DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 21 | SAYI: 84 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2018 | ISSN: 1303-7242



Boş ve Batıl İnançlar

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

Boş ve Batıl İnançlar

84

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 84
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Onur Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu
Oğuz Adanır, Ali Akay, Simten Coşar, Özcan Doğan, Kurtuluş Kayalı,
Armağan Öztürk, Özgür Taburoğlu, Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
8 Kasım 2018

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: *Cadı Âyini*, Francisco Goya, 1797-1798.
Arka Kapak Resmi: *Cadı Âyini*, Francisco Goya, 1820-1823.

İÇİNDEKİLER

BOŞ VE BATIL İNANÇLAR

ELOISE MOZZANI 11
Batıl İnançlar Kitabı
Mitler, İnançlar, Efsaneler

M. BİLGİN SAYDAM 23
İnancın Boşu / Dolusu

LUCIEN LÉVY-BRUHL 43
Katılım Kuralı

FATMAGÜL BERKTAY 57
Avrupa'da Cadılık ve Cadı Avı:
Çok Katmanlı Bir
Karanlık Tarihsel Olgu

KÜRŞAT ÖNCÜL 85
Kutsalın Dönüşümü:
Tarihsel Düzlemde
Batıl İnanç ve Hurafe

OĞUZ ADANIR 97
Orta Asya – Anadolu Ekseninde
Batıl İnanç ve Âdetler

AHMET GÜNGÖR 109
Tabunun Derin Yapısı ve Dil
Göstergelerine Yansıması

SELÇUK AYLAR 129
Antikite'den Osmanlı'ya
İki "Acâib" Motifi
Turnalar ile Pigmelerin Savaşı /
Güneşin Sesi ve Dünyanın İki
Ucundaki İki Şehir:
Câbelka ve Câbelsa

MURAT COŞKUNER & SEÇİL ASLAN 155
İktidarın Aynasında Hurafeler:
19. Yüzyıl Osmanlısı'nda
İktidarın Hurafe Üretimi

BURCU TEKİN 175
Gaipten Yükselen Fısıltılar ve
Yolunu Kaybeden Ruhlar:
Meksika Edebiyatında Ölüme
Direnenler Üzerine Bir İnceleme

ESRA DOĞAN & HAKAN DALOĞLU 193
William Blake'in Yaratıcı Mitolojisi
Hıristiyan-Düalist-Gnostik
Heretiklerde Tinsel Duyumculuk,
Akılcılık ve Boş İnanç Karşıtlığı

ONUR SADIK KARAKUŞ 231
Tanrıları Yaratmak:
Antikçağ Batı Dünyasında Yapay
Kültler ve Senkretik Tanrılar

BÜŞRA AKKÖKLER KARATEKELİ 245
Demeter Kültü ve
Eleusis *Mysteria*sı

S. YETKİN IŞIK 255
Tırnova Cadıları Yahut Sözlü
Kültürlerde Halk İnançlarının
Siyasal Manipülasyonu

KENZ

BORA ÇETİN 277
Stratejik Bir Eylem
Olarak Şiddet



"Kim korkar bu kara kedilerden?"

Ralph Crane, The LIFE Picture Collection/Getty Images

TÜM KABA İNANÇ TARTIŞMALARINA KARŞI

Her inanç sisteminde hassas meseleler yüzeye taştığında belli bir önyargılar dizisi bizi hazır beklemektedir. Sonuçları önceden kestirilebilir tehlikeli bir zemindir bu. Çoğu zaman benzer *akıl* yürütmelerle *inanç* sorunu sıcak bir kalıpta eritilmeye çalışılır: Tanrının varlığı, evrim tartışmaları, yaratılış meselesi vb. konuların görünürdeki ontolojik ağırlığına karşın içleri son derece zayıf halkalarla örülür. Halk nazarında başkasına telkin edilecek inançların veya reddiyeler manzumesinin belirli bir cazibesi vardır, çünkü her türlü metafizik verilerden içinde yaşam tarzını da barındıran sağlam ideolojik bir malzeme kolaylıkla üretilmiş olur. Böylelikle derinliğine bakılmaksızın bir şekilde kendini ifade etme, rahatlama, kısıtlama, denetim altına alma, yönlendirme tutkusu daha da belirginleşir. Popüler yayın organlarının, televizyon programlarının böylesi geniş bir ağda daima başı çektiği söylenebilir. İnanç, bilim ve evren ilişkisi üzerine heyecanla sarf edilmiş onca söze, dile getirilen argümana ve yazılıp çizilenlere rağmen ortaya konulan pek yeni bir şey yoktur. Yapılan değerlendirmeler eski bir filmin tekrarı gibidir. Batı'nın akıl ve aydınlanma çağında söyleyeceğini çok önceden söylediği, Doğu düşüncesinin bu sahada zengin mirasını önceki yüzyıllarda bıraktığı kolaylıkla gözden kaçabilmektedir. Bugün ise inanan taraf geleneğin kötü bir taklidini sürdürmekte, bilim savunucuları ise bir hayli dar kalıplarla iş görmektedir.

Bu sayıda işlediğimiz tema büyük harflerle yazılan inanç sistemlerinin dışında yer almaktadır. Daha çok yüzyıl öncesinde Batı'da mitoloji, antropoloji ve halkbilim araştırmalarıyla sınırları genişletilen insan ve toplum tahayyülüne dikkat çekme eğilimindeyiz. Bu sahanın kurucu isimleri önümüze bambaşka alternatifleri sermektedir. "Boş ve batıl inanç"lardan kastedilen doğruluğu/yanlışlığı sınanabilecek bir öğreti ve bir inanç sistemi

değil uzun yıllar farklı kültürlerde ve halkların yaşayışında şekil bulmuş âdetleri, alışkanlıkları ve düşünceleri katı bir hükme bağlamaksızın değerlendirmektir. Örneğin Mircea Eliade dünyadaki ilkel insanın inançla kurduğu bağı incelerken akademinin ve bilimin sert tutumuyla hareket etmemiş ve kendine ait terminolojisiyle tüm toplumlarda geçerli olabilecek ortak bir dili yakalamaya çalışmıştır. Ona göre mitler çağdaş insanın skalasında tahmin edilemeyecek kadar geniş bir yer işgal eder. Her ne kadar bugün ilkel toplumların çeşitli ritüelleri, büyü ve âyin törenleri "rasyonel" bir çerçeveye sığdırılmaya çalışılsa da modern insanın zihninin bir sapma olarak gördüğü alışkanlıklardan tamamıyla arındırıldığı söylenemez. Bilinçaltı, varlığı ölçüsünde hâlâ en güçlü arkaik tepkileri verebilmektedir. Doğa içimizdeki belli bir korku ve sevincin yansıması olarak yerini korumaktadır. Ve her türlü zihinsel canlandırma orada yoğrulmakta ve dışa doğru yayılmaktadır: Herkes doğayla ilişki kurduğu ölçüde bir parça kâhindir. İyi ve kötü şeyleri bir mekaniğin çalışmasındaki gibi değil de bir tesadüfün, eşzamanlılığın akışında yorumlar, etrafımızda olup biten şeyleri üstün bir güce atfederiz. Geleceği önceden görmek ister ve talihin bizden yana olmasını dileriz. En katı pozitivist bile rakamların şansına inanacaktır. Bir oyun ve düş bile olsa nesnelere ruh katar, yıldızlardan bir yanıt gelecekmiş gibi onlara bakar, dağların, bulutların kıvrımından hayvan suretleri yaratırız... Sonuçta günümüz insanının dünyaya bakışında, evreni yorumlayışında ilkel insanın doğayla kurduğu ilişkiyi kavradığı durumlarda ancak kendini daha ileri bir zaman diliminde görebilme hakkı vardır.

Taşkın Takış

Boş ve Batıl İnançlar



El Colacho Festivali, İspanya.

BATIL İNANÇLAR KİTABI

MİTLER, İNANÇLAR, EFSANELER[*]

Eloise Mozzani[**]

Her şeye inanmak nasıl bir yanılgıysa, hiçbir şeye inanmamak da başka bir yanılgıdır.

Seneca

Batıl inançları olan insanlar dünyanın yalnızca görülenlerle sınırlı olmadığı ve dünya hakkında üretilen en kusursuz, ikna edici araştırmaların bile hiçbir zaman yeterli olamayacağı gibi mantıklı sayılabilecek bir düşünceye sahiptirler.

André Frossard

Zihniyetler tarihine ait tüm alanlar arasında Latince kökenli *–superstitiare* (yükselmek, üstte kalmak)– batıl inanç en kalıcı alanlardan biri olarak nitelendirilebilir. Dünya ve içerdiği gizemleri içgüdüsel, irrasyonel bir şekilde düşünme ve kavrama biçimidir. İhtimal ve rastlantıyı yadsıyıp, Doğayı yönlendiren bir büyülü güç olduğuna inanılır. İster çok tanrılı isterse tek tanrılı toplumlarda olsun batıl inancın varlığı gerek coğrafi gerekse tarihsel anlamda evrensel düzeyde kanıtlanmıştır. Lascaux ya da Altamira'daki

---

Çeviri: Oğuz Adanır

[*] Eloise Mozzani, *Le Livre des Superstitions*, Robert Laffont, Paris 1995, s. VII-XXIII. Bu önsöz metni herhangi bir anlamsal kayba uğratılmadan belli ölçülerde kısaltılmıştır. (ç.n.)

[**] Tarih eğitimi gören Fransız araştırmacı Eloise Mozzani halk gelenekleri konusunda uzmanlaşmış birden çok metnin yazarıdır.

kaya resimleri ya da neolitik dönemden kalma mağara resimlerinde en eski çağlara ait bu büyülü düşünce biçiminin izlerine rastlıyoruz. Örneğin, "Bir okla yaralanmış bir hayvan resmi av sırasında bir hayvanın yediği oklarla gerçekten de yere düşmesini sağlayan gizli bir talimattı. Yaban öküzü, bizon ya da Ren geyiği yanında kil, kemik ya da fildişi üstüne çizilmiş bir el figürü hayvanı büyü, yani tehlikeli hayvanları mağaradan uzaklaştırmaya yarayan yalvarıp yakarma riti ya da sahip oldukları insanüstü gücün sırrını ele geçirebilmek, vahşi hayvanlara istediğini yaptırabilmek amacıyla onun içine girip onunla birleşme ritine başvurmayı ifade ediyordu. Öyleyse dördüncü jeolojik döneme ait sanat büyük ölçüde büyülemeye hizmet etmiştir. Tıpkı günümüz ilkel toplumlarında olduğu gibi taş devri döneminde de ressam-büyücülerin yaptıkları bir sürü-başı görevi yapan hayvan resimlerinin hem görülen hayvanları hem de o hayvandan daha önemsiz çeşitli hayvan türlerini büyülemek gibi bir sırra sahip oldukları, yani bir hayvanları büyüleme hiyerarşisinden söz edilebilir. Örneğin, bu büyücüler bir kurt resmi çizerek aynı zamanda büyük boynuzlu iri geyik, ceylan, tilki ve sayıları yüzü bulan başka hayvana egemen olabiliyorlardı."[1]

Dinî terminolojiye göre Akdeniz havzasında yaşamış bütün eski toplumlar ya batıl inançlara sahipti ya da "sahte tanrılar kültüne" mensuptu. Değişik büyü sanatlarından yararlanan Keldaniler Philon'a göre: "Herkesin başına gelen iyi ya da kötü şeylerin güneş ve yıldızlardan kaynaklandığını düşünen ilk toplumdu." Eski Mısırlıların çok sayıda büyülü rite sahip olduklarını tespit eden Hermes Trismegiste tıpkı Yahudiler gibi "bunlar da tanrılar oluşturabiliyorlardı" derken, (Eski Mısır'dan söz eden Bossuet ise "Tanrı hariç her şey Tanrıydı" diyecektir).

Yunanlar ve Romalılar kendi tanrıları, kendi doğaüstü güçleri, kendi kutsal vahşi yaşam ve bitki örtüsüne sahiptiler. Bu uygarlıklara ait mitoloji incelemeleri insanın hayvana ya da bitkiye dönüşme dogmasının öğretildiğini ve animizmin benimsediğini göstermektedir. Rahipler, rahibeler, kâhinler ya da falcı kadınlarla her yerde karşılaşılabilirdi. Hem halk hem de büyükler batıl inançlara gömülmüştü. Cicero: "Kâhinin söylediği bir söz, muayene edilen bir kurban, işitilen bir söz, uçan bir kuş, yolda rastladığımız bir Keldani ya da hayvan bağırsaklarına bakarak gelecekten söz eden bir kâhin, çakan şimşek hattâ en anlamsız bir olay bile bizi korkuttuğundan şöyle oturup sükûnetin tadını çıkartamıyoruz" diyor...

Günümüz Avrupası'nda karşılaşılan inançların çoğu Antikçağ'daki Yunan-Roma dönemine aittir. Keltler taşlara, ağaçlara, güneşe, sulara taparlardı. Kelt rahipleri büyü yapar ve büyük erdemlere sahip olduğunu düşündükleri ökse otu toplarlardı.

[1] André Ruffat, *La Superstition à travers les âges*, Payot, 1977, s. 11.

Büyünün her zaman önemli olduğu Hindistan'da tanrısal bir bilgeliğe sahip olduğu düşünülen (zamanımızdan 2500-3000 yıl önce yazılmış) Veda metinleri sık sık halk inançlarına benzetilir. Örneğin, *Rig-Veda* başlıklı metinde (X. Kitap, 85. ilâhi): "Kocanı öldürecek uğursuz bir bakış atma ve ineğine iyi bak" denilmektedir.

Gene Çin geleneklerinde (öğreti sürecinden geçenlere özgü) bir bilgelik ve en çocukça inançlara aynı anda rastlayabilirdiniz. Örneğin, "Büyük *Nirvana* ve kaba saba bir amelenin korkutucu davranışları arasına sayısız batıl inanç yerleştirebilirsiniz."[2]

Batıl inançların sahip olduğu olağanüstü uzun geçmiş ve –tüm halklarda, hangi dine mensup olursa olsun tüm toplumsal biçimlerde karşılaşılan– evrensel niteliği anlayabilmek için "onun insanın bir parçası olduğunu, beyninde, kalbinde yer ettiğini, kılcal damarlara kadar işlemiş olup her an harekete geçmeye[3] hazır olduğunu" kabul etmek gerekir.

Sosyolog Émile Durkheim'a göre animizm, totemizm, *mana* (insanlar, nesneler, eylemler ya da olayların sahip oldukları güç ya da büyüleyiciliği ifade eden Melanezya diline ait bir terim), öğreti ritleri vb. içeren ilkel uygarlıklara ait zihniyetlerin sahip oldukları ortak payda büyülü düşüncedir. Dr. Jacques Donnars'ın da dediği gibi bu ortak payda yalnızca onlara özgü bir şey değildir: "Bana göre büyülü düşünceyi Afrika ya da Okyanusya yani bize çok uzak olan coğrafyalarla sınırlandıramayız. Büyülü düşünce bizim günlük yaşantımızın bir parçası, beynimizde yer etmiş bir şeydir. Yalnızca onu diğer düşüncelerden nasıl ayırabileceğimizi bilemiyoruz ya da ayırmaya utanıyoruz."

Attığı çığlıklarla, annenin, "çocuğunun, çevresindeki dünyaya egemen olduğu" gibi bir hisse kapılmasına yol açan yeni doğmuş bebek, büyülü düşüncenin bu aşamada ortaya çıktığını ve çocukluk boyunca geliştiğini göstermektedir. Donnars: "Freud'un çok güzel bir şekilde anlattığı ünlü For-da hikâyesinde elinde iplik ve bobin olan küçük bir çocuktan söz edilmektedir. Anne çocuğunu bobine iplik sararken bulur, çocuk ipliği sardıktan sonra oyuncağı fırlatır ve açılıp uzayan ipi izler. Sonra büyük bir sevinçle ipi tekrar toplayıp sarar ve yeniden bobin haline getirir. Bu oyunun adı for-da, yani bir tür ortaya çıkma-ortadan kaybolmadır. Bu oyunda küçük çocuk büyülü bir eylem gerçekleştirir. Bobin annenin simgesidir. Bobin-anneyi fırlatıp sonra yeniden kendine doğru çeken çocuk her durumda olayın hâkimidir. Bu olay büyülü düşüncenin temeli olarak görülebilir. Özne-nesne

[2] A. Ruffat, *age.*, s. 129.

[3] *La Pensée magique, Madame Irma, Mamadou et Cie, ou les ersatz de la spiritualité*, Mat Média, 1991, s. 4.

konumu içine sıkışıp kalan kişi zihinsel bir çözüm üreterek özne-özne[4] konumuna geçmektedir."

Çevresindeki her şeyin doğal denilebilecek bir şekilde canı olduğunu düşünen çocuk örneğini hepimize uygulayabiliriz. Öte yandan çocuğun zihinsel evreni az çok kötü yaratıklar, koruyucu perilerin yanısıra yatağının ya da odasındaki bir başka mobilyanın altına gizlenen canavarlarla doludur. Donnars sözlerine: "Büyülü bir düşünce yapısına sahip olup olmadığımızı anlayabilmek için çocukluk günlerimizi anımsamamız yeterlidir. Örneğin okula giderken granit kaldırımların bordürleriyle nasıl oynadığımız gibi. Kaldırımda yürürken onu enlemesine kesen bordür üstüne nasıl bastığımız ya da basmadığımız gibi. Örneğin, biz yalnızca çizgilerin üstüne ya da yalnızca taşların ortasına basarak matematik ya da Latince dersinden iyi bir not alacağımızı veya bir sonraki Perşembe günü derslerin bitiminde ceza olarak okulda kalıp ders çalışmak zorunda kalacağımızı düşünürdük. Aramızda bu oyunu oynamayan biri var mıdır? Kimileri belki başka tekniklere başvurmuştur. Talihimizi şu ya da bu şekilde tersine döndürebilmek amacıyla sınırsız sayıda temaya başvurabiliriz [...] Herkesin kendine özgü numaraları vardır..." diyerek devam etmektedir.

Özellikle Ortaçağ'ı incelemiş pek çok yazar için batıl inançların bilinçsizlik ve korkunun ürünü olduğunu söyler. Doğa yasaları, tıp konusundaki bilinçsizlik; ölüm, hastalık, sefalet, açlık korkusu ve meteorolojik olayların yol açtığı korku köylüyü bir büyücüyü hayvanlarını hasta etmekle suçlamaya iterken, bir kasabalı şiddetli bir fırtına ya da bir veba salgınını şeytan işi olarak nitelendirebilirdi. Batıl inançların insanın belli olguları anlama konusundaki çaresizliği ve başına gelebilecek olaylar karşısında duyacağı tedirginliğin ifadesi olduğunu yadsıyabilmek olanaksız...

Batıl inancın gerçek temeli... insanın içinde yaşadığı dünyayla çok yakın bir duygu ve düşünce birliği içinde olması üstüne oturur. Buradan hareketle ister kolektif isterse kişisel düzeyde olsun kehanetlere inanıldığını söyleyebiliriz. Örneğin, kuyruklu yıldız büyük bir felaketin, önemli bir insanın ölümünün, bir savaşın vb. habercisi olabilirdi.

Din insanı aşkın bir öte-dünya düşüncesine gönderirken, batıl inanç bu dünyaya, gündelik yaşama gönderen din-ötesi bir terim gibidir. Bununla birlikte dinle batıl inanç sahip oldukları inanç adlı ortak payda aracılığıyla birbirlerini tamamlarlar. Birine halk inancı, diğerine din denilir. İnsanın bu dünyadaki yaşantısı ve ruhunun yazgısını etkileyebilmek amacıyla bir araya gelen din dışı, batıl inanç ve kutsal, oluşturdukları akla yakın senkretik bir yorumla onun çektiği ıstırabı hafifletmeye çalışırlar. Bununla birlikte "simgenin mistik anlamını görmezden gelip nesnenin yalnızca maddi ya

[4] *Age.*, s. 11-12.

da eylemin gelenekselleşmiş alışkanlık boyutuna odaklanan batıl inancı Dinden ayıran yani güçlü kılan özellik sahip olduğu bu popülaritedir. Batıl inanç insanı heyecanlandırırken, batıl inançlar düşlemeyi önerir".[5]

Voltaire: "Astronomi için astroloji neyse din için de batıl inanç odur, yani çok bilge bir annenin çılgın kızı" diyordu. Bununla birlikte geniş anlamıyla ele alındığında batıl inancın dinden çok önce var olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla batıl inançların dinî uygulamalara karşın hayatta kaldıklarını ve hayatta kalmayı sürdüreceklerini varsayabiliriz. Günümüzde çok sayıda müminin kiliseden çok falcılara gitmeyi yeğlediği söylenebilir. "Batıl inanç ayarı kaçmış bir Tanrı korkusudur" diyen La Bruyère bize göre gerçeği ifade etmektedir. Ondan çok önce Varron: "Batıl inançları olan insan tanrılardan korkar, oysa dinî bir inanca sahip olan kişi onlardan düşmanlarından korkar gibi korkmak yerine yakın akrabaları gibi saygı gösterir" demiştir.

Öte yandan Kilisenin şeytanın varlığına yönelik oluşturduğu ve Vatikan tarafından sürekli olumlanan dogma, hiç kuşkusuz kötülüğe ve kötülere (cadılar, nazarı değen ya da uğursuzluk getiren insanlar) olan inancı ön plana çıkartmakla kalmayıp geleneksel şeytani işlere özgü bir flora ve fauna oluşmasına yol açmıştır. Kilise bu tavrı nedeniyle eleştirilmiştir: "Uğursuz gelenekler ne yazık ki kilise eğitimi sayesinde ayakta tutuluyor, zira Kilise şeytani işler ve cadılığın varlığını onaylayan bu dogmatik kararların hiçbirini asla yadsımamıştır."[6] Eskiden din adamları sık sık "kişisel amaçlar nedeniyle insanları batıl inanç sahibi olmaya itmekle"[7] suçlanırdı deniliyor.

Doğrudan İncil'e dayandırılan bir tarih anlayışından kaynaklanan ve en ünlüleri arasında 13 rakamı ile Cuma gününün bulunduğu inançlara karşılık yazdıkları kural olarak kabul edilen ilk Kilise Babaları batıl inançları paganlıkla özdeşleştirirdi. Daha önce de söz ettiğimiz gibi çok sayıda inancın kökeninde paganizm vardır... İncil, eski toplumlarda bilginin simgesi olan (Cennet bahçesinde insanı baştan çıkartmaya çalışan ünlü) yılanı Kötülükle özdeşleştirir...

Bu durumda batıl inanç başkalarının benimsediği bir "din" olarak kabul edilebilir mi? Tek tanrılı bir din anlayışının ortaya çıkmasından çok önce böyle bir karşıtlığın izine rastlıyoruz... "Özellikle Yahudilik ve Hıristi-

[5] A. Ruffat, *La Superstition à travers les âges*, s. 7.

[6] A. S. Morin, *Le Prêtre et le Sorcier. Statistique de la superstition*, Paris, Le Chevalier, 1872, s. 194.

[7] A. de Chesnel, *Dictionnaire des superstitions* (...), Paris, E. Lechevalier, 1856, art. "Clergé"

[8] *Encyclopaedia Universalis*, art. Superstition.

[9] Patrice Boussel, *Manuel de la superstition*, Paris, La Palatine, 1963, s. 191.

yanlık o çağlarda batıl inanç olarak nitelendirilmiştir. Bu yabancı din, bir azınlığa ait din yani batıl inanç zamanla ötekilerin dinine dönüşmüştür."[8]

MS 64 yılında gerçekleşen Roma yangınından sonra Suetonius Hıristiyanları "yeni ve kötülüğe hizmet eden bir batıl inanca sahip insan ırkı" olarak nitelendirmişti. Hıristiyanları yangın çıkartmakla suçlayan Neron onlara karşı özellikle sahip oldukları batıl inanç, Roma dinini sarsmakla tehdit eden şu yeni kült nedeniyle bir zulüm politikası gütmüştür.

Hıristiyanlığın merkezinde bile kimileri bazı uygulamaları batıl inanca benzetiyordu. Örneğin, Protestanlar Azizler kültü ya da Katolik kalıntılarına başvurmayı paganlık izleri taşıyan putperestliğe benzetiyorlardı. Ateistlere göre her dinî inanç batıl inançlarla eşdeğerdi.

Hıristiyanlığın ilk yüzyılları incelendiğinde ilk Kilise Babalarının pagan kültlerini yok etmek amacıyla kimi zaman ya da sıklıkla bir sonuç vermeyen büyük çabalar harcadıkları görülmektedir. Bu dönemde kimi ritler Hıristiyanlığa mâl edilmiştir... MS 600 yılına doğru Canterburyli Aziz Augustinus: "Tapınakları yok etmeyin, onları kutsal suyla vaftiz edin, içlerine sunaklar yerleştirin; şeytani putlarına kurbanlar sunma âdeti olan halkın aynı tarihte Hıristiyan şenliklerini kutlamasına da izin verin" demedi mi?

Kilise bir yandan da din karşıtı olarak gördüğü batıl inançları yok etmeye çalışmıştır... Rahip Thiers'e göre: "Batıl inançlar aracılığıyla insanın içine giren Şeytan Haçın erdemi sayesinde terk etmek zorunda kaldığı ruhu ele geçirir. Hıristiyanları Vaftiz töreni sırasında diledikleri dileklerden vazgeçmeye zorlar. Batıl inançlar aracılığıyla Tanrıdan medet ummalarını engelleyip yalanlar üstüne oturan kibirli bir yaşam sürmeye iterek onları Tanrı düşmanlarına dönüştürür."[9]

Gene başrahip Thiers'e göre batıl inanç şu özelliklere sahiptir:

"Kural I. Bir şeyin batıl ve yasadışı olarak kabul edilmesi için bu şeye umut edilen etkileri gerçekleştirme konusunda hiçbir doğal erdeme sahip olmadığı bilinen kimi koşulların eşlik etmesi yeterlidir...

Kural II. Bir şeyin batıl ve yasadışı olarak kabul edilmesi için bu şeyin yol açması beklenen etkilerin mantıklı bir şekilde Tanrı ya da Doğaya atfedilememesi gerekir...

Kural III. Yol açtığı sonuçların doğaya atfedilemediği ve bu sonuçların Tanrı ya da sıcağı sıcağına o anda Kilise tarafından oluşturulmadığı bir şey batıldır...

---

[8] Georges Perpes'ten alıntı, *Les colonnes du temps:histoire du calendrier*, Cuers, Editions G. Perpes, 1986, s. 22.

[9] Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Ecritur sainte, les decrets des conciles et les sentiments des Saints pères et des théologiens,* Paris, Antoine Dezallier ve J. De Nully, 1697-1704, I. Cilt, s. 78.

Kural IV. Şeytanlarla yapılmış dolaylı ya da doğrudan bir sözleşmeye dayanarak gerçekleştirilen şey batıldır..."[10]

Yüzyıllar boyunca toplanan çok sayıdaki din bilginleri konsilleri ve kilise meclisleri sırayla batıl inançları reddetmiş ve rahiplerle piskoposlara bunlarla yılmadan mücadele etmelerini emretmiştir. Son olarak Vatikan yayımladığı *Katolik Kilisesi Din Dersleri*'nde batıl inançları bir kez daha şu sözlerle mahkûm etmiştir: "Batıl inanç demek dinî inanç ve dayattığı uygulamalara yön değiştirtmek demektir. Batıl inanç gerçek Tanrıya tapınmamızı da etkileyebilir, örneğin kimi yasadışı ya da gerekli uygulamalara bir anlamda büyüsel bir önem atfedilmesi gibi. Zorunlu kıldıkları ruhsal katılım sürecini göz önünde bulundurmadan dualar ve kutsal göstergelerin etkinliklerini yalnızca maddi özelliklerine bağlamak batıl inanç sahibi olmaktır."

Yasaların da batıl inançlarla ilgilendikleri görülmektedir. Örneğin, 28 Nisan 1832 tarihli yasa: "Yıldızlar aracılığıyla fal bakan, tahmin yürütenleri para ve hapis cezasıyla cezalandırmaktadır..." 31 Aralık 1992 tarihli yasa işe alma süreçlerinde yıldız falına başvurulmasını yasaklamaktadır...

19. yüzyıl sonunda kamusal eğitim süreci genel bir niteliğe kavuştuğunda pek çok insan bunun batıl inançlara bir son vereceğini ummuştu. 1896 yılı ekim ayında bir Cumhuriyet savcı yardımcısı Riom'da çektiği bir söylev sırasında: "Cehalete dayalı batıl inanç alt edilebilir... Halkın batıl inançlarına karşı etkili olabilecek tek çözüm her bölge ve her kesime ulaştırılıp yaygınlaştırılacak eğitimdir" demiştir...

Littré'nin (sözlük) batıl inanç tanımı 19. yüzyıla özgü akılcı zihniyete uygundur. Bu tanıma göre "korku ya da bilinçsizlikten kaynaklanan dinsel bir hürmet duygusu aracılığıyla insan kendine sahte görevler yaratıyor, kuruntularından korkuyor ve hiçbir güce sahip olmayan şeylere güveniyor". Bu bir tanımdan çok bir değer yargısına benzeyen ifade batıl inanç karşıtları tarafından bir dinî ilke ve tartışılmaz bir hakikat gibi kabul görüp her yerde kullanıldı.

Bütün bunlara karşın çok sayıda batıl inanç ve rit (yaygınlaşan hastaneler nedeniyle ölüm ve doğum ritleri) ortadan kayboldu. Kentleşme, yaşam biçimlerinde görülen değişim ve ailelerin parçalanması nedeniyle köylere ve kırsal yaşantıya özgü inançlar geri adım atmak zorunda kaldı. Halk geleneklerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasına büyük ölçüde katkıda bulunan o kurt adam, cadı vb. öykülerinin anlatıldığı uzun geceler sona erdi.

Bununla birlikte özellikle doğayla ilgili (göktaşları, hava tahminleri, halk büyüleri ve iyileştirici etkiye sahip bitkilerin kullanımı vb.) bazı inançların ortadan kaybolmasına koşut bir şekilde ortaya yeni inançlar çık-

[10] *Age.*, s. 79 ve sonrası.

tı. Bir süreden bu yana falcılık, yıldız falı ve günümüzde parapsikolojik olarak nitelendirilen olaylar modası var. (Fransızların yüzde 73'ü "yıldız falına düşkünmüş."[11]) Bu arada ABD'den gelip zorla yaşantımıza giren ve din (özellikle Budizm), gizli güçlerin varlığına inanma, ezoterizm, kâğıt falı, sarkaçlar, meditasyon, yoga, alternatif tıp, bir önceki yaşamlar, kristal ve başka taşların iyileştirme amacıyla kullanımı vb gibi çok değişik unsurları birbirlerine karıştıran Yeniçağ'dan hiç söz etmeyelim.

Kimi inançların modası hiç geçmiyor (ters konulan ekmek, dört yapraklı yonca, at nalı, ayın 13'üne denk gelen Cuma, merdiven). 1960 yılında Bishop Otter College'taki (Chichester) bir psikoloji sınıfının öğrencileri çok sayıda insanın geçtiği bir sokağa bir merdiven koyarlar. Kaldırımda yürüyen insanların yüzde 70'inden fazlası merdiven altından geçmek yerine yola inip yürümeyi yeğlerler.[12] Bu kültürel bir olayla bağlantılı bir refleks olarak nitelendirilse bile ortak belleğin ürünü olan batıl inanç her zaman günceldir. Konuyla ilgili düzenli bir şekilde gerçekleştirilen anketlerden IPSOS-*Le Point* dergisinin 14-15 Kasım 1989 tarihinde ulusal düzeyde 900 kişi üzerinde yaptırdığı araştırmada sorgulanan kişilerin yüzde 21'i batıl inanç sahibi olduğunu itiraf etmiş (bunların yüzde 25'i kadın, yüzde 17'si erkek, katılımcıların yüzde 21'i 35 yaş altı gruba mensupken, yüzde 22'si 35 yaş ve üstüne mensup.[13]) 1994 yılında CSA-*Le Monde* gazetesi tarafından yaptırılan bir başka araştırmada sorgulanan insanların yüzde 71'i düşünce aktarımı olayına biraz ya da çok inandığını söylemiş. Bunların yüzde 60'ı insan karakterinin burçlar aracılığıyla açıklandığına inanırken, yüzde 41'i büyülere ve büyücülüğe, yüzde 39'u uzaylılara, yüzde 31'i ruh çağırma seanslarına, yüzde 46'sı falcıların kehanetlerine inandıklarını söylemiş. Ankete katılanların yüzde 88'si: "Bilimin açıklamayı asla başaramayacağı gerçekler var"[14] postulatıyla hemfikir olduklarını söylemişler

Gizli güçlerin varlığına inanan on, on iki milyon dolayında insan her yıl 3-21 milyar frank arasında değişen meblağda bir harcama yapıyor. Fransa'da otuz ilâ elli bin dolayında falcı, üfürükçü, medyum vb. var. Son olarak *Le Canard enchaîné* dergisine göre (1 Mart 1995) ülkede kırk bin falcı var. Öte yandan rahip sayısı otuz üç bini aşmazken parapsikoloji pazarının her yıl 8 milyar frank kazandırdığı söyleniyor...

Her dört kişiden birinin "cadılar ve Şeytana tapanlar tarikatının âyin yöneticilerinin doğaüstü güçlerine inandığı" Federal Almanya Cumhuriyeti'nde iki bin beş yüz cadı[15] olduğu söyleniyor. Birkaç yıl önce bir Cam-

[11] *L'Evénement du jeudi*, 26 Ekim-1 Kasım 1989.
[12] Peter Heining, *Superstitions*, Londra, Treasure Press, 1990, s. 26.
[13] *Le Point*, 1 Ocak 1990.
[14] *Le Monde*, 12 Mayıs 1994.
[15] Roland Villeneuve, *Dictionnaire du Diable*, Barbizon, P. Bordas et fils, 1989, s. 16.

bridge Üniversitesi profesörü olan Dr. Howard Tills'in yaptığı bir gözleme göre batıl inançlar Ortaçağ'dan bu yana daha önce hiç yaşamadıkları bir yeniden doğuş döneminden geçiyorlar. Tills'e göre günümüz insanları hiç kuşkusuz yaşadığımız çağda giderek büyüyen güvensizlik ortamı nedeniyle, 20. yüzyıl başındaki insanlardan daha büyük bir oranda batıl inançların etkisi altındalar.[16]

Ayın 13'üne denk gelen Cuma günü konusunda İngiltere/Sussex'te yürüttüğü araştırma konusunda Dr. Scanlon şöyle bir açıklama yapmıştır: *Batıl inançlar tüm kültürlerle, tüm dünya ülkelerinde yaşayan insanların davranışlarını şöyle ya da böyle etkiliyor. Bu konudaki bilimsel çalışmaların çoğunlukla gelişmekte olan toplumlardaki doğaüstü güçlere inanma üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Sanki sanayileşmiş ülkelerde yaşayan insanlar bu türden saçmalıklara inanmayacak kadar gelişmişler gibi!* Oysa hekimler tarafından gerçekleştirilen bu çok ciddi araştırma ayın 13'üne denk gelen Cuma'nın diğerleri gibi bir gün olmadığını ve insan davranışlarını etkilediğini göstermektedir...

Bilgi ve bilimsel gelişmenin yaygınlaşmasıyla birlikte batıl inançların sona ereceğini sananlar şaşkınlık içindeler. 19. yüzyılda hekimler yaptıkları çalışmalarla cadılık ve ruhu-bedeni ele geçirmek diye bir şey olmadığını gösterip, hayaller/kuruntuları halüsinasyon olarak sınıflandırdıktan sonra kurt adam türü olayları zihinsel rahatsızlıklara atfettiler. Oysa bilimin amacı insanlığın sırlarını çözmek ve manevi arayışın yerini almak değildir. Burada birbirinden farklı ve ayrı iki alan var. Çok sayıda astrofizikçi kendilerine ait olmayan bir dünyaya müdahale etmeyi uygun bulmadıklarından bu dünyanın dışında kalıyorlar.

André Ruffat'nın dediği gibi: "İçinde yaşadığımız maddeci dünya *yaşam kalitesini* geliştirmek isterken insanların Dünya nereye gidiyor türünden duygusal çağrısına yanıt vererek içlerindeki boşluğu dolduramaz, dolduramayacak... Gururlu bir tavırla Atom çağının başlangıcı olarak adlandırılan bu dönemde batıl inanç yaşamakla kalmayıp her zamankinden daha güçlü görünüyor."[17]

Günümüzde psikologlar batıl inançların gerçekten işe yaradığını, "her durumda en ucuz sakinleştirici olmanın yanısıra korku ve kaygılarımızı hafifleten en yararlı ilaç" olduğunu söylüyorlar. Bir psikiyatr olan Dr. François Lelord: "batıl inançlar gerçekten de bireyin hâkim olamadığı olaylara hâkim olma ya da onları denetleme gibi bir yanılsamaya düşmesine neden oluyor. Bu bir tür ucuz sakinleştiricidir. Tahtaya vurmak, ayakkabı bağcıklarını bağlarken hapşırmamak talihsizliği engellemeye yönelik hareketler-

[16] Peter Heining, *age.*, s. 10.
[17] A. Ruffat, *age.*, s.5

dir. Cepte taşınan küçük bir tavşanayağı insanı az bir harcamayla rahatlatan bir nesnedir..."[18] Gene Dr. Lelord'a göre "psikiyatrik bir açıdan batıl inancın zorunlu olarak yararsız bir şey olduğunu söyleyemeyeceğim çünkü insanların duydukları kaygıyı hafifletiyor. Doğal olarak bir plasebo etkisine sahip. Batıl inanç biraz çocuklardaki "büyülü düşünceye" benziyor. Pek çok çocuk gündelik yaşamla daha iyi bir şekilde baş edebilmek ve gerçekliğe hâkim olduğunu göstermek amacıyla çok sayıda küçük ritüel oluşturuyor".[19]

... Kendisi de batıl inanç sahibi olup şeytana, cadılara, ruhu-bedeni ele geçirme ve uyudukları sırada kadınlardan yararlandığı söylenen şeytan gibi olaylara ilgi duyan Sigmund Freud: "Gökyüzü ve yeryüzünde sizin felsefenizin düşlediğinden çok daha fazla şey var" sözlerini bir atasözü gibi yinelemeyi çok severdi. *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* adlı çalışmasında inancı alâmetlere, bilinçsizce davranışlara indirger: "Psişik rastlantıları harekete geçiren bilinçli cehalet ve bilinçsiz bilgi batıl inancın psişik kökenlerini oluşturur. Batıl inanç sahibi kişi kazara gerçekleştirdiği eylemlerin nedenini bilmediği için ve nedenini bilmediği bu eylemleri kabul etmek durumunda kaldığından bu nedeni dış bir dünyaya taşımak zorundadır." Bu savı kabul ettiğimizde: "Evinden bir projeyi gerçekleştirmek amacıyla çıkarken eşiğe takılıp tökezleyen ve bu yüzden onu yaşama geçirmekten vazgeçen batıl inanç sahibi bir Romalı bir salaktan çok daha iyi bir psikologdur, zira bilinçsizce bir davranış olarak nitelendirilebilecek bu "alâmet" onun bilinçaltının bu projenin gerçekleşmesini istemediğinin kanıtıdır."[20]

Hayaletlere inanan ve gizli güçler üzerine bir doktora tezi yazan (1902) C. J. Jung öte yandan "eşzamanlılığı" ya da "eşzamanlılık özelliğine sahip olmayı" anlamlı bir rastlantı ya da benzerlik olarak tanımlamaktadır. Örneğin: a) birbirleri arasında hiçbir nedensel ilişkinin bulunmadığı zihinsel (örneğin, düşler, hayaller, öngörüler gibi) bir olay ile fiziksel bir olay gibi. Dış dünyada psikolojik olaylar bir karşılığa sahip olduklarında yani hayalî imge ya da öngörü bir bakıma somutlaştığında bu türden senkronik olaylar gerçekleşir, b) bir de farklı yerlerde aynı anda benzer ya da birbirlerinin tıpatıp aynısı olan düşler, düşüncelerle karşılaşıldığında gerçekleşir. Bu olayların hiçbiri bir neden sonuç ilişkisiyle açıklanamaz. Bunlar sanki daha çok bilinçaltına özgü en eski süreç örnekleriyle ilişkili gibidir."[21]

İki batıl inanç tipi vardır: olumlamalara dayanan (kara kedi uğursuzluk getirir, merdiven altından geçmek talihsizliğe yol açar, dört yapraklı yonca ve at nalı mutluluk getirir vb.) ve folklorik belleğin bir parçası olarak ku-

[18] *Top Santé*, Şubat 1994.
[19] *Age.*
[20] Sylvain Matton, *Encyclopaedia Universalis,* art., " Superstitions".
[21] C. J. Jung, *Ma vie*, Paris/Gallimard, 1973, Glossaire, s. 463.

şaktan kuşağa aktarılan batıl inanç. İkincisi ise bireysel nitelikte bir batıl inanç daha doğrusu batıl inançlarla dolu bir zihin olup, batıl inançları zorunlu olarak onaylamayan bu kişi yalnızca kendisi için bir anlam ifade eden eylem ya da olaylarda kimi işaretler tespit edebilir. *Batıl İnançlar Kitabı* başlığını taşıyan bu çalışma doğal olarak birinci tiple ilgilenmiştir. Yalnızca Avrupa'ya özgü inançlar üzerinde durmamış ve dünyanın her yerinde karşımıza çıkan gelenekler arasındaki çok sayıda benzerliği de ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte sayısal anlamda dünyadaki tüm inançları açıklamak gibi bir iddiası yoktur. Dünyadaki tüm batıl inanç sayısının en az beş yüz bin dolayında olduğu söylenmektedir.[22] Bu çalışma yalnızca batıl inançları açıklamakla yetinmeyip, nasıl oluştuklarını ve nasıl geliştiklerini de göstermeye çalışmaktadır. Bir inancın açıklanması ve gelişmesini göstermeye yarayan unsurların başında sembolizm vardır... Tek bir inanç konusunda belirgin çelişkilere rastlasak bile sembolizm ve inançlar arasındaki bu ilişki batıl inancın belli bir mantığa sahip olduğunu gösteriyor. Başka bir deyişle bir hayvan, bir bitki, bir nesne ya da bir eylemin aynı anda hem yararlı hem de zararlı olarak nitelendirildiği durumlarla sık sık karşılaşıyoruz. Bu durumda batıl inançları da öncelikle onları üreten zihinsel çelişkiler ve paradokslarla dolu olan insana benzetebiliriz.

Çoğu kez din, felsefe, maneviyat, gizem, bilim alanlarını birbirine karıştıran inançların yarım yamalak gözlemlenmiş olayları her zaman yanlış bir şekilde açıklamadıkları ya da yorumlamadıkları söylenebilir. Çok sayıda halk deyişinin ortaya çıkmasına yol açan atalarımıza ait kimi gözlemler, kimi bitkiler, hayvanlar ya da aya atfedilen özelliklerin tamamen uyduruk saçma şeyler olduğu söylenemez. Eskiden örneğin, denizcilerin fırtınadan korunabilmek amacıyla gemi direğine bir kılıç asma âdetleri batıl inanç olarak nitelendirilirdi. "Oysa biz buna paratoner diyoruz, tabii iğne mıknatısıyla yıldırımı iletecek kablosu eksik. Bir anlamda batıl inanç olarak nitelendirilemeyecek batıl inançlar mı var? Bu tür inançlar denene denene günün birinde bir gerçekliğe mi kavuşacaklar."[23]

Bu sözlük okuyucuya halka ait düşgücünün peşine düşmek, az da olsa şiirsel özellikler taşıyan bu gerçekdışı ve Doğaya yönelik tapınma, saygı ve tevazudan oluşan bir bilgelik biçiminden söz etmeyi öneriyor.

---

[22] Peter Heining, *age.*, s. 27.

[23] Gracien de Semur, *Traité des erreurs et des préjugés*, Paris, A. Levavasseur, 1843, s. 86, 87.



Santa Maria de Melque Kilisesi, Toledo, İspanya.

İNANCIN BOŞU / DOLUSU

M. Bilgin Saydam

Sonsözü ilksöze taşıyalım: Soralım, 'boş inanç' *var mı?* İnanç, zaten 'dolu' değil midir? Ya da inanç zaten hep boş mudur; 'boş inanç' kavramı totoloji mi içeriyor? Ama var ise 'boş inanç', hangi zihinsel çerçevenin tanımı bu kavramı çağırıyor? İnanç, boşluğu nasıl doldurur / dolayısıyla kendisi nasıl dolar? Bilgi dediğimiz şey 'dolu / doldurulmuş' inançsa, bu ne demek? Bilgi ve inanç birbirinin alternatifi midir? Eğer öyleyse, farkları nedir? Değilse, yani dikotomik bir karşıtlıktan söz etmiyorsak, bilgi ve inanç farklılığı mutlak değil, görece bir farklılıksa, ayrışma nerede başlar? Eğer dışarıda bir gerçeklik, içeride bir kurgu ile kavranabilmişse ve bu kurgu dış/nesnel referanslarla karşılıklı etkileşime açık bir şekilde gerçekliğe/gerçekliklere çıpalanmışsa, bu *bilgi* olurdu. Bilgi ancak, gene –doğruluğuna– inanmayı gerektiriyor; yani kurgulanmış olanın gerçeğe karşılık geldiğine inanmayı. Peki, bilgiye kaynak teşkil eden 'dolu' inanç ile bilgiye sırtını dönen 'boş' inancı nasıl ayırt edebiliriz?

Bu soruların çıkış noktası şu ki, 'inanç', haddi zâtında boşluğu doldurmak için başvurulan bir yöntemdir. Yani inanç boşluğa akar; henüz *gelmemiş* gelecekte, 'şimdi' olacak, yani *gerçekleşecek* –inanç gereği zaten 'gerçek' olan– bir hayalin/resmin peşinden koşar. Dolayısıyla diyebiliriz ki, her inanç içinde bir kurgu –biz buna öykü diyelim–, vardır ve bu kurgu inancı doldurur. Ama gene diyebiliriz ki, boşlukta, yani hiçbir 'gerçek' [*sic*] dış referansa çıpa atmadan –kendi kapalılığında– varoluşunu dayatan inanç,

doldurul(a)madığı ölçüde 'boş'tur. Bir soru daha: Dolmak/doldurulmak bu minvalde ne anlama gelir?[1]

Zihnin her *irâdi* eyleminin başı inançtır. Düşünsem, davransam, tek bir parmağımı dahi kaldırsam, bu eylemin nihai resmini hayal etmem ve gerçekleşeceğine belli-belirsiz, açık/eksplisit ya da örtük/implisit iman etmemle mümkündür.

Der ki kadîm İç-Asya panteonunun –birincil– Ana-Tanrıçası Ak-İne, neyi nasıl yaratacağını bilemeyen demiurg Han Ülgen'e:

> Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler Ülgen, Yaratıcı olarak, şu kutsal sözü öğren! De ki hep, 'Yaptım oldu!' Başka bir şey söyleme! Hele yaratır iken, 'Yaptım olmadı!' deme![2]

İnanç eylemi başlatır. Bir dış gerçekliğin varlığına ve gücüne/etkinliğine inanmam, onun varlığını arama ve gücünü sınama yönünde hareketimi başlatır. İnanç bilgiyi mümkün kılacaktır.

'İnanç *var* ise eğer, bilgi –henüz– *yok* demektir' diyebilir miyiz? Belki sezgi vardır; ama bilgi *henüz* [*sic*] yoktur. Bilgiyi, inancı *–artık–* gereksiz ve işlevsiz kılan, yerini aldığında inancın hareket ettiği boşluğu dolduran bir kazanım olarak düşünebiliriz. Bilgiyi açık sınama (doğrulanma-yanlış-

---

[1] Dinbilim literatüründe, bir inanç içinden konuşulduğu için, bu *kapsayıcı* inanç referans gerçeklik olarak kabul görmektedir; yani sözlükte boş inancı karşılayan batıl (yanlış/sapkın) inanç, mutlaklaştırılmış / *a priori* 'doğru-inanç' penceresinden değerlendirilmektedir. 'İnanç'ın türeyiş sorunsalı çözümlenmiş addedilmektedir:

> "Batıl inanç diye bilinen kimi inançlar aslında batıl kabul edilmeyen inançların zamanla dönüşüm geçirmiş hali olarak karşımıza çıkarlar. Kapı eşiğinde durmanın uğursuzluk getireceği şeklindeki halk inancı, aslında tarikat kültüründe eşiğin kutsal sayılmasından kaynaklanan tam tersi bir öğretiye dayanır. Tarikat ehli eşiği kutsal saymıştır. Çünkü eşik zâhirle bâtının buluştuğu, dışarıdan içeriye geçilen noktadır. Bâtını temsil eden mürşide ulaşmayı sağlayan mekândır. Dergâha, mürşidin bulunduğu odaya veya türbeye eşik öpülerek girilmesinin nedeni budur. Eşik aynı zamanda dervişliğin, yokluğun ve alçakgönüllülüğün sembolüdür. Bu tasavvufi yaklaşım halka yayılmış ve halk, kutsallığı nedeniyle eşiğe oturulmaması gerektiği şeklinde bir inancı benimsemiştir. Ancak zamanla bu inancın nereden geldiği unutulmuş ve eşiğe oturmanın uğursuzluk ve bela getireceği şeklinde bir inanca dönüşmüştür." (Köse, Ayten 2009: 46-47)

Bu makalede 'inanç' ve 'boş inanç' meseleleri, insanın dünyadalığını şekillendirme gereksinim ve gayreti üzerinden *psikomitolojik* kuramlar (Saydam 2017 a) gözetilerek ele alınacaktır.

[2] "Ülgen hep düşünmüştü, ta göklere bakarak: 'Bir dünya istiyorum, bir soyla yaratayım! Bu dünya nasıl olsun, ne boyla yaratayım! Bunun çaresi nedir, ne yolla yaratayım!'

> Bir Ak-Ana var idi, yaşardı su içinde, Ülgen'e şöyle dedi, göründü su yüzünde:
> 'Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler Ülgen, Yaratıcı olarak, şu kutsal sözü öğren!
> De ki hep, 'Yaptım oldu!' Başka bir şey söyleme! Hele yaratır iken, 'Yaptım olmadı!' deme!' ...
> Ülgen'in kulağından bu buyruk hiç çıkmadı, İnsana bu öğüdü iletmekten bıkmadı:
> 'Dinleyin, ey insanlar! Var'ı yok demeyiniz! Varlığa yok deyip de, yok olup gitmeyiniz!'"
> (*Altay Yaratılış Destanı* [*Verbitsky*]; Ögel 1989: 432-433).

lanma) sürecine tâbi tutarak arayan *bilim*, inancın çocuğudur ve gerçekliğin keşfine götürebilir. 'Keşif'te[3] vurgu 'dışarı'ya, yani varoluşunda benim dahlimin olmadığı bir gerçe(kli)ğin varlığına ve bu gerçe(kli)ğin bulunmasınadır. Gerçek-lik kendini gösterince, zihnin inancı, gerçe(kli)ğin bilgisine dönüşür: Gerçe(kli)ğin bilgisi inancın boşluğunu doldurur.

İnanç 'icâd'[4] etmeyi de mümkün kılar: Olmayan yeni bir şey –zihinde– kurgulanır ve maddeye uyarlanır. Dışarıdaki boşluğu, içerinin kurgu-materyali doldurur. Daha doğrusu doldurmak üzere hamle eder, zira inanç zaten hep boştur; dolarsa bilgi olur, dolmazsa *boş inanç* kalır. İcâdın kendisini dışarıdan doğrulatması, yani mûcid zihnin dışında referanslara dayanması, bilgiye dönüşmesi için elzemdir. Ne kadar çok, ama daha da önemlisi, ne kadar çeşitli referansa bağlanabilirse, icâdın gerçeklik düzeyi yükselir. İnanç bir hipotezi –eksiğin tamamlanmasına doğru–, *duygu yüklü* tohumlar. Hipotez, deneyle uyuşmuyorsa yanlıştır. Yanlışta ısrar, inancı haklı, hipotezi doğru yapmaz. Deney ve geribildirimle dönüşüme açıklık esastır (Shermer 2011).

İnancın biyolojik karşılıkları vardır. Beyin, inanç ile boş-inanç arasında ayırım yapmaz. Nöropsikolojik deneyler, beynin elektrofizyolojik ve işlevsel görüntüleme yöntemleri, inanan ve kuşku duyan beyni çok kesin olarak ayırdeder. Belirsizliğin/bilinmezliğin olduğu her ân ve hâl, kuşku-inanç kutupları arasında bir yerlerde salınmamızı kaderimize dönüştürür: İnanç, zamanın bir fonksiyonudur. Hayvanların da inanç dünyasından söz edebiliriz; bu, hem evrimsel boyutta, hem de –şartlı refleks deneylerinde görüldüğü üzere– tek bir canlı birimin yaşantısallığında, inancın nedenselliği ve gelişimi hakkında önemli ipuçları verir (Craciun 2014, Foster ve Kokko 2009, Shermer 2011, Skinner 1948). Elbette ki insan çok karmaşık bir varlıktır; ancak 'inanç' konusunda, diğer pek çok beşerî düzlemde olduğu gibi biricik ve yalnız değiliz.

İnancın içeriden doldurulması, yani inancının peşine takılan öznenin, nesnesinin/dünyanın gerçekliğini önemsemeden, kendi icâdını dünyaya dayatması, ve bunu yaparken *kapalı* bir sistem içinden dünyadan *kaçması*/dünyaya *direnmesi* durumunda, günlük kullanımdaki anlamıyla 'boş inanç' kavramına yaklaşırız. İnancın öyküsü, onun kaderidir. Hiçbir inanç karşılığının olmayacağı varsayımıyla hareket etmez. Ancak karşılığını bulamazsa ve/veya reddedilirse dünya tarafından, gene de sürdürürse öyküsünü, iki

[3] İsim Arapça *keşf*: 1. isim Ortaya çıkarma, meydana çıkarma, 2. Var olduğu bilinmeyen bir şeyin ortaya çıkarılması, 'Amerika'nın keşfi', 3. Gizli olan bir şey hakkında geniş bilgi edinme, 4. Bir şeyin olacağını önceden anlama, sezme, tahmin (*http://www.tdk.gov.tr; 29.10.2017*).

[4] İsim Arapça *îcâd*: 1. isim Buluş, 2. Gerçekmiş gibi gösterme çabası (*http://www.tdk.gov.tr; 29.10.2017*).

ihtimal vardır: *Negatifin bilgisine dönüşerek* yeni inançlarda yaşama veya *negatifin bilgisini görmeyerek* boş inançta donma.

Zihnin dışında referanslara kendini açmak, bilimin –tanımı gereği– mecbûriyetidir. Bu nedenle bilim, inancın tersine kendi doğruluğuna sıkı sıkıya bağlı değildir. Bağlandığı inançtan vazgeçmek, hattâ ondan sürekli kuşku duymak, bilimin hasletidir. Zira varoluş nedeni inanç değil, onu önceleyen *merak* ve kuşatan *kuşku*dur. Kuşkunun hâkim olduğu muğlâklık ve *yeni* öte'ye doğru merak birincil, inanç ikincildir. İnanç sadece bir araç ve aracıdır, ileriye doğru hareket etmek için; zihnin gerçekliğe doğru uzanmasında araçtır/gerçeklikle ilişki kurmasında aracıdır. Bilim, baskı, dayatma, nesnel dünyayı sömürgeleştirme ve kurtarılmış bölgelerde kapanarak varlığını sürdürme yöntemlerini kullanma hakkından vazgeç(ebil)en inançtır. Ölmekten [*sic*] korkmaz, *zira* her ölümünü dönüşerek daha güçlü bir *yeni* dirilişin takip edeceğinden –emin olmasa bile– umutludur. *Zira* yaşamın ebedî kaynağıyla *açık* eyleşim içindedir.

Metaforik dille konunun psikomitolojik yordaması şudur: Bilim'in (~bilinç'in) anası belirsizliktir/bilinmezliktir, ve onu canlı tutmak için kuşku ve merak tek yöntemdir. *Dişil* belirsizlik/bilinmezlik doğurgandır. Tabiatı gereği, şekillendirici 'eril' bilinçten sâdır olan inanç, 'dişil'le özdeşleştirdiği bulanık kargaşa'ya bir yanıttır. İnanç, bilincin dışla(n)dığı öngörülemez Bütün'ü, bir özgün dünya (~ Bütün-ümsü) ile ikame etme hamlesidir. En sıradan inanç kırıntısı dahi öngörülür bir '~ Bütün' kurgusuna içkindir. (Saydam 2013, 2017 a). İnanç, belirsizliği/bilinmezliği –yani anasını–, katı bir *eril* 'bilgiçlik' [*sic*] uğruna boğarsa, *boşalır*: Boş inanç kısırdır. Asıl paradoks da burada şekillenir: Boş-inancın sağladığı güven ve 'bilgi' 'uyanık bilinç' için hiçbir zaman amaçladığı huzuru tam anlamıyla tesis edemez. İnancın, $> \mathbf{0} \leftrightarrow \mathbf{1} <$ *dijital* aralığının griliğinde –*analog*– salınması, çocuk-insanın büyümesi için vazgeçilmez önemdedir.

Eğer boş inançtan söz edeceksek, çok önemli bir özelliğine tam da burada değinebiliriz. Boş inanç, *hareket* etmekten çok *etmemeye* yatırım yapıldığında teşhis edeceğimiz bir durumdur. Yani boş inanç hem donuktur hem dondurur; *kendisinden daha üstün ve kapsamlı bir dizgenin gerçe(kli)ği açıklayabileceği* varsayımına kapalıdır. İnanç –artık– bir araç ve aracı olmaktan çıkıp, kendi başına amaç hâline gelmiştir; oysa –dış (öteki) gerçekliklere çıpa atmadığı sürece– boşluktadır/*boştur*; bu nedenle de kaderinde kendini tekrardan başka bir açılım mümkün değildir.[5]

[5] Sorun inancın boş olmasında değildir, dolmaktan / doldurulmaktan sürekli kaçınmasında, kendini muhafaza etmeyi amaç kabul etmesindedir. Gene de, herhangi bir inancın, kendini açık tuttuğu sürece zamanın bir yerinde dış referanslar bulamayacağını hiçbir zaman söyleyemeyiz. İnanç henüz içi doldurulamayacak kadar zamanın zihninin ilerisinde olabilir. Bu hâlin müminine, gelecek nesiller öncü / rehber / dâhi diyeceklerdir; dünyadalığında devinimden ve sâir gerçeklik-

Bu durumda boş inanç için, kendi kendisini nihai referans tutmaktan başka çıkış yoktur. Saplandığı bataklıktan, kendini ve atını, *kendi* saçından yukarı çekerek çıkaran Alman fantastik kültürünün mitomani şampiyonu Baron von Münchhausen'ın (http://www.literaturatlas.de/~ld1/abenteue/abenteue.htm) durumundadır. Söyleminde Archimedes'i[6] tekzip eder: "Doğruyum, çünkü doğruyum; zira doğru olduğumu biliyorum/söylüyorum!"

İnsanlığın sosyokültürel izleği, insanın inançlarını, –gerçekliği ve geçerliği kendinden menkul– boşlukta yüzen muhteşem sistemlerde geliştirdiğinin şâhididir.[7] Bu inanç sistemleri, içindeki parçaların birbirini pekiştirmesiyle doğrulanmış olduğu zannını korur. Ancak *hikmeti-kendinden-menkul* bu pekiştirmeler, inancın temelini doldurmaz; zira inancın bütün içinde *sağlaması* eksiktir (Burnham 1987). İnanç boşluktadır.[8] Gene de bir dolaylı açılımdan söz etmek mümkün: Sistem içi *ikincil* inançlar dışarıya (*Bütün'ün sâir ögelerine*) açık bağlantılarla tutunabilir ve inancın içini doldurabilir; onu boşlukta süzülmekten kurtarabilir. Velâkin bu durumda da *birincil* inanç doğrulanmış olmamaktadır. Birincil inancın yavaş yavaş solması, unutulması, hattâ mahkûm edilmesi, reddedilmesi durumunda bile ikincil inançlar dış referanslarla beslenerek kendi başlarına yaşamlarını sürdürebilirler. Pek çok bilimsel keşif ve icâdın ilk harcını başlangıcında 'boş' inançlar atmıştır. En bilinen örneği, evrenin/maddenin-mânânın sırrını çözmeye kendini memur etmiş, bugün artık sembolbilimin ve derinlikler

---

lerle açık ilişkiden kaçınarak hâl içinde kendini inancına hapsedenlere meczûp deneceği gibi... Ama biliyoruz ki, dâhilik ile delilik arası sınır incecik bir zardır, ve ne olacaklarını belirleyecek olan, inançlarının kaderidir.

[6] "Bana bir kaldıraç verin dünyayı yerinden oynatayım" derken Archimedes (İ.Ö. 287-222), destek alacağı bir dayanak noktasının ve taşıyıcı zeminin gerekliliğine işaret etmektedir.

[7] Boş inanç, dünyayı değiştirebilir; ama bu, dünyayı inançla doldurmaktır, inancı dünyayla değil. Yani inanç bilgiye dönüşmez. İnanç kendini gerçek(lik)le bir ve aynı kabul ettiği için, dünyadan gelen geribildirimlere duyarsız kalır ve kendini tekrarlamaya devam eder. Yani boş inanç kendi içinde kendini doğrulayan –gerçekliği kendinden menkul– bir yapay sistem yaratabilir. Bu sistem içinde insanlar ömürlerini, uluslar-kültürler binyıllarını, zihinlerini dışarıda olana kapatarak sürdürebilir. İkincil gerçeklikler, her şeyi başlatan birincil inancın doğruluğuna kanıt teşkil edemezler, En basit bir bilinçli eylemi dahi, bu eylemin gerçekleşeceği inancıyla başlatıyoruz. Yani önce inanıyoruz, sonra yapıyoruz ve ikisi –zihin ve dünya– örtüşüyorsa inancımızın *bilgi* olduğundan söz edebiliyoruz.

[8] İnancı besleyen mitsel gerçeklikler bazen maddî ve sosyoekonomik gerçek(lik)leri siler atar. İnsan rasyonel gerekler arasında çırpınsa da özünde irrasyonel bir varlıktır. Örnek olarak Mısır piramitleri gibi abartılı yapıların nelere mâl olduğunu, din ve ırk savaşlarında, tüm sosyoekonomik açıklamaları eskale eden yıkımları, açlık-yoksulluk içindeki Hindistan'ın ortalıkta salınan dokunulmaz kutsal ineklerini, bazı ritüellerdeki müthiş israfı, yaşamını inancı uğruna gözünü kırpmadan feda eden şehitleri, intihar saldırılarını, gurur-onur ve intikam savaşlarını, kan davalarını, kendi ırkdaşlarından / inanç ortaklarından gelmedi diye yaşamsal önemi haiz yardımların geri çevrildiği durumları vb. gözünüzün önüne getirin, yeter...

psikolojisinin terminoloji ve kuramlarıyla ele alınan simyadır (Jung 1970): Simya, modern kimyanın gizemli-hülyalı atasıdır. Unutmayalım ki, astronomi de astrolojiden çıkmıştı; ilk tabipler –animistik inanç ve uygulamaların ustası– şamanlardı (Saydam 2013).

Sayısız örneğin içinden birini anımsayalım: Antarktika kıtasının varlığına, İngiliz kaptan James Cook tarafından 1773 yılında keşfedilmeden önce de inanılıyordu. Keşif gezilerini güdüleyen bu inancın mantığı sarihti:

> Dijonlu Charles de Brosses 1756'da yayımladığı *Histoire des Navigations aux Terres Australes* adlı kitabında, Kuzey Yarıküre kara kütlelerinin ağırlığını dengelemek ve dünyanın devrilmesini önlemek açısından bu kıtanın var olması gerektiği yolundaki teoriyi geliştirdi. Böyle bir görüş günümüzde kesinlikle çatlakça görünür; çünkü dünyanın havuzdaki dengesiz bir kütük gibi 'doğrulmasını' sağlayacak bir ortam içinde 'yüzmediğini' biliyoruz. Ama dünyanın aslında *eser* olarak adlandırılan görünmez bir madde içinde yüzdüğüne uzun süre inanıldı – ta 20. yüzyılın başlarına kadar. (Shermer 2011: 356)

***

İcâdın bir *keşfe* götürmesi, yani kurgulanarak yaratılanın, yani 'zihnin', *Bütün* içinde yerinin/varlığının ve uyum içinde *Bütün*'ün diğer elemanları tarafından desteklendiğinin görülmesi, icâdın hedefidir. *Pars pro toto*: İcâd edilen parça (*pars*), Bütün'ün (*toto*) tüm bilgisine içkindir; ayrıca 'yok'tan icâd olduysa 'eksik', Bütün'ü tamamlamaktadır ve Bütün içinde tamamlanmaktadır. İcâd, keşfeder: *İcâd edilende Bütün'ün bilgisi keşfedilmiştir.* Değil mi ki, tek bir zerresi bile maddenin, evrenin bilgisiyle yoğrulmuştur. Keşfe *icâd*, icâda *inanç*, araç ve aracı olmuştur.

Nereye geldik?

Dünyadalığımızda eksik ve eksikliğinin farkında varlıklarız. Bu farkındalık, eksiklik hâlinden tamlık ütopyasına doğru uzanan çizgide içkindir. Eksik isek eğer, bizi bütünleyecek nesnelere ihtiyacımız var ve ancak *'bir'-leşmişsek* o nesne(ler) ile kendimizi *'tam'-am-lanmış* hissedebiliriz. İnancın çıkış sâiki, işte bu *eksik* dünya'nın / *eksik* kendi'nin bir şekilde tamamlanacağının hayâlidir (resmidir). İçinde anlamlıyızdır / dünya anlamlıdır, değerliyizdir / dünya değerlidir, güvendeyizdir / dünya güvenlidir: Her şeyin bir anlamı var ve ben bu bilgiye sahibim. Bu bilgiyle kendim için iyi olan her şeyi –şu anda tersi gibi gözükse de– yapmaya muktedirim. Her inanç bir *bütünleşme* projesine açılıyor nihâyetinde.

Evet, tüm inançlar –en harcıâlemi bile–, *bildik* bir dünya ve *bildik* bir kendilik tasvirine ucundan köşesinden dokunur. Özne bu resme inanarak, inancının işaret ettiği yola koyulur. *Boş* inanç, a)-*doluya*, yani *bilgiye*, ya

da b)-mitinin tarihselliği içinde kendisini mumyalayarak *ikincil* inançlarda yaşamaya geçebilir ve *birincil* varsayımını 'artık' sorgulamayabilir. İkincil inançlarında icâd ve keşif ettiklerinde yaşayan özne, dünyadalığında bütünlüğünü sağlamış hissedebilir.

Bilindik olanın prototipini/ön-kalıbı nerede bulabiliriz? Yani tepeden tırnağa bir bilindik kalıbımız var mı? Cevabı bu sorunun çok net: *Var!*

Filogenetik ve ontogenetik *insanlaşma* serüvenimiz bizi bu ilk-örneklerin bilgisiyle donatıyor. Evrimleşme sürecinden biogenetik aktarıyla yüklendiğimiz türe özgü hayat-bilgisine, bireysel genetik özellikler ve daha doğum öncesinden başlayan çevreyle eyleşimin etkileri ekleniyor. Eksik canlılar olarak doğuyoruz ve bu eksikliğimizin giderek farkına varıyoruz. Eksikliğimizi gideren, bizi tamamlayan anne-baba gibi bakım verenlerle birlikteliğimizden edindiğimiz deneyimler ve oluşturduğumuz şablonlar, yaşamımızın şeklini ve içeriğini belirliyor.

Olmasaydı eğer şefkatiyle saran, besleyen, ısıtan, yatıştıran bir bakım nesnemiz –anne ve/veya anne muadilleri–, hayatta kalmamız mümkün olmazdı. Onunla kendimizi bütün-lenmiş, onda bütün-leşmiş hissettiğimiz bir 'âhir zaman' mevcut, bedenimize ve kişiliğimize içkin hâfızamızda. Bu bütünlük yaşantısı, sonradan bizden ayrı(k) olduğunu farkettiğimiz 'kendiliknesnesi'[9] tâbir edebileceğimiz *birincil* ilişki nesnelerine muhtaç

[9] "Heinz Kohut'un 'Kendilik Psikolojisi' modelinde ..., ruhsal yapının temel ögesi –özne karşılığı olarak– 'kendilik'tir. *Kendilik*, 'algıların toplayıcısı ve eylemin merkezi' olarak tanımlanır; ancak –kuruluşunda– başkalarıyla ilişki içinde bütünlüğü olan bir karmaşadır. Bütünlüğü sağlayan <*Öteki*, 'kendiliknesnesi'dir:

> *Kendiliknesneleri*, kendiliğimizin bir parçası olarak deneyimlediğimiz nesnelerdir; bundan dolayı, onlar üstünde sahip olunması beklenen kontrol, yetişkinin başkaları üzerindekinden çok, kendi bedeni ve zihni üzerinde sahip olmayı umduğu kontrole yakındır. İki çeşit kendiliknesnesi vardır: çocuğun doğuştan gelen kuvvet, büyüklük ve mükemmellik hissine yanıt verenler ve bunları onaylayanlar; ve çocuğun hayranlık duyup, sükûnet, yanılmazlık ve tümgüçlülük imgesi olarak kendileriyle kaynaşabilecekleri. Birinci tip aynalayan kendiliknesnesi, ikinci tip idealize edilmiş ebeveyn imagosu olarak adlandırılır. [Kohut ve Wolf 2004: 82-83]

Kohut, yukarıda belirtilen iki kendiliknesnesi etkileşimine sonradan –önceleri aynalama süreci içinde değerlendirdiği– bir üçüncüyü eklemiştir: 'İkizlik' gereksinimi, kardeş, akran ve arkadaşlarıyla *birlikte başarmak*, benzerlerin oluşturduğu bir topluluğa kabul ve ait olmaktır.

Bebeğin kendiliği zayıftır, dağınıktır, şekilsizdir; sürekliliği yoktur. Bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlamak, ancak kendiliknesnesinin *gerçek* varlıksallığında, yani *'kendilik-kendiliknesnesi' ilişki-birliği* içinde mümkün olur. Bebeğin gelişmemiş ruhsal aygıtı, henüz iç-dış sınırlarının oluşmadığı erken dönemde *–dış–* kendiliknesnesinin (annenin) gelişmiş ruhsal yapısına ve ortak öyküsüne katılır / davet ve kabul edilir/zorlanır. Bebekle kendiliknesnesi arasındaki ilişki psikososyal gelişimin temelidir. Çocuk zaman içinde *dışarıdaki* kendiliknesnesinin işlevlerini içselleştirir...:

> Çocuk nasıl fiziksel anlamda hayatta kalabilmek için gerekli miktarda oksijen içeren bir atmosfere doğarsa, psikolojik anlamda hayatta kalabilmek için de kendisine eşduyumlu yanıtlar veren bir insani ortama doğar. Ve nasıl yeni doğan bebeğin solunum aygıtı çevredeki atmosferde oksijen bulunmasını 'bekler'se, gelişmekte olan kendiliği de aynı tartışılmaz ke-

bir yaşantı. Bir makbul 'cennet' yaşantısı olmayabilir, hattâ 'cehennem' gibi de gözükebilir;[10] ama esas-bildik olduğu, *evvel zaman içinde* tek varoluş biçimi, tek gerçek'leşme biçimi olarak içselleştirilmiş olduğundan, hep aranacaktır.[11] İki ayrışmış nesne arasında kurulmamış, iç içe geçme/bir-ve-

---

sinlik içinde kendi psikolojik istek-gereksinimlerine uyum gösterecek bir eşduyumlu ortam 'bekler'... Çocuğun psikolojik dengesi bozulduğunda, yaşadığı gerilimler normal koşullarda kendiliknesnesi tarafından eşduyumla algılanır ve karşılık görür. Çocuğun gereksinimini ve bu konuda ne yapılması gerektiğini gerçekçi bir biçimde algılayabilen olgun bir psikolojik örgütlenmeyle donatılmış kendiliknesnesi, çocuğu kendi psikolojik örgütlenmesine dâhil edecek ve hareketleriyle çocuğun bozulmuş olan homeostatik dengesini yeniden kuracaktır. Çocuğun nüve halindeki ruhsal varlığı, kendiliknesnesinin oldukça gelişmiş ruhsal örgütlenmesine katılır; çocuk kendiliknesnesinin duygu durumlarını (bunlar çocuğa dokunma, ses tonu ve belki bazı başka yollardan aktarılır) sanki bunlar kendi duygu durumlarıymış gibi algılar. [Kohut 1998: 81-82]" (Saydam 2017 a: 74-76)

[10] Kuşkudan paranoyaya, yastan depresyona psikolojik sorun ve psikiyatrik hastalıkların, öznenin peşinde koşarken hiç de iyi hissettirmeyen 'boş' inançlarla ilintisi açıktır. Tüm ızdırab ve meşakkatine rağmen sürdürülüyor olmaları, tüm gerçeğin hazine dairesi olarak bilinen *evvel zaman içinde* bu inançlara zemin teşkil eden kendiliknesnesi ilişkilerinin açık ya da örtük yaşanmış ve zihnin derinine kazınmış olmasıdır. 'Gerçek' oradadır; bu iç 'gerçek'-liği boşluğa yansıtmam, benim oraya doğru hareket edeceğim izleği sunar.

[11] Konuya bambaşka bir açıdan bakarsak, bu insanî kurgunun evrenselliğini görebiliriz: *Gnostikler*, Mükemmel-Mutlak'tan *düşmüş* demiurgos'un yaratısı olarak dünyayı –Kendilik Psikolojisi (Kohut 1998, Kohut ve Wolf 2004) terimleriyle ifade edersek– kendiliknesnesinden ayrı düşmüş olması nedeniyle 'cehennem' addederler.

I. Elizabeth döneminin İngiliz oyun yazarı Christopher Marlowe'un (1564-1593) başyapıtının kahramanı *Doktor Faustus*'un. ruhunu sattığı Mefistofilis'e (~ *ışık-sevmez*, gr.) sorularına aldığı yanıtlarda, cehennemin dışarıda değil eksik-içeri'de aranması gerektiği vurgulanıyor:

"MEFİSTOFİLİS: Lucifer'le düşen mutsuz ruhlar,
... Lucifer'le ebediyen lanetlendiler.
FAUSTUS: Nereye lanetlendiniz?
MEFİSTOFİLİS: Cehennem'e.
FAUSTUS: Peki o zaman sen nasıl Cehennem'in dışındasın?
MEFİSTOFİLİS: Niye ki, burası Cehennem, ben de dışında değilim.
Düşün ki, Tanrı'nın yüzünü gören
Ve Cennet'in ebedi neşesini tadan ben,
Ebedi erinçten mahrum kalarak
On bin Cehennem'le cezalandırılmadım mı? ...
FAUSTUS: Söyle bana, insanların Cehennem dediği şu yer nerede? ...
MEFİSTOFİLİS: ... Cehennem'in sınırları yoktur, kendine ait bir yeri de yoktur,
Bulunduğumuz yerdir Cehennem.
Ve Cehennem neredeyse biz de hep oradayız.
Ve kısacası, tüm dünyanın sonu geldiğinde,
Ve her yaratık arındığında,
Cennet olmayan her yer Cehennem olacak..." (Turner 2004: 209-210)

Eksik demiurgos'un yarattığı maddî dünya, eksiktir ve 'kötü' ile doludur. Dolayısıyla eksik, kötüdür. Bedende / maddede sıkışmış ruh cehennem azâbındadır. Ruh'un cenneti önündedir / gelecektedir: *Dünyadalığını nasıl açtığına bağlı olarak* kurtulabilecektir. Dünyadalığı, ya cehennem olarak devam edecek / tekrarlanacak, ya da cennete vesile olacaktır. Bu meyanda diyebiliriz ki, dünyadalık, 'aradalık'tır: Dünyada/bedende kalma ile dünyadan/bedenden kurtulma arasındaki aradalık. Aslında dünyadalık ile bir 'araf' tarif ediyor gnostisizm; ama *işlevsel* bir araf, yani

aynı-olma üzerinden yürüdüğü için *gerçek* bir ilişki olmayan özne&kendiliknesnesi bir(likte)liğinin yeniden –aynısı ya da zıddıyla– tesisi, tüm yaşam hamlelerinde, ve elbette ki bu hamleleri *mümkün ve/veya zorunlu* kılan tüm inançlarda içkindir. En olgun ve sağlıklı kişilik yapılarında da –inançlarının/öykülerinin üst katmanları kazınırsa– rastlayacağımız, bu kendiliknesnesi arayışlarıdır.

Bilinçli özneye karşılık gelecek şekilde tanımlarsak, *zihnimizde*, yani içeride, dışarının, yani *dünyanın* –ki dünyaya tüm gerçek nesneler, ortak gerçeklikler [*sic*], bedenimiz ve bilinçdışımız dâhildir– temsilleri mevcut. Bu dış varlıklar kendi gerçekliklerinde bilinemezler, zihnimizdeki kurgular üzerinden bilinebilirler. Bu kurgu bir ilişki: 'Ben' olarak tanımladığım bir kurum ile 'öteki' olarak tanımladığım nesneler dünyası arasındaki eyleşim... Dış gerçekliğin temsilinin dış gerçekliğe birebir *aynı* kabul edilmesi 'inanç'ı gerektirir. İnançtır. Tekrarlayalım: Bilginin inançtan fazlası, *kapalı*

---

durağan bekleme yeri değil, davranma mahalli. Ruhun kovulduğu (?) yere geri dönene kadar, kavuşmayı hak edeceği umuduyla eyleştiği bir geçiş alanı. Burada gnostik mitin, nasıl gelecekte, –tam(am)-'evvel zaman'ı kurguladığını da görüyoruz.

'Araf', dinsel çağrışımlara açık bir kavram. Konuyu ele alışım tamamıyla 'dünyevî' içerikli. Gene de dinsel metinlerle bağlantı kuracak olursak, 'araf' terimini, "7/A'RÂF-24 ... : (Allahû Tealâ): ... Sizin için yeryüzünde bir süreye kadar kalma (yerleşme) ve geçinme vardır (size takdir edildi).' buyurdu." (http://www.kuranmeali.org/kuran/araf-suresi/) âyetinden mülhem, insanın *dünyadalığı* olarak kullanıyorum. Haklarında nihai karar verilmeden önce, insanların yeryüzünde geçireceği doğum-ölüm arasındaki ara(da)lığı, 'arife' (ar.) sözcüğünün etimolojisine uygun olarak, 'öncesi'ni karşılayacak şekilde uyarlıyorum. Araf, burada insanın eylemlerini açtığı bir alan; bekleme odası değil, eylem mahalli.

İslâmi sistematolojiyle devam edecek olursak, 'Arâf' sûresinin devamında, Hristiyan skolastiğindekinden farklı bir 'araf' tasvirini görüyoruz. Yani bu 'aradalık', 1265-1321 arasında yaşamış İtalyan ozan Dante Alighieri'nin (1998) *La Divina Commedia*'sında Hıristiyan eskatolojisince resmettiği gibi, *net* kötüler ve *net* iyiler ayırımının dışında kalan, inançlı günahkârların veya günah-sevab terazisinde eşit ağırlıkta olanların nihai âhiret mekânları olacak –gecikmeli– cennet öncesinde *bekleyeceği* geçici *arınma yeri* (*purgatorium*, lat.) değildir. İslâmi terminolojide araf, tam anlamıyla öncesidir; cennet *veya* cehennem kararını bekleme yeridir:

> "7/A'RÂF-46 ... : Ve onların aralarında bir perde ve A'rafın (tepelerin) üstünde onların hepsini simalarından (yüzlerinden) tanıyan adamlar vardır. Henüz oraya (cennete) dâhil olmamış ama ümit eden cennet ehline: 'Selâmlanmak (selâm) sizin üzerinize olsun!" diye nida ettiler.
> 7/A'RÂF-47 ... : Onların bakışları ateş (cehennem) ehlinin tarafına çevrilince: 'Rabbimiz, bizi zalim kavim ile beraber kılma' dediler.
> 7/A'RÂF-48 ... : Ve onları yüzlerinden tanıyan A'raf ehli adamlar, onlara seslendiler, şöyle dediler: 'Sizin topladıklarınız ve kibirlenmiş olduğunuz şeyler, size fayda vermedi.'
> 7/A'RÂF-49 ... : (Cehennemliklere şöyle denir): 'Allah'ın onlara rahmetle ulaşmayacağına yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?' (Cennetliklere de şöyle denir): 'Cennete girin! Size korku yoktur ve mahzun da olmayacaksınız.' (http://www.kuranmeali.org/kuran/araf-suresi/)

Ayırt edilmesi ümidiyle tekrarlayalım: Bu metinde, *dünyayı* ve *dünyadalığı*, 'araf' yani öncesi olarak tanımlıyoruz. Tam(am)lanma umuduyla ileriye hamle edilen bir yer. İnanç, sadece gnostiklerde değil, tüm insan ve evren sistematizasyonlarında, bu ileriye doğru hamlenin yöneldiği –bütünlük simgesi– 'kızıl elma'ya hamleyi işaret ediyor.

olmamasıdır. Kendini kapatan bilgi/dünya ile eyleşmeyen/doğruluğundan zinhar emin olan bilgi, inanç olarak kendini korumaya almıştır, ama gerçekliğinden kaybetmiştir: *Boş* inanca dönüşecektir.

***

Önemli bir soru, inancı anlamamıza katkı yapacak: İnancı güdüleyen ne ola?

İnancı güdüleyen, temel güvenlik ihtiyacıdır. Dünya üzerindeki ilk –bireysel– deneyimlerimize, ve evrimsel süreçte ilk insandan –hattâ ilk canlıdan– bu yana dünya üzerindeki deneyimlerimize dönersek, 'güvensizlikten/tehlikeden kaçış' birincil eylem nedenimiz ve biçimimizdir. Güvenin olduğundan emin olunmasa da, güvensizlik olasılığı bize yön verir. Güvende hissetmesi için insanın, neyin ne olduğunu bilmesi elzemdir. Ve ilk hamlesi kendinden dışarıya doğrudur: Zihin dünyasını kendinden çıkarak kurgular ve bu kurguyu *gerçek* addeder. İnanç bu hamleden başlar (Saydam 2017 a, b, Shermer 2011).

Yaşamak zor zanaat: Madde varsa, ve biz –'eksik' varoluşlar olarak– maddenin umursamaz şiddetinden sakınamıyorsak biricik varlığımızı, acı ve eksiklik, dolayısıyla, reddedilen ve kaçınılan bir gerçeklik hep olacaktır. Varoluş biçimi olarak insanlık için, kaçtığı temel zorlayıcı büyük gerçek(-lik) zaten kapsayıcı olan ve terkedilemeyecek gerçek(lik)tir. Öncesizliğini kabul edersek madde'nin ve doğa'nın özgür bırakmayan şiddetini farketmek ve gene de dışarıya hamle etmek, yani bilinçlenme ve insan-lık serüveni, bu şiddeti red ve ikame serüveni değil midir? Tüm felsefe, ideoloji ve dinler bu minval, hâkezâ tüm bireysel mitler bu *dışarıya* hamle üzere şekillenmiyorlar mı? Bu hamleyi boşlukta, yani olmadığımız yerde, olabileceğimiz gelecekte, bize bırakıldığını ümit ettiğimiz o 'boşluk'ta kurguluyoruz. Yani önce, –maddenin ve mevcûd psiko-sosyo-kültürel nizâmın bize bıraktığı(nı zannettiğimiz)– *boşluğa inanıyoruz* (Saydam 2017 a).

Dışarıya (yeni'ye) doğru bir hamleden söz etsek de, nihayetinde her inanç muhafazakârdır; yani –en azından başlangıcında– gerçekliğinden emindir. Buna en devrimci, dünyayı altüst etmiş hamleleri taşıyan inançları da katabiliriz. Çelişki yoktur burada: İnanç *geleceğe mâtuftur* her zaman ve geleceğe bir hayal yerleştirilmişse, onu gerçekleştirmek için yapılan her hamle, *geleceği hayal edildiği gibi muhafaza edecektir*. İnanç, her ne kadar tersi düşünülse de, geçmişle ilgilenmez, şimdiyi kullanır, geleceğe odaklanmıştır. Eğer 'gelecek'[12] içinde ilerlendikçe, 'şimdi'[13] kullanılamazsa ve

[12] 'Gelecek', ona doğru devinilen boşluktur.

[13] 'Şimdi', dünya ile, deneme-yanılma sürecine açık eyleşimdir.

'geçmiş'[14] dikkate alınmazsa, yani 'kapalı' bir öyküsellik dönüştürülmeden tekrarlanıyorsa, boş inançtır. Eylem ve geribildirimle gerçekleşen değişim bilgidir. Ama bilginin kullanılması, –hareket etmek için ileriye– *gene* inancı, yani gelecekte *gene* bulut-üstü saraylar inşa etmeyi gerektirecektir. Bilgi kendini artıracak yeni inançları doğurur. Mutlak(laştırıcı) öyküleri tanımlayan *kapalı mitlerin* boş inancı ise her türlü geri bildirime kapanır, kendi tekrarları içinde debelenir. Boş inancın en önemli özelliği hiç değiş(e)memesidir.

İNANCIN ÖYKÜSELLİĞİ

İnsan bilmez; bilmediğini bilir / bilmemekten ürker; bilmek ister. Bilmeyen sorar/sorabilir. Sormak/sorgulamak, anlamak ve kavramak içindir. Anlamlandırmak ve anlamak, bağlantılandırmayı ve bağlamayı gereksinir/gerektirir. Elimizde olan dünyadalığımızdır. Şeyleri ve olayları birbirine anlamlı bir şekilde, yani tarihselliği ve uzaysallığı içinde bağladığımızda elde edeceğimiz, hep bir 'öykü' (hikâye) olacaktır. Öyküde nesneler, –zamanda ve mekânda– birbirine değer ya birbirlerine göre durum bulurlar; olaylar ardardalık, benzeşlik, birliktelik, karşıtlık, nedensellik (kauzalite) ya da eşzamanlılık (sinkronisite) prensibiyle zaman ve uzam içinde aralarında örgütlenirler. Öykü, parça-bölük gerçeklikleri, anlamlı bir bütünsellikte cem eder. 'Anlamlılık' ve 'bütünlük' öyküyü taşıyan sihirli kavramlardır. Sihirlidirler, zira hayatın akışı, öyküde anlam ve bütünlük kazandığında zaman ve uzay tek bir dokunuşla başkalaşır (Saydam 2017 a, b).

İnanç –eğer *insandan* sâdır oluyorsa– bir öyküyü vâ'zediyor olsa gerektir; öznenin –kurguladığı– dünyaya doğru hamlesinin ve eyleşimlerinin öyküsüdür bu. Bir yolu, süreci ve hedefi işaret eder. Özneyi yapan da, inançlarının peşinde –kurgusal nesnesine yaklaşarak/uzaklaşarak– oluşturduğu öyküsüdür.

Öznenin kaptanı *bilincin* ayrıştırıcı özelliğini ön plana çıkarmak, sadece 'nesne'leştirerek kavrama olduğunu, yani özne-nesne ayrı(şmış)lığı temeline oturduğunu ileri sürmek yalınkat bir düşüncedir. Bilinç bir *ilişki* ürünüdür; gerçek bütünleşmeyi benlik ve benlik-bilinçliliği sağlar –elbette ki, mümkün olduğunca–: Bilinç –esasında– ayrıştırırken bağlantılar/bütünleştirir. Zira bir şeyi ayrıştırmak, verili bağlantıların ötesinde –kurguda– bağla(ntılandır)maktır. Ayrıştırmak, ayrıştırılanların kendi aralarında ve ayrıştıran özneyle ilişkilerinin, ilâveten ayrış(tırıl)ma sürecinin –açık ya da örtük– tarifini, yani bir öyküyü talep eder.

[14] 'Geçmiş', dünya ile eyleşimlerden edinilegelen geribildirimlerin özümsenmiş hülâsasıdır.

Bilmek için bağla(n)mak gerekir. Bağla(n)mak, öyküle(n)mektir; zamanda ve uzayda her şeyle [*sic*] ilişki için(d)e yerleş(tiril)mektir. Çok bağ, çok farkındalık, o da derin ve geniş bir öykü demektir. Çok anlamlılık, çok mecaz demektir. Mecazların ve üst-mecazların, *parçaları* değişik yönleriyle ilişkilendirmesi, dünyanın *bütüncül* algılanmasına olanak verir (Saydam 2017 a).

Bağla(n)mak referans odakları oluşturur. Zihinde bu bağ(lanma)ları, öyküler kurar. Bağla(n)mak anla(mlandır)maktır. Veriler, ancak anlamlı biraradalıklarında 'bilgi' olarak tanımlanabilir. Anlamın eksikliği, sadece dünyanın şiddetiyle savrulmak, bağlanamamaktır/bağlayamamaktır.

Hikâye yaşamın zihindeki *–anlamlandırılmış–* aksidir. Hikâye bağlar; kurgudaki öte'yi, yaşamsal beri'ye bağlar ve beri'yi öte'deki tasarımları üzerinden öte'deki karşılığın(d)a bağlar. Ötede kurgulanan anlam, berinin aynısı imiş gibi gerçe(kli)ğe eşdeğer kabul edilir, ki burada tekrar 'inanç' alanındayız. Beriye ait *ötede kurgulanan bağlar* –yani beriyi *bildiğimiz inancı*–, şey, şekil, nicelik ve nitelik, olay, kurgu, korku ve arzular ... arasındadır; yaşamı boşluk bırakmamacasına dokurlar. Kesintiler yeni aradalıklar, yeni boşluklar yaratır. Boşluk, aradalıkları dolduran hikâyeleri bozar; zira boşluk kendisine ait bilgiyi (öyküyü) saklar. Oysa, hikâye bilgiyle mayalanmıştır. Yaşam, öyküde bütünlük ve parçaların anlamlı uyumunu talep eder. Öykünün kendi içindeki tutarlılığı, aynı zamanda işlevselliğidir. Ve bağla(ntıla)ma başladığında, artık yeni bağ(lantı)lar kendilerini gösterir. Bir bağ, bir başka bağı, o bir diğerini/yeniden ve yeniden oluşturur, pekiştirir. Herşey birbirine mecaz olur: Mecazlama çok doğurgandır. *İnanç –*mecazlay/narak*– bilgiye* doğru gelişir (Saydam 2017 a).

Temel veriyi taşıyan parçaların eylemlerindeki öngörülemezlik ve etkileşimlerin raslantısallığında, 'Bütün', öyküleştiril(e)mediği sürece kaotiktir. Kargaşaya düzen getirmek, ancak müdahil şiddetle mümkündür. Yani her öykü –ve her inanç– *şiddet* içerir! Zira bağlamak ve bağlı tutmak, gerektiğinde bağlı olanı çözüp başka türlü bağlamak, –özne lehine– hep bir dönüştürücü müdahaleyi gereksinir. Düzenleyici şiddet kendiliğindenliği ve keyfiliği sınırlar; bilinirliği artırır. Bu şiddet anlatanın/öyküleyenin düzenleyici kozmojenik/mitojenik şiddetidir (Girard 2003, Saydam 2017 a).

İnanç *mecazlar*. 'Teşbihte hata olmaz' denir, yani her şey her şeye, herkes herkese mecazlanabilir. Yani, zihinden dünyaya inanç, başlangıcında –zihnin özgürlüğünce [*sic*]– özgürdür. Ancak, mecazların için(d)e açıldıkları çerçeveyle bağlantılı olarak anlamlarını değiştirdiğini, yani ancak Bütün'e göndermeyle etkin olabileceklerini unutmamak gerekir. Nihayetinde her mecaz-lama, uydurmadır/yanılsamadır; değerini belirleyen tutarlılığın azlığı ya da çokluğudur, yanılsamanın olup olmaması değil... Her karşılaş-

ma –ki zamanın ve yaşamın gereğidir–, nesnemizi ('öteki' öyküsü içinde) 'kendi' öykümüze uydurmaktan geçer.[15] Öteki, öyküsüyle, kendi öykümüz içine yerleş(tiril)ir. 'Mecazlama' dediğimiz şey, öyküleri uyuşturmaktır (Lakoff ve Johnson 2015, Ricoeur 2003). Her ne kadar çelişkili görünse de, *yeni* öteki'yi ancak *kendi* öykümüz üzerinden tanıyabiliriz, kendimizin *tanıdık* bir parçası olarak. Dolayısıyla hiçbir zaman tam bilemeyiz; ama bilir-*miş gibi* yapmaktan başka çaremiz yoktur ve bu da çoğunlukla yeterlidir. Hattâ bir açıdan da iyidir ve gereklidir: 'Gerçek' öteki'ni arayışımızı hiç sonlandırmamamız için; dünyada bağlanmalar keşfederek *inancı bilgiye* dönüştürmemiz için...

Özetleyelim: 'Boş' inancımızın dünyanın nedensellik-eşlikçilik ağıyla etkileşime girmesi kaçınılmaz. Dolayısıyla inancın, kendisine değen-çarpan verilere, yani dış referanslara dayanması ihtiyacı var; ancak *bu*, inancın 'gerçek'leşmesini mümkün kılacaktır. Olmazsa inanç, ilk hâlinde, yani 'boş' kalacaktır. Öte'de (yani zihinde) gelişirken karmaşıklaşan öznel örgütlenme kaçınılmaz olarak kendi gerçekliğini oluşturacaktır. Varlıklar dünyasıyla ilişkisi giderek apayrı bir sorunsal hâline gelecek ve çözümlenme ihtiyacı doğuracaktır. Beri gerçek ile öte gerçekliğin canlı ve dinamik bir ilişki içinde kalmasının önemi bu meyanda açıktır. İleri düzeydeyse kopukluk, öteyi/öyküyü/özneyi yozlaştırır; inanç boş ve boşlukta kalır.

Öte'ye inanarak öte'yi yapmak, dünyayı ötede *–yeniden–* yapmaktır. Asıl dünya beri'de, tasarımsal replikası ötededir. Tutarlı ve sağlıklı bir öykü, öyküleğiyle bağlantıda kalmak zorundadır. Kurgusal gerçeklik balonu, dar ve denetimli bir köprüyle de olsa varlıksal 'gerçek'le açık ilişki içinde beriyi öteye mecaz tutarsa, canlılığını ve gelişimini güvenceye almış olur: İnanç *gerçekleşir* ve pekişir. Bilim bunun farkındadır; ötedeki gerçekliğin, berideki gerçek ile sağlamasını gözetir. 'Boş' inancın inadı, bu ilişkiyi tersine çevirir: Gerçek(lik) ötededir; berideki karşılığı kendini saklamaktadır ve kendini ele vermemekte ısrarlıdır. İnanç *bilmektedir* ve bu 'bilgi'nin *sınanması* gerekmez: Dünya, önünde sonunda inancın gerçekliğini itiraf edecektir [*sic*].

İnanç referanssız kendine iman etmekse eğer, kuşkunun yüksek sesle ilân edilen yokluğu, kuşkuların dibine inilemeyecek kadar derin, dokunulamayacak kadar sıcak, içine bakılamayacak kadar karanlık olduğuna işaret eder esasında. Böyle inançlar ve öyküler vardır; tüm kuşkuları *yok* hükmünde sayan, tekliğini ve mutlaklığını en yüksek perdeden ilân eden

[15] Her öykü ile gerçekliği ötede yeniden yaratırız. Yaratı yaşantıyı birebir kopyalıyor gibi de gözükebilir, tamamıyla farklıymış izlenimi verecek kadar aslından da uzak kalabilir. Öte'de (öyküde) olmak bir ihtiyaçtır. Zira beri'de dünyadalığın öngörülemez şiddeti hüküm sürer (Saydam 2017 a).

öyküler. Bu inançlar ve bağlantılı olarak mitleri, zaten kuşkuları, –ilgili bilinmezliği çözerek– yoketmeye kendilerini vakfeden kurgulardır. Oysa ki bilinmezlik esastır. İnanç, mutlak bilgiyi bağırır; mutlaklığından vazgeçtiği oranda bilgiye yaklaşma olasılığı açılacaktır.

'Adam olacak' inançlar/mitler, yaşama dair kabul ve isyan arasındaki gerilime yanıt olarak, yaşamı –kapalı inanç dizgesinde– dondurup 'ölüm'ü çığırarak yanıt veren zorba mitlerin aksine, bu gerilimi yaşamın bizzat kendisi olarak kabul ederler; dolayısıyla içte ve dış(t)a hareketlidirler. Mutlaklıklarını çığıran canhıraş avazlara gereksinimleri kalmamıştır, zira dünya ile ilişkilerinde hayatiyetlerini sürdürürler. Müminlerini zapt-u rapt altında tutmazlar. Kuşku ve tereddüdü hep canlı tutan bir dengesizlikleri/muğlâklıkları vardır; tahammül edilir düzeyde bir 'düzenin bozulması' *endişesi*, heyecanlı bir, –daha kapsamlı ve daha güçlüye doğru– 'düzenin bozulması' *arzusu/umudu* ile iç içedir. *Kapalı* mitler / boş inançlar, olanı muhafaza kaygısını taşırken donarlar; *açık* mitler / bilgiye dönüşen inançlar için büyümek, genişlemek, artmak, çeşitlenmek, dolayısıyla hareket(lilik) esastır.

Kendini bilgiye doğru geliştirecek inançları taşıyan *açık* mitler, *kapalı* mitlerin endişeyle ve telâşla [*sic*]– bağıra çağıra savundukları şekli-şemali keskin stabiliteyi sun(a)mazlar kahramanlarına; dengeleri oynaktır, 'eksik'tirler, –bir olasılıkla– 'yanlış'tırlar [*sic*] ve tam bu nedenle –*yeni* açık mitlere doğru– gelişmeye, değişmeye meyyaldirler. Açık mitlerde her şey bir ân ve hâl için tamam gözükebilir, ama bir yerlerde soru ve ünlem işaretlerini hiç kaybetmezler; zayıf noktalarının olması ve denge kaybına meyli, aslında açık mitlerin en güçlü yanıdır. Vice versa: Kapalı mitlerin –ve taşıdıkları 'boş' inançların– öldürücü zaafı, hiçbir zayıf noktanın olmadığının ilânı ve ısrarıdır.

Boş kalan inançların, dolayısıyla *mutlaklık* iddiasıyla kendinde donan kapalı mitlerin sunduğu ya da sunduğunu iddia ettiği insan ve evren tasavvuru, çok net bilgi ve talimatlar sunar, uyarı ve öngörüler içerir. Bu kesinlik herhangi bir belirsizliğe, dolayısıyla kuşkuya ve tereddüde mahal vermez (Rattner 1965, Shermer 2011). Mitin mümini olan insanın düşünce yolları da –inanca içkin– verili olduğundan, kaybolma ihtimali –talimatlar hassasiyetle takip edildiği sürece– yoktur. Yani plastik/açık mitlere göre kapalı mitlerin avantajı, tereddüdün belirlediği işlevsiz (*-miş gibi*) gözüken bir ara-durumdan insanı sakınmalarıdır. Ancak dezavantajları çok büyüktür: Güvensizliğinde donmuş matrikste hiçbir –yeni ve yaratıcı– işlem olmadığından, dışlanmış olan gri bölge hakkında bilgisizlik devam etmekte, sorunsallara tek bir yaklaşım basmakalıp tekrarlarla pekiştirilmekte, donuklaştırılmaktadır. Bu tutum 'yeni'yi dışlar: Biteviye tekrar ve çevresel körleşme, tereddütten kurtulmanın ve yalancı güvenliğin çok ağır bedeli-

dir. İnanç balonu –sımsıkı kapalı mitinde– gerçeklikten kopar, uçar gider, sönene ya da patlayana kadar (Arnold 2007, Saydam 2017 a).

***

Zihindeki kurgusuyla sanal dünya, –ancak– *öykü kurgusu* gerçek dünyanın görece çatışmasız modeli olabilirse, tutunabilir; kavuştuklarında çözünmez/bozulmaz. Zira biliriz ki, ayrıksı karmaşık yapılar, genel gerçekliğin basit kaba gücü karşısında kırılgandır; –eski bir güreş deyimiyle–, 'zor, oyunu bozar'. Dış gerçeklik karşısında/içinde yüzen öykü, artık anlatıcısını/kahramanını spekülatif eskalasyona doğru ayartabilecektir ve her türlü deneyimsel geribildirime kapalı tutacaktır. Sistem kapalı ise, parçaları birbirini döller ve doğrular, ama dış 'gerçek-lik' referansı mevcut değildir ya da çok zayıftır. Öykünün bütünüyle dış gerçeklikten kopması elbette ki mümkündür. Dışarıya (beri dünyaya ve öte'nin hâkim öykülerine) kapanırsa, yalıtılmış bir gerçeklik içinde tüm iç uyumsuzluklarını örter, dış uyumsuzlukları reddeder. Hangi alanda olursa olsun dogmatizm ve fanatizmin tarifi tam da budur

***

> "Öykü/hikâye, neyin nasıl olduğunu, nasıl olacağını, neyle birlikte –ve neden uzak– olacağını anlatır; dünyayı anlamlandırarak haritalayan bir nesneler ve eylemler şematizasyonudur. Hele ki 'mit' niteliğinde, tek bir *ân ve hâl* için dahi olsa mutlaklık iddiasında ise, yani özneye sarsılmaz bir güvenlik ve hâkimiyet ilüzyonu yaşatıyorsa, arada-insan'ı, aradalıktan kurtarmış demektir. Öyküsüz/mitsiz, kaybolmuş olurduk. Tüm aradalıktan çıkma yöntemleri mitlere yüklenmiştir [16] ...
>
> Kadîm çağlardan bu yana, kuşaktan kuşağa aktarılarak, aktarıldıkça değişerek taşınan bu öyküler, –ki Yunanca 'mi-tos'un (*μῦθος*) sözlük anlamını 'öykü/hikâye' kelimeleri tamamiyle karşılar–, dünya ve insan hakkındaki asıl bilgilerin –tanrılar, ruhlar, doğaüstü varlıklar, atalar tarafından aktarıldığı 'orijinal' şekliyle– taşıyıcısıdır. Orijinal oldukları için 'gerçek'tirler. Evrenin, ruhların, tanrıların, güneşin, ayın, 'biz' insanların ve 'öteki' insanların, balığın, kuşun, yılanın, geyiğin, aslanın ve

[16] Mit, geniş anlamıyla, bir antropomorfik evren ve zaman tasavvuru sunar. O ân ve hâl içinde nihai ve kesindir. Mit aradalığı anlatır; ama aradalık geriliminden çıkmış olma yanılsaması yaratır. Bu nedenle yatıştırıcıdır; selâmet vaad eder. Kültürel antropolog Claude Lévi-Strauss'un mit hakkında söylediklerini anımsayalım: Mit, çözümsüz kültürel karşıtlıkları aktarma işlevini üstlenen gösterenlerin oluşturduğu bir yapısal sistemdir. Doğum, ölüm, cinsellik gibi temel konularla ilgili çözümsüz kültürel çatışmalar konusunda uyarılar içerir. Mit çözüm sunmaz, –gerilimi dindirmez– ancak karşıtlıklar arasında özdeşlik ya da benzerlikler kurarak sembolik denetim imkânı verir (Sels 2011).

diğer hayvanların, buğdayın, mısırın, elmanın ve diğer bitkilerin, ırmağın, dağın, ağacın, yağmurun, şehirlerin, mesleklerin, âlet-edevâtın, doğum ve ölümün, hastalığın, büyünün, kurbanın, dillerin, dinlerin, ibadet, gelenek ve göreneklerin, sosyal hiyerarşilerin, akrabalık ilişkilerinin ne, nasıl ve niçin olduklarını, ilk ortaya çıkışlarını, nasıl türediklerini anlatırlar/açıklarlar:

'Ay niye güneşten soluktur?': Kadîm Mısır mitolojisi bunu şöyle açıklar: Sağ gözü güneş, sol gözü ay olan tanrı Horus, –babası– Osiris sonrası taht kavgasında, amcası Seth'in darbesiyle ay-gözüne darbe alır, yaralanır. Ayın loşluğu bundandır. Büyük Ayı ve Küçük Ayı takımyıldızlarının menşei, Zeus'un gözdesi nimfa Kalisto ve onun Zeus'tan olma oğlu Arkas'tır. Zeus, Artemis tarafından ayıya dönüştürülen Kalisto'yu Büyük Ayı ve Arkas'ı Küçük Ayı takımyıldızı olarak göğe yerleştirmiştir. Prometheus'un tanrılardan çaldığı ateşi insanlara hediye etmesine benzer bir eylemi, gökyüzünden sürülen Japon fırtına tanrısı Susanu'nun insanlara tarım ve hayvancılığı öğretmesinde teşhis ederiz. Vikinglerin 'gizemli' runik alfabesini insanlara aktaran, tanrı Heimdall'ın ölümlü oğlu Jarl'dır. Orta-Batı Amerika yerlilerine (Lakota) âyinlerini Beyaz Bufalo Kadını Pteskawin öğretmiştir. Onun kabile şefine verdiği tören piposu, beri ve öte dünya hakkında 'gerçek' bilgiler elde etmek için başvurulacak kutsal âlettir. Menekşe'nin menşei Attis'in kanıdır; Adonis'in kanından gül ve dağ lâleleri, Osiris'in bedeninden buğday ve şifalı otlar bitmiştir. Çoraklığa ve verimsizliğe –genel anlamda– açıklayıcı olabilecek suç eylemi Tanrı'nın onaylamadığı kardeş katlidir: Kabil'in (*Kain*) Habil'i (*Abel*) öldürdüğü yerde sonsuza kadar ot bitmeyecektir. Afrikalıların, kölelik kaderidir; zira Nuh Peygamberin, çocuklarını köle yaparak lânetlediği oğlu Ham'ın soyundan gelmektedirler. Afrika yerlisi Mbuti'ler, insanların ölümlü olmasını, 'yüce varlık'ın yasakladığı tahu ağacı meyvesinin yenmesiyle açıklarlar. Tevrat'ın yaratılış (tekvin) öyküsü de benzer desene sahiptir ..." (Saydam 2017 a: 115-116)

Tüm bu bilgiler [*sic*] 'boş inanç olarak yaftalanabilir mi? Hele ki insanın kendini ve evreni anlaması / anlam vermesi bu öyküleri gereksiniyorsa?[17]

[17] "Dın psikolojisinin kurucusu sayılan William James bu konuda 'İnançlar doğru oldukları için işe yaramazlar, işe yaradıkları için doğrudurlar' der. James'a göre, bizim için önemli olan inanç ve fikirlerimizin bizzat kendileri değil, etkileridir. Bu, pragmatist bir yaklaşımdır ve batıl inançlar için de geçerlidir. Çünkü batıl inançlar da psiko-sosyal ihtiyaçları tatmin eden bir görev üstlenirler. Bu nedenledir ki, binlerce yıldır her kültürde kendilerine yer bulmuşlardır. Modern kültür bu konuda bir istisna değildir. Dahası, modern kültür yeni formlarda batıl inançlar üretmektedir." (Köse ve Ayten 2009: 48)

Elbette ki henüz şafağındaki insanın bilmediği pek çok şey vardır ve bilebilmesi için / anlam verebilmesi için, kendinde var olan bir tutam bilgiye başvurmak, kendisi üzerinden yabancıyı tanımak zorundadır. Uyarlamaları elbette ki eksik, yanlış, sapkın olacaktır başlangıçta. Nesnelerini kendi gibi –özne– bilmekten, onlara öznelik pâyesi içinde kalıplar yakıştırmaktan başka çaresi yoktur, mecazlamak için (Bateman ve Fonagy 2006, Saydam 2017 a, Shermer 2011). Bu –kendinde 'dolu', dünya gerçekliğinde 'boş'- inançlardan başkası yoktur dağarcığında dünyasına tutunabilmesi, dünyasını tutabilmesi için. Evren ve tüm varlıklar antropomorfik libasa bürünürlerse ancak anlamlandırılabilirler. Böylece *varoluşun tüm bilgisi edinilmiş olur* ki, olmasaydı bu ilk bilgi [*sic*]– insan, varoluşun mâhiyetinden mahrûm, yabancı bir dünyada çaresiz kalırdı, kaybolurdu. *Kaybolurduk*...

Bu *ön*-bilgiyle de kaybolayazardık mağaralarda, bozkırlarda, eğer bildiğimizle dünyaya açık tutmasaydık kendimizi, ve bilgiyi dönüştür(e)meseydik / biz dönüş(e)meseydik dönüşen bilgiyle. Ne Rûmi çıkardı Mesnevî'yi yazacak, ne Johann Sebastian Bach olurdu besteleyecek Brandenburg Konçertolarını. Ne tüberkülozu, çocuk felcini altederdik, ne genetik harita diye bir şeyden haberimiz olurdu. Ne Mars yollarına düşerdik 'Merak'la (*Curiosity*, NASA), ne Google olurdu, ne i-Phone daracık 'doğal' [*sic*] hayatımızda, , ...

Bilim de en geniş anlamıyla bir mitler manzumesidir ve bu mitlerin uyumlu biraradalığıyla oluşan üst-mit'de 'her-şeyin-teorisi'ni kovalar. Bilim insanları ve 'bilim-*inançlılar*' [*sic*] bu bilim-mitleri ile ve vâ'zettiklerine göre yaşarlar ve yaşamlarını anlamlandırırlar.[18] Mitler değişirse, üst-mit de yanlışlanır ve değişir. Bu bilim adına ilerlemedir ve arzu edilir, hattâ zorlanır. Bilimsel evrimciler ile dinî yaratılışçıların karşılaştırılması bu bağlamda en popüler örnektir. Yaratılışçıların üst-mit referansı 'Tanrı iradesi'dir. Bilimin sert bulguları bazen mitlerini sarsacak olsa da, yaratılışçılar olası 'anomi'den 'üst-mit'e sıçrayarak sıyrılırlar. Bilimsel bulgular nihayetinde bir alt-mit'in içeriğine aittir ve bu alt-mit, üst-mit'e ikincildir. Üst-mit'in öznesi Tanrının bu kuramı uygulamasıyla, alt-mit kendinde gerçekliğinden çıkıp sadece bir âlet olur ve asıl gerçek olan üst-mit'in uygulama aracı olarak ancak üst-mit üzerinden gerçeklik kazanır. Bilim ise kendi cehaletini referans alır ve meselinde, hiçbir zaman nihai bilgiye ulaşamayacağını bilir

[18] Aydınlanmanın getirisi dünyaya bakışın kökten değişmesi olmuştur: Klasik anlamıyla inancın kendisini referans alan 'mitolojik mitos', daha yüksek gerçeklik vâ'deden yeni bir öyküye, bir başka anlamlılığa, 'bilimsel mitos'a yerini terketmiştir. Bilimin ihtişamı ve tevazuu burada kendini gösterir: 'Boş inanç'la yetinen 'mitos'un tersine, farkındadır ki, mutlak değildir, geçicidir; sadece kendini aşan yeni bir öyküyü –heyecanla– beklemekte, daha da ötesi mayalamakta, eskiyen kendini lağv ve ikame edecek yeni'yi çağırmaktadır; yanlışlanmayı kışkırtmaktadır.

(Firestein 2014). Dinsel inancın referansı tanrısaldır, dolayısıyla –genellikle– 'dışarıda'dır; bu nedenle mitolojisi –vahiy üzerinden– mutlak bilgiyi içerdiğini savlar. Kapalıdır, dış gerçek(lik)ten zorlamalarla bazen açılıyor gibi olsa da, gene sarsılması olanaksız olan mutlak-güç-ve-değer'e göndermeyle kendini reorganize ederek kapanır. Referansı gene kendisidir.

Özet niyetine 'İnanan Beyin' kitabının yazarı davranışbilimci Michael Shermer'den bir alıntıyla kapatalım:

> "Bizler Akıl Çağını başlatan Aydınlanma felsefecilerinin öngördüğü gibi birer rasyonel hesap ve mantık makinesi değiliz. Aslında inançlarımızı şekillendiren bir sürü etkenle karşılaşırız. Kalıpsal-yaklaşım hem anlamlı, hem de anlamsız parazitte kalıplar arayıp bulur. Öznesel-yaklaşım bizi şeylerin niçin böyle olduğunu açıklamak üzere söz konusu kalıplara anlamlar ve amaçlı özneler yüklemeye yöneltir. Bu anlamlı kalıplar inançlarımızın özünü oluşturur; beynimiz inançlarımızı sürekli doğrulayan bir sürü bilişsel eğilime başvurur; gerçeklik anlayışımız da o inançlara dayanır... *[Ö]nce inançlar oluşur, ardından inançlara ilişkin açıklamalar gelir.*
>
> Öyleyse doğru ve yanlış kalıplar arasındaki farkı nasıl anlayabiliriz? Gerçek ve hayalî özneler arasındaki farkı nasıl seçebiliriz? Rasyonelliğimize bu kadar yük bindiren bilişsel eğilim tuzaklarından nasıl kaçınabiliriz? Cevap bilimdir..." (Shermer 2011: 351)

Boş inançlar, yaşamı kontrol etme duygusu ve belirsizliği aydınlatma zannı uyandırabilir, teselli edebilir, regresyon dönemlerinde sığınabileceğimiz şablonlar sunabilir; ancak mesnetsizdirler, Bütün'ün bilgisi ile uyumsuzdurlar. Eğer kırılmazlar, dönüşmezlerse, katı ısrar, ancak öznenin bir 'yalan-dünya' içinde yaşama yabancılaşmasına vesile olur ve sürdürülmesi çok enerji soğurur. Boş inançlar, kısa vâdede ve özel bazı durumlarda özneye ve yaşamına anlam katabilir ve 'bilgi' [*sic*] sunabilir; ama uzun vâdede pahalı önermelerdir. Çıkış için tek çözüm, bilimdir. Yaşama –doğru– cevap, *bilimdir*...

Kaynakça

Arnold K., 2007, "The Creative Unconscious, The Unknown Self, and the Haunting Melody: Notes on Reik's Theory of Inspiration", *Psychoanalytic Review*, 94 (3): 431-445

Bateman A. & Fonagy B, 2006. *Mentalization-Based Treatment for Borderline Personality Disorder: A Practical Guide*. Oxford: Oxford University Press.

Burnham J.C., 1987. *How Superstition Won and Science Lost: Popularizing Science and Health in The United States*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.

Craciun A, 2014. "The adaptive function of superstition from an evolutionary psychology perspective", *Romanian Journal of Experimental Applied Psychology* 5 (2): 54-60.

Dante Alighieri, 1998. *İlâhi Komedya*, çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak.

Firestein S., 2014, *Cehalet: Bilimi İleri Taşıyan Güç*, çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Foster K.R., Kokko H., 2009. "The evolution of superstitious and superstition-like behaviour", *Proceedings of the Royal Society B* 276: 31-37

Girard R., 2003. *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Kanat Kitap.

Jung, C.G., 1970. *Mysterium Coniunctionis / Bollingen Series XX.* Princeton NJ: Princeton University Press.

Kohut H., 1998. *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. Oğuz Cebeci. İstanbul: Metis.

Kohut H., Wolf ES, 2004. "Kendilik Bozuklukları ve Tedavileri: Ana Hatlar" [*Psikanalizin 'Öteki' Yüzü: Heinz Kohut*, der. Y. Erten, N. Mitrani, M. Tanık]: 80-109. İstanbul: İthaki.

Köse A., Ayten A, 2009. "Batıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (3): 45-70.

Lakoff G., Johnson M., 2015. *Metaforlar / Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki.

Ögel B, 1989. *Türk Mitolojisi/I.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Rattner J., 1965. "Psychologie des Aberglaubens", *Zeitschrift der Praeventivmedizin.* 10: 99-105

Ricoeur P., 2003. *The Rule of Metaphor / The Creation of Meaning in Language.* Londra ve New York: Routledge.

Saydam M.B., 2013. *Deli Dumrul'un Bilinci: 'Türk-İslam Ruhu' Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi.* [3. Baskı] İstanbul: Metis.

—, 2017 a. *Ara'f'dalıklar.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

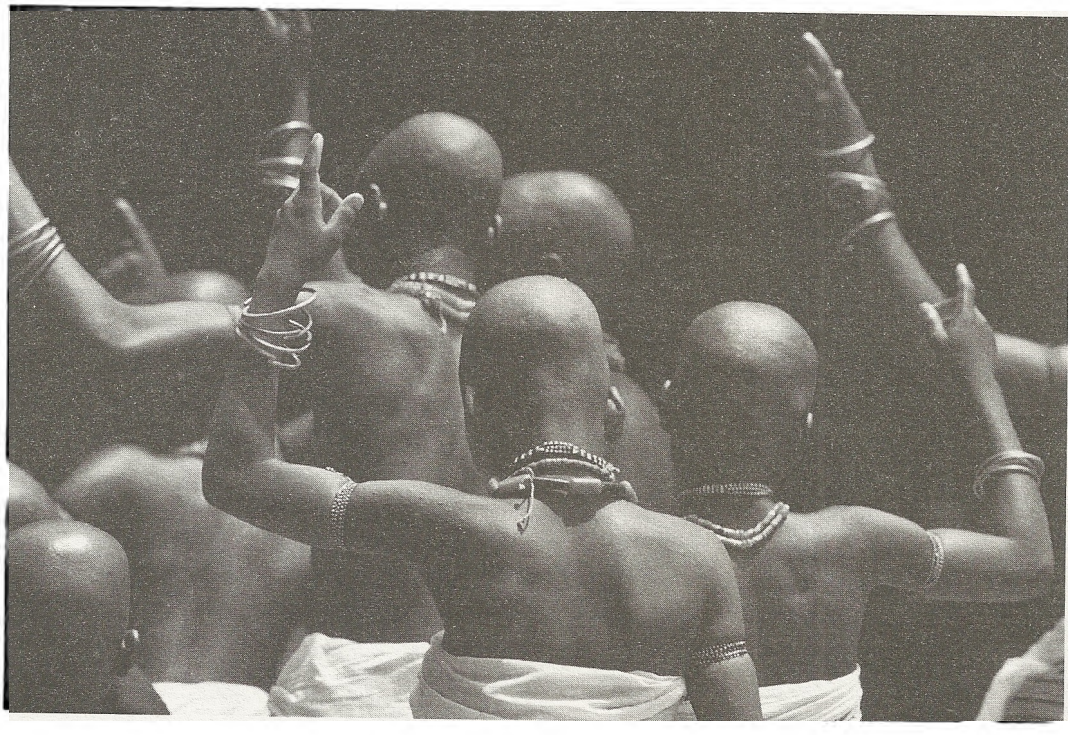
—, 2017 b. "'Tekinsiz'e Dair". Suret 9 (baskıda).

Sels N., 2011. "Myth, mind and metaphor. On the relation of mythology and psychoanalysis", *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique* 3: 56-70.

Shermer M., 2011. *İnanan Beyin*, çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa.

Skinner B.F., 1948. "Superstition in the Pigeon", *Journal of Experimental Psychology* 38: 168-172

Turner A.K., 2004. *Cehennemin Tarihi*, çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı.



Fotoğraf: Jean-Claude Coutausse, Benin, Porto Novo, Mart 1998.

KATILIM KURALI*

Lucien Lévy-Bruhl**

İlkel zihniyet çoğu kez en çarpıcı olayları bile fark etmemekle yetinmeyip doğruluğu asla sınanamayacak olaylara körü körüne inanç duyabiliyor. Deneyim onların gözünü açmaya ya da bilgilendirmeye yetecek bir güce sahip değil. Sahip oldukları zihniyet deneyime tamamen kapalı. Dolayısıyla misyonerlerin cübbelerini kuraklığa yol açmakla suçladıklarında ya da bir salgın hastalığı bir insan yüzünün yer aldığı bir resme atfettiklerinde bu yalnızca zamansal süreklilik çerçevesinde iki şeyin zihinlerinde birbiri ardı sıra yer alarak bir nedensellik ilişkisine yol açması şeklinde yorumlanamaz. Onlara özgü zihinsel süreç farklı ve karmaşıktır. Bizim olaylara dayalı deneyim ve olayların birbirini izlemesi dediğimiz şeyi ilkel zihniyet kabul etmeye hazır olmadığı gibi bunların bıraktığı izlenimi edilgin bir tavırla kabul etmesi de söz konusu değildir. Bu zihinler tam tersine her şeyden önce çok sayıdaki kolektif zihinsel yeniden canlandırmaların egemenliği altında olduğundan bunlar nedeniyle hangi tür nesne olursa olsun, canlı varlıklar, insan elinden çıkma cansız nesneler ya da araçların gizemli

---

Çeviri: Oğuz Adanır

* Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, s. 60-70, PUF, 1951 (9. basım) Paris. Çevirisini yaptığımız bu bölüm belki de ilk inanç sistemini oluşturan batıl inançların üstüne oturduğu gizemli ve mantık öncesi düşünce yapısını üreten ilkel toplumlar hakkında kısmen de olsa aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır. Metnin tamamı için Fransızca metne başvurulabilir. (O.A.)

** Lucien Lévy-Bruhl, (Fransa 1857-1939). Modern felsefe eğitimi gören ve bu konuda çok sayıda kitap yayımlayan yazar daha sonra ilkel toplumlar üzerinde yoğunlaşarak bu konuda belki de en önemli yapıtları yazmıştır. Bu insanların toplumsal yaşamı ve ilkel din ve mitolojilerinde akıldışı unsurların oynadığı rol konusunda yapılan araştırmalara yeni bir yön kazandırmıştır.

güçlere sahip olduklarına inanırlar. Bundan başka çoğu kez nesnel ilişkileri umursamayan bu zihinler dikkatlerini gizemli, güncel ya da sanal ilişkiler üstünde yoğunlaştırırlar. Bu önceden belirlenmiş ilişkilerin kökeninde deneyim yoktur, bu ilişkilerin oluşumunda deneyime yer yoktur.

Öyleyse bu ilişkileri artık ilkellerin zihinsel zayıflığı, düşünce çağrışımı, basit bir neden sonuç ilkesine başvurma ya da "bundan dolayı", "dolayısıyla çünkü" türü yanıltmacalara başvurarak açıklamaya çalışmaktan, özetle onların zihinsel etkinliğinin bizimki kadar gelişmemiş olduğuna bağlamaktan vazgeçelim. Bizzat bu ilişkiler üstünde duralım ve ilkel zihniyetin çoğu kez varlıklar ve nesneler arasında kurduğu bu gizemli ilişkilerin temelini oluşturan bir genel kurala boyun eğip eğmediklerini anlamaya çalışalım. Gerçekten de bu ilişkilerin hepsinde karşımıza çıkan ortak bir unsur var. Değişik biçim ve derecelerde bu ilişkilerin hepsi kolektif bir zihinsel yeniden canlandırmayla bağlantılı olduğunu söyleyebileceğimiz varlıklar ya da nesneler arasında bir "katılım" düşüncesi içermektedirler. İşte bu yüzden daha iyisini bulamadığım için *katılım kuralı* olarak adlandırdığım yalnızca "ilkel" zihniyete özgü bu ilke kolektif zihinsel yeniden canlandırmalar arasındaki açıklanabilecek ve açıklanamayacak bağları yönlendirmektedir.

Bu kuralı şimdiden soyut bir şekilde ifade edebilecek bir önerme sunabilmek zor. Her ne kadar açıklaması yapılacak şeyi ancak çok zorlayarak bize özgü düşüncenin basit çerçevesi içine sokabiliyorsak da, bu bölüm boyunca yapılacak açıklamalar onu yeterince tanımlayacak. Herkesi mutlu edecek bir formülümüz yok ancak yaklaşık bir formül sunmaya çalışabiliriz.

İlkel zihniyetin ürettiği kolektif zihinsel yeniden canlandırmalarda aynı anda hem kendileri olan hem de kendilerinden başka bir şeye benzeyen nesneler, varlıklar ve olayları anlamak neredeyse olanaksız. Bunların bulundukları yeri terk etmeden kimi güçler, erdemler, nitelikler ve gizemli eylemleri bünyelerinden dışarı göndermeleri ya da bütün bunları bünyelerine katmaları ve bütün bunların dışsal bir şekilde algılanabilmesini anlayabilmemiz de bir o kadar olanaksız.

Başka terimlerle ifade etmek gerekirse bu zihniyet açısından teklik ve çokluk, aynısı ve başkası vb. arasındaki karşıtlık terimlerden birini yadsıdığınızda diğerini olumlamayı ya da tersini yapmayı zorunlu kılmıyor. Bunun ikincil bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Kimi zaman bu durumun farkına varılmakla birlikte çoğu kez es geçiliyor. Özünde gizemli olan bir cemaat bizim saçma olarak nitelendireceğimiz bu karşıtlığın hemen hiç farkına varmıyor. Örneğin "Brezilya'nın kuzeyinde yaşayan Trume aşireti kendilerinin suda yaşayan hayvanlar olduğunu söylüyorlar. Komşuları Bororolar *arara* (kırmızı papağan) olmakla övünüyorlar." Bu yalnızca ölüm-

lerinden sonra *Araralara* dönüştükleri ya da *Araraların* dönüşüme uğramış Bororolar oldukları ve onlara bu şekilde muamele etmek gerektiği anlamına gelmiyor. Burada başka bir şeyden söz ediliyor. "Buna inanmayan ancak Bororoların kesin ifadelerine boyun eğmek durumunda kalan M. von den Steinen, Bororolar, tıpkı bir kurtçuğun ben bir kelebeğim demesi gibi, soğuk bir tavırla *Araralar* olduklarını söylediler"[1] diyor. *Arara*, Bororoların kendilerine taktıkları bir isim olmadığı gibi kırmızı papağanlarla akraba olduklarını da ilân etmeye çalışmıyorlar. Onlar temel bir özdeşlikten söz etmeye çalışıyorlar. M. von den Steinen bir yandan insan diğer yandan kırmızı papağan olduklarını söylemelerini mantıksız buluyor. Oysa katılım kuralına boyun eğen bir zihniyet açısından ortada bir sorun yok. Totemik (topluluğun türediği sanılan kutsal hayvan, bitki, rüzgâr vb.) biçimli tüm toplumlar benzer kolektif zihinsel yeniden canlandırmalara sahip oldukları gibi, totemik grubun bireyleri ve totemleri arasında da aynı şekilde benzer bir kimliğin varlığından söz edilebilir.

Varlıklar ve olayların üretimi, şu ya da bu olayın gerçekleşmesi, kendileri de gizemli olan koşullarda, bir nesneden diğerine ya da bir varlıktan diğerine gizemli bir eylemle iletilmenin sonucudur. Bunlar: dokunma, aktarma, duygu birliği, uzaktan yönetilen eylem vb. çok değişik biçimlerde temsil edilen bir katılım kuralının sonucudurlar. Zihinsel açıdan bizim kadar gelişmemiş olduğunu düşündüğümüz çok sayıdaki toplumda av, balık ve meyve bolluğu, mevsimler ve yağmurların düzeni belli kişilerin kimi törenleri gerçekleştirmesine ya da özel bir gizemli erdeme sahip kutsal bir kişinin mevcudiyetine ya da sağlığına bağlıdır. Kimi zaman yeni doğmuş bir bebek babasının yaptığı tüm yanlışların, yediklerinin vb. bedelini ödemektedir. Ava ya da savaşa giden yerlinin mutluluğu ya da mutsuzluğu kulübede bıraktığı eşinin şu ya da bu yiyeceği tüketmemesine şu ya da bu eylemi gerçekleştirmemesine bağlıdır. Kolektif zihinsel yeniden canlandırmalarda bu türden sayısız ilişki vardır. Bizim olaylar arasında görülen doğal nedensellik ilişkileri dediğimiz şeyi onlar ya hiç fark etmiyorlar ya da çok az önemsiyorlar. Onlar en çok gizemli katılım kurallarını hattâ yalnızca bu kuralları önemsiyorlar.

Zaten bu yüzden *mantık-öncesi* (prélogique= çelişkiyi dışlamayan ilkel toplumlara özgü zihniyet) olarak adlandırılan ilkel zihniyet de bir o kadar *gizemlidir*. Bunlar iki ayrı karakterden çok aynı temel özelliğin iki ayrı görünümüdür. Özellikle zihinsel yeniden canlandırmalar göz önünde bulundurulduğunda bu zihniyetin gizemli, ilişkiler göz önünde bulundurulduğundaysa mantık öncesi bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. *Mantık-öncesi* terimi bu zihniyetin zaman içinde mantıksal düşüncenin ortaya

[1] K. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, s. 305-306.

çıkmasından önceki aşamayı temsil ettiği gibi bir düşünceyi de çağrıştırmamalıdır. Ürettikleri kolektif zihinsel yeniden canlandırmalar hâlâ mantıksal kurallara boyun eğmeyen insanlar ya da insan-öncesi grupların varlığından söz edebilmek mümkün müdür? Bu sorunun yanıtını bilmemekle birlikte olumlu bir yanıt verilebileceğinden emin değiliz. En azından zihinsel açıdan bizden daha az gelişmiş tipteki toplumların daha iyisini bulamadığım için *mantık-öncesi* olarak adlandırdığım zihniyetleri böyle bir özelliğe sahıp değil. Bu zihniyet *mantığa-aykırı* olmadığı gibi (*alogique*) mantık ilke ve kurallarına da aykırı değil. Onu *mantık-öncesi* olarak adlandırmamın nedeni her şeyden önce bu zihniyetin bizimki gibi çelişkilerden kaçınmaya çalışmamasıdır. Bu zihniyet öncelikle *katılım kurallarına* boyun eğiyor. Bu şekilde yönlendirilen ilkel zihniyet olur olmaz çelişkilere düşmekten hoşlanmamakla birlikte (çünkü bu durum bizim onu düzenli bir şekilde saçma olarak nitelendirmemize yol açacaktır) çelişkiden kaçıp kurtulmaya da çalışmamaktadır. Bu zihniyet çoğu kez çelişkiye karşı duyarsız olduğundan onu izlemekte çok zorlanıyoruz.

Daha önce de söylediğimiz gibi bu özellikler yalnızca zihinsel yeniden canlandırmalar ve kurdukları bağları kapsamaktadır. Bu zihinsel yeniden canlandırmalardan bağımsız bir şekilde düşünen ve davranan bir birey olarak ele alındığında ilkel insan, mümkün olduğu takdirde, çoğu kez şeyleri ondan beklediğimiz şekilde algılayacak, değerlendirecek ve davranacaktır. Varacağı sonuçlar belli koşullarda bize makul görünecektir. Örneğin, iki hayvan avladığında ve bunlardan yalnızca birini bulduğunda kendi kendine diğerinin başına ne geldiğini soracak ve onu arayacaktır. Yağmur âniden bastırıp canını sıktığında sığınacak bir yer arayacaktır. Vahşi bir hayvanla karşılaştığında ondan kaçıp kurtulmaya çalışacaktır, vb. Ancak bu türden durumlarda ilkellerin bizim gibi akıl yürütmesi, aynı durumda bizim sergileyeceğimiz davranışlara benzer davranışlar sergilemelerine (ki, en basit olaylarda en zeki hayvanlar da benzer bir şekilde davranmaktadırlar) bakarak onların zihinsel işleyiş sürecinin her zaman bizim boyun eğdiğimiz kurallara boyun eğdiği anlamına gelmez. Aslında bu kolektif zihniyetin kendine özgü kuralları var. Bu kuralların ilki ve en sık karşılaşılanıysa katılım kuralıdır.

Bu zihinsel etkinlikten etkilenen malzeme de öncesinde katılım kuralının eylemine maruz kalmaktadır. Zira kolektif zihinsel canlandırmalar bizim kavramlarımızdan bambaşka şeylerdir. Gerçekleştirdiğimiz mantıksal işlemlerin malzemesi olarak nitelendirilebilecek bu zihinsel yeniden canlandırmalar bildiğimiz gibi daha önce üretilen benzer türde işlemlerin sonucudurlar. İnsan, hayvan, organizma gibi soyut genel bir terimden söz etmek çok sayıda kavram arasında ilişkiler içeren birçok sanal yargının

varlığından bahsetmek demektir. Oysa ilkellere özgü kolektif zihinsel yeniden canlandırmalar bizim kavramlarımız gibi kesinlikle özgün bir entelektüel çabanın ürünü değildirler. Bütünleştirici parçalar olarak düşünüldüklerinde duygusal ve kışkırtıcı unsurlara sahiptirler. Kavramsal içermeler ve dışlamalar yerine özellikle az çok belirgin bir şekilde tanımlanmış ancak genelde içtenlikle hissedilen katılım duyguları içerirler.

Örneğin, ilkel insanlar bir imge, bir portreyi neden bizim algıladığımızdan bambaşka bir şekilde algılıyorlar? Bunlara az önce kanıtını sunduğumuz gizemli özellikler atfetmelerinin nedeni nedir? Kuşkusuz her imge, her reprodüksiyon imgesi olduğu şeyin doğasına, özelliklerine, yaşamına "katılıyor". Burada katılım sözcüğü bir tür paylaşma gibi algılanmamalıdır. Örneğin portrenin sanki modelin canı ya da sahip olduğu tüm özelliklerin çok küçük bir parçasına sahip olduğu söylenemez. İlkel zihniyet hem model hem de imgesinin bu can ve bu özelliklere sahip olduğunu kolaylıkla kabul eder. Bu işi aralarında kurduğu gizemli bir bağ aracılığıyla yapar ve bu bağ katılım kuralı olarak adlandırılır. Bororoların *Araralar* olması gibi imge de modelin kendisidir. Öyleyse modelin sağladıklarını imgesi de sağlayabilir. İmgeyi etkilediğinizde model de etkilenir. Mandan şefleri Catlin'in fotoğraflarını çekmesine izin verdiklerinde mezara girdikleri zaman sonsuza dek neden rahat uyuyamayacaklar? Çünkü kaçınılmaz katılım kuralı gereğince yabancıların elinde bulunan imgelerinin başına gelenlerin aynısını ölüm sonrasında onlar da hissedecek. Peki, ölmüş reislerinin huzurlarının bozulacağı düşüncesi aşiret üyelerini neden bu kadar tedirgin ediyor? Catlin bu konudan söz etmese de hiç kuşkusuz aşiretin refahı, mutluluğu, varlığı her zaman olduğu gibi gizemli katılım kuralı gereğince ister canlı ister ölü olsunlar şeflerin içinde bulundukları duruma bağlıdır.

Benzer düşünceler gizemli özelliğe sahip olduklarını gösterdiğimiz isim ve gölge örneği diğer kolektif zihinsel yeniden canlandırmalar için de geçerlidir. İlkel zihniyetle ilgili genel bir kuramı desteklemeye yarayan ve üstünde biraz daha fazla durmamız gereken bir örnek varsa o da "ruhun" zihinsel yeniden canlandırılmasıdır. M. Tylor başlangıç noktasını "ruhun" oluşturduğu animizm olarak bilinen doktrine özgü ilkeyi şu şekilde açıklıyor: "Henüz bizim sahip olduğumuz uygarlık düzeyine sahip olmayan ancak düşünmeyi başarabilen insanlar biyolojiye ait iki problem grubundan çok büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Birinci grupta yaşayan bir beden ile ölü bir beden arasında ne fark vardır, neden uyuyoruz, uyanıyoruz, bayılıyoruz, hastalanıyor ya da ölüyoruz gibi sorularla karşılaşıyoruz. İkinci gruptaysa düşlerde ve zihnin ürettiği imgelerde görülen insana özgü biçimler neyin nesidir gibi sorular var. Bu iki grup olaydan yola çıkan eski dönemlere ait ilkel filozoflar her insan kendine ait bir can ve bu cana ait

bir hayalete sahiptir türünden bir sonuca ulaşıyorlar. Görünüşe göre can ve hayalet bedenle çok yakın ilişki içindeler. Can bedenin hissetmesini, düşünmesini ve davranmasını sağlarken; hayalet bedenin imgesi ya da onun ikinci beni olmaya çalışıyor. Bu ikisi bedenden ayrılabilen şeyler olarak düşünülüyor. Bedenden ayrılabilen can onun duyarlığını yitirmesi ya da ölmesine neden olabilirken aynı bedenin hayaleti bu bedenden çok uzaklardaki insanlar tarafından görülebiliyor. Bir başka olasılığa göre can ve hayalet kolayca birleştirilebiliyor. Her ikisi de bedene ait olduklarına göre aynı zamanda birbirlerine ait olamazlar mı? İkisi birden aynı ruhun görünümleri olamazlar mı?... Bu yorum aslında zihinsel açıdan bizim kadar gelişmemiş olan ırklara özgü somut kişisel ruh ya da tin anlayışına uyuyor. Bu ruh şu şekilde tanımlanıyor: bir hacme, bir bedene sahip olmayan insan imgesi doğası gereği bir tür dumana, zara, gölgeye benziyor ve can kattığı bireyin yaşamasını ve düşünmesini sağlıyor. Kendisine geçmişte ya da o anda bedensel anlamda sahip olanın kişisel bilinci ve iradesine hükmediyor. Bedenini bulunduğu yerde bırakıp bir anda değişik yerlerde görülebiliyor. Çoğu kez ellenip, görülemese de belli bir fiziksel güç sergileyebiliyor, özellikle uyuyan ya da uyanık insanlar tarafından bedeninden ayrılmış ama ona benzeyen bir hayalet şeklinde görülüyor. Bu bedenin ölümünden sonra da var oluyor ve insanlar tarafından görülebiliyor. Başka insanların bedenlerine girebiliyor, onları ele geçirebiliyor ve istediklerini yaptırabiliyor. Hayvanların hattâ cansız nesnelerin bedenlerine girebiliyor... Bunlar insani duyguları en somut şekilde kanıtlayan, ilkel bir felsefi yoruma dayalı samimi mantıksal ve rasyonel doktrinlerdir."[2]

Animizmin kendi kendisiyle böylesine tutarlı olması ve kökenine inildikçe yani en ilkel biçiminde karşılaşılan mantıksal düzey yeterliliği M. Tylor'ın en çok hoşlandığı düşüncedir. Zaman içinde yeni unsurların katılımıyla karmaşıklaşan ve giderek daha karmaşık sorunları çözmeye çalışırken her alana el atan bu mantık anlaşılmaz, içinden çıkılmaz bir hale gelmiştir. Deyim yerindeyse başlangıçta bu mantık hiç zorlanmadan anlaşılıyordu çünkü ilkel "filozof" tanık olduğu olguları kendini dayatan bu mantığa uygun yalın bir dille açıklıyordu...

Bu oldukça çekici bir kuramsal yaklaşım. Biz de bu "ilkel filozofun" yerinde olsak gerçekten de onun gibi akıl yürütebilirdik, yani ona biçtiğimiz akıl yürütme biçimini benimseyebilirdik. Acaba hiç böyle "ilkel filozoflar" yaşamış mıdır? Zihinsel açıdan bizim kadar gelişmediğini düşündüğümüz toplumlarda ruhun kolektif zihinsel yeniden canlandırmaları biyolojik sorunları çözme gereksiniminden kaynaklanan bir tür doktrin oluşmasına yol açmış mıdır? Bu bize hiç inandırıcı gelmiyor. Böyle bir şey olabilme

[2] *Primitive culture*, 4. basım, 1903, I, s. 428-429.

olasılığı çok düşük. Bu toplumların zihniyetinin bizimkinden başka bir şekilde yönlendirildiği, hiç değişmediği ve ürettikleri kolektif zihinsel yeniden canlandırmaların her şeyden önce gizemli oldukları, ilkel insanların genelde sahip oldukları düşüncenin mantıksal tutarlılığından çok varlıkların sahip oldukları gizemli özelliklerle çok daha yakından ilgilendiklerini biliyoruz. İşte bu yüzden ilkel "filozofun" ruh açıklaması ne kadar akılcı ve tutarlı olursa o kadar yanlış olabilir. Araştırmacılar ne kadar çok olgu örneğinden söz ederlerse etsinler, bunları açıklayan insanlar ne kadar yetenekli olurlarsa olsunlar açıkladıklarını sandıkları konunun yanına bile yaklaşamamış olabilirler.

Gözlem süresi ne kadar uzun olursa olsun ve ne kadar titiz bir şekilde yapılırsa yapılsın "bir yandan yaşam ilkesi diğer yandan hayalet olan tek ve aynı ruh" gibi basit açıklamadan vazgeçmek gerekiyor. Çünkü zihinsel yeniden canlandırmalar çok daha karmaşık ve bu kadar kolay bir şekilde "açıklanamayan" özelliklere sahipler.

Birkaç örnekle ne demek istediğimizi açıklayalım. Binbaşı Ellis Afrika'nın batısında az önce M. Tylor'ın tanımladığı biçimde bir ruh düşüncesiyle kesinlikle uyuşmayan (kendisi de bu konuya özellikle dikkat çekmiştir) kolektif zihinsel yeniden canlandırmalar derlemiştir. Ellis'e göre yerliler *kra* ve *srahman*ı birbirinden ayırıyorlar. *Kra* insan doğmadan önce var ve muhtemelen pek çok insan ondan önce aynı *kra*yı paylaşmış ve bu kişinin ölümünden sonra *kra*sı ondan bağımsız bir şekilde yoluna devam edecek. Belki yeni doğmuş bir bebeğin, belki de bir hayvanın bedenine girecek ya da *sisa* yani belli bir adresi olmayan *kra olarak* dünyada dolaşmayı sürdürecek. *Sisa*nın yeniden bir *kra*ya benzemek amacıyla hiç durmadan içine girebileceği yeni bir insan bedeni aradığı düşüncesini herkes kabul ediyor. Bir kişinin *kra*sının bir anlığına o kişinin bedeninden çıkıp gitmesi bedensiz *sisa*nın bu fırsattan faydalanıp ânında o beden içine girerek bir *kraya* dönüşmesine yetiyor... *Kra* içinde yaşadığı bedeni istediği kadar uzun bir süreliğine terk edip sonra yeniden geri gelebilir. Olağan koşullarda bedeni yalnızca uyku sırasında terk eder. İnanışa göre düşler *kra*nın bu yokluk süresi içinde yaşadığı maceralardır. *Srahman* ya da ruhun kariyeri kişinin fiziksel ölümüyle birlikte başlar ve ölüler diyarında ölmeden önceki yaşantısını sürdürmeye başlayınca da devam eder. Bu durumda 1. Yaşayan insan; 2. Bedeninde yaşayan *kra* ya da ruh; 3. Ruh ya da hayalet şeklinde ruhun devamı sayılabilecek *srahman*ı birbirlerinden ayrı düşünmek gerekiyor.

Bu ayırım var olan her şeye uygulanıyor. Bir çalılık parçalandığında ya da solduğunda *kra*sı filizlenmeye başlayan tohumun içine girer ve çalının ruhu ölüler diyarına gider. Bir koyun öldürüldüğünde hayvanın *kra*sı yeni doğmuş bir kuzunun bedenine girer ve koyunun ruhu insanların ruhuna

hizmet etmek üzere ölüler diyarına gider... Ölüler diyarının dağları, ormanları, ırmakları siyahlara göre daha önce bizim dünyamızda var olmuş gerçekliklerin ruhlarıdır...

Öyleyse *kra* ruhun kendisi değildir. Sözcüğün genel olarak kabul edilen anlamında: "Bedene can veren, ondan ayrılabilen ve bedenin ölümünden sonra var olmaya devam eden" ruh "kişisel varoluşun aracıdır" (Tylor). Oysa her *kra* pek çok insanın bedeninde yaşamış ve muhtemelen daha pek çoğununkinde yaşayacak olan bir ruhtur. *Kra* kimi açılardan koruyucu bir meleğe benzetilebilir. Oysa bu benzetme onu açıklamada yetersiz kalmaktadır. Gece bedeni terk ettikten sonra yaşadığı maceralar uyandığı zaman bedenin sahibi tarafından anımsandığından bedenine yerleştiği kişiyle çok yakın ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Bu kişi *kra*sının gerçekleştirdiği eylemlerin fiziksel sonuçlarını hissetmektedir. Bir siyah sabah uyandığında eğilip, kalkamıyor ve iyi uyuyamadığını düşünüyor ya da kol, bacak adalelerindeki romatizma ağrılarından şikâyet ediyorsa bütün bu semptomları *kra*sının bir başkasıyla kavga etmesine ya da yorucu bir iş yapmasına bağlar... Bir gölge biçimindeki bu *kra* hiç kuşkusuz insani bir biçim ve görünüme sahiptir. Bu kişinin zihni ve bedeni *kra*nın gerçekleştirdiği eylemler tarafından etkilenmekte ve bunları kaydetmektedir.

Kra içinde yaşadığı insan bedenini terk ettiğinde o kişi hiçbir fiziksel zarar görmemektedir. *Kra* içinde yaşadığı insan uyurken çıkıp gittiğinden o bunun farkına varmamaktadır. İnsan uyanıkken gittiğindeyse bu gidişten yalnızca bir hapşırma ya da bir esneme sayesinde haberdar olunabilmektedir. Ancak "kişisel varoluş aracı" olan ruhun bedeni terk etmesi durumunda bedensel yaşam bir anlamda o an askıya alınmaktadır. Başka bir deyişle beden soğumakta, nabız durmakta ve kişi ölmektedir. Ruh çok nadiren geri döndüğü takdirde o zaman kişinin bayıldığı söylenmektedir. Ancak ruh çoğunlukla geri dönmediğinden kişi ölmektedir.[3]

Bu açıklamalardan sonra binbaşı Ellis'in dediği gibi kişinin kesinlikle ruhu olma özelliği taşımayan *kra*sıyla olan ilişkileri nasıl açıklanabilir? Öte yandan kişinin *kra*sının hem o kişi olduğunu hem de o kişi olmadığını söylemek de doğru değildir. Oysa *kra* o kişi değildir, çünkü kişi doğmadan önce de vardır öldükten sonra da var olmaktadır. Bununla birlikte kişi sabah uyandığında *kra*sının gece ne yaptığını, nelere katlandığını, acı çektiğini anımsayabilmektedir. Bu zihinsel yeniden canlandırmaları mantıksal düşüncenin zorunluluklarına boyun eğdirmekte diretirsek M. Tylor okulunun sandığı gibi "akılcı ve kendisiyle tutarlı bir doktrin" oluşturmak bir yana onları hiçbir zaman anlayamayız. Onları ancak genel katılım kuralı doğrultusunda yorumladığımız ölçüde "anlaşılır" hale getirip anlayabili-

[3] A. B. Ellis, *The ewe-speaking people*, s.15-21, 106, *The tshispeaking people*. s. 149.

riz. Kişi yaşarken içindeki *kra*nın bir parçası oluyor, başka bir deyişle bir anlamda kişi aynı anda hem bu *kra* oluyor hem de olmuyor. Çelişki bu mantık-öncesi zihniyeti kesinlikle rahatsız etmiyor. Çünkü ölüm sırasında bu durum sona eriyor.[4]

Zihinsel açıdan bizim kadar gelişmemiş toplumların pek çoğunda içinden çıkılması olanaksız zihinsel yeniden canlandırmalarla karşılaşıyoruz. Kabul edilebilir anlamlara sahip olmayan bu zihinsel yeniden canlandırmaları mantıksal düşünce kuralları çerçevesinde değerlendiren gözlemciler ilkel insanların birçok ruhun varlığını kabul etmeleri nedeniyle sıklıkla bu düşüncenin saçmalığına hükmettiler. Böylelikle tek bir çatı altında toplanamayan bu birbirleriyle uzlaşmaz ve uyuşmaz şeyler kendi aralarında bölüştürülebiliyordu. Böylelikle Spencer ve Gillen[5] sık sık Orta Avustralya aşiretlerinde karşılaştıkları çokruhluluk olayından söz edebilmektedirler. Haddon, Torres boğazında yaşayan yerlilerin ruhun "parçalarından" söz ettiklerini ileri sürmektedir. Örneğin, "Ölüm esnasında *kocanın* bir parçasının çekip gittiği diğer parçayı gönderebilmek için ise onu korkutmak gerektiğine dair bir inanç var"[6] demektedir. Kuzey Amerika'da ruh çokluğu bir kuraldır. Bu insanlar tek bir bedende birçok ruh olduğuna inanıyorlar. Bir süre önce yaşlı bir adam bize bazı vahşilerin iki ya da üç ruha sahip olduklarını, kendi ruhunun onu iki yıl önce terk ederek ölü yakınlarının yanına gittiğini ve geriye yalnızca kendisiyle birlikte mezara girecek olan bedenine ait ruhun kaldığını söyledi. Buradan hareketle yerlilerin bedenin kendine ait bir ruha sahip olduğunu ve bazılarının bunu ulusun-ruhu (?) olarak adlandırdıklarını, bunun dışında bedene o ruhtan önce ya da sonra girip çıkan ruhlar olduğunu düşündüklerini görüyoruz."[7] "Hidatsaların bazıları her insanın hepsi bir yerde toplanan dört ruha sahip olduğuna inanıyor. Yavaş yavaş gerçekleşen ölüm olaylarını biliyorlar. Bilinç tamamen yitmeden bedenin uç kısımlarının soğumaya başlaması gibi. Dört ruhun değişik anlarda teker teker çekip gittiklerini varsayıyorlar. Ölüm tamamen gerçekleştiğinde bütün ruhların beden dışına çıkarak yeniden bir araya geldiklerini söylüyorlar."[8] Mandanlar her kişinin içinde birçok ruh olduğuna inanıyorlar. Bu ruhların birinin beyaz, diğerinin kahverengi, üçüncünün ise açık renkli olup yalnızca bu sonuncunun yaşamın efendisinin yanına

[4] Bu türden zihinsel yeniden canlandırma izleriyle Yunanlarda da karşılaşıyoruz. Rohde'ye göre Yunanlarda bir yaşam ilkesi, Hades'te ölümden sonra bir ruh ya da gölge ve bir başka ilke vardı. Kişi yaşarken onun konuğu olan bu ilkeye ne hastalık ne de ölüm dokunabiliyordu.

[5] *The natives tribes of central Australia*, s. 515, *The northern tribes*, s. 450.

[6] *The western tribes of Torres Straits*, J. A. I., XIX, s. 317.

[7] *Relation du Père Lejeune* (1639), s. 146.

[8] Dorsey, *Siouan Cults*, *E. B. Rep*, XI, s. 517.

döndüğünü söylüyorlar.[9] Dakotalar dört ruha sahip olunduğunu kabul ediyorlar: 1. Onunla birlikte ölen bedene ait bir ruh; 2. Her zaman bedenin içinde ya da yanında olan bir ruh; 3. Tüm bedensel eylemlerden sorumlu olan ve kimilerine göre güneye kimilerine göre batıya giden ruh; 4. Bu, ölü yakınlarının bir hayalete dönüşüp sürekli dolaşarak hastalık ve ölüm yayacak düşman bölgesine atma fırsatını bulacakları âna kadar muhafaza ettikleri bir tutam saçın hep yanıbaşında duran ruhtur.[10] Bazı Siyular beş ruh olduğuna inanıyor. Britanya Kolombiyası'nda insanın dört ruha sahip olduğuna inanılıyor. Asıl ruh küçük boyutta bir insana benzerken, diğerleri bu birincinin gölgeleri olarak anılıyor. İnsan hasta olduğunda asıl ruh ya da diğerlerinin bedeni terk ettiği söyleniyor. Şamanlar giden gölgeleri kolaylıkla geri getirirken asıl ruhu geri getiremiyorlar. Asıl ruhun bedeni terk etmesi durumunda hasta ölüyor. Asıl ruh ölümden sonra Batıya gidip orada yaşıyor. Gölgeler ruha dönüşüyor. Bunlar defnedilen kişinin ölmeden önce girip çıktığı yerlere giderek onun davrandığı gibi davranıyorlar.[11]

Farklı ruhların işlevleri hakkında hiç anlaşamayan bu gözlemler listesini kolaylıkla uzatabiliriz. Bununla birlikte bu gözlemlerin hepsi tek bir insana ait çok sayıda ruh olduğunu ve bu ruhların farklı işlevlere sahip olduğunu kabul ediyorlar. Bunların bazıları keza zaman zaman ve açık seçik olmayan bir şekilde kimi ruhların sonlarının ölüm sonrasında farklı olduğunu belirtiyorlar. Bu durumda özellikle "vahşilerin" kendilerine anlattıklarını, ruh konusunda sahip oldukları önyargılı düşünceleriyle uzlaştıramayan gözlemcilerin ruh çokluğu konusunun içinden çıkamadıklarının söyleyemez miyiz? En sıradan anlaşmazlıklar ve yanlış anlamalardan kaçabilmek bile olanaksızdı. Misyonerler ve araştırmacılar tanımlarını uzun sürmüş bir dinî, felsefi ve edebî gelişmeye borçlu oldukları ruh, tin, hortlak vb. terimlerden yararlanırken karşılarında duran kültürün özünde gizemli ve mantık-öncesi özelliklere sahip, kavramsal bir biçime indirgenmemiş ve mantıksal zorunlulukları hiç önemsemeyen kolektif zihinsel yeniden canlandırmalara boyun eğdiğini görüyorlardı. Dolayısıyla bize sunulan bilgilerin hepsini gözden geçirip düzeltmek gerekiyor. Yapılan gözlem genellikle hepimizin bildiği ruh sözcüğüyle kolaylıkla uyuştuğundan bu çıkarsamadan kuşku duymak gerekir. Buna karşılık gözlemler kimi zaman belirgin bir güçlüğün varlığını, yani içinden çıkılması olanaksız bir karmaşanın yazarların içine düştükleri şaşkınlığı güzel bir şekilde yansıttığını yadsıyabiliyorlar.

---

[9] *Agy.*, s. 512.

[10] Lynd'den aktaran Dorsey, *age.*, s. 484.

[11] Dr. Boas, *The N.W. tribes of Canada, Reports of British Association fort he advancement of sciences,* 1894, s. 461.

Bu konuda yalnızca iki örnek vereceğim. "Fijililerin insanın ölümsüz tarafının özünü kafalarında nasıl canlandırdıklarını kesin bir şekilde açıklamak zordur. *Yalo* sözcüğü şu anlamlara sahiptir. *Yalo* sözcüğü bir ilgi zamiriyle birlikte kullanıldığında ruh (*mind*) anlamına geliyor örneğin, *Yalo-ngu*. *Yalo* bir iyelik zamiriyle birlikte kullanıldığında tin/ruh (*spirit*) anlamına geliyor. *Yalo Yalo* terimi ayrı bir iyelik zamiriyle birlikte kullanıldığında gölge (*shadow*) anlamına geliyor. Buna dayanarak iyelik zamirinin bir son ek olması nedeniyle ruh keza bedene insanın kolu kadar yapışık görülürken "tini/ruhu"(*spirit*) bedenden ayrılabilmektedir."[12] Yakutlarda "genelde nesnenin basit ruhu (*işşi*) görünüşe göre onun yalnızca var olduğunu gösterdiğinden canlı nesnelerin ruhundan (*sur*) farklı bir şey olduğunu anlıyoruz. Yaşam soluk alıp vermenin (*ti*) başladığı yerde başlıyor. Dolayısıyla canlı nesneler *işşi* ve *sur* denilen iki ruha sahipler. Ölü ya da çoğu kez hasta olan hayvanlar *surlarını* yitiriyor ve yalnızca *işşilerini* muhafaza ediyorlar ancak ölünce onu da yitiriyorlar. İnsanın yanısıra hayvanlar arasından yalnızca atlar *işşi, sur* ve *kuttan* oluşan üçlü bir ruha sahipler. İnsanın *kutu* küçük bir kömür parçasından daha büyük değil. Kimi zaman şaman toprağın altından, evin dişi sayılan sol tarafından hastaların *kutunu* çağırıyor... Kimi zaman *kut* uyku sırasında insanı terk edip uzaklara gidebiliyor. Yolculuk sırasında başına bir şey gelirse sahibi hastalanıyor. *Kut* belirsiz çizgilere sahip bir imge, bir gölge gibi. Gölge ise üç parçadan oluşuyor. Birinci parça büyük ve soluk, ikinci parça küçük ve daha koyu renkli, orta bölüm tamamen koyu renkli. Böylelikle insanın üç ruha sahip olduğunu anlıyoruz. Kişi birini yitirirse bir rahatsızlık hissediyor, ikincisini yitirirse hastalanıyor, üçünü birden yitirirse ölüyor."[13] Bu gelişigüzel gözlemdeki dağınıklık ve çeşitli parçaları tanımlanmış verilerle uyumlu bir şekilde bir araya getirme olanaksızlığı dikkat çekiyor. Bu bilgiler sözde ruh çokluğunun gerçek anlamda açıklanmasına katkıda bulunuyorlar.

Dr. Pechuel-Loesche'nin mantık-öncesi ve gizemli zihniyeti hiç göz önünde bulundurmadan hattâ üstünde çalıştığım konuyu hiç incelemeden ruh çokluğu konusunda benimle aynı sonuca varması çok çarpıcı. Onun konu üstündeki düşüncelerini ne yazık ki burada ayrıntılı bir şekilde sunamıyorum. Dr. Pechuel-Loesche metnin son bölümünde: "Alelacele bir şekilde iki, hattâ üç ya da dört ruha olan inançtan söz edebiliriz. Bunlar öncelikle güç (*Potenz*), yaratıcı ilke (atalardan torunlara geçen öz), keza belki evrensel ruhun bir parçası şeklindedir. Ardından kişisel ya da özgün ruh geliyor. Son olarak da düşteki-ruh ve gezici-ruh ya da çölün-ruhu (*Wildnis-*

[12] B. A. Thompson, *The ancestors gods of the Fidjians, J. A. I.*, XXIV, s. 354.
[13] Sieroshewski, *Douzes ans chez les Yakoutes*, cité dans *J. A. I.*, XXXI, s. 108.

seele). Ancak konunun bu şekilde sunulması yanlıştır."[14] der. Bana göre bu değişik ruhlar "katılım biçimlerini" ifade diyor. Bunları mantıksal olarak açıklayabilmek olanaksız. Oysa mantık-öncesi zihniyet açısından bu ruhlar dünyaya ait en doğal şeyler. Bayan Kingsley'nin "ormandaki ya da çalılıktaki-ruh" (*bush-soul*) dediği şeyi açık seçik bir şekilde açıklayabiliriz.

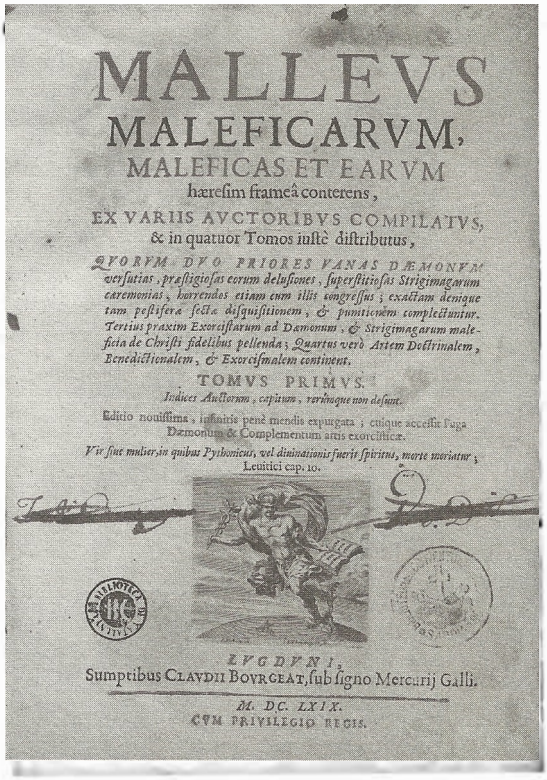
Miss Kingsley'e göre Kalabarlı zenciler dört ruh bulunduğunu kabul ediyorlar. Ölümden sonra yaşamayı sürdüren ruh, yoldaki ruh, düşteki-ruh ve ormandaki-ruh (*bush-soul*). Bu sonuncu her zaman ormanda yaşayan *bir* hayvanın görünümüne sahip oluyor. Asla bir orman bitkisi görünümüne sahip olmuyor. Kimi zaman bir adam hasta olduğunda bu durum ihmal edildiği için hiddetlenen ormandaki-ruh şeklinde açıklanıyor. Bir büyücü-hekim çağrılıyor, adam bu teşhisi koyduktan sonra hastanın incitilen ruha adaklar sunulmasından sonra iyileşebileceğini söylüyor...[15] Dünyadaki hiçbir varlık kendi orman-ruhunu göremez. Söz konusu olan şey bu ruhla tüm yaban domuzları ya da leoparların birbirlerine bağlı olması değildir. Bu ruh belli bir yaban domuzu, belli bir leopar ya da belli bir başka hayvana bağlıdır... Ormandaki ruh ölürse onunla bağı olan kişi de ölmektedir. İşte bu yüzden ruhu öldüren avcı bulunduğunda –bir büyücü-hekimin bu felakete tanık olmaması durumunda bu olanaksız bir şeydir– kişinin ailesine bir tazminat ödemek durumunda kalmaktadır. Buna karşılık orman-ruhuna bağlı olan kişi öldüğünde hayvanın da ölmesi gerekiyor.[16] Bayan Kingsley bu orman-ruhunun yol açtığı hastalıklar konusunda çok ayrıntılı bilgiler derlemiş. Düşteki-ruhun yol açtığı hastalıklar ve hastalıkları iyileştirmek amacıyla başvurulan tedavi yöntemleri konusunda da aynı başarıyı göstermiş.

... Bu durumda ilkel toplumlarda M. Tylor'a göre kendini hayalet ve yaşamsal ilke şeklinde gösteren ikili biçime sahip tek ruh anlayışına uygun hiçbir şey bulunmadığını söyleyebiliriz. Hiç kuşkusuz bu insanlar her yerde düşte gördüklerinin nesnel gerçekliğine inanıyorlar ve ölülerin hayaletlerinin/hortlaklarının/ruhlarının kimi zaman belli bir süreliğine yaşarken oturdukları yerlere dönerek oralara dadandıklarına inanıyorlar. Bu veriler o insanların bu konuyla ilgili olarak ürettiği kolektif zihinsel yeniden canlandırmaları sözü edilen görünümlerin bir açıklamasını yapmak ve "ruh" denilen tek biçimli bir kavram şeklinde sunmak amacıyla yapmadıklarını kanıtlamaktadır. Ben tam tersine (bu terimin kullanımının izin verdiği ölçüde) ilk başlangıç noktasına gidildiğinde ilkel toplumlarda bir ruh düşüncesinin bulunmadığını söyleyeceğim. Genellikle henüz gerçek anlamda

[14] *Die Loango-Expedition*, III, 2, s. 296-300.
[15] *Trawels in West-Africa*, s. 459-460.
[16] M. Kingsley, *West-African studies*, s. 170-177.

bireyselleşememiş kişinin somutlaşmamış bilincinde kesin bir yere sahip olmayan çok duygusal nitelikteki bir ya da birden çok katılım sürecinin birlikte var olmaları ve birbirleriyle kesiştiklerini gösteren zihinsel yeniden canlandırmaların ruh yerine geçtiği söylenebilir. Bir aşiret, bir totem, bir kabilenin üyesi içinde yer aldığı toplumsal gruba, totemi olarak kabul ettiği hayvan ya da bitki türüne, düşteki-ruhuna, ormandaki-ruhuna vb. gizemli bir bağla bağlı olduğunu hisseder.

Belli anlarda (kutsal törenler, öğreti ya da başka şeyle ilgili ritler) aynı ya da artan yoğunlukta ortaya çıkan bu duygu ve düşünce birlikleri toplu halde de var olabiliyorlar. Bunların çok güçlü bir şekilde ve tüm grup üyeleri tarafından hissedilebilmesi için kavramlara ihtiyaçları yok. Bu törenler ve ritleri zaman içinde giderek artan anlama ve uygulama güçlüğü M. Kingsley'nin çok güzel bir şekilde incelediği Kalabar zencilerinde görüldüğü üzere âdetler ve mitler aracılığıyla korunan tanımını yaptığımız katılım süreçlerinin "çoğul ruhlar" biçimini almasını sağlamışlardır. Daha sonraları bize çok daha yakın görünen Yunanlar örneğinde görüldüğü üzere bu çoğul ruhlar tek bir ruh haline dönüşseler de bedene özgü bir yaşam ilkesi ve bedenin tinsel konuğu ayırımı varlığını sürdürecektir. Özetle M. Tylor'ın kuramsal çalışmasının başlangıç noktasını oluşturan "ruh" denilen şey, ona göre vahşilerin ürettiği ilkel doktrinin üstünde durduğu konudur. Oysa bana göre, bu konuyla görece ilerlemiş toplum tiplerinde karşılaşıyoruz. Yazarın ruh terimini bu kadar eski toplumlara taşımasının nedeni olguların farkında olmaması değildir (bizzat Tylor bilinçli bir şekilde belli sayıda "ruh" çokluğu örneği aktarmaktadır). Onun bu olguları bu şekilde yorumlamasının nedeni deyim yerindeyse zihinsel açıdan bizim kadar gelişmemiş toplumların zihinsel yapısının bizimkinin boyun eğdiği kurallara boyun eğdiği gibi bir postulata körü körüne inanmasıdır. Bu postulattan vazgeçildiği an bu zihniyetin gizemli ve mantık-öncesi özelliğiyle birlikte onu yönlendiren katılım kuralı derhal ön plana çıkmaktadır.



MALLEVS
MALEFICARVM,
MALEFICAS ET EARVM
hæresim frameâ conterens,
EX VARIIS AVCTORIBVS COMPILATVS,
& in quatuor Tomos iustè distributus,
QVORVM DVO PRIORES VANAS DÆMONVM
versutias, præstigiosas eorum delusiones, superstitiosas Strigimagarum
cæremonias, horrendos etiam cum illis congressus; exactam denique
tam pestiferæ sectæ disquisitionem, & punitionem complectuntur.
Tertius praxim Exorcistarum ad Dæmonum, & Strigimagarum male-
ficia de Christi fidelibus pellenda; Quartus verò Artem Doctrinalem,
Benedictionalem, & Exorcismalem continent.
TOMVS PRIMVS.
Indices Auctorum, capitum, rerumque non desunt.
Editio nouissima, infinitis penè mendis expurgata; cuique accessit fuga
Dæmonium & Complementum artis exorcisticæ.
Vir siue mulier, in quibus Pythonicus, vel diuinationis fuerit spiritus, morte moriatur;
Leuitici cap. 10.
LVGDVNI,
Sumptibus CLAVDII BOVRGEAT, sub signo Mercurij Galli.
M. DC. LXIX.
CVM PRIVILEGIO REGIS.

Malleus Maleficarum (Cadı Çekici) adlı kitabın 1669 tarihli basımı.



Kaynak: rebelcircus.com/blog

Avrupa'da Cadilik ve Cadı Avı: Çok Katmanlı Bir Karanlık Tarihsel Olgu

Fatmagül Berktay

"Cadıların varlığına inanmamak, sapkınlıkların en büyüğüdür."
Malleus Maleficarum

Antropologların bize hatırlattığı gibi, insan toplumlarının çoğunluğu büyücülüğün ve cadılığın ya da buna benzer bir şeyin varlığına inanır. Cadı, iyiye ya da kötüye kullanılabilecek içkin güçlere sahip olduğu düşünülen bir kişidir; geleneksel olarak bu güçlerin tevarüs edildiğine inanılır. Çoğunlukla anneden kızına, çok daha seyrek olarak da oğula geçen bir güçtür bu. Erken Ortaçağ'dan itibaren Avrupa'da cadıların varlığına ilişkin inancın yaygınlığı biliniyor. Batı dünyasında, Eski İspanya ve Galya'da daha Hıristiyanlığın çok erken dönemlerinde cadılık pratiklerine ilişkin hem sivil hem de kilise yasaları var. Charlemagne ve diğer Frank kralları bu inanç ve uygulamaları batıl ve kötücül olarak damgalıyor ve idam dâhil ağır cezalara tâbi tutuyorlardı. Ancak bu dönemde, Büyü ile Cadılık arasındaki ayırım henüz pek belirgin değildir ve bu ayırımın daha ziyade sınıfsal olduğuna ilişkin belirtiler vardır. Genelde yüksek sınıflardan okült "bilimler"le uğraşan eğitimli erkeklerin etkinliklerine büyü; yoksul, eğitimsiz ve kadın olanların aynı konulardaki uğraşılarına ise "cadılık" yaftası yapıştırılır.[1]

[1] James A. Sharpe, "Magic and Witchcraft", *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, 2007, s. 441.

Kilise konseyleri, bu dönemde cadılık inancını kâh salt batıl inanç ve paganlık kalıntısı olarak görüyor, kâh bastırılması gereken güncel ve gerçek bir tehdit olduğunu ilân ediyorlardı. Kilisenin bu dönemdeki esas uğraşı, eskil pagan inanç ve pratiklerinin zayıflatılması ve Kilisenin otoritesini zayıflatan "sapkınlığa" karşı mücadele edilmesiydi. Bir anlamda günümüzün "kurtuluş teolojisi"ne benzetilebilecek sapkın hareketler, kurulu toplumsal düzenin yıkılmasını ve yerine daha eşitlikçi bir düzen geçirilmesini öneriyorlardı.[2]

Gene de, bir bütün olarak bakıldığında, erken Ortaçağ Kilisesi için "cadılık", cahil halkın yanılsamasından ibaretti. "Karanlık Çağlar" boyunca Ortodoks Hıristiyanlığın kadınları aşağılayan söylemi geçerli olmakla birlikte, Şeytan henüz tüm güçlü görülmüyor ve geriletilebileceğine inanılıyordu. Ancak 12. ve 15. yüzyıllar arasında Kilise'nin tutumunda belirgin bir değişiklik oldu. 12. yüzyılda Arap kültürüyle ilişkiye girilmesi, astroloji ve simya gibi alanlarla aşina olunmasına ve "doğal büyü" denen şeye ilgiyi arttırmıştı. Artık bunun köylülerin batıl inancı olarak küçümsenmesi zordu. Nitekim 15. yüzyıldan itibaren cadılığa ilişkin yeni bir modelin ortaya çıktığı ve Hıristiyan teologların konuya büyük ilgi göstermeye başladıkları görülür. Artık cadılar kendi başlarına büyü uygulayan bireyler olarak değil, güçlerini şeytanla yaptıkları sözleşmeden alan sapkın ve satanik bir tarikatın mensupları olarak kabul edilirler.

Kilisenin resmî tutumunun değişmesine asıl yol açan, yukarıda değinildiği gibi, sapkın akımlara karşı mücadele ihtiyacı oldu. Kilise, sapkınlık suçlamasını her türlü toplumsal ve siyasal itaatsizliği bastırmak için kullanıyor ve bu konuda elbette seküler otoriteyle işbirliği ediyordu. Kilise ile devlet arasındaki işbirliği Geç Ortaçağ'da ve özellikle de Reformasyon döneminde, İngiltere'deki gibi devletin Kilise ya da Cenevre'de olduğu gibi Kilisenin devlet olduğu örneklerde açıkça görüldüğü üzere, daha da pekişti. İktidarın bir kolu yasayı koyuyor (ideolojik gerekçeyi hazırlıyor), diğeri ise uyguluyordu. Bu olgu, dinsel ideolojinin politik rolünü açık seçik gözler önüne serer ve sapkınlık suçlamalarının yerini alan cadı çılgınlığının, Avrupa'da sınırları aşan niteliğini de açığa çıkarır. Artık "cadı" her türlü başkaldırının ve "dünyanın tersine dönmesi"nin (ya da "ayakların baş olması"nın) simgesidir.

[2] 1381 İngiliz köylü ayaklanması lideri John Ball, "Hepimiz Tanrının suretinde yaratıldık ama bizlere hayvan muamelesi ediliyor" diyor ve devam ediyordu, "efendiler ve köylüler oldukça... İngiltere'de işler hiçbir zaman iyi gitmeyecek". Kurulu düzenin temsilcilerinin,"sapkınlık"tan korktukları kadar vardı!

YENİ BİR SİMYACILIK: İNSAN KANINDAN ALTIN ELDE ETMEK

Papa XXII. John'un 1320 yılında Engizisyon'a resmen cadılığı kovuşturma izni vermesinin ardından papalık fermanları cadılık ve "cehennemin temsilcisi şeytanla sözleşme yapanlar" hakkında giderek daha zalimane olmaya başladı. 1484'de iki Dominiken rahip Heinrich Kramer ve Johann Sprenger, Papa VIII. Innocentus'un emriyle Almanya'daki cadılık konusunda araştırma yapmakla görevlendirildiler ve iki yıl sonra sonuç, Hıristiyan ülkelerde demonoloji konusunda son sözü söyleyen bir ansiklopedi olarak kabul gören *Malleus maleficarum* (Cadı Çekici) oldu. Kitabın otoritesi bütün bir cadı çılgınlığı boyunca Avrupa'da otoritesini korudu. *Malleus*'un içerdiği demonoloji anlayışı, cadıların gücünü şeytanla olan –özellikle cinsel– ilişkilerine bağlıyordu. Başka toplumlarda cadılar genel olarak kötülüğün cisimleşmesi olarak görülseler de Avrupa tarihinde spesifik olarak "Kötülükler Prensi"nin yeryüzündeki temsilcileri sayıldılar.

1484'te Kramer ve Spenger'e cadı mezalimini sistematize etme emrini veren *Summis desiderantes* fermanı yayımlandıktan sonra 1487-1669 arasında *Malleus Maleficarum*'un en az 30 baskısı yapıldı. Kilise böylece, daha önce o kadar önem vermediği cadıyı, Hıristiyanlığın karşıtı olan ve her türlü zulmü uygulamanın meşru olduğu dehşet verici bir figüre dönüştürdü. Şimdi hem Şeytan artık tüm güçlü bir Efendi, hem de cadı/büyücü onun hizmetkârı ve kölesiydi. Artık cadılığın varlığına inanmamak başlı başına sapkınlık işaretiydi ve cezalandırılması şarttı.

Kutsal Kitap'ın "büyücüleri yaşatmayacaksın" emrine uygun olarak Şeytanın dünyevi temsilcilerine karşı verilen savaş uzun ve acımasız oldu. En tutucu hesaplamalar bile katledilenlerin sayısını 100 bin civarında vermektedir.[3] Bunların büyük çoğunluğu kadındı (aşağı yukarı yüzde 80'i).[4] Tipik "cadı", yoksul, yaşı 41-60 arasında değişen bazen evli ama çoğu kez dul bir kadındı. Cadılıkla suçlanan erkeklerin çoğu da cadı kadınların oğulları ya da kocalarıydı. Savaşı başlatan Katolik Kilisesi olsa da Protestan Kilisesi de işe el attı ve el atmakla kalmayıp daha da genişletti. Karşı-Reformasyon döneminde ise savaş yeni boyutlar kazandı. Bu çılgınlığın ortalığı kasıp kavurduğu yüzyıllarda cadı inancından kuşku duyanlar da var olmakla birlikte cadı çılgınlığı, Ortaçağ kozmolojisinin yerini daha az teokratik ve daha seküler bir referans çerçevesi alana dek varlığını korudu.

[3] Birçok tarihçi sayıyı daha fazla hesaplasa da, bir ara öne sürüldüğü gibi milyonlarla ifade edilen bir sayı olmadığı kesin.

[4] D. Dawson, "The Witch: Subversive, Heretic or Scapegoat?", *Nebula*, Mart 2007, s. 49.

Söz konusu "menfur" kuşkucular arasında, şeytanın yapıp ettiklerine ilişkin rivayetlere istihzayla bakan Ludovico Ariosto, Giordano Bruno, Machiavelli gibi İtalyan entelektüelleri de vardı. Örneğin Giordano Bruno, şeytanın değil, altının ve paranın gücünün geçerli olduğunu vurguluyordu: "*Non incanti ma contanti*" (büyü filan değil para). Sonunda yakılanın Bruno olması herhalde tesadüf değildi! Ama bu tür kuşkuya kapılan vicdanlı rahipler de vardı. 1592'de rahip Cornelius Loos'un yazdıkları çarpıcıdır:

> Zavallı yaratıklar işkence altında hiç yapmadıkları şeyleri itiraf ediyorlar... böylelikle zalim kasaplar masum hayatları yok ediyorlar, ve sonra yeni bir simyacılıkla insan kanından altın ve gümüş elde ediliyor.[5]

Gerçekten de kurbanların yakıldığı odunların ve bağlandıkları iplerin parası bile gene onlardan alınıyordu ve her bir işkence biçiminin ayrı parasal bedeli vardı. Hali vakti yerinde bir cadı öldürüldükten sonra yetkililerin onun mirasıyla kendilerine ziyafet verdikleri örnekler de çoktu. Cadı davaları ayrıca birçok kişiye iş yaratıyordu: Yargıçlar, hekimler, işkenceciler, tutanak kâtipleri ve muhafızlar verdikleri "hizmetler" için ücret alıyorlardı. Bunlara ödenen günlük yemek ve şarap ücretlerinin bile tek tek dökümü yapılıyordu.

Özellikle 16. yüzyıldan 17. yüzyılın sonlarına dek Avrupa'da yüz binlerle sayılan onca insanın, özellikle de korumasız, yoksul köylü kadının korkunç bir cadı avının kurbanı olmasının, suçlama ve idam kampanyalarının toplumsal ve dinsel histeri boyutlarına ulaşmasının nedenleri nelerdi? Bu soruların yanıtını 1500'lerden itibaren Avrupa'yı sarmış olan belirsizlik, kargaşa ve altüst oluş havasında aramak gerekir. Bu dönemde yerleşik düzeni sürdürmenin tüm bildik araçları gözden düşmüş ve iflas etmiş durumdaydı. Din reformcuları Katolik inancını sarsıyor; Almanya, Fransa ve İskoçya'da bir prensin yerine hemen bir başkasının geçmesi, bir inancın yerini diğerinin alması, sonuçta bütün prenslere ve inançlara kuşku duyulmasına yol açıyordu.

Ekonomi alanında yerel pazarların ve ticaretin yerini adım adım güçlü hanedanların koruması altındaki büyük ticaret merkezleri alıyor, loncalar kapılarını seçilmiş bir azınlık dışında halka kapatıyorlar, kırsal bölgelerde geleneksel ortak kullanıma açık araziler güçlü toprak sahipleri tarafından "çitlenerek" köylülerin elinden alınıyor ve sonuçta giderek büyüyen mülksüzleşmiş, yersiz yurtsuz yoksul kitleler ortaya çıkıyordu. Günah keçileri icat etmek için böyle bir ortamdan elverişlisi var mıydı? Hem dinsel hem de dindışı otoritelerin düzeni sağlamak için başvurdukları ve etkisi tarih

[5] Akt. H. Ellerbe, *The Dark Side of Christian History*, Bölüm 8: 1450-1750.

tarafından sürekli ispatlanan yol, günah keçileri yaratarak kitlere kesin ve katı tanımlar sunmak ve konformizmi yaygınlaştırmaktı.

FARKLI YÖRELER, FARKLI GÜNAH KEÇİLERİ, AYNI İDEOLOJİ

Tarihçi H. R. Trevor-Roper, Doğu ve Batı Avrupa'da cadı avı süreçlerini analiz ederken cadılara atfedilen Şeytanla sözleşme yapmak, cadılar bayramına uçarak gitmek, cinsel orjiler gibi unsurları toplumsal bir klişeye dönüşecek biçimde ören ve sistematik bir demonoloji yaratanın Katolik kilisesi olduğunu, Yunan Ortodoks Kilisesi'nin böyle bir çabaya girişmediğini işaret eder. Elbette Yunanistan'da da köylülerin batıl inançları vardır ve hem Batı'da hem de Doğu'da nesnel koşullar benzerdir. Örneğin Manici düalizm daha sonra Languedoc Albijenlerinin sapkınlığı haline gelmeden önce Bulgar Bogomillerinin sapkın inancıydı. Ancak Bogomilciliğin kalıntılarından bile Ortodoks Kilisesi sistemli bir demonoloji inşa etmemiş ve bir cadı çılgınlığı başlatmamıştı. Böylece "1054'teki bölünmenin Ortodoks tarafında kalan Slav ülkeleri, Katolik Polonya dışında –ki bu, kuralı doğrulayan bir istisnadır– Hıristiyanlık tarihinin en kötü epizodlarından birinin parçası olmaktan kurtulmuş oldular."[6] Sürekli propagandalarıyla cadı nefreti yayan Dominikenlerin bunu elverişli bir toplumsal bağlam içinde yaptıklarını da hatırlatır, Trevor-Roper. Dominiken rahipler başından itibaren bu elverişli ortamdan yararlanıp sosyal baskıyı harekete geçirirler ve bunu yapabilmek için bir mitoloji inşa ederler.[7]

Hıristiyan Batı toplumu, başka herhangi bir toplum gibi, çalkantı ve toleranssızlık dönemlerinde günah keçileri arayışına girer. "Yahudi ya da cadı, her ikisi de olabilir, ama toplum en yakınındakini tercih edecektir. Dominikenler bu ikisinden de nefret ederler ama Alpler'de ve Pireneler'de cadı avına girişirken, İspanya'da Yahudiler üzerinde yoğunlaşırlar. Bu, İspanya'da cadı olmadığını düşündükleri için değildir ama Engizisyon bir kez sağlamca kurulduktan sonra yerel düzenin önceliğine önem verirler. Ellerinde Yahudiler ve Kuzey Afrikalı Müslüman dönmeler varken Engizitörlerin cadılara pek az vakti kalır.[8]

Öte yandan Almanya'da öncelik tersinedir. 16. yüzyıldan itibaren cadı, adım adım, daha önceki korkunç pogromların mağduru Yahudinin yerini alır ve 17. yüzyılda bu tersine dönüş aşağı yukarı tamamlanır. Öyle ki, Kara

[6] H. R. Trevor-Roper, *The European Wirch Craze of the 16th and 17th Centuries*, Harper Torchbooks, Harper & Row Publishers, s. 185.

[7] *Age.*, s. 115. Gerçekten de, bu mitoloji olmasaydı cadı avının bir Avrupa hareketine dönüşmesi zordu.

[8] Trevor-Roper, s. 110-111.

Veba sırasında evrensel günah keçisi Yahudi iken, Din Savaşları döneminin evrensel günah keçisi cadıdır. 15. yüzyılda Fransa'da cadı avının yaygınlaşmasının Yüzyıl Savaşlarının getirdiği yıkımla ilgili olması da tesadüf değildir.

Orta ve Batı Avrupa'nın aksine Rumen Kilisesi de diğer Doğu Avrupa Yunan-Ortodoks kiliseleri gibi, Engizisyon benzeri bir kuruma sahip değildi. Bunun sonucu olarak, sapkınlık suçlamaları var olsa da, sistematik ve kitlesel bir cadı avı yoktu ve arkaik bir popüler kültürün varlığını sürdürmesi mümkün olmuştu.[9] Romanya kaynaklı belgeler, Batı Avrupa cadılığının anlaşılmasına katkıda bulunarak bazı önemli pagan ritüellerinin, özellikle doğurganlık ve sağlığa ilişkin olanlarının izini taşıdığını ortaya koydu. Ayrıca, bu tür mitik-ritüel senaryoların genç kadın ve erkeklerde cisimleşen, karşıt olmakla birlikte tamamlayıcı iki grup arasındaki çatışmayı ve bazı durumlarda da bunlar arasındaki uzlaşmayı içerdiğini gösterdi. Topluluğun iki gruba bölünerek bir grubun daima karşıtlığın negatif yönünü temsil ettiğini ve bazı durumlarda negatif ilkenin kötülüğün cisimleşmesi olarak anlamlandırıldığını da ortaya koydu. Eliade'ye göre Batı Avrupa'daki durum, her türlü Hıristiyanlık öncesi mitik ritüel kalıntının erken tarihlerden itibaren şeytan tapımı ve sapkınlıkla özdeşleştirilmesi yüzünden daha karmaşıktı. Ortaçağ'daki gibi dinsel, toplumsal ve ekonomik kriz zamanlarında ya da Kilise baskısı altında veya Engizisyon davaları sonucunda bu tür popüler kalıntılar yeni bir yönelim, özellikle kara büyüye yönelim kazanıyordu.[10]

Farklı yörelerde ama aynı dönemde doruğuna ulaşan Yahudi ve cadı mezalimlerinin benzerliği, her iki olgunun ardındaki baskının, toplumsal olduğuna işaret eder. Bunların her ikisi de topluma uymazlığın temsilcisidir. Başlangıçta daha kesintili biçimde ve fazla gerekçe gösterilmeden zulme uğratılırlar. Çünkü Kilisenin eski yasası cadıları mahkûm etmemektedir, Yahudiler ise zaten kâfirdir. Her ikisine de uygulanan zulmün yasal gerekçeleri, cadılara ilişkin yasanın değiştirilmesi ve Yahudilere zorla vaftiz uygulanmasıyla sağlanır. Böylelikle sapkınlık suçlamasının hedefi haline gelirler. Ancak bir süre sonra bu gerekçeleri kullanmak elverişli olmamaya başlayınca, hiç kullanılmazlar! Cadı artık basitçe "cadı olduğu için", Yahudi de "Yahudi olduğu için" zulme uğratılır; yani artık gerekçe inanç değil, "kan"dır (*Limpieza de sangre* gerekçesi). Dolayısıyla sebepler değişir ama mezalim devam eder. Bu ise sebebin gerekçeden çok daha derinde yattı-

[9] M. Eliade, Romanya'da Diana kültünün devamına ilişkin kanıtlar sunuyor. *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969, s. 160, 163.
[10] Eliade, *age.*

ğının kanıtıdır.[11] *Malleus*'un yayımlanmasıyla sistemli bir biçim alan yeni ideolojinin temel içeriği hep aynı kalır ve farklı yerlerdeki mezalimlerin canavarca gerekçesi haline gelir.[12]

Kapitalizmin Yükselişi, Mülksüzleşme ve Cadı Çılgınlığı

Silvia Federici, büyük etki yapan kitabında (*Caliban ve Cadı*), bir yanda kapitalizmin gelişmesi ile öte yanda geç feodal dönemde yer alan sosyal mücadeleler ve yeniden üretim krizi (Marx'ın proletaryanın oluşumu adını verdiği olgu) arasında bağlantı kurar.[13] Onun sorusu, modern dönemin başlangıcında yüz binlerce, çoğu kadın olan insanın "cadı" olarak öldürülmesinin ve kapitalizmin yükselişinin kadınlara karşı bir savaşla örtüşmesinin nasıl açıklanabileceğidir. Federici, 16. ve 17. yüzyıllardaki nüfus krizinin, merkantilist dönemin arazi ve emek politikalarının konuyla ilişkili ipuçları sunduğunu savunur. Ona göre, bu dönemde kadınları emeğin yeniden üretimiyle sınırlandıran yeni cinsel işbölümü, cadı mezalimi, köle ticaretinin genişlemesi ve çitleme (*enclosure*) hareketi hem Avrupa'da, hem de Yeni Dünya'da modern proletaryanın oluşumunun temel boyutlarıdır ve birbirleriyle ilişkilidirler.

Michael Taussig ise 1980 tarihli *Şeytan ve Meta Fetişizmi* adlı yapıtında bir üretim biçiminden diğerine geçişin yer aldığı tarihsel dönemlerde şeytan inancının yaygınlaştığına dikkat çekerek Federici'yi destekler. Böyle dönemlerde sadece maddi koşullarda değil, toplumsal düzene ilişkin metafizik anlayışlarda da değişim gözlenir. Başka bir deyişle değerin nasıl üretildiği, hayatı ve gelişip büyümeyi destekleyenin ne olduğu, "doğal" olanın ne olduğu, verili toplumsal düzene ve örf ve âdetlere aykırı olanın neler olduğu gibi sorular ve cevaplarında önemli değişimler olur. Bunun ardında geleneksel köylü haklarının ihlalini içeren kırsal kapitalizmin genişlemesi ve modern Avrupa'daki ilk enflasyonist dalga vardır. Bu olgular yoksulluğa, açlığa, göçlere ve iktidarın yeni modernleşmeci bir sınıfın eline geçmesine yol açmıştır.[14]

Starhawk da, Federici gibi aynı olguyu daha çok Avrupa'da pazar ekonomisinin yükselişiyle ve köylülüğün mülksüzleştirilmesiyle ilişkilendirir.[15] Almanya'daki, İskoçya dışında başka her yerden daha geniş mezalimin

[11] Trevor-Roper, *age.*, s. 110.
[12] *Age.*, s. 128.
[13] S. Federici, *Caliban and the Witch, Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, 2004.
[14] M. Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism*, 1980.
[15] Starhawk, *Dreaming the Dark*, 1982.

ardında da, gene mülksüzleştirme ve mülk gaspı olduğu öne sürülür (burjuvazinin bir kısmını da hedef almışsa da çoğu kurbanın yoksul olduğu konusunda fikir birliği vardır.) Bu yazarlar Avrupa'daki fiyat devrimiyle de yakın ilişki kurarlar.

Yeni yükselmekte olan sınıf, pre-modern Avrupa'ya özgü komünal hayat biçimlerine korku ve aşağılamayla bakmaktadır. Nitekim cadı avlarında inisiyatifi ele alan işte bu yeni "nev zuhur" sınıf olmuştur. Örneğin 16. yüzyılda arazinin neredeyse tümünün "çitlendiği" (komünal araziye el konduğu) Essex'te cadı avları ve idamların çok yaygın olduğu belgelenmişken, özel arazi mülkiyetinin bulunmadığı Britanya adalarında neredeyse hiç cadı avı kaydı yoktur. Bir başka örnek ise, kolektif arazi tasarrufunun ve sıkı akrabalık ilişkilerinin bulunduğu İskoç dağlarında gene cadı avı kayıtları yokken kapitalist tarıma geçmeye başlayan İskoç ovalarında bunun tam tersinin geçerli olmasıdır.[16]

Tudor ve Stuart dönemlerinde İngiltere'de cadılığı inceleyen tarihçi A. D. J. Macfarlane ise, modern Afrika antropolojisinin yöntemlerini kullanarak cadı çılgınlığı ile bunun içinde yer aldığı daha geniş toplumsal değişimler arasında bağlantı kurar. Essex'te 1560 sonrasındaki 120 yıl boyunca mahkeme tutanaklarını ve broşürleri inceleyerek en sık yapılan cadılık suçlamasının genelde yaşlı bir kadının yardım isteğini geri çevirdikten sonra başına bir uğursuzluk gelen kişilerden kaynaklandığını ortaya çıkaran Macfarlane, bu tipik durumu, sıkı ilişkilerle birbirine bağlı bir köy toplumundan daha bireyci bir topluma geçişin getirdiği değişimlere bağlar. Cadılık suçlaması, her zaman bilinçli olmasa da, artık geçerliği kalmamış, istenmeyen ama yakın bir ilişkiden kopmanın gerekçesini sağlamaktadır.[17]

Gerçekten de kırsal kapitalizmin yaygınlaşmasıyla el ele giden arazi gaspları, insanlar arası sosyal mesafenin artması, kolektif ilişkilerin çözülmesi gibi etkenlerin cadı mezaliminde önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Cadı diye suçlanıp öldürülenlerin büyük çoğunluğunun yoksul, genelde dul, köylü kadınlar olması tesadüf değildir. Aynı şekilde onları suçlayanların da ilk başlarda topluluğun zengin ve itibarlı, merkezî devletle ilişkisi olan yerel iktidar sahipleri olması da tesadüf değildir. Suçlamaların sıradan "komşular" tarafından devralınması ise, dinsel ideolojik propagandanın yarattığı toplumsal terör ve histeri dalgasının sonucudur.

Araştırmaların ortaya çıkardığı, cadı diye suçlanan yoksul kadınlar, çoğunlukla, her türlü destekten yoksun oldukları için evden eve dilenerek geçinmeye çalışan dullardır. Nitekim mahkeme tutanaklarındaki itiraflar bu durumu açıkça ortaya koyar. Şeytan, onlara en muhtaç oldukları zaman-

[16] Taussig, s.178. akt. Federici, s. 170.

[17] Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, New York, 1970.

da görünmüş ve "artık hiç açlık çekmeyeceklerini" vaat etmiştir! Onları suçlayanlar ise, dilenen bu zavallı kadınları eli boş döndürdükten sonra başlarına kötü şeyler geldiğini iddia edenlerdir. Örneğin Tyburn'de 1585'te idam edilen Margaret Harkett, komşusunun tarlasına izinsiz girip armut toplamış, yakalanınca da armutları öfkeyle yere fırlatmıştır. Bundan sonra o tarlada artık armut yetişmez olmuştur. William Goodwin adlı şahsın hizmetçisi, dilenen bir kadına arpa vermemiş, ondan sonra arpa mayalaması mümkün olmamıştır. Kâhyanın biri, bir kadını efendinin arazisinden odun çalarken yakalamış ve ardından aklını yitirmiştir. Gene at istenen bir kişi atı vermemiş bunun üzerine bütün atları ölmüştür, vb.[18]

Üvey anaların bulunduğu aileler de en sık cadılık suçlamasının görüldüğü yerlerden biridir. Masallarda karşılaşılan "cadı üvey ana" imgesi boşuna ortaya çıkmaz. Yetişkin üvey çocuklar yeni eşi, *özellikle miras söz konusu olduğunda* kolayca cadı olarak suçlarlar.[19] Üvey anaların çocuklara kötü davranması da yaşlı kadınlara yönelik genelleştirilmiş bir korkuya yol açar ve dolayısıyla onların cadı olduğuna inanmayı kolaylaştırır. Görüldüğü gibi cadı mezaliminde toplumsal cinsiyet boyutunun yanısıra yaş ayırımcılığı da söz konusudur. Kadınlar arasındaki dostluk da başka bir kuşkulanma kaynağıdır ve erkeklerin kadınlara karşı düşmanlığını pekiştirir. Ancak, özellikle aile içi çatışmalarda ve erkeğin başka bir kadına ilgi duyması durumunda kadınların kadınlara yönelik cadılık suçlamalarının arttığı ve bu durumun kadın dayanışmasını engellediği görülür. Nitekim çağlar boyunca "cadılık" suçlamasının içeriği değişse de (bazen meşum kadın, bazen Paris'i yakmak isteyen komün taraftarı kadın –*petroleuses*–[20] ya da erkek düşmanı feminist vb. olabilir bu içerik), kadınları bu şekilde bölmenin erkek iktidarının "bölerek yönetme" politikasının başarısını sağladığı açıktır.[21]

---

[18] K. V. Thomas, *Religion and Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth Century England,* Weidenfeld & Nicholson, 1971, s. 556.

19 Robert Briggs, *Witches and Neighbors: the Social and Cultural Context of European Witchcraft,* Viking Books, 1996.

[20] Cadıların daima ateşle ilişkilendirilmiş olması çok ilginçtir. Onlar, Venüs'ün –aşk tanrıçası– ateşini taşırlar ve erkeklerde arzu uyandırırlardı, dolayısıyla yakılmaları da uygun bir cezaydı! Ancak Avrupa'da ateşte yakılmak yaygınken, İngiltere'de suda boğma veya idam da uygulanırdı.

[21] Federici, s. 189. Federici, Avrupa'da, Basklı kadınlar örneği dışında kadın dayanışmasının kayıtlarının bulunmadığına işaret ediyor.

BEDEN: KADINLAR İÇİN KİMLİK KAYNAĞI VE HAPİSHANE

"Çok kadının olduğu yerde çok cadı olur."
Malleus Maleficarum

Feminist teorisyen ve tarihçilerin işaret ettiği gibi, insan yetilerinin hiyerarşik bir derecelendirmeye tâbi tutulması ve bedensel gerçekliğin daha aşağı sayılması, ataerkil iktidarın yerleşmesi ve kadın emeğine erkeklerce el konmasında tarihsel olarak araçsal olmuştur. Şiddet ve erkek merkezli sömürü stratejileri, kadın bedeninin disipline edilmesinde kullanılmış ve bu bağlamda kadın bedeni iktidar teknikleri ve ilişkilerinin uygulandığı önemli bir hedef haline gelmiştir. Feminizmin dikkat çektiği, kadının üreme gücünün denetim altına alınması, tecavüzün ve şiddetin kadınlar üzerindeki etkileri, sosyal bir kabul edilme koşulu olarak onlara güzellik standartlarının dayatılması vb. olgular bedene ilişkin söyleme muazzam bir katkı yaptı. Ne var ki beden ve cinsellik üzerine öylesine etkili bir çalışma yapmış olan Foucault'nun yapıtında bunları görmek mümkün değildir, tıpkı cadı avlarını ve sonuçlarını görmenin mümkün olmadığı gibi!

Ortodoks Hıristiyanlığın vazgeçilmez bir bileşeni olan, kadının ve kadın bedeninin aşağılanması cadı avlarının gerekçelendirilmesinde en önemli katkıyı sundu. Aziz Petrus'un deyişiyle "daha zayıf yaratık" olan kadının Şeytanın iğvasına uyması kolaydı ve zaten öyle olmuştu. Havva bütün bir insan ırkının lanetlenmesine, cennetten kovulup ölümlü olmasına ve her türlü dünyevi ıstıraba sebep olmamış mıydı? İskenderiyeli Clement, bu yüzden, "her kadının, kadın olduğu için utançla dolması gerektiğini" yazıyordu. Kilise babalarından Tertullianus da kadınların neden aşağı olmayı hak ettiklerini veciz biçimde açıklıyordu:

> Sen bir Havva olduğunu bilmiyor musun? Tanrı'nın hükmü bu çağda devam ediyor, dolayısıyla senin suçunun da zorunlu olarak devam etmesi gerek. Sen şeytanın kapısısın, sen o ağacın meyvesini koparansın, tanrısal yasayı ilk çiğneyen sensin, şeytanın saldırmaya cesaret edemediği erkeği ikna eden sensin. Sen Tanrının sureti olan erkeği kolayca mahvettin. Senin suçun yüzünden Tanrının Oğlu bile ölmek zorunda kaldı.

Başkaları meseleyi Tertullianus'tan daha kaba ve anlaşılır şekilde koymaktaydılar: 6. yüzyıl Hıristiyan filozofu Boethius, "kadın lağımın üzerine inşa edilmiş bir tapınaktır" derken, 10. yüzyılda Clunyli Odo, "bir kadını kucaklamanın bok çuvalını kucaklamak"la aynı şey olduğunu yazıyordu. Bunlara sonsuz sayıda benzer "tespit" ilave edilebilir. Ancak sözün özü,

Kutsal Kitap'ın hükmüdür: "Günahın başlangıcı kadından kaynaklandı ve onun yüzünden hepimiz ölmek zorunda kaldık." Dolayısıyla Şeytanın yeryüzündeki en hevesli suç ortaklarının kadınlar olmasından daha "doğal" şey yoktu.

Bu anlayışın kol gezdiği bir ortamda kadınların tinselliğin önünde bir engel olduklarını düşünmek şaşırtıcı olmadığı gibi, her türlü dünyevi kötülüğü onlara yıkmak da kolaydı. *Malleus Maleficarum*'un yazarları, neden erkeklerden ziyade kadınların cadılığa yatkın olduğunu güzelce açıklıyorlardı:

> Çünkü erkeklerden çok kadın cinsi bedenin/etin istekleriyle meşguldür. Çünkü erkeğin kaburgasından yaratılan kadınlar sadece 'mükemmel olmayan hayvanlardır' ve 'çarpıktırlar', buna karşılık erkekler ayrıcalıklı cinse mensupturlar ve İsa da onların arasından çıkmıştır.

Bu nedenle Kral I. James, cadılığa kayan kadınların oranının erkeğe göre 1'e 20 olduğunu söylüyordu. Nitekim tarihsel kayıtlar cadı diye öldürülen kadınların oranının yüzde 80 ile 90 arasında olduğunu göstermektedir.[22]

Kadınlar ile cadılık arasında kurulan ilişkinin bir başka yönü ise, doğurganlıklarının onları potansiyel olarak daha tehlikeli kıldığı düşüncesidir. Âdet kanının zararlı ve doğumla ilgili her şeyin büyülü ve korkutucu olduğu inancının kökü çok eskilere dayanır. Bir gizem ve korku ağıyla sarılı doğum olayının iç yüzünü bilen ebe kadınların özel güçlere sahip oldukları düşünülürdü ve köylüler kentlere göç ettiklerinde bu inançları da beraberlerinde taşıdılar. Fransız kentlerinde 15. yüzyıldan, İngiliz kentlerinde ise 16. yüzyıldan itibaren ebe kadınlardan kuşkulanılmaya başladı. Christopher Hill, cadılara yönelik Püriten saldırının, kırlık bölgelerde hâlâ hüküm süren geleneksel paganizme karşı yeni ahlâk anlayışlarının ve standartlarının dayatılması anlamına geldiğine işaret eder. Protestanlık ve özellikle Kalvinizm şehirli orta ve alt-orta sınıfların ideolojisidir. İngiltere'deki radikal tarikatların büyüsel inançları ve pratikleri daha fazla koruduklarını belirten Hill, cadılık suçlamalarının başta ebelere, sonra da Quakerlara yöneltildiğini belirtir.[23]

Kilisenin iddiası ebe kadınların veya şifa dağıtan bilge kadınların (*wise women*) hastalıkları iyi edemeyecekleri değil, tersine bu konudaki başarılarını Şeytan ile yaptıkları işbirliğine borçlu olduklarıydı. Zaten Şeytanla işbirliği yapmak kadının doğasında yok muydu? Kadın denilen zayıf ve aşağı mahlûk başka türlü böyle güçlere sahip olabilir miydi? 14. ve 17.

---

[22] H. Ellerbe, *The Dark Side of Christian History*, 1450-1750. Bölüm 8.

[23] C. Hill, "Science and Magic in 17th century England", *Culture, Ideology and Politics, Essays for Eric Hobsbawm*, eds. R. Samuel and G.S. Jones, Routledge Revivals, 1982.

yüzyıllar arasında Avrupa'da tıbbın adım adım erkek egemenliğindeki bir meslek haline geldiği ve doktorların, Kilisenin himayesi altında, uzmanlık diploması olmayanların şifa vermeye kalkışmasını önlemek için kampanya başlattıkları biliniyor. Bu, üniversiteye girme hakkı olmadığı için diploması da olmayan kadınların tıp alanından tümüyle dışlanmaları demekti. Örneğin İngiltere'de 1511 tarihli bir Parlamento Yasası, "şifa verme eyleminde büyü ve cadılık yöntemlerini kullanan" "sıradan" kadınları hedef almaktaydı. Hizmet ettikleri topluluklarda saygın bir yere sahip olan bu kadınlara olumsuz "cadı" sıfatını atfeden, hastalığın Tanrı vergisi olduğunu dolayısıyla sıkı bir dinsel denetime tâbi olmasını isteyen Ortaçağ Kilisesiydi. Doğal olarak kadın şifacı aynı zamanda Kilisenin eril egemenliğine de bir meydan okuma anlamına geliyordu.

Ortaçağ toplumunda üç hiyerarşi birbirine denk düşer: Ruhban sınıfı dışındaki halk üzerinde Kilisenin, kadın üzerinde erkeğin ve köylü/serf üzerinde toprak sahibinin. Kadın-ebe-şifacı ise her üç hiyerarşiye de meydan okumakta, Kilise-dışı bir alt kültürü temsil etmekte ve bir azınlık grubunun sahip olduğu potansiyel gücü taşımaktaydı. Bu ise kurulu düzen açısından apaçık bir tehditti! *Malleus Maleficarum* yazarları boşuna "Katolik inancına ebelerden daha fazla zarar veren kimse yoktur" demiyorlar mıydı? Hüküm açıktı: "Eğitim görmemiş bir kadın, şifacılığa kalkışırsa, onun cadı olduğuna hükmedilir ve öldürülür." Böylece, cadı çılgınlığının önemli bir boyutunun üniversite eğitimi almış erkek hekimlerin kadın ebe/şifacıların rekabetinden duydukları tehdit olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bir başka neden: "başlangıç"taki altın çağ'a dönüş özlemi

Cadılar Bayramı'yla (*Sabbat*) ilgili senaryoların, 14. yüzyıldan itibaren hep aynı unsurları içermesi ilginçtir: Yeraltında bir yerde toplanmak, Şeytanın çağrılması ve onun görünmesi, ışıkların söndürülmesi, ardından ayırımsız cinsel ilişki –orji. Bu tekdüze anlatı, 11. yüzyıldan itibaren, farklı dinsel reform hareketlerinin sapkınlıkla suçlanmasında tıpatıp aynı unsurların kullanılmasıyla özel bir anlam kazanır. Bu suçlamalar birer klişeye dönüşür ve sapkınlıkla itham edilen her birey ya da gruba uygulanır.[24] Böyle suçlamaların Reformist Fransiskenlere bile yöneltildiği görülmüştü. Bunların ışıkları söndürüp orjiye giriştikleri ve sonuçta doğan çocukları öldürüp kemiklerini toz haline getirerek şeytan tapımında kullandıkları iddiası yaygındı. Burada gerçekten ilginç olan nokta bu tür ithamların aynısının, yani

[24] J. B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley 1965. Akt. Eliade, *age.*, s. 166.

cinsel orjilerin, ensestin ve yamyamlığın, zamanında paganlar tarafından ilk Hıristiyanlara yöneltilmiş olmasıdır. Örneğin Aziz Petrus, Hıristiyanlığın 365 yıl boyunca varlığını sürdürmesini sağlamak için bir yaşındaki bir çocuğu kurban etmekle itham edilmişti. Ne var ki aynı formül, Kilise Babaları tarafından bu kez sapkınlıkla suçladıkları Montanistlere, gnostiklere, Manicilere vb. uygulanmıştı.[25]

Tibetlilerden Eskimolara ve Avustralyalılara uzanan bir yelpazede tanık olunan ritüel orjilere genelde kuraklık, salgın hastalık, garip meteorolojik olgular gibi kozmik ya da sosyal bir krizi önlemek için veya iyi bir eyleme –evlilik, doğum vb.– yardımcı olmak için başvurulur. Bütün bu durumlarda amaç, uyur durumdaki dinsel-cinsel güçleri harekete geçirmek ve arttırmaktır. Kriz durumlarında başvurulan ayırımsız ve aşırı cinsellik, topluluğu başlangıçtaki mitik Altın Çağ'a döndürür. Bu en arkaik ritüel orji türü, başlangıçtaki ayırımsız kolektif cinsel ilişkinin kökenini ortaya koyar ve Yaratılış'ın başlangıç momentini, cinsel tabuların ya da ahlâki ve sosyal normların henüz oluşmadığı mutlu aşamayı yeniden canlandırmaya hizmet eder.[26] Bu, pre-kozmik zamanın kutsal bütünlüğüne bir geri dönüştür. *Düzensizlik gibi görünen şey, aslında başka bir düzenin temsilidir.* Örneğin Orta Avustralya'daki Aranda kabileleri periyodik olarak mitik atalarının yaratıcı eylemlerini kutladıkları ritüeller düzenlerler. Bu dönem onlar için sadece hayvanların kolayca avlandığı, suyun ve meyvelerin bol olduğu bir dönem değil, aynı zamanda örgütlü toplumun getirdiği her türlü kısıtlayıcı kural ve engellenmenin bulunmadığı bir cennet yaşamıdır.[27]

Eliade'nin işaret ettiği gibi, mitik başlangıçlara dönüş isteği, ortadan kaldırılamaz bir özlem gibi görünmektedir. Örneğin 14. ve 15. yüzyılların Bohemyası'ndaki Adamcılar (*Adamites*) tarikatı, Âdem'in –hepimizin mitik atası– zamanındaki masumiyet durumuna dönmek peşindeydi. O yüzden çırılçıplak gezen ve kadınlar ile erkeklerin eksiksiz ve kısıtsızca ayırımsız cinsellik yaşadığı bir topluluk oluşturmuşlardı. Benzer biçimde Athos Dağı'ndan Lazarus isimli daha önce Bogomil olan bir keşiş, cennetten kovulma (Düşüş) öncesindeki zamana geri dönmek için nüdizmi öneriyordu. Bir başka gezginci vaiz olan Theodosius ise izleyicilerini sadece ritüel çıplaklığa değil, inayete kavuşabilmek amacıyla orjiastik aşırılıklara

[25] Eliade, klişelerin bir olgunun kanıtı olmadığına ama aynı zamanda tersini de kanıtlamadığına işaret ederek bunların muhayyel evrenlere ait olduğunu da görmek gerektiğini belirtiyor ve muhayyel bir evrenin serimlediği gizemli "üst-gerçekliğin" (*sur-realite*) de artık önemini kavramaya başladığımızı söylüyor. Nitekim ışıkların söndürülmesiyle başlayan orjiastik pratiklerin Orta Asya'da, Himalaya bölgesinde, bazı Rus tarikatlarında ve Besarabya'daki Masumcularda (*Innocentists*) vb. görülmesinin tesadüf olmadığını belirtiyor.

[26] Eliade, *age.*, s. 168.

[27] Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969, s. 85. ve Eliade, *Australian Religions: An Introduction*, Ithaca NY. 1973 s. 46 vd.

davet ediyordu. 19. ve 20. yüzyılın Rus tarikatı Masumcular (*Innocentists*), yeraltı mağaralarında yaşayıp çok büyük günahlar işleyerek ve günahlarının büyüklüğü sayesinde selamete kavuşacakları ümidiyle ayırımsız cinsel ilişki uygularlardı.

Eliade'nin işaret ettiği gibi, bu türden dizginsiz orjilerin Hıristiyanlar, hattâ sapkın sayılan Hıristiyan tarikatları arasında yer almasına inanmak ilk bakışta güçtür. Çünkü Yahudi-Hıristiyan geleneğinde cinsel serbestinin her türü en yüksek cezayı gerektiren şeytansı bir suçtur. Ne var ki kadim zamanların kalıntısı olan cinselliğin kutsal sayılması, ne Yahudilikte ne de Hıristiyanlıkta tümüyle ortadan kaldırılabilmiştir. Çıplaklık ve serbest cinsel ilişki yalnızca etkili büyüsel-dinsel güçler olmakla kalmaz, mutlu bir insan varoluşuna duyulan özlemi de ifade eder. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde bu mutlu mitik zaman, Düşüş'ten önceki cennet bahçesidir. Dinsel açıdan, ilk çiftin başına gelen trajik felaket, aynı zamanda çıplaklığın yasaklanmasına ve cinsel masumiyetin kaybedilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla, kadim güçleri ve mutluluğu yeniden ele geçirmek, bilinçli ya da bilinçsiz, dolaylı veya dolaysız şekilde cinsel kuralların radikal bir değişimiyle el ele gider.[28]

Bütün bu nedenlerle mahkemelerdeki cadılık itiraflarındaki gizli cinsel orji betimlemelerinde gerçek ile muhayyel olan unsurları birbirinden ayırt etmek kolay değildir. Elbette bu itirafların büyük çoğunluğu Katolik, Lutherci veya Kalvinist olsun kilise yetkililerinin eziyeti altında alınmıştır. Ancak Kilise'nin bu kadim klişeleri tekrarlatmaktaki ısrarı, cinselliğin büyüsel-dinsel gücünün ne kadar büyük olduğunun farkında olunduğunu gösterir. Dinsel otoritelere göre bu güçler Hıristiyanları, kutsallığı çiğneyen sapkınlara ve sonuçta tehlikeli şeytansı varlıklara dönüştürebilirdi. Bunlara Şeytan tapımcıları adını vermek, kullanışlı bir rutinden ibaretti. Önemli olan, ister gerçek ister muhayyel olsun cadı orjilerinin, tıpkı sapkın tarikatlarınkiler gibi, sosyal ve teolojik kurumları tehlikeye sokma potansiyeliydi. Gerçekten de, tipik Hıristiyan varoluşu yerine farklı bir varoluş biçimine dönme özlemi, nostaljisi ve umudu kurulu düzen için yeterince yıkıcı bir olguydu.

Diğer taraftan, gene Eliade'ye göre, kırsal bölgelerdeki kadınların cadılığa yönelmesinin nedeni şehevi isteklerden ziyade cinsel tabuları yıkarak ve şeytansı orjilerde yer alarak kendi reel varoluşlarında bir değişiklik yaratacaklarına dair pek de bilinçli olmayan, muğlâk bir umuttu. Sonuçta, yasak cinsel pratiklere girmekle veya girdiğini tahayyül etmekle kazanılacağı

[28] Eliade, "Some Observations...", s. 170.

farz edilen güç, kadınlara çekici geliyordu.[29] Bu, örneğin Salem cadı davalarında çok açık bir biçimde izlenir ve cadılık olgusunun psikolojik ve öznel boyutlarına ışık tutar. Tarihçilerin bu bağlamda işaret ettiği bir nokta, uzun uzun itiraflarda bulunarak nasıl şeytanla işbirliğine girdiklerini anlatan kadınların, bazen bu yolla topluluk içinde kendi kimliklerini öne sürdükleri ve savunduklarıdır.

Tıpkı onları suçlayanlar gibi bu kadınlar da cadıların gücüne inanıyorlar ve böylece yeni bir güç ve kimlik sahibi oluyorlardı.[30] Nitekim başka davalarda da genç kızların Şeytanın tecavüzüne nasıl uğradıklarına dair canlı ve etraflı itiraflar vardır, ama bu kızların muayene sonucunda bakire oldukları ortaya çıkar.[31] Salem'de ilk suçlamayı yapan ve Şeytanın kendilerini ele geçirdiğini öne süren genç kızlar böylece bir an için bile olsa yaş, statü, cinsiyet ve kilise hiyerarşisinin ötesine geçip topluluğun odak noktası haline geliyorlardı. İşin bu yanı, kadınları hemen her bağlamda "kurban" olarak görme yanılgısının metodolojik bir hata olduğunu ve her bağlamda "öznelliğin" de dikkate alınması gerektiğini bir kere daha ortaya koymaktadır. Cadılık korkusu, Batılıların büyük çoğunluğunun o dönemki inançlarından kaynaklanıyordu ve "cadılık kurbanları"nın uğradığı "zarar" da gene bu inancın sonucuydu. Gerçekten de Salem'de cadılık, ona inananlar olduğu için sonuç veriyordu!

Avrupa cadılarının gerçek veya muhayyel orjiastik pratiklerinin belirli bir dinsel örüntüyü izlediği söylenebilir. Birincisi ve en önemlisi cinsel orjiler, var olan dinsel ve toplumsal koşullara yönelik bir protestodur ve bu başkaldırı geçmişteki güzel ve kutsanmış zamana, mutlu "başlangıçlara" dönüş özlemini ve umudunu ifade eder. Bu özlem, özellikle sosyal felaket zamanlarında daha da belirginleşir.

İkincisi, cadı orjilerindeki sözde şeytansı unsurlar pratikte yaşanmamış olsa bile cadı davaları sürecinde işkence altında zorla kabul ettirilen satanist klişelerin sonuçta cadı çılgınlığında kullanılan başlıca suçlama unsuru haline gelmiş olması mümkündür. Ancak Eliade, tarif edilen "satanik" pratiklerin gerçekten uygulanmış olabileceğine de dikkat çeker. Böyle durumlarda bunlar, insanı "selamete" kavuşturmakta başarısız olan Hıristiyanlığa, özellikle de Kilisedeki çürümeye ve yozlaşmaya yönelik bir isyanı ifade etmektedir. Bu arada, bazı kişilik yapılarının *kötülüğe* olan yönelimini hatırlamak gerektiğini de ilave eder Eliade.

---

[29] Eliade'nin erken bir dönemde işaret ettiği bu olgu, feminist tarihçiler tarafından etraflı biçimde incelendi ve konuya ilişkin psişik ve öznel boyutlar ortaya kondu. Örneğin bkz. Lyndal Roper, *Oedipus and The Witch*, Routledge, 1994.

[30] Bu konuda bkz. Fatmagül Berktay, "Salem'in Cadıları: Bir Kerecikliğine Kendi Adını Koymak", *Tarihin Cinsiyeti*, Metis yayınları, 2003.

[31] Eliade, *age.*, s. 171.

Üçüncü ve en önemlisi ise, daha önce de değinildiği gibi, nedenleri ne olursa olsun orjiastik uygulamaların dinsel bir nostaljiyi; kültürün arkaik bir dönemine, rüya gibi harikulâde bir "başlangıç"a geri dönüş özlemini ifade etmesidir.[32] Günümüzde bile "okült"e gösterilen ilginin, var olanın dışında yeni bir anlam dünyası keşfetmek, "başlangıç"ın artık kaybolmuş mutluluğuna ve kutsallığına geri dönerek bu dünyada yeni ve yaratıcı bir varoluş olanağı aramak arzusunu yansıttığı söylenebilir.

Cadılık Araştırmalarının Gelişimi

Bütün bu analitik katkılar, cadılık ve cadı avı araştırmalarının, daha geniş toplumsal ve ekonomik koşullar yanında bireylerin öznelliklerini, aile içi ve topluluk içi çatışmaları ve bunların yarattığı psişik dünyaları da ele almak zorunda olduğunu ortaya koydu ve cadı çılgınlığının nedeninin basitçe Engizisyon'un uydurmalarının zorla kabul ettirilmesinden ya da kadın şifacıların erkek egemenliği tarafından yok edilmesinden[33] vb. ibaret olmadığını gösterdi.

Ancak bu noktaya kolay gelinmedi. 20. yüzyılın başında, Batı'da cadılığın kökenlerinin tamamen ortaya çıkarıldığına inanılıyordu. Alman arşivci Joseph Hansen ile Amerikalı tarihçi Henry Charles Lea'nın yapıtları[34] bu konudaki "son söz"ü söylemiş kabul ediliyordu. Hansen'in deyişiyle, "büyücülere ve cadılara yönelik epidemik eziyetler ortaçağ teolojisinin, kilise örgütlenmesinin ve Papalık ile Engizisyon tarafından yürütülen büyücülük davalarının ürünüydü. Bunlar skolastik demonolojinin etkisi altında, sapkınlık davaları olarak yürütülmüşlerdi. Aynı şekilde Lea da, cadılığı keşfedenin cadılar değil, Engizisyon olduğunu söylüyordu.[35] Ona göre cadılık ancak 14. yüzyıldan itibaren görülmeye başlamıştı. Çağın rasyonalist, liberal ve Kilise karşıtı anlayışını yansıtan ve çok sayıda belgeyle desteklenen bu anlayış, 1920'lere dek, Avrupa cadılığının yükselişi ve düşüşü hakkındaki tek görüş olarak etkili oldu. Elbette, cadıların ortaya çıkmasında şeytanın somut etkisine inanan muhalifler yok değildi. Bu ultra tutucu görüş, Katolik savunucular ve okült meraklılarınca da paylaşılıyordu.[36]

---

[32] *Age.*, 172.

[33] Bu görüşü savunan yazarlardan biri, Anne Llwelynn Barstow'dur: *Witchcraze: A New History of the European Witchhunts*, San Fransisco, 1995.

[34] J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprocess in Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Munich, 1900; H. C. Lea, *The History of the Inquisition in the Middle Ages*, New York 1883, 1957: Her ikisini de akt. Mircea Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", *History of Religions*, Cilt 14, No. 3 (Şubat 1975), s. 149-172.

[35] Her iki alıntıyı akt. Eliade, *age.*, s. 150.

[36] Örneğin *Malleus Maleficarum*'un yeni baskısının editörlüğünü yapan Katolik rahip Montague Summers için bu konuda en ufak kuşkuya mahal yoktu. Kitabın Türkçe basımını yapan Artes ya-

Özetle liberal-rasyonalist yorum, cadıların doğaüstü edimlerine dayanarak cadılığın tarihsel varlığını öne süren görüşe karşı çıkıyor; Şeytanın varlığını sorgulamayan ultra tutucu yorum ise, Engizisyon'un iddialarını hâlâ geçerli kabul ediyordu.[37] Oysa cadılık olgusunu çeşitli disiplinlerin –folklor, etnoloji, sosyoloji, psikoloji ve dinler tarihi vb.– yardımı olmaksızın anlamak mümkün değildi. Özellikle karşılaştırmalı dinler tarihi bu açıdan önemli ipuçları sunmaktaydı. Örneğin Hint ve Tibet belgeleri, Avrupa cadılığının ne dinsel ve politik eziyetin ne de Şeytan'a tapan bir tarikatın yaratısı olduğunu ortaya koyuyordu. Avrupa cadılarına atfedilen bütün güçler, kutsallığa yönelik bütün ihlaller vb. –Şeytan ve Cadı Bayramı (*Sabbat*[38])– dışında, aynıyla Hint-Tibet yogilerine ve büyücülerine de atfedilmekteydi. Onlar da havada uçmakta, kendilerini görünmez kılabilmekte, uzaktan öldürebilmekte, iblis ve hayaletlere söz geçirmekteydiler. Öte yandan bazı Hint tarikatları her türlü dinsel tabuyu ve toplumsal kuralı çiğnemekle övünüyorlardı: İnsan kurban ettiklerini; insan eti ve ceset yediklerini; ensest dâhil olmak üzere her türlü orjiyi yaptıklarını, dışkı ve mide bulandırıcı hayvanları yediklerini vb. iddia ediyorlardı ki, bunların hepsi Avrupa cadı davalarında sürekli gündeme gelen dehşet verici suçlardı.[39]

Bir diğer yorum ise gene 1920'lerde çok etkili olan Margaret Murray'nin analiziydi.[40] Murray'ye göre, cadılık olarak kabul edilen olgu Hıristiyanlığa bir karşı çıkış değil, sadece daha eski pagan inançlarının kalıntısından ibaretti. Daha sonra çok eleştirilse de, Murray'nin Hıristiyanlıktan çok sonra hâlâ devam eden eskil pagan halk inanış ve pratiklerine dikkat çekmesi yerindeydi. Murray, Engizisyon yargıçlarının eskil bir bereket kültünü kasıtlı olarak şeytan tapımıyla özdeşleştirdiklerini savunuyordu. Eliade'ye göre ise, 8. yüzyıldan itibaren popüler büyücülük ve batıl inançların giderek daha fazla cadılıkla, cadılığın da dinsel sapkınlıkla bağlantılandırıldığı doğruydu ama bunların salt bereket ritüeli olarak tanımlanması mümkün

---

yınevi de Summers'ın önsözünü hiç sorgulamaksızın yayınlayarak, üstelik arka kapağa da alarak bu görüşü aynen paylaşıyor. Bkz. *Cadı Çekici*, Artes Yayınları, 2018.

[37] Bkz. *age*., 1928 ve 1926 baskılarına "önsöz".

[38] Sabbat'a sinagog da denir. Yahudi mezalimiyle cadı mezalimi arasında bağlantı kuran bu olgu gerçekten çarpıcıdır. Avrupa Ortaçağı'nda Yahudiler Arap bilgeliğini yayan sapkınlar olarak görülüyorlar ve büyücülük, zehirlemeler ve şeytana tapmakla suçlanıyorlardı. Yahudilerin şeytansı varlıklar sayılması sünnete ilişkin rivayetleri de "süslüyor" ve çocuk öldürme ritüelleriyle ilişkilendiriliyordu. Bkz. Carlo Ginzburg, *Ecstasies* 1991, ch. 1 ve 2. H. R. Trevor-Roper da, "Tıpkı Yahudi gibi cadı da iflah olmaz bir düzen düşmanı olarak görülüyordu ve Ortaçağ'ın sonlarına doğru bu ikisine toplumun bütün kötülüklerinin müsebbibi olan günah keçisi muamelesi yapılıyordu" demektedir. Ona göre, İspanya'da Yahudiliği yok etmek açısından İspanyol Katolik kralları güçlendiren Engizisyon'un kuruluşu ile Almanya'da prensleri ve kent yönetimlerini cadılığı yok etmeye çağıran Cadı Fermanı tek bir kampanyanın iki aşamasıydı, s. 186.

[39] Bu konuda bkz. M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, NY, 1958.

[40] M. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford Univ. Press, 1921.

değildi.[41] Eliade, bereket ritüeli görüşüne karşı çıksa da örneğin Kuzey İtalya'daki cadılık suçlamalarının aslında Şeytan tapımına değil bereket tanrıçası Diana (Demeter) kültüne işaret ettiğine de dikkat çeker. Ona göre, bu kültün mensupları ancak 16. yüzyılda işkence altında Hıristiyan kutsallıklarını çiğnediklerini "itiraf" etmeye başlamışlardı.

Nitekim Engizisyonun baskısı altında popüler eskil bereket kültlerinin büyücülüğe, hattâ kara büyücülük pratiklerine dönüştüğünü gösteren belgeler de mevcuttur.

Reformasyon'un Etkisi: Cadı Avı Üzerinden Rekabet

Cadı çılgınlığını ilk başlatan Katolik Kilisesi olmuşsa da Protestan rahipler kısa zamanda işe karışıp daha da genişlettiler. 1540'ta Luther'in Wittenberg kentinde 4 cadı yakılmıştı ve Luther'in kendisi, "Cadılar herhangi bir zarar vermemiş olsalar bile, sırf şeytanla sözleşme yaptıkları için yakılmayı hak ederler" diyordu.[42] Calvin de aynı şekilde, cadılığın inkârının İncil'in inkârı anlamına geldiğini söylüyordu. Reformasyon, insanları kendi sorunları için cadıları suçlamaya yöneltti. Özellikle Protestan ülkelerde haç çıkararak, kutsal su serperek veya azizleri ya da koruyucu melekleri çağırarak "büyü"den –başa gelen/gelecek felaketlerden– korunma pratiklerin yasaklanması, kendini iyice korumasız hisseden kişilerin cadılık suçlamasına başvurmalarını arttırdı. Cadılık neredeyse her türlü sorunun kaynağı sayılıyordu. Toplumsal birliğe yönelik herhangi bir tehdidi, otoritenin şu ya da bu şekilde sorgulanışını, herhangi bir isyan teşebbüsünü artık cadılığa bağlamak mümkündü.

Şaşırtıcı olmayan biçimde en ağır cadı avları politik ve dinsel sarsıntıların, isyanların meydana geldiği yerlerde görüldü. İskoç Kralcıları, "İsyan, cadılığın anasıdır" diyorlar, cadı avcıları da "İsyan, cadılık günahıyla eşdeğerdir" diyerek koroya katılıyorlardı. Reformasyon topluluğun rolünü azaltıp bireysel ahlâki mükemmelliğe vurgu yapmaktaydı ve aynı sırada geleneksel topluluk bağları ve eski arazi sisteminin çözülmesiyle yalnızlaşarak yoksullaşan bireylerin –genellikle dul kadınlar– sayısı artıyordu; bu tür korumasız muhtaçlar cadılık suçlamasının en büyük hedefleri haline

[41] Eliade, *age.*, s.153. İsa'yı reddetmek amacıyla şeytanla "sözleşme" yapıldığı fikri ilk kez 8. yüzyılda ortaya çıkmıştı.

[42] Trevor-Roper, özellikle 16. yüzyıl ortalarında cadı çılgınlığının tavan yapmasında Protestan rahiplerin payının inkâr edilemez olduğuna işaret ediyor, s. 137-138. Sosyal çalkantılar ve uyumsuzluk karşısında, non-konfomist gruplar toplumsal korkuların nesnesi haline geliyor ve tedirgin durumdaki rahipler bu koşullar altında "Şeytanın krallığı" mitolojisini yaratıyorlardı. Ve bir kere bu mitoloji yaratılınca, bütün ideolojiler gibi kendi gerçekliğini kazanıyordu. Bkz. *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries.*

geldiler. Federici'nin yukarıda özetlenen analizini destekleyen bu saptama, cadı avının daha homojen Katolik ülkeler olan İtalya ve İspanya'dan ziyade neden Almanya, İsviçre, İskoçya, Fransa vb. ülkelerde daha yaygın ve sert olduğunu açıklamaya da yardımcıdır.

Hem mahkeme süreçlerindeki hem de yerel uygulamalardaki farklılıkların bir diğer nedeni de güçlü merkezî yönetimlerin olup olmamasıdır. Çünkü güçlü bir yerel yönetim, artık işine yaramadığı zaman, cadı çılgınlığını kontrol edebilirken merkezî iktidarın güçsüz olduğu yörelerde halkın yönlendirilmiş histerisinin çok daha vahşi bir boyut alabildiği görülmektedir. Nitekim hem Ortodoks Doğu'da (Bizans), hem de Osmanlılar tarafından temsil edilen Müslüman Doğu'da durumun farklı olmasının en önemli nedenlerinden biri budur.

Protestanlık her ne kadar genelde ilerlemenin, bireyleşmenin ve modernleşmenin güçleriyle özdeşleştirilse de, tarihçi Lyndal Roper'ın deyişiyle "Reformasyon mirasının bu şekilde yorumlanması, Reformasyon'un kendisinin yanlış yorumlanmasıdır".[43] Bu yanlış yorumlama toplumsal cinsiyet kategorisinin dikkate alınmamasından kaynaklanır. Püriten devrim, hane reisi erkeğin otoritesini doruğa çıkardı, buna karşılık evlilik içi cinselliğin ve üremenin görev kabul edilmesi kadınların eve ve aileye kapatılmasını arttırdı. Luther'in sözleri her şeyi ayan eder: "Çocuk doğurmak yüzünden kadınlar bitap düşüyor ya da ölüyorlarsa bunun hiç zararı yoktur. Bırakın ölene dek çocuk doğursunlar; bütün varlık nedenleri de zaten bundan ibarettir."[44] Bedenin sıkı düzene sokulması ve çilecilik Ortaçağ boyunca hayatın içinde hep vardır ama Püriten Devrimi'nden sonra sıradan insanın günlük yaşamının bir parçası haline gelir. Bedenin denetlenmesi ve düzene sokulması ile toplumun denetlenmesi ve düzeni arasındaki koşutluk artık çok daha belirgindir.

Modern çağın en etkili düşünürlerinden materyalist Thomas Hobbes bile bir yandan cadılığın varlığı konusunda kuşku duyarken, diğer yandan cadılara uygulanan zulmü "sosyal denetim" sağlanması açısından yararlı bulmaktaydı. 1580'de *De la démonomanie des sorciers* adlı bir kitap yazan Jean Bodin (dönemin Aristoteles'i sayılırdı!) ise, sadece cadıların değil cadılıkla ilgili her türlü inanılmaz söylentiye inanmayanların, hattâ cadıların çocuklarının bile yakılmasını öneriyor ve bu konuda Devlet ile Kilisenin işbirliği yapmasını hararetle savunuyordu.[45]

---

[43] L. Roper, *The Holy Household, Women and Morals in Reformation Augsburg*, The Clarendon Press, 1989, s. 5 vd.

[44] Akt. L. Roper, "Luther,:Sex, Marriage and Motherhood", *History Today*, c. 33, Aralık 1983, s. 38.

[45] Trevor-Roper, *age.*, s. 122.

Ancak bir kere daha hatırlamak gerekir ki, hiçbir kamu otoritesi toptan bir yok etme eylemini, toplumun belli ölçülerde işbirliği olmaksızın gerçekleştiremez. Büyük katliamları despotlar başlatsalar da bunların esas olarak sıradan insanlar tarafından uygulandığını unutmamak gerekir. Trevor-Roper'in dediği gibi, İspanyol Engizisyonu'nun kurulmasına yol açan sadece İspanya krallarının bağnazlığı değil, İspanyol halkının Yahudilere duyduğu toplumsal kindi. İspanyol toplumu Yahudi mezalimini destekledi ve Moriskoların ülkeden sürülmesine sevindi. Fransız toplumu 1572'de Huguenotların katliamını ve 1685'te ülke dışına sürülmelerini alkışladı. Ancak, olaylar normale döndükten sonra anonim halk ortada görünmez olur ve kıyımı talep eden, meşrulaştıran, emrini veren vaizler, teorisyenler, yöneticiler kamusal sorumlulukla baş başa kalırlar.[46]

Bilimsel Devrim ve Cadılar

> "İnsanlığın bir bölümünün, kendi izinden gitmeyen başka bir bölümünü asıp öldürmesi buyruğunu Aklın ışığı mı verdi?"
>
> *Winstanley (Kazıcılar hareketinin önderi)*

Bilimsel Devrim, özellikle de Kartezyen felsefenin yükselişinin yarattığı paradigma değişikliğinin cadı çılgınlığı ile bağlantısı ayrıca ele alınmaya değer bir konudur. Bu yeni paradigma doğaya, kadına ve toprağa besleyici özellikler atfeden organik bir dünya görüşünün yerini bunları "kullanılabilir kaynaklar" olarak aşağı gören ve dolayısıyla "kullanılmaları" önünde herhangi bir ahlâki sınırlama tanımayan mekanik bir anlayışın almasına yol açtı. Cadı olarak kadın, doğanın vahşi yanıyla, doğada düzensiz, denetlenemez olan, yani "Yeni Bilim" projesine karşıt olan her şeyin cisimleşmesi olarak kabul edilmeye başladı.[47] Dolayısıyla, 16. ve 17. yüzyıllarda Batı dünyasındaki cadı avı çılgınlığı sırasında kadın düşmanlığının doruğa çıkmasına şaşırmamak gerekir. Bilimsel Devrim'in en ünlü isimlerinden Francis Bacon, doğanın "gizemleri"nin ortaya çıkarılmasında, Engizisyon'un cadılığın gizemlerini ortaya çıkarmada kullandığı yöntemlerin kullanılma-

[46] Trevor-Roper, s. 114-115. Elbette tarihçinin görevi, olayları bütün yanlarıyla incelemek ve herkesin hesabını ayrı ayrı çıkarmak olmalıdır.

[47] Caroline Merchant, *The Death of Nature*, 1980. Ancak unutmamalı ki, "organik dünya görüşü" de sapkınların yakılmasına ve köleliğe cevaz veriyordu. Üstelik dişil unsurun ve kadının, doğanın zaptedilmez güçleriyle özdeşleştirilmesi Eski Mezopotamya'ya dek geri gider ve Eski Yunan rasyonalizminde tepe noktalarından birine ulaşır. Bu konuda bkz. Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, 1996 ve "Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar, Zehirli Sarmaşıklar Vesaire: 19. Yüzyıl İngiliz Popüler Kültüründe Kadın Kurgusu", *Tarihin Cinsiyeti*.

sını salık veriyordu. Yeni bilimcilerin doğanın denetim altına alınması konusunda kullandıkları dil apaçık bir tecavüz ve zulüm diliydi:

> *Teslim aldım doğayı; yarıp geçtim her yerini:*
> *Kırdım, kimsenin dokunamadığı mühürlerini;*
> *Rahmini, göğüslerini ve başını,*
> *Yani tüm gizemlerinin saklı olduğu yerlerini,*
> *Parçalayıp açtım.*
> (Henry Vaughan, *Vanity of Spirit*)

Batı düşünce geleneği Bilgi ve Aklı bedenin "kirleticiliği"nden, maddeden (*mater*/ana) ve dişil olan her şeyden uzak tutmak şeklindeki geleneği sürdürür. Platoncu ve Aristotelesçi düalizm gibi Kartezyen düalizm de bölünmüş bir toplumu yansıtır ancak tıpkı teknoloji yönelimli kapitalizmin üretim ilişkilerinin ve yöntemlerinin kol emeğine dayalı köleci toplumunkinden farklı oluşu gibi, bu düalist ideolojinin de özgül biçimi farklıdır. Yukarıda değinildiği gibi, 16. ve 17. yüzyıllardaki hızlı ekonomik büyüme ve mülksüzleştirme dönemi beraberinde yeni çelişkilerini getirdi. Daha önceki feodal toplumlarda var olan temel baskı biçimleri, yani cinsiyet ve ırk egemenliği yeni yönetici elitin egemenliği altında bu topluma da entegre edildi. Kadın bedeninin özellikleri, bilhassa rahim sahibi olmak, sadece muhakeme yeteneğini zayıflatmakla kalmıyor aynı zamanda nefret, kin, korku, öfke gibi duyguların kadınlarda daha şiddetli olmasına yol açıyordu. Birçok Rönesans düşünürü ve tıp adamı için kadınların bu fizyolojik ve psikolojik zaafları ve bundan kaynaklanan zihinsel ve duygusal zayıflıkları onları kamu yaşamının sorumluluklarından dışlamanın meşru gerekçesi sayılıyordu. Modern dönemin "bilimsellik" sosuyla sarmalanmış bu anlayış, aslında kadim beden-ruh ikiliğinin ve tam mânâsıyla bedeni temsil eden kadının aşağılanmasının "yeni" bir söylemle ifade edilmesiydi.

Dolayısıyla Kartezyen filozof Malebranche'ın Aristotelesçi bir yaklaşımı 1674 yılında "bilimin yeni bulguları ışığında" yeniden piyasaya sürmesi bu açıdan hiç şaşırtıcı değildir. Malebranche, kadınların erkeklerden zihinsel olarak daha aşağı olduklarını, çünkü onların "beyin dokularının erkeğinkinde bulunan sağlamlık ve yoğunluktan tümüyle yoksun, yumuşak ve nazik bir yapıda" olduğunu öne sürüyordu. Görüldüğü gibi Havva'nın zihni hâlâ Havva'nın lanetli bedeninin hükmü altındaydı. Değişen sadece, kadın düşmanlığına ve cadı mezalimine yeni "bilimsel" gerekçeler bulunmuş olmasıydı!

Bu yeni gerekçeler, aynı zamanda, en eski çağlardan beri şifa vericilik ve ebelik yapan kadınların meslekten dışlanması ve zulme uğratılmasının haklı gösterilmesi için de biçilmiş kaftandı. Hekimlik ve ebelik zanaatları eski çağların şifa vericilik geleneğinin uzantısıdır ve sürekli yoksulluk ve

hastalıkla boğuşan insanlar genelde toplulukta "bilge kadın" veya "şifacı kocakarı" diye bilinen kadınlara başvururlardı. Bazı araştırmacılar bu "bilge kadınlar"ın bitki ve hayvanlar konusundaki bilgilerinin yerleşik tarıma geçişi hazırlayan ve kökleri belki de totem sistemlerine dayanan çok eski bir birikimim uzantısı olduğunu ileri sürerler. Bu nokta "bilge kadınlar"ın insan ve hayvanların tedavisinde kazandıkları başarıların nasıl bir gizemlilik tülüyle sarılı olduğunu ve dolayısıyla topluluk içinde hem saygı hem de korku uyandırmış olabileceğine işaret ediyor. İnsanlık tarihinin sonraki bir döneminde bu kadınların çoğunun cadı olarak yakılmasında bu korkunun önemli bir payı vardır.[48]

"YENİ DÜNYA"NIN SÖMÜRGELEŞTİRİLMESİ VE CADILIK

Büyük altüst oluşların yaşandığı 16. ve 17. yüzyılların aynı zamanda yeni kıtaların keşfedildiği, sömürgeciliğin ve köle ticaretinin yeni bir aşamaya "yükseldiği" bir dönem olması da tesadüf olmadığı gibi, konumuza ayrı bir boyut katmaktadır. Maria Mies, kapitalizmin yükselişiyle bağlantılı sömürgecilik olgusu ve doğanın giderek artan biçimde egemenlik altına alınması ile cadı avı arasında ilişki kurar. Ona göre cadı avı, yeni ortaya çıkan kapitalist sınıfın kadınların üreme kapasitesi üzerindeki denetimi arttırma girişiminin bir parçasıdır ve bu, başka ülkeleri sömürgeleştirme ve doğanın sömürülmesi üzerine kurulan yeni bir cinsel işbölümü bağlamı içinde ele alınmalıdır.[49]

Geçmişte tarihçiler genelde cadı avının Avrupa'yla sınırlı olduğunu düşünürken (bunun tek istisnası Amerika'daki Salem yargılamalarıdır), 1980 sonrası araştırmalar şeytanla işbirliği suçlamasının Amerika'nın yerli halklarının sömürgeleştirilmesinde önemli bir rol oynadığını ortaya çıkardı. Bunlara göre Yeni Dünya'da da cadı avı otoriteler tarafından korku salmak, kolektif direnişi kırmak ve topluluk üyelerini birbirlerine karşı kışkırtmak amacıyla kullanılan bir stratejiydi. Aynı zamanda burada da duruma göre arazinin, bedenlerin ya da toplumsal ilişkilerin gasp edilmesinde kullanıldı. Ve hepsinden önemlisi köleliği, baskıyı ve soykırımı meşrulaştırarak insanları insanlıktan çıkarmanın aracı oldu. Yerli halkları insan eti yiyen, şeytana tapan ve sodomi uygulayan hayvansı bir yaşam biçimi içinde göstermekle, onları "yük hayvanı"na dönüştürmenin meşru gerekçesi elde edildi. Artık Yeni Dünya'nın fethinin altın ve gümüş elde etmek için değil, bu şeytanları

[48] Batı'da etimolojik olarak "kadın", "cadı", "ebe" sözcükleri birbiriyle bağlantılıdır.
[49] Maria Mies, *Patriarchy and Accumulaton on a World Scale,* 1986, 69-70 ve 78-88.

doğru yola getirmek için yapıldığı iddia edilebilirdi. Böylece öldürmek, işkence etmek, her türlü zulmü uygulamak mübah olmaktaydı.

Kitlesel zorla vaftiz uygulamalarının, yerlileri isimlerini, inançlarını değiştirmeye, örtünmeye zorlamaların vb. uygulandığı dönemde arada yerel dinsel önderlerin yakıldığı görülse de henüz ateşlerde çoğunlukla "putlar" yakılıyordu ama durum kısa zamanda değişti. Fransız Cizvitleri durumun değişmesi ve Yeni Dünya'nın din eğitiminden yoksun halklarını "eğitmek" için çok çaba harcadılar. Örneğin 17. yüzyıl ortalarında Kanada'daki Montagnais-Naskapi halkıyla karşılaşan Avrupalılar, genelde Amerika'nın tüm yerli halklarıyla karşılaştıklarında olduğu gibi, şaşkınlığa uğradılar. Antropolog Eleanor Leacock, Cizvit rahip Paul Le Jeune'ün günlüğüne dayanarak "Yeni Fransa"da olup bitenleri çarpıcı biçimde aktarır. Labrador yarımadasında avcılık ve balıkçılık yaparak doğal ve toplumsal bir uyum içinde yaşayan yerli Montagnais-Naskapi halkı Avrupalılarla karşılaşınca ve kürk ticaretinin yaygınlaşmasıyla geleneksel topluluk yapısının çöküşüne tanık olurlar. Topluluğun bazı erkek üyeleri Fransızlarla ticaret yapmaya ve onların yönetimine girmeye heveslidirler.

Fransızlar, yerli topluluğunun cömertliğinden ve statüye karşı aldırışsız olmasından çok etkilenirler. Üstelik bu halk "ahlâki değerler"den yoksundur ve özel mülkiyet nedir haberleri yoktur. Cizvitler bütün bunların değişmesi gerektiğine ve yerlilere uygarlığın temel unsurlarını öğretmeye karar verirler. Bu bağlamda ilk öğrettikleri şeylerden biri "erkeğin efendi" olması gerektiğidir. Dolayısıyla bu toplumda var olan her iki cins için evlilik öncesi ve sonrası cinsel serbestinin ve iki tarafın isteğine göre boşanmanın yasaklanması şarttır. "Yeni Fransa" valisince de desteklenen Cizvitler Naskapileri bir şef seçmeye ve kadınlarını "terbiye etmeye" ikna ederler. Kullandıkları silahlardan biri, aşırı bağımsız ve kocasına itaat etmeyen kadınların şeytansı varlıklar olduğu propagandasıdır.

Erkeklerin kadınları yola getirme girişimlerine öfkelenen kadınlar uzaklara kaçarlar; Cizvitler, kocaları bu kadınları yakalayıp hapsetmeye de ikna ederler. Ama bu pek kolay olmaz. Peder Le Jeune, "Böyle adalet uygulamaları Fransa'da çok normal görünür ama herkesin kendisini doğuştan ormandaki vahşi hayvanlar kadar özgür saydığı bu insanlar arasında bir emre itaat etmek ya da adalet sürecini uygulamak çok şaşırtıcı, hattâ olağanüstü bir şey gibi görünüyor" der[50] Naskapi erkekleri "erkek üstünlüğü" konusundaki eğitimlerini onlarda bir "mülkiyet içgüdüsü yaratmak ve böylece kürk ticaretinde güvenilir partnerler" haline getirmek isteyen Fransızlara borçluydular. Erkekleri kadınları terbiye etmeye yönelten Cizvitlerin daha da büyük bir zaferi ise, Naskapi halkını çocuklarını dövmeye ikna etmiş

[50] Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance*, 1981.

olmalarıdır. Onlara göre "vahşiler"in çocuklarına aşırı düşkünlüğü Hıristiyanlaştırma konusundaki en büyük engellerden biriydi. Naskapi halkının geçirdiği bu zorunlu dönüşüm, kadınların ezilmesini ve erkek üstünlüğünün yerleşmesini ifade eden patriarki ile özel mülkiyet arasındaki çok iyi bildiğimiz ilişkiyi ve aynı zamanda sömürgeciliğin toplumsal cinsiyet boyutunu bir kere daha gözler önüne sermektedir.

Yeni Dünya'nın fethi ilerledikçe daha önce yerlilerin dinsel eğitimden yoksun olmasına bağlanan suçlar, onların şeytanın egemenliğinde olduğunun belirtisi sayılmaya başladı. Artık topraklarını ve bedenlerini gasp etmek daha da meşru hale gelmişti. 1530'dan önce bu görüşlerden hangisinin baskın olacağı belirsizken 16. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Amerika'nın yerli kültürlerinin şeytaniliğine ilişkin görüş zafer kazanmış ve konuyla ilgili her türlü resmî ve gayriresmî beyana sinmişti.[51] 1650'lere gelindiğinde artık suçlamalar cadılıkla bağlantılıydı ve giderek daha fazla Avrupa'daki cadılık suçlamalarına benzer hale gelmişti.

Cadı davalarında mahkûm edilenlerin büyük çoğunluğunu eski yerel dinlerin taşıyıcısı olan kadınların oluşturması da tesadüf değildi. Yeni iktidar yapısına direnen ve eski varoluş biçimlerini en güçlü biçimde savunanlar, yeni yapıdan en olumsuz biçimde etkilenenler, onlardı. Kolomb öncesi toplumlarda kadınların konumunun erkeklerle eşit olmasa da daha yüksek olduğu biliniyor. Üretimdeki yerlerinin güçlü olması dışında yerel ana-tanrıça dinlerinin rahibeleri ve şifacı olarak da saygı görüyorlardı. İspanyolların gelişi her şeyi değiştirdi. Fatihler, kadın düşmanı yaklaşımlarını ve erkek yanlısı ekonomik ve politik iktidarı buralara taşıdıkları gibi, geleneksel toplumsal yapıyı çökerterek kadınların statüsünü düşürdüler. Geleneksel yerel şefler ise iktidarlarını elde tutmak amacıyla ortak arazilere el koymaya ve kadınları arazi ve su kullanımından dışlamaya başladılar. Böylece kadınlar hizmetkârlara dönüştüler ve aynı zamanda kocalarını da madenlerde çalışmak üzere takip etmeye zorlandılar. Yerel şefler ve güç sahibi erkekler, bazen para kazanmak, bazen kamusal pozisyon elde etmek için kendi kadın akrabalarını rahiplere ve komutanlara peşkeş çekmeye başladılar. Zaten Avrupalıların fantezi dünyasında sömürgeleştirilen topraklar, çıplaklığını cömertçe yabancı beyaz adama sunmaya hazır bekleyen oracıkta uzanmış bir kadın bedeni değil miydi?

Kadınlar, sömürgecilerin ve yerel işbirlikçilerinin zulmünden uzaklaşabilmek için genellikle ulaşılması zor dağlara (*punas*) kaçtılar. Katolikliği reddetmekle kalmadılar, kendi dinlerine ve mümkün olduğunca eski toplumsal ilişkilerine döndüler.[52] Dolayısıyla İspanyolların kadınları cadı

[51] Fernando Cervantes, *The Devil in the New Wold*, 1994,s. 8; F. akt. Federici, s. 222.
[52] Silverblatt, 1987, 197. Akt. Federici, s. 231.

olarak avlamaya çalışması hem eski dinin inançlılarını hem de anti-sömürgeci başkaldırıyı hedef almaktaydı. Oysa And dağlarındaki topluluklarda, birçok sanayi öncesi toplumda olduğu gibi, şifacılık ve bitkilerin iyileştirici özellikleri bilinse ve uygulansa da cadılık bilinen bir şey değildi. 17. yüzyılda ise işkence ve zulüm altında, çoğu yoksul ve yaşlı yerli kadın, Avrupa'dakine benzer suçları itiraf etmeye başladılar. Onlar da şeytanla sözleşme ve cinsel birleşme yapmışlar, havada uçmuşlar, balmumundan imgeler vb. yaparak cadılık icra etmişlerdi. Aynı zamanda taşlara, dağlara ve kaynaklara (*huacas*) taptıklarını da itiraf ediyorlardı. Ama en kötüsü, otoriteleri ve iktidar sahibi başka erkekleri büyüleyip ölümlerine sebep olmalarıydı. Benzer durumların Orta ve Güney Meksika'da da kaydedildiği bilinmektedir. 1615 yılına ait bir tanıklık olguyu yeterince açıklamaktadır:

> ... işkence ve zulüm altında Huacalara taptıklarını itiraf etmeye zorlanan kadınlar... şöyle diyorlardı: Şimdi bu hayatta biz kadınlar... Hıristiyan olduk; öyleyse o zaman bizim dağlara tapmamızın, uzak tepelere ve Puna'ya sığınmamızın suçu rahiplerdedir, çünkü buralarda bize adalet yok. (Felipe Guaman Poma de Ayala, Nuevo Chronica y Buen Cobierno, 1615)[53]

Bu noktada akla gelen bir soru, Yeni Dünya'da olup bitenlerin, Avrupa'daki olaylara etkisinin olup olmadığıdır. Federici bu soruya, İtalyan tarihçi Luciano Parinetto'ya dayanarak olumlu yanıt verir. Avrupalı otoriteler Yeni Dünya'da şeytan tapımıyla ilgili kendi inançlarının bir onaylanmasını görmüşler ve bu, 16. yüzyıl sonlarında kitlesel mezalim politikalarının (örneğin Huguenotların katli vb.) daha da zalimleşmesine yol açmıştır.[54]

Politik İdeoloji Olarak Hıristiyanlığın Gerilemesi ve Cadı Çılgınlığının Sönümlenmesi

17. yüzyılın ortalarından itibaren daha önce cadı avının en yoğun olduğu bölgelerde azalmaya yüz tuttuğu, buna karşılık Doğu Avrupa'da Macaristan ve Polonya'da 16. yüzyılın sonlarına doğru başlayarak giderek arttığı biliniyor. Özellikle Macaristan'daki artışın, Osmanlıların bölgeden çekilip yerini Avusturya-Almanya'nın almasıyla, Polonya'da ise saldırgan bir Katolikleştirme kampanyasıyla ilişkili olduğu anlaşılıyor.[55] Cadı avlarını kö-

[53] Akt. Federici, s. 219.

[54] Akt. Federici s. 233 vd. Brian A. Pavlac da bu konuda benzer bir analiz yapmaktadır: *Witch Hunts in the Western World*, Greenwood Press, 2009. Bu konuya daha fazla girmiyorum, ancak sömürgecilik ile Avrupa'daki cadı avı çılgınlığının daha da zalimleşmesi arasındaki paralelliği önemli görüyorum.

[55] J. A. Sharpe, *age.*, s. 445. Macaristan'da cadı avı 1710-1730 arasında tepe noktasına ulaşıyor, aynı dönemde Polonya'da da dehşet verici bir görünüm arz ediyor.

rükleyen yeni şeytan tapımı modelinin ortaya çıkmasının hem toplumsal-ekonomik koşullarla hem de geç Ortaçağ Hıristiyan Kilisesinin, özellikle de 15. yüzyılda Engizisyon'un, bağnazca dinsel saflık yaratma arzusuyla bağlantılı olduğu, bu arzunun 16. yüzyılda Reformasyon ve Karşı-Reformasyon hareketleriyle iyice alevlendiği bilinen bir gerçek. Bunun yanısıra Kilise otoritelerinin ve seküler yöneticilerin "Tanrının kutsadığı bir devlet" yaratma konusundaki işbirliklerinin de bu süreçte büyük payı olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Christina Larner, erken modern dönemde Hıristiyanlığın politik bir ideoloji olarak iyice öne çıktığına dikkat çeker ve 15. yüzyıldan itibaren halkın dine daha kuvvetli biçimde çağrılmasının (evanjelizasyon), gevşek bir kavramsallaştırmayla "ulus-devlet" adı verilebilecek olgu ile örtüştüğünü savunur:

> Ulus-devletlerin, halkı kendilerine bağlamak açısından eski bağlara dayanmaları mümkün değildi. Bütün yeni rejimler gibi onlar da ideolojik uyum ve ahlâki saflık talep ediyorlardı. 16. yüzyılda ideolojik uyum, o bölgede Hıristiyanlığın hangi biçimi tercih ediliyorsa ona açıkça bağlı olmak anlamına geliyordu.[56]

Cadı avının yükselişi, Larner'a göre, bu tür yeni devlet biçimlerinin kendi ideolojik zeminleri olarak Reformasyon ve Karşı-Reformasyon'un hem nedeni hem de sonucu olan daha talepkâr, daha "saf" bir Hıristiyanlık anlayışına sarılmış olmalarıyla ilişkiliydi.

Görüldüğü gibi Avrupa'da cadı avı, yerel özelliklere bağlı olarak farklı bölgelerde farklı derecelerde gerçekleşti ve 18. yüzyılın ortalarına dek azalarak da olsa devam etti. 1750'lerde, hâlâ bazı yargılamalar görülse bile, cadı yakma hevesi ile bu hevesi körükleyen teolojik ve düşünsel zeminin neredeyse tümüyle gerilediği anlaşılıyor. Artık cadılık inanç ve uygulamaları, daha eğitimli elitler tarafından "cahil kitlelerin batıl inancı" olarak görülmeye başlamakta ve benzer biçimde "tanrının kutsadığı devlet" anlayışı da ortadan kaybolmaktaydı. Gene Larner'ın deyişiyle, cadı avları "Tanrının kutsadığı devleti kurma arzusu politik bir hedef olmaktan çıkıp yerini özgürlük talebi, mülkiyet savunusu, ilerlemeye duyulan inanç, aydınlanma, yurtseverlik ve diğer seküler alternatifler alınca ortadan kalktı."[57]

Ancak eğitimli elitlerin aşağı gördüğü kötülük saçan cadıdan duyulan korku ve dinle karışık her türlü batıl inanç, halk kitleleri arasında 19. ve 20. yüzyıllarda etkisini korumaya devam etti. 21. yüzyılda da devam etmediğine ilişkin bir belirti ise henüz yok.

---

[56] C. Larner, *Witchcraft and Religion*, s. 124.

[57] Larner, s. 99.

***

Batı Avrupa'da cadılık ve cadı avı olgusunun izini sürerken insanı düşündüren bir nokta, Müslüman Doğu'da ve İslâm'ın temsilcisi sayılan Osmanlı İmparatorluğu'nda aynı dönemlerde benzerlikler ve farklılıkların neler olduğu ve neden böyle karanlık bir sürecin yaşanmadığı konusu oluyor. Bir başka soru ise 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanmayan süreçlerin günümüzün özellikle Afrika'daki bazı Müslüman toplumlarında neden ortaya çıktığı.[58] Bu soruların peşine başka bir yazıda düşeceğimi belirtirken 21. yüzyıl Türkiyesi'nden bir "gelişme"ye değinmek istiyorum. 2018 yılında Türkçede ilk kez *Malleus Maleficarum*'un yayımlandığını görüyoruz. Artes Yayınları tarafından *Cadı Çekici* adıyla yayımlanan bu kitap, koyu Katolik rahip A. Montague Summers'ın[59] önsözü ve bu önsözden alınan arka kapak yazısıyla takdim ediliyor. Summers, Katolik kilisesinin bu en ideolojik ve kadın düşmanı metnini "şaşkınlık uyandıracak derecede çağdaş" bulmakla kalmıyor, Dominiken rahipler Kramer ile Sprenger'in "neredeyse gözden kaçırdıkları hiçbir sorun, karmaşa, zorluk, tartışma ve *çözüm* (abç.) bulunmadığını" iddia ediyor. "Cadılığa inanmamanın en büyük sapkınlık olduğunu" ve dolayısıyla yakılmakla cezalandırılmasının da mübah olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etmiş bir Katolik rahip için Kramer ile Sprenger'in "çözüm"ünün çok çağdaş ve yerinde bulunması çok şaşırtıcı değil. Ancak şaşırtıcı olan, 2018 Türkiyesi'nde bu kitabı herhangi bir tarihsel ve eleştirel bağlama oturtmadan, dahası Summers'ın takdimini sunuş yazısı ve arka kapak tanıtımı olarak alıp *Cadı Çekici*'ni göklere çıkaran yayınevinin tutumu.[60] Umarım bu "gelişme", Osmanlı toplumunda görülmeyen bir karanlık gölgenin çağdaş Türkiye toplumu üzerinde dolaştığına işaret etmiyordur.

Kaynakça

Ashforth, Adam, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, Chicago UP, 2005.

Berktay, F., *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, 1996.

—, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, 2003.

[58] Bugün Afrika'da bazı Müslüman ülkelerde cadı avı, mülksüzleştirmelere direnişi kriminalize etmenin ve azalan kaynaklara el koymanın aracı olarak kullanılıyor.

[59] Augustus Montague Summers (1880-1948), cadıların varlığına ve şeytanın hizmetkârları olduklarına ve dolayısıyla her türlü cezayı hak ettiklerine bağnazca inanan ve *Malleus Malificarum*'u 19 yüzyılda İngilizceye çevirerek baskıya hazırlayan rahiptir. Aslında kendisine "rahip" dese de Bristol yakınlarında Bitton'daki ilk görevi sırasında korodaki çocuklara tacizde bulunduğu için buradan ayrılmış ve bir daha İngiltere'deki herhangi bir rahipler listesinde adı yer almamıştır.

[60] Dikkat edileceği üzere itirazım, metnin yayımlanmış olmasına değil, bunun eleştirel bir tarihsel bağlam içine oturtulmadan yapılmış olmasınadır.

Briggs, R., *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Blackwell, 2002.

Clark, Stuart, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, 1997.

Dawson, Danny, "The Witch: Subversive, Heretic or Scapegoat?", *Nebula*, Mart 2007.

Ehrenreich, B. ve English, D., *Cadılar, Büyücüler ve Hemşireler*, Kavram Yayınları, 1992.

Eliade, Mircea, "Some Observations on European Witchcraft", *History of Religions*, Cilt 14, No. 3 (Şubat 1975).

—, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969.

—, *Australian Religions: An Introduction*, Ithaca NY. 1973.

—, *Yoga: Immortality and Freedom*, NY, 1958

Ellerbe, H., *The Dark Side of Christian History*

Federici, S., *Caliban and the Witch, Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, 2004.

Larner, C., *Witchcraft and Religion, The Politics of Popular Belief*, Blackwell, 1984.

Leacock, Eleanor, *Myths of Male Dominance*, 1981.

Llwelynn-Barstow, Anne, *Witchcraze: A New History of the European Witchhunts*, San Fransisco, 1995.

Macfarlane, A. D., *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Routledge & Kegan Paul, 1970.

Merchant, Carolyn, *The Death of Nature*: Women, Ecology and the Scientific Revolution, HarperOne,1990 (1980).

Mies, Maria, *Patriarchy and Accumulaton on a World Scale*, Zed Books, 1999 (1986).

Murray, M., *The Witch Cult in Western Europe*, Clarendon Press, 1921.

Roper, L., *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Routledge, 1994.

—, *The Holy Household, Women and Morals in Reformation Augsburg*, The Clarendon Press, 1989.

—, "Luther,:Sex, Marriage and Motherhood", *History Today*, c. 33, Aralık 1983.

Sharpe, James A., "Magic and Witchcraft", *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, 2004.

Starhawk, *Dreaming the Dark, Magic, Sex and Politics,* Beacon Press, 1997 (ilk baskı 1982).

Taussig, Michael, The *Devil and the Commodity Fetishism in South America*, University of California Press, 2010.

—, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, 1991.

Thomas, K. V., *Religion and Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Weidenfeld & Nicholson, 1971.

Trevor-Roper, H. R., *The European Wirch Craze of the 16th and 17th Centuries*, Harper R. Torchbooks, Harper&Row Publishers.

KUTSALIN DÖNÜŞÜMÜ: TARİHSEL DÜZLEMDE BATIL İNANÇ VE HURAFE

Kürşat Öncül*

İnsanlığın binlerce yıllık bir tarihî derinlik taşımasının getirdiği zamansal genişlik ve materyallere yönelik inceleme yöntemleri sosyal bilimler açısından farklı disiplinlerin varlığına imkân sağlamıştır. Kültür bilimleri açısından bu disiplinlerin yöntem ve kuramsal perspektifte ele alınmasına yol açan en önemli kırılma noktalarından biri coğrafi keşiflerdir. Yeni kıtanın/kıtaların keşfi sadece yaşamsal anlamda bir coğrafyanın keşfi olmayıp dünya tarihini değiştirecek farklılıkları da beraberinde getirmiştir. Avrupalı seyyahları, maceraperestleri ve dönemin entelektüellerini cezbeden keşifler, yöneticiler, tüccarlar ve zenginler açısından sömürge ve hammadde kaynağı olarak görülmekle beraber arkeoloji, antropoloji, sosyoloji, halkbilimi gibi bilimlerin şekillenmesine/gelişmesine fırsat sunan bir sürecin başlangıcı olmuştur. Avrupalı seyyahların yeni kıtadan hareketle kendi kültürleri ile yeni kıta insanları arasında karşılaştırma yapması ve bu bağlamda kendi insanını tanıma isteği kültür çalışmalarına her boyutuyla yeni bir ivme kazandırmıştır. İlk etapta yaşayan kültürlerin kökeninin tespitine yönelik gerçekleşen yarı akademik çalışmalar, kısa sürede arkeoloji, antropoloji, sosyoloji, psikoloji ve halkbilimi gibi bilim dallarını yeşertmeye ve araştırma konuları açısından destekleyecek veriler sunmaya başlamıştır. Birbirini destekleyen ve veri alışverişine izin veren bu bilim dallarının ortak çalışma

* Doç. Dr. Kürşat Öncül, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

sahalarından biri genel adlandırma açısından ritüellerdir. Ritüeller, oldukça geniş bir alanda kendisini göstermesine karşın özellikle "ilkel dönem" şeklinde adlandırılan evrelerdeki tören, âyin ve ibadet kavramlarına yönelik çalışmalarda daha yoğun bir sıklıkla kullanılmışlardır. Ritüellerin incelenmesine yönelik yöntemsel farklılıklara karşın, ritüeller doğum günü kutlamalarından cenaze törenlerine kadar yaşamın birçok noktasında bugün de kendine yer edinebilmişlerdir. Ritüellerin izlediği bu devinim, uygulama zamanı, yöntemi, sıklığı, nedeni, uygulayıcıları, bireysel ve toplumsal boyutları noktasında ele alınmasına olanak tanımıştır.

İnsanlık tarihi açısından bu derece kompleks ve sürdürülen bir aktarım olmasına karşın ritüellerin kökenine yönelik tarihlendirmelerde netlik söz konusu değildir. Özbudun, konuyu Campell'ın *The Masks of Gods* adlı çalışmasına dayandırarak Neanderthal insan evresinde Orta Avrupa'da mezar armağanlarıyla birlikte törensel gömüler ve yüksek tepelerde ayı kafatası tapınakları bulunması nedeniyle bunun insan türünün ilk dinsel âyini olduğu, dolayısıyla ilk ritlerin bu dönemde gerçekleştirilmiş olabileceği fikrini aktarır.[1] Ancak arkeolojik verilerin farklı yorumlanabilirliği, güncel kazılarla yeni verilerin ortaya çıkması, bakış açısında meydana gelen değişimler, tarihlendirme arayışı bağlamında kökenci bir yaklaşımın büyük oranda ömrünü tamamlanmasına, konunun daha ziyade işlevselci bir kabulle irdelenmesine yol açmıştır. Bu çalışma ritüellerin izlediği bu çizgide daha çok tarihsel ve işlevsel paradigmalar doğrultusunda öncelikle ritüelin ne'liği, doğumuna, sürdürülmesine kaynaklık eden ögelerin neler olduğu, bireysel, toplumsal anlamda hangi ihtiyaçları giderdiği, zamanla neden/nasıl "hurafe" ve "batıl inanç"a dönüştüğü sorularına cevap arayacaktır.

Ritüel, "gelenek ya da kutsal kurallar tarafından öngörülen tören performansı" şeklinde tanımlanmaktadır.[2] Ritüelin varlığına götüren neden ise maddi davranışların sonuç vermediği ya da açıklamadığı durumlarda bireyin/toplumun doğayı yönettiğine inandığı gizli güçlere yönelmesi olarak görülmektedir.[3] İlkel insanı bu davranışa götüren nedenler kolektif düşünceden hareketle dönem insanının canlı, cansız varlıklar ve çevresinde bulunan nesneleri nasıl algıladığı ve sınıflandırdığı[4] sorusunda gizlenmiştir. Sorularına cevap arayan ilkel dönem insanı örneğin Anasır-ı Erbaa olarak

[1] Sibel Özbudun, *Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı, Ankara, 1995, s. 22.

[2] https://www.britannica.com/topic/ritual. Konunun kapsamından uzaklaşmamak adına farklı tanım ve kabullere yer verilmemiştir.

[3] Claude Lévi-Strauss, *Din ve Büyü*, derleyen ve çeviren: Ahmet Güngören, Ankara: Yol Yayınları, 1983, s. 19.

[4] Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 17.

adlandırılan dört unsuru gözlemleyerek barındırdıkları nitelikler ve meydana getirdikleri sonuçlar ekseninde ateş ve havanın aktif ve kendini ifade edici, su ve toprağın ise pasif, alıcı ve kendini baskı altında tutucu özellikler taşıdığı kabul ederek ritüellerini bu kabuller üzerinden gerçekleştirmiştir.[5] Bu bakımdan ritüelistik uygulamalar ritüeli gerçekleştirenlerin doğaya bakışını, doğadaki değişimleri ne şekilde yorumladıklarını, tarihî, sosyal, dinî vb. çeşitli düşünüş sistemlerinin izlerini barındırırlar. Ritüelin oluşumuna yol açan geçerli ya da tesadüfi etkenler belirli bir gerekçeye, zamana, mekâna ve tekrara bağlı olarak tekrarlanır bir mahiyet kazandığında ritüel gelenekselleşir. İçinde bulunulan toplum için düzenli tekrarlanırlık kazanarak geleneksellik kazanan ritüeller, köken itibariyle mit ve daha ziyade arkaik nitelik taşıyan hikâyelerden oluşmakta[6] geçiş, takvim ve kriz ritleri olmak üzere üç başlık içerisinde ele alınmaktadır. Hangi kapsamda olursa olsun ritüelin tekrarı onları kültürel bellek açısından anlamlı kılmıştır. Bu yönüyle mit ve ilişkili olduğu ritüel, insanların yinelenen ihtiyaçlarını karşıladığından, her anlamda yaşamın kendisi ve refahı içindir.[7] İşlevi itibariyle âyinlerle birlikte ele alınan ritüeller "insanların uzlaşımsal simgesel anlam yükledikleri geleneksel uygulamalar; âyin ise bir dizi ritüelin uygulamasında öngörülen düzen" şeklinde kabul edilir.[8]

Belirtilen yönleriyle ritüeller, bir grubun kimliğini sürdürmesi ve katılımcıların kimliklerine ilişkin bilgileri öğrenmeleri için gerekli edinimleri sağlayarak grup kimliğinin kurulmasına ve yeniden kazanılmasına yardımcı olurlar. Ritüel ve âyinlerdeki tekrarlar, olaylar dizisinin kaybolmasını önleyerek geleceğe aktarımına kaynak teşkil ederken sözel unsur da bu korunaklılığı destekler ve sürdürülebilirliğe destek sağlar. Ancak buradaki sözel yapı sıradan bir sözden ziyade eylemin başarıya ulaşmasını sağlayacak yarı ya da tam kutsal bir konumdadır. Sözün bu kutsiyeti özellikle müzikal formlar başta olmak üzere, ses ve hece aliterasyonları, kelime tekrarları, kafiye ve vurgu gibi sözel sanatlar yardımıyla korunaklı bir hale getirilmiştir. Sözün ve ritüelin bileşimiyle gerçekleştirilen ritüel, aynı zamanda ritüeli gerçekleştiren kabile, boy, klan gibi belirli bir grup için bir sözlü tarih ve köken bilgisi içerir. Sözün kutsiyeti sözü ve sözle birlikte ritüel içindeki eylemleri gerçekleştiren kişiyi de sıra dışı bir kimliğe taşır. Geçmişin belirli

[5] Tuğçe Erdal, "Halk Hikâyelerinde Aşk ve Erginlenme Tasarımında Anasır-I Erbaa", *Millî Folklor*, 2017, Yıl 29, Sayı 115, s. 6.

[6] William Bascom, *Mit Ritüel Teori*, "Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3", çev. Selcan Gürçayır, Geleneksel Yayıncılık 2009, s. 189; Propp Vladimir, *Folklor Teori ve Tarih*, çev. Necdet Hasgül & Tolga Tanyel İstanbul: Avesta, 1998, s. 16.

[7] Raglan Lord, *Mit ve Ritüel*, "Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2", çev. Evrim Ölçer Özünel, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2005, s. 318-331.

[8] Özbudun, *age.*, s. 17.

noktalarında odaklaşarak sembolik figürlere dönüşen bilgileri şamanlar, rahipler, din adamları, öğretmenler, dedeler gibi özel taşıyıcılar Carl Wilhelm von Sydow'un ifadesiyle aktif gelenek taşıyıcıları[9] aktarmış/aktarmaktadır. Kültür taşıyıcıları ve ritüelin uygulayıcısı konumunda bulunan bu sıra dışı kimlikler, genel anlamda toplum tarafından korkulan, çekinilen ve saygı duyulan kişilerdir. Ritüeli gerçekleştirme esnasında karşılaşacakları zorlukları göğüsleyerek bir anlamda bireyin ve toplumun yükünü omuzladıklarından, her medeniyet içerisinde farklı şekillerde anılmış olmakla birlikte olumlu ve olumsuz sıfatlarıyla ortak değerdirler. Her bir ritüel, kendi çerçevesinde bulunulan andan farklı bir zamana, mekâna geçişi ve metafizik varlıklarla teması doğurduğundan ritüellerin niteliği ve çeşitliliği ritüeli gerçekleştiren kişilerin konumlarını da şekillendirir. Özellikle grup ve kabile yapılanmasının sona ermesi, bu sosyolojik oluşumların liderliğini üstlenen kişilerin konumlarının kent yapılanması kapsamında ciddi oranda etkilenmesine yol açmıştır. Ortaya çıkan bu yeni konuma karşın, geleneksel form itibariyle kültür taşıyıcıları, grup kimliğinin korunması için ritüellerden aldıkları desteği kaydetme, çağırma, iletme fonksiyonlarıyla birleştirmişlerdir.[10] Kültür taşıyıcısı bu kişilerin sözlü hafıza yöntemleri ile taşıdıkları ve âna ulaştırdıkları ritüeller, sözlü kültürün yerini yazılı kültüre bırakmasıyla sözün kutsallığından mahrum kalmaya başlamışlardır. Bin yıllardır sürdürülen söz ve sözün tılsımlı gücü yazıyla çatışma içine girmektense tılsımını yazıya aktarmayı tercih etmiştir. Ancak yazının modern toplumda daha ziyade iktidarın denetiminde olması ikili bir yapıyı meydana getirmiştir. Ritüelin dönemin iktidarını destekleyici ögeleri bulundurması durumunda iktidarlar, geçmişi kendi algılayış ve siyasal hedefleri doğrultusunda ele alarak egemenin tarihini düzenleyecek ve destekleyecek formda düzenler.[11] Bu durum bir yandan yeni ritüeller ortaya çıkarmaya başlamış, bir yandan da bu ritüellerin yazıyla korunarak sabitlenmesine yol açmıştır. İktidarlar çeşitli gerekçelerle müdahalelerde bulunarak bazı ritüellerin yeraltına çekilmesine yol açınca bu ritüeller, kendi doğrultuları ekseninde, geleneğine bağlı olarak bir yol güzergâhı belirlemiştir. Sözlü kültürde bilginin tek kaynağının insan hafızası olması gerçeği bu bilgileri her zaman hatırlanıp unutulmaya müsait bir yapıya büründürmüş, özel/gizemli bilgileri korumak için çeşitli yöntemlerin devamını formülleştirici ögelerle sağlamaya çalışmıştır. Bu yöntemler bilinçli olarak yönlendirilmediğinde

[9] Carl Wilhelm von Sydow, *Coğrafya ve Masal Ekotipleri*, "Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2", çev. Tuğçe Işıkhan, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2005, s.108-124.

[10] Jan Assmann, *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 140-142.

[11] Ruhi Ersoy, *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi, Baraklar Örneği Disiplinler Arası Bir Yaklaşım Denemesi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009, s. 28.

ise hafızaya uymayanları ayıklama eğilimi ile başka ilgilere yönelir. Sözlü depolamanın ve aktarımın bu özelliği, kültürlerin göreceli olarak homojen olan özelliğine katkıda bulunduğundan sözlü kültürlerde hafıza, birbirleri ile bütünleşen deneyimlerle çalışmaya devam ederken, rahatsızlık veren ya da diğerleri ile uyumsuz olanlarını unutma eğilimine girer.[12] Kültür aktarımında ritüelin varlığını koruması ve sürdürülebilirliği ritüeli oluşturan bileşenlerin toplumdaki yansımalarıyla doğrudan ilişkilidir, bu kapsamda bu unsurları şu açılardan ele almak mümkündür.

1. Amaçta Birliktelik: Ritüeli doğuran temel unsur ritüele katılanların ihtiyaçlarıdır. Bu ihtiyaç, ihtiyaçlar hiyerarşisi içerisinde fiziksel gereksinimlerin karşılanmasından bireyin kendini ifade etmesine kadar herhangi bir noktada bulunabilir.

   Ritüeli gerçekleştiren kitlenin bir bölümünün ya da belirli bir kesiminin farklı bir coğrafyaya taşınmasının getirdiği yeni şartlar, düşünsel ve ruhsal anlamda meydana gelen farklılıklar, üst bir kültürün meydana getirdiği yeni kabuller ritüelin sürdürülebilirliğini tümüyle ya da kısmen ortadan kaldırabilmektedir. Özellikle üst bir kültürün etkisi içerisine giren toplumlarda ihtiyacın kalkmamasına karşın ritüelin ilk etapta fonksiyonunu yitirmeye başladığı, ilerleyen süreçte ise üst kültürün ritüelinin benimsendiği görülebilmektedir. Bu değişim sürecinde toplumun bir kesiminin kültürlerarası çatışma bağlamında kendi kültüründe kalarak ritüeli devam ettirdiği ancak diğer bir kesim tarafından yeni kültürün ritüelinin benimsendiği sosyal bir gerçekliktir. Ritüellerin bu anlamda meydana gelen sosyal değişimlere bağlı olarak farklılaşması yanısıra siyasal etkenlere bağlı olarak şekillenmesi de söz konusudur. Nevruz bu noktada gerek coğrafi gerekse siyasal şartlar bakımından anlamlı bir örneklemdir. Türkiye Türklerinin Anadolu'ya gelmesiyle birlikte yeni bir iklim kuşağı içerisine girmesi kıştan bahara geçişin kutlanması olarak kabul edilen nevruzun yeni sahada anlamını yitirmesine yol açmıştır. Amaçta birliğin kaybolması neticesinde bugün aynı köklerden beslenen bir milletin iklimsel koşullar ekseninde ritüeldeki amaçsal birliktelikten uzaklaştığı açık bir örnektir. Diğer taraftan yakın tarihe kadar Nevruz'u bir bayram coşkusuyla kutlayan Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi insanı son dönemde Nevruz'un siyasi bir düşüncenin eylem günü olarak yerleştirilmeye başlanması sonucunda kendilerini bu gruptan ayırmak adına ritüelin çeşitli basamaklarını uygulamamaya, dolayısıyla siyasal unsurlardan hareketle içselleştirilmiş bir ritüeli terk etmeye başlamışlardır. Amaca yönelik farklılaşma yaşanan bir diğer ri-

[12] Jack Goody, *Sözlü Kültür, Milli Folklor,* Sayı: 83, 2009, s. 128-133.

tüel istek, dilek ve temennilerin gerçekleşmesine kaynak teşkil eden türbe, yatır ya da kutsal mekân ziyaretleri ve bu ziyaretler kapsamında gerçekleştirilen ritüellerdir.

2. Dil Birlikteliği: Ritüellerin devamına kaynaklık eden etkenlerin sözel ögelerle beslenmesi sürecine yönelik köken çalışmaları merkezinde sonuç alınamamış bununla birlikte sözün kültürel bellekte yer edinerek toplumsal uygulamaların belirli bir düzen içerisinde aktarılmasına olanak tanıması, ritüelin korunaklılığına verdiği destek açısından önemli bir farkındalık yarattığı düşüncesi kabul görmüştür. Sözün bu önemi, küreselleşen ve tektipleşen dünyada "farklılık" veya "kendi" olarak ifade edilebilecek özgünlüklerin varlığıyla desteklenmesi ve bunların çağdaş folklor tanımlarının temelinde bulunması gereken "kod"lar arasında yer alması durumunda "ortak bellek", veya "paylaşılan deneyim" olarak kabul edilir.[13] Söz, bu anlayışla toplumsal kimlik, sosyal aidiyet bilinci, ortak bilgi/belleğin oluşturulması için gerekli olan ritüellerin, dansların, oyunların, yeme içme alışkanlıklarının, anlatıların tarihsel süreçte korunması, aktarımında en önemli etkenlerden biridir. Sözün toplum ve millet hayatı açısından estetik bir hüviyet kazanması ya da edebîleşmesi sadece ritüelleri koruması açısından değil aynı zamanda kolektif hafızayı koruması ve geleceğe aktarması noktasında sözü kültürün korunaklılığıyla eşit bir forma getirmiştir. Günümüzün tüm teknik imkânlarına karşın ülkelerin ulusal temelde dil ve tarih kurumları gibi yönlendirici kurumlara olan ihtiyacı bu koruma ihtiyacının yansımasıdır. Aynı şekilde kültürel objelerin sergilendiği alanlar olan müzelerin sözsüz yapısının getirdiği soğukluğun sözlü anlatılarla desteklenerek kırılmaya çalışılması da sözün gücünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Resmî tarihin ve kültürün yanısıra sözlü kültürün ve sözlü kültürün beslediği ortak hafızanın korunması algısı sözü, dolayısıyla dil birlikteliğini ayrı bir yere taşımaktadır. Sözün anlatı geleneği içinde belirli bir tür ve şekil kazanarak toplumsal değerleri aktardığı masal, ninni, bilmece gibi anonim halk edebiyatı ürünlerinin çeşitli nedenlere bağlı olarak geleneksel anlatı ortamının büyük oranda kaybolması buna karşın sözlü kültür dönemi sonrasında oluşan elektronik kültür ortamının sözlü kültürün bu yapısını sürdürecek bir yapıyı oluşturamaması toplumun bireyselleşmesine dolayısıyla ortak dil değerlerinin kaybolmasına yol açmıştır. Ebeveynlerle çocuklar arasında meydana gelen sözel kopukluk iki farklı kesim arasında iletişimin azalmasına ve sözel ortaklığın zayıflamasına katkı sağlamaktadır. Kültürel değişimin birçok

[13] M. Öcal Oğuz, "Mit Yoksullaşması ve 'Bayram Dede' Miti", *Milli Folklor Dergisi*, Sayı: 53, 2002, s. 6.

bileşeninde biri olan sözel farklılaşma geleneksel ritüellerin terk edilmesiyle kuşaklar arası aktarımın da sağlanamamasına yol açmıştır. İlgi ve ihtiyaçlar yanısıra teknikte ve yaşam koşullarında meydana gelen değişimler sosyal ve bireysel yaşama yönelik kabullerde de değişimi getirdiğinde ailenin nispeten yaşlı kesimlerinde sürdürülen ritüellerin yeni kitleler arasında sürdürülmemesine yol açmış, bu durum ritüel merkezli sözel yapının ve kabullerin de terk edilmesine olanak sağlamıştır.

3. Mekâna ve Zamana Bağlılık: Düzenli olarak yerine getirilen ya da getirilme gereksinimi duyulan her kültürel pratik, tarihsel süreç içerisinde toplumun varlık nedeni olarak görülen birikimlerin nedenlerini ve nasıllıklarını içerisinde barındıran, çeşitli problemlere çözümler sunan arkaik kodlar taşımaktadır. Toplumun varlık köklerini oluşturan bu pratiklerin sakladığı kültürel kodlar, bireyden milletleşme serüvenine giden yolun köşe taşlarıdır. Günümüz sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel koşullarından oldukça farklı bir zaman diliminde meydana gelen ve çeşitli sosyal koşullara bağlı olarak sürdürülen, sürdürülmediği takdirde çoğunlukla herhangi bir sıkıntıya yol açacağına inanılan uygulamalar, bireyleri farklı zaman dilimlerinde bir araya getiren birleştiricilerdir. Genellikle bir köken mitine bağlı anlatılara sahip olan ve düzenli olarak tekrar edilen bu uygulamalar, dönemin koşulları içerisinde dönüşüm/değişim geçirmekle birlikte tarihsel kesitliliği ve buna bağlı ögeleri barındırmaktadırlar. Sözlü kültür ürünlerinin ve bağlı performansların kolektif bellek açısından değer ve anlamını korumaları, anlam kazandıkları mekânlar içerisinde yerine getirilmesiyle bağlantılıdır. Kültürün aktarımında rol oynayan bu mekânlar, kolektif bilincin korunması ve aktarılmasına olanak sağlamaktadır. Toplulukların anımsayışları özellikle güncel olanın ve gündelik alışkanlıkların geri çekildiği tören alanlarında ortaya çıkacağından özdeşleşmenin ve kolektif anımsayışın gerçekleşmesi için kültürel pratikleri yaşatanlarla bu yaşatmanın gerçekleştirileceği noktaların benimsenmesi gerekmektedir. Ritüel/tören alanları, doğuş anlarının bozulmadan kalmış olduğu varsayılan yinelemelerle yeniden beden bulduğu yerler; ritüel zamanları ise bireyselliğin ortadan kalktığı, toplumun ortak belleğinin yaşatıldığı dolayısıyla bireyin çokluk içinde çözüldüğü anlardır. Bu çerçevede yaşananın ya da yaşanmışın bir imgesi olan danslar, oyunlar, giysiler, dövmeler, takılar ve benzeri nesneler anlam kazandıkları bağlamla mekândan soyutlanmadıklarında grubun kendini canlandırmasının törensel biçimlerine dâhil olurlar.[14] İnsanoğ-

[14] Murat Yağcı, *Yazılı Kültürün Düşüşü Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre ve Elektronik Kültüre Geçiş Süreçlerinde Düşünsel ve Toplumsal Değişimler*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı, 2005, s. 48.

lunun, belirli anlamlar yükleyerek düzenli tekrarlarla yaptığı/yapacağı eylemlerin altındaki ana hedef yaratıcıya, yaratılma ânına dönme arzusu; bu amaçla yapılan her tür pratik ise amacın mitik anlamdaki göstergesidir. Bu arzuyu gerçekleştirmek için yapılacak olan eylemlerin ritüel alanı, Tanrı'yla kişinin/toplumun buluşma noktası olması dolayısıyla ritüeli yapacak kişiler için "kutsal bir mekân" konumunda olduğundan bu kutsal mekân, bulunduğu konum ve barındırdığı anlam itibariyle ritüeli gerçekleştirenlerce özel bir niteliktedir. Ritüel mekânı, uygulayıcılarınca dış dünyadan soyutlanmış ve bu dünyanın olumsuzluklarından arındırılmış olarak kabul edildiğinden, bu alan, eylemi gerçekleştirecek kişileri, içinde bulunduğu zamandan alıp eylemin/ritüelin gerçekleştiği ilk âna götürecektir. İlksel zamana ve mekâna dönüş eyleminin yapılacağı yer, herhangi bir mekân veya alan olabilir. Buna karşın günlük yaşam alanı içerisinde bulunulan yerler, cennetten kovulan insanoğlunun bu kovulmaya neden olan benzer nitelikli hareketleri yapmaya devam ettiği bir mekân olduğundan, kutsal için yapılacak eylemlerin, sosyal yaşam alanının dışında ve olumsuz niteliklerden arındırılmış alanlar olması gerekmektedir.[15] Aynı kültür çevresine sahip kişilerce uygulanan pratik ve ritüeller, bireylerin dolayısıyla toplumun sosyal, ekonomik ve dinî yaşam düzeninin belirlenmesinde önemli bir etkendir. Bu zaman dilimleri birliktelikleri sağlayan köken mitlerinin hatırlama, uygulama ve aktarımında rol alan, gelecek dönemlerde yapılacak pratiklere yönelik görüşmelere olanak sağlayan bir nitelik taşımaktadır. Ritüel öncesi, uygulama ânı ve sonrasına ait unsurlar, ilgili pratiğe yönelik zaman kesitine farklı anlamlar yüklenmesine imkân tanır. Bu noktada ritüeli uygulayanlar ve varsa ritüeli yöneten ya da organizasyonunda söz sahibi olan kişilerin her birinin toplumsal konumun belirlenmesi, korunması açısından ayrı bir öneme sahip olduğundan yapılan her tür kültürel eylem doğanın, zamanın, evrenin yenilenmesi gibi bireyin/toplumun yenilenmesi anlamına da gelmektedir. Süreç içerisinde topluluklar, gruplar ve bireyler, kültürel belleklerinin oluşup geliştiği ve kültürel üretimlerinin kuşaktan kuşağa aktarılıp yaşatıldığı ritüel mekânlarını terk ederek modern yaşamın peşinden gitmiş ve geçmişle bağlarını büyük ölçüde koparak yeni mekânlarda yeni kültürler edinmişlerdir. Kültürel devingenlik açısından bu değişim doğalsa da kültürel çeşitlilik açısından vahim sonuçlar doğurmuş, mekânını kaybeden ve icra edilmeyen eski kültürler yok olmaya başlamıştır.[16]

[15] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003, s. 140-150.
[16] M. Öcal Oğuz, *Folklor ve Kültürel Mekân, Milli Folklor*, Sayı: 66, 2007, s. 30-32.

4. Gruba Bağlılık: Ritüeller, ortak hafızanın belirli bir zaman dilimine, nedene, sözel icraya bağlı olarak gerçekleştirildiğinden aynı hedef için bir araya gelerek belirli bir aidiyet hissinin yaşanmasına olanak sağlar. Aynı kodları paylaştığı kişilerin varlığı tanışıklığın ötesinde bir aidiyeti beraberinde getirir. Grup oluşturma güdüsü ve buna yönelik tutumlar ve eylemler, insanın temelinde var olan ortak anlamların dolaşımına olanak sağlayan "ortak duyguyu" çıkarma amacıyla gerçekleştirilir.[17] Grup bilinci, bu yönüyle içinde bulunulan kitleyle gerçekleştirilen ortak ritüeller kapsamında meydana gelir. Birey, grup içerisinde edindiği kültürel kazanımlar vasıtasıyla aynı kültürel dünyaya sahip insanların varlığının bilinciyle hareket eder, bu kabulleniş topluluğun nicelik ve nitelikleri bağlamında güçlenir ya da zayıflar.

Ritüellerin bu çok fonksiyonlu ve çok bileşenli yapıları onların pozitif bilimlerden metafizik disiplinlere geniş bir alanda ele alınmasına olanak sağlamaktadır. Bu çalışma sahaları içinde din bilimleri, ritüellerin içerdikleri inanç merkezli yapı nedeniyle, onları oldukça geniş bir noktada ele alan disiplinlerden biridir. Özellikle kitabi dinlerin kabul ve retlerini yazılı metinler üzerinden ortaya koyması dinlerdeki dogma/naslarla birleşince koruyucu ve özü itibariyle değişmez, tartışılmaz ilkeler çerçevesinde sürdürüldüğü anlayışını beraberinde getirmiştir. Ancak Rönesans ve reform hareketlerini doğuran ekonomik, sosyal, siyasal ve teknik unsurlar Avrupa'da dinî tartışmaları ve mezhep çatışmalarını meydana getirmiş bunun sonucunda bir yanda dinin temel ilkelerini savunan diğer yanda ise akli unsurları esas alan yeni bir söylem doğmuştur. Dinin koruyucu tavrı kendi bakış açısı doğrultusunda kendi kabullerini koruma ve aktarma prensibi içerisinde yerine geldiği kültür ve inanç eksenlerine karşı olan tavrını değişen şartlara rağmen büyük oranda sürdürmeye devam etmiştir. Hıristiyanlığın resmî devlet dini oluncaya kadar geçirdiği evreler ve bu dini benimseyenlerin yaşadıkları göz önünde bulundurulduğunda dinî söylemin ve din görevlilerinin koruyucu tavrı daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Yüzlerce yıllık bir sürecin sonunda edinilen kazanımların ve kitlelerin korunması dinin mensuplarından istediği temel değerlerden biridir. Dinlerin bu anlamda çevrelerine ördükleri koruma kalkanları eski ve yeni söylemlere karşı kendini savunma hakkı vermektedir. Bu süreç dünyanın yokluğuna giden süreçle eşdeğer bir zaman diliminde olduğundan kendine karşı gelecek her saldırıya karşı müdahaleci bir tavır mensuplarının aynı zamanda temel görevi olarak kabul edilmektedir. Bu anlayış, özellikle kitabî dinlerin kendi dinî metinlerinde olmayan ya da naslarını desteklemeyen her tür ritüel, âyin

[17] Assman, *age.*, s. 140.

ve tören gibi kültürel kabullere karşı olumsuzlanma tavrını geliştirmiştir. Dinî anlamda ritüellerin kökleri, neden ve niçinleri, bireysel ve toplumsal gerekçeleri gibi hassasiyetlerden ziyade kendi söylem ve ritüelleriyle olan ilişkisi esastır. Çatışan her tür ritüel doğal olarak batıl, boş ve hurafe gibi kavramlarla örtüşen ve ortadan kaldırılması gereken bir uygulama şeklinde görülür. Din ile geçmiş arasında kalan ritüeller belirli bir dönüşüm geçirerek varlığını toplum içerisinde belirli oranda da olsa sürdürebileceği gibi tamamen ortadan kaldırılması gerekliliğine olan dinin emir ve yasakları çerçevesinde belirli bir süre sonra anlamsızlaşıp ortadan kalkabilir. Bireylerin ya da toplumun ritüele yönelik psikolojik, sosyolojik gereksinimleri dinin içerisinde bir şekilde karşılığı olan bir ritüelle sürdürülebileceği gibi bu gereksinimin karşılanmaması durumunda eski ile yeninin eklemlenmesiyle senkretik bir yapı da meydana gelebilir. Bu senkretik yapının yüzlerce örneğini Anadolu İslâmı içerisinde görmek mümkündür. İslâmi anlamda herhangi bir hadis ve sünnete dayanmayan bazı ritüellerin halk İslâmı ya da Anadolu İslâmı olarak adlandırılan yapı içerisinde yaşadığını görmek mümkündür. Evlerdeki eşik anlayışından, düğünlerde gelinin üzerine atılan buğdaya kadar kendilerine yaşama olanağı buldukları her noktada bu ritüeller varlıklarını devam ettirmişlerdir.

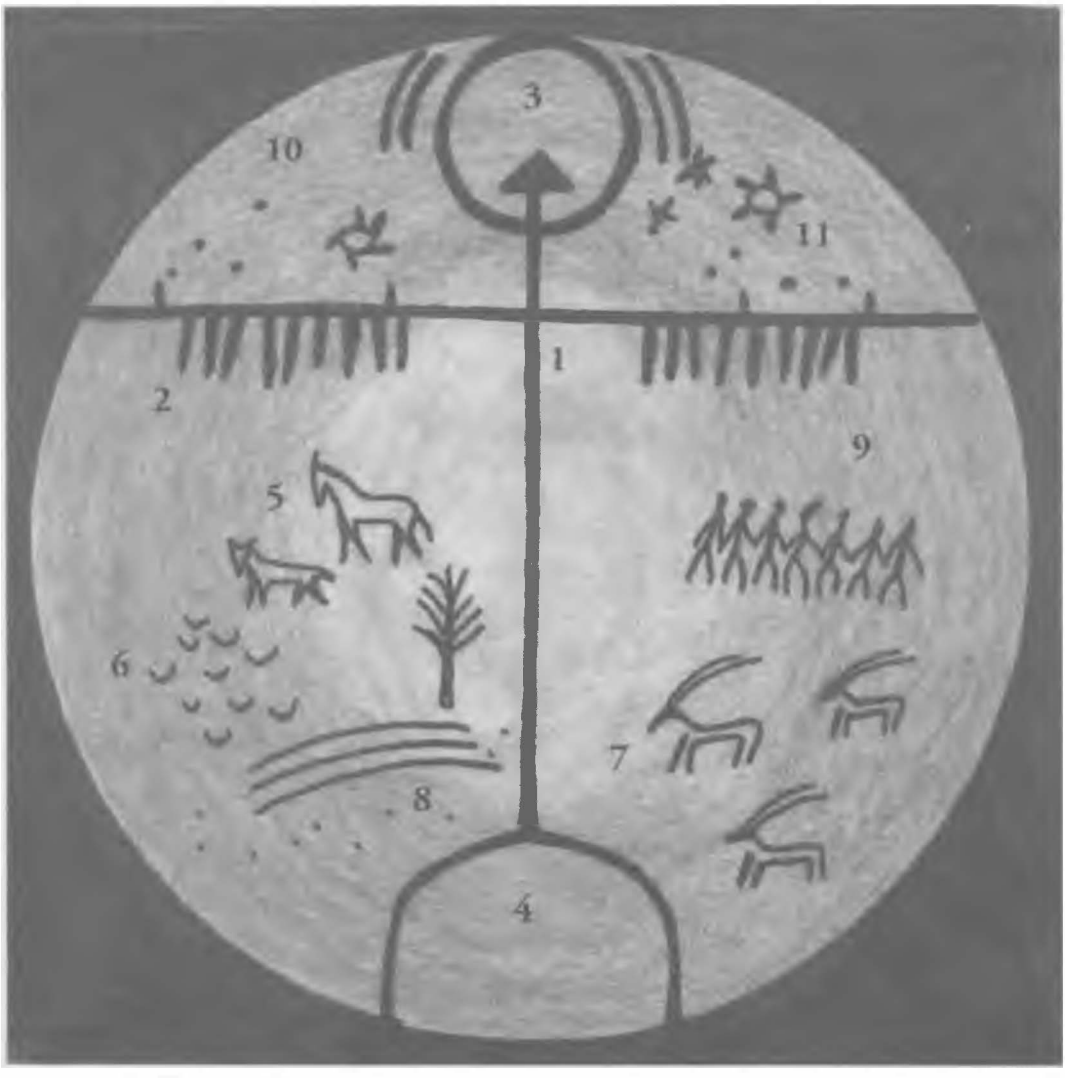
Her konuda akla öncelik veren düşünüş sistemi öncesinde Avrupa'da dinin tanrı ile insan arasındaki inancın muhafazası ve yaşamın değil reel yaşam sonrasına yönelik problemlerin çözümünü esas alması anlayışı, bilimi teoloji üzerinden şekillendirmiştir. Buna karşın bilimsel anlamda meydana gelen ilerlemelerle skolastik düşünce arasında yaşanan gerilimler, yeni bakış açılarına ve teknik ilerlemeye ket vurduğundan akılcı bir metodolojiyi esas alan kesimler açısından rasyonalizm kısa sürede benimsenmiştir. Aydınlanma ile Batı'nın mevcut olumsuzluklarını destekleyen ya da var eden mit, hurafenin [ritüellerin] ve dolayısıyla bunları üreten mekanizma olarak dinin egemenliğinden kurtularak aklın ve özgürlüğün esas alındığı kabul edilen "aklın düzeni"ne geçilmek istenmiştir. Yaşama ait değer ve kabuller akla dayandırılarak kabul ve retler oluşturulmuş bu genel çerçeve ve akla yapılan bu vurgu dönemin ve yaklaşımın "Akıl Çağı" olarak da adlandırılmasına yol açmıştır. Aklı esas alan bu yaklaşımda aklın evrenselliği onun mantık ve bilim eğitiminden geçirilerek ortak duyu haline getirilmesini mümkün kılar.[18] Ancak kültür ve bağlı biçimde toplumsal kabuller aklın kendi ölçütleri içerisinde ilerlemesine önemli ölçüde engel olduğu kabul edilir. Aklın ilerlemesi gereken yönde devamını sağlamanın temel yolunun dini ve toplumsal ritüelleri ortadan kaldırmak olduğu benimsenmiştir.

[18] İhsan Kutlu, "Rasyonalite ve Hurafeler", *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Sosyoloji Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*, Bursa, 2013, s. 40.

Önyargılar, dinî dogmalar, tören ve ritüeller bu açıdan aklı kirleten esaslar olarak görülmüş ve saf aklın bu kirlerden arındırılarak sağlanacağı kabul edilmiştir.

Dinin ve rasyonalizmin kendi kabulleri çerçevesinde insanlık tarihi açısından binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan tören, âyin ve ritüellere yönelik hurafe ve batıl inanç gibi yaklaşımlar bugün akademide kendini canlı bir şekilde göstermektedir. Pozitif bilimlerin rasyonalite metafizik disiplinlerin kendi paradigmaları çerçevesinde ele alarak hurafe ve batıl inanç olarak adlandırdıkları uygulamalar antropoloji, halkbilimi, sosyoloji gibi bilim dalları açısından olumsuzlanmadan tarihsel seyri ve işlevsel nitelikleri açısından ele alınarak yorumlanmakta, bireyin bulunduğu konum ve bakış açısı ritüelin konumunu belirlemektedir. Bu disiplinler kapsamında folklorun ve çeşitli ritüellerin işlevlerine yönelik çalışmalar Avrupa ve Amerika'daki folklorcular tarafından sistematize edilerek fonksiyonları belirlenmiştir. Folklorla bağlantılı çalışmalar ritüellerin büyük oranda çağın şartları kapsamında yeni bir formata bürünerek devam ettiğini, ihtiyaç merkezli olarak farklı formatta kendini sürdürme imkânı bulduğunu göstermiştir. Yüzlerce yıl boyunca yeni bir yılın başlangıcı olarak kabul edilen Nevruz'un sürdürüldüğü bir ortamda hicri takvim esasına bağlı kutlamalarla 31 Aralık'ı 1 Ocak'a bağlayan yeni yıl kutlamalarının yan yana yapılması bireysel ve toplumsal kabuller çerçevesinde ritüellerin kendilerine açmış oldukları yolu göstermektedir. Kültür bilimleri dinin ve akılcı paradigmaların aksine, konuyu toplumun dünden bugüne getirdiği bir uygulama olarak görür ve bu uygulamaların köklerini, yayılımını, sürdürülmesini ya da ortadan kalkmasını sağlayan etkenleri, kültürlerarası ortaklığını, toplumsal bilinçaltını, siyaset sosyolojisindeki alanlarını tespit etmeye çalışmaktadır.

Ritüellere yönelik olarak dinî ve rasyonalist sert saldırılara karşın ritüellerin açık ya da gizli olarak yaşaması, medeniyet seviyesinde ve kişisel kabullerde meydana gelen çatışmalara rağmen varlığını devam ettirmesi, toplumun disiplinlerden kaynaklı olumsuzlamalardan çok kendi yaşamında ve zihinsel dünyasında bu tartışmalardan uzak ihtiyaçlar ve normlar ekseninde yaşadığını göstermektedir. Dolayısıyla hurafe ve batıl inanç gibi adlandırmalar, toplum ve disiplinler açısından ayrı ayrı ele alınması gereken ve sizin nerede durduğunuzla ilgili olarak anlam kazanan bir yapıya sahiptir.



Kam (Şaman) Davulu

Simgeler: 1-Göğün direği 2-Yer-gök çizgisi 3-Uçmağ 4-Kızıl tamu 5-Atlar 6-Sungur
7-Alageyik 8-Tabiat ana 9-Birlik 10-Gök 11-Güneş ve yıldızlar

Orta Asya – Anadolu Ekseninde Batıl İnanç ve Âdetler

Oğuz Adanır

Günümüzde Batıl inançların, insanların çaresiz kaldıkları durumlarda birdenbire delirmelerine engel olan, onları en azından görece yumuşak olarak nitelendirilebilecek bir delilik sınırında tutmaya yarayan bir araca benzedikleri söylenebilir.

Çaresizliğin nedenleri farklı olsa bile batıl inançlar her toplum için enikonu aynı anlamı taşımaktadır. Bu kolektif psikolojinin en önemli parçası sayılabilecek olgu aynı zamanda evrensel zihinsel yapılanmanın da temel unsurlarından biridir. Batıl inançlar belki de insan düşünmeye ve konuşmaya başlamadan önce edinilmiş alışkanlıklardır. Çünkü korku, neşe, üzüntü, sevinç içgüdüsel duygular olarak nitelendirilebilir. İrrasyonel bir düşünce evreninin ürünü olan batıl inançlar aynı zamanda bize bir başka olgunun evrensel düzeydeki varlığını da kanıtlar: irrasyonel düşüncenin. İnsan ve irrasyonel düşünce arasındaki karşılıklı bağıntılar dünyanın pek çok yerinde birebir benzerlikler taşımaktadır. Bu metinleri sunmamızdaki temel amaçlardan biri, irrasyonel düşünce nasıl egemen olduğu birbirinden tamamen bağımsız coğrafyalarda birbiriyle kesişen, örtüşen, benzeşen kültürel yapılanmalara yol açmışsa; rasyonel düşüncenin de (daha pek çok koşulun bir araya gelmesiyle birlikte) birbirinden tamamen bağımsız coğrafyalarda

birbiriyle kesişen, örtüşen, benzeşen kültürel yapılanmalara yol açabileceğine okuyucunun dikkatini çekebilmektir.

Bu metin kendini Anadolu-Orta Asya bölgesiyle sınırlandırdığından bu bölgede tespit edilen batıl inançlar ve âdetlerle ilgili örnekler sunacağız.

A. İnan, Kazak-Kırgız Türklerindeki yas (yog ya da aş) töreni konusunda bize şunlardan söz etmektedir:

Aş (yog) töreni son zamanlara kadar Kazak-Kırgız Türklerinde 7. yüzyıldaki gibi bütün ihtişamı ile yapılırdı. Biz kendimiz bu törenlerde bulunduk. Kazak-Kırgızlar bu şamanizm kalıntısı olan törene İslâmi renk vermişlerdir. Yüzlerce çadırlardan birinde hoca ve Hafızlar Kur'an-ı Kerim okurlar; hatim indirirler. Başka teferruat hep şamanizm âdetine göre icra edilir. Ölünün mezarına kımız saçılır, et parçaları atılır, kesilen hayvanların yağlarından parçalar alınıp, "tiyebirsin" (yani ölüye değsin!) diye ateşe atılır. Kuran-ı Kerim okuyan hafızların sesleriyle ağıt (coktav) söyleyen kadınların sesleri birbirlerine karışır.

Birçok Rus etnografları ve Türkologları Kazak-Kırgızların "aş-yog töreni"ni tasvir etmişlerdir. W. Radloff "Aus Sibirien" adlı klasik eserinde (Cilt II, s. 483-487) bu törenlerden birini tasvir ediyor. Bu törene beş bin kişi iştirak etmiştir, 30 at, 150 koyun kesilmiştir. Radloff bu törenin içyüzünü ve teferruatını görememiş olsa gerektir. Şamanizm âdetlerinden ancak ölünün bindiği atın kuyruğunu kestiklerini söylüyor. Fakat "Kırgızların defin törenlerinden başka müslümanların dehşet duyduklarını" kaydediyor. Kazak-Kırgızların "yog" törenleri Sovyet hâkimiyetinin ilk 10 yılı içinde Altaylarda devam etmiştir.

Kaşgarlı Mahmut birçok şamanizm âdet ve inançlarını tespit etmiş ve hiçbir yerde "nağuzu billah" formülünü kullanmamıştır. Anlaşılıyor ki 11. yüzyılda bu şamanizm kalıntılarına İslâmi bir şekil verilmişti.

Kaşgarlı Mahmut ile Balasagunlu Yusuf Has Hacib'in eserlerini yazdıkları zamanda Karahanlı Türklerinin müslümanlıkları ancak bir asırlıktı. Bu devirde şamanizm geleneklerinin çok canlı olmasına şaşılmaz. Fakat ***aynı ülkede* bin yıl sonra *yapılan araştırma ve incelemelerle şamanizmin İslâm perdesine bürünerek yaşadığı tesbit edilmiştir*** (altını ben çizdim).

Yaptığımız bir derlemede evrensel kültürün tipik bir unsuru olan batıl inançlardan, dünya üzerinde beş kıtada yaşayan insan topluluklarına ait, bir dizi örnek sunmuştuk. Bu kez coğrafyayı biraz daraltarak iki metnin karşılaştırılmasını kolaylaştıracak yeni veriler sunmaya çalışacağız. Abdülkadir İnan'ın *Makaleler ve İncelemeler* Cilt: I-II başlıklı çalışması ile Pertev Naili Boratav'ın *Türk Folkloru* başlıklı çalışmasından yola çıkılarak derlenen bu bilgiler umarız okuyucunun yeni sorular sormasına yol açar.

Kurt ya da Bozkurt yalnızca Orta Asya ve Anadolu geleneklerine ait bir efsane değildir. Eski Roma inançlarında kurt savaş tanrısı Mars'ın temsilcisiydi. Eski Germen toplumlarında savaşçılar kurt gibi güçlü, hızlı ve dayanıklı olabilmek için kurt eti yerlerdi. İskandinav savaş tanrısı Odin'in simgesi kurt idi. Mısırlılar kurt tanrı Upuaut'un tanrı Re'nin teknesine rehberlik ettiğine inanırlardı. Yunanlar Işık tanrısı Apollon'a kimi zaman kurttan olma Apollon Lokogenes derlerdi.

MÖ 4. yüzyılın sonlarında yaşamış olan gramerci ve destan şairi Rodoslu Simmiy bir destanında (Apollon) şöyle diyor: *Adamlarının yarısı köpek olan garip bir kavim gördüm. Güzel omuzlarında çeneleri kuvvetli olan köpek kafası taşırlar. Bunlar köpek gibi havlarlar, başka fanilerin dilinden anlamazlar.*

Bu "İt başlı ulus" efsanesi Çin'de de biliniyor.

Başkurtlar ve Sibirya Türklerinde "İt başlı Sığır Ayaklı" bir ulus bulunduğu hakkında çok yaygın bir efsane vardır. Ebulgazi Han savaş için toplanan Özbek kalabalığını tasvir ederken: "İt başlı, sığır ayaklıdan başka ne varsa hepsi orada" diyor. Oğuz destanında anlatılan "İt Barak Han" menkıbesi de bu "İt başlı ulus" hakkındaki efsanenin yankısıdır. Eski Moğol, Uygur ve Başkurt kabilelerinde karşılaşılan bu destanın çok eski Moğol fetihleri sonunda değişmiş bir kopyası olduğu söylenmektedir. En eski Türk destanının ana unsuru kuşkusuz *Bozkurt* olmuştur. İslâmiyet'ten hiç etkilenmemiş Oğuz Kağan destanında dahi Boz-Kurt ata değil, Oğuz Kağan'a yol gösteren kılavuz, arkadaştır. Kurban Ali Halidi'nin tespit ettiği bir Başkurt rivayetine göre Kurt, Başkurtların atalarına kılavuzluk etmiştir. Moğol istilasından sonra tespit edilen Ergene-Kon efsanesi eski Türk destanının, hiç kuşkusuz, bir epizodundan ibarettir. Günümüz Şamani Türklerinde kurdun hâlâ kutsal bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Şaman davullarında mutlak kurt resmi bulunur. Anadolu'da yalan sözlere "Kurt masalı" denildiği söylenmektedir.

Nizip'te Kurt Baba adlı tepede kırk tane in vardır. İnanışa göre bunların her birinde bir kurt yaşarmış. Bunların bir babaları varmış, senede bir davar yermiş. Ona kurşun atan çarpılırmış. Baraklılar kurda Hazreti Ali'nin iti diyorlar. 18. yüzyıl İstanbulu'nda insanlar, seyyar satıcılardan özellikle köpeklerin tüketmesi amacıyla hazırlanmış et parçalarını satın alıp sokak köpeklerine verirlerdi.

*

Ziya Gökalp'e göre Ongon sözcüğü eski Oğuzcada totem demektir. Eski Orta Asya Şamanlığını muhafaza eden Türk ve Moğol oymakları atalar kültürü ile ilgili putlara taparlar. Bunlar insan, kuş ve başka hayvanlar şek-

linde basit heykeller yahut bayrak benzeri şeylerdir. Her Şaman'ın evinde birkaç put bulunur.

Moğolların çadırlarında *putlar* bulundurduğundan bütün seyyahlar söz eder. Keçeden yapılmış kuklalar ev sahibinin başı üzerinde asılı bulunur ve buna ev sahibinin kardeşi denirdi. Karısının başı üzerinde bulunana da ev kadınının kardeşi denirdi. Plano-Carpini ve Marco Polo'ya göre aile putları kadınlar tarafından keçe, ipekli ve çuhadan yapılırdı. Her gün öğleyin bu puta tanrıya tapar gibi taparlardı. Eski hakanları da temsil eden bu putlara bekçilerin diri bir hakana hizmet eder gibi hizmet ettikleri söylenmektedir. Her oymağın, her soyun özel tanrısı yani koruyucu ruhu vardır. Mundus ve Töleslerin de soy tanrısı dolu yağmur ve yıldırım Tanrısı olan "Atam Totoy Bayana"dır. Buna kurban keser ve âyin yaparlar.

*

Eski Türkler *demiri* mukaddes maden saymışlardır. Bu inanç Türklerin İslâmlaşmasından sonra da devam etmiştir.

Kırgız-Kazaklar kötü ruhların demirden kaçtıklarına inanırlardı. Lohusa kadınlara musallat olduğuna inanılan kötü ruh *al karısı* veya *albastının* çelikten korktuğuna dair Anadolu köylerinde bir inanç bulunduğu Dr. Şükrü Elçin tarafından tespit edilmiştir. Kazakların inancına göre al ruhu demirciden korkarmış. Lohusanın yanındaki bir erkeğin demirciyi temsil ederek çekiçle bir demire vurduğunu bizzat A. İnan Kazakların Argın ve Turgay Kıpçak boylarında tespit etmiştir. Başkurtlar ölünün göğsüne bıçak, makas, çekiç gibi bir şey koyarlar. Bu âdet Ş. Elçin tarafından Anadolu'da da gözlenmiştir.

İnan'ın aktardığı İbn-ül-Fakih'e göre: Türkler bakırdan yapılmış bir put önünde yemin ederler. Putun önünde su dolu bir kap bulunur. Suyun içine altın ve bir avuç buğday atarlar. Kabın altında bir tane kadın şalvarı bulunur. Yemin eden andımı bozarsam kadın şalvarı giyeceğim olsun, beni buğday gibi biçsinler, yüzüm altın gibi sararsın dermiş.

Türklerin eski devirlerden beri *albayrak* kullanmalarının *Al-Ateş* kültü ile ilişkisi olabileceği düşünülmektedir. Kazak-Kırgızlar bayrak yerine *Yalav* sözcüğünü kullanırlar ki aslı *alav*dır. *Al* ruhunun adıyla *Al* renginin ilişkisi su götürmez. Türk hurafelerine göre ruhlar ak, hara, sarı, kuba-esmer diye renklere ayrılırlar. Her halde al rengi de ruhlardan birini göstermektedir. Şamanizmde ruhlar şerefine bayraklar (Altaycada *yalama*) dikmek âdettir. A. İnan Türklerin albayrakları *Al* ruhunun ateş tanrısı hami ruh sayıldığı devirden kalma yaklaşık yedi, sekiz bin yıllık bir anıdır demektedir. Özetle günümüz Türk inançlarında yaşayan Al kötü bir ruh olarak tasavvur olunur; yol şaşırtıcı, yalancı, hilekâr sayılır.

Boratav, Balıkesir'in bir köyünde salgın hayvan hastalığı olduğu zaman, iki çıplak adam iki odun parçasını birbirine sürterek ateş yakar, bununla o gün tamamıyla söndürülmüş olan ocakları yeniden canlandırıp, önlerinden hayvanları sahipleriyle birlikte geçirirlermiş. Toroslar bölgesinde, yeni bir at alınmış yahut yeni bir ahır yapılmışsa, hayvanı ahır kapısının iki yanında yakılan ateşin arasından geçirirlermiş demektedir. Ayrıca arındırıcı bir özelliğe de sahip olan Nevruz ateşi, Paskalya ateşi gibi örnekler Anadolu'nun hemen her yerinde karşımıza çıkmaktadır.

Ölülerin diriler üstündeki egemenliğinin evrensel bir olgu olduğunu söylemekte bir sakınca yok. A. İnan Altaylılar için insanın can ve cesetten ibaret olduğunu söylemektedir. Bu insanlar için can: *Süne ve Yula*'dan oluşmaktadır. Onların inançlarına göre insanın sünesi yaşarken de vücudunu terk edip gezinebilir. Bu süneyi yalnızca Şamanlar ve benzeri güçlere sahip olan insanlar, bir de köpekler görebilir. Bu suret insan şeklindedir. Canın diğer türüne Yula denilmektedir. Yula'da cesetten ayrılarak müstakil bir şekilde yaşayabilir. Rüyada görülen bu Yuladır. Öteki dünyada önemli olan Sünedir. Bir insan öldükten sonra sünesini öteki dünyada Erlik'in elçisi-ölüm ruhu (aldaçı) karşılar. Aldaçı ölmüş kişinin, ölü yakınlarından birinin ruhudur. Süne ile aldaçı bir süre çadır veya evlerinin etrafında, akrabalarının muhitinde dolaşırlar. Çocukların sünesi yedi gün, büyüklerin sünesi kırk gün dolaşırmış. Bu müddet zarfında ölü çıkan evde muhtelif tabular olur. Bu eve Şaman girmez çünkü mübarek vücudunun aldaçı tarafından kirletilmesinden korkar. Ölü çıkan evden bir hafta süreyle dışarıya bir şey verilmez ve alınmaz. Bu süre içinde ölü evinden bir şey istemek ayıp sayılır. Bu arada ölü için kurbanlar kesilir. Evden aldaçıyı tütsü yaparak kovmak içinse bir Şaman çağrılır. Canın ebedî olduğuna inanan Altaylılar için ölen insanın canı ahirette körmös yani bir tür kötü ruh olur. Ölen adamın varisleri ve akrabaları bu körmöslerden çok korkar. Altaylı kendi körmöslerinin yani geçmiş baba ruhlarının baskı ve inatlarına itirazsız boyun eğmekle birlikte, onların kötülüğünden kurtulmak için de çareler aramayı sürdürür. Altaylıların inançlarına göre ruhlar canlılara felaket –örneğin hastalık– gönderebilir. Kimi körmösler canlılara şantaj yaparak fidye ve hediyeler isterler. Bunlar kendilerine kurban olarak sunulur. İnan, ayrıca Moğolların ölülerin adını söylemekten ve bıraktıkları eşyalardan korktuklarını söylemektedir.

Boratav, Anadolu'daki *ağıt törenleri* sırasında ağıtçının ölen kişinin giysilerini eline alarak ağıt okuduğunu, bunun nedenininse, giysilerin sahiplerinin yerini almasını sağlamak olduğunu söyler. Bu tören sırasında yaşayanlar ölüyü kendi aralarındaymış gibi düşünürlermiş. Siverek ve Azerbaycan'da rastlanan bir töreye göreyse, ölünün atı sokakta gezdirilir

ya da cenaze alayının yanında, üstü sahibinin elbiseleriyle örtülmüş olarak mezarlığa kadar götürülür, böylece ölü kişinin topluluğun yaşamına son kez katılması canlandırılmak istenirmiş.

Mezarlara ve (gene ulu insan ya da ataları simgeleyen kutsal birer mezar simgesi olarak görülen) ağaçlara nezir olarak bez bağlamak en ilkel Şamanizm geleneklerinden biridir. Anadolu'nun bazı bölgelerinde Şamanist Yakutlarda ve Altaylılarda tespit edilen *ağaç kültü* de vardır. Şamanizm dinî törenlerinde kayın ağacı en önemli unsurdur. İnan, bu törenlerde söylenen ilâhilerin çok samimi ve halk edebiyatının özgün örneklerinden olduğunu söylemektedir. Şamanistlerin ilahilerinde kayın ağacına *bay kayın* denilmektedir. 16. yüzyıl Kırgızlarıyla, 17. yüzyıl Yakutlarının ölülerini tabutuyla ağaca astıkları biliniyor. Bu bir olasılıkla geçici defin anlamına gelmektedir. Kışın ölenlerin defin merasiminin yaza bırakılması eski Türklerde "aş merasiminin" defin âyinlerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. (Başkurtlarda) Nezir kurbanları bu ağacın yanında kesilir, yağmur duaları edilirdi. (Kazaklarda) Kırlarda tek başına biten bir ağaç ya da bir pınar ya da bir büyük taş (kaya) bulunursa kısır kadınlar bunları ziyaret eder, kurban keserek geceyi orada geçirir. Çocuğu olmayan Yakut kadınının bir nevi çam ağacına tapınarak dua ettiği, (Türkiye'de) Beyşehir köylerinden birinde yaşlı bir ağacın yanında dua ederek ve ağacın altından geçerek çocuk isteyen köylü kadınların bulunduğu gözlenmiştir.

Yatır, evliya, ermiş, dede vb. masallarla dolup taşan bir Anadolu'da ataların ruhlarının ne kadar güçlü olduğunu anlamak için başka bir şey söylemeye gerek var mı bilemiyorum. Mustafa Kemal'in bile bu geleneğin elinden kurtulabilmiş olduğunu söyleyebilmek pek kolay bir iş olmasa gerek. Bugün Anıtkabir'e giderek, gerek ülke, gerekse kişisel sorunlarını çözmesi için Mustafa Kemal'e seslenmeye çalışan pek çok insan olduğunu basın sürekli dile getirmektedir.

Türkler İslâmiyet'i kabul ettikten sonra *su* kültünün izlerini uzun süre korumuşlardır. Başkurtlar bir gölde veya ırmakta ilk defa yıkanmak istediklerinde, elbiselerinden veya kuşaklarından bir iplik koparıp suya atarlarmış. Erzurum'da 18. yüzyılın ünlü mutasavvıfı İbrahim Hakkı, kendisinden önce Dumlu Sultan'ın yaptığı gibi mendilini havaya tuttuğunda içine su dolduğu söylenir. Bu yüzden Fırat'ın kaynağının gökte olduğu düşünülür. Çevre halkı bu suyun kaynağında olağanüstü güçler olduğuna inanır. Güç doğuran kadınlara bu sudan içirilir. Çeşitli hastalıkları olanlar iyileşmek için kaynağın çevresinde yedi kere dolanırlar ve üzerlerine sudan serperler. Denizlerin de kurban isteyen varlıklar olduğu ve gazaplarını kurban vererek dindirmenin mümkün olduğu gibi inanışlara halen rastlanmaktadır. Örneğin Zonguldak'ta anlatılanlara göre, Karadeniz'e açılan balıkçıların

kadınları, fırtına azdığı zamanlar, bezlerden yapılmış bebekleri denize atarlar, bir ineğin sütünü sağıp denize dökerlermiş. Boratav, gemicilerin, suyun yüzeyine zeytinyağı dökerek azgın dalgaları yatıştırabileceklerine inanmalarının da bir bakıma ona hükmeden, cisimlendiren varlığa sunulan bağış simgesi olarak değerlendirilebileceğini söylemektedir.

*

Eski Romalılar ve Araplarda varlığı çok açık bir şekilde bilinen *döl alma* âdetinin Orta-Asya göçebe kavimlerinde de bulunduğunu söyleyen İnan'a göre, bu olay Araplarda şu şekilde gerçekleşir: "Cahiliyet devrinin nikâh şekillerinden biri de şu idi: Koca, karısı ay başından kurtulur kurtulmaz ona "git, falanla münasebette bulun" derdi. Gebe kalmadıkça ona yaklaşmaz, gebelik anlaşıldıktan sonra isterse tekrar münasebette bulunurdu. 'Döl alma' necip bir çocuk elde etmek maksadıyla yapılırdı. Döl, kahramanlık, civanmertlik gibi vasıflarıyla tanınmış yüksek adamlardan istenirdi."

İnan, eski avcı ve göçebe Orta Asya kavimlerinin bazı aşağı zümrelerinde bu "döl alma" âdetinin bulunduğunu etnografların doğruladıklarını söylüyor. Daha 19. yüzyılın ortalarında Kara-Kırgızlar'da bu âdetin bulunduğu hakkında Kazak-Kırgız rivayeti vardı. Bu rivayete göre, Abılay Hanın torunu Kenesarı'yı esir alan Kırgızlar güzel kızları vasıtasıyla âsi prensin dölünü almak isterler. Fakat Kenesarı dölünü vermekten imtina ettiği için öldürülür. Yakutların zevcelerinin başka biriyle münasebetten doğan çocuğu öz evlat olarak kabul etmesi, kocası uzun müddet evinden ayrılan kadınların "gayrimeşru" çocuklarını kendi evladı sayması, döl alma âdetinin meşru sayıldığı bir devirden kalma geleneklere dayanmaktadır. Türklerde bir ailenin çocuğunun olmaması büyük bir talihsizlik sayılır. Çocuğu olmayanlara saygı gösterilmezdi.

Dede Korkut'tan aktarılan bir öyküde: Salur Kazan'la beraber Abhazlara esir düşen Oğuz çobanı, Abhaz melikine şöyle seslenir: "Mere kâfir, Kazan'ın anası ihtiyarlamıştır, oğul vermez; döl almak istersen kara gözlü kızın varsa götür, Kazan'a ver." İnan, Oğuz ozanının bu âdeti bildiğini fakat asil insanların iğrendiği bu âdeti Abhaz kâfirlerine atfettiğini söylüyor. Daha sonra ormanlık ve dağlık bölgelerde ilkel yaşama koşullarından henüz kurtulamamış bazı oymaklarda bu âdet son zamanlara kadar varlığını sürdürmüş. A. İnan'ın bilmediği bir şey varsa belki de bu âdetin evrensel bir olgu olduğudur. Tüm Avrupa ülkeleriyle dünyanın diğer kıta ve ülkelerinde de bu âdetin yüzyıllar boyunca mevcut olduğu bilinmektedir. Örneğin 18. yüzyıl Polonyası'nda eve gelen Tanrı misafirinin yanına gece bir kadın verme âdeti olduğu söylenmektedir.

*

Orta Asya kavimleri ve İsrailoğullarında *güveylik* kurumunda söz eden İnan, eski kavimlerde egzogami yasasına dayanan ve barış yoluyla kurulan aile müessesesinin gelişme yolunda geçirdiği bir aşamada, güvey, alacağı kızın ailesine bir müddet hizmet etmekle mükellefti. Göçebe kavimlerde bunun daha çok çobanlık şeklinde olduğu söylenebilir. Örneğin, Proto-Moğol Şıveğ kavminde erkekler alacakları kızın ailesine üç yıl hizmet ederlerdi. Fusan kavminin evlenme yasasına göre, erkek kızın evine girer, kapı arkasına bir kulübe yapar, avluyu temizler, hizmet ederdi. Bir yıl sonra kıza kendisini beğendirebilirse evlenir, beğendiremezse kovulurdu.

Kazak ve Başkurt boylarında da bir aileye güvey olan kimse bütün kabileye güvey sayılırdı. Güveyi kayınpederinin evinde bir yıl alıkoymak âdetinin 13. yüzyılda Harezm Türklerinde de bulunduğunu Cüveynî'nin bir kaydından öğreniyoruz. Bu kayda göre, Semerkant hanı Osman Karahan Harezmşah Muhammed'in kızıyla Ürgenç'te evlenmişti. Düğün çok uzun sürdü. Nihayet Osman memleketine dönmek istedi. Fakat Terken Hatun "Türk resmine göre güveyin, izaz ve ikram edilmek üzere, kayınbabasının evinde bir yıl kalması gerektir" diyerek gitmesine izin vermedi. İnan, son zamanlara kadar boy teşkilâtı geleneklerini korumuş Kazaklar arasında yoksul güveylerin kızın evinde "yiğit olarak" çalıştırıldığını bizzat gözlemlediğini söylemektedir.

*

İnan, *evlatlık edinme* konusunda Kazak-Kırgız töre ve geleneklerini şöyle özetlemektedir: Evlatlık yakın akrabadan alındığında tören yapılmaz. Çocuk doğar doğmaz analığının yanına götürülür. Analık lohusa yatağında yatar ve temsilî doğum yapıldıktan sonra lohusa ve çocuk için tören yapılır. Bozkaska denilen kurban kesilir. Çocuğun beşiğine aşıklı kemik konulur. Kendi soyundan ve uzak akrabadan alınan çocuk için babalığın yakın akrabaları toplanır, çocuğa babalığın külâhı giydirilir. Analığın sütü emzirilip, ocağa yağ parçası atılır. Saçı (çiçek, şeker, arpa vb. şeyler) saçılır ve kurban kesilir.

Evlatlık egzogami dairesi dışından alınırsa büyük bir tören yapılır ve uzak, yakın bütün akrabalar çağrılır. Bazen beyaz deve, bazen alnında işareti olan bir at kurban edilir. Çocuğun eline kurbanlığın "aşıklı kemiği" verilir. Kemik kırılmamış olmalıdır. Bunun amacı alan ve verenler arasında barışı tesis edebilmektir. (İnan, eski devirlerde Kazak-Kırgızlarda yalnızca yabancılardan evlatlık alındığını söylemektedir.) Evlatlığın öz babasına ve soydaşlarına armağanlar (at gibi) verilir. Evlatlık, babalığın ayaklarının arasından geçirilir ve analığın yahut babalığın soyundan ihtiyar bir kadının memesini emer ya da koklar. Evlatlığın analığının veya evlatlık edinenin

soyundan bir kadının göğsüne dokunması veya memesini emmesi çok eski bir devrin, ihtimal ki anaerkil topluluğun hatırasıdır.

Evlatlığın hukuki durumuysa şöyledir:

- Evladını veren geri alamaz.
- Evlatlık öz babası ya da babalığının egzogami dairesinden evlenemez.
- Evlatlık öz evladın bütün haklarına sahiptir.
- Evlat edindikten sonra babalığın çocuğu olursa öz baba oğlunu geri isteyebilir.
- Öz evlat gibi evlatlığı da tardetmek yalnızca kabilenin hakkıdır yoksa babalığın değil.
- Evlatlık haklı olarak tardedilirse, öz evlat gibi haklarını alır ve kendi boyuna döner.
- Kız evlatlık için tören yapılmaz. Kız evlatlık yalnızca yakın akrabadan alınır.

*

Gene İnan, bize Orta Asya topluluklarında görülen iki ilginç ve önemli âdetten söz etmektedir: *Yeğen hakkı ve Konuk aşı.*

Yeğen (Kazak-Kırgızcada *ciyen*) Kazak-Kırgızlarda genellikle Güney Türklerinde kızdan, yakın ve uzak kız akrabadan doğan çocuklardır. Oğuldan, uzak ve yakın erkek akrabadan doğan çocuklara yeğen denilmez. Yeğen, evlenmede egzogami (kandaş olmayan topluluktan kadın ya da erkek alma) usulü hüküm sürdüğüne göre, başka kabilenin çocuğudur, yani babası yabancı kabileye mensuptur. Kabile içinde evlenilmediğine göre kabile dâhilinde yeğen olunması mümkün görünmemektedir.

Erkek yeğenin dayıları (Anasının babası, kardeşleri ve hattâ annesinin mensup olduğu bütün kabile) üzerinde bazı hakları vardır:

Dayılarının malından üç defa çalabilir. Buna kimse itiraz edemez.

Eğer yakın dayılarından çalamazsa uzak dayılarının mallarından, gönlünü koyduğu şeyi çalabilir. Bunun karşılığını yakın dayıları öderler. Ancak yeğenlik hakkının sınırları vardır. Yeğen dayılarının üretim araçlarını, kabilenin şerefini yükselten koşu atlarını, dayılarının mesleği avcılık ise av köpeği ve tüfeğini çalamaz. Çalarsa iade etmeye mecburdur. Zaten *yol* bilen yeğen bunlara dokunmaz.

Yeğen, anasının kabilesine mensup birinin düğün, aş (ölüler anısına verilen yog ziyafeti), kımız bayramı gibi umumi ziyafetlerde kendi kabilesinin (yani babasının kabilesinin) haiz olduğu mevki (orun) ve pay (ülüş) haklarından daha fazlasını talep edebilir.

Ciyençer, yani yeğenin çocuğu yeğen hakkını kullanamaz. Bunlar önemsiz şeyleri çalarlarsa teklifsizlik, naz denir. Önemli şeyleri çalarlarsa hırsızlık sayılır. Yeğenlik hakkının köklerinin egzogaminin ilk dönemlerine kadar gittiği söylenmektedir. Çok eski zamanlarda yeğen babasının kabilesine mensup olduğundan babasının kabilesi tarafından yağmaya uğrayan kabileye yani anasının kabilesine düşman sayılmıştır.

Konuk aşına (misafir yemeğine) gelince, konuklara yemek hayvanlarına yem ve ot vermek Kazak-Kırgız töresine göre ikram değil, konuğun ata miras hakkıdır. Konuk aşı vermeyenler misafir tarafından dava edilebilir. Bu âdete uymayanlar ceza (ayıp) olarak at, ton vermeye mahkûm edilirler. Ceza olarak alınan at, ton misafirin kendisine değil mensup olduğu kabileye daha doğrusu kabilenin büyüğüne aittir. Konuk aşı vermeyenlere karşın misafirin barımta hakkı vardır.

Konuk aşı hakkını yol yani kurallar şöyle açıklıyor. Alaç'ın altı oğlu babalarının mal ve mülkünü aralarında taksim ederken konak evini (misafirlere mahsus çadırını) ve misafirlere verilen aşı Alaç ahvadının ortak malı olarak bırakmışlar. Konuk aşı ve yatağı bütün Kazak-Kırgızların müşterek malıdır. Vermeyenden zorla alınır.

Konuğa mevkiine uygun bir şekilde davranılması zorunluluğu vardır. Örneğin koyun kesilmesi gereken konuğa oğlak kesilirse konuk çadırı bırakıp gider ve barımta hakkını muhafaza eder.

Güneyli Yakutlarda misafirin yatak ve yemek mukabilinde para teklif etmesi ev sahibine karşı hakaret olarak kabul edilir... Misafir ev sahibinden yemek talep edebilir. Yakut seyahate giderken yanına hiçbir şey almaz. Çünkü ona bulunduğu her yerde yemek yedireceklerini bilir. Yakut yolda tesadüf ettiği kuru ot yığınından, kime ait olursa olsun, ot alıp atına yedirmek hakkına sahiptir. Ancak yanına alıp gidemez.

*

İnan, külahını çıkarıp koltuğu altına almak, kuşağını çözüp boynuna asmak, galibin silahı altından geçmenin eski Türklerde *teslim ve itaat simgeleri* olarak kabul edildiğini söylemektedir. Bunlardan en önemlisi mağlubun galip huzuruna girerken, teslim ve itaat sembolü olarak, boynuna kuşağını veya silahlarını asmak âdetidir. Türk ve Moğol ulusları İslâmiyet'i kabul ettikten sonra bile yüzyıllar boyunca bu geleneği korumuşlar.

Çok erken İslâmlaştıkları söylenen Selçuklularda teslim ve itaat sembolü olarak boynuna kefen sarmak âdeti bulunduğu görülmektedir ki, bunun eski devirlerdeki kuşak asma âdetinin İslâmlaşmış şeklinden başka bir şey olmadığı söylenmektedir. Boynuna kuşak asıp yalvarma motifi Türk folk-

lorunda çok yaygın bir motifmiş. Boyuna sicim takmanın eski Oğuzlarda esaret ve kulluk sembolü olduğunu Dede Korkut hikâyeleri söylüyor.

*

Başına çevirme töreni en eski şamanist kalıntılardan biridir. Bu törenin en eski şekillerinden biri Moğolistan'da gözlenmiş. Moğollar biri hastalandığında *dzolik gargahu* denilen bir tören yaparlar. Bu tören hastayı kurtarmak için bir can feda etmek, can yerine can vermektir. Bu can hastanın bütün hastalıklarını ve bütün günahlarını kabul ederek hastanın etrafında döner, dolanır. Ancak günümüz koşullarında böyle bir şey mümkün olmadığından bir kukla yapılarak, hastalık bu kuklaya göçürülür ve sonra da kırlara atılır.

İnan, Müslüman Babür Şah'ın oğlu hastalandığında böyle bir tören yapmış olduğunu Babürname'nin kaydettiğini söyler. Buna göre: "Muhammed Humayun ağır hastalandığında doktorlardan fayda görülmedi. Büyük bir adam olan Mir Abdul-Kasım: "Böyle hastalıkların ilacı şudur: Yüce Tanrının sıhhat vermesi için iyi şeylerden birini nezir etmek lazımdır" diye arz etti. "Muhammed Humayun'un benden başka daha iyi bir şeyi yoktur. Ben kendimi nezir edeyim. Tanrı kabul etsin" diye hatırıma geldi. Yanındakiler buna mani olmak istediler, fakat ben oğlumun başı ucunda üç defa dönerek "ne derdin varsa ben üzerime aldım" dedim. Bunun üzerine ben ağırlaştım, o ise hafifledi. Bu törenden sonra Babür Şah öldü." Dede Korkut'un *Deli Dumrul* adlı öyküsünde de benzer bir durumun söz konusu olduğu aktarılıyor.

Kırgız ve Kazaklarda da bu şamanist gelenek vardır. Kırgızcada bu olay "aylan" sözcüğüyle ifade edilmektedir. Aylan: 1. dönmek, bir nesneyi dolanmak, dolaşmak; 2. başka biri için kendini feda etmek, "aylanayın" –senin etrafında döneyim, yani "senin için kurban olayım" demektir. Bir hastanın hastalığını yahut başına gelen felaketi başka birine ya da başka bir nesneye nakletmek için hastanın başında gerçekten yahut sembolik olarak dolaştırmak, çevirmek bu kurban töreninin en önemli unsurudur.

Başa çevirip sadaka vermek Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde, nazar dokunarak hastalanan birinin başından tuz çevirerek ateşe atma âdeti Anadolu'nun çeşitli yerlerinde tespit edilmiştir. Kırgızların başa çevirip hediye verdiklerini, böyle yapmanın hediye alana mutluluk getireceğini sandıkları söylenmektedir.

*

A. İnan, Anadolu Türklerindeki (bize göre tüm diğer etnik gruplarda da) Şamanizm kalıntılarının başka Müslüman kavimlerdeki kavimlerden hiç de az olmadığını söylemektedir. Anadolu'da kaybolmakta olan eski Şama-

nizm kalıntılarının Moğol istilası devrinden sonra çok canlandığı anlaşılmaktadır. Bu devirden sonra Şamanizm kalıntıları örf ve âdet şeklinden çıkarak yarı Şaman olan şeyhlerin kurdukları tekkelerde dinî bir unsur gibi yerleşmeye başlamıştır.

15. yüzyılın başlarında Anadolu'dan Semerkant'a geçen Klavijo, Erzurum çevresinde gördüğü bir köyü şöyle tasvir eder: "Pazar günü Deliler kentine geldik. Bunlar Müslümandır. Zahitler (kaba sofular) gibi yaşıyorlar. Bunlara âşık diyorlar. Müslümanlar bunların ziyaretine gelirler. Bu âşıklar hastaları tedavi ederler... Bu âşıklar saç ve sakallarını tıraş eder, çıplak halde sokaklarda gezerler; gece gündüz davul çalar, türkü söylerler. Evlerinin kapılarında hilal resmi bulunan siyah bayrak vardır. Bayrağın altında geyik, koç ve teke boynuzları asılmıştır. Sokaklarda gezerken boynuzları beraber taşırlar." Daha sonra yazarımız Barak Baba, Sarı Saltuk, Geyikli Baba, Bektaş Veli menkıbeleri bugünkü Altay kamlarının (Şamanlarının) menkıbelerinden farksızdır, Hilmi Ziya ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın neşrettikleri "Barak Baba" risalesi (kitapçığı) gerçek Şamanist olan Altay kamlarının afsunlarından farksızdır. Onların mukaddes "Süt gölü" bile bu risalede zikrolunuyor, demektedir.

Sonuç olarak bu kısa derlemede Anadolu-Orta Asya eksenindeki inanç ve âdetlerin yalnızca çok küçük bir bölümünü aktarabildik. Bugün bile bu inanç ve âdetlerin büyük bir bölümünün izlerine Anadolu'nun pek çok yerinde rastlanmaktadır. Daha geniş ve kapsamlı bilgi edinmek isteyen okuyucunun kaynakçadaki metinlere başvurması gerekmektedir.

Kaynakça

Boratav, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Folkloru*, Gerçek yayınevi, 1973, İstanbul.

İnan, Abdülkadir, *Makaleler ve İncelemeler I*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. baskı, 1987, Ankara.

—, *Makaleler ve İncelemeler II*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. baskı, 1987, Ankara.

TABUNUN DERİN YAPISI VE DİL GÖSTERGELERİNE YANSIMASI

Ahmet Güngör*

GİRİŞ

Tabu etnolingüistik açıdan ele alındığında Tonga dilinden gelen uluslararası bir terimdir. Taboo veya tabu sözcüğü 1768-1779 yılları arasında denizleri, okyanusları gezen İngiliz denizci James Cook ve İngiliz dili aracılığıyla bütün dünyaya yayılmıştır. Tabu denince ilk akla gelen Polinezya adalarıdır. Bu sözcüğün diğer dillerde kısa zamanda kullanılmasının sebebi İngiltere'nin dünyanın değişik bölgelerindeki halkları hegemonyası altına almasından kaynaklanmaktadır.

Tabuyu psikolog, sosyolog ve dilciler değişik zaman ve bilimsel çalışmalarında tanımlama yoluna gitmişlerdir. S. Freud'un tanımlaması psikoloji ve sosyoloji açısından yeterli ve eksiksiz bir tanımlamadır:

Tabu, *insanlığın yazılmamış en eski yasası olarak yasaklarla ortaya çıkan, bu yasakların ihlali ile aynı ceza sistemlerini doğuran, bu içerikle yasağın türünü, yasağın çiğnenmesi sonucu kutsallığı ya da kirliliği anlatır.*[1] Polinezya dilindeki anlamı (aslı tapu) *ta:* işaretlemek, nişan koymak ve *pu:* olağanüstü, insanı şaşırtan, dikkat çeken demektir.

* Doç. Dr. Ahmet Güngör, Uluslararası Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi Konuk Öğretim Üyesi.

[1] S. Freud, *Totem ve Tabu,* (çev: K. Sahir Sel), Ankara, 2002, s. 36; Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara, 2000, s.219.

Tabu (Alm. Tabu, Fr. Tabou, İng. Taboo): Abdülkadir İnan, tabu sözcüğünün karşılığı olarak 'tekinsiz' sözcüğünü kullanmaktadır. Bu çalışmada dünya dillerinde ve uluslararası literatürde

Deyim yerindeyse tabu, aynanın bir yüzünde kutsal, kutsallaştırılmış özelliğini taşırken tehlikeli, yasak, kirli ve korkunç niteliğini de öbür yüzüne yansıtır.[2] *'Kutsal korku'* tamlaması çoğu durumda tabu anlamını taşır.

İlkçağlardan günümüze kadar insanoğlunun hayatı, soyut ve somut kavramları algılama biçimi: tabu, tabuya dayalı eylem ve dil göstergelerinin anlam ve içeriklerinin derin yapısını her bilimsel disiplinde araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Konuyla ilgili araştırma yapan dilcilerin tabunun yüzey ve derin yapısını araştırırken dilsel bulguların yanısıra her bir halkın eski dönemlerine ait etnografik, kültürel değer ve izlerini de takip etmesi gerekir.[3]

Tabu yasaklamaları din ya da ahlâk yasaklarından farklıdır. Tabu yasakları kendiliğinden yasaktır. Yasak olmalarını bizzat kendileri gerektirir ve

---

yaygın olarak kullanılan 'tabu' sözcüğü kullanılacaktır. (Bkz. Abdülkadir İnan, "Börü = Kurt ve Yok = Hayır Kelimeleri Üzerine", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, 1987, s. 625.

[2] Işıl (İnce) Özyıldırım, "Türkçede Örtmece Sözcükler Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi*, Aralık Sayısı, Ankara, 1996, s.17.

[3] Tabu konusuyla ilgili ilk çalışmalar Edward Taylor, James G. Frazer vd. etnologlar tarafından yapılmıştır. Bu insanlar, tabunun sihirle (sihirli güçlerle) ilişkili olduğuna, insan psikolojisini derinden etkilediğine dair ayrıntılı bilgiler vermişlerdir. Rus dilcileri D. K. Zelenin, B. A. Larin, A. A. Bulahovskiy, A. A. Reformatskiy, N. İ. Tolstoy vd. da bu konuda çalışmışlardır. D. K. Zelenin tabu konusunu ayrıntılı biçimde ele almış, N. İ. Tolstoy da budun dilbilimsel yönden araştırmıştır.

Türk dilli halklarda tabu ve örtmece sözler üzerinde çeşitli doktora çalışmaları yapılmıştır: S. Altayev'in "Türkmencedeki Örtmece Sözler" (Aşkabat, 1958), A. İsmattullayev'in "Modern Özbekçe'deki Örtmece Sözler" (Taşkent, Doktora Tezi, 1963), H. M. Cabbarov'un "Azerbaycan Dilindeki Tabu ve Örtmece Sözler" (Doktora Tezi, Bakü, 1972), A. K. Ahmetov'un "Kazakçadaki Tabu ve Örtmece Sözler" (Doktora Tezi, Almaata, 1973), N. A. Yayimova'nın "Altay Dilindeki Tabu Örtmece Sözler" (Dağlık Altay, 1990) adlı doktora tezini örnek gösterebiliriz. Konuyla ilgili Ş. Ç. Sat'ın "Tuva dilindeki Tabu ve Örtmece Sözler" (Sovyet Türkolojisi, Bakü, 1981), N. A. Baskakov'un (Altay Halkının Dilinde Tabu ve Totemizmler, Sovyet Türkolojisi, 1975, 3-8 s.) ve B. O. Oruzbayeva, "Kırgız ve Altay Halklarının Hayatında Tabu ve İnançlarda Paralellikler" (33 – Piyake Mesaj Metni, Budapeşte, Macaristan, 1990), "Kırgız Dilbilimindeki Önemli Sorunlar" (Bişkek, 1995:368) vd. bilimsel yazılarını da burada belirtmek gerekir. Ayrıca K. K. Şahjuri'nin "Sözcüklerin Anlam Değişmelerinde Örtmece Sözler ve Rolleri" (Tbilisi, 1965) adlı Rusça doktora tezi de bu alanda yapılan kayda değer bilimsel araştırmalardan biridir.

Türkçede tabu ve örtmece sözler hakkında değişik zamanlarda makaleler yayımlanmıştır. Saadet Çağatay'ın "Türklerde Batıl İnançlar Arasında Tabu", Turgut Akpınar'ın "Dünyada ve Türklerde Ağza Alınması Yasak (Tabu) Kelimeler", Işın (İnce) Özyıldırım'ın "Türkçede Örtmece Sözcükler Üzerine Bir Araştırma" ve Gülsüm Killi'nin "Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmece" çalışmalarını burada zikretmek gerekir. Bunun yanısıra Nizamettin Uğur 'Anlambilim' adlı kitabında örtmece sözlerin kısa kuramını yazıp sınıflandırmasını yapmıştır. Tabu ve tabuya bağlı folklorik ve etnografik bilgiler içeren "Türk Folklor Araştırmaları", "Türk Folkloru"vd. dergilerde çok sayıda yazılar yayımlanmıştır. Ancak, bu yazılarda konu dilbilim ve etnolingüistik açıdan ele alınmamış, genelde etnografik araştırmalar ve değerlendirmeler çizgisinde devam etmiştir. Ayrıca halk hekimliği, büyücülük konusunda da sempozyumlar düzenlenmiştir.

Kırgızcada tabu ve örtmece sözler hakkında Kasım Tınıstanov, B. M. Yunusaliyev, N. Dırenkova vd. ilk bilimsel bilgileri vermişlerdir. Ayrıca, konuyla ilgili Abak Biyaliyev ile B. Usubaliyev vd. araştırmacıların önemli araştırma yazıları vardır.

doğrulukları için akla uygun bir neden gösterilmez, kökenleri de belli değildir. Dolayısıyla onun egemenliği altında olanlar için bu yasaklar bir zorunluluk ve salt bir gerçekliktir.

Tabu sözcüğünün anlamsal çerçevesi sadece 'yasak'la sınırlı kalmamaktadır. İnsanlar tarafından iş, hareket-eylemlere, belli şahıslara (kral, büyücü, rahip, lohusa, kadın vd.) yeme içmesine, kullanılmaması gereken âlet ve teçhizata (silah, tabak, kaşık vb.) yönelik yasaklamaları da içermektedir.

Dinsel yasaklarda ise ne otomatik bir edim, ne de bulaşma olayı olmaması nedeniyle buna dinsel yasaklar demek daha doğru olur. Tabunun yok sayılması ya da çiğnenmesi suçlunun (günahkârın) kendisini de tabu yapar.

İnsanın düşünce ve dil dünyasında nesne/kavram; ad bağlamında 'kutsal', 'korkunç', 'iyi', 'kötü' vd. değerler birbirinden ayrılmakta, dil göstergeleri aracılığıyla insanlar arası iletişimde birtakım sınırlamalar, yasaklamalarla karşı karşıya kalınmaktadır. Bütün bunlar sorunun sadece bir yönünü ortaya koymaktadır. İkinci olarak insanoğlunun doğal olarak soyut kavramları somuta dönüştürmesi, hayalî varlıkları yaratma eğilimi yasaklamayı doğurmuştur.

Bütün açıklamalardan sonra tabu olan kavram ya da varlıklara yönelik yasaklamaların üç nedeni vardır: İnsanların 1) Sözlerine, 2) Dil göstergeleriyle tanımladıkları varlığa, 3) Bunun neticesinde ortaya çıkan korkularına.

Tabunun sosyal ve kültürel boyutunu bir şekilde izah etmek mümkünken, psikolojik içeriğine girmek bir hayli zordur. Aşağıda verdiğimiz örnekler Türk ve Türk Dünyası halklarının hemen hemen hepsinde var olan geleneksel yasaklamalardır. Şüphesiz bu tür yasakları başka halkların sosyal yaşamında da görmek mümkündür:

Akşamdan tırnak kesilmez. Aybaşlarında çorap örülmez, dikiş dikilmez. Bir adam gurbete gidince arkasından eve girilmez. Bir adamın üstünde dikiş dikilirse kısmeti bağlanır. Bir kadın aş ererken neye bakarsa çocuk ona benzer. Cuma günü evdeki çöpler dışarı atılmaz. Ekin ekili tarlada işenmez, kadınla sevişilmez; yoksa ekinler kıt olur, bereketi kesilir. Gün batarken uyuyanın ömrü kısalır. Mezarlığı parmakla işaret edenin parmağı kurur. Salı günü çamaşır yıkanmaz, yıkanan çamaşırı giyen onu üstünde kirletemez ölür.[4]

Kırgızlarda ekmek, su, ateş, tuz kutsal kabul edilmiştir. Elini yıkadıktan sonra silkme, yoksa rızkın saçılır. Arktaki suya tükürme, su haram olur. Hastaneden çıkan hasta ya da uzun yolculuktan gelen adamın başından üç defa bir kapla su dolandırıp içine tükürterek o suyu ayak basılmayan yere dök. Su kabını kapının kenarına ters çevirerek koy. Ateşten kutsal bir şey yoktur. Üzerine su dökerek söndürme, ayağınla üzerine toprak atma.

[4] İ. Zeki Eyuboğlu, *Anadolu İnançları*, İstanbul, 1974.

Akşam komşudan süt isteme. Eğer bir yerden süt alıp geliyorsan üzerini kapatıp gel. Kundaktaki çocuğu akşam yüzünü açarak evden dışarı çıkarma. Çocuğu aynaya baktırtma. Karanlıkta ev süpürme, düşmanın çoğalır vd.[5] Gene dünyanın değişik halklarında sayılarla ilgili birtakım yasaklamalar vardır. *Bir çiftçiye 'Kaç koyunun var?' dendiğinde gerçek rakamı söylemez. Ya da kaç çocuğun var dediğinde kaçamak cevaplar vermeye çalışır.*

Eve yılan girdiğinde öldürülmez. Üzerine süt ya da yoğurt dökülerek dışarı çıkarılır. Atın başına kamçı ya da başka sert bir maddeyle vurulmaz. Gece kıl çadırdan dışarı ocaktan ateş çıkarılmaz. Atın kuyruğu kesilmez. Çünkü yalnız atın sahibi öldüğünde atın kuyruğu kesilir.[6]

Yukarıda da ifade edildiği üzere "tabu" ve "yasak" sözcüğü, âdeta birbiriyle özdeşleşen kavramlara dönüşmüştür. Bir olay, statik ya da hareket halindeki eylem, canlı, cansız varlıkların bizzat kendisi, dil ve düşünce dünyasındaki soyut ve somut kavramların yanısıra dil göstergelerini kapsayan tabunun yasaklardan arındırılıp yasallaştırılmasının (bir nevi kefaretinin) değişik yolları vardır: a) Temas, dokunma...vd. eylem hareketler sonucu tabu olan insan ya da kötülük yapması ihtimal dâhilinde olan (kötü ruhlar, albastı, kötülük iyeleri, şeytan, cin vd.) varlıklardan af dilemeye yönelik ritüeller-âyinler düzenlenerek, kurban adanarak (insan, hayvan vd.), b) Tabu sayılan olgu, eylem ve varlığın adının değiştirilerek farklı dil göstergeleriyle adlandırma yoluna giderek tabunun kirli, korkunç ve tehlikeli özelliklerinden kurtulmak ya da arınmak mümkündür. Dil göstergeleriyle arınma ve kurtulma ritüelinde, örtmece sözler[7] (euphemism) ve kötü adlandırma (dysphemism) kendini gösterir.

Asya halklarının hemen hemen birçok dilinde bir şeyi *yok* diye kesin söylemek yasaktır. Var olan bir nesnenin *yok* diye söylenmesi, sözün sihirli gücünün etkisiyle onun gerçekten yok olacağına inanılmıştır. Bu inanç günümüzde de Kırgız halkında yaşamaktadır. Konuyla ilgili olarak D. K. Zelenin çok sayıda örnekler getirir (Zelenin, 1930:140-145). Örneğin hayvanları acımasızca, sebepsiz yere, zevk ve eğlence adına öldürmek, otu (yeşili) yolmak yasaklanmıştır (Zelenin, 1928: 30). Bununla ilgili çok canlı bir örnek vardır. Bir hanın yetişkin kızı, kızıl otları yolarak atar. Evine döndükten sonra hastalanır. Bu hastalığın nedenini öğrenen hekim şunu

[5] *Kırgız ruhu*, 24-sentyabr, No 38 (502)), Bişkek, 2004.

[6] A. K. Ahmetov, "Irımdardın negizinde qalıptasqan turki halıqtarının tabu men evfemizmderi", *Qazaqstan Respublikasının Ulıttıq Gılım Akademiyasının Qabarları*, No 2, Almata, 1995, Til, Adabiyat Seriyası, s. 29-36.

[7] Örtmece söz: (euphemism, güzel adlandırma, iyi adlandırma) "*kimi varlıklardan, nesnelerden söz edildiğinde doğacak korku, ürkme, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacına yönelen ve dünyanın her dilinde rastlanan bir değiştirme olayı*"dır. *Euphemisme, euphemism, euphemismus* (örtmece; iyi, uğurlu söz söyleme), Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, C. III, Ankara, 1990, s.100, (Es. Hüsnü tabir).

der: "Senin kızın tarlada oynarken zararlı işler yapmış, otları toplayıp atmış. Eğer o atılmış otları bulursa iyileşir demiş." Suyu sebepsiz kirletmek (çiş yapmak, tükürmek, hapşırmak, atıkları atmak vd. hareketleri yapmak) yasaklanarak tabu kabul edilmiştir. Bu inanç şu anda da yaşamaktadır. Suyun kutsallığına inanılır. "Temiz olmak istiyorsan, her şeyi yıkayan su gibi ol" gibi klasik atasözleri bunu ispatlamaktadır. Suyla ilgili yasaklamalara uymayan aptal insan çiş yaparak onu kirlettiğinde "Deli suya çiş yapar" denilir. Buna benzer örneklerin tamamını burada vermek mümkün değildir.

Görüldüğü üzere tabu, birey ve toplumların hayatının her alanı, dil ve düşünce dünyasında yer almaktadır.

Kısa da olsa tabunun ne olduğuna dair açıklamalara yer verdikten sonra tabunun tarihi süreç içerisinde derin yapısı, türleri ve dil göstergelerine yansımasına değinmek gerekir.

I. TABUNUN DERİN YAPISI, ORTAYA ÇIKIŞ NEDENLERİ

Bitki örtüsü, hayvanlar, taş, kaya, su, tabiat vd. doğa unsurları ilkel insanların bulundukları çevrede dikkatlerini çekmiş, tecrübe ve yaşadıklarına dayanarak kimi hayvanlardaki uçabilme, yüzebilme, çabukluk, bir bitkinin zehirlenmeye karşı ve hastalıkları tedavi etmedeki özelliğini fark etmişlerdir. Bu fark etme olayı yalnız tabiat unsurlarıyla sınırlı kalmamış cinslerinden olan yaşlıların, şamanların, savaşçıların, kralların parapsişik, sihirli, etkili hitabet, hiptonik vd. yetenekleri sayesinde toplum içinde sevgi, saygı duyulması ya da korku ve nefret uyandırmaları neticesinde de birtakım 'olağanüstülük', 'gizemli güç kuvveti' varlığı tasarımı doğmuştur.

Bütün canlı cansız varlıkların mistik, gizemli gücü ve kuvveti olduğu inancını taşıyan dinamistçi yaklaşımın en yaygın olduğu bölge Polinezya adalarıdır. "Mana" tasarım ve anlayışı olarak da tanımlayabileceğimiz bu kavram çerçevesinde tanrılar, hayvanlar, bitkiler, hatta olta, tüfek, ok vd. silahlar mana ile yüklüdür. Hedefine isabet etmeyen ok, silahta açıklamakta zorluk çekilen, ters giden bir sorun var demektir. Bu sorun ancak birtakım ritüellerle giderilebilir. Bu güç, kuvvet, kudret veya mana kavramının karşılığı başka halklarda da mevcuttur. İrakualarda (Kuzey Amerika) bu kuvvet kavramının karşılığı "*Orenda*", Algonkinler'de "*Manitu*" ya da "*Manito*", İtiru Pigmelerinde (Afrika'da, İtiru nehrinin kıyısında) "*Megbe*", Kongolular'da "*Elima*", Eskimolar'da "*Sila*", Sioauxlarda (Kuzey Amerika) "*Wakonda*"dır (Örnek, 1971:30-31).

Hayvanlar, büyücüler, şamanlar, kabile şefleri, ünlü avcılardaki bu "mana"nın olumlu-olumsuz ya da zaman ve mekâna dayalı olarak iyi ve kötü yönleri vardır. Bu doğaüstü "güç" ve "kudret"in zararlarından korunmak için birtakım kural ve kaçınmalarda bulunmak gerekir. Bu dinamist dünya

görüşü tabu'yu doğurmakta gizemli ve güçlü her şeyin tehlikeli ve çarpıcı yönünü vurgulamaktadır.

Tabu (Polinezya adalarında) toplumu, fakir ve zengin, asil ve sıradan halk olarak sınıfsal katmanlara zorlamıştır. Tanrılar, ruhlar sihirli kudret ve güçlerin yönettiği bu dünyada toplumun asil, elit ve sıradan tabakasıyla ilişkilerinde tabu ve tabu bilinen kavramların rolü çok büyüktür. Bu sınıfsal katmanlardaki yöneten ve yönetilen bireyleri birtakım yasalar ve yasaklar sınırlandırmıştır. Bu yasa ve yasakların tümünü kapsayan tabu; evlilik, cenaze vd. törenlerinde ya da birtakım ritüellerde yasak koyucu, eylem ve hareketi sınırlayıcı (yiyecek içecek, cinsellik, insan ve hayvan adları vd.) olarak toplumun/ bireyin karşısına çıkmaktadır.

Sebep-sonuç bağlamında ilkel toplumların yaşam biçimi, dünyayı algılama ve sorgulamadaki izlediği yol ve yöntemler ışığında: a) İlkel insan doğaya sıkı sıkıya bağlıdır, b) Doğaya egemen olmak için kullanılan araç gereç ve teknikler; ilkel ve yetersizdir, c) Yazılı iletişim yoktur diğer bir ifadeyle yazı bilinmemektedir, d) Terbiye ve eğitimde gelenek önemli rol oynar, e) Politik örgütlenme akrabalığa dayanır, f) Mistik bir görüş hâkimdir, g) Bilimsel düşünce ve analizden yoksundur, h) İzah edip açıklayamadığı kavramları somutlaştırma ve kişileştirme eğilimindedir, ı) Neden sonuç bağlantısını çoğu kez çağrışıma dayalı yapar, öznel, maddeyi ve özü ayırmaz. Toplumun yaşam ve düşünce dünyasının bu çizgide devam etmesi sonucu yukarıda sözünü ettiğimiz doğadaki gizil güç ve etkiler 'doğal' kuvvetlerden çıkıp 'doğaüstü' kuvvet niteliğini kazanmış, sonunda da tabuyu doğurmuştur.[8]

Bütün bu açıklamalardan sonra şu soruların cevabını aramak gerekir: Tabu ve tabunun toplum hayatında, dildeki yeri nedir? Tabu sayılan kavram ve varlığın adına neden yasaklama getirilmiştir? Dildeki bazı sözlerin başat adına yasaklamalar getirilerek yerine başka dil göstergelerinin kullanılmasındaki nedenler nelerdir?

Her şeyden önce o toplumun söze, sözün yapısına ve dil göstergelerine yüklediği anlamlara bakmak gerekir.

İ. P. Pavlov: 'Söz, insana derinden etki eden psikolojik araçtır' der (Cabbarov, 1972: 3). Fiziki anlamda insanın bedeninin bir bölümünün darbe ya da yara alması geçici bir acı verir. Oysa sözle yapılan hakaret, küfür, aşağılama vd. neticesinde psikolojik anlamda insan beyni ve duygularında kalıcı ve derin izler bırakır. 'Kötü söz zehirden acıdır'. 'Sözün tatlısı baldan şirindir'. 'Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır'. 'Yiğidi söz, kebabı köz öldürür'. 'Kılıç yarası iyileşir, söz yarası iyileşmez' vd. sayısız atasözü ve

[8] S. Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Ankara, 1971, s. 8.

kalıp sözlerden anlaşılacağı üzere konuşma ve yazı dilinde nezaket, edep ve ahlâk kurallarına gereken önem verilmiştir.

Sözün sihir derecesinde etkisini J.-P. Roux şu şekilde tanımlar: "İlkel toplumlarda hiçbir şey boşuna söylenmezdi. Şamanların ya da din adamlarının temenni mahiyetindeki söyledikleri, büyüye ya da dinsel eski bir teamüle dayandığı bilinmektedir. Dilek ve temenniler gitgide duaya dönüşür ve kutsallaşır. Bir hakan, hükümdar için söylenen uzun ve sağlıklı ömür temennileri belirli bir düzende âyin kitabı haline dönüşür."[9]

Söze atfedilen 'kutsallık' ya da 'sihirli güç' iyileşmeyen bir hastanın iyileşmesine, savaş meydanında ordu komutanının etkileyici ve coşkulu hitabetiyle savaş kazandıran bir özelliğe sahiptir. Övme, yerme, kutsama ya da cezalandırmaya yönelik ortaya çıkan dil göstergeleri ilkel ve modern çağımız insanlığı üzerinde de derin etkiler bırakmaktadır.

Buryat dilbilimcisi A. İ. Ulanov: 'İlkel insanların inancı gereği bir bitki, hayvan ve canlılar, tehlikeli manevi varlıklar, hastalıklar ve hastalıkların iyeleri (ruhları) vd. birlikte yaşayanların dilini duyar ve anlar. Söz, onlara sihir derecesinde etki etmektedir. Bunun yanısıra insan gibi konuşup dile gelmekte, hareket edebilmekte, kin ve nefret duygularını taşıyıp öç almakta, kendi neslini sürdürebilmesi için insanoğlunda var olan özellikleri onlar da taşımaktadır'[10] der.

Sözün sihir derecesindeki gücü her durumda kendini göstermez. Bu etki belirli şart ve zamana bağlı olarak korkulan, adı söylendiğinde söyleyenin ve dinleyenin üzerinde olumsuz tesir bırakan durumlarda söz sihirli gücünü gösterir. Genel anlamda sözün sihirli gücünün ortaya çıktığı durumları şu şekilde sınıflayabiliriz: *1. Kötü bir söz söylendiğinde, 2. Kaza, belaya uğrattığı düşünülen varlık ve kavramların adı söylendiğinde, 3.Vahşi, yırtıcı ve korkunç (yılan, kurt, ayı vd.) hayvanların adı anıldığında, 4. Hastalık adları söylendiğinde, 5. İnsanların yasaklanmış (gerçek, başat) adları söylendiğinde.*

Zamanımızın falcı ve büyücülerinin, medyumlarının söylediklerine itibar edilmese de sözün sihirli gücü bilim adamlarınca da kabul edilmektedir. Sözün gücü araştırılmasa da doğal olarak bu özellik insanlar tarafından hissedilmektedir. Bu açıdan din, gelenek ve göreneklerin etkisiyle korkunç şeylerin, 'sakıncalı' diye adlandırılan varlık ve kavramların adlarını söylemekten kaçınılması sonucu örtmece sözlerin kullanılması, tamamıyla sözün büyülü, sihirli gücüne inanılması ve bu şekilde algılanmasından kaynaklanmaktadır.

[9] J.-P. Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, (çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul, 1999, s. 30.
[10] A. İ. Ulanov, *Drevniy folklor buryat*, Ulan-Uda, 1989, s. 26-37.

Söz adlandırdığı nesnenin doğal bir parçasıdır. Eğer biz herhangi bir nesne ya da kavramın, örneğin çiçeğin adını söylersek onu kolu veya ayağından çekerek uyandırmış gibi oluruz. 'Çiçek' sözü çiçek hastalığının kendisi değil adıdır.

Kısaca söylemek gerekirse, nesne ile söz bir bütün olarak algılanmakta ve böyle algılama "korkunç" diye nitelendirilen dil göstergelerinden kaçınmayı zorunlu kılmaktadır.

Oysa F. De Saussere 'gösterge' kavramıyla ad ile nesne arasındaki ilişkinin nedensizliğe dayandığını vurgulamış, dil göstergesinin gerçeklik kazandığı ses dizisiyle ilettiği kavram arasında hiçbir nedenlilik ilişkisi olmadığını belirtmiştir.

Ad, insanın kişiliğini oluşturan özelliklerden biri olarak sayıldığı için toplumda adı, taşıyanın geleceğini etkileyeceğine inanmışlardır. İlkel toplumlarda adla nesne (gösteren, gösterilen) arasında bir ilişki olduğu, isimle cismin aynı eşdeğer varlık olduğu kanısı vardır. Bir başka ifadeyle ismin cisim haline gelmesi onun dilsel göstergeyle söylenmesi/yazılması demektir. Dilsel gösterge eşittir; cisimdir, nesnedir. Adla nesne arasında nedensel bir ilişki söz konusudur. İnsanlara bu yoldan yani şahsın ismini kullanarak zarar vermek, akla gelmedik kötülükler yapmak (büyü, muska, bağlama vd. yollarla) mümkündür. Bu tür inanç ve değerlendirmeler sadece Türk halklarında değil bütün dünya halklarında vardır.

İnsanlar yaş ve cinsine dikkat etmeden insanoğluna düşman olan güçlerden korunmak için özel adların söylenmesini yasaklayıp bu adlar yerine örtmece kelimeleri kullanmışlardır. Bunun gibi hastalık, hoş olmayan, ölüm gibi, durumları ve onun türünü gösteren kelimelerin söylenmesini de yasaklayarak bu kelimeler yerine anlamını veren sözcükleri tercih etmişlerdir.[11]

Ünlü dilbilimci Adolf Bach: '*Bir ulusun ad hazinesi, onun geçmişteki ve bugünkü zihinsel-ruhsal durumunun anlatımıdır*' der (Aksan, 1990:117).

Türk dilcisi Necip Üçok adla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Herhangi bir şeyin adı, onun bünyesinden ayrılmayan bir varlıktır. Yoksa onu tanımlamaya yarayan bir sembol ve işaret değildir. Bir ilah veya tanrının adını anmak, onun varlığını ispat etmektir, sembol veya işaret değildir (Özyıldırım, 1996:16).

Çeşitli ülkelerde ve toplumlardaki belirtilerine bakarak bugün halkbilimciler adı, "İnsanın toplumsal ve bireysel kişiliğinin yanısıra büyüsel ve gizemsel gücünü de belirten bir simge" olarak tanımlamaktadırlar.

Tabu ve örtmece olayı, özellikle hastalıkla ilgili örtmece sözler en eski dönemlerden beri var olagelen dil unsurlarıdır. Bu ikisinin ortaya çıkmasını

[11] *Dilbilimsel Ansiklopedik Sözlük*, LES, Moskva, 1990, s. 501.

ispatlayan dilsel olgular, 6., 7., 8. ve 10. asırlara ait Türk yazıtlarında 'Eski Türk sözlüğünde'[12] de vardır.

Vahşi ve yırtıcı hayvanlar, bulaşıcı salgın hastalıklar, ölüm ve ölümün gizemi ilkel insanın düşünce ve duygu dünyasında nasıl korku ve ürperti veriyorsa modern toplumun bireylerinde de aynı etkiyi bırakmaktadır. Herhangi bir inanç ve inanışla ilgili bir ritüel yok olsa bile tabu kendiliğinden yok olmaz.

Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki tabu, yalnız anlamlandırmayı yasaklayan bir sınır/sınırlayıcı değil, dildeki sözcüksel adlandırılmaya, dolayısıyla dilsel göstergenin kullanımına konulan bir yasaktır. Çünkü kültürle beraber dilde yerleşen belli bir kavramın algılanmasına hiç kimse yasak koyamaz. Birtakım nedenlerle bir kavramın adlandırılması ve alenen kullanımı mümkün olmadığı zaman, söz konusu sözcüksel gösterge tabuya dönüşmektedir. Onu değiştirmek, başka sözle adlandırmak, kısacası örtmece sözle tanımlamak herhangi bir gelişmiş veya gelişmemiş dilde bile olanaklıdır. Bu bakımdan örtmece söz, biçim değiştiren tabu veya doğrudan söylenmesi yasaklanan kavramın dilsel yansımasıdır.

Tabu ve örtmece sözlerle ilgili unutulmaması gereken bir husus daha vardır. Hiçbir dil sözün kullanımını sınırlamaz ve kendiliğinden yasak getirmez. Dil için bütün sözler veya sözcükler birdir. O, hiçbir sözcüğü dışlamaz. Tabu sözleri doğuran sebepler dilin kendisinde değildir, o dili iletişim aracı olarak kullanan bireylere ve topluma dayanır. Bu açıdan ele aldığımızda tabuyla örtmece sözler yalnız etnolingüistik oluşum değil, sosyolingüistik bir olgudur aynı zamanda. Çünkü tabu örtmece sözler, insanların toplum içerisindeki sosyokültürel ve doğal çevreye bağlı kalıplaşmış inanç, gelenek-görenek, değer yargıları ve normlarının dile yansımasıdır.

Bu değerlendirmelerin yersiz olmadığını başka dünya dillerinde olduğu gibi Türk dil ailesinde yer alan Kırgız ve Türkiye Türkçesinde bazı tabu sözlerin (organ adları, hastalık adları, yersiz sözler, fizyolojik kusurları dile getiren sözler, cinselliğe dayalı sözler vd.) sözlü, basın yayın ve yazılı dilde de açıkça kullanılmadığı görülmektedir. Sözlüklerde de yer almaz. Bu demek değildir ki, bu tür söz ve sözcükler, dilin sözcük hazinesinde yoktur. Bu tür sözcüklere sözlükte yer vermeyen dilin kendisi değil, dilciler yani sözlük yazarlarıdır. Yazarları ve dilcileri bu tarz çalışmaya mecbur eden ise, toplumda kalıplaşmış kurallar, resmî protokol, sansür ve ahlâki normlardır. Tabu sözleri her türlü sosyal sebeplere bağlı, belirli kurallar içerisinde sınır getirilerek yasaklanmış dil birimleri olarak nitelendirebiliriz. Çünkü bu tür sözcükler, sözlüklerde yer almasa da dilin genel söz dağarcığında, halkın

[12] Drevne tyurskiy slovarda qizamuq, qizlamuq, cr. Qizamuqvd. sözcükleri yer almaktadır. s. 450.

düşünsel dil edincinde, ana dilini kullanan her bir insanın dil yetisinde şu veya bu şekilde yer almakta, yaşamaya devam etmektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan da görüldüğü üzere tabuyla örtmece sözlerin arasındaki ilişkiyi doğuran, kavramsal nedenlerdir. Çünkü örtmece sözleri de ortaya çıkaran neden tabudur. Bundan dolayı, tabu ve örtmece söz birbiriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Kısacası tabu, örtmece sözlerin yaratılmasını ve kendi yerine kullanılmasını zorlayan *neden*dir.

Bütün bu açıklamalardan sonra tabu ve örtmece (euphemism) sözlerin tümünü 'sözcüksel etnografya dağarcığı' olarak da adlandırmamız mümkündür. Tabu örtmece sözlerin arka planında, iç içe yoğunlaşmış etnografik unsurlar, gelenek görenekler, batıl ve dinî inançlar, mit ve mitolojiler, ahlâki normlar yatmaktadır. Dildeki bu tür söz varlığını, kavramları etnografik ve dilbilim açısından ayrı ayrı ele almanın yanısıra etnolingüistik açıdan detaylarıyla araştırmak da gerekir.

Etnolingüistik tabuyla, örtmece sözlerin farklı başka bir yönü daha vardır. Yasaklamaya, inançlara dayalı tabu sözleri değiştirip yerine kullanılan örtmece sözcükler kullanıla kullanıla belli bir süreçten sonra onlar da tabu sözlere dönüşmekte, yerlerini yeni örtmece sözcüklere bırakmaktadır. Bu açıdan ele aldığımızda tabu, dilin sözlüğünü neologizmlerle (yeni sözcüklerle) bir başka ifadeyle eşanlamlı örtmece sözlerle, eşadlarla zenginleştiren etnolingüistik olaydır, faktördür, etkendir.

Herhangi bir inanç ve inanışla ilgili ritüeller yok olduğunda tabu da yok olmaz. İnsanoğlu yeryüzünde yaşadıkça, ölüm ve ölümle ilgili korku var oldukça, toplum hayatında sosyal problem ve dalgalanmalar yaşandıkça, yeni inanç ve değer yargıları ortaya çıktığı sürece tabu da hep var olacaktır.

Kırgız ve Türk halkının tarihi sürece bağlı olarak gelenek görenek, boş inançlar temelinde ortaya çıkan tabu ve örtmece sözlerini İslâm öncesi ve İslâm sonrası diye iki dönemde ele almak gerekir. Türk halkları İslâmiyet'i kabul ettikten sonra toplum yapılarında, (inanç, gelenek, kültür vd.) köklü değişiklikler olmuş ve kabul ettikleri bu yeni din, önceki dönemlerin kalıtları olan animist, totemist ve şamanist değerlerin izlerini silmeye zorlamıştır. Bununla birlikte, Kırgızların ve Türklerin (diğer Türk halklarının) hayatında bu değer ve yargılar, şu veya bu şekilde hâlâ yaşamaktadır. Meselenin bu boyutu aynı zamanda tarihçilerin, teologların ve sosyologların ilgi alanına girmektedir. Türkmen dilci S. Altayev konuyla ilgili doktora tezinde örtmece sözleri dönemlere ayırarak (Sovyetler Birliği'nden önceki ve Sovyetler Birliği'nden sonraki dönemlerde örtmece sözler vd.) incelemiştir. Toplumların yaşam biçimi, (konar, göçer, şehirleşme, tarım, endüstriye dayalı vd.) hayatı algılama biçimi değiştikçe örtmece sözler de sürekli değişme göstermektedir.

II. TABUNUN TÜRLERİ

Dünya halklarının çoğunda olduğu gibi, Türk halklarında da tabu olayının iki yönü vardır. Tabunun birinci türü dil göstergelerinden oluşan lingüistik tabu ve bunun neticesinde ortaya çıkan örtmece sözler, dil ve dilbilimini ilgilendiren konulardır. Dil göstergelerine dayalı tabu, örtmece sözler de insanlık tarihinde avcılık ve hayvancılığa dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Bu olayı ispatlayan dilsel deliller ile sosyal tarihsel bilgiler konuyu bütün yönleriyle ortaya çıkarmaktadır. Dildışı göstergelerden oluşan tabu türünü ise genel tabu ve tabu sistemi olarak adlandırmak doğru olur. Sözünü ettiğimiz iki türlü tabunun birbirinden tamamen farklı özellikleri vardır. Bu özellikler şunlardır: Dilsel tabu ile örtmece sözlerin özelliklerini belirleyen tabu ya da örtmece sözlere ait olan ve her birini özel olarak adlandıran sözcükler hâlâ yaşamaktadır. Toplumda tabu olan sözle, örtmece sözler birtakım özellikleriyle birbirinden ayrılır. K. K. Yudahin Kırgızca-Rusça Sözlüğünde (Moskva, 1965) bu ikisiyle ilgili yasak olan sözcük ile örtmece sözleri halkın dilinden derleyerek, farklı özelliklerine değinip şu örnekleri vermiştir. *Irba* sözcüğüyle ilgili yazısında şu tespitte bulunur: İnsanlar, hastalığın adını söylerse hastalık daha da şiddetini artırır. *Poverye* (поверье), eğer hastalığın ismini söylersen o güçlenir bu nedenle *ospa* (çiçek) hastalığını *çeçek* demeden *uluu tumoo*, *çıykan* demek yerine *çiyriy, sızdook*, *sıpnoy tif'i, iç kelte* yerine *kara tumoo* vb.) kullanılır.[13]

K. K. Yudahin'in "Kırgızca- Rusça Sözlüğü"nde (M., 1965) *çeçek* hastalığının adının yerine *uluu tumoo* (*büyük grip*), *çoñ carıktık* (*büyük dünya*) diye örtmece sözler yer almaktadır. Gene: *çiykan* yerine *sızdook, kelte* yerine *kara tumoo* vd. (936. sayfa) sözcükleri kullanılmaktadır.

Halk dilindeki sözcük dağarcığında bu tür sözlerin çok anlamlılığa sahip olması ve birçok göstergeyi ifade etmesi mümkündür. Yalnız bu sözcüklerin her birini diğerinden ayıran birtakım özellikleri vardır. Bunun yanısıra ayrılmaz bir bütün olarak ortaya çıkaran biçimsel ve anlamsal özelliklerini de burada unutmamak gerekir.

Dilbilimsel tabu (dilsel göstergelerden oluşan tabu) genel etnografik tabunun bir bölümünü oluşturur. O halde tabuyu, dildışı göstergelerden oluşan tabu, dilsel göstergelerle oluşan tabu olmak üzere iki ana başlık altında ele almak gerekir.

2.1. DİLDIŞI GÖSTERGELERLE ORTAYA ÇIKAN TABU

Tabular genel anlamda *sürekli* ve *geçici* tabu olmak üzere ikiye ayrılır. Rahipler, şefler, ölüler ve bunlara bağlı her şey sürekli tabudur. Geçici tabular

[13] K. K. Yudahin, *Kırgızca -Rusça Sözlük*, M., 1965, s. 936.

ise, kadınların âdet zamanı, lohusalığı gibi, bir savaşçının sefere, kara ya da su avına çıkmadan önceki ve çıktıktan sonraki durumu gibi bazı hallere bağlıdır. Kimi varlıklarsa başlangıçta tabu olarak kabul edilir, onlara dokunulmaz, adları söylenemez. Fakat daha sonra tabu özelliklerini yitirebilirler. Madagaskar'a ilk getirilen atlar önce yerli halk tarafından tabu kabul edilmiş daha sonra tabu özelliği ortadan kalkmıştır. Gene bu tür tabuya aynı şekilde bir misyoner tarafından adaya sokulan tavşanlar, yeni yiyecekler, ilaçlar vd. başlangıçta tabu olarak kabul edilmiş daha sonra tabu özelliğini kaybetmişlerdir (Freud, 2002: 36; Örnek, 1971: 34).

Toplum içerisinde birtakım inanç ve gelenekler vardır ki bunlar tamamen eylemin ve hareketin yasaklanmasına dayalıdır.

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi, birtakım eylem ve hareketler tabu sayılmıştır. Söz konusu eylemlerin özel adı olmadığı için (Kırg. ençilüü at) bu tür tabuyu dildışı göstergelerden oluşan tabu olarak ele almak gerekir. Her türlü soyut ve somut kavramlar dil dünyasının içindedir. Ancak burada özellikle yapılan eylem ve hareketlerin özel adının olmaması nedeniyle bu tür tabuyu dildışı göstergelerden oluşan tabu olarak nitelemek konunun sınırlarını belirtmek açısından önemlidir.

Wundt, Avustralyalıların tabu yasaklarını hayvanlara, insanlara ve başka nesnelere ait olmalarına göre üç sınıfa ayırmaktadır (Freud, 2002:41).

1. *Hayvan tabusu*: Abak Bayaliyev, Kırgızların avcılık terimleriyle ilgili doktora tezinde sadece terimleri ele almakla kalmamış, avcılıkta silinmez iz bırakan tabu ve örtmece sözler ve avcılığın tarihi etnografik özelliklerine yönelik bilgiler vermiştir. Kırgızlar, önceleri avcılıkla geçimini sağlayan bir toplum olması nedeniyle, vahşi hayvanları evcilleştirmiş ve bu hayvanları yetiştirirken doğadaki bitki türlerinin özelliklerini fark etmiştir. Bunun sonucunda gün geçtikçe hayvancılık, Kırgızların hayatında önemini hissettirmeye başlamıştır der. Hayvanlar, av silahları, av öncesi ve av sonrası yapılan âyin, tören ve uygulamalar hayvan tabusunun ana hatlarını oluşturur.

2. *İnsan tabusu*: Yeni yetme gençlerin erginliklerinin kutlanması sırasında, kadınlar adet zamanlarında tabudurlar. Yeni doğan çocuklar, hastalar, ölüler tabu olarak kabul edilir. İnsan tabusunu, kral (hükümdar) tabusu, düşman tabusu, öldürülen düşmanla uzlaşma, savaş sonrası yasaklar, öldürüldükten sonra bağışlanmayı dileme ve manevi arınma etkinlikleri, âyinler ve âyin yapılmasını gerektiren kurallar adı altında incelemek mümkündür. İnsan tabusuna çarpıcı örnekler olarak: 1887 yılında Kamboçya kralı arabasından yere düşüp bayıldığı zaman korkudan ve saygıdan hiç kimsenin krala yardım edememesi ve 1800 yılında Kore kralının sırtında çıkan bir çıbana aynı nedenle hiç kimsenin dokunmaya cesaret edememesi ve kralın bu çıbandan ölmesini gösterebiliriz.

Tabuda amaç, kutsal sayılan şahısların kralların, rahiplerin ve eşyaların korunmasının yanısıra zayıf olan kadınların, çocukların ve sıradan halkın başkan, kral ve rahiplerin büyülü etkisinden korunmaktır (Örnek, 1971:35; Çağatay, 1974:366).

3. *Eşya (elbise, alet, silah vd.), ağaç, bitki, ev ve bazı yerlerle ilgili tabu*: Doğum, evlilik ve cinsel etkinlikleri korumayı, şahısların bireysel eşyalarını, araçlarını tehlikeli varlıklardan ve hırsızlardan korumayı gerektiren tabular bu tür tabulardandır.

Bir kimsenin sürekli olarak kullandığı eşyalar, elbiseler, aletler, silahlar başka insanlar için devamlı olarak tabu niteliğindedir. Bir erkek çocuğunun, erginliğe giriş töreni (inisasyonu) sırasında aldığı yeni ad, Avustralya'da onun en has özel mülkiyetini oluşturur, bu yüzden bu adın gizli tutulması gerekir.

2.3. LİNGÜİSTİK TABU (DİL GÖSTERGELERİYLE OLUŞAN TABU)

Dil göstergeleriyle ortaya çıkan lingüistik tabu yalnız kavram ve anlamı yasaklayan bir sınır/sınırlayıcı değil, o kavramın dildeki adlandırılmasına yani söze (dil göstergelerine) konulan yasaklamalardır.

Diğer yandan tabu ve örtmece sözler, dilin sözcük hazinesinde yaşayan çeşitli konuda kullanılan sözler gibi bütün bunlar birbiriyle bağlantılı leksikolojinin alanına giren konulardır.

Dilbilimcilerin araştırma alanı dil göstergelerine ait tabu ve örtmece sözlerdir. Halkın dilinde tabu diye nitelendirilen soyut veya somut kavramın (gösterilenin) dil göstergeleriyle adlandırılmasının yasaklanması sonucu, yerine başka dil göstergelerinin kullanılması örtmece sözleri ortaya çıkarmıştır. İşte bu nedenledir ki, tabu ve örtmece sözler dilcilerin araştırma alanına giren dil unsurlarıdır.

Ullman, tabunun psikolojik dürtüye göre üç bölümde incelenebileceğini belirtmektedir (Özyıldırım, 1996:16):

1. *Korkuyla ilgili tabular*: Tanrı, peygamber, şeytan, cin... vd. dinî konuların yanısıra boş inançlara dayalı varlıklardan kaynaklanan korkular bu grup içinde yer alır. Tanrı yerine İncil'de *pater*, Grekçede *pater* ve bunlardan çevrilmiş olan Gotçasında *atta* baba, Musevilerde *master* 'sahip', İngilizcede *lord* 'sahip', Fransızcada *seigneur* 'efendi' sözcükleri bu çabanın ürünleridir.

Bilimsel yazılara bakıldığında, İngilizler *Allah, Tanrı* sözünü karşılayan *God* sözünü çok kullanmazlar. Onun yerine *George, Lord* örtmece sözlerini kullanırlar.[14]

[14] A. K Ahmetov, *Türki tilderindegi tabu men evfemizmder*, Almatı, 1995, s. 75.

Kazaklarda Tanrı'ya yalvarırken *O jasagan!*, *O jasagan nem!* veya *O jaratkan nem!* (Hey, Yaradanım!) diye hitap ederler.

2. *Üzüntüye sebep olan kavramlarla ilgili tabu*: Toplum içerisinde adından söz edildiğinde insanları üzen kavramlar için de örtmece sözcük yaratma eğilimi vardır. 'Hastalık adları' ve 'ölüm' konuları bunların en başında yer alır.

Tabu sayılan 'verem' sözünün yerine Anadolu ağızlarında: *adı belirsiz, berem, dık, gelincik, gözel hastalık, gözelleme, ince ağrı, ince dert, ince hastalık, ince illeti, incemaraz, kel hastalık, kötü hastalık, kurudan, merem, öfken, öpke avruu, örken (öğken, öken, ökren, örkence), sücce, verevvd.* örtmece sözler kullanılır. Gene hastalık adlarına yönelik tabu sayılan sözcüklerin yerine kullanılan örtmece sözlere şu örnekleri verebiliriz:

Kolera yerine: *çapıt hastalığı, çarık çıkartmaz, göğertme, gövertme, gurilla, kirli paçavra, kusağ, kusah, ölet* vd.

Kanser yerine: *eşekgummas, sınan, yemece (yimece), yepeme, yeyilme, yiyiciyara, yöreme* vd. örtmece söz kullanma eğilimi yaygındır.

Türkiye'nin değişik bölgelerinde ölümle ilgili kullanılan örtmece sözlerden bazıları şunlardır:

Aralık iyisi: ölmeden önce, geçici iyileşen hasta, ölüm iyisi, *avuşmak*: ölmek, *cansuyu:* ölmek üzere olan kimseye verilen su; *dürtülmek:* ölmek; *eren evi:* ölü çıkan ev, *karadeve*: ölüm, ecel; *sorutmak*: ölmek

3. *Ayıp sayılan kavramlarla ilgili tabular*: Ahlâki norm ve nezaket kurallarının zorlamasıyla ortaya çıkan insan organları, cinsellik, kadınların bazı özel halleri ve tuvalet terimleri vd. kavramların adını toplum içerisinde söylemede birtakım yasaklamalar, kaçınmalar söz konusudur.

Babası belli olmayan çocuklar için Türkiye'nin değişik bölgelerinde çok sayıda örtmece sözler kullanılmaktadır: Burada *piç* sözcüğü tabu sözcüktür. *Abdullah, aralık dölü, anaverdi, araverdi, ansız:* 1. cinsel kudretini kaybetmeyen kimse. 2. piç, gayrimeşru çocuk, *bebek tohumu, bırakıntı (ıı) (burakıntı:* 1. piç; 2. bırakılmış kadın, *börnekeç:* piç, *börnekeş:* piç; *bulduk, alakırık:* kanun dışı evlilikten doğan çocuk, piç; *baştar:* meşru olmayan çocuk, piç; *baştarda:(basdarda, bastarda, baştar)* meşru olmayan çocuk, piç; *buluntu, cıba:* 3. piç, *civalak:* babası belirsiz; *cuvallağı:* babası belirsiz, *çalık (xıı) (carbık (ı):* 1. anası babası belli olmayan; *gayrımeşru çocuk:* babası belirsiz; *delek, derinti:* 3. kimliği, seciyesi ailesi belirsiz kimse, *döl:* 2. piç, *dul garı çocuğu:* piç, *ekdi:* 1. yetim çocuk, 2. yanaşma, piç, öksüz; 3. anası başka bir kocaya gidince babasının evinde kalan çocuk, *evdik:* 2. piç, *gırık (ıı) (gırık dölü):* babası belli olmayan çocuk, piç, *göbel (ı), (gahel, gobel (ı), gober, göbele (ı), göbelek (vı), göbül (ıv)-1, görbez (ıı), gübel)* 1. piç, *handan (ı) (handal (ıı), henden, handın):* babası belli olmayan, piç, *ha-*

ram (ıı): piç, *helize (ı):* piç 2. (heleze-1)), *hezele:* piç, *katklı (katıklı(ı1):*1. karışık, arı olmayan, hileli 2. evlilik dışı çocuk, piç, *kimdan:* evlilik dışı doğan çocuk, *kimden, kimdencik, kodak (ıı) (koduk ıı))* 1. dul kadının ikinci kocasının yanına götürdüğü çocuk 2. evlilik dışı dünyaya gelen çocuk, *kaçıntı, kırık, kırık dölü, mennek:* evlilik dışı olan çocuk, *oynaş dölü:* piç, *sünbül, sünbülbebek tohumu, tahma, tohma (v):* evlilik dışı doğan çocuk, piç, *türeme (ı):* evlilik dışı doğan çocuk, piç, *vacibi (ı):* 2. eşcinsel erkek, 3. evlilik dışı doğan çocuk, piç, *veledizurna:* evlilik dışı doğan çocuk (veledi zinanın fonetik varyantı), *vırrık (ıv):* evlilik dışı doğan çocuk, [15] *veledi zina* vd.

Tuvalet genelde Anadolu halkının inancına göre kötü ruhların çevresinde dolaştığı bir mekân olarak bilindiği için ihtiyaç giderildikten sonra mümkün olduğunca orada kalmamaya özen gösterilir: Bununla ilgili bölgelerde değişik örtmece sözler kullanılır: *00, abdesthane, aç çardak:* helâ, *apana:* apdesthane, helâ, *apsane:* helâ, apdesthane, *ayağ yolu (ayag yolu, ayah yolu, ayakcak (ıı), ayaklık (ı)-1)):* aptesane, helâ, ayak yolu, *ayakyolu, çarak:* yüznumara, *evdesthane:* helâ, tuvalet, *gadem tana:* yüznumara, tuvalet, *ganere (ıı):* yüznumara, *gez (xı) (gezinti (ı)-3, gezme (ı)):* ayakyolu, yüznumara, *güllük (ıı):* yüznumara, *helâ, kabine, kenef, kenent:* ayakyolu, helâ, *kola (ıı):* ayakyolu, helâ, *kul (kula):* ayakyolu, helâ, *küllük (ıv):* ayakyolu, helâ, *lavabo, memişhane, oturak (ıı)* 1. helâ, ayak yolu, 2. lazımlık, *siyek (ıı):* ayak yolu, helâ, *suva (ıv):* ayakyolu, helâ, *taşra (taşıra, taşura):* yüznumara, ayak yolu, *tırtırdamı:* ayakyolu, helâ, *wc, yüznumara,*

Kırgızcada, *zara kıl, zara uşat, daarat sındır, daarat uşat, otur* vd. tuvalette *ihtiyacı gidermeye* yönelik fiiller kullanılır.

Kadının 'aybaşı' (menstruasyon dönemi) yerine, *'akıntı', 'aklık', 'anahalı', 'beli açılmak', 'üst', 'üst kirlenmek', 'üstü gelmek', 'üstü kirlenmek', 'üstü kirli', 'üstünden geçmek', 'üstüne olmak', 'üstünü görmek', 'üstünü kirletmek', 'kerif', 'yola çıkmak'* vd.[16]

Harezm'de *menstruktsiya* (aybaşı) anlamında kadınların dilinde *etagim keldi, oy boşim bar, oy kurdim, kurib yuribman* gibi sözcükler kullanılmaktadır.

Kırgızcada hamile kadınlara *booz* demek yerine *koş boylu, koş kat, cüktüü, boyunda bar, cügü bar, eki kat, oordop kaldı* denir. Türkiye Türkçesinde: 'Gebe' yerine: *'ağır ayaklı', 'aylı', 'ayağı ağır', 'boylu', 'bozulacı', 'buaz', 'buğaz', 'buvaz', 'buyalacı', 'gargın', 'gömanlı', 'gövdeli', 'gü-*

[15] M. Şakir Ülkütaşır, "Türkiye Türklerinde Ad Verme ile İlgili Gelenek ve İnançlar", *Kültür Bakanlığı, Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C. IV, Gelenek, Görenek ve İnançlar, Ankara, 1976 , s. 376.

[16] Ayrıca bkz. Müjgan Üçer, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, 23-25 Kasım, Ankara 1988.

menli' ('gümenci'), 'hamile', 'hunnacı', 'hunnayıcı', 'iki canlı', 'portlacı', 'türük', 'üzeri yüklü', 'üzerli', 'yüklü' vd.

Sağır (dülöy) demek yerine *kulağı katuu (ya da basmırt), kulağı ağır* denir. Türkiye Türkçesinde: *aras (ıı), araz (ı)-1)):* sağır ve dilsiz, *avalla*: sağır ve dilsiz, *fosut:* kulakları işitmeyen sağır *gofoz, gulüf, hul (ı), kar (ıı), kobi, kofo (kofe, kofi, kofos, kofoz, kofuz), kufu, pat, zavrakvd. örtmece sözcükler kullanılır.*

Kırgızlarda, konuşma dilinde *'Yalan söyleme' (kalp aytpa)* yerine *koşup süylöbö, koşpo, calgan süylöbö vd.* örtmece sözler sık sık kullanılmaktadır.

Görüldüğü gibi, korkulan varlıklar (şeytan, cin, kötü iyeler vd.), üzüntüye sebep olan hastalık adları, ölüm gibi kavram, nezaket ve ahlâki değerlerin zorlamasıyla çıkan örtmece sözler dilde eşanlamlı, eşadlı sözcüklerin yaygın olarak kullanılmasına, dilin zenginleşmesine sebep olmaktadır.

Kısa da olsa, dildışı ve dilsel göstergelerden oluşan tabu ve örtmece sözlerin kaynağını oluşturan tabuya değindikten sonra örtmece sözlerin biçimsel, sözcük-anlamsal özelliklerine değinebiliriz.

Kazak dilcisi A. Ahmetov örtmece sözü, biçim değiştiren tabu veya doğrudan söylenmesi yasaklanan kavramın yansıması ya da tabunun eşanlamlısı diye ifade eder (Ahmetov, 1995:7). Kırgız dilcisi Beyşenbay Usubaliyev ise örtmece sözü, Kazak dilciden farklı açıdan yaklaşmaktadır: "Tabu sözlerle örtmece sözler, çıkış sebeplerinin aynı olmasından hareketle eşanlamlı kavramlar olarak algılanmaktadır. Bu da örtmece sözü, tabu sözler gibi doğrudan söylenmesi uygun olmayan eşdeğer adlandırmalar olarak ortaya çıktığı yanılgısına götürmektedir. Oysa örtmece sözler tabu kaynaklı olabildiği gibi, ahlâkî değer ve nezaket kurallarına dayalı sakınmaların neticesi olarak ortaya çıktığını da burada vurgular" (Usubaliyev, 1977:3).

Kırgızcada örtmece: *tergöö* (*fiil.* terge: –kadınlar hakkında– bir kelime yerine başkasını kullanmak)[17] Yakutçada: *harıstan atar til* ya da *harıstır til*'dir. Altaylılarda: *pay söz* ya da *paylagan söster*,[18] Kazakçada *tan tıyım, at tergew* (Ahmetov, 1995: 172), sözleriyle karşılanmaktadır.

Mesajın kim tarafından nasıl ve ne şekilde alıcıya iletildiği, ne hakkında konuşulduğu sözü edilen (gösterilenin) nesnelerin çeşitli iç ve dış özellikleri (rengi, sesini, sıfatı, huyu, özelliği, hareketi, durumu) vd. söylenmesi yasaklanmış tabu sözcüğün yerine örtmece sözün kullanıldığını ancak belirli bir bağlamda anlamak mümkündür.

[17] K. K.Yudahin, (çev. Abdullah Taymas), *Kırgız Sözlüğü*, C. II, Ankara, 1994, s. 727.

[18] Vahid Zahidoğlu, Selahaddin Beki, "A. N. Samayloviç (1880-1938) ve Altay Türklerinde Kadınlara Özgü Kelimeler" adlı makalesi, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 13, 2002, s. 159; Ayrıca bkz. E. Gürsoy-Naskali, Muvaffak Duranlı (Haz.), *Altayca-Türkçe Sözlük*, Ankara, 1999, s. 5.

Örtmece söze yönelik bu tanımlamalardan sonra önsözde ifade ettiğimiz üzere, tabu kaynaklı *kötü adlandırma* (dysphemism) konusu öncelikle bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte kısa da olsa değinmek gerekir.

Dünyanın birçok ülkesinde çocuklara ad konurken beğenilen, sevilen ad koyma eğilimi varken, kimi ülkelerde güzel adların kötü ruhların ilgisini çektiğine inanılmaktadır. Siyam'da, Tonking'de bu nedenle çocuklara güzel ad vermek yerine şeytanların, kötülük ruhlarının onlar için bir tehlike olmayacakları döneme kadar *Domuz, Yaramaz* gibi isimler verilir. Gene bu tür uygulamaların Türk soylu Kazak ve Altay halklarında da yaygın olduğu görülmektedir (Aksan, 1990: C.III, 117).

Tozok, Kaçkın, İtbay, İtibay, İtalmaz, Tezekbay, Yılan, Şeytan, Manas Destanı'nda adı geçen *Bokmurun* gibi kötü ad verme ve adlandırma Türk halklarında varlığını sürdürmektedir. A. A. Satıvalov, Kumuklarda kız adı olarak *"Gerekmez", "Gocuk"* (erkek adı "köpek" anlamında) adı verildiğini belirtmektedir.[19]

Gene Oyratçada *çıçkan*: 'fare', *Dyitu*: 'Pis kokulu', Altın Ordu Han'ı Özbek'in kızının adı *İt-küçücük*, Şorcada *Poktuğ-kiriş*: *'bok'*, Hakasçada *Çolbanah*: 'Töre dışı çocuk' adları kız adı olarak verilmiş olup kötü adlandırmaya örnektir. [20]

Tuncer Gülensoy, 'Türk Kişi Adlarının Dil ve Tarih Açısından Önemi' adlı yazısında Türklerde, *'Hafiye', 'Hurda', 'İbiş', 'Meymenet', 'Nanoş', 'Nubin', 'Porsel', 'Sefore* 'vd. halk arasında verilen kişi adlarının anlamsız, hoş ve zarif olmayan duyguları çağrıştırdığını ifade etmektedir.[21]

Selçukluların ünlü devlet adamının adı da *Saadettin Köpek*'tir. Tüm bu kötü adlandırmalar, kötülük ruhlarının şahsa zarar vermesini engellemeye dayalı adlandırma eğiliminden kaynaklanmaktadır.

Hastalık adlarından: *'adı batası'*: köstebek de denilen çıban, kemik veremi, sıraca, *'adı belirsiz'*: verem, *'ağız eskisi'* nezle, *'batak'*: zatülcenp, plöresi, *'bozgun'*: ishal, *'budala'*: unutkan olma, delilik alametleri görülme , *'çalık'*: bir organın aniden görev yapamaz hale gelmesi, felç, *'çapıt hastalığı'*: kolera, *'haspa'*: çıban , *'keş'*: göze ak inmesi , *'kıtmir'*: uyuz, *'kirli paçavra'*: kolera, *'kötü hastalık'*: verem/ kanser, *'piç'*: şeytan tırnağı, *'pisdert'*: zührevi hastalıkların genel adı, *'sağır'*: hasta , *'sakat'*: 1. çıban ya da yara kabuğu, 2. saçkıran hastalığı *'tersi bozuk'*: ishal, *'tıkızı kırık'*: kör vd. örnekleri verebiliriz.

---

[19] A. A. Sativalov; "K vvoprosu o liçnoy onomastika. Kumkov", *HUR; Sovetskoe yazıkoznanie*, C. II, Leningrad, 1936, s.15-96.

[20] Laszlo Rasonyi, "Türklükte Kadın Adları", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, Ankara, 1988, s. 75-79.

[21] *Türk Dili*, S. 565, Ocak, 1999, s. 3-8.

Hayvan adlarıyla ilgili kötü adlandırmalara: '*adıbatasıca*': akrep, '*kara dul*': öldürücü bir örümcek türü, '*kötü hayvan*': domuz, '*sözüm a*': domuz, '*sözüm ona*': domuz, '*kara dul*': örümcek, '*bitli*': bir yaşındaki domuz yavrusu, '*övey ana*': Isırdığı zaman çok acıtan, ince, karıncaya benzer bir böcek, '*ölükuyruğu*': akrepvd. örneklerini vermek mümkündür.

Görüldüğü gibi insan, hayvan, hastalık adları vd. yerine halkın dilinde örtmece insan duygularına kulağa ve dile hoş gelen örtmece sözcüklerin yanısıra ürperti, ürküntü verici ve kötü izlenim ve çağrışımları yansıtan adlandırmalar da dilde yer almaktadır. Yukarıda verilen örneklerin tamamı tabu kaynaklı olduğu için *kötü adlandırmadır* (*dysphemsim*). Tabu kaynaklı bu tür kötü adlandırmalar (*dysphemism*) önsözde ifade ettiğimiz üzere ayrıca araştırılması gerektiren bir konudur.

Tabunun yasak, kirli ve korkunç yönünün ortadan kaldırılması bir başka ifadeyle yasallaşması örtmece ve güzel adlandırma yoluyla gerçekleşmektedir. Tabu bir nedense örtmece ve kötü adlandırma da bir sonuçtur. Tabunun dil göstergelerindeki (gösteren, gösterilen ve gönderge temelinde) yapısal ve anlamsal değişikliği zorlaması sonucu dilde eş anlamlık ve çok anlamlılık ortaya çıkararak dilin zenginleşmesine katkı sağlamaktadır.

III. SONUÇ

Tabu ile örtmece sözleri tarihi dilbilim açısından eşzamanlı (*synchronic*) ve artzamanlı (*diachronic*) olarak incelemek gerekir.

Tabu ve örtmece sözlerin çıkış itibarıyla çok uzun tarihsel bir sürece dayalı olduğunu görürüz. İnsanoğlunun –tarih sahnesine çıktığı andan itibaren– manevi kültürünün günümüze kadar gelenek-görenek, dinî, batıl inançlara ve dil kültürüne dayalı olarak yaşadığı bilinmektedir. Örtmece sözler, bütün Türk lehçelerinde, halkın çeşitli inançlarına göre kutsal ya da kıymetli; korkunç veya tehlikeli sayılan varlıkların başat isimlerinin, hattâ ona sesteş, benzer sözcüklerin yerine kullanılan dil göstergeleridir. Bundan dolayı, söylenmesi yasak sözcüğün yerini örtmece sözler almaktadır. Eski zamanlarda ortaya atılıp günümüze kadar ulaşan tabu ve örtmece sözler, sebep sonuç bağlamında gelişen tarihi bir dil olgusudur. Bir kavramın gerçek isminin söylenmesini yasaklayan tabu sözler *sebep*, başat adın yerine geçen örtmece sözler ise *sonuç*tur. Söylenmesi yasak sözcüklerin neticesi olarak örtmece söz ortaya çıkmaktadır. Örtmece sözler, yasaklanan dilsel ya da dildışı göstergelerin belirtilerini, niteliklerini tanımlama özelliğine sahiptir.

Günümüzün modern dünyasında insanoğlu; inanç, dünya, kâinat, bilim ve sanata dair birçok bilinmezlerin yanıtlarını bulmuştur. Ancak bilim ve düşünce dünyasında henüz keşfedemediği, algılayamadığı kavramlar, nes-

neler ve objelerle karşı karşıyadır. Dil ve düşünce dünyasında yer almayan varlık ve kavramlar hâlâ biçime dönüşmemiş bir töz olarak durmaktadır. Varlıkların gizemi, bilinmezliğin ötesi ve sonsuzluk olduğu sürece tabu modern çağda da somut ve soyut anlamda insanlıkla beraber var olmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Ahmetov, K., (1995), "Irımdardın negizinde qalıptasqan turki halıqtarının tabu men evfemizmderi", *Qazaqstan Respublikasının Ulıttıq Gılım Akademiyasının Qabarları,* No 2, Almata, , Til, Adabiyat Seriyası, s. 29-36.

Akpınar, Turgut, (1989), "Dünyada ve Türkler'de Ağza Alınması Yasak (Tabu) Kelimeler", *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, İstanbul.

Biyaliyev, A., (1972), Kırgızdar'da Ancılık Terminderi. *Filologiya İlimderi Kand.Diss.*, Frunze.

Biyaliyev, A (1967), *Ançılık terminderinin kırgızça-orusça sözdügü*, Frunze,

Cabbarov, H.M., (1972), "Azerbaycan Dilindeki Tabu ve Örtmece Sözler" (Doktora Tezi, Bakü).

Bulahovskiy, A. A., (1953), *Vvedenie yazıkoznanie*, Ç. 2, M.

Çağatay, Saadet, (1974), "Türkler'de Batıl İnançlar Arasında Tabu", Milli Kültür Enstitüsü, *1. Uluslararası Folklor Sempozyumu*, Ankara.

Dırenkova, N., (1927), "Brak, terminı rodstva i psihiçeskiye zapretı u kirgizov", *Sb. Etnogrf. Materialov*, L., No: 2,

Dilbilimsel Ansiklopedik Sözlük, (1990), LES, Moskva.

Eyuboğlu, (İ. Zeki), *Anadolu İnançları*, İstanbul.

Frazer, G. James, (1928), *Zolotoya vet, Magiya i religiya*, Vıp. 78, Moskva.

Freud, S. (2000), *Totem ve Tabu,* (çev. K. Sahir Sel), Ankara.

Gordlevskiy, V. A., (1913), "Rojdenie rebenka i ego bospitanie", II İzbranie soçineniya M., 1968; "K liçnoy onomastike u osmantsev v drevne vostoçnie," Vıp.1, M., C.4,

Ham, Kerry, (2001), *The Linguistics of Euphemism, A Diahronic Study of Eupfemism use And Formation*, MA Linguistics (TESOL) University of Surrey.

İlminskiy, N. İ., (1861), "Materialı k izuçeniyu kirgiszkogo nareçiya", Kazan.

İnan, Abdülkadir (1987) "Börü = Kurt ve Yok = Hayır Kelimeleri Üzerine", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara.

Kaydarov, A. T., (1985), *Bilim cana emgek*, Alma-Ata.

Kırgız ruhu, (2004), 24-sentyabr, No 38 (502)), Bişkek.

Killi, Gülsüm, (2003), "Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmece," *II. Çağdaş Türklük Araştırma Sempozyumu, 5-7 Mayıs,* Ankara.

Larin, (B. A.), (1961), "Ob evfemizmah", *Uç.Zap. LGU.*, No: 301, Ser. Filol. Nauk.

Naskali, E. Gürsoy; Duranlı Muvaffak, (1999), (Haz.), *Altayca-Türkçe Sözlük*, Ankara,

Ojegov. O. İ., (1963), *Rusça Sözlük*, Moskova.

Örnek, S. Veyis, , (1971), *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Ankara,

Özyıldırım, Işıl (İnce), (1996), "Türkçe'de Örtmece Sözcükler Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi*, Aralık Sayısı, Ankara.

Rasonyi, Laszlo, (1999), "Türklükte Kadın Adları," *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, Ankara,

Reçitskaya, E. E., (1944), "Nekotoriye tipı puritanskih evfemizmov v sovremennom angliyskom yazıke", *Dis. Kand. Filol. Nauk*, Baku.

Reformatskiy, A. A. (1967), *Vvedeniye v yazıkoznaniye*, Moskva.

Roux, J.-P., (1999), *Altay Türklerinde Ölüm*, (Çev: Aykut Kazancıgil), İstanbul.

Samayloviç, A. N. (1915), "Zapretnie slova, kazah-kirgizskoy zamujney jenşinı," *Jivaya Starina*, Petrograd.

Sativalov; A. A., (1936), "K vvoprosu o liçnoy onomastika. Kumkov", *HUR; Sovetskoe yazıkoznanie*, C.II, Leningrad,

Taylor, E. (1939), *Pervobıtnaya kultura*, Moskva.

Tınıstanov, K., (1929), *Canı ayıl*, Frunze.

Tolstoy, N. İ. (1983), "O predmete etnoligvistiki i yey roli v izuçenii yazıka i etnosa", *Areal'nıye issledovaniya v yazıkoznanii i etnografii. (Yazık i etnos)*, L.,

Tsirtautas, İ. Laude (1976),"K voprosu o tabu i evfemizmah v kazahskom, kirgizskom i uzbekskih yazıkah," *Sov.Türkologiya*, Baku, No: 4.

Uğur, Nizamettin, (2003), *Anlambilim (Sözcüğün Anlambilimi)*, Ankara.

Ulanov, A. İ., (1989), *Drevniy folklor buryat*, Ulan-Uda.

Usubaliyev, B., (1977), "Evfemizm cönündö", *Mugalimder Gaz*. 2.

Usubaliyev, B., (1977), "Tabu cönündö söz", *Mugalimder Gaz*.

Üçer, Müjgan *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, 23-25 Kasım, Ankara (1988).

Ülkütaşır, M. Şakir, (1976), "Türkiye Türklerinde Ad Verme ile İlgili Gelenek ve İnançlar", *Kültür Bakanlığı, Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C. IV, Gelenek, Görenek ve İnançlar, Ankara.

Yudahin, K. K., (1965), *Kırgızca-Rusça Sözlük*, M.,

Yudahin, K. K., (1994), (çev. Abdullah Taymas), *Kırgız Sözlüğü*, C. II, Ankara,)

Yunusaliyev, B. M., (1959), *Kırgız leksikologiyası*, Frunze.

Zahidoğlu, Vahid; Beki, Selahaddin (2002), "A. N. Samayloviç (1880-1938) ve Altay Türklerinde Kadınlara Özgü Kelimeler" adlı makalesi, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, s. 13.

Zelenin, D. K. (1929-1930), *Tabu slov u narodov vostoçnoy evropı i severnoy azii*, Ç. 1-2, l, Spb.

ANTİKİTE'DEN OSMANLI'YA İKİ "ACÂİB" MOTİFİ

TURNALAR İLE PİGMELERİN SAVAŞI / GÜNEŞİN SESİ VE DÜNYANIN İKİ UCUNDAKİ İKİ ŞEHİR: CÂBELKA VE CÂBELSA

Selçuk Aylar

Yunanca ve Süryaniceden, özellikle de felsefi ve bilimsel çalışmalardan yapılan çeviriler aracılığıyla Arap-İslâm literatürünün ne derece zenginleştiğini takip etmekte önemli güçlüklerle karşılaşılmamakla birlikte, coğrafya ve tarih sahalarında, edebiyatta, ayrıca olağanüstü olayların, olguların ve varlıkların konu edildiği "acâib" geleneği gibi net bir şekilde tanımlanmış bir içerik sunmayan alanlarda mevcut zengin materyalin Antikite'yle ilişkisine dair aynı şeyi söylemek zordur.[1] Coğrafi, tarihî ve kimi zaman edebî

[1] Arapça "acâib" kelimesi tek başına "olağanüstü, şaşırtıcı, tuhaf [şeyler]" anlamına gelmekle birlikte, İslâm geleneğinde ağırlıklı olarak bu tanıma uyduğu düşünülen olay, olgu ve varlıkların derlendiği eserleri kapsayacak şekilde, bir türün adı olarak da literatüre geçmiştir. Gerek kavramsal açıdan gerekse sınıflandırma açısından "acâib" kelimesinin ve ilgili eserlerin ortaya koyduğu kısmî belirsizlik nedeniyle, başlı başına bir "acâib edebiyatı"ndan bahsedilip bahsedilemeyeceği elbette bir tartışma konusu. Örneğin Syrinx von Hees, bu doğrultuda, belki de daha tanım aşamasında bir uzlaşma olmaması sebebiyle edebî bir tür olarak "acâib"den bahsedilemeyeceğini öne sürmüştür: "The Astonishing: a critique and re-reading of 'Ağâ'ib literatüre", *Middle Eastern Literatures*, c. 8, n. 2, (Temmuz 2005). Von Hees'in işaret ettiği kavramsal boşlukları mutlaka hesaba katmak gerekmekle birlikte, popüler Yunan "paradoksografi" geleneğiyle ifade ve "formülasyon"a varıncaya kadar görülen sıkı paralelliklerden yola çıkarak, Arap-İslâm "acâib" geleneğinin daha en baştan Yunan geleneğinden kuvvetli bir şekilde etkilendiğini, bir "tür" olma yoluna girdiğini ancak bunu istikrarlı bir şekilde sürdüremediğini ya da içselleştirip dönüştürdüğünü iddia etmek de mümkündür.

bilgilerin ve bu dağarcığa dâhil olmuş, rivayet niteliği taşıyan sayısız küçük motif ve bilgi parçacığının izini sürmek ve yorumlayabilmek, anayolları değil de ikincil yolları, patikaları takip etmek anlamına gelmektedir ve çoğu zaman bu patikaların, kültürel alışverişin gerçekleştiği asıl ağlarla bağlantısını kurmak gibi zor bir görevi de beraberinde getirmektedir. Bunun başlıca sebebi –sözlü aktarımın da işin içine girmesinin getirdiği sorunlar bir yana– ele alınabilecek metinlerin tür bakımından büyük bir çeşitlilik göstermesi, Antikite'den Ortaçağların sonuna, hattâ kimi örneklerde erken modern döneme kadar yayılmış olması ve son derece geniş bir kültürel coğrafyadan gelmesidir. Öte yandan söz konusu materyalin görece "önemsizliği", ilk bakışta ihmal edilebilir, güven vermeyen bir görünüme sahip olması, sınıflandırmaya ayak diremesi ve pek çok örnekte yorum aşamasında bu durumla bir tezat teşkil edecek şekilde oldukça geniş kavramsal kategorilere başvurmayı gerektirmesi de önemli bir etkendir.[2]

Bu bariz güçlüklere rağmen, Rosenthal, Grunebaum, Ullmann, Laufer, L. Kopf, Remke Kruk gibi isimler klasik Antikite ile Ortaçağ İslâm dünyasına –hattâ Çin ve Batı Ortaçağı'na– ait eserlerde biraz kaygısızca oradan oraya taşınmış olan bu irili ufaklı materyalin peşine düşmüştür ve bugün de araştırmacıları inanılmayacak derecede büyük ve karmaşık bir metinler toplamı beklemektedir.[3]

---

[2] Bu yazıda işlenecek iki motif bağlamında kavramsal bir çözümlemeye girmeyeceğim için, bu son noktayla ilgili bir örnek vermek, materyalin hacmi ve sunuluşuyla yorumun potansiyeli arasındaki fark konusunda aydınlatıcı olabilir. Antikite'den ve Ortaçağlardan sayısız metinde, "temiz olmayan" bir kişinin yaklaşmasıyla suyu kesilen ya da çekilen ırmaklara, kuyulara, kaynaklara veya verimsiz hale gelen başka doğal unsurlara dair kısa anekdotlarla ya da ifadelerle karşılaşmak mümkün. Örneğin Taberistan'da bir dağdan inen su,"fâsık" birinin gelişiyle akmaz olur, "salih" bir kişinin gelişiyle tekrar akar. Mağrip yöresinde bir kaynağın suları dua edilirken akar, sonra kesilir; keza bir katil yaklaşırsa hemen kesilir. Mısır'da bir gölette toplanıp yöreye dağılan su, "cünüp" ya da "hayızlı" biri yaklaşırsa, bu kişi uzaklaşıncaya kadar akmayı keser. Bir başkasında aynı nitelikteki kişinin dokunmasıyla su kokuşmaya başlar vb. Benzer şekilde Yunan dünyasında bekâret testi işlevine sahip mağaralara dair rivayetlerden ya da oldukça geç bir tarihte Evliya Çelebi'nin Balkanlar'da karşılaştığı eşcinsellik testi işlevine sahip bir kaynak suyundan bahsedilebilir. Bazen bir satırda okunup geçilebilen bu örnekler; temizlik-kirlilik, cinsel kimliklerin onaylanıp onaylanmaması, ahlâki kategorilerin belirlenmesi ve yargılanması gibi konularda "doğa"ya başvurulmasının getirdiği sorunların yanında, söz konusu su kaynaklarının olağanüstü rejimi nedeniyle "doğal mucize" gibi melez bir kavrama da davetiye çıkarmakta ve –dinî literatürdeki mucizelerden "lusus naturae"ya kadar– hem teolojik hem de seküler nitelikteki tartışmaların ışığında değerlendirilmeyi gerektirmektedir ve "acâib geleneği" benzer kayıtlarla dolup taşmaktadır. Bu gibi materyallerin hayatta kalma hususunda gösterdiği olağanüstü dirençten, epistemolojik katmanlara sızma yeteneğinden ve "episteme" duvarında yarattığı dikkate değer çatlaklardansa söz etmeye bile gerek yok.

[3] Franz Rosenthal genel olarak Arapça ve Yunanca literatür arasındaki ilişkileri ele almasının yanında, Truva Atı, İbikus'un Turnaları gibi klasik dünyanın tanınmış birkaç anlatısının Arapça metinlerdeki versiyonlarının İngilizce çevirilerini sunmuştur: *The Classical Heritage in Islam* (Routledge, 1994), s. 256 vd. Gustave E. von Grunebaum, motifler dışında klasik literatürdeki

Bu yazıda da, görünüşte önemsiz bir ayrıntı sayılabilecek, öte yandan son derece ilginç, merak uyandırıcı iki motifin Antikite'den Ortaçağlara kadar hangi şartlar altında dolaşımda kaldığını göreceğiz.

Homeros'tan Saltuk-nâme'ye
Turnalarla Pigmelerin Savaşı

Homeros, *İlyada*'nın 3. kitabının başında Troialılarla Akhaların karşılıklı yürüyüşe geçişlerini anlatırken, Hektor'un komuta ettiği savaşçıları şöyle tasvir eder:

> "Her bir ordu, başta komutanları, sıra oldu.
> *Troyalılar yürüdüler kuşlar gibi, çığlık çığlığa,*
> *Turnalar göklere yükselir de hani,*
> *Kasırgadan, sağnak sağnak yağmurdan kaçıp*
> *Okeanos akıntılarına doğru bağıra çağıra uçarlarsa nasıl*
> *Pigme cücelerine korkunç bir savaş, ölüm,*
> *Yokluk getirerek şafak vakti.*
> [Akhalar da ateş püsküre püsküre,
> Birbirlerine yardım için yana yana,
> Yürüyorlardı sessiz sedasız.]" (*İlyada*, 3, 1-9)[4]

Homeros'un kendi edebî amacı doğrultusunda kullandığı, turnalarla pigmeler arasında gerçekleşen şiddetli bir savaşa dair bu motif, sonraki Yunanca ve Latince literatürde hem şiirlerde hem de coğrafi, tarihî ve zoolojiyle ilgili eserlerde kimi zaman neredeyse bu öz haliyle, kimi zaman da çeşitli unsurlarla zenginleştirilerek varlığını devam ettirmiştir. İleride örnekleri görüleceği gibi Çince ve İbranice metinlerde de karşımıza çıkan

---

yapısal unsurların ve formların İslâm coğrafyasına ne şartlar altında geçmiş olabileceğini tartışmıştır: *Medieval Islam, A Study in Cultural Orientation* (University of Chicago Press, 1967), özellikle IX. bölüm: Creative Borrowing: Greece In The "Arabian Nights". Manfred Ullmann, hermetik ve okült literatürü, büyüyle ilgili eserleri kapsayacak şekilde Yunan mirasıyla bağlantıları kaydetmiştir: *İslâm Kültür Tarihinde Maji: Die Natur- Und Geheimwissenschaften Im Islam*'dan Yusuf Özbek'in çevirisiyle, gene çevirmenin *İslâm Açısından Sihir* başlıklı çalışmasıyla birlikte (İz Yayıncılık, 1994). Berthold Laufer'in bazı çalışmalarında tek bir konu/motif bütün zenginliğiyle ele alınmıştır. Örneğin *The Giraffe in History and Art* (Field Museum of Natural History, 1928) ve "Asbestos and Salamander, an Essay in Chinese and Hellenistic Folk-Lore", *T'oung Pao*, Second Series, c. 16, n. 3 (Temmuz 1915). L. Kopf'un, Ebu Hayyan Tevhidî'nin *Kitâbu'l-Imta*'sının hayvanlarla ilgili kısmı üzerine notlandırılmış çevirisi ve benzeri çalışmalar da anılabilir: "The Zoological Chapter of the Kitab al-Imta' wal-Mu'anasa of Abu Hayyan al-Tauhidi (10th Century)", *Osiris*, c. 12 (1956). Remke Kruk bibliyografyası için bkz. *O Ye Gentlemen, Arabic Studies on Science and Literary Culture, in Honour of Remke Kruk*, haz. Arnoud Vrolijk & Jan P. Hogendijk (Brill, 2007), s. xiii-xvii.

[4] Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat – A. Kadir (Can Yayınları, 2004).

turnalarla "kısa boylu" insanların savaşı, bazen bir anekdot şekline bürünerek İslâm dünyasına da geçmiş ve birtakım dönüşümlerle, örneğin Sarı Saltuk'un menkıbelerinden oluşan ve Cem Sultan'ın isteğiyle Ebu'l-Hayr-ı Rûmî tarafından derlenerek yazıya aktarılan *Saltuk-nâme* gibi bir esere kadar girmiştir. Aşağıda, *İlyada* ile *Saltuk-nâme* arasındaki iki bin küsur yılı, söz konusu metinlerden örneklerle kat etmeye çalışacağım.[5]

İlyada'da birkaç dizeyle telmihte bulunulan bu savaş üzerine Homeros'un ayrı bir eseri (bir "geranomakhia-turna savaşları") olduğuna dair Antikite'den bazı rivayetler bize ulaşmışsa da bunlar daha çok yakıştırma niteliğindedir.[6] Ancak turnalarla pigmelerin erken dönemde egzotik bir sahne olarak hatırısayılır bir popülerlik kazandığını figürlü vazolarda karşımıza çıkmalarından anlayabiliyoruz.[7] MÖ 6.-5. yüzyıllardan itibarense, sahnenin edebî bir motif olmaktan çıkıp doğal tarih ve coğrafya bağlamında bir "bilgi" olarak aktarıldığına tanık olmak mümkün. Örneğin coğrafya

[5] Turnalarla "kısa boylu" insanların savaşı temasına, yalnızca Akdeniz havzasında değil, çok farklı coğrafyalarda ve kültürlerde de rastlanmaktadır. Ancak burada özel olarak Antikite ve İslâm dünyasını birbirine bağlayan çizgi üzerinde belirli sayıda örnekle durulacaktır. Belirtmek gerekir ki, bu tip motiflerin aktarımı ve tekrar tekrar kullanımı değerlendirilirken, mutlak varış noktası anlamında bir son tarih ve metin belirlemek şart olmayabilir. Zira Ortaçağ boyunca, hattâ sonraki dönemlere ait birçok metinde bunlar hem kalıplaşmış bir form dâhilinde nakledilmiş hem de ayrıntılarla zenginleştirilmiştir. *Saltuk-nâme*, genelde Arapça ve Farsça kaynakları takip eden Türkçe metinler arasında, kuşlarla insanlar arasındaki savaşı edebî bir kurgu dâhilinde kullanan, kaynak niteliğindeki motiften görece uzaklaşan, geç tarihli bir örnek olduğu için seçilmiştir.

Konuyla ilgili olarak, Çin ve Arap kaynaklarının yanısıra Kuzey Amerika'dan rivayetler için bkz. Alex Scobie, "The Battle of the Pygmies and the Cranes in Chinese, Arab, and North American Indian Sources", *Folklore*, 86, n. 2 (1975); İskandinavya başta olmak üzere temanın dünya çapındaki yayılımı için bkz. Yuri Berezkin, "Dwarfs And Cranes. Baltic-Finnish Mythologies In Eurasian And American Perspective (70 Years After Yrjö Toivonen)", *Electronic Journal Of Folklore*, c. 36 (2007). Genel bir değerlendirme ve ağırlıklı olarak Antikite'den örnekler için bkz. William Hansen, *Ariadne's Thread, A Guide To International Tales Found In Classical Literature* (Cornell University Press, 2002), s. 45-49; ayrıca bkz. Asher Ovadiah-Sonia Mucznik, "Myth and Reality in the Battle between the Pygmies and the Cranes in the Greek and Roman Worlds", *Gerion*, 35/1 (2017); Brian Sparkes, "Small World: Pygmies and co.", *Word And Image In Ancient Greece* içinde, haz. N. Keith ve Brian A. Sparkes (Edinburgh University Press, 2000), s.79-98; Veronique Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece* (Oxford University Press, 2013), s.175 vd.; gene pigmeler bağlamında klasik metinleri ayrıntılı bir şekilde tarayan daha eski (17. yüzyıl sonundan) ve keyifli bir derleme-çalışma için bkz. Edward Tyson, *A Philological Essay Concerning the Pygmies of the Ancients* (Londra, D. Nutt, 1894).

[6] Motifin *İlyada*'da nasıl ve ne amaçla kullanıldığına dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Leonard Muellner, "The Simile of the Cranes and Pygmies, a Study of Homeric Metaphor", *Harvard Studies in Classical Philology*, c. 93 (1990); ayrıca bkz. (Haz.) G. S. Kirk, *The Iliad, A Commentary*, 1: books 1-4, (Cambridge University Press, 2001), s. 264-265 vd.

[7] Vazolardaki temsiller ve benzeri görsel örnekler için bkz. Ovadiah-Mucznik, *age.*; Sparkes, *age*; Maurizio Hariri, "A Short History Of Pygmies In Greece And Italy", *Greek Identity in the Western Mediterranean* içinde, haz. Kathryn Lomas (Brill, 2004). Homeros'un dinleyicilerinin de bu sahneyi bildiğini düşünmeliyiz.

üzerine eserinden günümüze fragmanlar kalan Hekataeus'a atfedilen bir pasaj, pigmelerin keçilere bindiklerini ve kuşları korkutmak için çıngırak taşıdıklarını kaydeder.[8] Öte yandan Herodotos, Afrika'daki kısa boylu insanlardan bahsetse de böyle bir rivayet aktarmaz.[9]

Aristoteles, *Historia Animalium*'da (8,12) turnaların İskit ülkesinden göç edip Mısır'a, Nil'in doğduğu bataklık bölgelere geldiğini belirtir. Burası pigmelerin yaşadığı yerdir. Ve söylenildiğine göre iki grup birbiriyle savaşmaktadır. Aristoteles, pigmelerin ülkesinde atların da küçük olduğu ayrıntısını da ekler. *İndika* ismiyle bilinen eserini Seleukos Nikator tâbiyetinde Hindistan'ı ziyaret edip orada görev yaparak kaleme alan Megasthenes (MÖ 4. yüzyıl), hem kendisinden önceki Ktesias'ta (MÖ 5. yüzyıl) hem de bu ülkeyle ilgili literatürde daha sonraları da karşılaşılacağı gibi, pigmeleri olağanüstü yaratıklarla ve olgularla dolu olduğuna inanılan Hindistan'a yerleştirir ve Homeros'a da atıfta bulunarak hikâyeyi tekrarlar.[10] Buna göre pigmeler yalnızca turnalarla değil, kaz büyüklüğündeki kırlangıçlarla da savaşmakta, onların yumurtalarını toplayıp yok etmektedir. Megasthenes, bu savaştan kurtulan turnaların vücudunda bronz temrenler bulunduğunu da kaydeder, görünen o ki pigmeler ok kullanmaktadır.[11] Hekataeus'taki iki ayrıntının –keçiler ve çıngıraklar– dönüşüm geçirdiğini görebiliyoruz. Aristoteles pigmelerin "küçük atlara" bindiğini, Megasthenes ise çıngırak yerine ok ve yayla donanmış olduklarını kaydetmiştir. Bunlar şüphesiz bir savaş için daha uygun araçlardır.

Roma döneminde Büyük Plinius'ta (MS 1. yüzyıl) bilgiler şu şekilde özetlenir: Her yıl bahar geldiğinde pigmeler keçilere binip oklarla silahlanır ve deniz kıyısına inerek turnaların yumurtalarını ve yavrularını yerler. Bu yolculuk üç ay sürmektedir. Yumurtaları bu şekilde yok etmedikleri takdirde, büyüyecek turnalara karşı kendilerini korumalarına imkân yok-

[8] Aktaran Brian Sparkes, *age.*, s. 82.

[9] Ancak Herodotos'ta (3, 116) kuzey ülkelerine dair rivayetleri okurken karşılaştığımız bir başka "mücadele" bağlamında motifin bir varyasyonuna rastladığımızı düşünebiliriz: Arimaspi ile grifonlar. Arimaspi, yaşadıkları bölgenin yakınlarındaki altın madenlerini koruyan aslan gövdeli, kartal başlı ve kanatlı grifonlarla mücadele halinde olan "tek gözlü" bir halktır. Arimaspi ile grifonlar aslında coğrafyayla ilgili klasik metinlerde sıkça görülen kuzey-güney, doğu-batı simetrik yapılanmasının bir yansımasıdır, yani Herodotos'ta eksik olan turnalarla pigmelerin mücadelesinin kuzeydeki karşılığıdır. Nitekim Arimaspi'nin "tek gözlü" olmasının önemini ileride göreceğiz.

[10] Ktesias'a atfedilen Hindistan'la ilgili mevcut fragmanlarda pigmelerin kuşlarla savaşına dair doğrudan bir pasaj yoktur. Ancak Megasthenes'in öyküyü Hindistan'a taşımış olmasından yola çıkarak, söz konusu motifin Ktesias'ta da bulunmuş olması gerektiği ileri sürülmüştür. Bu konuda bkz. Andrew Nichols, *Ctesias. On India, and Fragments of His Minor Work* (Bloomsbury, 2011), s. 109.

[11] J. W. McCrindle, *Ancient India As Described By Megasthenes and Arrian* (Londra, Trübner Co., 1877), fr. 29, s. 74-75.

tur. Pigmelerin evleri balçıktan, kuştüyünden ve yumurta kabuklarından yapılmıştır.[12]

Ailianos ise (MS 2.-3. yüzyıl), tıpkı Plinius gibi hayvanlar üzerine sayısız folklorik bilgi ve rivayet aktardığı yapıtının 15. kitabının sonunda etiyolojik bir öykü anlatır: Pigmelerin kraliçesi olan Gerana (Yunancada turna: "geranos") isimli bir kadın, halkının kendisine son derece saygı göstermesi ve tapınmasıyla kibre kapılarak, tanrıçalardan bile güzel olduğunu iddia etmeye başlar. Elbette Hera bu duruma öfkelenerek onu son derece çirkin bir kuş olan turnaya dönüştürür. Bunun üzerine Gerana, aşırı perestişleriyle kendisini bu kötü sona sürükleyen pigmelere savaş açar.[13]

Motif, Yunan ve Roma dünyasında işte bu haliyle yayılmış ve hemen hemen aynı şekilde tekrarlanmıştır.[14] Bu noktada gene klasik dünyadan ama turnaların yer almadığı bir pigme anlatısına daha değinmekte fayda var. Philostratos'un *Eikones* başlıklı yapıtında yazılı tasvirini yaptığı resimlerden birine göre, Herakles Libya'daki macerasından sonra yorgunlukla uyuyakaldığında pigmeler onu esir etmeye çalışmıştır. Resim, kahramanı pigmeler tarafından kuşatılmış halde sunmaktadır. Tabii ki kahraman uyandığında hepsini savuşturacaktır.[15] Bu otantik Gulliver macerasında turnalar görülmemekle birlikte, Herakles'in "pigmeler ülkesi"nde "üstün bir figür" olarak karşımıza çıktığını aklımızda tutarak Çince metinlerden iki örneğe geçelim.

Geç Antikite döneminde yoğun bir şekilde Yakındoğu ve Akdeniz havzasının kültürel alışveriş ağlarına dâhil olan Çin coğrafyasından, 4.-5. yüzyıla tarihlenen T'ungtien Kroniği'nde, Batı Denizi (Akdeniz) bölgesinde, turnaların ve kısa boylu kadınlarla erkeklerin yaşadığı bir yerden söz edilir. Bu insanlar denizden gelen turnalardan korkmakta ve bu kuşlar tarafından kolayca yenmektedir. Bu kısa rivayet de klasik örneklerle aynı görünümdedir ve zaten Roma üzerinden Çin'e geçtiği düşünülmektedir.[16] Ancak 7.

---

[12] Plinius, *Naturalis Historia*, İngilizceye çeviren H. Rackham, *Loeb Classical Library* (Harvard University Press, 2006), 7. kitap, 26-27. Kuştüyleri ve yumurta kabukları muhtemelen savaş ganimetleridir.

[13] Aelian, *On Animals*, İngilizceye çev. A. F. Scholfield, *Loeb Classical Library* (Harvard University Press, 1972), c. 3, kitap 15, 29.

[14] Roma dünyasından başka örnekler için bkz. Paul G. P. Meyboom ve Miguel John Versluys, The Meaning of Dwarfs in Nilotic Scenes, *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the III^rd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11-14 2005* içinde, haz. Laurent Bricault, Miguel John Versluys ve Paul G. P. Meyboom (Brill, 2007).

[15] Philostratos "The Elder", *Imagines*, İngilizceye çev. Arthur Fairbanks (William Heinemann Ltd., 1931), 2, 22.

[16] Alex Scobie, *age.*, s.123. Özellikle eski coğrafya metinlerinde karşımıza çıkan doğal dünyayla ilgili motif ve anlatıların Akdeniz havzasından Çin'e kadar geniş bir alanda nasıl yayıldığının başka birçok örneği mevcuttur. Örneğin bkz. Berthold Laufer, "Asbestos and Salamander: An Essay in Chinese and Hellenistic Folk-lore", *T'oung Pao*, Second Series, 16/3 (Temmuz 1915),

yüzyıla tarihlenen bir başka Çince metinle, turnalarla pigmelerin savaşına daha sonraki birçok varyantta da karşılaşacağımız son derece önemli bir ek yapılır ve bir kurtarıcı devreye girer: "Ta-Ch'in'in (Roma?) güneyinde küçük insanlar yaşar. Boyları bir metreyi ancak geçmektedir. Tarlalarını ekip biçerken turnalar tarafından yenileceklerinden korkarlar, *Ta-Ch'in yardım eder ve onları korur.*"[17] İlginçtir ki, bu metinde kurtarıcı figür tek bir kişi değil –en azından güncel yorumlar ışığında– Roma İmparatorluğu'dur![18] Bu çarpıcı ilaveyle birlikte, daha yakın bir tarihe ve bu defa İbranice bir metne geçebiliriz. Zaten temanın burada aldığı şekil, doğrudan İslâm dünyasından örneklerle bağlantı kurmamızı sağlayacak.

Ortaçağ metinleri

Karâî kökenli âlimYehuda Hadasi'nin 1148 tarihli *Eşkol ha-kofer* isimli kitabında, konumuza dair standartlaşmış bilgilerden sonra bir anekdot nakledilir: Bir zamanlar Konstantinopol'den yola çıkan *iriyarı* bir adamın bindiği gemi, pigmelerin yaşadığı yere yakın bir yerde batar. Adam yüzerek karaya çıkar ve pigmeleri görünce büyük bir şaşkınlık yaşar. Daha önce hiç bu kadar büyük bir insan görmeyen pigmelerse sevinirler. Zira adamın, kuşlarla yaptıkları savaşta *kendilerine yardım edebileceğini* düşünmektedirler. *Adam bu konuda onlara söz verir ve hazırlanır, çünkü savaş günü yakındır.* Pigmelerden oluşan orduyla birlikte ilerler. Gökyüzünü karartan kuş sürüsünü görünce önce karamsarlığa kapılsa da cesaretini toplayıp savaşır ve pigmelerin zafer kazanmasını sağlar. *Daha sonra orada çok fazla kalmaz ve ayrılır.* Konstantinopol'e geldiğinde de başından geçenleri arkadaşlarına aktarır.[19]

---

s. 339 vd. Laufer burada Çince metinlerin Antikite ile Arapça metinler arasındaki tarihsel boşluğu doldurduğunu dile getirir; ayrıca bkz. Wolfram Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, çev. Prof. Dr. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket (Kabalcı Yayınevi, 2000), "Cüceler" maddesi.

[17] Bu metni, Félix Racine'in online erişime açık olan tezinden aldım: *Monsters at the Edges of the World: Geography and Rhetoric under the Roman Empire* (McGill University, 2003), s. 55, dipnot 239, (http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbin-jump-full&object_id=79974&local_base=GEN01-MCG02 adresinden erişilebilir). Racine bu metni, D. D. Leslie ve K. H. J. Gardiner'ın *The Roman Empire in Chinese Sources* (Roma, 1996) isimli kitabından almıştır. Scobie aynı Çince metinden bir başka çeviri vermekle birlikte, Ta-Ch'in'in yardımına ilişkin son satırı dâhil etmemiştir. Söz konusu bölgenin muhtemelen daha isabetli bir şekilde Roma Suriyesi'nin güneyi olarak karşılandığı bu diğer çeviri için bkz. Friedrich Hirth, *China and the Roman Orient: Researches Into Their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese Records* (1885), s. 87'de 70 numaralı girdi ve "Identifications" bölümündeki açıklama, s. 202-203.

[18] 7. yüzyıla ait Çince varyanttaki bu kurtarıcı figürün kaynağının da nihayetinde Antikite ya da Geç Antikite kökenli bir metin olduğu düşünülebilir. Muhtemelen bu metin az sonra göreceğimiz İbranice ve Arapça metinlere de kaynaklık etmişti.

[19] Moses Gaster, "Gulliver Among The Lilliputians In The Twelfth Century, And The Tale Of The Dog-Headed Men", *Folk-lore, A Quarterly Review*, 26 (1915), s. 203. Moses Gaster, pig-

Hadasi'deki bu anlatı, Ortaçağ'da her dilden coğrafya ve "acâib" kitabını ve edebî metinleri dolduran, İslâm geleneği bağlamında ise özellikle Hint Okyanusu ve Çin Denizi'nde geçen sayısız deniz kazası öyküsünden biridir ve motifin nihayet bağımsızlaşmış halini sunmaktadır. Turnalarla pigmeler arasında uzak bir ülkede gerçekleşen savaş, artık olayı nakleden kahramanı da yakından ilgilendirmektedir ve küçük bir öyküye dönüşmüştür.

Daima merakla okunacak nitelikteki sıradışı ya da olağanüstü olgu ve vakaların Ortaçağlardaki en büyük avcısı sayılabilecek Zekeriya b. Muhammed Kazvinî (1202-1283), bu deniz kazası öyküsünü hem *Acâ'ibü'l-Mahlûkât*'ına hem de *Âsârü'l-Bilâd*'ına dâhil etmiştir. Bu eserlerin ikisi de geniş çapta okunmuş ve başka çalışmalara ilham kaynağı olmuştur. Ancak olayın geçtiği ada iki eserde birbirinden farklıdır. Yehuda Hadasi'de karşılaştığımız kazazede, *Acâibü'l-Mahlûkât*'ta Ceziretü'l-'Ûr'a (Tek Gözlüler Adası),[20] *Âsârü'l-bilâd*'da ise Ceziretü'l-Kısâr'a (Kısa Boyluların Adası)[21] çıkar. Bu ilginç bir ayrıntıdır, çünkü pigmeler-turnalar ve Arimaspi (tek gözlüler)-grifonlar çiftlerine ait anlatıların aslında tek bir anlatıya indirgenebileceği görüşünü bir bakıma doğrulamış olur.[22] Zira Tek Gözlüler Adası'nın sakinleri, kuşlarla savaşırken tek gözlerini yitirmektedir.[23]

Şimdi Kazvinî'deki "ortak" rivayeti, kimi zaman onu kelimesi kelimesine aktaran iki kaynaktan okuyalım. Önce, hayvanlara dair Arapça Ortaçağ literatürünü son bir kez kullanışlı bir şekilde bir araya getirerek bütün İslâm coğrafyasında son derece etkili olmuş olan Demîrî'nin (ö. 1405) *Hayâtü'l-Hayevân*'ının 15. yüzyıla ait (1427) Türkçe çevirisinden turnalarla ilgili pasaj:

"el-garnîk: Bir ag kuşdur. Boynı uzun. Kaçan ki hava sovusa kışlasına gider. Biri kılavuz olur, biri pâsibân olur ardın gözler. Gâyet yüce uçar togandan korhup. Kaçan konsa ötmez. Tâ ki tuymayalar... Hikâyet: Rûmiyye'de bir kişi dir ki: 'Zengî denizinde gemiye bindüm. Yil esdi bir adaya

melere yardıma koşan bu figüre bir başka kaynakta rastlayamadığını belirtir (buna dair bir öneri için bir önceki dipnota bkz.). Gaster'in naklettiği anekdottaki italikler bana ait. Biraz aşağıda *Saltuk-nâme*'den alıntılayacağım kısa pasajdaki ifadelerle paralellik arz ettiğini düşünüyorum. İlgili İbranice metinler için ayrıca bkz. Solomon T. H. Hurwitz, "Pygmy-Legends in Jewish Literature", *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., 6 / 3 (Haziran 1916), s. 357 vd.

[20] Arapça metin için bkz. (haz.) Ferdinand Wustenfeld, *Zakarija Ben Muhammad Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie, Erster Theil (Göttingen, 1849), s. 121. Wustenfeld'in neşrine Bayerische Staatsbibliothek dijital arşivinden ulaşılabilir:* http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10249542.html. *Wustenfeld, adanın ismini dipnotta eklemiştir.*

[21] (Haz.) Ferdinand Wustenfeld, *Zakarija Ben Muhammad Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie, Zweiter Theil (Göttingen, 1848), s. 21. Bayerische Staatsbibliothek dijital arşivinde: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10477237_00410.html.*

[22] Bkz. yukarıda 9. not.

[23] Klasik kaynaklarda Arimaspi'nin "doğuştan" tek gözlü oldukları kaydedilir. Ancak bu durum pekâlâ grifonlarla savaşırlarken tek gözlerini yitirmeleriyle de açıklanabilir.

bırakdı. Bir şehre vardum gördüm ki âdeminün boyı bir Haleb arışu. Ekser bir gözlü. Beni beglerine iletdiler. Begleri buyurdı beni bir kafesde habs itdiler. Bir gün gördüm ceng yaragın iderler. *Didiler ki düşmenümüz vardur, her yıl bu vakt gelür. Beni çıkardılar.* Gördüm ki bir bölük ak kuş geldi. Bir uzun ağaç aldum, hamle kıldum. Bu kuşlar uçdı, kaçdı. *Ol kuşlarla ceng iderlermiş. Burunla vururmış, gözlerin çıkarurmış. Bana bu sebeb ile ikrâm itdiler, hoş tutdılar.*"[24]-[25]

İkinci olarak, seyyah kimliğiyle edindiği bilgileri ve gözlemlerini kitabi malumatıyla sentezleyen Âşık Mehmed'in (1556-57 - ö. 1598'den sonra) *Menâzıru'l-Avâlim*'indeki Cezîre-i 'Ûr maddesi:

"Ya'kub b. İshak es-Sirac hikâyet eder ki 'ehl-i Rûmiyye'den bir şahsa mülâkî oldum. Ol hikâyet idüp didi ki 'sefîne ile Bahr-i Zenc'de idüm. Rîh-i muhâlif beni bu Cezîre-i 'Ûr'a ilkâ idüp bu cezîrede bir medîneye vâsıl oldum. Halkınun cüsseleri sagîr ve kâmetleri bir zirâ'dur ve ekseri 'ûr ve bürehne gezerler ve bir bölüği benüm üzerüme ictima' idüp beni meliklerine iletdiler ve melik beni bir kafesde habs itmek emr itdi ve ben kafesi şikest itdüm ve sonra benden emn üzre olup habsi terk itdiler ve *bir gün gördüm ki bu kavm harb ü kıtâle müsta'idd oldılar. Sebebin su'âl itdüm. Didiler ki 'bir 'adüvvimüz vardur. Her sene gelüp bizümle muhârebe ider ve şimdi gelecek vakti irişdi,* 'Bu kavm ile mükâlemede iken çok geçmedin tuyûr-ı garânîkden bir alay zâhir olup bu kavmün üzerlerine döküldi ve ben bu hâli görünce kuşağumı muhkem bağlayup elüme bir 'asâ aldum ve bu garânîk alayına sayha-i 'azîme çağırup 'asâ ile teşdîd ü tahvîf itdüm ve ba'zın katl itdüm ve ba'zı dahi feryâd iderek uçup firâr itdiler. *Ehl-i cezîre*

[24] Selçuk Kırbaç, *Hayâtü'l-Hayevân Tercümesi (Giriş, İnceleme, Metin, Dizin-Sözlük)*, I. Cilt, s. 245-246, yayımlanmamış doktora tezi (TC Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999). Bu metin, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 2565'te kayıtlı olup, Demîrî'nin eserinin Muhammed bin Süleyman tarafından yapılan çevirisidir (italikler bana ait). Yararlanmama izin veren Selçuk Kırbaç'a teşekkürü borç bilirim.

[25] Günümüz Türkçesiyle: "Turna: Beyaz bir kuştur. Boynu uzundur. Havalar soğuduğunda kışlayacağı yere gider. [İçlerinden] biri kılavuz olur, biri de bekçi olup ardını gözler. Doğandan korktuğu için gayet yükseklerden uçar. Yere konduğu zaman, duyulmamak için ötmez... Hikâye: Anadolu ahalinden biri şöyle anlatır: 'Zenc denizinde gemiye bindim. Rüzgâr esip beni bir adaya bıraktı. Sakinlerinin boyu bir Halep arışı olan bir şehre vardım. Çoğu tek gözlüydü. Beni başlarındaki kişiye götürdüler. Bu kişi emir verdi, beni bir kafese hapsettiler. Bir gün savaşa hazırlandıklarını gördüm. Her yıl bu dönemde gelen bir düşmanımız var dediler. Beni çıkardılar. Bir bölük beyaz kuşun geldiğini gördüm. Uzun bir dal alıp atıldım. Kuşlar uçup kaçtı. Bu kuşlarla savaşırlarmış. Kuşlar burunlarıyla vurur, bunların gözlerini çıkarırmış. Beni bu sebeple el üstünde tuttular. Her yıl gelen bir düşmanlarının olduğunu ve bu yıl da söz konusu vaktin geldiğini söylediler. Onlarla konuşuyordum ki, bir bölük turna kuşu görünüp saldırmaya başladı. Bunu görünce toparlanıp elime bir sopa aldım ve bağırarak turnaları sopayla korkuttum, bazılarını öldürdüm, bazıları da çığrışarak uçup gittiler. Ada halkı bunu görünce bana saygı gösterdiler, sayısız hediye [mal] verip orada kalmamı istediler ama razı olmadım. Beni bir gemiye bindirip yolluğumu da verdiler ve selametle uğurladılar, yaşadığım yere ulaştım."

benden bu hâli müşâhede idince bana ta'zîm ü ikrâm itdiler ve bî-hadd mâl i'tâ idüp bu cezirede ikâmetüm irâde itdiler ve ikâmete râzî olmadum. Beni bir sefineye bindürüp ve me'ûnet-i râhumı tedârük idüp ve tarîk-i müstakime irşâd ü delâlet itdiler ve bilduma[26] vâsıl oldum."[27-28]

Hadasi'nin anlatısının daha ayrıntılandırılmış bu halinde dikkat çeken noktalardan biri, kazazedenin bir kafese hapsedilmesi. Bu durum, bilinmedik bir adaya düşen ve "yerliler"le karşılaşan tek başına bir yabancının macerasını gözümüzde canlandırabiliyor.[29] Bunun dışında, Rûmiyye, Zenc denizi (Batı Hint Okyanusu) gibi yer bildirimlerinin de gösterdiği üzere, halen gerçek coğrafyada geçen ve birinci ağızdan anlatılan egzotik deniz maceralarından biriyle karşı karşıyayız. Son olarak *Saltuk-nâme*'den nakledeceğim pasajda ise bir adım daha atılmış ve anekdot, Sarı Saltuk'un İslâmiyet'i yayma uğrundaki maceralarını konu edinen bu popüler destana bambaşka bir bağlamda "yerleştirilmiştir."

Saltuk-nâme'nin her sayfasında okurların başını döndürecek şekilde birbirinden uzak ve kimi zaman hayalî coğrafyalarda maceradan maceraya koşan Sarı Saltuk'un yolu, Hint Okyanusu'nun doğusunda, Tanrı'nın birliğinden ve İslâmiyet'ten habersiz dört adaya düşer. Sırasıyla imana davet ettiği bu adalardan birinin sakinleri sihir aracılığıyla hayvanla insan karışımı bir görünüme bürünmektedir. Sebebini Sarı Saltuk'a şöyle izah ederler (Sarı Saltuk, *Saltuk-nâme* metninde Şerîf, Server isimleriyle de anılır):

"Biz *sihr eylemeyince* bu yirde duramazuz. *Zira yılda bir kez bu cezireye deve gibi büyük kuşlar gelürler. Havâdan inerler, bizi tavuk yavrusı gibi kaparlar dahı helâk iderler.* Kaçan biz bu sihri iderüz, envâ elvân şekle girürüz, bize gelimezler. Anun-çün sihr öğrenürüz ol kuşlar korkusından. Pes Server eyitti '*Ol kuşlar ne vakt gelürler*?' Eyittiler: '*Kırk beş gün kaldı*

[26] Metinde bu şekilde; muhtemelen "beldeme ?"

[27] Âşık Mehmed, *Menâzıru'l-Avâlim*, II. Cilt, *Metin*, haz. Mahmut Ak (TTK, 2007), s. 229-30. Âşık Mehmed'in hayatı hakkında geniş bilgi için de bu neşrin ilk cildine başvurulabilir.

[28] Günümüz Türkçesiyle: "Yakup b. İshak es-Sirac şöyle anlatır: Anadolu'dan biriyle karşılaştım. Şunları anlattı: 'Zenc denizinde gemiyle seferdeydim. Tersi bir rüzgâr beni bu Tek Gözlüler Adası'na attı, orada bir şehre vardım. Halkı bedenen küçüktü ve boyları bir 'zira'ydı, çoğu tek gözlüydü ve çıplak geziyordu, içlerinden bir kısmı üstüme gelip beni başlarındaki kişiye götürdüler. Başlarındaki bu kişi beni bir kafese hapsetmek istedi, kafesi kırdım. Daha sonra bana güvenip bu hapisten vazgeçtiler. Bir gün savaş hazırlığı yaptıklarını gördüm ve sebebini sordum. Dediler ki bir düşmanımız var, her sene gelip bizimle savaşır, şimdi de gelecekleri vakittir. Ben bunlarla konuşurken bir alay turna kuşu ortaya çıkıp bu insanların üzerine doğru indi. Bunu görünce hazırlanıp elime bir sopa aldım ve bağıra çağıra turnaları korkuttum, bir kısmını öldürdüm, bir kısmı da uçup kaçtı. Ada halkı bunu görünce bana saygı gösterip ikramda bulundular ve sayısız mal verip orada kalmamı istediler, razı olmadım. Beni bir gemiye bindirip azığımı da verip selametlediler ve ülkeme kavuştum.'"

[29] Âşık Mehmed'de kazazede, tıpkı pigmelerin esir etmeye çalıştığı Herakles'ten beklenebileceği gibi, kafesi rahatça kırmıştır.

kim geleler.' Server eyitti '*Eğer ben ol kuşları sizlerden ürküdem* sihri terk idüp Müslümân olur mısız?' Anlar 'Eyle olsun' didiler. Pes Seyyid ol kuşlar gelince sabr eyledi. Kaçan kim mürg-i dâbbe didükleri kuşlar bî-had ve bî-kıyâs geldiler, ol şehr ve cezîre üzre kondılar halka kasd eylediler. Server yanından bir tîr çıkarup ol kuşlara attı..."[30-31]

Öykünün devamında Sarı Saltuk biraz uğraşarak da olsa kuşlardan birini yaralayıp kanını akıttığında sürünün hepsi ortadan kaybolur. Ada ahalisini böylece kurtarır. Metnin bu noktasındaki belirsizlik, kuşların da bir büyü eseri olduğunu akla getirebilmektedir. Halkın büyüyle uğraşmayı bırakıp müslüman olmasından sonra Sarı Saltuk adayı terk eder, altmış dört gün süren bir gemi yolculuğundan sonra Habeşistan'a çıkar.

Saltuk-nâme'de ada ahalisinin boylarının kısa olduğuna dair bir ibare yoktur, ancak mücadele sırasında Sarı Saltuk'u da kapıp yükselen kuşlarla aralarındaki fark "deve gibi büyük kuşlar... bizi tavuk yavrusı gibi kaparlar... helâk ederler" ifadesiyle dile getirilir. Adanın yerlilerine saldıran kuşlar da "dâbbe kuşları"dır. Bu ifadeyle ne kastedildiğini tespit edemedim ancak adaya çıkan bir yabancı, yaklaşmakta olan ve büyük kuşlarla yapılacak bir savaş, yabancının yardım edip ahaliyi kuşlardan kurtarması ve sonra adadan ayrılması şeklindeki ana olay örgüsüne bakacak olursak, Arapça metinlerdeki öykünün bir uyarlamasıyla karşı karşıya olduğumuz ortada. Şunu da eklemek gerekir ki, bütün bunlar Sarı Saltuk'un bir önceki ve bir sonraki maceraları arasına sıkışmıştır. Yani kuşlarla ada ahalisinin savaşı bağımsız bir anekdot niteliğini yitirmiş, Sarı Saltuk'un yüzlerce macerasından birinin zemini haline gelmiştir.[32]

Saltuk-nâme'deki bu pasajla birlikte, kısa bir değerlendirmesini yapacağım bu popüler motifin Akdeniz havzasındaki uzun macerasının bazı

---

[30] Ebu'l-Hayr-ı Rumi, *Saltuk-nâme III*, haz. Şükrü Haluk Akalın (Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), s. 65-66. İtalikler bana ait. Sarı Saltuk'un maceralarının geçtiği yerleri tespit etmek bazen güçleşmektedir. Öncesinde başka hadiselerin de yaşandığı bu pasajın başlangıcını, "Hind vilâyetinin Hıtâ ve Çin cânibinden çıktılar" ibaresine kadar geri götürebiliriz (*age.*, s. 60-61).

[31] Günümüz Türkçesiyle: "Biz büyüye başvurmadıkça burada duramayız. Çünkü yılda bir kez bu adaya deve gibi büyük kuşlar gelirler, gökyüzünden inerek bizi tavuk yavrusu gibi kapıp öldürürler. Ne zaman ki büyüyle türlü türlü şekle gireriz, o zaman üstümüze gelemezler. Bu kuşların korkusundan dolayı büyüyle uğraşıyoruz. Bunun üzerine Server, 'Bu kuşlar ne zaman gelirler?' diye sordu. Dediler ki, 'Gelmelerine kırk beş gün kaldı.' Server dedi ki, 'Bu kuşları ürkütüp kaçırsam, büyüyle uğraşmayı bırakarak Müslüman olur musunuz?' Onlar da 'Tamam, öyle olsun' diye cevap verdiler. Daha sonra Seyyid kuşlar gelinceye kadar bekledi. Dabbe kuşu dedikleri kuşlar, çok sayıda gelip de o adaya ve şehrin üstüne kondukları zaman halka saldırdılar. Server bir ok çıkarıp kuşlara attı..."

[32] *Saltuk-nâme*, tıpkı bu şekilde Arapça metinler üzerinden Antikite'ye bağlanan maceralarla doludur. Sarı Saltuk'un Nil nehrinin kaynağını bulmak için yaptığı, "Yâ bu Nîl denizi ne yirden gelür, bilür misin?" sorusuyla başlayan yolculuk, olağanüstü derecede zengin, güzel bir örnektir: *Saltuk-nâme I*, haz. Şükrü Haluk Akalın (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 224 vd.

önemli uğrak noktalarını –Çince metinler için de bir parantez açarak– tamamlamış oluyoruz.

***

İlk defa Homeros'ta edebî bir benzetme unsuru olarak karşımıza çıkan bir motifin, Yunan-Roma dünyasının ilerleyen dönemlerinde edebiyatın yanında ansiklopedik dağarcığa eklendiğini gördük. Gerek dünya coğrafyası ve halklarıyla gerekse hayvanlarla ilgili bu zengin literatürde turnalarla pigmeler, uygar dünyanın periferisinde senelik mücadelelerini veren egzotik birer unsur olarak kalmaya devam ettiler. Ancak motif Ortaçağ'da –muhtemelen kökleri Geç Antikite'ye uzanacak şekilde– bir deniz yolculuğu anlatısına dâhil edildi ve bu defa bu savaşın kaderini belirleyecek şekilde uygar dünyadan bir figür, bir kazazede ortaya çıktı. Turnalarla pigmeler artık bir başlarına değillerdi ve pigmeler savaşı artık kaybetmiyorlardı. "Gerçek" bir olayda zoraki bir kahraman haline gelen kazazede ise ülkesine döndüğünde yaşadıklarını egzotik bir deneyim olarak başkalarıyla paylaşıyordu. Riskli bir deniz yolculuğu, uzak diyarlara yapılan bir sefer, halen doğanın güçlerine teslim olmak anlamına gelebilmekteydi ama sadece fiziksel avantajını kullansa bile, uygar dünyanın temsilcisi gittiği yerlere müdahale etmeye başlamıştı. Dolayısıyla, kazazedemizin âdeta bir kültür kahramanı, ait olduğu dünyanın uygarlaşma yoluyla gelen nimetlerini paylaşmaya hazır bir figür olmasının da yolu açılmıştı. Aslında bu figür klasik literatürde zaten mevcuttu ve her zaman popüler kalmıştı. Turnalarla-pigmeler çekirdek motifi, benzeri sayısız motif gibi bu bağlama yerleştirilmeyi bekliyordu. Ancak klasik anlatılarda kültür kahramanının bir kazazede değil, Dionysos ya da Sesostris gibi bir tanrı ya da efsaneleşmiş bir hükümdar olduğunu unutmamalıyız. Eğer yukarıda kısaca yer verilen Herakles ile pigmeler macerasında, Herakles'in turnalara karşı pigmelere yardım ettiği bir varyanta sahip olsaydık, motifin tarihinde bir bütünlük ortaya çıkacaktı.

Her ne olursa olsun "kazazede" tipinin ortaya çıkması bir rastlantı değildir. Nitekim 10. yüzyıldan itibaren Arap coğrafyacıların kitapları ve Sinbad öyküleri dâhil olmak üzere "acaib" motifleriyle dolu çeşitli hacimdeki eserler, birdenbire rüzgârın tuhaf varlıklarla dolu, şaşılacak olayların yaşandığı adalara attığı tüccarların ya da yolcuların anlatılarıyla dolup taşmaya başlamıştır. Bunlar ait oldukları uygar dünyaya ya olağanüstü öykülerle ya da ganimetlerle dönerler.[33] Popüler bir destan niteliğindeki *Saltuk-nâme*'nin

[33] İlginç bir örnek olarak, İbn Vahşiyye'nin (10. yüzyıl) *el-Filâhatü'n-Nabâtiyye*'sinde, bizzat ilk insan Âdem'in, Hindistan'dan doğuda "Güneş iklimi"nde başından geçenler, uzaktan da olsa motifin son şekli olan anlatıyı hatırlatmaktadır. Burada Âdem, kanatları da olan büyük zehirli yılanlarla başı dertte –ama iri cüsseli– bir halka, yılanları öldürmek suretiyle yardım eder, halk ona büyük saygı gösterir, ardından başka araçlarla bu insanların daha uygar bir hale gelmelerine

kahramanı ise, yüzyıllarca metinden metine ve kulaktan kulağa nakledilen bu anekdotların izini taşıyacak şekilde kendi maceralarında deniz kazalarına, fırtınalara vb. yakalansa da, "kazazedeliği" görünüştedir. Zira Sarı Saltuk'un kuşlarla ancak sihir yoluyla mücadele edebilen bu halkın yanına gitmeden önce bir programı vardır: İslâmiyet'i anlatmak. Uygar dünya ile periferide kalanlar arasındaki gerilim burada bir de doğru inanç ile batıl büyü arasındaki gerilim şeklinde varlığını gösterir. "Kolonizatör dervişler"den Sarı Saltuk, kendi dünyasının bir çeşit kültür kahramanı olarak, bir deniz kazası olsun olmasın, turnalarla pigmelerin yaşadığı yere varmaya yazgılıdır.[34]

YAZICIOĞLU'NDAN POSİDONİOS'A GÜNEŞİN SESİ VE DÜNYANIN İKİ UCUNDAKİ İKİ ŞEHİR: CÂBELKA VE CÂBELSA

Bu yazıda ele alacağım, gene oldukça geniş bir zaman dilimi boyunca dolaşımda kalan ikinci motif, popüler "acâib" kitaplarından coğrafyayla ilgili yapıtlara, şiirlere, hattâ tasavvufi literatüre kadar birçok metinde ya ismen anılan ya da hakkında ayrıntılı denilebilecek bilgiler verilen iki şehirle ilgili: Câbelka ve Câbelsa.

Hemen belirtmek gerekir ki, klasik coğrafya anlayışına ve bu anlayışın doğurduğu simetrik yapıya uygun olarak yeryüzünün doğu ve batı uçlarına yerleştirilen Câbelka ve Câbelsa (hangisinin doğu hangisinin batı uç bölgesinde yer aldığı metinlere göre değişebilmektedir), ses benzeşmesinin de işaret ettiği gibi aslında birbirinin kopyasıdır ve tek bir şehre indirgenebilir.[35] Bu iki şehirle ilgili rivayet ve anlatılarda, yazılı ve sözlü, gerçek ve efsanevi bilgiler iç içe geçmiş ve yazının sonundaki Ek 2'de görüleceği üzere kimi zaman tasavvuf terminolojisinde manevi bir "makam"a dönüşe-

yardımcı olur ve sonunda oradan ayrılarak geldiği yere döner: Jaakko Hameen-Anttila, *The Last Pagans of Iraq, Ibn Wahshiyya and his Nabatean Agriculture* (Brill, 2006), s. 336-342, Text 52).

[34] *Saltuk-nâme*, söz konusu motifi maceradan maceraya atılan bir kahramanın başından geçen olaylar arasına yerleştiren tek popüler edebiyat eseri değildir. Alman edebiyatından *Herzog Ernst*'in aynı adı taşıyan kahramanının yolu da, turnaların saldırısına uğrayan kısa boylu insanların yaşadığı Prechami ülkesine düşer. 15. yüzyıla tarihlenen iki nüsha aracılığıyla günümüze ulaşan, ancak köken itibarıyla 12. yüzyıla kadar giden *Herzog Ernst* hakkında genel bilgi için bkz. (haz.) Marion Gibbs - Sidney M. Johnson, *Medieval German Literature: A Companion* (Routledge, 2000), ilgili madde; metnin İngilizce çevirisi: *The Legend of Duke Ernst*, J. W. Thomas-Carolyn Dussere (University of Nebraska Press, 1979), turnalarla ilgili bölüm, s. 113 vd.

[35] Bu simetrik yapı nedeniyle, iki şehirden sadece biri hakkındaki bilgileri aktarmakla yetinen yazarlar olmuştur: "Câbelka: Bir şehirdür magrib haddinde, sıfatını Câbelsa vasfıyla zikir idelüm": (Haz.) Günay Kut, *'Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâyibü'l-Mevcûdât, İnceleme-Tıpkıbasım* [Muhammed bin Mahmûd et-Tûsî'nin aynı adlı Farsça eserinin Türkçe tercümesi] (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlığı, 2012), 138a.

cek şekilde son derece zengin ve ilginç bir tasavvurlar yumağı ortaya çıkarmıştır.

Bu defa, 15. yüzyılın ikinci yarısından bir metni, Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân'ın *Dürr-i Meknûn*'unu hareket noktası olarak alalım. Arapça ve Farsça kaynakları genel itibariyle herhangi bir eleştiriye tâbi tutmadan kullanan ve en azından *Dürr-i Meknûn*'da kendi dönemine kadar hayli şekillenmiş nitelikteki popüler ansiklopedik bilginin bir aktarıcısı olmakla yetinen Yazıcıoğlu, eserinin "şehrler ve iklimler"e [yeryüzünün bölgeleri] ayrılan kısmında güneşin doğduğu ve battığı yerlerde bulunan iki şehri şöyle anlatır:

"Ve dahı gün togdugı yire yakın bir şehr vardur, Câbelka dirler. Anun bin kapusı vardur. Anun halkı güneş issisinden mağaralara girürler tâ zevâl vakti gelince. Zirâ güneşün issisinden deniz kaynar. Kaçan güneş togsa güneşün gürüldüsi 'akılların şaşırır, niçe hâmile 'avratlar hamlin düşirür. Anda nevbetciler vardur. Kaçan güneş toga, kösler ve tabl ve nagâre çalarlar. Bu kamunun gürüldüsin güneşün gürüldüsi basar, güneş kalkınca her gün halleri budur. Ye'cuc ve Me'cuc seddi andan beridür. Ve dahı gün batısında ancılayın bir şehr vardur. Ana Câbelsa dirler. Kaçan <gün> batar olsa anda dahı ancılayın kösler ve nagâre çalarlar, güneşün gürüldüsi harâretinden."[36-37]

Dürr-i Meknûn'daki bu pasajda özellikle takip etmek istediğim nokta, güneşin doğarken ve batarken Câbelka ve Câbelsa'ya fazlasıyla yaklaşması, bu yakınlık nedeniyle, çıkardığı olağanüstü gürültünün duyulması ve bu büyük (ve kalabalık) şehirlerde güneşin sesini bastırmak amacıyla davulların çalınması.[38]

---

[36] Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, *Dürr-i Meknûn*, Haz. Dr. Ahmet Demirtaş (Akademik Kitaplar, 2009), 69b-70a. Demirtaş'ın metnindeki transkripsiyon işaretlerini kullanmadım. "Cablaka" ve "Cablasa" imlalarını bu yazıda tercih ettiğim şekilde "Câbelka" ve "Câbelsa" olarak değiştirdim. "Güneş kalkınca" ibaresinden sonra da Demirtaş'ın tercihinden farklı olarak nokta kullanmadım. İtalikler bana ait. Yazıcıoğlu ve eseri hakkında gene Demirtaş'a başvurulabilir. Laban Kaptein'in çalışmasından maalesef yararlanma fırsatı bulamadım: *Ahmed Bican Yazıcıoğlu, Dürr-i meknûn. Kritische Edition mit Kommentar* (kişisel yayın, 2007).

[37] Günümüz Türkçesiyle: "Ve güneşin doğduğu yere yakın bir şehir vardır, Câbelka derler. Bin kapısı vardır. Halkı, güneşin sıcaklığından dolayı mağaralara girerler ta günbatımı gelinceye kadar. Çünkü denizi kaynatacak denli sıcak olur. Gündoğumunda güneşin gürültüsüyle akılları şaşar, hamile kadınlar çocuklarını düşürürler. O şehirde nöbetçiler vardır. Güneş doğarken davullar, kösler, nakkâreler çalarlar ama güneşin gürültüsü hepsini bastırır. İşte güneş yükselinceye kadar her gün durumları budur. Ye'cuc ve Me'cuc seddi, oradan beridedir. Ve gün batısında onun gibi bir şehir daha vardır, Câbelsa derler. Güneş batarken orada da güneşin gürültüsünün fazlalığından kösler nakkâreler çalarlar."

[38] "Yecüc seddi"ne yapılan gönderme olmasaydı da, dünyanın uçları ve güneşin "doğduğu ve battığı yerler", muhtemelen bazı okurların hemen Zülkarneyn kıssasıyla (Kur'an 18 [Kehf], 83-110) ve İskender romanslarıyla bağlantı kurmasını sağlayacaktı. Gerçekten de, sedden ister bahsedilsin ister bahsedilmesin, Câbelka ve Câbelsa şehirlerine eşlik eden bu tasvirler, söz konusu kıssayla da yakından ilgilidir. Ancak İslâm literatüründe Zülkarneyn kıssasının serüveni son de-

Bunun için öncelikle dünyanın doğu ve batı uçlarına dair, klasik literatürde karşımıza çıkan bazı bilgi ve imgelere son derece kısa bir şekilde göz atmakta fayda var.[39]

KLASİK ANTİKİTE VE ÖNCESİNDE BAZI KOZMOLOJİK VE COĞRAFİ TASAVVURLAR

Ele aldığımız bağlamda gene Homeros'la başlatabileceğimiz, klasik dönemde de bir görünüp bir kaybolan anlayışa göre yeryüzü bir disk şeklindeydi ve Okeanos nehri, her şeyi *çevreleyen* bir sınır niteliğindeydi (bahr-ı *muhît, Okyanus*).[40] Arkaik denilebilecek bir kozmoloji doğrultusunda, Güneş'in de dâhil olduğu gökcisimleri bu "Okyanus"tan doğup tekrar bu Okyanus'a batıyorlardı; Okyanus'un suları ise âdeta gökyüzüne komşuydu ve onunla birleşiyordu.[41] Bu düz dünya tasavvurundan beslenen coğrafi imgelemde diskin kenar çizgileri, Okyanus nedeniyle daha fazla ilerlenemeyecek "uç bölgelere" dönüşmüştü ve kaçınılmaz biçimde, bu uç bölgelerin doğu-batı ekseninde Güneş'e oldukça yakın olduğu kabul ediliyordu (dönemin bilinen dünyasında en batıda İber yarımadası en doğuda ise Hindistan yer almaktaydı). Ek olarak, uç bölgeler aynı zamanda birbirinin kopyası imgelerin ortaya çıkmasına da neden oluyordu, yani en doğuda mevcut bazı özellikler en batıda da mevcut –yahut tam tersi– sayılmaktaydı.[42]

---

rece karmaşık bir görünüm arz ettiğinden ve daha genel olarak İskender romanslarının karmaşık tarihini de işin içine kattığından burada bu konuya eğilmeye imkân yok.

[39] Antikite'de yeryüzünün sınırları, uç noktaları ve klasik literatüre yansıması gibi geniş bir konunun ayrıntılarına girmek mümkün olmadığından, James S. Romm'un olağanüstü çalışmasına atıfta bulunmakla yetiniyorum: *The Edges of The Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction* (Princeton University Press, 1994), özellikle 1. bölüm: The Boundaries of Earth, s. 9-44. Sokrates öncesi "doğa" filozoflarının dünyanın düz bir disk şeklinde olduğuna ve sınırlarına dair görüşlerinin özeti için ayrıca bkz. Duane W. Roller, *Ancient Geography: The Discovery of the World in Classical Greece and Rome* (I. B. Tauris, 2015), "Early Theoretical Concepts of the Earth" başlıklı ara bölüm.

[40] Akhilleus'un kalkanına işlenen göz alıcı evren tasvirinin sonunu hatırlayabiliriz: "Tanrı [Hephaistos], kalkana büyük Okeanos'un güçlü akışını koydu / Sapasağlam kalkanı çember gibi sarıyordu), *İlyada*, 18, 607-8, çev. Azra Erhat – A. Kadir (Can Yayınları, 2004).

[41] Bkz. Romm, *age.*, s. 11-15.

[42] Arkaik Yunan düşüncesinde güneşin doğup batışıyla ilgili düşüncelere bağlı olarak doğu-batı ekseninde uçlarda ortaya çıkan "ikizleşmeler"in, yani "kopya" imgelerin konumuzla yakından ilgili olduğunu söylemeliyiz. Tıpkı birbirinin kopyası olan Câbelka ve Câbelsa gibi, hem günbatımında hem de gündoğumunda konumlandırılan Homeros'un Etiyopyalılarına bu doğrultuda bir çözüm bulma girişimi için bkz. Dimitri Nakassis, "Gemination at the Horizons: East and West in the Mythical Geography of Archaic Greek Epic", *Transactions of the American Philological Association* 134 (2004). Nakassis, arkaik Yunan kozmik coğrafyasında güneşin tek bir yerden doğup batması ve bir yerde doğup başka bir yerde batması şeklinde iki model olduğunu ve *Odysseia*'da bu iki modelin yan yana gelmesi neticesinde, aslında "Güneşe yakın" bir ülkede yaşadığı

Kabaca özetlenen bu düşünce, yani yeryüzünün uçlarının özellikle Güneş'e ya da başka gökcisimlerine bir şekilde yakın olması gerektiği, coğrafi bilgi dağarcığındaki eksiklikler ve düzensiz birikimler neticesinde yüzyıllar boyunca varlığını korumuştur. Örneğin Epikuros (MÖ 341-270) ve Epikurosçuluğun sözcüsü Lucretius'un (MÖ 1. yüzyılın ilk yarısı), güneşin dünyaya çok uzak olmadığını ve Okyanus'tan doğup batarken her sabah tutuşup her akşam söndüğünü düşündüklerine dair güçlü işaretler mevcut.[43] İklimlerin oluşumu, yaşanılabilir/yaşanılamaz sıcaklıklar ve bölgeler gibi tartışmalarda da güneşin yakınlığı/uzaklığına dair argümanlarla sık sık karşılaşılıyordu. Yeryüzünün en doğusu ve güneyi aşırı sıcak olması nedeniyle yaşanılamaz sayılmaktaydı.[44]

Benzer şekilde, yeryüzünün kuzeyinin güneyine nispetle daha yüksek olduğu ve kuzeyde Ay'ın yeryüzüne oldukça yakınmış gibi göründüğüne ya da gerçekten yakın olduğuna dair kanaatlere de rastlanmaktaydı.[45]

---

düşünülen Etiyopyalıların hem doğuda hem batıda uç noktalara yerleştirilecek şekilde ikizleştirildiğini savunmaktadır.

[43] Burada bilhassa Epikuros'u örnek olarak zikretmemin sebebi, ileride göreceğimiz gibi Kleomedes'in konumuzla ilgili eleştirilerinin bağlamıdır. Epikuros, gökcisimleri ve olaylarını değerlendirdiği Pythokles'e Mektup'unda, "güneşin ve öteki yıldızların büyüklüğü bize göre göründüğü kadardır... Güneşin, ayın ve öteki yıldızların doğuş ve batışları... *tutuşma ve sönme* ile ilgili olabilir" diyordu: Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (YKY, 2003), xi, 91-92 (italikler bana ait). Özellikle Lucretius'un *De Rerum Natura*'sından ilgili pasajların analizi için bkz. Frederik A. Bakker, *Epicurean Meteorology, Sources, Method, Scope and Organization* (Brill Academic Publishers, 2016), s. 220. Epikuros'un bazı metinlerinden dünyanın düz olduğunu kabul ettiği de anlaşılmaktadır. Bu düz dünya anlayışı sonucu olarak ise güneşin dünyaya yakın ve küçük boyutta olması gerekmektedir: bkz. Frederik A. Bakker, *age.*, s. 236-39 ve s. 241.42. Ancak Bakker, Epikuros'un ya da takipçilerinin düz dünyayı kabul edip etmediklerinin kesin olarak söylenemeyeceği şeklindeki kanaatini belirtmekten de geri kalmaz (*age.*, s. 255-263) zira buna dair açık bir ifade bulunmamaktadır.

[44] Herodotos, Etiyopyalıların teninin güneşin yakıcılığıyla siyahlaştığını düşünüyordu (II, 22); Ktesias, [yakınlık nedeniyle] Hindistan'da güneşin diğer ülkelere göre *on kat daha büyük* olduğunu yazar: Andrew G. Nichols, *Ctesias On India*, Translation and Commentary (Bloomsbury Academic, 2011), s. 48 (*Indika*, frg. 45, 12). Erken Ortaçağ'da Sevillalı Isidoros (MS 7. yüzyıl), Etiyopyalıların güneyde güneşe çok yakın bir bölgede yaşadığını tekrar ediyordu (9. kitap, 128): *The Etymologies of Isidore of Seville*, İngilizceye çeviren ve notlarından Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof (Cambridge University Press, 2006).

[45] Örneğin Patrik Photios'un (MS 9. yüzyıl) çıkardığı özet sayesinde içeriğinden haberdar olabildiğimiz *Thule'nin Ötesindeki Harikalar* ismiyle anılan eserinde Antonios Diogenes (tartışmalı olmakla birlikte 2. yüzyıl), kahramanlarının kuzeye yaptığı yolculukla Ay'a çok yaklaştıklarından bahsedebilmiştir: Antonius Diogenes, Wonders Beyond Thule (Thule'nin Ötesindeki Harikalar), İngilizceye çev. Gerald N. Sandy, *Collected Ancient Greek Novels* içinde (haz. B. P. Reardon, University of California Press, 1989), s. 781 (111a); ayrıca bkz. J. R. Morgan, "Lucian's True Histories and the Wonders Beyond Thule of Antonius Diogenes", *The Classical Quarterly*, New Series, 35, n. 2 (1985), s. 477-478; Morgan burada Dünya'nın kuzeye doğru yükseldiği görüşüne dair başka örnekler de sunar. Sicilyalı Diodoros'un Abderalı Hekataios'tan aktardığına göre uzak kuzeydeki Helixoia adasının sakinleri Ay'ı Dünya'ya çok yakın bir şekilde görebilmekteydiler; Kosmas Indikopleustes, MS 6. yüzyılda, Kitab-ı Mukaddes'i esas alarak Dünya'nın dikdörtgen

Yeryüzünün uç bölgelerine ilişkin bu tasavvurlar Yunancadan yapılan çevirilerle Arap coğrafyacıların eserlerine de geçmiş ve özellikle "iklimler" bahsi altında, dünyanın yaşanılabilir kısımları (*rub'-ı meskûn*) üzerine pasajlarda aktarılmaya devam etmiştir.[46]

Güneşin sesi

Şimdi, Yazıcıoğlu'nun *Dürr-i Meknûn*'undan alıntılanan pasajda dünyanın doğu ucundaki Câbelka'da yaşayanlar hakkında okuduğumuz "*kaçan* [ne zaman] *güneş toga, güneşün gürüldüsi akılların şaşırır...*" ibaresindeki, korkunç ve kaynağı bakımından esrarengiz sesi daha yakından ele alabiliriz. Yazıcıoğlu, daha önce de belirttiğim gibi, kendinden önceki Arapça ve Farsça kaynakları takip etmektedir. Nitekim, Muhammed bin Mahmûd et-Tûsî'nin (12. yüzyıl) Farsça '*Acâyib*'inden 15. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan Türkçe çeviride Câbelka hakkında hemen hemen aynı bilgilere rastlıyoruz.[47] Ancak Tûsî'nin metninde iki önemli ipucu eklidir: Gün doğumunda güneşin âdeta *denizin içinden* çıkması ve *denizden*, işitenlerin "ödünü patlatan" sesler (âvâzlar) gelmesi.[48] Yani bu korkunç sesin kaynağı tek başına güneş değildir, deniz de etkilidir. Birbirini aynen alıntılayan sayısız metin arasında kaybolmadan, güneşin doğuşu ve batışına ilişkin çarpıcı rivayetleri ve iki şehir hakkındaki zengin bilgileri bir arada bulduğumuz Taberî'nin (9. yüzyıl) *Tarihü'l-Ümem*'ine baktığımızda ise, söz konusu denizin, evrenin yaratılış aşamasında göklerin altında yaratılmış bir deniz olduğunu ve işitilen sesin, güneşin işte bu gökteki denize düşmesinden kaynaklandığını okuruz:

"Tanrının, biri doğuda, diğer batıda olmak üzere iki şehir yaratması da kudretinin taaccüp edilecek hallerindendir. Bu iki şehirden biri doğuda,

---

şeklinde ve kuzey bölgelerinin daha yüksek olduğunu savunmuştu (Kosmas Indikopleustes'in sıradışı "dünya görüşü"nün bir özeti için bkz. (haz.) J. W. McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas, An Egyptian Monk* [Cambridge University Press, Cambridge Library Collection, 2010], McCrindle'ın özeti: s.xiv vd.) Yeryüzünün güneye doğru eğik olduğuna dair bazı metinler için gene bkz. Frederik A. Bakker, *Epicurean Meteorology*, s. 249 ve aynı sayfada 206-208. dipnotlar.

[46] Arap coğrafyacılığında "iklim" teorisinin gelişim safhaları için bkz. Mahmut Ak, "İklim", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 22.

[47] Bu çeviri eserde Câbelka maddesinden hemen önce, "şehr-i diger" başlığı altında (137b-138a) gene Câbelka'ya dair bilgi verilmektedir ve konumuzla ilgili satırlar asıl buradadır: "... her kaçan ki güneş toğıcak, dahi kuşlık yerine gelicek, deniz kaynar, dahi korkunc olur ve *âvâzlar çıkar denizden* ta hadde ki işidenün zehresi yarılur olur, ol sebebden ol vakit olıcak tabıllar ve nekkâreler çalarlar ki ol âvâzı işitmeyeler. *Ol yerde sanasın ki güneş deniz içinden çıkar.*" (Haz.) Günay Kut, *'Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâyibü'l-Mevcûdât, İnceleme-Tıpkıbasım* [Muhammed bin Mahmûd et-Tûsî'nin aynı adlı Farsça eserinin Türkçe tercümesi] (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlığı, 2012).

[48] Yazıcıoğlu bu sesin şiddetini vurgulamak için gebe kadınların çocuklarını düşürmesine yol açtığını söyleyerek kıyamet sahnelerine gönderme yapar (*Kur'an* 22 [Hac], 2).

diğeri batıda olup, doğudaki şehrin ahalisi Ad kavminden olan inananların kalıntısıdır. Batıda olan şehrin ahalisi ise, Salih Peygamber'e inanmış olan Semud kavminin kalıntısıdır. Doğudaki şehrin adı Süryanicede Markisya, Arapçada Cebelku'dur. Batıdakinin Süryanice adı Bercisya, Arapçası Cebersü'dür. Her iki şehrin onar bin kapısı olup, kapıların arası bir fersahlıktır. Her iki şehrin her kapısında onar bin silahlı bekçi nöbet bekler. Ahalisinin sayısı o kadar çoktur ki, bir kere bekçilik ettikten sonra kıyamet kopuncaya kadar onlara nöbet beklemek sırası gelmez... *Bu şehirlerde yaşayan halkın sayısının çokluğu ve seslerinin gürültüsü mâni olmadığı takdirde, dünyada yaşayan bütün kavimler, doğduğu ve battığı vakitlerde güneşin gökteki denize düşmesinden husule gelen gürültüyü işitebilirlerdi.*"[49]

"Gökteki deniz"den bahseden bu pasaj ışığında, Yunan dünyasında da Okeanos ile gökler arasındaki sınırın belirsiz olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Taberî, klasik kozmolojik tasavvurlarla Geç Antikite, hattâ Ortaçağ tasavvurlarını birleştirmiş gibidir.[50] Gerçekten de, güneşin *göklerdeki denize değil de* daha somut olarak *yeryüzünü kuşatan* Okyanus'a batarken ya da oradan doğarken çıkardığı bu inanılmaz sese dair rivayetlerin izini

[49] Burada, Zakir Kadiri Ugan ve Ahmet Temir çevirisini kullandım, özel isimlerin okunuşu çevirmenlere, italikler bana ait: Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 1. cilt (MEB Yayınları, 1991), s. 86-87. Franz Rosenthal'in İngilizce çevirisiyle karşılaştırılabilir: *The History of Al-Tabarî, An Annotated Translation, c. 1, General Introduction and From the Creation to the Flood* (State University of New York Press, 1989), s. 237-238. Taberî'nin Ad kavmiyle kurduğu bağlantıya Ek 2'de tekrar değineceğim.

[50] Taberî muhtemelen Yunan geleneğinden ziyade Kitab-ı Mukaddes'e dayalı İbrani geleneğini esas alan ve literatürde "İsrailiyyat" adıyla anılan yorumları takip ediyordu, zira Yaratılış 1,7'deki "Tanrı gökkubbeyi yarattı. Kubbenin altındaki suları üstündeki sulardan ayırdı" ifadesi bu yorumlara zemin oluşturacak niteliktedir. Öte yandan, belki de Semitik olarak nitelendirebileceğimiz bu evren yorumunun izleri Kur'an metninde de bulunabilir. Örneğin 21. (Enbiya) surenin 33. ayetinde ya da 36. (Yasin) surenin 40. ayetinde, gökcisimlerinin hareketi için –literal bir çeviriyle– "felekte yüzmek" ifadesi kullanılmıştır. Nitekim göklerdeki bu deniz, popüler ansiklopedik gelenekte ve edebiyatta uzun süre yaşamıştır. 18. yüzyılda kaleme alınan *Marifetnâme* ünlü bir örnektir. *Saltuk-nâme*'de Şerîf'in Câbelsa'dan Câbelka'ya doğru gökyüzünde yaptığı yolculuk ise popüler edebiyattan iyi bir örnek olabilir, burada kahraman gökyüzündeki "mu'allak [boşlukta asılı] deniz"de elini ıslatır: "Nâ-gâh bir bulut gelüp Şerîf'i atıyla alup yukaru havaya alup gitti... Şerîf eyidür: '*Şol kadar yakın vardum ki anda melâikeler tesbîhin işidüp anlardum. Dahı ol mu'allak denize yitiştüm, elüm birle ana değdüm, bu elüm yaş olurdı.* Ve yıldızlar ulu tağlar gibi sudan yukaru görinürdi, asılu tururlardı, göğe yakın gibi görünürlerdi. *Ve felek-i dünyanın sadâsı çarh âvâzı gibi gelürdi kulağuma. Ve hem güneş, ay ısısı ve soğuğı bana te'sîr iderdi.* Çünki Câbülsâ'dan gittük, onıncı gün, ol gün toğusındaki Câbülkâ'ya yitiştük kim, gün başına bir kapusu açılurdı. Andan öte ma'mûrluk yoğıdı, gün ısısından kuruluk idi...": Ebu'l-Hayr-ı Rumi, *Saltuk-nâme III*, haz. Şükrü Haluk Akalın (Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), s. 214-217 (özel isimlerin okunuşu neşri hazırlayana, italikler bana ait). Antikite ve Geç Antikite dünyasında kozmolojik tasavvurların çeşitliliği, iç içe geçmiş bir görünüm sunması ve bu durumun gene İslâm geleneğiyle ilgili bir başka örnek bağlamında yarattığı sorunlar için bkz. Tommaso Tesei, Some Cosmological Notions from Late Antiquity in Q 18:60-65: The Quran in Light of Its Cultural Context, *Journal of the American Oriental Society*, 135.1 (2015), özellikle "sonuç" bölümü.

Antikite'ye kadar sürmek mümkün. Birkaç örnek vermek gerekirse; 4. yüzyılda Claudianus'ta şairane bir yakıştırmayla karşılaşıyoruz. Claudianus, "feniks"i konu alan bir şiirinde, bu efsanevi kuşun Hindistan'dan ötede, Okeanos'a komşu bir ormanlık bölgede yaşadığını söyler ve burada, *doğan Güneş'in arabasına koşulmuş atlara inen kırbacın sesinin* duyulabileceğinden bahseder.[51] Şiirin bu açılış dizelerinde, Güneş doğarken duyulan sesin Okyanus'la bir ilgisi yoktur, daha ziyade dünyanın doğu ucunun Güneş'e yakın olmasından hareketle kurulmuş etkileyici bir imge söz konusudur, ama ne olursa olsun, yakınlığı vurgulamak üzere, hissedilen sıcaklığa değil işitilen sese gönderme yapar.

Kulağa tuhaf gelebilir ama Claudianus'un yaratıcı imgesiyle karşılaştırıldığında, fizikî coğrafya ve astronomiye dair metinlerdeki imgeler daha da şiirsel hem de görsel açıdan daha zengindir. Astronom ve matematikçi Kleomedes (tartışmalı olarak 1. ya da 2. yüzyıl), Epikurosçuların astronomik olgularla ilgili görüşlerini eleştirirken, yukarıda gördüğümüz gibi güneşin batıp doğuşunu sönmek ve yeniden tutuşup yanmak olarak açıklayan Epikuros'un kocakarı masallarına inandığını dile getirir ve bu inanılmayacak rivayetlerden birini hemen aktarır: Buna göre, bugünkü İspanya ve Portekiz yarımadasının ahalisi olan İberyalılar, Okyanus'a batan Güneş'in, *suya daldırılan kızgın demir gibi ses çıkarıp* söndüğünden bahsetmektedir.[52] Hiç kuşkusuz görkemli bir tablo. Bu olağanüstü sahnenin yaratabileceği etkiyi, gene 2. yüzyılda yazan tarihçi Florus'un naklettiği bir anekdotla gözümüzde daha iyi canlandırabiliriz: Romalı general Decimus Brutus, Lusitanya'da (bugünkü Portekiz; İberya yarımadasının batısı) birlikleriyle Okyanus'un kıyısına kadar gelmiş ve dehşet içinde Güneş'in suya batıp söndüğünü görmeden oradan ayrılmamıştır.[53]

MS 1. yüzyılın ikinci yarısında Argonautların öyküsünü tekrar manzum olarak kaleme alan Valerius Flaccus'ta, Claudianus'ta karşılaştığımız imgenin günbatımındaki çeşitlemesini buluyoruz. Valerius Flaccus, Güneş'in arabasının günün sonunda yolculuğunu bitirişini ve güneşin tıslayarak İberya denizine, Okyanus'a dalışını tasvir eder (*Argonautica*, 2, 34).[54]

Benzer şekilde Tacitus (56-117), Cermen halkları ve coğrafyası hakkında bilgiler verdiği küçük hacimli eseri *Germania*'da, kuzeyde uç noktadaki

[51] Claudianus, *Carmina Minora* (XXVII, The Phoenix), *Claudian Volume II* içinde, İngilizceye çev. Maurice Platnauer, *Loeb Classical Library* (Harvard University Press, 1998).

[52] Alan C. Bowen-Robert B. Todd, *Cleomedes' Lectures on Astronomy, A Translation of* The Heavens *With an Introduction and Commentary* (University of California Press, 2004), frg.452 (s. 124). Ayrıca bkz. yukarıda 43. not.

[53] Lucius Annaeus Florus, *Epitome of Roman History*, İngilizceye çev. Edward Seymour Forster (Harvard University Press, 1947), I.33.12 (s. 147-148).

[54] Valerius Flaccus, *Argonautica*, İngilizceye çeviren J. H. Mozley, *Loeb Classical Library* (Harvard University Press, 1934). Bu çeviriye www.theoi.com adresinden ulaşılabilir.

bir denizden bahsederken, inanışa göre burada güneşin doğarken çıkardığı sesin de işitilebildiğinden, hattâ güneşin arabasının atlarının görülebildiğinden bahseder.[55]

Nihayet Strabon'da bir kez daha dönemin bilinen dünyasının en batı ucu ve eski bir Fenike kolonisi olan Gades'le (Gadeira) ilgili olarak, Posidonios'un (MÖ 2. ve 1. yüzyıllar) reddetmek suretiyle aktardığı bir rivayeti okuyoruz: Okyanus kıyısındaki bölgelerde güneş batarken daha büyük [görünür] ve âdeta *derinlere dalarken cızırdar*.[56]

Böylece, Yazıcıoğlu'nda okuduğumuz, Mahmud et-Tûsî'de biraz daha ayrıntılandırılmış haliyle karşılaştığımız, Câbelka/Câbelsa'da güneşin doğuşu ve batışı sırasında işitilen seslerin kaynağını, Antikite'den çarpıcı imgelere kadar takip etmiş oluyoruz. Taberî gibi muteber sayılan ve yaygın şekilde okunup nakledilen kaynaklar, yeryüzü ve göklerle ilgili bu ve benzeri tasavvurların Antikite-Geç Antikite-Ortaçağ hattında dolaşımda kaldığını görmemize yetiyor. Ancak büyük ve kalabalık şehirlere, sabah ve akşam çalınan davullara dair bilgilerin arkasında ne vardı? Şimdi, dünyanın uçlarındaki iki şehirle ilgili rivayetlerin, "gerçek" coğrafyayla ilgili metinlerden ne ölçüde beslenmiş olabileceğine bakabiliriz.

UZAKDOĞU'DAN İZLER

13. yüzyılda Moğol İmparatorluğu'nun topraklarında seyahat eden Fransisken Giovanni da Pian del Carpine (Plano Carpini), Moğolların Hazar dağlarının doğusuna yaptıkları seferlere dair bir söylenceyi nakleder. Görünüşte kimsenin yaşamadığı bir ülkeye varan Moğollar sadece bir adamla karısını bulurlar ve Cengiz Han'ın huzuruna çıkarırlar. Bunların anlattığına göre, söz konusu ülkedeki insanlar yeraltında yaşamaktadır. Vakti gelip Cengiz Han'ın emriyle Moğollar bu insanlarla karşılaşmak üzere tekrar bölgeye gittiklerinde "doğan güneşin olağanüstü gürültüsüne dayanamayıp, bu olağanüstü gürültüden kurtulmak için Güneş doğarken bir kulaklarını yere bastırıp tıkamalarına rağmen, birçoğu bu gürültüye engel ola-

[55] Cornelius Tacitus, *Germania*, çev. Mine Sarucan (Alfa Yayınları, 2016), 45 (s. 80).

Güneşin çıkardığı sesle ilgili tasavvurlar, gerçekten de Cermen folklorunda kendisine yer bulmuştur: Jacob Grimm, *Teutonic Mythology*, c. 2, İngilizceye çev. James Steven Stallybrass (George Bell & Sons, Londra, 1883), gece ve gündüze, güneşin doğuşuna ve batışına dair efsaneler arasında, s. 741 vd.

[56] Bu kuşkusuz Kleomedes'in de reddettiği yerel rivayettir. Posidonios, güneşin bu bölgelerde batarken daha büyük görünmesinin sebeplerini de açıklar: I. G. Kidd, *Posidonius, Volume III, The Translations Of The Fragments* (Cambridge University Press, 1999), frg. 119=Strabon, III.I.5 (s. 174). Büyüklükle ilgili ifadeyi 44. nottaki Ktesias'la karşılaştırın; Strabon'un Posidonios'tan aktarımlarında güneşin Gades'te birden battığı ve birden gecenin çöktüğü gibi ayrıntılar da yer almaktadır ki bunlar aynı tasavvurun uzantılarıdır. Güneş, okyanusun sularına daldığı anda ısı ve ışığı kaybolmakta, âdeta sönmektedir.

mayıp hayatını kaybetti... Fakat karı kocayı yanlarında götürdüler ve... kendilerine yeraltında yaşamalarının nedeni sorulduğunda, senenin belli bir gününde Güneş doğarken, insanların dayanamayacağı bir gürültünün ortaya çıktığını ve bundan dolayı yeraltında yaşadıklarını söylediler. Hattâ bu gürültüyü bastırabilmek için kendileri müzik aletleri ve davullarla daha büyük gürültüler yapmak zorunda kalıyorlarmış."[57]

Daha önce de dikkat çektiğim ve Carpini'nin seyahatnamesinden de anlaşılacağı gibi, incelemeye çalıştığımız rivayetler doğu-batı ekseninde geniş bir coğrafyaya yayılmış durumdaydı. Bu bağlamda, 12. yüzyıldan bir Çince metinde –tersine bir alışverişle– İslâm geleneğindeki bilgilerin birebir tekrarlandığını belirtmek gerek.[58] Bu gibi nispeten geç tarihli Çince metinler, İslâm dünyası ile Çin arasında gelişkin ve muhtemelen metinlere dayalı bir kültürel alışverişin varlığına işaret etmektedir, ancak iki coğrafya arasında kurulan temasın daha erken dönemlerine dönersek, İslâm geleneğinin, bu iki şehre dair imgelerin oluşmasında Çin şehirlerine dair ilk bilgileri, dönüştürüp kullanmak üzere bünyesine dâhil ettiğini gözlemleyebiliriz.

9. yüzyıldan iki Arapça kaynakta, Câbelka ve Câbelsa'nın tasvirlerini hatırlatan bilgilerle karşılaşıyoruz ve bunlar en azından bizi tamamen gerçek coğrafyaya taşıyacak nitelikte. İslâm coğrafyasının 8. yüzyılın ortalarından itibaren kayda değer bir temas kurduğu Hind, Çin ve diğer Uzakdoğu ülkeleri ve topluluklarına dair hem deneyime hem de mevcut rivayetlere dayalı bilgiler, kısa denilebilecek bir süre içerisinde coğrafi literatürde yerini almaya başlamıştı.[59] İlk ve en önemli örneklerden biri, Süleyman el-Tâcir'in 852'ye tarihlenen *Ahbar el-Sînve'l-Hind* isimli risalesidir. Bu

[57] Johann de Plano Carpini, *Moğol Tarihi ve Seyahatnâme*, çev. Yrd. Doç. Dr. Ergin Ayan (Derya Kitapevi, 2001), s. 63-64.

[58] Bu metinde, güneşin battığı yerdeki *Ch'a-pi-şa* şehrinden bahsedilir ve şehrin kapılarındaki bin adamın, hamile kadınların korkmaması için, güneş batarken çıkan ses duyulmasın diye davul çaldıkları, gong vurdukları, iki sesin birbirine karıştığı söylenir: *ChauJu-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chi*, Çinceden İngilizceye çev. Friedrich Hirth ve W. W. Rockhill (St. Petersburg, 1911), s.153, tıpkıbasım: Fuat Sezgin, 1996, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main. Çince metinlerin İslâm geleneğinden etkilendiği bu olgunun bir benzerine turnalarla kısa boylu insanların savaşında da rastlamıştık (bkz. yukarıda 16. not). Çince metinlerde bu defa batıda en uçtaki şehir olarak karşımıza çıkan Câbelka/Câbelsa ve Zülkarneyn hakkındaki rivayetler ve iki görsel için bkz. Yuriko Yamanaka, "The Islamized Alexander in Chinese Geographies and Encyclopaedias", *Alexander Romance in Persia and the East* içinde, haz. Richard Stoneman, Kyle Erickson, Ian Netton (Barkhuis Publishing & Groningen University Library, 2012).

[59] Çin ve İslâm coğrafyalarının birbirleri hakkındaki erken tarihli bilgilerinin güncel bir değerlendirmesi için bkz. Hyunhee Park, *Mapping The Chinese And Islamic Worlds, Cross-Cultural Exchange in Pre-modern Asia* (Cambridge University Press, 2012), I. ve II. bölümler.

risalenin içeriği 10. yüzyılın başlarında el-Sîrâfî'nin katkılarıyla zenginleşmiştir. Bahsettikleri coğrafyaya bizzat seyahat etmiş olmaları sebebiyle hem el-Tâcir'in hem de Sîrâfî'nin metinleri dokümanter değerini korumaktadır.[60]

Süleyman El-Tâcir, Çin'in Hanfu (Kanton) şehri hakkında şöyle yazar: "Onların [Çinlilerin] en büyük şehirlerinden biri Hanfu (Kanton)'dur. Büyük bir liman olan bu şehre bağlı 20 şehir bulunur. *Bir yerleşim merkezinin câdimi varsa, o yer şehir adını alır.* Câdim bir uzun borudur. İki avuca sığacak kadar, ilaçlar (boyalar) sürülmüş bir borudur. Uzunluğu 3-4 zira'dır. Başı insanın ağzına sığacak kadar incedir. Sesi bir mil uzaktan duyulur. *Çin'de her şehrin 4 kapısı vardır. Her kapıda beşer tane câdim (boru) bulunur, belli zamanlarda çalınır. Her şehrin kapısında 10 davul bulunur, câdimle beraber çalınır.* Bunları çalmak o şehrin hükümdarına itaat edildiğini gösterir..."[61]

Kanton (Guangzhou) şehri ve bölgesi bugün olduğu gibi o dönemde de Çin'in en büyük yerleşim birimlerinden ve ticaret merkezlerinden biriydi, Çin ise İslâm dünyasında hakkında nispeten sağlıklı bilgilere ulaşılan doğudaki son ülke hükmündeydi.

Çincede *yau-d'ung* olarak geçen câdim ile birlikte çalınan davullara dair Süleyman el-Tâcir'de karşımıza çıkan ifadeleri Çince kaynaklardan da doğrulayabiliyoruz. 1120 civarında öldüğü tahmin edilen Şerefü'z-zaman Tahir Mervezi'nin *Tabâ'i'i'l-Hayevân* isimli eserinin coğrafyayla ilgili kısmında Çin ülkesi hakkında anlatılanları eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutan ChouYi-liang, 10. yüzyıla tarihlenen bir Çince metinden aktardığı bilgilerle Çin şehirlerinde öğle vakti 200 defa davul, günbatımından önceyse 300 defa gong vurulduğunu ve çarşı meydanının bu şekilde açılıp kapandığını teyit eder. Gene Yi-liang'dan öğrendiğimize göre, T'ang hanedanı döneminde (618-907) gündoğumunda bütün şehirde duyulacak şekilde 400 defa davul vurulduktan sonra şehir kapıları açılmakta, günbatımında ise gene 400 vuruşla kapılar kapatılmaktaydı. Üstelik kapılar kapandıktan sonra 600 defa daha davul vurulmaktaydı.[62] Dolayısıyla, büyük bir şehir, bu şehrin kapıları, bu kapılarda çalınan davullar ve doğal olarak ortaya

[60] El-Tâcir ve Sîrâfî'nin Hind ve Çin'e dair metinleri Ramazan Şeşen tarafından kısa bir önsözle birlikte Türkçeye çevrilmiştir: *Doğu'nun Kalbine Seyahat* (Yeditepe Yayınları, 2012). Ayrıca bkz. S. Maqbul Ahmad, *Arabic Classical Accounts of India and China* (Indian Institute of Advanced Study, Shimla, 1989).

[61] Şeşen, *age.*, s. 27.

[62] Chou Yi-liang, "Notes on Marvazi's Account on China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, c. 9, n.1 (Eylül 1945), s. 21 ve 23. Mervezi'nin metninin coğrafyayla ilgili pasajları Minorsky tarafından yayımlanmıştır: *Sharaf Al-Zamân Tâhir Marvazî on China, The Turks And India* (The Royal Asiatic Society, 1942). Mervezî, Kanton'a ve hükümdarın yaşadığı Khumdan şehrine dair iki pasajda (Minorsky neşrinde Çin'le ilgili 26. ve 32. pasajlar) güneşin batmasına yakın davul-

çıkan gürültü, Câbelka'ya dair Yazıcıoğlu'nda okuduklarımızla birebir örtüşmektedir: "*Ve dahı gün togdugı yire yakın bir şehr vardur, Câbelka dirler. Anun bin kapusı vardur... Anda nevbetciler vardur. Kaçan güneş toga, kösler ve tabl ve nagâre çalarlar.*" Biraz aşağıda Ek 1'de, şehirlerin büyüklüğü ve kalabalığının bu rivayetlerle ilgisine dair başka örnekler de göreceğiz. Elbette Çince metinlerde de davul vuruşlarının sayısıyla ilgili bir abartı olduğu düşünülebilir ama gene de Arap coğrafyacıların Çin'le, daha geniş bağlamda Uzakdoğu'yla ilgili tasvirlerinin popüler eserlere varıncaya kadar iz bıraktığı anlaşılmakta.

Bu yazıda Câbelka'nın gerçek coğrafi konumunu değil, söylencelere yansıyan kimliğini ve bu kimliğin nasıl oluştuğunu ele almaya çalıştım. Kanton ve benzeri büyük Çin şehirlerine dair tasvirlerden izler taşıyan Câbelka'nın, aslında *Divanu Lugati't-Türk*'teki dünya haritasına "Çaparka (Caparka?)" olarak kaydedilen Japonya olduğu yorumunu rahatlıkla kabul edebiliriz. Bu denklik, Bahaeddin Ögel tarafından gözlemlenmişti.[63] Dolayısıyla denilebilir ki, bütün bu rivayetlerin arkasında, hayalet bir "şehir", hayalet bir ülke olarak en doğudaki bir "Japonya" her zaman mevcuttu.

Toplu halde bakıldığında, dünyanın uçlarındaki iki şehirle ilgili anlatıların Antikite'nin klasik coğrafyasından ögelerle Ortaçağ'ın tanıklıklara dayanan coğrafi bilgisini bir potada erittiğini söyleyebiliriz. Çin ülkesiyle gerçek temaslardan elde edilen bu bilgiler ve izlenimler, doğunun en ucundaki bir şehre dair efsanevi rivayetlere yedirilmiş ve ortaya oldukça eski kozmolojik imgelerle gerçek bilgileri bir araya getiren ama her ikisinden farklı yepyeni bir anlatı çıkmıştır. Bu ve benzeri anlatılarda –şifahi rivayetler şöyle dursun– aktarım zincirinin halkalarını oluşturan metinleri kesintisiz bir şekilde tespit etmenin imkânsız olmasa da genel itibariyle çok zor olduğu ortada. Öte yandan, bu gibi tasavvurların zaman içinde bir kültürden diğerine nasıl aktarıldığını, karmaşık bir kültürel trafiğin nasıl oluştuğunu adım adım ilerleyerek göstermek, spekülasyonlardan mümkün olduğunca kaçınmak için en iyi yol gibi gözüküyor. Tarihyazımında bağımsız birer motif görüntüsü altında karşımıza çıkan Osman Bey'in göbeğinden doğan ağaç ve Astyages'in rüyasında kızının rahminden süren asmanın "Asya"yı örtmesi ya da Dido ve II. Mehmed'in Kartaca şehri ve Rumeli Hisarı'nın sınırlarını bir sığır gönüyle belirlemesi arasındaki paralellikler

---

ların çalındığını ve herkesin aceleyle evine koştuğunu, günbatımından sonra dışarıda kimsenin kalmadığını anlatmaktadır.

[63] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, I. Cilt (TTK, 1993), s. 388, dipnot 66. Marco Polo metnindeki Cipangu/Zipangu da Japonya'ya tekabül etmekteydi. Nitekim bu isim, Çince "Jih-pen-kwe"-nin bozulmuş haliydi ve Çinlilerin Japonya'ya verdiği ad olup anlamı "doğan güneşin ülkesi"ydi. Bkz. *The Book of Ser Marco Polo*, İngilizceye çev. ve haz. Sir Henry Yule; Henry Cordier'nin notları ile, gözden geçirilmiş 3. baskı, c. 2 (John Murray, 1903), s. 256, dipnot 1.

gibi tekil mahiyetteki örneklerin ele alınması ile tarihî, coğrafî, edebî türler ve daha genel nitelikteki temalar üzerinden hareket eden karşılaştırmalı çözümlemeler arasında her zaman için bir fark olacaktır. Ancak bunların bir noktada kesişmeyeceklerini de öne süremeyiz. Bu yazıda, Homeros'ta ve klasik Antikite'de ilk şekillerini ve ipuçlarını gördüğümüz iki motifin izini, zaman dilimi denilemeyecek kadar uzun bir zaman dilimi içinde sürmeye çalıştım. Kuşkusuz bunlar, Antikite, Geç Antikite, Ortaçağlar ve hattâ erken modern döneme kadar gelen ve daha genel bir çerçeveye oturtulduğunda daha fazla anlam kazanabilecek olan örneklerden sadece ikisidir.

Ek 1

Câbelka/Câbelsa ile ilgili anlatılarda, şehrin kalabalığı ve uğultusu ile güneşin sesinin yan yana anıldığı dikkatlerden kaçmamıştır. Yazıcıoğlu, güneşin sesinin, davulların sesini bastırdığını dile getirmişti: "*Bu kamunun gürüldüsin güneşün gürüldüsi basar.*" Taberî ise "*Bu şehirlerde yaşayan halkın sayısının çokluğu ve seslerinin gürültüsü mâni olmadığı takdirde, dünyada yaşayan bütün kavimler, doğduğu ve battığı vakitlerde güneşin gökteki denize düşmesinden husule gelen gürültüyü işitebilirlerdi*" diyordu. Güneşin sesi bastırılsın bastırılmasın, bu ifadelerin ikisi de şehrin büyüklüğünü vurgulamaktadır. Nitekim André Miquel, Arapça coğrafya kitaplarında, Roma'nın büyük bir şehir olarak çıkardığı gürültü olmasa, güneşin batarken ve doğarken çıkardığı uğultuyla birlikte meleklerin korosunun da duyulabileceğinden bahsedildiğini kaydeder.[64] İdeal bir şehir ve âdeta dünyanın merkezi olan Roma'nın gürültüsü ile güneşin [gökyüzünde ilerleyişinin] gürültüsünün kıyaslanmasına İbrani rivayetlerinde de rastlıyoruz. Buna göre güneşin gökyüzünde ilerlerken çıkardığı ses olmasa Roma'nın gürültüsü, Roma'nın gürültüsü olmasa güneşin sesi duyulabilecektir. Keza, yeryüzünü bir uçtan bir uca kat eden üç ses vardır ancak bunları dünyadaki yaratıklar duymaz: Güneşin gökyüzünde ilerlerken çıkardığı ses, Roma'nın gürültüsü ve ruhun bedenden ayrılırken çıkardığı ses.[65] Bu ifadelerde, in-

[64] André Miquel, *Arap Coğrafyacılarının Gözünden 1000 Yılında İslâm Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, çev. Ali Berktay (Kitap Yayınevi, 2003), s. 82.

[65] *The Book of Legends, Sefer Ha-Aggadah, Legends From The Talmud And Midrash*, haz. Hayim Nahman Bialik-Yehoshua Hana Ravnitzky, İngilizceye çeviren William G. Braude (Schocken Books, 1992), 6/25, s. 762. Aynı eserde 6/24'te insanın sesinin gündüzleri geceleri olduğu kadar duyulmamasının sebebi olarak da güneşin çıkardığı ses gösterilmektedir. 6/23'te ise Güneşin yörüngesinin korunduğu, bu yörüngenin hemen önünde bir havuz olduğu ve güneş doğduğunda ısısının bu havuzda düşürüldüğü rivayetleri mevcuttur. Aksi takdirde güneşin sıcaklığı dünyayı yakacaktır. Bütün bu rivayetlerde, güneşin sesi, kalabalık ve güneşin daldırıldığı ya da düştüğü gökteki havuz gibi Taberî'de karşımıza çıkan ayrıntıların varlığı gözlerden kaçmamıştır. Ancak İbrani ve İslâm literatürünün hangi sırayla birbirini etkilediğini kestirebilmek pek kolay değildir. Krş. yukarıda 50. not.

san ölçeğini aşan bir kozmik sesin etkisiyle, insan ürünü olan bir evrensel şehrin etkisinin yer değiştirdiğini görüyoruz. Arka planda, Pythagoras'tan âşina olduğumuz, gökcisimlerinin çıkardığı seslerle ilgili düşüncelerin de yattığını sezmek mümkün.

Ek 2

Çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu gördüğümüz ve içerdiği ögeleri birer motif olarak tespit etmeye çalıştığımız bu iki şehir hakkındaki anlatılara dair bu yazının sınırları dâhilinde söylenebilecek son bir şey daha kaldı. Öncelikle, eski-yeni kozmolojik ve coğrafi tasavvurların karmaşık bir biçimde yan yana geldiği, iç içe geçtiği Câbelka ve Câbelsa'ya dair bilgilerin, standart sayılabilecek bir sözlük maddesi olarak nasıl karşımıza çıktığını görmek şaşırtıcı olabilir:

Câbülsâ "Mağrip tarafında bir beldedir. Bin dervâzesi ve her dervâzede bin pâsbân oturur derler ve âlem-i misâlde mağrip canibinde bir şehr-i 'azimdir. Onda mecmu'-i suver-i 'âlem-i dünya mevcuttur. Ve mukabilinde maşrık cihetinde dahi bir şehr-i 'azim vardır Câbelkâ derler ve ehl-i tahkik indinde sâlikin âhir mertebesi.[65-67]

Câbelka ve Câbelsa, yeryüzü coğrafyasında simetrik bir yapı arayışı sonucu doğu-batı ekseninde ikiz kimliğe kavuşturulan tek bir şehirdi. Ancak "dikey" diyebileceğimiz bir eksende de (âlem-i misal) ayrıca birer kopyaları ortaya çıkmış ve tasavvufi terminolojiye kadar girerek bir "makam"a dönüşmüştür.[68]

---

[66] *Burhân-ı Kâtı'*. İstanbul, 1302.

[67] Günümüz Türkçesiyle: "Câbelsa, 'Mağrip tarafında bir beldedir. Bin kapısı vardır, her kapıda da bin nöbetçi. Ve Misal âleminde mağrip tarafında büyük bir şehirdir. Orada dünya âlemindeki bütün suretler mevcuttur. Mukabilinde, maşrık tarafında da Câbelka dedikleri büyük bir şehir vardır, ehl-i tahkike göre sâlikin varacağı son mertebedir."

[68] TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Câbelka-Câbelsâ" maddesi de tamamen tasavvuf terminolojisine odaklanır (Süleyman Uludağ, 6. cilt).

Tasavvufi literatürde sufilerin "temaşada bulundukları" bu coğrafyanın, bu yazıda incelemeye çalıştığım, gerek acâib metinlerinde gerekse coğrafya kitaplarında karşımıza çıkan ve daima efsanelerle, olağanüstü olgu ve olaylarla yoğrulmuş rivayetlerle ilişkisi başlı başına bir inceleme konusudur. İşrakîliğin kurucusu ve başlıca sözcüsü Şihabüddin Sühreverdi'nin (12. yüzyıl) Aristoteles'le "makâm-ı Câbersa'da" görüştüğü bu "manevi coğrafya", hem Batı'da hem de Doğu'da birbirine oldukça yakın görünümlerle tezahür etmiştir. Doğu geleneği üzerine ayrıntılı bir tahlil için bkz. Henry Corbin'in özellikle İşrakîlikte ayrı bir önem kazanan manevi coğrafyayı seçme metinlerle birlikte yorumladığı çalışması: *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shî'ite Iran*, İngilizceye çeviren Nancy Pearson (Princeton University Press, 1989), özel olarak bkz. dizindeki Jâbalkâ ve Jabarsâ girdileri. Corbin, Farsça metinlerde "Jâbarsâ" ve "Jâbalkâ" ile birlikte hepsini kapsayacak şekilde "Hurkalyâ" isminin de geçtiğini belirttikten sonra, bu isimler için tatminkâr bir etimoloji veremediğini ifade eder (s. 73).

Taberî'nin anlatısında her iki şehrin ahalisinin Ad ve Semud kavimlerine bağlandığını okumuştuk. Mirac kıssasının popüler izdüşümlerinde Câbelsa ahalisinin Yahudilerin "kayıp" bir kabilesiyle ilişkilendirildiğine de tanık oluyoruz. Peygamber mirac esnasında bu halkı görmek ister. Ancak Cebrail şehrin çok uzak olduğunu belirtir, üstelik oraya ulaşmak için akışı ancak Sept günü kesilen ve ok gibi hızlı akan Kum nehrini aşmak gerekecektir. Peygamber dua eder ve yolculuk gerçekleşir. Ardından orada Yahudi ahaliyle uzun uzun konuşur.[69]

Son olarak, Şiiler arasında Mehdî'nin bu iki şehirden birinde gizlendiğine dair inançlara rastlandığı da eklenebilir.[70]

[69] Bu rivayetin Türkçesi için bkz. Âşık Mehmed, *Menâzıru'l-Avâlim*, II. Cilt, *Metin*, haz. Mahmut Ak (TTK, 2007), s. 458-460 (krş. Taberî, *age*, s. 87, Mirac gecesi Yecüc-Mecüc ülkesine yapılan yolculuk). Arapça literatürü takip eden *Menâzır*'daki bu ilginç miraç pasajı, dünyanın bir ucuna yapılan yolculuğun yanısıra, soru-cevap şeklinde gerçekleşen diyaloglarıyla da İskender romanslarında İskender'in Hint bilgeleriyle yaptığı konuşmaları hatırlatmaktadır: *The Greek Alexander Romance*, İngilizceye çeviren ve notlandıran Richard Stoneman (Penguin Books, 1991), s. 131-132.

[70] Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, c. 1 (Cambridge: University Press, 1956), s. 246, dipnot 1.

İKTİDARIN AYNASINDA HURAFELER: 19. YÜZYIL OSMANLISI'NDA İKTİDARIN HURAFE ÜRETİMİ

Murat Coşkuner* **& Seçil Aslan****

GİRİŞ

Hurafenin bir kavram olarak dinsel mi, yoksa dindışı alana mı ait olduğu konusu tartışmalıdır. Hurafeyi dinsel alan içerisinde tanımlayanlar, hurafede dinin içerisine sonradan girmiş, otantik olarak o dinde bulunmayıp da ancak farklı inançlardan devralınmış ögelere işaret ederler. Onlar için hurafe o dine sonradan dâhil olan bir eklentidir ve otantik dinle aralarında bir uyumsuzluk var gibidir. Hurafeyi dinsel alan dışında görenler ise dinin saf, değişmeyen bir biçiminin bulunduğu tezinden hareketle bu biçimin dışında kalan ya da kaldığını varsaydıkları her türlü ögeyi dindışı alana itmek suretiyle "anlamsız bir kalıntı" olarak nitelendirirler. Her iki anlamında da olumsuz bir nitelik taşıyan hurafeler, inanma ediminin ya da "sahih dinin" dışında kalan ögeler olarak görülmektedir.

* Arş. Gör. Dr. Murat Coşkuner, Kocaeli Üniversitesi, İİBF, Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD.
** Öğr. Gör. Seçil Aslan, Sakarya Üniversitesi.

Hurafelerle ilgili her iki analizin de toplumda uzmanlaşmış bir dinsel alanı kendilerine çıkış noktası yaptıklarını söylemek mümkündür. Bir başka deyişle bu analizlerin merkezinde; özerkleşmiş bir dinsel alan olduğu ve dinsel bilginin de bu alanın uzmanları tarafından üretildiği düşüncesi hâkimdir. Bu haliyle de dine yönelik oldukça normatif ve modernist bir bakış açısını barındırmaktadırlar. Bu gibi yaklaşımlar; teoloji disiplini içerisinde bir anlam ifade edebilirler, fakat antropolojik açıdan dinselliğin toplum için işlevini görmezden gelmekle maluldürler. Dine yönelik bu tekdüze bakış; aynı zamanda dinin toplumsal bütünlüğü sağlama işlevini ve bu işlevi yerine getirirken aynı görevle donanmış dindışı kurumlardan nasıl etkilendiğini de analitik olarak değerlendirme dışı bırakmaktadır. Bunun dolaylı sonucu da hurafelerin toplumsal-siyasal olarak üretilen birer söylemsel inşa olduklarını görememek olacaktır. Dinin saf biçimlerini arayıp ona bir köken ihdas etme şeklinde ortaya çıkan modernist teolojik bakış, Walter Benjamin'in deyimiyle kökenin girdabında tarihi yok edecek[1] ve toplumsal bütünlük gibi siyasal bir göreve sahip olan dinselliğin bu görevi yerine getirirken nasıl dönüştüğünü ve inşa edildiğini görmeyi engelleyecektir. Oysa bu dönüşümün peşine düşmek dini, siyasal alanın dinamikliğine açarak onunla birlikte geçirdiği dönüşüme odaklanmayı getireceği gibi, dinselliğin edindiği siyasal işlev uğruna araçsallaştıramadığı dinsel söylemleri yaftalamak için hurafe kavramını kullandığını ve böylece hurafenin aslında teolojik bir kavramdan ziyade hâkim dinsel-siyasal söylemin ürettiği siyasal işlevlere sahip bir terim olduğunu anlamamıza imkân sağlayacaktır.

Dine yönelik modernist yaklaşımların uzağında konumlanan bu çalışma, hâkim dinsel-siyasal söylemin kullanamadığı farklı dinsel-siyasal söylemleri yaftalamak şeklinde yürüttüğü siyasal işlevini hurafeler üzerinden açıklamaya çalışacaktır. Onun bu siyasal karakterini daha açık kılabilmek için 19. yüzyıl Osmanlısı'nın siyasal-toplumsal tarihine odaklanılacak, bu dönemde dinsellik ve siyasallık arasında kurulan özgün bağlantı dikkate alınarak Osmanlı'daki hâkim dinselliğin siyasal işlevine değinilecek ve bu özgün yapının araçsallaştıramadığı alternatif dinsel söylemleri nasıl hurafe olarak adlandırdığının altı çizilecektir. Osmanlı siyasal tarihinden verilecek örnek olaylarla dinselliğin işlevlerini açıklamaya çalışacak olan bu çalışmanın amacı, hurafelere yönelik siyasal-antropolojik bir bakışla onların toplumsal-siyasal işlevlerini öne çıkarmak ve nasıl üretilip, ne gibi siyasal etkilerin sonucunda meydana çıktıklarını anlamaya çalışmaktır.

Bu çalışmanın planı kapsamında ilk bölümde dinin nasıl tanımlandığına ve onun işlevsel niteliğini ön plana çıkarmak suretiyle toplum için kurucu

[1] Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, çev. J. Osborne, London, New York: Verso, 1998.

bir değer olduğuna yönelik Durkheimcı teze değinilecektir. Böylece toplumun din etrafında kendini örgütleyebilen bir bütünlük olduğu öne çıkarılarak her türlü dinsel ögenin bu bütünlüğün korunmasında işlevsel olduğundan bahsedilecektir. Din ve toplum arasındaki ilişkiye değinerek önemli bir yol açan Émile Durkheim'ın dinin bu kurucu toplumsal işlevini yerine getirmesini sağlayan "kutsallık" kavramına verdiği öneme odaklanarak günümüz toplumlarında bu kavramın yalnızca dinler tarafından değil, aynı zamanda siyasal-toplumsal iktidarlar tarafından da üretildiğine dikkat çekilecektir. Sonraki bölüm ise; hem dinlerin hem de siyasal-toplumsal iktidarların sağlamakla görevli oldukları toplumsal bütünlük işlevini yerine getirirken aralarında yaşanan ilişkilere odaklanacaktır. Benzer işlevlerle donanmış olan bu güçlerin aralarında yaşanan çeşitli tâbiyet ve güç ilişkileri analiz edilerek, bu ilişki biçimlerinden biri olan "iktidarın toplumsal bütünlük için dinselliği tekeline alıp onu kullanılır bir konuma getirmesi"ne özel bir önem verilecek ve bu sayede 19. yüzyıl Osmanlısı'ndaki özgül din-iktidar ilişkilerinin teorik temelleri tartışılacaktır. Son bölümde ise Osmanlı siyasal tarihinde dinsellik ve siyasallık arasında kurulan özgül ilişki bağlamında iktidarın, ilgili dönemde içinde bulunulan siyasal kriz ortamında toplumsal bütünlük görevini yerine getirebilmek için dinselliği ve dolayısıyla hurafe kavramını nasıl kullandığı, bu kavramı nasıl yönlendirip araçsallaştırdığı çeşitli örnekler üzerinden ele alınacaktır. Böylece hurafelerin, iktidarın ürettiği dinsel söylem tarafından kullanılamayan inançlar için geliştirdiği sıfatlar olduğu sonucuna varılacaktır.

Dinin Kutsallık Üretimi ve Siyasal İşlevi

Din terimi (*religion*) Latince *religio* kökünden gelmekte ve bu sözcük *bağlamak* anlamına gelen *ligare* ve *tekrar, yeniden* anlamındaki ön ek olan '*re*'den oluşmaktadır.[2] Yani terim olarak "yeniden bağlamak" anlamına gelen dinin, bağlanmanın sürekliliğine vurgu yapan bir yönünün olduğu açıktır. Keza Roma döneminde de bu sözcüğün "*kutsal örf*" (*observance*) ya da "*bağlılık*" (*piety*) gibi anlamlarda kullanılması[3] dinsellikteki devamlılığı ortaya koyması bakımından önemlidir. Ancak din kavramı Batı'da günümüzdeki anlamıyla 16. ve 17. yüzyıllarda kullanılmaya başlamıştır. İlk zamanlarda basit ibadet ve âyin türleri anlamında kullanılıp sürekliliğe olan vurgu korunurken, daha sonra insanların kurduğu inanç ve dinsel sis-

[2] Jacqueline Stevens, *Devletin Yeniden Üretimi*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 352.

[3] William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. A. Kurt, İstanbul: Sentez Yayınları, 2008, s. 17.

temleri de içine alacak şekilde anlamı genişlemiştir.[4] Dinin kelime anlamı olarak içinde bağlanma üzerinden süreklilik vurgusu taşıması, insanın bir kere bağlandı mı onu sabit bir şekilde taşımasından ziyade bağlanmanın yeniden kurulması gerektiği fikrini de beraberinde getirir. Dolayısıyla din zamansal olarak bir değişim de içerir.

Din her ne kadar bireysel bir tercihmiş gibi görünüyorsa da işlevleri açısından değerlendirildiğinde mevzuun sadece bireysel düzlemde kalmadığı, aynı zamanda toplumsallığa uzanan bir anlamı olduğu görülecektir. Dinin işlevi konusunda ilk yaklaşımlardan biri Ernst Cassirer tarafından ileri sürülen dinin, insanın çevresini anlamlandırma sürecinin ilk aşamalarında ortaya çıkmış bir sembol sistemi olduğu yönündeki iddiadır. İnsanın çevresini anlamlandırma aşamalarını kuramsal bir şekilde ele alan Cassirer *İnsan Üstüne Bir Deneme* adlı çalışmasında "*homo symbolicum*" (sembolik hayvan) olarak nitelendirdiği insanın çevresini ancak semboller oluşturarak kavrayabilme yetisine sahip olduğunu iddia eder. Ona göre mit ve din insanlığın ilk sembolik formlarıdır ve tüm sembolik formlar gibi mit ve din de insanın kendisini kuşatan gerçekliği anlama ve yorumlama çabasının ürünüdür.[5] Bu da bize dinin, insanın çevresiyle olan ilişkisinden ve bu çevreyi anlamlandırma çabasından doğduğunu ve içinde bulunduğu çevreye bağlı olarak farklı dinselliklerin olabileceğini gösterir.

Dini, tarihsel açıdan bakıldığında ideolojinin ilk biçimi olarak ele alan Karl Marx'a göre ise yanlış bilinç olarak nitelendirdiği ideoloji ile aynı zemini paylaştığına göre din de dolaylı olarak yanlış bir bilinçtir.[6] Marx için din, aynı zamanda yabancılaşmanın ve sömürünün arttığı bir toplumda kitlelerin bunlara katlanmasını sağlayan bir işleve de sahiptir: Din kitlelerin afyonudur. Ancak bununla birlikte Marx yabancılaşmanın sonucu olarak değerlendirdiği dinin kendisini de bir yabancılaşma olarak okumaktadır. Bir bakıma tıpkı devlet gibi dini de insanın ürettiği ve gene insanın kendisinden kaynaklandığı halde, insandan uzaklaşmış bir yapı olarak görür.

Dini yerine getirdiği işlevler noktasında değerlendiren düşünürlerden bir diğeri de sosyoloji disiplininin kurucularından biri olarak nitelendirilen Durkheim'dır. Marx dini ideoloji ve yanlış bilinçle ilişkilendirerek olumsuzlayıcı bir şekilde değerlendirirken, Durkheim dine toplumu kurucu bir işlev yükler. Toplum için dinin işlevini ortaya koyma saikiyle hareket eden Durkheim için din, toplumun bir yansımasından ibarettir.[7] Onun sosyo-

[4] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, s. 15-17.

[5] Ernst Cassirer, *An Essay On Man*, New York: Yale University Press, [y.y], s. 44.

[6] Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. T. Atay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004, s. 72.

[7] Émile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yay, 2014, s. 396-397.

lojik izahında dinsel inanışlar insanların birlikte yaşamasını destekleyen birer toplumsal olgudur. Sosyal yaşam, topluluğun ve ona beslenen duygu temelli anlayışın ürünü olarak ifade edilen din ve dinsel sistem sayesinde doğmaktadır. Böylece ortak inanç ile birlikte insanlar arasında duygu ortaklığı ve sosyal uyum ortaya çıkmaktadır.[8] Durkheim'ın analizinin temel özelliği dinin kendiliğinden ortaya çıkmış bir sistemden ziyade toplumun doğurduğu bir sembolik sistem yani toplumun kendi yansıması olduğunu göstermesidir. Bu nedenle Durkheim dini toplumsal bir kurum olarak görür ve pek çok halkın kolektif bir yaşam oluşturmasında temel bir işlev üstlendiğini düşünür.[9]

Toplumun, uyumlu bir birliktelik olarak devamlılığını dinselliğe bağlamakla birlikte Durkheim, her bir insanın bireyselliği ile onu kuşatan toplumsallık arasında çelişkili bir ilişki olduğunu düşünür. Dinin, toplumu tehdit eden bireysellikle başa çıkacak özelliklere sahip olduğunun altını çizerek bir baş etme stratejisi olarak böylece âyin teorisine zemin hazırlar. Ona göre, "her türden kamusal festival, tören ve âyinin işlevi bencilce tutkuların ve gündelik kişisel gailelerin büyük ideallerden alıp götürme meylinde olduğu kuvvetin birazını sürekli olarak geri vermesidir".[10] Bu açıdan bakıldığında toplumun duygusal yoğunlaşma sayesinde bir arada kalabilen yapısını kavramış görünen Durkheim her dinde mutlaka bulunan âyinlerin bu amaca hizmet ettiğini belirtir. İnsanlar âyinlerde bir araya gelerek duygusal ortaklık/özdeşlik içine girerler ve böylece kendilerini bir kutsallık çemberi ile çevrelenmiş hissederler. Bu bağlamda, Durkheim'ın aydınlanma karşıtı bir terim olan 'kült' kelimesini sıklıkla kullanması anlamlıdır. Zira kült; dinin, kutsallığın, metafiziğin ve bunların hepsinin üstünde yer alan duyguların izlerini taşır ve kutsal ise bu âyinlerde gelişigüzel bir tarzda ortaya çıkan duygu ve arzuları çağırır.[11]

Bu noktada Durkheim'ın bakışı temel alınarak din ile kutsallık arasındaki ilişkiye ve bunların toplumsal ortaklaşma veya ayrışmayı yaratan kurucu işlevlerine değinmek gerekmektedir. Esasında her ne kadar Durkheim için bu iki kavram aynı anlama geliyorsa da, analizine ayrıntılı şekilde bakıldığında kutsallığı dinin ötesinde, onu da aşan bir olgu olarak ele aldığı görülecektir. Din, kutsallık etrafında ilk örgütlenen sistemdir. Nitekim dinin toplum için kurucu işlevine değinmekle birlikte, Durkheim toplumun aslında kutsallık olarak adlandırdığı bir halenin etrafında örgütlenen bir sistem olduğunu savunur. Dolayısıyla toplum için temel ayırım aslında kutsallık

[8] *Age.*, s. 322.
[9] Émile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. O. Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004, s. 74.
[10] Talal Asad, *Dinin Soykütükleri*, çev. A. A. Tekin, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, s. 93.
[11] Stjepan Gabriel Mestrovic, *21. Yüzyılda Durkheim*, çev. S. Güldal, İstanbul: Matbu Kitap, 2015, s. 52.

(*sacred*) ve dindışılık (*profane*) arasındadır. Bir diğer deyişle, din denilen sistem kutsallığın kendini dışavurum yönlerinden sadece biridir.

Latince "*sacer*"den gelen kutsal, tanrıların dünyasına ait, dokunulmaz anlamına gelir ve aynı zamanda "aziz" ve "murdar" gibi ikili bir anlam da içerir. Roma İmparatorluğu Latincesinde ise kutsal sözcüğünün kökü olan *sacer* bir tanrının sahip olduğu her şeyi ifade eder. Roma İmparatorluğu'nda Tanrının sahip olduğu şeylerin dinamik yapısına dikkat çeken Talal Asad bu dinamikliği sağlayan kurum olarak devlete işaret etmektedir. Kutsallık alanına alınacak şeylere karar vermede siyasal bir organizasyon olan devlet etkili olurken; Roma İmparatorluğu'nda kutsallık, devlet eliyle *profanum* âleminden alınıp *sacrum* âlemine geçirilmiş her şeyi kapsar.[12] Bu açıdan bakıldığında Asad'a göre Roma İmparatorluğu'nda kutsallık siyasal bir anlama sahiptir. Roma İmparatorluğu'nda kutsallık ile siyasallığın iç içe bulundukları bu özgün ilişkisinden dolayı siyasal organizasyonun –yani devletin– dünyevi nitelik taşıyan şeyleri kutsallık alanına geçirebildiğine yönelik bir fikir yürütülebilir. Fakat daha sonra Asad, Roma İmparatorluğu özelinde kurduğu bu bağlantıyı genelleştirme yoluna giderek bu ilişkinin tüm tarih boyunca geçerli olduğunu vurgular. Bir diğer deyişle, kutsal ve siyasal arasındaki iç içelik ilişkisi evrensel bir ilişkidir. Bu nedenle kutsallığın, iktidar dünyasının daima bir parçası olageldiğini ve kutsallık ile siyaset kategorilerinin birbirleriyle bizim düşündüğümüzden daha derin bir şekilde iç içe geçmiş olduğunu belirtir.[13] Bu bakımdan Asad için iktidar, belli bir dinin oluşması için gerekli koşulları sağlayan; dinsel bilginin üretilmesi için belli dinsel pratikleri öne çıkaran, kendisi için kullanışlı olmayanları ise yasaklayıp, olumsuzlayan veya dinsel alanın dışına iten bir yapıdır.[14]

Asad'ın ileri sürdüğü kutsallık ve siyasallık arasındaki bağlantının bir başka biçimini kutsalın toplumsal işlevini ön plana çıkaran Durkheim da kurar. Durkheim'ın tanımladığı totemin özelliklerine bakıldığında totemin hem dinsel bir kutsallığı ifade ettiği, hem de aynı zamanda siyasal bir işlev taşıdığı açıkça görülecektir.[15] Keza Durkheim'ın siyasal antropolojik okumalarına bakıldığında da kutsallık kavramının oldukça önemli politik yansımaları olduğu görülür. Jacqueline Stevens'ın ifade ettiği üzere,

> Durkheim'da din politik toplumun kendisidir; bunun nedeni bütün politik toplumların o toplumların ayrılmaz bir parçası olan ayrı örgütlü

[12] Asad, *age.*, s. 43-44.
[13] *Age.*, s. 239.
[14] Talal Asad, "Antropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man* içinde, New Series, 18, no.2, 1983, s. 237, 246.
[15] Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s. 252.

> dinlerinin olması değil, yeniden üretimleri açısından politik toplumların aldığı kapsama ve dışlama biçimlerinin Durkheim'in kutsal ve cismani (dindışı) arasında bir zıtlık dediği şeyi gerektirmesidir. [...] Durkheim dini tikelliği, içinde bir (politik) toplumu oluşturan kutsal/cismani (dindışı) ayırımları olarak tanımlar.[16]

Durkheim'ın bu okumasında, toplum için kurucu işlevi göz önüne alındığında kutsallığın politik bir kategori olarak çalıştığını ve toplumu dışarıya karşı birlik halinde tutmakta rol edindiğini görebilmekteyiz. Yani kutsallık bu noktada toplumsal birliğin sağlanması gibi siyasal birleştirici bir görev üstlenmiş durumdadır. Dindışı kategorisi de gene benzer şekilde, fakat kutsallığın edindiği işlevin tersi yönünde siyasal dışlama mekanizması olarak işlerken; toplumun sınırları dindışı kavramı üzerinden çizilmektedir. Yani toplum kutsal etrafında örgütlenirken, dindışı olanlar da toplumun dışına atılmaktadır.

Durkheim'ın kutsallığın siyasal bir kategori olarak anlaşılmasına cevaz veren okuması ile Asad'ın kutsallık ile iktidarın iç içe geçtiği ya da en azından benzerliği yönündeki analizleri kutsallığın siyasallıkla ilişkisini açık şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktada benzer şekilde Marcel Gauchet'nin de önemli bir açılım sunarak, kutsallığın kolektif düzenin aşkınlık üzerinden haklılaştırılması işlevini yerine getirmesinden dolayı onun bir ideoloji olarak tanımlanabileceğini belirtmesi önem taşır.[17] Gauchet'ye göre, kutsallık her ne kadar aşkın bir nitelik taşısa da toplumun dağılmadan bir arada kalma işlevini yerine getiren ideolojik bir içeriğe sahiptir. Bu yönüyle Gauchet'nin kutsallık ile siyasallık arasında kurduğu bu işlevsel benzerlik, hem Durkheim'ın hem de Asad'ın ortaya koyduğu gibi her iki kavram arasındaki yakınlığı vurgular. Kutsalın siyasal niteliğini öne çıkaran tüm bu yaklaşımlar onu siyasal kavramlarla tanımlamayı da beraberinde getirmektedir. Böyle bir gerekliliğe istinaden bu çalışma, kutsal; toplumsal ve siyasal süreçlerin dinamikliğine bağlı olarak oluşan, dağılan, kaybolan ve sonra başka bir şekilde yeniden ortaya çıkan, insanlara her seferinde başka bir bağlanma şekli sunan toplumsal bir plebisit olarak tanımlamaktadır.

Bir sonraki bölüm bu tanım doğrultusunda, kutsallık ile siyasallık arasındaki muhkem bağlantının farklı izdüşümlerini ele alacaktır. Kaldı ki ancak bunu yaparak son bölümde ele alınacak olan hurafelerin dinsel-siyasal bir söylemin ürünü olarak nasıl ortaya çıktıklarını anlama olanağı ortaya konulabilecektir.

---

[16] Stevens, *age.*, s. 136-137.

[17] Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der. ve çev. Z. Savaşçın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 176.

KUTSAL VE SİYASAL ARASINDAKİ ÖZGÜL İLİŞKİ BİÇİMLERİ

Kutsallık bir ideoloji olarak işlemektedir, ancak bu ideoloji işlevini nasıl yerine getirir? Bu soru oldukça önem taşır, zira toplumlar benzer özelliklere sahip olmadığından tüm toplumlarda kutsallık ideolojisi de aynı şekilde işlemez. Burada özellikle bir ideoloji olarak kutsallığın iki farklı toplum tipinde yani kendi içinde bölünmemiş toplumlar ile bölünmüş toplumlardaki işlevinden bahsetmek gerekir.

Bölünmemiş toplum olarak tanımladığımız toplumlar kendi içinde bir uzmanlaşma geçirmemiştir. Bu toplumlarda kutsallık henüz toplumdan ayrılmamıştır. Dolayısıyla kutsallık, toplumun gündelik yaşamıyla iç içedir. Regis Debray antik dönem ve Yahudilik özelinde bu durumu şu şekilde ifade eder: Antikçağ ile Tevrat'ın ilk ortaya çıktığı dönemlerde her şey dinî alanın içindedir. Ekonomi, sosyal hayat, siyasal alan gibi bugün dindışı olarak kabul edilen alanlar dinî evrenin parçasıdır. "*Yahve*"ye –yani Tanrıya– tapınmak bir doktrin değil; yemek yemek, yıkanmak, çocukları büyütmek gibi gündelik yaşamın doğal bir parçasıdır. Görüldüğü üzere bu toplumlarda dinî yaşam ile gündelik yaşam iç içedir ve din gündelik hayatın temel yönlendiricisi konumundadır. Bu bölünmemiş toplumların genel karakterini ifade eden Mircea Eliade de dinlerin ya da dindarların, din ile dünya arasında esaslı bir ayırım yapmadıklarından bahsederek bu kişilerde tüm dünyanın tanrıların elinden çıkmış olduğuna dair bir düşüncenin hâkim olduğunu belirtir. Eliade'ye göre;

> Dindar insana göre doğa hiçbir zaman yalnızca doğal olmayıp her zaman dinsel bir değer yüklüdür. Yani evren tanrısal bir yaratıdır. Tanrıların ellerinden çıkmış olan dünya kutsallıkla damgalanmış olmaya devam etmektedir. Söz konusu olan yalnızca tanrılar tarafından aktarılan bir kutsallık, örneğin bir tanrının varlığıyla kutsallık kazanan bir yerin veya bir nesnenin kutsallığı değildir. Tanrılar daha fazlasını yapmıştır. Bizatihi dünyanın yapısında ve kozmik olgularda kutsalın çeşitli tarzlarını tezahür ettirmişlerdir.[18]

Tarihi en eski MÖ 7. yüzyıla uzanan peygamberli dinlerin de böyle bir tecrübeden geçtiklerini yani tek tanrılı dinlerde de kutsallığın yaşamdan ayrılmadığı dönemlerin olduğunu belirtmek gerekir. Bu dönemlerde tüm toplumsal, siyasal, ahlâki ve iktisadi ilişkiler kutsallık çerçevesinde ifade edilmekte; bu alanlar dinsellikle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Aşkın bir tanrının ürünü olarak kabul edilen dinsel kurallar da bu bakımdan dinsel

[18] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991, s. 95.

olsun olmasın tüm varlık alanı için geçerli sayılmaktadır. Dolayısıyla bu dinlerde dünyanın her bir köşesinin tanrısal güçlerle dolu olduğu düşüncesi hâkimdir. Mary Douglas; bu dönemlerde farklı dinî inanışlara sahip olmalarına rağmen Hıristiyan, Musevi ve Müslümanların hayatın bütününün tanrısal güçlerin hâkimiyetinde olduğunu ve başlarına gelen her şeyin tanrısal nedenlerden kaynaklandığını düşünmüş olduklarını belirtir.[19] Kısacası bu tip bölünmemiş toplumlarda kutsallık henüz toplumdan ayrılmadığından dolayı ne dinsel anlamda, ne de siyasal anlamda toplumdan ayrılmış bir iktidar fikri vardır. Dolayısıyla kutsalın ideolojik işlevi, yalnızca toplumun bu dünya üzerinde temellendirilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Yani Gauchet'nin de tanımladığı üzere kutsal; kolektif hayatın meşrulaştırılması, bu kozmik düzende topluluğun önemli bir amaca hizmet ettiği kanısının oluşturulması yönünde ideolojik bir işlev yerine getirir.

Ancak insan evrimi sürecinde toplumsal yaşamın yalnızca bölünmemiş topluluklardan oluştuğu söylenemez, zaman içerisinde toplumda uzmanlaşma ve işbölümü baş göstermiş ve toplumsal yaşam kendi içinde bölünmüştür. Bu tip bölünmüş topluluklarda kutsallığın ideolojik işlevi de değişmiştir. Artan işbölümü yeni toplumsal alanları ortaya çıkarırken, ortaya çıkan bu alanlar giderek farklı uzmanlık ve sınıfları oluşturmuştur. Durkheim'a göre bu yeni toplumsal alanlar dinin içinden çıkmışlardır ve giderek dinden ayrışarak kendi özerk kanunlarıyla işlemeye başlamışlardır. Bu sürecin konumuz açısından asıl önemi ise kutsallığın artık tüm toplumun paylaştığı, gündelik hayatın tamamına yayılan bir değer olmaktan çıkması ve toplumsal hayattan çekilerek tıpkı diğer alanlar gibi giderek kendine has bir alan haline gelmiş olmasıdır.

Dinselliğin toplumsal hayattan geri çekilmesi sürecinin ne zaman başladığına dair tartışmalarda Debray bu bölünmenin Roma uygarlığından itibaren ortaya çıkmaya başladığını iddia eder. Asad ise bu ayrışmada modernliğin katalizör rol oynadığını iddia ederek görece daha yakın tarihlere işaret eder. Asad'a göre modernizm ile birlikte toplum içerisinde kutsallık bölünmüş ve toplumda dindışına yer açmaya başlamıştır. Gene José Casanova'ya referansla kutsal ile toplum arasındaki birliktelik düşüncesinin giderek çözülmeye başladığını ve toplumsal işbölümü/uzmanlaşma neticesinde kutsallığın giderek belli bir alanda sıkıştırıldığını ifade eder. Casanova'ya göre bunun üç nedeni vardır: "1. Toplumsal alanlar arasındaki artan yapısal farklılaşmanın sonucunda dinin, siyasetten, ekonomiden, bilimden

[19] Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. E. Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 120.

vd. ayrılması; 2. Dinin kendi alanı içerisinde uzmanlaşması; ve 3. Dinî inancın, bağlılığın ve kurumların sosyal öneminin çöküşü."[20]

Bu temel ayrışmada modernliğin etkisini sorunsallaştıran bir diğer düşünür de Gauchet'dir. Gauchet'nin yaklaşımı bölünmüş toplumlarda kutsalın kazandığı yeni siyasal biçimleri analiz etmesi bakımından da önemlidir. Buna göre, 16. yüzyılda yaşanan toplumsal, dinsel ve siyasal dönüşümlerle kutsallık siyasal süreçler tarafından üretilen bir niteliğe kavuşur. Kutsallık, artık bizzat siyasal süreçler tarafından üretilecek, dolayısıyla aşkıncı mirasını kaybedecek ve yeryüzüne inecektir. Böylesi bir dönüşümde Martin Luther tarafından başlatılan Hıristiyanlıktaki reform süreci ve ona paralel gelişen siyasal süreçlerin etkili olduğunu düşünen Gauchet'ye göre bugünkü anlamıyla dinselliği bizzat üreten devlet fikri Niccolò Machiavelli'nin siyasal kuramı ve 16. yüzyılda dinde yaşanmaya başlayan reformla mümkün olmaya başlamıştır.

> 16. yüzyılın başında gerçekleşen din devrimi 16. yüzyıl sonunda 'siyasallığın dinî bir devrimi'ne doğru genişler ve bu devrimden en önemli kavram olan 'devlet' kavramı başta olmak üzere, modernliğe özgü siyasi kavramlar doğar. Devlet bir kavram olarak, devlet aklının devleti olarak, yani dini egemenliği altına alma hakkı olan devlet olarak ortaya çıkar. Bu role sahip olması bakımından kendini egemenlikle tanımlar.[21]

Bir kırılma dönemi olarak değerlendirilebilecek 16. yüzyıl; meşruluğunu gökten yani ilâhi bir güçten değil de, salt siyasal süreçlerden alan egemen iktidar fikrinin belirmeye başladığı bir çağı işaretler. Aşkıncı dinsel meşruluktan azade bir siyasal iktidarın ortaya çıkışının alâmet-i farikası olan toplumsal bölünmüşlük, yani kutsalın toplumdan ayrışması bu noktada tam da üstesinden gelinmeye çalışılacak bir mesele, çözülmesi gereken bir sorun olarak gündeme gelmektedir. Diğer deyişle siyasal iktidar meşruluğunu artık ilâhi güçten almazken, din gündelik yaşamdan geri çekilmiş kendine has özerk bir alana dönüşmüştür. Fakat siyasal iktidarın kendi meşruluğunu aşkıncı kutsallığın dışında salt dünyevi siyasal bir kutsallık yaratarak devşirmesi mümkün müdür? Siyasal tarih bu soruya olumlu cevap vermeyi mümkün kılan birtakım siyasal dönüşümlere sahne olmuştur.

Modern siyasal iktidarın üzerine dayandığı doğal hukuk, insan hakları, halk egemenliği ve toplumsal sözleşme kuramları gibi dünyevi değerlendirilebilecek kavramlar çerçevesinde yeni bir tür siyasal kutsallık mekanizması kurgulanacak ve bu kavramlar artık yeni, dokunulmaz bir kutsallık

[20] Talal Asad, "Secularism, Nation-State, Religion", *Nation and Religion Perspectives on Europe and Asia,* ed. P. Van der Veer, L. Hartmut, Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 181.
[21] Gauchet, *age.*, s. 33.

yaratarak ideolojik işlevler yerine getirecektir. Örneğin bunu açıkça ifade eden düşünürlerden biri olan Jean-Jacques Rousseau'ya göre halk 'kolektif moral ben' vatan ise profan politikayı kutsallaştıran elemandır. Gauchet, dönüşen bu kutsallık sürecini "dinden çıkış" olarak tanımlamaktadır. Dinden çıkış, dinlerin hâlâ var oldukları ama kendilerinin belirlemedikleri bir siyasal biçim ve kolektif düzene katıldıkları bir dünyaya geçiştir.[22] Ona göre bu dönüşümle kutsallık ortadan kaybolmaz aksine şekil değiştirir. Örneğin eskiden bizi aşan şeyi temsil eden iktidar artık yalnızca halkın isteklerinin temsilcisidir. Aşkın kutsallığın temsili, yerini halk egemenliğinde kendini bulan kutsal temsile bırakmıştır. Gauchet'ye göre, her iki temsilde de aynı ögeler işbaşındadır ama bu ögeler farklı sunulurlar.[23] Bölünmüş toplumlarda kutsallığın halktan ve toplumsal sözleşme gibi bir ilkeden kaynaklanmasının temel nedeni yukarıda da ifade edildiği üzere, toplumsal bütünlüğü tehdit eden toplumsal bölünmenin bertaraf edilme çabası olarak nitelendirilebilir. Bu dönemde kutsallık, bizzat tüm bölünmüşlüğüne karşın bir arada kalan toplumdan türetilen ve iktidar tarafından temsil edilen ideolojik bir işlev üstlenir. Bu bakımdan Georges Balandier'in ister bariz, ister belli belirsiz olsun kutsalın, "iktidarın içinde daima mevcut" olduğuna dair tezi önemli görünmektedir.[24]

Siyasal iktidar tarafından temsil edilen bu yeni tür kutsallığın yalnızca doğal hukuk, insan hakları, halk egemenliği ve toplumsal sözleşmeye dayandırıldığını söylemek gene de iktidar ve kutsallık arasında eksik bir taraf bırakmaktadır. Çünkü bu durumda siyasal iktidarın göksel kutsallığı bertaraf etmek yerine kendisine tâbi bir araç, siyasal işleyişin bir enstrümanı haline getirdiği gerçeğini gözden kaçırmış oluruz. Halbuki bu gerçeklik, siyasal iktidarın modern öncesi dönemlerden beri işlevsel kılarak günümüze taşıdığı klasik mantıktır. Nitekim siyasal yapılar, çoğu zaman gelenekselci topluluklar tarafından kabul görüp anlaşılır olmak için kadim göksel kutsallık fikrine ihtiyaç duyarlar. Aşkıncı kutsallığın neden hâlâ etkin olduğunu açıklayan bu durum toplum içindeki unsurlar arasındaki uyuşmazlıkları çözme ve devletin işleyişini kolaylaştırma işlevi de görür. Böylece, Balandier'nin ifadesiyle "her toplumu düzensizlikle tehdit eden entropiye karşı savaşma zorunluluğunun bir sonucu olarak" hareket eden siyasal iktidarın eli güçlenmiş olur. Söz konusu savunmayı gerçekleştirmek için iktidar "toplumun tesadüfi veya periyodik yenilenmesini temin eden prosedürler, âyin ve ritüelleri de" kullanır ve bu nedenle bu göksel unsurlar da "tıpkı hü-

[22] Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi, 2000, s. 13.
[23] *Age.*, s. 14.
[24] Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. D. Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 38.

kümranlar ve onların 'bürokrasileri' gibi, siyasal eylemin birer enstrümanı" gibi çalışırlar.[25] Dolayısıyla göksel kaynaklı dinler ve âyinlerin siyasal iktidar için işlevsel olduğunu her zaman göz önünde bulundurmak gerekir. Durkheim bu durum için Roma örneğini verir. Ona göre, Roma'da siyasal işlevler dinden erken bir tarihte ayrılarak dini kendisine tâbi kılmış ve siyasal ilkenin din üzerinde üstünlüğünü kabul ettirmiştir. Ancak devlet de dine destek vermiş ve yurttaşları yabancı tanrılara yönelterek ulusal dine zarar verecek olan durumlara müdahale etmeye çalışmıştır.[26] Roma örneğinde de görüldüğü gibi siyasal iktidar kutsallıkla olan bu ilişkisinde göksel kutsallığı kendisi için kullanışlı bir araç haline getirmiştir. Kutsallık meşruiyetini hâlâ gökte bulmakta ancak, kutsalın yeniden üretimi göksel olarak değil de siyasal bir mekanizmaca sağlanmaktadır. Hal böyle olunca kutsalın siyasal işlevi de bu durumla uyumlu bir şekilde gelişecektir. Balandier bu durumu oldukça yetkin bir şekilde ifade ederek, kutsal olan ile siyasal olan arasındaki dayanışmanın iktidarla zıtlaşan her girişimi "küfür" haline getireceğini ve bu sürecin siyasal rejimlere göre farklı şekillere bürüneceğini belirtir.[27] Bu bağlamda düşünüldüğünde, iktidar ile kutsal arasındaki bu sıkı ilişkinin onla zıtlaşan her girişimi küfür olarak nitelendirmesi bizi hurafe yaftalamalarını da benzer şekilde düşünmeye yöneltmektedir. Gerçekten de siyasal iktidarın hizmetine koşulmuş kutsallık ile bu kutsallık anlayışının dışında kalan dinsel söylemlere yönelik bakış, hurafelerin ortaya çıktığı alanı imlemektedir. Kaldı ki bir sonraki bölümde dinselliğin kendi başına hurafe üretmediği, hurafe üretiminin ancak kutsallık ile iktidar arasındaki sıkı ilişki ile mümkün olduğu gösterilecektir.

Hurafe nedir, nasıl tanımlanmaktadır?

Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğü hurafe kavramını "dine sonradan girmiş yanlış inanç" ve "inanılmaz masal" şeklinde tanımlamaktadır.[28] Bunlardan ilk tanım, dine sonradan yanlış veya doğru inançların girebileceği fikrini gösterirken, hangi inancın doğru ya da hangisinin yanlış olabileceğine dair bir açıklama yapmamaktadır. Bir diğer deyişle, inancı doğru ya da yanlış tanımlanacak şekilde üretecek olan kurumsal yapılanmanın ne olduğuna değinmeyerek kutsallığı üreten özneyi muğlâk bırakmaktadır. Böylece doğru ile yanlışı birbirinden ayırt etmeyi sağlayacak ölçütler olduğunu kabul etmekte ancak bu ölçütleri saptayan yapılanmayı gözden uzak tutmak-

[25] *Age.*, s. 36.
[26] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 198.
[27] Balandier, *age.*, s. 106.
[28] http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58cc2d94202518.79835828

tadır. İkinci tanım ise hurafenin daha çok edebî-folklorik niteliğine vurgu yaparak, hurafeyi bir masal olarak nitelemektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus TDK sözlüğünün masalın bizatihi kendisini değil, inanılmaz olanlarını hurafe olarak nitelendirdiğidir. Bu durumda pek tabii olarak inanılabilecek masallar da bulunabilecektir. Kaldı ki sözlük, büyük bir olasılıkla inanılan masala artık masal olarak bakmayacaktır ve bu tanıma göre masal ona inanıldığı takdirde artık hurafe olmaktan çıkıp dinsel itikat haline gelecektir. Ancak gene burada da sözlük masalın ne zaman inanılabilir, ne zaman inanılamaz olduğunu belirtmemekte; onun sahih ya da hurafe olmasını sağlayan gücün ne olduğunu ifade etmemektedir. Bu gibi birtakım inanç ögelerinin hurafe olarak nitelendirilmesine 18. yüzyılda yaşanan bir dönüşümün yol açtığını savunan Asad, hurafelerin inanılmayan dindışı ögeler olduğuna dair bakış açısına 18. ve 19. yüzyılların evrimci düşüncesi ile erişildiğini belirtir. Ona göre, 16. ve 17. yüzyıllarda teolojik kavramlarla 'putperestlik' ve 'şeytana tapma' olarak isimlendirilen şey 18. ve 19. yüzyıllarda seküler bir kavram olarak 'hurafe' terimine (yani, anlamsız bir kalıntı) dönüşmüş, hurafe dindışılıkla kodlanmıştır.[29] Asad'ın açıklamasından da anlaşıldığı üzere, 17. yüzyıla kadar kutsallığın içerisinde görülen ögeler bir yüzyıl sonra kutsallığın dışına itilmiş ve hurafe olarak ifade edilmeye başlamışlardır. Dinsel alanın uzmanlaşıp ayrı bir konuma erişmeye başladığı dönemlerin ürünü olarak ortaya çıktığını anladığımız bu modernist dönüşüme karşıt olarak, dine ortaya koyduğu işlevleri açısından yaklaşan Durkheim'da hurafe kavramının bulunmadığını görmekteyiz.

Durkheim folklorik bir görünümde de olsa toplum tarafından kutsal olarak görülen her olguya dinsel bir değer vermektedir.[30] Durkheim'ın bakış açısına göre kutsal, hurafe olarak adlandırılan dinsel ögeler de dâhil olmak üzere bütün inanç, ibadet ve âyinleri içeren bir sistemdir.[31] Yani ister doğru, ister yanlış olsun kutsallık atfedildiği müddetçe her olgu "olumsuzlayıcı" anlamda da olsa dinsel bir nitelik arz etmektedir. Durkheim'ın hurafelere ilişkin bakış açısını temel alan bu çalışma da, bir iktidar mekanizması ile iç içe geçmedikçe dinsel alan içerisinde, hurafe denilen bir şeyin olmadığını kabul etmektedir. Buna mukabil hurafelerin dinsel söylem üreten kurumsallaşmış bir siyasal iktidar mekanizması tarafından üretildiğini iddia etmektedir. Bu noktada belli inanç ve pratikleri diğer alternatif inançlara kıyasla 'doğru' kılıp onlara meşruiyet kazandıran iktidar ilişkilerine dikkat çeken Asad'a kulak vermek gerekmektedir. Onun bakış açısına göre, ikti-

[29] Talal Asad, *Formations of The Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 35.
[30] Durkheim, *age.*, s. 55-56.
[31] Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 53.

dar hangi inancın batıl ya da hurafe; hangisinin sahih ya da doğru inanç olduğunu belirleme yetkisiyle donanmıştır.

İktidarın birtakım inançları hurafe olarak adlandırabilme yetkisiyle donanmış niteliği 19. yüzyıl Osmanlısı'nda da açıkça görülebilmektedir. Bu dönem boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun iç yazışmaları ve raporları, iktidarın özellikle Alevi topluluklara yönelik dinsel söylemini ve dinsel bir terim olarak hurafenin iktidar tarafından nasıl üretildiğini gözler önüne sermektedir. Çalışmanın devamında Osmanlı toplumunda hurafelerin iktidar tarafından nasıl üretildiğine değinilecektir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasal Bir Araç Olarak Dinin Kullanımı ve Hurafe Üretimi

19. yüzyılda; Osmanlı İmparatorluğu bir taraftan çöken devleti kurtarmak için alınan askerî, mali ve siyasi önlemleri tebaasına uyguladığı; diğer taraftan gene bu amaç uğruna yeni bir ideoloji oluşturarak tüm topluma bunun benimsetilmesine çalıştığı bir zaman dilimi içerisine girmiştir. Dönemin padişahı Sultan II. Abdülhamid'in, Pan-İslamizm olarak nitelendirilebilecek bu yeni ideolojiyi özellikle İmparatorluk coğrafyasında Hıristiyanlığı yaymak için faaliyet gösteren Amerikan Protestan misyonerlere karşı kullanma niyeti bulunmaktaydı. Protestan misyonerler [...] ister Müslüman, ister Hıristiyan olsun tüm Osmanlı uyruklarının dinî özgürlüklerinin 1839 Tanzimat Fermanı ile 1856 Islahat Fermanı'ndan kaynaklandığını iddia etmekte[32] ve bu iddiaları doğrultusunda İmparatorluk içerisinde faaliyet sürdürmekteydiler.

Protestan misyonerler dinsellik ile dünyevilik arasında ilginç bağlantılar kurmuşlar ve kutsal kitap ile Aydınlanma'nın ilkelerine sarsılmaz bir inancı birleştirmişlerdi.[33] Mesela onlar için "binyılcılık" (*milliennalism*) ve modernite eşanlamlıydı.[34] Protestan misyonerler için içkin farklılıklara rağmen ilâhi müjde ile bilimsel ilerleme, demokrasi, sosyal değişim ve evrensel insan toplumuna yönelik inanç arasında köklü bir boşluk yoktu.[35] Aydınlanma'nın siyasal alandaki hâkim paradigması ile dinsellik arasında kurulan bu sıkı ilişki bir diğer deyişle, 19. yüzyılın Protestan misyonerlerinin tanrısal görevleri ile modernist siyasal/toplumsal olgular arasında kurdukları bu bağlantı, Osmanlı coğrafyasında ilgilendikleri toplumsal

[32] Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, çev. G. Ç. Güven, İstanbul: Doğan Kitap, 2002, s. 130.

[33] Hans Lukas Kieser, *Nearest East: American Milliennalism and Mission to the Middle East*, Philadelphia: Temple University Press, 2010, s. 19.

[34] *Age.*, s. 15.

[35] *Age.*, s. 17.

gruplarda batıl inanç ve hurafeler görme eğilimini ortaya çıkarmaktaydı. Kendi dinsel söylemlerinin arkasında bulunan bu iktidar gücü, öteki dinsel söylemleri kendi dinlerine çevirip kullanışlı kılmak için onları hurafe olarak nitelemekteydi. Bu nedenle onlar için, bu toplumsal gruplar gelenek tarafından yozlaştırılmış inanış ve hurafelere sahiptiler ve doğru dine kazandırılmaları gerekmekteydi. Özellikle Alevi (ilgili dönemin raporlarında geçen adlarıyla Kızılbaş) topluluklarla geliştirdikleri ilişkilerde, Alevilerin bir taraftan İsa'ya inandıklarını vurgularken, diğer taraftan bu adanmışlıklarına rağmen cahillikleri nedeniyle batıl inançlara sahip olduklarını ifade etmekteydiler. Örneğin, Protestan misyonerler tarafından 1855 yılında kaleme alınan "*Armenians: Station Reports*" başlıklı raporda Kızılbaşların İsa'ya inandıkları ve İsa tarafından verilen müjdeyi kabul etmeye hazır oldukları belirtilmektedir. Raporda, Kızılbaşlar yılda bir kez ekmek yapıp yedikleri ve bunu İsa için yaptıkları söylenmekte, Kızılbaşların adanmış olmalarına karşın bazı batıl inançlara sahip olup cahil oldukları belirtilmektedir.[36] Görüldüğü üzere siyasal bir iktidar ile donanmış dinsellik sahih inancı belirleyebildiği gibi buradan hareketle neyin batıl inanç olduğuna da karar verebilmektedir. Bunu yaparken de temel saik, hurafe olarak adlandırılan inancı, amaçlarına uygun bir şekilde kullanılabilir hale getirmektir.

Protestan misyonerler bu faaliyetleri yürütürken, İmparatorluk ise klasik Osmanlı sisteminde bir dönüşümü gerçekleştirmek ve böylece toplumsal bağın kuvvetlendirilmesi amacını gütmekteydi. II. Abdülhamid'in, bu toplumsal bağın güçlendirilmesi için İslâm'ı ihya etme çabaları, yenileşme döneminde İslâmi bir söylemin üretilmesine sebep olacaktır. Böylece iktidar, İslâm'ı bir yönetim aracı haline getirirken siyasal söylemini de İslami referansla üretmeye çalışacak ve bunu toplum yönetimi için işlevsel hale getirmek yönünde çaba sarf edecektir. Bunu yaparken; kullanıma sokamadığı, kendi yönetimi için araçsallaştıramadığı her türlü dinsel söylemi ise, tıpkı Protestan misyonerlerin yaptığı gibi, hurafe olarak adlandırırken; bu dinsel cemaatleri de hurafelere batmış topluluklar olarak nitelendirecektir. Örneğin, siyasal iktidarın "savaşta şehit olmanın cennetin kapılarını açacağına" dair dinsel söylemine, Kızılbaş topluluklar inanmadığı için onların iktidarın ürettiği bu dinsel söyleme itikat etmemeleri batıl inançlılar olarak kodlanmaları için yeterli olacaktır. Dönemin Osmanlı bürokratlarının ürettiği bir rapor bunu açık şekilde ortaya koymakta ve bu batıl inanışın "sahih" hale getirilmesi için birtakım önlemlerden söz etmektedir. Rapora göre;

> Kızılbaşlar, savaşta şehit olmanın cennetin kapılarını açacağına inanmıyorlardı; 'başka herkesle birlikte ordu birliklerinde askerlik hizmetini

[36] "Armenians: Station Reports", *The Missionary Herald*, 1855, cilt. 51, s. 279.

> yaparlarken, eski çağlardan beri sahip oldukları bu batıl inanç onları savaşta son derece güvenilmez kılıyordu. Bu nedenle resmî talimat doğrultusunda 'gençleri günah kuyusundan kurtarıp babalarının inançlarını bırakmalarını sağlamak, gözleri sapkınlıkla kararmış otuz kırk yaşındakilere göre daha kolay olduğuna göre' bunların köylerinde 'yeni tarz' okullar kurmak ve köy imamlarını öğretmenlik için eğitmek yönünde her türlü çaba gösterilmeliydi.[37]

Keza, Osmanlı devletinde dönemin temel sorunlarından biri de askerlik hizmetini yerine getirecek erkek nüfusun bulunamamasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtiyacını karşılayacak erkek nüfusu askere gönderme konusunda ise en isteksiz topluluklardan biri Alevi topluluklar olarak görülür. İmparatorluk, Alevi toplulukların bu isteksizliğinin nedenini onların dinsel itikatlarına bağlamakta ve elbette siyasal iktidarı için kullanışlı olmayan inançlarını hurafe veya batıl inanış olarak nitelendirmekteydi. Dolayısıyla onları askerlik hizmetine dâhil etmenin yolu da bu "hurafelere" karşı mücadele etmekten geçecekti. Gene bununla ilişkili olarak devletin temel gayesi başta Kuzey Afrika çöl Bedevileri, Musullu Yezidiler ve Anadolu Alevileri olmak üzere bürokrasi ve sarayın askeri hedeflerine uygun hareket etmeyen halkı askerî bünyeye katarak güvenilir bir askerî güç oluşturmak olacaktır. Bu bütünleştirme "sızıldısızca" yani herhangi bir ayaklanma veya firara mahal vermeden yapılmalıydı. Deringil'e göre, bu "sızıldısızca" sözcüğü saray ve bürokrasi tarafından "dikbaşlı toplulukları orduda bütünleştirme sorunu ortaya çıktığında" kullanılmaktadır, çünkü bu gruplar genelde ayaklanma eğilimi içindedirler.[38] İmparatorluk için bu halkları sızıldısızca saflarda bütünleştirmenin yolu, araçsallaştırılmış dinin ürettiği dinsel söylemin geliştirilmesi ve bu topluluklara benimsetilmesiyle mümkündür. Böylece bu halklar hem sarayın isteklerine uygun hale gelecek, hem de hurafelerden kurtulacak, gerçek dine kavuşacaklardır. Örneğin "1884'te Meclis-i Vükela, padişahın emirleri doğrultusunda yerel halka "gerçek İslâm"ı aşılamak üzere Suriye vilayetine yirmi din öğretmeni gönderilmesini kararlaştırmıştır". Dinin, atalarından öğrendikleri şeyden ibaret olmadığını halka belletme amacı taşıyan bu girişimin temel amaçlarından biri de "sahih İslâm" adı altında bir İslâmi söylemin yerel halka benimsetilmeye çalışılmasıdır. Çözüm olarak sunulan plana göre yerleşik bölgelerde okul-

[37] Deringil, *age.*, s. 96. Deringil ayrıca "tasdik olunmuş dinî metinlerin belli aralıklarla erata okunması" ve "vazifenin kudsiyetinin" kendilerine telkin edilmesi suretiyle askerlik ve kutsiyet arasında sıkı ilişkinin 20. yüzyılda da devam ettiğini ifade etmektedir.
[38] *Age.*, s. 55.

lar ve camiler kurulacak böylece lakayt inanç şekli yerini 'Müslüman olma onuruna dair bir bilince' bırakacaktır.[39]

Michel de Certeau, insanlık tarihi boyunca inancın aldığı biçimleri analiz ederken; inançların farklı biçimlere girmelerinde iktidar ve otoritelerin rol aldığını söyler. Ona göre, inançların siyasal-toplumsal güçler tarafından kendi çıkarları için işlevselleştirilmelerine veya bir diğer deyişle dinin rasyonel kullanımlarına değinmeden, onları anlamak mümkün değildir. İnançlar, bir enerji üretmek isteyen iktidarlar için her daim bir hammadde olarak görülmüş olduklarından bu gücü ele geçirme uğraşı kadim bir çaba olagelmiştir. De Certeau işte bu noktada dinin, dinsel alanda uzmanlaşmış kurumlardan monarşi rejimlerine aktarılarak kullanılır kılınması suretiyle inancın siyasal kurumlar tarafından ele geçirildiğini ifade eder.[40] De Certeau; dindarlığın çöküşü olarak kodlanabilecek bu çevrimler sonucunda inançların da rasyonelleştirildiğini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı yönetici seçkinlerinin, şer'i kuralları standartlaştırma ve düzenleme ihtiyacı duymalarını, bir diğer deyişle İslâmi uygulamayı rasyonalize etme girişimlerini dinselliğin kullanılabilir hale getirilmesi amacının örneklerinden biri olarak okumak mümkündür.[41] Kaldı ki, dinselliğin siyasal olarak üretilen bir söylemle belirlendiği bu dönem boyunca hâkim İslâmi dinsellikle öyle ya da böyle ilgisiz olarak görülen topluluklardan biri olan Alevi/Kızılbaş topluluklar, Osmanlı devlet adamlarının gözünde batıl itikatlara sahip, cahil topluluklar veyahut da batıl itikatlar sonucunda artık tanınmaz hale gelmiş bir İslâm itikadından başkaca bir şey değildir. Saraya göre Alevi/Kızılbaş topluluklar, "zamanında İslâm içinde olsa da, sorulduğunda kendini Müslüman olarak tanıtsalar da, İslamiyet'le alâkaları kalmamış bir topluluktur, putperest ve batıl inançlara sapmış sapkın bir halktır".[42] Bu nedenle Alişan Akpınar'a göre, Osmanlı devlet adamları "Alevi/Kızılbaş isimlendirmesini asla tek başına kullanmazlar: 'Cahil ve dalâletde kalmış halk', 'zulmet ve dalâletle gözleri kararmış olan insanlar', [...] 'Kızılbaşlık âdat-ı cahilanesi', 'itikad-ı batıleye tabi ahali', 'akaid-i bâtıle', [...] 'itikad-ı muzıre' gibi tanımlamaları da mutlaka Alevi/Kızılbaş isimlendirmesinden sonra veya önce kullanırlardı."[43] Gene örneğin 19. yüzyılın sonlarında resmî bir belgede bu topluluklar için "akâid-i bâtıle ile İslâmiyetten külliyen tecrid etmiş ve yalnız namlardan başka bunların anasır-ı İslâm'dan

[39] *Age.*, s. 89.
[40] Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, çev. L. A. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, s. 295.
[41] Deringil, *age.*, s. 63.
[42] Alişan Akpınar, "II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik* içinde, der. Y. Çakmak, İ. Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 218.
[43] *Age.*, s. 219.

olduklarına delalet edebilecek hiçbir eser kalmamıştır" ifadelerine rastlanmaktadır.[44]

Saray ve devlet erkânının Alevi/Kızılbaş topluluklara karşı 19. yüzyılda sergilediği bu söylemin sürekliliğini sağlayan temel dinamik devletin ortodoks dinsel söylemi tarafından biçimlendirilmiş bir İslâmi itikattır. Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nun ortodoksinin dışında kalan alternatif dinsel söylem ve topluluklara karşı yıkıcı bir tehdit olarak baktığını ve siyasi ortodoksiden en küçük sapmaya karşı büyük bir tahammülsüzlük gösterdiğini belirtir. Ona göre bu tür hareketler fitne ve bölücülük suçlamasıyla toplum dışına itilirler ve böylece aslında tek bir hakikatin bulunduğu fikri pekiştirilir.[45] Bu açıdan bakıldığında Osmanlı-Türk siyasal hayatında "dini ciddiye alan ve almayan kimseler halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemişlerdir",[46] hattâ görüldüğü üzere bu analiz genişletilerek söylenebilir ki, belli dönemlerde halkın bazı inançlarının aslında inanç değil de, hurafeler ve batıl inançlardan ibaret oldukları ifade edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu söz konusu olduğunda dinsel söylemlerin doğru-aykırı, bileşik-saf eksenleri çevresinde sınıflandırılmasının yanlışlığına dikkat çeken Ahmet Karamustafa dinsel söylemlerin bu şekilde kodlanmalarının birden fazla İslâm anlayışının siyasi, iktisadi, sosyal güç eksenlerinde birbirleriyle çakıştığı hattâ çatıştığı zaman gündeme geldiğini belirtir.[47] Bu çatışmalar çoğu zaman iktidar tarafından desteklenen dinsel söylemin alternatif dinsel söylemler hilafına yaygınlaştırılmaya çalışıldığı dönemlerde ortaya çıkar. 1891 yılında İmparatorluk merkezinden Tokat mutasarrıflığına gönderilen bir talimatta iktidar ile bütünleşmiş dinsel söylemin toplumdaki diğer dinsel söylemlere nasıl benimsetilmeye çalışıldığını yansıtması bakımından önemlidir. Alevi nüfusun sarayın hedefleri doğrultusunda kullanılabilmesi için alınması gereken dinsel önlemleri belirten rapor, Tokat mutasarrıfının bölgesinde 33.865 Kızılbaş'ın yaşadığını saraya bildirmesi üzerine cevaben aldığı bir talimattır. Talimatta "vaizlerin atanması ve din risalelerinin dağıtımı yoluyla bu kişilerin cehaletten kurtarılıp kendilerine aydınlanmanın yüce yolunun gösterilmesi" gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca "necattan nasiplerini almamış olan bu zavallı putperestleri kurtarmak konusunda daha etkili olabilmek" için bölge köylerine, uzun sü-

[44] BOA, Y.PRK.UM. 29/77, 16/L/1311 http://www.devletarsivleri.gov.tr/katalog/.

[45] Şerif, Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", çev. F. Unan, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 180-183.

[46] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, s. 147.

[47] Ahmet Karamustafa, "Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık", *Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden Deryada Katresinden* içinde, der. P. Ecevitoğlu, A. M. İrat, A. Yalçınkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 48.

reler kalabilecek danışmanlar gönderilmesi talimatı verilmektedir.[48] Keza Kürt Kızılbaş topluluklar için de bu hâkim dinsel söylem işler konumda bulunmakta Türkçe ve Kürtçe olarak basılarak Kürt topluluğa dağıtılacak 'din kılavuzlarının' (*ilm-i hal*) basımı ve dağıtımı yoluyla 'doğru yoldan sapmış' olarak tanımlanan Kürtlerin, hizaya getirilmesi gerektiği şeklinde[49] ifadelere de bu dönemde sıkça rastlanmaktaydı.

Sonuç olarak hurafe ve batıl inanç olarak adlandırılan dinsel ögelerin ya da alternatif dinsel söylemlerin dinsellik ve iktidar arasındaki özgül ilişkinin bir ürünü olarak ortaya çıkmış birer söylemsel inşa olduklarını belirtmek gerekir. Bu söylemsel inşa, iktidar tarafından üretilmekte ve iktidar neyin doğru itikat, neyin hurafe ya da sapkınlık olduğunu belirleyebilme yetkisiyle kendisini donatabilmektedir. Dinsel inançların sınıflandırılmasında hangilerinin hurafe ya da batıl inanç şeklinde kodlanacaklarının mantığını oldukça yetkin bir şekilde ortaya koyan M. de Certeau için tüm bu sınıflandırmalarda anahtar kavram "*kullanışlılık*"tır. Otoriteler tarafından mantıkları çözülemeyen ve erk hiyerarşilerine dâhil edilemeyen yani siyasal iktidar için kullanılır olmayan inanışlar hurafe ve batıl inanç derekesine indirilirken,[50] bu yaftalamadan en çok alternatif dinsel söylemler nasibini almaktadır. 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda da benzer bir süreç işlemiş, bu dönemde inancın kullanılabilir olması ile sahih olması arasında doğru orantılı bir ilişki kurulmuştur. Bu açıdan bakıldığında, de Certeau'nun, bir sosyolog olarak, siyaset alanının işine yaramayan inançları iktidarın, hurafe veya batıl inanç olarak kabul ettiğini, düzen tarafından kullanabilecek olanın ise "inanılan, ikna olunmuş olunan" şeklinde değerlendirdiğini belirtmesi, din ve iktidar arasında kurulan bağlantının hurafe üretmekte ne derece etkili bir mekanizma olduğunu göstermesi bakımından oldukça isabetlidir.[51]

Kaynakça

Akpınar, Alişan, "II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik* içinde, der. Y. Çakmak, İ. Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 215-225.

Asad, Talal "Antropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man* içinde, New Series, 18, no.2, Haziran 1983, s. 237-259.

Asad, Talal, "Secularism, Nation-State, Religion", *Nation and Religion Perspectives on Europe and Asia* içinde, ed. P. Van der Veer, L. Hartmut, Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 181-201.

[48] Deringil, *age.*, s. 95.
[49] *Age.*, s. 95.
[50] de Certeau, *age.*, s. 87-88.
[51] *Age.*, s. 295.

Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

Asad, Talal, *Dinin Soykütükleri*, çev. A. A. Tekin, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Balandier, Georges, *Siyasal Antropoloji*, çev. D. Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Benjamin, Walter, *The Origin of German Tragic Drama*, çev. J. Osborne, London, New York: Verso, 1998.

Cassirer, Ernst, *An Essay On Man*, New York: Yale University Press, [y.y].

de Certeau, Michel, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, çev. L. A. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, çev. G. Ç. Güven, İstanbul: Doğan Kitap, 2002.

Douglas, Mary, *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. E. Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Durkheim, Émile, *Ahlâk Eğitimi*, çev. O. Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004.

Durkheim, Émile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Durkheim, Émile, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yay, 2014.

Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991.

Gauchet, Marcel, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi, 2000

Gauchet, Marcel, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der. ve çev. Z. Savaşçın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Karamustafa, Ahmet, "Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık", *Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden Deryada Katresinden* içinde, der. P. Ecevitoğlu, A. M. İrat, A. Yalçınkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 42-48.

Kieser, Hans Lukas, *Nearest East: American Milliennalism and Mission to the Middle East*, Philadelphia: Temple University Press, 2010.

Mardin, Şerif, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", çev. F. Unan, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 176-193.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Mestrovic, Stjepan Gabriel, *21. Yüzyılda Durkheim*, çev. S. Güldal, İstanbul: Matbu Kitap, 2015.

Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. T. Atay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.

Paden, William E., *Kutsalın Yorumu*, çev. A. Kurt, İstanbul: Sentez Yayınları, 2008.

Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Stevens, Jacqueline, *Devletin Yeniden Üretimi*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

İnternet Kaynakları:

"Armenians: Station Reports", *The Missionary Herald*, 1855, vol. 51.

BOA, Y.PRK.UM. 29/77, 16/L/1311 http://www.devletarsivleri.gov.tr/katalog/.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58cc2d94202518.79835828.

Gaipten Yükselen Fısıltılar ve Yolunu Kaybeden Ruhlar: Meksika Edebiyatında Ölüme Direnenler Üzerine Bir İnceleme

Burcu Tekin*

Ölüm ve doğum, insanın yalnız başına yaşadığı deneyimlerdir. Yalnız başımıza doğar yalnız başımıza ölürüz. Anamızdan kopup dünyaya geldikten sonra ölümle bitecek olan o sancılı yolculuğa çıkarız. Ölüm kendinden önceki yaşama dönüş mü? Ölüm denen şey, günle gecenin, zamanla sonrasızlığın karşıt olmadıkları, doğum öncesi yaşamın yeniden yaşanması mı acaba? Ölmek demek, canlı bir varlığın sonu mu? Sakın ölüm, gerçek yaşam olmasın? Doğum eğer ölüm yolculuğunun başlangıcıysa; neden ölüm de bir doğum olmasın? Bilmiyoruz! Bilmiyoruz ama bütün varlığımızla, bizi ezen bu karşıtlıktan kurtulmaya çabalıyoruz.[1]

Giriş

Meksika, farklı toplumlara ev sahipliği yapmış zengin kültürel çeşitliliği ve çalkantılı tarihsel geçmişiyle, keşfedilmeyi bekleyen sayısız miti[2] ve efsaneyi içinde barındıran bir coğrafyadır. Meksika'nın da içinde bulundu-

* Dr. Burcu Tekin, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Yabancı Diller Bölümü.

[1] Octavio Paz, *Yalnızlık Dolambacı*, çev., Bozkurt Güvenç, İstanbul: Cem Yayınevi, 1978, s. 236-237.

[2] Mit kavramının ayrıntılı açıklaması için bkz. John Fiske, *Mitler ve Mitleri Yapanlar: Eski Masal ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi*, çev., Şebnem Duran, İzmir: İlya Yayınevi, 2012.

ğu Mezoamerika olarak adlandırılan bölgede yaşamlarını sürdürmüş olan Olmekler, Toltekler, Mayalar ve Aztekler[3] gibi pek çok kadim kültürün karşılıklı etkileşimi; folklorik değerlerin, çeşitli mitlerin ve efsanelerin ortaya çıkışının zeminini hazırlamış, bu durum da Mezoamerika mitolojisinin oluşmasını sağlamıştır. Mayaların *Popol Vuh* destanında anlatılan yaratılış miti ve Azteklerin[4] beş güneş mitinin yanısıra birçok tanrı ve tanrıçayı içinde barındırdığı panteonu, Mezoamerika kolektif bilincinin olgunlaşmasının da köklerini oluşturmuş, çeşitli inanışların gelişiminde etkili olmuştur.

Aztek uygarlığı, Mezoamerika'nın mitsel geçmişini özümsemiş ve bu kültürel mirası doğru ve etkin bir şekilde kullanmıştır. Karl Taube, Aztek mitolojisinin önemi hakkındaki düşüncesini şu şekilde dile getirir: "Aztek mitolojisi Mezoamerika'nın çeşitli kültürlerinden devşirilmiş birçok tanrı ve tema barındırıyor olmakla birlikte kimi mitler tümüyle Aztek menşeliydi. (...)"[5] Richard F. Townsend de Taube'yi destekler nitelikte konuya ilişkin görüşlerini şu şekilde aktarır: "Aztek toplumu ve kültürü, Mezoamerikan uygarlığının karmaşık dokusuna pek çok biçimde bağlıdır. Bir imparatorluk kurma sürecinde, birbiri ardına gelen eski halklara özgü bir dizi dinsel, toplumsal ve ekonomik biçimleri miras almış, seçmiş ve uyarlamışlardır. (...) Aztekler bu yolla, kendilerini kutsal bir geçmişin saygınlık ve otoritesinin mirasçıları olarak tanıtmayı amaçlamışlardır."[6] Aktarılan bilgiler doğrultusunda Aztek uygarlığının Mezoamerika kültürünü derlemesinin de etkisiyle hem kendini çoğaltmış ve zenginleştirmiş olduğu hem de geçmişe ve köklerine duyduğu saygıyı pekiştirdiği anlaşılmaktadır. Aztekler için birçok söylenceye konu olan yaratılış miti gibi ölüm ve ölüm ötesine dair batıl inanışları diğer uygarlıkların konuya ilişkin bakış açısıyla karşılaştırıldığında, kavramların farklı bir boyutta değerlendirilmesi muhtemeldir, çünkü Aztek uygarlığı ölümü hayatın sonlanması olarak yorumlamaz ve "(...) Eski Mezopotamya'da olduğu gibi, ışığa karşı karanlık, düzene karşı kaos, yaşama karşı ölüm, iyiye karşı kötü gibi ikili güçlerin mücadelesini vurgulamaz. Tersine, eski Meksika mitleri, doğum, büyüme, olgunlaşma, ölüm ve ardından kurban sayesinde yeniden doğuş ve yenilenme biçiminde gözlenebilen süreçleri dikkate alır."[7] Azteklerdeki ölüm olgusuna yüklenen mitsel anlam doğal olarak günümüz Meksika kültürünü de derinden etkilemiştir. Hemen hemen hayatın her köşesinde ölüme ve ölüm sonrasına iliş-

[3] Aztek adının kökeni ve anlamı için bkz. Mark Daniels, *Bir Nefeste Dünya Mitolojisi,* çev. Pınar Üstel, İstanbul: Maya Kitap, 2014, s. 113-117.

[4] Aztek uygarlığı hakkında kapsamlı tarihsel bilgi için bkz. Jacques Soustelle, *Aztekler*, çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2006.

[5] Karl Taube, *Aztek ve Maya Mitleri*, çev., İsmail Yılmaz, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012, s. 15.

[6] Richard F. Townsend, *Aztekler*, çev. Meltem Özdemir, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2007, s. 44.

[7] *Age.*, s. 130.

kin inanışların, efsane ve söylencelerin yansıması gözlemlenebilmektedir. Meksikalılar ölümden korkmak yerine onunla birlikte yaşamaya alışkındırlar. Ataları Aztekler gibi Meksikalılar için de ölüm, kozmik döngünün bir parçasıdır ve yas tutmak yerine kutlanmalıdır. Meksika'da her yıl düzenlenen Ölüler Günü kutlamaları bu durumun kültürel yaşama yansıması olarak değerlendirilebilir.[8] Ölüm ve yaşamın kesiştiği noktada kutlanan Ölüler Günü'nü Nihal Kalkan Yağcı, şu şekilde açıklar:

> Ekim ayının son günü ve Kasım ayının ilk iki günü boyunca bir festival olarak kutlanan Ölüler Günü'nde ruhları mutlu etmek için hazırlıklar yapılır; mezarlıklar temizlenir, süslenir, ruhların yaşarken sevdikleri yemekler hazırlanır. Koloni öncesi yerli inançları ile Katolik inançlarının ortak bir sembolü haline gelen bu gelenek, ölümün yaşamın doğal bir süreci olduğuna ve asıl ölümün unutulmaktan ibaret olduğuna işaret eder. Ruhlar hatırlarda, fotoğraflarda ya da düşlerde hâlâ var olabilirler.[9]

Alıntıdan ve bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Aztekler Mezoamerika kültürünü içselleştirmiş ve bu kolektif bilincin etkisi günümüz Meksika toplumunu birçok yönden etkilemiştir. Söz konusu coğrafyanın kolonileşmeden önceki kültürü, kolonileşme sürecinde yerleşmeye başlayan Katolik Avrupa kültürü ve bugün sahip olduğu kültürel yaşam arasındaki etkileşimde ve toplumun kadim kültürlere bugün sahip olduğu bakış açısını kazanmasında Meksika edebiyatı önemli bir rol oynamaktadır. Meksika edebiyatı sayesinde okuyucu Aztekler başta olmak üzere pek çok Mezoamerika kültürünün izlerini eserler aracılığıyla deneyimler.[10]

Bu çalışmada Meksika edebiyatının dünyaca ünlü yazarlarından Juan Rulfo'nun *Pedro Páramo* adlı romanında ve Carlos Fuentes'in *Aura*[11] adlı kısa romanında ölüm ve ötesine dair çeşitli inanışların Aztek mitolojisi ekseninde incelenmesi hedeflenmiştir. Adı geçen eserlerdeki ölüm ve ölüm ötesiyle ilgili motiflerin göz önüne serilebilmesi amacıyla öncelikle her iki eserin kısaca özetlenmesi planlanmış, sonraki bölümlerde eserlerin benzer ve farklı noktalarının karşılaştırmalı şekilde okuyucuya sunulması hedeflenmiş ve Mezoamerika kültürünün ölüm ve ötesine dair batıl inanışlarının

[8] Paz, *Yalnızlık Dolambacı*, s. 35.

[9] Nihal Kalkan Yağcı, "Ölülerin Anılarında Kalan Pedro Páramo", *Roman Kahramanları Dergisi* 32 (2017): 96.

[10] Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Necati Kutlu, *Tılsım İnanç Başkaldırı Başlangıcından VIII. Yüzyıla Kadar Latin Amerika Edebiyatı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2012.

[11] Aura adının anlamı ve eserdeki karakterlerin Yunan mitolojisi çerçevesinde değerlendirilmesi için bkz. Felipe Sánchez Reyes, "Carlos Fuentes, Aura y el mito", *Tema y variaciones de literatura* 31 (2008): 145-165.

mitolojik kökenleri bu eserlerden alınan örneklerle harmanlanarak incelenmesi amaçlanmıştır.

ÖN İZLEME: PEDRO PÁRAMO VE AURA

Gabriel García Márquez ve Carlos Fuentes gibi Latin Amerika edebiyatının önemli yazarlarını etkilediği bilinen[12] Juan Rulfo'nun büyük ses getiren *Pedro Páramo* adlı eseri 1955 yılında yayımlanmış; ben anlatı, iç monolog ve geriye dönüş tekniği gibi pek çok tekniğin karışımıyla yazılmış bir eserdir. Okuyucuyu her bölümde ilk başta birbirinden bağımsızmış gibi duran fakat sonunda birbiriyle ilişkili olduğu anlaşılan irili ufaklı hikâyelerle karşılayan eserin, konu bütünlüğünün takip edilmesi açısından değerlendirildiğinde oldukça karmaşık bir yapıyla oluşturulduğu görülmektedir. *Büyülü Gerçekçilik* akımından da izlerin görüldüğü eserin önemini ve ilgi çekici yapısını Ayfer Teker Garcia şu şekilde aktarır:

> Yazarın tek romanı *Pedro Páramo* şiirsel bir yapıya sahiptir diyebiliriz. Romanın başlığı bir kişi adı olsa da, yapıt bir kişi romanı değil, bir uzam romanıdır. (...) Yapıtın ünlenmesindeki en önemli etken, Pedro Páramo'nun Büyülü Gerçekçi özellikler taşımasıdır. Bu özellikler romanın geçtiği ortamda, kahramanlarda ve romanın yapısında bulunmaktadır. Romandaki lirik yoğunluk da onu, estetik açıdan sıra dışı bir yapıt konumuna yükseltmektedir. Sahnelerin yarıda bırakılması, zamanın olmadığı bir eşzamanlılık okuyucuya yazarla işbirliği yapma olasılığı tanımakta ve boşlukları okuyucunun doldurmasına yol açmaktadır ki, bunlar hep büyülü gerçekçi unsurlardır.[13]

Romanda annesi Dolores'in ölümünün ardından onun son arzusunu yerine getirmek adına babası Pedro Páramo'yu bulmak için Comala'ya giden Juan Preciado'nun yaşadıkları ve çevresinde gelişen olaylar anlatılmaktadır. Juan'ın, babası Pedro Páramo'yu tanıma beklentisi annesinin "bizi unutmuş olmasını ona pahalıya ödet oğlum"[14] sözleriyle eyleme dönüşmüş ve böylece hayatı boyunca görmediği babasını bulmak arzusuyla Comala'ya doğru yol almıştır. Yolda karşılaştığı ve onun da Pedro Páramo'nun oğlu olduğunu öğrendiği katırcı Abundio'nun ona Pedro Páramo'nun yıllar önce öldüğünü söylemesiyle Juan'ın yolculuğu farklı bir boyut kazanır. Abundio'nun Juan'ı, Eduviges Dyada'nın pansiyonuna bırakmasıyla iç içe geçen anıların

[12] Semih Gümüş, "Latin Amerika'nın Öykü Tutkusu", *Notos Öykü* 06 (2011): 29.

[13] Ayfer Teker Garcia, *Latin Amerika Edebiyatında Büyülü Gerçekçilik* (Ankara: Ürün Yayınları, 2010), s. 126-127.

[14] Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, çev. Süleyman Doğru, İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık, 2015, s. 7.

kronolojik olmayan anlatımı başlar. Doña Eduviges Juan'a, Comala'nın geçmişinden bahseder. Juan için garip ve alışılmışın dışında olan şeylerden biri Comala'daki cehennemi andıran yakıcı sıcak, sokakların bomboş oluşu ve peşini bir türlü bırakmayan fısıltılardır. Comala'da karşılaştığı her kişi farklı hikâyelerin başkahramanlarıdır ve bu hikâyeler sonunda "canlı bir öfke"[15] olarak adlandırılan Pedro Páramo'ya bağlanır. Comala'daki herkesin Pedro Páramo'yla bir problemi vardır. Herkesin canını acıtan Pedro Páramo'nun da tek derdi âşık olduğu Susana San Juan'dır. Hikâyelerin dolambaçlı bir şekilde birbirini takip ettiği bölümlerden birinde okuyucu, Juan'ın Comala'da karşılaştığı herkesin aslında ölmüş olduğunu, Juan'ı da peşini bırakmayan fısıltıların öldürdüğünü fark eder.[16] Bu muğlâk durum eserde şu şekilde aktarılır:

> Seni öldürenin havasızlıktan boğulma olduğuna mı inandırmak istiyorsun beni, Juan Preciado? Seni köyün meydanında, Donis'in evinden uzakta buldum. (...) – Evet, Dorotea. Beni fısıltılar öldürdü. Gerçi ertelenmiş korkularım hiç peşimi bırakmamışlardı. Giderek içime işlemişlerdi ve en sonunda artık dayanamayacak noktaya gelmiştim. Ve fısıltılarla karşılaştığımda iş tamamen çığırından çıktı. Doğru söylüyorsun, meydana geldim. Beni oraya kadar götüren insan kalabalığı oldu ve onların gerçekten var olduğunu zannettim. O sırada artık aklım tamamen başımda değildi; sanki ellerimin üzerinde yürüyormuşçasına, duvarlara dayanarak geri geldiğimi hatırlıyorum. Ve fısıltılar, sanki yarık ve çatlakların arasından süzülerek duvarlar tarafından damıtılıyorlardı. Ve ben onları duyuyordum. (...) Bana yatağında yer veren ve sana daha önce de söylediğim gibi, kendi terinin içinde erirken gördüğüm o kadının evinden çıktığımdan beri içime bir soğukluk girmişti. Ben yürüdükçe bu soğukluk daha da artıyordu (...) biraz daha gidince bu soğukluğun benden, bizzat kendi kanımdan çıktığını fark ettim. (...) Meydanda daha büyük bir güruhun uğultusunu işittim ve insanlar arasına karışırsam korkumun azalacağını düşündüm. Meydana vardım. (...) uğultunun bana yaklaştığını hissettikten sonra "Bizim için Tanrı'ya dua et." Bana bunu dediklerini işittim. İşte tam o sırada ruhum dondu. Bu yüzden, geldiğinizde beni ölü buldunuz.[17]

Juan, huzura erememiş, yeryüzüne tutunup inatla öte dünyaya gitmek istemeyen ruhların arasındadır. Comala'dan çıkış yoktur, sadece birbiri ardına akla gelen geçmişe dönük pişmanlıklar ve iç hesaplaşmalar vardır. Abun-

[15] *Age.*, s. 10.
[16] *Age.*, s. 63.
[17] *Age.*, s. 64-65.

dio, Eduviges, Damiana, Donis ve Dorotea ölmüş olmalarına rağmen geçmişlerini bırakmadan Comala'ya sıkı sıkıya bağlanıp bu olumsuz havadan beslenen ruhlardır. Eserin başarı kazanmasındaki en önemli noktalardan biri de, Rulfo'nun okuyucuya kurak, boğucu ortamı, içinden çıkılmaz kaotik durumları karmaşık olay örgüsüyle harmanlayarak, mekân ve bellek etkileşimini sarsıcı bir şekilde kullanımıyla aktarmış olmasıdır. Okuyucu her bölümde başka bir karakterin yerine koyar kendisini. Bir bölümde Juan Preciado'nun hislerini duyumsarken bir diğer bölümde Pedro Páramo'nun kötülüğünün kaynağını fark eder. İnsanın içini kemiren huzursuzluk ve melankoli içinde kavrulan Comala ile arasında organik bir bağ kurar.

Juan Rulfo gibi Meksika edebiyatının önemli yazarları arasında yer alan Carlos Fuentes'nin *Aura* adlı kısa romanı 1962 yılında yayımlanmıştır. Eserin öne çıkan özelliklerinden biri ikinci kişili anlatıcı tekniğiyle[18] yazılmış olmasıdır. Genç tarihçi ve iyi derece Fransızca bilen Felipe Montero'nun gazeteden bulduğu ilânla Donceles sokağındaki 815 numaralı dairede düş ve gerçek arasında yaşadıkları anlatılmaktadır. Ölmüş kocası General Llorente'nin anılarını derlemesi için Sorbonne Üniversitesi'nin eski öğrencisi Felipe'yi işe alan yaşı ilerlemiş Consuelo Llorente'nin karanlık ve boğucu evi bir süre sonra Felipe Montero'nun kişisel cehennemi haline gelir. Genç tarihçinin evde ilgisini çeken tek kişi, yaşlı kadının yeğeni olarak tanıttığı genç ve güzel Aura'dır. Felipe'nin Aura ile ilk defa karşılaştığında hissettikleri şu şekilde aktarılır:

> Birkaç adım geriye çekileceksin, yoksa mumlardan dağılan ışık gözlerini alacak. Genç kız gözkapaklarını kapalı tutuyor, ellerini bir bacağının üzerinde kavuşturmuş. Sana bakmıyor. Yatak odasının ışıklarından sakınıyormuş gibi gözlerini yavaş yavaş açıyor. Akıp giden, bir dalga gibi patlayıp köpük olan ve yeşil huzura geri kavuşan o deniz gözleri sonunda görebiliyorsun. Olamaz diyorsun kendi kendine; bunlar bugüne kadar gördüğün, bundan sonra da göreceğin bütün yeşil gözler gibi güzel ve yeşil gözler. Ama yine de yanılmıyorsun: Bu gözler dalgalanıyorlar, değişiyorlar; sanki sana ancak senin isteyip görebileceğin bir görüntü sunuyorlar.[19]

Felipe yavaş yavaş genç kadındaki garipliğin farkına varmaya başlar, fakat iş işten geçmiş Felipe, Aura'ya âşık olmuştur. Genç kadın çok az konuşmaktadır, Consuelo'nun sözünden dışarı asla çıkmaz ve Consuelo ile

[18] İkinci kişi bakış açısının ayrıntılı olarak anlatımı için bkz. Meral Demiryürek, "Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 2 (2013 Güz): 119-139.

[19] Carlos Fuentes, "Aura", *Körlerin Şarkısı*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2014, s. 24.

senkronize hareket etmektedir. Consuelo ve Aura yemek masasında aynı anda yemek yemeğe başlarlar, yiyeceği aynı sürede çiğnerler ve aynı anda yutarlar. Evde Consuelo ve Aura tarafından gerçekleşen birçok ritüeli fark eden Felipe, işin içinden çıkamaz ve delirme noktasına kadar gelir. Aura'nın Consuelo tarafından zorla evde tutulduğunu düşünmekte ve duygusal olarak Aura'ya bağlandığından dolayı bu karanlık ve klostrofobik mekândan onu kurtarmak istemektedir.

KÖRDÜĞÜM: 815 NUMARA VE COMALA

Aura'da sadece Mezoamerika mitolojisinin yansıması değil aynı zamanda Katolik sembolizminin de etkileri görülmektedir. Fuentes, geçmişle şimdinin, eskiyle yeninin kesiştiği noktayı farklı açılar üzerinden anlatır. Bilindik ve basmakalıp ifadelerden kaçınmıştır. İçsel karmaşayı ve kısır döngüyü estetik, erotizm ve doğaüstü gibi farklı unsurlarla harmanlamış, böylelikle olay örgüsü yorumlanırken okuyucunun daha evrensel düşünmesini de sağlamıştır. Genç tarihçi Felipe Montero, gazeteden okuduğu ilanın adresine, Donceles Sokağı 815 numaraya gider. Donceles Sokağı ve 815 numara şu şekilde aktarılır:

> Donceles Sokağı'nda birilerinin oturmakta olduğu düşüncesi seni şaşırtacak. Kentin eski merkezindeki bu sokakta kimsenin oturmadığını sanırdın. Ağır ağır yürüyor, saatçi, kunduracı, buzdolapçı gibi onarım atölyelerine dönüştürülmüş olan eski sömürgeci konakları arasında 815 numarayı arıyorsun. (...) Gözlerini ikinci kata kaldırıyorsun: Bir değişiklik yok. Kulak tırmalayan müzik yok, floresan lambaları yanmıyor, yapıların bu ikinci yüzünü bozan hiçbir şey yok. Volkan taşlarından bir yapı, omuzlarına konmuş güvercinlerle kolu bacağı kopuk aziz heykelleri, Meksika baroku stilinde işlenmiş taşlar, kafesli balkonlar, bakır oluklar, olukların ucunda taştan hayvan başları. Yeşile dönüşmüş ağır perdelerle kararmış pencereler: Bu, senin baktığın ve bakışını fark eden birisinin içeriye çekilmiş olduğu pencereden tuhaf bir sarmaşığın indiği, boyaları pul pul kapının üzerinde, işte 815, eski numara 69.[20]

815 numarayı bulan Felipe dairenin kapısında ilginç bir ayrıntıyla karşılaşır. Kapı tokmağı bakır ve kabartmaları silinmiş köpek başıdır.[21] Köpek başı özellikle Aztek mitolojisinde önemli bir simgedir. Bakır köpek başı gerçekle doğaüstünün sınır çizgisidir. Mezoamerika mitolojisinde birçok tezahürü olan ve köpek görünümünde de resmedilen Xolotl, kimi zaman

[20] *Age.*, s. 19.
[21] *Age.*, s. 19.

Quetzalcóatl'ın[22] ikiz kardeşi olarak da betimlenmiş, Borgia kodeksinde şimşekle, yağmurla, mısırla[23] ve ölümle ilişkilendirilmiştir.[24] Ölen kişiye ölüler diyarı Mictlan'a girmesinde yardımcı olduğu da bilinir. "Bu yüzden Aztek mezarlarında ölüye eşlik etmesi için gömülmüş köpek iskeletleri ve heykelleri bulunmaktadır. Ayrıca tasvirlerde elinde bir meşale taşırken de görülmektedir."[25] Kapı tokmağının, öte dünya ile özdeşleştirilen Xolotl benzeri bir kabartma olması, Felipe'nin yaşam ötesine geçişi olarak değerlendirilebilir. İçeri adım atan Felipe'yi karanlık ve kasvetli bir geçit, çürümüş bitkilerle dolu bir avlu karşılar. Etrafta aydınlatmak için ışık yoktur. Sadece saf karanlık ve boğucu bir ortam vardır. Tam bu sırada bir ses Felipe'den on üç adım yürümesini sağdaki merdivenden yirmi iki basamak çıkmasını ister.[26] On üç sayısı kadim Mezoamerika kozmonolojisi için önemli bir sayıdır. Aztek panteonunda "(...) gök katmanlardan oluşuyordu (kimi tanıma göre 13, kimine göre 9) yeraltı da benzer bir şekilde düzenlenmişti".[27] "Gökkubbenin on üçüncü ve en üst katı olan Omeyocan'da en büyük yaratıcı tanrı Ometeotl bulunmaktaydı."[28] Felipe'nin on üç adım yürümesi evdeki en önemli kişiye yaklaştığının bir kanıtı olarak düşünülebilir. Aura'yla tanışan ve eve alışmaya çalışan Felipe oldukça zorlanmaktadır. Ev rutubetli ve karanlıktır. Evin içinde yolunu kaybetmek kolay, fakat çıkış yolu bulmak bir o kadar zorlayıcıdır. Okuyucu Felipe rolünü üstlenip evde dolaşmaya başladığında labirentvari bir yapının içinde sıkıştığını fark eder. Bu sonuçsuzluk Felipe'ye atalet getirir, bir süre sonra evin karanlığına ve olumsuz havasına alışmaya başlar. Karmaşa ve kaos doğal karşılanır. Fuentes, kabullenilen çaresizliğin rutinini şu şekilde dile getirir:

> Yatağa uzanıp üst üste iki sigara içtikten sonra saatine bakıyorsun. Kalkıp ceketini giyiyor, saçını tarıyorsun. Kapıyı itip demin yukarı çıkarken izlediğiniz yolu bulmaya çalışıyorsun. Kapıyı açık bıraksan iyi olurdu, lambanın ışığı sana yolunu gösterebilirdi; olanaksız, yaylar kapıyı arkadan kapatıyor. Lambayı alıp onunla inebilirdin. O da olmaz, çünkü biliyorsun, bu ev hep karanlıktır. Bu evi dokunarak tanımak, iyice öğrenmek zorundasın. El yordamıyla, sakınarak ilerliyorsun, ellerin öne uzanmış, duvarları yokluyorsun, tutunuyorsun ve omzun, bir rastlantı

[22] Tüylü Yılan anlamına gelir. Aztek inanışında önemli tanrılardan biridir.
[23] Ivan Šprajc, *La Estrella De Quetzalcóatl El Planeta Venus En Mesoamérica* (México: Editorial Diana, 1996).
[24] Lucila Ocaña Jiménez, "El laberinto de Quetzalcóatl" *Estud. polit. (Méx.)* 3 (2004): 89.
[25] Cansu Tanpolat, "Doğu ve Batı Kültürlerinde Başlıca Hayvan Mitleri" (Yüksek Lisans Tezi, Işık Üniversitesi, 2016), s. 35. (erişim 01.09.2018).
[26] Fuentes, *Aura,* s. 20.
[27] Townsend, *Aztekler*, s. 126.
[28] Taube, *Aztek ve Maya Mitleri*, s. 52.

> sonucu elektrik düğmesine dokunuyor. Gözlerini kırpıştırarak duruyorsun bu uzun, çıplak koridorda. Dipte sarmal merdiven.[29]

Eserin ilerleyen bölümlerde gündüz geceye, saatler günlere, düş gerçeğe evrilir. Kronolojik zaman döngüsü ortadan kalkar. Evde daimî sessizlik ve karanlık vardır. Bu karanlık ve ölüm havası Felipe'yi de etkiler ve evin içinde kendini kaybeder. 815 numara Felipe'yi ruhsal ve fiziksel açıdan yutar ve kendi içine hapseder.

Pedro Páramo'da Juan Preciado'nun babasının izini sürmek için gittiği Comala, 815 numaranın gotik havasından ziyade bunaltıcı ve sıcak bir yer olarak betimlenir. Kayıp ruhların dönüp dolaştığı, 815 numara gibi asla çıkış yolunun bulunmadığı ve huzura eremeyen ruhların geçmişlerini sorguladıkları yoksunluklarla dolu bir yerdir. Carlos Fuentes, Juan Preciado'nun babasını bulmak umuduyla Comala'ya gidişini Yunan mitolojisinde Telemakhos ve Orpheus mitiyle ilişkilendirir.[30] Odysseus ve Penelope'nin oğlu Telemakhos, babası Truva Savaşı'ndan dönmekte gecikince onu aramaya gider. Orpheus'un hikâyesinde ise, "Orpheus'un sevdiği Eurydike'yi çıkarmak için Hades'e girişi anlatılır, Eurydike'nin ayrılmasına Orpheus'un dışarıya çıkana kadar arkaya bakmaması şartıyla izin verilir. Ancak Orpheus kendini tutamaz ve Eurydike ilelebet orada kalmaya mahkûm edilir".[31] Juan Preciado'nun babası Pedro Páramo'yu bulma umuduyla gittiği Comala, Aztek mitolojisi ekseninde düşünüldüğünde Quetzalcóalt'ın Mictlan'a gidişiyle bağdaştırılabilir.[32] Yaratılış mitinin son bölümünde Quetzalcóalt yeraltında bulunan ölüler diyarı Mictlan'a gider. "Orada eski nesillere ait bir kemik yığını bulur. Kendi kanıyla karıştırır ve yeni insanlığı yaratmak için yüzeye çıkarır."[33] Her ikisi de köklerini bulmak için "arayış"a yönelmişlerdir.

Olay örgüsünde iki türlü Comala'dan bahsedilir. İlki Juan'ın annesi Dolores'in hatırladığı cenneti andıran Comala, diğer Comala'da Juan'ın yüzleştiği, ıssız ve fısıltıların kol gezdiği Comala'dır. Dolores'in hatıralarındaki Comala eserde şu şekilde dile getirilir: "Los Colimotes geçidini geçerken, olgunlaşmış mısırlar yüzünden sarıya çalan yemyeşil bir düzlüğün çok hoş bir görüntüsü vardır. Oradan bakınca, toprağın üzerinde beyaz bir leke gibi duran, geceleriyse ışıl ışıl parlayan Comala görülür."[34] Bir diğer

---

[29] Fuentes, *Aura,* s. 26.

[30] Sanchez- Reyes, *Aura y El Mito*, s. 188.

[31] Christopher Dell, *Mitoloji Hayali Dünyalara Eksiksiz Rehber*, çev., Nurettin El Huseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 336.

[32] Christina Bartolomé Martínez, "El largo camino de Juan Preciado hacia el Mictlán", *Mitologías hoy* 4 (invierno 2011), 65-73. (erişim 14. 09. 2018).

[33] Townsend, *Aztekler*, s. 129.

[34] Rulfo, *Pedro Páramo*, s. 8.

Comala anlatısı şu şekilde aktarılır: "Köy, her gün sabahın ilk saatlerinde, arabaların geçişiyle sarsılır. Dört bir yandan güherçile, mısır koçanı ya da ot yüküyle gelirler. Tekerleklerinin gıcırtısıyla pencereler titreşir, insanlar uykudan uyanır. Bu aynı zamanda fırınların açıldığı, fırından yeni çıkmış ekmek kokusunun etrafa yayıldığı saattir. Derken birden gökte şimşekler çakabilir. Yağmur yağmaya başlayabilir. İlkbahar gelebilir."[35] Comala'nın Dolores'in hatırladığı ilk hali Aztek mitolojisindeki yağmur tanrısı Tlaloc'un hüküm sürdüğü, boğulanların, suyun getirdiği hastalıklar nedeniyle ölenlerin gittiği, bitkilerin çiçeklerin bol olduğu ferah ve huzurlu bir mekân olarak yorumlanabilen Tlalocan'ı hatırlatmaktadır.[36] Juan'ın annesinin Comala hakkındaki güzel hatıralarına rağmen katırcı Abundio, Comala'nın fazlasıyla sıcak havasından bunalan Juan'a şu yorumda bulunur: "Sakin olun. Comala'ya vardığımızda sıcağı daha çok şiddetli hissedeceksiniz. Orada insan kendisini közlerin üzerinde cehennemin tam göbeğinde zanneder. Derler ki ölüp de cehenneme giden Comalalıların çoğu battaniyelerini almak için geri dönermiş."[37] Juan'ın Eduviges Dyada'nın pansiyonunu betimlemesi de Comala'nın o zamanki halini yansıtır niteliktedir. İçeri giren Juan evi şu şekilde tanıtır. "İlk bakışta bomboş görünen bir dizi karanlık odadan geçtik, ama gözlerim karanlığa ve peşimizden gelen zayıf ışık demetine alıştıkça, her iki tarafta da gölgelerin büyüdüğünü gördüm ve yığılı bir şeylerin arasında yer alan dar bir koridorda yürüdüğümüz hissine kapıldım."[38] Bir başka betimleme ise şu şekilde aktarılır: "Bu köy yankılarla doludur. Bunlar sanki duvar deliklerinde ya da taş altlarında hapsolmuş gibidir. Yürürken birilerinin senin üzerine basıp geçtiklerini hissedersin. Gıcırtılar duyarsın. Gülüşler duyarsın; gülmekten yorulmuş gibi, artık çok yaşlanmış gülüşler."[39] Başıboş ruhların dönüp durduğu Comala'nın neden ruhlarla dolu olduğu şu şekilde dile getirilir. "Buranın ruhlarla dolu olmasının sebebi işte bu; günah çıkarmadan ölen ve günahlarından arınmaları (...) bir daha asla mümkün olmayacak bir sürü insanın ruhu ortalıkta boş boş dolaşıyor."[40] Comala'nın o zamanki hali Juan'ın annesi Dolores'in hatıralarının tam tersi bir görünüm sergilemektedir. Comala'daki boğucu ortam, bunaltıcı ve aşırı sıcak hava şartları nedeniyle Comala'nın yorumlanmasına dair çeşitli bakış açıları mevcuttur.[41] Bu yorumların bir kısmında

[35] *Age.*, s. 51.
[36] Martin Bullen vd., *Mitoloji,*(İstanbul: Ntv Yayınları, 2013), s. 393.
[37] Rulfo, *Pedro Páramo*, s. 10.
[38] *Age.*, s. 14.
[39] *Age.*, s. 46.
[40] *Age.*, s. 57.
[41] Christina Bartolomé Martínez, "El largo camino de Juan Preciado hacia el Mictlán", s. 65-73. (erişim 14. 09. 2018).

bahsi geçen sebeplerin etkisiyle Comala'nın Katolik inancındaki cehennem kavramına benzetilmesi kabul edilebilir bir durum olarak yorumlanabilir.[42]Ancak, eser derinlemesine okunduğunda, Comala'nın fiziksel anlamda alevlerin yükselmediği ve şeytanların kol gezmediği, bunun yerine sonu gelmez fısıltıların ve seslerin duyulduğu, pusulasını kaybeden ruhların bir araya geldiği, yakıcı sıcaklıkta kaotik bir ortam olarak sunulduğu görülmektedir. Comala'nın cehennem kavramıyla ilişkilendirilmesinin yanısıra, cehennem kavramıyla Aztek mitolojisindeki ölüler diyarı Mictlan'ın benzerliğine dair yorumlar da değerlendirilmeye açıktır. Aztek dünyasında ve Mezoamerika mitolojisinde doğal sebeplerden dolayı ölen kişinin yeryüzünün altında bulunan dokuz katmanlı ölüler diyarına zorluklarla dolu bir yolculuk gerçekleştirdiği ve Xolotl yardımıyla nehri aşarak Mictlantecuhtli ve eşi Mictecacíhuatl'ın hüküm sürdüğü ölüler diyarı Mictlan'a gittiğine dair yorumlar dikkat çekmektedir.[43] Bu bağlamda, Paloma Vargas Montes, Katolik inancındaki cehennem anlayışı ile ölüler diyarı Mitclan arasında farklılıkların olduğunu dile getirir. Ölüler diyarı Mictlan'ın, Katolik inancında geçen Cehennem'i çağrıştırabildiğini, fakat Mictlan'da günahların cezalandırılması gibi bir kavramının bulunmaması nedeniyle cehennem kavramından bu yönüyle ayrıldığını belirtir.[44] Vendula Čočková'da, Montes'i destekler nitelikte Mictlan'ın Hıristiyanlık inancındaki cehennem kavramını karşılamadığını aktarır. Ayrıca, Eduardo Matos Moctezuman'nın da konuyla ilgili araştırmalarını örnek göstererek, Aztek evrenindeki ölüler diyarı Mictlan'ın, çoğunlukla cehennemvari bir yer olarak yorumlanabildiğini, fakat Hıristiyanlık inancındaki cehennem kavramıyla ilgisi olmadığını açıklar. Mictlan ölülerin gittiği bir mekândır, ancak acı çekilen veya pişmanlıkların hüküm sürdüğü bir yer değildir.[45]

Özetlemek gerekirse, çeşitli mitolojik bakış açılarıyla yorumlanan iki yer, –Comala'nın yakıcı sıcaklığı ile 815 numaradaki karanlık ve gotik hava– birbirini farklı yönlerden tamamlayan bir yapbozun parçaları gibi düşünülebilir. Her iki mekânda da okuyucu sıkışmışlık hissini çeşitli sim-

[42] Ayrıca, bir başka yorumda, Juan Preciado'nun Comala'ya yolculuğunun Dante'nin *İlahi Komedya*'daki Cehennem'e yolculukla benzetildiği, kayıkçı Kharon yerine katırcı Abundio'nun Juan'a Comala'nın yolunu gösterdiği aktarılır. Bkz. Nihal Kalkan Yağcı, "Ölülerin Anılarında Kalan Pedro Páramo", *Roman Kahramanları Dergisi* 32 (2017): 95.

[43] Christina Bartolomé Martínez, "El largo camino de Juan Preciado hacia el Mictlán", 65-73.

[44] Paloma Vargas Montes, "Del Mictlan Al Infierno: El Sincretismo Religioso En La Conversión De San Pablo, Pieza Temprana Del Teatro De Evangelización Novohispano", haz., Á. Baraibar y M. Insúa, *El universo simbólico del poder en el Siglo de Oro*, (Nueva York/Pamplona, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA)/Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 2012), 288. http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/23092/1/19_Vargas.pdf. (erişim 12.09.2018).

[45] Vendula Čočková, "La identidad mexicana en las obras de los autores contemporáneos", (tez, 2014), 31-33.

geler aracılığıyla deneyimler. *Pedro Páramo*'da bu duygu Comala'daki havanın cehennemi andıran derecede sıcak ve bunaltıcı olması ve fısıltılarla aktarılırken, *Aura*'da 815 numaralı evin karanlık ve grotesk yapısı, ritüeller, doğaüstü güçlerin ve evdeki ilginç eşyaların ayrıntılı ve çarpıcı şekilde betimlenmesiyle okuyucu kendisini olayların tam ortasında bulur. Her iki eserde de kültürel ve mitolojik açıdan farklı ve benzer yönden etkileşim içinde olan mekânlar, karakterlerin kendi kimliklerini keşfetme sürecinde zıtlıkların birliği ve uyumu sayesinde olay örgüsünün önemli parçasını oluştururlar.

PEDRO PÁRAMO VE AURA'DA EVRENSEL DENGE: BENZERLİKLER VE ZITLIKLARIN UYUMU

Mircea Eliade karşıtlık kavramını ve zıtlıkların uyumunu şu şekilde açıklar: "Mitolojik ve dinsel evrende her yaratım kendi yapısını yeniden yaratır; bu tıpkı her büyük şairin kendi dilini yeniden icat etmesine benzer. İkiye bölünme ve kutupsallık, ikililik ve değişim (birbirinin yerine geçme), karşıt çiftler ve zıtların birleşmesinin (*coincidentia oppositorum*) farklı biçimlerine dünyanın her yerinde ve kültürün tüm aşamalarında rastlanır."[46] Kadim Mezoamerika kültürlerinde en çok dikkat çeken ayrıntı zıtlık içindeki birlik ve uyumdur. Karşıt güçler birbiriyle mücadele etmez, birbirleriyle dengeli bir ilişki içindedir. Özellikle yaratılış mitlerinde bahsi geçen kavramın yansımalarını görmek mümkündür. Bu durum kozmik dengenin sağlanması açısından önemli ve yaratıcı bir rol üstlenmektedir. Örnek vermek gerekirse, "Azteklere göre yaratılış, tamamlayıcı bir karşıtlığın ve çatışmanın ürünüdür. Karşıtlar arasında gerçekleşen alışveriş de tıpkı iki kişi arasında gerçekleşen bir söyleşi gibi yaratıcı bir eylemdir".[47] Azteklerde yaratılış mitlerinin çeşitlemeleri mevcuttur. Yeryüzü, gökyüzü, güneş ve ay gibi birçok kavram zıtlık ve benzerliğin uyumu çerçevesinde verilmiştir. "Aztek düşüncesinde görülen kozmik ikilik, kesintisiz değişim sürecindeki yardımcı güçlerin düalizmidir; her birinin yıkımı için mücadele eden karşıt güçlerin değil."[48] Comala'nın 815 numarayla, cehennem kavramıyla ve cehennem kavramının Mictlan'la ilişkilendirilmesi benzerlik ve zıtlıkların uyumu açısından değerlendirilmeye açık, güzel bir örnektir. Comala'nın Juan'ın annesinin hatırladığı haliyle, Juan'ın yüzleştiği, kendi gözleriyle gördüğü Comala arasındaki devasa fark, aslında birbirini tamamlayan döngünün karşıtlığı değil koşutluğudur. Comala'da sıkışıp kalan ruhlar da

[46] Mircea Eliade, *Arayış - Tarih ve Dinde Anlam*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 212.
[47] Taube, *Aztek ve Maya Mitleri*, s. 52.
[48] Townsend, *Aztekler*, s. 130.

mitolojik açıdan evrensel düzene direnenlerin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Değişime karşı gelerek geçmişe, anılardaki pişmanlıklara tutunmuşlardır.

Fuentes, Aura'yı Consuelo'nun bir yansıması olarak yaratırken zıtlıklar arasındaki tamamlayıcı dengeden güç almıştır. Ebedî gençliğin peşine düşen Consuelo bu isteğini Aura aracılığıyla ve çeşitli büyü pratiklerinin yardımıyla gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Consuelo ve Aura arasındaki genç-yaşlı zıtlığına karşı birbirleriyle gariplik derecesindeki uyumu eserde şu şekilde aktarılır:

> (...) Aura'ya bir şeyler söylüyor; senin gözlerin tabağındaki yemekte ama kulakların bu iç karartıcı, hastalıktan, ağrılardan, ilaç fiyatlarından, rutubetten yakınan tekdüze sızlanmalarda. Bu konuşmaya bir ucundan katılmak, örneğin eski evine gidip öteberilerini getiren ama yüzünü bile görmediğin, sofrada da hizmet etmeyen uşağı sormak istedin. Bu soruyu ortaya atacaksın ama birdenbire Aura'nın o âna kadar, mekanik bir yazgıyla yemeğini yediğini, tek söz söylemeden, sanki çatalı bıçağı alıp ciğeri kesmek için ve ağzına götürmek için dıştan bir dürtü bekliyormuş gibi göründüğünü fark ediyorsun. Ağzında yine o ciğer tadını duyuyorsun, anlaşılan bu evde en çok sevilen yemek bu. Gözün teyzeden yeğene, yeğenden teyzeye kayıyor çabucak; ama Señora Consuelo hiç kıpırdamadan duraklıyor, aynı anda Aura bıçağını tabağa bırakıyor ve kımıldamadan duruyor; bir saniyeden daha az bir süre önce Señora Consuelo'nun da aynı şeyi yaptığını hatırlıyorsun. Birkaç dakika sessiz kalıyorlar. Sen bu arada yemeğini bitiriyorsun; onlar hiç bıkmadan heykel gibi senin yemek yiyişini seyrediyorlar.[49]

Felipe'nin Consuelo ve Aura arasındaki kendisine rahatsızlık verecek derecedeki uyumu şu şekilde aktarılmaya devam eder: "Kendi kendine, ne zaman bir arada olsalar ikisi de tıpatıp aynı şeyi yapıyorlar diyorsun: Sarılıyorlar, gülüyorlar, yiyorlar, konuşuyorlar, birlikte çıkıyorlar; biri öbürünü taklit ediyormuş gibi, birinin istemi öbürünün varlığına bağlıymış gibi."[50] Consuelo'nun Aura'yı etkilediğini, onu kendisine bağladığını varsayan Felipe, Aura'nın yardıma ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Bu durum eserde şu şekilde yansıtılır: "(...) ve kız, senin tarafından zincirlerinden kurtarılmayı bekliyor. (...) dudakları oynuyor ama ağzından ses çıkmıyor; sanki sessizce, beni kurtar, diyor sana, Señora Consuelo'nun yaptıklarını tıpatıp

[49] Fuentes, "Aura", s. 34.
[50] *Age.*, s. 49.

tekrarlayacak kadar kul köle olmuş, sanki kadının yaptıklarını yapmaktan başka bir şey yapmasına izin verilmiyormuş gibi."[51]

Felipe, Consuelo'nun evden nadiren ayrıldığı zamanlardan birinde, Consuelo'nun odasında Felipe'nin derlemesi için bıraktığı kocası General Llorente'nin anılarının devamına göz atar. Tarihsel olayların yazıldığı sayfalardan birinde General Llorente'nin Consuelo ile ilişkisine dair notları gözüne çarpar:

> Bazen niçin ağladığını biliyorum, Consuelo. Sana çocuk veremedim, hayatla dolup taşan sana... Arkasından: "Consuelo, Tanrı'ya meydan okuma. Elimizdekiyle yetinmeliyiz. Benim sevgim yetmiyor mu sana? Beni sevdiğini biliyorum; hissediyorum. Senden tek isteğim bana duyduğunu söylediğin bu büyük sevgide yeterli şeyler bulabilmen, hastalıklı bir imgeleme, fantezilere ihtiyaç duymadan ikimizi de doldurabilecek şeyler..." Bir başka sayfada: Bu ilaçların bir işe yaramayacağını söyledim Consuelo'ya. Bahçede kendi bitkilerini yetiştirmekten vazgeçmiyor. Otlar onun bedenini döllemeyecek ama ama ruhunu, evet. Daha sonra: "Onu yastıklara sarılmış sayıklarken buldum. 'Evet, evet, evet başardım!' diye bağırıyordu, 'Onu yarattım; onu çağırabilir, ona kendi yaşamımla can verebilirim.' (...) Bu sabah şafak vakti koridorda yürürken gördüm, durdurmak istedim. Bana bakmadan yürüdü ama sözleri banaydı. Bırak beni diyordu, ben gençliğime doğru gidiyorum, gençliğim bana doğru geliyor. Geldi işte, bahçeye girdi, geldi bile... Consuelo, zavallı Consuelo, şeytan da şeytan olmadan önce melekti.[52]

Felipe okuduklarının ardından Consuelo'nun kendini var etmek için Aura'yı yarattığını düşünür. Aura Consuelo'nun hiç doğmamış çocuğudur, Aura Consuelo'dur, onun her şeyidir. Marlen M. Calvo Oviedo, gençlik, yaşlılık, ölüm, yaşam ve doğum döngüsü içinde Consuelo karakterini gençlik, yaşlılık, doğum ve ölüm gibi zıt özellikleri çağrıştırması açısından Aztek mitolojisinde hem doğurganlığı hem de ölümü temsil eden tanrıça Coatlicue ile özdeştirilebileceğini ifade eder.[53] Consuelo kendi yansıması olarak Aura'yı kullanmaktadır ve ölen eşi General Llorente'nin yansıması olarak da Felipe Móntero'nun peşine düşmüştür. Fotoğraflara bakan Felipe, Aura'yı yaşlı bir adamın yanında görür. Yaşlı adamı daha dikkatli bir şekilde incelediğinde fiziksel olarak kendisine benzetir ve olan biteni anlamlandıramaz. Bu belirsizlik okuyucunun algısına bırakılmıştır. Eserde

[51] *Age.*, s. 35.

[52] *Age.*, s. 51.

[53] Marlen M. Calvo Oviedo, "Lo mesoamericano en Aura de Carlos Fuentes: una propuesta de interpretación", *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe* 7 (2009), 64. (erişim 10.09. 2018).

Felipe'nin duyguları şu şekilde dile getirilir: "Aura ilk fotoğraftaki kadar genç görünmüyor ama yine de o Aura, öteki, ihtiyar adam, o... sensin. Fotoğrafları gözlerinin dibine kadar yaklaştırıyorsun, çatı penceresine doğru kaldırıyor, öbür elinle General Llorente'nin aksakalını örtüyorsun, onu kara saçlarla gözünün önüne getiriyorsun, silik, belli belirsiz, unutulmuş, evet ama sensin bu, sen, sen."[54] Felipe resmini gördüğü General'in kendisi olduğunu düşünmesiyle, bu karanlık ve büyülü evde kendi özünü kaybetmiştir. Başı ve sonu belli olmayan, düşle gerçeğin birbirine geçtiği durum içinde kaybolur. Eserin sonunda bu durumu anlayabilmek için Aura'nın yanına giden Felipe genç Aura yerine yaşlı Consuelo ile karşılaşır ve eser şu şekilde sonlanır:

> Dudaklarını öptüğün o etsiz dudaklardan, önünde açılan dişsiz dişetlerinden ayıracaksın: Ay ışığının altında ihtiyarın çıplak bedenini göreceksin, Señora Consuelo, sıska, tükenmiş, ufacık ve bayat. Ona dokunduğun için hafifçe ürperiyor teni, onu seviyorsun, sen geri döndün. (...) bulutlar ayı örttüğünde, ikinizi yeniden sakladığında, gençliğin, yeniden bedenleşen gençliğin anısı karanlığa egemen olduğunda gene sarılıyorsun ona. Geri dönecek, Felipe, birlikte getireceğiz onu. Hele gücümü toplayayım, onu geri getireceğim.[55]

Sonuç

Juan Rulfo ve Carlos Fuentes, Meksika edebiyatının dünyaya kazandırdığı en önemli yazarlar arasındadır. Rulfo'nun farklı anlatı tekniklerini kullanarak kaleme aldığı *Pedro Páramo* adlı romanı, dönemin Meksikası'nı aktarması ve içeriğinde Meksika'nın kökleriyle ilgili, ölüm ve ölüm ötesine ait çeşitli inanışları etkileyici bir üslupla yansıtması açısından Latin Amerika edebiyatı tarihinde ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır. Fuentes *Aura* adlı kısa romanında düşle gerçeğin iç içe geçtiği olayları, ölüm algısı ve ebedi gençlik arayışını, karanlık ve gotik unsurlar çerçevesinde kendine has incelikli ve sarsıcı bakış açısıyla okuyucuya sunmuş, böylelikle Katolik inancındaki sembollerle Aztek mitolojisini ortak bir paydada birleştirmiştir.

Meksika toplumu mitolojik geçmişine ve köklerine bağlı kalmış, hayaletlere, ruhlara ve çeşitli doğaüstü varlıklara olan inanışları normalleştirmiş, mitolojik geçmişini günümüz Meksikası'na taşımıştır. Meksika'da şölen ve bayram havasında kutlanan Ölüler Günü bu duruma verilecek çarpıcı örnekler arasındadır. Ölüm ve yaşamın iç içe geçtiği, ölümün bir son olarak düşünülmediği ve evrensel döngünün bir parçası olduğu inancı

[54] Fuentes, "Aura", s. 54.
[55] *Age.*, s. 54-55.

sebebiyle ölüm kavramı hüzünle ve mutsuzlukla bağdaştırılmamaktadır. Ölüme direnmek yerine, ölüm olduğu gibi kabul edilir, çünkü değişim ve dönüşüm için doğum kavramı gibi ölüm kavramı da gereklidir

Pedro Páramo ve *Aura*, okuyucunun konuya ilişkin bakış açısı kazanması açısından önemli ve nitelikli eserlerdir. Eserlerdeki mekânlar hem birbirleriyle hem de çeşitli kavramlarla karşılaştırılarak olası benzerlikleri ve farklılıkları aktarılmıştır. Comala'nın aşırı sıcak ve boğucu bir yer olmasına karşın, 815 numara karanlık, gotik ve kasvetlidir. Her iki mekânın ortak özelliği ise hem karakterlerde hem de okuyucuda yarattığı sıkışmışlık hissi ve iç sıkıntısıdır. Comala'dan ve 815 numaradan çıkış yoktur. Comala'daki yakıcı sıcaklık nedeniyle Comala'nın Katolik inancındaki cehennem kavramıyla benzerliğine ve farklılığına ilişkin farklı yorumlar dile getirilmiş, bunun yanısıra Aztek mitolojisindeki ölüler diyarı Mictlan'ın da Katolik inancındaki cehennem anlayışıyla benzerliğine ve farklılığına dair görüşlere yer verilmiştir. *Aura*'da yaşı oldukça ilerlemiş Consuelo Llorente tarafından altmış yıl önce ölen kocasının anılarını düzenlemesi için işe alınan genç tarihçi Felipe Montero'nun yaşadıkları aktarılmıştır. Eserde hayal ve gerçeğin sarmalında yaşananlar, Felipe'nin Aura'ya duygusal olarak bağlanması ve ebedi gençliğin peşine düşen Consuelo'nun bu isteğini Aura üzerinden Felipe ve Aura ilişkisi ekseninde gerçekleştirmeye çalışması anlatılmaktır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Consuelo'nun ölen kocası General Llorente ve Felipe'nin muğlâk benzerliği eserin öne çıkan bölümlerini oluşturur.

Aura, Consuelo'nun yansıması, Comala'da kayıp ruhların yankısıdır. Her iki eser de Meksika'nın geçmişi ve bugünü arasında köprü vazifesi görmesi nedeniyle sadece Meksika ve Latin Amerika edebiyatında değil dünya edebiyatında da öne çıkan eserler arasındadır.

Kaynakça

Bartolomé-Martínez, Christina. "El largo camino de Juan Preciado hacia el Mictlán", *Mitologías hoy* 4 (invierno 2011), 65-73. (erişim 14. 09. 2018).

Bullen, Matthew, Collins, Brian, Doyle, Noreen, Hattstein, Markusi Mark Rebecca, Oforiatta-Ayim, Paajanen, Terri, Turutanow, Igor, White, Andrew, Zgoll, Anette: *Mitoloji*. İstanbul: NTV Yayınları, 2013.

Daniels, Mark. *Bir Nefeste Dünya Mitolojisi*, çev. Pınar Üstel. İstanbul: Maya Kitap, 2014.

Dell, Christopher. *Mitoloji Hayali Dünyalara Eksiksiz Rehber*, çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Demiryürek, Meral. "Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 2 (2013 Güz), 119-139. http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2004.3.37629

Čočková, Vendula. "La identidad mexicana en las obras de los autores contemporáneos", Tez, 2014. https://is.muni.cz/th/n1isk/BAKALARSKA_PRACE_-_V._Cockova.pdf (erişim 10. 09. 2018)

Eliade, Mircea. *Arayış - Tarih ve Dinde Anlam*, çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Fiske, John. *Mitler ve Mitleri Yaypanlar: Eski Masal ve Batıl İnançların Karşılaştırılmalı Mitoloji Trafından İncelenmesi*, çev. Şebnem Duran. İzmir: İlya İzmir Yayınevi, 2012.

Fuentes, Carlos. *Körlerin Şarkısı* (*Aura* içinde), çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2014.

Gümüş, Semih. "Latin Amerika'nın Öykü Tutkusu", *Notos Öykü* 06 (2011): 27-30.

Kalkan Yağcı, Nihal. "Ölülerin Anılarında Kalan Pedro Páramo", *Roman Kahramanları Dergisi* 32 (2017): 95-99.

Kutlu, Mehmet Necati. *Tılsım İnanç Başkaldırı Başlangıcından VIII. Yüzyıla Kadar Latin Amerika Edebiyatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2012.

Ocaña Jiménez, Lucia. "El laberinto de Quetzalcóatl", *Estud. polit. (Méx.)* 3 (2004), (erişim 12. 09. 2018)

Oviedo, Marlen M. Calvo."Lo mesoamericano en Aura de Carlos Fuentes: una propuesta de interpretación", *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe* 7 (2009), 64. (erişim 10.09. 2018).

Paz, Octavio. *Yalnızlık Dolambacı*, çev. Bozkurt Güvenç. İstanbul: Cem Yayınevi, 1978.

Rulfo, Juan. *Pedro Páramo*, çev. Süleyman Doğru. İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık, 2015.

Sánchez Reyes, Felipe. "Carlos Fuentes, Aura y el Mito", *Tema y Variaciones de Literatura* 31. (2008): 145-165. erişim 12. 09. 2018)

Šprajc, Ivan. *La Estrella De Quetzalcóatl El Planeta Venus En Mesoamérica*, Mexico: Editorial Diana, 1996.

Soustelle, Jacques. *Aztekler*, çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2006.

Tanpolat, Cansu. "Doğu ve Batı Kültürlerinde Başlıca Hayvan Mitleri" (yüksek lisans tezi Işık Üniversitesi, 2016), s. 35. (erişim 01.09.2018).

Taube, Karl. *Aztek ve Maya Mitleri*, çev. İsmail Yılmaz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012.

Teker Garcia, Ayfer. *Latin Amerika Edebiyatı'nda Büyülü Gerçekçilik*. Ankara: Ürün Yayınları, 2010.

Townsend, Richard F. *Aztekler*, çev. Meltem Özdemir. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2007.

Vargas-Montes, Paloma. "Del Mictlan Al Infierno: El Sincretismo Religioso En La Conversión De San Pablo, Pieza Temprana Del Teatro De Evangelización Novohispano", Á. Baraibar y M. Insúa, *El universo simbólico del poder en el Siglo de Oro*, Nueva York/Pamplona, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA)/Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra: 2012.

http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/23092/1/19_Vargas.pdf. (erişim 12.09.2018).



William Blake, *Günlerin Atası* (Ancient of Days), 1794. Oymabaskı-Suluboya, 23,3x16,8 cm., İngiliz Müzesi, Londra. [Avrupa, Bir Kehanet Kantosunun Görsel Betimlemesi: Karanlıkları kumpasla ölçen Urizen (Akıl), Tanrı'nın kendisini değil; aklın dünyanın yaratıcısı olduğunu simgelemektedir].

WILLIAM BLAKE'İN YARATICI MİTOLOJİSİ

HIRİSTİYAN-DÜALİST-GNOSTİK HERETİKLERDE TİNSEL DUYUMCULUK, AKILCILIK VE BOŞ İNANÇ KARŞITLIĞI

Esra Doğan[*] & Hakan Daloğlu[**]

"Bir sistem yaratmalıyım yoksa bir başkasının sisteminin kölesi olurum."[1]
William Blake

"Dünya, aşkın bir hakikate inançsızlıktan acı çekiyor."[2]
Renouvier

Bu makale, kendi duyu ötesi güçleriyle mitolojik vizyonunu yaratan şair ve ressam William Blake'in 18. yüzyıl İngilteresi'nde –Newton'ın evrensel yasaların ve pozitif akıl yürütmenin değerini kanıtlayan matematik ve bilimsel keşifler neticesinde– Avrupa'da Aydınlanmanın müjdelendiği bir çağda, baskın olan rasyonel düşünceyi küçümsediği üzerinde duracaktır.

[*] Esra Doğan, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Ana Sanat Dalı, Yüksek Lisans.
[**] Doç. Dr. Hakan Daloğlu, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü.

[1] *I must create a system, or be enslav'd by another Man's.* [Bkz. Blake, William (1988) "The Complete Poetry and Prose of William Blake", ed. David V. Erdman, New York: Anchor Books, s. 153.]

[2] Julien Benda, *Aydınların İhaneti,* çev. Cem Soydemir, 3. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 8.

Böylelikle aklın değil, irrasyonel imgelem gücünün insan doğasının tinsel kuvveti olduğunu vurgulayan Blake'in yarattığı gotik sanatında boş ve batıl inançların Hıristiyan Heretizmi içindeki bağıntılarını ortaya koymaya çalışacaktır. Ayrıca makale, Blake'in kilise dogmalarıyla birlikte araçsal aklın rasyonalizmi paralelinde aydınlanmanın yüzeysel ve kendini beğenmiş entelektüalizmine bağlı mantıksız otorite ve gelenek küçümsemesine[3] karşı gösterdiği politik tavrının yanısıra dönemin sanat anlayışı ve estetik kurumsallığına karşı olan isyanı üzerinde de duracaktır. Böylelikle makale, şair ve ressam Blake'in mistik-ölüme dayalı simgeciliğinde –duyarlılığı değiştirme isteğiyle– kendisinin duyusal deneyimini kutsalın tezahürüne uydurmaya (ya da denkleştirmeye) çalıştığının görüleceği üzere; *Kitabı-ı Mukaddes*'in kıyamet sahnelerini tinsel duyumculuğu ile ifade ederek yarattığı sanatsal sözlüğünü, kısacası yaratıcı mitolojisini de vurgulamış olacaktır.

Blake'in açık bir duyusal durum yaratma amacını taşıyan ilkesini belirlemekte öncelikle vazgeçilmez olan şey "kişinin girmek istediği tinsel evrene olan mutlak inancıdır ve bu inanç olmadan hiçbir yere ulaşılamaz"[4] olgusu doğrultusunda William Blake'in hem sanatının hem de dünya görüşünün bilinebilmesi için yaşadığı romantizm çağının –*Tanrılar ikinci kez dünyaya sırt çevirdiler! Nitekim yüce Pan öldü*!... diyen haykırışa neredeyse iki bin yıl arayla, Tanrı'nın da öldüğünü açıklayan ikinci bir çığlık cevap verdiğinde, ortaya çıkan sarsıntının– anlaşılması ve bu dünyanın anlamlandırılması gerekmektedir. Mitlerin ve tinsel olan her şeyin birdenbire yıkıldığı aydınlanma çağında insanların ve evrenin tarihine bir anlam verebilmek için ne yapmalı? Yalnızca inanmak değil düşünmek, yaşamak da söz konusu olduğunda esasen hiç kimse başkaları için ne inanabilir ne de düşünebilir.[5] William Blake kendi yaratıcı mitolojisini yaratmak için gereken Tanrısal iktidarın boşluğu içerisinde kendi düşünsel inisiyatifini kullanmak adına özgür olmaya mahkûm olduğu bilinciyle şunları söyler: *Bir sistem yaratmalıyım yoksa bir başkasının sisteminin kölesi olurum...* diyerek elindeki tüm dizgeleri yalnızca yitik mitsel inançların kalıntılarıyla kurulabileceğine dair dinsel mezhepçiliğinin başlangıç düşüncesini ve motivasyonunu elde eder.

[3] Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, çev. B. Çığman-E. Topçugil - K. Emiroğlu - S. Kaya, [Ed. Mehmet Ali Kılıçbay], Ankara: İmge Kitabevi, 2011, s. 623.

[4] Mircea Eliade, *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 95.

[5] Yves Bonnefoy, *Mitoloji Sözlüğü*, çev. Levent Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi, 2000 s. 976.

HERETİZMİN TARİHSELLİĞİNDE YASAK BİLGİ

Heretik, Hıristiyan dünyasının kendi içinde kâfirlere taktıkları bir ad olmakla birlikte, toplum karakterinin köküne yapışmış dogmatik olgulara, boş ve batıl gördüğü inançlara karşı gelen, geleneksel ve statik düşünceye alternatif olarak, yenilikçi ve akılcı düşünebilen insanlara denilen *heretik* olma sıfatı, Blake'in yaşadığı çağda âdeta onun varoluş sıfatıdır. Genellikle sanat çevresinden gelen eleştirmen ve sanatçılar ya da sanatsever kişiler, ağır bir dille kilisenin yanlış tutumlarını gerek eserlerinde gerekse günlük hayatlarında eleştirmişlerdir. Bu noktada heretiklerin Avrupa'nın toplumsal gelişimine ve yapılan reformlara büyük katkıları oldukları söylenebilir. Bilhassa burada kilisenin boş inançlarına bağlı dogmatik kurallarını aşmaya çalışan heretik sanatçıların konumundaki yükselişle uyum içinde olan ikiz *invenzione* ve *fantasia*, yani yaratıcılık ve hayal gücü kavramlarının belirmesi ve 15. yüzyılda evrensel düşüncelere sahip olan hümanistlerin sahneye çıkışıyla birlikte, sanatçılardan her zaman tam olarak müşterilerinin istediği siparişleri yapmalarının beklenemeyeceği kabul görmeye başladı.[6] Görsel sanatlarda yaşanan bu önemli değişimin en açık seçik özeti, Veronese'nin 1573'te Engizisyon karşısına çıkmasında görülebilir.[7] Engizisyonun ressamın tablosundaki simgeleri ve anlamlarını sorguya çektikleri sırada bir mahkeme üyesi, "Almanya'da ve heretikliğin bulaştığı başka yerlerde, resimlerin cahillere kötü doktrini aşılamak amacıyla Kutsal Katolik Kilisesi'ne ait şeyleri alaya aldığını ve hor gördüğünü bilmiyor musun?"[8] diye sorduğunda Veronese sanattaki üstleri olan Michelangelo'nun Roma'da Hz. İsa'yı, annesi Bakire Meryem'i, havarileri ve melekleri çıplak çizdiğini hatırlatır ve ekler; ulvi sanatçının ve onun gibi büyük üstatların özgürlükçü izinden gittiğini söyleyerek; "biz ressamlar şairlerle aynı ehliyete sahibiz..."[9] cevabını verdiğinde, daha o tarihlerde resim sanatının tinsel, ruhani ve gizem dolu bir duyuma sahip olduğunu savunmuş oldu. Bu söz, ileride Coleridge'in o ünlü özdeyişini hatırlatır gibidir: "Şairler insanlığın kabul edilmemiş yasa koyucularıdır."[10] Her ne kadar Wordsworth bir hayal gücü kıyametinin yaşanmasından korkuyorsa da "şair bir anlamda kendi kendinin tanrısı haline gelmişti. Romantiklerin en klasiği olan Shelley ise "doğuştan isyankâr ve bir *ateist* olarak dünyayı bir *düalizm* içerisinde, iyilik ve

[6] Peter Watson, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, çev. Barış Pala, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 590.

[7] Bkz. Excerpted from H. W. Janson (1995). "From a session of the Inquisition Tribunal in Venice of Paolo Veronese," *History of Art*, s. 625. http://www.phs.poteau.k12.ok.us/Inquisition.pdf

[8] Peter Watson, *Hayal Gücü Patlaması*, s. 591.

[9] *Age.*, s. 591.

[10] *Age.*, s. 870.

kötülük güçleri arasındaki büyük savaş olarak görüyordu. Ve Shelley'nin ateizminde bile Tanrı'nın yadsınmasından çok, bir despot olarak Tanrı'ya yönelik bir isyan olduğu söylenmiştir."[11] Böylelikle sanatın gizemi, inancın gizeminin yerini aldı. Bu durumun Platon'dan bu yana sanatçının ötekilerden daha duyarlı, muhtemelen tanrısal olanla doğrudan bağlantılı bir ruha sahip olduğu fikri, her ne kadar sanatçıyla burjuvazi arasında doğal bir çatışmayı getirse de esas olarak sanatın *yasaklanmış bir meyve*, yalnızca üyeliğe kabul edilmişlere ait yüksek bilginin, *cahil* burjuvaziye kesin olarak yasak olması olgusunda yattığını da vurgulamak gerekir.[12]

16. ve 17. yüzyıllarda yasak bilgi konusundaki engellemeler ve bilme merakı üzerine karanlık korkuların neticesinde *Noli altum sapare, sed time*: Yüksek şeyleri öğrenmeye çalışma, korku duy... olarak Aziz Hieronymus'un *Vulgata*'sında[13] dediği uzunca bölümün bir özeti olan bu özlü deyiş, dinde heretik olmanın tarihsel anlamını açığa vurmaktadır esasen. Bilindiği üzere *sapare*, moral değil, (akıllı ol), entelektüel (*conoscere*: bil) anlamında olan bir fiil gibi algılandığı üzere zarf niteliğindeki *altum* ifadesi de *yüksek olan* anlamında bir ad olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla *geleceği bilmektense korkmak daha iyidir*: *Noli alta sapare*[14] deyimi Aziz Paulus tarafından telaffuz edilen ahlâki kibrin mahkûm edilmesi adına esasen entelektüel meraka karşı bir suçlamayı içermektedir.[15] 5. yüzyılın başında Palagius, adını vermeden, pasajın anlamı ve bağlamı konusunda yanılan ve *Romalılara Mektup 11-20* içinde Havarinin bilgeliğin araştırılmasını (*sepantiae studium*) yasaklamak istediğini savunan bazı kişileri eleştirmişti.[16] Bin yıldan fazla bir zaman sonra hümanist Erasmus, Aziz Paulus'un sözlerinin entelektüel kabahatlere değil, ahlâki kabahatlere uygulanabileceğine dikkat çekerek "*Non altum sapare* sözlerini bilginlere değil, zenginlere hitaben söylemiştir"[17] diye ekler. Ve burada atıfta bulunulan "bilim ve cehalet değil, kibir ve tevazudur"[18] diye açıklar. Tüm bu bilgilerden çıkaracağımız sonuç olarak daha üçüncü yüzyılda Lacantius'un *sapare*'nin gerçeği aramak ya da Aziz Ambrosius'un *sapare*'yi *scire*'nin (bilmek) eşanlamlısı olarak ele almasında ve her ne kadar Latin dillerinde bilgiyle ilgili fiillerin;

---

[11] *Age.*, s. 870.
[12] *Age.*, s. 872.
[13] Katolik Kilisesi'nde kullanılan Latince *Kitab-ı Mukaddes* metni.
[14] Bkz. Aziz Ambrosius, *De fide* V 17.209 (Sancti Ambrosii) Opera, 8, O. Faller tarafından, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (bundan sonra, CSEL), LXXVIII, Viyana, 1962, s. 295; bkz. aynı zamanda *age.*, s. 300.
[15] Carlo Ginzburg, *Efsaneler, Amblemler, İzler: Morfoloji ve Tarih*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007, s. 135.
[16] *Age.*, s. 136.
[17] *Age.*, s. 136, 137.
[18] *Age.*, s. 137.

"*scienza* (bilim) ve *sapienza* (bilgelik) arasındaki ayırımın ahlâki ve entelektüel alan arasındaki ayırımı kısmen korumuş olsa da, *Non plus sapare quam opertet sapare* sözcüklerinin, sapkınların (heretiklerin) dinsel konulardaki, entelektüel merakına karşı bir uyarı olarak yorumlanması şaşırtıcı olmaz."[19] *Noli altum sapare* sözlerinin bağlamından kopartılması sonucu insan aklının kavrama sınırlarını aşmak yolundaki her türlü girişime karşı çıkan bir metin olarak algılanmasının yanısıra 15. yüzyılda Niccolò Malermi'nin de bu yanılgıyı pekiştirdiği üzere; *Non volere sapare le cosa alte* (yüksek şeyleri öğrenmek isteme) anlamında Vulgata'daki pasaja bizi geri götürerek yüksek şeyleri bilme iddiasına karşı uyarı; üç ayrı bilgi düzeyine getirilen yasaklar olarak karşımıza çıkar ki bunlar sırasıyla; *kozmik hakikate*: Göklere ve genelde doğanın sırlarına (*arcana naturae*) bakmanın yasak olmasına; *dinsel hakikate*: Tanrının, kader, üçlemenin doğması veya vahiy ve benzeri gibi sırları (*arcana dei*) yasaklanmasına; *siyasal hakikate*: İktidarın sırlarını (*arcana imperii*) bilmenin yasak olduğu belli bir hiyerarşiye işaret etmektedir. Yüksek olarak tanımlanmış ve insanın öğrenmesine yasaklanmış, ayrılmış; kozmik, dinsel ve siyasal bir alanın varlığı bu üçlü ideolojik değerin varlığını açıklar: "Devletin sırlarına nüfuz etmeye yeltenen bozguncu siyasal düşünürleri [ve sanatçıları] mahkûm ederek, var olan toplumsal ve siyasal hiyerarşiyi korumayı hedeflemektedir. Kısacası geleneksel dogmaları ve boş inançları sapkınların (*heretikler*) entelektüel merakından uzak tutarak, Kilisenin veya Kiliselerin iktidarını güçlendirmeyi hedefliyordu. Bu örtülü kültür savunması kendisinin bizzat içinde yetiştiği gelenekten bilinçli bir sapma (*haereticus*[20]), bir boş inanç olarak daha Thomas à Kempis'in *De Imitatione Christi*'de verilen şu pasajla hatırlanabilirse; "kibrini sanatlarda ya da bilimlerde şişirme; daha çok sana söylenenden çekin, ama *Noli altum sapare*: Bilgisizliğini itiraf et."[21] Yüksek olguların öğrenilmesi yasağının karakteristik Hıristiyan –klasik kültür karışımıyla Prometheus ve İkaros efsanelerinde de kullanılması, gökten düşen İkaros ve gökten tanrısal ateşi çaldığı için cezalandırılan Prometheus, astrologların, gökbilimcilerin, sapkın din bilimcilerin, cesur düşüncelere yatkın filozofların ve siyasetin zor tanınabilir kuramcılarının yanısıra William Blake gibi heretik sanatçıların simgeleri gibi görünmüştür. Özellikle Amblem kitaplarının en etkilisi olan Andrea Alciati'nin *Emblematum Liber*'inde (Ausburg, 1531) yer alan özdeyişinde ya da Pietro Pomponazzi'nin hür irade ve kader üzerine bir çalışma olan *De fato*'nun pasajında; "*promet-*

[19] *Age.*, s. 138.

[20] Latince dinde sapkın öğretiye mensup olan anlamına gelen *haereticus* kelimesi, eski Yunanca'da *hairetikós*: Seçmeci, mezhepçi sözcüğünden alıntılıdır.

[21] *Age.*, s. 142.

heus vere est philosophus, qui dum vult scire Dei arcana, perpetuis curis et cogitationibus roditur..., yani Prometheus Tanrının sırlarını öğrenmek istediğinde durmadan tasa ve kaygı tarafından kemirilen filozoftur..."[22] Ama tüm bu yanılgılara rağmen Horatius'un *sapere aude* (bilmeye cesaret et!) sözünün kullanımı yaygınlaşarak sloganın 18. yüzyılda *Dum audes ardua vinces*'e (cesaret etmeyi bilirsen, tüm güçlükleri yenersin) dönüştüğünde günah düzeyinde bir entelektüel kibir veya din gibi kuvvetli bir toplumsal uyum gücünün reddi baş gösterir.

Romantik çağda toplumsal uyum gücünün reddini, yüzyılına örnek olabilecek bir *persona* sergileyen Beethoven'ın kişiliğinde ilk kez gördüğümüz üzere, kendisini bir sanatçı olarak gören bestecinin aksine Mozart'ın mektuplarında bu sözcük hiç geçmez. Mozart, kendinden önce Haydn ve Bach'ın yapmış olduğu gibi, kendini bir emtia üreten yetenekli bir zanaatkâr; Beethoven ise kendisini özel bir soyun parçası, bir yaratıcı olarak görüyordu. Nitekim daha önce böylesine bir ruhani yoğunluk ve güce, böylesine bir zindelik ve cömertliğe sahip bir sanatçıyla tanışmadığını söyleyen Goethe şöyle söyler: "Dünyaya ve onun yöntemlerine uyum sağlamakta ne kadar zorlandığını çok iyi anlayabiliyorum."[23] Özellikle tüm-sanatçı (edebî-görsel: Şair, ressam ve gravürcü) olma: Bir başka deyişle sanatıyla tüm evreni, bütün duyguları anlatma iradesi taşıması bakımından Blake'in gizemli, mistik ve anıtsal ögelere sahip şiirleri ve resimleriyle Beethoven'ın romantik müziğinde, –zengin, duyumsal ve gizemli bir ruh haline sahip– kendine özgü bir ortaklık vardı. Her iki sanat arasındaki bu gelişme; bilhassa müzik ve edebiyat arasında yeni ve sıkı bir ittifakı öne çıkarmaktaydı. Buradaki amaç, çoğunlukla Beethoven'ın öncülüğünü yaptığı üzere içsel duygu durumlarını veya zihin durumlarını tarif etmekti. Benzer psişik durum Carl Maria von Weber'de ilk defa 1820 yılında kendi operası *Der Freischütz*, yeni bir dünyanın kapısını aralar ve 19. yüzyıl boyunca popülerliğini koruyacak olan kötülüğün doğaüstü mistik gücünü, operasındaki en önemli sözcüğü, kahramanı Max'ın ağzından söyletir: "*Doch mich umgarnen finstre Mächte*! Ancak karanlık güçler beni baştan çıkarıyor!"[24] Benzer biçimde Blake'in eserlerinde de görünen bu baştan çıkarıcı karanlık güçler; Young'ın *Geceler*'ini, *İncil*'i, Dante'nin *İlahi Komedya*'sını, Milton'ın *Kayıp Cennet*'ini ya da Thornton'ın *Pastoraller*'ini resimlediğinde de karşımıza çıkar. Bizleri hem şiirleri hem de resimleriyle hayalî ve doğaüstü bir dünyaya, madde dışı varlığın, bilinçaltından doğan yüce ya da korkunç biçimlerde dile geldiği bir evrene soktuğunda; romantik ruhun karabasan-

[22] *Age.*, s. 145.
[23] Peter Watson, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, s. 872, 873.
[24] *Age.*, s. 876-877.

larla ve sanrılı düşlerle yoğunlaşmış kahramanı *L'homme fatal*'in; *Lanetlenmiş ruh*un (*Satan*) ve şeytani karanlık güçlerin varlığı bizleri gerçekdışı ve usdışı (Akıldışı) bir dünyaya götürmektedir. Romantik dönemde müziğin en büyük koruyucusu kilise olmasına rağmen besteciler metafizikçi şairler gibi entelektüalizm ve muğlâklık eğilimlerini güçlendirmesiyle yeni ve çarpıcı, öznel ve içe bakan (*introspective*) konuların peşinde koşuyorlardı. Ayrıca bu dönemde resmin himayesi kraliyet ailesinin ve az sayıda saraylının tekelinde olmasına rağmen I. Charles döneminden beri İngiliz resminin görmezlikten gelindiği bilinmektedir. Özetle yüzyılın ikinci yarısı modern bilimin zaferine tanık olunduğu bu dönemde; 1714'e gelindiğinde, Kralların *Tanrısal Hakka* dayanarak egemenlik sürdürdüğü savına dayanan siyaset: "Yarar, deneyim ve aklıselim terimleriyle tartışılmaya başlanmış ve ussal bir inceleme alanı haline gelerek boş ve batıl inançlar: Periler, cadılar, astroloji ve simya artık eğitimli insanlar tarafından ciddiye alınmıyordu. Newton'ın muazzam yasaları, Tanrı'nın ve şeytanın sürekli müdahale ettiği dünyanın, evrenin merkezi olduğu geleneksel düşünceyi saçma hale getirmişti. Böylelikle 1714'e gelindiğinde hem toplum hem de evren birbiriyle yarışan atomlardan oluşmuş olarak Ortaçağların sonu ve modern dünyanın başlangıcı olarak görünüyordu."[25] Sonuçta 17. yüzyılda meydana gelen dönüşüm yalnızca bir anayasal ve siyasal devrimden, ekonomide, dinde ya da beğenilerde bir devrimden çok daha fazla bir şeydi. Hayatın bütününü kapsıyordu ve iki uygarlık kavramı çatışma halindeydi. Ancak aydınlanmanın salt aklı yüceltmesi ve romantik sanatın aklı tamamen dışladığına dair hükümler esasen abartılmış ve yersiz tanımlamalardır.

Blake'İn Tİnsel Duyumculuğu, Akılcılık ve Boş İnanç Karşıtlığı

Romantiklerin karşı çıktıkları akıl değil, aklın hükümranlığıdır. Gerçekten de Blake'e göre; "akıl tutkulara gem vurmak yerine onları cesaretlendirirse, cennetin hazineleri, zihnin gerçekleri olabilir"[26] diyerek esasen bilincin ilk düzeyinde mekanik aklın karanlıkta salınıp durduğunu söylerdi. Bu durumda sorun her şeyin akıl ile çözümlenmesine, onun en yüce değer olarak tüm yaşam alanları üzerinde kurduğu hegemonik yapıya karşı çıkan romantiklerin aklı toptan reddettiği sanısının bir yanlış algılama ve önyargıdan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyin akıl ile kabul edilebilir hale gelmesi ya da akılcılaştırılması, romantiklerin esas karşı çıktıkları hususi

[25] Christopher Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 16.

[26] Peter Marshall, "William Blake: Devrimci Romantik," *Devrimci Romantizm* içinde, çev. Bilal Çölgeçen [Ed. Max Blechman], İstanbul: Versus Kitap, 2007, s. 61.

noktayı belirlemektedir. Romantizmin aydınlanmadan bağımsızlaşmasına yol açan ya da ayrı düşmesine neden olan en büyük –bir başka– yanılgı; romantikler açısından bakıldığında, aydınlanmacıların akıl ve duygu arasındaki dengeyi bozmuş olmalarına inanmalarından ileri gelmektedir. Elbette bu ayrışmada Edmund Burke'ün aydınlanma rasyonalizmine karşı geliştirdiği estetik bir kategori olarak güzelliğe yönelik; oran, düzen ve akla vurgu yapan klasik yaklaşımı yetersiz bulmasından da kaynaklanmaktadır. Burke şöyle diyor: "Bir nesneye yönelik güzellik bağlamındaki estetik tepki, entelektüel tepkiden çok farklıdır ve bu tepki duyular, imgelem ve sezginin iç içe olduğu bir çerçevede gerçekleşir. Güzellik entelektüel tepkiyi oluşturan aklın müdahalesi olmaksızın bizi hemen etkisi altına alır."[27] Estetikteki aklı dışlayan bu yaklaşımını Burke daha genel bir düzeyde bedenin ve doğanın aklımızı aşan yapısına dayandırır, çünkü "güzellik aklımızın bir yaratısı değildir..."[28] Bu noktada Blake kendine has tutumuyla özgün yaratım gücünü evrensel bir itkiyle sınıfsız olarak tüm insanlara aşılamak adına eserlerini, aklı dışlayan bir yaklaşımla üretiyordu. Ona göre: "sadece Ratio'yu[29] gören kişi sadece kendisini görür."[30] Blake'in mitolojisinde Akıl, Urizen'i (ufuk) niteler; ne var ki bu akıl, sıkıntılı, güç durumda kalmış neşesiz bir zorba olarak gösterilir. Bu yapıtla birlikte Blake, "Yaşlı Tanrı Urizen imgesiyle mercek altına aldığını yok edebilen ve amaçların araçları haklı kılabileceğini iddia eden aydınlanmanın araçsal ve analitik akıl türünden nefret ettiğini de ortaya koyar. Gerçekten de Blake *Her Şeyi Olumsuzlayan Soyut Bir Karşı Güç* olarak hareket eden akıldan da tiksinirdi. Ona göre, tek başına çıplak akıl sadece engeller, yönetir ve yok eder[di.]"[31] Bu açıdan bakıldığında hiç şüphesiz onun eserleri her ne kadar mistisizmin çıkış noktasında başlayıp bitse de telkin ettiği şeyler; boş inançlar üzerinden akıllarda farklı düşünce boyutlarını açığa çıkarmaktı. Gerçekten de ima ettiği şeyler düşünüldüğünde, hangi tarihte olursa olsun, bakış açısının bizlere bugün dahi dönüşüm kazandırdığı inkâr edilemezdi. Hiç kuşkusuz ortaya çıkan tedirginlik, onun yaratıcı özgünlüğünde bulunan tuhaflıklardan ileri geliyordu.[32] Blake bir sanatçı olarak, insan varlığının toplumsallığından bağımsız yer alıyormuş gibi görünüyordu. Ama insan varlığının en insancıl biçimde gerçekleşebil-

[27] Edmund Burke, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına*, çev. Fatih Duman, Ankara: Liberte Yayınları, 2010, s. 92. [Bkz. E. Burke (2004). "The Real Cause of Beauty," *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful*, Penguin Books, Second Edition, Londra, s. 146].

[28] *Age.*, s. 92, 93.

[29] Latince *hesaplama* anlamına gelen *ratio* sözcüğü *oran* demek olup, aklın muhakemede bulunan yönüne göndermede bulunmaktadır.

[30] Peter Marshall, *Devrimci Romantizm*, s. 60.

[31] *Age.*, s. 60.

[32] A. Edward Newton, "Works of William Blake," *Bulletin of the Pennsylvania Museum*, cilt: 21, No: 103, Philadelphia Museum of Art, 1926, s. 162.

mesi için ortadan kaldırılması imkânsız olan kişisel özgünlüklerin de erimesi gerekiyordu. Blake gibi diğer "romantikler de estetizmleri ile dünyadan el etek çekerek rahatsız edilmeden yaşayabildikleri bir evren yaratmak istediler."[33] Anlaşılması güç gizemleri olan şair-ressamın sadece toplum için kötü bir örnek sayılması değil aynı zamanda kilisenin doktrinlerine karşı yarattığı heretik hareket içerisinde de yer almasından dolayı William Blake'i anlama çabasında beliren dinsel hoşgörü ve bilimsel ilerlemeye dair bakış açılarındaki değişiklikleri de fark etmek gerekir. Birçoklarınca şair-ressamın bir mistik ve heretik olarak ruhani ve sanatsal önderliğinin fark edilmeyişini ve birey olarak farklılığının toplum tarafından anlaşılmaz oluşunun öne sürülmesi; aslında onun toplumu batıl anlamda büyü ve dehşetin pençesine düşmüş olarak ifade etmesine rağmen, bu sanının kendisine yöneltilmesinden ileri geldiği öne sürülmektedir.[34] Dolayısıyla dinsel muhaliflerin maruz kaldığı tutumlar için Britanya'nın tarihsel sürecine baktığımızda William Blake'in yaşadığı dönemde kısmen görülen dinsel hoşgörünün; esasen 1603'te İngiliz toplumunda bütün erkek ve kadınların devlet kilisesinin üyesi olmak zorunda olduğu ve buna muhalefet edenlerin ceza gerektiren bir suç işlemiş olduklarının onay gördüğü bilinmektedir. O dönemde "ihanet ettiğinden kuşkulananlar, yerleşmiş dinsel inançlara aykırı düşenler; hâlâ direğe bağlanarak yakılıyordu."[35] Oysa 1714'e gelindiğinde Protestan dinsel muhalefet yasal olarak hoş görülüyordu ve bu nedenle "kilise, artık kimseyi yakamıyor, devlet artık kimseye işkence edemiyordu."[36] Hayatın ve düşüncenin her evresinde konuşabilmekle birlikte şiirsel konular ve şiirsel söyleyiş önem kazanmıştı. Gerçekten de "17. yüzyılda her ne kadar istedikleri gibi ibadet etmekte özgür olsalar da dinsel muhalifler (heretikler), 19. yüzyıla kadar üniversitelerin ve *Kraliyet Tabipler Birliği*'nin dışında tutuldular; ancak 1689'dan sonra açığa çıkan *Dinsel Muhalif Akademisyenler* hızla çoğaldılar."[37]

BLAKE'İN MİSTİK SOSYALİZMİ VE GNOSTİK HERETİZM

Blake'in dünya görüşü üzerindeki en önemli etki, onun Protestan geçmişinde, püritenliğin baskıcı yönlerini reddeden radikal özgürlükçü bir Protestanlıkta yatmaktadır. Britanya'da Anglikan Kilisesi'ni fazla Katolik ve

[33] Arnold Hauser, *Sanatın Toplumsal Tarihi*, çev. Yıldız Gölönü, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 161.

[34] Jean Cassou, *Sembolizm Sanat Ansiklopedisi*, çev. Özdemir İnce-İlhan Usmanbaş, 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 24-28.

[35] Christopher Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 15.

[36] *Age.*, s. 17.

[37] *Age.*, s. 360.

muhafazakâr bularak ona karşı çıkan, radikal Protestanlar olarak anılan *Dissenter*lar[38] (Muhalifler); ayrı bir düşüncenin etrafında toplanarak otoritenin her türlüsüne karşı içgüdüsel bir kuşku besleyerek, bireyciliği destekleyen tavırlarıyla sürekli bir toplumsal eleştiri ve sorgulama getirerek; yerleşmiş boş ve batıl kabul edilmiş inançlar ve düşüncelere karşı kişisel yargı haklarını ortaya koyarlar. Dissenterların kültürü, Fransız Devrimi'nin felsefi ve politik etkileri karşısında Blake ile aynı coşkuyu duyanlar Thomas Paine,[39] Richard Price,[40] Joseph Priestley[41] ve William Godwin[42] gibi radikal düşünürlerdi. Ayrıca Blake, "komünar ve mesihçi yönde düşüncelerini etkileyen heretik bir yeraltı (*underground*) mezhep geleneğiyle de temas halindeydi."[43] Bu geleneğin tarihsel kökleri, binyılcı tarikatların, özellikle de Ortaçağ'daki *Özgür Ruhun Kardeşleri*[44] adlı mistik anarşistlere dek uzanmaktadır. Bu anarşistler, Tanrının krallığını yeryüzünde kurmak, tam bir özgürlük ve eşitlik içinde yaşamak isteyen Anabaptistler, Ranterlar ve İngiliz Devriminin *Digger*ları arasındaki sol içinde yeniden ortaya çıkan bir siyasal geleneğin tarihsel devamlılığını ortaya koymaktadırlar. Aynı

[38] *Dissent:* Bu sözcük, muhalefet anlamında, bilhassa Protestan muhalefetine göndermede bulunur.

[39] Thomas Paine, düşünceleriyle Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nı ve Fransız Devrimi'ni etkilemiş, Amerikan siyaset kuramcısı, yazar ve devrimcidir. *Akıl Çağı* adlı kitabında Tanrı'ya inandığını, ancak yürürlükteki dinsel uygulamalara karşı olduğunu belirttiği için sapkınlıkla suçlandı. Kutsal diye bilinen kitapların Tanrı yapısı değil, insan yapısı olduğunu iddia ettiği eserinde şöyle söyler: "Eski Ahit'in müstehcen hikâyelerle, şeheviliklerle, gaddarlıklarla, intikamcılıklarla dolu sayfalarını okuduğumuzda, bu kitabın Tanrı sözleri olmaktan çok şeytan sözleri olduğunu söylemenin daha doğru olduğunu anlarız. Bu kitapları Tanrı kitapları olarak benimsemeyi Yaradan'a karşı saygısızlık sayarım..." diyerek Tevrat ve İncil'in ağır bir eleştirisini yapan Paine, doğa felsefesi, matematik ve mekanik bilimleri insanı dingin bir keyfe götüren daimî kaynaklar olarak görür. Rahiplerin kasvetli dogmalarına, boş inançlara rağmen bu konularla uğraşmanın gerçek dinle uğraşmak olduğunu, bu disiplinlerin araştırılmasının insana Yaratıcı'yı tanımayı ve ona hayranlık duymayı öğreteceğini belirtir. [Bkz. Thomas Paine, *Akıl Çağı*, II. Kitap, çev. Ali İhsan Dalgıç, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 110.].

[40] Richard Price: İngiliz filozof ve matematikçi. Aynı zamanda, Amerikan devrimi gibi radikal, cumhuriyetçi ve liberal davalarda aktif olan politik bir yergiciydi.

[41] Joseph Priestley: İngiliz fizikçi, kimyager, filozof ve devrimci papaz. Yerleşmiş teorilerin bilimsel gerçekleri gizlediğine inandığı gibi dogma ve geleneklerin de dinsel hakikatleri gizlediğine inanan bilim adamıdır.

[42] İngiliz gazeteci, politik filozof ve yazar William Godwin, felsefi anarşizmin ilk modern destekçilerinden biri kabul edilir. Bireysel özgürlük temeline dayalı ve aklın egemen olduğu bir toplum modelini savunmuştur. İnsanlığın ilerlemesi için insan aklını zehirleyen ve güdük bırakan papazlık mesleğinin, soyluluk kuramlarının ve baskıcı yasaların kaldırılması gerektiğini öne sürmüştür. Yasaların, atalarımıza ait bilgeliğin ürünleri olmadığını ancak tutkularının, korkaklıklarının, kıskançlıklarının ve hırslarının ürünleri olduğunu iddia ederek devletin de ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürdü. Mülkiyet hakkındaki görüşleriyle birlikte 1787'de tam anlamıyla ateist felsefeyi benimseyerek vardığı nokta komünizmdi.

[43] Peter Marshall, *Devrimci Romantizm* s. 53.

[44] *Brethren of the Free Spirit.*

zamanda Londra'da genç Blake, Muggletoncular[45] ve Taskitelar gibi tarikatlarla da ilişki içindeydi ve hepsi kurumsal kilisenin ve devletin Babil'i yerine toplumsal özlemlerini İncil diliyle ifade eden insanların karşılıklı yardımlaşma ve bağışlama *Ebedi Gospel*'ine[46] göre yaşayacakları özgür bir topluluk olan Kudüs'ün geçmesini isteyen ütopik sosyalistlerdi. Böylelikle moderniteye karşı direniş biçimi olarak dinin geri dönüşü; burjuva toplumuna karşı sembol, değer ve argümanların tükenmez cephanesi olan dinsel geleneklere başvuru eğilimi; erken romantizm döneminde yaşayan Blake'in mistik sosyalizm geleneği içinde, sanatını, felsefi bakışını ve din olgusunu bir arada geliştirmiş oldu.

Düşünsel anlamda ufukta beliren en önemli soruyu rahatça sorabiliriz: Tümüyle ütopik geleceğe yönelme iddiasındaki bir romantik düşünce; nasıl olur da temel esinini hem antik geçmişten hem de Ortaçağ'ın Gnostik heretizminden almaktadır? Kuşkusuz bu nokta da 1790'larda devrimci özlemlerini ifade etmek için *Vahiy* imgesinden yararlanan tek kişi Blake, diğer ütopik anarşistler ve sosyalistler değildi elbette... Bu sapkın modern başkaldırı, çok daha eski bir geleneğin uzantısından; –Antik Yunan-Ege Uygarlıklarının dinî görüşüyle, Helen ve Platon felsefesinin Hermetik literatürle benzerlik gösteren Gnostik öğretisinden– kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Homeros ve Yunan tragedya yazarlarının tanrılarıyla Mısır-Babil kraliyet geleneklerinin insanı temel almayan dinselliğine karşıt olarak –tapınan kimsenin temel rolü oynadığı– anavatanı Mısır İskenderiyesi'ndeki *bilinirciler* ya da diğer ismiyle *Gnostisizm*'de;[47] Hıristiyanlık, Musevilik ve Zerdüştlüğün ortak sentezinden yola çıkarak insana odaklanan, yaratıcı ve kurtarıcı drama kavramının geçmişte de paylaşıldığı bilinmektedir.

Bilimsel yöntemler dışında gizli (ezoterik) bilginin araştırılması anlamını taşıyan *Okültizm*in[48] yükseldiği romantik dönemde, geçmiş çağlardaki doğa, tesirler, insan ve evren ilişkileri ile gelecek hakkında ezoterik gelenekler yoluyla edinilmiş derin bilgilere ulaşma eğiliminin (tarihsel mistisizmin) yeniden canlandığını görmekteyiz. Bu canlanış döneminde Blake'in *panteistik idealizm* anlayışında insan-özne ve insan-nesne olarak

[45] 1657 yılında vahiy aldığını iddia eden terzi Ludovic Muggleton adına kurulan bir tarikat.

[46] Gospel: Bir inanç sisteminin temel ilkeleri, İsa'nın öğretileri, müjde, gerçek, hakikat, ilke, İncil.

[47] Sezgi ve tefekkür yoluyla edinilen bilgi anlamına gelen *gnosis* (bilme, bilgi ve tanıma) sözcüğü; sezgi yoluyla alınan bilgiyle *kurtuluş öğretisi* olarak da tanımlandığında bu bilgiler ışığında Gnostisizm: *Bâtinî* (içsel) bilgiyi benimseyen bir düşünce ve tarikat, gnostik ise kişi olarak *kendi bilgisini bilen* anlamındaki gizemci tarikat adamıdır.

[48] Okült: Gizlemek, saklamak. Burada Latince *Occulere*; gizli ve saklı olan ifadesi hem görünmeyen âleme hem de doğaüstü fenomenlere ilişkindir. Eski Yunan'da Pythagorasçılıktan, Platonculuktan, muhtelif gnostik inançlardan, İslâm'da *Sufi* inanca ve psikoloji kaynaklı pek çok düşünceye kadar oldukça geniş bir bağlamı içine alan anlayışların genel adı. Okültistlerin en tanınmışları Paracelsus, ünlü kâhin Nostradamus, Eliphas Levi ve Papus'tur.

doğanın bütünleyici parçasını oluşturan insan-doğa bütünleşmesi inancı, gnostik düalist[49] geleneğin idealist özünden beslenmiştir. Bu düalist öğreti, Yunanca *gnostikos*tan türemiş olan *bilgi* anlamına geldiği bilinmekle birlikte; ancak akıl, mantık ve irade dışındaki mistik düşünce etrafında, *Tanrı ile ilişkili deneyime dayanan bilgi* olarak tanımlanmaktadır. Buna göre, gnostisizm kutsallıkla ilgili ilham yoluyla bağıntılı bir sonuca götüren *sezgisel bilgi* olarak görülmektedir ki bu doğrultuda heretizm, Katolik inanç karşıtlığı olarak, dindışı ya da sapkın anlamında yorumlanmaktadır. Ayrıca öğretilerinde İsa'yı temel almalarına rağmen, halen inançlarında düalizm üzerinde durmaları nedeniyle bu görüş etrafında olanlar, *gnostik heretikler* olarak nitelendirilmişlerdir. Ancak bu gnostik inanca sahip olanlar, Hıristiyanlıktan önceki dönemlerden itibaren var olmasına rağmen kilise babaları ve Hıristiyan yazarlar tarafından sapkın (heretik) olarak değerlendirilmişlerdir. Bu bilgiler ışığında romantik Blake'in ütopya ruhuyla beslenen imgelem gücünün altındaki dinsel heretizminin karşıt niteliğinin, daha algılanabilir olabileceğine işaret ederek, gotik formun mistik bir coşkuyla yüceltilmesinin ardında yatan kapitalist modernitenin reddinin, Ortaçağ Hıristiyan kültürüne ve özellikle gotik sanata tutkulu *transendantal köksüzleşme*[50] evrenine bağlı olduğunu da belirtebiliriz. Ayrıca gnostik kitapların çoğunun mitlerin biçimini aldığını ve bundan dolayı Blake'in yaratıcı bireysel mitolojisinin dayandığı tarihsel mistik noktaların daha net anlaşılabileceğini umarak ekleyebiliriz ki, gnostiklere göre dünya, kusurlu yaratıldığı için kusurludur, bu nedenle dünyevi hayatın acılarla dolu olduğu fikrini temel alırlar. Buna göre her yaşam biçimi, kendini yaşatmak için birbirini tüketir ve böylece birbirlerine acı, korku ve ölümle yaklaştıklarından kusurlu ve saçma bir dünyada yaşayan yabancılar oldukları yönünde farkındalık yaşarlar. İlk insan çifti olan Âdem ve Havva'nın günahlarını dünyadaki *düşkünlüğün* sebebi olarak kabul eden Hıristiyanlık ve diğer semavi dinlerden ayrı olarak Gnostikler bu yorumun yanlış olduğunu, dünyadaki düşkünlüğün ve başarısızlığın sorumluluğunun insanlara değil Tanrıya, yaratıcıya ait olduğunu düşünürler. Ayrıca tektanrıcılık, çoktanrıcılık, Teizm, Deizm ve Panteizm gibi dinler üstü teolojik bakış açısıyla Tanrı inancını sentezci bir yaklaşımla uzlaştırmaları Gnostiklerin Hıristiyan kilisesinin iktidarına karşı en tehlikeli sapkın inanç olarak görülmelerinin iki önemli nedenini teşkil etmektedir. Kısacası İngiltere'deki dinsel muhaliflerin ve

[49] Kuşkusuz din tarihçilerinin dikkati çektiği en temel özellikleriyle düalizm, kâinatı yaratıp idare eden nur-zulmet veya iyilik-kötülük gibi temel prensiplere dayanmakla birlikte Mısır'da aydınlık-karanlık ikilemiyle, Sümerlerde yer-gök Tanrısı, Çin'de ise *Yin-Yang* kavramının diyalektik zıt kutupluluğu, Hint-İran kültüründe karanlık ve pasifliği simgeleyen *Satva* ikiliği prensiplerine rağmen temelde İran geleneğinden gelen Zerdüştlük ve Hıristiyan gnostisizminde görülmektedir.

[50] *Heimat:* Almanca; *Transcendatale Heimatlosigkeit.*

Blake'in dindarlığını Protestanlığın romantik bir varyantına indirgeyemeyiz. Blake'in oldukça ezoterik mistik hülyaları barındıran gündüz düşlerini ifade eden şiirlerinde ve resimlerinde renkli Yahudi-Hıristiyan gnostik heretizminin orijinal ve çok kişisel bir biçimini buluruz. Tarihsel gnostik inanç, Blake'in devrimci romantik ütopya ruhunun en yüce ifadesi olan gotik formun (gotik katedrallerin kubbeleri Tanrı'ya doğru yükselir) hem mistik bir coşkuyla yüceltilmesini hem de geçmiş ile gelecek arasında kurulabilecek kestirme yolun varlığına işaret etmektedir.

William Blake'in fark yaratan sanatsal niteliğinin oluşum koşullarına radikal *Dissenter* geleneğini, ezoterik kabala ve simyayı, Swendenborg ve Böhme'nin mistik yazılarında keşfettiklerini (ressamın kâinatın Tanrı'yla birliği konusundaki görüşü buradan gelmektedir)[51] ekleyince, sanatçının herkesten (anarşist sonuçlara ulaşanlardan) ayrı, kendine has düşünce ve tinsel duyumsamayı mistik bir hat üzerinden üretebildiğini görmekteyiz. Kısacası Blake, bir devrimci olarak romantik çağına köklü bir şekilde bağlı olsa da Ortaçağ'ın gnostik heretiklerinden beslenerek modern anarşizm ile özgürlükçü ekolojinin öncüsü oldu. *Özgürlük Çocuğu*[52] olan Blake ister devlet ve kral, isterse kilise ve Tanrı, isterse de efendi ve hırs kisvesi altında olsun, her zaman dogmatik, yanlış, kötü yönetilen, beyhude korkularla dolu, dinsel bir bağlanışa ilişkin, boş inanca dayalı otoritelere isyan etti. Kuşkusuz Blake aydınlanmacılar kadar boş-inanç canavarını tanıyor ve biliyordu; bu konuda Diderot şöyle der: "Cehalet ve barbarlık boş-inancı getirir; ikiyüzlülük, onu beyhude törenlerle destekler ve sürdürür; sahte gayretkeşlik ise yaygınlaştırır ve menfaati devam ettirirdi..."[53] Elbette Blake'in dinsel melankolisini aydınlanmacılar kabul edemezlerdi ancak onu yanlışlara düşmüş değerli bir insan olarak görebilirlerdi. Oysa düşüncenin genişliği, hayal gücünün kudreti ve ruhun etkinliği olarak bakıldığında durum değişir, ne var ki deha sahibi Blake'in çok geniş ve kapsamlı olan ruhu, bütün var olanlardan edindiği her fikirden bir duygu ürettiğinde her şey onun ruhunu uyarır ve bir barınak bulur, çünkü "deha, ele aldığı ve çevresinde bulunan nesnelerin ortasında, bir şeyi hatırlamaktan çok görür; görmekle de yetinmez ve heyecanlanır, çalışma odasının sessizliğinde ve loşluğunda, bu güleç ve verimli çabanın tadını çıkarır; rüzgârların soğuk esintileriyle üşür, güneşle kavrulur, fırtınalardan korku duyar... Ruh, bu

[51] Pierre Berger, *William Blake: Poets and Mystic,* Londra: The Westminster Press, 1924, s. 198-202.

[52] Bir *Özgürlük Çocuğu* olarak Blake için bkz. Alexander Gilchrist, *The Life of William Blake*, 2. Cilt, Londra: Macmillan, 1863.

[53] Denis D'Alembert & Jean Le Rond Diderot, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, (Seçilmiş Maddeler) çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları, 2000, s. 147.

anlık duygulanımlardan hoşlanır; bu nedenle kimi zaman bu duygulanımlar ona çok değerli olan bir tat verir ve o, bunu çoğaltacak her şeye kapıp koyverir kendini; canlı renkler ve silinmez çizgiler kullanarak yapıtından başka şey olmayan ve kendini doruklara çıkaran ya da eğlendiren hayallere somut bir varlık kazandırmak ister..."[54] Kimi zaman filozofun, şairin ve ressamın pekiyi temellendirilmemiş olan ama içinde yüce hakikat barındıran parlak sistemlerine ne kadar borçlu olduğumuzu düşünürsek, yanlışlara düştükleri zaman bile, belâgatlerinin çekiciliği insanı ikna edebilmektedir.

BLAKE'İN YARATICI MİTOLOJİSİ: İÇE YAPILAN DÜALİST YOLCULUK

Blake'in Hıristiyanlıktan doğan yaratıcı mitolojisinde mitos niteliği taşıyan herhangi bir kurmacanın gerçekten inanılmaya değer olup olmadığı gibi bir düşünceye kapılabiliriz. Ama bu durumda kilisenin boş inancına karşıt olan Blake'in yaratıcı mitolojisinin kurgusal dünyası "tinsel devingenliği sağlayan bir vesile, sanat ise deneylerin içeriğinin bir anlık ifade bulabildiği rastlantıya dayanan bir araç haline geldiğinde, inançtan romantizmin *vesileciliği* (occasionalisme) denen düşünce biçimi doğar. Bu düşünce, gerçeği, tözel (*substantial*) olmayan, anlatılması olanaksız vesileler içinde eritir ve ona entelektüel yaratıcılık için bir uyarı, kişiye varlığını ve yeteneğini duyurmaya yarayacak durumları yaratmakta kullandığı bir *vesile* olarak görülmelidir."[55]

William Blake dinsel simgeciliğinin yardımıyla manevi zenginliğinin bilincinde, insanın tarihsel ânını aştığı ve özünün ilk örneklerini yaşama arzusunun önünü serbest bıraktığı ölçüde ancak bütüncül, evrensel bir varlık olarak kendisini gerçekleştirebileceğini görmektedir.[56] İşte mistik şair ve ressamın dinsel anlayışı onun simgeciliğinin bir uzantısı olarak mitos yoluyla cisimleşir ve bu sayede varlığının merkezinde kozmik ritimleri yeniden bulmasını sağlar. Onun sanatında ve genel mânâda mitosun işlevi, insanlara başka yollarla dile getirilemeyecek şeyleri, imgeleri kullanarak simgesel terimlerle anlatmaktır. Çünkü simgeci düşünce dile ve yargılara dayalı düşünceyi öncelemekte ve "simge, gerçeğin diğer tüm bilgi araçlarına meydan okuyan bazı yanlarını –en derin olanlarını– açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle imgeler, simgeler ve efsaneler, psikenin sorumsuz yaratıları değillerdir ancak bunlar bir gerekliliğe cevap vermekte, varlığın en gizli

[54] *Age.*, s. 165.
[55] Arnold Hauser, *Sanatın Toplumsal Tarihi*, s. 165.
[56] Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1992, s. 13.

tarz değişikliklerini açığa çıkartmakla bir işlevi yerine getirmektedirler."[57] Simge ve imgelerin modern dünyada kullanımları hiç de azalmış değildir. Bu gerilemiş imgeler, modern insanın manevi yenilenmesinin mümkün hareket noktasını sunmaktadırlar. Rasyonel insanın en sıradan hayatının içinde saklanmış bir ilâhiyat değilse de, bir mitolojinin bütününü yeniden bulmanın çok önemli olduğunu belirterek diyebiliriz ki "solmuş imgelerin ve geride kalmış kalıntıların modern insanı artık ilgilendirmediği, bunların ne mutlu ki 19. yüzyılda tasfiye edilmiş olan batıl itikada[58] (hurafe) dayalı bir geçmişe ait oldukları; imgeler ve nostaljilerle gevşemenin şairler ve çocuklar için iyi olduğu"[59] ancak ciddi, mantıklı (akılcı) insanların düşünüşleri ile ilgisi olmadığının (!) söylenmemesi gerekir. Çünkü "hayatın ciddiyeti ile düşler arasındaki böylesine bir ayırım gerçeğe denk düşmemektedir. Elbette modern insan mitolojileri ve ilâhiyatı hor görmekte serbesttir ama bu onun gerilerde kalmış efsaneler ve mistik imgelerden beslenmesini engellemeyecektir. (...) İnsanın hayal gücü denilen şu esas ve zaman aşımına uğramayan kesimi simgeciliğin göbeğinden beslenmekte ve eski efsane ve ilâhiyatları yaşatmaya devam etmektedir."[60] Hayal gücünden yoksun olmak hayatın ve kendi ruhunun derin gerçeğinden kopmuş olmayı beraberinde getirdiğinden, hayal gücüne sahip olmak bir iç zenginliğinden, imgelerin kesintisiz ve kendiliğinden akımından yararlanmak demektir. Gaston Bachelard'ın maddenin hayal gücüne ilişkin eserlerinde belirttiği gibi "rüyaların ve şiirsel imgelerin kutsal simgeciliklerin ve eski mitolojilerin uzantıları oldukları kolaylıkla görülebilir."[61]

William Blake'in dinsel hayatı yaşaması; ne var ki mitsel bir hayatın yaşanmasını ya da yaşatılmasını da içermektedir. "Bu yaşantının tinselliği, mitolojiye özgü, coşturucu, anlamlı olayların yeniden gerçekleşme aşamasına getirilmesi, doğaüstü varlıkların yaratıcı eylemlerine yeniden tanık olunması olgusundan ileri gelir; böylelikle günlük yaşam kesintiye uğratılır, güzelleştirilmiş, parlak, doğaüstü varlıkların hazır bulunmasından derinlemesine etkilenmiş bir dünyaya dalınır."[62] Böylesi bir dünyaya giriş yapmak için erken romantizm ile neo-klasik stil ve temaları reddeden Blake, akıl üstünde düş gücünün önemine vurgu yaparak simge ve sembolleri kullandığında onun dinsel melankolisi, bedenin ve ruhun bir hastalığı olarak aldatıcı düşlere ve boş inançlara dayanan korkudan, temeli olmayan tedirginliklerden kaynaklanır. Engin düş gücü içeren yapıtlarında İncil'in

[57] Mircea Eliade, *age.*, s. XIX.
[58] Batıl İtikat: İng. *Heretical Belief, False Belief* ve *Superstition*, Alm. *Aberglaube*, Fr. *Préjugé*.
[59] *Age.*, s. XXVIII.
[60] *Age.*, s. XXIX.
[61] *Age.*, s. XXXVIII.
[62] Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul: Simavi Yayınları, 1993, s. 23.

yorumlanması için kullandığı en destekleyici teolojik kökenli edebi metinler; Dante'nin *İlâhi Komedya*sı[63] ile Milton'ın *Kayıp Cennet*'idir.[64] Blake eserlerinde çıkış noktası olarak Dante ve Milton'ın edebî yapıtlar üzerinden tarihsel gerçeklerin ötesinde mitos ile belli bir durumun yarattığı düş (imgelem) gücünün ürünlerini ortaya koyar. Yapıtlarında resim ve şiir ya da imge ve söz birlikteliğinin ele alındığı kurmaca bir iç yolculuğun oluşmasına zemin hazırladığı gibi Hıristiyanlık ile mitsel düşünce arasındaki bağıntıların da kurulmasına imkân sağlamış olur. Böylelikle mitolojinin ve dinlerin yıkılması, onların evrensel yayılımına dair düşünselliğin kendi içine kaydolmasını sağladığında içe yapılan yolculuklarıyla onların arketiplerini ortaya çıkarmaya çalışan inkârcıların ve heretiklerin peygamberlerden öyle pek de uzakta olmadıkları söylenebilir. O zamana kadar mitlerin oluşmasını engelleyen bir alan olan Hıristiyanlık kuralları, dinsel eleştirinin gücü sayesinde özgürlüklerine kavuşmuş, tüm diğer mitolojilerle kaynaşmış olarak Hıristiyan dini bütün gizli gücünü eski mitlerin canlanmasına katmıştır."[65] Şurası açık ki biyografik ayrıntılara uysa da uymasa da "çarmıha gerilen ve kıyam eden Mesih efsanesi, eski, sevilen *Tammuz*, *Adonis*, *Osiris* dönemleri motiflerine yenilik, sıcaklık, bilinç ve insancıllık getirmiştir. Gerçekten de bütün Doğu Akdeniz'in tinsel atmosferini kaplayan Hıristiyan efsanesinin gelişmesini hazırlayıp besleyen de bu eski mitoslardı. Ama Pagan mitoloji ve kültlerin kendilerinin de eşzamanlı olarak dönüşüme yönelmiş oldukları da bilinmektedir. Bütün olarak Helenist insancıl kavramı ırka, ulusa, aşiret ve mezhep biçimlerini aşarak, her yerde kültürler arası kültlerin etkisini geliştiriyordu. Kırsal bölgelerden kozmopolit bölgelere doğru gelişen akım, eski sevilen ilâhları, yüzyıllar önce, içten bir kişiselliğe, psikolojik olarak etken ruhsal kılavuzlara dönüştürmüş, elitler arasında olduğu kadar popüler başlangıç liflerinde de ortaya çıkarmıştı. Genel olarak mistik ve felsefi düşüncenin dinsel simgelerle kaynaşması, her yerde, bir iletişim kalıbından ötekine geçmeyi mümkün kılmıştı. Böyle bir atmosferde Hıristiyanların

[63] *Commedia, Divina Commedia.* Ortaçağ ile Rönesans arasında yazılmış bu epik şiir, hayal gücü ve alegorik tasavvuru, ölüm sonrası anlattığı öyküsü ile Hıristiyan Batı Kiliseleri tarafından benimsendi. Eserin orijinal ismi *Komedya* olmakla birlikte sonraları 1360 yılında Giovanni Boccaccio tarafından başına *İlâhi* kelimesi eklenerek Hıristiyanlaştırılmıştır. Yapıt, Cehennem (*Inferno*), Araf (*Purgatorio*) ve Cennet (*Paradiso*) olarak üç bölüm, her biri 33 kıtadan (Cantica-Kanto) oluşmaktadır. [Bkz. Dante Alighieri, *İlâhi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2016, 3 cilt.)

[64] *Paradise Lost*, İngiliz şair John Milton'ın Musevi-Hıristiyan anlayışında *İnsanın Düşüşü* anlatısı. 19. yüzyılın başında romantikler epiğin başkahramanını, Şeytan'ı, yaratıcısına meydan okuyan, hırslı, gururlu bir yaratık olarak görmeye başlamışlardı. Milton'ın hayranı olduğu gibi bu yapıtın betimlemelerini çizmiş olan William Blake, Milton için *gerçek bir şair idi ve bilmeden Şeytan'ın mezhebindendi* demiştir.

[65] Yves Bonnefoy, *Mitoloji* Sözlüğü, s. 976, 977.

kurtarıcı imgesinin paganların etkisinde kalma tehlikesi kadar, şöyle ya da böyle ilgili Pagan kültlerince özümsenmesi de kaçınılmazdı."[66] Tüm bu kaçınılmazlıklar içerisindeki dinsel görüş çeşitlilikleri ve fraksiyonlar yeni kuşaklar arasında gelişen gnostik sapkınlıklar olarak tarihte yerini alacaktı ve zaten aksi de mümkün değildi.

1829 yılında F. R. Toreinx, "romantik bayrağın üzerinde şu üçlü sözün okunduğunu söylerken kuşkusuz siyasal, dinsel, yazınsal (sanatsal) özgürlükleri"[67] kastetmektedir. Rönesans ile başlayan Pagan ve Hıristiyan inanışların özgür birlikteliğinden oluşan bu canlanmayı romantik dönemde de devam ettirerek kendilerini Mephistopheles'in, Prometheus'un ya da Dionysos'un Kara Romantik (*Dark Romanticism*) biçimlerinde gösterecek olanlar; Byron, Blake, Füssli ve Goya, Baudelaire, Poe ile Hugo ve çok sonraları Nietzsche ve Marx'tır. Ama aklın çıkmazında ve aklın ötesine geçmeye cesaret eden bu inkârcı peygamberlerin dışında bazıları da inanmaya, boş ve batıl inançlarını sürdürmeye çalışırlar. Bu konuda Nerval şöyle söyler: "Her şeye inanmaya doğru sürüklendiğimi görecek miyim, tıpkı atalarımız filozofların her şeyi inkâra sürüklendiği gibi..."[68] Ama hepsi de ister miti reddetsinler, isterse her ne pahasına olursa olsun inanmak istesinler, hep aynı sorunla karşı karşıyadırlar: Bütün olanaklarını seferber edip, her şeyin anlamını yitirmesi tehlikesi karşısında sesini yükseltmek gerekmektedir. İşte romantik bir şair olarak Blake ve onun gibi mistik diğer şairler anlamın her yerde olduğunu ve sınırsız gücünü kesinleyerek yanıt verirler; bomboş ve büyüsü bozulmuş bir dünyanın gelişini önlemek için bütünüyle anlam yüklü bir doğa kurar ve iki bin yıl ötesinden Sokrates öncesi, mitin yaşayabildiği bir dünyayla kendi düşsel evrenini bağdaştırırlar. Çünkü "sanatın mitos ve dinsel bir ritüel olarak imgeleri temsildir, anlamın ötesindedir, dolayısıyla rüya ve uyanma düzeylerinde ve bilinçaltına da etki eden aynı anda olası birçok anlam içerisinde (birçok dogma) vardır. (...) Dolayısıyla içe doğru ruhsal macera sürecinde vurgu dış dünyadan içe kayar, sonuçta belli olandan belirsiz olana geçer ve kazanılan güçler şaşırtıcı bir artış gösterirler."[69] René Huyghe şöyle bir sonuca varır: "Artık romantizm, insanların ağır evrimlerinin sonunu simgelemektedir. Dolayısıyla romantik çağda bu insanlar kendi varlıklarını farklı kavrıyorlardı, evreni ve

[66] Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 304.

[67] Francis Claudon, "Sanatsal ve Düşünce Alanında Çakışma," çev. Özdemir İnce, 1. Baskı, *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 17.

[68] Yves Bonnefoy, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 977.

[69] Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji (Tanrının Maskeleri -IV)*, çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul: Islık Yayınları, 2015, s. 725.

evrenle kurmuş oldukları ilişkileri ise başka başka kavrıyorlardı."[70] Bu noktada yabansılığın çekimine kapılan ve her türlü zorbalıktan kurtulmuş bir başka yerin *ütopya* özlemiyle yanıp tutuşan Blake, İncil'den beslenen imgelem gücünü yerleşik doktrinden (Ortodoks) büyük ölçüde saptırarak kullanmaktadır. Blake'in yarattığı özgün mitolojiyle kutsal kitabın yaratılış efsanesindeki ilk dinî ayet olan *Düşüş*'te ya da İncil'in *Cennet Bahçesi* anlamına gelmese de kendi yarattığı eserinde *Eden* gibi şiirsel görüntüler arasında benzerlikler görülebilir. Bu bağlamdaki birçok benzerlikler nedeniyle İncil, Blake'in eseri üzerinde hem sanatçı hem de şair olarak muazzam bir etkiye sahiptir. Kutsal metne yaptığı karmaşık göndermeler arasında yer alan İncil'den resimlemeler ve illüstrasyonlar da İbrahim ve İshak gibi erken çalışmalardan başlayarak 1780 yılında Musa'nın hayatını anlatan (*Bulrushes Arkı*)[71] dinî ve tarihsel konulu yapıtlar üretmiştir. Bu yapıtların ana grubunu Thomas Butts için 1800 ve 1806 yıllarında yapılmış olan Eski Ahit'ten konular oluşturmaktadır. Bunlarda hem dünyevi hem ilâhi (kutsal) dünya arasındaki vahiy ve cezalandırıcı etkileşimler birlikte vurgulanmaktadır. Yeni Ahit konuları ise doğal olarak Hz. İsa'nın yaşamına odaklanmaktadır ki esasen İsrail'in ilk Kralı olan *Saul'un Dönüşümü* gibi Dört İncil'e dayanan konuların çoğu vahiy olayının resimlenmesini içermektedir. Thomas Butts'un 1799 yılındaki ilk İncil konulu siparişinden itibaren 1809 yılına kadar sürecek ve bu düzenli satın alımları sayesinde ressama on beş yıl boyunca gelir kaynağı olacak olan suluboyalar ve mürekkep çizimler onun *Büyük Kızıl Ejderha* ve *Güneş Giysili Kadın* ve Vahiy kitabındaki yüceliğe dayanan *Kıyamet Sonrası* (apokaliptik) ve diğer eserlerini içereceklerdir.[72] Blake'in görsel yapıtlarında –Northrop Frye'ın vurguladığı gibi– kutsal konuları korkulu bir simetriyle[73] ve ancak iki boyutlu ve akıcı konturlar içerisinde vurgularken figürler dikkat çekici bir biçimde deforme edilmiş gotik üslubun mistik ve irrasyonalist etkilerini taşımaktadır. Gerçekten de "Gotiğin, *Akıl Çağı*'nda yeniden uyanışıyla birlikte irrasyonaliz-

[70] Georges Pillement, Claude Noisette de Crauzat, "Resim," çev. Özdemir İnce, *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998, s. 35.

[71] Bulrushes Arkı: Musevi inanışına göre Musa'nın annesi tarafından Mısır'da Nil'e bırakılmak üzere kamıştan yapılan sepet.

[72] Anonim, The Water Color Drawings Illustrating The Bible (Composed C. (1780-1824) http://www.blakearchive.org/work/biblicalwe

[73] Kanadalı edebiyat eleştirmeni Frye'ın 1947 tarihli ünlü kitabı; *Korkulu Simetri: Bir William Blake Çalışması / Fearful Symmetry: A Study of William Blake*, ressam-şair hakkında kaleme alınmış, anlam karmaşasına sahip karanlık çalışmalarının çoğunun yorumlanmasına öncülük eden en önemli eserlerden biri olarak kabul edildi. [Bkz. Nicholas Halmi, "Northrop Frye's Fearful Symmetry," New York: Oxford University Press, Essays in Criticism Vol:55, No:2, 2005, ss.1-14. https://www.academia.edu/3839201 ayrıca Mark Ryan, "Fearful Symmetries: William Blake, Northrop Frye, and Archetypal Criticism," University of Nottingham, 2011, ss.173-183. https://journals.library.ualberta.ca/index.php/ESC/.../15900]

mi, karamsarlığı ve sonuçta antihümanizmi yansıtan tarihsel bir süreç içinde geliştiği"[74] görülmektedir. Blake'in tarih, mitoloji ve dini birleştirmeye yönelik eğilimi Peder Jacob Bryant ve Edward Davies gibi senkretikçi mitografların eski-mit kavramını kurmaya çalıştıkları bir dönemin tipik bir endişesini yansıtıyordu. Gerçekten de Blake'in, şairlerin fikirlerinin devlet dinine bırakılmış olduğu görüşü, teolojinin mitolojik kökeniyle ilgili olarak 18. yüzyılın ve ruhbilimsel mitografçıların tarihsel çalışmalarına işaret etmektedir. Özellikle Blake için Yunan mitinin Altın Çağı'nın yeniden canlandırılmasına yönelik bir düşüncenin tepkisini de içererek, şiirsel görüşün çöküşünün gerçekleştiği bir bağlam sunmaktadır.[75] Çünkü mit, kutsal olmayan ve kutsal olarak görmediği bir doğada gelişemez ve var olanı yeni bir biçimde tasarlamak isteğiyle ruh ve bedeni ayıran ikiliğin (düalizm) de aşılması gerekmektedir. Bu konuda Blake şöyle der: "İnsanın ruhundan ayrı bir bedeni yoktur..."[76] Böylelikle biri bedensel diğeri ruhsal olmak üzere iki dünya vardır ve bu iki dünya tam tamına birbirlerine uyar ve var olanın tersini ve yüzünü oluştururlar. Bu noktada tam da bu iki dünya arasında eşiği aşma cesaretine sahip olanlar için açılan kapılar dikilidir. Bu düalist kapılar: *Rüyanın ve vahyin kapıları*; *deliliğin kapıları* ve son olarak da sanatsal yaratımın; Milton ve Blake'in, Louis Lambert ve Balzac'ın, Nerval ve Aurélia'nın açtıkları *algının kapılarıdır*... Şimdi canlanan bu dünyada artık "doğanın ve tarihin farklı açılarından alınmış çeşitli figürlerden başka bir şey olmayan doğaüstü varlıkları çoğalabilirler."[77] Böylelikle Blake ve Nerval, dünyanın yaşamının evrelerini gözler önüne sererken insanlık tarihiyle bireyin tarihi arasında bir kopukluk olmadığını da böylece ortaya koyarlar. Bireysel varoluş ve toplumsal yaşamı düzene koyan aynı mitik çizelgelerdir ki bu çizelgeler ikileşen (düalist) var-oluşun; "eril kutup ve dişil kutup, büyüklük ve yıkılış, cehenneme iniş ve ışığa doğru yükselme, yoğunlaşma ve dağılma, ayrılma ve uzlaşma gibi karşıt ögelerin yarattığı ikili çizelgeler bireşimin uzlaştırılmasını beklerken varlığın içine çelişkiyi sokarlar."[78] Bilindiği üzere düalist düşüncenin kökeni Zerdüştlükten Maniheizme sonsuz ve biteviye savaşı ve ötekileştirmeyi ortaya çıkardığında artık Descartes'tan modern dünyaya doğru; ışık-karanlık, iyi-kötü, cennet-cehennem, Tanrı-Şeytan, Tanrı-İnsan, beden ile ruh, melek-şeytan ara-

[74] Richard Davenport-Hines, *Gotik: Aşırılık, Dehşet, Kötülük ve Yıkımın Dört Yüz Yılı*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, , 2005, s. 14.

[75] Mark Ryan, "Striving with Systems to Deliver Individuals: William Blake's Psychic Re-animation of Greek Myth," *Working with English: Medieval and Modern Language, Literature and Drama 7*, 2011, s. 46.

[76] Yves Bonnefoy, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 978.

[77] *Age.*, s. 978.

[78] *Age.*, s. 977.

sında çatışma-bütünleşme ve yetkinleşme düşüncesine ulaşır. Ancak William Blake, burada bütünleşme olamayacağını özellikle vurgulayarak her tür uzlaşmaya (dine) itiraz ettiği gibi gerçek dostluğun karşıtlık olduğunu vurgulayacaktır.[79] Öyle ki varlığın temel kaidesi ikilikten ziyade teklik ise, Blake bu noktada cennet ile cehennemi birbirlerinin ayrılmaz iki ayrı yüzü olarak değerlendirir. Buradaki düalist anlayış, ikiliklerin aşılarak esasen farklılıklardan olumlu bir enerjinin çıkarılmasını da içermekte; böylelikle bütünlüğün içindeki karşıtlıklar da yok sayılmamaktadır. Blake'in düalist sanatında cennet ve cehennem, iyilik ve kötülük gibi ikiliklerle; Hıristiyan öğretisi ve bu öğreti içerisinde yer alan mitsel karşıt güçler birlikte temsil edilmektedir.[80] O, hem ussal düşüncede hem de mitsel düşünüşte bir-olan'ın iki yüzünü birleştirmeye çalışır; ancak kötülükte iyilik, aydınlıkta karanlık, düzensizlik içinde düzen daha yüksek düzlemde bir bütünlüğü göstermektedir.[81] Şair-ressam için tüm kişisel ruhun dişil bölümü, yayılma (*emanation*) ve eril bölümü olan tayf'a ayrılır. Kısacası mitik güçlerle canlanmış bu dünyada, bu simgeler tarihinde, çift varlık olan şair ve ressam önemli bir yer tutar. Şair, bilinmezden haber veren ve ressam ise Blake gibi maddenin biçimleri arasından güzelliğin ruhunu sezendir. Esasen algı bilgisi yanıltıcıdır; ne var ki bu bilgi, ışık geçirmezlik durumuna indirgenmiş, doğaüstü gerçekliklere duyarsızlaştırılmış insanın çelişkisinin sonucudur. Yanıp sönen yıldırımlar gibi başka türden bir bilgi, algı bilgisinin ötesinde belirdiğinde Blake bu bilgiyi, kendisini sarhoş eden düşünsel görüntüyü bekleyerek yirmi yıl geçirmiştir. Bu istisnai deneyim sırasında nesneler ve bedenler kendiliklerinden ışıldarlar. İşte o zaman evrenin iki bölümü olan maddesel ve doğaüstü bölümler arasında ilişki kurulur. Söz konusu düalizm üzerinden sanatçı doğanın dile getirdiği ve mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki ilişkilerin var olmasını sağlayan dilsel göstergeleri okumayı ve anlamayı bilir. Şairin barındığı yer, yorumcunun evidir ve şair esasen iki dünya arasındaki bir aracı kimliğini taşımaktadır. *Yorumcunun Evi*, Blake'in evine dostlarının verdiği bir addır. O, doğaüstü varlıklarla doğrudan doğruya ilişkiye girdiğinde şöyle der: "Gece ve gündüz semavi habercilerin emri altındayım..."[82] Nerval ise, öteki dünyanın kapılarının yalnızca düş ve deliliğin ortak deneyimleriyle açılabileceğini ifade eder.

William Blake'in düşsel dünyası bütünüyle imgelemden ama tuhaf bir canlılıkla, hattâ bazen yoğun ve şaşırtıcı bir şehvetle donatılmış karşıt var-

[79] *Age.*, s. 14.

[80] William Blake, *Poetry and Prose of William Blake*, ed. Geoffrey Keynes, I. cilt, Londra: The Nonesuch Press, 1946, s. 181. https://archive.org

[81] Jeffrey Burton Russell, *Şeytan Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999, s. 55, 57.

[82] Yves Bonnefoy, *Mitoloji* Sözlüğü, s. 978.

lıklarla doludur. Çünkü Blake'in düşünce sisteminde karşıtlıklar arasındaki bu çatışma sadece kaçınılmaz değil aynı zamanda yararlıdır ve bu ikilik (*düalizm*) hakiki dostluktur. Blake'in düşüncesinin bu düalist yapısı dönemin üniversitelerinin egemen olan mekanik ve materyalist felsefesini reddetmektedir. Her maddenin doğasında yer alan, karşıtlıklar adını verdiği bu iki nitelik olmaksızın ilerleme olmayacağını, çekim ve itim, akıl ve enerji, aşk ve nefretin bu karşılıklı çatışmanın insan varoluşu için gerekli olduğunu öne sürer. Ona göre bu karşıtlıklardan dinin iyi ve kötü dedikleri düalizmin doğduğunu belirterek, iyinin akla itaat eden edilgenliğinin karşısında kötünün etken olarak enerjiden yana olmasıyla iyi; cennet, kötü ise cehennemin karşıtlığının yarattığı bir düalizmdir. O, bu düalizm ile sonunda "*Yeni Kudüs* toplumunda ortaya çıkacak daha yüksek bir sentezi önceden görerek kişisel ve tarihsel anlamda cennet ile cehennem arasındaki evlilikte, zihin ile beden, hayal gücü ile akıl, vicdan ile arzu, zengin ile yoksul, insanlık ile doğanın arasında artık uzlaşmaz bir çelişki olmayacağına inanıyordu."[83] Gerçekten de "uyumlu, bakışımlı, sonsuz akılcı, zarif, cam gibi berrak bir 18. yüzyılda insan aklının ve insan güzelliğinin daha derin ve daha karanlık herhangi bir şeyin gölgelemediği bir çeşit barışçı aynası olduğuna inananları şaşırtacak biçimde, Avrupa tarihinde hiçbir zaman ona aidiyet iddia eden bu kadar çok sayıda irrasyonel insanın onun yaratımlarının düşünselliği üstünde dolaşmadığını görüyoruz."[84] Akılcılık öyle bir gelişme gösterdi ki, bu tür akılcılığın tıkadığı insanın duygusal yaşamı kendisine başka yönlerde bir çeşit çıkış aradı. "Olympos Tanrıları fazlasıyla evcil, fazlasıyla akılcı ve fazlasıyla sıradan hale gelince, insanlar doğal olarak daha karanlıkta kalan, daha yer altındaki tanrılara eğilim göstermeye başlarlar."[85] Akıl çağı ne gariptir ki her çeşidinden ruh çağıranların, el ve su falına bakanların; ancak başka bakımlardan aklı başında ve sağlıklı görünen kimselerin büyülü ilaçlara yönelmelerinin, hattâ içtenlikle inanmalarının en yoğun olduğu çağdır. Ve Blake bu çağda yaratıcı mitolojisiyle kilisenin boş ve batıl inanca dönüşmüş dogmatik doktrinlerinin karşısına kendi yaratıcı mitolojisini oluşturarak içe yapılan yolculuğun özgürlüğünü teminatı altına alır. Böylelikle gerçeğin yapılarını ve dünyada varoluşun çeşitli biçimlerini ortaya koyarak hem gerçeğin yorumlanmasını hem de yeni bir hakikatin üretilmesi olarak bilinç düzeyinde yerini almaktadır.[86]

---

[83] Peter Marshall, *Devrimci Romantizm*, s. 55.

[84] Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 67.

[85] *Age.*, s. 66.

[86] Jean Starobinski, *Özgürlüğün İcadı ve Aklın Amblemleri*, çev. Haldun Bayrı, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 232.

RESİMDE DÜNYAYI YARATANIN YARADILIŞI: AKIL (*URIZEN*) VE DÜŞGÖRÜ

Blake'in içgüdüleri onu çağından beş yüzyıl önceki bir duyuşun ruhaniyetine götürmesine rağmen bu duyguyu kuvvetle ve kesinlikle belirtse de tinsel duyumsamaları onu devrine yaklaştıramadı. Fakat biz bugün Gotik öze daha yakın bir modern çağda bulunduğumuz için Blake'e yakınlık duyabiliyoruz. Özellikle bazen asli olarak bazen de gravürlerini renklendirmek için suluboya tekniğinin saydam renklerinden yararlanarak ürettiği yapıtlarının ardında; huzursuz bir ruhun gizi, şiirden, resme, tinsellikten siyasal ve devrimci inançlarına kadar esinlendiği, mistik dünyanın ve isyankâr ruhunun göstergeleri saklıdır. Bilhassa şiirden doğan felsefi düş-görüsel niteliğini, Ortaçağ'ın terk edilmiş maniyerist mekânlarını anımsatan ve mantıksal düzenlemeden evrimleşmiş yapıtlarında tamamen öznel bir renk, ışık ve biçim kullanımına vardığı görülür.[87] Blake doğa ve gerçekliği alabildiğine hor gördüğü sürece sonsuz ile geçici arasındaki kendi özel aracılık rolüne uygun düşen bir *Platon Cenneti*'ni düşledi ve yaşadı. Çünkü böylelikle akılcı yollarla sahip olamadığı dış gerçeklikten kurtulduğuna inandı. Nitekim bu noktada ezeli tinin içinde erime demek olan *Fülle des Lebens*, yaşamın karmakarışık dolgunluğu ve zenginliği; sarsıntı, şiddet, çatışma, kargaşa (kaos) ama aynı zamanda barış, büyük benle aynılık; doğal düzenle uyum, yer ve gök kürelerin müziği olarak romantiklik, dile getirilemez ve akıl dışı olandır. Batıl olanın bir inanç olarak desteklendiği bu durum doğaüstünün eksiksiz ama anlatılamayacak olan gizemini temsil ederken bu noktada Scott ve Southey'in ve Wordsworth'ün tutuculuğu ile Shelley, Büchner ve Stendhal'ın köktenciliği ya da Chateaubriand'ın estetik Ortaçağcılığı daha da iyi anlaşılır. Bilinçaltını bulgulayan romantik sanatçı dünyayı yalnızca bir hammadde ve kendi deneylerinin dayanağı olarak görecek ve onu kendi deneylerinden söz etmek için bir vesile durumuna sokacaktır. Psikolojik sezgilerine hayranlık duyduğumuz William Blake'in bir ressam ve şair olarak kendi hayal gücünün rüzgârlarına binerek, algının kapılarını temizleyerek ve yaşayan her şeyin kutsal olduğunu görerek ürettiği yapıtlarında onun hem tinsel duyumculuğunu hem de tinsel yönünün ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği toplumsal-politik yönünü birlikte algılarız. Gerçekten de Blake, sanatçının ilâhi hayal gücüne sahip olduğuna inanır ve bu yetenekle bağımsız olarak cennetvari var-oluşun birliğiyle yeniden tarihsel zamanların Antik İngilteresi'ne (Albion Devi) bağlanabileceğini öne sürer.[88]

[87] Peter ve Linda Murray, *Dictionary of Art And Artists*, Londra: Penguin Books, 2000, s. 49.
[88] Robert Searway, "Artist and Spectre: Divine Vision in the Earthly Work of William Blake," 2015, s. 3, https://www.csustan.edu/sites/default/files/honors/documents/Searway.pdf

Bu noktada Yunan mitolojisinin hayal gücünün tükendiğini ve ancak *Altın Çağ* fikrine dair bazı parıltılar içerse bile, yoksun olan *İlâhi Görüş*'ün nasıl ortaya çıkabileceğini göstermek için sıradan halk İngiltere'sinin düşüşünü ve deliliğini araştırmıştı. Mark Ryan bu psişik durumun aydınlatılmasında, delilikle ya da aklın ötesindeki zihinsel görüntülerin canlandırabilmesini ancak ressamın düş-görü yeteneğine imkân veren bir bilgeliğe dayandırmaktadır. Yunan ritüellerinde aynı türden bir deliliğin ya da en azından esrikliğin bulunduğunu ve Blake'in gerçek bir düş-görüyü yansıttığını fark ettiklerinde Yunan kültüründe delilik kavramının zaman zaman günah keçisi ve aynı zamanda bir düş-görü olarak kabul edildiğini de itiraf etmek durumundadırlar. Blake, bedenin Antik Yunan'dan miras alınmış eklemliliğini, göze anlaşılır bir beden tanımlayan o çizili çözümlemeyi, bütünüyle kendisine ait bir dile dönüştürmek adına, deseni (çizim sanatını) kökenindeki doğa gözleminden kurtarır. Nasıl ki yazılarında tamamen kendisine ait çok karmaşık bir mitoloji yaratmışsa (yorumcular hâlâ bunu çözmeye çalışmaktadır), bedenin çizim dilini dizginsiz bir imgelemin hizmetine sokmak için de onu modele (doğaya) başvurudan bağımsız kılar."[89] Blake'in fantezi olarak ya da imgelemden üretilen desenleri bedene yepyeni bir bakış getirmiştir: Büyük gizemcilik geleneği içinde bir tür *tinsel duyumculuk* geliştirdiğini gözlemleriz ki "onun sanatının çizgiselciliği en az John Flaxman'ınki kadar kesindir ama Flaxman'ın imgelem için boş bıraktığı yeri [burada ressamın arka plandaki mekânın oluşturulmamasından kaynaklanan boşluk] Blake, tuhaf bir şehvetle, doğaya ait olmayan, kendi yarattığı bir özdekle doldurur: Hem soyut, hem kaslı ve kahramansı bir insanlığın görkemli bedeni, hafif meleksi bedenler, ilkel ya da emekleyerek ilerleyen Nebukadnezar[90] gibi korku ve acıma hissini birlikte uyandıran yapıtta neredeyse *hayvansı bedenler*"[91] yer almaktadır. 1795 tarihli resimde kutsal Daniel Kitabı'ndan[92] alınan bir alıntıda Kral Nebukadnezar'ın nasıl delirdiğini ve aşırı gurur yüzünden ceza olarak vahşi bir hayvan gibi

[89] Alain-Courtine Corbin, Georges Jean-Jacques-Vigarello, *Bedenin Tarihi* 2: *Fransız Devriminden Büyük Savaşa*, çev. Orçun Türkay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011, s. 74.

[90] Nebukadnezar: Hatırlamadığı bir düşü arayan Babil Kralı. İsrailoğullarını yok ettiği için Yahudilerin en büyük düşmanıdır.

[91] *Age.*, s. 74.

[92] Daniel'in kitabının yazarı aslında MÖ 167-164, Antiochos Epiphanes'in zulmü altında yaşayan dindar bir Yahudi idi. Acı çeken inananları cesaretlendirmek için altı gün önce, Babil'de daha önceki günlerde Fars fethinden hemen önce ve sonra, inançlı Yahudilerin dinlerini dürüstçe uygulayarak, düşmanlarına karşı zafer kazanmalarına nasıl yardım ettiklerini gösteren altı öykü anlatıyor. Nebukadnezar'ın hatırası bu yazı yazıldığı sırada hâlâ güçlüydü. Çünkü iki Yahudi isyanını kırmıştı ve daha sonra MÖ 586'da Kudüs'teki tapınağı tahrip etmişti. [Bruce M. Metzger ve Roland E. Murphy, The New Oxford Annotated Bible, New York: Oxford University Press, 1994, s. 1126.]

nasıl yaşamaya zorlandığını betimlemektedir. Nebukadnezar'ın rüya ve çılgınlığının öyküsü, Tanrı'nın gücünü göstermek için MÖ 2. yüzyılda yazılmış olan *Daniel Kitabı*'ndaki tarihsel olayların birkaç ahlâki, alegorik yorumundan biridir. Tarihsel bir kayıt bulunmamakla birlikte Babil kralı Nebukadnezar'ın insani-hayvan gibi davranmasına neden olarak *Insania Zoantropya* adı verilen bir akıl hastalığından mustarip olabileceği düşünülmektedir.[93] Blake'in bu resminde ahlâki yolsuzluk ve hayvani (*bestial*) görünüm arasındaki ilişki, bir kurbağa kafasından Apollon'un yüzüne kadar bir mükemmellik (!) ölçeğini izleyen Lavater tarafından da önerilmektedir.[94] Nitekim 1783-1787 yıllarında Kuzey Almanya'nın Leipzig kentinde *İnsan Doğasının Tanımlanmasına Yardımcı Olacak Fizyonomik Fragmanlar*[95] adlı yapıtıyla o dönemde eşsiz bir yankı uyandıran ve Goethe ile tanışan İsviçreli ilâhiyatçı, fizyonomist ve yazar Johann Caspar Lavater sonradan batıl inanç ve ikiyüzlülükle suçlandı. Buradan anlaşılacağı üzere Blake'in hem kutsal kitaptan hem teolojik-mitolojik ve tarihî olayları ele alarak hem de rasyonalizmin bilimsel görüşlerinden yola çıkarak kendi mitolojisini yaratmaya çalıştığını ortaya koyabiliriz. Mistik ressamın burada görünüşe göre çıldırmış görünen kralın imajını eleştirmenler, Blake'in rasyonel düşünceyi temsil eden bir Newton imgesiyle eşleştirmeyi amaçladığını ortaya atmışlardır. Resimde elleri ve dizleri üzerinde sürünen ve ayakları *Daniel* kitabında anlatıldığı gibi kuşların pençelerini besleyen ve bir kartalın tüyleri gibi büyüdüğü söylenen altın saçları sırtından ve bacakları üzerinden geçen Nebukadnezar'ın çehresi, çaresizliğin bir ifadesidir. Kuvvetli ve kaslı vücudu çok ayrıntılı bir biçimde zihinsel dengesizliği ile çelişki içinde görülür. Açık havada sürünen çıplaklığı dolayısıyla onun çılgınlığından hiç şüphe duyulmaz. Bu noktada Blake'in *Cennet ile Cehennemin Evliliği*'nde resimlediği bu yapıt, insanın kontrol edilemez akıl dışı ve batıl yanını göstererek, aydınlanmanın rasyonel düşüncesi içerisindeki yerini alır. Ancak burada kuşkusuz insanın yeniden hayvan olması halinde, sanatları, aşkları ve oyunları da yeniden –tamamen doğal olmak yolunda– romantizmin irrasyonel insanının değerini de ortaya koymaktadır.

---

[93] Anonim, Nebuchadnezzar, Mineapolis Institute of Arts, *World Myths and Legends in Art*, https://www.artsmia.org/world-myths/viewallart/nebuchad_background.html#return1 [Ayrıca birincil kaynak için bakınız The New Oxford Annotated Bible with Apocrypha, Revised Standard Version, New York: Oxford University Press, 1977, s. 1067.

[94] Anonim, William Blake: Nebuchadnezzar, Tate: Art and Artists, http://www.tate.org.uk/art/artworks/

[95] *Physiognomische fragmente zur beförderung dermenschen-kenntnis und menschenliebe*, Winterthur, 1783-1787.

Eski kiliselerin ayrıntılarını çizdiren ve böylece gotik sanat ve Ortaçağ üslubunu öğreten gravürcü James Basire'nin[96] yanına çırak olarak[97] girdiğinde genç William Blake çok sonraları düşleminde yarattığı kendi Hıristiyan mitolojisini oluşturacağını ve kilisenin resmî dinî dogmatizmine karşı savaşacağını muhtemelen bilemezdi. Basire için iki sene Westminster Abbey ve diğer eski Gotik anıtlarda çalışan genç ressam, eserlerini çok yakından ve içtenlikle incelediği bu tanınmayan [Gotik] sanatçılarla kendisi arasındaki bağı fark etmişti. Fakat gene de Blake'i salt Gotik Sanat içerisinde değerlendirmek pek de doğru bir yaklaşım sayılmayabilir; en azından Herbert Read için... Nitekim Read, özellikle Mr. Osbert Burdett'in Blake hakkında kesin yargılarında oldukça ileri gittiğini ifade eder. Burdett'in görüşüne göre, "Blake'in romantik düşünceleri bu eski kiliselerin köşelerinde eriyip tamamen gotikleşmişti ve bundan sonra artık Blake kendini bütün etkilerden uzak tuttu veya bunları Gotik düşüncelerinin ışığında mânâlandırdı."[98] Esasen Blake, Gotik sanatın özünü anlamada ne kadar derine gittiğini bizlere göstererek, "Yunan, matematik biçim; Gotik, yaşayan biçimdir. Matematik biçim düşünen kafada sonsuzdur; yaşayan biçim ise sonsuz varlıktır..."[99] diyerek Gotik sanatın hayat dolu bir sanat çizgisi olduğunu ifade eder. Elbette Gotiğin kaynağında Kuzey Avrupa soyut geometrik sanatının Doğu Hıristiyanlığına özgü gerçeküstü duyuşla canlandırılması ve Kelt-Anglosakson sanatının çizgisel üslubunun donmuş bir biçimi yerine Blake, bu duyumsamasını tabii bir duyuşa; hayata, tabiata ve dış dünyanın ilâhi birliğine bağlı bir biçim duygusuna dönüştürür. Blake'in Gotik sanattan aldığı en önemli husus bu sanatın kuvvetle belirtilmiş bir sınır çizgisiyle tanımlanan ve biçim alan derin bir duygululuk ve yaratıcı bir hayal gücüyle karşılaşırız. Blake'in sözleriyle; "tabiatın sınırı yoktur fakat hayal gücünün vardır..."[100] Dediği bu derin görüşü; onu sınırlanmış hayal gücü olan Gotik sanata yöneltmiş oldu. Bu estetik normun Blake üzerindeki etkisini ressamlık mesleğinin her dönüm noktasında görebiliriz. Blake'in Reynolds'dan ve onun temsil ettiği her şeyden nefret etmesi de bu yüzdendi: Onun, çağdaşı İngiliz Kraliyet Akademisi'nin kurucusu olan Sir Joshua Reynolds için söylediği; "şeytana uyup; sanatı boğmuştur!..."[101] sözüyle kastetmek istediği eleştirel bakışını bugün tam olarak anlayabiliyoruz. Wil-

[96] James Basire 1730-1802, İngiliz oymacı (Engraver), *Antik Eserler Cemiyeti*nin bir üyesi olarak mimariyi yansıtan baskılarda uzmanlaştı. William Blake'in çıraklığında önemli bir üstat olarak dikkati çekmektedir.

[97] Blake yedi yıl boyunca (1772-1779) Lincoln Inn Fields, Londra yakınlarındaki Great Queen Caddesi'nde Basire'nin ailesiyle birlikte yaşadı.

[98] Herbert Read, *Sanatın Anlamı*, çev. Nuşin Asgari, İstanbul: Hayalperest Yayınları, 2017, s. 117.

[99] *Age.*, s. 118.

[100] *Age.*, s. 118.

[101] *Age.*, s. 118.

liam Blake'e göre Reynolds'tan sonra gelecek yeni kuşak genç ressamların yüce temaların ifadesi için yoksun olan kalıtlarında ve yüreklerinde ruhani bir heyecanla bu temaları ifade etmeye çabalayarak hayret etmekten daha fazlasını yapabileceklerine inanıyordu. Nitekim girdiği Kraliyet Resim Akademisi'nde Reynolds'la çalışmasına karşın heykelci ve desenci John Flaxman ve hem etkilendiği hem de etkilediği Henry Füssli (Fuseli) ile tanışma fırsatını yakaladığında bu inancı daha da pekişmiş oldu.

Blake'in resimlerinde bitkisel ile ilişkisel, organik ile hayvansal, hayvani ile insani yaşam arasındaki ayırım, öncelikle hareket halindeki bir sınır misali canlı insanın içinden geçer ve bu son mahrem kesinti olmaksızın, olasılıkla neyin insani, neyin insani olmadığına dair karar vermek bile mümkün olmaz. Ona göre, ressamın hem gördüklerinin doğruluğundan emin olabilmek hem de insanların önünde Tanrıların varlığına tanıklık ettiğini göstermek için açımlamalarını desen ya da yazı olarak kaydetmesi gerekmektedir. Bu konuda Nerval şunları söyler: *Beni teselli eden görüntünün maddesel bir göstergesine sahip olmayı istedim...*[102] dediğinde öteki dünyanın ayrıcalıklı aracısı olan ressamın mitlerin hem işitsel hem de görsel yaratıcısı olduğunu ima etmektedir. Romantizmde bireyin serbest kalan yaratıcı gücü, ancak titanlar çağının araştırma konusu olabilecek mitolojiler galaksisine dönüştüğünde[103] William Blake, duyularımızla algıladığımız evrenin içinde ruhani bir gerçekliğin saklı olduğuna inanıyordu.[104] Nitekim romantik-olanın kişisel eğiliminin ortaya çıktığı birincil olanak; doğa ve onun sınırlarına sığınmaya götüren yalnızlık duygusuysa, ikinci olanak; Tanrı ve din duygusudur. Ama bununla birlikte bu din duygusunda dünyasal ve geçici olanı daha derinden yaşama isteğiyle kurtarıcı bir Tanrıdan çok, ruhun gençleşme istenci söz konusudur. Buradaki din duygusu ancak bireysel sezgiyle tanrısal gerçekliği kavramaya dayanan dinsel-gizemsel öğretide yatmaktadır. Esasen "Leopardi, Shelley ve Michelet gibilerinde Tanrı, yazına şaşırtıcı bir inanç ve ruh yüceliği esinlendiren boş bir sözcükten başka bir şey değildir. Ama istisnasız Blake gibi hemen hepsi zaman zaman tinsel yaşam deneyimiyle yüz yüze gelmişlerdir. Öyle ki din, dinin vekilleri ve gizli biçimleri, romantik sanatçı için temel bir ölçüt ve sorunsal olmuşlardır."[105] Bir yüzeyinde tutarlı ve zarif görülen, derinliklerinde her türlü karanlık gücün hareket halinde olduğu 18. yüzyılda Blake'in gözünde Tanrının bir geometrici ve bir matematikçi olarak elinde tuttuğu

[102] *Age.*, s. 978.

[103] Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, s. 13.

[104] Harold Osborn, *The Oxford Companion to Twentieth-century Art*, Oxford University Press, 1970, s. 138.

[105] Francis Claudon, "Edebiyat," çev. Özdemir İnce, *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, s. 189.

geleneksel işaretini çağrıştıran büyük pergeliyle betimlenmesi; bizim kendi cılız, beşerî, mantıki tasarımlarımızı Tanrıya yakıştırmaya kalkışmamızın –küfür gibi dine aykırı bir şey olarak algılanması açısından bakıldığında– ne kadar cesaret verici bir imgelem yarattığı göz ardı edilemez. Urizen'in görselliğinde ve resim sanatının genel tarihinde Tanrı, insan düşüncesinde bir öznedir ve yaratanın görsel bir yaradılışı olarak yüzyıllardır İsa'nın cisimleşmesiyle ilişkili betimlemeleriyle günümüze kadar çok çeşitli varyasyonlar ve yaklaşımlar (üsluplar) içerisinde resimlendirilmiştir. Kuşkusuz bu resimlendirmelere paralel olarak dinde *bir özne yaratma olgusu* olarak oluşumu tam olarak bilinmeyen temalarla sanat tarihinde Tanrı imgesi binlerce yıldır değişikliğe uğrayarak kesintisizce süregelmiştir.

William Blake *Avrupa, Bir Kehanet* adlı şiirin görsel betimlemesinde eğilmiş, kumpasıyla yerküreyi ölçen bu şaşırtıcı yaşlı adam figürünü, Londra'nın bir semti olan Lambeth'te yaşarken, bir merdivenin tepesinde karşılaştığı görüntüden esinlendiği söylenir. İçerik olarak ise esinini Kutsal Kitap'ta: "Tanrı daha yolunun başlangıcında, her şeyden önce bana sahip oldu... Dağlar yerleşmeden, tepeler oluşmadan önce yaratıldım ben... Gökleri hazırlarken, ben oradaydım. Karanlıkları kumpasla ölçerken: Üstte bulutları yerleştirirken: derinlerdeki su kaynaklarını güçlendirirken..."[106] Bu dizeleri Akıl'dan söz açan Eski ve Yeni Ahit'in (Kitab-ı Mukaddes) bir bölümünden alır. Aslında resimdeki tanrısal figür Tevrat ya da Hıristiyan Tanrısı değil, Urizen isimli bir ilâhtır. Blake'in kendi hayal dünyasının (yaratıcı mitolojisinin) bir ürünü olan bu Tanrı, dev bir pergelle gökyüzünü ölçerek evrenin yasalarına saygısını gösteriyordu. Eserin üslubu ve yaklaşımı öyle fütürist nitelikler taşıyordu ki yüzyıllar sonra ünlü fizikçi ve ateist Stephen Hawking, *Tam Sayıları Tanrı Yarattı* adlı kitabına kapak resmi olarak bu unutulmaz imgeyi kullandı. Yunanca limit koyan, sınır belirleyen anlamındaki *Horizein*'den geldiği düşünülen *Urizen*: Akıl ve yaşlılığın bilgeliğinden gelen, devrimci ve yaratıcı tutkuları olan, gene Blake'in yarattığı Orc'u (muhtemelen Tin'i: *Urthona*'yı) sürekli baskılayan ve ayrıca sevgiyi ve duyguyu simgeleyen *Luvah*'ın da kadim düşmanı olan; bununla birlikte kendi yarattığı evrendeki kaos dolayısıyla kendi ağlarına (aklına) dolanmış ve yıpranmış zavallı bir Tanrı figürüdür.

Blake'in şiirlerinin çoğu: İcat ettiği mitleri (Yaratıcı Mitoloji) temsil etmekteydi etmesine ancak görüntüdeki Tanrı figürü Urizen, doğrusunu söylemek gerekirse, Tanrı'nın kendisini değil, aklın dünyanın yaratıcısı olduğunu imlemektedir. Bu tekinsizlik duygusu yaratan ilâh; dünyanın kötü bir yer ve yaratıcısının da kötü ruhlu olduğunu vurgulamaktaydı. Karanlık ve fırtınalı bir gecede şimşeğe benzeyen kumpasıyla gökyüzünü ölçen Yaşlı

[106] *Süleyman'ın Meselleri*, VIII: 22-27.

Tanrı'nın bu görkemli görüntüsünde bize tanıdık gelen ve hatta aşina olduğumuzu hissettiğimiz göndermeler de vardı: Bu yaradılış resminde, İtalyan heykeltıraşa olan hayranlığının neticesinde Michelangelo'nun Vatikan Sarayı'nda Papa IV. Sixtus için yapılan papalık şapeli: *Capella Sistina*'nın tavan fresklerinde betimlenen *Adem'in Yaratılışı* sahnesinde; kuşkusuz *Baba Tanrı* figüründen alıntılar da vardı. Büyük üstad Buonarroti'nin[107] Blake'in üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir.[108] Gerçekten de Blake'in insan figürlerini betimleme tarzı, üslup ve ifade açısından Flaxman'ın ağırbaşlı ve kalıplaşmış klasik tiplerinden çok, Füssli ve Michelangelo'nun son derece masif ve adaleli kadın ve erkek figürlerine benzer. İri vücutlu ve küçük başlı figürler genellikle çılgın bir hareket halinde ve önden kısaltılmış (*rakursi*[109]) sıkı bir gruplaşma içinde verilir. Blake'in resimlerinde kullandığı bu figüral-sarmal kompozisyon anlayışının kaynağını Michelangelo'nun maniyerist üslubundan alarak Ortaçağ'ın gotik biçimlerine uyarlamış olduğu görülmektedir. William Blake antikiteyi ve onun üslup mirasını reddetmeyen belli başlı birkaç romantik sanatçıdan biriydi. Bu anlamda Michelangelo Buonarroti'nin etkisinde olan Blake'in kompozisyon, mekân, figür ve figürlerin siluetlerinden oluşan çizimlerinde ve gravürlerinde Yunan ve Roma heykelinin anıtsal etkileri hissedilmektedir. Hatırlanabilirse daha çocukluğunda babası tarafından satın alınan Antik Yunan heykellerinin çizimlerini gravüre kopyalamakla başladığı bu denemeleri onun ilk gerçek çizimlerinin temellerini oluşturmaktaydı. Ardından Raphael,[110] Michelangelo, Maarten van Heemskerck[111] ve Albrecht Dürer'den kopyalar almakla; Blake, ustalar ve kendi klasik form anlayışı arasında bir yakınlık buldu."[112] Gençliğinde birkaç İngiliz ressam ve heykeltıraş ile birlikte İtalya'da, bir zamanlar sanatçıların sarsıcı güçleriyle yüce idealleri ifade ettikleri geçmiş bir Altın Çağ'ın kalıntılarını keşfediyorlardı.

Urizen'i betimleyen ve gelenekten kopuşun miladi takvimini belirleyen fantazmagorik imge ile birlikte artık ressamlar o zamana kadar sadece

[107] Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni (Caprese, 1475-Roma, 1564): Yüksek Rönesans dönemi İtalyan heykeltıraş, ressam, mimar ve şairidir.

[108] Timothy E. Quinlan, "William Blake-Prophet and Mystic," s. 3. http://www.academia.edu

[109] Fr. *Raccourci*: Kısaltım; İng. *Foreshortening*. Özellikle resim sanatında ya da doğada kaçış çizgilerinin başlangıçları ile uzaklık-ufuk noktası (İng. *vanishing point*) arasının perspektif sebebiyle kısaldığı ve bu algı yanılsamasına dair görünge nedeniyle nesne boyutlarında daha kısa görünen etki/ler ya da görünüş/leri çizim ve yansıtma (taklit-*mimesis*) yöntemi.

[110] Raffaello Sanzio da Urbina (Urbino 1483-Roma 1520) Yüksek Rönesans dönemi İtalyan ressam ve mimarıdır.

[111] Maarten Jacobsz Heemskerk van Veen (1498-1574) Kuzey Hollanda'nın Heemskerk köyünde doğan; ancak sanat kariyerinin çoğunu Haarlem'de geçiren, portre ve dinî resimler yapan Flaman ressam.

[112] Kolektif, "William Blake, Early Life", http://www.agdc.ac.in/pdf/resource/william_blake.pdf, s. 2.

şairlerin yapmış olduğunu yapıyor, kişisel hayallerini özgürce kâğıda döküyorlardı. Ve bu eylemi gerçekleştirmeyi amaçlayan "*sanatçı; hele hele ressam, düşünmeyi bilmelidir*: Blake ve Füssli, Goethe gibi David de durmadan bunu tekrarlar... Düşünmek de sadece kompozisyon kurmak değildir; aynı zamanda izleyiciye örnek eylemler de önermektir."[113] Harekete geçirici etkiyi dinî metinlerden bekleyen Blake gibi Füssli de esas etkiyi ve esinlenmeyi edebiyattan beklemektedir: "Elde kalem, okunmuş eserle oynar kendi kendine; destansı ve dramatik sözün ele gelmeyen barizliğini çok geçmeden ateşli bir çizgiyle geliştirir. Çok sonraları Delacroix'nın yapacağı gibi hem Füssli hem Blake, her şeyi göze alarak şiirin yasasına boyun eğerler."[114] Fakat tek bir farkla: "Füssli'nin istediği epik bir ressam olmaktı, Blake gibi rüya-perest bir sanatçı olmak değil. Onun yazılarında, düş lehine ancak olsa olsa kaçamak bir-iki söz bulunur."[115] Oysa Blake, düş-görülerle yarattığı görüntülerine öylesine kendini kaptırmıştı ki yaşamdan çizmeyi reddediyor, yalnızca kendi iç-gözüne (imgelem) ve iç-görüsüne[116] (*Sezgi*) güveniyordu. Onun çizimlerindeki kusurları ortaya çıkarmak kolaydır ama böyle bir şey yapmak, onun sanatının en iyi yanını gözden kaçırmak demek olur. Ortaçağ sanatçıları gibi Blake de hatasız betimleme endişesi duymuyordu; çünkü düşlerindeki her figürün anlamı öylesine büyük bir önem taşıyordu ki onların anatomik doğruluklarıyla ilgilenmek yersizdi.[117] Eleştirmen Northrop Frye'ın Blake'in sanatı ve kişiliği için kullanılagelen mistik terimini düş-görü (*vision*) olarak değiştirmeyi

---

[113] Jean Starobinski, *Özgürlüğün İcadı*, s. 287.

[114] *Age.*, s. 296.

[115] *Age.*, s. 300.

[116] Burada 'iç-görü' (Alm. *Anschauung*); *Intuito*: 'Entelektüel sezgi' olarak adlandırılan etkinliği ifade etmektedir. Bu noktada ressamın iç-görüsü –Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu– *saf sezgiler*: Uzay ve zamanın aklî değil; fakat saf *duyusal temsiller* olduğunun savunulduğu, *duyarlılık yasalarının bilimi* olarak önsel duyarlılığın tüm ilkeleriyle ilgili olan *Transcendental Aesthetic* anlaşılmalıdır. [Bkz. Ümit Öztürk, "Eleştirel Felsefesi Bağlamında Kant'ın Transendental Estetik'i," *Kaygı*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2016, ss. 41-64 http://dergipark.gov.tr/] Ancak Blake'in sanatı her ne kadar iç dünyasına dönük olsa da David Hume ve onu takip eden John Locke'a göre anlama yetisinin *iç-duyu*dan (idealar) ve *dış duyu*dan (izlenimler) geldiğini; ancak iç duyunun köken itibariyle dış duyudan kaynaklandığını yine de belirtmek gerekir. [Bkz. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.] Çünkü benzer biçimde Descartes'ta böyle düşünür. O, *görü* ile ne duyuların değişken kanaatlerini ne de hayal gücünün –şeyleri yamalı bir bohça gibi bir araya getiren– yanıltıcı yargılarını değil; fakat saf ve yönelmiş bir zihnin (mens) anladığımız şeyde kuşkuya yer bırakmayan son derece kendiliğinden ve seçik, kuşatıcı bir kavrama faaliyetini anlar. [Ayrıca Bkz. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume I, İngilizceye çevirenler: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, New York, NY: Cambridge University Press, 1985, ss.14.]

[117] E. H. Gombrich, *Sanatın Öyküsü*, çev. Bedrettin Cömert, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, s. 387.

önerdiği üzere, düş-görüsü aracılığıyla Blake bu dünyadaki algı nesnelerini yeni bir sembolizm yoğunluğuyla değişime uğratarak daha yüksek olan bir manevi dünya yaratır. Ama gene de Blake'in yarattığı bu yüksek manevi dünya; ne var ki değiştirilmiş-dönüştürülmüş durumdaki kendi dünyamızdır.[118] Ve biliyoruz ki Albert Camus'nün dediği gibi: *Bu dünyanın dışında; sanat gerçekleşmez!..*

TARTIŞMA

Modern çağımızda William Blake'in Hıristiyanlık dinindeki heretikliği ve buna bağlı olan İsa-mitosu bugün artık edebiyatın ve sanatın ilgilendiği bir konu olmaktan öte fazla bir değer taşımamaktadır. Fakat mitosun Hıristiyanlığın içindeki varlığı, teologların kafalarını kurcalamayı sürdürse bile Yeni Ahit bilgini Rudolf Bultmann'ın Hıristiyanlığı mitostan arındırma sürecinin gerektiği görüşü hem İngiltere'de hem de Kıta Avrupası'nda büyük bir tartışma yarattı.[119] Esasen bu yöntembilimsel görüş: Eski ve Yeni Ahit'in ve öbür ilk kanıtlara mitoloji ögelerinin bulaşmış olduğunu varsayar ki İncillerde mitoloji ögelerinin bol miktarda bulunması bilinen bir şeydir. Ayrıca Yahudi ya da Akdeniz kökenli simgeler, figürler ve dinsel törenlerin Hıristiyanlık tarafından erkenden özümlenmiş olduğu da bir başka gerçektir.[120] Öyleyse Hıristiyanlığın durumu nedir? Tarihinin hemen hemen iki bin yıllık süresi içinde, anlaşıldığı ve yaşandığı biçimiyle Hıristiyanlığın, mitsel düşünceden tümüyle kopamayacağını görebiliriz. Nitekim kilise babaları, düzmece İnciller ve *logia agrapha*ları[121] gerçek belgeler saymayı reddetmekle esasen eleştirel düşünme biçimine ve henüz oluşumunu tamamlamamış *tarihselci* doğrultuya sahip olduklarını gösterdiler. Ancak gene de ikinci yüzyılın başında Aelius Theon *Progymnasmata* adlı kitabında mit ile öykü arasındaki farkı göstererek şöyle açıklar: "Mit, hakikatten söz eden uydurma bir açıklamadır; buna karşılık öykü, olmuş olabilecek olayları betimleyen bir açıklamadır..."[122] diyerek A. Theon, Hıristiyan ilâhiyatçılarının ortak inancında birleşerek İncillerin mitler ve olağanüstü öyküler olduğunu yadsır. Oysa Origenes, İncillerin dinsel düzlemde hakiki olmakla birlikte tarihsel açıdan gerçek olmayan bölümler sunduklarını ka-

[118] Jennifer Davis Michael, *Blake an Illustrated Quarterly*, "Eternity in the Moment: William Blake and Mary Oliver", cilt: 45, No: 2, University of North Carolina at Chapel Hill / University of Rochester, 2011, s. 45, 46. http://bq.blakearchive.org

[119] Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1993, s. 198.

[120] Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 153.

[121] *Logia et agrapha*: İslâm yazarları arasında, özellikle de çileci olarak kullanılan Hz. İsa'nın sözleri ve yazılı ifadeleri.

[122] *Age.*, s. 155.

bul eder. Örneğin İncil'de geçen tapınaktan kovulan tüccarlar bölümünün tarihsel gerçekliğini eleştirir ve şöyle der: "Tarihsel gerçeklik dinsel hakikatle uyuşmadığı zaman, kutsal kitaplar anlattıklarının arasına kimi olayları da katarlardı, bunların bazıları tümüyle gerçekdışıydı, bazılarıysa gerçekleşebilecek ama aslında gerçekleşmemiş olaylardı..."[123] diyerek Hıristiyanlar, yeni bir mit sunmadıklarına inanıyorlar ancak gerçekteyse mitsel düşüncenin kategorilerinden yararlanıyorlardı. İster istemez sonunda bir türlü kökü kazınamayan kutsal figürler, ilkel, batıl ve hattâ boş inanışlar içeren Pagan mitleri ancak zamanla *Hıristiyanlaştırıldı*lar ve kozmik-heretik bir Hıristiyanlığın (William Blake'in alternatif düşünüş ve sanatında olduğu gibi) yolunu açmış oldular. Bu noktada William Blake ve diğer dinsel muhaliflerin ve radikal anarşist heretiklerin yorumladıkları ve kendi yaratıcı mitolojilerini *zorunlu bir tarihsellik* olarak algılayabilmemiz için gereken algı zeminini tartışmalı da olsa elde etmiş olduk. Şimdi daha da ileri giderek öne sürebiliriz ki, "ilk Hıristiyanlığın *Yahudileştirilmesi* onun *tarihselleştirilmesi* demek olduğuna göre: bu durum doğmakta olan Kilisenin tarihini de İsrail halkının *Kutsal Tarihi*'ne bağlama kararı anlamına da gelecektir."[124] Bu tartışmaya göre, İsa'nın tarihsel bir kişi olmayıp salt bir mitos kahramanı olduğu görüşü ile ruhun bedene girmesi anlamına gelen *cisimleşme*[125] sözcüğü büyük harfle yazıldığında *Tanrı'nın Mesih İsa'da insanlıkla birleşmesi*[126] demeye varmaktadır. Bu noktada Eski Ahit'te mitolojik ögelerin çevresinde öbekleştikleri ilk odak noktasını *tanrısal yaratış* eyleminin, şeylerin başlangıcını oluşturması gibi Yeni Ahit'te de ilk odak noktası; yeni yaratışın başlangıcı olan Hz. İsa'nın *enkarnasyon gizemidir*. Bu gizem, Teslisçilerin enkarnasyon –Tanrı'nın görünüş alanına çıkması, cisimleşmesi ya da evren ve insanla bütünleşmesi– inancında, Hz. İsa'nın tamamen insan ve tamamen Tanrı olup, bu ikili tabiatının *Hipostatik Bir-*

[123] *Age.*, s. 156.

[124] Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 159.

[125] Baba Tanrı oğlu ve Oğul Tanrı olan Hz. İsa'nın, Meryem Ana'nın rahminde insan bedenine bürünmüş olduğu ve insan tabiatı edindiği *cisimleşme* inancına bağlı olarak Meryem'e de *Theotokos* (Yun. Tanrı doğuran, Lat. *Mater dei*, Tanrının Annesi) denmektedir.

[126] *Mesih*, İbranicede maşhak sözcüğünden türetilmiş olarak üzerine yağ sürmek anlamına gelir. Yahudilerin ayinlerinde dört farklı durum üzerine yağ sürülürdü: İbadet ederken ya da adak adanırken kullanılan özel eşyalar; (Tevrat, Çıkış bölümü XXX. Bap 22-29), din görevlileri; (Tevrat, Çıkış Bölümü XXX. Bap 30), Tanrı'nın tebliğiyle gelen resuller; (Eski Ahit, I. Krallar Bölümü XIX. Bap 16) ve seçtiği krallar (Eski Ahit, I. Samuel Bölümü XVI. Bap 12-13). Kısacası Mesih sözcüğünün Tevrat'ta birçok kez geçen dinî anlamının yanısıra Hz. İsa'nın Tanrı'nın vaat ettiği mesh edilmiş ve Tanrının yetkisiyle donatılmış biri olarak halk ile Tanrı arasında temas kurabilme ve Tanrı'nın hidayetini tebliğ edebilme özelliklerine sahip olmasını ifade eden Mesih kelimesi: Tanrı'nın vekili ve mutlak yetkisiyle gelen elçisi olacağı anlamına gelmektedir.

lik[127] içinde olduğu kabul edilir. Buna göre son tahlilde diyebiliriz ki Heretizmin 18. yüzyılın Akıl Çağı'na ve ardından 19. yüzyılın romantizmine kadar uzanan felsefe, politika ve sanattaki açılımları ve karşıt fraksiyonları doğrultusunda din-bilim (teoloji) olarak Hıristiyanlık inancının içerisinde çeşitli anlayış ve yorumlama biçimlerinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Tartışmayı sonlandırırken tekrar vurgulayabiliriz ki şair ve ressam William Blake'in yaratıcı mitolojisini oluşturan politik ve teolojik etmenlerin aynı zamanda boş inanç karşıtlığı içerisindeki sanata dair konumunu belirlediğimiz bu uzun makale de uygarlığın gerçek ruhsal kılavuzlarını ve yapıcı güçlerini oluşturanların, edebiyat, felsefe ve sanat alanlarında tamamen yeni, din-bilimden (teolojiden) uzak, daha derin, geniş ve sonsuz çeşitlikte ruhani anlayışlarla yaratıcı mitolojiler yaratmaya devam edeceklerini muştulayabiliriz.[128]

Sonuç

William Blake insan duygularını yalın ve dolaysız bir biçimde anlatan şair, ressam ve oymabaskı ustası olarak şiir kitaplarının çoğunu kendi resimledi. Duygu ve yaradılış olarak püriten geleneğe bağlıydı. Eserlerinde özel mülkiyete, kilise kurumuna, devlete, yasalara, savaşa ve insanın yabancılaşmasına yol açan tüm uygulamalara ve Ortodoks normlara karşıydı. Ancak temelde üç önemli kuruma: Hükümet, monarşi ve kiliseye karşı olduğu görülmektedir. Sanatçının *Kutsal İncil*'e saygılı olmakla birlikte döneminin İngiliz kilisesi ve onunla müttefik devletine karşı olan tutumuyla birlikte, bir heretik olarak, mitsel-teolojik bir dil ve ifade anlayışıyla toplumsal adaleti ve insancıl konuları hem görsel (resim) hem de edebî (şiir) sanatına yansıttığı görüldü. Onun gizem dolu dinsel-mitsel, fantastik-Gotik sanatı, İngiliz Kilisesi'nin ortodoksizmini kırarak daha derin, daha geniş ve sonsuz çeşitlilikte bir yaratıcı mitolojiye ulaşmasına, böylelikle de zengin bir düş-gücüyle ifade ettiği eserlerini aşkın özneler yaratma noktasına götürerek kendi yarattığı tanrıların iyi-kötü ve benzeri ikilemleri (düalizmi) benimsediğini ve yansıttığını görmüş olduk. Elbette Blake ikiliği aşmaya çalışırken bütünlüğün içindeki karşıtlıkları yok saymaz, aksine onlardan güç alır ve farklılıklardan olumlu enerji çıkarmak gerektiğine inanır. Zaten

[127] *Hipostaz*: Yun. *Hypóstasis*: Tortu, temel ve öz anlamında Platon'un idealarının aksine gerçek ve somut bir varlığı simgelemesinin yanısıra ana akım Kristoloji'de Hz. İsa'nın bir hipostazdaki (bireysel varoluş) insanlığını ve tanrısallığını belirlemek için kullanılan bir terim. [Bkz. Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, Chapter XXVI (God the Son: The Hypostatic Union), Dallas, TX.: Kregel Academic Publication, Originally published: Dallas Seminary Press, 1947-1948 Vols. 3&4, 1993, pp. 382-384.]

[128] Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, s. 13, 14.

insanın varlığı için de zıtlıkların olmadığı bir gelişmeden söz edilemez. Blake zıt olan karşıtların yerini değiştirmekten, melekleri şeytanlaştırmaktan, beden ile ruhu birleştirmekten söz ederek dinamik bir çatışma-bütünleşme-yetkinleşme düşüncesine ulaşır. Ama Blake buradaki bütünleşmenin uzlaşma olmadığını özellikle vurgulayarak her tür uzlaşım veya uzlaştırma çabası olan dine –boş ve batıl inanç karşıtlığı düzeyinde– karşı çıkar. Karşıtlığın (düalizm) gerçek dostluk olduğunu söyleyerek İngiltere'deki Jakoben karşıtı akıma rağmen Blake, devrime olan sempatisini açıkça sembolize ettiği Fransız devrimcilerinin kırmızı Frig beresiyle sokaklarda dolaşan aklı başında bir çılgın olarak tarih sahnesinde yerini aldığında, bu çılgın adam; ruhsal ve insani değerleri göz ardı eden ve insanı köleleştiren Akıl Çağı'nın olası tehlikelerini sezinlediğinde Aydınlanmanın rasyonalizmine karşı eleştirel önseziler öne sürmekten de geri durmaz.

Anglikan Protestan mezhebinden olan Blake, *doğaçlama ilâhi* söylemeye teşvik edilen muhalif geleneğin içinde doğmuş olması nedeniyle dinî düşüncelerinin çoğu Ortodoks Hıristiyan kiliselerinin normlarına ve geleneklerine aykırı ve hattâ heretikti. Ancak tüm bu sosyo-kültürel etmenler ve normlar, onun sanatına ilham veren ve kişiliğinin zenginleşmesine katkıda bulunan nitelikler olarak görülmektedir. Üstelik söz konusu etmenler sadece onu değil, çağdaşlarını da kuşatan politik sorunlardı. Nitekim İngiltere'de ve Kıta Avrupası'nda tüm dinsel ve politik muhalifler ve entelektüel devrimcilerde cereyan eden din ve din adamı aleyhtarlığının tek bir açıklaması vardı: Öfke duyulan, yurttaşlarla Tanrı arasında kalabalık eden aracılar olmaları ve din fikrinden ziyade, dünyevi iktidar olarak kilisenin zenginlikleri ve imtiyazlarına karşı olmalarıydı.[129]

Sanatında tekinsizlikten doğan mistik ve gizemli atmosferinde Hıristiyanlığın bireysel bir yorumunu bizlere sunarken aynı zamanda farklı unsurların kombinasyonlarına ve uzlaşımlarına da izin vermektedir. Mistisizmi şiir için derinlemesine bir araç olarak kullanması, düalist kozmoloji ve kurtuluş öğretisi; politik radikalizmi ve dinsel ortodoksluğa başkaldırısıyla birlikte değerlendirdiğimizde, Blake'te her zaman psikoloji ve politika arasında yakın bir paralellik vardır. Esasen politikayı asla reddetmedi ancak dinsel ve sanatsal düşüncesinin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu gördüğümüz üzere, politik görüşlerinden yalnız başına söz edilemez. Örneğin Cromwell'in ve Fransız Cumhuriyeti'nin başarılarının şiddetli sonucunun *Ahania Kitabı*[130] adlı eserinde: Metin ve resmi bir araya getiren kompozisyonda; kesilmiş bir kafa ve parçalanmış vücut parçalarının karışık bir montajını tasvir eden bir görünümle karşılaşırız: Zalim bir babayı devir-

[129] Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, s. 235.
[130] *The Book of Ahania*, 1795.

me[131] mücadelesinin hikâyesiyle!... Yüzyılın başında halkı isyana teşvik etmekten yargılandıktan sonra politikadan ümidini kestiğinde, artık onun konumu: Politika karşıtı olarak adlandırılabilir. Elbette Blake politikadan korkmuyordu. Fakat hükümetler biçimindeki geleneksel politikanın yaşamın bir inkârı ve insan özgürlüğü önünde aşılması güç bir engel olduğu yönünde anarşist bir sonuca ulaştığı bu durumda onun heretizminin özü de belirlenmiş olur: Toplumsal özneden aşkın özneye kaçışta... Blake, bir romantik olarak özgürlüğün yaratıcı ibareleri olarak görülebilecek olağanüstü hayallerin ve gizli örüntülerin transpozisyonun da *tekinsiz* olanın üstlendiği işlevsel etkiyi; bir başka deyişler *Aşkın olan*ın transandantal[132] estetiğini göstermekte gecikmez. William Blake'in resimlerinde ve oymabaskılarında görüldüğü üzere hemen her zaman onun adaletle ilgili olan kehanet düşünceleri; aynı zamanda şiirlerinin çoğunda da kuvvetli bir biçemde ifadesini almaktadır.[133] Gerçekten de Blake, hem mistik hem de politik düşüncelerini sembollerle ifade ederek Shelley gibi görünüşlerin ardında yatan ruhani gerçekliği sezdirmek için doğanın nesnelerini sembol olarak kullanır.[134] Ayrıca Böhme'nin mistik yazılarında keşfettikleri (kâinatın Tanrı'yla birliği görüşü) ve Swedenburg'un din felsefesi: Yeniden doğuş, vücut ve ruh arasındaki transfer; cennet ve cehennem arasındaki gerilim alanının yarattığı içerik, doğrudan doğruya Blake'in biçemini etkiler.

Tanrısal ve her türden düş-görü ya da sezgilerden ilham aldığına inanan Blake, hayal gücünün, insanoğlunun esas yeteneği olduğunu ortaya koymaktadır. Derin bir inanç ve akıl karşıtlığı çağında Blake, kendi romantik yüzyılının inanç ve hayal gücünün en özlü kısmını ifade etmişti. Onun sanatından doğan duygu ve yüksek hayal gücü ya da inançtan dolayı –ruhani mahkûmiyetten kaynaklanan– sanatından konuşma imkânı neredeyse mümkün değildi. Ancak şuna eminiz ki onun sanatında bu tür benzer batıl ve boş inançları estetize etmek ve geçmiş zamanların sahte aziz inanışlarının maskesini düşürmek için de emin ellerde olduğumuzu da söyleyebiliriz. Ona göre insanların haz ve sevinç duyguları özgürleşmeliydi; dinin, toplumun ve devletin insana giydirmeye çalıştığı örtülerden kurtulmak gerekliydi. Zaten Blake'in resimlerinde insanları, şeytanları ve melekleri çoğunlukla çıplak çizmesi; pastoral ve natüralist bir dürtüden değil, onun

[131] *Age.*, s. 100, 101.

[132] *Aşkın* (Transandantal): Görünenin dışında olma. En yüksek, en üstün, en yüce, en yüksek niteliklere sahip bulunan varlık; deneyimde verilenin ötesinde olan, normal, gündelik tecrübenin kavrayışını aşan, bilimsel açıklama düzeyinin daima ötesinde kalan varlık için kullanılan sıfat.

[133] Timothy E. Quinlan, "William Blake...", s. 2.

[134] Ashesava Mazumdar, "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger," *International Journal on Studies in English Language and Literature*, cilt: 2, No: 2, Kalküta, 2014, s. 15.

maddi veya düşünsel her tür örtüye karşı çıkmasından kaynaklanmaktadır. Uçlarda dolaşan bu mistik adam, hakikatin yalnızca din adamlarından değil, şairlerden geleceği sezgisiyle yazıp çiziyor; fakat yazıp çizmekle de kalmıyor, radikalliği yalnızca düşünsel ve sanatsal sınırlarda kalmayarak fizikî anlamda 1780 Gordon isyanına katılmaktan da geri durmuyordu. Hattâ iddialara göre en önde yer alarak hapishanenin kapısını kazma ve küreklerle kırmakta ve mahkûmları salıp, hapishaneyi bile yaktığı söylenmektedir. Kendine has bir mitoloji yaratırken elbette bazen doğrudan ifadelerle, bazen de karmaşık sembollerle konuşarak karşı şeytanların direnişine de alan açtı. İyilik ve kötülüğün yerini değiştirdi; batıl ve boş inançların da... Ve sonra onları bütünleştirerek kurumsallaşmış ve küf bağlamış dinsel anlayışlara; kadın haklarından ve cinsel özgürlükten yana duruşuyla birlikte, köleliğe ve din adamlarına karşı tavrını, şiirleri ve resimleriyle topyekûn cepheden saldırarak gösterdi.[135] Amacı ayrı bir din yaratmak değil, şair ve ressam gözüyle dünyaya farklı bir bakış sunmaktı.

Son olarak Blake gibi nasibine delilik veya deha düşenlerin kaçınılmaz kaderinde belki de şu yatmaktadır: "Tanrıyı yaratan insandır ve evreni yaratan güç, insanı yöneten iradeden başkası değildir ve ancak insanda kendi krallığını, gücünü ve ihtişamını elde etmeye"[136] çalışmak zorunda olan bu iradeyle dehasının gelişmesi için Blake'in dediği gibi: *Her şey yeni doğmuş ateş için*, kimsenin geçmeye cesaret edemeyeceği eğri büğrü patikalarında yürünmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu öyle bir dezavantaj ki, buna karşı gerçeğin peşinde koşanı uyarmaktan ve hazırlıklı kılmaktan başka hiçbir şey yapamayız. Bilime ve sanata giden düz bir yol bulunmuyor; yalnızca onun dik patikalarını tırmanmaktan çekinmeyenler, aydınlık doruklarına ulaşma şansına sahip olabiliyorlar...[137]

KAYNAKÇA

Anonim, Nebuchadnezzar, Mineapolis Institute of Arts, World Myths and Legends in Art, https://www.artsmia.org/world-myths/viewallart/nebuchad_background.html#return1

Anonim, The Water Color Drawings Illustrating The Bible (Composed C. (1780-1824)

Anonim, William Blake: Nebuchadnezzar, Tate: Art and Artists, http://www.tate.org.uk/art/artworks/

Benda, Julien (2017). *Aydınların İhaneti,* çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları.

[135] Sönmez, Burhan (2016). *William Blake: Cennet ile Cehennemin Evliliği*, Sunuş Yazısı, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 9-18.

[136] Campbell, Joseph (1995). *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, s. 278.

[137] Marx, Karl (2011). *Kapital* 1. Cilt, çev. Mehmet Selik-Nail Satlıgan, 1. Baskı, Yordam Kitap, İstanbul, s. 30.

Berger, Pierre (1914). *William Blake: Poets and Mystic,* The Westminster Press, London.

Berlin, Isaiah (2004). *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Blake, William (1946). *Poetry and Prose of William Blake*, Ed. Geoffrey Keynes, I. Volume, The Nonesuch Press, London. https://archive.org

Bonnefoy, Yves (2000). *Mitoloji Sözlüğü*, çev. Levent Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara.

Burke, Edmund (2010). *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına*, çev. Fatih Duman, Liberte Yayınları, Ankara.

Campbell, Joseph (1995). *Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara.

— (1995). *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara.

— (2015). *Yaratıcı Mitoloji (Tanrının Maskeleri-IV)*, çev. Kudret Emiroğlu, Islık Yayınları, İstanbul.

Cassou, Jean (1994). *Sembolizm Sanat Ansiklopedisi*, çev. Özdemir İnce-İlhan Usmanbaş, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Claudon, Francis (1988). "Edebiyat," çev. Özdemir İnce, *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

— (1988). "Sanatsal ve Düşünce Alanında Çakışma," çev. Özdemir İnce, *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Corbin, Alain-Courtine, Jean-Jaqoues-Vigarello, Georges (2011), *Bedenin Tarihi* 2: *Fransız Devriminden Büyük Savaşa*, çev. Orçun Türkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Davies, Norman (2011). *Avrupa Tarihi*, çev. B. Çığman-E. Topçugil-K. Emiroğlu-S. Kaya, [çev. Ed. Mehmet Ali Kılıçbay], İmge Kitabevi, Ankara.

Diderot, Denis- D'Alembert, Jean Le Rond (2000). *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, (Seçilmiş Maddeler) çev. Selahattin Hilav, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul.

Davenport-Hines, Richard (2005). *Gotik: Aşırılık, Dehşet, Kötülük ve Yıkımın Dört Yüz Yılı*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, Ankara.

Eliade, Mircea (2017). *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları: 193, Ankara.

— (1992). *İmgeler ve Simgeler,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara.

— (1993). *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul.

— (2007). *Efsaneler, Amblemler, İzler: Morfoloji ve Tarih*, çev. Mehmet Moralı, Kırmızı Yayınları, İstanbul.

Gombrich, E. H. (1986). *Sanatın Öyküsü*, çev. Bedrettin Cömert, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Hauser, Arnold (1984). *Sanatın Toplumsal Tarihi*, çev. Yıldız Gölönü, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Hill, Christopher (2016). *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul.

Hooke, Samuel Henry (1993). *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

http://www.blakearchive.org/work/biblicalwe

Kolektif, "William Blake, Early Life," http://www.agdc.ac.in/pdf/resource/william_blake.pdf

Marshall, Peter (2007). "William Blake: Devrimci Romantik," çev. Bilal Çölgeçen, *Devrimci Romantizm*, [Ed. Max Blechman], Versus Kitap, İstanbul.

Marx, Karl (2011). *Kapital* 1. Cilt, çev. Mehmet Selik-Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul.

Mazumdar, Ashesava (2014). "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger," *International Journal on Studies in English Language and Literature*, Vol: 2, No: 2, Kolkata.

Michael, Jennifer Davis (2011). *Blake an Illustrated Quarterly*, "Eternity in the Moment: William Blake and Mary Oliver," Vol: 45, No: 2, University of North Carolina at Chapel Hill / University of Rochester. http://bq.blakearchive.org

Murray, Peter and Linda (1997). *Dictionary of Art And Artists*, seventh edition, Penguin Books, London.

Newton, A. Edward (1926). "Works of William Blake," *Bulletin of the Pennsylvania Museum*, Vol: 21, No: 103, Philadelphia Museum of Art.

Osborn, Harold (1970). The Oxford Companion to Twentieth-century Art, Oxford University Press.

Quinlan, Timothy E. "William Blake-Prophet and Mystic," http://www.academia.edu

Pillement, Georges-Noisette de Crauzat, Claude (1988). "Resim," çev. Özdemir İnce, *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Russell, Jeffrey Burton (1999). *Şeytan Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Ryan, Mark (2011). "Striving with Systems to Deliver Individuals: William Blake's Psychic Re-animation of Greek Myth," Working with English: Medieval and Modern Language, Literature and Drama 7.

Searway, Robert (2015). "Artist and Spectre: Divine Vision in the Earthly Work of William Blake," https://fliphtml5.com/bumg/ocvj/
https://www.csustan.edu/sites/default/files/honors/documents/Searway.pdf

Sönmez, Burhan (2016). *William Blake: Cennet ile Cehennemin Evliliği*, Sunuş Yazısı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Starobinski, Jean (2012). *Özgürlüğün İcadı ve Aklın Amblemleri*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.

Watson, Peter (2017). "Hayal Gücü Patlaması," çev. Barış Pala, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

— (2017). "Değerleri Tersine Çeviren Büyük Akım," çev. Bahar Tırnakçı, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.



Serapis Kült Rahibi Mumya Portresi, British Museum, Londra.

TANRILARI YARATMAK: ANTİKÇAĞ BATI DÜNYASINDA YAPAY KÜLTLER VE SENKRETİK TANRILAR

Onur Sadık Karakuş*

ANTİKÇAĞ'DA DİNÎ İNANCIN RASYONALİTESİ

Modern zamanlarda Feuerbach, Sartre, Berkeley, Russell, Durkheim vb. gibi onlarcası tarafından üzerine tartışmalar yapılmış olan Tanrı, din, inanç ve bunların rasyonelitesi tarih boyunca ilgi çekici bir konu olmuş ve herkes tarafından kabul edilebilecek bir sonuca ulaşılamamıştır. Üniversitelerin gelişmesi, Rönesans, Reform, Aydınlanma Çağı gibi kalıcı izler bırakan dönemlerden geçilmesine karşın 21. yüzyılda dahi insanlar gerek Tanrı gerekse inanç konusunda geleneksel ve radikal görüşler arasında sıkışmıştır. İnsanla birlikte doğan ve onunla birlikte değişim gösteren din olgusunda her kesimin kabul ettiği yegâne şey dinlerin doğaüstülükle ilişkili olmasıdır.

Durkheim'ın belirttiği gibi dinî olarak kabul edilen şeyleri diğerlerinden ayıran özelliği, dinî olanın aynı zamanda "doğaüstü" oluşudur. Dine duyulan ilginin de bu doğaüstülükle yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Dinlerin toplumsal yapıda daha çok yer edindiği Antik dönemde doğaüstü olanlara karşı büyük bir ilgi ve korku olduğu pek çok kaynakta geçmek-

* Onur Sadık Karakuş, Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

tedir. Bilindiği üzere, doğaüstü unsurları yoğun şekilde barındıran çeşitli inanışlar ve gizem dinleri, Hellenistik dönemle birlikte tüm Akdeniz dünyasına yayılmıştır. Değişen dinsel unsurlar eski tanrıları da etkilemiş, onlar da bir süre sonra gittikleri bölge tanrılarıyla bir tutulmuş ve sonrasında melez bir tanrı halini alarak eski biçimini ve/veya özelliklerini terk etmiştir. Kimi zaman Hellen tanrısı Zeus (Lat. Iupiter), Mısır Tanrısı Ammon ile birleştirilerek Zeus-Ammon ya da Hermes (Lat. Mercur), Anubis ile birleşerek Hermanubis gibi senkretik yani melez veya birleşmiş bir tanrı olmuş, bazen de söz konusu tanrılara başka tanrılara ait özellikler de eklenerek inklusivist bir tanrı haline getirilmiştir. Tüm bunların dışında tamamen kurmaca olan, dinsel bir geçmişten uzak ve dünyevi amaçlara hizmet eden çeşitli kültler de kurulmuştur. Burada şu soru akla gelebilir. O dönemin halkları "eski" tanrılarının söz konusu dönüşüm ve değişimlerine veya yeni yaratılan tanrılara nasıl tepki vermişlerdi? Bu sorunun cevabını vermek güç, fakat binlerce tanrının olduğu bir dünyada geçişler, değişimler veya yeni tanrıların ortaya çıkması sıradışı bir durum olarak görülmemekteydi. Tanrıların eksikliklerini veya sahteliklerini görmek için bu konu üzerinde düşünmek gerekiyordu ki bunu çoğunlukla filozoflar dile getiriyordu. Ayrıca dinsel retorikte sıkça yer verilen örneklerde dinî inanışların halk gözünde mantıksal bir düzleme yerleştirmenin gerekmediği, doğruluğundan şüphe duyulabilecek şeylere de inanıldığı görülmektedir. Aynı zamanda P. Veyne'in dediği gibi Hellenler gökyüzüne tanrıları koyuyordu, ama onları gökyüzünde görseler şaşkınlıktan donakalırlardı.[1] Bu açıdan tanrı-tanrısallık algısının günümüzdeki gibi olmadığı aşikârdı.

Özellikle Eskiçağ Batı dünyasında gündelik yaşama ve ölümden sonraki yaşama dair beklentilerin artması sonucu eski tanrılar tek başına yetersiz kalmış ve ortaya en yüce tanrı (*hypsistos*) olarak tapınılacak, gücünün sınırları olmayan tanrılar çıkmıştır. Bunun yanında Eskiçağ toplumlarının gündelik yaşantısında fazlasıyla yer bulan batıl inançlar, hayalet hikâyeleri, kehanetler, tanrıların öfkesini yatıştırmak vb. o dönemde dahi kimi kesimlerce eleştirilen durumlar olarak dikkat çekmektedir. Bireylerin bu inanışlarının altında birtakım psikolojik ve sosyal etkiler yatmaktadır.

Yukarıda değinildiği gibi gücünün sınırları olmayan, pek çok tanrının özelliğine sahip tanrılar, özellikleri insan eliyle şekillenen, karşılıklı ihtiyaçlar üzerine ortaya çıkmış ve bu anlamıyla yapay fakat halk nezdinde eski tanrılarının yeni yöneticiler tarafından tasarlanan yeni bir formuydu ve bu nedenle söz konusu Tanrıya inanma noktasında herhangi bir şüphe duyulmuyordu. Lukianos'un deyimiyle insan yaşamının umut ve korku ta-

[1] P. Veyne, *Yunanlar Kendi Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, çev. M. Alkan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s. 44.

rafından yönetildiğinin bilinmesi de kimilerince sömürü ve yönetim aracı olarak kullanılmış ve ortaya din temalı onlarca farklı kurgu çıkmıştır.[2]

Dinler tarihi konusunda önemli eserler veren G. Dumézil, Antikçağ tanrılarını teolojik ve ideolojik olarak ikiye ayırır. İdeolojik tanrılar ona göre çeşitli biçimlere bürünebilir ve durmaksızın yenilenip çeşitlenirler.[3] Bu anlamda geleneksel tanrılardan kolayca uzaklaşmanın altında başka etmenler de yatmaktadır: toprağın bereketinin kutsallığını keşfetmek, ölümden sonraki yaşam beklentisi ve daha somut dinsel beklentiler içine girmek, "geleneksel" insanı, göksel tanrılardan uzaklaştırarak yeni arayışlara iter.[4] Böyle bir ortamda değişen kültler ve tanrılar hayatla iç içe geçerek daha somut bir hal alır.[5] Buna göre kurmaca olduğu bilinen tanrıların hemen hepsi de bu kategoriye girmekteydi. Bu bağlamda özellikleri itibariyle eşsiz örnekler olan birtakım senkretik ve yapay kültün hikâyesinden hareketle dönemin bakış açısına ve toplumsal yapısına inmek yerinde olacaktır.

Hellenizmin Tanrısı

İdeolojik amaçlarla yaratıldığı bilinen aynı zamanda senkretizmin en iyi örneği olarak da kabul edilen Serapis kültü, Mısır'ı egemenliği altına alan *diadoch*lardan Ptolemaiosların egemenliğinde Hellenizmin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Serapis başlangıçta yalnızca Mısırlı bir Tanrı formunda, Apis öküzü ve Tanrı Osiris'in senkretize hali olan Osirapis (Mısır dilinde *Wsir-Hp*) olarak bilinmekteydi.[6] Bu konudaki belirsizliğe karşın, bilinen şu ki; Serapis, Büyük İskender ile birlikte kurulan İskenderiye kentinde yaşayan Hellen ve Mısırlı yerel unsurların büyük çoğunluğunu Hellenize etmek ve Mısır halkını ortak bir tanrı etrafında toplamak amacıyla Ptolemaioslar döneminde Mısır'ın en önde gelen dini olmuştur.[7]

---

[2] Lucian, *Alex.* 8.

[3] G. Dumézil, *Mit ve Destan III: Roma Tarihleri*, çev. A. Berktay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 197.

[4] M. Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, çev. A. Berktay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s. 111.

[5] Eliade, *agy.*, 2017, s. 112.

[6] J. E. Stambaugh, *Sarapis Under The Early Empires*, Leiden: E. J. Brill Press, 1972, s. 11-12; Burada adı geçen Apis'in, Mısır'ın Apis öküzü yerine Mısır'da ölen Yunanistan kökenli Argos Kralı Apisle de ilişkili olabileceği öne sürülmektedir. Bkz. S. A. Takacs, *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden; New York; Köln: Brill Press, 1995:28.

[7] G. Hölbl, "Serapis", *Lexikon der Ägyptologie* V, Wiesbaden, 1984, 870; Müellifi tam olarak bilinmeyen *Büyük İskender'in Romansı* adlı eserde de Tanrı Serapis ile İskender arasındaki şu konuşma geçmektedir. "... Burada İskender, Sarapeum'da günümüz çevre duvarının dışında yer alan bir obelisk gördü. Üzerine hiyeroglif yazılar işlenmişti. İskender obeliskin kime ait olduğunu sordu, onlar da 'Dünya'nın yöneticisi Kral Sesonkhosis'in dedi. Obeliskteki yazıtta rahipliğe ait harfler yer alıyordu: 'Dünyanın yöneticisi Mısırlı Kral Sesonkhosis, bunu evrenin meşhur tanrısı Serapis'e dikti.' Ardından İskender gözlerini Serapis'e çevirdi ve "Ey yüce Serapis eğer sen evrenin tanrısıysan bana bir işaret ver" dedi. Tanrı ona rüyasında göründü ve ona "İskender, adak

Mısır'ın Hellenistik Kralı (Basileus-Βασιλεύς) ve aynı zamanda firavunu olan I. Ptolemaios'un (MÖ 305-282) bu politik düalizmi (yani Mısırlıların Firavunu, Makedon ve Hellenlerin Basileus'u), dinî yapıda da Hellen ve Mısırlı unsurları bünyesinde barındıran Serapis'i meydana getirmiştir.[8] Hellenistik Serapis'in nasıl yaratıldığıyla ilgili en bilinen anlatı şu şekildedir: Kral Ptolemaios rüyasında (daha sonra Serapis olarak bilinecek olan) tanrıyı görür ve krala Sinope'den heykelini getirtmesini ister. Bunun üzerine kral Sinope'deki tahtta oturan Hades (Lat. Pluto) heykelini İskenderiye'ye taşır.[9] Bu kralın kim olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte ağırlıklı görüş bu kralın I. Ptolemaios olduğu yönündedir.[10] Yukarıda değinildiği gibi gibi Serapis kültünün Ptolemaioslardan önce de Osirapis adıyla bölgede olduğu fakat pek çok tanrının bir araya getirtildiği 'Hellenistik Serapis'in Ptolemaioslar döneminde Atinalı Mistik Timotheus ve Mısırlı Rahip Manetho'nun önerileri üzerine oluşturulduğu bilinmektedir.[11] Ptolemaios hanedanının koruyucusu olan Serapis, *Theos Megistos Polieus*, *Deus Invictus* veya *Poliouchos* gibi epithetler de alarak İskenderiye kentinin koruyuculuğunu üstlenmiştir.[12]

Osiris, Apis, Hades, Zeus, Asklepios, Dionysos ve (kısmen de olsa) Yehova/Yahveh gibi tanrıların bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan senkretik Tanrı Serapis yeni eklenen özellikleri sayesinde en güçlü tanrı olarak da Tanrıça Isis ile birlikte Mısır pantheonundaki yerini almıştır.[13] Romalı

---

adadığında ne söylediğini unuttun mu?' bu toprağa ve sonsuz Dünya'ya bakan sen her kimsen, benim adağımı kabul et ve savaşlarımda benim yardımcım ol! demedin mi dedi", birden bir kartal aşağıya indi, bağırsakları yakaladı ve diğer bir altarın üzerine bırakmıştı. Her şeyi gören tanrıyı, beni hatırlamadın mı?", *Alexander Romance*. I:33; İskender'in Romansı adlı eserin Ermenice versiyonunda da Serapis ile olan konuşmalar büyük oranda korunmuştur. Ermenice metinlerde Serapis Mısır'da ortaya çıkan ilk tanrı ve her şeyin muhafızı ve koruyucusu olarak yazılmıştır. Bkz. *The Romance of Alexander the Great*, Pseudo-Callisthenes, (Ed. A. M. Wolohojian), Londra, New York: Colombia University Press, 1969, s. 90.

[8] F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity,* New York: Barnes & Nobles, 1996, s. 65.

[9] Staumbaugh 1972, 6.

[10] Plut. *De Iside et Osiride*, 36rF-362A: Tac. *Hist*. IV, 83-84.

[11] S. Pfeiffer, "The God Serapis, His Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt", *Ptolemy II Philadelphus and his World (Mnemosyne: supplements Vol. 300)*, Leiden; Boston, 2008, s. 394.; Arrianos, Kroniklere dayandırdığı bir pasajda (MÖ 323 yılında) Peithon, Attalos, Demophon, Peukestas, Kleomenes, Menidas ve Selevkos Babylonia'daki Serapis tapınağında gecelemiş, İskender'in Serapis tapınağına taşınmasının yararlı olup olmayacağını sormuşlar ve İskender'in iyileşmesine yardım etmesini dilemişler; Tanrı Serapis ise İskender'in o sırada bulunduğu yerde kalmasının daha iyi olacağını söylemiştir. Buna karşın İskender, bir süre sonra yaşamını yitirmiştir. Arr. Alex. VII.26; Plut. Alex.76.

[12] Stambaugh 1972, 94.

[13] Stambaugh 1972, 97; Tanrıların birleştirilmesi ve senkretizmle ilgili olarak bkz. Assmann 2008: 53-58. Bunun yanında İtalya, Mısır ve Nübye'de ele geçirilmiş olan bazı yazıtlardan hareketle Tanrının Heliosla yani Güneşle de ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Ζεὺς Σέραπις

Tarihçi Tacitus'un *Historia* eserindeki anlatımı Serapis'in halk nezdinde nasıl göründüğünü göstermesi açısından önemlidir. Tacitus'un anlatımıyla;

> Birçokları onu (Serapis'i) iyileştirme gücü olması nedeniyle Asklepios olarak; bazıları bu bölgenin en saygın tanrısı olan Osiris, çok sayıdaki diğerleri onu tanrı Jupiter (Zeus) olarak, geri kalanların hepsiyse üzerinde yer alan simgeler ve amblemler veya karmaşık yorumlamalar nedeniyle onu Dis Pater (Hades-Pluto) olarak görürler.[14]

İlerleyen dönemlerde farklı yetenekleriyle de öne çıkan Serapis, gerek Apuleius'un *Metamorphosis* adlı eserinde denizlere de hükmeden bir tanrı olarak görülmesi, gerekse denizde kaybolan bir askeri kurtarması nedeniyle zamanla denizlerle de ilişkilendirilmiştir.[15]

Serapis, Mısır Roma'nın bir eyaleti haline geldikten sonra Vespasianus döneminden başlayarak, Hadrianus ve Septimius Severus gibi önemli İmparatorların da desteklediği Mısır kökenli bir Roma dini haline gelir.[16] Öyle ki Flaviuslar döneminden itibaren Serapis Roma sikkelerinin arka yüzünde de betimlenen bir tip haline gelmiştir. Aelius Aristides'te σωτήρ καὶ ψυχοπομπός (Soter kai Psykhopompos) yani "kurtarıcı ve ruhlara eşlik eden" olarak geçen Serapis, merkezî yapının güçlenmesine paralel olarak önemini arttırmış ve çeşitli özellikleri bünyesinde toplayarak dönüşümünü sürdürmüştür.[17]

Yöneticiler nezdinde politik amaçlar için kullanılan Serapis kültü halk için nasıl popüler bir tanrı olmuştu? Bu sorunun cevabını Romalı yazar Aelius Aristides'ten bir pasajla vermek yerinde olacaktır:

> Hem büyüklerin (yöneticiler) hem de küçüklerin (halk) ... bedenlerinin sağlığının yanında şevkle aradığı şey mal-mülk sahibi olmaktır. Ki bunu da Serapis, savaş, kavga veya tehlike olmadan sağlar. İnsanoğlunun ilgilendiği her şeyle o da ilgilenir ve ruhla başlayıp maddi zenginlik ile sona eren her türlü nimeti gerçekleştirir.[18]

καὶ Ἥλι(ο)ς Ἑρμανοῦβις (Zeus Serapis ve Helios Hermanubis) ve Ζεὺς Σάραπις Ἥλιος (Zeus Sarapis Helios)'a adanmış olan yazıtlar bu duruma örnek olarak gösterilebilir. SB I: 238; IGUR I 194; Stambaugh, 79. Macrobius'ta da Serapis ve Güneş ilişkisi açıkça dile getirilmektedir. Macrob. Sat.I. 20, 16-17.

[14] Tac. Hist. IV.84.

[15] Denizde kaybolan askerin onu kurtaran Tanrı Serapis'e teşekkür ettiği mektup için bkz. W. Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament*, Routledge Press: New York, 2003, 137; Apul. 11.5.

[16] Suet. Vesp. X.7; Tac. Hist. IV. 81-843; Takacs 1995: 127.

[17] Ael. Arist. XLV. 25.

[18] Ael. Arist. XLV. 18-20.

Aristides'in anlattıklarından hareketle Serapis, ona inananlara çeşitli zenginlikler sunuyordu. Ptolemaiosların halka yaptıkları yardımlar, toprak bağışları vb. gibi uygulamaları da Serapis'e atfederek, halkın ona inanmasını sağlamayı amaçlamış olabilecekleri de düşünülebilir.

Hıristiyanlığın yükselişiyle birlikte önemini yavaş yavaş kaybeden Serapis kültü, Paganizme karşı yaptırımlarıyla bilinen İmparator Theodosius'un fermanıyla MS 390-391 yılında İskenderiye'deki Serapeion'un yıktırılmasıyla birlikte ortadan kalkmıştır.[19]

TANRILAŞAN BİR SEVGİLİ: ANTINOOS

Yapay tanrılar konusunda bilinen en iyi örneklerden birisi de Roma İmparatoru Hadrianus (MS 117-138) döneminde ortaya çıkmıştır. Roma İmparatorluğu'nun en iyi dönemlerini yaşatan birkaç İmparatordan biri olan Hadrianus tahtta kaldığı süre içerisinde gerek Panhellenizmi hayata geçirmesi, gerekse İmparatorluk çapında yapmış olduğu geziler, önemli imar ve yapı onarım faaliyetleri ve özel yaşamıyla öne çıkmıştır.[20]

Yeni İmparatorun yaptığı başarılı faaliyetler ve İmparatorluk çapındaki gezilerinin dışında özel hayatına ilişkin de bazı ayrıntılar mevcuttur. Diğer bazı İmparatorlarda olduğu gibi Hadrianus'un da *paidika* adı verilen gözde erkek arkadaşı bulunmaktadır. Fakat diğerlerinden farklı olarak Hadrianus'un Bithynionlu gözdesi olan Antinoos'a karşı olağanüstü bir aşk beslediği kaynaklarda geçmektedir. "... Onlar, Hadrianus için genç erkeklerle uygun olmayan ilişkilerinden ve Antinoos için beslediği aşk ateşinden bahsediyorlardı. Bu kişilerden, gençlerin ismini taşıyan bir kentin ve onun heykellerinin düzenlendiği bir kentin (Antinoopolis) yapılışını açıklamaya çalıştılar."[21] Roma'nın Bithynia eyaletinde yer alan Bithynion-Claudiopolis (Günümüzde Bolu) kentinde kasım ayında dünyaya gelen ve pek çokları tarafından güzelliği ile ünlenen bir gençtir.[22]

Antinoos ile Hadrianus'un karşılaşması da Hadrianus'un Bithynia bölgesindeki depremi yerinde görmek için gittiği Bithynion-Claudipolis kentinde olmuştur. Yaklaşık MS 123 yılında gerçekleştirilen gezide 17-18 yaşlarında olan Antinoos ile yakınlaşan İmparator, onu gittiği yerlere de götürmüştür.[23] Hadrianus'un Antinoos'la olan ilişkisinin arkadaşlıktan ileri,

[19] Takacs 1995, 125.
[20] Hist. Aug. *Hadrianus*. 14. 1-2.
[21] Aur. Victor, *Caes*. 14-6-7.
[22] Cass. Dio, 69.11.2.
[23] A. R. Birley, *Hadrian: The Restless Emperor*, Routledge Press, Oxford, 1997, s. 158.

cinsellik ve aşk üzerine kurulu olduğu MS 130 yılında yazıldığı düşünülen Pankrates'in "aslan avı" şiirinde en açık şekilde aktarılmıştır.[24]

Antinoos'un MS 128-129 yılında Eleusis Misterlerinde rahip olarak boy göstermesi, onun tanrısal, dinî boyutunu da ortaya çıkarılmak amacıyla kullanıldığı kimi araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.[25] 22 Ekim 130 yılında Nil'in geleneksel yıllık festivali, Hadrianus ve Antinoos'un katılımıyla Hermopolis kentinde gerçekleştirilmiştir. Bu festivalin bir kısmı 24 Ekim'de Nil'de Osiris'in ölümü ve yeniden doğuşunu anmaktaydı; Isis-Osiris Kültü de bu olayları temel alarak ritüellerini gerçekleştirmekteydi.[26] Bu festivalin düzenlendiği ay içerisinde Antinoos da Nil nehrine düşerek yaşamını yitirmiş ve hemen ardından tanrılaştırılmıştır.[27] *Historia Augustae*'de Antinoos'un ölümü, Hadrianus'un tepkisi ve sonrası şu şekilde anlatılır.

> Nil'deki bir yolculuk sırasında en sevdiği Antinoos'u kaybetti ve bu genç için bir kadın gibi ağladı. Bu olayla ilgili olarak çeşitli söylentiler vardır... Hellenler, Hadrianus'un isteğiyle onu kutsallaştırdı ve kehanet aracılığıyla ona bu payenin verildiğini söylemelerine karşın onlar bunların yaygın bir şekilde iddia edildiğini ve kültün Hadrianus'un kendisi tarafından oluşturulduğunu açıkladı.[28]

Buradaki olay için Antinoos'un Nil'e düşerek boğulduğu gibi bir iddia sunulsa da aslında Hadrianus'un emriyle onun öldürtüldüğü ve bu sayede Mısır'da da Hellen tipi bir Tanrının yaratıldığı düşünülebilir.

MS 130 yılında ölen ve bu tarihten sonra *Theos Antinoos* yani Tanrı Antinoos olan Bithynionlu Antinoos, Roma İmparatorluk döneminde görülen insan eliyle tanrılaştırılan birkaç kişiden birisidir. Antinoos'un söz konusu bayramda Osiris ile aynı zamanda ölmüş veya öldürülmüş olması Antinoos'un Osiris'in reankarne hali olduğunu göstermek amacıyla yapılan bir eylem olarak düşünülmüştür. Öyle ki Mısır'da Hermapolis başta olmak üzere *Antinoos Apis/Antinoos Osiris* ve *Antinoos Thot* gibi Mısırlı ve Hellen karışımı senkretik tapınımların ortaya çıktığı görülmektedir.[29] Nil kıyısındaki Besa (Βῆσσα) köyü yakınlarına kurulan Antinoopolis (Ἀντινόου πόλις- Antinoos'un Kenti) adlı kent de yukarıdakine benzer şekilde bölge-

[24] Birley 1997: 241.

[25] R., Lambert, *Beloved and God: The Story of Hadrian and Antinous*, Phoenix Grant, New York, 1984, s. 48.

26 Cass. Dio, 69.11.1.

[27] C. Jones, *New Heroes in Antiquity: From Achilles to Antinoos*, Harvard University Press, Cambridge, 2010, s. 75.

[28] Hist. Aug. *Hadrianus*. 14. 5-7.

[29] Bkz. R. Pudill, *Antinoos. Münzen und Medallions*, Battenberg Gietl Verlag. Fritz Rudolf Künker GmbH & Co., Osnabrück, 2014, s. 23-30.

de Roma otoritesini sağlamlaştırmaya hizmet edecek yeni bir yere duyulan ihtiyacın bir ürünüdür.[30] Cassius Dio, Antinous'un Nil Nehri'nde boğulup tanrılaştırılmasını ve Hadrianus'un Antinoopolis'e ismini vermesini, Hadrianus'un sevgisi, suçu ve tuhaflığının bir karışımı olarak açıklar.[31]

Hadrianus'un inancına göre, Antinoos, Hermes'in yeryüzünün üstünde veya altında güvenli geçişi sağlamasına olanak tanıyan özellikleri de bünyesinde barındırıyordu. Bu nedenle tanrı olduğunda Hermes Psykhopompos (Ruhlara eşlik eden Hermes) ile bir tutulmuştur.[32] Roma'daki Konstantinos Kemeri'ndeki ünlü tondonun yanısıra, Mysia'daki Hadrianoutherai'de (Hadrianus'un avları) ele geçirilen bir sikke arkayüzünde ayı başlıklı Antinoos'un "iyi kahraman" (*hêrôs agathos*) olarak betimlendiği görülmektedir.[33] Kısa sürede Anadolu, Yunanistan ve Mısır'ın önemli bir kısmına yayılan ve bu anlamda bir doğu dini haline gelen Antinoos Kültü adına sikkeler basılan, heykeller dikilen bir kült olarak dikkat çekmektedir. Fakat Antinoos kültü hiçbir zaman çok geniş kitlelerce tapınım görmemiş, Roma'ya yakınlık göstermek amacıyla özellikle Hadrianus'un İmparatorluğu sırasında saygı görmüştür. Halk tarafından pek rağbet görmeme nedeni olarak da Antinoos'un fazlasıyla insani ya da yeterince doğaüstü görülmemiş olması ve o dönemdeki diğer tanrıların çok daha işlevsel görülmesi gösterilebilir.

Lukianos'un Dilİne Düşmek

Geçmişten günümüze hemen her dönemde sıkça rastlanan sahte tanrı ve peygamberlik olaylarına dair en bilinen örnek Anadolu topraklarında ortaya çıkmıştır. Roma imparatorluk döneminde yaklaşık olarak MS 2. yüzyılda Abonouteikhos (günümüzde İnebolu/Kastamonu) kentinde ortaya çıkan, Sağlık Tanrısı Asklepios'un yerine geldiği müjdelenen ve tamamıyla kurmaca olan yılan tanrı Glykon ve sahte peygamber Aleksandros o dönemki inanç sömürüsü ve insanların inanç konusundaki bağlılığını gözler önüne sermektedir.[34]

Samasotalı (günümüzde Adıyaman/Samsat) Lukianos'un dostu Kelsos'un isteği üzerine yazdığı eserinde karşımıza çıkan sahte Peygamber

[30] T. E. Fox, *The Cult of Antinous and the Response of the Greek East To Hadrıan's Creation of a God*, Ohio University, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014, s. 10.

[31] Cass. Dio. 69.11.3; T.E. Fox, *Cult of Antinous and the Response of the Greek East To Hadrıan's Creation of a God*, Ohio University, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014, s. 6.

[32] Jones, 2010: 81.

[33] Jones, 2010: 82.

[34] Glykon kelimesi Tanrı Asklepios'un ismindeki -epios'a benzer şekilde hoş, tatlı anlamına gelmektedir. Bkz. LSJ. γλυκύς; F. Steger, "Der Neue Asklepios Glykon", *Medizin historisches Journal*, Bd. 40, H. 1, 2005, s. 15.

Aleksandros ve onun yarattığı sahte tanrı Glykon, eğitimsiz halkları kısa sürede yanına toplamış, bir süre sonra yerel elitler ve yöneticiler de dâhil olmak üzere pek çok kitleye yayılmıştır.

Aleksandros ve Kokkonas adlı iki adamın Makedonya'da gördükleri yılanları kullanarak Delphi, Klaros ve Delos gibi bir kehanet merkezi kurma ve halkı kandırarak zengin olmayı amaçladıkları olaylar dönemin tanığı Lukianos tarafından ayrıntılı şekilde anlatılmıştır. Kehanet merkezi için cahil ve kolay inanan halkların olduğu bir yer arayan ikili, Khalkedon ve Aleksandros'un doğduğu yer olan Paphlagonia'daki Abonouteikhos arasında kalmış ve sonunda Lukianos'un deyişiyle "ahmak insanların yaşadığı bir yer" olan Abonouteikhos'u seçmişlerdir. Ona göre buranın halkı en ufak yeteneği olan kişilere bile tanrıymış gibi bakıyorlardı.[35] Böyle bir ortamda ilk iş olarak Kalkhedon'daki Apollon tapınağına gelecekte olan olaylara dair kehanetlerin yer aldığı iki adet tunç tablet gömen ikili bu tabletlerde yazanlar sayesinde halk arasında kısa sürede ünlenmiş ve yeni kült için istenilen ortam hazırlanmıştı.[36] Aleksandros da kehanet merkezini kuracağı şehrine dönerken saçlarını uzatmış, beyaz ve erguvan renklerin hâkim olduğu bir pelerin giymişti.[37] Burada bir kaz yumurtasını boşaltarak içine yavru bir yılan koyan ve onu toprağa kazılan yağmur suyuyla dolu bir oyuğa koyan Aleksandros, ertesi günün sabahında heyecanlı bir şekilde şehirde koşturmuş ve halka seslenerek onların tanrıyı göreceğini müjdelemişti.[38] Ardından halkla birlikte yumurtayı koyduğu yere giden Aleksandros, yumurtayı koyduğu yerden almış ve içinden yılanı çıkararak, Asklepios'un yeniden doğduğunu söylemiştir. Halk bunun üzerine tanrıya dualar etmiş, Aleksandros'a saygı duymuşlardı.[39] Sonraki süreçte Aleksandros, Makedonya'dan getirdiği büyük bir yılana insan benzeri bezden bir baş yaparak saçları, yüzü, ağzı ve kaşları olan sıradışı bir canlı yaratmıştı.[40] Yeni Asklepios olan Glykon, Aleksandros'un hekimlik ve ilaç bilgisi sayesinde pek çok insana da sağlığını veriyor ve bu yönüyle ona inananların sayısı her geçen gün artıyordu.[41]

Bir süre sonra başta bölge halkı sonrasında komşu kentler ve bir süre sonra İmparatorluk boyunca yayılan Glykon kültü ve kehanet merkezi, git-

[35] Lucian, Alex. 9.

[36] Lucian, Alex.10; A.Chaniotis, "Old Wine in a New Skin: Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abounouteichos", *Electrum* 6, 2002, s. 70.

[37] Lucian, Alex.11.

[38] Lucian, Alex.13.

[39] Lucian, Alex.14.

[40] Lucian, Alex.12; Glykon kültünün yaratılmasında kullanılan yılan figürü Hellen sağlık tanrısı olan Asklepios'un başlıca sembolüdür. Bkz. Chaniotis, 2002, 74.

[41] Lukianos'un aktardığına göre Aleksandros, Tyanalı Apollonios'tan öğrenmiş olduğu bilgileri bu kültü öne çıkarmak için kullanmıştır. Lucian, Alex. 22.

tikçe büyümüş ve bir süre sonra en önemli kehanet merkezlerinden biri haline gelmişti. Lukianos'a göre her bir kehanet 1 drahmi ve 2 obol'du. Aleksandros, verilen kehanetler karşılığında yılda yaklaşık 70-80.000 drahmi kazanmış bu parayla da kehanet merkezinde yardımcılar, kâtipler, kehanet yazarları, yorumcular, mühürcüler gibi kültü ileriye taşıyacak çalışanlara yer vermişti.[42] Öyle ki bu kült, İmparator Marcus Aurelius (MS 161-180) nezdinde dahi değer bulmuştur.[43] Buna karşın Epikurosçular, Hıristiyanlar ve Lukianos gibi kimselerin tepkisini çeken kült, Aleksandros'un kangren nedeniyle ölmesi sonrası bir süre daha devam etmiş, 3. yüzyıldan sonra diğer pek çok pagan din gibi etkisini kaybederek ortadan kaybolmuştur.

Genel hatlarıyla ele alınan bu olayda da görüldüğü gibi Antikçağ halklarının yaşamında çok önemli bir yerde bulunan din, daima farklı amaçlar için kullanılmıştır. Eğitimsiz veya dinin toplumsal yaşamda daha etkin olduğu kesimlerin kolayca aldatılabildiği bir dönemde yukarıda bahsedilen kimseler de bunu fırsata çevirmiş, yapay bir tanrı ve hayal ürünü kehanetler aracılığıyla kısa sürede zenginleşmiştir. Bir hanedanın birleştirici unsur olarak meydana getirdiği Serapis, Hellen uygarlıklarına öykünen ve birtakım siyasi amaçları olduğu düşünülen İmparator Hadrianus'un tanrı statüsüne yükselttiği sevgilisi ve para kazanmak isteyen bir hekimin yarattığı yılan Tanrı Glykon ekseninde Antikçağ'da dinin ne kadar kolay kullanılabildiği görülmektedir.

[42] Lucian, Alex.23

[43] M. Karasalihoğlu, "Antikçağ'dan Bugüne Glykon Kültü", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2011, s. 21.



Antinoos-Dionysos Büstü, Capitol Museum, Roma
(Yazarın Arşivinden).



Bronz Glykon Heykeli, Museum of Fine Arts, Boston.

KAYNAKÇA

Antik Kaynaklar

Ael. Arist., *Regarding Serapis, Aelius Aristides: The Complete Works*, C. A. Behr (çev.), E. J. Brill, Leiden, 1989.

Alexander Romance, *The Greek Alexander Romance*, R. Stoneman (çev.), London: Penguin Books, 1991, *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*, A. M. Wolohojian (ed.), London, New York: Colombia University Press, 1969.

Apul., *Başkalaşımlar*, Ç. Dürüşken (çev.), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.

Arr. Alex., *İskender'in Seferi (Aleksandrou Anabasis)*, F. Akderin (çev.), Alfa Yayınları, İstanbul, 2005.

Aur. Victor. Caes., *Aurelius Victor: De Caesaribus*, H. W. Bird (çev.), Liverpool University Press, Liverpool, 1994.

Cass. Dio, *Dio's Roman History*, E. Cary ve Herbert B. Foster (çev.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1914.

Historiae Augustae, *The Scriptiores Historiae Augustae*, 1. Cilt, D. Magie (çev.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1921.

Lucian. Alex., *Lucian*,A. M. Harmon (çev.), Loeb Classical Library; London: Heinemann, 1936.

Macrob. Sat., *Saturnalia Books 1-2*, R. A. Kaster (çev.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 2011.

Plut. Alex., *Paralel Hayatlar: İskender-Sezar*, İ. Çokona (çev.), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

Plut., *De Iside et Osiride*, = *Moralia, Isis and Osiris*, F. C. Babbitt (çev.), Loeb Classical Library; London, Heinemann, 1936.

Suet. Vesp., *On iki Caesar'ın Yaşamöyküsü*, G. Varinlioğlu (çev.), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2017.

Tac. Hist., *The Histories of Tacitus*, Vol. III, Loeb Classical Library; London: Heinemann, 1931.

Modern Araştırmalar

Assmann, J., *Of God and Gods, Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2008.

Birley, A. R. *Hadrian: The Restless Emperor*, Routledge Press, Oxford, 1997.

Chaniotis, A. "Old Wine in a New Skin: Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abounouteichos", *Electrum* 6, 2002.

Cotter, W. *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament*, Routledge Press: New York, 2003.

Eliade, M., *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* (çev. M. Aydın), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2015.

Eliade, M., *Kutsal ve Kutsal Dışı* (çev. A. Berktay), İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Fox, T.E., *Cult of Antinous and the Response of the Greek East To Hadrian's Creation of a God*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ohio University, Ohio, 2014.

Hölbl, G., "Serapis", *Lexikon der Ägyptologie V* (Wiesbaden 1984) 870-874.

Jones, C., *New Heroes in Antiquity: From Achilles to Antinoos*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

Karasalihoğlu, M. *Antikçağ'dan Bugüne Glykon Kültü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2011.

Lambert, R., *Beloved and God: The Story of Hadrian and Antinous*, Phoenix Grant, New York, 1984.

Moss, R., *The Secret History of Dreaming*, New World Library: California, 2009.

Peters, F. E., *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*, New York: Barnes & Nobles, 1996.

Pfeiffer, S., "The God Serapis, His Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt", *Ptolemy II Philadelphus and his World* (Mnemosyne: supplements Vol. 300), Leiden; Boston, 2008.

Pudill, P., *Antinoos. Münzen und Medallions*, Battenberg Gietl Verlag. Fritz Rudolf Künker GmbH & Co., Osnabrück, 2014.

Stambaugh, J. E., *Sarapis under the Early Ptolemies*, Leiden: E. J. Brill Press, 1972.

Steger, F. "Der Neue Asklepios Glykon", *Medizin historisches Journal*, Bd. 40, H. 1, 2005.

Takacs, S. A., *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden; New York; Köln: E. J. Brill Press, 1995.

Veyne, P., *Yunanlar Kendi Mitlerine İnanmışlar mıydı?* (çev. M. Alkan), Alfa Yayınları: İstanbul, 2016.

DEMETER KÜLTÜ VE ELEUSİS *MYSTERIA*SI

Büşra Akkökler Karatekeli*

Kronos ve Rhea'nın kızı olan ve Olymposlu tanrılar arasında yer alan toprak ve bereket tanrıçası Demeter, Antik Yunan dünyasının en önemli tanrıçalarındandır. Gerek genel olarak ekinleri ve bitkileri, özel olarak buğday ve tahılları simgelemesi, gerekse bu özelliği ile bağlantılı olan doğurganlığı temsil etmesiyle arkaik toprak ana kültünün devamı olarak yorumlanmıştır. Daha çok buğday tarımı yapılan yerlerde tapınımı yapılan Demeter adına, edebî ve arkeolojik kaynaklardan öğrendiğimize göre, Antik Yunanistan ve Küçük Asya'da pek çok bayram yapılmıştır. Genellikle doğurganlık, bereket, tarımsal verimlilik ve tarımsal döngüler ile ilgili olan bu bayramlardan en meşhurları, Attika bölgesindeki Atina'nın batısında yer alan Eleusis merkezlidir. Burada Demeter için yapılan ilk tapınak MÖ 15. yüzyıla kadar geriye gitmektedir. Demeter için Eleusis'te düzenlenen toplam sekiz bayramın en dikkat çekenleri arasında Haloa, Thesmophoria[1] ve *Mysteria*[2] (tekili *mystērion*) sayılabilir.[3]

* 2211/E Doğrudan Yurt İçi Doktora Burs Programı ile çalışmalarımı desteklediği için TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

[1] Thesmophoria ve Haloa Bayramları, sırasıyla sonbaharda ve Kasım/Aralık aylarında gerçekleştirilirdi. Her ikisine de sadece kadınlar katılırdı. Bu baylamlarda oruç tutma, cinsel ilişkiden kaçınma ve kurban kesme yoluyla bereketin artması amaçlanırdı. Ayrıntılı bilgi için, bkz. Ayşen Sina, "Eleusis'te Demeter Kültü ve Kadın Ritüelleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,* 44,1 (2004), 37-52.

[2] Genel olarak giz, sır, muamma anlamında kullanılan *mystērion* (*μυστήριον*) kelimesi, bu makalede gizli dinsel tören anlamıyla kullanılacaktır.

[3] Bu sıralananlar dışındaki bayramlar Kloia, Kalamaia, Eleusinia, Proerosia ve Balletys Bayramları'dır.

Eleusis'teki Demeter kültü ve *Mysteria*'nın kökenleri hakkında pek çok görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan bazıları, bu *Mysteria*'nın ve kültün Mısır, Girit, Miken, Teselya veya Trakya kökenli olduğunu iddia etmektedir. Kökeni hakkında kesin bir sonuca ulaşılamasa da kesin olan Demeter kültünün ve *Mysteria*'nın arkaik bir tapımın uzantısını teşkil ettiği ve Hellen öncesi döneme ait olduğudur.[4] Özellikle kadınların katıldığı Haloa ve Thesmophoria Bayramlarının aksine, *Mysteria* Yunanca konuşabilen herkese açıktı. *Mysteria*, Demeter ve kızı Persephone'nin mitinin sembolik okumasına dayanmaktadır. Demeter-Persephone mitine ve bu mit etrafında şekillenen Eleusis *Mysteria*'sına ise *Demeter'e Homeros Övgüsü* adıyla anılan eser kaynaklık etmektedir. Bizzat Homeros tarafından yazılmamış olmasına ve aslında yaklaşık olarak MÖ 7.-6. yüzyılda (yani Homeros'tan daha geç bir dönemde) yazıldığı düşünülmesine karşın, gerek vezin gerekse içerik bakımından Homeros'a atfedilen bu *Övgü* Demeter mitini anlatan en uzun yazılı kaynak olması bakımından bizim de ana başvuru kaynağımız olacaktır. Demeter ve Persephone mitinin farklı yorumlarına geçmeden önce mite kısaca bir göz atalım.

I. MİT

Anlatı Persephone'nin çayırda çiçek toplarken Ölüler Ülkesi ya da Yeraltı tanrısı Hades tarafından kaçırılmasıyla başlamakta ve Demeter'in onu arayışı ile gelişmektedir. Zeus'un ve Demeter'in kardeşi olan Hades, Persephone ile evlenmek ister ve bu amaçla kardeşi Zeus'a başvurur. Demeter'in böyle bir birleşmeyi kabul etmeyeceğini bilen Zeus, Hades'e gizlice yardım eder ve Persephone'nin arkadaşlarıyla çayırda çiçek toplamaya gittiği bir gün onu güzel kokularıyla kendine çeken nergis çiçeği ile arkadaşlarından uzaklaştırır. Çiçeği koparmak için uzanan Persephone, orada yeraltının kapılarının açılmasıyla ortaya çıkan Hades tarafından kaçırılır ve yeraltına götürülür. Persephone'nin kaçırılırken annesine seslenmesi durumu değiştiremeyecektir, zira kızının haykırışlarını duyup onu aramaya gelen Demeter kızını bulamaz. Dokuz gün dokuz gece arar kızını elinde meşalelerle Demeter, onuncu gün Hekate ile karşılaşır. Hekate ona her şeyi gören Helios'a danışmayı teklif eder. Helios'a giden Demeter ise gerçekleri öğrenir ve öfkesinden Olympos'u terk ederek yaşlı bir kadın görünümünde yollara düşer.

Attika bölgesindeki Eleusis kentine gelir ve orada Bakireler Kuyusu'nun yakınına oturur. Kuyuya gelen Eleusis kralı Keleos'un kızları onun perişan halini görüp yanına gelirler ve iş aradığını öğrenince anneleri krali-

[4] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015, 371.

çe Metaneira'nın son doğan bebeği olan Demophon'a bakmasını önerirler. Teklifi kabul eden ve kızı Persephone'nin boşluğunu Demophon ile ilgilenerek unutmaya çalışan Demeter, Demophon'u gizlice süt yerine *ambrosia* (tanrıların yiyeceği) ile besleyip geceleri onu ateşin içine yerleştirerek ona ölümsüzlüğü bahşetme niyetindedir. Eliade'nin belirttiği gibi, tanrıçaların insanlara ölümsüzlük verme güçleri vardı ve Demeter'i bu gücünü kullanmaya itenin Zeus'a karşı olan öfkesi ve ondan öç almak istemesi olabilir.[5] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ölümsüzleştirme işinde ateşin kullanılmasıdır. Aslında bu ölümsüzleştirme yöntemlerinden yalnızca bir tanesiydi, ancak en yaygın ve bildik yöntemdi.[6] Medea ve Thetis'in kendi çocuklarına aynı yöntemle ölümsüzlük vermeye çalışmaları da bu yöntemin yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir.[7] Demeter'in bu uğraşına rağmen Demophon ölümsüzlüğe kavuşamaz, çünkü bir gece kraliçe Metaneira oğlunu ateşlerin içinde görünce haykırıp feryat etmeye başlar. Bunun üzerine öfkelenen Demeter yaşlı kadın görünümünden çıkarak gerçek haliyle görünür, ışıklar içinde. Metaneira'yı bu davranışı yüzünden azarlayıp ancak kendisi için bir tapınak inşa etmeleri halinde onları bağışlayacağını söyler. Demeter'in sözünü dinleyen Metaneira ve kral Keleos, Demeter için Eleusis'te bir tapınak inşa ederler. İnşa tamamlanınca bu tapınağa yerleşen Demeter, kızının hasretiyle burada içine kapanır.

Bu içe kapanışla birlikte yeryüzünde kuraklık baş gösterir. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar ölür. Kendisine ve diğer tanrılara tapınacak insan kalmamasından korkan Zeus, önce ulakları daha sonra diğer Olymposlu tanrıları Demeter'e göndererek ondan bu kuraklığı bitirmesini ister. Ancak Demeter kızına kavuşana kadar kuraklığı bitirmemekte kararlıdır. Zeus'un Hades'ten Persephone'yi geri istemekten başka çaresi kalmaz. Hades bu isteği olumlu bir şekilde cevaplar, ancak Persephone yeraltından ayrılmadan önce ona bir nar tanesi yedirir. Burada da arkaik mitlerden bir iz görülmektedir. Buna göre, yeraltı nimetlerinin tadına bakan biri bu dünyadan tamamen kopamaz. Bu sebeple Persephone yeryüzüne ve annesi Demeter'in yanına dönse de, yılın dört ayı yeraltına yani Hades'in yanına inmek zorundadır. Tüm bunlara rağmen, kızına kavuşan Demeter Olympos'a dönmeyi kabul eder ve yeryüzünü tekrar eski bereketine kavuşturur.

Burada dikkat edilmesi gereken, Persephone'nin yeraltına girmesi ve oradan çıkmasının yorumlanmasıdır. Mitte Persephone'nin sonbaharda, ekim zamanından bir ay öncesinde yeraltına indiği belirtilmekte ve ancak baharda yeryüzüne, annesi Demeter'in yanına çıktığı anlatılmaktadır. An-

[5] *Age.*, 359.
[6] *Age.*
[7] *Age.*, 372-3.

cak Persephone miti eğer bir tahıl döngüsünü –tohumun ekimi, yeraltından çıkarak filizlenmesi ve yetişkin bir ekin olması– anlatıyorsa, zamanlama yanlış gözükmektedir. Çünkü Persephone'nin yeraltına inme zamanı tohumların ekim zamanında değil bu zamandan çok daha önce olmakla birlikte, yeryüzüne çıkma zamanı da geçtir: çünkü tohumlar ekimlerinden birkaç hafta içinde filizlenmeye başlarlar, oysa Persephone bundan aylar sonra yani baharda yeryüzüne çıkar. Mitin tarımsal bir döngüyü anlatıyor olduğu fikrinde ısrar edilecekse, Demeter-Persephone mitini temel alan ve bunları canlandıran bayramların kutlanma zamanları da sorunlu görünebilir. Zira bayramlar ne tohumun ekim zamanında, ne filizlenme, ne de hasat zamanında yapılmaktadır. Bu durumda iki yorum yapılabilir. İlki, tarımsal döngünün mitle birebir örtüşmek zorunda olmadığını ve asıl önemli olanın bunun simgesel olarak insanlara neyi ifade ettiğini ileri süren yorumdur. Zira burada arkaik bir izleğin izleri vardır. Bu izleğe göre, tahılların yaratılışı ile tanrının/tanrıçanın (simgesel) ölümü ilişkilendirilmektedir. Bir diğer yorum ise, mitin tarımsal bir döngüyü değil, gayet insani olan durumları anlattığıdır: evliliği, ölümü, kızgınlığı, evlat hasretini, yası, kavuşmayı ve son olarak saadeti.[8]

Mitin geri kalanında, kızına kavuşan Demeter, Olympos'a dönmeden evvel ritüellerini Diokles'e, Eumoples'e, Keleos'a ve Triptolemos'a öğretir. Bu ritüeller, yani *mysteria*, herkese açıklanmayıp sadece erginlenenlere ifşa edilen bir sır olarak saklanır, ki bu ifşa edilmeme özelliği *mysteria* kelimesinin etimolojisinden de belli olmaktadır.

II. *MYSTERIA*

Mysteria kelimesi Hint-Avrupa kökenli *mu* (ağzını kapatmak) kelimesinden türemiştir ve Eski Yunancadaki *μύω* (gözlerini ya da ağzını kapamak) ve *μυέω* (gözlerini ya da ağzını kapattırmak; erginlenmek) kelimeleri ile ilintilidir. Aynı kökten türeyen kelimeler arasında *μύησις* (erginlenme) ve *μύστης* (erginlenen kişi) de sayılabilir.[9] *Mysteria*nın içeriğinin gizli kalması şartı, *Mysteria*nın tüm aşamaları için geçerli değildir. Zira, birçok ozandan öğrendiğimize göre, toplamda üç aşamadan oluştuğu kabul edilen *Msyteria*nın ilk aşamalarında gizlilik aranmamakta ve bu aşamalar erginlenmemiş kişilerin önünde, açık havada gerçekleştirilmekteydi. *Mysteria*nın gizlilik içerisinde gerçekleştirilen sonraki aşamaları ise kapalı bir alan olan ve *te-*

[8] Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, çev. Peter Bing (Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1983), s. 260-261.

[9] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 371; Michael B. Cosmopoulos, *Bronz Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*, (New York: Cambridge University Press, 2015), s. 14-15.

lesterion adı verilen erginlenme odasında gerçekleştirilirdi. Şimdi Demeter için düzenlenen Eleusis *Mysteria*sının aşamalarını adım adım inceleyip *Mysteria*nın amacı olarak nitelenen erginlenmenin ne anlama geldiğini irdeleyelim.

*Mysteria*nın temeli yukarıda da belirtildiği gibi erginlenme törenlerinden oluşmaktadır. İlk aşama hazırlık töreninden oluşmaktadır. Bu aşamada, Eleusis erginlenme törenlerine katılmak isteyen her adayın beraberinde getirdiği domuzun kurban edilmesi gerçekleştirilmektedir. Tapınağın avlusunda gerçekleştirilen bu kurban töreninde kurban olarak domuzun seçilmesi Demeter-Persephone miti düşünüldüğünde anlamlıdır: Mitin bir versiyonunda, Hades Persephone'yi yeraltına çekerken orada domuzlarını otlatan bir domuz çobanın domuzlarıyla beraber bu çukura düşmüştür. Gerçekleştirilen törenlerde mitin bir nevi tekrarının, daha doğru bir ifade ile, mitin anlatısı içerisindeki köşe taşlarının izlenip yorumlanarak erginlenme ritüelinin içine dâhil edildiği düşünülürse, *Mysteria*nın doğuş aşamasının bu kurban ile başlaması anlaşılabilir. Ki domuz kurbanının sadece *Mysteria*da değil Demeter için yapılan diğer bayramlarda da (örneğin, Thesmophoria Bayramı) ve sadece Eleusis'te değil aynı zamanda diğer Hellen yerleşmelerinde de (Küçük Asya'da, Girit'te ve Sicilya'da da) yapıldığı düşünülürse, bu kurban çeşidinin Hellen Demeter inanışındaki köklülüğü daha iyi anlaşılabilir. Peki, domuzun mitteki bu anlamının dışında başka hangi anlamları vardır ya da başka neyi simgelemektedir?

Eski Yunanca *χοῖρος* kelimesi domuzun ve domuz kurbanın diğer yorumlarını anlamakta bize yardımcı olur. Bu kelimenin ilk anlamı genç domuzdur, ikinci anlamı ise kadın cinsel organıdır.[10] Peki bu çift anlamlı kelimenin ritüeldeki anlamı nedir? Hazırlık aşamasında, erginlenen kişi yerine kurban edilen domuz, dişi bir varlığı, genç bir kızı (burada Persephone) ve onun kurbanını simgelemektedir.[11] Diğer bir deyişle, domuz kurbanı, Persephone'nin yeraltına inişini, yani simgesel ölümünü temsil etmektedir. Eliade'nin belirttiği gibi birçok kurban mitinde olduğu gibi, genç kızın kurbanı, ölümü ya da simgesel ölümü bir hazırlık anlamı taşır. Bu bir av için, iyi bir avı; balıkçılar için bol bir balık avını, Demeter söz konusu olduğunda ise, Demeter tahıl ve buğday tanrıçası olduğundan dolayı, iyi, verimli bir hasadı simgeler.[12] Domuz kurbanının erginlenme törenleri çerçevesindeki bir diğer anlamı ise, erginlenecek olan kişinin, kendisinin yerine bir canlının hayatına son vermesi ile ölümle karşı karşıya gelmesi ve bu

[10] Bu çift anlamlılığı Aristophanes *Akharnialılar* (*Ἀχαρνεῖς*) adlı eserinde kullanmıştır.
[11] Walter Burkert, *Homo Necans*, 259.
[12] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 262.

ölümle, yani kendi ölümüyle yüzleşmesidir.[13] Ancak bu sadece bir hazırlık aşamasıdır. Erginlenecek olan kişinin ölümle daha yoğun bir şekilde karşılaşması ve kendisinin de ölecek olması fikriyle barışması *Mysteria*nın daha sonraki aşamalarında gerçekleşecektir.

Bu hazırlık aşamasından sonra, *Küçük Mysteria* olarak adlandırılan ikinci aşama gelmektedir. Daha sonraki aşama olan *Büyük Mysteria*ya hazırlık olarak düşünülen bu *Mysteria*, *Büyük Mysteria*dan yedi ay önce kutlanılırdı ve bu *Mysteria*ya katılım zorunlu değildi. Bu aşamada, oruç tutma ve su saçma gibi etkinliklerle arınma, dans etme ve şarkı söyleme ritüelleri gerçekleştirilirdi.[14]

Bir sonraki aşama olan *Büyük Mysteria* sonbaharda (Boedromion ayının 15'inde) gerçekleştirilirdi. Dokuz gün süren bu aşama için bir gün öncesinden kutsal eşyalar (*ἱερά*) Eleusis'ten Atina Agorası'na getirilirdi. İlk gün, Yunanca konuşabilen ve cinayet işlememiş herkes bu ritüele davet edilirdi. İkinci gün, yavru domuz kurbanı yapılırdı. Üçüncü günde de kurbanlar devam ederdi. Dördüncü gün, törene geç kalanlara ve Askleipos kültünün takdimine ayrılırdı. Beşinci günde, Atina'ya Eleusis'ten getirilmiş olan kutsal eşyalar tekrar Eleusis'e taşınırdı ve bu büyük bir tören geçidi şeklinde gerçekleştirilirdi. Altıncı gün, Demeter'e kurbanlar kesilir, oruç tutulur, bazı yiyeceklerden (örneğin nar, fasulye vb.) uzak durulurdu. *Büyük Mysteria*nın altıncı gününün gecesinde ve yedinci gününde *Mysteria*nın asıl bölümü –*teletē* (*τελετή*)– başlardı. Bu bölüme sadece ilk olarak erginlenecek olan kişiler ve bir önceki senelerde erginlenmiş olanlar katılabilirdi. Diğer bir deyişle, bu bölümden sonrası gizlilik içerisinde gerçekleşir ve erginlenmeyip izleyici olanlar bu bölümleri izleyemezdi.[15] *Telesterion* içerisinde gerçekleşen bu bölümde erginlenecek olan kişi için *thronōsis* (θρόνωσις) olarak adlandırılan bir giriş töreni düzenlenilirdi. Bu giriş töreni erginlenecek olan kişinin gözlerinin bağlanması ve kendini başkalarının eline yani insafına bırakmasıyla başlardı. Gözleri kapalı kişi, kendisini güvensiz ve duyduğu ancak göremedikleri yüzünden cahil ve korkmuş hissederdi. Örtünün gözlerinden kaldırılmasıyla beraber gelen parlak ışık ise, yeni bir görüş ve özgürleşme hissiyle doldururdu kişiyi. Karanlıktan aydınlığa geçiş, erginlenecek kişiyi bilgisizlikten bilgiye doğru hazırlayan bir yolu simgelerdi.[16]

Her ne kadar bu aydınlığa, bilgiye, hakikate geçişin kişide yarattığı dönüşüm bakımından erginlenmenin amacı olabileceği ileri sürülebile-

[13] Walter Burkert, *Homo Necans*, 258.
[14] Michael B. Cosmopoulos, *Bronz Age Eleusis*, 17.
[15] *Age.*, 17-9.
[16] Walter Burkert, *Homo Necans*, 266-8.

cek olsa da, bu safhadan sonra hakkında ayrıntılı ve tam bir bilgi sahibi olmadığımız son bir aşama daha vardır: *epopteia* (ἐποπτεία). Bu aşamada erginlenecek olan kişi Demeter ile karşılaşır, daha doğru bir ifade ile, onun bir temsili ile. Demeter'in kızı Persephone ile karşılaşmasının bir canlandırmasını içeren bu aşama erginlenecek olan kişinin geçireceği son safhadır. İçinde bir yılan olan kıvrımlı bir sepetin (*κίστη*) üzerinde oturan Demeter, yeraltından gelen ve elinde meşale taşıyan kızı Persephone ile burada buluşur. Bu ritüel birçok sembol barındırmaktadır. İlk olarak, yılanın deri değiştirerek, yani bir nevi bedenini değiştirerek, ölümsüzlüğe eriştiği düşünülür. Demeter'in *κίστη*'sinin içindeki yılanın bu yorumu göz önünde tutulursa, erginlenecek kişinin de tıpkı yılan gibi eski halini bırakıp yeni bir varoluşa erişeceği yorumu yapılabilir. Diğer bir taraftan yılan yeraltından gelmektedir ve bu nedenle ölümü çağrıştırır ve korku uyandırır. Ancak erginlenecek kişi için bu durum artık korku verici değildir. Zira o hem bir önceki safhada gerçekleştirilen örtünme ile karanlık dolayısıyla simgesel ölümüyle yüzleşmiştir, hem de Demeter'in huzurunda ölümü çağrıştıran yılandan ona ölümü değil yaşamı, değişimi, bir huzur ve kutsanmışlığa ermeyi çağrıştıran yılan ile ölüm korkusundan arınmıştır.[17] Kişiyi erginlendiren deneyim, kendisini tanrıçanın karşısında görerek onlarla bir sırrı paylaştığını hissetmesidir. Tanrısal dünyaya, tanrısal olana yakınlık ona erginlenmemişlerden çok daha fazla bir derinlik kazandığı hissini uyandırır. Gerçi bu değişimin nasıl olduğuna dair kesin bir bilgimiz yok. Dolayısıyla, bu değişimin kişide gerçekten bir dönüşüm yaratmasından çok, bir ritüel olarak gerçekleştirildiği ve erginlenme adayının bu dönüşümü yaşadığını farzettiği de düşünülebilir.

Κίστη'nin erginlenme ritüelinin bir parçası olduğu, Eleusis *Mysteria*sında söylendiği düşünülen gizli sözlerden (*σύνθημα*) de anlaşılabilir. İskenderiyeli Klemens'in aktardığı bu sözlerde "Oruç tuttum; *kykeon* içtim; *κίστη*'yi aldım, içindekini küfeye koydum, sonra onu küfeden alıp tekrar sepete yerleştirdim"[18] denmektedir. Bu sözlerin ilk iki kısmının, yani oruç tutulması ve *kykeon* içilmesinin, *Mysteria*da gerçekleştirildiği doğrudur, ancak daha sonraki sözlerin ne anlama geldiği ile ilgili elimizde sadece çeşitli tahminler bulunmaktadır. Bazı yorumcular *κίστη* ve küfe/sepet ile dile getirilenlerin cinsel birleşmeyi simgelediğini iddia etmiştir, bazılarıysa bu *κίστη*'de kilden yapılmış fallus benzeri nesnelerin olduğunu ve bunların tanrıçaya sunulduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu sözlerin ne anlama geldiği ya da gerçekten ritüelin bir parçası olup olmadığı tartışmalıdır.[19]

[17] Walter Burkert, *Homo Necans*, s. 269.
[18] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 364.
[19] *Age.*, 364.

Kykeon olarak adlandırılan içkinin bu *Mysteria*da içildiği söylenmektedir. Bu içkinin içeriği konusunda da çeşitli tahminlerde bulunulmuştur. Bazı yorumcular *kykeon*un sarhoş edici veya sanrılar gördürecek bir içeriğe sahip olabileceğini ya da kişiyi sadece rahatlatacak bir içki olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yorumlar kesin olmamakla birlikte, *kykeon*un erginlenen kişinin yaşadığı iddia edilen dönüşümlerde ona yardımcı olabileceği düşünülmektedir.[20]

Erginlenen kişinin Demeter'le simgesel olarak karşılaşması ve kızını bulan Demeter ile kutlu ve mutlu, yeni bir varoluş umuduyla kucaklaşması sonrası *Mysteria*nın son safhası gerçekleştirilir: Bu *telesterion*da yakılan büyük bir ateştir. Ateş arınmayı simgelemektedir. Karanlık içerisindeki tapınağın bir odasından sızan bu ışığın erginlenme ritüelinin odak noktasını oluşturarak izleyenler üzerinde büyüleyici bir etkisinin olduğu düşünülmektedir.[21]

Erginlenme töreninin bu şekilde gerçekleşmesiyle, *Büyük Mysteria*nın sekizinci gününe gelinir. Bu günde, libasyon ve ölüler için törenler düzenlenilmektedir. Dokuzuncu ve son günde ise katılımcıların evlerine dönüşe geçmesiyle *Büyük Mysteria* son bulmaktadır.

Eleusis *Mysteria*sının ölüm ile ilişkisi düşünüldüğünde dikkat edilmesi gereken husus, burada erginlenen kişinin ölümsüzlüğe kavuşmadığı, ancak ölüm fikriyle barıştığı ve ölümünden sonra kendisini mutlu ve kutlu bir hayatın beklediğine dair bir umudun yeşerdiği inancıdır. *Mysteria*nın sonunda erginlenen kişiler erginlenmemişlerde ayrı bir zümre teşkil etmezler. Erginlenmenin kişiye katkısı bu dünya ile değil, öldükten sonrasıyla ilgilidir. Erginlenenler erginlenmeyenlerden ancak ölümden sonra ayrılacaklardır. Bu özelliğinden ötürü *Mysteria* kültü, *polis*in Olympos tanrı inancını tehdit etmemiş, bilakis *polis*in resmî inancıyla iç içe var olabilmiş ve yaklaşık iki bin yıl boyunca devam edebilmiştir.[22]

Tüm bu *Mysteria*, aşama aşama yapılan bu ritüeller modern okuyucuya uzak gelebilir: bir masalı, mistik, egzotik bir dünyayı dinlemek ve o dünyayı öğrenmek gibi. Bir mitin canlandırılması, sembollerle yeniden yorumlanarak ritüellere dönüştürülmesi bir tiyatro oyunu gibi de gelebilir. Ancak burada anlatılan sadece bir mitin nasıl icra edildiği değil, her bir bölümün, safhanın insanın gündelik yaşantısındaki bir tasaya karşılık gelmesidir: hasadın sağlıklı olup olmayacağı, kuraklık korkusu, yakınını kaybetme korkusu, yas, kendi ölümünün verdiği bilinmezlik, acizlik korkusu ve tasası. Bunların hiç de sadece arkaik bir dünyaya ait olmadığı o kadar açıktır

[20] Michael B. Cosmopoulos, *Bronz Age Eleusis*, s. 19-21.
[21] Walter Burkert, *Homo Necans*, s. 276.
[22] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 367.

ki, sırların, gizemlerin arasında saklanmış *Mysteria,* aslında ritüelleri bakımından olmasa da anlattıkları bakımından tam da *insanın* hikâyesidir. İnançları ve hurafeleriyle kendine anlamlı bir dünya kurmaya çabalayan insanın hikâyesi.

KAYNAKÇA

Burkert, Walter. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth.* Çev. Peter Bing. Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1983.

Cosmopoulos, Michael B. *Bronz Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries.* New York: Cambridge University Press, 2015.

Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi.* Çev. Ali Berktay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015.

Sina, Ayşen. "Eleusis'te Demeter Kültü ve Kadın Ritüelleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,* 44, 1 (2004).



Nezih İzmirlioğulları'nın kaleminden Tırnova hortlakları

Tırnova Olayı olarak tarihe geçmiş vaka, 1833 yılında Balkanlar'da bir Türk kasabası olan Tırnova'da yapılan "yeniçeri vampirleri" ya da "yeniçeri cadıları" avıdır.

TIRNOVA CADILARI YAHUT SÖZLÜ KÜLTÜRLERDE HALK İNANÇLARININ SİYASAL MANİPÜLASYONU

S. Yetkin Işık*

*Biz inanmıyoruz, korkuyoruz. Bir şeyi izah etmiyoruz, bir şeye inanmıyoruz. Fena havaları yapan toprağın ruhundan korkuyoruz. Sila'*dan *(Ay tanrısı) korkuyoruz. Soğuk kar evlerinin içinde, kıtlıktan ve açlıktan korkuyoruz. Denizin dibinde oturan ve deniz hayvanlarını idare eden Takanakapsaluk denen büyük kadından korkuyoruz. Hastalıktan korkuyoruz, ölümden değil, ıstıraptan korkuyoruz. Ölülerin, öldürdüğümüz hayvanların ruhlarından korkuyoruz... etrafımızda gördüğümüz şeylerden olduğu gibi etrafımızda olup da görünmeyen şeylerden korkuyoruz"*

(Bir Eskimo şamanının Kuzey Kutbu kâşifi ve etnolog Knud Rasmussen'e anlattıkları; akt. Lévy-Bruhl, 1931: 325).

I. TIRNOVA'DA VAMPİR AVI!

"Cadı avı" deyimi, tarihsel olarak Avrupa'da 1480-1750 yılları arasında, dinin itibar kaybettiği bir dönemde, çoğu yoksul ve yaşlı kadınlardan oluşan çok sayıda kişinin cadılıkla suçlanıp, kilisenin oluşturduğu mahkemelerde yargılanıp –genelde yakılarak– cezalandırılmasına gönderme yapar. Günümüzde ise deyim, "bir toplumda fikirleri tehdit oluşturanlara karşı iktidarların yürüttüğü kampanya" anlamında kullanılmaktadır[1] Bu yazıda

* Doç. Dr. S. Yetkin Işık, Bartın Üniversitesi Antropoloji Bölümü.

[1] Bkz. tr.wikipedia.org/wiki/Cadı_avı).

ele aldığımız ve 19. yüzyıl Osmanlı dünyasında gündem olmuş bir olay da, mecazi anlamda "bir cadı avı" kapsamında sayılsa da, burada peşlerine düşülenler cadı değil, vampir olarak adlandırılmış kişilerdir. Olayı *Takvimi Vekayi*'ye dayanarak bize aktaran tarihçi Reşat Ekrem Koçu'dur:

> Vakai Hayriye'den yedi sene sonra, hicri 1249 miladi 1833 yılında, o zamanlar Türk idaresinde bulunan Bulgaristan'ın Tırnova kasabası kadısı Ahmed Şükrü Efendi, bu kasabada geçen ve kolayca inanılmaz bir vakayı resmî bir yazıyla hükümet merkezine bildirmiş ve bu yazı, yine o zamanlar devletin resmî gazetesi olan Takvimi Vekayi'nin 19 rebiülevvel 1249 tarih ve 68 numaralı nüshasında neşredilmiştir. Önce bu yazıyı okuyalım:
>
> "Tırnova'da cadı türedi. Gün battıktan sonra evlere musallat olmaya başladı. Zahireye dair un, yağı, bal gibi şeyleri birbirine katar ve kâh içlerine toprak karıştırır. Evlerin yüklerinde bulduğu yastık, yorgan, şilte ve bohçaları didikler, açar ve dağıtır. İnsanların üzerine taş, toprak, çanak, çömlek atar. Birkaç erkek ve kadının da üzerine saldırmış. Tecavüze uğrayanlar çağrıldı, soruldu. "Üstümüze sanki bir manda çökmüş sandık!.." dediler. Bu yüzden iki mahalle halkı evlerini bırakıp başka taraflara kaçtılar. Kasaba halkı bu işlerin cadı denilen habis ruhların esiri olduğunda ittifak etti, İslimiye kasabasında cadıcılıkla tanınmış Nikola ismindeki adam Tırnova'ya getirildi ve 800 kuruşa pazarlık edildi. Bu adamın elinde resimli bir tahta vardı. Mezarlığa gider, tahtayı parmağı üzerinde çevirirmiş, mahut resim hangi mezara bakarak durur ise cadı o mezardaki ruhi habis imiş; yani o mezara gömülmüş olan mevtanın ruhu habis ruh olmuş imiş. Büyük bir kalabalıkla mezarlığa gidildi, Cadıcı Nikola resimli tahtayı parmağı üstünde çevirmeye başlayınca resim, sağlıklarında Yeniçeri Ocağı'nın kanlı zorbalarından Ali Alemdar ile Abdi Alemdar'ın mezarlarına karşı durdu. Mezarlar açıldı. İki şakinin cesetleri yarım misli büyümüş, kılları ve tırnakları da üçer dörder parmak uzamış bulundu. Gözleri de açıktı, kan bürümüş kıpkırmızı, gayet korkunçtu. O gün mezarlığa gitmiş olan bütün kalabalık bunu gördü. Abdi Alemdar ile Ali Alemdar sağlıklarında her türlü fesadı irtikap etmiş, cana kıymış, mal yağmalamış, ırza namusa tecavüz etmiş; ocakları lağvedildiği zaman her nasılsa yaşlarına riayet olunarak cellada verilmemiş, ecelleriyle ölmüşlerdi. Sağlıklarında yaptıkları yetişmemiş gibi şimdi de halka ruhi habis birer cadı olarak musallat olmuşlardı.
>
> Cadıcı Nikola'nın tarifine göre bu gibi habis ruhları def etmek için mezarları bulunup cesetleri çıkarıldıktan sonra cesetlerin göbeğine birer ağaç kazık çakılır ve yürekleri kaynar suyla haşlanır. Ali Alemdar ile Abdi Alemdar'ın da cesetleri mezarlarından çıkarıldı, göbeklerine birer

> ağaç kazık çakıldı ve yürekleri bir kazan kaynar suyla haşlandı, fakat hiç tesir etmedi. Cadıcı, "Bunları yakmak lazım gelir" dedi. Bu hususta şeran da izin verilebileceğinden ruhsat verildi ve iki şerir yeniçerinin mezarlarından çıkarılan cesetleri mezarlıkta bir odun yığını üzerine konularak yakıldı. Çok şükür kasabamız da cadı şerrinden kurtuldu." (Koçu, 2003:197-198)

Koçu'ya göre, Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesinden sonra II. Mahmud kapsamlı bir imha hareketine girişmiştir. Bu da padişaha karşı bir nefret yaratmıştır. Halkın nazarında bu katliamı haklı göstermek propagandasında devam edilmiş, dirilerden sonra da ölülerle uğraşılmıştır! Mezarlıklarda yeniçeri taşları kırılmış. Tırnova'dan da böyle cadı vakası haberi getirilmiştir. Abdi Alemdar ile Ali Alemdar'ın hayatlarında yaptıkları kötülükler ne kadar büyük olursa olsun İstanbul'da Burunsuz Mustafa'ların, Mehmed Kaptan'ların, Küpeli Kız Ahmed, Hançeri Güzel Mustafa, Dini Kuru Laz Ali ve Kayıkçı Gâvur Ali gibi şehir eşkıyasının melaneti yanında hiç kalırdı, cadıların Tırnova'da değil, asıl İstanbul'da çıkması gerekirdi (Koçu, 2003:199-200).

Emiroğlu (2013:417) ise, "Bizim açımızdan önemli olan, cesetlere kazık çakılması ve Ebusuud Efendi hortlakların yakılmasına cevaz vermediği halde, fetvayla yakılmalarıdır" dedikten sonra şöyle devam eder: "Cadıcı Nikola'nın elindeki resimli tahta ikon olabileceği gibi, kendisinin cadıcı değil, vampirci olma ihtimali daha yüksektir. Yok etme işlemlerinin işaret ettiği üzere vampir tercüme edilerek [edilirken] cadı yapılmış olmalıdır" (Emiroğlu, 2013: 415). Bu noktada vampir efsanesinin kaynağının Müslüman toplumlar olmadığı hatırlanmalı. Gene Emiroğlu'nun aynı kaynakta verdiği bilgilere göre, vampir inanışının İskandinav veya Balkan kökenli olduğu ve özellikle 1730'lu yıllarda Macaristan vampir öyküleriyle sarsıldığı söylenmektedir.[2]

İnsan aklı ve mantığıyla açıklanamayacak olan doğaüstü varlıklara inanç veya boş inanç olarak adlandırılan her türlü gizemli varlık ve bunlarla ilişkiler, insan bilimleri literatüründe genellikle psikolojik etkenlerle

[2] Öte yandan, sözcüğün Slav dillerine bir Türk dilinden alınmış olabileceğini düşünen Sevan Nişanyan etimoloji sözlüğünde vampir ile Türkçede bugünde kullandığımız obur sözcüğü arasında bağ kurmaktadır. Nişanyan'ın internette de yayımlanan ilgili sözlük maddesi şöyle:
"~ Fr vampire kan emici efsane varlığı ~ Alm Vampir a.a. ~ Sırp *vabír* a.a. ≈ Rus *upır* упырь a.a. ≈ TTü *obur* a.a.

Not: Karş. Tatarca *ubır*, Rus *upır* упырь, Pol *upior,* Bul *upir* (a.a.) Slav dillerine bir Türk dilinden alıntı olması güçlü olasılıktır. Evliya Çelebi Çerkezlerden ve Kumık Tatarlarından duyduğu obur (kan emici vampir) hikâyelerini anlatır. • Almancaya 1725-1730 dolayında Balkan köylü lehçelerinden alınmıştır. mp ile yazımın, /b/ sesini bu iki harfle karşılayan Yunan yazısından alınmış olması muhtemeldir." (http://www.nisanyansozluk.com/?k=vampir, erişim: 16.09.2018).

(ölümlü olduğumuz gerçeğiyle başa çıkabilmek, hayata anlam katmak vb.), sosyolojik gerekçelerle (sınıflı-devletli toplumlarda iktidarların akıldışılığa ihtiyaç duyması, inancın toplumun duygusal birliğini sağlamada yararlı olması vb.) veya bu tür inançların işlevleriyle açıklanmıştır. Örneğin günümüzde de yalnızca dinlerin değil, okültizmin, astrolojinin, komplo teorileri veya şehir efsanelerinin giderek daha çok ilgi görmesi de geç kapitalist toplumlarda yaşanan anlam erozyonuna, dolayısıyla anlam arayışına bağlanmakta veya kendisi akıldışı hale gelen küresel kapitalizme verilen akıldışı bir tepki olarak açıklanabilmektedir. Bu makale ise, yukarıda aktarılan 19. yüzyıla ait bir olaydan hareketle, sorunun "bir kültürün başka bir kültürü anlama çabası" olarak, yani tarihsel antropolojik bir anlama yaklaşımıyla ele alınmasını önermektedir. Zaman veya mekân farklılığına bağlı düşünme ve eyleme sistematikleri, dogmatikler veya paradigmalar, bunlarla aramızdaki zaman ve mekânsal uzaklığın büyüklüğü oranında daha büyük bir çaba gerektiren bir anlama uğraşıyla ancak anlaşılabilirler.

Antropolojinin ötekini anlama yolundaki tarihinin büyük bölümü, bilindiği gibi, "ilkel" toplumları tanımaya yöneliktir. Bu çabalar sürerken insanlığın ilkel, vahşi, yabani veya mantık öncesi evresi olarak adlandırılan bu toplumlar, sonunda yazısız ve devletsiz toplumlar gibi değer yargısı içermeyen kavramlarla tanımlanmıştır. Jack Goody gibi antropologlar, Batı'nın kendisini tanımlarken başvurduğu rasyonalite, tarih bilinci, bilimsel ve eleştirel düşünme becerisi gibi niteliklerin yazı ve okuryazarlık sayesinde mümkün olduğunu göstermiştir. Günümüzde de yazının hiç bilinmediği veya sözlü kültürün egemen olduğu toplumlar ile yazılı kültürü yaşayan toplumlar arasında düşünce ve davranışlar bakımından farklar olduğu kabul edilmektedir. Sözlü-yazılı kültür ayırımı temelinde geliştirilen kuramsal çerçeve, "aklı başında yetişkin insanlar nasıl oluyor da böyle boş inançlara sahip olabiliyorlar?" sorusunu cevaplayabilmek ve "ötekileri", yani sözlü kültürün düşünme alışkanlıklarını sürdüren kişileri anlama girişimi açısından yararlı olabilir. Bu anlamda bu çalışma tarihsel antropolojinin bakış açısı ve yöntemlerinden yararlanarak II. Mahmud dönemindeki bir gazete haberi örneği aracılığıyla, iktidarın sözlü kültürden, sözlü kültürün imkânlarından yararlanma girişimlerini ele almaktadır. İnançlar-propaganda ilişkisi hakkında Platon'dan beri çok düşünülüp, çok şey yazıldığı bilinmektedir; fakat aynı zamanda da güncel bir sorundur bu. Medyanın, reklâmcılığın, imaj-yapıcıların büyük gücü, demagog siyasetçilerin hâlâ etkili olduğu dikkate alınırsa, üstelik iletişim veya bilişim çağı gibi adların yanında daha gerçekçi bir adla "ikinci sözlü kültür" olarak adlandırılan günümüz kültürel koşullarında, konu gene de ilgiyi hak eder.

II. II. MAHMUD DÖNEMİ VE SONRASINDA DEVLET VE KAMUOYU

Gazetede yayımlanan söz konusu "haber'in, halk arasında yaygın mitlerden yararlanılarak yürütülen bir hükümet propagandası olduğu, İstanbul içinde ve dışında hâlâ var oldukları düşünülen ve iktidar için tehlike arz edebilecek Yeniçerilere karşı halkı teyakkuzda tutma amacıyla düzenlendiği anlaşılmaktadır. Haber yapılırken, yerel kültür ve inanışlar dikkate alınmıştır. Yeniçeriler hakkındaki bu tür bir haberin gazetenin okurlarından oluşan kamuoyundan çok gazete haberinin yol açacağı söylentinin etkisiyle düşünüp davranacak daha büyük kitleleri hedeflediği de düşünülebilir. Burada bizim anlamaya çalıştığımız asıl mesele, iktidarın böyle bir yalanı gazetede yayımlamakta gösterdiği cüretin kültürel dayanaklarıdır: Bugün çocukların bile inanamayacağı hikâyelerin resmî yayınlarda yer almasını mümkün kılan kültürel koşulları anlamak. Ya da Umberto Eco'nun (2013: 30) deyişiyle gazetenin "örnek okuru"nun (ve elbette gazete "dinleyenlerin") zihniyetini anlamak.[3]

II. Mahmud dönemi kültür hayatına dair burada bizi öncelikle ilgilendiren hususlardan biri, hayatın her bakımdan (bilgi ile ilişki, düşünme alışkanlıkları veya eğlence anlayışı) sözlü kültürün paradigması içinden kavrandığı, yazılı kültürün çok sınırlı bir alana ancak nüfuz edebildiği

[3] Anlama kavramıyla neyi kastettiğimiz iyi anlaşılsın diye, kavramın önemini ilk kavrayan kişinin Giambattista Vico olduğunu söyleyen Isaiah Berlin'in kavrama dair düşüncelerini burada aktarmayı uygun görüyorum: "[...] Mesele şudur: İnsanoğlu söz konusu olduğunda, insanların istedikleri şeyi istemelerini neyin sağladığı hakkında düşünebilir, bir fikir ediniriz. Bir masa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmiyorum. Elektrik enerjisi olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmiyorum. Fakat hissetmenin, düşünmenin, ummanın, korkmanın, sorgulamanın, şaşkınlığın, utanmanın ne olduğunu biliyorum. Köpekler vicdan azabı çekemez. Bu anlamda onlar benim için anlaşılmazdır. Fakat sizin ne kast ettiğinizi anlayabilirim. Deneysel yöntemler kullanmaksızın, sizin mimiklerinizin veya kelimelerinizin ne iletmek istediğini veya gerçekte ne ilettiğini anlayabilirim: Biz böyle "anlama"nın bilimsel veya yaygın anlamdaki "bilmek"ten farklı olduğunu kabul ederiz; bu, Dilthey'ın "Wissen"den ayrı olarak "Verstehen" dediği şeydir. Yani, Vico "anlama"nın bilgiden, dış dünyanın bilgisinden farklı olduğunu keşfeden ilk kişidir. Tabiat hakkında konuşuruz, fakat Tabiat hakkında bildiğimiz şey, dış dünya hakkında keşfettiğimiz şeydir. Vücudumuzu görür ve hissederiz; fakat biz bedenli bir insan olmanın nasıl bir şey olduğunu da söyleyebiliriz, bu konuda "içeriden" bir görüşe sahibiz; sadece gözlemci olarak değil, aynı zamanda aktör olarak böyleyiz ve işte *Yeni Bilim*'in konusu budur. "Bilim" uzaydaki cisimlerin davranışlarıyla ilgiliyken; anlamak, amaçlar, hisler, ümitler, korkular, bilinçli ve bilinçsiz çabalarla ilgilidir. Diğer bir deyişle, biz bir masanın nasıl bir şey olduğunu biliyoruz. Bir masa olmanın ne olduğunu bilmiyoruz. Geçmiş kültürleri anlamak, bu insanların neyin peşinde olduğunu anlamaktır. Kendilerini başkalarıyla ilişkili olarak nasıl gördüler? Dünyayı nasıl gördüler ve bu dünyada kendilerini nasıl algıladılar. Bizim yöntemlerimiz fiziğin yöntemlerine benzemez. Mesele şudur: Biz kendimiz hakkında, gözlemlediğimiz veya manipüle ettiğimiz, fakat aktör olarak içeriden anlayamadığımız, kavrayamadığımız Tabiat hakkında bilebildiğimizden daha çok şey bilebilir ve anlayabiliriz." (Berlin, 2016: 91)

olgusudur. Tarihçi Koloğlu'nun verdiği çarpıcı bir karşılaştırmayla, "Voltaire'in *XII. Charles'ın Tarihi* kitabındaki İstanbul'da bir yılda yazılanlar, Paris'te bir günde yazılanlardan azdır" yargısını da abartma saymamalıyız. İlk basımevimizin açılmasından yüz yıl sonra da, 1820'lerde bu yargı hâlâ geçerliydi (Koloğlu, 2013: 17). Bilindiği gibi ilk resmî gazetenin yayımlanması, ardından Türkçe başka gazetelerin de yayın hayatına girmesi, yanısıra birçok eğitim kurumunun açılması, okulların artışı gibi etkenler yazılı kültüre geçiş açısından da II. Mahmud döneminin kritik bir dönemeç olduğunu göstermektedir. Ne var ki, kültürler ve alışkanlıklar yavaş değişir ve çok daha sonra bile (belki günümüzde bile) sözlü kültürden yazılı kültüre geçildiğini söylemek o kadar kolay olmayacaktır.

Bu gerçeğin farkında olan devletin, 19. yüzyılın ortalarında istihbarat toplamak için kahvehanelerdeki dedikoduları izlemeye çalışması devlet aklı açısından makuldü. Abdülmecid dönemine kadar geriye giden bu türden istihbarat raporlarını –kitabında geçen adıyla "havadis jurnalleri"ni– analiz eden Kırlı (2009) şu bilgileri vermektedir: "Hafiyeler [...] Osmanlı yönetiminin belirli konularda halkın düşüncelerini anlama amacıyla görevlendirilmişlerdi. Bu özellikleriyle de onları stenografiden çok kamuoyu araştırması yapan kişilere benzetmek daha uygundur. Aslında, halkın kendi ortamlarında gerçekleştirilen ve kamuoyunun çokseslilığinin önceden formüle edilmiş birkaç konuya indirgenmeksizin aktarıldığı bu tür bir kamuoyu yoklamasının modern kamuoyu yoklamalarına göre tartışılmaz bir üstünlüğü vardı" (Kırlı, 2009:4-5). Yazar, söz konusu hafiye raporlarını neden bir tür kamuoyu yoklaması gibi anlamak gerektiğini tartışırken, bu raporların siyasi muhalefeti cezalandırmak amacıyla yürütülmediğini, oysa Abdülhamid döneminde hafiye faaliyetlerinin şüphelileri tespit etmek ve cezalandırmak için yürütüldüğünü hatırlatır. Kırlı (2009:7), 1840'lı yıllara ait jurnallerde, isimleri zikredilenlerin siyasi içerikli sohbetleri nedeniyle kovuşturmaya uğradıkları veya cezalandırıldıklarına dair herhangi bir işaret" olmadığı bilgisiyle de tezini destekler.

Hafiyelerin konuşlandığı kahvehaneler, İstanbul başta olmak üzere kent hayatının –elbette erkekler için– en canlı sosyalleşme mekânlarıdır. Gazete yayıncılığı başlamış olsa da, özellikle Müslüman nüfus için kıraathanelerdeki asıl kültürel etkinlikler (meddah gösterileri, âşık hikâyeleri, karagöz oyunu) sözlü iletişime, konuşma ve dinlemeye dayalı olarak sürdürülmektedir. Sözlü kültüre ait bilincin ve düşünme alışkanlıklarının bir özelliği de mit ve gerçek veya kurgu olan ile olmayan ayırımının çoğu zaman iç içe yaşanması ya da birbirine karıştırılmasıdır. Seyirciler meddah hikâyelerinde maceraları anlatılan kahramanlara taraf olmakta, tezahüratta bulunmakta bazen de –bugünkü futbol seyircileri gibi– karşıt tarafları destekleyen

tutkulu ve inanmış seyirciler kavgaya tutuşabilmektedirler. II. Mahmud döneminde gazete ve Reşat Ekrem Koçu'nun deyişiyle "yeniçerileri batırmak için her akla gelen şeyi" yazan *Üss-i Zafer* [Mehmed Esad Efendi'ye ait) gibi kitaplar, yazılı propaganda araçlarıyken, Kırlı'nın da söz konusu eserinde dikkat çektiği gibi, okuma yazma oranının düşük ve yazı yolu ile haber yayma kapasitesinin sınırlı olduğu toplumlarda, söylenti, toplumsal iletişim ve haber yayımının en önemli aracıydı (Kırlı, 2009: 22). Osmanlı'nın geleneksel sözlü propaganda araçlarının kullanılmasına 19. yüzyılda da devam ediliyordu.

Osmanlı Devleti'nin sözlü kültürün imkân ve bilincine uygun propaganda yapabilmek için öncelikle ozanlardan yararlandığı anlaşılmaktadır. Kuşkusuz bu seçimde ozanlara duyulan halk sempatisinin önemi ve ozanların hep hareket halinde olması belirleyiciydi. Fuat Köprülü 19. yüzyılda âşıkların devlet ile ilişkileri hakkında şu bilgileri vermektedir:

> Ananeye göre, İstanbul'da bilhassa Tavukpazarı'ndaki bir kahve, âşıkların en büyük merkeziydi. Âşıklar arasından hükümet tarafından intihab olunan tanınmış bir şair, resmen âşık kâhyası tayin edilir ve âşıkların teşkil ettiği loncanın işlerini idare ederdi. Bir yerde oturmayarak mevsim mevsim bütün memleketi dolaşan her yerde âşık fasıllarına iştirak eden bu saz şairleri, halk arasında büyük bir propaganda vasıtası olduğu cihetle, hükümet bunların kontrolüne dikkat eder, hatta bazen âşıklar, reis vasıtasıyla bunları kendi propagandası için kullanırdı." (Köprülü, akt. Aydın; 2003:289)

Ancak tekrarlamak gerekirse, II. Mahmud dönemi, başka birçok alanda olduğu gibi propaganda ve iktidar-halk ilişkisi alanında da yeniliklerin görüldüğü bir geçiş dönemidir: Öncelikle sözlü kültürden-yazılı kültüre geçiş dönemi... Bir başka deyişle yazılı kültürün varlığından henüz söz edemesek de bu yolda yürütülen çabalar, bir değişimin başlangıcıdır. Heper'in de (2012: 71) vurguladığı gibi, 18. yüzyılda Batı Avrupa'da gözlemlenmiş olan rasyonalist geleneğe benzer biçimde, Tanzimat'ın altında yatan siyasal düşünce, devlet ile tebaa arasında doğrudan bir ilişkinin gerçekleştirilmesi yönünde idi. Merkez tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan bu yeni iletişim kanalları sayesinde yerel eşrafın aracı rolüne ve diğer ayrıcalıklarına son verilebilecekti. Heper, hem 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda hem de 1856 Islahat Fermanı'nda ilân edilen "vatandaşların" eşitliği ilkesinin hedefinin kitleleri devletin yanına alarak eşrafa tavır almalarına yol açmak olduğu iddiasını tekrarlıyor. Bu bağlamda *Takvimi Vekayi*'nin hem dış me-

selelerde hem de içeride, halka hitaben bir propaganda ve ajitasyon aracı olarak kullanılması dikkat çekicidir.[4]

Dönemin kuşkusuz en önemli reformu, Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesi ve yerine modern bir ordunun kurulmasıydı. Vaka-yi Hayriye olarak adlandırılan bu olayda birçok Yeniçeri askerinin yanısıra sivillerden öldürülenler ve masum kişilerden de zarar görenler olmuştur. Ocak kaldırıldıktan sonra da kaçan veya gizlenen yeniçerilerin peşine düşüldüğü, devletin bu askerleri hâlâ tehdit olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla buraya kadar anlatılan verilerden dönemin gergin siyasi ve psikolojik atmosferi, hem halkta hem de yönetilenler nezdinde genelleşmiş bir korkunun hüküm sürdüğü anlaşılabilir. Bu korku atmosferi ve teknik koşullar, kahvehaneler ve berberler başta olmak üzere kamusal mekânlarda, propaganda ve karşı propaganda aracı olarak söylentiyi önemli bir araç kılmaktaydı. Gazete ve söylenti, yazı ve konuşmanın hayatın farklı alanlarında süren etkileşimi, siyasal iktidarı başarılı olabilmek için dedikoduya, söylentiye yani mahrem alana sızmanın yollarını aramaya sevk etmiş olmalıydı. Farklı dönemlerde ve farklı ülkelerin deneyimlerinde –özellikle devrim sonrası dönemlerde– görülen mit yaratma, kahraman ve ritüel icat etme girişimleri, otoriter yönetim anlayışı ile insanın irrasyonel yönlerine seslenmek arasında istikrarlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. II. Mahmud döneminde yapılan Tırnova Cadıları haberi de böyle bir ilişkinin ürünüdür.

III. BAŞKA DÖNEMLERDE YAŞANMIŞ OLAYLARI VE KİŞİLERİ ANLAMAK İÇİN YARARLI BİR ÇERÇEVE: SÖZLÜ KÜLTÜR - YAZILI KÜLTÜR

İktidar daima bilginin iktidarıdır; öncelikle bilgiye sahip olanın olmayan üzerindeki gücüdür. Zor kullanma gücü ve mülkiyetin denetimini içermeyen iktidar örneklerinde, sözgelimi devletsiz toplumlarda bir şamanın veya büyücünün kısmi iktidarı söz konusu olduğunda bilgi ve beceri, iktidarın esas dayanakları olur. Krallar, padişahlar iktidarlarını sürdürebilmek için yanıbaşlarında rahiplerin, danışmanların, âlimlerin, yani bilgi sahiplerinin

[4] Osmanlı döneminde merkezî hükümetin, burada sözü edilen çabalarına karşı, yerelde eşraf ve âyanın uzun süre direndiği bilinmektedir. Bu direniş, çoğu yerde, modern ulaşım ve iletişim araçlarının bölgeye sokulmasını da –doğal olarak– kapsıyordu. Örneğin ulaşım ve iletişim imkânları dönemin koşullarına göre hayli güç olan bir bölgede, Bartın-Amasra'da yaşananlara bakılabilir. Sakaoğlu "1867 yılında kaza merkezi haline getirilmek istenen Amasra'da eski âyan ve ağalar, buraya döşenen telgraf direklerini söktürmüş, kasabaya yapılmak istenen şube binası ile postane inşaatını engellemiş ve yol yapım çalışmalarını durdurmuş oldukları rivayetlerinden" söz etmektedir. Sakaoğlu'na göre, bahsedilen kişilerin Tahir Bey, Mehmed Bey ve diğer Yirmişbeşbölük oğulları olması gerekmektedir ve "bunlar, kasabaya [Amasra'ya] devlet memuru gelmemesi için bu şekilde hareket etmiş olabilirler. (Sakaoğlu, 1966: 178)

yardımına muhtaçtı. İktidarın evrimi, ilk devletlerin ortaya çıkması ve hukuk kurallarının oluşması gibi önemli dönemeçlerden geçerken, bu uzun tarih kuşkusuz yazının ve bilginin evrimine dolanarak akmıştır: eğitim kurumları, kütüphaneler, kâtipler ve din adamları (okuryazarlar) devletler tarihinde çok önemli roller oynamışlardır. Bu süreçte, bilgi sahibi kişilerin en önemli görevlerinden biri halkı, muktedirlerin "sıradan insanlar'dan farklı olduklarına ikna etmek, yönetilenlerin iktidara inanmalarını mümkün kılacak bilgiyi üretmekti. Bu anlamda, muktedir aklının (ya da daha genel ve köklü bir iktidar kavrayışını ifade etmek üzere erkek aklının) yolun başında gerçekle aralarına mesafe koyduğu, gerçeğin arayışı içinde olmayıp gerçeğe sahip olmaya, kendi gerçeğini kurmaya çabaladığı söylenebilir. Çünkü güç ve iktidar büyüdükçe bunları kaybetme korkusu da o oranda artacaktır ve korku, şiddet ve yalanla aynı yerde yaşar.

İktidara sahip olmanın doğurduğu korkunun temelinde, kuşkusuz kendi eşitsiz, doğal olmayan gayrimeşru konumlarının sürekli sorgulanması olasılığı, bunun yarattığı belirsizlik bulunmaktadır. Bu korkuya "kitleler", "kalabalıklar" veya halkın yarattığı belirsizliği de ekleyebiliriz; kuşkusuz insan türünün kendisinin de hayatın asli belirsizlik yaratıcı unsurlarından olduğunu da... Birer makine olmamakla, birbiriyle çelişen isteklere sahip olabilen, akılla kazandığı her şeyden tutkuları uğruna vazgeçebilen ve birbiriyle tutarsız önermelere aynı derecede inanabilmesiyle insan, kendi hayatı için bizatihi bir belirsizlik etkenidir. İnsanın kendisine kurallar, yasalar koyması ve bu yasalara uyulmasını güvence altına almak için doğaüstü korku kaynakları yaratması da kendi yarattığı belirsizliğin bilincinde oluşuyla açıklanabilir. Ünlü İskoç antropolog J. G. Frazer'ın, ensest yasağını, "birlikte yaşayan yakın akrabalar arasında cinsel ilişki kurmaya karşı doğuştan gelen bir tiksinme olduğu"nu öne sürerek açıklayan bir meslektaşına verdiği şu cevap, insanın özbilinci ile dışsal denetime bağımlılık arasındaki diyalektiği çok iyi özetlemektedir: "Herhangi derin bir insan içgüdüsünün yasa yoluyla takviye edilmesinin gerektiğini anlamak kolay değildir. İnsanın yiyip içmesini emreden bir yasa yoktur. [...] Yasa yalnızca insanları içgüdülerinin yapmaya eğilimli kıldıklarından yasaklar" (akt. Morris, 2004: 252). C. B. Akal da iktidarın, yani yasakoyucunun meşruiyetini doğaüstüne dayandırışını açıklarken bu noktadan hareket eder: "Kurallara göre davranmak, en tabii eğilimleri ve içgüdüleri de bastırmaktır. İnsanoğlu yapmak istemediği şeyler için değil, yapmak istediği şeyler için karşısına duvarlar çeken bir buyruğa uyuyorsa, bu, kendi ötesindeki bir gücün kendi doğrularını söylediğine inandığını gösterir. Kurallara, başka bir yerden geldikleri kabul edildiği için, saygı gösterilir. Çünkü "kuralların yaratıcısı benim" demek, "o kurallara uymayabilirim" demektir (Akal, 1991: 9).

Eğitimle, kültürel sermayeyle ve toplumsal statüyle ilişkili ve aynı zamanda olgunluk, medenilik göstergesi olarak duygularını dışsal bir tehdit, yasa vb olmadan denetleyebilmek, üst sınıflardan kişilere, seçkinlere özgü bir beceriyken, "ilkellerin", alt sınıfların, kadınların ve çocukların duygularını, vücut sıvılarını (tükürük, idrar vb.) ve seslerini denetlemekteki yetersizlikleriyle tanımlandıklarına modern dönem sosyal bilim yazınında sıkça işaret edilir. Örneğin Freud'un yazılarında (örneğin Totem ve Tabu'da) "ilkeller" ile çocuklar ve kendi hastaları arasında sıkça benzerlik kurduğu görülür. Gürbilek (2004) özellikle 1990'larda büyük şehirlerde bir korku nesnesi haline getirilen sokak çocuklarından (tinerciler) duyulan korkuyu çözümlerken, iktidarların kitle korkusuyla (burada hiç modası geçmeyen kitle psikolojisi literatürünü hatırlıyoruz) çocuk ve kadınlardan duyulan korkunun ilişkisine dikkat çeker. Çocuk, masumiyeti ve saflığı temsil ettiği gibi "doğumundan başlayarak terbiye edilmesi, bir bilgi ağıyla kuşatılması gerektiğine göre aslında yırtıcı, vahşi ve tehlikeli bir doğaya sahiptir" (Gürbilek, 2004: 48). Gürbilek'e göre:

> Sokak çocuklarından duyulan korku, sindirilmiş kitlenin sonunda onu sindirenden intikam alacağı korkusu kadar, ondan çok daha eski bir korkuyu, bastırılmış çocukluğun (ya da bastırılmış kadınlığın veya fethedilmiş yerliliğin) sonunda uygarlığa kötülük olarak geri döneceği korkusunu da içinde taşır. Sokak çocuklarıyla göz göze geldiğimizde orada yalnızca dizginlerinden kurtulmuş kitlenin tekinsizliğini değil, aynı zamanda başıboş kalmış, başıboş kalır kalmaz kendini kötülüğe adamış çocuğun isyanını da görürüz. Erken yaşta darbe yemiş, buna rağmen sonunda adil, şerefli, iyi huylu bir insan olmayı başarmış yoksul çocukla ilgili milli –romantik hikâye de burada çöker. (Gürbilek, 2004: 49)

İnsanın akıldışılığına çocuklardan ve ilkellerden örneklerle dikkat çeken bir başka yazar, Yunanların kendi mitlerine inanıp inanmadıkları sorusunun peşine düşen tarihçi Paul Veyne de "farklı gerçeklik rejimlerine" ve daha da önemlisi insanların çelişen gerçeklere aynı anda inanabileceğini hatırlatır. Piaget gibi psikologların deneysel verilerine ve kuramlarına da yaslanarak Veyne, çocuk zihninin tutarsızlıklarına örnekler verir. Örneğin çocuklar oyuncakları hem Noel Baba'nın getirdiğini hem de anne-babalarının aldığına inanabilir. Öte yandan yazar da çocuklarla ilgili örneklerden sonra, "ilkel insan'a yani yazısız/devletsiz toplumlara özgü gözlemlere sıçrar. Yazısız toplumlarda da insanlar hem doğaüstü güçlere, doğaüstü olaylara inanmakta hem de duruma ve ihtiyaçlarına göre gerçekçi-akılcı tepkiler verebilmektedirler. Sonuç olarak Veyne'e göre, inanma biçimleri, daha doğru bir deyişle aynı konuyla ilgili hakikat rejimleri çok çeşitlidir (Veyne,

2016: 47/6. dipnot). Veyne ele aldığı olguyu anlamak için öncelikle Antik Yunan sitelerindeki bilgi altyapısını ve toplumun bilgi ile ilişkisini olabildiğince gözler önüne sermeye çalışır. Bu bağlamda Herodotos gibi yazarların veya Aristoteles gibi filozofların, özetle okuryazarların mit eleştirilerine yer verilir. Ancak Veyne'e göre, "18. yüzyılda da devam edeceği gibi, Yunan aristokrasisi, efsaneler karşısında takınacağı şu iki tavır arasında tereddüt ediyordu: Halkın saflığını yararlı bir biçimde paylaşmak –zira halk itaat ederken ne kadar uysalsa inanırken de o kadar uysaldı– ya da saflığın bir sonucu gibi hissedilen küçük düşürücü bu boyun eğmeyi kendi adına reddetmek" (Veyne, 2016: 73). Bu antik tereddüdün aynı zamanda güncel olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Sorun, günümüzde entelektüellerin veya bilimcinin sorumluluğu, basın özgürlüğü veya akademik özerklik ya da siyasette etik sorunsalının önemli bir parçasıdır.

Geçmiş çağlarda yüz binlerce kişinin yalanlarla yönetilmesi kuşkusuz okuryazar ve bilgi sahibi kişinin hemen her yerde küçük bir azınlık oluşturması, yani sözlü kültürün ve sözlü kültüre ait düşünme ve davranma biçimlerinin egemen oluşu sayesinde mümkün olabildi. Temel bilgilenme aracının konuşma ve dinleme olduğu, okullarda derslerin öğretmenden yüz yüze dinlenip ezberlenerek öğrenildiği, mit, masal ve efsanelerin, dinî bilginin büyüklerden dinlenip ezberlendiği ve çoğu zaman gerçek kabul edildiği kültürel koşullarda, yalanla gerçeği, hurafeyle hurafe olmayanı ancak okuryazarlar bilebilirdi. Konu üzerine yazan antropologların da vurguladıkları gibi, eleştiri, karşılaştırma, tutarsızlıkları sorgulama gibi günümüzde alışık olduğumuz beceriler sözlü kültürler için pek mümkün ve aslında olağan değildir. Ayrıca sözlü kültürlerde bu gibi ayrıntılı incelemeler, eğitimin esasını temel ve değişmez ahlâki mesajların, geçmiş kuşakların bilgisinin, ilkelerinin ve tecrübelerinin aktarımı oluşturduğundan gereksizdir de. Böyle bir düşünme ve eyleme anlayışı kuşkusuz binlerce yıl değişmeyen neolitik üretim ve bu üretime uygun siyasal düzenin sonucuydu. Böylece modern öncesi çağlarda, iktidarın temelde yöneticilerin güçlerini ve yetkilerini doğaüstü güçlerden aldığı iddiasına, yani dinî inançlara dayandırılan meşruiyet kazanma ve rıza üretme çabaları, "baba-çocuk", "çoban-sürü" ve benzeri mecazlarla sürekli desteklenir. Ancak modern devletlerin her yere yayılmış ağlarına ve imkânlarına sahip olmayan modern öncesi siyasal iktidar sistemleri açısından toplum üzerinde ideolojik egemenlik kurmak hiç kolay değildi. Okuryazarlığın yaygın olmayışı, sözlü kültürün hâkimiyeti fikirlerin yayılışını zorlaştırdığı gibi, saraylardan uzaklaştıkça sözün yazıdan güçlü oluşu, halkla doğrudan ilişki kuran muhalifleri avantajlı kılmaktaydı. Osmanlı tarihindeki isyan ve kalkışmalarda tarikatların ve tekkelerin rolü, bu bağlamda örnek verilebilir. Sözlü ve yazılı kültür ara-

sındaki fark, bir yandan bir toplumdaki aydınlar veya en azından eğitimli kişiler arasındaki dünyaya bakış, anlayış ve düşünce farklılıklarıyken, öte yandan modern öncesi ve sonrasının zihniyet farklılıklarıyla denktir. Sözlü kültürlerin, modern öncesi çağların insanı mucizelerin, kerametlerin, sihrin dünyasında yaşıyordu ve bize olağanüstü ve inanılmaz gelen olaylar beklenebilir ve olabilir şeyler olarak görülmekteydi.

Bilindiği gibi Batı'da yaklaşık olarak 16. yüzyıldan itibaren yaşanan hızlı değişim sürecinin bir parçası da matbaanın icadı ve Luther'in bu yeni icadı etkin kullanımıyla okuryazarlığın yayılmasıydı. Gene de 19. yüzyıla kadar yazılı kültürün varlığından söz edemiyoruz. Bu yüzyıl ise, bir yandan endüstri devrimi, öte yandan ulus-devletlerin ve modern bürokratik örgütlenmelerin ortaya çıkmasıyla okuryazarlık bilgisini, neredeyse konuşma yeteneği kadar temel hale getirmiştir.

Jack Goody, Batılı antropologun kendi kültürüne özgü saydığı ve "ilkellerde" olmadığını tespit ettiği rasyonalite, eleştirel düşünme gibi özellikleri aslında okuryazarlığa, yazılı kültüre borçlu olduklarını ima eder. "Kültür bir iletişimsel eylemler dizisidir. Bunun yanısıra iletişim biçimindeki farklılıklar çoğu kere üretim biçimindekiler kadar önemlidir" diye yazan Goody'e göre (2001: 63):

> Yazı, eleştiri potansiyelini arttırır, çünkü söylemi farklı bir yoldan gözlerimizin önüne serer; aynı zamanda birikimsel bilgi potansiyelini özellikle de soyut türde bilgiyi arttırır, çünkü yüz yüze iletişimi aşarak iletişimin doğasını aynı zamanda da bilginin depolanma sistemini değiştirir. Bu şekilde "düşüncenin" çok daha geniş bir kapsamı, okuyan halka ulaştırılabilir. Artık bilginin saklanması diye bir sorun, insanlığın entelektüel hayatına hâkim değildir; insan aklı, artık konuşmanın dinamiğine katılmanın getirdiği kısıtlamalar yerine durağan "metni" çalışmakta özgürdür... Yazı, insanlığın iletişimine çok daha geniş bir zaman aralığından bakmasını sağlayarak, bir yandan eleştiri ve yorumu bir yandan da sürecin doğruluğunu teşvik eder. (Goody, 2001: 48-49)

Yazar, yukarıdaki iddiasını şöyle bir örnekle destekler: Bir yazar, geçirdiği kaza sonucu bir süre hastanede yatmak zorunda kaldığı bir zamanda Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserini okumuştur ve bu eserde paradigma kavramının yirmi bir değişik anlamda kullanıldığını tespit etmiştir. Yazar, Kuhn'un da bu eleştiriyi kabul ederek düzeltmelere gittiği bilgisini verir. Goody'e (2001) göre böyle bir tutarsızlık tespiti için gerekli olan bir top kâğıt ve kalemdir. Bir konuşmada geçen tutarsızlıkları yakalamak bu kadar kolay olmayacaktır. Dolayısıyla sözlü kültürlerde benzer bir başarının, saatlerce ve bazen günlerce süren bir hikâyedeki tutarsız-

lıkları yakalamanın, yani eleştirel düşüncenin gelişmiş olma ihtimalinin zorluğu anlaşılabilir. Aslında sözlü kültürlerde inanmaya koşullanma, yani bilginin daima yaşlı insanların bilgilerinin hakikatin kaynağı olarak kabul gördüğü, eleştirinin, yeni yaratımların hoş karşılanmadığı bir dünyada tutarsızlıklar üzerinde durmamak, giderek soru sormamak ve eleştirmemek de eğitimin bir parçası haline gelir. Bilgi ile ilişkinin bu şekilde kurulduğu, yani bugünkü burjuva dünya görüşü ve kültüründen ve bireyci bakıştan uzak bir dünyada, hemen her sözü kapsamaya hazır bir inanmaya açıklık hali, geçmişten miras alınan doğruların, kadim ilkelerin her kuşakta onaylanmasını garantiler. Hep söylendiği gibi sözlü bilinç bütünleştirir, sözlü kültürlerin dünyasında her şeyin her şeyle ilişkisi vardır. Böyle bir dünyada her türden mucize olağan dünyanın bir parçasıdır. Özetle sözlü kültürlerde söz değerlidir, özellikle saygın, yaşlı erkeklerin sözleri... Böylece inanmak ve ezber, sözlü kültür pedagojisinin temel davranışlarıdır. Sözlü kültür içinde düşünen failler dünyayı alegorik bir metin gibi okurlar; her şey yerli yerindedir, mitlerde, sözlerde ve hattâ Tanrı'nın arzusuyla başa gelen felaketlerde bile verilen mesajlar binlerce yıl olduğu gibidir, değişmez. Yapılması gereken geçmişin tecrübeleri yoluyla bu mesajları iyi bellemek, geçmişten ders çıkarmaktır. Bu dersler de genellikle gezici ozanlardan, karagöz oynatan hayalîlerden, meddahlardan benzer temaları işleyen hikâyeleri dinleye dinleye ezberlenir. Aslında bu hikâyeleri, destanları, kalıp sözler için "ezberlenir" demek yetersiz kalır; bunlar bir dil gibi öğrenilir, bütün toplum tarafından paylaşılan yaşam kılavuzları haline gelir.[5]

Tülün Değirmenci (2011) Osmanlı 18. ve 19. yüzyılında okunmuş olan bazı kitapların, üzerlerine düşülen notlar sayesinde kimler tarafından, nerede ve ne şekilde okunduğuna dair bilgileri paylaştığı ve yorumladığı makalesinde, genellikle evlerde, kıraathanelerde veya dükkânlarda toplanan dinleyicilere kitapların –ki genellikle aşk ve macera hikâyeleri veya menkıbelerdir– sesli olarak okunduğunu, bazı hikâyelerin okunması sırasında dinleyicilerin tıpkı bugün futbol karşılaşmalarında olduğu gibi, kahramanların tarafını tuttuğu ve heyecanlanan taraftarların arasında kavgaların çıktığı bilgisini vermektedir (Değirmenci, 2011: 26). Yazar, 19. yüzyıldaki kitap okuma-dinleme buluşmaları sırasında yaşanan bir kavga ile benzerlikler

[5] Sözlü ve yazılı kültür farkı, "inanmak" gibi çok temel, varoluşsal bir ilişki biçiminde yaşanan değişime de işaret eder. 19. yüzyıl gazetesi Hüdavendigâr'ın ilk sayısında yayımlanan şu sözler de, egemenliğin sözden yazıya geçtiği bir dönemde değişimin "inanmak-eleştirmek" boyutunu düşünmeye çağırmaktadır: "Artık lisanla halka verilecek malûmât pek küçük kalarak herkes gözünün önündeki adamın sözüne kanaat etmeyip kendisinden bin saat uzaktaki adamların söyledikleri, bildikleri ve yaptıkları ve yapacakları ve yapmak istedikleri şeyleri işitmeye ve okumaya başladı ki, onları hep haber veren bu misillu havadisi ilân ve işaa eden kâğıtcağıza gazete denildi." (akt. Koloğlu 2013: 34)

taşıyan ve 1616 yılında Bursa'da yaşanan bir meddah gösterisinin kavgayla sonuçlanması olayını ise şöyle anlatmaktadır:

> Bu renkli hikâye İsmail Beliğ'in Güldeste-i Riyaz-ı İrfan adlı eserinde anlatılır: 1616 yılında şair Hayalî Ahmed Çelebi Bursa'da bir kahvehanede otururken meddah *Bed'i ve Kasım* hikâyesini anlatıyormuş. Kahve cemaatinin bir kısmı Bedi'i, bir kısmı da Kasım'ı destekleyerek kendi kahramanlarının adı anıldıkça nara atıyorlarmış. Bu sırada Kasım taraftarlarından olan Ahmed Çelebi epeyce heyecanlanınca, Bedi'i destekleyen Saçakçızade adlı bir hikâyeci, Ahmed Çelebi'nin gözlerindeki maluliyet ile dalga geçerek, hangi gözünüzle gördünüz deyince aklı başından giden Ahmed Çelebi hançer darbesi ile Saçakçızade'yi hemen orada öldürüvermiş. (akt. Değirmenci, 2011:31-32)

Bu türden izleyici tepkilerinin kitap okurları için de geçerli olması, okuryazarlığın varlığı ile yazılı kültürün varlığı arasındaki farkı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Sözlü kültüre ait alışkanlıklar, okuma eyleminin ortamı ve ortaya konulma tarzlarında da kendini göstermekte, kitap toplu olarak okunmakta, konuşma ve dinleme becerilerine dayalı bir iletişimi gerekli kılmaktadır. Çok daha önemlisi, yazı ile okurun arasında bugün bize doğal gelen mesafe henüz oluşmamıştır. Söz ile sözün sahibi henüz özdeş kabul edilmekte, dinleyici de dinleme yoluyla hikâyeye katılmaktadır. Bugünün yazılı belgeye, yazılı sözleşmeye, yazılı hukuka ve yazılı dine dayandırılarak ikna edilen yazılı kültür çağı insanından farklı olarak, modern öncesi çağların insanı için hakikat, sözdür.

Sözlü kültürün kendisine özgü düşünme alışkanlıkları olduğu ve eleştirel düşünmeyi, tutarsızlıkları sorgulamayan, bilmekten çok inanmaya yatkın olduğu varsayımı aynı toplum içinde, aynı zaman ve mekânı paylaşsalar bile okuryazar olan ve olmayanlar arasında dünyayı algılamak, gerçeği deneyimlemek bakımından büyük bir fark, bir uçurum olduğu anlamına gelir. Sözlü kültürü yaşayan biri, bizim mit olarak adlandırdığımız, dolayısıyla kuşkuyla karşıladığımız bir hikâyeyi tarih sanabilir ve bunu ısrarla savunabilir. Bir öğretmenin, bir siyasetçinin konuşmaları arasında veya bir ürünün reklâmlarında verilen mesajlar arasındaki çelişkileri, tutarsızlıkları göremeyebilir. Osmanlı tarihi boyunca örneklerini gördüğümüz halk arasında yaşayan, inanılan mitlerin ya da boş inançların propaganda amacıyla kullanılması da esasen yazılı kültür (üst sınıfın, yönetenlerin kültürü) ile sözlü kültür (halkın kültürü) arasındaki paradigma boşluğu sayesinde mümkün olabilmiştir.

İletişim bilimci Postman (1995) Ortaçağ Avrupası'nda çocuklar ve yetişkinleri ayıran günümüzdeki gibi bir anlayış olmadığını, çocukların yedi

yaş civarında yani yetişkinlerle anlaşabilecek bir çağa geldiğinde yetişkinlerin dünyasına katıldığını, dolayısıyla çocukluk kavramının olmadığını çeşitli kaynaklara dayandırarak anlattıktan sonra bu durumun Gutenberg matbaasının icadından sonra değiştiğini öne sürer. Ona göre, matbaa ve okuryazarlık yeni bir yetişkinlik anlayışı getirmiştir. "Toplumsal olarak yeni yetişkinlik, çocukları dışlamıştır. Çocuklar, yetişkinler dünyasından kovulurken onlara yerleşebilecekleri yeni bir dünya bulma gereği doğmuştur" (Postman 1995: 33). Yazarın aktardığına göre 16. ve 17. yüzyıllarda çocukluk, okula gitmeyle tanımlanmaya başlandı. "Erkek öğrenci" sözcüğü, "çocuk" sözcüğüyle eşanlamlı duruma gelmişti. Ona göre bebeklik konuşma ediminin becerildiği noktada sona eriyor, çocukluk ise okumanın öğrenilmesiyle başlıyordu. "Gerçekten de çocuk sözcüğü, okuyamayan ve zekâ açısından çocuksu olarak göz önüne alınan yetişkinleri tanımlamak için sıklıkla kullanılıyordu" (Postman 1995:58-59).

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş süreci matbaanın hızla yayılması sonrasında, aşama aşama ve siyasal alandaki büyük dönüşümle ilişkili olarak, özellikle Reform Hareketi'nden güç alarak ilerlemiştir. Çünkü Luther ve takipçileri, İncil'i halkın anlayabileceği anadillere çevirip Latince engelini aşmayı sağlayarak Kilise'nin dini saptırdığını göstermeyi amaçlıyorlardı. Bunun yanında propaganda amaçlı metinlerin hızla çoğaltılması ve yayılması için de matbaayı etkin bir şekilde kullanmışlardır. Ancak yazılı kültürden söz edebilmek için Aydınlanma dönemini yaşamak, okuma salonlarının, kıraathanelerin yaygınlaşmasını ve yazının gündelik hayata bir tüketim nesnesi olarak girdiği zamanları, yani yaklaşık olarak 19. yüzyılı beklemek gerekmiştir. 19. yüzyıl başlarında gazete ve romanın kitlesel tüketimi Batı'da yaklaşık yüz yıldır başlamış bir olguydu. Aydınlar ve siyasetçiler de elbette yazının inandırıcılık ve etkileyiciliğini keşfetmişlerdi. Buna karşılık halkın ve genel okurun yazılı kültüre ait yukarıda saydığımız özellikleri taşıyan bilince sahip olmadığı bir çağda gazetedeki bir hikâye ve hattâ romanda geçen olaylar gerçek sanılabiliyordu. *Tarih Boyunca Yalan ve Propaganda* adlı eserinde Fawcett (2011) Benjamin Franklin'in "gayri meşru ilişkiden çocuk sahibi olan bir kadının mahkemede yaptığı dürüstçe savunma"ya dair bir haber yaptığını, oysa gerçekte ne böyle bir kadının ne de mahkemenin olmadığını, Franklin'in amacının "yasadışı çocuk sahibi olan babalara hiçbir suçlama yöneltmeyen ama yalnızca anneleri suçlayan yargı sisteminin adaletsizliğini protesto etmek amacıyla, kendisi de bir 'piç'in babası olan Benjamin Franklin tarafından" yazıldığı bilgisini verir (Fawcett, 2011:188). Fawcett, aynı kitabın bir sonraki sayfasında bu kez Daniel Defoe'nin bugün bir klasik haline gelmiş eseri *Robinson Crusoe* hikâyesinin kasıtlı olarak otobiyografi diliyle yazıldığını ve o dö-

nemde (1719) kitabı okuyanların olayı gerçek sandıklarını, Defoe'nin de bu düşüncenin doğru olmadığı yönünde en küçük bir girişimde bulunmadığını öne sürer. "Çünkü", der Fawcett, "kitap yayınlandığı sırada "kurgu" kavramı henüz kabul gören bir şey değildi. Elbette ki masallar, mitolojik öyküler, aşk hikâyeleri ve efsaneler vardı, ama bu tür eserler ya şiir ya da tiyatro oyunu şeklinde kaleme alınırdı. Thomas Mallory tarafından anlatılan erken Arthur dönemi efsanesi bile tarihî bir olay sanılıyordu" (Fawcett 2011:189).

Zihniyetler ve zihniyet tarihi üzerine araştırmaları ile tanınan Sabri Ülgener de okuryazarlığın düşünce ve davranışlarda yarattığı büyük değişime dikkat çekmiştir. Yazılı kültüre geçememiş, dolayısıyla semboller, işaretler yerine her işini sesle, bağırıp çağırarak halletmeye çalışmayı bir "az gelişmişlik" ölçütü olarak değerlendiren Ülgener de (2006) sözlü kültür içinde düşünen ve eyleyen yetişkinlerin çocuk gibi davrandığından söz eder. Düşüncenin soyutlama becerisinin sınırlı olduğu, nesneleri sesleriyle, görüntüleriyle somut varlıklar olarak algılama alışkanlığı, yani yazının getirdiği soyutlama becerisinden yoksunluğu Ülgener, çocuklaşma ölçütü olarak alır. Farklı çağlardan iki yaklaşımın bu benzerliğini okuryazarların okuryazar olmayanlara bakışı olarak anlamak gerekir. Yazılı kültür içinde düşünen ve eyleyen birçok kişi, batıl inançları, masalları, mitleri, menkıbeleri veya hurafeleri gerçeklerle karıştıran kişilerin, büyük olasılıkla "bir çocuk gibi" davrandığını düşünmüştür. Örneğin İstibdat ve sansür politikalarıyla hatırlanan II. Abdülhamid de tebaasını çocuk olarak gördüğünü yazar. Kitaplara, gazetelere uyguladığı sansürü de toplumun çocuklar gibi saf olmasıyla gerekçelendirir. Padişah hatıratında şöyle yazmıştır:

> Bizde sansür elzemdir, mevcudiyetini tenkit edenler yanılmaktadırlar. Bizdeki müesseseleri, garptakiler gibi mütalâa etmeye imkân yoktur. Belki orada kültürün daha yaygın olması sebebiyle, matbuatın tenkitleri tabii karşılanabilir. Fakat bizde henüz halk çok bilgisiz, çok saftır. Tebaamıza çocuk muamelesi etmeye mecburuz; hakikaten de büyük çocuklardan bir farkları yoktur. Ebeveyn veya mürebbi nasıl gençliğin eline zararlı neşriyatın geçmemesine dikkat ederse, bizim hükümet de halkın fikrini zehirleyecek her şeyi, halktan uzak tutmaya çalışmalıdır. (Sultan Abdülhamid 1984: 119-120)

Kuşkusuz "halkın iyiliği için" onu bazı kitapları okumaktan, bazı bilgilere erişmekten "koruyan" devlet baba, gene çocuk toplumun iyiliği için ona yalanlar da söyleyebilir. Toplumu korkutarak, var olan korkularını büyüterek, halkın günlük dünyasını çeşitli hayaletlerle/hayalî tehlikelerle doldurarak yönetmek de kuşkusuz ebeveynlerin çocuklarını koruma ve yönetme

anlayışına benzemektedir. Koşullar değişse de devletin, "devlet baba'nın toplumu çocuk olarak görme alışkanlığı sürmüş ve sürmektedir. Yöneticiler Cumhuriyet döneminde de halkın sözel bilincini, yalanlara kolayca inanmaya yatkın olduğunu dikkate alan propaganda stratejisini sürdürmüşler, sık sık yalanlar gerçeğin, mit de tarihin yerini almıştır.[6] Sonuç olarak Batılılaşmaya karar vermiş bir devletin, Batı'nın gelişiminde en önemli etkenlerden biri olan yazılı kültüre geçiş veya bilginin demokratikleşmesi ya da kitabın tüketim nesnesi haline gelişi sürecini yaşamamış bir toplumla ilişkisi çelişkilerle bugüne kadar sürüp gelmiştir.

Planlı ve "yukarıdan modernleşme" sürecinin henüz başında gözlemlenen bu propaganda çalışmasının Osmanlı tarihinde elbette başka örnekleri de vardır.[7] Modernleşme sürecinin ilerleyen aşamalarında devletin yönetilenlerin irrasyonalitesini yönlendirme, onu iktidarın amaçları için kullanma faaliyetlerinde bir değişim yaşanacaktır. Ancak bu değişimin büyük bir sıçrama olduğu söylenemez: Doğrusu 19. yüzyılda bile dedikodu, menkıbe, şiir biçimindeki propaganda yalnızca gazeteye basılma yoluyla daha hızlı yayılma ve daha çok kişiye ulaşma imkânı sağlamıştır, o kadar. Toplumun genel okuryazarlık seviyesi, yazılı kültürün varlığına dair şüphe ve eleştirel düşünme becerisinin eğitimli kişilerde bile ne ölçüde var olduğunun kuşkulu olduğu günümüz koşullarında da yazılı ve görsel medyanın yalan ve propagandalarını "haber'den ayırabilmenin ayrıcalıklı bir yetenek olup olmadığı üzerinde de düşünmek gerekir.

[6] Bu konudaki en iyi örneklerden biri, Kömürü Bulan Uzun Mehmet hikâyesidir. Ortaylı'ya göre, "Teori Zonguldak Halkevi'nin icadıdır. O dönemin taşradaki tarih bilincine göre, Havzada kömür Fransızlara değil bir Türk'e buldurulmalıydı" (Ortaylı, 2006:134). Konu hakkında doyurucu bir makale yazan Amasralı tarihçi Necdet Sakaoğlu (1984) ise hikâyedeki tutarsızlıkları birer birer ortaya koyup, yazılanların uydurma olduğunu gösterdikten sonra şöyle demektedir: [Sözde kömürün bulunması olayının] tam 103 yıllık bir unutuluştan sonra 1932'de, yeri, tarihi, ayrıntıları, kişileri ile ve hiç güçlük çekilmeden tespit edilmesi, bizdeki tarih düzme kolaycılığının en ilginç örneklerindendir. Bu tespitte herhangi bir belge ya da kanıt kullanılmamış, yer, yöre incelemesine dahi gerek duyulmamış, bir tür "ilâhi ilham'dan yararlanılmıştır (Sakaoğlu, 1984: 21).

[7] Ocak (1998), Osmanlı'da devlete ve padişaha kutsallık atfedilmesini, bu şekilde Sünni İslâm'ın devletin resmî ideolojisi haline gelme sürecini anlatırken şöyle yazar: Bu kutsallık, 16. yüzyıl başlarında kaleme alınan klasik Osmanlı vekayinamelerindeki ünlü "rüya menkabesi" ile temsil edilmekteydi. Daha önce *Tabakat-ı Cüzcani, Reşidu'd-Din Oğuznamesi ve Düsturname-i Enveri* gibi kaynaklarda da bazı değişik versiyonlarına rastlanan bu menkıbenin esası, gerçekte Eski Ahid'de (Tevrat) bulunmaktadır (Ocak, 1998: 83). Yazar, dipnotta Tevrat, Daniel IV/4-25'te yer alan menkıbede rüyayı görenin Babil kralı Nebukadnezar, yorumlayanın da Belşazzar, yani Danyal Peygamber olduğu bilgisini vermektedir. Dolayısıyla Osman Gazi'ye atfedilen rüyanın da muhtemelen sonraki dönem Osmanlı tarih yazıcılarının ürettiği bir propaganda olduğu, mitlerin geçmiş çağlarda bu amaçla kullanılmasının yaygın olduğu da anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kamuoyu kavramı ve kamusal tartışma olgusunun ortaya çıkışı, büyük oranda genel ve yaygın okuryazarlığın varlığına bağlı olmuştur. 19. yüzyılda devleti modernleştirme ve gücü merkezde yeniden toplama çabası içindeki Osmanlı Devleti'nde henüz Batı'daki anlamda bir kamuoyundan söz edilemese de ilk gazetenin yayımlanmaya başlaması sürecinin de gösterdiği gibi, gazetenin propaganda gücü ve iktidarın kamunun fikir ve söylemlerine sızmak için sunduğu imkânların farkında olduğu görülmektedir. Sözlü-yazılı kültürler arasında her zaman bir etkileşim olsa da modern imkânların yokluğunda, sözlü kültürün iktidara direnme ve halkın sözlü kültürde muhalif söylemler geliştirme (örneğin Nasrettin Hoca hikâyeleri veya âşıkların eleştiri içeren şiirleri gibi) imkânı vardı. 19. yüzyılda meydana gelen gelişmeler yazılı kültüre geçişi hızlandırırken Nasrettin Hoca hikâyeleri veya Karagöz oyunları sansüre uğramıştır. İktidar, halk düşüncesi veya kamuoyu üzerinde etkili olma imkânlarını geliştirirken, halkın inanışlarından, mitlerden de yararlanmış ve hattâ yeni mitler yaratmaktan da çekinmemiştir. O halde modernleşme sürecinde iktidar bir yandan eğitim, aydınlanma, ilerleme söylemlerini yaygınlaştırırken, pratikte, insanın irrasyonel yönünü, kitlelerin cehaletini yönetici sınıfların çıkarları uğruna kullanmıştır, diyebiliriz. Erken Cumhuriyet döneminde gözlemlenen bu halkla ilişkiler politikasının günümüzde de değiştiği söylenemez.

Kaynakça

Akal, C. B. (1991). *Yasa ve Kılıç*. İstanbul: Afa Yayınları.

Aydın, I. S. (2003). "19. Yüzyıl Aşık Edebiyatında Gelenek ve Yönelimler", *Folklor Edebiyat* sayı: 33, s. 288-293.

Eco, U. (2013). *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*. Çev. K. Atakay, İstanbul: Can Yayınları.

Emiroğlu, K. (2013). *Gündelik Hayatımızın Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Fawcett, B. (2011). *Tarih Boyunca Yalan ve Propaganda*. Çev. N. Önoğlu, İstanbul: Hitkitap Yayınları.

Goody, J. (2001). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*. Çev. K. Değirmenci, Ankara: Dost Yayınları.

Gürbilek N. (2004). *Kötü Çocuk Türk* 2. basım. İstanbul: Metis Yayınları.

Heper, M. (2012). *Türkiye'de Devlet Geleneği*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Jahanbegloo, R. (2016). *Isaiah Berlin'le Konuşmalar*. Çev. Z. A. Kılınç, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Koçu, R. E. (2003). *Hatice Sultan ile Ressam Melling Tefrikalaşmış Hikâyeler*. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.

Koloğlu, O. (2013). *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*. İstanbul: Pozitif Yayınları.

Lévy-Bruhl, L. (1931). "La Catégorie Affective du Surnaturel", *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger,* 111: 321 - 340.

Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler.* (T. Atay, Çev.). Ankara: İmge Yayınları.

Ocak, A. Y. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15.-17. Yüzyıllar.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Ortaylı, İ. (2006). "Atatürk Döneminde Türkiye'de Tarih Yazıcılığı Sorunu" s. 127-135, (ed.) Server Tanilli, *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi.* İstanbul: Alkım Yayınları.

Sakaoğlu, N. (1966). *Çeşmi Cihan Amasra.* İstanbul: Latin Matbaası.

Sakaoğlu, N. (1984). "Tarihe Yerleşen Hayal: Uzun Mehmet", *Tarih ve Toplum,* Sayı: 10, s. 21-25.

Sultan Abdülhamit. (1984). *Siyasi Hatıratım.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

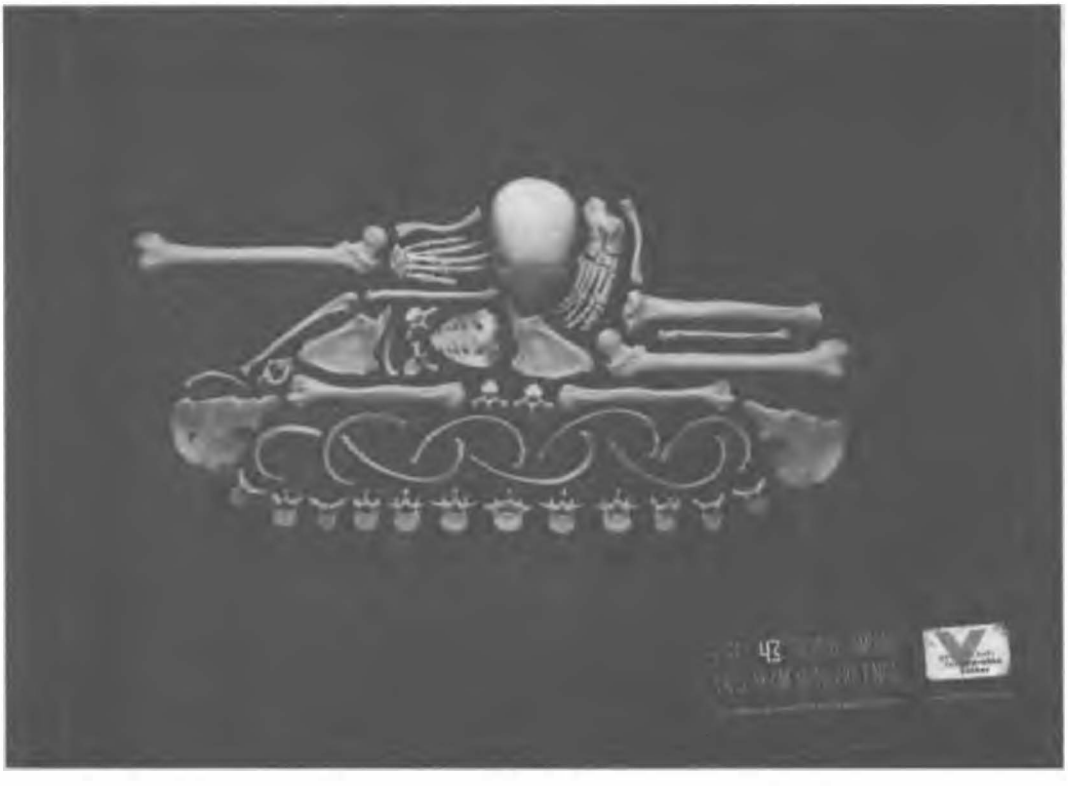
Ülgener, S. (2006).*Zihniyet, Aydınlar, İzmler.* İstanbul: Derin Yayınları.

Veyne, P. (2016). *Yunanlar Kendi Mitlerine İnanmışlar mıydı?* (M. Alkan, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.



Johann Heinrich Füssli, *Üç Büyücü*, 1793.

KENZ



"Her kırk üç saniyede bir silahlar tarafından birileri ölmektedir".

Kaynak: Gesellchaft für bedrohte völker. www.gfbv.de/petition

Stratejik Bir Eylem Olarak Şiddet

Bora Çetin*

> 1925 yılında Şanghay şehrinde, Japonlara ait bir pamuk fabrikasında çalışan işçiler bir aydır grevdedir. Gösterilerde Çinli bir işçi vurulduğunda, durum ciddileşmiştir. Çin Komünist Partisi'nin halk desteği artmış ve yeni gösteriler düzenlenmeye başlanmıştır. 30 Mayıs 1925'te İngiliz komutası altındaki Hintli ve Çinli polisler dört işçiyi daha vurmuş ve bu olay Çin Devrimi'nin başlangıcı olmuştur.[1]

İnsanlık tarihi aynı zamanda şiddetin tarihidir. Yalnızca son iki yüzyıldaki siyasi şiddete göz attığımızda, sömürgecilikten köleliğe, dünya savaşlarından soykırımlara, savaşın değişen doğasıyla birlikte batı dışındaki ülkelerde ortaya çıkan devlet dışı organizasyonlar tarafından yapılan katliamlara kadar sayısız olay bize gösterir ki; şiddet her zaman her yerdedir. Bu ve benzeri olaylar devlete atfedilen şiddetin tekelleşmesi ve hukuk devleti gibi özelliklerin sadece umudun ve vaatlerin ifadeleri olduğunu gösteriyor. Yalnızca demokratik hukuk devletlerinin dünyada sınırlı sayıda olması ve şiddetin monopolleşmesi kavramının kültürel olarak Batı'nın özelliği olması değil, aynı zamanda bunun pek çok devlet tarafından sağlanamadığı da ortaya çıkıyor. Son dönemde ise Suriye'deki iç savaş, küresel terör ve Batı'nın İslâmcı terörizmle savaşında ortaya dökülen işkence pratikleri... Bütün bunlar, şiddetin insanlığın en büyük sorunlarından biri olduğunu ortaya koyuyor.

---

* Bora Çetin, Heidelberg Üniversitesi, Siyaset Bilimi.

[1] Klaus Schlichte (2005), *Der Staat in der Weltgesellschaft, Politische Herrschaft in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Frankfurt am Main: Campus, s. 126.

1. ŞİDDET VE İKTİDAR

Şiddeti kavrayabilmek için, onun iktidar ve hakikat ile ilişkisini analiz etmek gerekir. Şiddet ve iktidar bir bütünün parçaları mıdır; yoksa iktidarın bittiği yerde mi şiddet başlar? İktidarın kurulabilmesi için şiddet bir araç mıdır? Şiddetin olduğu yerde iktidar yok mudur? Bu sorulara verilebilecek cevaplar şiddetin özünün belirlenmesinde önemli rol oynar. İktidar, siyaset teorisinde ve sosyolojisinde genelde tahakküm, hâkimiyet veya hükmetmek olarak ele alınırken; şiddet, egemenin veya devletin eylemi olarak algılanmıştır. Bu iktidar anlayışına radikal olarak karşı çıkan ve iktidarı ilişkisel olarak gören yaklaşımlarda, şiddet ve iktidar ilişkisi birbirinden ayrılmaya çalışılmış ve şiddetin bu ilişkisel iktidarın kurulmasında ve kurumsallaşmasındaki rolü göz ardı edilmiş ya da tamamen reddedilmiştir. Ben burada, iktidarı ilişkisel olarak ele alıp şiddet ile olan ilişkisinin iddia edildiği gibi sadece fiziksel güç uygulanımıyla sınırlı kalmadığını, stratejik bir eylem olarak iktidarı kurabildiği gibi onun devamını da sağlayabildiğini öne süreceğim.

Bu savla yola çıktığımızda iki önemli problemle karşılaşıyoruz: Birincisi, öznenin yapılandırılması veya hakikatin yapılandırılması düşüncesinden kaynaklı olarak öznenin failliğini yitirmesi, ikincisi ise iktidar ve şiddet ilişkisinin bu kuramlarda reddedilmiş olması. Burada, iktidar ve şiddet ilişkisini açıklayabilecek öneriler sunulurken, iktidarın, yapılandırma süreçleriyle işlediği ve buna rağmen öznenin failliğini yitirmesine sebep olmadığı öne sürülüyor. Her ne kadar bu iddialı amaca bu kısa metinle ulaşılması mümkün olmasa da, belli başlı sorunların ele alınmasının önemli olduğunu düşünüyorum.

Soyut tanımlara girmeden önce, beğendiğim bir filmden kısa bir sahneyi anlatarak başlamak istiyorum. Bryan Singer'ın yönettiği "The Usual Suspects" (Olağan Şüpheliler) filminde Keyser Söze, adından bahsedilen, fakat son sahneye kadar kim olduğu bilinmeyen bir mafya babasıdır. Düşmanları evini bastığında, karısını ve çocuklarını rehin alıp başlarına silah dayar. Ona, işini ve toprağını vermezse karısını ve çocuklarını öldüreceklerini söyleyip inandırıcılıklarını artırmak için çocuklarından birini gözlerinin önünde öldürürler. Bunun üzerine Keyser Söze olağandışı bir tepkiyle ilk önce kendi karısını ve çocuklarını, sonra da adamlardan ikisini öldürür. Sonuncusunu da gördüklerini herkese anlatması için serbest bırakır.

Filmin bu sahnesi bize şiddetle ilgili ne anlatır? Öncelikle, şiddetin iktidarın bir aracı olarak kullanıldığını görüyoruz. Ölüm tehdidi; başkalarına, yapmayacağı veya yapmayı düşünmediği şeyi yaptırmayı amaçlar. Bu eylem şeklini, hem Rainer Forst'un hem de Michel Foucault'nun tanımladığı

biçimde, iktidar olarak adlandırmamız doğru olur.[2] İktidar burada ilişkisel olarak tanımlanıp bir eylem şekli olarak ele alınıyor. İktidarın sahip olunabilen bir tözünün olmadığı, birinin eylemi üzerine bir eylemde bulunarak onun eylemini kendi istediği doğrultuda yönlendirme olduğu anlaşılıyor. İktidarı Forst'un ortaya koyduğu gibi hem nötr bir eylem şekli olarak düşünmek hem de bilinçli olarak hesaplanmış amaçlarla, buna uygun araçlar arasındaki ilişki olarak teşhis etmek gerekir. İktidarın nötr olmasının temel sebebi, onun yalnızca şiddete, zora ve ideolojiye dayanmamasından; aynı zamanda sevgiyle, dostlukla, etkili bir konuşmayla, yalanla, baştan çıkarmayla veya motivasyonla kurulabilmesinden kaynaklıdır. İktidarın uygulanma biçimi negatif veya pozitif olabilir. Çünkü iktidar, güçlenmeden (*empowerment*), tahakküme ve baskıya kadar değişik şekillerde uygulanabilir.[3] Foucault aksini iddia etse de, iktidarı insanları disipline eden ve yöneten bir eylem biçimi olarak ele alarak aslında onun negatif özelliklerine odaklanmıştır. Foucault'da iktidar; bireyleri sınıflandıran, onlara kimlikler veren, hakikat rejimlerine tâbi olmalarını sağlayan ve sonuç olarak da onları özneleştiren bir eylemdir. Esasen Foucault için iktidar bir yönetme rasyonalitesidir; amaçlar ve araçlar buna içkindir.

Tekrar Keyser Söze'ye dönersek; bu iktidar oyununun öznelerine ve nesnelerine baktığımızda gözümüze çarpan şey, iktidar uygulayabilmenin belli bir rızaya dayanması gerektiğidir. Keyser Söze'nin, rakiplerinin, karısını ve çocuklarını öldüreceğine inanması gerekiyor. Aynı zamanda sevdiklerine veya kendisine uygulanacak olası şiddet, ondan istenen eylemi yapmaktan daha önemli değilse, iktidara rıza gerçekleşmeyebiliyor. Bunu işkence pratiklerinde veya isyan hareketlerinde gözlemleyebiliyoruz. Filmin bu sahnesinde iktidarı uygulamak isteyenler, çocuklarından birisini öldürerek bunun bir olasılık değil, birazdan yaşanacak olan olduğuna inandırmak için şiddet uyguluyorlar. Böylece şiddetin sadece kullanılabilir olma durumunun değil, aynı zamanda uygulanmasının da iktidarın tesis edilmesinde etkili bir mekanizma olduğunu görüyoruz. Öznenin burada, iktidara tâbi olabilmesi için gerçekten sevdiği ve değer verdiği insanların

[2] Michel Foucault (2011), *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay. İstanbul: Ayrıntı; Rainer Forst (2015), *Normativität und Macht: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp. Her ne kadar bu çalışma Rainer Forst'un *Noumenale Macht* adlı makalesinde iktidar sorunu ile ilgili yaptığı formülasyana çok şey borçlu olsa da, buradaki iktidar ve şiddet ilişkisi daha geniş bir perspektifte incelenmeye çalışılıyor. Kantçı bir konstrüktivist olmasına rağmen Forst'un, insanın haklı gerekçeler doğasına sahip olduğu ve iktidarın da haklı gerekçelerin kullanılması ve kullanabilme kapasitesi ile kurulduğunu öne süren görüşlerinin tartışmalı olduğunu düşünüyorum. Haklı gerekçeklerin en elverişili durumlarda dahi gerçeği tam olarak ortaya koyabileceğini düşünmüyorum. Forst özellikle şiddet aracılığıyla iktidar kurulabileceği gerçeğini reddediyor.

[3] Forst, *Normativität und Macht*, s. 22.

zarar görmesini önemsiyor olması gerekir. Saldırganların ön kabulü Keyser Söze'nin karısını ve çocuklarını sevdiği, değer verdiği ve bu yüzden de tehdide boyun eğmesi gerektiğidir. Filmin bu sahnesini seyreden herkes için şaşırtıcı olacak bir şekilde Keyser Söze karısını ve çocuklarını öldürüyor. Bu eylem –her ne kadar insanlık dışı olarak görülmesi gerekse de– iktidar mekanizmasına karşı bir direniş olarak da değerlendirilebilir, çünkü Söze bu eylemiyle kurulmaya çalışılan iktidarı bir anda yıkıyor ama özellikle vurgulanması gereken; bunu şiddet uygulayarak yapıyor. Burada direniş saldırganların emirlerine uymayarak pasif bir şekilde de olabilirdi.

Sonuç olarak, Keyser Söze kendisine iktidar uygulamak isteyenlerden birini bütün olan biteni herkese anlatması için serbest bırakıyor. Öyle korkunç bir insan ki Keyser Söze, düşmanlarını alt etmek için kendi sevdiklerini bile öldürebiliyor. Sevmediklerine, ona karşı çıkanlara neler yapabileceğini hayal edin. Aslında yapılmak istenen kendisini efsaneleştirerek bir daha şiddete ihtiyaç duymaksızın iktidar kurmak. Bu inancın iktidar ilişkisinin kabulüne az veya çok kurumsallaşmasına sebep olduğunu ve bu şekilde de stabilize olduğunu vurgulamak istiyorum.[4]

Foucault'ya gore, şiddeti karakterize eden temel prensip insan vücuduna etki etmesiyken, iktidar dolaylı olarak öznelere tesir ediyor. Şiddet belli eylem alanlarını dışlayarak, şiddet uygulayanı aktif, uygulananı ise edilgen hale getiriyor. İktidarın kendisi, öznelere eylemlerinde aracılık ettiğinden, iktidar ancak özgür bireylere uygulanabiliyor.[5] İktidar, mümkün olan eylemler toplamında operasyonlarda bulunarak öznelerin tutum ve davranışlarına etki ediyor. Foucault'nun iktidar ile şiddeti ayıran örneği özellikle çarpıcı: İşkence gören bir kişi eğer konuşmaya şiddet dışındaki yöntemlerle kışkırtılırsa ancak o zaman iktidar uygulanmış olur. Özgürlük ve iktidar birbirilerini dışlayan ögeler değildir, hattâ aksine özgürlük iktidarın icra edilebilmesinin temel şartıdır. Foucault, iktidar ve şiddet ilişkisini şu şekilde anlatır:

> Şiddet ilişkisi bir beden üzerinde ya da şeyler üzerinde uygulanır; şiddet ilişkisi zorlar, büker, işkence uygular, tahrip eder ya da bütün imkânlara kapıyı kapatır. Şiddetin tam zıddı ancak pasiflik olabilir ve herhangi bir direnişle karşılaştığında onu en aza indirmekten başka bir seçeneği yoktur. Öbür yandan, bir iktidar ilişkisi, hakikaten bir iktidar ilişkisi olacaksa ikisi de vazgeçilmez önem taşıyan iki unsur temelinde eklemlenebilir ancak; ötekinin (üzerinde iktidar uygulananın) sonuna kadar bir eylem

[4] Burada kurumsallaşma kavramından; insanlar için oluşan eylem çerçevesi anlaşılıyor. Fritz W. Scharpf (2000), *Interaktionsformen. Akteurzentrierter Institutionalismus in der Politikforschung Opladen*: UTB.

[5] Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 73.

> öznesi olarak tanınması ve öyle kalması ile bir iktidar ilişkisine karşı, bütün bir karşılıklar, tepkiler, sonuçlar ve muhtemel buluşlar alanının açılabilmesi.[6]

Şiddetin uygulanacağına olan inanç aslında öznenin seçim özgürlüğüne engel olan bir durum değil. Her ne kadar riskli ve tehlikeli olsa da karşı eylem alanının var olduğunu söylemek zorundayız. Şiddetin uygulanmasının da bazı durumlarda düşünsel etkide bulunduğunu, iktidarı kurabildiğini görüyoruz. Örnekte görüldüğü gibi, çocuklarından birinin öldürülmesi Söze için saldırganların inandırıcılığını artıran bir unsur olmalı. Foucault'nun kendi verdiği örnek üzerinden gidersek, *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında,[7] krala karşı suikast girişiminde bulunmasının ardından yakalanan suçluya uygulanan, halka açık işkence gösterisinin altında, belli bir iktidar mantığının sonucu olarak, yani egemenin ölüm ve yaşam hakkında karar vermesinin yanısıra, bu şiddet gösterisi sayesinde üçüncü kişileri –burada halkı– ibret yoluyla belli davranışlardan caydırararak, egemenin kendi iktidarını pekiştirme amacının yattığını görüyoruz. Bunun dışında, disipline edilen mahkûmlar, başka bir şekli tahayyül edilemeyecegine göre zora ve şiddete başvurularak özgürlükleri ellerinden alınmış, uyumlu hale getirilmiş, belirli iktidar teknolojileriyle işlenmiş, şekil verilmiş, forma sokulmuş, makine gibi işleyen, otomatik gözetleme mekanizmalarıyla robotlaşmış öznelerdir. Burada şiddetin iktidara içkin olduğunu görebiliriz.

Foucault aynı zamanda, iktidarın üretken bir karakteri olduğunu ve özgür bireylere uygulandığını ve yalnızca şiddetin değil, tahakkümün de bu özgürlüğü yok ettiğini, bunun için de iktidar ilişkisi olarak görülemeyeceğini söyler. Fakat burada şiddetin ve zorunlu üretim süreçlerinde nasıl bir rol oynadığını Karl Marx çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer. Marx "İlksel Birikim"de, kapitalizmin kurulma sürecinde köylülerin şiddet kullanılarak nasıl mülksüzleştirilip hayatta kalmak için şehirlerde işçi olarak çalışmak zorunda kaldıklarını anlatır. Pek çok durumda, devlet tarafından el koyulan mülklerin köy cemaati tarafından kullanılan topraklar olduğunu, bu yolla mülksüzleşen toplulukların işçi sınıfını oluşturduğunu, nihayetinde de devletin şiddete ve zora başvurarak işçiler ve üretim araçlarının sahipleri arasında yeni bir iktidar ilişkisini ortaya çıkardığını tasvir eder.[8]

Bilgi İstenci kitabında verdiği bir diğer örnekte ise Foucault, Homeros'un aktardığı bir olayı betimler. Burada iki at arabası yarışçısının, yarışı (Kariot) kimin kazandığıyla ilgili anlaşmazlıklarında, yarışmacılardan tanrılar adı-

---

[6] *Age.*

[7] Michel Foucault (1976), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

[8] Karl Marx (1972), *Das Kapital. Marx-Engels-Werke* (MEW) Bd. 23. Berlin: Dietz, s. 791.

na yemin etmeleri istenir. İnanışa göre yalan yere yemin edilirse, tanrıların gazabı sadece kendisinin değil bütün ailesinin üzerine olacaktır. Bu yüzden yemin etmeyen tarafın her halükârda gerçeği söylemediği kabul edilirdi. Burada şiddetin uygulanacağına olan inancın, yani tanrıların gazabının, belli bir iktidar ilişkisi yarattığını düşünebiliriz. Görmemiz gereken; gerçeğin nasıl üretildiğinden ziyade, tanrıların şiddetinin veya öfkesinin somut bir durumda, nasıl iktidarı üreten bir mekanizmaya dönüştüğü ya da iktidar kurulmasında araçsallaşarak insanları belli bir davranışa sürüklediğidir.[9]

Foucault şiddet ve iktidar arasında çizdiği sınırların dışında da görüşler öne sürmüştür. Ona göre, şiddetin belli bir rasyonalitesi vardır ve bu rasyonalite şiddete bir taraftan sağlam bir temel öteki taraftan da devamlılık sağlar. Böylece şiddet ve akıl birbiriyle çelişen ögeler olmaktan çok birbirine bağlı iki ögedir.[10] Foucault'yu referans alan yönetimsellik araştırmalarında, şiddet ve devlet ilişkisi kesintisiz bir dengeleme süreci olarak tanımlanıyor. Devletin şiddet tekeli de, belirli şiddet uygulama formlarının meşru olarak görülmesini sağlayan rasyonalitenin ifadesi olarak görülüyor.[11]

Bu araştırmalardaki en önemli problem devleti aktör olarak göz önüne almamalarıdır.

Devletin, performans süreçlerinin sonucu olarak ortaya çıktığı düşünülebilir, kültürel eylemlerle ve söylemlerle sürekli yeniden kurulduğu iddia edilebilir, fakat onun düzenin tesis edilmesinde bir fail olduğunu yadsıyamayız. Devletin siyasi eylemlerinin belirli diskurslardan, spesifik tekniklerden ve metotlardan, bilgi, iletişim ve temsil formlarından etkilenebilir olması, bizleri bu eylemlerin bu biçimde belirlendiği sonucuna götürmemeli, çünkü bu diskurslar her şeyi kapsayan bir rejim oluşturamazlar. Foucault'nun iddia ettiğinin tersine homojen de değildirler. İnsan aklı her zaman yeni söylemler veya yeni nedensellikler üretebilir. Bu her an gerçekleşen bir süreçtir. Foucault'nun düşüncesinde, aslında hakikat ve iktidar sistemsel bir bütündür. Buna, geç dönem çalışmalarında yönetimsellik adını veriyor. Bu araştırmaların önemli çıkış noktası, siyasi iktidar kavramını devlete odaklanmaktan kurtararak, onu çeşitli etkiler altında meydana gelen güç ilişkileri alanı olarak tanımlamaktır. Devletin yalnızca bu özelliğine odaklanılmasının sonucu olarak, birçok araştırmada devletin etki gücü ve kendi gerçekliği kaybolurken, ona bir çeşit toplumsal altyapıyı yöneten sanal bir üstyapı rolü veriliyor. Bununla birlikte, yalnızca devletin organizasyon ve düzenleme şekillerinin stratejik anlamı yanlış yorumlanmıyor,

[9] Michel Foucault (2012), *Über den Willen zum Wissen: Vorlesungen am Collège de France 1970-1971*, Berlin: Suhrkamp, s. 102.

[10] Michel Foucault (2005), "Foucault untersucht die Staatsräson", *Schriften in vier Bänden, Dits et Ecrits. Band IV1980-1988* içinde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Nr. 280, S. 47-51.

[11] Susanne Krassman/Jürgen Martschukat (2007), *Rationalitäten der Gewalt*: Bielefeld.

aynı zamanda hukuki ve kurumsal yapısıyla sınırlanmış bir devlet kavramı kullanılmış oluyor.[12] Bu şekilde, devletin eylemlerinin stratejik seçiciliği ve göreceli otonom yapısı göz önüne alınmamış oluyor. Ayrıca şiddeti, yönetme rasyonalitesi bağlamında tartışan bu çalışmalarda, şiddet bilinçli olarak hesaplanmış amaçlarla, buna uygun araçlar arasındaki ilişki olarak görülmüyor; aksine amaçlar ve araçlar, sorunsallaştırmalar rasyonalite şekillerinde tespit edilmeye çalışılıyor.[13] Şiddetin meşru veya gayrimeşru şekilleri, belirli bir diskurs veya her şeyi kapsayan hakikat rejimleri ve buna uygun rasyonaliteler üzerinden okumaya gerek kalmadan da, bir iktidar ilişkisinin tezahürleri olarak görülebilir. Bilinçli olarak hesaplanmış amaçlarla, buna uygun araçlar arasındaki ilişki dikkate alınmadığında, bir iktidar ilişkisinden ziyade, ancak belirli bir etkiden söz edilebilir. İnsanların olası eylemlerinin üzerinde eylemde bulunmak, ancak ve ancak belirli bir amaç ve buna uygun araçlar ve stratejiler kullanılarak gerçekleştirilebilir. Bu stratejiler, yapıların insanlara verdiği roller veya bu yapıları kuran ya da devamını sağlayan söylemlerin, iktidar uygulamak için bilinçli bir şekilde araçsallaştırması da olabilir. Bireylerin veya grupların yapılar içinde konumlanmasına ve bu yapıları kuran ve devamını sağlayan söylemlerin araçsallaştırılmasına bağlı olarak, şiddet uygulamak kolaylaşabilir ve bu şekilde kurulan iktidar da stabilize olabilir. Bunlar, ekonomiden siyasete, cinsiyet düzenlerinden eğitime kadar çeşitli yapılar olabileceği gibi, aynı zamanda okul, üniversite, ordu, sendika gibi organizasyonlar da olabilir. Bu yapılar ve organizasyonlar yalnız belirli söylemler üzerinden tesis edilmez. Onları kuran ve devamını sağlayan söylemler, stratejik olarak kullanılıp yapı içerisinde iktidarı tesis etmeyi sağladıkları gibi, şiddetin uygulanmasını da kolaylaştırabilirler. Örneğin ataerkil düzen, "erkekler kadınlardan üstündür çünkü kadınlar zayıftır" benzeri söylemlere dayanır. Bu söylemler bireylere iktidara benzer bir etkide bulunur. Bu etkinin sonucu olarak, örneğin bir babanın karısını veya kızını özgür bırakması ya da yanlarında olmaması halinde dahi söz konusu kadınlar ataerkil yapının kurallarına uymaya devam ederler.[14] Bu etkinin şiddet uygulama yolunu açacağını ya da en azından kolaylaştıracağını öne sürebiliriz. Yapılar belirli değerlere, normlara, kurallara ve sosyal pozisyonlara dayandığından ve bu şekilde belli bir iktidar potansiyeli içerdiğinden, iş adamı, memur, sendika başkanı, anne, baba, hattâ çocuk gibi, her bir yapıya göre değişen sosyal

[12] Thomas Lemke (2008), *Gouvernementalität und Biopolitik, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.*

[13] Krassman/Martschukat, *Rationalitäten der Gewalt.*

[14] Forst bu örneği, iktidarın yapılarda nasıl uygulandığını anlatmak için veriyor. Daha önce belirtildiği şekilde Forst şiddetin, iktidar yitirildiğinde oluşacağını öne sürüyor. Burada şiddetin rolünü göz ardı ediyor. Forst, *Normativität und Macht*, s.72.

roller kaynak olarak kullanılarak iktidar tesis edilebilir.[15] Yapı içerisinde konumlanmaya göre iktidarı uygulama kapasitesi tamamen farklılık gösterse de, kapasitesi olmayan ya da az olan bireyler ve gruplar da iktidar kurma imkânına sahiptir. Örneğin bir işçi lideri devrim başlatabilirken, güçlü bir devletin lideri beklenen etkiyi gösteremeyebilir. Bu şekilde kurulan iktidara şiddet içkin olabileceği gibi, iktidarın şekline bağlı olarak annenin çocuğa, babanın anneye şiddet uygulamasına meşruiyet sağlama olanaklarının elverişli hale geldiğini belirtmemiz gerekir.

İktidar ile şiddet kavramlarını ayırmak isteyen bir başka düşünür de Hannah Arendt. Arendt, iktidarı eşit ve özgür yurttaşların üzerinde uzlaştığı bir eylem çeşidi olarak tanımlıyor.[16] Buradan yola çıkarak iktidarı pozitif bir fenomen olarak tanımlarken, şiddeti negatif bir eylem biçimi olarak görüyor. Arendt iktidarın kurumsal ya da askerî araçlara indirgenemeyeceğini vurgulayarak –her ne kadar burada öne sürülen iktidar anlayışıyla uyumlu olsa da– iktidarın karanlık taraflarını şiddet kavramına aktararak iktidarın kendi özelliklerinin anlaşılmasını engelliyor. Arendt'in iktidar kavramı özellikle iktidarın kurumsallaşmış şekillerini açıklamaya uygun değil. Aslında Arendt devrimleri incelerken, şiddetin iktidar ile ilişkisini ayrıntılı olarak gözler önüne seriyor. Devrimlerde, insanların ne silahların ne de tankların fiziksel gücüne aldırış ettiğini, varolan kanunların etksini yitirdiğini ve insanların ne askerlerin ne de otoritenin emirlerine uyduğunu anlatıyor. Hattâ silahlarla ateş edilse bile insanların kaçmadığını söylüyor. Bu silahlar fiziksel güce hâlâ sahip olsa da arkasındaki asıl iktidar, yani insanların kafasındaki iktidarın yitirilmiş olduğunu görüyoruz.[17] Her canlı gibi insanın yaşama içgüdüsünün, ölümden korkuya sebebiyet verdiği düşünüldüğünde şiddetin, ölüm tehdidinin en etkili iktidar mekanizmalarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu en istenilmeyen durumda dahi insanlar iktidara tâbi olmayı reddedip direniş gösteriyorlarsa, kafalarında başka gerçekliklerin olduğunu bilmek gerekir. Fakat Kant'ın da söylediği gibi, insanların kafasını açıp onları nelerin motive ettiğini tam olarak bilemeyiz. Tekil olaylarda bunu anlamak çok güç olmasına rağmen, kitlesel ya da organize direnişlerde nelerin etkili olduğu anlaşılabilir.

Forst, iktidar ile şiddeti ayırmaya çalışırken, iktidarın rıza üzerinden şekillendiğini, bu rızanın bir ilişki niteliği olduğunu ve insanların zihinlerinde gerçekleştiğini; şiddetin ise bu kabul ve düşünsel alanda hareket etmediğini, zora dayalı olduğunu ve iktidar uygulananın özgür iradesini yok

[15] *Age*. 72.
[16] Hannah Arendt (1970), *Macht und Gewalt*, München: Piper, s. 45.
[17] Forst, *Normativität und Macht*, s. 63.

edip onu fiziksel bir nesne haline getirdiğini, bu sebeble de bunun iktidarla ilişkilendirilemeyeceğini öne sürüyor.

İktidar ile şiddet ilişkisinde, Forst'un da benimsediği yaygın olarak kabul gören görüşlerden biri; iktidarın yitirildiği anda şiddetin buna bir tepki olarak ortaya çıktığıdır. Örneğin devlet iktidarının kaybolmaya yüz tuttuğu zamanlarda, yani iktidara tâbi olanların iktidara rıza göstermemeye başladıkları dönemlerde, devletin şiddet uyguladığını görüyoruz. Aynı şekilde çocuk eğitiminde uygulanan iktidar biçiminde de iktidarın bozulduğu anlarda şiddetle cezalandırmanın hâlâ yaygın bir pratik olduğunu biliyoruz. Her ne kadar yukarıdaki örnekler, iktidar ile şiddet arasında bir ilişki olmadığını doğrular gibi gözükse de bunu indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendiriyorum. Şiddeti, her durumda, iktidar kaybının neticesinde oluşan tepkisel bir eylem veya cezalandırma olarak değerlendirmekten çok, onun yitirilen iktidarı tekrar kurmanın bir aracı olarak kullanıldığını tespit edebiliriz. İkili ilişkilerdeki öldürme dışındaki birçok şiddet şeklinin, yitirilen iktidarın yeniden kurulmaya çalışıldığı için uygulandığını gözlemleyebiliz. Özellikle gruplararası iktidar ilişkilerinde, öldürme de dâhil olmak üzere çeşitli şiddet şekillerinin üçüncü kişilere uygulanmasının, iktidarın diğer grup üyeleri üzerinde tekrar tesis edilmesini sağladığını görebiliriz. Bunun sayısız örneğini şiddetle bastırılan protesto gösterilerinde, ayaklanmalarda ve isyanlarda bulabiliriz.[18]

Keyser Söze örneğinde şiddetin uygulanabilir olmasının yanında, uygulanmasının da iktidarı kuran mekanizmalardan olduğunu görüyoruz. Bu örneği vermemdeki en önemli etken, kriminal şiddet içerisinde siyasi şiddete en çok benzeyen suç şeklinin mafya tarzı şiddet olduğunu düşünmemdendir. Çünkü bu organize suç şekli korku salma ve tehdit üzerinden işler. Ancak, siyasi şiddet şekillerini incelediğimizde şiddetin iktidarla ilişkisinin daha iyi anlaşılacağını düşünüyorum. Siyasi şiddetin kriminal şiddetten ayrılan en önemli özelliği, onun ikili bir ilişki, yani maktûl ve kurban ilişkisine dayanmamasıdır. Üçüncü taraflar kriminal şiddette arzu edilmezken, siyasi şiddet üçlü bir ilişkidir. Failler ve kurbanları dışında, siyasi şiddet ilişkisinin üçüncü tarafı, mesaj verilen adrestir. Bu adres genellikle hakem işlevi gören kamuoyudur ve siyasi şiddetin aktörleri için olası destekçilere ve seyircilere mesaj yeri olarak düşünülür ve bunun için meşruiyet stratejisi izlenir.[19]

[18] Walter Benjamin, devletin uyguladığı bu şiddetin kendi var olma şartlarını ortadan kaldıracağını ve diyalektik bir ilişkiyle devrimci güçleri harekete geçireceğini öne sürüyor.

[19] Birgit Enzmann (2013), *Handbuch Politische Gewalt: Formen-Ursachen-Legitimation-Begrenzung*, Wiesbaden: Springer.

Siyasi şiddet şekilleri arasında, benim burada ortaya koymaya çalıştığım anlayışı en çok terörizmde bulabiliriz. Terörizm, organize gruplar ya da devlet tarafından siyasi nedenlerle korku yaratmayı amaçlayan bir şiddet biçimidir. Bu şiddet türünün en önemli stratejik özelliği, asıl amaçları olan kamuoyunu yönlendirme isteğidir. Hedeflerini, rastlantısal, sivil asker ayırımı yapmadan ve asıl amaçları dışında seçerler. Bu hedefler genelde temsilî ya da semboliktir, böylelikle mesaj niteliği kazanır. Mesaj olası destekçilerine propaganda yapmak ve tehdit algısı yaymak, düşmanlaştırılan tarafın o kadar güçlü olmadığını göstermek, olası kurbanlara korku salma üzerine kuruludur.[20] Gelecekteki kurbanların öngörülemez olması, düşman olarak görülen tarafı demoralize eder. Terörizm veya devlet teröründe, kurbanların hedef gözeterek seçilmemesi yüzünden, çatışma ve amaçlar arasında da doğrudan bir ilişki yoktur. Saf şiddet, korku yaratarak psikolojik etki gösterirken, terörizmin ikili bir eylem yapısı vardır. Hem şiddet üzerinden korku salar, hem de siyasi bir etkiyi amaçlar.[21] Siyasi şiddetin amaç ve araçlarla doğrudan ilişkili yapısı terörizmi stratejik bir eylem olarak tanımlamamızı sağlar. Şiddet ve tehdit üzerine kurulu bu iletişim süreçlerinin, iktidar kurmak ya da iktidara direniş göstermek üzerinden işlediğini öne sürebiliriz. Terörizmin bu stratejik karakteri, onun sadece devlet dışı aktörler tarafından değil aynı zamanda devletler tarafından da uygulanan bir şiddet türü olmasını sağlamıştır.

2. YASA, ŞİDDET VE İKTİDAR

Hukuk devleti olmak, devletin şiddet uygulamasını tarafsız ve evrensel geçerliliği olan bir şekilde düzenlenmesi anlamına gelse de, keyfî şiddet ya da hukuk dışı ölçüsüz şiddet her zaman söz konusudur. Yasalar ve kurallar, bir yandan devletin şiddet uygulamasının meşruiyetine imkân sağlarken, diğer yandan da Weber'in yaptığı tanımdaki gibi devletin en önemli özelliklerinden biri olan, kendi sınırları içerisindeki şiddet tekeline hâkim olmasını düzenler.[22] Devlet, kurumlarıyla ve hukuk içerisindeki yetkileri ile vatandaşlarının, düzeni bozan ya da hukuk dışı şiddetini ehlileştirmeye çalışırken, bu kurumların ve kuralların kendisi de şiddetin meşruiyetine hizmet eder. Şiddet üzerine yapılan sosyoloji araştırmalarında bu çelişki esas itibariyle şiddet ve düzenin karşılıklı kurucu ilişkisi olarak nitelendirilmektedir.[23] Düzenin kurulabilmesinin ve korunabilmesinin ön şartı şiddettir, fakat aynı zamanda şiddetin önlenmesi için de düzene ihtiyaç duyulur. Şiddet yalnız

[20] *Age.*
[21] *Age.*
[22] Max Weber (1993), *Politik als Beruf*, Berlin: Duncker & Humblot.
[23] Krassman/Martschukat, *Rationalitäten der Gewalt.*

yıkıcı bir etkinin kavramı değildir. Devlet bu düzeni şiddete dayanarak kurarken, siyaset ve hukuk da aynı şekilde kendini gerçekleştirebilmek için şiddete başvurmak zorundadır.[24] Siyaset ve hukuk ancak fiziksel şiddete başvurduğunda ve karşı şiddeti önlediğinde mümkün olabilir. Hukukun tesis edilmesi sadece şiddet tehdidine değil aynı zamanda onun kullanımına bağlıdır. Walter Benjamin, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* adlı kitabında[25] hukukun şiddete dayandığını ve bunun iki şekilde icra edildiğini öne sürer. Hukukun korunmasını sağlayan şiddet yasa koruyucu iken, hukukun tesis edilmesine yarayan şiddet biçiminin yasa koyucu şiddet olduğunu iddia eder. Derrida, bu ayırımın doğru olamayacağını çünkü yasanın tesis edildiği ânın, yasayı korumaya söz verilmesini de içerdiğini söyler ve Benjamin'in, her iki şiddet şeklinin polis kurumunda birbirine geçtiğini öne sürdüğü an bu ayırımdan vazgeçmiş olduğunu iddia eder.[26]

Düzenin sağlanması için kullanılan şiddet güvenliğe işaret eder. Hobbes, devletin vatandaşlarının güvenliğini sağlamasının, ancak vatandaşların kendi haklarını devlete aktarmasıyla gerçekleştiğini öne sürer. Siyaset felsefesindeki devlet ve vatandaş ilişkisine ilk referansı oluşturan bu görüşte, düzenin kurulması için uygulanacak olan şiddetin, doğuştan kötü olan insan doğası sebebiyle insanların birbirine uyguladığı şiddeti engelleyen tek güç olduğu iddia edilir. Daha sonraları, devlet ve vatandaş ilişkisinde devlet müdahalelerine karşı vatandaşın özgürlüğünün nasıl sağlanacağı sorunsallaştırılmıştır. Buradaki güvenlik ve özgürlük yasaya dayanır ve antagonistik bir ilişki içerisindedir. Güvenliğin sağlanabilmesi hakkındaki görüşler her zaman özgürlüğün kısıtlanması üzerinden hareketle ifade edilir. Özgürlükler güvenliği tehlikeye attığı gibi güvenlik de özgürlüğü kısıtlar. Burada dikkat edilmesi gereken husus, güvenlik önlemleri bazılarının özgürlüğünü yok ederken diğerlerine hiç dokunmayabilir.

Şiddet ve düzen, güvenlik ve özgürlük ya da hukuk ve şiddet üzerine ortaya konan bu görüşler, bu ilişkinin çelişkili bir karakteri olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Makalenin bu kısmına kadar, şiddet ve iktidar ilişkisine dair öne sürdüğüm tezler üzerinden bu görüşleri değerlendirmeye çalışırsak, ilk olarak iktidarın oynadığı role yeterince değinilmediğini görürüz. Devletin düzeni sağlamak için şiddet uygulaması aynı zamanda karşı şiddeti önleyebilmesine bağlıdır. Düzenin sağlanması tekil bireylerin veya grupların hesaplanabilir olası davranış ve eylemlerde bulunması demektir. Eylemlerin düzen içerisinde kalmasını sağlayan normlara, şiddetin olası

[24] Jacques Derrida (1991), *Gesetzeskraft. Der "mystische Grund der Autorität"*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, s. 12.
[25] Walter Benjamin (1965), *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
[26] Derrida, *Gesetzeskraft*, s. 83.

kullanımı birçok durumda içkindir. Anormal davranışlar ve eylemler şiddetin olası kullanımını da içerisinde barındıran söylemlerle dışlanır. Hukuk, birçok şekilde kendi özgül spesifik yapısıyla ele alınmış ve temellendirilmiştir, fakat analizi daha derinden başlattığımızda yasa yalnız hukuki değerlendirmenin konusu değildir, daha çok olası tehlikelerin tahmini ve düzeni bozan eylemlerin engellenmesi üzerinden işler.

Benjamin'den Derrida'ya ve Luhmann'a kadar, yasanın şiddet uygulanarak yürürlükte kalabileceği ve yasa bir formülasyon olarak kaldığı sürece hükümsüz kalacağı düşüncesi ile aslında belli bir etkiden bahsedilir. Burada beklenilen etki şiddetin iktidar ilişkisinde araç olarak kullanılması, bu şekilde istenilen eylemlerin gerçekleşeceği düşüncesidir. Burada, iktidarın ilişkisel özelliğini vurgulamak istiyorum. Derrida, yasayı kuran şiddetin gayrimeşru şiddetten ayrı bir güç olduğunu, meşru veya gayrimeşru olarak değerlendirilemeyeceğini iddia ediyor. Bana göre kurucu şiddetin nötr görünmesinin sebebi iktidarın burada nötr görünmesinden kaynaklanmaktadır. Burada yasa gelecekteki eylemlerle ilgili olarak, söz vermenin yazılı halini yani sözleşmeyi temsil ediyor ve yerine getirilmeyen sözün şiddetle cezalandırılacağını söylüyor. Fakat aynı zamanda masaya oturmaya şiddetle zorlamayı, yani şiddet tekelini de temsil ediyor. Yasayı kuran şiddet, iktidar kurmak için uygulanıyor ve yasa da iktidarın devamını sağlıyor. Fakat şiddete başvuran iktidarın nötr olduğu söylenemez.

Şiddetin stratejik özelliği yasa ile olan ilişkisinde de ortaya çıkıyor. Yasa, belli eylemleri engellemek adına önceden tarif edilmiş yaptırım olarak şiddet ve zora dayanıyor. Foucault'da egemenlik ve yasa birbirine geçmiş kavramlardır. Bu iki kavramın iç içe geçmesi belli bir iktidar şekli oluşturur. Foucault bunu hukuki iktidar olarak tanımlar ve bunun tarihin belirli bir döneminde etkili olduğunu öne sürer. Foucault'nun burada tasvir ettiği, yasa haline gelen veya yasayı koruyan emirler üzerinden işleyen, kralın yasası ve iktidarıdır.[27] Yönetimsellik üzerine verdiği derslerde, değişimi, yöneten üzerinden tasvir ederek merkantilizmin, egemenin etkisi altında bir yönetimsellik olduğunu öne sürmüş olur. Bu değişim, yasaları taktik olarak kullanmayı içerir. Foucault'nun yasanın kendisinin bir strateji olması yorumunu referans alan Judith Butler, egemenlik sorunu bağlamında yasaları stratejiler olarak görüyor ve somut örnek olarak Amerika'nın terörle savaş politikasında tartışıyor. Burada özellikle, yakalanan teröristlerin Guantanamo'da "de facto" olarak süresiz şekilde hapsedilmesini sorguluyor.[28] But-

[27] Michel Foucault (1980), *Power/Knowledge. Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*, Brighton: Harvester Press, s. 94.

[28] Judith Butler (2005), *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 69-120.

ler, yasanın stratejik olarak kullanımından, hem onun manipülatif ve araçsal kullanımını hem de askıya alınmasını anlıyor. Ona göre bu, egemenlik sorunu ile bağlantılı olarak ortaya çıkıyor. Hukukun geçici olarak askıya alınması, hem açıkça yönetimselliğin bir stratejisi olarak yorumlanabilir hem de egemenliğin yeniden doğmasına yol açar.[29] Giorgio Agamben'in egemen hakkındaki görüşleri de, aslında egemenin karar alma yetkisine yönelik bir eleştiri olarak okunabilir. Orada Agamben'in açıkça ortaya koyduğu gibi, bu şekilde anlaşılan egemen, şiddeti tekelinde toplamayı amaçlarken, karşı şiddeti hukuk aracılığıyla engellemez ancak şiddetle önleyebilir.[30] Bu, yalnız olağanüstü hallerde geçerliliği olan bir durum değildir aynı zamanda uluslararası sistemde, insani gerekçelerle gerçekleşen askerî müdahalelerde de söz konusudur. Yasanın kendisinin başlı başına, stratejik eylemi gerçekleştirebilen bir özelliği olmadığını düşünüyorum. Ona stratejik anlamı kazandıran, şiddet uygulamanın veya şiddet uygulama olasılığının mevcudiyetidir. Eğer yasa formülasyon olarak kalırsa etkisizleşir ve stratejik özelliğini kaybeder.

3. KÜRESEL TERÖR, DİRENİŞ VE ÖTEKİ

İktidarın, şiddeti kullanması ya da onun üzerinden eylemlere başvurması belirli bir etkileşimin olduğunu bize unutturmamalı. İktidar, başta da belirtmeye çalıştığım gibi aslında karşılıklı etkileşim halini içinde barındırır. Tahakküm de dâhil olmak üzere, iktidar ilişkilerinde belli bir ilişkisel karakter söz konusudur. Öznenin eylem alanının, her ne kadar riskli de olsa birçok durumda imkân dâhilinde olduğunu tespit edebiliriz. Bunun aksini iddia etmek, yalnız rızanın iktidarın temel bir özelliği olduğunu reddetmek anlamına gelmez, aynı zamanda öznenin failliğini de ortadan kaldırır. Foucault'ya göre, tarihin belirli bir döneminde yönetim rasyonaliteleri hakkında birbirine geçen çeşitli bilimsel, dinsel, kurumsal söylemler ve bunlara eklenen kendini yönetme pratikleri, insanları özneleştirir. Aslında Foucault'nun çalışmaları, öznenin iktidar tarafından kurulması olarak okunmalıdır. Özneleştirme, Foucault'da ikircikli bir şekilde, hem özneleşme hem de tâbi kılma anlamına gelir. İktidarın, insanları kimliklerini yapılandırmak suretiyle özneleştirdiğini ve böylece iktidara tâbi hale getirdiğini öne sürer. Fakat iktidar burada daha önce var olan bir özneyi tâbi kılmaz aksine bu özne iktidar kullanımıyla ortaya çıkar. Böylece tâbi kılma ve kurma birbirine geçmiş olur. Ancak Judith Butler, Foucault'nun yazılarındaki bir

[29] *Age.*

[30] Giorgio Agamben (2002), *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

noktaya dikkat çekmek istiyor.[31] Özneleşme ve tâbi olma süreci sadece tek bir eylemle değil aksine sürekli tekrar eden bir yapılandırma olarak gerçekleşiyor. Fakat burada tek bir iktidardan söz etmek de mümkün değildir. Özne, çeşitli iktidarların güçler alanında etki etmesiyle yapılanıyor. Birden fazla iktidarın özneyi kurması sonucunda, söylemlerde ve bununla birlikte öznelerde de sapmalar oluşuyor. Bu şekilde düşünüldüğünde öznenin, iktidarların birbirleriyle çatışmalarında etki edebilecek bir güce kavuşması mümkün oluyor ve özne belli bir direniş potansiyeline sahip olabiliyor.[32] Ancak buradaki direniş, sadece bir anlam kayması olarak da değerlendirilebilir. Öznenin yapılanmasındaki bu değişimi, rastlantısal bir anlam kayması olarak mı yoksa emansipasyon ve direniş olarak mı yorumlamak gerektiği konusu tartışmalıdır. Foucault özellikle, iktidarın her yerde olduğunu ve rasyonel kararlar alabilen özne düşüncesinin tahakkümün yokluğuna kanıt olarak sunulamayacağını, tam tersi onun asıl etkilerinden biri olduğunu iddia ederek, direnişi sorunlu hale getirmiştir. Öznenin failliği sorunu, postyapısal eğilimleri olan birçok çalışmada tekrar tekrar üretilmiştir. Bu bağlamda, küresel İslâmcı terör üzerine yazılmış bir eseri kısa bir şekilde tartışmak istiyorum.

Edward Said'in öğrencilerinden Mahmud Mamdani "*Good Muslim Bad Muslim*"[33] adlı kitabında Batı'daki İslâmcı terörizm hakkındaki söylemleri araştırıyor. İslamcı terörizm hakkındaki söylemler Mamdani'ye göre ikiye ayrılıyor. İslamcı terörizmin kaynaklarının, İslâm kültürünün ve dininin kendi özelliklerinde aranması gerektiğini iddia eden görüşün, Amerika'daki İslâmcı terörizm üzerine tartışmalara hâkim olan düşünce olduğunu savunurken, bunu kültür tartışmaları olarak adlandırıyor ve onun karşısına, İslâmcı terörizmi siyasi ve ekonomik nedenlerle açıklayan söylemleri yerleştiriyor. Bu tip söylemlere ise siyasi tartışmalar adını veriyor. Siyasi tartışmaların, İslâmcı terörizmin ortaya çıkış sebeplerine doğru teşhisler koyduğunu ifade ediyor. Buna göre, İslâmcı terörizmin doğuşunun Amerikan emperyalizminde ve dış politikasında aranması gerektiğini savunuyor. İslamcı terörünün Amerikan hegemonyasına ve zulme karşı tepki olduğunu öne sürüyor.[34] Kültürel yaklaşımları, siyasi nedenlerin üzerini örten yaklaşımlar olarak değerlendirip eleştiriyor. Mamdani, İslâmcı terörizmin meşru ve gayrimeşru temsilini birbirinden ayırırken, kültürel tartışmaları oryantalizm bağlamında ötekini kuran söylemler bütünü olarak değerlendiriyor.

---

[31] Judith Butler (2001), *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

[32] Judith Butler (1998), *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin: Berlin-Verlag.

[33] Mahmood Mamdani (2005), *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, NY: Pantheon Books.

[34] *Age.*

Bu şekilde, hem İslâmcı teröristlerin kendi eylemlerini meşru hale getiren gerekçelerine ve böylece terörizmin İslâmcılar arasında kabul görmesini sağlayan nedenlere hem de siyaset ve kültür ilişkisini determinizme saplanmadan açıklayabilecek görüşlere gözlerini kapatmış oluyor.

Bu çalışmada şiddetin tahakküm kurma etkisi dikkate alınmış olsa da birçok postkolonyal araştırmada da gördüğümüz, özneleştirilmiş veya kimliklendirilmiş öteki düşüncesi, ötekinin iktidarla tamamen edilgen bir ilişki içerisinde tasvir edilmesine neden olmuş ve bu şekilde iktidara direniş potansiyeli göz ardı edilmiştir. Uluslararası siyasette, tahakküm ilişkisini indirgemeci bir anlayışla ötekinin temsili üzerinden okuyan bu düşüncenin dayandığı temel kaynak, aslında Edward Said'in *Şarkiyatçılık* adlı kitabıdır.[35] Orada Said'in amacı, Gramsci'nin hegemonya ve Foucault'nun söylem kuramı üzerinden hakikat eleştirisi yapmaktır. Said, Doğu'nun bütünsel bir kimlik olarak Batı'daki söylemlerle kurulduğunu savunuyor. Özellikle Doğu'nun geri kalmış olması, Batı medeniyetine göre evrensel değerlerle uyumsuz bir kültür olması gibi gerekçelerle de Batı'nın Doğu ile hegomonik bir ilişki kurduğunu gösteriyor. Bu hegemonyanın da, sürekli tekrarlanan birbirinin benzeri söylemlerle bugün de devam ettiğini iddia ediyor. Doğu'nun ve İslâm'ın tasvirlerinin iyi veya kötü olarak değerlendirilebilecek tasvirler olmadığını, tam tersine, Batı'nın çıkarlarına hizmet eden ve Doğu üzerindeki hâkimiyetini sağlayan, ötekini inşa eden stratejiler olduğunu iddia ediyor. Bu söylemlerden birini örnek vermek gerekirse; İslâm dünyasının liderlerinin sadece şiddete dayanan bir baskı düzeni oluşturduğu, bu şekilde halklarına tahakküm kurduğu ve bu sebeple de hiçbir meşruiyetlerinin olmadığıdır. Bu ve buna benzer söylemlerin İslâm dünyasına belirli bir etkide bulunduğu yadsınamaz ise de Doğu'nun veya İslâmcı teröristlerin kimliklerinin bu söylemler aracılığıyla inşa edildiğini iddia edemeyiz, tam tersine İslâmcılar ve İslâm dünyası kendi kimliğini kendi söylemleriyle ve fakat birçok örnekte görüldüğü gibi Batı düşüncesi bağlamında oluşturmuştur. Meşruiyet probleminde yöneltilmesi gereken; kimin tarafından meşru görülmesi amaçlanıyor sorusudur. Batı'nın söylemlerinin daha çok gene Batı kamuoyunda meşruiyet sağlayan gerekçeler olarak kullanıldığını fakat aynı zamanda Batı'da bir doğu imgesi oluşturduğunu da görüyoruz.

Konuşabilen, eylemde bulunan öznenin merkezî önemini kaybetmesi, bana göre şiddet ile iktidar ilişkisinin doğru şekilde anlaşılmasını engelliyor. Spivak'a göre, sömürülen sınıflar (*subaltern*) hegomonik yapılar içerisinde konuşamaz. Baskın iktidar-bilgi rejimleri içerisinde kendilerini anlaşılır kılmaya çalışsalar da, öteki olarak sömürgeciler tarafından duyul-

[35] Edward W. Said (1978), *Orientalism*, London, New York: Penguin.

mazlar. Spivak bu yüzden temsilin reddedilerek aşılması mümkün olan bir durum olmadığını öne sürüyor.[36] Derrida'dan esinlenerek ortaya koyduğu bu tezlerde Spivak, özneye herhangi bir eylem alanı bırakmadığı gibi direniş yollarını da imkânsızlaştırıyor. Fakat Derrida'nın siyaset üzerine düşüncelerinde, benim burada ortaya koymaya çalıştığım görüşlerle uyumlu yanlar bulabiliriz. Derrida, toplum sözleşmesi kuramlarının, iktidarın şiddete ve zora dayandığı gerçeğini perdeleme işlevi gören söylemler olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Bu söylemlerin, halkın kendini hukuk sisteminin öznesi olarak görmesini mümkün kılarak iktidarın meşruiyetini sağladığını ve şiddet yoluyla tebalaştıkları gerçeğini gizlediğini söyler. Sonuç olarak toplumsal sözleşme anlatıları, halk nezdinde meşruiyet sağlamaya yöneliktir. Ben burada, Derrida'nın toplum sözleşmesi üzerine olan tezlerinden yola çıkarak, ötekileştiren söylemlerin sömürgecilik dönemindeki yoğunluğuna dair bir yaklaşım sunmaya çalışacağım. Sömürgeciliğe meşruiyet sağlayan birçok düşüncede toplum sözleşmesi söylemi önemli rol oynar. Fakat bu meşruiyet sömürülen özneye yönelik değil, tam tersine kendi yurttaşlarına yöneliktir. Aydınlanmamış ve geri kalmış sömürge halklarının toplum sözleşmesinin dışında konumlanmaları gerektiğini savunan söylemler, bu halkların şiddetle boyun eğdirilmesinin meşruiyetini sağlayan söylemlerdir. Örneğin John Locke, Amerika'nın sömürgeleştirilmesini savunan görüşlerinde, yerlilerin egemen bir ulus olmadığını, yönetimlerinin olmadığını ve doğa durumunda yaşadıklarını dile getirir. Amerika'da toprak sahibi olunabilir, çünkü yerliler tembeldir ve Amerikan topraklarını hakkıyla kullanamazlar.[37] Fanon, devletin dilinin, sömürgelerinde –Kıta Avrupası'ndaki gibi hukuki meşruiyet üzerinden şekillenmediğini– şiddetin dili olduğunu söyler.[38] O halde, sömürgeciliğe meşruiyet sağlayan görüşlerin toplum sözleşmesi üzerinden de işlemesi ne anlama gelmektedir? Aydınlanma ile birlikte gelişen hümanist görüşlerin yaygınlık kazanması ve toplum sözleşmesi anlatıları üzerinden hukuğun meşruiyetinin sağlanması, devletin hukuk dışı şiddet kullanmasını gayrimeşru ilan eder. Fakat sömürgecilik yaygın olarak devletin gayrimeşru şiddetine dayandığından paradoksal bir durum ortaya çıkmıştır. Bu meşruiyet sorunu, yerlilerin inançsız olması gibi dinsel söylemlerle sömürgeciliğe meşruiyet sağlayabilmiştir; ancak din Avrupa'da toplumsal çimento işlevini kaybetmiş, onun yerini egemenin hukuku almıştır. Toplumsal sözleşme anlatıları, rasyonel ve etik bir temel anlayış bağlamında özgür ve eşit olan insan dü-

[36] Gayatri C. Spivak (1988), *Can the Subaltern Speak? Cary NelsonlLarry Grossberg: Marxism and the Interpretation of Culture* içinde. Urbana/lL: University of Illinois Press, s. 66-111.
[37] John Locke (1977), *Zwei Abhandlungen über die Reperung*, Frankfurt/ a.M., s. 108.
[38] Frantz Fanon (1985), *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, s. 31.

şüncesine dayanmasına rağmen sömürülenleri toplum sözleşmesinin dışına iterek bu parodokstan kurtulmaya çalışır. Batı'da, ötekileştiren söylemlerin yoğun bir şekilde karşımıza çıkmasının sebebinin bu temel paradokstan kaynaklı olabileceğini de söyleyebiliriz.

Batı'nın İslâm dünyası ile tahakküm ilişkisinde; rızanın, batının doğu hakkındaki söylemleri ile gerçekleşmediği açıktır. Özellikle sömürgeciliğe karşı girişilen bağımsızlık savaşları sırasında ve sonrasında, İslâm dünyasında kendi kültürel ve dinsel kimliklerine olan duyarlılık artmıştır. Bu dönemden sonra Batı dışı dünyada; bir cemaate aidiyet, aynı kaderi paylaşmak, kendi kaderini tayin etmek gibi tahayyüller hâkim olmuştur. Diğer topluluklardan farklı olmayı ve onlara karşı sınırlar çizmeyi sağlayan bu söylemlerin, Doğu'da kimlik oluşturmayı sağladığını öne sürebiliriz. Batı'nın Doğu hakkındaki söylemlerinden ziyade, bu ülkelerin resmî tarih söylemlerinin kimlikleşmedeki rolü çok daha büyüktür. İslâmcılığın ise benzer bir yol izlediğini teşhis etmek güç değildir. Modern bir fenomen olarak İslâmcılık, İslâm'ı toplumsal bir model ve devlet modeli olarak yorumlayarak otantik bir İslâm kimliği kurmaya çalışır. İslâmcılıkta Batı, yalnızca sınır çizilmesi gereken ahlâki bozulmuşluğun veya kötünün temsili olarak öteki değil, aynı zamanda İslâmcılığın kendini kurmasını sağlayan etkenlerden biri olarak da görülebilir. Fakat otantik kimliğin inşasında farklı eğilimlerin de var olduğunu unutmamak gerekir. Örneğin Amina Wadud, İslâm teologu olarak yeni bir hermenötik modelle Kur'an yorumu geliştirmiştir. Tehvid, yani Allah'ın birliği düşüncesinin, bütün insanların Allah'ın önünde ve bunun sonucu olarak da toplum içerisinde eşit olduğu anlamına geldiğini öne sürmüştür. Söylemlerin ve kültürün kendi içerisinde pek çok çeşitlilik arzettiği, medeniyetler arası ilişkileri tahakküm ilişkisi olarak görmek ve rızanın sağlanmasının aracının ötekinin kimliğini inşa etmekten geçtiğini iddia etmenin, birçok etkenin rol oynadığı süreci basitleştirdiğini görmemiz gerekir. Batı'nın etnik merkezciliğini sömürgeci zihniyetin bir devamı olarak düşünmek gerekse de, Batı medeniyeti, devletleri, toplumları ya da ulusları bireysel birimler olarak analiz edilemezler, tam tersine birçok sınıfın, grubun bulunduğu ve içerisinde iktidar ilişkilerinin hâkim olduğu toplumlar olarak değerlendirmek gerekir.

Tahakküm kuran veya hegemon olan tarafın gerekçelerinden ya da kendi eylemlerine meşruiyet sağlayan görüşlerinden ziyade, yönetilecek olanın kendi gerekçelerinin, hakikatlerinin ya da onlar hakkındaki bilginin yönetenler tarafından stratejik olarak nasıl kullanıldığına odaklanmanın, iktidar ilişkisinin anlaşılmasında temel şart olduğunu düşünüyorum. Pek çok örnekte, işgalcilerin, bölgenin kendi iktidar ilişkisi pratiğini sürdürdüğünü ve bunun yanında iktidar ilişkisini kurmak için işbirlikçilerle çalıştıklarını,

böylece var olan rızanın üzerine oturduklarını görürüz. Burada, iktidarın tesis edilmesi için gerekli olan bilgi diğer kültürün bilgisidir ve bu bilgi kültürel normların haritası işlevi görerek, iktidar tarafından kendi eylemlerinin hangi sonuçları doğuracağını tahmin etmesini kolaylaştırır. Aynı zamanda iktidar, öteki hakkında bilgi temsil sistemleri yaratarak, gerçeği anlaşılabilir ve hesaplanabilir kılar ve bu şekilde de müdahalede bulunulabilir ya da yönetilebilir hale getirmiş olur.



BOŞ VE BATIL İNANÇLAR

Eloise Mozzani
Batıl İnançlar Kitabı
Mitler, İnançlar, Efsaneler

M. Bilgin Saydam
İnancın Boşu / Dolusu

Lucien Lévy-Bruhl
Katılım Kuralı

Fatmagül Berktay
Avrupa'da Cadılık ve Cadı Avı:
Çok Katmanlı Bir Karanlık Tarihsel Olgu

Kürşat Öncül
Kutsalın Dönüşümü
Tarihsel Düzlemde Batıl İnanç ve Hurafe

Oğuz Adanır
Orta Asya – Anadolu Ekseninde Batıl İnanç ve Âdetler

Ahmet Güngör
Tabunun Derin Yapısı ve Dil Göstergelerine Yansıması

Selçuk Aylar
Antikite'den Osmanlı'ya İki "Acâib" Motifi
Turnalar ile Pigmelerin Savaşı / Güneşin Sesi ve Dünyanın İki Ucundaki İki Şehir: Câbelka ve Câbelsa

Murat Coşkuner & Seçil Aslan
İktidarın Aynasında Hurafeler:
19. Yüzyıl Osmanlısı'nda İktidarın Hurafe Üretimi

Burcu Tekin
Gaipten Yükselen Fısıltılar ve Yolunu Kaybeden Ruhlar:
Meksika Edebiyatında Ölüme Direnenler Üzerine Bir İnceleme

Esra Doğan & Hakan Daloğlu
William Blake'in Yaratıcı Mitolojisi
Hıristiyan-Düalist-Gnostik Heretiklerde Tinsel Duyumculuk, Akılcılık ve Boş İnanç Karşıtlığı

Onur Sadık Karakuş
Tanrıları Yaratmak:
Antikçağ Batı Dünyasında Yapay Kültler ve Senkretik Tanrılar

Büşra Akkökler Karatekeli
Demeter Kültü ve Eleusis *Mysteria*sı

S. Yetkin Işık
Tırnova Cadıları Yahut Sözlü Kültürlerde Halk İnançlarının Siyasal Manipülasyonu

KENZ

Bora Çetin
Stratejik Bir Eylem Olarak Şiddet

ISSN 1303-72420-0