartılmış) bir portresi olarak değil, sembolik bir üslup olarak anlaşılması gerektiği” düşüncesinin benimsendiğini belirtir. “[Akhenaton’un] bir erkek figürü olarak feminen özelliklerle ilişkilendirilmesini, evrenin tek yaratıcısı (eşi yoktur) Aton’un hem anne hem de baba olarak evrensel doğasını yansıttığı şeklinde açıklayan bir düşünce eğilimi vardır.” Hoffmeier ile uyumlu bir şekilde Gay Robins, “Mısır sanatının işlevlerinden birinin de dinî fikirleri görsel olarak ifade etmek olduğundan, IV. Amenhotep/Akhenaton’un sanatsal betimlemesindeki değişimin kralın yeni dinî görüşleriyle ilgili olabileceğini” öne sürmüştür. Bkz. Rita Freed, “Art in the Service of Religion and the State,” bulunduğu eser *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun* (Boston: Museum of Fine Arts in association with Bulfinch Press/Little, Brown, 1994), 112; James K. Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 133; Ahad Eshraghian ve Bart Loeys, “Loeys-Dietz Syndrome: A Possible Solution for Akhenaten’s and His Family’s Mystery Syndrome,” *South African Medical Journal* 102/8 (2012): 661–64; ve Gay Robins, “The Representation of Sexual Characteristics in Amarna Art,” *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 23 (1993): 36.

2. The Ennead yaratıcı tanrı Atum, çocukları Şu ve Tefnut, onların çocukları Nut ve Ge ile onların da çocukları Isis, Osiris, Seth ve Neftis’ten oluşur. Bkz. Rudolf Anthes, “Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.,” *Journal of Near Eastern Studies* 18/3 (1959): 169–212.

Güneşe Mısır’ın pek çok farklı yerinde Ra, Khepri, Horus ve Atum gibi farklı adlarla tapınılıyordu; ancak MÖ on dördüncü yüzyılda bu adlar ulusal çapta güneşin ilahlaştırılması olarak birleştirildi ve bu tek tek güneş tanrılarının her biri güneşin farklı birer yönünü yansı-

maya başladı. Bunun ilk örnekleri, muhtemelen Beşinci veya Altıncı Hanedanlıklar sırasında (MÖ 2350-2175) oluşturulan *Piramit Metinleri*'nde bulunabilir. "Doğu'da Ra gibi parlarım, Batı'da Khoperer [Khepri] gibi yolculuk ederim, göklerin efendisi Horus'un yaşadığı yerde göklerin efendisi Horus'un emriyle yaşarım" (PT 888). Ve *Piramit Metinleri*'ndeki bir başka bölümden: "Seni Ra gibi Khoperer adıyla var edecek; Ra gibi Ra adıyla onların yanına alınacaksın; Ra gibi Atum adıyla onların karşısından yüz çevireceksin" (PT 1693-95). Raymond O. Faulkner, *The Ancient Pyramid Texts* (Oxford: Clarendon Press, 1969), 156, 250-51.

3. Akhenaton tahta çıkmadan yaklaşık iki yüz-yıl önce, On Sekizinci Hanedan'ın kurucusu I. Ahmose (MÖ 1539-1514 d.), kuzeydeki başkent Teb'in ve güneydeki başkent Heliopolis'in koruyucu ilahları olan Amon ile Ra arasındaki ilişkiyi pekiştirdi. Bu ilahların birleşmesi, 1901 yılında Georges Legrain tarafından Karnak'ta ortaya çıkarılan I. Ahmose stelinde açıkça görülmektedir. Stelde şöyle yazar: "Horus: Harika görünüşlü ... Altın Horus: İki Diyarı birleştiren, Yukarı ve Aşağı Mısır'ın kralı, İki Ülke'nin efendisi: Nebpehtire, Ra'nın oğlu, canı: Ahmose (sonsuz dek yaşasın!), Amon-Ra'nın oğlu, canı, varisi, tahtının verileceği kişi, gerçekten iyi bir tanrı, orduların kudreti, hiçbir yanlışı olmayan, Ra'ya eşit bir yönetici ..." Hoffmeier'a göre bu stel, Amon ve Ra adlarının I. Ahmose tarafından "eş anlamlı olarak, böylelikle iki ilahı birbirine eşitleyerek" kullandığına dair sağlam bir kanıttır. Teb'deki hanedanın Heliopolis'in güneş kültüyle birbirine kaynaşması, yüzlerce yıllık bir ayrılığın ve anlaşmazlığın ardından Yukarı ve Aşağı Mısır'ın tek bir yönetici altında birleşmesini destekleme eğilimindeki I. Ahmose açısından akıllıca bir politik manevraydı. Hoffmeier'ın

yazdığı gibi, “Evrensel bir yönetici olarak firavun ideolojisi evrensel bir ilah gerektiriyordu ve gök ile güneşin birleşmesi olan Amon-Ra, bu role gayet iyi uyuyordu.” Mark-Jan Nederhof, “Karnak Stela of Ahmose,” bas-
kı yeri bilinmiyor [son erişim 24 Nisan 2014], mjn.host.
cs.stndrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/urkIV-005.
pdf; Georges Legrain, “Second Rapport sur les travaux
exécutés à Karnak du 31 octobre 1901 au 15 mai 1902,”
Annales du Service des Antiquités de L’Égypte 4 (1903): 27–
29; James Breasted, *Ancient Records of Egypt*, Cilt 2 (Chi-
cago: University of Chicago Press, 1906), 13–14; ve Hoff-
meier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, 50, 59.

4. Akhenaton’un dönüşüm yıllarında Heliopolis’i ziyaret edip etmediği veya Aşağı Krallık’ın teolojisi hakkında ne bildiği açık değildir. Pek çok Mısırbilimci, geleceğin kralı Akhenaton’un büyük olasılıkla yaklaşık iki yüzyıl önce I. Ahmose’nin Hiksos’tan ayırdığı Memfis’te büyüdüğü konusunda hemfikirdir. Ancak Akhenaton Heliopolis’e hiç ayak basmamış olsa bile, buradaki güneş kültüyle ve öğretileriyle bir şekilde karşılaşmış olmalıdır. Donald Redford’un ileri sürdüğü üzere, “Güneş tanrısı ve ona ait teoloji Mısır’daki kültlere öylesine nüfuz etmişti ki genç bir prensin her nerede büyümüş olursa olsun bu etkiden izole kalması zordu.” Donald Redford, *Akhenaten the Heretic King* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 59.
5. Akhenaton’un bu sözünün bulunduğu eser Maj Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten* (Bruxelles: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1938), 7.

Aton’un Güneş Kursu, Akhenaton’un babası III. Amenhotep’in yönetimi döneminde önemli bir semboldü, bu da MÖ on dördüncü yüzyılın başlarında bir “güneş dini”ne zaten ilgi olduğunu göstermektedir. III. Amenhotep ölümünün ardından ilahlaştırıldı ve güneş

ilahıyla eş anlamlı hale geldi. Raymond Johnson'a göre, Akhenaton'un Aton olarak ilahlaştırılan babasını kaybetmesi onun dinî hassasiyetleri üzerinde derin bir etki bıraktı. Spesifik olarak belirtmek gerekirse, Johnson Akhenaton'un tahta çıktıktan sonraki hareketlerinin tektanrıci veya radikal olmadığını ileri sürer. Akhenaton daha çok, dinî uygulamalarının odak noktasına ilahlaştırılmış babasını yerleştirerek atalara tapınma geleneğinin daha ayrıntılı bir biçimini benimsemişti. Johnson'ın görüşü Mısır bilimcilerin büyük bölümü tarafından kabul edilmez. Bkz. Raymond Johnson, "Monuments and Monumental Art Under Amenhotep III: Evolution and Meaning," bulunduğu eser *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, ed. David O'Connor ve Eric H. Cline (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001): 63–94; Donald B. Redford, "The Sun-Disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents, I," *Journal of the American Research Center in Egypt* 13 (1976): 47–61; ve Erin Sobat, "The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten," *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies* 12 (2013–2014): 70–75, 73.

6. Zerdüş'tün ne zaman vaaz vermeye başladığı belirsizdir. Tamamen mitolojik bir dönemden (MÖ 8000 d.) Pers krallığının kuruluşuna dek çeşitli tarihler verilir. Bence Zerdüşçülüğün ortaya çıkışı için en makul tarih MÖ 1100-1000 dolaylarıdır, bunun nedenini açıkladığım makalem için bkz. "Thus Sprang Zarathustra: A Brief History on the Date of the Prophet of Zoroastrianism," *Jusur* 14 (1998–99): 21–34.
7. Kadim İran tanrılarının birer işlevi ve görevi vardı, ancak etkileri yerel değil küreseldi. Örneğin Mithra, "ah-din" ilahlaştırılmasıydı, ancak güneş her şeyi gördüğü için güneşle ilişkilendirilmişti. Yine de Boyce'un belirt-

tiği gibi, “diğer birçok Hint-İran tanrısı gibi Mithra da herhangi bir ölümlü kraldan daha büyük olduğu halde insan şeklinde tasavvur ediliyordu.” Boyce, bizzat tanrılarının soyut olduğunu iddia eder, “çünkü insanın bakıp da tanrıların düzenli fiziksel cisimleşmesi olarak görebileceği hiçbir doğa nesnesi yoktu; Mithra ve Vauruna Apam Napat’ın ateş ve su ile ilişkisi Hint-İran zamanlarında zaten mevcut olmasına rağmen, bu bir özdeşleşme değildi ve onların varlığı için gerekli de değildi. Bununla birlikte, fiziksel fenomenleri temsil eden ve fiilen de bu fenomenler oldukları söylenebilecek başka bir tanrı grubu daha vardı.” Örneğin ateş tanrısı Atar, suların tanrıçası Anahita ve gökyüzü tanrısı Asman. Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Cilt 1: *The Early Traditions* (Leiden: Brill, 1975), 24, 31, 68–69.

8. Zerdüştcüler birkaç farklı terimle bilinirler. İran’da kendilerinden çoğunlukla Beh-Din olarak bahsetmelerine karşın Zerdüşti olarak adlandırılırlar. Güney Asya’da Pars olarak bilinirler. Yunanlar onlara Magi derlerdi.

Zerdüş’tün Ahura Mazda’yı evrendeki tek tanrı olarak gördüğüne inanmayanlar –Boyce dahil– olsa da, Gathalarda başka bir tanrının olmadığı gerçeği yerini korur. Eski Avesta’da yer alan ve yüksek sesle söylenmesi gereken Gathalar, Zerdüş’tün kendisi tarafından yazıldığı iddia edilen on yedi ilahiden oluşan bir koleksiyondur. Bkz. Herman Lommel, *Die Religion Zarathustras. Nach dem Avesta dargestellt* (Hildesheim: Olms, 1971).

Tüm olasılıklar dahilinde, Ahura Mazda bir “proto-Varuna” idi ve artık adını bilmediğimiz bir tanrı olarak ortaya çıkmış olması muhtemeldi. Bir başka deyişle, bu ilahi figürü ancak iki ana sıfatıyla tanıyabiliriz: “Efendi” anlamına gelen Ahura ve “Bilge” veya “Bilgelik” anlamına gelen Mazda. Ahura Mazda’nın etimolojisi üzerine

bir tartışma için bkz. F.B.J. Kuiper, "Ahura 'Mazda' 'Lord Wisdom'?" *Indo-Iranian Journal* 18/1-2 (1976), 25-42.

9. Zerdüştcüler tarafından Ameşa Spentalar veya "Kutsal Ölümsüzler" olarak bilinen bu yansımalar, kendilerini altı farklı yayılım olarak gösterirler: Vohu Manah ("iyi akıl"), Aşa Vahistah ("hakikat"), Khshatra Vairya (sevgi"), Spenta Armaity ("bağlılık"), Hurvatat ("sağlık") ve Ameretat ("ölümsüzlük"). Bu yansımalar, Ahura Mazda'nın ilahi iradesi tarafından var edilir ve ilahın ana niteliklerini kişileştirmesi amaçlanır. Zerdüştcüler tarafından ibadete layık görülen Ameşa Spentalara duyulan saygı, Ahura Mazda ile iletişim kurma eylemiyle sınırlıydı.

Ameşa Spentalar ilk olarak Gathalarda karşımıza çıkar. "Ameşa Spentalar" terimi Gathalarda yer almasa da, altı yansımanın adı geçer (bkz. Yasna 47.1). Avesta'nın sonraki yazımlarında (en eski bölümü Gathalar olan edebiyat koleksiyonu) Ameşa Spentalar, Ahura Mazda'nın gökteki mahkemesinde hizmet ederek bizzat tanrılar haline gelirler. Dinshaw J. Irani, *Understanding the Gathas: The Hymns of Zarathushtra* (Wolmsdorf, Pa.: Ahura Publishers, 1994).

10. Daha önce bahsedildiği gibi, Zerdüştcülük üzerine çalışan akademisyenlerin tümü, Zerdüştcülüğün tektanrıci olduğu konusunda hemfikir değildir, örneğin bkz. Mary Boyce, *History of Zoroastrianism*, 3 cilt (Leiden: Brill, 1975-1991). Karşıt bir görüş için bkz. Farhang Mehr, *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra* (Rockport, Mass.: Element, 1991).
11. Belirtilmesi gereken bir başka nokta da şu ki "ilahi belirleyici" -Mısır hiyerogliflerinde bir tanrının yazılı adıyla ilişkili bir semboldür, dolayısıyla o adın bir tanrıya ait olduğunu belirler- hiçbir zaman Aton'un adı için kulla-

nılmamıştır. Akhenaton'un aklında Aton'un ilahiliğini belirtmeye gerek yoktu, o sanki birçok tanrıdan biriymiş gibiydi. Erik Hornung, *Akhenaten and the Religion of Light*, çev. David Lorton (Ithaca and London: Cornell University Press, 1999), 85, 199.

12. Bu tür dışlayıcı fikirler belirli politik ve ekonomik sonuçları da beraberinde getirir. Sonuçta diğer tüm tanrıların yadsınması, onların rahiplerinin ve diğer görevlilerinin işsiz kalmasına, genel olarak da halkta kafa karışıklığına neden olur. Akhenaton'un dinde yaptığı reformların, Amon-Ra'nın On Sekizinci Hanedan döneminde muazzam bir zenginliğe ulaşan ruhban sınıfının gücünü ve ayrıcalığını ciddi oranda azalttığı iyi bilinir. Benzer şekilde Zerdüşt'ün dini de Mecusilerin gücünü ve otoritesini tehdit ediyor, onların tüm ilahlarının yerine, mantralarının ve ritüellerinin hiçbirine gerek bırakmayan bir tanrı yerleştiriyordu. Dolayısıyla her iki adamın da ölümünün ardından, son derece güçlü ve Mısır'daki durumda şiddetli bir şekilde eski din geleneklerini yeniden getirenler ruhban sınıfları olmuştur.
13. Henoteizm, çok sayıda tanrı ve tanrıça biçiminde tezahür eden tek bir nihai gerçekliğe duyulan inanç olarak da anlaşılabilir; bunların her birine, nihai gerçekliğin avatarları olarak tapınılması meşrudur.
14. "Politikomorfizm" terimi Thorkild Jacobsen tarafından türetildi ve kadim Mezopotamya'daki bu süreçle ilgili yazılmış en iyi çalışma kendisine aittir. Bkz. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: Yale University Press, 1976), 73.

Jacobsen'e göre, "Sümerler ve Akadlar, tanrılarını insan biçiminde, insani duyguların hükmü altında ve insanlarla aynı türdeki bir dünyada yaşayan bireyler olarak resmettiler. Bu nedenle neredeyse her özel olayda

tanrıların dünyası, dünyevi koşulların bir yansımasıdır. ... Benzer şekilde, tarihin çeşitli dönemlerde Mezopotamya'da karşılaştığımız otokratik dünyevi devletlerden esasen farklı olarak, tanrıların politik açıdan demokratik bir çizgide örgütlendiği gerçeğini açıklamamız gerekir. Böylece tanrıların yetki alanında, tarihöncesi zamanlarda olduğu gibi dünyevi Mezopotamya devletinin daha eski biçimlerinin bir yansımasını buluruz."

Yine Jacobsen'den: "Elimizdeki materyal, tarihöncesi Mezopotamya'sının politik açıdan yazılı tarihin başladığı Mezopotamya'da olduğu gibi otokratik bir çizgide değil, demokratik çizgide organize edildiğine dair belirtileri destekliyor gibi görünmektedir. Göstergeler, kamu işlerinin normal işleyişinin bir ihtiyarlar konseyi tarafından yürütüldüğü, ancak nihai egemenliğin toplumun tüm üyelerinden –daha doğrusu, tüm yetişkin özgür erkeklerden– oluşan bir genel kurulda olduğu bir hükümet biçimine işaret etmektedir." Thorkild Jacobsen, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia," *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943): 167, 172.

15. Kullandığım *Enuma Eliş* çevirisi için bkz. Wilfred G. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2013). Marduk'un geçirdiği dönüşüm ve kral olarak tanrı metaforu için bkz. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*.
16. Asurluların tanrısı Aşur, belirli bir işlevi, gücü veya niteliği ya da hatta kişiliği olmaması bakımından Mezopotamya tanrıları arasında tekti. Ancak bunun nedeni, Aşur'un yalnızca adını ondan olan başkentin koruyucu tanrısı olmakla kalmayıp aynı zamanda *şehrin bizzat kendisi* olmasıydı. O, ilahlaştırılmış şehirdi. Böylelikle şehirdeki yurttaşların karakteristik özelliklerini almıştı. Bu nedenle, MÖ on üçüncü yüzyıl dolaylarında Aşur

küçük bir kırsal kasabayken yayılmacı Asur İmparatorluğu'nun başkentine dönüşünce, tanrı Aşur da cazibesiz ve kişiliksiz bir ilahken savaş tanrısı ve göklerin efendisi oldu. Wilfred Lambert'in belirttiği gibi: "Görünüşe göre Güney Mezopotamya'da yerel bir tanrının adını taşıyan belirli bir şehir yoktur. Tek olası istisna Amuru'dur. Bunun Hadad'ın adlarından biri olduğu ve aynı adda bir şehir de bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak antik kaynaklar Hadad'ı bu şehrin koruyucusu olarak göstermez, bu nedenle adın eşleşmesi tesadüf olabilir." Wilfred G. Lambert, "The God Aššur," *Iraq* 45/1 (1983): 82–86, 84.

17. Akademisyenler genel olarak Şiva'nın başta "Uluyan" anlamındaki Rudra adıyla tanındığı ve *şiva* ("yardımsever", "hayırlı") sözcüğünün Vedik dönemde Rudra'nın bir sıfatı olarak kullanıldığı konusunda hemfikirdir. Bununla birlikte, Vedik dönemin sonrasında bu iki terim birbirinin yerine kullanılabilir hale gelmiş ve Rudra, Şiva'nın eşanlamlısı olmuştur. Dahası, Şiva'nın çok sayıda başka adı da vardır ki bu da diğer ilahlarla (*Devendra*, "tanrıların başı"; *Trilokinatha*, "üç diyarın efendisi"; *Ghrneshwar*, "merhametin efendisi"; *Mahādeva*, "Büyük Tanrı"; *Maheśvara*, "Büyük Efendi" ve *Parameshvara*, "Yüce Efendi") ilişkili olduğuna işaret etmektedir. Mark Muesse şöyle der: "Rudra'nın diğer tanrılar arasında hiç arkadaşı yoktu ve yabanda ve korkutucu yerlerde yaşamayı tercih ederdi. ... Aryanlar Rudra'ya adaklarını çoğunlukla köylerin dışına bırakır ve uzak durması için ona yalvarırdı. Ancak paradoksal bir şekilde Rudra aynı zamanda iyileştiriciydi. ... Aslında pek çok akademisyene göre, Vedik *deva* Rudra, daha sonraları Şiva olarak bilinen tanrının bir prototipiydi."

Benzer şekilde Doris Srinivasan şu gözlemde bulunmuştur: "Rudra'nın dış görünüşünün ve yetki alanının

güçlendirilmesi asıl olarak Rigvedalar sonrası Samhitalarda karşımıza çıkar. Bu metinlerde Rudra kararlı bir şekilde Svetas'vatara Upanişad tarafından büyük tanrı ilan edilme yolundadır. Bu süreçte, Rudra'nın özellikleri ve bağlantıları artık mitik veya gerçek imgeleri aktarmayı amaçlamamaktadır. Aksine, onun özelliklerinin toplamı, Tanrı olarak deneyimlenen Yüce Olan'ın mutlaklığı hakkında teolojik bir ifade vermek içindir. Böyle bir tanrı her şeyi kapsar, her şeyi meydana getirir ve her şeyin efendisidir. ... Rudra'nın görünüşünün ve eylemlerinin radikal olarak güçlenmesi, bu nedenle Vedik gelenek içinde her şeyi kapsayan Yüce Tanrı'nın doğasını tanımlamaya yönelik spekülatif girişimler olarak görülebilir. Mark Mu-esse, *The Hindu Traditions: A Concise Introduction* (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 47–48; ve Doris Srinivasan, "Vedic Rudra-Śiva," *Journal of the American Oriental Society* 103/3 (1983): 544–45.

7. TANRI BİRDİR

1. Babil işgalinin yaşandığı dönemde İsrail krallığı çoktan ikiye bölünmüş, kuzey krallığı MÖ 722/21 dolaylarında II. Sargon'un Asur ordusuna yenilmişti. Asur krizinin şafağında, kuzeydeki aydın sınıf büyük olasılıkla yazılarını ve anlatılarını (bunlar yazılıdan ziyade sözlü anlatılar olmalı) da yanlarına alıp güneye gitmiş olabilir. Eğer bu doğruysa, Elohimci kaynağın etkisi ta MÖ sekizinci yüzyılın sonlarında, hem kuzey hem de güney krallıkları için büyük krizlerin yaşandığı dönemde başlamış olabilir.

Her ikisi de Asurluların elinde olan (MÖ 722/21 II. Sargon ve MÖ 701 Sanherib komutasında) iki büyük as-

kerî hareket, komşu gruplarla (Suriye, Moab ve diğerleri) yaşanan bölgesel gerginliklerin yanı sıra, o ve sonraki yüzyılda, farklı tanrı anlayışlarını uzlaştırma çabasıyla çeşitli peygamberlik kehanetlerinin ve kitapların ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Birinci Yeşaya (güney), Amos (kuzey), Hoşea (kuzey), Mika (güney), Nahum (kuzey), Sefanya (güney), Habakkuk (güney), Yeşu, Hakimler, Samuel, Krallar, Mezmurlar ve Yasanın Tekrarı.

Teorik açıdan bakıldığında, ayrı bir tanrı olarak Elohim'e tapınmanın vurgulanmasının, MÖ 722/21'de kuzey krallığının yıkılmasıyla sona erdiği ileri sürülebilir. Güneyde Yahve'ye MÖ 586 yılına dek tapmaya devam edilir, ancak bu durum Elohim'e odaklanan kuzeyli anlatılar tarafından değiştirilmiş/etkilenmiş/desteklenmiş olabilir (J/E). Bir başka deyişle, kuzey ve güney krallıklarının yıkılması arasında geçen yüz otuz beş yıllık dönemde J ile E birbirine kaynaşmış olabilir. Ancak eğer bu dönemde bir kaynaşma gerçekleşmemişse bile, MÖ altıncı ve beşinci yüzyıllarda Ruhbani yazarlar tarafından sadece ismen olsa da birleştirilmişlerdir. Yahveci materyalin öne çıkması, Musa ile ilişkili olması ve Elohimci materyalden daha eski olduğu inancı güney krallığının kuzeydekinden daha uzun ömürlü olduğu ve kuzeyin tanrısının (Elohim) 722 yılında Asurluların tanrısı (Aşur) tarafından yenildiği gerçeğine bağlanabilir. Eğer kuzey yerine güney yok edilmiş olsaydı, Elohimci materyalin Yahveci olandan daha eski görünmesi olasıydı. Bununla birlikte, Elohimci materyal Yahveci olandan daha yeni ve daha az kişisel görünür. Ardından, Babil Sürgünü'nden sonra kuzeye ilişkin önyargılar azalmaya başlamış ve Ruhbani yazarlar ve redaktörler tarafından geleneklerinin ve hikâyelerinin büyük bölümünü mümkün olduğunca sürdürme çabasına girilmiştir ki bu da İkinci Yeşaya'nın

bakış açısından J ile E'nin tek bir tanrı olarak kaynaşmasını gerekli kılmıştır.

2. L. Köhler'in dediği gibi: "Tanrı yöneten Rab'dır: Eski Ahit'in teolojisindeki en temel cümle budur. ... Başka her şey bu cümleden türetilir. Başka her şey bu cümleye dayanır. Başka her şey yalnızca bu cümleye başvurarak anlaşılabilir." Ludwig Köhler, *Old Testament Theology*, çev. A. S. Todd (Philadelphia: Westminster Press, 1957), 30.
3. Teknik açıdan konuşacak olursak, *Yahve* "Benim" anlamına gelmez. Her ne kadar Tanrı, Mısır'dan Çıkış 3:14'te kendisini tanıtmamasını isteyen Musa'ya *ehyeh asher ehyeh* yani "Ben benim" şeklinde karşılık verse de ilah daha sonra Musa'ya, İsrailoğullarına "Beni size atalarınızın Tanrısı, İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakup'un Tanrısı RAB [Yahve] gönderdi" demesini buyurmuştur (Mısır'dan Çıkış 3:15). İbranicede oluş fiili *hyh* sözcüğünün birinci tekil şahıs çekimi olan *ehyeh* sözcüğünün aksine, Tanah'ta Tanrı'nın adı olan *Yahve* aynı fiilin üçüncü tekil şahıs çekimidir. Francis Brown, S. R. Driver, ve Charles Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1951), 217-18; ve Sigmund Mowinckel, "The Name of the God of Moses," *Hebrew Union College Annual* 32 (1961): 121-33.
4. Musa'nın adı Mısır dilindendir ve Thutmose ("Thoth'tan doğan") ve Ramses ("Ra'dan doğan") gibi tanrı adı içeren isimlerle aynı köke sahiptir. Tanah'a göre Musa'nın anne ve babası İbrani'ydi ancak orijinal doğum hikâyesinde adları verilmemiş olmakla birlikte çok sonraları, Musa'nın soyağacını desteklemek ve İsraili atalarıyla olan bağlantısını güçlendirmek için onlara da ad verilmiştir. "Amram halası Yokevet'le evlendi. Yokevet ona Harun'la Musa'yı doğurdu. Amram 137 yıl yaşadı" (Mısır'dan Çıkış 6:20).

Her ne kadar Musa'nın yaşadığına dair arkeolojik kanıt olmasa da Yeni Krallık döneminde, belki de kafir firavun Akhenaton'un dünyayı sarsan tektanrıci devriminden bir iki kuşak sonra doğmuş olması muhtemeldir. Bu, bazı akademisyenleri Musa'nın Akhenaton'un radikal tektanrıcılığından etkilendiğini ve İsrail'in dininin, Akhenaton sonrası yapılan temizlikte ayakta kalabilmiş Atonculuğun bir biçimi olduğunu düşünmeye yöneltmiştir. Donald B. Redford, *Akhenaten: The Heretic King* (Princeton: Princeton University Press, 1984); Jan Assman, *Of Gods and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (Madison: University of Wisconsin Press, 2008); ve *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change* (Cairo: American University in Cairo, 2014).

5. Yaratılış kitabı Medyenlilerin İbrahim'in eşi Ketura'dan olan oğlu Midyan'ın soyundan geldiğine işaret eder (Yaratılış 25:1-2). Bununla birlikte bu, Musa'yı İbrahim'in soyuna bağlamak için yapılmış bir düzenleme gibi görünmektedir ve ciddiye alınmamalıdır. Belki de en iyisi Medyenlileri tek bir konuma bağlamak yerine, Sina'dan Arabistan'a uzanan bölgedeki, Semitik olmayan bir çöl kabileleri konfederasyonu olarak düşünmektir. Bkz. William J. Dumbrell, "Midian: A Land or a League?" *Vetus Testamentum* 25/2 (1975): 323–37.
6. Seir yakınlarındaki "tanrının dağı"nın konumu için bkz. Yasanın Tekrarı 33:2 ve Hakimler 5:4. Musa'yla ilgili gelenekte var olan karışıklık ve tutarsızlık, yalnızca konum meselesi olmaktan çok daha derindir. Örneğin Musa'nın kayınpederi Kitabı Mukaddes'te üç farklı adla geçer: Reuel (Mısır'dan Çıkış 2, Çölde Sayım 10), Yitro (Mısır'dan Çıkış 3, 4, 18) ve Hovav (Çölde Sayım 10, Hakimler 4). Bazı yerlerde kayınpeder Medyenli olarak tanıtılırken (Mısır'dan Çıkış 2, 18 ve Çölde Sayım 10), baş-

ka yerlerde Kenli olarak gösterilmiştir (Hakimler 4). Bu karışıklık kısmen Hovav'ın Musa'nın kayınpederi olarak anıldığı Hakimler 4:11'den kaynaklanır, çünkü Çölde Sayım 10:29'da Hovav Reuel'in oğlu (yani Musa'nın kayınbiraderi veya Reuel'in kabilesinin bir üyesi) olarak tanıtılır. Açıklaması her ne olursa olsun, farklı zamanlarda farklı yazarların yazdığı çok sayıda kaynağın Musa hakkında kabul edilebilir bir hikâye yaratmak amacıyla bir araya getirildiği açıktır. Bkz. William Foxwell Albright, "Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition," *Catholic Biblical Quarterly* 25/1 (1963): 1-11.

7. Teknik olarak, devletin otoritesi altında inşaatta çalışan herhangi biri firavunun kölesiydi; gerçekteñ de rahipler, hizmet verdikleri tapınakların köleleri olarak görülüyorlardı. Bkz. Schafik Allam, "Slaves", *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* içinde, ed. D. Redford (Oxford: Oxford University Press, 2001), 293-96.

Mısır'dan Çıkış 12:37 bize İsrailoğullarının "kadınlar ve çocuklar dışında altı yüz bin yaya erkek" olduğunu söyler (krş. Mısır'dan Çıkış 38, Çölde Sayım 2). Bu doğruysa, İsrailoğullarının sayısı rahatlıkla bir milyonu aşabilir ve tüm Mısır nüfusuna karşı koyabilirdi. Elbette ki bu saçma olur ve ciddiye alınmamalıdır.

Mısır'dan Çıkış hikâyesinin tarihine dair pek çok farklı görüş vardır; bunlardan bazıları MÖ 1447 dolayları gibi erken bir döneme işaret ederken diğerleri MÖ 1270 gibi daha geç bir dönemi gösterir. "İsrail"den ayrı bir grup veya halk olarak bahsedilen en eski referans, firavun Merneptah'ın (II. Ramses'in üçüncü oğlu, MÖ 1213-1203 arasında tahtta kalmıştır) askerî fetihlerini listeleven İsrail Steli'nde yer alır. (MÖ 1280 d.). Bu steldeki metnin yirmi yedinci satırında yer alan, "İsrail harap oldu, artık hiç tohumu yok" ifadesi "İsrail" adı verilen

bir halkın MÖ on üçüncü yüzyıl sonlarında zaten var olduğunu göstermektedir. Bu, Mısır'dan Çıkış olayının MÖ 1280 dolaylarında gerçekleştiği Kitabı Mukaddes kronolojisiyle çelişir (çölde geçen +40 yıl ile birlikte Kenan ülkesinin Yeşu tarafından fethedilmesi MÖ 1240'a denk gelir). Buradaki sorun Kitabı Mukaddes'e göre İsrailoğullarının Talut ve Davut'un yönetiminde kabilelerin birleşmesiyle bir ulus (yani "İsrail") haline gelmesinden önce birkaç yüzyıl geçmiş olmasıdır—Yeşu ve Hakimler kitapları ile 1. Samuel'in ilk kısımları tek başlarına birkaç yüzyılı kapsar.

Mısır'dan Çıkış olayıyla ilişkilendirilen II. Ramses MÖ 1279-1213 yılları arasında tahttaydı ki bu, İsrail Steli'ndeki metne uymamaktadır. Elbette ki Kitabı Mukaddes'in Yeşu için herhangi bir tarih sunmadığı unutulmamalıdır ve bilginler Mısır'dan Çıkış olayını tarihlendirmek için Mısır kaynaklarına başvurmuştur. Bkz. Michael G. Hasel, "Israel in the Merneptah Stela," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 296 (1994): 45–61; Anson F. Rainey, "Israel in Merneptah's Inscription and Reliefs," *Israel Exploration Journal* 51/1 (2001): 57–75; Hans Goedicke, "Remarks on the 'Israel-Stela,'" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 94 (2004): 53–72; ve Bryant Wood, "The Rise and Fall of the 13th-Century Exodus-Conquest Theory," *Journal of the Evangelical Theological Society* 48/3 (2005): 475–89.

8. Yahve'nin kökenleri için olası bir ipucu, onun kendini Musa'ya ilk tanıtışında yer alıyor olabilir: "Ben benim," der Yahve (Mısır'dan Çıkış 3:13) ki bu, Demoor'a göre Mısırlıların güneş tanrısı Ra'nın kendini tanıtmak için kullandığı bir ifadedir. Johannes C. De Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, 2. baskı (Leuven: Peeters, 1997). Ayrıca bkz. Walter Zimmerli, *Old Tes-*

tament Theology in Outline (Edinburgh: T&T Clark, 1978), 152; Michael C. Astour, "Yahweh in Egyptian Topographic Lists," *Festschrift Elmar Edel in Agypten und Altes Testament* içinde, ed. Manfred Görg (Bamberg, Germany: Görg, 1979), 17–19; Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 69.

Medyen bağlantısı, Musa'nın sicilinde bir leke olduğu ve bu, kardeşi Harun ile kız kardeşi Miryam tarafından meydan okunan bir konu olduğu için makul görünür: "Musa Kûşlu bir kadınla evlenmişti. Bundan dolayı Miryam'la Harun onu yerdiler" (Çölde Sayım 12:1). Musa'nın kayınpederi için kullanılan farklı isimlerde olduğu gibi (yukarıdaki nota bakınız), Tanah burada Musa'nın karısından bir Kûşlu olarak bahseder, ancak Musa'nın hiçbir zaman ikinci bir eş aldığından bahsedilmez. Bu karışıklığa rağmen Medyen bağlantısı, muhtemelen bir Medyenli ve daha da önemlisi, Yahve'nin bir peygamberi olan Balam'ın öyküsüyle daha da güçlenir (Çölde Sayım 22–24; Çölde Sayım 31:8). Bkz. L. Elliott Binns, "Midianite Elements in Hebrew Religion," *Journal of Theological Studies* 31/124 (1930): 337–54; George W. Coats, "Moses in Midian," *Journal of Biblical Literature* 92/1 (1973): 3–10; Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Ugarit, and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Leiden: Brill, 1996), 283.

9. Kitabı Mukaddes'te El adının en yaygın kullanımı, çoğul hali olan Elohim'dir ve birebir anlamı "tanrılar" dır. Kitabı Mukaddes'te Elohim adı kullanıldığında fiiller üçüncü tekil eril şahsa göre çekilir (yani "dedi" veya "yarattı" gibi). Bununla birlikte bazı yerlerde Kitabı Mukaddes Elohim'i birinci çoğul şahıs olarak konuşturur—"Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım" (Yaratılış

1:26). Kitabı Mukaddes'in Kral I. James döneminde –yedinci yüzyılın şafağında– yapılan çevirisinden bu yana İngilizce konuşanlar, bu durumu genel olarak *Majeste* sözcüğünün çoğul kullanımı gibi algılamış ve İbranice'de majesteleri gibi çoğul bir kullanım olmadığı gerçeğini göz ardı etmişlerdir. Kitabı Mukaddes'te El'in neden çoğul formda konuştuğuna dair gerçek açıklama, El'in makamındaki diğer ilahi varlıklara hitaben konuşuyor olmasıdır (örneğin Yaratılış 35:7, 2. Samuel 7:23 ve Mez-murlar 58:11; ayrıca bkz. Yaratılış 11:7 ve Yeşaya 6:7). Bir başka deyişle, Yaratılış'ın ilk bölümüne göre El evrendeki tek tanrı değildir; henoteist bir panteondaki en yüksek tanrıdır. Bkz. Frank Moore Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs," *Harvard Theological Review* 55/4 (1962): 225–59, ve *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997); Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2. baskı (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 32–43; W. R. Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism* (Leiden: Brill, 2003); ve Samuel Sahviv, "The Polytheistic Origins of the Biblical Flood Narrative," *Vetus Testamentum* 54/4 (2004): 527–48.

Tanrıça Aşera Kenanlıların din geleneğinde hem El'in eşi hem de ilahi ailenin reisi olarak son derece onurlu bir konuma sahipti. Sonunda El ve Yahve'nin Ruhbani yazarlar tarafından tek bir tanrı olarak birleştirilmesiyle, Aşera'ya Yahve'nin karısı olarak bir süre daha tapınılmaya devam ettiği görülüyor. William Dever'in ileri sürdüğü gibi: "Kenanlı El'in ardılı olan Yahve'nin eşi Aşera hakkında [Kitabı Mukaddes'te] 'sessiz' kalınması, artık kültün 8. ve 6. yüzyılların reformcuları tarafından neredeyse tamamen ortadan kaldırılmasının bir sonucu

olarak anlaşılabilir. Sonuç olarak, [Tanah'tan] fiilen silinmemiş olsa da 'Aşera'ya yapılan atıflar ... daha sonraları metni düzenleyenler tarafından yanlış anlaşılmış veya tanrıçanın belli belirsiz bir imgesini sunmak olarak yeniden yorumlanmıştır. ... Yine de eski İsrail'de reform yapılması gerekliliği bize, bazen Yahve'nin eşi olarak kişileştirilen 'Ana Tanrıça' Aşera'ya tapınmanın Krallık'ın sonuna kadar popüler olduğunu hatırlatır. William G. Dever, "Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntilet 'Ajrûd," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1984): 31. Ayrıca bkz. William G. Dever, *Did God Have A Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008). Aşera ve diğer Kenan ilahları hakkında bilgi için bkz. Smith, *The Early History of God*; Dennis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002); ve John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, 3. baskı (Grand Rapids: Baker Academic, 2009).

Ruhbani yazarların metinleri düzenleme faaliyetleri, Kitabı Mukaddes'in birçok yerinde, örneğin Yahve'nin kendisini El olarak tanıtmış olduğu gibi açıkça görülmektedir: "Avram doksan dokuz yaşındayken RAB ona görünerek, 'Ben Her Şeye Gücü Yeten Tanrı'yım' dedi, 'Benim yolumda yürü, kusursuz ol' (Yaratılış 17:1). Bandstra'nın belirttiği gibi: "İbrahim'in Tanrısı, [Kitabı Mukaddes'te] üç farklı adlandırmayla geçer: YHVH, El Şadday ve Elohim. Yaratılıştan İbrahim'e kadar tanrı Elohim'di. Sonra kendisini İbrahim'e ve diğer atalara El Şadday olarak gösterdi. Atalar onun adını hiçbir zaman YHVH olarak bilmediler. Burada, YHVH adının ender kullanımlarından birinde, Ruhbani gelenek okuyucuların kafasının karışmaması için YHVH ve El Şadday ara-

sındaki özdeşliği açıkça ortaya koymaktadır. Ruhbani tarih kayıtlarında Tanrı, Musa ile konuşana kadar hem YHVH hem de El Şadday olduğunu açıklamadı. [Yaratılış] 17:3'te Ruhbani yazar, Mısır'dan Çıkış'tan önceki normal tanımı olan Elohim'e döner." Barry Bandstra, *Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible*, 4. baskı (Belmont, Calif.: Wadsworth, 2009), 86.

10. Çeşitli Kenan tanrı ve tanrıçalarının adları, ilahi çağrışımlarından sıyrıldıktan çok sonra bile Tanah'ta ilahi olmayan kavramlar olarak karşımıza çıkmaya devam eder. Örneğin, Kenanlıların deniz tanrısı *Yam*, sonunda Tanah'ta "deniz" kelimesi haline gelir. Benzer şekilde, ölüm tanrısı *Mot*, fırtınaların efendisi *Baal* ve güneş tanrısı *Şemeş* gibi diğer Kenan tanrılarına verilen adlar, sırasıyla "ölüm", "efendi" ve "güneş" için İbranice sözcükler haline gelir." Dahası, Ugarit arşivi ve Mari mektupları gibi çeşitli arkeolojik eserler ve metinlerin yanı sıra Deir 'Alla, Kuntilet 'Ajrûd ve Khirbet el-Qôm'da bulunan yazıtlar, Kenan dinine ve İsrail geleneğiyle ilişkisine önemli ölçüde ışık tutmuştur. Mark Smith'in gözlemlediği gibi: "'Kenanlıların' ve İsraililerin temelde farklı kültürlerden insanlar olduklarına dair uzun süredir geçerli olan modele rağmen, arkeolojik veriler artık bu görüşe şüphe düşürmektedir. Bölgenin maddi kültürü, Demir Çağı'nda (1200-1000 d.) İsraililer ve 'Kenanlılar' arasında sayısız ortak nokta olduğunu gösterir. Kayıtlar, İsrail kültürünün büyük ölçüde 'Kenan' kültürüyle örtüştüğüne ve ondan türediğine işaret etmektedir." Smith, *Early History of God*, 6.
11. Bazı Kitabı Mukaddes âlimleri, İsraililerin bir zamanlar Kenanlılar olduğu fikrini benimsemeye başladı. İlk olarak George Mendenhall tarafından önerilen ve daha sonra Norman Gottwald tarafından düzenlenen bu teoriye

göre, Yeşu kitabında anlatıldığı gibi Kenan dışarıdan bir güç tarafından fethedilmemişti. Aksine, sonunda İsraililer olarak bilinecek olan kabileler, vadide yaşayan kentli kardeşlerinin baskıcı yönetiminden bıkmış, kırsalda yaşayan Kenanlılardı. Şehir devlet yöneticilerine karşı bir dizi şiddetli isyan yoluyla, bu kırsal Kenanlılar, İsraililer olarak ayrı bir kimlik oluşturmayı başardılar; bu kimlik, içinden çıktıkları kültür, dil ve dinde derin kökleri olan bir kimlikti. Bkz. George E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine," *Biblical Archaeologist* 25/3 (1962): 65–87; Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E.* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979); ve George E. Mendenhall ve G. A. Herion, *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001). İsrail ve Kenan kültürleri arasındaki benzerlikler hakkında daha fazlası için bkz. Michael David Coogan, "Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel," *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* içinde, ed. Patrick D. Miller vd. (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 115–84.

12. Kitabı Mukaddes, Baal ve Aşera'nın görsellerinin Kudüs Tapınağı'na ve İsraililerin onlara dua ve kurban sundukları "yüksek yerlerdeki" sunaklara yerleştirildiği sayısız olayı kaydeder (bkz., örneğin, 2. Krallar 21:1–7). Kitabı Mukaddes'teki monolatrizmin kanıtı için bkz. Mısır'dan Çıkış 20:3 ve Yasanın Tekrarı 5:7. İsrail'in komşularının tanrılarına taptığının kanıtı için bkz. Hakimler 10:6.
13. Her ne kadar Yaratılış 17 Yahve'nin Avram'a görünmesiyle açılacak olsa da söz konusu ilah kendinden başka bir adla bahseder: "Avram doksan dokuz yaşındayken RAB [Yahve] ona görünerek, 'Ben Her Şeye Gücü Yeten Tanrı'yım

[El Şadday]' dedi, 'Benim yolumda yürü, kusursuz ol'" (Yaratılış 17:1-2). Dolayısıyla, Avram'ın özel anlaşma yaptığı tanrı Yahve değil, El'dir: "Avram yüzüstü yere kapandı. Tanrı [Elohim], 'Seninle yaptığım antlaşma şudur' dedi, 'Birçok ulusun babası olacaksın. Artık adın Avram değil, İbrahim olacak'" (Yaratılış 17:3-5). Mısır'dan Çıkış 6 örneğinde olduğu gibi burada da Ruhbani yazarların tek bir ilahla birlikte Avram/İbrahim konusunda tutarlı bir anlatı oluşturmak için Yahveci ve Elohimci kaynakları birleştirme çabasını görüyoruz. Aslında Avram/İbrahim'in Yaratılış'taki hikâyesi, tıpkı Mısır'dan Çıkış'taki Musa hikâyesi gibi, daha sonraki Ruhbani yazarların hikâyenin daha eski ve birbiriyle çelişen Yahveci ve Elohimci versiyonlarını yarı tutarlı bir anlatıda birleştirmeye yönelik açık çabalarıyla karmaşılaşmıştır. Ancak daha dikkatli bakarsak, orijinal Elohimci kaynağın, Ruhbani yazarların Avram/İbrahim hikâyesinde kendini belli ettiğini görürüz, örneğin Avram'ın kısır karısı Saray'ı ve yeğeni Lut'u yanına alıp Ur'dan Haran'a gitmesinde olduğu gibi (Yaratılış 11:31, 12:4-5). Haran'a vardıklarında Avram'ı, hikâyenin bu kısmını özel olarak yazan Ruhbani yazarın Yahve adını verdiği bir ilah ziyaret eder (Yaratılış 12:1, 4), ancak Mısır'dan Çıkış'ta Yahve Musa'ya İbrahim'in kendini bu adla bilmediğini söylemişti: "Ben Yahve'yim, İbrahim'e, İshak'a ve Yakup'a El Şadday olarak göründüm, ama onlara kendimi Yahve adıyla tanıtmadım" (Mısır'dan Çıkış 6:2-3). Her halükarda, bu ilah Avram'a Haran'dan ayrılıp "Kenan ülkesine" gitmesini emreder (Yaratılış 11:31, 12:5-6). Avram ona itaat eder ve böylelikle, "geçmek, engeli aşmak anlamındaki İbrani" adıyla anılacak ilk kişi olur (Yaratılış 14:13). Avram ai-

* İngilizce *Hebrew* sözcüğünün kökeni, Eski Yunanca *Hebraios* sözcüğüdür. Kitabı Mukaddes'te *İvrin* olarak geçer. (ç.n.)

lesiyle birlikte El'in Kenan'ın kuzeyindeki kült merkezi olan Şekem'e gider.

Şekem'de Avram, onu kendi topraklarına çağıran tanrıya bir sunak inşa etmek amacıyla, More Meşesi adlı, kehanetleriyle bilinen (konuşan bir ağaç!) kutsal bir ağacın yanında durur. Şekem'den çıkan Avram Beytel'in doğusundaki dağlık bölgeye gider, burası şehir değil, tanrı El'e adanmış bir tapınaktır ("Ben Beytel'in El'iyim" diye açıklar Yaratılış 31:13'te). Avram daha sonra Negev'e gidip bir süre burada kalır ve çok kısa bir süreliğine uğradığı Mısır'a geçer, buradaki tek amaç Avram/İbrahim'in ve ailesinin (ve tanrısının!) hikâyesini Musa'nunkine bağlamaktır (Yaratılış 12:10-13:10). Sonunda Avram ve ailesi Hevron'da kalıcı olarak yerleşir, buranın yakınlarında bir başka kutsal ağaç olan Mamre Meşeliği vardır (Yaratılış 13:18). Avram Hevron'da varlık ve lüks içinde yaşar, bir şekilde muazzam sayıda çiftlik hayvanı, altını, gümüşü ve bunların yanı sıra köleleri, hizmetçileri ve ücretli eğitilmiş savaşçıları olur—bunların tümü, tanrısının onu kutsadığının birer sembolüdür. Savaşçılar işe yarayacaktır. Mezopotamyalı işgalciler Kenan ülkesindeki Şalem (Yeruşalim/Kudüs) şehrine sürpriz bir saldırı başlattıktan sonra, Avram bu adamları şehrin savunmasına gönderir. Karşılığında, Şalem'in ona minnettar kalan rahip/kralı Melkizedek, En Yüce Tanrı'nın Avram'ı kutsamasını dilemiştir: Yani *El Elyon*'un (Yaratılış 14:18-20).

14. Bu tez, "altın boğaları" aracılığıyla Dan ve Beytel'de Yahve-El kültünü yeniden kurmak için harekete geçmiş olması muhtemel Yarovam olayında daha fazla destek bulur. Alternatif olarak Altın Buzağı, İsraililerin, genellikle inek olarak tasvir edilen annelik ve aşk tanrıçası Hathor'a ibadet ederek Mısır'ın dinî inançlarını yeniden benimseme girişimi olarak da görülebilir (Altın Buzağı için Mısır

mücevherlerinin kullanılması özellikle ilginçtir—Mısır'dan Çıkış 32:4, "Ey İsraililer, sizi Mısır'dan çıkaran tanrılarınız bunlardır!").

15. Mark Smith'in gözlemlediği üzere, "[Bu tez] aynı zamanda, başta Sina/Faran/Edom/Teman'dan savaşçı bir tanrı olan Yahve'nin İsrail'in ilk dönemlerinde El'den ayrı olarak bilindiğini göstermektedir. Belki de Edom/Medyen ile ticarete bağlı olarak Yahve İsrail'in dağlık bölgelerine ikinci tanrı olarak gitmişti. Yasanın Tekrarı 32:8-9 gibi pasajlar, güneyin savaşçı tanrısı Yahve'nin dağlık bölgedeki daha geniş çaplı ve başında El'in olduğu panteizm içinde asimile olduğuna dair edebi bir kanıt sunar." Smith, *The Early History of God*, 32–33.
16. Yahve-El adıyla karşılaştığımız çok az pasaj vardır: Tekvin 14:2—Yahve El Elyon; Yaratılış 21:33—Yahweh El Olam ("ölümsüz Tanrı"); Mezmurlar 10:12—Yahve El; Mezmurlar 31:6—Yahve El Emet ("sadık Tanrı"); Mezmurlar 94:1—Yahve El Neqamot ("öç alıcı Tanrı"); ve Mezmurlar 140:7—Yahweh Ely ("Egemen RAB").
17. Marco Treves şöyle yazar: "Kitabı Mukaddes'e göre Tanrı'nın en eski Hükümdarlığı, Hakimler döneminde var olan rejimdi. Gidyon, İsraililerden onların kralı olması için gelen daveti kabul etmeyi reddediyordu, çünkü Rab'bi krallığından mahrum etmek istemiyordu (Hakimler 8:22-23). İsrail'in ileri gelenleri Samuel'den kendilerine bir kral vermesini istediğinde peygamber onları azarladı, çünkü tahta çıkma, Rab'bin reddini ima ediyordu (1. Samuel 5:4–7, 10:18–19, 12:12). Bu iki olaydan şu sonucu çıkarabiliriz: a) bu pasajların yazarlarının görüşüne göre insanların hükümdarlığıyla ilahi hükümdarlık birbirini dışlar; b) geleneğe göre Tanrı, Hakimler döneminde İsrail Kralı oldu; c) Saul'un takdis edilmesiyle Tanrı'nın Hükümdarlığı sona erdi." Benzer şekilde Martin Cohen'in

gözlemine göre: “Kitabı Mukaddes’teki kanıtlar, planlandığı gibi krallığın ideolojik olarak Şilon rahiplerine tabi olduğunu göstermektedir. İlk kralın seçimiyle ilgili her iki anlatımda da, kral naibini takdis eden Şilonlu rahip Samuel’dir; Yahve adına ve Yahve’nin iradesinin resmî uygulayıcısı olarak hareket eder. Aynı şekilde, Yahveci ideolojinin krallığa yönelik geleneksel tutumunu tamamen dönüştüren de Şilonlu Samuel’dir. Eskiden ideoloji, kral Yahve olduğu için İsrail’in bir kralı olmamasında ısrar ederken, artık Yahve kendi himayesi altındaki krallığı ve kendisinin sözcüleri olan rahiplerin himayesi altındaki hükümdarlığı onaylıyordu. Eski koruyucu gelenek, krallığın rahipliğe tabi kılınarak zayıf tutülabileceğini ve kendi hesabına gücünü artırmaya çalışırsa, rahiplerin, Yahve’nin kralı görevden aldığını duyabileceklerini umuyordu. Saul olayında olan tam olarak budur.” Marco Treves, “The Reign of God in the O.T.,” *Vetus Testamentum* 19/2 (1969): 230–31; Martin Cohen, “The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel,” *Hebrew Union College Annual* 36 (1965): 59–98, 69.

Mark Smith’e göre, “Krallık eşit derecede politik ve dinî bir kurumdur ve kraliyet etkisi altında din, devletin ve dinin ideolojilerinin güçlü yanlarını birleştiriyordu. Ulusal tanrının prestiji arttıkça, hanedanın prestiji de artmıştı. Yahve ile Davut hanedanı arasındaki özel ilişki, 2. Samuel 23:5’te “sonsuz dek kalıcı bir antlaşma” olarak adlandırılan resmî bir ahit ilişkisi biçimini aldı. ... Antlaşmanın dinî-politik kavramsallaştırması, Davut hanedanı teolojisinde en eksiksiz ifadesine ulaştı. Antlaşma biçiminin ulusallaştırılması, Yahve’yi birleşik krallığın ulusal tanrısı olarak yüceltti. Böylece eski İsrail için Yahve’nin ulusal egemenliği kurulmuş oldu.”

Smith şöyle devam eder: “Ulusal çapta ibadetin yenilikçi bir şekilde merkezileştirilmesi, tek bir ulusal tanrıyı

teşvik ettiği ve tanrının yerel tezahürlerini değersizleştirdiği için, tek tanrılı Yahveciliğe giden sürecin bir parçasıydı. Ulusal yaşamın –hem politik hem de dinî– birliği, iktidarı başkentte toplayarak ve burada ikamet eden ulusal tanrıyla olan ilişki aracılığıyla sergileyerek politikanın ve kültün merkezileşmesinin sağlanmasına yardımcı oldu. Bu gelişme, krallığın kendisinin gelişmesiyle eşzamanlı oldu. Davut yönetiminde başkent kurulmasıyla başladı, Kudüs'ün Süleyman döneminde dinî önem kazanmasıyla devam etti ve Hezekiya ve Yoşiyahu'nun dinî programlarında doruğa ulaştı. ... Dinî işlev, kültün merkezleşmenin etkilerinin yalnızca bir boyutuydu. İzlenen bu dinî rotanın politik ve ekonomik faydaları da vardı. Krallığın rolü hem yenilikçi hem de muhafazakardı ve geliştirmekte olan devletin ihtiyaçlarına karşılık veriyordu." Smith, *Early History of God*, 185–87.

18. Bu yeni dinî ifadenin başlıca sesi peygamber Yeşaya idi, ancak peygamberler tarihi bilginleri onu daha özel olarak İkinci Yeşaya olarak adlandırırlar (Kitabı Mukaddes'teki Yeşaya kitabı aslında üç kitabın birleştirilmiş halidir: 1–39. bölümlerden oluşan Birinci Yeşaya Sürgün öncesinde yazılmıştır, 40–55. bölümlerden oluşan İkinci Yeşaya Sürgün sırasında veya hemen sonrasında yazılmıştır; 56–66. bölümlerden oluşan Üçüncü Yeşaya ise daha sonraları yazılmıştır.
19. Hezekiel'de Tanrı'nın "insana benzer" (Hezekiel 1:26) bir şekilde peygambere görünmesi veya Zekeriya'nın görüşünde Tanrı'nın ilahi bir kurulu yönetmesi (Zekeriya 3:7), eski ve mitolojik insanlaştırılmış tanrı kavramlarının Kitabı Mukaddes'in Sürgün sonrası literatüründe tamamen kaybolmadığı gerçeğini göstermektedir. Ancak, önemli ölçüde azalmıştır. Bakınız Smith, *Early History of God*, 141–47.

8. TANRI ÜÇTÜR

1. Aslında Yuhanna açık ve net bir şekilde İsa ile Yahve'yi özdeşleştirir. Onun İncil'inin sonlarına yakın sıradışı bir pasajda, Tapınak polisinden ve Romalı askerlerden oluşan meşaleli bir kalabalık onu Bahçe'de tutuklamaya gelir. "Kimi arıyorsunuz?" diye sorar İsa onlara. "Nasıralı İsa'yı," diye yanıtlarlar. İsa, "Benim," veya *ego eimi* diye yanıtlar ki bu da Tanah'ın Yunanca çevirisi Septuaginta'da Yahve adının Yunanca yorumudur. Yuhanna, okurlarının bu noktayı kaçırma olasılığına karşı, İsa'nın sözlerinin gücüyle kalabalığın gerileyip yere düştüğünü yazmıştır (Yuhanna 18:1-8).

Başka bir yerde de yazdığım gibi, Sinoptik İncillerde İsa için sıklıkla kullanılan "Tanrı'nın Oğlu" terimi onun doğasının bir *tasviri* değil, yaygın olarak rastlanan bir *unvandır*: Kitabı Mukaddes'te, Şeytan dahil pek çok kişi Tanrı'nın Oğlu olarak anılır. Bu konu hakkında kitabım *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*'ne bakınız (Ankara: Panama Yayıncılık, 2021).

2. Chris de Wet'e göre Yunanlar için, "Logos aynı zamanda evrenin yönetildiği rasyonel ilke olarak da işlev görür. Farklı logoi türleri arasında ayırım yapmışlardır ... örneğin: (a) Logos'un tüm insanlarda tohum olarak ikamet ettiğini gösteren Logos *spermatikos*; (b) Tanrı'nın zihnindeki, dile getirilmemiş bir düşünce olarak Logos *endiatheto* ... ve (c) ikinci maddede bahsedilen ilahi düşüncenin ifadesi olarak Logos *prophorikos*. Özellikle Stoacılar da Logos, ifade kavramıyla ilişkilendirilmiştir." Chris de Wet, "Mystical Expression and the 'Logos' in the Writings of St. John of the Cross," *Neotestamentica* 42/1 (2008): 35–50, 39.
3. Chalupa'nın belirttiği gibi: "Roma imparatorları tanrıydı

veya en azından birçoğu öldükten sonra öyle ilan edilmişti. Bildiğimiz kadarıyla, MS 14 yılından 337'ye kadar, Roma İmparatorluğu'nu yöneten altmış imparatorundan otuz altısı, ailelerinin yirmi üyesiyle birlikte ilahlaştırıldı. Onlara bir kült verilmişti, kendi rahipleri ve festivalleri vardı. Onların adına sunaklar ve tapınaklar adanmıştı. Hayattayken tanrı olarak görülüp görülmedikleri yanıtlanmamış bir soru ve birçok bilimsel tartışmanın konusu olmaya devam etmektedir." Aleš Chalupa, "How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis," *Anodos—Studies of the Ancient World* 6–7 (2006–2007): 201.

4. Yunan tarihçi Sicilyalı Diodorus bize, Makedon Filip'in MÖ 336 yılında yüzüstü bırakılmış bir muhafız tarafından Aegae tiyatrosunda öldürüldüğünü, bu suikastın da Filip'in Olimpos'un on iki tanrısının heykellerinin yanına kendi heykelinin de dikilmesine nezaret ederken gerçekleştiğini söyler. Filip'in yaşadığı sırada tanrı olarak görülüp görülmediği veya kendini tanrılaştırma eyleminin Aegae'deki cinayetinden kısmen sorumlu olup olmadığı açık değildir, ancak bir şey kesindir — Filip, ölümden sonra ilahi bir birey olarak görülmüştür. Arthur Boak'ın gözlemlediği gibi: "Resmî olarak bir hükümdara ilahilik atfedilmesi, Yunan teolojisi ve mitolojisinde ilahi ve insani alanlar arasına hiçbir zaman keskin sınırlar çizilmediği gerçeğiyle mümkün olmuştur. Yarı tanrılar ve kahramanlar, insandan ilahi olana bir tür kolay geçiş oluşturdular. Yunanistan'ın büyük ailelerinin çoğu, tıpkı Makedon kraliyet hanedanının Herakles'in ataları olduğunu iddia etmesi gibi, bir tanrı veya kahramanın soyundan geliyordu. Yunan kolonileri, oikistes'ini, ölümlü üzerine devlet tarafından uygun ibadet törenleriyle onurlandırılan bir kahramanlığa yükseltti ve benzer

kültler Yunanistan'ın birçok eski kentinde mevcuttu. Bununla birlikte, katı din geleneğinin, bir insanın yaşamı boyunca ilahlaştırılmasını onaylamadığına dikkat edilmelidir. Ancak gerçekte bu tür onurlandırmalar, Büyük İskender'in zamanından çok önce, Yunan dünyasında önemli kişilere henüz hayattayken verilmişti. Dahası, Larry Kreitzer'in belirttiği gibi: "Yunanların krallarını tanrılaştırma konusunda uzun bir geçmişi vardı; bu, en azından Büyük İskender'in hükümdarlığına (MÖ 336 ila 323) kadar uzanan bir geçmişte, sikkelerde izi sürülebilen bir uygulamadır. Bazı krallar saltanatları sırasında bu politikayı aktif olarak desteklediler, belki de en ünlü örnek İskender'in ardıllarından biri olan Seleukos kralı IV. Antiokhos'tur (MÖ 175-164). Bu eylem, sonunda Antiokhos'u Yahudi tebaasıyla doğrudan çatışmaya soktu ve ardından gelen Makkabi isyanına zemin hazırladı. Arthur Edward Romilly Boak, "The Theoretical Basis of the Deification of Rulers in Antiquity," *Classical Journal* 11/5 (1916): 293-94; Larry Kreitzer, "Apotheosis of the Roman Emperor," *Biblical Archaeologist* 53/4 (1990): 212.

5. Eski Mısırlılar, yaşayan firavunlarının kelimenin gerçek anlamıyla Horus *olduğunu* düşünmüyordu. Aksine, firavun tahtına Horus *olarak* oturmuştu. Horus'un firavunun bedeninde yaşadığı düşünülüyordu. Mısır kaynakları firavunun ilahi doğasını doğrularken, aynı zamanda onu insani niteliklere ve insani sınırlamalara sahip bir insan olarak da tasvir etmektedir. Tabii tanrıların da benzer şekilde insani açıdan tanımlandığı düşünülürse, firavuna insan sıfatlarının atfedilmesi, tek başına onun ilahiliğini yadsımaz. Bununla birlikte, tanrıların gücünün ve firavunun gücünün tasvirleri arasında belirgin bir karşıtlık vardır ve firavun açıkça daha aşağı olarak görülür. Bu, bazı Mısırbilimcilerin, firavunun ilahiliğini yalnızca bir-

kaç Mısırlının ciddiye aldığı bir metafor veya propaganda aracı olduğunu varsaymalarına yol açmıştır. Ne var ki bir bütün olarak nüfus için önemli bir anlam ifade etmedikçe, ilahi krallık kavramının nasıl bu kadar uzun süre hayatta kalabileceğini hayal etmek zordur. Daha olası açıklama, firavunun kişiliğinden çok makamın kutsal sayıldığıdır.

Firavun (bunlardan pek azı kadındı), tacı takana dek insan olarak kabul edilir, ilahlaştırma taç giyme töreninde gerçekleşirdi; ancak zamanla firavunun bu makam için daha doğmadan önce seçilmiş olduğunu düşünmek yaygınlaştı. John Baines bu durumu şu şekilde özetler: "Kral, 'sonsuz' bir görev ve kurumda, ilahi bir role sahip, ölümlü insandı." John Baines, "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation," *Ancient Egyptian Kingship* içinde, ed. David O'Connor ve David P. Silverman (Leiden: Brill, 1995), 3–48, 6. Ayrıca bkz. Donald B. Redford, "The Sun-Disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents, II," *Journal of the American Research Center in Egypt* 17 (1980): 21–38; Byron E. Shafer, ed., *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991); David P. Silverman, "The Nature of Egyptian Kingship," *Ancient Egyptian Kingship* içinde, ed. David O'Connor ve David P. Silverman (Leiden: Brill, 1995), 49–94.

6. Mezopotamya'da ilahi krallık kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago: University of Chicago Press, 1948); Gillian Feeley-Harnik, "Issues in Divine Kingship," *Annual Review of Anthropology* 14 (1985): 273–313; Gebhard Selz, "'The Holy Drum, the Spear, and the Harp': Towards an Understanding of the Problems of

Deification in Third Millennium Mesopotamia," *Sumerian Gods and Their Representations* içinde, ed. I. J. Finkel and M. J. Geller (Groningen: Styx, 1997), 167– 209; Nicole Brisch, "The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur," *Journal of the American Oriental Society* 126/2 (2006): 161–76.

7. İsa'nın yeryüzündeki birincil kimliğinin Mesih olduğu asla unutulmamalıdır: Romalıların deyimiyle "Yahudilerin Kralı". İsa'nın krallık statüsü hem Yahudi hem de Romalı takipçileri tarafından onaylanmıştı. Hristiyanların İsa hakkında kullandıkları ifadeler, Romalıların imparator için kullandıkları ifadeleri yansıtıyordu. Jül Sezar'ın yaşamının son yıllarında Efes şehrinde yapılan bir yazıt, ondan "Tanrı'nın tezahürü ve İnsanlığın ortak Kurtarıcısı" olarak bahsediyordu. Sezar'ın ardılı Augustus'un doğum günü, Hristiyanların İsa'nın doğumu için (ve İncillerini tanımlamak için) kullandıkları terim olan "müjde" olarak adlandırılmıştı. Ve imparatorun şehre gelişi "*parousia*" olarak biliniyordu, bu da Hristiyanların Mesih'in İkinci Gelişi'ne verdikleri addı.
8. Justin Martyr'ın alıntılандığı yer *Dialogue with Trypho the Jew*, çev. Lukyn Williams (New York: Macmillan, 1930), 113; Paul of Samosata'nın alıntılандığı yer Dennis C. Duling, *Jesus Christ Through History* (New York: Harcourt, 1979), 74.
9. Markion, Doketizm (Yunancada "görünmek" anlamına gelen *dokein* kelimesinden gelir) olarak bilinen, İsa'nın yalnızca insan olarak görüldüğüne, yani Tanrı olarak, gerçekten vücut bulamayacağına veya bir kadından doğamayacağına dair bir inanışa bağlıydı. Fiziksel bedeni sadece bir yanılsamaydı, insanların gerçekte tamamen ilahi olan bir tinle etkileşime girmesine izin vermenin bir yoluydu. David Salter Williams'ın belirttiği gibi, "Mar-

kion'un, İsa'nın bedenselliğini inkâr ederek, doktrinsel bir Hristolojiyi teşvik ettiği de düşünülür." David Salter Williams, "Reconsidering Marcion's Gospel," *Journal of Biblical Literature* 108/3 (1989): 477.

10. Gnostik öğretilere göre, evrenin bilinmeyen Tanrısı (Baba), daha az bilinen birkaç tanrının yaratılmasından sorumluydu. Bu tanrıların sonuncusu olan Sophia, bilinmeyen Tanrı'yı tanımak istedi ve bunun sonucunda Demiurge ortaya çıktı. İkinci yüzyılda yaşamış kilise babası Irenaeus'un söylediği gibi: "Bu kişiler [Gnostikler] Tanrı'nın kehanetlerini tahrif eder ve vahyin iyi sözünün kötü yorumcuları olduklarını kanıtlarlar. Ayrıca pek çok insanın imanını, [üstün] bilgiye sahiplermiş gibi görünecek, evreni çepeçevre süsleyen Tanrı'dan uzaklaştırarak yerle bir ederler; sanki göğü, yeri ve onların içindeki her şeyi yaratan Tanrı'dan daha üstün ve daha yüce bir şeyleri açığa çıkaracakları varmış gibi. Aldatıcı ve inandırıcı sözlerle, basit düşünen kişileri kendi sistemlerini sorgulamaları için kurnazca cezbederler; ama yine de onları, Demiurge'ye ilişkin kafirce ve dinsiz fikirlerine çekerken beceriksizce yok ederler; ve bu basit kişiler, böyle bir konuda bile yalanı hakikatten ayırt edemezler. Bu nedenle, onun [Demiurge'nin] Pleroma dışındaki her şeyin Babası ve Tanrı'sı olduğunu, tüm hayvanların ve maddesel tözlerin yaratıcısı olduğunu onaylarlar. Çünkü o, şimdiye kadar karıştırılan bu iki tür varoluşu ayırt eden ve maddesel olmayan tözlerden maddeyi meydana getiren, şeyleri göksel veya dünyevi hale getiren ve maddesel ve hayvansal şeylerin, sağdaki ve soldaki şeylerin, hafif ve ağır şeylerin, aşağı meyilli veya yukarı meyilli şeylerin Tasarlayıcısı'dır (Demiurge). Ayrıca yedi kat göğü yaratmıştır, bunların üzerinde kendisinin, Demiurge'nin var olduğu söylenir. ... Demiurge'nin tüm bu şeyleri ken-

disinin yarattığını hayal ettiği, gerçekte ise onları Akhamoth'un üretken gücüyle birlikte yaptığı da söylenir. O gökleri yaratmıştı ama göklerden habersizdi; insanı biçimlendirdi ama insanı tanımıyordu; yeryüzünü var etti ama hiç tanımadı ve aynı şekilde, yaptığı her şeyin biçimlerinden habersiz olduğunu ve kendi annesinin varlığından bile haberdar olmadığını, kendisi her şey olarak hayal ettiğini belirtirler" (Irenaeus, *Against Heresies* 1.2–3, 5.2–3).

The Secret Gospel of John hakkında bkz. Frederik Wisse, "The Apocryphon of John," *The Nag Hammadi Library in English* içinde, ed. James M. Robinson (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1978), 104–23.

11. Soren Giversen ve Birger A. Pearson, "The Testimony of Truth," *Nag Hammadi Library in English* içinde, 448–59.
12. Markion'un, Kudüs'ün Romalılar tarafından yıkılmasına ve Yahudiliğin bir din olarak yasaklanmasına yol açan Yahudi isyanından sadece elli yıl sonra yazdığını belirtmek önemlidir. Bu Hıristiyanlar, kendilerini İsa'nın dininden tamamen kopararak yalnızca teolojik bir tartışma yürütmekle kalmıyor, Yahudilerle aynı kaderi paylaşmaktan kaçınıyorlardı. Bu konuda bkz. *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 108–123.
13. Tim Carter'a göre, "Markion, Yeni Ahit'in yaratıcı tanrının takipçilerinin öğretileri tarafından kirletildiğini savunuyordu ve metni onların eklemelerinden temizleme görevini bizzat üstlenmişti. Buna göre, dört İncil'den yalnızca, İsa'nın Tiberya prensliğinin on beşinci yılında Kefernahum'da ortaya çıkmasıyla başlayan, Luka'nın kısaltılmış bir versiyonunu kabul etmişti; Markion, Pastoral Mektupları, tüm Eski Ahit alıntılarını ve Yahudiliğe yapılan olumlu referansları kaldırmasına rağmen, Pavlus'un mektuplarını kabul ediyordu." Tim Carter, "Mar-

cion's Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae," *Journal of Theological Studies* 61/2 (2010): 551–52. Ayrıca bkz. Einar Thomassen, "Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome," *Harvard Theological Review* 97/3 (2004): 241–56; Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2003), 104–109; Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Scribner, 1918), 67–69; ve Williams, "Reconsidering Marcion's Gospel," 477–96.

14. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979), 35. Ayrıca bkz. Elaine Pagels, "The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?" *Harvard Theological Review* 69/3–4 (1976): 301–24.
15. Konstantin'in kesinlikle dindar bir Hristiyan olan annesi Helena, MS 326'da Kudüs'e gerçekleştirdiği bir hac sırasında İsa'nın çarmıha gerildiği gerçek çarmıhı bulduğunu iddia eder. Ayrıca Levant'taki birkaç önemli kiliseyi inşa ettirmesi veya yenilemesi ve Golgotha bölgesinden toprak gibi sayısız kalıntı ile Roma'ya geri dönmesiyle de tanınır. Ancak bu iddiaların doğruluğuna bakılmaksızın, kesin olan bir şey vardır—Helena'nın statüsündeki birinin Hristiyan olması, dördüncü yüzyılın başlarında Hristiyanlığın Roma toplumunun en yüksek seviyelerine ulaştığını göstermektedir.

İmparatorluk içinde Hristiyan inancının yayılmasına yanıt olarak Konstantin, Roma İmparatorluğu'nda Hristiyan olmayı meşrulaştıran Milano Fermanı'nı (MS 313 d.) çıkardı. Resmî olmayan Hoşgörü Fermanı adından da anlaşılacağı gibi bu ferman, Roma İmparatorluğu içinde dinsel çoğulculuğa izin veriyor ve Hristiyanları zulümden kurtarıyordu. Ancak Hristiyanlık, imparator-

lar Flavius Theodosius, Gratianus ve II. Valentinianus döneminde Selanik Fermanı'nın kabul edildiği MS 380'e kadar Roma'nın resmî dini haline gelmedi.

16. İronik bir şekilde Konstantin, ölümünden sonra (337) Roma Senatosu tarafından ilahlaştırılan otuz altı imparatorun biriydi ve bu, Roma toplumu içindeki çeşitli dinî inançlara hitap ediyordu. Arnaldo Momigliano'ya göre, "Bir Hristiyan imparator için 'divus' olmanın önemini gerçekten en aza indiren şey, 'santus' olma şansıydı. Konstantin'in kendisi, ölümünden kısa bir süre sonra Doğu'da bir aziz, hatta havarilerden biri gibi muamele gördü." Arnaldo Momigliano, "How Roman Emperors Became Gods," *American Scholar* 55/2 (1986): 191.
17. Tertullianus, *Apologetical Works, and Minucius Felix, Octavius*, çev. Rudolph Arbesmann, Sister Emily Joseph Daly ve Edwin A. Quain (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1950), 63.

Tertullianus, Teslis'teki üç varlığın ilahi tözü eşit olarak paylaşmadığına inanıyordu: İlahiliğin en büyük payını Baba içeriyor, ardından Oğul ve onun ardından da Kutsal Ruh geliyordu. Başka bir deyişle İsa, Tanrı ile aynı ölçüde olmasa da, Tanrı ile "tek bir tözden" geliyordu.

Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinos (MS 250-270) da Tanrı hakkında, ilahi gücün üç biçimde yansıdığını varsayarak, Yunanların antropomorfizme duyduğu nefretten doğan teslisçi üslupla konuşmuştur: Tek nihai biçim, Zekâ ve Ruh. Diarmaid MacCulloch'un belirttiği gibi, "Birincisi mutlak mükemmelliği temsil ediyordu, ikincisi birincinin bir imgesiydi ve yalnızca aşağı seviyedeki duyularımız tarafından bilinebilirdi, üçüncüsü ise dünyayı aşıl原因 ve dolayısıyla Platon'daki Bir'in ve Zekâ'nın mükemmelliğine karşıt bir şekilde çeşitliliğe sahip olabilen bir ruhtu." Diarmaid MacCulloch, *Christian*

History: An Introduction to the Western Tradition (London: SCM Press, 2012), 80.

18. Modalistler, Tertullianus'un tek töz/üç varlık yorumunu kabul ederek ancak bu tözün üç varlık tarafından *aynı anda* paylaşılmadığını öne sürerek sorunu çözmeye çalıştılar: Önce Baba, sonra Oğul ve sonra nihayet Kutsal Ruh olarak ortaya çıkmıştır.
19. Augustinus'un ifadesinde dikkate değer olan şey, yalnızca kendi görüşünün mantıksal yanlışlığını göz ardı etmeye istekli olması değildir. Aynı zamanda, Teslis kavramına gömülü olan şey, Tanrı'nın bölünebilen ve paylaşılabilen ve İsa örneğinde olduğu gibi bir insan biçimine bürünebilen maddi bir töz olarak anlaşılabilceğine dair katı Helenistik inançtır. Gerçekten de, Tanrı'nın maddi olmaktan çok manevi olduğu fikri, beşinci yüzyıl Kilisesi'nde neredeyse hiç yoktu. Bizzat Augustinus Tanrı'yı cennette "çok büyük, ışıldayan bir bedene" sahip iriyarı bir adam olarak görüyordu.
20. R. V. Sellers, *Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: SPCK, 1953), 210. Ayrıca bkz. Roland Teske, "The Aim of Augustine's Proof That God Truly Is," *International Philosophical Quarterly* 26 (1986): 253–68.

Yahudilerin, Zerdüştçülüğün düalist biçimde yeniden canlandırılmasını sağlayan ve bu dini cihangir Ahameniş İmparatorluğu'nun resmî dini haline getiren Pers Kralı Kiros'un orduları tarafından Babil Sürgünü'nden kurtarılmış olmaları, tarihin harika bir tesadüfüdür. Kiros'un askerî başarısı, savaşın tanrılar arasında bir savaş olduğu ve yenilen tarafı aslında muzaffer tanrının yendiği fikrini açıkça reddetmesinde yatmaktadır. Kiros bunun yerine, fethedilen halkların kendi tanrılarına istedikleri gibi ibadet etme özgürlüğünün ana hatlarını çizdiği, dünyanın ilk insan hakları beyannamesi olarak kabul edilen şeyi

(ünlü Kiros Silindiri) oluşturdu. Ele geçirdiği her şehirde yerel tapınakları yeniden inşa edecek, yerel rahipler için bol bol ücret ödeyecek ve yerel tanrılara övgüler yağdıracaktı. Böylece, ordularını Babil'e göndermeden çok önce Kiros, Zerdüşt rahiplerini –Mecusileri– Babil halkına bir mesajla birlikte oraya gönderdi. Pers kralı, Marduk'u yok etmeye niyetinin olmadığını bilmesini istiyordu. Aksine, Marduk tarafından, Babillileri beceriksiz ve dinsiz kralları Nabonidus'tan kurtarmak için gönderildiğini iddia ediyordu. Mecusiler, Yahudiler de dahil olmak üzere Babil'in tüm tutsak halklarına benzer bir mesajı ilettili. Hile işe yaramıştı. MÖ 538'de, Babil'in Kudüs'ü harap etmesinden yaklaşık elli yıl sonra Kiros, hem Babilliler hem de tutsakları tarafından bir kurtarıcı olarak karşılanarak Babil'in kapılarından barış içinde geçti. Kiros'un ilk eylemleri arasında, Babil'in kendi hazinesinden Yahve Tapınağı'nın yeniden inşası için kişisel olarak ödeme yapmak ve sürgündeki Yahudileri anavatanlarına geri göndermek vardı. Sonuç olarak Büyük Kiros, Yahudiler tarafından "Yahve'nin çobanı" (Yeşaya 44:28) olarak adlandırıldı ve tüm Kitabı Mukaddes'te Yahudi olmadığı halde Mesih olarak adlandırılan yalnızca bir avuç kişiden biri oldu (Yeşaya 45:1).

9. TANRI HER ŞEYDİR

1. Muhammed'in biyografisi Teberî Tefsiri'ne göre Muhammed, Herakleios ve Hüsrev'in yanı sıra Etiyopya negüsü, Mısır hükümdarı, Bahreyn hükümdarı ve Suriye valisine İslam'a teslimiyeti davet eden mektuplar gönderdi. Çoğu akademisyen mektupların tarihselliğini kabul etse de, Gabriel Said Reynolds da dahil olmak üzere bazıları,

et-Teberî'nin iddialarının doğruluğu konusunda şüphe duymaktadır. Bkz. *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 49.

2. Bizans ve Pers imparatorlukları arasındaki, Hristiyanlığın yükselişinden öncesine dek uzanan ve yüzyıllar boyu süren savaşı en iyi ünlü tarihçi David Levering Lewis anlatmıştır, bkz. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215* (New York: W. W. Norton, 2008).
3. İlginç bir şekilde, Najmah Sayuti on dördüncü yüzyıl tarihçisi İbn Haldun'a atıfta bulunarak, "Bir tapınağa parası yetmeyen veya bir put edinemeyenler, Kabe'nin veya seçebilecekleri başka bir tapınağın önüne bir taş koyarlardı, sonra da Kabe'nin kendisine taptıkları gibi ona tapınırlardı. Pagan Araplar bu taşlara *ensab* adını vermişler; bununla birlikte insana veya canlı bir varlığa benziyorlarsa onlara *esnam* veya *evthan* demişlerdi. "The Concept of Allah as the Highest God in Pre-Islamic Arabia," yüksek lisans tezi, McGill University, 1999, 39.
4. İslam'ın aslında Yahudi bir mesih hareketi olarak başladığı iddiası genel olarak Hacerizm olarak bilinir ve ilk olarak ünlü tarihçiler Patricia Crone ile Michael Cook tarafından *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) adlı kitaplarında tanıtılmıştır. Cook ve Crone, İslam'ın yükselişini açıklamak için Süryani ve İbranice kaynaklara başvurarak, Muhammed'in bir Yahudi olduğunu (yukarıda anlatılan Yahudilik ve İslam arasındaki bağlantılara dayanarak) ve takipçilerinin aslen, İbrahim'in ilk karısı Hacer'den adını alıp Haceriler olarak adlandırıldığını çünkü Muhammed'in soyunun ona dayandığını iddia etmişlerdir. Hacerizm, İslam âlimleri tarafından neredeyse tamamen reddedilmiş olsa da, etkisi hâlâ bazı İslam tarihi eserle-

rinde görülebilir—Örneğin Tom Holland, *In the Shadow of the Sword: The Birth of Islam and the Rise of the Global Arab Empire* (New York: Doubleday, 2012).

Muhammed'in Yahudilik hakkındaki bilgisinin Tevrat'tan değil, Arap Yahudilerle olan karşılaşmalarından geldiğini belirtmek önemlidir. Geleneksel olarak Muhammed'in okuma yazma bilmediği algısı yanlış olsa da (tüm Arap şehirlerinin en kozmopolitinde yaşayan başarılı bir tüccar olarak, Muhammed'in okuma yazma konusunda en azından temel düzeyde yeteneği vardı, hatta belki de birden çok dilde), Arabistan Yahudileri arasında İbranice kutsal kitapların hiçbir kopyası olmaması gibi basit bir nedenden dolayı İbranice kutsal metinlere erişimi olmayabilirdi. Bunu kitabım *Allah'tan Başka İlah Yoktur: İslam'ın Kökeni, Gelişimi ve Geleceği*'nde açıkladım (Ankara: Panama Yayıncılık, 2021), 157–161.

Allahu's Samed'i "Tanrı Eşsizdir" olarak tercüme ettim çünkü bu, bazen "ebedi" olarak tercüme edilen, Arapça *samed* sözcüğünün en iyi tanımıdır. Bu sözcük tam anlamıyla "herkesten bağımsız" anlamına gelir ve bu yüzden burada *samed* sözcüğünü, "ortağı olmayan ve hiçbir şeyi korumakta zorlanmayan ve hiçbir şeyin gizli olmadığı" olarak açıklayan Ali bin Hüseyin tarafından aktarılan geleneği takip ediyorum.

5. Burada şunu belirtmek gerekir ki Sasani İmparatorluğu'ndaki Yahudiler Bizans İmparatorluğu'ndaki dindashlarından daha iyi durumda olduğu halde –Babil Talmudu İran yönetimi altında oluşturuldu ve krallık genelinde çok sayıda Yahudi eğitim kurumu kuruldu– orada bile, din propagandası yapmayı yasaklayan yasalar, büyük teolojik tartışmalar üzerindeki Yahudi etkisini sınırlıyordu.
6. Bkz. Arent Jan Wensinck, *The Norton Anthology of World*

- Religions'ta The Two Creeds, Fikh Akbar II*, Cilt 2, ed. Jack Miles (New York: W. W. Norton, 2015), 1553–59.
7. Eş'ari hakkında bkz. Majid Fakhry, "Philosophy and Theology: From the Eighth Century C.E. to the Present," *The Oxford History of Islam* içinde, ed. John L. Esposito (New York: Oxford, 1999).
 8. Rumî'nin şiirlerinin çok bilinen bir çevirisi için bkz. Colman Barks, *The Essential Rumi* (1995); ayrıca iki ciltlik *Mystical Poems of Rumi*, çev. A. J. Arberry (1968); ve Reynold Nicholson, *Rumi: Poet and Mystic* (1950). Rumî'nin yaşamı hakkında daha fazlası için bkz. Annemarie Schimmel, *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Works of Rumi* (1992) ve yeni bir biyografi olan Brad Gooch, *Rumi's Secret* (New York: Harper, 2017). Şems ve Rumî arasındaki ilk karşılaşmanın daha sonraki yorumu, konuşmayı, Hz. Muhammed'in doğası üzerine teolojik bir öğreti haline getirmiştir. Bu konuda bkz. Omid Safi, "Did the Two Oceans Meet? Historical Connections and Disconnections Between Ibn 'Arabi and Rumi," *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 26 (1999): 55–88.
 9. Sekr Sufileri hakkında daha fazlası için bkz. Ahmet Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007).
 10. 1165 yılında –Şems'in Rumî ile tanışmasından bir asır önce– İspanya'nın Murcia şehrinde doğan İbn el-Arabî, Endülüs'ün başkenti Sevilla'da, yalnızca sanat ve bilimdeki dikkate değer ilerlemelerle ve Yunanca bilim ve felsefe eserlerinin Arapçaya yaygın olarak çevrilmesiyle değil, aynı zamanda Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında benzeri görülmemiş bir dinî kaynaşmayla damgasını vurmuş bir çağda büyümüştü. Ünlü Yahudi filozof Maimonides, tarihin en etkili düşünürlerinden biri olan ve batıda Averroës olarak bilinen İbn Rüşd gibi

bu dönemde Endülüs'te yaşıyordu. Müslümanların egemenliğindeki Endülüs hakkında bkz. María Rosa Menocal, *Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (New York: Back Bay Books, 2003). İbn el-Arabî'nin görüşü ve İbn Rüşd'ün yanıtı William C. Chittick'in muazzam eseri *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*'dan alınmıştır (Albany: SUNY Press, 1989).

11. "Tek bir Varoluş vardır. Bu varoluş, doğal olarak, bir Varlık durumudur. O halde bu varlık Bir ve Tek, Sonsuz Varlık'tır. Başka herhangi bir düşünceden bağımsız olarak kendi varoluşu aracılığıyla var olur." Bulent Rauf, "Concerning the Universality of Ibn 'Arabi," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Cilt 6, 1987. İbn el-Arabî kendisinden önce gelen büyük düşünörlere dayanıyordu. Bazı yönlerden büyük İslam düşünörü İbn Sina'nın (Batı'da Avicenna olarak tanınır) düşöncesini ve onun Yeni Platoncuların "saf Varlık" olarak Tanrı anlayışına dayanan Zorunlu Varlık öğretisini geliştirmişti.

SONUÇ: BİR VE TEK

1. Yaratılış'ın ilk bölömlerinde, insanların Tanrı gibi olma ya veya tanrısal yeteneklerle donanmaya çalıştığı en az üç hikâye vardır: Cennet hikâyesi; Yaratılış 6'nın düşmüş melekleri; ve Babil Kulesi hikâyesi ("Kendimize bir kent kuralım ... Göklere erişecek bir kule dikip ün salalım. Böylece yeryüzüne dağılmayız" Yaratılış 11:4). Her durumda, Yaratılış teologları, insanı tanrı ya da tanrısal olma çabası içine koymuşlardır.
2. Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity* (London: Routledge, 1994), 91.

“Stanford Felsefe Ansiklopedisi” panteizmi şöyle tanımlar: “En genel haliyle panteizm, olumlu anlamda Tanrı’nın kozmos ile özdeş olduğu ve Tanrı’nın dışında hiçbir şeyin var olmadığı şeklinde veya olumsuz anlamda Tanrı’nın evrenden ayrı bir şey olarak var olduğuna dair herhangi bir görüşün reddedilmesi şeklinde anlaşılabilir.”

Panteizm ve panenteizm arasında bir ayrım yapılır. İlki, evrenin Tanrı olduğunu iddia eder. İkincisi, Tanrı’nın evrenin içinde mevcut olduğu halde, onu aştığını söyler. William Rowe’un yazdığı gibi, ikisi arasındaki fark, kişinin evreni nasıl gördüğüne bağlıdır: “Panteizme göre evren sonludur ve Tanrı’nın içindedir, ancak Tanrı gerçekte sonsuzdur ve dolayısıyla sonlu bir evrenin içinde veya onun tarafından sınırlanmış olamaz.” Bir başka deyişle, panteizm ile panenteizm arasındaki farklar, kişinin evrenin sonlu olduğuna inanıp inanmadığına bağlıdır. Benim görüşüme göre, “evren” sözcüğünün tanımı “var olan her şey”dir ve bu nedenle panteizm ile panenteizm arasında önemli bir fark yoktur. Aslında benim için panenteizm, evrenin işleyişinin ötesinde bir irade ve niyetle insanlaştırılmış bir Tanrı’ya tutunmanın başka bir yoludur. Bkz. William Rowe, “Does Panentheism Reduce to Pantheism? A Response to Craig,” *International Journal for Philosophy of Religion* 61/2 (2007): 65–67.

Schopenhauer, dünyanın Tanrı olarak adlandırılması gerektiği fikrini tiye almıştı. “Dünya olduğu gibi, önyargısız bir şekilde ele alındığında, hiç kimse onu bir tanrı olarak görmeyi hayal etmez. Bizimki gibi böylesine adi ve sefil bir dünyaya dönüşmek dışında kendini eğlendirmenin daha iyi bir yolunu bilmeyen, çok akılsız bir tanrı olmalı.”

Ancak Levine’in açıkladığı gibi, Tanrı ve dünya aynı

anlama gelmez, keza bir panteist için zorunlu olarak aynı şeyi ifade etmezler. Bununla birlikte panteistler, dünyayı ve Tanrı'yı, her birinin belirli bir yorumunda aynı anlama ve referansa sahip olarak kabul ederler. Tanrı, dünya ve her şeyi kapsayan İlahi Birlik'in aynı şeyi ifade ettiğini ileri sürerler. Bu yüzden, Tanrı ve dünyaya ilişkin olarak panteist olmayanların inanmadığı şeylerin doğru olduğuna inanırlar. Bu, yalnızca Tanrı'nın ve dünyanın özellikleri hakkında değil, aynı zamanda anlamları hakkında da anlaşılamama sorunudur. Panteistler dünyanın veya Tanrı'nın her şeyi kapsayan bir İlahi Birlik olduğunu iddia ettiklerinde, Tanrı ve dünya terimlerini panteist olmayanların kullandığından farklı anlamda kullanırlar. Levine, *Pantheism*, 26-29. Panteizm hakkında daha fazla bilgi için bkz. H.P. Owen, *Concepts of Deity* (Londra: Macmillan, 1971); Alasdair MacIntyre, "Pantheism," *Encyclopedia of Philosophy* 6:31-35; ve John Macquarrie, *In Search of Deity* (London: SCM Press, 1984).

3. "Böylece, özsel gerçeklikleri içinde düşünülürse, tüm varlıklar Tanrı'dır, ancak Tanrı bu varlıklar değildir ve bu, Tanrı'nın gerçekliği bu varlıkları dışladığı anlamında değil, Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında gerçeklikleri sıfır olduğu için böyledir." Titus Burckhardt, *Introduction to Sufism* (London: Thorsons, 1995), 29. Prizmadan geçem ışık analogisi bizzat İbn el-Arabî'den gelir, yer aldığı eser Mazheruddin Siddiqi, "A Historical Study of Iqbal's views on Sufism," *Islamic Studies* 5/4 (1966): 411-27.
4. Vedanta alıntısı için bkz. W. S. Urquhart, *Pantheism and the Value of Life with Special Reference to Indian Philosophy* (London: Epworth Press, 1919), 25. Timothy Sprigge, Urquhart'ın analizini şu şekilde açıklıyor: "Bunlardan ilki [yani, Tanrı olmayan hiçbir şey yoktur], betimlenemez bir şekilde bütünlüklü olan Brahman dışında hiçbir

şeyin gerçekten var olmadığını ve tüm çeşitliliği ve çokluğu ile sıradan dünyanın bir yanılsama olduğunu söyler. İkincisi [Tanrı, var olan her şeydir] ise sıradan dünyanın, salt bir yanılsamadan fazlası olsa da, tamamen tek bir evrensel ruhun değişimlerinden oluştuğunu söyler. Birincisi, Sankara'nın büyük klasik temsilcisi olduğu Advaita Vedanta, ikincisi ise Ramanuja tarafından klasik olarak formüle edilen nitelikli Vedanta'dır." T.L.S. Sprigge, "Pantheism," *Monist* 80/2 (1997): 199.

Vedanta felsefesinde panteizm hakkında Radhakrishnan şöyle yazar: "Vedanta sisteminin, Brahman olarak adlandırılan Mutlak'ın tek başına gerçek olduğunu ve sonlu tezahürlerin yanıltıcı olduğunu kabul eden, kozmik bir panteizm olması gerekir. Doğası bilgi tarafından oluşturulan mutlak, farklılaşmamış bir gerçeklik vardır. Sonlu zihinleri ve onların düşünce nesnelerini birbirinden ayıran tüm empirik dünya bir yanılsamadır. Özneler ve nesneler, rüya gören ruhu kuşatan ve uyanma anında hiçliğe karışan uçucu görüntüler gibidir. Maya terimi, sonlu dünyanın aldatıcı karakterini ifade eder. Sankara, Maya anlayışını ip ve yılan, hokkabaz ve hokkabazlık, çöl ve serap, rüya gören ve rüya analogileriyle açıklar. Günümüzde kavrandığı şekliyle Vedanta felsefesinin temel özellikleri şu satırlarda kısaca açıklanmıştır: Brahman gerçektir, evren yalandır, Atman Brahman'dır. Başka hiçbir şey yoktur." Sarvepalli Radhakrishnan, "The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya," *International Journal of Ethics* 24/4 (1914): 431.

Dogen Zenji'nin alıntılандığı yer *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, Steven Heine ve Dale S. Wright, ed. (New York: Oxford, 2008). Chuang-Tze'nin alıntılандığı yer Rodney A. Cooper, *Tao Te Ching: Classic of the Way of Virtue—An English Version with Commen-*

tary (Bloomington, Ind.: AuthorHouse, 2013), xv. Cooper, "Taoizm, panteizmden çok daha fazlasıdır. Çünkü Tao, Evren oluşmadan önce vardır. Başka bir inanç sistemiyle karşılaştırılacak olursa, panenteizme yani ilahi olanın (tektanrıcılıktaki Tanrı, çoktanrıcılıktaki tanrılar veya sonsuz bir kozmik canlandırıcı güç), Doğa'nın her parçasına nüfuz ettiği ve zamansız olarak onun ötesine uzandığı inancına daha yakındır. Panenteizm, ilahi olanın Evren ile eşanlamlı olduğunu savunan panteizmden ayrılır," diye belirtmiştir (xvi).

5. *Tsimtsum* öğretisi daha spesifik anlamda panenteist bir görüştür, ancak birçok düşünür, yaratılanlar bizzat Tanrı'dan çıkmışsa, Tanrı'yı yarattıklarından ayırmaya çalışmanın çelişkili olduğuna dikkat çekmiştir. Rufus Jones'un dediği gibi, "Tanrı'nın dışında bir dünyanın olması için, O, Kendi Varlığına çekilmeli ve En-Sof olarak yoğunlaşmalıdır, çünkü Tanrı her yerde ve her şeydeyse nasıl bir dış dünya olabilir?" Rufus M. Jones, "Jewish Mysticism," *Harvard Theological Review* 36/2 (1943): 161–62. Ayrıca bkz. Gloria Wiederkehr Pollack, "Eliezer Zvi Hachohen Zweifel: Forgotten Father of Modern Scholarship on Hasidism," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 49 (1982): 87–115.

Winfried Corduan'a göre Eckhart'ın Tanrı görüşü panteizme yakındır. "Yine de, birbirine ne kadar yakın görünse de –ki çok azdır– panteizm ile Eckhart'ın anlattıkları arasında sonsuz derecede büyük bir boşluk vardır. Çünkü ilahi olan, yaratılan düzenin kendisi değildir. Düşmüşlüğü onunla birliğe dönüştüren, Tanrı'nın kurtarıcı eylemidir. Doğada bulunamayan ve doğanın ötesinde elde edilemeyen şey Tanrı'dan alınabilir." Bkz. Winfried Corduan, "A Hair's Breadth from Pantheism: Meister Eckhart's God-Centered Spirituality," *Journal of*

the Evangelical Theological Society 37/2 (1994): 274.

6. Spinoza'nın panteizmi genellikle monizm olarak adlandırılır: "Yalnızca tek bir şey veya bir türde şeyin var olduğu görüşü." Michael Levine'in Spinoza ve diğerlerinin felsefi "monizm"i ile panteizm arasında net bir ayrım yaptığından bahsetmek gerekir. Şöyle yazmıştır: "Monizm ile panteizmin herhangi bir basit denklemi, monistlerin, monizmlerinin 'Bir' diye atıfta bulunduğu her şeye ilahilik yüklenmesi gerektiğini inkâr edebilecekleri gerekçesiyle de göz ardı edilebilir" (86).

Diğer "panteist" filozoflara örnek olarak Plotinos, Laozi, F.W.J. Schelling ve G.W.F. Hegel verilebilir. Bkz. Peter Forrest ve Roman Majeran, "Panthéism," *Annals of Philosophy* 64/4 (2016): 67–91.

7. Bilişsel bilimci Paul Bloom, "töz düalizmine" yönelik doğal eğilimimize ilişkin olarak, bunun "biri maddi nesneleri diğeryse sosyal varlıkları ele almak için olmak üzere iki farklı bilişsel sisteme sahip olmamızın doğal bir yan ürünü" olduğunu öne sürer. Paul Bloom, "Religious Belief as Evolutionary Accident," *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion* içinde, Jeffrey Schloss ve Michael J. Murray, ed. (New York: Oxford University Press, 2009), 118–27. Bloom, zihin-beden ikiliğiyle ilgili olarak çocuklarla yapılan sayısız deneyi ana hatlarıyla *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human* adlı kitabında anlatmıştır (New York: Basic Books, 2004).

Çok az bilişsel teorisyen bu konuda Justin Barrett'tan daha fazla deney yapmıştır. Barrett şu sonuca vardı: "Giderek artan sayıda bilişsel gelişimci, insan zihninin gelişimiyle ilgili bir şeyin, bizi, içimizdeki bir şeylerin ölümünden sonra da devam ettiğine ve bu dünyada bir şeylerin

eylemde bulunmaya devam edebileceğine inanmaya son derece duyarlı hale getirdiğine inanmaktadır. ... Çocuklar (ve yetişkinler) için ölümden sonra varlığını sürdüren ruhlara veya tinlere inanmanın tam olarak neden bu kadar doğal olduğu, aktif bir araştırma ve tartışma alanıdır. Çocukların bir tür öbür dünyaya inanarak doğduklarına dair bir fikir birliği ortaya çıkmıştır, ancak bunun neden olduğu konusunda bir fikir birliği yoktur." Bkz. Justin L. Barrett, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief* (New York: Atria Books, 2012), 118, 120.

Jesse M. Bering, ölümden sonra yaşama dair doğuştan gelen inançla ilgili olarak, ruh hakkındaki sezgisel bilgiye nasıl sahip olduğumuz sorununa bilişsel bir yanıt sağlamaya çalıştı. Bering, "Ölü olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek epistemolojik açıdan imkânsız olduğu için, bireyler büyük olasılıkla ölü faillere, onsuz olmayı hayal bile edemeyecekleri bu tür zihinsel durumlar atfedeceklerdir. Böyle bir model, ölümden sonraki yaşama inanmanın doğal olduğunu ve toplumsal aktarımın, esas olarak, öbür dünyaya dair sezgisel kavrayışları kavramsal olarak zenginleştirmeye (ya da zayıflatmaya) hizmet ettiğini ileri sürer." Bkz. Jesse M. Bering, "Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary," *Journal of Cognition and Culture* 2.4 (2002): 263-308; ayrıca "The Folk Psychology of Souls," *Behavioral and Brain Sciences* 29 (2006): 453-98.

KAYNAKÇA

- Abadia, Oscar Moro ve Manuel R. Gonzalez Morales. "Paleolithic Art: A Cultural History." *Journal of Archaeological Research* 21 (2013): 269–306.
- Adovasio, J. M., Olga Soffer, and Jake Page. *The Invisible Sex*. New York: HarperCollins, 2007.
- Albright, William Foxwell. "Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition." *Catholic Biblical Quarterly* 25/1 (1963): 1–11.
- Allam, Schafik. "Slaves." *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* içinde ss. 293–96. Edited by Donald Redford. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Anthes, Rudolf. "Egyptian Theology in the Third Millennium B.C." *Journal of Near Eastern Studies* 18/3 (1959): 169–212.
- Arapura, J. G. "Transcendent Brahman or Transcendent Void: Which Is Ultimately Real? Transcendence and the Sacred." Pages 83–99 in *Transcendence and the Sacred*. Editörler A. M. Olson ve L. S. Rouner. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981.
- Archer, W. G. "Review: *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil." *Burlington Magazine* 95/607 (1953): 343–44.
- Armitage, Simon, vd. "The Southern Route 'Out of Africa': Evidence for an Early Expansion of Modern Humans into Arabia." *Science* 331/6016 (2011): 453–56.
- Arnold, Bettina ve Derek B. Counts. "Prolegomenon: The Many Masks of the Master of Animals." *The Master of Animals in Old World Iconography* içinde ss. 9–24. Editörler Derek B. Counts ve Bettina Arnold. Budapest: Archaeolingua Alapítvány, 2010.
- Aslan, Reza. "Thus Sprang Zarathustra: A Brief Historiography on the Date of the Prophet of Zoroastrianism." *Jusur* 14 (1998–99): 21–34.
- _____. *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House, 2005.
- _____. *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*. New York: Random House, 2013.

- Assman, Jan. *The Mind of Egypt*. New York: Metropolitan, 1996.
- . *The Search for God in Ancient Egypt*. Çe. David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
- . *Of Gods and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison: University of Wisconsin Press, 2008.
- . *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*. Cairo: American University in Cairo, 2014.
- Astour, Michael C. "Yahweh in Egyptian Topographic Lists." *Festschrift Elmar Edel* içinde ss. 17–19, bulunduğu eser *Ägypten und Altes Testament*. Editör Manfred Görg. Bamberg, Germany: Görg, 1979.
- Atlas, S. "The Philosophy of Maimonides and Its Systematic Place in the History of Philosophy." *Philosophy* 11/41 (1936): 60–75.
- Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Atwell, James. "An Egyptian Source for Genesis." *Journal of Theological Studies* 51/2 (2000): 441–77.
- Aubert, Maxime, vd. "Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia." *Nature* 514 (2014): 223–27.
- Bahn, Paul. *The Cambridge Illustrated History of Prehistoric Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Bahn, Paul, Natalie Franklin, ve Matthias Stecker, ed. *Rock Art Studies: News of the World IV*. Oxford: Oxbow Books, 2012.
- Baines, John. "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation." Pages 3–48 in *Ancient Egyptian Kingship*. Editörler David O'Connor ve David P. Silverman. Leiden: Brill, 1995.
- Bandstra, Barry. *Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible*. 4. baskı. Belmont, Calif.: Wadsworth, 2009.
- Banning, E. B. "The Neolithic Period: Triumphs of Architecture, Agriculture, and Art." *Near Eastern Archaeology* 61/4 (1998): 188–237.
- Barkley, Russell A. *Executive Functions: What They Are, How They Work, and Why They Evolved*. New York: Guilford Press, 2012.
- Barks, Coleman. *The Essential Rumi*. New York: HarperOne, 2004.
- Barrett, Justin L. "Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1998): 608–19.

- _____. "Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion* 11 (1998): 325–39.
- _____. "Exploring the Natural Foundations of Religion." *Trends in Cognitive Sciences* 4/1 (2000): 29–34.
- _____. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham, Md.: Altamira Press, 2004.
- _____. "Cognitive Science, Religion and Theology." Pages 76–99 in *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*. Editörler J. Schloss ve M. Murray. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Atria Books, 2012.
- Barton, C. Michael, G. A. Clark, ve Allison E. Cohen. "Art as Information: Explaining Upper Palaeolithic Art in Western Europe." *World Archaeology* 26/2 (1994): 185–207.
- Barua, Ankur. "God's Body at Work: Rāmānuja and Panentheism." *International Journal of Hindu Studies* 14/1 (2010): 1–30.
- Bar-Yosef, Ofer. "The PPNA in the Levant—An Overview." *Paléorient* 15/1 (1989): 57–63.
- Bausani, Alessandro. "Theism and Pantheism in Rumi." *Iranian Studies* 1/1 (1968): 8–24.
- Begouën, Robert, ve Jean Clottes. "Les Trois-Frères after Breuil." *Antiquity* 61 (1987): 180–87.
- Begouën, Robert, Carole Fritz, ve Gilles Tosello. "Parietal Art and Archaeological Context: Activities of the Magdalenians in the Cave of Tuc d'Audoubert, France." *A Companion to Rock Art* içinde ss. 364–80. Editörler Jo McDonald ve Peter Veth. London: Chichester, U.K.: Wiley-Blackwell, 2012.
- Berghaus, Gunter. *New Perspectives on Prehistoric Art*. Westport, Conn.: Praeger, 2004.
- Bering, Jesse M. "Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary." *Journal of Cognition and Culture* 2/4 (2002): 263–308.
- _____. "The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural: Belief in a Deity or an Afterlife Could Be an Evolutionarily Ad-

- vantageous By-product of People's Ability to Reason About the Minds of Others." *American Scientist* 94/2 (2006): 142–49.
- . "The Folk Psychology of Souls." *Behavioral and Brain Sciences* 29/5 (2006): 462–98.
- Berlejung, Angelika. "Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia." *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East* içinde ss. 45–72. Ed. K. van der Toorn. Leuven: Peeters, 1997.
- Binford, Lewis R. "Post-Pleistocene Adaptations." Pages 313–42 in *New Perspectives in Archaeology*. Editörler L. R. Binford ve S. R. Binford. Chicago: Aldine, 1968.
- Binns, L. Elliott. "Midianite Elements in Hebrew Religion." *Journal of Theological Studies* 31/124 (1930): 337–54.
- Bird-David, Nurit. "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology." *Current Anthropology* 40/S1(1999):S67–S91.
- Black, Whitney Davis, vd. "Art for Art's Sake in the Paleolithic [and Comments and Reply]." *Current Anthropology* 28/1 (1987): 63–89.
- Blanc, Alberto C. "Some Evidence for the Ideologies of Early Man." Pages 119–36 in *Social Life of Early Man*. Edited by Sherwood Washburn. London: Routledge, 2004.
- Bloch, Maurice. *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*. New York: Routledge, 2016.
- Bloom, Paul. *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. New York: Basic Books, 2004.
- . "Religious Belief as an Evolutionary Accident." Pages 118–27 in *The Believing Primate*. Edited by Jeffrey Schloss and Michael J. Murray. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . "Religion, Morality, Evolution." *Annual Review of Psychology* 63 (2012): 179–99.
- Boak, Arthur Edward Romilly. "The Theoretical Basis of the Deification of Rulers in Antiquity." *The Classical Journal* 11/5 (1916): 293–97.
- Bosch-Gimpera, P. "Review *Four Hundred Centuries of Cave Art* by

- Abbé H. Breuil." *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* 15/2 16/2 (1952–1953): 80–82.
- Bottéro, Jean. *Religion in Ancient Mesopotamia*. Translated by Teresa Lavender Fagan. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Boutwood, Arthur. "A Scientific Monism." *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 1 (1900–1901): 140–66.
- Boyce, Mary. *History of Zoroastrianism*. 3 vols. Leiden: Brill, 1975–1991.
- Boyd, Robert, vd. "The Evolution of Altruistic Punishment." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100/3 (2003): 3531–35.
- Boyer, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.
- _____. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.
- Braidwood, Robert J. "The Agricultural Revolution." *Scientific American* 203 (1960): 130–41.
- _____. *Prehistoric Men*. 6. baskı. Chicago: Chicago Natural History Museum, 1963.
- Brandon, S.G.F. "The Ritual Perpetuation of the Past." *Numen* 6/2 (1959): 112–29.
- Breasted, James. *Ancient Records of Egypt*. Cilt 2. Chicago: University of Chicago Press, 1906.
- Breuil, Abbé Henri. *Four Hundred Centuries of Cave Art*. Translated by Mary E. Boyle. New York: Hacker Art Books, 1979 [1952].
- _____. *White Lady of Brandberg: Rock Paintings of South Africa*. Cilt 1. London: Faber and Faber, 1955.
- Breuil, Abbé Henri, ve Raymond Lantier. *The Men of the Old Stone Age*. New York: St. Martin's Press, 1965.
- Brisch, Nicole. "The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šu-Sîn of Ur." *Journal of the American Oriental Society* 126/2 (2006): 161–76.
- Broadie, Sarah. "Theological Sidelights from Plato's 'Timaeus.'" *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 82 (2008): 1–17.
- Brown, Francis, S. R. Driver, ve Charles Briggs. *A Hebrew and English*

Lexicon of the Old Testament. Oxford: Oxford University Press, 1951.

Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufism*. London: Thorsons, 1995.

Burger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.

Burkert, Walter. *Greek Religion*. Çev. John Raffan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

———. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

Burkit, Miles C. "13. Review of *La Signification de l'Art Rupestre Paléolithique*." *Man* 63 (1963): 14.

Call, Josep, ve Michael Tomasello. "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? 30 Years Later." *Trends in Cognitive Sciences* 12/5 (2008): 187–92.

Carneiro, Robert L. "Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin." *American Antiquity* 67/3 (2002): 575–76.

Cartailhac, Émile. "Les mains inscrites de rouge ou de noir de Gargas." *L'anthropologie* 17 (1906): 624–25.

Carter, Tim. "Marcion's Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae." *The Journal of Theological Studies* 61/2 (2010): 550–82.

Cauvin, Jacques. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Çev. Trevor Watkins. New Studies in Archaeology; Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Cauvin, Jacques, Ian Hodder, Gary O. Rollefson, Ofer Bar-Yosef, ve Trevor Watkins. "Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin." *Cambridge Archaeological Journal* 11/01 (2001): 105–21.

Chalupa, Aleš. "How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis." *Anodos—Studies of the Ancient World* 6–7 (2006–2007): 201–207.

Childe, Vere Gordon. "The Urban Revolution." *Town Planning Review* 21/1 (1950): 3–17.

———. *Man Makes Himself: History of the Rise of Civilization*. 3rd ed. London: Watts and Company, 1936.

- Chipp, Herschel B. "Review of *Palaeolithic Art*." *Art Journal* 22/1 (1962): 54–56.
- Chittenden, Jacqueline. "The Master of Animals." *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 16/1 (1947): 89–114.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989.
- Cicero. *The Nature of the Gods*. Çev. P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Clark, Geoffrey A. "Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research." *Current Anthropology* 42/4 (2001): 449–79.
- Clottes, Jean, ve David Lewis-Williams. *The Shamans of Prehistory: Trance Magic and the Painted Caves*. New York: Abrams, 1998.
- Coats, George W. "Moses in Midian." *Journal of Biblical Literature* 92/1 (1973): 3–10.
- Cohen, Martin. "The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel." *Hebrew Union College Annual* 36 (1965): 59–98.
- Conard, Nicholas J. "Palaeolithic Ivory Sculptures from Southwestern Germany and the Origins of Figurative Art." *Nature* 426/18 (2003): 830–32.
- Conkey, Margaret W. "A Century of Palaeolithic Cave Art." *Archaeology* 34/4 (1981): 20–28.
- Coogan, Michael David. "Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel." Pages 115–84 in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Ed. Patrick D. Miller, vd. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Cooper, Rodney A. *Tao Te Ching: Classic of the Way and Virtue; An English Version with Commentary*. Bloomington, Ind.: AuthorHouse, 2013.
- Corduan, Winfried. "A Hair's Breadth from Pantheism: Meister Eckhart's God-Centered Spirituality." *Journal of the Evangelical Theological Society* 37/2 (1994): 263–74.
- Crone, Patricia, ve Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Cross, Frank Moore. "Yahweh and the God of the Patriarchs." *Har-*

- vard Theological Review* 55/4 (1962): 225–59.
- _____. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Csibra, Gergely, vd. "Goal Attribution Without Agency Cues: The Perception of 'Pure Reason' in Infancy." *Cognition* 72/3 (1999): 237–67.
- Dalley, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, and Others*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Davenport, Guy. "Robot." *Hudson Review* 25/3 (1972): 413–46.
- Deimel, Antonius. *Pantheon Babylonicum: Nomina Deorum e Textibus Cuneiformibus Excerpta et Ordine Alphabetico Distributa*. Rome: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1914.
- De La Torre, Miguel A., ve Albert Hernández. *The Quest for the Historical Satan*. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- De Moor, Johannes C. *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*. 2. baskı. Leuven: Peeters, 1997.
- Dever, William G. "Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrûd." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1984): 21–37.
- _____. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- de Wet, Chris. "Mystical Expression and the 'Logos' in the Writings of St. John of the Cross." *Neotestamentica* 42/1 (2008): 35–50.
- Dexter, Miriam Robbins. "Proto-Indo-European Sun Maidens and Gods of the Moon." *Mankind Quarterly* 55 (1984): 137–44.
- Diaz-Andreu, Margarita. "An All-Embracing Universal Hunter-Gatherer Religion? Discussing Shamanism and Spanish Levantine Rock-Art." *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses* içinde ss. 117–33. Editörler Henri-Paul Francfort ve Roberte N. Hamayon. Budapest: Akademiai Kiado: 2001.
- Dion, Paul E. "YHWH as Storm-God and Sun-God: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 103/1 (1991): 43–71.
- Duling, Dennis C. *Jesus Christ Through History*. New York: Harcourt, 1979.
- Dumbrell, William J. "Midian: A Land or a League?" *Vetus Testamentum* 25/2 (1975): 323–37.

- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press, 1995.
- Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton/Bollingen, 1974.
- . *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. History of Religious Ideas* cilt 1. Çev. Willard Trask. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Eliade, Mircea, vd. *The Encyclopedia of Religion*. 16 cilt. New York: Macmillan, 1987.
- Eshraghian, Ahad, ve Bart Loeys. "Loeys-Dietz Syndrome: A Possible Solution for Akhenaten's and His Family's Mystery Syndrome." *South African Medical Journal* 102/8 (2012): 661–64.
- Fagan, Brian M., ve Charlotte Beck, ed. *The Oxford Companion to Archaeology*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Fakhry, Majid. "Philosophy and Theology: From the Eighth Century C.E. to the Present." Pages 269–304 in *The Oxford History of Islam*. Ed. John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1999.
- Faulkner, Raymond O. *The Ancient Pyramid Texts*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Feeley-Harnik, Gillian. "Issues in Divine Kingship." *Annual Review of Anthropology* 14 (1985): 273–313.
- Feld, Edward. "Spinoza the Jew." *Modern Judaism* 9/1 (1989): 101–19.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Çev. Marian Evans. New York: Calvin Blanchard, 1855.
- . *Lectures on the Essence of Religion*. Çev. Ralph Manheim. New York: Harper and Row, 1967.
- . *Principles of the Philosophy of the Future*. Çev. Manfred Vogel. Indianapolis: Hackett, 1986.
- Finkel, Irving. *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood*. New York: Doubleday, 2014.
- Fitzmyer, Joseph. "The Aramaic Language and the Study of the New Testament." *Journal of Biblical Literature* 99/1 (1980): 5–21.
- Forrest, Peter, and Roman Majeran. "Pantheism." *Roczniki Filozo-*

ficzne / *Annales de Philosophie / Annals of Philosophy* 64/4 (2016): 67–91.

Foster, Benjamin R. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda: University of Maryland Press, 2005.

Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

Fraser, Douglas. "Review of *Palaeolithic Art: Indian Art in America*." *Art Bulletin* 45/1 (1963): 61–62.

Freed, Rita. "Art in the Service of Religion and the State." *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun* içinde ss. 110–29. Boston: Museum of Fine Arts in association with Bulfinch Press/Little, Brown, 1994.

Freeman, L. G. "The Significance of Mammalian Faunas from Palaeolithic Occupations in Cantabrian Spain." *American Antiquity* 38/1 (1973): 3–44.

Freud, Sigmund. *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*. Çev. Abraham Arden Brill. New York: Moffat, Yard and Company, 1918.

_____. *The Future of an Illusion*. Çev. W. D. Robson-Scott. London: Hogarth Press, 1928.

Gamble, Clive. "Interaction and Alliance in Palaeolithic Society." *Man* 17/1 (1982): 92–107.

_____. *The Palaeolithic Settlement of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Garcia-Diez, M., D. L. Hoffman, J. Zilhao, C. de las Heras, J. A. Lasheras, R. Montes, ve A.W.G. Pike. "Uranium Series Dating Reveals a Long Sequence of Rock Art at Altamira Cave (Santillana del Mar, Cantabria)." *Journal of Archaeological Science* 40 (2013): 4098–106.

Garr, W. R. *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*. Leiden: Brill, 2003.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Giedion, Sigfried. "Review: *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil." *College Art Journal* 12/4 (1953): 381–83.

- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1979.
- Giversen, Soren, ve Birger A. Pearson. "The Testimony of Truth." *The Nag Hammadi Library in English* içinde ss. 448–59. Ed. James M. Robinson. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1978.
- Goedicke, Hans. "Remarks on the 'Israel-Stela.'" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 94 (2004): 53–72.
- Gooch, Brad. *Rumi's Secret: The Life of the Sufi Poet of Love*. New York: Harper, 2017.
- Goodrich, Norma Lorre. *Ancient Myths*. London: Mentor Books, 1960. Gottwald, Norman K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979.
- Gowlett, John, Clive Gamble, ve Robin Dunbar. "Human Evolution and the Archaeology of the Social Brain." *Current Anthropology* 53/6 (2012): 693–722.
- Graziosi, Barbara. *The Gods of Olympus: A History*. New York: Picador, 2014.
- Green, Alberto R. W. *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2003.
- Green, Richard E., vd., "A Draft Sequence of the Neanderthal Genome." *Science* 328 (2010): 701–22.
- Gregory, Curtis. *The Cave Painters: Probing the Mysteries of the World's First Artists*. New York: Alfred A. Knopf, 2006.
- Grun, Rainer, vd. "U-series and ESR analyses of bones and teeth relating to the human burials from Skhul." *Journal of Human Evolution* 49/3 (2005): 316–34.
- Guenevere, Michael, ve Hillard Kaplan. "Longevity of Hunter-Gatherers: A Cross-Cultural Examination." *Population and Development Review* 33/2 (2007): 321–65.
- Gunther, Hans F. K. *The Religious Attitudes of the Indo-Europeans*. Çev. Vivian Bird. London: Clare Press, 1967.
- Guthrie, R. Dale. *The Nature of Paleolithic Art*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Guthrie, Stewart. *Faces in the Clouds*. New York: Oxford University Press, 1995.
- _____. "On Animism." *Current Anthropology* 41/1 (2000): 106–107.

- Hahn, Joachim. *Kraft und Aggression: Die Botschaft der Eiszeitkunst im Aurignacien Süddeutschlands?* Tübingen: Verlag Archaeologica Venatoria, 1986.
- Hall, Edith. *Introducing the Ancient Greeks: From Bronze Age Seafarers to Navigators of the Western Mind*. New York: W. W. Norton, 2015.
- Hallowell, Alfred Irving. "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View." *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* içinde ss. 20–52. Ed. Stanley Diamond. New York: Columbia University Press, 1960.
- Halverson, John, vd. "Art for Art's Sake in the Paleolithic [and Comments and Reply]." *Current Anthropology* 28/1 (1987): 63–89.
- Hammond, Norman. "Palaeolithic Mammalian Faunas and Parietal Art in Cantabria: A Comment on Freeman." *American Antiquity* 39/4 (1974): 618–19.
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: HarperCollins, 2015.
- Harrison, Paul. *Elements of Pantheism*. Coral Springs, Fla.: Lumina Press, 2004.
- Harvey, Paul, ed. *The Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Hasel, Michael G. "Israel in the Merneptah Stela." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 296 (1994): 45–61.
- Hawkes, Jacquetta, and Sir Leonard Woolley. *Prehistory and the Beginnings of Civilization*. New York: Harper and Row, 1963.
- Hayden, Brian. "Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin." *Canadian Journal of Archaeology/ Journal Canadien d'Archéologie* 26/1 (2002): 80–82.
- . *Shamans, Sorcerers and Saints*. Washington, D.C.: Smithsonian, 2003.
- Hedley, Douglas. "Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God." *Religious Studies* 32/1 (1966): 61–77.
- Herodotus. Çev. A. D. Godley. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
- Hodder, Ian. "The Role of Religion in the Neolithic of the Middle

- East and Anatolia with Particular Reference to Catalhöyük." *Paléorient* 37/1 (2001): 111–22.
- . "Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East." *Cambridge Archaeological Journal* 11/1 (2001): 107–14.
- Hodin, J. P. "Review: *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil; *Art in the Ice Age* by Johannes Maringer, Hans-Georg Bandi." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 13/2 (1954): 272–73.
- Hoffmeier, James K. *Akhenaten and the Origins of Monotheism*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Holland, Tom. *In the Shadow of the Sword: The Birth of Islam and the Rise of the Global Arab Empire*. New York: Doubleday, 2012.
- Hornung, Erik. "The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion." *Journal of the American Research Center in Egypt* 29 (1992): 43–49.
- . *Akhenaten and the Religion of Light*. Çev. David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.
- Hovers, Erella, Shimon Ilani, Ofer Bar-Yosef, ve Bernard Vandermeersch. "An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave." *Current Anthropology* 44/4 (2003): 491–522.
- Hublin, Jean-Jacques, ve Shannon P. McPherron, ed. *Modern Origins: A North African Perspective*. New York: Springer, 2012.
- Huchingson, James E. "The World as God's Body: A Systems View." *Journal of the American Academy of Religion* 48/3 (1980): 335–44.
- Hume, David. *Four Dissertations*. London: A. and H. Bradlaugh Bonner, 1757.
- Hutton, Ronald. *Witches, Druids, and King Arthur*. New York: Bloomsbury Academic, 2003.
- Ingold, Tim, ve Gisli Palsson, ed. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Irani, Dinshaw J. *Understanding the Gathas: The Hymns of Zarathushtra*. Womelsdorf, Pa.: Ahura Publishers, 1994.
- İsimsiz. *Cultus Arborum: A Descriptive Account of Phallic Tree Worship, with Illustrative Legends, Superstitions, Usages, &c., Exhibiting Its Origin and Development Amongst the Eastern & Western Nations of the World, from the Earliest to Modern Times; with a Bibliography*

of Works upon and Referring to the Phallic Cultus. London: kişisel olarak bastırılmış, 1890.

Jacobsen, Thorkild. "Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns." *Proceedings of the American Philosophical Society* 107/6 (1963): 473–84.

_____. "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia." *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943): 159–72.

_____. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. Gözden geçirilmiş baskı. New Haven: Yale University Press, 1978.

James, E. O. "The Threshold of Religion. The Marett Lecture, 1958." *Folklore* 69/3 (1958): 160–74.

Jaubert, Jacques, vd. "Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France." *Nature* 534 (2016): 111–27.

Jochim, Michael. "Palaeolithic Cave Art in Ecological Perspective." *Hunter Gatherer Economy in Prehistory* içinde ss. 212–19. Ed. by G. N. Bailey. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Johnson, Raymond. "Monuments and Monumental Art under Amenhotep III: Evolution and Meaning." *Amenhotep III: Perspectives on His Reign* içinde ss. 63–94. Editörler David O'Connor ve Eric H. Cline. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.

Jones, Rufus M. "Jewish Mysticism." *Harvard Theological Review* 36/2 (1943): 155–63.

Karamustafa, Ahmet. *Sufism: The Formative Period*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Kelemen, Deborah. "Are Children Intuitive Theists? Reasoning About Purpose and Design in Nature." *Psychological Science* 15/5 (2004): 295–301.

Kelemen, Deborah, ve Cara DiYanni. "Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children's Reasoning About Nature." *Journal of Cognition and Development* 6/1 (2005): 3–31.

Kenyon, Kathleen. *Digging up Jericho*. New York: Praeger, 1957.

Keyser, James D., ve David S. Whitley. "Sympathetic Magic in Western North American Rock Art." *American Antiquity* 71/1 (2006): 3–26.

- Knight, Nicola, Paulo Sousa, Justin L. Barrett, ve Scott Atran. "Children's Attributions of Beliefs to Humans and God: Cross-Cultural Evidence." *Cognitive Science* 28 (2004): 117–26.
- Köhler, Ludwig. *Old Testament Theology*. Çev. A. S. Todd. Philadelphia: Westminster Press, 1957.
- Kreitzer, Larry. "Apotheosis of the Roman Emperor." *Biblical Archaeologist* 53/4 (1990): 210–17.
- Kubler, George. "Eidetic Imagery and Paleolithic Art." *Yale University Art Gallery Bulletin* 40/1 (1987): 78–85.
- Kuiper, F.B.J. "Ahura 'Mazda' 'Lord Wisdom'?" *Indo-Iranian Journal* 18/1–2 (1976): 25–42.
- Lambert, Wilfred G. "The God Aššur." *Iraq* 45/1 (1983): 82–86.
- _____. *Babylonian Creation Myths*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2013.
- Larson, Gerald James, ed., *Myth in Indo-European Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- Lasheras, Jose Antonio. "The Cave of Altamira: 22,000 Years of History." *Adoranten* (2009): 5–33.
- Leeming, David, ve Margaret Leeming, ed. *A Dictionary of Creation Myths*. New York: Oxford, 1994.
- Legrain, Georges. "Second rapport sur les travaux exécutés à Karnak du 31 octobre 1901 au 15 mai 1902." *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte* 4 (1903): 1–40.
- Leroi-Gourhan, André. *The Dawn of European Art: An Introduction to Palaeolithic Cave Painting*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. "The Hands of Gargas: Toward a General Study." *October* 37 (1986): 18–34.
- _____. *The Hunters of Prehistory*. Translated by Claire Jacobson. New York: Atheneum, 1989.
- _____. "The Religion of the Caves: Magic or Metaphysics?" *October* 37 (1986): 6–17.
- _____. *Treasures of Prehistoric Art*. New York: Harry Abrams, 1967.
- Leshner, James H. *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with Commentary*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.

- Levine, Michael P. *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*. New York: Routledge, 1994.
- _____. "Pantheism, Substance and Unity." *International Journal for Philosophy of Religion* 32/1 (1992): 1–23.
- Levine, Morton H. "Review *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil." *American Anthropologist*, New Series, 59/1 (1957): 142–43.
- _____. "Prehistoric Art and Ideology." *American Anthropologist* 59/6 (1957): 949–64.
- Lévi-Strauss, Claude. *Totemism*. Translated by Rodney Needham. London: Merlin Press, 1991.
- Lewis, David Levering. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215*. New York: W. W. Norton, 2008.
- Lewis-Williams, David. *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*. London: Thames and Hudson, 2010.
- _____. "Debating Rock Art: Myth and Ritual, Theories and Facts." *South African Archaeological Bulletin* 61/183 (2006): 105–14.
- _____. *Inside the Neolithic Mind*. London: Thames and Hudson, 2009.
- _____. *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. London: Thames and Hudson, 2004.
- Lewis-Williams, David, ve David Pearce. *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the God*. London: Thames and Hudson, 2005.
- Lommel, Herman. *Die Religion Zarathustras. Nach dem Awesta dargestellt*. Hildesheim: Olms, 1971.
- Lorblanchet, Michel. "The Origin of Art." *Diogenes* 214 (2007): 98–109.
- _____. "Claw Marks and Ritual Traces in the Paleolithic Sanctuaries of the Quercy." *An Enquiring Mind: Studies in Honour of Alexander Marshack* içinde 165–70. Ed. Paul Bahn. Oxford: Oxbow Books, 2009.
- MacCulloch, Diarmaid. *Christian History: An Introduction to the Western Tradition*. London: SCM Press, 2012.
- MacIntyre, Alasdair. "Pantheism." Pages 31–35 in vol. 6 of *Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Paul Edwards. 10 cilt. New York: Macmillan, 1967.
- Macquarrie, John. *In Search of Deity*. London: SCM Press, 1984.

- Mallory, James Patrick. *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*. New York: Thames and Hudson, 1989.
- _____, ve D. Q. Adams, ed. *The Encyclopedia of Indo-European Culture*. London and Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997.
- Marett, Robert Ranulph. *The Threshold of Religion*. London: Methuen, 1914.
- Marinatos, Nanno. *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of the Animals in Early Greek Religion*. London: Routledge, 2000.
- Maringer, Johannes. "Priests and Priestesses in Prehistoric Europe." *History of Religions* 17/2 (1977): 101–20.
- Marshack, Alexander. "Images of the Ice Age." *Archaeology* 48/4 (1995): 28–36.
- McFarland, Thomas. *Coleridge and the Pantheist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Mehr, Farhang. *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra*. Rockport, Mass.: Element, 1991.
- Mendenhall, George E. "The Hebrew Conquest of Palestine." *Biblical Archaeologist* 25/3 (1962): 65–87.
- Mendenhall, George E., ve G. A. Herion. *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Menocal, Maria Rosa. *Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Back Bay Books, 2003.
- Metso, Sarianna. *The Serekh Texts*. New York: T&T Clark, 2007.
- Mithen, Steven J. "To Hunt or to Paint: Animals and Art in the Upper Palaeolithic." *Man, New Series*, 23/4 (1988): 671–95.
- Mohr, Richard D. "Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does." *History of Philosophy Quarterly* 2/2 (1985): 131–44.
- Momigliano, Arnaldo. "How Roman Emperors Became Gods." *American Scholar* 55/2 (1986): 181–93.
- Moore-Colyer, R. J. "Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin." *Agricultural History Review* 49/1 (2001): 114–15.
- Morenz, Siegfried. *Egyptian Religion*. Çev. Ann E. Keep. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

- Morkot, James. "Divine of Body: The Remains of Egyptian Kings—Preservation, Reverence, and Memory in a World Without Relics." *Past and Present*, Supplement 5 (2010): 37–55.
- Morris-Kay, Gillian. "The Evolution of Human Artistic Creativity." *Journal of Anatomy* 216 (2010): 158–76.
- Mowinckel, Sigmund. "The Name of the God of Moses." *Hebrew Union College Annual* 32 (1961): 121–33.
- Muesse, Mark. *The Hindu Traditions: A Concise Introduction*. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- Müller, Max. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, Green, 1873.
- . *Comparative Mythology: An Essay*. London: Routledge and Sons, 1909.
- Murray, Gilbert. *Five Stages of Greek Religion*. New York: Anchor Books, 1955.
- Murray, Michael. "Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief." *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion* içinde ss. 168–78. Editörler Jeffrey Schloss ve Michael Murray. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Nadeau, Randall L., ed. *Asian Religions: A Cultural Perspective*. Chichester, U.K.: Wiley-Blackwell, 2013.
- Nederhof, Mark-Jan. "Karnak Stela of Ahmose," [alıntı 24 Nisan 2014]. <https://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/urkIV-005.pdf>.
- Nicholson, Reynold A. *Rumi: Poet and Mystic (1207–1273)*. Oxford: Oneworld, 1995.
- O'Connor, David, ve David P. Silverman, ed. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill, 1995.
- O'Connor, David, ve Eric H. Cline, ed. *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.
- Olyan, Saul M. *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1988.
- Osborne, Catherine. *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Owen, Huw Parri. *Concepts of Deity*. London: Macmillan, 1971. Pagels, Elaine. "The Demiurge and his Archons: A Gnostic View

- of the Bishop and Presbyters?" *Harvard Theological Review* 69/3–4 (1976): 301–24.
- _____. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979.
- Pardee, Dennis. *Ritual and Cult at Ugarit*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- _____. "A New Aramaic Inscription from Zincirli." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356 (2009): 51–71.
- Parkinson, George Henry Radcliffe. "Hegel, Pantheism, and Spinoza." *Journal of the History of Ideas* 38/3 (1977): 449–59.
- Pausanias. *Description of Greece*. Çev. W.H.S. Jones. 5 cilt. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935.
- Peregrine, Peter, ve Melvin Ember, eds. *Encyclopedia of Prehistory, Cilt 3: East Asia and Oceania*. New York: Springer, 2001.
- Peters, Joris, vd. "Early Animal Husbandry in the Northern Levant." *Paléorient* 25/2 (1999): 27–48.
- Pettitt, Paul. *The Palaeolithic Origins of Human Burial*. New York: Routledge, 2010.
- Pettitt, Paul, ve Alistair Pike. "Dating European Palaeolithic Cave Art: Progress, Prospects, Problems." *Journal of Archaeological Method and Theory* 14/1 (2007): 27–47.
- Pettitt, Paul, vd. "New Views on Old Hands: The Context of Stencils in El Castillo and La Garma Caves (Cantabria, Spain)." *Antiquity* 88 (2014): 47–63.
- Piaget, Jean. "Children's Philosophies." *A Handbook of Child Psychology* içinde ss. 534–47. Ed. C. Murchison. Worcester, Mass.: Clark University Press, 1933.
- _____. *The Child's Conception of the World*. New Jersey: Littlefield, Adams, 1960.
- Picton, J. Allanson. "Pantheism: Some Preliminary Observations." *New England Review*: 24/1 (2003): 224–27.
- Pike, Alistair, vd. "U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain." *Science* 336 (2012): 1409–13.
- Pitulko, Vladimir V., vd. "Early Human Presence in the Arctic: Evidence from 45,000-Year-Old Mammoth Remains." *Science* 351/6270 (2016): 260–63.

- Pollack, Gloria Wiederkehr. "Eliezer Zvi Hachohen Zweifel: Forgotten Father of Modern Scholarship on Hasidism." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 49 (1982): 87–115.
- Pope, Marvin H. *El in the Ugaritic Texts*. Leiden: Brill, 1955.
- Potts, Daniel T. "Accounting for Religion: Uruk and the Origins of the Sacred Economy." *Religion: Perspectives from the Egelsberg Seminar 2014* içinde ss. 17–23. Stockholm: Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2014.
- Preuss, Horst Dietrich. *Old Testament Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. New York: Free Press, 1952.
- . "Taboo." *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* içinde ss. 46–56. Editörler William A. Lessa ve Evon Z. Vogt. New York: Harper and Row, 1979.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. "The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya." *International Journal of Ethics* 24/4 (1914): 431–51.
- Rainey, Anson F. "Israel in Merneptah's Inscription and Reliefs." *Israel Exploration Journal* 51/1 (2001): 57–75.
- Rauf, Bulent. "Concerning the Universality of Ibn 'Arabi." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 6, 1987.
- Redford, Donald B. *Akhenaten the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- . "The Sun-Disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents, I." *Journal of the American Research Center in Egypt* 13 (1976): 47–61.
- . "The Sun-Disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents, II." *Journal of the American Research Center in Egypt* 17 (1980): 21–38.
- Reed, Robert C. "An Interpretation of Some Anthropomorphic Representations from the Upper Palaeolithic." *Current Anthropology* 17/1 (1976): 136–38.
- Rendu, William, vd. "Evidence Supporting an Intentional Neanderthal Burial at La Chapelle-aux-Saints." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111/1 (2014): 81–86.

- Reynolds, Gabriel Said. *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Rice, Patricia C., ve Ann L. Paterson. "Cave Art and Bones: Exploring the Interrelationships." *American Anthropologist*, New Series, 87/1 (1985): 94–100.
- . "Validating the Cave Art–Archeofaunal Relationship in Cantabrian Spain." *American Anthropologist*, New Series, 88/3 (1986): 658–67.
- Riel-Salvatore, Julien, ve Geoffrey A. Clark. "Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research." *Current Anthropology* 42/4 (2001): 449–79.
- Riel-Salvatore, Julien, ve Claudine Gravel-Miguel. "Upper Palaeolithic Mortuary Practices in Eurasia: A Critical Look at the Burial Record." *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* içinde ss. 303–46. Editörler Sarah Tarlow ve Liv Nilsson Stutz. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Riesebrodt, Martin. *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Robins, Gay. "The Representation of Sexual Characteristics in Amarna Art." *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 23 (1993): 29–41.
- Rollefson, Gary. "2001: An Archaeological Odyssey." *Cambridge Archaeological Journal* 11/01 (2001): 112–14.
- Rossano, Matt J. "Supernaturalizing Social Life: Religion and the Evolution of Human Cooperation." *Human Nature* 18/3 (2007): 272–94.
- . "Ritual Behaviour and the Origins of Modern Cognition." *Cambridge Archaeological Journal* 19/2 (2009): 249–50.
- Rowe, William. "Does Panentheism Reduce to Pantheism? A Response to Craig." *International Journal for Philosophy of Religion* 61/2 (2007): 65–67.
- Safi, Omid. "Did the Two Oceans Meet? Historical Connections and Disconnections Between Ibn Arabi and Rumi." *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 26 (1999): 55–88.
- Sahly, Ali. *Les Mains mutilées dans l'art préhistorique*. Toulouse: kişisel bastırılmış, 1966.

- Sampson, Geoffrey. *Writing Systems: A Linguistic Introduction*. Palo Alto: Stanford University Press, 1990.
- Sandman, Maj. *Texts from the Time of Akhenaten*. Bruxelles: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1938.
- Schimmel, Annemarie. *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Works of Rumi*. Boston and London: Shambhala, 1992.
- Schjoedt, Uffe. "The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion* 21/3 (2009): 310–39.
- Schloen, J. David, ve Amir S. Fink. "New Excavations at Zincirli Höyük in Turkey (Ancient Sam'al) and the Discovery of an Inscribed Mortuary Stele." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356 (2009): 1–13.
- Schloss, Jeffrey, ve Michael J. Murray. *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Schneider, Laurel. *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. London: Routledge, 2007.
- Sellers, Robert Victor. *Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: SPCK, 1953.
- Selz, Gebhard. "'The Holy Drum, the Spear, and the Harp': Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia." *Sumerian Gods and Their Representations* içinde ss. 167–209. Editörler I. J. Finkel ve M. J. Geller. Groningen: Styx, 1997.
- Shafer, Byron E., ed. *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
- Sharpe, Kevin, ve Leslie Van Gelder. "Human Uniqueness and Upper Paleolithic 'Art': An Archaeologist's Reaction to Wentzel van Huyssteen's Gifford Lectures." *American Journal of Theology & Philosophy* 28/3 (2007): 311–45.
- Shaviv, Samuel. "The Polytheistic Origins of the Biblical Flood Narrative." *Vetus Testamentum* 54/4 (2004): 527–48.
- Shaw, Ian, ed. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Shear, Jonathan. "On Mystical Experiences as Support for the Pe-

- rennial Philosophy." *Journal of the American Academy of Religion* 62/2 (1994): 319–42.
- Shults, LeRon. "Spiritual Entanglement: Transforming religious symbols at Çatalhöyük." *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study* içinde ss. 73–98. Edited by Ian Hodder. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Siddiqi, Mazheruddin. "A Historical Study of Iqbal's Views on Sufism." *Islamic Studies* 5/4 (1966): 411–27.
- Silverman, David. "The Nature of Egyptian Kingship." *Ancient Egyptian Kingship* içinde ss. 49–94. Editörler David O'Connor ve David P. Silverman. Leiden: Brill, 1995.
- Simmons, Allan. *The Neolithic Revolution in the Near East: Transforming the Human Landscape*. Tucson: University of Arizona Press, 2007.
- Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Smith, Huston. *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*. New York: HarperCollins, 1991.
- _____. "Is There a Perennial Philosophy?" *Journal of the American Academy of Religion* 55/3 (1987): 553–66.
- Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2. baskı. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Smith, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. 2 cilt. Leiden: Brill, 1996.
- _____. "The Common Theology of the Ancient Near East." *Journal of Biblical Literature* 71/3 (1952): 135–47.
- Smith, Noel. *An Analysis of Ice Age Art: Its Psychology and Belief System*. American University Studies: Series XX, "Fine Arts," Cilt 15 (kitap 15). New York: Peter Lang, 1992.
- Smith, W. Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites: Fundamental Institutions*. New York: Ktav Publishers, 1969.
- Snow, Dean R. "Sexual Dimorphism in Upper Palaeolithic Hand Stencils." *Antiquity* 80 (2006): 390–404.
- _____. "Sexual Dimorphism in European Upper Paleolithic Cave Art." *American Antiquity* 4 (2013): 746–61.
- Sobat, Erin. "The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten." *Hirundo: McGill Journal of Classical Studies* 12 (2013–2014): 70–75.

- Sprigge, Timothy Lauro Squire. "Pantheism." *Monist* 80/2 (1997): 191–217. Sproul, Barbara C. *Primal Myths*. New York: Harper-Collins, 1991.
- Srinivasan, Doris. "Vedic Rudra-Śiva." *Journal of the American Oriental Society* 103/3 (1983): 543–56.
- Stone, Alby. *Explore Shamanism*. Loughborough, U.K.: Explore Books, 2003.
- Stringer, Chris. *Lone Survivors: How We Came to Be the Only Humans on Earth*. New York: Henry Holt and Company, 2012.
- Stringer, Martin D. "Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5/4 (1999): 541–55.
- Struble, Eudora J., ve Virginia Rimmer Herrmann. "An Eternal Feast at Sam'al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356 (2009): 15–49.
- Taraporewala, Irach J. S. *The Divine Songs of Zarathustra: A Philological Study of the Gathas of Zarathustra, Containing the Text and Literal Translation into English, a Free English Rendering and Full Critical and Grammatical Notes, Metrical Index and Glossary*. Bombay: D. B. Taraporewala Sons, 1951.
- Tattersall, Ian. *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*. New York: Harvest, 1999.
- Tertullian, *Apologetical Works*, and Minucius Felix, *Octavius*. Çev. Rudolph Arbesmann, Sister Emily Joseph Daly, ve Edwin A. Quain. *Fathers of the Church*, Cilt 10. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1950.
- Teske, Roland. "The Aim of Augustine's Proof that God Truly Is." *International Philosophical Quarterly* 26 (1986): 253–68.
- Thomassen, Einar. "Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome." *Harvard Theological Review* 97/3 (2004): 241–56.
- Tobin, Frank. "Mysticism and Meister Eckhart." *Mystics Quarterly* 10/1 (1984): 17–24.
- Treves, Marco. "The Reign of God in the O.T." *Vetus Testamentum* 19/2 (1969): 230–43.
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture*. London: J. Murray, 1889.
- Ucko, Peter. "Subjectivity and the Recording of Palaeolith-

- ic Cave Art." Pages 141–80 in *The Limitations of Archaeological Knowledge*. Ed. T. Shay and J. Clottes. Liege: University of Liege Press, 1992. Urquhart, William Spence. *Pantheism and the Values of Life with Special Reference to Indian Philosophy*. London: Epworth Press, 1919.
- _____. "The Fascination of Pantheism." *International Journal of Ethics* 21/3 (1911): 313–26.
- VanderKam, James. *The Dead Sea Scrolls Today*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- van der Toorn, Karel. *Family Religion in Babylonia, Ugarit, and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden: Brill, 1996.
- van Inwagen, Peter. "Explaining Belief in the Supernatural: Some Thoughts on Paul Bloom's 'Religious Belief as an Evolutionary Accident.'" *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion* içinde ss. 128–38. Editörler Jeffrey Schloss ve Michael Murray. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- VanPool, Christine S., ve Elizabeth Newsome. "The Spirit in the Material: A Case Study of Animism in the American Southwest." *American Antiquity* 77/2 (2012): 243–62.
- Verhoeven, Marc. "The Birth of a Concept and the Origins of the Neolithic: A History of Prehistoric Farmers in the Near East." *Paléorient* 37/1 (2001): 75–87.
- Vinnicombe, Patricia. *People of Eland: Rock Paintings of the Drakensberg Bushmen as a Reflection of Their Life and Thought*. 2. baskı. Johannesburg: Wits University Press, 2009.
- von Franz, Marie-Louise. *Creation Myths*. Boston: Shambhala, 1995.
- Walker, Williston. *A History of the Christian Church*. New York: Scribner, 1918.
- Walton, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. 3. baskı. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Watkins, Trevor. "Building Houses, Framing Concepts, Constructing Worlds." *Paléorient* 30/1 (2004): 5–23.
- Weinberg, Saul S. "A Review Article: Man's Earliest Art." *Archaeology* 6/3 (1953): 174–80.

- Weisdorf, Jacob L. "From Foraging to Farming: Explaining the Neolithic Revolution." *Journal of Economic Surveys* 19/4 (2005): 561–86.
- Wengrow, David. "Gods and Monsters: Image and Cognition in Neolithic Societies." *Paléorient* 37/1 (2011): 154–63.
- Wensinck, Arent Jan. "The Two Creeds, Fikh Akbar II." *The Norton Anthology of World Religions: Volume II* içinde ss. 1553–59. Ed. Jack Miles. New York: W. W. Norton, 2015.
- West, Martin. "Towards Monotheism." *Pagan Monotheism in Late Antiquity* içinde ss. 21–40. Editörler Polymnia Athanassiadi ve Michael Frede. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- White, Randall. *Prehistoric Art: The Symbolic Journey of Humankind*. New York: Harry N. Abrams, 2003.
- Williams, David Salter. "Reconsidering Marcion's Gospel." *Journal of Biblical Literature* 108/3 (1989): 477–96.
- Williams, Lukyn. *Dialogue with Trypho the Jew*. New York: Macmillan, 1930.
- Wilson, David Sloan. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Wise, Michael. *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kokhba Documents*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- Wisse, Frederik. "The Apocryphon of John." *The Nag Hammadi Library in English* içinde ss. 104–23. Ed. James M. Robinson. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1978.
- Wobst, H. Martin. "The Archaeo-Ethnology of Hunter-Gatherers or the Tyranny of the Ethnographic Record in Archaeology." *American Antiquity* 43/2 (1978): 303–309.
- Wolf, Laibl. *Practical Kabbalah: A Guide to Jewish Wisdom for Everyday Life*. New York: Three Rivers Press, 1999.
- Wood, Bryant. "The Rise and Fall of the 13th-Century Exodus-Conquest Theory." *Journal of the Evangelical Theological Society* 48/3 (2005): 475–89.
- Wray, Tina J., and Gregory Mobley. *The Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Wynn, Thomas, and Frederick Coolidge. "Beyond Symbolism and Language: An Introduction to Supplement 1, *Working Memory*." *Current Anthropology* 51 (2010): S5–S16.

- Wynn, Thomas, Frederick Coolidge, and Martha Bright. "Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought." *Cambridge Archaeological Journal* 19/1 (2009): 73–84.
- Yarshater, Ehsan, ed. *Mystical Poems of Rumi*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Zagorska, Ilga. "The Use of Ochre in Stone Age Burials of the East Baltic." *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs* içinde ss. 115–24. Editörler Fredrik Fahlander ve Terje Oestigaard. Oxford: Archaeopress, 2008.
- Zarrinkoob, Abdol-Hosein. "Persian Sufism in Its Historical Perspective." *Iranian Studies* 3/4 (1970): 139–220.
- Zeder, Melinda A. "Religion and the Revolution: The Legacy of Jacques Cauvin." *Paléorient* 37/1 (2011): 39–60.
- Zimmerli, Walther. *Old Testament Theology in Outline*. Edinburgh: T&T Clark, 1978.

DİZİN

- Adda mührü, 107
Advaita Vedanta, 313
Afrika, 26, 35, 102, 213, 214, 241
Afrodit, 112, 128, 183
Agni, 110
Ahemeniş İmparatorluğu, 305
ahit, 150, 151, 186, 294
ahlak, 59, 128
Ahmose, I., firavun, 272, 273, 335
Ahura Mazda, 43, 123, 124, 125, 126, 127, 134, 275, 276
Akad İmparatorluğu, 132, 277
Akadca, 100, 258
Akhenaton, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 127, 129, 134, 135, 136, 144, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 283
Akhetaton, 119
akrabalık, 130
Ali bin Hüseyin, 308
Allah, 9, 59, 98, 102, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 261, 307, 308
Allat, 183
Altamira, 223, 224, 235, 250, 319, 327, 332
Altın Buzağı, 292
Amenhotep, III., firavun, 117, 118, 119, 144, 273, 274, 331, 336
Ameşa Spentalar, 276
Amon, 118, 119, 120, 121, 133, 150, 154, 267, 272, 273, 277
Amon-Ra, 118, 119, 120, 150, 154, 267, 272, 273, 277
Amoriler, 146
Amos, 281
An (Anu), 102, 105, 118, 133, 212, 217, 222, 227, 228, 232, 235, 244, 257, 259, 261, 276, 290, 298, 305, 313, 318, 319, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 344
Ana Tanrıça, 86, 147, 288
Anadolu, 99, 109
Anat, 147, 150, 224
Angra Mainyu, 124, 126
Anhur, 128
animizm, 29, 44, 201, 242, 248
Antakya, 165, 174, 175, 179
Antiokhos, IV., Selevkos Kralı, 298
Anubis, 108, 109
Anzu, 96
Apollon, 112
Aramca, 100, 260
Arap Yarımadası, 26, 180, 181, 186
Araplar, 19, 182, 183, 184, 186, 307
Ares, 112, 128
Argos, 114
Aristoteles, 110
Arius, 165, 175
Arjantin, 35
Artemis, 112
Aryanlar, 279
Asur İmparatorluğu, 100, 132, 133, 260
Asurca, 100
Aşera, 147, 150, 287, 288, 290
aşkın, 49, 53, 135, 242
atalara tapınma, 104, 126, 215, 274
Athena, 111, 114, 183, 268
Aton, 118, 119, 120, 121, 129, 135, 271, 273, 274, 276, 277
Atrahasis, 96, 97, 98, 100, 102, 131, 258, 259
Atum, 271, 272
Augustinus, 177, 305
Augustus Sezar, 162
Australopithecus, 213
avcı-toplayıcılar, 216, 254
Avesta, 275, 276
Avustralya, 26, 30, 34
Aya, 102
ayinsel davranış, 45, 48

- Ayn Ghazal, 103
 Baal, 147, 150, 154, 263, 289, 290
 baba figürü, 56
 Babil İmparatorluğu, 260
 Babil Kulesi, 310
 Babil Sürgünü, 156, 157, 172, 186, 281, 305
 Babilce, 100
 Bahreyn, 99, 306
 Bayezid Bistamî, 192, 193, 194, 195, 196, 197
 bereket tanrıçası, 99
 Bereketli Hilal, 91, 98, 255, 260
 Berekhat Ram Venüsü, 47
 bilgelik, 112
 bilim, 44, 61, 90, 246, 309
 bilişsel din teorisi, 73
 Bizans İmparatorluğu, 181, 308
 Bloom, Paul, 59, 245, 246, 247, 315, 321, 343
 Borneo, 34
 Brahma, 134
 Brahman, 201, 243, 312, 313, 317
 Breuil, Abbé Henri, 31, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 221, 222, 225, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 317, 319, 321, 322, 327, 330, 333
 Bruniquel, 47, 241, 331
 Budizm, 19, 212
 büyü, 221, 239, 244
 Büyücü, 39, 41, 42, 45, 71, 115, 233, 237, 247
 Büyük İskender, 298
 Büyük Kiros, 125, 306
 Büyük Patlama, 205
 Büyük Sargon, 131, 132, 163
 Cennet, 77, 78, 79, 81, 127, 146, 168, 199, 251, 310
 Cennet Tapınağı, 79, 81
 Chandra, 268
 Chauvet, 31, 41, 228
 Chuang-Tze, 313
 Cicero, 269, 323
 Clemens, I., Roma Piskoposu, 171
 Cro-Magnon, 213
 Cuciulat, 31
 Cueva de las Manos, 35
 Çatalhöyük, 99, 103, 262, 340
 Çifte Venüs, 265
 Çin, 47, 86, 93, 133, 202, 204
 çiviyazısı, 100
 çocuklar, 211, 248, 249, 284
 Çölde Sayım, 145, 283, 284, 286
 Dagon, 140
 Damu, 102
 Darwin, Charles, 48, 49, 247, 344
 Davut, İsrail Kralı, 140, 160, 285, 294, 295
 Dedona, 70
 Deir 'Alla, 289
 Demeter, 112
 Demiurge, 167, 168, 301, 335, 336
 devalar, 212
 Dinamizm, 174
 Diocletianus, Roma İmparatoru, 172, 173
 Diodorus, 297
 Dionysos, 112
 diteizm, 166
 doğal seçim, 72
 doğaüstü, 29, 51, 52, 53, 55, 108, 222, 238, 245
 Doğu Asya, 26, 98
 Doketizm, 174, 300
 Durkheim, Emile, 53, 54, 55, 243, 325
 düalizm, 126
 Dyeus, 110, 111, 182
 Eanna, 260
 Ebiyonitler, 174
 Ebu Hanife, 188, 189, 190
 Efes, 300
 Efkariستیya, 87
 Ehrimen, 126
 El Castillo, 31, 46, 223, 228, 336
 El Elyon, 148, 292, 293
 el izleri, 34, 35, 36, 41, 226, 227, 228, 229, 230, 240
 El Olam, 148, 293
 El Roy, 148
 El Şadday, 147, 150, 152, 288, 289, 291

- Elam, 133
Eliade, Mircea, 86, 254, 325
El (Elohim), 102, 146, 147, 153, 261, 281, 286, 288, 289, 291
Elohimci kaynak, 145-47, 157, 280 n1, 281, 291
El-Tustarî, Sehl, 195, 197
El-Uzza, 183
Endonezya, 30, 35, 46, 227, 240
Endülüs, 309, 310
Enki, 95, 96, 97, 98, 102, 107, 131
Enlène, 31, 33
Enlil, 95, 97, 102, 105, 107, 131, 150
Ennead, 118, 271
Enuma Eliş, 132, 278
Eriha, 103, 104, 262
Eski Ahit, 157, 282, 302
Eşbaal, 150
Etiyopya, 306
evren, 108, 161, 195, 202, 244, 311, 313
evrimsel adaptasyon, 49, 60, 61, 83, 242, 246
eylemcilik, 67, 71, 73, 83, 248, 252
Eyüp, 44
Feuerbach, Ludwig, 16, 57, 211, 244, 326
Fidias, 268
Filip, Makedonya Kralı, 162, 297
Filistin, 260
flüt, 41, 225
Font de Gaume, 31
Freud, Sigmund, 56, 57, 243, 327
Gaia, 111
Gargas, 230, 231, 322, 332
Gathalar, 123, 135, 275, 276
Gaziantep, 217
Gılgamış Destanı, 259
Girra, 102
Gnostikler, 167, 168, 171, 174, 301
Göbekli Tepe, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 91, 92, 93, 103, 115, 163, 255, 257
Grimaldi, 265
günah keçisi, 57
Güneş ve Ay Ağacı, 70
güneşe tapınma, 118, 271-72 n2, 272-73 n3, 273 n4, 273-74 n5
Güney Afrika, 214, 232, 237
Habakkuk, 281
Hacerizm, 307
HADD, 64, 67, 68, 72, 83, 251, 252
Hades, 112
hakikat, 17, 78, 116, 123, 124, 127, 202, 276
Hakimler, 251, 281, 283, 284, 285, 290, 293
Halaf kültürü, 99
Haldi, 133
halk belleği, 78, 98
Hallac-ı Mansur, 195
Harun, 282, 286
Hathor, 108, 128, 292
Havari Pavlus, 169
hayvanlar
 evcilleştirilmesi, 257 n7
 yok oluşları, 91
 görselleri, 36-38, 46-47, 218-19 n8, 231 n16, 231-32 n17, 233 n18, 234-35 n20, 235-36 n21, 236-37 n22, 238-40 n1, 240 n2
 kurban edilmeleri, 54
Hayvanların Efendisi, 43, 44, 45, 130, 239, 240
Hebron, 70
Hegel, 315, 336
Heliopolis, 118, 272, 273
henoteizm, 133
Hera, 111, 112, 114, 128, 269
Herakles, 297
Heraklitos, 115
Heraklius, Flavius, 179, 180, 181
Herodot, 70, 262, 263
Hezekiel, 295
Hezekiya, 295
Hristiyanlığın Özü, 57, 244
Hristiyanlık, 159, 170, 172, 185, 187
Hindistan, 44, 70, 93, 98, 110, 204
Hinduizm, 201
Hint-Avrupalılar, 109, 111, 117, 128, 268

- Hira Dağı, 182, 185
Homer, 110, 111, 112, 114
Homo denisova, 26, 213
Homo erectus, 26, 47, 213, 241, 248
Homo ergaster, 213 n1
Homo neanderthalensis, 26, 213
Homo sapiens, 25, 26, 30, 31, 35, 44, 45, 46, 47, 89, 213, 214, 215, 229, 231, 241, 248, 256
Homo soloensis, 213
Horeb Dağı, 146
Horus, 113, 162, 271, 272, 298
Hoşea, 281
Hovav, 283, 284
Hume, David, 57, 244, 330
Hürmüz, 126
Hüsrev, II., Sasanilerin kralı, 179, 180, 181, 306
Indra, 110, 122, 128
Irak, 91, 98, 218
Irenaeus, 301, 302
İbn el-Arabî, 196, 204, 309, 310, 312
İbn Haldun, 307
İbn Rüşd, 309, 310
İbn Sina, 310
İbrahim (Avram), 70, 141, 144, 150, 151, 157, 185, 187, 282, 283, 288, 291, 292, 307
İbranice, 170, 287, 289, 307, 308
İlahi Birlik, 312
ilahi krallık, 299
ilahlaştırma, 299
ilu, 101, 102, 261
İnanna, 105, 128
İnciller, 159
İndüs Vadisi, 43, 260
insan-hayvan melezleri, 40-42, 70-71, 108-109, 235-36 n21, 247-48 n1
insani özellikler, tanrılara atfedilen, 128
insanlaştırılmış tanrı, 81, 82, 110, 295
İran, 9, 44, 91, 93, 99, 109, 110, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 193, 274, 275, 308
İsa, 9, 16, 33, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 185, 186, 187, 296, 300, 301, 302, 303, 304, 305
İshak, 144, 150, 151, 152, 187, 282, 291
İsin krallığı, 133
İsis, 112
İskenderiyeli Athanasios, 176
İslam, 9, 16, 17, 180, 181, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 200, 306, 307, 308, 310
İsmail, 187
İspanya, 26, 31, 46, 223, 227, 229, 309
İsrail, 136, 139, 140, 141, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 167, 218, 280, 283, 284, 285, 288, 289, 290, 293, 294
İsrail Steli, 284
İsrailoğulları, 139, 140, 143, 148, 150, 151, 152, 155, 186
İştâr, 107, 128, 147, 183
İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı, 77, 251
İznik Konsili, 175
Jung, Carl G., 56
Justin Martyr, 300
Jüpiter, 133
Kabe, 184, 185, 186, 189, 307
Kadıköy Konsili, 177
kadınlar, Paleolitik, 36, 215 n2, 229
Venüs figürinleri ve, 265 n8
kafatasları, 241 n4, 262 n6
süslenmiş, 215 n4
sıvalı, 103-104, 262 n6
Kaldealılar, 263
Kama, 128
Kapova, 31
Karnak, 118, 119, 120, 272, 273, 335
katmanlı kozmos, 30, 223 n8, n9
kaya sanatı, 31, 33, 34, 232
kelam veya ehl-i kelam, 191
kemikler, 32, 54
Kenan tanrıları, 152, 289
Kenanlılar, 148, 149, 289, 290
Khepri, 271, 272
Khi Rho, 173
Khîrbet el-Qôm, 289

- Kitabı Mukaddes, 44, 70, 77, 79, 98,
140, 141, 142, 143, 145, 146, 147,
150, 152, 153, 156, 166, 199, 283,
285, 286, 287, 288, 289, 290, 291,
293, 294, 295, 296, 306
kolektif bilinç, 78
Konstantin, 173, 174, 175, 303, 304
konuşan ağaçlar, 68-70, 108, 250-51
n6, 292 n13
Konya, 192, 195
korku, 57, 154, 203, 244
Krallar, 146, 166, 281, 290
Kronos, 98
Kudüs, 150, 153, 155, 179, 180, 181,
187, 290, 292, 295, 302, 303, 306
Kudüs Tapınağı, 150, 290
Kung mağara sanatı, 232
Kuntillet 'Ajrûd, 289, 325
Kuran, 9, 98, 102, 182, 185, 187, 188,
189, 190, 194
kurban adama, 54, 57, 172
kurban edilen tanrı, 86
Kuş Kafalı Adam, 41, 235 n21
Kutsal Ruh, 174, 175, 176, 177, 304, 305
kültürel grup seçilimi, 246
La Chapelle-aux-Saints, 217, 218, 338
La Garma, 228, 336
La Vache, 233
Lagaş, 131
Laozi, 315
Lascaux, 31, 41, 233, 235
Le Mas-d'Azil, 215
Leang Timpuseng, 240, 241
Les Combarelles, 31
Les Eyzies, 213
Les Trois-Frères, 31, 33, 34, 39, 224,
237, 238, 319
Leto, 112
Levant, 91, 149, 257, 303, 319
Lévi-Strauss, Claude, 37, 232, 233, 333
Linear B, 268
Logos, 160, 165, 166, 167, 296, 325
Löwenmensch, 236, 248
Luka, 159, 160, 169, 302
Lübnan, 103, 149
Magdalen dönemi, 215
mağara resimleri, 31-41, 46, 218-23 n8,
223-24 n10, 224-25 n11, 225 n12,
225-26 n13
hayvanlar, 36-38, 46, 231 n16, 231-
32 n17, 233 n18, 234-35 n20, 235-36
n21, 236-37 n22, 238-39 n1, 240 n2
benekler, 34-36, 41, 223 n10, 225
n13
el izleri, 34-36, 226, 227-31 n15, 240
n2
Mahabharata, 134
Mahayana, 201
Maia, 112
Maimonides, 309, 318
Makkabi isyanı, 298
Malaga, 46, 241
Mami, 95, 97
Mamre Meşeliği, 70, 292
mana, 51
Manat, 183
Marduk, 132, 133, 139, 140, 141, 150,
154, 155, 278, 306
Mari mektupları, 289
Markion, 166, 167, 168, 169, 170, 171,
175, 300, 302
Markos, 159, 160
Marx, Karl, 57
Maya, 313, 337
Mecusiler, 125, 306
Medyenliler, 142
Mekke, 181, 182, 185, 186, 188, 191
Meksika, 34
Meribbaal, 150
Metis, 112
mezarlıklar, 27-28, 47, 48, 104, 215 n4,
217-18 n6, 226-27 n14, 241 n4
Mezmurlar, 153, 154, 155, 281, 293
Mezolitik Devir, 216
Mezopotamya, 19, 43, 59, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 128, 130, 131, 132, 133,
163, 164, 183, 259, 260, 261, 263,
264, 277, 278, 279, 299
Mısır, 43, 44, 45, 59, 79, 80, 91, 93, 99,
105, 108, 109, 110, 112, 117, 118,

- 119, 120, 121, 127, 128, 133, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147, 151,
152, 153, 155, 157, 162, 166, 186,
260, 263, 267, 270, 271, 272, 273,
276, 277, 282, 283, 284, 285, 289,
290, 291, 292, 293, 298, 306
- Mikenliler, 111
- Miryam, 286
- Mithra, 122, 274, 275
- mitler, 70, 78, 86, 102, 259
- mitogram, 38
- Modalistler, 305
- mokşa, 242, 243
- monad, 116
- monolatri, 149
- monoteizm, 126, 136, 155
- Moreh Meşesi, 70, 250
- Mot, 289
- Muhammed, 181, 182, 184, 185, 186,
187, 188, 191, 193, 306, 307, 308,
309
- Musa, 141, 142, 143, 144, 151, 152, 154,
160, 186, 187, 281, 282, 283, 284,
285, 286, 289, 291, 292
- Nablus, 70
- Nabonidus, 306
- Nagarjuna, 243
- Nahum, 250, 251, 281
- Naram-Sin, 163
- Natufyan, 216
- Nebukadnezar, 139
- Nefertiti, 117, 121, 270, 271, 327
- nefesh, 204
- Neftis, 271
- Neolitik Devir, 93, 104, 262
- Nippur, 105, 133
- nirvana, 242
- Nuh, 98, 145, 186, 258, 259
- Nuh'un Gemisi Tableti*, 258-59 n1
(italik olacak)
- Nut, 271
- Nübye, 120, 144
- Obeyd kültürü, 99
- Odin, 133
- Ojibwa, 249, 250, 329
- Orta Asya, 26, 122, 218
- Osiris, 86, 112, 128, 271
- öbür dünya, 41, 59, 128, 252, 316
- ölümsüzlük, 123, 276
- Paleolitik Devir, 45, 79, 81, 84, 104,
106, 236
- Pan, 44, 201, 214
- panenteizm, 311
- panteizm, 200, 202, 293, 311, 313, 314,
315
- Parthenon, 114, 268
- Paşupati, 43
- Persler, 19, 260
- Peru, 34
- peygamberler, 164, 187, 295
- Piaget, Jean, 211, 248, 249, 337
- Piramit Metinleri*, 272
- Pireneler, 229
- Pisagor, 115, 116, 160
- Platon, 110, 115, 116, 134, 160, 269, 304
- politikomorfizm, 130, 153, 171
- Poseidon, 111, 112, 114
- putlar, 265
- Qafzeh, 227, 330
- Ra, 118, 133, 161, 271, 272, 282, 285,
293, 319, 329
- Ramses, II., firavun, 144, 282, 284, 285
- Reuel, 142, 283, 284, 317
- Roma, 133, 160, 161, 165, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 261, 265, 296, 297,
303, 304
- Romanya, 31
- Rudra, 279, 280, 341
- ruh, 28, 29, 49, 50, 51, 56, 61, 71, 73, 74,
93, 109, 126, 201, 204, 205, 212, 242,
252, 316
- Ruhbani kaynak, 146-47, 150-52, 157,
281, 287-89, 291
- Rumî, Celaleddin, 191, 192, 193, 195,
197, 309
- Rusya, 31
- rüzgârlar, ilahlaştırılması, 111
- Salle des Morts, 31, 32
- Samuel, 140, 285, 287, 293, 294, 340
- Sanherib, 280

- Sankara, 313
Sanskrit, 110
Sargon, II., Asur Kralı, 280 n1, 131, 132, 163, 280
Sasani İmparatorluğu, 181
Saul, İsrail Kralı, 293, 294, 336, 343
Schopenhauer, Arthur, 311
Sefanya, 281
Seir, 142, 283
Selanik Fermanı, 304
sempatik büyü, 229, 230, 236, 237
Seth, 86, 271
Sevilla, 309
Sin, 102, 105, 163
Sina, 120, 141, 142, 143, 146, 153, 283, 293
Sinoptik İnciller, 296
Skhul, 216, 218, 328
Soma, 122, 268
Sophia, 301
Spenta Mainyu, 124, 126
Spinoza, Benedict, 202, 315, 326
Stonehenge, 46, 80
Sulawesi, 228, 240, 241, 318
Suriye, 77, 98, 149, 170, 182, 281, 306
Süleyman, 295
Sümer tufan efsanesi, 258 n1
Sümerce, 258, 261
Sümerler, 99, 100, 101, 259, 277
Şaivism, 134
Şalem, 292
Şam, 179
şamanlar, 30, 229
Şamaş, 102, 107, 261
Şanidar, 218
şehir devletleri, 130, 131, 132, 133
Şehname, 70
Şekem, 292
Şema, 157
Şemeş, 289
Şems-i Tebrizî, 191
şiddet, 20, 37, 57, 179, 233, 244, 258
Şu, 118, 271
Tanah, 157, 167, 168, 282, 286, 288, 289, 296
tanrı-insan, 163, 164, 251
Taoizm, 202, 314
tarım, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 98, 99, 100, 112, 254, 255, 256
Teb, 118, 119, 263, 272
Teberî Tefsiri, 306
Tefnut, 271
tektanrıcılık, 121, 126, 188
teleoloji, 249
Tell el Amarna, 121
Tell es-Sultan, 103
Tell Ramad, 103
teofani, 119
Tertullianus, 175, 304, 305
Teslis, 134, 176, 177, 179, 304, 305
Tesniyeci kaynak, 146, 157
tevhit, 188, 189, 190, 193, 194, 196, 197
Thales, 115, 116, 269
Thoth, 267, 282
tılsımlar, 32
Tiamat, 132, 133
Tian, 133
Timaos, 269 n19
tinler, 29, 51, 55, 58, 212
Tito Bustillo, 223
Tolkien, J. R. R., 70
Transüdü, 142
Trimurti, 134
tsimtsim, 202
tufan, 95, 96, 97, 98, 101, 145, 258, 259
Tutankhamon, 270
Türkiye, 77, 92, 103, 170, 257
Ugarit arşivi, 289
Umma, 131
Umman, 99
Ur, 79, 105, 291, 300, 322
Ural Dağları, 31
Urfa, 77, 78, 79
Uruk, 100, 105, 260, 337
Utnapiştım, 98
Ürdün, 103, 149, 174
vahdet-i vücud, 196
Varuna, 110, 122, 275
Vedanta geleneği, 201
Vedik tanrılar, 110, 122, 279-80 n17

- Venüs figürinleri, 265, 266
Vika, 44
Vişnu, 134
Volp mağaraları, 31, 32, 41, 43, 48, 115, 224
vücut süsleme, 215 n3
Yahudi isyanı, 302
Yahudiler, 180, 185, 306, 308, 309
Yahudilik, 157, 163, 166, 170, 185, 307, 308
Yahve, 44, 59, 98, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 165, 166, 167, 168, 170, 175, 186, 199, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 293, 294, 296, 306
Yahveci kaynak, 145-47, 157, 281, 291, 294
Yahve-El, 153, 293
Yakup, 144, 150, 151, 152, 155, 187, 282, 291
Yam, 289
yanan çalı, 186
Yaratılış, 70, 71, 145, 146, 148, 150, 151, 167, 204, 205, 250, 283, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 310
yarı tanrılar, 161
Yarovam, 292
Yasanın Tekrarı, 142, 146, 152, 281, 283, 290, 293
yazı, 98, 259, 267, 268
Yehonatan, 150
Yemen, 182
Yeni Ahit, 159, 169, 302
yeraltı dünyası, 223
Yeruşalim, 292
Yeşaya, 155, 156, 166, 281, 287, 295, 306
Yeşu, 153, 281, 285, 290
yılan, 313
Yitro, 142, 283
Yoşiyahu, 295
Yuhanna, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 169, 176, 296
Yunan mitleri, 110
Yunanlar, 19, 112, 113, 114, 115, 116, 162, 204, 268, 275, 296
Yusuf, 151
Zebur, 154. Ayrıca-bkz. Mezmurlar, 154
Zekeriya, 295
Zen, 201, 313
Zerdüşt, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 134, 135, 136, 157, 179, 193, 197, 203, 274, 275, 277, 306
Zerdüştçülük, 125, 276
Zeus, 111, 112, 113, 115, 128, 133, 150, 182, 183, 263
Zhou Hanedanı, 133
Zhoukoudian mağara sistemi, 241
Zihin Teorisi, 66, 67, 68, 72, 248, 251
Zincirli, 217, 336, 339

“Reza Aslan, dinleri ortak bir paydada
birleştiren noktaların izini sürerken, birçok
din geleneğindeki inançlı kişilerin üzerinde düşünmek ve
daha fazlasını keşfetmek isteyeceği gerçekten zorlu argümanlar
ortaya koyuyor. Kapsamı bakımından son derece
iddialı olan bu değerli kitap, etkileyici bir okuma ve
araştırma bütününe dayanıyor.”

— Philip Jenkins, tarih profesörü

Reza Aslan, insanlığın tanrıyla olan ilişkisine
ışık tutarak inancın ve dinin doğuşuna dair
yerleşik görüşleri ele alıyor.

Aslan, ruh inancının kökenlerinden başlayıp
insanın evrim sürecinde tanrı idesinin nasıl ortaya
çıktığını, insani özellikler ve duygularla
nasıl donatıldığını ve sonunda tüm yaratılışın
altında yatan ilahi bir varlık kavramına
nasıl dönüştüğünü inceliyor.

Geniş kapsamlı ve kışkırtıcı bir kitap olan
Tanrı: Geçmişten Günümüze Dinler Tarihi,
evrensel bir maneviyat geliştirmek amacıyla ilahi
olanı insanlaştırma dürtüsünün kökenine iniyor.
İster tek bir Tanrı'ya, ister birçok tanrıya inanıyor
olun veya hiçbir tanrıya inanmayın,
Tanrı: Geçmişten Günümüze Dinler Tarihi,
ilahi olana ve onun günlük hayattaki rolüne ilişkin
yepyeni bir bakış açısı sunuyor.

ISBN 978-625-8488-26-5



9 786258 488265



panamayayinevi



panamayayincilik



panamayayincilik



www.panamayayincilik.com