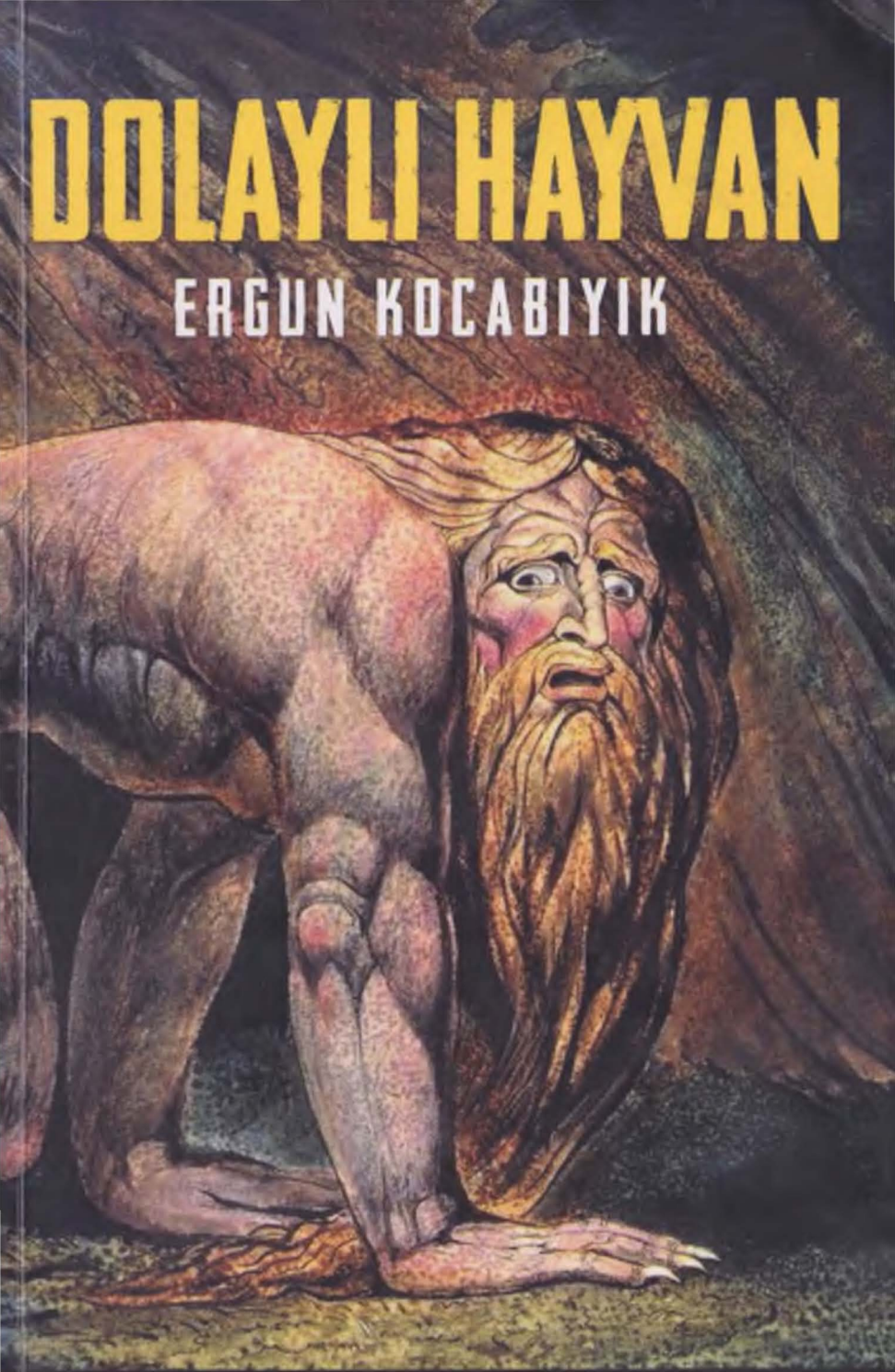
DOLAYLI HAYVAN

ERGUN KOCABIYIK



BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

DOLAYLI HAYVAN

DOLAYLI HAYVAN

Ergun Kocabıyık

Gözden Geçirilmiş Yeni Basım

BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

Ergun Kocabıyık
Dolaylı Hayvan

© BÛTEK A.Ş. 2014

BÛTEK Boğaziçi Eğitim Turizm Teknopark Uygulama
ve Dan. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Boğaziçi Üniversitesi Güney Kampüs, 7. Lojman,
3. Kat, P.K. 34342, Bebek-Beşiktaş/İstanbul
Telefon: 0212 359 46 30

Yönetim Yeri:
Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org
Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27
Sertifika No: 10821

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy
Yayıma Hazırlayan: Berna Akkıyal
Kapak Tasarımı: Kerem Yeğin
Kapak Resmi: William Blake, "Nebuchadnezzar", tahminen 1795.
Baskı: Acar Basım ve Cilt Sanayi Ticaret A.Ş.
Beysan San. Sitesi Birlik Cad., No: 26
Acar Binası, Haramidere/Avcılar, İstanbul
Telefon: (0212) 422 18 00 (255)
Sertifika No: 11957

ISBN 978-605-4787-36-4

Birinci Baskı: Temmuz 2009
Gözden Geçirilmiş Yeni Basım: Ocak 2015

İçindekiler

Yeni Basım İçin Önsöz ix

BİR ACAYİP HAYVAN 13
Melek+İnsan+Hayvan, 13 ❖ Vatansız Vatansever, 15 ❖ Ben ve Totem, 17 ❖ Hayvan Ama İnsan, 18 ❖ İnsani Fazla, 21 ❖ Birincil Melezlik, 22.

EN MELEZ SAFKAN 23
Kadim Ana Babanın Melez Çocuğu, 23 ❖ Aracılık ve Arada Olmak, 24 ❖ Gebe Ama Bakire, 25 ❖ Tohumun Çocukları, 28 ❖ Kemik Tohum, 32 ❖ Fallik Işık, 34 ❖ Mağaradan Doğum, 39 ❖ Ağaçtan Doğmak, 41 ❖ Melez Atalar, 47 ❖ Hayvan Akrabalar, 51 ❖ İnsan Suretinde Hayvan, 56.

EROTİK HAYVAN 58
Gök ile Yer, 58 ❖ Mistik Tarım, 62 ❖ Tarım ve Orji, 64 ❖ Bereket ve Erotizm, 66 ❖ Bereketli Fallus, 72 ❖ Hermes ve *Hermai*, 78 ❖ Kem Gözlere Fallus, 82 ❖ Dionysos, 89 ❖ Şiva'nın *Lingam*'ı, 93 ❖ Şaman Fallusu, 100 ❖ Kabalacı Fallus, 101 ❖ Mistik Evlilik, 102 ❖ Ölümle Gelen Hikmet, 109 ❖ Pandora'nın Kutusu, 112 ❖ Prometheus'un Cezası, 119 ❖ Cinsellik, Tinsellik, 120 ❖ Şehvet ve Âdem, 125.

AYI: HAYVAN OLMAYAN HAYVAN 126
Ayıya Hürmet, 126 ❖ Av: Ruh ve Beden, 128 ❖ Ayıyı Teskin ve Teselli Etmek, 132 ❖ Ayının Bereketi, 136 ❖ Erginleyici Ayı, 137 ❖ Ayıyla Akrabalık, 143 ❖ Ayıyı Giymek, 156 ❖ Ayı Savaşçılar, 160 ❖ Ayı Anne, 164.

GEYİĞİN AVI 166
Aç Avcı, 166 ❖ Aktaion'un Köpekleri, 167 ❖ Cupido'nun Yüzü, 170 ❖ Av ve Cinsellik, 171 ❖ İbrahim'in Ceylanı, 172 ❖ Mürşit Geyik, 175 ❖ Geyik-Buda, 177 ❖ Yenileyen ve Yenilenen, 180.

KENDİNİ TERBİYE EDEN HAYVAN 181
Âşık Hayvan, 181 ❖ Güzel Huylu Hayvan, 183 ❖ Köpekler, Atsinekleri..., 186 ❖ Ruhsal Alıştırmalar, 187 ❖ Vaktin Hayvanı, 189 ❖ Zihinsel Bir Hazzın Peşinde, 193 ❖ "Ölümsüz" Hayvan, 194 ❖ Beden Kınında Ruhsal Bıçak, 197.

NEFSİN HAYVANLARI 205
Uslan Artık Deli Nefs, 205 ❖ Kuşuna Sahip Olmak, 206 ❖ Dövüldükçe Kuduran Nefs, 212 ❖ İçimdeki Binek, 216.

AT VE BİNİCİSİ 218
At, Araba ve Binici, 218 ❖ Hevâ Atı, 220 ❖ Çelimsiz At, 221 ❖ Atadam, 223 ❖ At ve İd, 225 ❖ Atın Kuyruğu, 226.

MÜKEMMEL HAYVAN MİTİ 229
İnsan Kılıklı "Hayvanlar", 229 ❖ Haz ve Gerçeklik, 231 ❖ Yüze Yapışan Maske, 234 ❖ İdealleştirilmiş Hayvan, 236 ❖ Tanrısal Hayvan, 240 ❖ Aptal Tutkudan Hakiki Tutkuya, 241 ❖ Fantastik Hayvan, 244.

ÖTEKİ: HAYVAN 246
Hayvan ve Cadı, 246 ❖ Köpekler Krallığı, 247 ❖ Melez Canavarlar, 250 ❖ Barbar ve Uygar, 254 ❖ Çocuk ve Hayvan, 264 ❖ Hayvan ve Zındık, 269 ❖ Çocuk ve Kutsal, 271.

BABA HAYVANI 273
Keçileri Gütmek veya Keçileri Kaçırmak, 273 ❖ Totem, Kurban, Baba, 274 ❖ Babayı Yiyen Oğul, 278.

MEKÂN HAYVANI 282
Evrenin Doğumu: Mit ve Gerçek, 282 ❖ Mekân, Anlatı ve Benlik, 286 ❖ İlk Sular ve Ada, 288 ❖ Kuş ve Yılan Karşıtlığı, 292 ❖ Mekân-Lâmekân, 293 ❖ Kozmik Rahim, 297 ❖ Rüzgâr ve Ruh, 300 ❖ Kozmik Cinsellik, 303 ❖ Kozmik Yumurta, 305 ❖ Varlık ve Mekân, 307 ❖ Varlık ve Yokluk, 313 ❖ Canın Evi, Gövdenin Evi, 317 ❖ Hıristiyanlık ve Tanrı-Mekân, 318 ❖ Kelâm ve Mekân, 320 ❖ Ene'l-Mekân, 326 ❖ İlahi Tohum, 328.

MECZÛP HAYVAN 331
Devrevi Kader Yasası, 331 ❖ Bir Delilik Biçimi Olarak Tasavvuf, 333 ❖ Deli: "İnsan", 335 ❖ Bilgili Cahil, 337 ❖ Ayık Sarhoş, 339 ❖ "Evdeki" Sesler, 340 ❖ Barak Baba, 342 ❖ Hayvanın Kendiliğinden "Bilgeliği", 345 ❖ Uyanık ve Deli, 349 ❖ Bir Armağan: Mistik Esrime, 352 ❖ Akıl: Hakikat Yolunda Ayak Bağı, 353 ❖ Aşırı Yorumcular, 356.

HAYVAN VE İLAH 358
İnsan: "Bulunamayan", 358 ❖ Ayı Adamlar, 363 ❖ İlletli Hayvan, 369 ❖ Hayvan Başlı İnsanlar, 370 ❖ İçimdeki Hayvan, 373 ❖ Sınır: Son ve Başlangıç, 374 ❖ Tuhaf Hayvan, 376.

Kaynakça, 377

Dizin, 391

Hayvanlar hedeflerine doğrudan giderken
o, dolambaçlarda kaybeder kendini;
tam anlamıyla dolaylı hayvan odur.

E. M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*

yeni basım için önsöz

Daha önce kitaplarıma önsöz yazma gereği duymamıştım. Ne var ki kitabın yeni basımındaki değişikliklerden, ilave ve eksiltmelerden okuru haberdar etmek zorundayım. Bunların başında da bazı bölümlerin kitaptan çıkarılması geliyor. Metnin genişlemesiyle kitabın hacmi iyice artınca, ilk baskıdaki kötülükle ilgili bölümleri kitaptan ayırmak durumunda kaldım. Bu kısımları, üzerlerinde biraz daha çalıştıktan sonra ayrı bir cilt olarak yayımlamayı umuyorum.

Borges'in *Tartışmalar*[1] isimli kitabı, Meksikalı yazar ve düşünür Alfonso Reyes'ten (1889-1959) bir alıntıyla başlar: "Eserlerini bastırmamanın en kötü tarafı şu: Hayat onları tekrar tekrar yazmakla geçer." Romancı Alfred Döblin de yayımladığı bir kitabının artık kendisini ilgilendirmediğini söyleyerek, "Neden yazıyorsunuz?" sorusunu yanıtlamayı reddetmiş.[2] Belki kurmaca metinler söz konusu olduğunda, yazarın yayımlanan metniyle vedalaşmasının nispeten daha kolay ve kaçınılmaz olduğu düşünülebilir. Ne var ki, bunun tersi de geçerli olabiliyor. Kişisel olarak söylemem gerekirse, kitabın ilk baskısından sonra yaptığım ilave okumalar sayesinde damıttığım yeni fikirlerle metni biraz daha zenginleştirmekten, kimi yanlışları ve yanlış anlaşılacak noktaları düzeltmekten, kimi geliştirmeler ve kısaltmalar yapmaktan geri duramadım. Metnin yükünden, yayımlandıktan sonra kurtulamadığım gibi, tam tersine bu yük daha da arttığı için metinle ilişkim kesilmeden devam etti. Bu yeni basımda, kitabın

[1] Jorge Luis Borges, *Tartışmalar*, çev. Çiçek Öztek, İletişim, 2014.
[2] Bkz. Alberto Manguel, *Kelimeler Şehri*, s. 15.

temel düşüncelerinde köklü bir değişiklik olmadı, ama metin tümüyle yeniden gözden geçirildi; hatta yer yer yeniden yazıldı.

Fransız ressam Pierre Bonnard (1867-1947) Louvre Müzesi'ndeki resimlerinden birine rötuş yapmaya kalkışınca tutuklanmış. Neyseki yazarlar bu konuda ressamlardan çok daha şanslı.

İstanbul
2014

DOLAYLI HAYVAN

bir acayip hayvan

İnsan ne zaman bir hayvana dikkatlice baksa,
bu hayvanın içinde oturan bir insanın
başkalarıyla alay ettiği duygusuna kapılır.

Elias Canetti

Herhangi bir hayvana, onda bir insan davranışı ya da
insana özgü bir yüz ifadesi bulduğumuz için güleriz.

Henri Bergson

melek+insan+hayvan

Bu kitap insanın *melezliği*, ya da başka bir ifadeyle insanın *kendini melezleştirmesi* teması etrafında örülmüştür. Bu melezliğin muhtevası nedir, diye sorulabilir. Tanrı ile hayvanın, hayvan ile meleğin veya belki de hayvanla üstün insanın bir karışımı, diye yanıtlanabilir. Şunu baştan belirtelim: Burada ruhsal, zihinsel, simgesel ve elbette tarihsel bir melezlikten söz edilecektir ve insanın, kendinden gayri olana bakışının temelinde de –Canetti'nin yukarıdaki sözünde ifadesini bulan– bu melez ve ironik oluş yatmaktadır.

> Acayip bir hayvanım var, yarı kedi, yarı kuzu. Öbür eşyalarla babamdan miras kaldı. Ama gelişip serpilmesi benim zamanımda oldu.

Franz Kafka'nın "Melezleme" isimli öyküsü böyle başlar. Kafka'dan çok daha önce bu tevarüs eden melez varoluştan bahseden biri daha vardır: Mevlânâ. *Fîhi Mâ Fîh* isim-

li eserinde insanın ikili doğasını belirtmek için alaycı bir tonda şöyle der:

> İnsanın durumu şuna benzer: Belki de melekler topluluğunun nuru sayesinde melek haline gelir diye bir meleğin kanadı alınıp bir eşeğin kuyruğuna bağlanmış.[1]

Mevlânâ (1207-1273), insanı "konuşan hayvan" olarak tanımlarken, dolaylı bir şekilde de olsa ondaki melezliğe dikkat çekmiştir. Ona göre "insan hayvanlıktan ve söz söylemekten *mürekkeptir*." Hayvanlık da konuşma yetisi de birbirinden ayrılmaz bir şekilde insanda daimidir.[2] Melek bilgisiyle, hayvan bilgisizliğiyle kurtulmuştur Mevlânâ'ya göre; insan ise *ikisi arasında* kalmıştır.[3]

İbnü'l-Arabî de (1165-1239) "melekler için rüya söz konusu değildir, rüya hayvani yaradılış içindir" derken, insanın hayvani doğasına; onun Hakk'ın tecelligâhı olduğunu öne sürerken ise ilahi doğasına değinmişti ve dolaylı bir şekilde de olsa insanın melezliğini ifade etmişti.

Francis Bacon (1561-1626), bedeni bakımından hayvanlarla akraba olan insanın, ruhu bakımından Tanrı'nın akrabası olamazsa, yani bir bakıma mükemmel meleze ulaşamazsa bayağı ve aşağılık bir yaratık durumuna düşeceğini ifade eder. Tanrıtanımazlığı büyük bir tehlike olarak görmesinin altında yatan şey, bunun insan ruhunun yüceliği inancını zedelediğine yönelik kaygısıdır.[4]

İngiliz hekim ve anatomi bilgini Edward Tyson (1650-1703) insanlar ile kuyruksuz maymunlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları tanımlamış ve insanın hayvanlar âleminin bir uzantısı olduğunu göstermişse de, insanın kısmen hayvan kısmen melek olduğunu söylemekten geri duramamıştır. Ona göre insan, hayvan ile meleği birbiri-

[1] Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 167.
[2] *A.g.e.*, s. 120.
[3] *A.g.e.*, s. 123.
[4] Bkz. Bacon, *Bütün Denemeler*, s. 90.

ne bağlayan halkaydı.[5]

Søren Kierkegaard (1813-1855) ise kendi terminolojisinde bu ruhsal melezliğe "sentez" demeyi tercih eder ve insanın, kaygı duyabilmesi yüzünden tek başına ne hayvan ne de melek türünden bir varlık kategorisi olduğuna dikkat çeker.[6]

Okuyacağınız denemelerde bize atalarımızdan miras kalan bu acayip *hayvanı* ele alacağız. Kanatsız bir melek ile tüysüz bir maymun ya da kanatlı bir eşek karışımı olan bu melez yaratık hakkındaki en akla gelmedik sorulara yanıt arayacağız. Ne diye böyle bir hayvan vardır? Ne diye başkası değil de biziz bu hayvan? Daha önce de böyle bir hayvan yaşamış mıdır? Peki ölünce ne olacaktır ona? Kendini yalnız hissediyor mudur? Eşek kuyruklu, melek kanatlı, tanrılarla akraba bu 'konuşan hayvan'ın bir adı var mıdır?

vatansız vatansever

İnsan asla yalnızca *insan* değildir. Doğada kendine bir yer bulmakta zorlanır; kendi türsel kökenine tamamen yabancılaşmıştır. Bütün varlıkların kendi *yer*leri varken, insan yerini (en eski hominid atası Tumai'ın[7] yaşına bakılacak olursa) yedi milyon yıl önce yavaş yavaş terk etmeye başlamıştır. Sonunda giderek dünyada tuhaf kaçan bir varlık haline gelmiştir.

Bir hayvan türü olan insan, "doğal olmayan", tuhaf bir maceraya atılmıştır. O, kendini sınırlarının ötesine gitmeye

[5] Aktaran Léon Poliakov, *Arî Miti. Avrupa'da Irkçı ve Milliyetçi Fikirlerin Tarihi*, s. 199.

[6] Bkz. Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 165.

[7] Tumai adı verilen 7 milyon yaşındaki hominidin kafatası, 2001 yılında Çad'daki Curab çölünde bulundu. O vakte kadar bilinen en eski atamız Lucy idi. Lucy'nin yaşı 3,2 milyon yıl olarak tahmin edilmişti. İlk *Homo sapiens*'lerden olan ve modern insanın doğrudan atası kabul edilen Herto ise tahminen 155-160 bin yaşındadır.

iten bir arayışın ürünüdür. Benlik, bir sınır ve sınır ötesi olgusudur. Ufkun ötesine duyulan özlem insana damgasını vurmuş gibidir. Mutasavvıflar ufkun ötesini Kafdağı,[8] gönül ülkesi, hakikat âlemi, Simurg'un mekânı olarak anmışlardı. Sâlikin tek ve en büyük hedefi çeşitli zahmetlere katlanıp oraya erişmekti. Kâsım-ı Envâr (1355-1434) bir beytinde şöyle demiştir:

> Yakınlık Kaf'ının simurguyuz, uçmuşuz yuvadan
> Bir eşiğin toprağında yuvamız var bizim.[9]

Fakat insan bu özlemi, mutasavvıf şairin kastettiği Platoncu "vatan"dan ayrı düşmüşlüğünden değil, bir vatanı olmayışından dolayı duyar. Mutluluğu, henüz gitmediği yerde, yok-yerdedir. Aylak ve huzursuz bir arayış içinde, bulup terk edeceği bir "vatan"dır aradığı. Aylaktır, çünkü hedefini yürürken belirler ve sınırın ötesi her yöndedir; huzursuzdur, çünkü gözü hep ötelerdedir, *orada* mutlaka bir şeyler bulacağına inanmıştır. Boş bir inanç mıdır bu? Gitmeden bilemez. Bilmek için gitmelidir. Oraya ulaşacak ve sonra orayı terk edecektir; çünkü sınırın ötesini vatan edinmiştir. Varoluşunun gerisindeki gizli itici güç budur. Geri dönüşü olmayan bu yolun sonuçlarına katlanmak zorundadır. Başka türlü davranamaz, geri adım atamaz; trajiktir yolculuğu.

Çığrından çıkmış bu akıllı hayvanı, varlık zinciri içinde nereye yerleştireceğiz? Onun bir *yeri* var mı gerçekten?

[8] Kafdağı; dünyayı çevreleyen ve Bahr-i Muhit denilen pis kokulu karanlık okyanusu sınırlar. Aşılması neredeyse imkânsız olan bu dağ bir sınır ötesinin cazibesini ifade edercesine zümrüttendir; bu zümrütten dağın yansıması yüzünden gök ve deniz mavimsi yeşil renktedir. Simurg ve ab-ı hayat pınarı Kafdağı'nın ardındadır. Bilinen en eski edebi metin olan *Gılgamış Destanı*'nda da, dünyanın sınırlarını çizen bir dağ imgesine rastlanır. Yeryüzünü büyük bir okyanus, okyanusu da gök kubbeyi destekleyen, göğe ve yeraltına geçişi sağlayan yüksek bir dağ silsilesi çevreler.

[9] Aktaran Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 447.

ben ve totem

İnsanın "melezliği", benlik duygusunu kazanması bakımından belirli bir önem taşımaktadır: Totem inancında görüldüğü gibi *ben* kendini, bir hayvan veya bitkiyle soy birliği içinde gördükçe kendine dair bilinci de gelişmiş olsa gerektir. Bir hayvan veya bitki, *ben*'den gayri olandır, "o"dur. *O*, ben'in kendini bulmak için ihtiyaç duyduğu başkalıktır. Ben'in melezliği, "kendini idrak" sürecinde o'na büyüsel bağlarla bağlanmış olduğunu sanmasından kaynaklanır.

Melanezya'da 19. yüzyıl sonu ila 20. yüzyıl başlarında incelemeler yapan antropologların tespit ettiklerine göre, Mota adasında (Banks adaları) bazı hayvanları veya bitkileri yemek veya bazi ağaçlara dokunmak tabudur. Bu tabuların ardında yatan inanç, yasaklamaların konusu olan kişi ile hayvan veya bitki arasındaki "özdeşlik" ilişkisidir; söz konusu kişi hayatının bir bitki veya bir hayvana bağlı olduğunu düşünür; zira kişinin annesi hamileyken bir hayvan veya bitkinin etkisi altında kalmıştır.

İngiliz rahip ve antropolog Robert Henry Codrington'ın (1830-1922) aktardığına göre, Aurora adasında, müstakbel anne, bir hindistancevizinin, ekmekağacının bir meyvesinin ya da bir hayvanın, gizlemli bir biçimde doğacak çocuğuna bağlandığını veya başka bir deyişle çocuğun bu bitkinin veya hayvanın bir tür yankısı olduğunu düşünür.

Başka bir İngiliz antropolog W. H. R. Rivers da (1864-1922) benzer inançlar tespit etmiştir. Mota adasında kadınların gebelikleri esnasında bir hayvan ya da meyveyle özdeşleştiklerine inanılır. Örneğin bir hayvan söz konusuysa, müstakbel anne ona taşlardan bir barınak yapar ve her gün onu beslemeye gider. Hayvan ortadan kaybolduğunda, kadının bedenine girdiğine ve oradan bir çocuk suretinde geri çıkacağına inanılır. Rivers'a göre kadın, doğaüstü bir varlık gibi kabul edilen hayvan tarafından döllenmiştir. Bu daha ilk karşılaşma anından itibaren somut bir hayvan değil, bir hayvan-ruhtur. Doğan çocuk da

adeta, annenin bulduğu bir hayvan ya da meyve gibidir.

Çocuğun, özdeşleştiği hayvanın doğasına, yani fiziksel ve zihinsel özelliklerine sahip olacağına inanılır. Örneğin sarı yengeçle özdeşleştirilen bir çocuğun ten rengi açık, kendisi cana yakın olacaktır. Hayvan kırmızı yengeç ise o zaman çocuk huysuz ve öfkeli olacaktır. Yaşamı boyunca *hayvanının* etini yemesi yasaktır. Aksi halde ciddi bir şekilde hastalanacak hatta ölecektir. Bir türe özgü bütün hayvanlar arasında bir dayanışma olduğu varsayıldığından, bir hayvanla özdeşleşen çocuk türün bütün diğer üyeleriyle de özdeşleşmiş sayılır.[10]

Loyauté adalarından Lifu'da, bir adam ölmeden önce bir kuş ya da kelebek olarak dünyaya yeniden geleceğini söylerse, söz konusu hayvanın yenmesi ya da öldürülmesi adamın soyundan gelenlere yasaklanır. O hayvanı ataları sayar ve ona sunguda bulunurlar.[11]

Rivers, totem hayvanı yeme tabusunun gerisinde, kişinin kendi kendini yemekten duyduğu korkunun yattığını düşünür. Zira kişinin, özdeşleştiği bitki veya hayvanla arasındaki ilişki, mümkün olan *en yakın ilişki* sayılmaktadır; dolayısıyla da bu, bir tür insan eti yeme olayı gibi algılanacaktır.[12]

hayvan ama insan

Mitlerde, birbirleriyle türdeş olmayan bir *ben* ile *o*'yu türdeş kılan bir sentez kurgulanmıştır. Bu yaklaşımda "insan"ın türsel sınırları geçirgendir; insanı diğer canlı türlerinden, hayvan veya bitki âleminden ayıran kesin sınırlar yoktur. Amazon yerlileri arasında çoğu hayvan, insan sayılır. Hayvanların insandan farkı sadece görü-

[10] Vigotski'nin, totemcilikte kişi ile totemi arasındaki "özdeşlik" ilişkisine dair tespitlerle ilgili eleştirisi için bkz. *Düşünce ve Dil*, s. 105-106.

[11] Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, s. 104-106.

[12] Aktaran Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 149-50. İtalikle gösterilen vurgular bana ait.

nüştedir. Hayvanlar kendi evlerine döndüklerinde üzerlerindeki hayvan kıyafetlerini çıkarmaktadır. Yerlilerin düşlerine girdiklerinde de gerçekte oldukları biçimleriyle, yani insan suretinde görünürler.[13]

Atalar kültü inancında bireyler, kesintisiz bir üreme silsilesiyle ilk ataya bağlı ve onunla özdeş oldukları, yani atanın ruhunun kendilerinde yaşadığı hissiyatı içindedirler. Bu da aralarında bir soy bağı oluşturur. Özellikle totemcilikte, insan ile hayvan –ve hatta dağlar, dereler, pınarlar ve gölcükler– arasındaki *akrabalık* bizim açımızdan mecazi sayılabilir ama onlar açısından böyle değildir, gerçek olarak kabul edilir. Totemci insan, bütün türsel farklılıklara karşın kendini hiçbir şekilde hayvandan ayrılmış hissetmez. Bireysel bilinç soy bilinciyle tümleşiktir. Tanrılar tek bir bireyin değil, soyun tanrısı sayılır. Soyundan ayrılan kişinin, tanrısından da ayrıldığı düşünülür. Bir klan, kendi varoluş biçimini, savaşçılığını veya barışçılığını, onu başka klanlardan ayıran özelliğini kendi totem hayvanında görür. Bu düşünüşte insan ile hayvanın veya bitkinin akrabalığı büyüsel bir ilişkidir. Zira hayvanların özel büyüsel güçlerle donatıldığına inanılır. Ciftçi, çoban veya avcı-toplayıcı toplumların kaderlerinin hayvanlara ve bitkilere bağlı olduğu düşünülürse, onlarla aralarında bir "akrabalık" varsaymaları pek de garipsenecek bir şey değildir.

Ortaçağda, Yunan-Roma döneminden kalma bir inancın etkisiyle büyücülerin kedi, kurt, tavşan, kurbağa, kuş, keçi gibi hayvanlara dönüşebileceklerine inanılıyordu. Algonkin, İrokua veya Çeroki büyücü-hekimler hayvan-manitulara sahiptiler. Marcel Mauss'un (1872-1950) aktardığına göre, benzer şekilde Melanezya'da bazı adalarda büyücülerin hizmetkâr yılanları ve köpekbalıkları vardır. Büyücü, gücünü hayvan ruhlarla olan akrabalık ilişkisinden alır; büyücünün babasının, annesinin ve ata-

[13] Philippe Descola, *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, s. 14, 18-19.



MÖ 31.000'e tarihlendirilen bu mamut dişinden yontulmuş "aslan adam" heykelciği, Güney Almanya'daki Hohlenstein-Stadel mağarasında bulunmuş. Hayvan başlı insan gövdeli bu figür melezliğimize dair en eski buluntulardan biri. Bu heykelcik, ne olduğunu bilmesek de bir "mit"in varlığına da işaret ediyor. Eğer bir mit var ise, karmaşık bir dil de var demektir.



1914'te Fransa'nın güneyindeki Les Trois Frères mağarasında keşfedilen ve günümüzden 15.000 yıl öncesine tarihlendirilen bu figür, dolaylı hayvanın melezliğinin bir başka arkaik kanıtı olarak değerlendirilebilir.

larının birer ruh olduğuna inanılır. Hindistan'da, bazı aileler büyüsel niteliklerini benzer bir kökenden aldıklarını iddia etmişlerdir. Galler ülkesinde, bir insanın bir periyle yaptığı evlilikten, büyücülükle ilgili zanaatları tekeline alan aileler ortaya çıkmıştır.[14] Marcel Mauss, totemciliğin yapısal olarak bozulmaya başlamasıyla, klanlara ait totemleri büyücü ailelerin devralmış olabileceklerini öne sürmüştür.[15]

İnsanı fazla

Hayvan, olduğundan ne daha az ne de daha fazlasıdır. Bu yüzden "bir hayvan türü, kendini binlerce kuşak korumuş olsa da ortaya bir birey çıkaramaz."[16] İnsan ise olduğundan daha fazlasıdır. İnsan kendine ilişkin bir tasarıma sahiptir. Bu yüzden kendi varlığına dair yalın bir duygunun ötesine geçemeyen hayvandan farklıdır. Ben, bir arzunun –tasavvufi bir terimle söyleyecek olursak 'aşk'ın– ben'idir. Fakat ben bilincinin oluşabilmesi için arzunun doğal olmayan bir 'nesne'ye, verili olanı aşan bir hedefe, sınır ötesine, bir imkânsızlığa yönelmesi gerekir; ancak ve ancak bu şekilde 'hayvansal ben'den, hayvanın o basit ben duygusundan temel olarak farklı bir benlik yaratabilir.

İnsan benliği, kendisiyle daimi bir özdeşlik içinde ve kendini sürekli doğrulama halinde değildir. Tam tersine kendini sürekli olumsuzlar; değişmekte-olan, olmakta-olan bir bendir. Bu yüzden de ne ise o olmamak, ne değilse o olmak gibi bir geri dönüşsüz yola girmiştir. İnsan yalnızca doğanın değil, kendisinin de eseridir; kendini doğurmuştur ve kendini büyütmektedir. İnsan benliği tarihsel ve kültüreldir; doğanın evrimsel baskısından kur-

[14] Bkz. Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, s. 87.
[15] Bkz. Marcel Mauss, *a.g.e.*, s. 86.
[16] Søren Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 48.

tularak gelişimini *arzuladığı* yöne kaydırma gayretindedir.

birincil melezlik

Kendini doğurma sancıları çeken benlik, sürekli olarak kendi sınırlarının dışına, ben-olmayana doğru yürür. Bu aç ağzın gıdası ufuk ötesi arzu nesneleridir; gözünü sonsuzluğa diktiği için hiçbir zaman doymayacaktır. Hayvanın bedeni kendi gıdasına ne kadar bağımlıysa, insan da kendi *gıda*sına o derece bağımlıdır. Ama insanın dolaylılığı da buradadır: Onun gıdası bedensel değil ruhsaldır ve artık bu ruhsal gıda, hayatiyet açısından bedensel gıdanın önüne geçmiştir; çünkü bir hayvan olarak yaşamanın insani yaşam yanında bir anlamı kalmamıştır. Bu kip değişikliğini neden bir gereklilik haline getirmiştir insan?

Ölümlülük bilincinin bunda büyük payı olsa gerek. Ölüm boğuntusunu, yani doğanın kendisine düşman olduğunu, kendisini öldürmeye kararlı olduğunu hissetmeyen hiçbir insan kendi doğrudan hayvanlığını aşıp dolaylı bir hayvan haline gelemez.

İnsan en temelde nefes *almak* ve nefes *vermekten* ibaret sayılabilir. Ancak onun için nefes alıp vermek biyolojik bir anlamdan ziyade psikolojik bir anlam taşır. Her nefes alışında doğar, her nefes verişinde ölür. Doğum ve ölüm her nefeste tekerrür eder. İnsan bu *iki nefes arasında* mevcuttur; insan doğum ile ölümün çocuğudur; onların melezidir. Diğer her tür melezliği ikincildir.

en melez safkan

Nâdânı terk etmeden yârânı arzularsın[1]
Hayvânı sen geçmeden insânı arzularsın

Niyazî-i Mısrî

kadim ana babanın melez çocuğu

Romalı Aziz Hippolytus (ölm. 235 civarı), Kaldeli Zarata'nın Pythagoras'a şöyle dediğini aktarır:

> Başlangıçtan bu yana, var olan şeylerin iki sebebi vardır: anne ve baba. Baba ışık, anne karanlıktır; ışığın özellikleri sıcak, kuru, hafif ve hızlıdır; karanlığınkiler ise soğuk, nemli, ağır ve yavaş. Bütün kozmos eril ve dişil olan bu iki şeyden oluşur.[2]

İnsanın kökeniyle ilgili hemen her mit, insanın temelde kendi olmadığını, *başkası*nın eseri olduğunu, diğer bir deyişle saf olmadığını, bir *melez* olduğunu söyler. Bu melezlik psiko-cinseldir. İnsanın, doğanın eril ve dişil güçlerinin, Gök ile Yer, Gün ile Ay çiftinin çocuğu olması, doğal biyolojik doğumunun bir mecazı olmaktan çok, asli

[1] Nâdân: cahil. Yârân: dost

[2] Aktaran Paolo Zellini, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, s. 14. Benzer bir rivayete göre de Pythagoras Zerdüşt'ün yanına gitmiş; Zerdüşt ona başlangıçtan beri hayatın ana ve baba olmak üzere iki nedeni olduğunu anlatmış. Baba ışıkmış, ana karanlık. Işığın bölümleri sıcak, kuru, hafif, hızlı imiş; karanlığınkiler soğuk, ıslak, ağır ve yavaş. Bütün dünya bunların, eril olan ile dişil olanın bir araya gelmesinin eseriymiş. Bkz. Walther Kranz, *Antik Felsefe*, s. 44.

varoluşunun gök ile yer arası doğasına; tek başına ne gök ne yer ama hem gök hem yer oluşuna; ne er ne dişi ama hem er hem dişi oluşuna işaret eder. O güneş ile ayın çocuğu, yani onların melezi olan yıldızdır.[3]

İnsanı tanrının yaptığını söyleyen mitlerde de o, ilahi ile dünyevi olanın alaşımı olarak karşımıza çıkar. Ne tanrının yarattığı başka bir tanrıdır ne de sadece bir hayvan. Buna ister ikili doğa, ister paradoksallık, ister sentez, isterse arada-varoluş, eşik, berzah veya sınır diyelim, melezlikle kastettiğimiz durum budur.

Arada-varoluşun belki de en güzel ifadelerinden biri Kül Tegin (ölm. 731) yazılıtaşının doğu yüzünde görülür: "Yukarıda Kök Tengri [mavi gök], aşağıda Yağız Yer [kara toprak] yaratıldığında ikisi arasında insanoğlu yaratılmış."

Sümer yaratılış mitinde de insan, Enlil'in gök ile yeri ayırması sonucunda yaratılabilmiştir:

> Gök yerden uzaklaştıktan sonra, yer gökten ayrıldıktan sonra, insanın adı konduktan sonra...[4]

aracılık ve arada olmak

Şamanın konumu, insana özgü arada-varoluşu temsil eder niteliktedir. Ayin sırasında ruhlarla ve başka türden canlılarla iletişim kuran vecd içindeki şaman, kendisini

[3] Eskiden Çin'de yıldızlar ataların vücuda gelmiş halleri veya ikamet-gâhları olarak kabul edilirmiş; Kutupyıldızı ilahlaştırılmış imparatoru temsil ederken, çevresindeki yıldızlar ise imparatorun atalarını temsil ediyormuş (Bkz. Nelly Naumann, *Japon Mitolojisi*, s. 49). İsa yıldızların oğlu olmasa da doğumu öncesinde ortaya çıkan Müneccim Krallar onun doğacağı müjdesini yıldızlardan alırlar (Matta, 1: 18 ve 2:1-2). Orta Asya Türklerinde de hayvanları evcilleştiren, davarları otlatan, at ve koyun sürülerinin iyesi, çobanların koruyucusu ve rehberi uygarlaştırıcı-kahraman Çoban Ata, Çolpan (Çoban) yıldızının insanbiçimlileştirilmiş haliydi. Alaca at üzerinde, gök çayırında at sürüsünü otlatırdı. Bkz. Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, c. II, s. 82-83.

[4] Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 80. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Tarih Sümer'de Başlar*, s. 111-112.

ilahi aktarımın aracı olarak kullanan tanrılar veya ruhlar tarafından ele geçirilir. Şaman, türler arası iletişim için bir kanaldır ve ruhlar bu amaçla onu ödünç alır veya denetimini ele geçirirler.

gebe ama bakire

Melezlik bakire doğum mitlerinde de karşımıza çıkar. İnsan, insan anne ile insan olmayan bir babanın evladıdır. Buradaki örtük niyet de yine, insanın doğadaki doğal olmayan, doğaüstü doğumuna ve varoluşuna dikkat çekmektir: "Normal" insanlar bir hayvan türü olarak vardır, oysa kâmil olanlar, peygamberler, hükümdarlar, kahramanlar, şamanlar, ermişler insan-tanrı melezidir. İsa'nın doğumu belki de akla gelen ilk örnektir. Meryem'in, rüyasında güvercin suretine bürünmüş Kutsal Ruh'tan gebe kaldığına inanılır.[5]

Sarı Uygurların mitolojisinde, ot toplamak için bozkıra giden ve yolculuğu sırasında ilahi bir taşın üzerine oturan hanın bakire kızı, tanrıdan dilekte bulunur. Tanrı, kendisiyle bir gece geçirmesi karşılığında bu teklifi kabul eder ve bakire kız gebe kalır.[6]

Buda'nın doğumu da olağandışıdır: Annesi Maya, rüyasında, sekiz dişli beyaz bir filin gökten nurlar saçarak yanına indiğini görür. Fil, sağ böğründen karnının içine girer. Rüyayı yorumlayan âkiller onun dünyayı kurtaracak veya yönetecek bir oğul doğuracağını söylerler.[7] Bu fil,

[5] Meryem'in bakireyken doğum yapması dogmasının (Matta 1:23) Eski Ahit'in Yunanca Yetmişler tercümesindeki "genç kadın" veya "kız" anlamına gelen İbranice *almah* kelimesinin *parthenos*, "bakire" (İşaya 7:14) diye çevrilmesinden kaynaklandığını öne sürenler varsa da (bkz. Northrop Frye, *Kudretli Kelimeler*, s. 230) "bakire doğum"un kadim bir mitsel motif olması bu çeviri "hata"sını önemsizleştirmektir.

[6] J. P. Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 285. Taşın kutsallığı ve bereketle ilişkisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 225-231.

[7] Bkz. Hajime Nakamura, *Budha*, s. 44.



Mısırlılar her kişinin beş ayrı parçadan oluştuğuna inanırlardı: fiziksel beden, *ba*, *ka*, isim ve gölge. Her kişideki yaratıcı yaşam gücü olan can, yani *ka*, koruma işareti olarak yukarıya doğru uzanan bir çift kol hiyeroglifiyle gösterilirdi. *Ka*, insanın doğduğu anda doğar ve onun ikizi olarak ona hizmet ederdi. Kişi öldüğü zaman *ka* yaşamaya devam eder ve insanın ihtiyaç duyduğu aynı gıdalara ihtiyaç duyar, onun gibi hayattan zevk almak ister. Ölüm insan ile *ka*'nın ayrılmasıydı, yani insanın yaşam gücünden mahrum kalmasıydı. *Ba* ise kişilik veya ruh dediğimiz şeye benzer; bir insanı biricik yapan fiziksel olmayan niteliklerin tümünü içerir. Ancak *ba* kavramı aynı zamanda güçtür ve cansız nesnelerde olduğu kadar tanrılarda da bulunur. Bu nedenle *ba* belirli tanrıların fiziksel tezahürlerini ifade etmekte kullanılan bir terimdir aynı zamanda. Apis öküzü Osiris'in *ba*'sıydı; aynı şekilde Horus un dört oğlu onun *ba*'sıydı. Ölü, bir *akh*'a (yani yeraltı âlemine yerleştirilip kutsanmış ölünün kazandığı surete) dönüşünce *ka*'sına kavuşmak için mezarından bir yolculuk yapması gerekiyordu. Bu, fiziksel bedenin becerebileceği bir şey olmadığından *ba* nın göreviydi. *Ba*, insan başlı ve zaman zaman da insan kollu bir kuş olarak tasvir edilmiştir. Bu tasvir, ruhun özgürce hareket ettiğine, bedenin fiziksel sınırlamalarının ağırlığı altında ezilmediğine işaret ediyor gibidir. Mısırlılar göçmen kuşları, yer altı âlemi ile mezar arasında özgürce uçan *ba*'nın tezahürleri olarak kabul ederlerdi. Bununla birlikte *ba*'nın istediği herhangi bir surete bürünebileceğine inanılırdı. Ölünün gövdesinin öteki dünyada canlı kalabilmesi için her gece *ba*'sı ile birleşmesi gerekiyordu.



Teb sfenksi bir kadının başına ve göğüslerine, bir boğa ya da köpeğin gövdesine, aslan pençelerine, ejder kuyruğuna ve kuş kanatlarına sahiptir. Firavun başına sahip bazı sfenkslerin hükümdarın iktidarını, isyancılara karşı merhametsizliğini, mülkü muhafaza edişini simgelediği öne sürülmüştür. Sfenks, Yunan mitolojisinde Thebai'nin batısındaki bir dağa yerleşir, gelip geçenlere çözemeyecekleri bilmeceler sorar, bilemeyenleri öldürür. Yalnızca Oidipus onun bilmecesini çözer; bunun üzerine canavar kendi canına kıyar.

Buda'dan başkası değildir. Rahme girme, örtük bir şekilde hayvan suretine bürünmüş dölleyici bir tanrı figürünü de çağrıştırmaktadır. Buda efsanesinde rahme giren bu varlık sadece doğacak çocuğun ruhu değil, aynı zamanda tanrısal bir varlıktır. Anlaşılacağı gibi Buda'nın annesi bakire hamile kalmıştır.

Muson mevsiminde çoğalan yağmur bulutlarının Hintlilerce file benzetilmesi, Buda ve fil ilişkisini anlamamız bakımından önemlidir. Yağmurla dolu dölleyici bulutlar da, döl veya dölleyici niteliğindeki beyaz bir fil de fallik imgelerdir. Pek çok bölgede ve özellikle muson ülkelerinde, arzu edilen armağan, göğün nimetlerinden biri olan yağmurdur. Tayland, Laos ve Kamboçya'da beyaz fillerin, tarlaların yağmurla sulanmasından sorumlu olduğuna inanılır. Şimşek, göklerin efendisi ve fırtına tanrısı İndra'nın filinin alnında pahalı bir mücevher gibi durmaktadır. Bu savaşçı tanrı, evrenin tüm sularını emen kuraklık yılanını öldürmüştür. Onun yağmurla ilişkisi fili göklerden gelen bereketin simgesi yapmıştır.

Hindu kozmogonisinde fil; boğa, kaplumbağa, timsah gibi evreni sırtlarında taşıyan kozmik hayvanlardan birisidir. Tören alaylarında kral ve kraliçelerin filden sütunlar üzerinde taşınmasının sebebi de buydu. Evrenin dayanağı olduklarına inanıldığından, pek çok eski abidenin mimarisinde sütunlara fil şekli verilmiştir. Kimi zaman fil biçimindeki bir bulut ya da dağ silüeti, evrenin ekseni olarak yorumlanmıştır. Hatta küresel gövdesini destekleyen dört bacağı nedeniyle fil bazen kozmosun simgesi sayılmıştır.

tohumun çocukları

Bakire gebe kalma mitlerindeki kutlu doğumun biçimi de melezdir; hem eşeyli bir üremedeki gibi bir ana babanın –her ne kadar ana bedensel, baba ruhsal nitelikte olsa da– ürünüdür hem de bir bitkinin doğumu gibi rahme ekilen bir tohumun sonucudur.

Çin'de hüküm süren Mançuların köken mitlerine göre, eskiden Bukuri gölünün yanındaki aynı adı taşıyan dağın eteğinde gökten inen üç ölümsüz bakire yaşıyormuş. Bir gün gölde yıkanırlarken kutsal bir saksağan, gagasında tuttuğu kırmızı meyveyi bakirelerden en gencinin eteğine bırakmış. Meyveyi yiyen kız gebe kalmış ve uçma yetisini kaybetmiş. Doğar doğmaz konuşan ve görünüşüyle dikkat çeken bir oğlan doğurmuş. Kadın ona şöyle demiş: "Gök, seni güçlü bir imparatorluğa düzen getirmen için doğurttu. Git ve bu imparatorluğu yönet!" Genç erkek söylenen yere gitmiş ve kendisini karşılamaya gelenlere şöyle seslenmiş: "Bir tanrıçadan doğan tanrısal bir erkeğim. (...) Gök beni başıbozukluğunuza bir son vermek için gönderdi." Böylece onu şef yapmışlar.[8]

Tohumla gebe kalma hadisesi Hacı Bektaş'ın menakıbnamesinde onun bir kerameti olarak yer alır. Köylülerin kendisinden esirgedikleri arpa, buğday, mercimek ve nohutlarını; evdeki altınlarına güvenenlerin altınlarını bedduayla taşa çevirir. Çocuk sahibi olamayan kadınlar üç gün oruç tuttuktan sonra cuma gecesi bu taşlardan birini dişlerine değdirmeden yutarlarsa çocukları olacaktır. Keselerinde taşırlarsa altınsız, akçesiz kalmayacaklardır. Başka bir menkıbede ise Hacı Bektaş'ın velayetine inanmayan bir adam iki buğday tanesi yutar ve gebe kalır. Fakat doğumu gerçekleştiremediği için ölür; karnını yarıp iki oğlan çocuğu çıkarırlar. Bu çocukların soyundan gelenler Buğdayoğulları ismiyle anılır.[9]

Gagavuzlarda bir tabak mercimek yiyen yaşlı bir kadın gebe kalır; oğlu doğar doğmaz konuşur ve bir haftada normal bir çocuğun bir yılda büyüdüğü kadar büyür.[10]

Çekirdekler de tohumlar gibi dölleyici olabilmektedir. Örneğin badem ağacı Attis'in simgesidir; çünkü bakire olan annesi, ona bir bademle gebe kalmıştır. Bu efsane,

[8] J. P. Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 283.

[9] *Vilayetnâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, s. 34-5.

[10] Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 284-5.

Bakire Meryem ile badem ağacı arasındaki ilişkinin de kaynağı olabilir. Badem ağacıyla ölümsüzlük fikrinin ilişkisi yine badem simgeciliğiyle açıklanabilir. Fakat simgesel olarak badem dişil iken badem ağacı erildir. Badem ağacı, çiçek açması yüzünden yeniden doğumun bir simgesi olmuştur. Aynı zamanda gelip geçiciliğin de timsalidir; zira çiçeği çok erken açar ve sonraki ayazlardan kolayca etkilenir.

Eski Yunanlar, yaratıcı bir güç olarak badem sütünü Zeus'un ersuyuna benzetmişlerdir. Efsaneye göre Zeus bir gece rüya görürken tohumları toprağa düşer ve ondan bir erdişi olan Agdistis çıkar. Tanrılar Agdistis'in cinsel organını kesip atarlar, toprağa düşen organdan bir badem ağacı büyür. Nehir tanrısı Sangarios'un (Sakarya) kızı Nana, göğüsleri arasına bu ağacın meyvesinden yerleştirince hamile kalır.

Şyen-bi'lerin (Hsien-pei) köken mitine göre, hükümdarları savaşa katıldığında karısını yalnız bırakmak zorunda kalmıştır. Üç yıl sonra eve döndüğünde karısının bir çocuk sahibi olduğunu görünce kadını ve çocuğu öldürmek ister. Sadakatsizlikle suçlanan kadın, bir gün şiddetli bir gökgürültüsünden korkup gözlerini göğe kaldırdığında bir dolu tanesinin ağzından içeri düştüğünü, onu yuttuktan sonra da gebe kaldığını söyleyerek kendisini savunur. Adam karısına inanır ve onu affeder.[11] Dolu tanesinin iki önemli özelliği dikkat çekmektedir: gökgürültüsüyle birlikte eril gökten gelişi ve tohumu andıran biçimi.

Bazen tohumun veya çekirdeğin yerini yumurta da alabilir. Bir Çin efsanesinde, oğlu olması için dua eden imparatoriçe, yıkanmak için nehre girer. Bir kırlangıç yaklaşır ve ağzındaki rengârenk yumurtayı düşürür. Yumurtayı yutan imparatoriçe hamile kalır ve bir oğlan doğurur.[12]

Kimi zaman tohumun simgesel işlevini çiy üstlenir. Lao Tse'ye göre, çiyin yere düşmesi, Yer ile Göğün mutlu

[11] *A.g.e.*, s. 284.

[12] Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, s. 238.





Hıristiyan simgeciliğinde badem, İsa'nın simgesidir; çünkü onun tanrısal doğası, insan doğasının ya da bakire annesinin içinde gizlidir. Badem aynı zamanda İsa'nın vücut bulmasının da simgesidir. Geleneksel resim ve heykel ikonografisinde bademin (İtalyanca "mandorla") oval şekli İsa'yı, Meryem Ana'yı ve azizleri çevreler. Badem ile cinsellik ilişkisinin izine gündelik dilde rastlanır: "Bademi yemek" deyimi cinsel ilişkiye girildiğini ifade eder; zira badem, biçimi bakımından vulvayı andırır. Bu yüzden varlığın sınırsız potansiyelinin, fırtınalı girdaplarının ve kozmik sularının simgesidir. Mandorla da bu arketip imgeden türetilmiş olmalıdır. Kabuğunun içinde tıpkı fındık gibi gizli bir çekirdeğin korunmasından dolayı antikçağda da gebeliğin ve doğurganlığın bir simgesi olarak kabul görmüştür; düğünlerde havaya atılmasının nedeni budur.

evliliğinin bir işaretidir. Antik Yunanlar da çiyi bereket ve doğurganlıkla ilişkili saymışlardır. Dionysos ve Aphrodite, göğün dölleyici çiyiydi onlara göre. Kitab-ı Mukaddes'in Hâkimler bölümündeki Gideon'un yapağısının üzerindeki çiyle ilgili kısım (36-39), Meryem'in Kutsal Ruh tarafından gebe bırakılacağının bir işareti olarak kabul edilmiş ve Müjdeyle, yani Cebrail tarafından Meryem'e İsa'yı doğuracağına dair verilen haberle ilişkilendirilmiştir.

kemik tohum

Tohum doğumla ilgili olduğu gibi yeniden doğumla da ilişkilidir. Kemik hem bedenin en dayanıklı unsurudur hem de içindeki ilik, sert kabuğun gizlediği badem içi gibidir; yeniden doğum için gerekli olan tözü simgeler. Kemikler, canlının bizzat kendisi olduğu kadar, onu geçmişe ve geleceğe bağlayan, atalarından miras kalmış ve kendinden sonraki kuşaklara aktaracağı her şeydir. Nitekim Moğolca "kemik" anlamına gelen *yasun* kelimesi, "ceset", "soy" ve "aile" anlamlarına da gelir.

Şaman, giysisini insan veya kuş iskeletine benzetmeye çalışarak, onu giyenin kazandığı özel konumu, yani artık ölüp dirilmiş bir kişi olduğunu ifade eder. Yakutlar, Buryatlar ve diğer Sibirya halkları arasındaki inanca göre, ata-ruhlar (ki bunlar çeşitli hayvan suretlerine girebilirler) şamanı öldürürler; ölü bedeni "pişirdikten" sonra parçalar, kemiklerini ayırıp sayarlar. Vücudun parçalara ayrılması sırasında bulunan fazladan kemik, şaman adayının doğuştan bu iş için seçilmiş olduğunun işaretidir. Eriştirici ruh fazla kemiği, ölmüş ata şamanın kemiğiyle birleştirir. Bu birleştirme, atanın torunla veya daha genel anlamda kendi soyuyla bütünleşmesidir. Şaman adayının etleri ruhlar tarafından bir kazanda pişirilip yenir. Bu ayinsel yemek aslında şaman adayının kendisini, devraldığı mirasın sahibi ruhlar ailesine kurban olarak sunmasından ibarettir. Pişirilen aday dindışı dünyadan dinsel

dünyaya geçmiş olur. Ancak buradaki "dinsel" sıfatı bizi yanıltmamalıdır; işlevi bakımından toplumsal olduğunu söylemek daha doğrudur. Aday, etinden yiyen ruhların sayesinde şamanlık yapabilir; hastalık ve kötülükten insanları koruyabilir. Bu motifin izleri Anadolu tasavvufi geleneğinde de görülür; ham iken pişmek manevi olgunlaşmayı ifade eder.[13]

Daha sonra ruhlar, kemikleri demirlerle bağlayarak üzerlerini yeni etle kaplar.[14] Böylece şaman yeniden doğar ve şamanlık için gerekli dayanıklığa sahip bir bedene ve ruha kavuşur. Aslında bütün avcı halklarda kemiklerin yaşamın özünü içerdiği inancı görülür; hem avcı hem de avlanan hayvan, kemiklerinden yeniden doğar. Bu yüzden avlanan hayvanların kemikleri kırılmaz.

Cermen mitolojisinde de kemikler yaşamsal güç içerir. Bir köylüye misafir olan tanrı Tor, köylünün keçilerini öldürür, derilerini yüzer ve kaynatır. Ancak yemekten önce evsahibinin oğullarına hayvanların kemiklerini derilerinin içine yerleştirip ateşin yanına koymalarını ister. Ertesi sabah çekiciyle derileri kutsayınca keçiler hayata döner. Ama hayvanlardan bir tanesinin topalladığı görülür; çünkü köylünün oğullarından biri dayanamayıp iliğini emmek için kemiklerden birini kırmıştır.

Kemik ve tohum konusundaki inançların izini Kitab-ı Mukaddes'te anılan Hezekiel'in ünlü rüyetinde de görüyoruz. Rab, Hezekiel'e rüyetinde kemiklerle dolu bir ova gösterir. Kemikler umutlarının kalmadığını söyleyen İsrail halkını simgelemektedir. Ama bu kuru kemikler ölü değildir, Rab, onları ete büründürüp içlerine ruh koyarak canlandırır ve onlara bu halkı İsrail ülkesine götürüp yeniden dirilteceği sözünü verir (Hezekiel 37:1-6).

[13] Hacı Bektaş tarafından üç kere kırk gün kazanda kaynatılarak pişirilen "ham" molla menkıbesi için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilayetname*, s. 61.

[14] Mircea Eliade, *Şamanizm*, s. 58. Fuzuli Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, s. 57-59.

Hindistan'ın büyü folklorunda bazı ermiş ya da yogilerin, ölüleri kemiklerinden veya küllerinden diriltebileceklerine inanılır.

Katolik Hıristiyanlıkta insan gövdesinde yok edilemez bir kemiğin varlığına inanılır; bu kemik dirilecek olan gövdenin özüdür.[15]

İslam geleneğinde de dirilişin kemikten olacağına dair bazı hadisler aktarılır. Sur'a üflenince bütün canlılar ölecek, sonra yağmur yağacak ve ölüler bir bitkinin yeşermesi gibi topraktan bitecektir. İnanca göre insan bedeni kuyruk sokumu kemiği dışında tümüyle çürür. Kıyamet gününde insanlar hardal tohumu büyüklüğündeki bu kemikten diriltileceklerdir.[16]

fallik ışık

Kimi kez dölleme bir ışık hüzmesiyle gerçekleştirilir. Kitanların kurucusu A-pao-ki'n'in annesi, rüyasında göğsünün üzerine güneş ışığının düştüğünü görür. A-pao-ki'n doğduğunda odası ışıkla ve rahiyayla dolar. Çocuğun gözlerinden saçılan nur insanların gözlerini kamaştırmaktadır.[17]

Ortaçağın Hıristiyan dinsel resimlerinde fallik ışık gökten Meryem'e doğru uzanır. Bu ışık hüzmesinin içinde Kutsal Ruh bir güvercin biçiminde Bakire'yi döllemek üzere aşağıya inmektedir.[18]

[15] Bkz. Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, s. 65-66.

[16] Bkz. İbn Kesîr, *Ölüm Ötesi Tarihi (El-Bidâye ve'n-Nihâye)*, haz. Mehmet Keskin, 2001, s. 179-180.

[17] Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 330.

[18] Kuşun, simgecilikte fallik çağrışımları olduğu bilinmektedir. Freud kuş olma ve uçma isteğine, bir başka isteğin kılık değiştirmiş biçimi olarak bakar. Freud'a göre düşlerde uçma, cinsel birleşme gücüne kavuşma özleminden başka bir şey değildir. Nereden geldiklerini öğrenme tutkusuyla yanıp tutuşan çocuklara, yeni doğan bebekleri kocaman bir kuşun, bir leyleğin getirdiğini anlatmak eski ve yaygın bir simgeleştirmeydi. Eski Roma'da kanatlı fallusların (*fascinum*)

Çin'in efsanevi tanrı-atası Hwang-Ti'ye annesi, Büyük Ayı'da bulunan ch'oo yıldızının civarından çıkan ve tüm ülkeyi aydınlatan parlak yıldırımı gördüğü an hamile kalmıştır.[19] Hwang Ti'nin ardılı İmparator Che, bir yıldız tanrısının oğluydu. Annesi bir gece gökkuşağı biçimli bir yıldız görmüş, o gece rüyasında bu yıldıza sahip olmuş ve akabinde hamile kalmıştı. Che'nin ardılı Chuen-Heugh (Kao-Yang) da bir yıldız tanrısının oğluydu. Annesi, Yao-Kwang yıldızının bir gökkuşağı gibi ayın içinden geçtiğini görmüş ve ardından oğlunu doğurmuştu. Yine bu efsanevi imparatorlar silsilesinden gelen Şun'un annesi de bir gökkuşağı görüp hamile kalmıştır. Onun ardılı Yu da bir yıldız tanrısının oğluydu: Bir gece annesi kayan bir yıldız görmüş, bir ruhtan düşen bir inci yutmuş ve oğluna hamile kalmıştı.[20] Çin inancına göre, nadiren de olsa aydan düşen bir "ay-incisi"ni yutan kadın hamile kalırdı.[21]

İrlandalı Hıristiyan aziz, Saigirli Ciaran'a ilişkin bir menkıbe, aslında bir yıldız tanrıçası olan Sirona'nın oğluna ilişkin miti örnek almıştır. 9. yüzyıla ait bir Gal şiirinde şöyle bir bölüm vardır:

> Uykuya daldı [annesi] Liadaine
> Dönünce yatağında yüzü göğe
> Bir yıldız kaydı içine ağzından
> Doğmuştu bu olayın ardından
> O muhteşem çocuk: Saigirli Ciaran

Cengiz Han'ın atalarından Dobun-mergan'ın eşi Alan-ho, kocasının ölümünden sonra iki oğluna, babaları belli ol-

nazarlık olarak kullanıldığından ileride ayrıntılı olarak söz edilecek. Almancada erkeğin cinsel eylemini anlatmak için en çok "uçuşa gitmek" deyimi kullanılır. Bir zamanlar Türk argosunda da aynı şekilde "uçuşa gitmek", "randevu evine gitmek" demekti (Bkz. Hulki Aktunç, *Büyük Argo Sözlüğü*, Afa, 1990). Türkler gibi İtalyanlar da erkeğin cinsel organına kuş (*l'uccello*) derler.

[19] Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, s. 232.

[20] *A.g.e.*, s. 233-5.

[21] Wolfram Eberhard, *A Dictionary of Chinese Symbols*, s. 193.

mayan üvey kardeşlerinin dünyaya nasıl geldiklerini izah ederken, her gece sarışın bir adamın çadırın tepesindeki delikten (*tügünük*) sızan bir ışıkla gelip karnını okşadığını ve adamın ışığının vücuduna girdiğini söyler. İşi bitince de yine bir ışık hüzmesi olarak sarı bir köpek suretinde sürünerek çıkıp gider. Ona göre çocukların tanrı oğlu oldukları aşikârdı.[22] Burada ata, hem insan hem hayvan hem de ışık özellikleriyle ortaya çıkmaktadır. Mite göre Cengiz Han bu erkek çocuklardan birinin soyundan gelmektedir.

Roma'daki Conaro Şapeli'ndeki ünlü heykel, İspanyol Karmelit mistik Avilalı Azize Teresa'nın (1515-1582) Tanrı aşkı ve O'nunla manevi vuslata erme arzusunu yansıtan "kalbin delinmesi" rüyetini tasvir etmektedir. Rüyetteki, örtük cinsel içeriği bilinçdışından sızan simgelerle yansıtan yoğun ve tanrısallaştırılmış erotizm, Teresa'nın yüzündeki haz ifadesiyle, iyice gevşemiş duruşuyla ve giysisindeki, tahrik oluşunun ifadesi olarak algılayabileceğimiz *derin* kıvrımlarla kendini ele vermektedir. Azize Teresa yazdığı pek çok kitapta ruhun Tanrı'ya yönelik yoğun arzusunu tutkulu bir dille ifade etmiştir:

> Aşağıdaki rüyeti defalarca Rabbimizin lütfuyla gördüm. Yanıbaşımda bir melek vardı; sol tarafımdaydı, insan suretindeydi. Böyle bir şey görmek âdetim değildi, pek nadiren oluyordu. (...) O yüzden bu rüyeti Rabbin lütfuyla görmüş olmalıyım. Uzun boylu değildi, kısa da değildi, olağanüstü derecede güzeldi, yüzü sanki en yüce meleklerden biriymiş gibi parlıyordu, alev alevdi sanki: Bunlar Seraf dediğimiz meleklerden olsa gerek. (...) Elinde uzun, altın bir mızrak tuttuğunu gördüm ve demirin ucunda sanki küçük bir alev vardı. Onu defalarca kalbime batırdığını ve bağırsaklarıma kadar girdiğini tasavvur ettim. Mızrağı çektiğinde sanki bağırsaklarımı da çekmişti, her yanımı Tanrı'nın harika aşkıyla alev alev yanar halde bıraktı. Acı birkaç kez inlememe neden olacak kadar büyüktü ama yine de bu, acıların en büyüğü öylesine ola-

[22] *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 8.

> ğanüstü bir hoşluktu ki, ondan kurtulmayı arzulamak imkânsızdı. Ruh artık Tanrı'dan uzak kalamazdı.[23]

Doğu Hıristiyanlığında Tanrı ışıkla tanımlanır. Kavranılamaz bir Tanrı'yı bilmek nasıl mümkün olabilir sorusuna Aziz Basileios, Tanrı'nın fiilleri yoluyla bilinebileceğini ama özünün bilinemez kalacağını söyler. Tanrı'nın fiilleri ise ışıkla simgeleştirilir. Tanrı'dan gelen ışınlar dünyayı aydınlatır ve bunlar güneş ışınlarının güneşten ayrı olması gibi Tanrı'nın kendisinden farklıdır.

Kitab-ı Mukaddes'in yaratılış mitinde ışık eril, karanlık dişildir. Işık karanlığın içine girerek onu döller ve

[23] Moon, Beverly (ed.), *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, c. I, s. 219. Başka bir değini için bkz. *Bedenin Tarihi*, c. I, *Rönesans'tan Aydınlanma'ya*, haz. Alain Corbin ve diğ., çev. Saadet Özen, YKY 2008, s. 47. Dölleyici fallik ışık imgesi Dr. Schreber'in paranoyasında da karşımıza çıkar. Freud, yargıç ve hukuk doktoru Daniel Paul Schreber vakasını incelediğinde, Schreber'in paranoyasının sebebini, babasına duyduğu dehşetli nefret olarak belirlemiştir. Schreber'in fantezisine göre, "şeylerin düzeni" dediği bir gerçeklik gereği erkekliği yok edilecek ve yeni bir insan ırkının yaratılması amacıyla *kutsal ışınlarla* döllenecektir. Schreber, bir kadın olarak "Tanrı'yı cazibesinin etkisi altında bırakabileceğini", böylece yaşamını kurtarabileceğini hayal ediyordu. Bkz. Sigmund Freud, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, s. 58. Beynin limbik sisteminde meydana gelen epilepsi nöbetlerinin Azize Teresa'nınkine benzer duyumlara yol açabildiği bilinmektedir: "Hastalar duygularının 'tutuştuğunu' söyler, yoğun hazdan derin umutsuzluğa kadar değişen duygular hissederler; yaklaşan kötü kader hissine kapılırlar, hatta aşırı öfke ve dehşet krizleri görülür. Kadınlar nöbetler sırasında bazen orgazm yaşar, ama bilinmeyen nedenlerden ötürü bu durum erkeklerde görülmez. Fakat bunların içinde en göze çarpanı, kutsal varlık hissi ve Tanrı'yla doğrudan iletişime geçme duygusu gibi derin manevi deneyimler yaşayan hastalardır. Etraflarındaki her şey kozmik bir önemle dolmuştur. (...) Bu aydınlanma duygusu, gerçeğin nihayet göründüğüne dair bu mutlak itikat, beynin mantıklı ve düşünerek doğruyu veya yanlışı bulmakla övünen bölümlerinden değil, duygularla ilgili limbik yapılardan kaynaklanır. (...) Nöbetler –ve ziyaretler– genellikle sadece birkaç saniye sürer. Fakat bu kısa temporal lob fırtınaları bazen hastanın kişiliğini kalıcı olarak değiştirir." Bkz. V. S. Ramachandran, *Beyindeki Hayaletler*, s. 210.



Azize Teresa'nın vecdi, Giovanni Lorenzo Bernini, Roma Conaro Şapeli, 17. yüzyıl.

böylece bu kozmik çiftin çocukları olan varlıkların meydana geleceği süreç başlar.

mağaradan doğum

Karanlık bir mekân olarak mağaranın simgesel anlamı ölümle olduğu kadar doğumla ve ana rahmiyle de ilgilidir. Bu nedenle mağaralar tanrıların, kahramanların, şeytanların, ruhların ve ölülerin barındığı ya da doğduğu yerler olarak görülmüş veya münzevilerin ve kâhinlerin meskeni kabul edilmiştir. Örneğin, dünyanın ve insan soyunun kökenine ilişkin Kuzey Amerika yerli mitlerinde ana rahminin imgeleri olarak kullanılmıştır. Bazı Moğol kabilelerinde mağaraya açıkça 'ana rahmi' denir.[24] Çocuk sahibi olmak isteyen kadınların başvurduğu geleneksel ritüellerden biri de kutsal sayılan bir mağarayı ziyaret veya mağara önündeki ağaca çaput bağlamaktı.

Ebû Bekir ed-Devâdârî'nin *Dürerü't-Tîcan* adlı eserinde verdiği bilgiye göre, Türklerin ilk atası bir mağaradan doğar: Çin sınırındaki Kara dağda bir mağarayı sel basar ve sularla sürüklenen kil, insan biçimli bir oyuğu doldurur. Bu oyuk, kalıp işlevi görür ve dokuz ayın sonunda, kalıplanmış kil, güneşin ısısının etkisiyle canlanır. Ay Atam adlı bu ilk insan kırk yıl boyunca tek başına yaşadıktan sonra, yeni bir su baskını ikinci bir insanın, Ay Va'nın doğumuna yol açar. Bu kez güneş kalıbı pişirmez; ortaya tamamlanmamış ikinci bir yaratık olan kadın çıkar. Birleşmelerinden kırk çocuk doğar. Onlar da kendi aralarında birleşip çoğalırlar.[25] Burada da yine eril ve dişil güçlerin, su ve toprak, ay ve güneş gibi temel karşıtlıkların beraberliğiyle gerçekleşen bir doğum söz konusudur.

Ancak mağaralar sadece bedensel bir doğumun de-

[24] G. R. Galdanova'dan aktaran Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, c. II, s. 33-34.

[25] Aktaran Jean-Paul Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 276-7. Ayrıca bkz. Fuzuli Bayat, *a.g.e.*, c. II, s. 34.



Doğu Ortodoks Kilisesi'nin ikonografisinde İsa'nın Beytlehem'deki (Beytü'l-Lahm) geleneksel doğum yeri bir ahır değil bir mağaradır. Dionysos, Hermes, Apollon ve diğer pek çok tanrı gibi o da toprağın rahminden doğmuştur.

ğil, aynı zamanda manevi bir doğumun da rahmidir. Bu yönüyle irfan, aydınlanma ve hakikat gibi kavramlarla ilişkilidir. Münzevilere, kâhinlere, peygamberlere mesken olabilir. Yine Doğu Kilisesi'nin geleneğinde Yuhanna'nın Vahyi'nin ilham edildiği yerin Patmos adasında bir mağara olduğuna inanılır. Kur'ân, Peygambere, zaman zaman inzivaya çekildiği Hira dağındaki bir mağarada vahyedilmeye başlanmıştı.

Platon'un ünlü mağara mecazı da irfani bir yeniden doğuma işaret eder: İnsanın görevi bu gölgeler mağarasından dışarı çıkmak ve idealar dünyasına ulaşmaktır; mağaradan çıkış hakikat âlemine yeniden doğuş gibi düşünülmüştür. Bu anlamda mağara, mikrokozmos ve makrokosmozun birleştiği yer olarak kalptir; ilahi ve insani olanın karşılaştığı yerdir; bâtını, ledünni bilgiyi barındıran bir hazine sandığıdır; erginlenme ve yeniden doğum yeridir. Dağın eril, mağaranın ise dişil ilke oluşu dikkate alınınca, dağdaki mağaradan doğum, simgesel olarak eril ve dişil güçlerin bu işteki etkinliğine dikkat çeker.

Mağara ve dağın doğumla ilişkisi Türklerin Ergenekon'dan çıkışını konu edinen mitte de karşımıza çıkar. Uranos'un çocukları gibi dağın "içinde", bir dağ silsilesiyle çevrelenmiş alanda, coğrafi bir rahimde hapis kalan bir millet, açtıkları bir delikten dışarıya çıkmayı başarır.

Ayrıca mağara yeniden doğumla da ilgilidir. Ay Atam ölünce, oğlu, yeniden dirilmesi için babasını mağaraya gömer. Şiilerin kayıp imamı İmam Mehdi'nin Samara Camii içindeki mağaradan çıkacağına dair bir inanıştan *Devletşah Tezkiresi*'nde söz edilmektedir.[26]

ağaçtan doğmak

İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah Âdem'i yaratmış, onu beşerî bedenlerin aslı yapmış ve toprağının artanından da bir hur-

[26] *Devlet Şah Tezkiresi*, c. I, s. 104.

ma yaratmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, hurma ağacı ile Âdem arasında bir akrabalık kurar: Hurma, Âdem'in kızkardeşi, yani bizim halamızdır.[27]

Hurma ayrıca Kur'ân'a göre, hayatla özel ilişkisi olan bir ağaçtır. Meryem'in doğum yapmasıyla ilgili anlatım (19:23 vd.) Bakire'nin, sancılandığında kurumuş bir hurma dalına tutunduğunu ve ağacın, doğacak Peygamber'e ilişkin ilahi bir işaret olarak Meryem'in üzerine hurma yağdırdığını söyler.

Ağaç çok eski zamanlardan beri kullanılan bir simgedir; çünkü kökleriyle toprağın derinliklerine nüfuz ederken dallarıyla göğe doğru yükselir. Bu yüzden insan gibi her iki küreye de mensuptur. Ağacın yapraklarının *mucizevi bir şekilde* "kuru" dallardan filizlenmesi, her yıl meyve vermesi insanları çağlar boyunca hayrete düşürmüş, bu özellikleri onu yaşamın düzenli aralıklarla kendini yenileyen gücünün simgesi haline getirmiştir.[28] Ağaç neredeyse,

[27] İbnü'l-Arabî burada bir hadise göndermede bulunuyor: "Halanız hurmaya saygı gösteriniz, çünkü o, babanız Âdem'in toprağının artanından yaratılmıştır. Allah'a altında Meryem'in İsa'yı doğurduğu hurmadan daha sevimli gelen bir ağaç yoktur." Bkz. Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Hakikat Arzı" maddesi. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nde hurma, varlık türlerinin arasında geçişi sağlayan unsurlardan birisidir. Risalelere göre madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere dört varlık kategorisi vardır. Bu kategoriler birbirlerine bağlanır. Örneğin madenlerin en alt basamağında toprak vardır, en üst basamağında yer alan yosun ise madenleri bitkilere bağlar. Bitkileri hayvanlara bağlayan ise hurmadır. Hurma diğer bitkilerden farklı olduğu için hayvani sayılmıştır. Hurma ağacının baş tarafı kesildiğinde gelişiminin durup ölmesi ile hayvanın başının kesilmesi durumunda ölmesi arasında bir ilinti kurulur. Hayvanlar kategorisini insanlar kategorisine bağlayan bağlar ise fiziki benzerlik yüzünden maymun, zekâsı bakımından fil, örgütlenme açısından arıdır.

[28] Genel olarak dinsel geleneklerde doğadaki her şeyin bir mucize olarak algılama eğilimi görüyoruz. Bu mucize kavramı öylesine genişletilmiştir ki neredeyse her şeyi içerir; çünkü her tikel varlık tümelin bir işareti, parçası veya tasviri olarak görülür. Mucize, olağanlığın ters çevrilmiş bir ifadesinden ibarettir. Bunun anlamı şudur: Her şey mucizedir, yani her şey olağandır veya her şey yolundadır. Gerçekten de

yararlı ve iyi olan her şeyin simgesi olmuştur. Kur'ân'da "güzel bir söz, güzel bir ağaca benzer" (14:24) denir.

Ağaçtan doğum çelişik anlamlı bir simgesellikle yüklüdür ve insanın karşıt güçlerin etkinliğinin bir sonucu oluşuna, yersel ve göksel olanın tam ortasında, her ikisinden de pay alarak merkezde bulunuşuna dikkat çeker. Hindistan'ın birçok bölgesinde gelin adayı düğünden önce bir ağaçla evlendirilir; böylece doğurganlığının artacağına inanılır. İki ağaç arasında yapılan simgesel evliliklerin de belli bir insan çiftine yaşam aktaracağı varsayılır.

Tanzanya'daki bir Bantu kabilesi olan Şagalar başta banyan olmak üzere bazı ağaçlara büyük önem verir. Banyan ağacının köklerinin gençleştirici bir etkisi olduğuna ve ağaçtan sızan süt kıvamındaki özün ağacın gövdesindeki yarıkları kapattığına, ağacın kendi kendini yenileyip iyileştirdiğine inanılır. Dahası Şagalar ağaçtan geldiklerine inanırlar. Yeni dünyaya gelen bebekler bu ağacın kabuğundan yapılan bir dokumaya sarılır.[29] Br. Gutmann'a göre ilkel insan, ağacı, kendisini yediren, giydiren, barınmasını sağlayan, silah ve araçlar veren; okuna esneklik, sopasına sertlik kazandıran; kendisinden üstün bir yoldaş olarak görmekte, tanrısal güce sahip bir varlık olarak tanımlayıp saygı duymaktadır.[30]

Türeyiş efsanelerinde küçük bir adacık üzerindeki bir ağacın kovuğundan insanlar doğar. Meyve ve gölge veren ağaç çoğunlukla dişil bir simge olarak kabul edilse de gövdesi bakımından fallik bir görünüm arz eder. Eski Türkler arasında da ağaç doğurganlık kazandıran gücüyle öne çıkar. Manas destanında, kısır kadınların kutsal elma ağacının altında oynayarak doğurganlığa kavuşabilecekleri söylenir. Aynı şekilde bir Kazak inancı gereği, kısır kadınlar çocuk sahibi olmak için tenhada bir elma ağacının altında yuvarlanırlar.

bütün doğa mucizelerle doludur, elbette muhayyilenin mucizeleriyle.

[29] Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 36.

[30] Aktaran Lucien Lévy-Bruhl, *a.g.e.*, s. 37.



19. yüzyıl başlarına ait bir Hint minyatürü.

Eski Calabar yakınındaki Kua kasabasında bir hurma ağacı vardı ki, dallarından meyvesini yiyen kısır bir kadının gebe kalacağına inanılırdı. Pek çok kültürde ağaç, bereket ve doğurganlık simgesidir. Maorilerin Tuhoe kabilesinde ağaçların kadınları doğurgan kıldığına inanılır ve ağaçlar ile bazı mitsel ataların göbek kordonları arasında bağ kurulurdu. Bkz. Frazer, *Altındal*, s. 163, 165.



Bitki tanrı Adonis'in doğumu, tahta resmi, Urbino, 16. yüzyıl

Aphrodite'nin lanetine uğrayıp babasına âşık olan Myrrha veya Smyrna ensest ilişkisinden hamile kalır. Seviştiği kadının kızı olduğunu anlayan baba (Myrrha'nın dadısı bir düzenle kızın gerçek kimliğini gizlemiştir çünkü) Myrrha'yı öldürmek ister ama tanrılar bunu engellemek için onu mersin ağacına dönüştürürler. On ay sonra ağacın gövdesi çatlar, açılan yarıktan dünya güzeli Adonis doğar.

Mesudî'nin sözünü ettiği Vakvak ağacı, meyvesi insan olan bir ağaçtır. Bir Çin seyahatnamesinde de bu ağacın adının geçtiği rivayet edilir ve söz konusu seyahatnameye göre bir Arap hükümdarının sekiz yıl denizde mahsur kaldıktan sonra bir adaya çıkmayı başaran adamları bu ağacı görürler. Birer çocuk olan meyveleri "vak vak" diye bağrışır. Bir başka rivayete inanacak olursak mart ayında hurma çiçeği gibi çiçek açar ve bu çiçekten önce bir çift insan ayağı, nisan sonunda da tam bir insan vücudu çıkar. Her biri birbirinden güzel kadınlar şeklindeki bu "meyveler" haziran ayında düşmeye başlar, düşerken de "vak vak" sesi çıkarırlar.[31]

Ağacın doğumla ve doğurganlıkla olduğu kadar ölümle de ilişkisi vardır. Anadolu'da ağaç kesen kişinin çocuğunun olmayacağına dair bir inanış vardı. Yakutlar ölüyü bir ağaç altına gömer, Moğollar ölülerin ruhu için ağaç dikerlerdi. Bugün Anadolu'da hâlâ yeni mezarın başına bir kavak dalı dikmek âdettir. Ahşap tabutların ilk biçimleri içi oyulmuş ağaç gövdeleriydi.

Psikanalizde ağaç çoğunlukla anneyle, ruhsal-zihinsel gelişimle ya da ölüm ve yeniden doğumla simgesel bir bağ içinde yorumlanır. Carl Gustav Jung (1875-1961) ağacın simgesel olarak çift cinsiyetli olduğunu söyler; Latincede ağaç isimleri dişildir ama sonekleri erildir.

Ağaca çıkmak, bir varoluş düzleminden bir diğerine geçmek demektir; tanrılara, cennete ya da hakikate çıkış; dünyayı aşarak bâtını bilgiye, irfana ulaşmaktır.

Ağaç ilahi gücü simgeleyebilir ya da ilahi varlığın ağzından konuşup kehanetlerde bulunabilir. Musa'nın yanan çalılığı,[32] Dodona'nın meşesi ya da dut ağaçlarının

[31] Bkz. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. Babanzade Reşid, s. 83'teki açıklayıcı not, haz. N. Ahmet Özalp. Ayrıca bkz. Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, s. 116-117.

[32] Alevin dikeyliği ile ağacın dikeyliği örtüşür. Gaston Bachelard, Novalis'in bir dizesini anar: "Ağaç çiçek veren bir alevden başka bir şey değildir." Bkz. *Mumun Alevi*, s. 87.

tepesindeki sesler (II. Samuel, 5:23-24) buna örnek olarak gösterilebilir.

melez atalar

Oğuznâme'de Oğuz Han'ın doğumuna ilişkin bölümde, soyun ilk atası bir insan-hayvan-tanrı melezidir. Ayakları boğa ayakları, böğrü kurt böğrü, omuzları samur omuzları, göğsü ayı göğsüdür. Vücudu tamamen kıllarla kaplıysa da yüzü insan yüzüdür ve gökselliğini işaret eden renkte, yani mavidir.[33] Buryatlara göre Baykal gölünün efendisi Noyan Buka, yani Boğa Prens'tir ve bir dağın tepesinde oturur.

Buryatların köken efsanesinde, göl kıyısına inen bir adam, kadınların çıplak olarak yüzdüklerini görür. Oyun olsun diye kadınlardan birinin elbisesini çalar. Kadınlardan birisi hariç hepsi kuğu ya da kaz olup uçarlar, ama giysileri çalınan kadın uçamayıp kıyıda kalır. Bir adamla evlenir ve erkek evlat doğurur. Ancak kuş giysilerine yeniden kavuşur kavuşmaz geldiği yere, gökyüzüne döner.[34]

Kanada'nın kuzeybatısındaki Dogrib yerlilerine ait bir mit şöyledir: Bir kadın bir köpekle ilişkisinden altı köpek yavrusu dünyaya getirir. Kabilesi onu kovar. Yiyecek aramakla geçen bir günün sonunda eve döndüğünde, köpek yavrularının aslında birer insan olduklarını ve evden her çıkışında hayvan kisvelerini terk ettiklerini keşfeder. Bir gün yine evden ayrılır gibi yapar ve çocukları aynı şekilde köpek "giysileri"ni çıkardığında, bundan böyle hep insan olarak kalsınlar diye derilerini ortadan kaldırır. İşte bu altı çocuk Dogriblerin ve bütün insanlığın atasıdır.[35]

Er-Töştük destanında peri kızı Ay Salkın (anlamı Serin Ay'dır) Er-Töştük'le birlikte olur ve Tanrı'dan gelen bir

[33] Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 325-6.

[34] *A.g.e.*, s. 334-5.

[35] Rene Gerard, *Kültürün Kökenleri*, s. 145.

emirle ondan gebe kalır. Büyük bir fırtına kopar ve görünmez olur.[36]

Bir Altay kavmi olan Goldlar, soylarının kaplandan geldiğine inanırlar ve bu vahşi hayvandan korkmazlar. Yüzlerini kaplana gösterirlerse, yavrularını tanıdığı gibi kendilerini de tanıyacağına ve hiçbir kötülük yapmayacağına, yaşadığı dağlara geri döneceğine inanırlar.[37]

Vahşi bir hayvanın yetiştirdiği bebek, o hayvanın çocuğu sayılır. Bir hayvan tarafından beslenmek ona tabi olmak demektir; aralarındaki ilişki baba oğul ilişkisidir. *Dede Korkut Kitabı*'nda anlatılan bir efsaneye göre, Oğuzlar gece düşmanlarından kaçarken Aruz Koca'nın küçük oğlu yere düşer; kimseler fark etmemiştir gece karanlığında düşen küçük çocuğu. Bir aslan onu bulur ve büyütür. Aradan uzun zaman geçer, Oğuzlar kendi ülkelerine geri döner. Oğuz Han'ın at çobanı bir haber getirir. Dediğine göre, ormanda adam gibi salına salına yürüyen bir aslan görmüştür; aslan atlara saldırmakta ve kanlarını içmektedir. Sonunda bu yaratığın vakti zamanında attan düşen Aruz oğlan olduğu anlaşılır. Onu yakalayıp eve getirirler. Onun için eğlenceler düzenlerler ama oğlan kaçıp aslanların arasına geri döner. Yakalayıp tekrar getirirler. Dede Korkut hayvanlarla düşüp kalkmamasını öğütleyerek, ona bir insan olduğunu hatırlatır. Ona Basat adını verir. Basat, Tepegöz'ü öldüren bir kahraman olacaktır.[38] Basat, adını soran Tepegöz'e "Atamın adını sorarsan kaba ağaç! Anamın adını sorarsan kağan arslan! Benim adımı sorarsan Aruz Oğlu Basat'tır!" der.[39] Orhan Şaik Gökyay, Basat'ın bu cevabının ağaçtan türeyişle ilgili inanca ve totemciliğe işaret ettiği düşüncesindedir.[40]

Tatarların atasını da bir dişi aslan büyütmüştür. Ti-

[36] Jean-Paul Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 337.
[37] *A.g.e.*, s. 367.
[38] Orhan Şaik Gökyay (haz.), *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 174.
[39] Orhan Şaik Gökyay, *a.g.e.*, s. 185.
[40] *A.g.e.*, s. 1015.

betli gebe bir kadın, dağda odun toplarken doğum yapar. Çocuğu bulan aslan, onu kendi yavrularından biri sanarak büyütür. Aslanlarla birlikte büyüyen ve onların dilini öğrenen bu insan-aslan, Tatar kızla evlenip ondan biri erkek diğeri kız iki çocuk sahibi olur. Oğlu Tatar Han'ı kızı Tenga Hatun ile evlendirir ve bu evlilikten Tatar kavmi türer.[41]

Hunların bir kolu olan Tu-kiular on yaşında genç bir çocuk hariç tümüyle katledilir. Düşman askerlerin, ayaklarını kesip bir bataklığa attıkları bu çocuk, bir dişi kurt tarafından iyileştirilip beslenir. Çocuk büyüyünce dişi kurtla çiftleşir, dişi kurt gebe kalır. Çocuğun hâlâ yaşadığını öğrenen hükümdar, çocuğu öldürtmek için adamlarını gönderir. Çocukla birlikte kurdu da öldürmek isterler ama kurt Kao-chang (Turfan) krallığının kuzeyindeki bir dağa kaçar. Dağdaki mağaranın içinde etrafı yüksek dağlarla çevrili ve sık otlarla kaplı geniş bir ova vardır. Kurt burada on erkek çocuk dünyaya getirir. Çocuklar büyüyünce dışarıdan kadınlarla birleşir; böylece Şyunğnu toplumu ortaya çıkar.[42]

Kamçatka'da ikizlerin babasının her zaman kurt olduğuna inanılır. Çünkü ikiz doğum bir anormallik olarak karşılanır ve ancak bir kurt, olağanüstü yaratıklar doğurabilir. İkizler kimi yerlerde öldürülürken kimi yerlerde tanrısallaştırılır. Birden fazla yavru dünyaya getirmek hayvanlara özgü bir durum olarak görülmektedir. Kamçatka'da ekim ayındaki yıllık bayramda, kurt gelip köyün kızlarıyla evlensin diye kuru ottan yapılan kurt tasviri bir yıl boyunca muhafaza edilir. Ayrıca burada hayvan, tanrının girdiği bir suret olarak görülür, yani tanrıdan gelmek ile hayvandan gelmek arasında bir fark yoktur.

Radloff'un aktardığı bir Kırgız köken mitine göre, Kır-

[41] Zeki Velidi Togan, "Türk Efsanelerinde Milli Alâmetler," *Türk Yurdu*, Ekim 1925, c. III, sayı 14, s. 138.

[42] Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 287 ve 304.

gız ismi "kırk kız"dan gelir. Bir zamanlar bir hanın bir kızı varmış. Bu prensesin yanında günlerini birlikte geçirdiği kırk kız varmış. Uzun yürüyüşlere çıktıkları günlerden birinde eve döndüklerinde, yaşadıkları şehrin yerle bir edildiğini, tüm insanların ve hayvanların öldürüldüğünü görmüşler. Geriye yalnızca bir kızıl köpek kalmış. İşte Kırgızlar bu kırk genç kızla köpeğin soyundan gelmekteymiş.[43]

Ön-Türklerden Kao-kiuların köken mitine göre, Şyunğ-nuların hükümdarı birbirinden güzel iki kızını bir insana vermeye kıyamaz ve onları Göğe adar. Bu amaçla kızlarını devletinin kuzeyindeki uzak bir yerde inşa ettirdiği yüksek bir kuleye kapatır. Bir kurt üç ay boyunca kulenin çevresinde dolaşır ve sonunda inini kulenin dibine kurar. Onun gökten gönderildiğine inanan kız, kuleden çıkıp kurtla evlenir. Çocukları da Kao-kiuların ataları olur.[44]

Türkler (Tu-kiular) kendilerine "mavi Türkler", yani "göksel Türkler" anlamına gelen Kök Türk (ya da Kök Türük) adını vermişlerdir. Mavi ve ilahi sıfatları genel olarak hayvanlara, ama özellikle de kurda yakıştırılır. *Moğolların Gizli Tarihi*'ne göre, Cengiz Han'ın kökeni olan mavi kurt, yani Börteçine, Göğün sahibinin vekilidir. Karısı ise Koa Maral'dır (boz dişi geyik). Boz renk mavinin zıddı olarak toprakla ilintilidir ve mavi-boz, kurt-geyik çifti, gök-yer çiftini simgeler. Jean-Paul Roux'nun belirttiği gibi geyikle kurdun karşıt bir çift oluşturduğuna ilişkin hususlar, birinin etcil diğerinin otcul; birinin av hayvanı diğerinin avcı hayvan olmasıdır.[45]

Bir av hayvanının sırtına binmiş avcı hayvan tasvirlerini karşıtların mücadelesi olarak görebileceğimiz gibi karşıtların çiftleşmesi olarak da görebiliriz.

Yer-gök çiftinin arketipsel cinselliğine Kur'ân'da da

[43] *A.g.e.*, s. 318.
[44] *A.g.e.*, s. 302-3.
[45] *A.g.e.*, s. 308-309.

rastlıyoruz. Rûm suresinde (19-24) insanların erkek ve dişi olarak cinslere ayrılmışlığının ve bu iki cinsin birbirini sevmelerinin, sonraki ayette gök ve yerin yaratılmasının ve sonrasında da şimşeklerin çakıp gökten yağmurun yağmasının ve bununla ölü toprağa can verilmesinin, insanın balçıktan yaratılmasının hep bir arada işlenmesi dikkate değerdir.

hayvan akrabalar

Çatalhöyük'te bulunan ve neolitik devre ait, iki yanında leopara benzer birer yabani hayvanın bulunduğu tahtın üzerinde doğuran iri kadın heykelciği veya Hacılar'daki leopar yavrularını bağırlarına basan kadın figürleri, insanın doğumu ile yabani hayvanları birbirine sıkı sıkıya bağlamaktadır. Lynn E. Roller'in yorumuna göre bunlar, insanın vahşi hayvanları ehlileştirerek doğal çevreye egemen olma arzusunu ve bu egemenliğin sağlayacağı bolluğun tarımda ve doğurganlıkta devam etmesi temennisini simgelemektedir.[46] Fakat başka bir yorum daha akla gelmekte; bu heykelcikler, kabilenin atasının doğumuna ilişkin bir mite işaret ediyor olamaz mı?

Şaman içinde yaşadığı evreni kişileştirir. Taşlar, bitkiler, ağaçlar, sular, tıpkı hayvanlar gibi canlıdır; bütün bu varlıkların birer kimliği vardır. Evren, hem bütününde hem de parçalarında bir duyguya, bilince, akla ve iradeye sahiptir. Şamanın evren tasarımında insan, doğa ve ruh esas itibariyle birbirlerinin yansımalarıdır.[47] Bir

[46] Yazara göre bazı heykelciklerin tahıl ambarlarının içinde bulunmuş olması bu önermeyi desteklemektedir. Bunlar, kedigiller türünden vahşi hayvanların temsil ettiği gücün, tarımsal verimliliği ve doğurganlığı çoğaltması dileğini ifade etmek amacıyla oralara koyulmuş olabilirler (Bkz. Lynn E. Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde. Anadolu Kybele Kültü*, s. 54-56). Ancak bu, söz konusu hayvanların ecdat olarak kabul edildikleri fikirini de tümüyle geçersiz kılmamaktadır.

[47] Bkz. Joan Halifax, *Shaman. The Wounded Healer*, s. 10-11.



Moğolistan'da Noin-ula mezar 4'te çıkarılan keçe. 2. yüzyıl Hunlarına atfediliyor.

Avcı kartal ile sığın-geyik çifti Türk sanatında karşıtların mücadelesini simgeleyen ikonografik motiflerden birisiydi. Başka bir karşıt çift olan Kartal ve yılanın mücadelesini gösteren tasvirlerde yılan yersel, kartal göksel olana karşılık gelir. Kanatlı yılan veya ejderha şeklindeki bir melez figür ise karşıtların birliğinin timsali olabilir.

şaman, doğadaki bütün canlıların akrabalığına inanır. Ateş Dede, Ekin Nine, Güneş Baba, Toprak Ana, Deniz Annemiz ve pınarlar insanların kadim atalarıdır. Ancak doğayla akrabalık hayatı kolaylaştırmaz, dünya yine de büyük tehlikelerle doludur.[48]

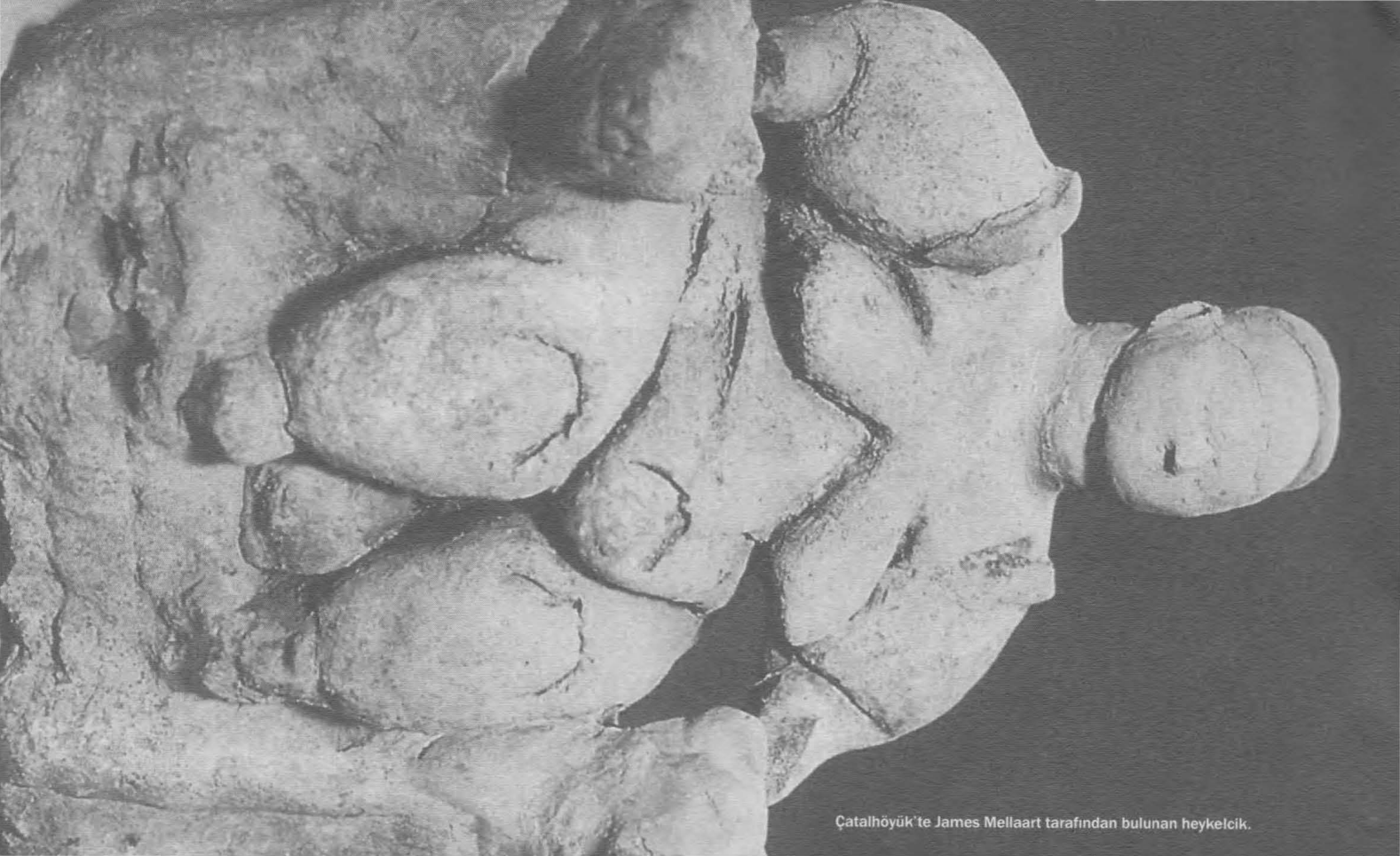
Çukçiler hem şamanların hem de ruhların durumlarını tanımlamak için 'utangaç' sözcüğünü kullanır. Bu kelime, ruhların yabani hayvanlara benzer ürkekliğini ve şamanların ruhsal durumlarının hassaslığını ifade eder. Bir şaman, yabancılar arasındayken becerisini göstermekten kaçınır. Yabancılardan ve üstlerinde sakladıkları muskalardan, alışık olmadığı bir evden, çevrede dolaşan ruhlardan çekinir. En ufak bir alay ve kuşku onun şamanlık faaliyetini bozar ve kendi kabuğuna çekilmesine neden olur.[49] Çukçi şamanların ruhları (*kelet*), herhangi bir yaban hayvanı kadar vahşidir. Bu yüzden çok hızlı hareket ederler. Bir Çukçi masalında, insana ait bir eve girmek isteyen bir *kelet*, çekingenliğini alt edene kadar sayısız girişimde bulunur. Bir şaman tarafından yakalandığı zaman, özgürlüğünün geri verilmesi için korkuyla yalvarır.

Şamanın ruhunun bu hayvani doğası, bizzat bir hayvan yavrusu olmasındandır:

> Bir şaman doğacağı zaman, demirden tüylü ve kanca gibi tırnaklı azametli bir kartal, kutsal karaçama doğru uçar ve bir yumurta bırakır. Şaman en yüksek derecedense kuş yumurtanın yanında üç uzun yıl kalır. Şaman düşük bir seviyedense yuva yapma ve yumurtadan çıkma süresi sadece bir yıldır.
>
> Dişi kartala 'Hayvanların Anası' denir. Kartal bir şamana ömrü boyunca üç kez görünür. İlk kez şamanı doğururken, ikinci kez şaman parçalanıp kurban edilirken ve üçüncüsünde şaman son kez ölümle buluşurken.

[48] *A.g.e.*, s. 11.

[49] W. Bogoras'ın *The Chuckchee* isimli eserinden aktaran Joan Halifax, *a.g.e*, s. 14.



Çatalhöyük'te James Mellaart tarafından bulunan heykelcik.



Yılan tanrıça ve bebek. El-Ubeyd dönemi, MÖ 4. binin ilk yarısı. Bağdat Müzesi.

> Şamanın ruhu yumurtadan çıktığı zaman, Hayvanların Anası, bebek şamanı Burgestez-Udagan denen tek gözlü, tek elli ve tek bacaklı bir dişi şaman-ruha emanet eder. Bu acayip yaratık emanetini demirden bir beşiğe yerleştirir, onu sallar, gözetir ve pıhtılaşmış kan parçalarıyla besler.[50]

İnsan suretinde hayvan

Bazı geleneklerde hayvanların insan suretine girerek onların arasında yaşayabildiklerine inanılmaktadır. Kuzey Nijerya'da üç-dört yaşlarındaki bir çocuğun fazla yemek yediği halde zayıf kalması, din adamlarınca çocuğun aslında bir insan olmadığı şeklinde yorumlanabilmektedir. Doğaya terk edilen çocuğun bir süre ağladıktan sonra çevresini kolaçan edip etrafta kimselerin kalmadığından emin olduktan sonra bir maymuna dönüşüp ağaçların arasında kaybolacağına veya bir su hayvanı olduğuna kanaat getirilmişse örneğin bir suyılanına dönüşüp nehirde gözden kaybolacağına inanılır.[51] İnsan ve hayvan kolayca birbirlerinin yerini alabilmektedir. Bu dönüşüm yeteneğinin yoğun olarak görüldüğü büyücüler topluluğu, insanlar için korku kaynağıdır.

Avustralyalı Aruntalar arasında, efsanevi devirlerde yaşayan ataların, isimlerini taşıdıkları hayvanlar ve bitkilerle çok yakın bir ilişki içinde olduklarına inanılmıştır. Örneğin Totemi kanguru olan bir adama bazen insan-kanguru bazen de kanguru-insan denirdi, zira bunlar kolayca birbirine dönüşebilirdi. Bu efsanevi zamanlarda, bugün artık kaybedilmiş güçlere sahip yarı insan yarı hayvan atalar yaşamıştır. Aruntaların totem inancında, her insan, üyesi olduğu topluluğun diğer mensupları gibi totem hayvanının kendisi veya onun dönüşmüş biçimidir. Kabilenin her üyesi, bu ölümsüz yarı hayvan yarı insan ataların sa-

[50] Aktaran Joan Halifax, *a.g.e*, s. 19-20.

[51] C. A. Woodhouse'tan aktaran Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 48.

hip oldukları tinsel öz sayesinde dünyaya gelebilmektedir. Kabilenin her bireyi, atasını yeniden canlandıran bir varlıktır.[52]

Birçok totemci toplumda kabilenin ortaya çıkmasını sağlayan ata, yarı insan yarı hayvan ya da yarı bitki olmak üzere melez bir varlıktır. Burada öne çıkan nokta, birey ve türün ayrı değil, aynı anda hep birlikte, iç içe geçmiş olmalarıdır. Hayvan ata tekil bir hayvanın değil bir hayvan türünün kişileştirmesidir. Onun ölümsüzlüğünün sebebi de muhtemelen budur.

Yeni-Fransa'da yaşamış bir Cizvit papazın gözlemine bakılacak olursa, yerliler bir hayvan türündeki tekil hayvanların bir atası, bir büyük ağabeyleri olduğuna inanmaktadırlar. Bu büyük ağabey inanılmaz bir büyüklük ve güçtedir. Örneğin rüyasında su samurlarının en büyüğünü gören kişi bol su samuru avlayacak demektir. Bu "büyük ağabey" türün kişileştirilmiş tanrısı gibidir. Yok edilemeyecek büyüklükte bir varlıktır.[53]

[52] Bkz. Lucien Lévy-Bruhl, *a.g.e.*, s. 52-53.

[53] *A.g.e.*, s. 65-66.

erotik hayvan

Bizi Tanrı'ya götüren iki çekim gücü
vardır: biri doğamızdan gelen cinsellik,
diğeri İsa'dan gelen gizemcilik.

Peder Tesson

Ölüm düşüncesi, yaşama hırsını azdırır.
Öte yandan, zevk alma düşüncesi de
insan aklını kaçınılmaz olarak zevkin kökenine,
yani sonuçta, onun için ölümden daha büyük
bilinmezliklerle dolu olan tanrıya yöneltir.

Pascal Quignard

gök ile yer

Kadim toplumlarda Gök ile Yerin evliliği, insanların evliliklerinin örnek modelini oluşturur.[1] Ulu tanrıçaların kocaları Min, Ba'al, Hadad, Teşup ve öteki boğa biçimli gök tanrılarına saygı duyulmasının asıl nedeni onların dölleyici, hayat veren eril nitelikleridir. Sümer dilinde *me* "erkek, eril" demektir ama aynı zamanda "gök" anlamına da gelmektedir.[2]

Atharva Veda'da (XIV, II, 71) karı ile koca, yeryüzü ile gökyüzüne benzetilmişlerdir. *Brihadaranyaka Upanişad*'da (VI, IV, 20) koca "ben göğüm, sen yersin" der. Eski Yunan'da anaerkil ayinler, Hera ile gizlice birleşen Zeus'un[3] örneğini taklit etmekteydi. Eski Yunanlar evli-

[1] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 243.

[2] Mircea Eliade, *a.g.e.*, s. 107.

[3] Vedalar Hindistanında Dyaus, göğün bir kişileştirmesiydi. Dyaus,

liğe *telos*, yani 'kutsallaştırma' demekteydiler. Düğün bu anlamda sır ayinlerine benzer.[4]

Yaratılış, insanların üremesine benzetilerek açıklanmaya çalışılmıştır: Kadın ve erkeğin birleşmesi gibi karşıtların birleşmesinden varlıklar meydana gelir. Bu varlık âlemi hem bir uyumdur, kadınla erkeğin uyumu gibi; hem de bir çatışma âlemidir, kadınla erkeğin uyumsuzluğu gibi.

Evrensel mitolojinin arketipik çifti olan Gök ile Yer pek çok mitolojide karşımıza çıkar. Örneğin Şintoculukta ilk karıkoca, İzanagi ve İzanami'ydi ve çiftleşerek diğer tanrıları meydana getirmişlerdi.

Çin'de *yin* ve *yang* iki temel kutuptur. Bu temel karşıtlık aynı zamanda birbirlerini tamamlar da. Gerçeklik, bu temel karşıt güçlerin arasındaki ilişkinin sürekliliğinden doğar. Bu nedenle dünyanın başlangıcı meselesi yok-

Prthivi (Yer) ile birlikte Gök-Yer çiftini oluşturur. Sanskritçe Dyaus ismi ile erkek ilah için kullanılan Dios, Dieus, Zeus ve Deus gibi hepsinin de kökü Sanskritçe 'aydınlık gökyüzü' anlamındaki sözcüklere dayanan diğer Hint-Avrupa sözcükleri arasında bağlantılar kurulmuştur. Örneğin İngilizcedeki *day* (gün) kelimesi Latince *deus* kelimesiyle ilişkilidir.Bkz. David Leeming ve Jake Page, *God. Myths of the Male Divine*, s. 109. 'Deus' kelimesinin etimolojik bağlantıları için ayrıca bkz. George Dumézil, *Archaic Roman Religion*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1970, s. 30-31. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 235.

[4] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 161. Sır ayinleri (Yun. *mysteria*, Lat. *initia*) veya sır tapımları, Eski Yunan ve Roma'nın genellikle aleni olan dinsel ayinlerinden farklı olarak yalnızca sırdaşlar (*mystes*) arasında yapılan gizli ayinlerdi. Yunanistan'da Eleusis sır ayinleri, Roma'da Bacchus sır ayinleri, bunlara örnek olarak verilebilir. Bu ayinlerin iç yüzü tam olarak bilinmiyorsa da anlaşıldığı kadarıyla, sırdaşlığa kabul edilen kişiye ölümden sonra öteki dünyada mutlu bir hayat süreceği güvencesini vermeyi amaçlıyordu. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. M. C. Howatson (ed.) *Oxford Antikçağ Sözlüğü*, çev. Faruk Ersöz, Kitap Yayınevi, 2013; Çiğdem Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000; Walter Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, çev. Sina Şener, İmge Kitabevi, 1999; Carl Kerényi, *Eleusis. Anne Kızın Arketip İmgesi*, çev. T. B. Yaşar, Pinhan, 2012.

tur; evren temel dinamiğini iki zıt kutbun arasındaki ezeli ve ebedi etkileşimden alır. Bu anlamda hayatın motoru bu ezeli-ebedi libidodur.

Doluluk-boşluk karşıtlığı Taoculukta önemli bir yer tutar; eksiksiz, dolu gerçeklik, işlevini yerine getirebilmek için boşluğa (*ksu*) ihtiyaç duyar. Örneğin bir çömleğin çeperlerine içerme imkânı veren, içindeki boşluktur. Evi ev yapan içindeki boşluktur.[5] Sonsuz ve ölümsüz olan gök ile yer arasındaki boşluk bir körüğe benzer; eril-dişil güçlerin etkinliğine benzeyen körüğün çalışması boşluktan doluluk üretir.[6] Ayrıca körüklenen hava nefese ve söze benzetilmektedir.

Bir Sümer mitine göre, başlangıçta bir deniz vardır ve bu deniz dişi Tiamat (denizin tuzlu suyu) ile eril Apsû'nun (tatlı yeraltı suları) biteviye çiftleşmesinin ürünüdür. Yunan imgeleminde ise Gaia (Yeryüzü), eşi Uranos'u (Gökyüzü), yani kendi suretindeki karşıt ikizini yaratmıştı.[8] Gaia ile Uranos'un cinsel anlamda hazla kenetlenmişlikleri, ilksel "bütünlük"ün ifadesiydi. Gaia bu daimi çiftleşmeden sürekli gebe kalır. Yerin rahminde bir sürü çocuk türer, ama Gök ile Yerin kenetlenmişliklerinden dolayı çocukların çıkacağı bir "dışarısı" yoktur. Rahme hapsolmuşlardır; ta ki çocuklardan Kronos (Zaman) kendine bir tırpan yapıp babasının fallusunu kesene kadar.[9] Kenetlenmiş çift ayrılıverir; acıyla kıvranan Uranos, Gaia'nın üzerinden kalkar. Mahsur kalmış çocuklar dışarı çıkar ve kendi aralarında çiftler oluştururlar.

[5] Lao Tse, *Tao Te Ching*, 11, s. 33.

[6] *A.g.e.*, 5, s. 30.

[7] Bkz. Jean Bottéro, *Mezopotamya. Yazı, Akıl ve Tanrılar*, s. 245.

[8] Jean Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 20.

[9] Kronos'un kesip fırlattığı ve sertliğini hâlâ koruyan fallus, denize düşer ve organın "köpüğünden" Aphrodite çıkar. Eski Yunanlar, fallusun boşalttığı şeyi deniz köpüğüne benzetmişlerdir. Galenos, *De Semine* adlı yapıtında spermi beyaz, kıvamlı, köpüklü, canlı ve mürverçiçeğine benzer kokusu olan bir sıvı olarak tanımlar." Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 59.

Benzer bir Maori mitinde, kenetlenmiş Rangi (Gök) ile Papa'nın (Yer) daimi birleşmelerinden doğan çocuklar karanlığa hapsolmuşlardır ve günün birinde yerle göğü birbirine bağlayan "bağı" koparıp babalarını yukarı iterler ve dünya aydınlanır.[10] Her iki mitte de yer ile gök arasındaki bağı fallus sağlar ve anasının rahminde hapis evladın bu bağı koparmasıyla babanın evladı tarafından hadım edilmesi, yani iktidarına son verilmesi sonucunda yaratılış süreci bakımından temel olan zaman ve mekân ortaya çıkar. Kronos'un kestiği fallus bir bakıma kendi göbek bağıdır; Kronos bu eylemiyle yalnızca, anasının karnındaki esaretinden kurtulup özgürlüğünü kazanmaz, diğer titanların desteği ve onayıyla, kurulu bir evrenin efendisi ve tanrıların kralı olur.

Yeryüzü Ana (Gaia), tarım toplumlarının ortaya çıkmasıyla Ana Tanrıça'ya veya bir bereket tanrıçasına (Demeter) evrilmiştir. Gaia da Demeter de yeryüzü anadır; ikisi de canlıdır ve içlerinden başka canlıları çıkarırlar; her yaşamın başı ve sonudurlar.[11]

Tekvin'in Yahveci yaratılış hikâyesi bile cinsel yaratılış imgelerini tamamen dışlamaz: "Yeryüzünden bir sis yükseldi ve toprağın tüm yüzeyini suladı. Tanrı adamı toprağın tozundan şekillendirdi" (2:6). Su ile *karışmış* veya *yoğrulan* toprak temelde iki cinsiyetin hemhal oluşunu; 'karışma', 'yoğrulma' fiili cinsel faaliyeti; biçimlendirilişleri ise bu faaliyetin sonucu yeni doğumu ifade eder; özetle insanoğlu dişil ve eril kozmik güçlerin faaliyetinin bir sonucu olan mikrokozmostur.

Doğada, insanınkine benzer bir cinsellik olduğu yönündeki kadim düşünce mistik fikriyatta devam etmiştir. Örneğin 13. yüzyılda İbnü'l-Arabî, yağmuru toprağı döllleyen ersuyu olarak görmeye devam ediyordu:[12]

[10] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 244.

[11] *A.g.e.*, s. 248.

[12] Bkz. İbnü'l-Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 37?

> Allah yeryüzünün hareketliliğini, "hareketlendi" (22:5) ayetiyle ifade etmişken [yağmurla] hamile kalmasını ise "arttı" ifadesiyle, doğurmasını ise "her çiftten güzel ürünler verdi" ayetiyle dile getirmiştir. Yeryüzü [...] doğal olarak [kendi] benzerini meydana getirir. Böylece çift olma –ki ikileşmek demektir– kendisinden doğan ve ondan ortaya çıkan şey nedeniyle yeryüzüne ait olmuştur.[13]

mistik tarım

Tarım toplumlarının başat özelliklerinden birisi ekili tarlanın verimi ile onun insan temsilcisi kadının doğurganlığı arasında bir dayanışma olduğu, başka bir ifadeyle ekili tarla ile rahmin, hasat ile doğumun, sabanla fallusun özdeşliği inancıdır. Avustralya-Asya dillerinde *lak*, "erkeklik organı" ve "saban" anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Sanskritçe *langüla* (kuyruk, saban, bel) ve *lingam* (fallus) etimolojik olarak akrabadır. Hindular, ekili toprakla kadın cinsel organını (*yoni*), tohumla ersuyunu özdeş sayarlar.[14] Türkçede 'bel' aynı fallik anlamı taşır; toprağı bellemek onu hem kabartmak, kazmak hem de onu döllemektir.[15] Aşağıdaki satırlar Sümerce bir metinde yer alıyor:

> İnanna — Bana gelince: Vulvamı, tombul tepeciğimi/Kim sürecek peki?/Kendi vulvamı, Kraliçeyi, ıpıslak tarlamı/Kim sabanla sürecek?
> Koro — Ey Yüce Hanım, seni kral sürecek!/Kral Dumuzi sürecektir seni!
> İnanna — Ey seçtiğim kişi, sen, sür öyleyse vulvamı![16]

[13] İbnü'l-Arabî, *Fusüs*, s. 220.

[14] Mircea Eliade, *a.g.e.*, s. 260-61.

[15] Bellemek: 1) Öğrenip akılda tutmak. 2) toprağı belle işlemek. 3) Cinsel ilişkide bulunmak. Bkz. Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugâtı*, c. I, Simurg, 2002.

[16] Jean Bottéro (ed.), *Eski Yakındoğu. Sümer'den Kutsal Kitap'a*, s. 120. Ayrıca bir tarla gibi "nadasa bırakılmış" anlamına gelen Akadca

Dünyanın çoğu bölgesinde mevsimsel ritüeller ortak bir modeli izler. Bu model, yaşamın her yıl yenilenmesi gereken bir dizi anlaşmayla insana bağışlandığı anlayışına dayanır. Ama bu yenilenme, tek başına tanrısal yoldan değil, aynı zamanda insanların ortak çabasıyla başarılır; ritüeller de öncelikle bu çabayı düzenlemeye yöneliktir. Bunların bir kısmı doğanın askıya alınmış canlılığını temsil eden oruç, perhiz ve benzeri çileci ibadetlerken, bir kısmı da doğanın yeniden güçlenmesini sağlamak üzere yapılan kıtlık ve kötülük güçlerine karşı temsili dövüşler, yağmur duası, tarlada cinsel birleşme, toplu çiftleşme ve benzeri ayinlerdir.

Demeter ilkbaharın başlangıcında yeni sürülmüş toprak üzerinde Iasion'la yatar.[17] 18. yüzyıla dek çiftlerin tarlalarda simgesel olarak birleşmesi geleneği devam etmiştir. Çin'de ilkbaharda genç çiftler açık havada birleşirlerdi. Yeni Yıl gününde İştar Tammuz ile yatar, kral ve kraliçe de tapınağın gizli odasında aynı eylemi ritüel olarak tekrarlardı. Yağmur yağdığında Ninlil ve Enlil'in seviştiklerine inanılırdı. Bütün bu uygulamalarda amaç toprağın verimliliğinin artırılmasına katkıda bulunmaktı.[18]

Eski insanlar için, tarım basit bir toprağı sürme işlemi değilmiş gibi görünüyor. Hayatla doğrudan bir bağı olduğu, yaşamın çoğalmasını sağlayan bir ritüel olduğu söylenebilir. Tohumların yardıma, hiç değilse büyüme sürecinde eşlik edilmeye ihtiyacı olduğu düşünülüyordu. Doğayla dayanışma en eski inanç motiflerindendir. Bir işi gerçekleştirmede bütün topluluğun ortak katılımının en iyi sonucu vereceği inancı, temel hareket noktası olmuştur. Orji ayini bu bağlamda, ürünü garantilemenin bir yolu olarak görülür. Eski Çin'de genç kızlar ve genç

nadītu ismi de tanrıya adanan kızlar için kullanılıyordu. Bu kızlar ya hiç evlenmiyorlardı ya da evlenseler bile çocuk doğurmaları yasaktı. Bkz. *a.g.e.*, s. 135.

[17] *Odysseus*, V, 125.

[18] Bkz. Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 38-39.

erkekler baharda toprak üzerinde birleşerek kozmik üremeye katkıda bulunurlardı. Cava'nın bazı bölgelerinde pirinç filizlenmeye başlayınca eşler tarlada birleşirdi.[19]

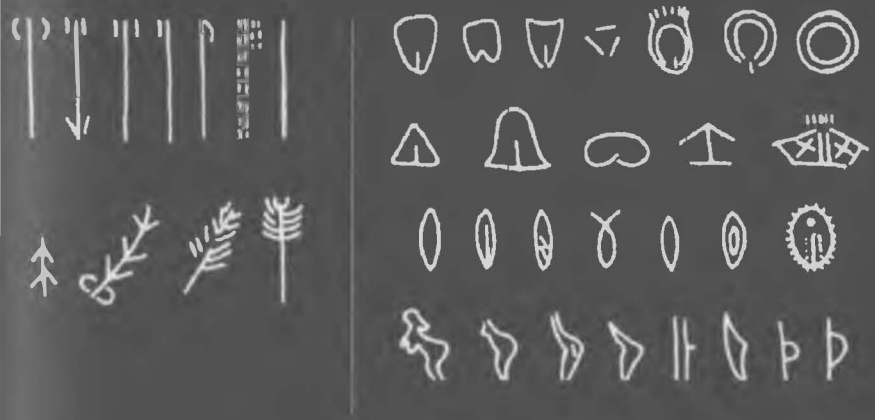
tarım ve orji

Orjiler ve kutsal evlilikler aynı kozmik işlevi paylaşır: üreme, hayatın devam etmesi, doğum ve bereket. Orji doğayla dayanışmanın bir parçası olarak ilksel cinsel ilişkiyi taklit eder, kozmik çifti harekete geçirmeyi amaçlar. Birçok yerde kadınlar kuraklık dönemlerinde tarlalarda çırılçıplak koşarak göğün erkekliğini uyandırmayı, yani yağmur yağdırmayı denerdi.

> Bitkilerle bağlantılı olarak özellikle de tarım törenlerinde gerçekleştirilen orjiler çok açıktır. Yer canlandırılmalıdır, kozmik kutsal evliliğin –yağmur– en iyi koşullarda gerçekleştirilmesi için, yani tahılların büyümesi, meyvelerin çoğalması, kadınların oğullar doğurması, hayvanların üremesi, ölülerin yaşam güçleriyle dolması için gök uyarılmalıdır.[20]

Orji ayinindeki toplumsal karışma, her şeyin mübah olması ve kuralların dışına çıkılması, dünyanın yaradılışını önceleyen şekilsiz hale gerilemeyi simgelemektedir, zira yeni bir hasat mevsimi yeni bir yaradılışa karşılık gelmektedir.[21] Tohumların toprağa karışıp, şekillerini yitirmesine ve başka bir şeye dönüşmesine benzer bir biçimde, insanlar da orjilerde bireyselliklerini yitirmekte ve yek vücut olmaktadırlar. İnsan kendisini biçimsiz, yaratılış öncesi varlıkla özdeşleştirerek, 'yeni bir insana' dönüşmeyi, daha güçlü bir benlikle doğabilmeyi umar. Bu yeniden doğum arzusu elbette tohumlar için de hissedilir. Orjiyle gerçekleşen *bütünleşme*, tohumların toprağın rahminde eriyip bir olması-

[19] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 344.
[20] *A.g.e.*, s. 345-346.
[21] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 125.



Kaynak: "Tarihöncesi". *Mitolojiler Sözlüğü* içinde. ed. Yves Bonnefoy.

Fallus (solda) ve vulvanın (sağda) en eski imgelerine üst paleolitik çağda (MÖ 3500-3000) rastlıyoruz. Bu döneme ait çok sayıda oval ve salkım küpenin cinsel bir simgeselliği vardır. Eril ve dişil organların stilize edilmiş pek çok versiyonu mağara resimleriyle birlikte görülür. Bir at figürüyle birlikte görülen uçları yukarı bakan mızrak veya oklar bir silah olmaktan çok ayinsel bir önem taşıyor gibidir. Avda işe yaramış bir mızrağın parçalarının "tılsım" olarak kullanılmış olması muhtemeldir.

na yardım etmek için, kozmosun biçimlenişi öncesindeki kaotik biçimsizliği taklit eder.[22] Yeni bir başlangıç için, en başa dönülür.

Bir Yakut masalı, dört eşi olan bir prensin arkadaşlarını toplayıp orjiler düzenlemeyi sevdiğini anlatır. Prens tüm misafirleri geldiğinde karılarını çağırır ve kadınlar soyunduktan sonra erkekler de elbiselerini çıkarır. Eğer birisi bu eğlenceye katılmayı reddederse öldürülür. Misafirlerin bu sefahat âlemi son bulduğunda, prens kızışmış aygırların ve boğaların serbest bırakılıp kısrakların ve ineklerin ahırlarına götürülmesini emreder. J. P. Roux, burada eskiden Çinlilerde olduğu kadar Altay halklarında da düzenlenen eski ayinsel orjilerin izi olabileceğini öne sürmüştür. Asıl önemli olan insanların taşkınlığı değil, hayvanların da bu çılgınlığa katılmalarıdır. Bu örnek, çıplaklığın ve kalabalık toplu âlemlerin tahrik ettiği kratofaniye, yani ilahi gücün tecellisine hayvanların da katılmasının ne denli gerekli olduğunu göstermektedir.[23]

bereket ve erotizm

Tabiatın döngüsel ritmi özellikle tarım toplumlarında hayati önem taşır ve ritüellerin bir kısmı bu ritmi sağlama almaya yöneliktir. Japon mitolojisinde, güneş tanrıça Amaterasu, fırtına tanrısı olan erkek kardeşi Susanoo'ya küsüp, Ama no İva mağarasında gözden kaybolunca güneş tutulur. Bunun üzerine Tanrıça Ame no Uzume, mağaranın girişinde ters çevrilmiş bir kazanın üzerine çıkıp tepinir; kazan gümbürder ve tanrıça vecd içinde göğüslerini açıp cinsel organını göstererek erotik bir dans yapar ve gök, mağaranın dışında toplanmış milyonlarca tanrının kahkahasıyla çınlar. Mağaranın ağzına gelen güneş-tanrıça Amaterasu ortalığın karanlıkta kalması-

[22] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 347.
[23] J.-P. Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 75-76.

na karşın nasıl olup da tanrıların böyle neşeli olabildiklerini sorar. Ame no Uzume "Seviniyoruz, gülüyoruz ve eğleniyoruz; çünkü burada senden daha saygıdeğer bir tanrı var!" der. Tam bu sözleri söylerken iki tanrı, demirci Amatsumara'nın yaptığı demirden aynayı Ameterasu Ohomikame'ye tutarlar.[24] Şaşkınlığı daha da artar; yavaş yavaş kapıdan çıkıp yaklaştığında, gizlenmiş olan Taçikaravo onun elini yakalayıp dışarıya çekiverir. Anlaşıldığı kadarıyla Ameterasu'nun yüzüne mağaradan çıkarken tutulan ayna onun öldürücü bakışından (güneşe doğrudan bakış kör edicidir), öldürücü mahremiyetinden korunma amacını taşımaktadır, tıpkı Medusa mitinde olduğu gibi. Aynada suretini görüp iyice şaşkına dönen tanrı, saklandığı mağaradan dışarıya çıkınca yeryüzü de gün ışığına yeniden kavuşur.[25] Güneşin etkisinin kış gündönümünde azalması ve sonra yeniden güçlenmesi döngüsüne uygun olarak çiftçiler her yıl tekrarladıkları kahkaha bayramıyla güneşin gücünü yeniden kazanmasına çabalarlar.[26]

[24] Pausanias, Arkadia'daki Lykosura tapınağının girişinde bir ayna bulunduğunu ve bu aynaya bakanların kendilerinin karanlık ve acayip bir görüntüsüyle karşılaştıklarını anlatır. Tapınağa giren kişi tanrıların karşısına çıkmadan önce, bu ayna aracılığıyla içerdeki gerçek yüzlerini görerek ruhen arınıyorlar, başka bir ifadeyle maskelerinden soyunuyorlardı.

[25] Bkz. Laurence Berthier, "Mevsimsel Bayram ve Törenler, Japonya'da *matsuri* ve *nenchu gyoji*," *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* (ed. Yves Bonnefoy), c. II, s. 751. Ayrıca bkz. Nelly Naumann, *Japon Mitolojisi*, s. 129-130. Küsüp ortadan kaybolan güneş mitine Navaholarda ve Apaçilerde de rastlanır, bkz. Joseph Campbell, *Mitolojinin Gücü*, s. 136.

[26] Güneşe dair bu mite modern bir yorum getirmek de mümkün. Güneşin mağaraya çekilmesi bir kendi içine çekilme, tefekküre dalmadır ve düşünüş soyutlaştıkça zihni tabiat anadan uzaklaştırır. Bu kendi içine gömülüşten, kendi dehlizlerinde kayboluştan kurtulmak bir ayna yardımıyla olabilir; kendini konu edinen, aynalanan düşünce ironikleşir; akıl kendisiyle alay etmeye başlayınca kibrinin yol açtığı yanılgılardan kurtulur ve yeniden kemâlata erer. Tanrı ancak ikileştiğinde,

Tanrıça Ame no Uzume'ye hayli benzeyen mitsel bir figür, Japonya'dan çok uzaklarda, Anadolu'da da karşımıza çıkar: Eleusis sır ayinlerinde (*mysteria*), cinsel organların teşhiri ve ritüel kahkaha gibi 'komik' sahnelerle yüklü ayin unsurlarıyla özdeşleştirilmiş bir figür olan Baubo. Gözleri göğüs uçlarında, ağzı vulvasında bulunan bu tuhaf ve komik yaratık müstehcen bir göbek dansı yaparken, giysisinin eteğini kaldırıp cinsel organını göstererek tanrıça Demeter'i, kızı Persephone'nin yeraltı tanrısı Hades tarafından kaçırılmasından dolayı tuttuğu yasa karşın güldürmeyi başarır. Neşesi yerine gelen Demeter Baubo'nun sunduğu *kukeôn*'u[27] içer. Amaterasu'nun mağaradan çıkmasıyla yeniden güneşin parlaması gibi, Demeter'in yastan çıkmasıyla da doğa yeniden canlanır; toprak eski bereketine kavuşur.[28] Kahkaha ölüme karşı bir panzehir işlevi görür.

Her iki tanrıçayı da yastan çıkaran, kahkaha ve erotik mizah olmuştur. Baubo komiktir çünkü biçimli olduğu halde öykündüğü biçimsizlik Demeter'i güldürmüştür. Komik olan, Baubo'nun bir ucube olması değildir, göbek dansındaki gibi bir şekil değiştirmeyle büründüğü ucubik ve erotik surettir.

Marco Polo ünlü eserinde Hindistan'daki bir âdetten söz eder. Bazı kızlar aileleri tarafından bir tanrıya sunulmaktadır. Fakat kız bir tapınağa kapanmak zorunda değildir, evinde normal hayatını sürdürür. Yalnızca rahipler tanrının eğlendirilmesini istediklerinde kız tapınağa ge-

kendi ve kendinden gayri olarak bölünebildiğinde, tecelli aynasında kendine bakabildiğinde, kendi üzerine düşünebildiğinde, kendini idrak ettiğinde tanrı olabilir.

[27] Un, su ve naneyle hazırlanan bir içki olan *kukeôn*, ersuyunu temsil ediyormuş gibi görünüyor.

[28] Demeter ile Persephone mitinin en eski örneğini Sümer mitolojisinde görürüz. Yeraltı ülkesine gitmiş Ereşkigal, kendisini görmeye gelen kardeşini, ancak yerine bir başkasını göndermesi şartıyla serbest bırakır; buna göre Dumuzi, yılın altı ayını İnanna'nın yerine yeraltında geçirir.



Priene'deki Demeter ve Persephone tapınaklarında bulunan Baubo heykelciklerinden birisi, y. İÖ 5. yüzyıl. Baubo bazen bacaklarını açarak bir domuzun üstüne binmiş *dea impudica* (utanmaz tanrıça) olarak da tasvir edilir. Baubo, erkek cinselliğinin simgesi Priapos'a karşılık, kadın cinselliğinin bir ifadesi olarak "kişileştirilmiş vulva" şeklinde de nitelenebilir.



Çankırı yöresindeki göbek oyunundan bir sahne. Dansçı figürün Baubo'yla benzerliği dikkat çekici. Dansçının komikliği, kılık değiştirmişliği yüzündendir. Onun kılık değiştirmiş bir insan olduğunu sanırken, aslında tam da göründüğü gibi olduğunu anlasaydık bu, durumu daha da komik kılmaz mıydı? Baubo'nunki böyle hayretle karışık bir komikliktir ve insanı takılı kaldığı bir halden koparacak kadar kuvvetlidir. Baubo'nun komikliğindeki bir başka unsur da beklenmedik bir zamanda, aniden ortaya çıkmasıdır. Ciddi ciddi söylev veren hatibin konuşmasının tam ortasında hapşurması veya pantolonunun düşmesi gibi ani ve beklenmedik bir jestir Baubo'nunki.



Muğla yöresindeki "Âşık-Maşuk" isimli seyirlik oyundan bir başka figür.

lir ve şarkılar söyleyip dans ederek düzenlenen eğlenceye katılır. Bu eğlencelerin işlevi, birbirlerine kızıp küsen ve bu yüzden cinsel ilişkiye girmeyen tanrı ve tanrıçayı barıştırmak ve böylece yeniden beraber olmalarını sağlamaktır. Kızlar şarkı söyleyip dans ederlerken cinsel organları hariç tamamen çıplaktır, tanrı ve tanrıçayı neşelendirmek için şarkı ve dans haricinde akrobasi ve çeşitli hareketler de yaparlar. Bu gösteriler sırasında şu sözleri söylerler:

> Aman efendimiz, neden tanrıçaya karşı kızgınsınız, neden artık ona bakmıyorsunuz? Güzel değil mi? Çekici değil mi? Lütfen barışın, ondan zevkinizi alın, çünkü gerçekten çok çekicidir kendisi.[29]

Kızlar bunları söyledikten sonra bacaklarını başlarına kadar kaldırır ve kendi çevresinde dönerlermiş. Nihayetinde tanrı ve tanrıça tekrar birleşirmiş.

Kadim Anadolu'da, bitkilerin büyümesi için gerekli görülen ritüel cinsel ilişki geleneğinin işaretlerine seyirlik köy oyunlarında da rastlayabiliriz. Örneğin bu oyunlardan bazılarında oyuncular ellerindeki tokmak, sopa gibi araçları bazen fallusu temsil edecek şekilde bacaklarının arasına sokarlar. Sivas, Şarkışla'nın Gümüştepe köyünde oynanan (bugün halen oynanıp oynanmadığını bilmiyorum) ve doğanın bereketini artırmaya veya garantilemeye yönelik eski ritüellerin izlerini taşıyan Madımak oyununda, ikisi de bekâr ve kendilerine eş arayan kız kardeşler madımak toplamaya çıkarlar. Yerde yatan erkek oyuncunun ise bacaklarının arasında dik duran bir sopa vardır; fallusa iyice benzemesi için üzerine bir de mendil dolanmıştır. Fallus kadınların ilgisini çeker; onu ölçerler, üzerine otururlar; adamla evlenme isteklerini yineler dururlar. Adam her ikisini de istemektedir; erotik-komik diyaloglarla yüklü oyunun sonunda kadınlardan

[29] Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, c. II, s. 161-163.

birisi ağzına doldurduğu suyu erkeğin üzerine boşaltır; oyun boyunca yerde yatan erkek oyuncu nihayet ayağa kalkar.[30]

Yozgat yöresinin düğünlerde icra edilen Kasnak oyunundaki, Çankırı yöresinin göbek dansındaki dansçının, Baubo'yu ve onun erotik dansını hatırlatan bir yanı vardır. Kasnak oyununda dansçı yukarı çektiği giysiyle başının üzerinde katladığı kollarını gizler. Açıkta kalan karın kısmına ise bir yüz çizilmiştir.[31] Kasnak dansındaki figürün belden aşağısı kapatılmışsa da Baubo gibi şaşırtıcı ve komiktir. Kasnak dansı yapan kişinin görünümünde biraz tadilat yapılırsa (dansçının bir kadın olması, göğüslerinin göz gibi boyanması ve belden aşağısının açılması gibi) şaşırtıcı bir şekilde Baubo'ya dönüşecektir.

bereketli fallus

Fallus, etkin ilkenin timsali olarak meninin kanalıdır. Bacak, başparmak, dikili taşlar, sütunlar, ağaçlar gibi pek çok simge fallik bir anlam taşır; birçok din tarafından farklı biçimler içinde yaşamın kaynağı olarak ona tapınılmış, yaşam enerjisinin, üreme güçlerinin bir simgesi olarak kabul edilmiştir.

Heredotos Yunanistan ve Mısır'daki Dionysos tapımlarındaki tören alaylarında ellerinde falluslarla yürüyen kadınlardan bahseder (II:48).

Fallus tapımına Bulgarlarda rastlayan İbn Fadlan, Bulgar erkeklerinin üzerlerinde erkeklik organının resmini taşıdıklarını, onu öptüklerini ve "tek yaratıcımız" diye seslenerek ona taptıklarını söyler.[32]

Antik Anadolu'nun ritüel mirasının Karagöz oyunundaki izlerine de dikkat çekilmiştir. Metin And, H. Reick'in

[30] Bkz. Nurhan Karadağ, *Köy Seyirlik Oyunları*, s. 84-91.

[31] Metin And, *Geleneksel Türk Tiyatrosu*, s. 166-67.

[32] Aktaran J.-P. Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 274.





"1. Kadın: ... Bu benim gibi kıza vız gelir tırıs gider. 2. Kadın: Ben bunu yiyemem bacı, bu çok büyük gelir." (Nurhan Karadağ'ın 1971'de Sivas, Gümüştepe'de kaydettiği Madımak oyunundan.)



Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Şekâvet-i Edebiyye*'sinde (1913), toramanlı Karagöz'ün elli yıl öncesine kadar var olduğunu söyler.

Der Mimus (1903) isimli eserine dayanarak *mimus* ile Karagöz oyununun ortak noktalarından birisinin fallus olduğunu belirtmiştir.[33] Toramanlı Karagöz gibi *mimus* oyuncuları da köseleden yapılmış *phaletarion* denilen fallus benzeri bir nesne taşırlar. Fallusu andıran nesneler Commedia dell'Arte'de Arlecchino'nun, ortaoyununda Pişekâr'ın elinde de (şak şak) görülür.

1675'te Edirne'de IV. Mehmed'in şehzadelerinin sünnet düğününe tanık olan De La Croix; Dionysos alaylarını andıran bir şekilde, samandan ve kağıttan yapılmış giysileriyle eşeğe binmiş bir soytarının elinde iri bir fallusla seyircileri selamladığına, kadınların da peçelerinin ardından güldüklerine tanıklık etmiştir.[34] Eşek üzerinde falluslu bir figür, genellikle *anasurma* (kendini teşhir) vaziyetinde eşek üzerinde tasvir edilen Priapos'u akla getiriyor hemen. Dionysos'un müritleriyle birlikte resmi geçidini tasvir eden resimlerde eşek cinsel organı sertleşmiş olarak resmedilir. Bir mürit gibi sadık, şehvetli, inatçı, komik, işten yılmayan nitelikleriyle öne çıkan bu hayvanın korkunç anırmasının tanrının lütfuyla ahenkli bir sese dönüşmesi gibi, müritler de Dionysosçu erginlemeyle hayvanlıktan ve cehaletten kurtulacaklardır. Apuleius'un *Başkalaşımlar*'ında ya da namı diğer *Altın Eşek*'inde de kahramanımız Lucius, şehveti yüzünden bir büyüyle eşeğe dönüştürülür. Tanrıça İsis'in lütfuyla bu durumdan kurtulana kadar acı ve aşağılayıcı maceralarla dolu pek çok sınavdan geçer. Nihayetinde İsis elinde bir gülle belirir. Gül, yok olan şehvetin yerini alan aşktır. Gülü yiyen eşek, yeniden insana, gerçek bir insana, ruhsal bakımdan tamamlanmış bir insana dönüşür. Hayvanlıktan kurtulup tam anlamıyla insan olur.

Anadolu'dan Japonya'ya tekrar sıçrayacak olursak, erotik unsurların halk Şintosu[35] bayramlarında bugün

[33] Metin And, "Soytarı: Tiyatronun Yaşam Suyu," *Sanat Dünyamız*, sayı 55, s. 131.

[34] Aktaran Metin And, *a.g.e*, s. 132.

[35] Araştırmacılar, daha biçimsel olan "tapınak Şintosu"ndan ayırmak

dahi varlığını koruduğu görülür. Bahar aylarında kutlanan bu bayramların (*matsuri*) isimleri, içerikleri hakkında bir fikir vermektedir; Henoko'da kutlanan Penis Bayramı, İnuyama yakınlarında kutlanan Vajina Bayramı gibi. Nagoya yakınlarındaki Tagata tapınağında her ayın ilk ve on beşinci gününde fallus bayramı kutlanır; genellikle bu tür gece kutlanan bayramlarda kalabalık insan grupları davulların uyarıcı müziğiyle dans eder ve ardından *matsuri*'yi tanrılarla paylaşmak için özel olarak yapılmış bir pirinç şarabı olan *sake* içerler. Eski zamanlarda, köydeki herkes için zorunlu olan rasgele cinsel ilişkiyi gerçekleştirmek için çiftler halinde karanlık köşelere çekilirlermiş. Bu kutlamalar evlerin ve tarlaların bereketinden sorumlu tanrıları onurlandırma ve gelecekteki bolluk için dualarla onlara seslenme fırsatı sağlar. Bu bayramlar, bir tanrıyı saklandığı yerden çıkarmak ve verimli ilahi gücü insanlarla olmaya özendirmek için kandırma amacını taşıyan müstehcen bir eğlence tarzıdır. Hatta bazı araştırmacılara göre, *kami*'nin üreme/üretme güçleri zamanla azaldığı için sönmüş güç belirli aralıklarla yaygaracı, şehvetli kalabalıklarca uyandırılıp diriltilmelidir.[36]

Bereket *kami*'sinin belli bir sureti yoktur, fallus imgelerinin özel amacı, *kami*'ye kendini görünür kılabileceği bir suret sağlamaktır. Eğer penis suretleri yeterince büyükse, yontular etkili bir şekilde müstehcense "bir tanrının bedeni", yani *şintai* olarak arzulanan işe yarayabilir. Penis

için "halk Şintosu" tabirini kullanmışlardır. Japonların dinleri, Çin'den gelen Konfüçyüsçülük, Hindistan'dan gelen Budacılık ve yerel din Şintoculukla şekillenmiştir. *Şinto* kelimesi de aslında Çincede "ruhların yolu" anlamına gelen *şen-tao*'nun Japonlaştırılmış biçimidir ve *kami no miçi*, "kami'nin yolu" anlamına gelir. Kadim yazıtlara göre *kami* kelimesi yerde ve gökte bulunan çeşitli tanrıları ifade eder. Sıradışı ve hayret verici her şey, yalnızca saygı duyulan insanlar değil tapınaklara konan heykeller, kuşlar, yaratıklar, ağaçlar, bitkiler, okyanuslar ve dağlar birer *kami*'dir.

[36] Bkz. George R. Elder, *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, c. II, s. 328-331.



Bir Şinto tapınağının avlusundaki fallus yontuları. Bu ereksiyon halindeki abartılmış halleriyle, doğaüstü eril güçleri simgelemekteler. Falluslardan birisine bereket tanrılarının ürünü sayılan pirinç sapından yapılan kutsal ip *şimenava* bağlanmıştır; *şimenava* tanrısal gücün orada olduğunu gösterir. Fallik enerji, tezahür etmek için bir *şintai*'ye, maddi bir tanrı-bedene ihtiyaç duyar.

yontularından birisinin üzerine bağlanan ip, bereket tanrılarından birisinin onun içinde bulunduğunu ilan eder ve bereket verici eylemini gerçekleştirinceye kadar gücü orada bağlı tutar.[37]

Dosocin, Japonya'daki en yaygın fallus tanrısıdır. Yaklaşık 60 santim yüksekliğindeki taştan bir penisle temsil edilen imgesi, pirinç tarlalarının köşelerinde görülebilir. Burada, büyümeyi destekler ve tarlaya izinsiz girenleri, mahsul hastalıklarını ve kuraklığı kovar. Dosocin bir sınır tanrısı olduğu gibi bir yol tanrısıdır da; imgesi, hem yolcuları korumak hem de yabancıları mahrem bir yerden ya da Japonya'nın tümünden uzak tutmak için yol kenarlarına konur; özellikle dörtyol ağızlarına yerleştirilir.

Dosocin'in koşut figürlerinin Anadolu'dan Mısır'a ve Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış olduğunu görmek mümkündür. Eski Mısır tanrısı Min, dikilmiş penisiyle tasvir edilmiş, çölde seyahat edenlerin koruyucu tanrısı olmuştur. Amon, Geb ve Osiris de zaman zaman aynı şekilde temsil edilmişlerdir. Köken olarak tarlalardaki bereketin fallik tanrısı olan Hermes de bir yol tanrısı, yolcuların koruyucusu ve ölümden sonra Hades'e giden yolda bir *psychopompos*, yani "ruh rehberi"ydi.

hermes ve *hermai*

Başlangıçta Hermes muhtemelen, yolu olmayan kırlarda yönleri işaretlemek için dikilen büyük bir taş yığınından ibaretti. Yolcuyu yolların ıssızlığından, ürkütücü geceden ve bilinmeyen tehlikelerden korumak için konulmuş bu taşlara *hermai* adı verilirdi.[38] Yolları ilk kez açan ve açtığı yollara işaretler, kilometre taşları koyan da odur. Bu anlamda uygarlık getiren bir kâşif ve kahramandır. Bu taş

[37] George R. Elder, *a.g.e*, s. 329.

[38] Bkz. L. H. Martin, "Hermes", *Dictionary of Deities and Demons in The Bible* içinde, Brill, 1999.





Hermes'in sütun-heykeli, y. MÖ 520 (yukarıda). Fallusu dikilmiş Hermes Toprak Ana'nın eşi ve karşıtıdır. Aynı zamanda gizli bilginin de tanrısıydı.

kümesi zamanla tepesinde genellikle sakallı bir Hermes başının bulunduğu ve ön cephesine dikili bir penis ve testis kabartmalarının işlendiği dört köşeli taştan bir sütun (*hermes*) biçimini aldı. Çobanların ve yolcuların koruyucu tanrısı olan Hermes, bilinen bir yerden bilinmeyen, tehlikelerle dolu bir yere giden yolu açar; bu iki farklı alanı birbirine bağlar; yolculara kılavuzluk eder. Bu heykel tipi yol kavşaklarını, kent girişlerini, bir tür sınır taşı olarak tarlaları, *gymnasion*'ları korumak amacıyla da kullanılmıştır. Sonraları, tanrı Hermes'in başının yerini başka bir tanrı, bir filozof ya da bir şairin başının aldığı görülür. Eski Yunan şehirlerinin sokaklarında evlerin girişlerini koruyan, aile hayatının devamlılığını sağlayan hermesler çok yaygındı ve çocukların gözlerinden gizlenmezdi; bir tarım toplumunda herkes, kendini yeniden üretmeyi arzulayan doğanın ilahi gücüne tanık olurdu; örneğin Anadolu'da, "ahlaka mugayir" görülen kimi köy seyirlik oyunlarını çocukların da izlemelerine izin verilirdi.

Hermes'in paradoksal nitelikleri, sınır konumu dikkat çekicidir. Yolcuların tanrısı olduğu kadar hırsızların da tanrısıdır. Çobanları himaye etse de bir çobanın sürüsünü şaşırtmaktan geri durmaz. Anlaşılmaz, kurnaz ve yanıltıcıdır. Bir yandan sözünün eri öte yandan yalan yere yemin eden bir ikiyüzlüdür. Pandora'yı erkeklere karşı riyakâr ve korkunç hale getiren, Hermes'in, onun kalbini kazanmak için kurnazlığa, aldatmacaya ve çelişkili parlak sözcüklere başvurmasıdır. Fakat aynı Hermes, yeni gelinin kulağına kocasına yaklaşmasını da fısıldar.

Evlilikte, yolculukta, alışverişte taraflar arasında, kavşaklarda, kent ve ev kapılarında, eşiklerde, kilitlerde hep Hermes vardır. Olympos, insanlar âlemi ve Hades arasında kılavuzluk yapar.

Sürekli hareket halinde olan Hermes, dolaşımdaki şeyleri (malları, sözcükleri, rolleri) düzenler. Ama bu, düzenleme işinde her zaman bir düzen ve güvence olduğu anlamına gelmez; çünkü o tekinsizdir. Yardımsever oldu-

ğu kadar cimridir de. Yine de bu tekinsizlik, bazen mutlu rastlantı olarak da (*Hermaion*) görülebilmiştir.

Hermes'in paradoksal kimliği, taraflar arasında arabuluculuk, tercümanlık yapmasından kaynaklanır. İnsan idrakinin dışında olan bir şeyi insan zekâsının kavrayabileceği bir şekle sokan, anlaşılmaz olanı anlaşılır hale getiren bir tanrıdır aynı zamanda. Hermes dili ve yazıyı, yani insan müdrikesinin anlamı alıp başkalarına aktarabilmesine yarayan araçları keşfetmişti.

Platon'un *Kratylos* diyaloğunda, Hermogenes ile Sokrates arasında şöyle bir konuşma geçer:

> Sokrates — Şimdi bir kere Hermes adının konuşmayla ilgili olduğu görülüyor. Dilmaçlığı (*hermēneus*), haberciliği, hırsızlığı, sözlerle aldatıcılığı, ticaretteki becerikliliği, bütün bu işler, sözün kudreti çevresinde dönüp dolaşıyor. Önce de söylediğimiz gibi *eirein* "konuşmak", "kelimeleri kullanmak" anlamına gelir, kelimenin diğer kısmı –Homeros'un birçok yerde kullandığı gibi– *mēsato*'nun (düşündü) geçmiş zaman biçimdir; anlamı, 'düşünüp bulmak'tır. Bunların her ikisinin, yani 'söylemek' ile 'sözü düşünüp bulma'nın [*legein* ile *eìrei* aynı şeylerdir] birleşmesiyle kurulan bu ad için kanun koyucu bize şöyle diyor: "Ey insanlar, sözü düşünüp bulan (*to eirein emēsato*) tanrıya sizin vereceğiniz en doğru ad *eiremēs*'tir." Şimdiyse biz ona Hermes demekle adı güzelleştirdiğimizi sanıyoruz. (...) Hermes'in oğlu Pan'ın yaradılışında ikilik olması akla yakın aziz dostum. (...) Sözün her şeyi (*to pan*) bildirdiğini, her şeyi daima çevirip döndürdüğünü, yalan ve gerçek diye ikiye ayırdığını biliyorsun. (...) Her şeyi (*pān*) bildiren ve hep çevirip hareket ettirenin (*aei polōn*) Pan *aipolos* (keçi çobanı Pan) diye adlandırılması çok doğru olsa gerek. Hermes'in oğlu olan bu tanrının ayrı iki yaradılışı vardır: yukarısı düzgün aşağı tarafı ise pürüzlü ve teke kılıklı. Gerçekten Hermes'in oğluysa, Pan ya sözün kendisi veya kardeşidir; bir kardeşin kardeşine benzemesi şaşılacak bir şey değildir.[39]

[39] Eflâtun, *Kratylos*, 408a-408b.

Onun başka bir paradoksal özelliği hem bebek hem yetişkin olmasıdır. Mite göre daha doğduğu gün, kardeşi Güneş tanrı Apollon'un sürüsünün yarısını kaçırmış, sonra da hırsızlığı belli olmasın diye elli ineğin kuyruğuna birer dal parçası bağlayarak (başka bir rivayete göre ayaklarına dal parçalarından yaptığı birer pabuç geçirerek, başka bir rivayete göre de hayvanları geri geri yürüterek) izlerini kaybetmiş kurnaz (*mētis*) bir tanrıdır. Kayıp hayvanlarının peşine düşen Apollon annesinin mağarasına hesap sormaya geldiğinde Hermes kundaklı halde mışıl mışıl uyuyan yenidoğan pozundadır. Tuzak kurma ve dalavere çevirme konusunda ustadır. Durumları alt üst eder, rolleri tersine çevrir, düşmanlarını şaşırtır. Bergama'da sarraflar 'Hermes'in payı' adı altında bir tür vergi ödeyerek yaptıkları yasadışı işlerin bedelini öderlermiş.[40]

kem gözlere fallus

Yaratılışın, üreme gücünün, yaşamın kaynağının, bereketin simgesi olan fallusun, özellikle de tarımsal tapımlarda uğurlu ve kem göze karşı koruyucu olduğuna inanılmıştır; bu yüzden zaman zaman muska olarak taşınmıştır. Fallus biçimindeki tılsımlar özellikle çiftçiler ve balıkçılar arasında yaygındı ve bereket eksikliğine karşı kullanılırdı. Roma'da *fascinum*, özellikle çocuğu kötülüklere karşı korumak için boyna takılan bir fallus temsiliydi. Fallus kimi zaman *mano fica* işaretiyle birleştirilmiş halde görülür.

Eski Romada *fascinum*, Baubo'nun vulvası gibi gönderdiği erotik-komik şok dalgasıyla ürkütücü kem bakışı çözer veya hapseder. Plutharkos, cinsel organ biçimli nazarlıkların, büyü yapmak isteyenin (*fascinator*) bakışlarını üzerine çekerek bu bakışların kurbanın üzerine dikilme-

[40] Laurence Kahn-Lyotard, "Hermes", *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* içinde, c. I, s. 403.

sini engellediğini yazmıştır. Pascal Quignard'ın ifade ettiği gibi arzu büyüler. Fallus adeta bakışı yakalayıp dondurur. Kem göz kendini saplanıp kaldığı nesneden alamaz. Havaya kaldırılan orta parmak (*digitus impudicus*, en büyük küfürdü), *fica*'yı (başparmağın işaret ve orta parmak arasından geçirme hareketini) canlandıran nazarlıklar, cinsel organ biçiminde masa ve kandil ayakları, bronzdan ya da başka metalden yapılmış *tintinnabulum*'lar, yani üzerine küçük çanlar yerleştirilmiş, kemere, parmağa, kulağa, direklere, ayaklı lambalara, üç ayaklı nesnelere takılan falluslar da benzeri inanışın örnekleridir.[41]

Romalıların evlerinin ve fetişlerinin bekçileri olan Vesta rahibeleri, sertleşmiş erkeklik organını kutsal sayıyorlardı. Velia tepesinde yer alan tanrı Mutunus Tutunus, evli kadınların gelip üstüne oturdukları, taştan yapılmış, sertleşmiş bir erkeklik organıydı. Her yıl 17 Mart'ta, Patres sınıfına katıldıkları için erkek giysileri giyen *pueri*'ler, yaptıkları geçit töreninde fallus arabasını çekiyorlardı.[42]

Eski Romada her erkeğin cinsel organı bir *genius*'un koruması altındaydı. Erkekler bu *genius*'a, Liber Pater'in koruması altında olan çiçekler (kadın cinsel organları) sunardı. Buna Floralia adı verilirdi. Genius, dölleyen, doğurtan varlıktı. Bu ilk 'koruyucu melek' cinsel bir melekti. Her erkek, kendisini iktidarsızlıktan, soyunu kısırlıktan koruyan bir *genius*'a sahipti.[43]

Romada Priapos törenlerinde (Liber Pater korteji) müstehcen şarkılar söylenirdi. MÖ 271 yılında Ptolemaios II. Phladelphos, Birinci Suriye Savaşı'nın bitimini kutlamak için savaş arabalarından oluşan büyük bir kortejin başına geçmiş. Hindistan'ın ve Arabistan'ın tüm zenginliklerinin sergilendiği bu arabalardan biri, yüz seksen ayak büyüklüğünde, altından yapılmış, Yunanların Priapos adını verdikleri dev bir fallus taşıyormuş. Priapos adı

[41] Bkz. Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 56-57.
[42] Pascal Quignard, *a.g.e*, s. 22.
[43] *A.g.e.*, s. 53.





Roma dönemine ait hayvan biçimli tunç fallus muskaları. Kanatlı, bacaklı, kuyruklu falluslar, bu hayvana dönüşmüş halleriyle, organın sahibinden bağımsız doğasını vurguluyor olabilecekleri gibi, fallusu yalnızca Priapos gibi tanrılarla değil, aynı zamanda aşırı bir cinsel kuvvet ve dirimsel güç bahşedilmiş olduğu düşünülen kimi hayvanlarla da bütünleştirerek ondaki gücü vurguluyor olabilir.

Roma'da yerini giderek Liber Pater'e bırakmıştır.[44]

Yunan mitolojisine sonradan girmiş olan, Lampsakos (Lapseki) kentinin büyük tanrısı Priapos'un tasvirleri, Eski Yunan ve Roma'da büyümeyi teşvik etmesi ve ereksiyon halindeki abartılı fallusuyla kargalardan olduğu kadar kem gözlerden, kötü niyetli yabancılardan, büyülerden de koruması için bağlara, bahçelere yerleştirilmiştir. Romalılar onun cinsel şiddet tehdidi taşıyan organını, bahçeye veya ekili tarlaya giren hırsızlara karşı bir ikaz olarak yerleştirmiş ve tıpkı Şiva'nın fallusu gibi kırmızıya boyamışlardır.

Julius Agathemerus tarafından Tivoli'de dikilmiş bir yazıtın yan yüzünde şöyle yazar:

> Toplanın hepiniz kutsal ormana tapan genç kızlar! Toplanın hepiniz ve sevimli Priapos'a okşayıcı bir sesle şöyle seslenin: Selam sana Doğanın Kutsal Babası Priapos! Sonra, Priapos'un üreme organlarını (*inguini*) öpün. Ardından, onun *fascinus*'unu güzel kokan binlerce taçla taçlandırın ve yeniden hep birlikte şöyle seslenin ona: Ey Güçlü Priapos, selam sana! Sana Dünyanın Yaratıcısı ve Düzenleyicisi olarak ya da istersen Doğanın kendisi ve Pan olarak yakarmamızı kabul et, selam sana! Gerçekten de dünyayı dolduran, gökyüzünü dolduran, denizlerin içinde bulunan her şey senin gücün sayesinde var oldu. Öyleyse selam sana Priapos, Kutsal Varlık, selam sana! Sen istersen eğer, Jüpiter acımasız yıldırımlarını gönderir hemen ve aydınlık mekânını zevkle terk eder. İyi Venüs'ün, ateşli Cupido'nun, Venüs'ün tanrıça arkadaşı ile onun iki kız kardeşinin ve sevinç dağıtan Bakkhos'un kutsadığı varlık sensin. Gerçekten de sen olmazsan Venüs de olmaz. Onun üç tanrıça arkadaşının çekiciliğinden söz edilemez. Ne Cupido kalır, ne de Bakkhos. Ey Priapos, güçlü dost, selam sana! Bakire, saf genç kızlar uzun süreden beri bağlı duran kemerlerini çözmen için sana yakarır. Sana yakarır kocalarının damarının her zaman sert ve güçlü olması için evli kadınlar. Selam sana

[44] *A.g.e.*, s. 51.



Başında taçı ve üzerinde panter postuyla bir avcı ve çiftçilerin koruyucusu Faunus. Romalılar Pan'ı Faunus'la bir tutmuşlardır. Sağ elinde bir içki boynuzu, sol elinde falllik bir sopa tutuyor.

Kutsal Baba Priapos, selam sana![45]

Antikçağ yazarları Priapos kabartmaları için en uygun malzeme olarak incir ağacını görmüşlerdir. Priapos'un bu ağacın meyvelerini korumasından ötürü *ficus* kelimesiyle ilgili pek çok kelime oyunu yapılmıştır. Aristophanes *sukologeîn* (incir toplama) eylemini "cinsel ilişkide bulunmak" anlamında kullanır. Ovidius *fica*'nın kem gözden koruma işlevinden söz eder.[46] "Kem gözlerden korunmak" için yapılan malum harekete de *fica* denir. Priapos bazen eşeğiyle birlikte tasvir edildiğinde, her ikisinin de ereksiyon halinde oldukları görülür. Eşeğin ilk fırsatta hırsıza tecavüz ederek cezalandırması beklenir. Bir başka mit bize Priapos'la eşek arasında, penislerinin uzunluğu konusunda girilen bir iddiadan söz eder. İddiayı kazanan Priapos eşeği öldürür. Bu yüzden Lampsakos'ta Priapos'a eşek adanır.

Bir mit Priapos'un babasının bir eşek olduğunu reddederken bir başkası, Priapos'u Dionysos'un, kimisi de Hermes'in oğlu yapar; bu ikincisine göre diğer oğlu Pan da Priapos kadar çirkin, teke-insan melezidir.

Pan,[47] hayvan arkadaşları Satyrler (Satyros) ve Silenler (Silenos) ile birlikte, kendi sertleşmiş penisiyle doğanın her görünüşünü döllemiştir. Pan onuruna yapılan bayramlarda herkes güler; zaten Pan da sürekli güler. Tanrılar Pan'ın gülüşünden çok hoşlanırlar. "Pan'ın gülüşü tanrılar arasında ve bayramlarda sevinç, zevk ve bereket demektir."[48] Platon *Kratylos*'ta (408) Pan'ın melezliği (teke-insan) bağlamında insanın ikili doğasına değinir; Pan'ın

[45] *A.g.e.*, s. 66.

[46] Bkz. Maurice Olender, "Priapos, Tanrıların Sonuncusu," *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* içinde, c. II, s. 931.

[47] Pan kelimesi, Yunanca "tüm" anlamına gelir. Zira Pan, ayırt etmeksizin eşcinsel, heteroseksüel ve tek kişilik hazları tatmasıyla ünlüdür.

[48] Bkz. Philippe Borgeaud, "Pan," *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* içinde, c. II, s. 905.



Fallusunu yağlayan bronz Priapos heykeli. MS 1. yüzyıl. Efsaneye göre, Bakkhos töreni sırasında Priapos çok içmiş ve Dionysos alayında rastladığı Lotis adlı bir *nympha*'ya âşık olmuş. Gece Bakkhalar uykuya dalınca, Lotis'in yanına sokulan Priapos, tam emeline ulaşacakken bir eşek anırmaya başlamış, kız da uyanıp kaçmış; Priapos dikilmiş fallusuyla öylece donakalmış, herkesin alay konusu olmuş. Efsanenin Roma versiyonunda ise Lotis'in yerini Vesta almıştır.

doğru olan yanı göksel olan tanrısal parçasındadır, hatalı olan yanı ise yersel olan hayvansı (teke) parçasındadır. Bu haliyle paradoksal insanın timsalidir.

Tam bir tanrı olamaz; bazen büyük ve güçlü tanrılara has bir şekilde kötüleri cezalandırıp insanların dileklerini yerine getirir, bazen de Olymposlu tanrılara karşıt bir "yer" tanrısı olarak ortaya çıkar; "vahşi" tepeler vadiler onundur. Keçi çobanlarının ve sürülerin koruyucusudur. Şehvetli bir tanrı olarak daima aşka açtır. Genellikle keçilerle çiftleşir.

Kırlarda gezinen *nympha*'larla da arası iyidir, sürekli onların peşinde koşar. Bazen genç çobanları bile kovalar. Kimseyi bulamazsa mastürbasyon yapar. Boynuzlarından, toynaklarından ve şehvet dolu davranışlarından anlaşılacağı gibi, Hıristiyanlığın aseksüel tanrısının (İsa) karşıtı olan Şeytan haline gelmiştir.

dionysos

Yine bir Anadolu tanrısı Dionysos ise genellikle olgun ve sakallı, giyinik (hatta bazen kadın giysisi [*peplos*][49] içinde) betimlenmiştir ve asla sertleşmiş bir penisle tasvir edilmez; fakat buna karşın eşeği genellikle müthiş bir cinsel heyecan içindeyken gösterilir (bir resimde bu hayvanın uzun ve sertleşmiş organı üzerinde bir şarap testisi taşıdığı görülür). Dionysos bitki, özellikle de asma tanrısıydı ve daha sonra genişletilerek şarap tanrısı ve daha da genişletilerek, içilen şarabın neden olduğu esrikliğin veya herhangi başka bir esrik deneyimin tanrısı oldu; büyük tanrısal fallus imgeleri taşıyanların oluşturduğu, *phallophoriai* denilen kutsal alaylarla yıl boyunca selamlanırdı.

Bir ağaç tanrıçası olan Ariadne ile yaptığı evlilik birçok esere konu olmuştur. Bu evlilik tanrıyla birleşme yoluyla onun sırlarına ermeyi simgelemiştir. Şarap, asma, meyve

[49] Dionysos'un Semele'den doğumu Hera'nın kıskançlığına neden olmuş, çocuğa bir zarar vermesin diye teyzesi İno onu kız çocuğu kılığında saklayıp büyütmüş.

ve mevsimsel yenilenme tanrısı olarak bol bol neşe dağıtır. Tomurcuklanan sürgün ve usare cini olarak insan ve hayvan doğurganlığını kontrol eder. Dionysos'un elindeki çam dalından yapılmış, etrafına sarmaşık sarılmış *thyrsos* denen asanın tepesine bir çam kozalağı yerleştirilmiştir. Sarmaşık gibi, nebati yaşamın ebediyetinin bir ifadesidir; bereketin yüceltilmesini ve hayat gücünün artırılmasını simgeler. Uzakdoğu'nun geniş bir kesiminde, çam ağacı hepyeşil yaprakları ve reçinesinin bozulmazlığı nedeniyle ölümsüzlüğün bir simgesi olagelmiştir. Cesedi çürümeye karşı koruduğu düşünülmüş, bu nedenle tabutlarda kullanılmış ve mezarlıklara dikilmiştir.

Gerek alev şeklinde oluşuyla gerek fallik biçimiyle çam kozalağı eril yaratıcı gücü, bereketi ve iyi talihi temsil eder. Kutsal ağacın çevresinde yapılan ayinlerde çam kozalağını andıran bir nesne resmedilmiştir: Bir rahip veya kanatlı bir cin (*genius*) onu sanki dokundurmak üzere ağaca çevirmiş bir şekilde tutar. Ayinin anlamı üzerine çeşitli yorumlar yapılmıştır. Çam kozalağına benzeyen bu nesnenin hurma ağacının çiçeklenmiş goncası veya kozalak olduğu, sahnenin bütün olarak ağacın gerçek veya simgesel döllenmesini temsil ettiği düşünülmüştür. Bu motif MÖ 18. yüzyıl civarında Hint-Avrupalı yerleşimcilerin gelişini takiben Mezopotamya sanatında görülür ve Asur'un son dönemine ait anıtsal kabartmalarda göze çarpar.

Dionysos, Zeus ile Semele'nin oğludur. Zeus'la birleşen Semele onun gücüne tam olarak inanmadığı için onu bütün haşmetiyle, ihtişamıyla görmek ister ve bunun sonucunda şimşeğiyle çarpılıp ölür. Karnındaki yedi aylık bebeği de Zeus alıp baldırına koyar. Dionysos gelişimini tamamlayınca Zeus'un bacağından tekrar doğar. Burada bacak hem cinsellikle hem de dölyatağıyla ilgili bir anlam taşır. Çifte doğum ise erginlemenin klasik motifi olan 'doğum, ölüm ve yeniden doğum'un yankısıdır.[50] Zeus'un

[50] Azra Erhat, Dionysos'un doğum biçiminin, başlangıçta tepki ve dirençle karşılanan bu Lydia-Phrygia kökenli tanrının Yunan pante-

bacağı (ağaç kovuğuna benzeyen bir oyuktur) simgesel olarak Dionysos'un sahip olduğu eriştirici güçleri gösterir. Klasik eriştirme ritüeline göre, efsane, Yunan *mysteria*'larının en büyük üstadı olmaya uygun kişiye, en güçlü tanrının bacağı içinde eriştirici bir eğitim ya da ikinci bir gebelik süresi verilmesine işaret etmektedir; bu bağlamda Dionysos ezeli erdişi olarak kabul edilmiştir. Bacak, genellikle fallusun, dolayısıyla yaratıcı gücün, üremenin ve erkin simgesi olarak kullanılır. Birisinin bacağını açması gücünü, özellikle de cinsel gücünü göstermesi anlamına gelir. Tek bacaklı tanrılar eksen simgeleri veya ay ya da fallus olarak kabul edilmiştir.

Dionysos'un simgelediği büyük güç, insanı doğanın sırlarına erdiren büyülü bir güçtür. Yunancada bu güce eren insanın durumu iki sözcükle belirtilirdi: *mainomai* ve *enthousiasmos*. Bu iki kelime de tanrıya erme, tanrıya karışma ve tanrılaşma yetisini dile getirir. Doğanın sırlarına ermek, yani tanrılaşmak insanın en büyük arzusudur. Dionysos buna ermenin yolu olarak şarap ve sarhoşluğu gösterir.

Dinsel bakımdan daha derin bir anlamda, "sapkınlıklarına" karşın Dionysos tapımı insanı tanrısaldan ayıran sınırları kaldırma ve yeryüzünün engellerinden ruhları kurtarma yönündeki muazzam bir çabayı; arzunun salıverilmesini simgeler. Nietzsche, sanatın ve yaşamın uç görünümlerinin simgeleri olarak, insanı ya düzene ya da kaosa sürükleyen veya başka bir deyişle ya hayata ve sonsuz hayata ya da kendini yok etmeye götüren Dionysos-Apollon karşıtlığına dikkat çekmiştir. Cinsel aşırılık, aklın dizginlerini tamamen salıvermek, üstün insana ulaşmak için bir çabaydı. Bu, paradoksal gibi görünse de, Dionysos bitkiden esrimeye kadar her türlü yaşam biçimini tinselleştirme girişimini simgeler; çünkü o bir ağaç-tanrı, bir keçi-tanrı, dinsel coşkunun ve mistik izdivacın tanrısıdır.

onuna dışarıdan girişini ifade ettiği görüşündedir; bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 93-94.

Temelde iki dünya vardı: insanların ve tanrıların dünyası. İki soy vardı: tanrılar ve ölümlüler. İnsanlar tanrıya dönüşme umuduyla delirme tehlikesini göze alıyorlardı. Dionysos'un müritleri esrimeyle bedenlerinden kurtulmayı ve coşkunun zirvesinde geçici olarak sahip oldukları tanrıyla yek vücut olmayı umuyorlardı.

> Dionysos, keçinin trajik biçimde kurban edilişinin tanrısı, hayvan maskalarıyla izleyicileri büyüleyen tanrı, insanların kendini dansa kaptırarak fıldır fıldır dönmesini, şarap içerek esrimesini sağlayan tanrı, dili kıran, dili bozan tanrıdır. Her türlü yücelişi aracısız kılar. Çatışmaların ortaya çıkmasına izin vermez. İlksel çıplaklığın üstünü örten tüm giysileri yırtıp atar.[51]

Dionysos'un annesi Semele, Zeus'un yıldırımıyla öldüğü zaman, onu yeraltı âleminden kurtardığı ve ona ölümsüzlerin evini gösterdiği için ruhlara yol gösteren, onları eriştiren bir yeraltı tanrısı olarak da kabul edilir. Öte yandan onun yeraltı âlemine inişi, her ne kadar annesini aramak içinse de kış ve yaz, ölüm ve diriliş döngüsünü simgeler. Jung'a göre Dionysos miti, şiddetli aşırılıkların uç noktalarına taşman heyecanla ve zamandan kurtulup 'ilksel zamana' girmeye çalışmakla ilişkisi bakımından orjiyle bağlantılıdır; mit bu yüzden bilinçdışı bir dürtünün temsilidir.

Dionysos, Roma'da Liber Pater'le de özdeşleştirilmiştir. Roma mitolojisinde bira tanrısı Gambrinus gibi bereket, bitki ve özellikle şarap tanrısı olarak kendinden geçişin simgesidir.

Apuleius, *Kartaca Övgüsü*'nde Liber'in dört işlevini sıralar: "İlk kadeh susuzluğu gidermek için; ikincisi neşelenmek, üçüncüsü arzuyu kamçılamak; dördüncüsü de çılgınlık içindir."[52] Şarap (Liber), öncelikle erkeğin cinsel organını sertleştiren şeydir. Dionysos, şarap aracılığıyla cinsel organı ortaya çıkarır ve Liber Pater günlerinde

[51] Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 199.

[52] Aktaran Pascal Quignard, *a.g.e*, s. 158.

yapılan törende, karınlarının altına bağladıkları yapay *olisbos*'la uzun giysilerinin önünü kabartan erkeklerin oluşturduğu *Fascinus* kortejini harekete geçirir. Furor'u (bu, olgunluğa erişen ruhun çılgınlığı olarak kabul edilir) ortaya çıkarır. Tanrı Liber, insanı özgür kılar.

Aziz Augustinus *Tanrı'nın Devleti* adlı yapıtında şöyle yazar (VII, 21):

> Bu çirkin uzuv, Pater'in kutlandığı günlerde, büyük bir gösteriş içinde bir arabanın üzerine yerleştiriliyor, öncelikle kırlardan başlanarak semt semt dolaştırılıyor, sonunda kentin merkezine getiriliyordu. Lavinium kentinde (*oppido*), Pater kutlamaları bir ay sürüyordu ve bu süre içinde her gün, herkes en ağza alınmayacak sözleri söylüyordu ve bu, *membrum* (uzuv) forumdan törenle geçirilip sunağına yerleştirilinceye kadar sürüyordu. En saygı değer olanlar arasından seçilmiş bir ev hanımı bu uzvun üzerine herkesin huzurunda bir çelenk koyuyordu. Böylelikle, Tanrı Liber'in tohumların işlevini mutlu biçimde yerine getirmesi sağlanmış, kemgözler uzaklaştırılmış oluyordu.[53]

Gençler Liber Pater'in kutlandığı gün erkeklik ihramına bürünüp Patres'lerin sınıfına katılıyordu. Genç kızlar ve delikanlılar şarap içmek, şarkı söylemek ve birbirlerine karşılıklı edep dışı, uyarıcı dizelerle seslenmek için bir araya geliyorlardı. Dionysos dini, İtalya'da MÖ 3. yüzyılın sonundan başlayarak, fallus dolaştırma törenleriyle, Bakkhos rahibelerinin geçit törenleriyle ve Satyrlere özgü kılık değiştirmelerle yayıldı. Bu törenlerde sırtlarına keçi postu giyen erkekler bellerine tahtadan ya da meşinden yapılmış falluslar takıyorlardı.

Şiva'nın *lingam*'ı

Şiva tapınaklarında yaygın olarak görülen fallus (*lingam*

[53] *A.g.e*, s. 196.

veya *linga*), evrenin üretken eril enerjisini temsil eden Şiva'nın simgesidir. *Lingam*'ın izi, neolitik döneme kadar sürülebilir.

İndüs vadisi kültürünün, Veda öncesi toplumlara kadar giden bir geçmişi vardır. Bir fallus olarak Şiva'nın sureti MÖ 1. veya 2. yüzyılda Hinduizme girmiş ve Hint mitolojisinde tam olarak MÖ 4. yüzyıllarda geliştirilmiştir. Mohenco-Daro'da Hindu ikonografisinin son dönemlerinde kullanılan öteki önemli simgelerle yan yana görülmektedir "ve tanrının tüm diğer tasvirlerinden farklı olarak 'sabit ya da değişmez' (*dhruva*), 'temel biçim' (*mulâvigraha*) olarak adlandırılır."[54] Lingamla karşılaştırıldığında diğer bütün tasvirler ikincil önemdedir. İlahi Yogi olan Şiva, Himalayaların zirvelerinden birinde dünyevi kaygılardan uzakta, saf bir meditasyon içinde "kendi ilahi özünün billur berraklığındaki yüce Boşluğuna dalmış olarak oturur."[55]

Lingam'ın kökenine ilişkin mit bildik bir ezeli durumla başlar. Henüz evren yoktur; yalnızca su ve yıldızsız gece vardır. Sonsuz okyanusta bütün güçler bilkuvve, hareketsiz ve birbirlerinden ayrışmamış bir haldedirler. Bu hayat sıvısının insanbiçimli hali olan Vişnu, kendi tözünde yüzmektedir. Parlayan bir dev halinde, mukaddes enerjisinin sürekli ışıltısında aydınlanmış olarak karanlık kozmik denize uzanmıştır.

> Vişnu, ansızın bir başka parıldayan görünüm fark etti ve bu şey, bir güneşler galaksisinin ışıltısıyla parlayarak, ışığın çevikliğiyle ona doğru yaklaşmaktaydı. Bu, evrenin biçimlendiricisi, dört başlı olan, yogi bilgeliğiyle dolu Brahmâ'ydı. Yeni gelen gülümseyerek uzanan deve sordu: "Sen kimsin? Nereden doğdun? Burada ne yapıyorsun? Ben bütün varlıkların ilk atasıyım: Ben Kendi Kendisinden Doğan'ım." Vişnu aynı fikirde değildi. "Tam tersine" diye itiraz etti, "evrenin yaratıcısı ve yok edicisi asıl be-

[54] H. Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, s. 145.
[55] *A.g.e.*, s. 132.

nim. Onu zaman zaman yaratır ve yok ederim."

İki kudretli varlık, birbirinin iddialarını sınamaya ve tartışmaya başladılar ve ebedi boşlukta çekişirken, o sırada okyanustan alevle taçlanmış bir lingamın doğduğunu fark ettiler. Lingam hızla büyüyerek sonsuz uzaya yayıldı. İki tanrı, tartışmaya son vererek şaşkınlıkla ona baktılar. Ne yüksekliğini ne derinliğini ölçebiliyorlardı.

Brahmâ dedi ki: "Sen aşağıya doğru dal, ben de yukarıya doğru uçacağım. Haydi iki ucunu keşfetmeye çalışalım."

İki tanrı iyi bilinen hayvan biçimlerini aldılar; Brahmâ yabankazı, Vişnu da yabandomuzu oldu. Kuş göklere uçtu, domuz diplere daldı. Ters yönlerde ilerledikçe ilerlediler, ama ikisi de ucuna ulaşamadı; çünkü domuz inerken ve Brahmâ tırmanırken, lingam büyüdükçe büyümüştü.

Az sonra bu muazzam fallus patlayarak açıldı ve nişe benzer yarıkta ayakta duran, lingamın efendisi Şiva, evrenin yüce gücü belirdi. Brahmâ ve Vişnu hayranlıkla önünde eğilirlerken, o kendisinin her ikisinin de kökeni olduğunu belirtti. Aslına bakılırsa kendisini bir Üstün-Şiva olarak tanıttı: Brahmâ, Vişnu ve Şiva, yani Yaratıcı, Koruyucu ve Yok Edici üçlüsünü kendisi aynı anda içeriyor ve doğuruyordu. Lingamdan doğmalarına karşın, onlar yine de sürekli olarak lingamın içinde kalıyorlardı. Onun her parçası, Brahmâ sağ tarafta, Vişnu sol tarafta olmak üzere onun bileşeniydiler, ama ortada Şiva-Hara, 'Yeniden Özümseyen, Geri Alan veya Alıp Götüren' vardı...[56]

Mitte örtük bir biçimde ifade edilen, Şiva'nın Brahmâ ve Vişnu'ya üstünlüğüdür. Şiva'nın öteki tanrıları kendisine tapınmaya zorlamasıyla ilahlar arasında oluşan çekişme ve rekabetin anlatıldığı *Brahmanda Purana*'ya göre, Çam Ormanı Bilgeleri olarak bilinen ve Brahmâ'nın oğulları kabul edilen sofuların karılarını *aydınlansınlar* diye baş-

[56] H. Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, s. 147-148. Ayrıca bkz. Madeleine Biardeau, "Kurban. Yupa, Kurban Töreninde Kullanılan Direk," *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, c. II, s. 673.

tan çıkaran bu tanrının gelişi umulmadık olmuştur. Mitin sonraki döneme ait versiyonlarında Çam Ormanı Bilgelerinden, Şiva'nın aydınlattığı dinsel sapkınlar olarak söz edilir. Bilgelere katı ibadetle dünya işleri arasında denge kurmayı Şiva öğretir. Bilgeler önce Şiva'nın bir tanrı olduğunu anlayamazlar; fakat Şiva onlara kendisinin bir tanrı olduğunu gösterir ve *lingam*'a tapmayı öğretir. Şiva çıplaktır ve gövdesini küle bulamıştır; saçı karmakarışıktır; dişleri iridir; gözleri kırmızı ve koyu sarıdır; penisi ve testisleri kırmızı tebeşirle boyalıdır; uç kısmı siyah ve beyaz tebeşirle süslenmiştir. Bazen ürkünç bir şekilde kahkahalar atar, bazen gülerek şarkı söyler, bazen de erotik bir şekilde dans eder. Sofu erkekler onu deli sanırlar. Fakat karıları Dionysosçu orjilerin yorulmak nedir bilmeyen *mainad*'ları gibi kendilerinden geçmişlerdir ve gece gündüz demeden bu tanrıyla sevişirler. Sofu kocalar yok olması için ilahi fallusa lanet okur ve nihayetinde Şiva'yı hadım ederler; ama bu korkunç bir sona yol açacaktır: Dünya onun bereketinden nasiplenemeyince her yere kargaşa hâkim olur, güneş ışık vermez, arıtıcı ateşin gücü tükenir, burçlar ve gezegenlerin düzeni altüst olur. Bilgeler kendilerini soyları için dünya işlerine verdiklerinden ve verimli mevsimlerinde karılarına gittiklerinden mevsimler kesilir. Bencillikten, mülkiyetten uzak olarak *dharma*'yı uygulamaya devam ederler, ama erkeklik güçlerini yitirmişlerdir. Başka bir ifadeyle, bu dinin esrik yanını kabul edememiş erkekler, psikolojik ve fiziksel açıdan iktidarsız olmuşlardır.

Bilgeler, akıl danışmaya tanrı Brahmâ'ya giderler. Brahmâ, onlara Şiva'nın sandıkları gibi deli değil, gerçek bir tanrı olduğunu söyler ve gidip gönlünü almalarını öğütler: Şiva'nın *lingam*'ına benzeyen bir nesne yapıp onun huzuruna gitmelidirler; onu görünce bütün cahillikleri yok olacaktır. Ertesi yıl bahar gelene kadar Brahmâ'nın söylediği gibi Şiva'nın gönlünü almaya çalışırlar. Bahar gelince Şiva çiçeklerle, ağaçlarla, sarmaşıklarla dolu, arı sürülerinin tatlı bitki özlerinde dolaştığı, guguk kuşlarının se-

vimli sesleriyle çınlayan inziva ormanına yerleşir. Onlara *lingam* tapımını öğretir. Rahipler Lingam'ı ot ve çiçek katılmış sularla yıkar, büyülü sözlerle şarkılar söylerler. Şiva, onların ibadetinden hoşnut kalır ve onlara kendisine ait sırlar verir. Kendisine öfkeyle yaklaşan bilgeleri sınadığını anlarız sözlerinden: Kendisinin Soma ile birleşmiş Agni olduğunu söyler. Bütün tanrılar Soma'dan doğmuşlardır, çünkü evrenin ruhu Agni ve Soma'dır. Evren Agni tarafından tekrar tekrar yakılmakta, külle arıtılmaktadır. Kül ise onun tohumudur, mahlukatı onunla püskürtmektedir. Bu yüzden vücudunun küle bulanmış olduğu anlaşılır. O Doğayla birlik olan Erkektir. Külün, uğursuz kişilerden korunmak üzere kadınların doğum yaptıkları evlere konulmasını söyler. Bilgeler ve tanrılar, dünyadaki herkes çıplak doğmuştur. Duygularına hâkim olamayanlar ipekten elbiseler giyseler de çıplaktır; çünkü nefsine hâkim olamayan bir kişiyi hiçbir elbise örtemez. Elbiselerin en güzeli sabır, tahammül, meraksızlık, duygusuzluk, onur veya onursuzluk karşısında tarafsızlıktır. İnsan, gövdesini, soluk bir renk alana kadar küle bulamalıdır.[57]

Eril yaratıcı gücün simgesi *lingam* sık sık dişil yaratıcı gücün simgesi *yoni*'yle birlikte sunulur; *yoni*, *lingam*'ın içinden yükseldiği kaideyi oluşturur. Bu ikili, evrende yaşamı üreten ve sürdüren yaratıcı güçlerin birliğini tasvir eder. *Lingam* ve *yoni*, Şiva ve tanrıçası, iki cinsin uzlaşmaz, ancak işbirliği halindeki güçleridir.[58] Lingam ve Yoni, Yunanların Uranos ve Gaia'sı veya Zeus ve Hera'sı, Çinlilerin T'ien ve Ti'si veya Yang ve Yin'i gibi arketipik ana babanın bir örneğidir. Şiva, genellikle bir nişin içinde ayakta durur vaziyette görülür.

Lingam'ın alt bölümü kare şeklindedir, orta kısmı sekiz yüzlüdür ve üst kısmı silindir şeklindedir. *Lingam*'ın bu üç kısmı Brahmâ, Vişnu ve Rudra'ya ve ayrıca yere, orta dünyaya ve göğe karşılık gelir. Bütün olarak ise *lin-*

[57] Bkz. Wendy Doniger O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, s. 124.

[58] H. Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve* ..., s. 146.



Klasik *lingam*, dölyatağı ya da vulvayı temsil eden ve *yoni* denen yuvarlak bir kaidenin üzerinde (bazen de kare biçimindedir) bulunur. Kare biçimli temel Brahma'yı, sekizgen kısım ise Vişnu'yu simgeler. *Lingam* başı sonu olmayan kozmik payanda, kurban direği (*sthanu*) ve Yüce Yogi'dir.



Bu *lingam*, tapınağın kutsallar kutsalının ya da 'rahim evi'nin (*garbhagriha*) merkezini oluşturur.

gam İlk Neden olan yaratıcı tanrı Şiva'nın bir simgesidir. Ne var ki, *lingam* biçimlenmemiş, tezahür etmemiş âlemin bir parçasıdır. Dişi cinsel organının temsili *yoni* ile oluşturduğu ikilik *lingam*'ın ilkeden tezahüre geçmesine izin verir. *Yoni* veya rahim, *lingam*'ı çevreleyen spermanın haznesi olan sunak ya da havuzdur.

Bir mitte karşımıza çıkan Şiva'nın *lingam*'ı, üst sınırları bir yabankazı suretinde Brahmâ tarafından, alt sınırları ise bir yabandomuzu suretinde Vişnu tarafından keşfedilebilen bir ışık sütunu halinde görünür.

Lingam'ın Çin'deki karşılığı *keui*'dir. Tapınakların merkezinde, dörtyol ağızlarında ve dağ zirvelerinde bulunur ve yaşamın sırrını ve üremenin kutsal doğasını anımsatır. Kutsal evliliği, *hieros gamos*'u simgeler.

şaman fallusu

Tomsk bölgesinde yaşayan Kumandılarda at kurbanı, üç genç tarafından ahşap fallus tasvirlerinin taşındığı maskeli bir ritüel içerir. Gençler, bacaklarının arasına yerleştirdikleri falluslarla 'aygır gibi' dörtnala koşar ve törene katılanlara dokunurlar. Bu sırada söylenen şarkı da müstehcendir.

Teleütlerde şaman ağaca tırmanırken üçüncü basamağa gelince kadınlar, kızlar ve çocuklar tören yerini terk ederler ve şaman Kumandılarınkine benzeyen müstehcen bir şarkıya başlar; bunun amacı erkeklerin cinsel gücünün artırılmasını, dünyanın yenilenmesini sağlamaktır.[59]

Kamçıyla şifa verme, diriltme Orta Asya şamanizmine özgü unsurlardandır; Metin And "kam" (şaman) kelimesiyle "kamçı" kelimesinin etimolojik kökenine dikkat çekmiştir.[60] Kamçı ile at veya atın fallusu arasında simgesel bir ilişki söz konusudur.

[59] Bkz. M. Eliade, *Şamanizm*, s. 106.

[60] M. And, *Oyun ve Bügü. Türk Kültüründe Oyun Kavramı*, s. 50.

Ağacın bütünü gibi parçaları, dalları ve yaprakları da bereket taşıdığından, insanlara taze sürgünlerle vurma adeti, ağacın yaşam gücünün bir kısmını kişiye aktaran eski bir bereket ayinidir. Ortaçağda Mısır'da da Kâbe'nin örtüsünün (kisve), üzerine yüklenip Mekke'ye taşındığı mahmil[61] Kahire sokaklarında teşhir edilirken, ifrît-i mahmil denilen bir soytarı, şakayla seyircilere vururdu; benzer âdetler, Haydarabad, Dekken'deki Muharrem alaylarında da vardı.[62]

kabalacı fallus

Fallus simgeciliği, bütün eski geleneklerde olduğu gibi, Kabalacı düşüncede de önemli bir rol oynar. Dokuzuncu sefirah Yessod, bütün canlıların temeli olarak üreme güçleriyle ilişkilidir. *Sefer Bahir*'de, fallus erdemli kişiye benzetilir, erdemli kişi hem yer ile gök arasındaki denge noktası hem de temel oluşturan bir sütundur. Mikrokozmos ile makrokozmosu birbirine bağlayan sıkı bağlardan dolayı, erdemli insanın yeryüzünde yaptığı eylemler kozmik enerjinin karşılığıdır.

Dünyevi düzlemde erdemin varlığı ya da yokluğu yer ile gök arasındaki bağları güçlendirir ya da zayıflatır. Benzer şekilde fallus, enerjinin varlığında sertleşip yokluğunda yumuşar. "Erdemli adam sonsuz bir temeldir;"[63] sütunun evrenin temeli olması gibi fallus da yaşamın temelidir.

Ortaçağ boyunca, Galenos'un, meninin beyinden çıktığı ve omurilik yoluyla aşağıya indiği konusundaki inancı yaygındı. Bunun sebebi fallusun; yaşamın, ısının ve hayatın kökeni ve yeri olarak görülen doğuyu, şafağı

[61] Mahmil veya mahmel: 13. yüzyıldan itibaren Müslüman hükümdarların bağımsızlıklarını kabul ettirmek ya da hac esnasında kendilerine şerefli bir yer edinmek amacıyla Mekke'ye gönderdikleri içi boş ve süslü mahfe.

[62] Bkz. A. Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 43.

[63] Süleyman'ın Meselleri, 10:25.

simgelemesidir. Erkeğin yedinci dalı olarak da bilinirdi. Bacakların, kolların ve içinden meninin aktığı belkemiğinin ve meninin üretildiği başın dallandığı merkezdi. *Sefer Yerira*'ya göre, fallus sadece üreme görevini yerine getirmemiş aynı zamanda insanlığın ve dünyanın düzeninde dengeyi koruma görevini de üstlenmiştir.

mistik evlilik

Sibirya şamanlığında şamanlık töreninin ilk aşaması adayın hayvan veya insan suretindeki ruhlarla cinsel ilişkisidir. Cinsel ilişki adayın ruhlardan mistik bilgi almasını ifade eder. Mistik eş, adaya şamanlık sırlarını öğretir. Zamanla cinsel ilişki motifinin yerini mistik eşin veya albıs denen kötü yeraltı ruhları tarafından emzirilme motifi almıştır. Şamanı emziren ruhlar böylece ona şamanlığı öğretmiş olurlar. Bazı durumlarda şaman kendisini emziren albısla cinsel ilişkiye girer. Şamanın da onu emziren albısın soyundan geldiğine inanılır.[64]

Buryatlarda şamanlık, şaman adayına bir şaman atadan gelen mesajla başlar. Şaman ata, eğitmek üzere adayın ruhunu göğe götürür. Yolda özellikle şafak tanrısı Solbani'nin dokuz kızıyla yaşayan dans, bereket ve zenginlik tanrısı Tekha Şara Matzkala'yı ziyaret etmek için dururlar. Genç şaman adayının ruhu Tekha'nın dokuz eşiyle cinsel ilişkiye girer. Şamanın eğitimi tamamlanınca ruhu gökte müstakbel eşiyle karşılaşacak ve onunla da cinsel ilişkiye girecektir. Üç-dört yıl sonra yine göğe yükselir ve ardından üç günlük bir şenliğin ardından asıl eriştirme töreni düzenlenir. Bu törenden önce aday bütün komşu köyleri dolaşır ve kendisine sunulan düğün hediyelerini toplar.[65]

Eriştirme törenlerinde kullanılan ve genç evlilerin

[64] Fuzuli Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, s. 54-56.
[65] Bkz. Mircea Eliade, *Şamanizm*, s. 102.

evlerine konan ağaç, göksel eşin yaşamını temsil eder. Yurdun (çadır) içine dikilen bu ağaçla avluda bulunan şamanın ağacını birbirine bağlayan ip ise şamanla ruh eşi arasındaki evlilik bağının simgesidir. Erginlenme töreninde de düğünlerde olduğu gibi bol bol içilir, dans edilip şarkılar söylenir.[66]

Teleütlerde, her Teleüt şamanın yedinci gökte oturan bir eşi vardır. Ülgen'e doğru yaptığı esrik yolculuğunda şaman bu eşine rastlar ve eşi onu yanında kalmaya çağırır. Şamana görevinde yalnız göksel eşi değil başka kadın ruhlar da yardım eder. On dördüncü gökte Ülgen'in dokuz kızı bulunur; şamana şamanlık güçlerini bağışlarlar. Şamanın göksel karısını bulması, onun yarı tanrısal karakterinin bir kanıtı sayılır; buna göre şaman, ölüp dirilmiş ve bu nedenle gökte ikinci bir yaşam olanağından yararlanan bir kahramandır.[67]

Pek çok mitte, kahramanların yaşadığı serüvenlerde kahramanı eğiten, irşat edilmelerine yardım eden, sihirli otlar, mucizeli elmalar, gençlik pınarları gibi ölümsüzlük ya da uzun ömür simgelerinin yerini gösteren bir cin, peri ya da herhangi bir yarı tanrısal kadın yer alır.[68]

Birçok dinde düğün, ilahi güçlerin birbiriyle, insanın tanrı veya tanrılarla, ruhun bedenle veya özellikle simyada zıtların birleşmesini simgeler. Eski Yunanda evliliğe *telos*, yani kutsallaştırma denmekteydi ve düğün ayini sır ayinlerine (*mysteria*) benziyordu.

Vedalar döneminde de karıkoca, gökyüzü ve yeryüzüne benzetiliyordu. Birleşmeleri elementlerin birleşmesine denkti; gökyüzü gelini kucaklamakta, toprağı dölleyen yağmurunu yağdırmaktaydı. Bu kozmik mitos, bütünlüğün yenilenmesini amaçlayan her türden eylemin ve ona eşlik eden törenin örnek modelidir. Upanişadlar'da

[66] Aktaran Mircea Eliade, *a.g.e.*, s. 102.

[67] Bkz. Mircea Eliade, *Şamanizm*, s. 103-104.

[68] Eliade'ye göre bu, geç dönemlere ait "anaerkil" bir mitolojiye işaret etmektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 105.

da kadın ve erkek birbirlerine kadına ve erkeğe duyulan aşkla bağlanıp sevgili olmazlar; onlar kendilerindeki Ātman aşkı yüzünden sevgilidirler. İnsan, Tanrı'nın suretinde yaratılmışsa, cinselliği de sadece üreme amaçlı bir cinsellik olamaz. Cinsel ilişkinin doğurduğu haz ve kendinden geçme, insani olana ilahi bir anlam katar. Cinsel hazla kendinden geçme duygusu ilahi kabul edilir. Başka bir ifadeyle, cinsel birleşme, erkek ve dişinin kutupsal zıtlığı aşmasının bir vasıtası olarak yorumlanmıştır. *Brihadâranyaka Upanişad*'da (IV:4), ilk erkek ve dişinin çiftleşmesi, evrendeki tüm varlıkların erkek ve dişilerinin çiftleşmesini başlatmıştır. Kucaklaşmış sevgililer arasında 'ben' ve 'sen' ayrımı kalmaz, çünkü 'birlik' bilincine ulaşmışlardır. "Kendi Zât'ını sevmekle, diğer bütün insanları kendi Zâtınmış gibi seversin" der Üstat Eckhart.[69] Aşk ancak birlik bilincine ulaşılarak anlaşılır. Kalpte gerçekleştirilen kutsal evlilik, sırların en derinini içinde saklamaktadır. Kutsal evlilik hem ölümümüz hem de aydınlanmış yeniden dirilişimizdir.

> 'Evlenmek' (*ēko bhû* [Sanskritçe], 'bir olmak') kelimesi aynı şekilde 'ölmek' anlamına da gelmektedir. Aynen Yunancadaki τελεω kelimesinin 'mükemmel olmak', 'evli olmak' ve 'ölmek' anlamlarına gelmesi gibi.[70]

"Ben, ben olmaktan çok beni içine alanım" der Eckhart. "Aynı anda hem aşk hem ölüm olan onun öpücüğü,"[71] bizi bu dünyaya, o öpüş ile açılan aşk yarası ise dünyanın ötesine uyandırır. Haz bir olma biçimidir ama aynı zamanda bir his ve bilgidir de. Hazzın özünde bir bilme ve aydınlanma vardır.

Yaban ve geleneksel toplumlarda da erotik ve dinsel dünyalar arasında bir ayrım yapılmamaktadır. Hawaii yerlilerinin *hula*'sı –ki Amerikalı misyonerler bu şarkılı

[69] Aktaran Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 27.
[70] Ananda Coomaraswamy, *a.g.e.*, s. 28.
[71] *A.g.e.*, s. 55.

dansları şehvetli buldukları için zındıklık saymışlardı, oysa aynı sebeple– Hawaii halkınca kutsal bir danstı. Geleneksel Hawaii toplumu için evren bir soykütüğüdür; çünkü doğal, doğaüstü ve insanlar arasında bir akrabalık vardır. Hawaii'deki her birleşme erkek gök ile dişi yerin ilk bir araya gelişini yineler.[72] Bir Hawaii atasözü bu ilk cinsel ilişkiye işaret eder: "Gökler ağlar, toprak yaşar."

Gılgamış destanında kadın bir uygarlaştırıcı, bir mürşit olarak karşımıza çıkar. Hayvanların arasında kendi hemcinslerinin varlığından ve kendi insanlığından habersiz yaşayıp gitmekte olan vahşi adam Enkidu'yu aşkla tanıştıran, insan gibi konuşmayı, ekmek yiyip bira içmeyi, giyinip kuşanmayı öğreten, bir kadındır.[73] Kadın, yedi gün (bunun, Tevrat'ta yaradılış için gerekli süre olduğunu hatırlayalım) süren bir cinsel ilişkinin, sonunda, cin çıkartır gibi Enkidu'daki hayvanı çıkartır. Bu kutsal balayı sonunda tanrıça İştar'ın lütuflarına mahzar olan Enkidu, insanların arasına dönmesine imkân sunacak zihinsel ve ruhsal hasletleri kazanır.[74]

> Doyunca kadından aldığı zevke, davrandı tekrar katılmak üzere sürüsüne. Ama kaçmaya başladı ceylanlar Enkidu'yu görünce. Ve uzaklaştılar ondan yabani hayvanları. Gitmek istedi peşlerinden, fakat sevişmekten yorgun düştüğü için titreyen dizleri el vermedi hayvanlara erişmeye. Tükendiği için gücü kuvveti, koşamıyordu eskisi gibi. Ama olgunlaşmıştı. Aklı başına gelmişti! Gidip oturdu yosmanın ayaklarının dibine. Dikti gözlerini onun yüzüne.

[72] Aktaran Marshall Sahlins, *Tarih Adaları*, s. 35.

[73] Orijinal metinde kadından *şamhat* olarak bahsediliyor; bu kelime Akadcada "yosma" anlamına geliyor. O dönemlerde Bottéro'nun tabiriyle "özgür aşk" işini yapan kadınlar hayli yaygındır ve onların varlığı yüksek uygarlık şartlarından biri olarak görülmektedir. Bkz. Jean Bottéro, "Gılgamış Destanı", *Eski Yakındoğu* içinde, s. 232.

[74] Yüzyıllar boyunca bakirelerin vahşi canavarları ehlileştirebildiklerine, kanatlı atları cezbettiklerine ve bitkilere dair "esrarengiz bilgiler" dahil doğa üzerinde sihirli güçleri olduğuna inanılmıştır.

Anlıyordu kendisine söylediği her şeyi.[75]

Yosma ile sevişip hayvani libidosunu boşaltan Enkidu, akıllanmış, insan dilini anlar hale gelmiş, "tanrı gibi" olmuştur. Başka bir deyişle hayvaniyetini kaybetmiş ancak kendine ilişkin bir farkındalık kazanmıştır. Artık hayvan olmadığını bilir; tıpkı onun kendilerinden olmadığını bilen hayvanlar gibi. Çıplak bedenini giysisiyle örterek bir ana gibi Enkidu'nun elini tutan şefkatli "yosma", onu ormandan çıkarıp uygarlığa, yani kral Gılgamış'ın şehri Uruk'a götürür.[76]

Gılgamış mitinin dinsel evreninde, hayvanlığından ayrıştırılmış "doğru" bir cinsellik, uygarlaşmanın temel ilkesi gibi görülmektedir. Buna aracılık eden kadınlar da birer uygarlaştırıcı olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın insani niteliklerini ve aklını; denetimsiz ve irrasyonel bir libidodan kurtularak kazanabileceğine inanılır. Cinsel ilişki bir irşat yolu gibi görünmektedir. "Bilmek" ve "cinsel ilişki" kelimelerinin bazı dillerdeki anlamsal akrabalığı bu yöndeki düşünceleri destekler.

"Bilmek" anlamına gelen İbranice ve Eski Yunanca sözcükler aynı zamanda "cinsel ilişkide bulunmak" anlamına da gelmektedir. Kitab-ı Mukaddes'teki "İbrahim karısını bildi ve o gebe kaldı" denir. Metnin İngilizce çevirisinde kullanılan sözcük (*conceive*) hem "idrak etmek", "kavramak" hem de "gebe kalmak" anlamına gelir. Türkçede de bu etimolojik ilişkinin izi sürülebilir: "Bel" kelimesi hem toprağı kazmak için kullanılan aracın adı hem de "bel suyu" demektir; "bellemek" ise hem bir şeyi "öğrenmek" hem de "cinsel ilişki" anlamına gelir. Çiftleşme –daha doğrusu tekleşme– doğal olarak ötekinin bilinmesini gerektirir. Evlilik en arkaik dinlerden beri kutsal sayılmış, doğadaki canlılığın Yer-Gök çiftinin evliliği saye-

[75] Jean Bottéro, *Gılgamış Destanı*, s. 75-76.

[76] Gılgamış'ın y. MÖ 2600 yılları civarında Uruk kent-devletinin kralı olduğu sanılmaktadır.

sinde sürdüğü düşünülmüştür.

Destandaki bir başka "çiftleşme" Gılgamış ile Enkidu arasındadır. İnsanların en güçlüsü olan kral Gılgamış'ın üçte biri insan, üçte ikisi tanrıdır. Fakat boğa gibi güçlü Gılgamış, iktidarını kötüye kullanan bir zalimdir. Onun adaletsizliklerine dayanamayan Uruk şehrinin halkı tanrılardan yardım diler. Tanrılar Gılgamış'ı adaletli kılmak için onun bir ayna imgesini yaratırlar: üçte ikisi hayvan üçte biri insan olan vahşi adam Enkidu'dan başkası değildir bu. Enkidu bir göktaşı olarak rüyasında görünmüştür Gılgamış'a. "Sanki karısı gibi okşadığı" bu taşı zar zor yerden kaldırmış ve bilge anasının ayaklarının dibine getirmiştir. Anası da taşa taş gibi değil sanki Gılgamış gibi davranır. Gücü, endamı, boyu posu Gılgamış'ınkine denk, Enkidu'nun dostu, sırdaşı olacağını müjdeler bilge anası.

Uruk şehrinin ana caddesinin ortasında kavgaya tutuşan bu ikili bir tür çiftleşmeyi andıran "kavga"nın sonunda "kucaklaşıp" can dostu olurlar. Şehri tehdit eden tehlikeye, ormanın derinliklerinde yaşayan ve uygarlık düşmanı azgın canavar Humbaba'ya karşı birlikte savaşacaklardır. Nihayetinde Enkidu ölse de Gılgamış onunla yaşadığı maceralarla dolu yolculuk sonunda tamamlanır. Gılgamış gücünü vahşi Ehkidu'yla birleştirerek kâmil bir birey olur.

> Gılgamış Destanı'nın tavsiyesi iki yönlüdür. Bir yandan uygarlık, sınırları dışında olan, toplumsal ve kültürel kimliğiyle tezat oluşturarak onu zenginleştiren her neyse onu bulmalıdır; öte yandan toplum, kurallar ve düzenlemeler getirmek ve bunlara itaati mecbur kılmak suretiyle içindeki şeytanlardan sağaltılmalıdır. Tiran Gılgamış, vahşi adam Enkidu'nun ortaya çıkmasıyla birlikte kahraman Gılgamış olur. Enkidu da yaptığının farkına varmaksızın bir uygarlaştırıcı, Uruk'un yasalarına tabi bir vatandaş olur.[77]

[77] Alberto Manguel, *Kelimeler Şehri*, s. 51.



Rosarium philosophorum. 16. yüzyıl.

Kral ile kraliçenin, civa ile kükürtün, güneş ile ayın evliliği. Simyevi evlilikte karşıt güçler birleşir; ruh ve tin bütünleşir.

ölümle gelen hikmet

Ölümsüzlüğü arayan kahraman yolcunun bilinen en eski örneğidir Gılgamış. Yakın arkadaşı Enkidu'nun ölümüyle sarsılan bu kahraman, insan soyunu sona erdiren tufandan kurtulduktan sonra tanrıların arasına kabul edilmiş tek insan atası olan Utnapiştim'i[78] aramaya ve ölümsüzlüğün sırrını ondan öğrenmeye karar verip yollara düşer.

Kaderine karşı koyamayacağını, ölümsüzlüğe asla ulaşamayacağını söyleyen tanrılara aldırmaksızın Ölümcül Su'yu aşıp Utnapiştim'in yaşadığı adaya ulaşmayı başarır. Utnapiştim ona ölümsüz olamayacağını anlatmak için, altı gün yedi gece boyunca uykusuz kalması gerektiğini söyler. Utnapiştim, sınavı geçemeyen ümitsiz Gılgamış'a, evine dönmek için ihtiyaç duyduğu inancı kazandırmak amacıyla tanrıların bir sırrını açıklar. Sonsuz hayatı elde edemeyecektir, ama en azından yaşlılığında tekrar gençliği bulmasını sağlayacak, dolayısıyla da kaçınılmaz sonu mümkün olduğunca geciktirecek gizemli bir bitki vardır. Suyun dibinde biten bu dikenli bitkiyi koparmayı başarırsa gençliğini geri kazanacaktır.

Gençlik otunu suların derinliklerinden koparan Gılgamış, bu otu yaşadığı kent Uruk'a götürüp bütün yaşlılara gençliklerini kazandıracağını, sonra da kendisi yiyip gençleşeceğini söyleyerek dönüş yoluna koyulur. Yolda bir gölet görür, yıkanmak için gölete girer ama ölümsüzlük bitkisinin kokusunu alan yılan bitkiyi kapar. Yer yemez de derisini değiştirir ve tekrar gölete döner. Gılgamış, insanların ortak yazgısına karşı koyamayacağını anlamıştır.

Japonya'nın Ryukyu adalarında da benzer bir hikâye anlatılır. Ay tanrısı, insan ömrünün bu kadar kısa olmasına üzülmüş ve onlara ab-ı hayatı vermek istemiş. Bu

[78] Bu isim "yaşamımı buldum" anlamına geliyor. İslam geleneğindeki Hızır'a benzetilebilir; o da ölümsüzlük suyunu içmiş ve ölümsüz olmuştur.

nedenle bir adamı içi abı hayatla dolu bir kovayı insanlara götürmekle görevlendirmiş. Adam yolda dinlenmek istemiş ve uykuya daldığı sırada suyu bir yılan içmiş. İşte yılan bu yüzden ölmez, ölü gibi yattıktan sonra eski derisinden çıkar ve yeni bir deri içerisinde yeni bir hayata geçermiş.[79]

Ölümsüzlük suyunu içmiş yılanın insanla düşmanlığının kaynağına ilişkin bu kadim mit, insana dair derin gözlemler içeriyor. Ruh ile libidonun çifte simgesidir yılan. Bachelard şöyle yazar: "Yılan insan ruhunun en önemli ilkörneklerinden biridir." İnsanın aradığı şeye sahip olan yılan, 'arzulanan imkânsız'dır, imkânsız doyumdur. Bu anlamda aşılmaz bir sınırdır yılan. Örneğin, Osiris'in girdiği biçimlerden biri de Nil'di. Osiris Nil'in yılanı ve ruhuydu; derinlerin ejderhasıydı, Nil'in aktığı okyanustu. Dünyayı kuşatan yılandı.

Hint simgeciliğinde yılan "∞" biçiminde çöreklenmiş olarak betimlenir ve sonsuzluğun simgesidir. Hint dilinde 'sonsuz' anlamına gelen *ananta*, uzayın derinliğini ve büyüklüğünü betimleyen büyük bir yılanı gösterir. Bu yılan, başlangıçtaki kaosun ilk suları üzerinde dururken gösterilir. Sırt üstü yatan Vişnu'yu üzerinde taşır.

Yılan, toprağa ve toprağın hazinelerine sahip olan yeraltı ruhu olmasından başka, "aşağı dünyalarda" (*patâla*) yaşayan, "suların ruhu"dur (*âptya*) aynı zamanda. Nâga yalnız toprağa ve onun hazinelerine sahip olan yeraltı ruhu değil, ayrıca ve özellikle suyla ilgili bir simgedir. Toprakla ilgili niteliğinin yanı sıra, yılan ilk doğayı da simgeler. Gerçekte "ölüler ülkesi ile okyanuslar, ilk su ile derin toprak, tamı tamına yılanın maddesi olan bir *materia prima*, bir ilk madde oluşturur.

Hint kozmolojik ve mitolojik tasarımlarında, Tantra öğretilerinde, Kundalini, yani Şiva'nın "Yılanı" omurganın alt kısmına çöreklenmiştir ve tüm cinsel ve tinsel enerji-

[79] Bkz. Nelly Naumann, *Japon Mitolojisi*, s. 117-118.



Yab-Yum. 18. yüzyıl. Tibet.

Tibet dilinde yab-yum, baba-ana denilen ilahi çiftleri, Buda'yı *şakti*'leriyle sarmaş dolaş gösteren Tantracı ikonografi, cinsel tören usullerinin örnek modelini oluşturur. Dünyanın pek çok yerinde cinsellikle ilgili muamma, hayata ilişkin bir gizemdir. Hayat enerjisinin zaman-mekâna akmasına ilişkin muammayı temsil eden bir simge, eril ve dişil güçlerin bir araya gelmesi, *lingam* ve *yoni*'nin birleşmesidir.

lerin (Şakti) kaynağıdır. Çakra uyanınca, yılan ıslık çalar ve sertleşir, çakranın yükselişi başlar: Bu, libidonun, içsel hayvanın dizginlenmesi, yaşamın yenilenmiş görünümüdür.

Tantracı mistik erotizme göre her kadın doğanın, yani *prakrti*'nin cisimleşmiş biçimidir. Doğanın erişilmez sırlarının, sınırsız yaratma gücünün bir tecessümüdür. Aynı şekilde erkek de tutkuların erkeği değil, doğmamış, yani koşullanmamış, ebedi erkektir. Ayinsel bir cinsel ilişkide çıplak kadının karşısında evrensel sırrın karşısında duyulan bir heyecandan başkası duyulamaz. İlahi çiftler, ya da Tibet dilindeki karşılığıyla *yab-yum*, baba-ana, cinsel birleşmede ilahi bir çift haline gelen bütün çiftlerin modelini oluşturur. Tantracılığın ve Hathayoga'nın cinselliği, hayvani cinselliğin bastırılmasıyla yüceltilmiş bir cinsellik olarak "yüce saadete" (*mahāsukha*) erişmenin bir aracıdır ve meni boşalmasıyla sonuçlanmaz.

Sonsuzlukla ya da daha doğru bir ifadeyle ölümsüzlükle değil, ölümsüzlüğün yitirilmesiyle başlamıştır insanoğlunun dünyadaki macerası. Âdem ve Havva'nın iyinin ve kötünün bilgisinden uzak olarak sonsuz hayattan ne denli haz aldıkları, eğer bu bir haz değilse onlar için ne gibi bir anlam ifade ettiği belirsizdir. Çok fazla bir şey ifade etmiyor olmalıdır ki, onu kaybetme riskini alabilmişlerdir. Zira bir şey ancak karşıtıyla değer kazanmaz mı?

Bahçeden kovuluş, dünyayı iki kutupsal güç, iyi ile kötü, karanlık ile aydınlık güçlerin kozmik çekişme alanı haline getirmiştir. Bilgi, dişi ve kötülük ilişkisine şimdi ölümü de ekleyebiliriz. Dişi ölümü getirmiştir, dişi ölümdür. Dişi şeytandır, yılandır çünkü sonsuz hayatı, sonsuz gençliği elinde tutar, sınır koyar, kozmosu sınırlayan kaostur. Ama aynı zamanda hayattır; çünkü doğurgandır.

pandora'nın kutusu

Hephaistos, ilk kadının heykelini Zeus'un emriyle tanrı-

çaları örnek alarak çamurdan yapmıştır; Athena ve Aphrodite onu giydirmiş süslemiştir. Ona insani nitelikler katıp sonunda ortaya yakıcı güzellikte bir bakire çıkarmışlardır. Ancak Hermes kadının ağzına yalanı, aklına cinfikirleri, gönlüne hırsızlık huyunu koyar. Böylece erkeklerin kalplerini hoplatan güzelliği, kötü huyunu örten aldatıcı bir giysi olur. İnsanların umut ve kaygıyla dolu dünya hayatı, bu ilk kadının bir insanla evlenmesiyle başlar. Zaman öncesi bir zamanda, ne doğum vardır erkekler için ne de ölüm. Hayatları kadınsızdır ve tahıllar gibi topraktan bitmektedirler; kadının hayatlarına girmesiyle artık kadından doğmaya başlayacaklardır. Üremek, çiftleşmek, doğum ve ölüm döngüsünün başlamasıyla erkeklerin başı belâya girecektir.[80]

Batı kültüründe kadın ile kötülük ilişkisinin kökenlerini Eski Yunan düşüncesinde görmek mümkün. Eski Yunan'da erkeklik, düşüncenin açık ve kesin, kadınlık ise muğlak ve belirsiz biçimleriyle ilişkili görülüyordu. Pythagorasçılara göre dünya, belirlenmiş formlarla ilişkili hayırlı ilkeler ile, formdan yoksunlukla, yani sınırlanmamış karışık veya düzensiz olanla ilişkili sayılan kötü veya değersiz görülen ilkelerin bir karışımıydı. Kadın, aklın dışındaki alanla, yer tanrıçalarının karanlık güçleriyle ilişkili sayılmıştır. Kadın, doğurma yetisi yüzünden olsa gerek, doğanın güçleriyle ilişkili sayılıyordu; dolayısıyla erkek-akıl, kadının doğanın şer güçlerinin etkisi altında olduğu, doğayı taklit ettiği sonucunu çıkarıyordu.

Philon'un yorumuna göre, Yaratılış anlatısında kadın duyu algısını simgelerken, erkek zihni simgeler. Kadın erkeğin cennetten kovulmasının sebebi olmuştur. Yaratılış sırası zihin ile duyusal algı arasındaki hiyerarşiyi göster-

[80] Jean-Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 50-51. Ayrıca bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın Pandora*, s. 10. Doğum olayı uzun süre bir muamma olarak kalmıştır. Birden mi yoksa ikiden mi doğulur? Aynı olandan başka nasıl çıkar? Bu sorular filozofların, hekimlerin, şairlerin zihinlerini uzun süre meşgul etmiştir.

mektedir ona göre. Önce zihin, yani erkek yaratılmıştır; çünkü beşerî varlıktaki en ilahi yön zihindir; daha sonra bedensel duyu, yani kadın ve bütün bunlardan sonra da üçüncü olarak haz yaratılmıştır. Kadın yılanın, yani hazzın hilesine yenik düşmüş, erkek de kadın aracılığıyla hazza boyun eğmiştir.

İlk kadın Pandora doymak bilmez iştahıyla hep ister, oysa erkek için onun taleplerini karşılamak zordur, zahmetlidir. Kadın hem açtır ve her şeyi silip süpürür hem de daha çok çalışıp kazanması için erkeği güzelliğiyle büyüler. Bir tanrıça görünüşüne sahiptir. Göz kamaştırıcı güzelliğinden karşı konulamaz bir sevimlilik ve baştan çıkarıcılık yayılır. Ama Hermes'in içine yerleştirdiği köpek ruhu, yani hırsız-ruh yüzünden doyumsuz bir iştaha, nefsine söz geçiremeyen bir tabiata sahiptir. Tanrıça, eş, ana, şuh kadın, tehlikeli kadın, kaşık düşmanı gibi nitelikleriyle insana özgü konumunun tüm çelişkilerini bünyesinde barındırır. Toprak ve su karışımından, çamurdan yaratılmış kadın şeytani, hayvani özellikleriyle erkeğin karşıtı olarak çıkar karşımıza. Ne onunla ne de onsuz yapabilir erkek.

Jean-Pierre Vernant'ın çözümlemesine göre, Pandora örneğinde, görünüş ile gerçek, kurgu ile hakikat arasındaki fark sorunu ortaya konulmaktadır. Pandora'ya bakınca gördüğümüz salt güzelliktir. Fakat içinde bir hırsız mizacı barındırmaktadır. Tanrılar gibi ezelden beri var olan, doğmamış, topraktan çıkmış erkeklerin tersine Pandora yapay bir üretimin, teknik bir becerinin ürünüdür. Onu bir heykel gibi yapan Hephaistos'un sanatının eseridir. Pandora'nın doğasında gerçek nedir, sahte nedir; görünüşün çekiciliği, verdiği gerçeklik duygusu ile yarattığı yanılsama sorununu, yani felsefenin uğraşıp durduğu sorunları gündeme getirmektedir.[81]

Prometheus Zeus'tan ateşi çalmakla, çalıp çırpan,

[81] Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın Pandora*, s. 56.

yakıp yıkan kadını, Zeus'un insanları mahvetmek için tasarladığı Pandora'yı da almış olur.[82] Cehennemî sıcakların olduğu köpek mevsiminde Sirius (Köpek yıldızı) yeryüzüne en yakın olduğu konumdadır. Bu sıcak mevsimde kuru öze sahip erkekler çabuk yorulup bitkin düşerken, nemli öze sahip kadınlar açılır ve kocalarına karşı talepkâr olmaya devam ederler.[83]

> [K]adın, kocasını gün be gün yakan, kurutan zamanından önce yaşlandıran bir ateştir. Pandora, Zeus'un evlere yerleştirdiği, herhangi bir ateşin yakılmasına gerek duymadan insanları yakan bir ateştir. Çalınan ateşin karşılığında çalıp çırpan ateş verilmiştir. (...) Kadın yemeğe, çiftleşmeye olan hayvansı iştahıyla bir *gaster*'dir, bir karındır, şişgöbektir. Bir anlamda insan ırkının hayvansılığını temsil eder, onun hayvansı yönüdür (...) kocasının bütün zenginliğini iç eder.[84]

Prometheus bir kurbanı insanlarla tanrılar arasında pay ederken (bu, temsili olarak tanrılara ait olanla insanlara ait olanın ayrılmasıydı) kurbanın parçalarından iki paket hazırlar: ilki hayvanın iştah açıcı yağıyla sarmalanmış etsiz kemikler, ikincisi iğrenç görünen işkenbenin (*gaster*) içine doldurulmuş etler. Zeus ilk payı seçer ve Prometheus'un hilesini anlar. Zeus'un Prometheus'a olan kininin sebebi bu hiledir. İyi olanı çirkin bir kılıfla kamufle etmiş ve insanlara iltimas geçmiştir.

Aslında bu olay kurban ritüelinin de nasıl yapılması gerektiğini göstermektedir: Tanrıların payı (yağ ve kemikler) tanrılara verilmelidir.

> Yunanların bildiği tek kırmızı et yemeği, hayvan ancak

[82] Jean Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 64.

[83] İki cinsiyetlilik Eski Yunanların zihnini öylesine şekillendirmiştir ki nesneleri de erkek ve dişi olarak ayırmışlardır. Buna göre eril nesneler kuru ve sıcak, dişil nesneler nemli ve soğuktur vb. Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın Pandora*, s. 9.

[84] Jean-Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 64.

> kurban töreniyle öldürülmüşse yenilebilirdi. Bu kurbanlık et de iki kısımdan oluşurdu: Önce ak kemikler tütsülerle birlikte sunağa yerleştirilir, sonra buna biraz yağ ilave edilir, şarap dökülür ve bu karışım tanrılar için yakılırdı. Duman havaya karışır ve tanrıların kurbandan aldıkları pay da bu güzel kokulu duman olurdu. Hayvandan geriye kalanlar, yani etin hepsi ya kızartılmak üzere şişe dizilir ya da haşlanmak üzere büyük kaplara basılırdı.[85]

Bu paylaşım hiç de adaletsiz görünmez: Etler insanlara gitmiştir çünkü "ölümlü" etler ölümlülere uygundur. İnsanların besine ihtiyacı vardır; yemezlerse ölürler. Yunanların hayatın devamlılığını sağlayan öz olarak gördükleri, erkeğin dölüyle ilişkili saydıkları ilikle dolu "ölümsüz" kemikler ölümsüz tanrılara gitmiştir. Kemik çürümez, daimi hayattır; et ise çürüyüp bozulur.

> Nihayetinde Prometheus'un hilesi yoluyla tanrılara sunulan şey aslında hayvanın yaşam kaynağıdır, oysa insanların aldıkları ettir, ölmüş hayvandır. İnsanlar hayvanın ölü kısımlarıyla beslenmek zorundadırlar; onları belirleyen ölümlülük niteliği bu paylaşımla sabitlenir. İnsanlar artık ölümlü olmayan tanrıların aksine ölümlüdürler, gelip geçicidirler. Yiyeceğin böyle paylaştırılmasıyla insanlar ölümlülük mührüyle damgalanmışlardır, oysa tanrılar süreklilik mührünü taşırlar.[86]

Prometheus'un bu taksimatından pek hoşnut kalmayan Zeus, hayatı (*bios*) ve ateşi insanlardan saklamaya karar verir. Hayat, aynı zamanda insanı yaşatan en temel gıda olan tahıldır, buğdaydır ve ondan yapılan ekmektir. İnsanların tanrılarla yaşadıkları dönemde buğdaylar topraktan kendiliğinden çıkmakta, kendiliğinden ekmek haline gelmekteydi. Buğdayın onlardan saklanmasının anlamı, artık insanların onu elde etmek ve onu ekmek haline getirmek için çok fazla çalışıp zahmet çekecek ol-

[85] Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın Pandora*, s. 20.

[86] Jean-Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 57.

malarıdır. Buğday yetiştirmek için toprağı sabanla kazmaları, tohumu toprağa gömmeleri gerekiyordu. Tanrılar dilerse, Demeter lütfederse buğday filizlenecekti. Ateş de insanoğlundan saklandığı için onların payı olarak ayrılan eti artık pişiremeyeceklerdi. Prometheus insanı bu zor durumdan kurtarmak için akıllıca bir plan yapar ve ateşi çalar. Ancak insanların eline geçen ateş Zeus'un ocağındaki bir kor tanesinden alındığı için bitimsiz değildir; insanlar gibi sürekli beslenmezse ölür.

> Tıpkı insanlara çok leziz gelen, onları besleyen, ama aslında insanların narinliğinin, zayıflığının, ölümlülüğünün simgesi olan o iştah kabartıcı et gibi insanların sahip olduğu bu ateş de akıllı bir ateş olmakla birlikte aşağı, haris bir ateştir; ilahi ateş gibi değildir, teknik ve zekânın ürünü olmakla kalmayıp vahşi de olan bir ateştir. Zira yakılan bu ateş tümüyle denetimden çıkıp vahşi bir hayvan gibi etrafındaki her şeyi yutabilir. Yani çift anlamlı bir ateştir bu, sadece insanlık durumunun kırılganlığını değil, insanın karşısında aciz kaldığı, onun bir parçası olan hayvanlığını da simgeler.[87]

Zeus ateşinin çalındığını anlayınca çok sinirlenir. İntikam için insanlara Pandora denen "tatlı belâ"yı (*kalon kakon*) gönderir. Ona Pandora denmiştir çünkü o bütün (*pan*) tanrıların erkeklere "armağan"ıdır (*doron*).[88]

Bu tatlı belâ, kocasının bin bir zahmete katlanıp alın teri dökerek getirdiği bütün ürünleri yutan bir karındır (*gaster*). Ama erkeğin soyunu sürdüren çocuğu üreten de yine aynı karındır. Kadının karnı insan varoluşunun paradoksal yönünü, hem tüketen, yok eden hem de doğuran yönünü ifade eder. "Kadın yok eden iştah, ama üreten doğurganlıktır."[89]

Pandora, Zeus tarafından Prometheus'un kardeşi

[87] Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın Pandora*, s. 30.
[88] Jean-Pierre Vernant, *a.g.e.*, s. 36.
[89] Jean-Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 65.

Epimetheus'a gönderilir. Prometheus işlerin sarpa saracağını hemen anlamıştır ve kardeşini bu hediyeyi kabul etmemesi yönünde uyarır.[90] Ama Pandora çoktan Epimetheus'un kapısına dikilmiştir. Epimetheus onu görür görmez çarpılır. Bundan böyle erkekler çocuk sahibi olmak için kendi *tohumlarını* kadının *karnına* ekmek zorundadır. Bundan böyle ölümsüz olmayan insanoğlunun doğması, yani bir karından çıkması gerekecektir.

Ancak hikâye burada bitmiyor. Zeus Pandora'nın aklına girer ve onu, Epimetheus'un evinde hiç kimsenin dokunmadığı küplerden büyücek bir tanesini açmaya ikna eder. (Küpü oraya bir rivayete göre satyrler koymuştur.) Küpün açılmasıyla bütün kötülükler (hastalık, acı, yaşlılık, yorgunluk, yas vs.) küpten çıkıp ortalığa dağılır. Pandora küpün kapağını tekrar kapattığında içeride bir tek *elpis*, yani umut kalmıştır.

Platon'a göre umut, öngörülen fakat emin olunamayan bir olay karşısındaki bekleyiştir. Mutlu bir olay söz konusu ise, beklentilerimiz varsa umudumuz da vardır. Ama olay kötü, tehlikeli ise durumdan endişe duyarız. "Pandora'yla birlikte insan hayatı, hayvanlardan farklı olarak umudun güdümüne girmiştir." Hayvanlar hiçbir şey ummaz ve karşı karşıya kalmadıkça hiçbir şeye yönelik bir korku beslemezler. Tanrılar da böyledir; hiçbir şey ummaz hiçbir şeyden korkmazlar. Umut etmezler çünkü her şeye sahiptirler. Hiçbir şeyden korkmazlar, çünkü hiçbir şey onları tehdit edemez. Umut tanrılar âlemine ait olmayan bir yere işaret eder. Bu yerde hayır da şer de birbirine

[90] Prometheus, isminin anlamına uygun olarak olacakları önceden (*pro*) anlamaya muktedirdir (*mathes*); kardeşi Epimetheus ise olacakları sonradan (*epi*), iş işten geçtikten sonra anlar. İnsanda Prometheusçu bir yan vardır: Başına gelecekleri önceden sezer, zamanını ve biçimini bilemezse de öleceğini bilir; tehlikelerden uzak durmaya çalışır. Ama Epimetheusçu bir yanı da vardır insanın: Bazı şeyleri iş işten geçtikten sonra anlar; önlem almak için artık çok geçtir. Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın Pandora*, s. 13, 52-53.

dolaşık bir haldedir. Her hayır, ona bağlı bir şerle mevcuttur.[91] İnsan bu yerde, gerçek bilgi sunmayan bir öngörü ve beklenti ufkunda; umut ve kaygı içinde yaşayacaktır artık. Pandora bu ikideğerliliğin simgesidir; hem tanrısaldır hem beşer. Kadının güzelliği arkasına gizlenmiş kötülük insanı korkutup kaçırmaz, tersine kendine çeker.

> Kadın, varlığımızın bütün çelişkilerini özetler: (...) evlilik insanları diğer hayvanlardan ayırır; hayvanlarsa tıpkı yeme biçimleri gibi rasgele, yerli yersiz çiftleşirler. Demek ki, kadın uygar yaşamın da işaretidir; üstelik ölümsüz tanrıçaların suretinden yaratılmıştır. Bir kadına bakıldığında Aphrodite görülür, Hera, Athena görülür. Bir anlamda güzelliği, büyüleğiciliğiyle, *kharis*'i ile yeryüzünde tanrısal bir varlıktır. Kadın insan yaşamının hayvansılığıyla tanrısal yönünü birleştirir.[92]

Eskiden tanrılarla iç içe yaşayan insanlar artık hayvanlarla iç içedir. Yeni konumları, hayvanlar ile insanlar arasındadır. Hayvanların aksine dualar, ayinler, tanrı heykelleri, tapınaklar, dinsel inanışlar yoluyla tanrılarla bağlarını sürdürmeye çalışırlar. Oysa diğer uçtaki hayvanların tanrılarla hiçbir bağı yoktur. "Fakat aynı zamanda insanlar hayvanlar gibidirler, çünkü yeme zorunluluğu, cinsellik gibi ortak yasalara tabidirler."[93]

Prometheus'un cezası

Zeus, Prometheus'u cezalandırmak üzere gök ile yer arasında bir yerde, dağ başına bir kazığa bağlar; gök ile yer arasındalık, aslında insani bir konumdur. Zeus'un kuşu kartal her gün gelip Proteheus'un ciğerini yer ama ciğer her gece tekrar büyür. İnsanlara eti veren Prometheus kendisi kurban haline gelmiştir; işlediği günahla cezalan-

[91] Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın Pandora*, s. 52.
[92] Jean-Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 65.
[93] Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın Pandora*, s. 54.

dırılmıştır; onun ciğeri Zeus'un kuşu için en güzel kurban eti olmuştur.

> [Prometheus'un iki aradalığı,] düzenli bir kozmosta henüz zamanın olmadığı, tanrılar ile insanların birlikte yaşadıkları, ölümün olmadığı, ölümsüzlüğün hüküm sürdüğü çok uzak bir çağ ile ölümlülerin çağı, tanrılardan ayrılmış, ölüme mahkûm, geçip giden zamanda yaşayan insanların çağı arasındaki buluşma noktasını temsil eder. Prometheus'un ciğeri yıldızlara benzer; tanrısal sonsuzluğa ahengini, ölçüsünü, düzenini veren, böylece de tanrılar dünyasıyla insanlarınki arasında aracı rolü oynayan yıldızları andırır.[94]

cinsellik, tinsellik

İnsanın paradoksal bir şekilde ölümlü-tanrı olduğu fikrinin simgesidir bilgi ağacının yılanı. Yılan, ince ve uzun, bükülen ve dikilen biçimiyle bir fallus, 'ağzını' açtığında ise şaşırtıcı büyüklükteki 'avını' içine alabilen bir vulvadır.[95] Bir *hermafrodit* figür olarak, insani varoluşun cinsel-tinsel niteliğini ifade eder gibidir. Yılan Havva'nın aklına girdiğinde bir Uroboros biçimi alır. Kendi kuyruğunu ısıran bu yılan, kendi kendini doğuran ve kendi kendini yok eden bir girdaptır. Uroboros kendisiyle doyar ve kendine açtır. Kendinde ve kendi içindir. Uroboros, kendini dölleyen ya da kendine yeterli, döngüsel bir model içinde sürekli kendi başlangıcına dönen insan ruhudur. Bu örtük cinsel-tinsel birleşme, cinsel-tinsel organların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Başka değişle böylece bekaret bozulmuş, yani 'cehalet' örtüsü ortadan kalmış, bir aydınlanma gerçekleşmiştir. Bu anlamda cinsel ilişki bir tinsel ilişkidir. Bu birleşmenin ifade ettiği aynalama bir

[94] Jean-Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 68.

[95] Hopilerde de yılan karşıtların birliğini ifade eder. Bir yönüyle su gibi kayması bakımından suya benzer, ama dili aleve benzediği için ateşle ilişkilidir. Yılanda iki zıt yönün bir araya geldiğine inanılır.



Bir simya elyazmasında (*Codex Marcianus*) evreni simgeleyen Uroboros.

Uroboros, genellikle Gnostiklerde görülür ve kendi kuyruğunu yutar veya ısırırken resmedilir. Gnostiklere göre, Doğa nın kendini sürdürmesinin, kendini sonsuza kadar yeniden yaratmasının ve çokluktaki birliğin, yaşamın temel bütünlüğünün, değişmez yasa'nın, her şeyin içinden geçen evrensel yılanın simgesidir. Kendi kuyruğunu ısıran Uroboros, kendini döllemenin ya da kendine yeterli, döngüsel bir model içinde sürekli kendi başlangıcına dönen Doğa dır. Bu simge pekâlâ kendi kendini doyuran bir bilgi ya da kendiyle tatmin olan mutlak varlık olarak düşünülen "tanrı"yı da simgeleyebilir. Ortadaki Yunanca yazı: 'Bir, Bütün'dür/her şeydir" (*Hen to pan*). Kendi kuyruğunu ısıran yılanın koyu renkteki üst yarısı yeri ve geceyi, açık renkteki yarısı göğü ve ışığı temsil etmektedir.

yansımalar evreni, bir düşünüm doğurmuştur. Tekvin'de, Havva'ya verilen ceza bu bağlamda da okunabilir: "Ağrılarla evlat doğuracaksın."[96] Bu en başta insanın doğumu, iç ve dış dünyaların doğumu, insanın kendi ve dünya üzerine düşünmeye başlamasının şafağıdır. Zevk ve acı veren erginleyici vulva-fallusun sahneye çıkışıdır.

Epikuros, erotik zevkin içimizde tüm mutlulukların tohumu olarak bulunduğun söyler. Cinsellik bizi evrenle tanıştırır. Epikuros'a göre zevk insanı tanrılaştıran tek duyumdur. Bizi ölümsüz kılmaz ama atomların bir araya gelmesinden oluşmuş bir bütünden daha fazlası olmamızı sağlar. Bedene, var olan ben'inden daha yüce bir ben'e sahip olduğu duygusu verir. Ruhu, tanrısal bir varlığa dönüştürür. Kendi canlı varlığını duyumsamanın tek yolu zevktir; çünkü zevk, beden ile ruhu birleştirir. Canlı bedenin kaynağı olan cinsel birleşme, onun en sağlıklı haliyle ulaşabileceği amaçtır. Cinsellikle insan, yaşamla bütünleşir. İnsan sevişirken, kendi varlığını hisseder.

Hurûfîler de kutsal cinsellikten söz etmektedirler. Onlar, Tanrı'nın yaratılışı başlattığı "Kün!" (Ol!) emrini oluşturan kaf (ق) ile nun (ن) harflerini yorumlayarak bunlarla Âdem'in ve Havva'nın kastedildiğini savundular. Onların teviline göre, Mutlak Varlık, insanın sükün haline, şehvetin uyanışı da Mutlak Varlığın kendisini bilmesine karşılık geliyordu. Bu yüzden erkek kalemdi, kadın levha. Kalem aklı temsil ediyordu, levha ruhu. Kalemin

[96] "Uyuşturucu (*anaesthetics*) bulunduğu zaman, tanrıbilim bir kez daha insan acılarının azalmasına engel olmaya yeltendi. 1847'de uyuşturucunun doğumlarda kullanılmasını salık veren Simpson'a papazlar hemen Tanrı'nın Havva'ya: 'çocuklarını acı çekerek doğuracaksın' (Tekvin, III:16) demiş olduğunu hatırlattılar. Kloroformun etkisi altında nasıl acı çekebilirdi kadın? Simpson, Tanrı'nın kaburgasını çıkarmadan önce Âdem'i derin bir uykuya soktuğunu söyleyerek uyuşturucunun erkeklere verilmesinde hiçbir engel bulunmadığını tanıtlamayı başardı. Ama din adamları kadınların doğum sancılarında uyuşturucu kullanmayı nedense bir türlü benimseyemediler." Bkz. Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, s. 67.

levha üzerine yazması, dölün rahim içindeki etkinliğine benziyordu. Çünkü ayrıntılı bilginin mazharları olan harfler, kalemin haznesindeki mürekkepte potansiyel olarak vardı ve orada durduğu sürece duyular âlemine çıkamıyor, dolayısıyla bilinemiyordu. Fakat mürekkep kalemle levhaya geçince, harfler tek tek zuhur ediyordu.[97] Mürekkep zuhurun ilk ve henüz farklılaşmamış imkânının (külli imkân), harfler ise zuhurun belirsiz farklılaşmasının yansımasıydı. Külli imkân, ilahi isimlerin ya da sırların tümüydü. Bu durumda nurlu kalemden fışkıran harfler, varlık üstü varlığa, yani Gayri Varlığa bağlıydılar.

Benzer şekilde Yahudi mistiklerinden Rabbi Joseph, kozmosu büyük bir cinsel kucaklaşma halinde betimlemiştir. Kozmik ağaçtaki her küreyi, evrenin kral ve kraliçesinin birleşerek oluşturdukları bedenin bir kaburga kemiği ve Tevrat'ı da bütün anatomik yapının anahtarı olarak görmüştür. Böylece Tevrat'taki harflerin şekilleri, Tanrı ile Şekina (Tanrı'nın dişi görünümü) arasında bir kucaklaşma olarak hayal edilmekteydi. Kralın fallusu *yod*'du (י); *yod*'un biraz uzamışı *zayin* (ז), *zayin*'i almak üzere bacaklarını açmış olan ise *thet*'ti (ט). Kabalacının giriştiği 'yeniden birleşme' çabaları, evrendeki bütünlüğü yeniden sağlamaktaydı.[98] Yahudi batıniliğinde üç sefirotu (Hokma: Hikmet, Bina: Anlayış, Daath: Bilgi) açıklarken erotik bir dil kullanılır. Hokma, baba; Bina, anne; Daath oğuldur. Daath ayrıca cinsel birleşme anlamına da gelir ve vecdle cinsel birleşme ve marifet arasındaki simgesel ilişkiye işaret eder. Mecazi olarak Babanın tohumu Annenin rahmine ekilir ve tohum orada gelişip büyür, maddileşir. Oğul, Anne ve Babanın birleşmesinin ürünüdür.

Mistikler cinselliğin tanrısala açılan yollarından söz etmişlerdir. "Erotizm, önce ve en başta ötekiliğe duyulan susuzluktur. Doğaüstü olan ise, en yüce ötekiliktir."[99]

[97] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin*, s. 155.

[98] Perl Epstein, *a.g.e*, s. 84-85.

[99] Octavio Paz, *Çifte Alev, Aşk ve Erotizm*, s. 22.

Kutsal cinsellik bizi bir hayvan olmaktan "kurtarır"; bizi ruhsal olarak güçlendirir ve olağan insandan olağanüstü insana geçmemizi sağlar.

Başlangıçta cinsellik ve dinsellik birbirinden ayrılmamıştır, çünkü ikisi de tinsel boyutlarıyla algılanıyordu. Erotik yaşam, hem vecd (*ekstasis*[100]) hem de coşku (*enthousiasmos*[101]) içerir. Benliği, sınırlarının ötesine taşıyarak bir tür tin-güçle doldurur. Burada beden hem maddi bir organizmadır hem de bir tinsellikle yüklüdür. Bu tür toplumlarda üretken yaşamla varoluşun diğer alanları arasında bir çelişki yoktur. "Cinsellik kutsaldır çünkü o bedende yuvalanmış Varlıkla bir buluşma fırsatıdır. (...) Orgazm, egonun erimeye başladığı ve tinsel boyuta açıldığı uç bir varlık durumudur."[102]

Düşüşten önce cinsellik vardı. Bunun anlamı şudur: Cinsler ayrışmıştır ama cinsel ilişki yoktur. Hayvan aşamasında olsalardı, diyor Kierkegaard, hayvanlardaki gibi içgüdüsel bir cinsellik olurdu. Oysa ona göre insan bir sentezden oluşur: "İnsan ruh ile bedenin bir sentezidir; ama iki terim bir üçüncü tarafından birleştirilmedikçe sentezden söz etmek olanaksızdır. Üçüncü terim Tin'dir."[103]

Kierkegaard'a göre tin kendi bilincine vardığında, kendini gerçekleştirdiğinde, sentez ortaya çıkar. Cinselliktir duyusal olanın en üst noktası. İnsan bu en yüksek noktaya, ancak tin faal hale geçtiğinde ulaşabilir. Daha öncesinde ne bir hayvandır, ne de insandır. O, insan olduğu anda hayvan da olmuştur. Cinsellik olmadan tarih olmaz.[104] Tarih sentezle doğar; bu sentez ise cinsellikteki çelişkiyle başlar.

[100] Yunanca "benliğin dışında olmak" anlamına gelir.

[101] Dionysos ayinlerinden miras kalmış bu terim "tanrı ile dolmak" anlamına gelir.

[102] Joel Kovel, *Tarih ve Tin*, s. 140 ve 187.

[103] Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 57.

[104] *A.g.e.*, s. 63.

şehvet ve âdem

Aziz Augustinus, Âdem'in, cennetten kovulmadan önce cinsel organını tıpkı el ve ayakları gibi kendi iradesiyle hareket ettirebildiğini öne sürer. Ona göre Âdem, cinsel ilişkiyi şehvet itkisi olmaksızın yaşar.[105] Bu saçma fikre göre cinsellik şehvet içerdiği için kötüdür. Saçmadır çünkü eğer cinsel ilişki şehvet içermiyorsa ve üremeye yol açmıyorsa sadece Âdem'in idrar boşaltması gibi sperm boşaltmasına indirgenmiş olur ki üreme yoksa spermin varlığı saçmadır. Augustinus'a göre cinsellik, insanın düşüşüne neden olan günah değil, ilk günahın, yani kibrin cezasıdır; çünkü cinsel dürtüler denetimi imkânsız dürtülerdir.[106] Güçlü bir iradeye ve özdenetime sahip olan bir insan, bedeninin tüm parçalarına hâkim olabilir, bunun tek istisnası fallusunun dikilmesidir. Fallus kişinin özgür iradesinden bağımsız olarak hareket eder. Aziz Augustinus'a göre fallus insan vücudunun, insanın denetiminden kaçan parçasıdır. Fallus insanın, kendisinden (kibri yüzünden) intikam alan parçasıdır. Fallus, irademize direnen bir şey olarak karşıtlığın odaklandığı yerdir. En aşağı, en bayağı işlev olan işeme ile en yüce işlev olan üreme, herşey ve hiçbirşey fallusta birleşir. Fallus deneyimini oluşturan şey işte bu "çelişki"dir.[107]

[105] Aktaran Giorgio Agamben, *Açıklık. İnsan ve Hayvan*, s. 26.
[106] Aktaran Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 234-235.
[107] *A.g.e.*, s. 235-236.

ayı: hayvan olmayan hayvan

Hayvan, insanın bir parçası değil midir?

Mevlânâ

ayıya hürmet

Avcı-toplayıcıların geleneğinde, beslenmek yalnızca organik değil, aynı zamanda ruhani bir iştir; çünkü insanlar yedikleri yiyecekler aracılığıyla bir üst gerçekliğe ulaşırlar: Doğaüstü varlıkların yarattığı bir şeyi, hatta bazı durumlarda bu varlıkların özünü; zengin, güçlü, önemli bir şeyi yerler.[1]

Avlanmanın, avcının avını uzun süre sabırla takibi sonucunda gerçekleşmesi, zamanla avcı ile av arasında kendine özgü bir ilişki, bir tür ruhani dayanışma doğurmuş olsa gerektir. Av, avlanan bir şeyden çok, kendini avlatan ruhani bir varlık olarak görülmüştür. Bu dayanışma nihayetinde insan toplumları ile hayvan dünyası arasındaki "akrabalığın" bir gereğidir.

> İlkel avcılar hayvanları, insanın doğaüstü güçlerle donatılmış benzerleri olarak görür; insanın hayvana ve hayvanın da insana dönüşebileceğine; ölülerin ruhlarının hayvan bedenine girebileceğine ve belirli bir kişiyle belirli bir hayvan arasında gizemli ilişkiler bulunduğuna inanırlar.[2]

1960'ların başlarında, antropolog J. A. Alekseyenko, Batı Sibirya'da yaşayan Ketlerin, ayıları, üzerleri kürkle kaplı vahşi insanlar olarak gördüklerini yazmıştı. Benzer şekilde, Hokkaido adasının Aynuları için ayılar, insanlara et

[1] Mircea Eliade, *The Two and The One*, s. 157.

[2] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 21.

ve kürk tedarik etmek için dünyamıza gelen kılık değiştirmiş dağ ruhlarıdır.[3] Aynu şamanın dünya görüşü içinde, insandışı bütün varlıklara ve canlılara tanrılar (*kami*) olarak saygı gösterilir. İnsanların dünyasının tanrılarınkinden çok daha güzel olduğu ve ilahların ziyaret etmek için buraya geldikleri düşünülür. Bu tür ziyaretlerinde tanrılar kılık değiştirirler. Ayı da ziyaretçi dağ tanrısıdır.[4] Onlara göre hayvanlar, insani bir düzene sahip olan kendi toplumlarında yaşamaktadırlar. İnsanlarla aralarındaki bedensel farklar görünüştedir, özsel değildir. İstedikleri zaman insan görünümüne dönebilirler. Aynı şekilde şamanlar da hayvan biçimine bürünebilmekte hayvanların arasına karışabilmektedir; başka bir deyişle türler arasında geçişler ve türler arası bir diyalog söz konusudur. Avcılık bu anlamda insan topulumu ile hayvan toplumu arasında sosyal (akrabalık) ve ekonomik (takas) bir ilişkidir.

Lévi-Strauss, Thompson nehri halkının yabani keçi avının kökenine ilişkin bir geleneği aktarır; burada keçi sürüsünün lideri bir insandır ve aynı zamanda avcıyla akrabadır:

> Keçileri öldürdüğünde bedenlerine saygılı davran, çünkü onlar insandır. Dişi keçileri öldürme, çünkü onlar senin karılarındır ve senin çocuklarını doğuracaklardır. Keçi yavrularını da öldürme, çünkü senin evladın olabilirler. Sadece kayınbiraderlerini, erkek keçileri vur. Onları öldürdüğüne üzülme, çünkü onlar ölmüyor, yuvaya dönüyorlar. Eti ve postu (keçi olan kısmı) sen kullanırsın, ama onların gerçek benlikleri (insan olan kısmı) aynen daha önce keçi eti ve postuyla kaplı olduğu zamanki gibi yaşamayı sürdürür.[5]

Avın başarısı avlanma tekniğinin başarısıyla ilintili görül-

[3] Aktaran Bernd Brunner, *Ayılar. Kısa Bir Tarih*, s. 97-98.

[4] Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji*, s. 358.

[5] Aktaran Marshall Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, s. 112.

mez, av ile avcı arasındaki büyüsel ilişkinin bir sonucu sayılır. Avlanma öncesindeki av ritüelinin eksiksiz yerine getirilmesi, avın başarılı geçmesi bakımından teknik becerilerden çok daha önemlidir. Av için hangi strateji uygulanırsa uygulansın av, kendisini yiyecek olarak avcıya cömertlikle, merhamet duygusuyla teslim eder. Av, avcının, ailesini beslemek zorunda olduğunu bilir. Aslında hayvan öldürülmemektedir, hayvan kendisini büyük bir cömertlikle öldürtmektedir. Böyle bir armağana sahip olabilmek için ayinin usulünce yapılması, uygun büyüsel sözcüklerin kullanılması gereklidir. Büyü, hayvanla insan arasındaki iletişimin lisanıdır.

Büyünün hem av öncesine hem de sonrasına ilişkin sonuçları vardır. Avcı büyüsel ayin yoluyla, hayvanın ruhuyla iletişime geçer ve onu verilecek sunular karşılığında ölmeye ikna eder; böylece onu öldürmenin yol açtığı vicdani rahatsızlıktan da kurtulur.

Sanki insan ile av hayvanı arasında zımni bir anlaşma var gibidir. Hayvanın cömertliği karşılığında ona saygısızlık yapılmaz. Öldürülen hayvanın cesedine, kemiklerine her zaman saygılı davranılır; gereksiz böbürlenmelerden kaçınılır. Başkalarına avdan bahsederken öldürme hadisesini doğrudan çağrıştıracak ifadeler kullanmamaya özen gösterilir; örneğin Amazon Açuarları "ava gitmek" yerine "ormana gitmek", "köpekleri gezdirmek" gibi ifadeler kullanırlar.[6]

av: ruh ve beden

Av ekonomisine dayalı kültürlerin geleneklerinde, hayvan hem bir besindir hem de bir ruh. Bir Eskimo, bu anlayışı, Kuzey Kutbu'nun kaşifi Knud Rasmussen'e açıklarken, yaşamın en büyük tehlikesinin, insanların gıdasının bütünüyle ruhlardan geliyor olmasında yattığını söylemişti.

[6] Philippe Descola, *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, s. 19.

Öldürüp yemek zorunda kaldığımız hayvanlar, bedenleriyle birlikte yok olup gitmeyen bir ruha sahiptiler ve bedenleri alınan ruhların yatıştırılmaları gerekiyordu; aksi halde bizden öç alırlardı.[7] Avcı için öldürmek bir zorunluluktur, öldürmekten hoşlanılsa bile asla nedensiz öldürülmez; öldürmek için avın ruhuna ve türü temsil eden ruha saygı göstermek avın ölümcül sonuçlarını engellemenin bir yolu olarak görülür.

Av sırasındaki yakarılar, özür dilemeler, gönül almalar yalnızca öldürülen tekil hayvana değil tümel hayvana, yani bütün türe yönelik gibidir. Çünkü tekil bir ayının öfkesinin yatıştırılmaması durumunda, bütün türün öfkesine, tıpkı insanlar arasında olduğu gibi öç alma duygusuna yol açabileceğine inanılmaktadır.

Hayvanın tekil olarak görülmemesi, hayvan topluluklarındaki güçlü dayanışma tahayyülünden kaynaklanır. Bu tahayyülün bir ölçüde kabiledeki birey-topluluk ilişkisini yansıttığını söyleyebiliriz. Birey ait olduğu kabilenin bir üyesi olarak bir değere sahiptir. Fakat asıl olan birey değil kabiledir. Birey kabile sayesinde var olur ve yaşar; dolayısıyla kabilesine aittir. Başına bir şey geldiğinde onun zararını kabilesi tazmin edecek, düşman kabile tarafından rehin alınsa fidyesini kabilesi ödeyecek, bir hata yaparsa sorumluluğunu paylaşacak, öldürüldüğü takdirde öcünü kabilesi alacaktır.[8]

Eldson Best, Maori erkeklerinin kendilerini tekil bireyler olarak değil aileye veya kabileye ait saydıklarından söz etmiş ve şöyle yazmıştır:

> Bir yerli, kabilesiyle öylesine özdeşleşir ki, ondan hep birinci tekil şahıs olarak söz eder. Belki de on kuşak önce yapılmış bir savaştan söz ederken "Düşmanı yendim!" diyecektir. Aynı şekilde on binlerce dönüm araziyi gelişi-

[7] Rasmussen'in *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*'undan aktaran Joan Halifax, *Shaman, The Wounded Healer*, s. 6.

[8] Aktaran Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 71-72.

güzel bir şekilde işaret ederek "İşte benim topraklarım!" diyecektir. O arazinin kendisine ait olmadığı düşüncesi aklının ucundan bile geçmemektedir.[9]

Malezya'da yaşayan Sakay avcıları, avlarının ruhunu yatıştırma konusunda atalarından kalan geleneklerini, insanlar gibi yaşadıklarına inandıkları timsahlardan öğrendiklerini söylerler. Çünkü onlara göre timsah yakaladığı her hayvanı suyun altına çekip boğarak öldürür ve avının öldüğüne emin olduktan sonra onu alıp yüzeye çıkarır. Güneşten, ay ve yıldızlardan yardım dilenip bu cinayetin sorumlusu olmadığına tanıklık etmeleri için onlara yalvarır. "Seni ben öldürmedim, seni su öldürdü" diye yakarır. Bu ritüelin ardından suya dalan timsah, avını yer.[10]

Kuzeydoğu Kanada'da yaşayan Cree kabilesinde, bir avcının görevinin ayıların ruhlarıyla iletişim kurmak olduğuna inanılıyordu. David Rockwell'in aktardığına göre, Creelere göre, öldürülen hayvana saygı göstermek gerekiyordu; çünkü bütün tabulara uyulursa hayvanın efendisi memnun olacak ve avlamaları için kendilerine daha fazla hayvan gönderecekti. Ayı avında ok, yay ve ateşli silah kullanmak tabuydu. Yalnızca sopa, balta veya mızrak kullanmak serbestti. Avcı, ayıyı öldürdükten sonra, avının ağzına yakılmış bir pipo yerleştiriyor ve boğazını dumanla dolduracak şekilde üflüyordu. Bu işlem hayvanın ruhunu sakinleştirmek ve öç almasını önlemek amacıyla yapılıyordu. Kimi avcılar ise ayıdan özür diliyor, ayının ölümünün suçunu başkalarına atmaya çalışıyordu.[11]

Avcı, öldürülen av hayvanının intikam alacağı endişesiyle, işlediği "cinayet"ten dolayı özür diler, hayvanın ölürken boş yere acı çekmemesi için elinden geleni yapar.

Ölülerden kurtulmak; ölenlerin, artık yaşayanlar arasında bulunmamalarının yarattığı acıyla veya dün-

[9] Aktaran Lucien Lévy-Bruhl, aynı yer.

[10] Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 42.

[11] Aktaran Bernd Brunner, *Ayılar. Kısa bir Tarih*, s. 133-134



Geçimlerini kutup ayısı avlayarak sağlayan İnuitler arasında bir insan öldüğünde hangi kısıtlamalara uyuluyorsa bir ayı öldürüldüğünde de aynı kısıtlamalara uyulur. Kutup ayısı; bir ata, bir akraba, korkulan ve saygı duyulan bir rakiptir. İnuit mitolojisinde insanlar ve kutup ayıları kolayca birbirlerine dönüşebilirler; çünkü bu avcı-toplayıcı insanlar için insanlar ve hayvanlar dünyası diye bölünmüş bir dünya yoktur: yaşamlarındaki tüm alanlar birbirlerine bağlıdır. Ayıların da tıpkı insanlarınki gibi bir hayatı vardır, onlar da ava gitmek, bir hayat mücadelesi vermek, ailelerine bakmak zorundadırlar. Adeta ayı görünümündeki insanlardır. Yukarıdaki resim İnuit gibi giyinmiş bir kutup ayısının bir avcıyla dostça selamlaşmasını betimliyor.

yadan ayrılmanın kederiyle yaşayanlardan öç almalarını önlemek gibi kaygılar ve bu kaygıları gidermeye yönelik ritüeller yabanıl toplumlarda yaygın olarak görülür. Algonkinler, yaşayanların ölülere, ölmekle hiçbir şey yitirmediklerini, zira tütün ve besin sunularını düzenli olarak alacaklarını anlatmaları gerektiğini düşünürler. Buna karşılık ölülerden beklenen, ölmekle neden oldukları üzüntünün tesellisi olarak geride kalanlara uzun bir hayat bahşetmeleri, onlara giyecek ve yiyecek sağlamalarıdır.[12]

Bir avcı bir ayıyı öldürdüğünde, öldürülen tek bir ayı değildir; bu "cinayetten" tüm ayılar haberdar olur. Dolayısıyla saldırı yalnızca bir tek ayıya değil, ayı türünün tanrısı veya tözü diyebileceğimiz bir varlık aracılığıyla bütün türe yöneliktir. Ancak bu ayı tözü ya da tanrısı, öylesine büyük ve güçlüdür ki bir avcının yayından çıkan küçük okların ona asla zarar veremeyeceği düşünülür. Bu yüzden çok sayıda geyik vuran bir Eskimo bir gün bu hayvanların soyunun tükenmesine yol açabileceğini aklından geçirmez; soyun tükenmesi, geyik avlama konusunda insanlara yol gösterip yardımcı olan tanrının desteğini çekmesi olarak yorumlanacaktır.[13]

ayıyı teskin ve teselli etmek

Hayvanların totemler olarak işlev taşıdıkları Kuzey Avrasya ve Kuzey Amerika'da ayı, daima özel bir korku hatta saygı uyandırmıştır. Örneğin boz ayının ölüsü bir Tlingit obasına getirildiğinde, başı eve götürülür ve kartal tüyleri

[12] Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, s. 56. Ayrıca söz konusu ritüeller kimi yerlilerde bitkileri de içerebilir. Omaholar, çiçeği koparduklarında açılan oyuğa bir tutam tütün veya para koyar ve bir dua okurlar: "Bana verdiğini aldım, sana da bunu bırakıyorum. Dileğim, ömrümün uzun olması, benim ve yakınlarımın başına hiçbir dert gelmemesidir." Aktaran Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 69.

[13] Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 67.

ve kırmızı boyayla süslenir. Onunla bir insanmış gibi konuşulur, ayının ruhunun ya da arkadaşlarının avcıdan intikam alması engellenmeye çalışılır.

Hakas av geleneğinde ayı öldürülmeden önce grubun en yaşlı üyesi "Çin ordusu seni öldürmek için geliyor, kapılarını kapat kara efendi!" diye bağırırdı. Böylece avcılar ayının şüphesini çekmemiş olurlardı. Ayıyı öldürdükten sonra bedenini ininden çıkarıp yüz üstü yatırır, bir avcı ayının sırtına oturup başını okşayarak şu sözleri söylerdi: "Oynarken baş aşağı mı düştün? Gezerken yan üstü mü düştün? Yavrun sensiz mi kaldı? Yetimin sensiz mi kaldı? Neden Hakas bozkırlarından dikkatsizce çıktın büyük babamız! Büyük beyin şarabını içip öldün. Bir sürü yeri gezip insanların eline düştün. Kara tayganın otlarını daha fazla ezmeden yat. Dinlenip uyu, büyük babamız!" Bu sözlerin ardından ayıyı öldüren avcı "Babamız sarhoş olup uyudu" derdi. Derisini yüzerken "Sıcak kürkünü çıkarıyoruz, bize kızma. Seni soyuyoruz, bu senin kabahatin, bize kızma" denirdi. Deri yüzüldükten sonra da iki avcı ayının gövdesinin iki tarafında durur, ayının gövdesine küçük dallarla vurarak şöyle derdi: "Bizi rahatsız etme, çocuklara kızma, onların peşinden de gitme, köye gelme!" Birisi "Hangi ülkeyi yönetirsin?" diye sorar, bir diğeri "Bizim ülkemizi yönetir. Biz onu öldürmedik, onu Çin hakanı öldürdü" diye yanıtlardı. Avcılar taygadan ayrılırken de ayının ruhu peşlerinden gelmesin diye ayak izlerini çalı çırpıyla süpürerek yürürlerdi.[14]

Şorlar da benzer biçimlerde ayının ruhunu, kendilerinden öç almasın diye kandırmaya çalışır. Ayının ölümüyle ilgileri olmadığını, ölümünün tamamen ayının kendi hatası olduğunu anlatırlar.[15]

Kamçatkalılar, bir ayı vurup etiyle ziyafet çektikten sonra, ayının ölümünün suçunu Rusların üzerine atar ve

[14] Aktaran Gülsüm Killi-Yılmaz, "Sibirya Türklüğünde 'Ayı' İle İlgili İnanışlar", *Av ve Avcılık Kitabı* (ed. E. G. Naskali vd.) içinde, s. 448.

[15] Bu ve diğer örnekler için bkz. *a.g.e.*

hayvanı onlardan öç almaya çağırırlardı. Ayrıca ayıdan, öteki ayılara, kendisine iyi davranıldığını, onların da korkmadan gelebileceklerini söylemesini isterlerdi. Ostyaklar da benzer bir geleneğe sahiptiler; bir ayı avlayıp öldürdüklerinde başını kesip bir ağaca asarlar, sonra çevresinde toplanıp saygılarını sunarlar, en sonunda da ağlayarak suçu Ruslara atarlardı. Finler, öldürdükleri ayıyı, kendileri tarafından öldürülmediğine, bir ağaçtan düştüğüne inandırmaya çalışırlardı. Otawa kabilesinde ayı klanından erkekler bir ayı öldürdüklerinde etinden bir ziyafet çeker ve ona şöyle seslenirlerdi: "Seni öldürdük diye bize kin besleme. Sen akıllısın; görüyorsun, çocuklarımız aç. Onlar seni seviyorlar ve vücutlarının içine almak istiyorlar seni. Bir başkanın çocukları tarafından yenmek onurlu bir şey değil mi?"[16]

Aynular, ruhunun öç almasından korktukları ayı için ölümü kolaylaştırırken aynı şeyi kendileri için de yapmaktadırlar. Ölüm, yaşama doyamamış bir ruh için korku vericidir ve bu konuda hayvan ruhu veya insan ruhu arasında herhangi bir ayrım yapılmaz. Her ikisi de endişe yaratır ve her ikisi de tanrılar dünyasına aittir. Cenaze törenlerinde, ölüye şöyle seslenilmektedir: "Şimdi sen tanrı oldun. Bu dünyayı özlemeden hemencecik tanrıların dünyasına, atalarının yaşadığı yere gideceksin. Sana getirdiğin armağanlardan dolayı teşekkür edecekler. Git haydi! Geriye dönüp bakmak için durma! Dikkatli ol! Yolunu şaşırma. Ona tembihledim, Yaşlı Ateş Tanrıçası sana yol gösterecek. Ona güven, dikkatle git. (...) Buradakileri özleme. Onlar yaşlı Ateş Tanrıçası'nın gözetiminde iyi ve güvendeler. Eğer onları özlersen oradaki insanlar sana güler. Bunu anlamalısın. Aptalca davranmamalısın."

Aynular –cenaze törenlerinde, ayının müsterih olarak ve geri dönmemek üzere ruhlar âlemine gitmesini

[16] Aktaran James G. Frazer, *Altın Dal*, c. II, s. 107-110.

sağlayan ritüellerdekine koşut bir şekilde– tabutu kapıdan çıkarmazlar; evin yan duvarlarından biri yıkılır ve yasçılar dönmeden tamir edilir. Böylece ruh nereden içeri gireceğini bilemeyecektir; veya ölenin evde hanımı varsa bütün ev yakılır. Ölen kadınsa mezara onu cezbedecek mücevherler, küpeler, mutfak bıçakları, tencereler, kepçeler, dokuma tezgâhları ve benzerleri, erkekse kılıçlar, oklar ve sadaklar konur. Gömme işlemi tamamlandığında cenaze alayı mezarı geri geri yürüyerek terk eder; böylece ölünün ruhunun kendilerini ele geçirmesine fırsat vermezler; erkekler kılıçlarını, kadınlar sopalarını ileri geri sallayarak kendilerini savunurlar.

Aynular, dağda bir ayı öldürdüklerinde onu saygıyla eve taşırlar. Evin ortasındaki ateşin bekçisi olan ateş-tanrıçanın, ayı-tanrıyı konuk ettiği kabul edilir; bütün gece ateş başında oturup konuşurlar. Tanrılar gevezelik ederken insanlar da onları eğlendirmek için şarkı söyler ve ertesi gün ayıyı pişirip keyifle yerler. Ayının başı kutlu bir köşeye yerleştirilir; ona sungular verilir ve ilahi varlık törenle dağdaki evine uğurlanır. Ayının başına gösterilen saygı bu tür ritüellerde dikkat çekicidir.

Bu geleneğin izlerini taşıyan bir Eskimo masalında, zıpkınla vurulan ayının başı, âdet olduğu üzere gözleri kendisini vuran adama dönük olacak şekilde kerevetin önünde bir yere asılır. Ayının gönlü olsun diye de başının üzerine bir yığın kösele yerleştirilir. Bir ayı bir insan tarafından öldürüldüğünde, bunun aslında ayı kendini öldürttüğü için mümkün olabildiğine inanılır. Ayı, eti ve derisine karşılık bir armağan istediği için yapar bunu. İstediği armağanlar da üç gün süreyle başının üzerinde asılı bırakılır. Sonradan ayının ruhu yeniden ete kemiğe bürünüp dirilince, insanların kendisine sundukları armağanları alır; kimse bunun farkında bile olmaz. Öldürülen ayıların ruhlarına sunulan başlıca armağan köseledir; çünkü hayvanlar âleminde ayı kadar çok gezip dolaşan başka bir hayvan daha yoktur; ayaklarındaki ayakkabıların pençele-

ri çok çabuk yıprandığı için daima köseleye ihtiyaç duyar.

Doğu Sibiryalı bir Tunguz halkı olan Gilyaklar arasında da ayı, dinsel törenlerde baş yeri tutar. Yaşlı bir dişi ayı vurulup yavrusu büyütülür. Ayı yeteri kadar irileşince kafesinden çıkarılır ve köyün içinde dolaştırılır. Önce nehir kıyısına götürülür; bunun ailelere bol balık sağlayacağına inanılır. Daha sonra sırayla köydeki her evin içine sokulur, buralarda kendisine yiyecekler sunulur. Sonunda bir kazığa bağlanır ve oklanarak öldürülür. Başı kesilir ve süslenerek şölenin hazırlandığı masanın üzerine konur. Burada ayıdan özür dilenir ve ona tapılır. Bundan sonra eti kızartılıp yenir. Yemeğin ardından şarkılar söylenir, ayıların hareketlerini taklit ederek dans edilir.

ayının bereketi

Ayının etinin tüketilmesinin paradoksal bir biçimde bereketi de kışkırtacağına inanılır; çünkü ayı cömertliğini hem ritüel bir şölende yenen etiyle insanları besleyerek, hem de besin kaynaklarının bereketini, doğurganlığı ve iyi talihi artırarak gösterir.

Gilyakların ayıyı, kutsaması için ev ev dolaştırmaları töresi (bu, ayı oynatıcılığının kökeni de olabilir mi acaba?) ya da Beyaz Ruslar arasında köye ayı inmesinin şans getireceğine inanılması ve evlerin içindeki masaların üzerine ayılar için bal, peynir ve tereyağı konması veya Bulgaristan'da ayının eve girmesi için cezbedilmesi ve evin, ikonların asılı olduğu baş köşesine, yani tarihöncesi dönemlerde evlerin sunaklarının bulunduğu kutsal köşeye oturtulması ve yiyecekleri yemesi durumunda bunun büyük bir şans ve bereket işareti sayılması gibi inançlar, Avrupa'daki, yeniden canlanan doğanın taze güçlerinden herkes payını alabilsin diye bir Mayıs-ağacının ya da ağaç ruhunun temsilcisi olan kişinin baharda kapı kapı dolaştırılması töresiyle koşutluk taşır.

Bazı inanışlarda mevsim değişimlerinden ayı sorum-

luydu. Sonbaharda günler kısalırken inine girip ilkbaharda günler uzarken tekrar dışarı çıktığı için ayının güneşi kontrol ettiğine inanılıyordu.

erginleyici ayı

İsveç'in kuzeyinde yaşamış bir rahip olan Pehr Fjellström'ün 1755'te bir Lapon ayı avını anlatan yazısına göre, Laponlar hayvana büyük bir saygı duyuyorlardı. Ölü ayıyla geri döndüklerinde bazı ayinler yapıyorlardı; postu saklıyor, kemikleri ayının iskeletini oluşturacak şekilde düzenleyerek gömüyorlardı. Avcıların avdan sonraki birkaç gün eşleriyle cinsel ilişkiye girmeleri tabuydu; kadınlar kocalarına ancak yüzük ve bileziklerin içinden bakabiliyorlardı. Aksi halde ayının kızacağını ve gelecekteki avların başarısının tehlikeye gireceğini düşünüyorlardı.[17]

Avcının ava çıkacağı gece karısından ayrı yatması, kimseyle konuşmaması, yapacağı işleri sır olarak saklaması, loğusa kadınların av eşyalarına dokunmalarına engel olunması, onlara av etinden yedirilmemesi gibi tabular avcı toplamlarda yaygınlıkla gözlemlenen yasaklardır.

Ayının ruhunun törensel olarak yatıştırılması ve ayının bilgisinin elde edilmesi şaman tarafından yapılır; çünkü topluluğun diğer üyelerinden farklı olarak, hayvanlarla arasında özel bir bağ olduğu düşünülür. Kendisini hayvanla metafizik olarak özdeş sayan şaman, hayvan doğasıyla arasında kökensel bir birliği kabul etmiştir.

Şamanın ruhsal yolculuğu, olağan dünyadan ayrılmayı gerektirir. Erginlenecek yeniyetme, ölümle burun buruna gelmenin yarattığı bir bunalımla dünyadan kopar ve bilinmeyenin derinliğine doğru yönelir. Böylece alışık olduğu görme ve davranış biçimlerini aşar ve hayal âlemlerinin kapılarını aralar. Bu deneyim ona güç kazandıracaktır ve güç ona hayvan tanrılar tarafından verilecektir.

[17] Bkz. Robert E. Bieder, *Toplumun Aynasında Ayı*, s. 69-70.



Ayı ruhu şamana, bir hayvanın düşünme biçimini öğretir. Hayvan öğretmenler çömez şamanı diğerleri adına girmesi gereken tekin olmayan âlemlere doğru yapacağı yolculuğa hazırlar. Amerikan yerlileri kutsal tütün içerek evrenin rehber ruhlarına dileklerini sunarlar. Tütün çubuğu, barışın, uzlaşmanın, tevazuun, kurban etme ve arınmanın, Büyük Ruhun ateşiyle birleşmenin, Bütünlükle kaynaşmanın simgesidir. Tütün çubuğunun çanağı evrenin merkezidir, kalptir. Tütün içme eylemi simgesel olarak göğe çıkmaktır. Çubuk kanalı, omurgaya ve can kanalına karşılık gelir.

Kuzeydoğu Sibirya'daki Koryaklar, Gilyaklar, Tlingitler arasında ayı, erginleyici bir hayvandır. Kuzey California'nın Pomo yerlileri, yeniyetmeleri, *onları öldürüp pençesiyle sırtlarına bir delik açan* boz ayıyla erginlerler. Puebloların yeraltı tapınaklarında (*kiva*) ayı denen bir ayin ocağı vardı. Sibirya Yakutları ayının her şeyi bildiğine inanırlardı. O her şeyi hatırlar, hiçbir şeyi unutmazdı.

Çerokilerin anlattıkları aşağıdaki ayı-adam miti, şamanın hayvanla olan özel bağını ve onun tarafından erginlenmesini konu alır:

> Bir adam bir ayı vurmak üzere dağlara doğru yola koyulmuş. Sonunda bir ayı görmüş ve okuyla onu vurmuş. Ayı acıyla olduğu yerde dönmüş ve bağıra bağıra çalıları yararak ormana doğru kaçmaya başlamış. Avcı ardından peş peşe ok atarak ayıyı kovalamış; ama yaralı ayı kolay kolay devrilecek gibi değilmiş.
>
> Sonunda ayı durmuş ve avcının attığı okları bedeninden çekip çıkarmış ve onları adama uzatmış. Ayı, "Bu oklarla beni vuramazsın" demiş. "Beni öldüremezsin." Avcı anlamış ki, büyüyle korunan efsunlu bir ayı bu. "Gel yuvama gidelim, orada birlikte yaşayalım" demiş ayı.
>
> Avcı birden bire hayatından endişe duymaya başlamış, ama ayı onun bu endişesini anlayıp "Hayır, hayır" demiş, "Sana zarar vermeyeceğim." Avcı, bu büyülü ayıyla yaşarsa, ne yiyip içeceği konusunda şüpheye düşmüş. Ama ayı hemen demiş ki: "Yemek için bol besin olacak."
>
> Böylece avcı doğruca ayının peşinden gitmiş, sonunda dağdaki bir inin önüne gelmişler.
>
> "Yaşadığım yer burası değil; ama burada bir kurultay yapılacak ve biz de onların ne yapacaklarını görmek için bu kurultayı izlemeliyiz" demiş ayı.
>
> İn, içeriye doğru ilerleyince çok geniş bir mağaraya açılıyormuş. Orada toplanmış çok sayıda ayı varmış; yaşlı ayılar, genç ayılar, çeşitli renklerde ayılar. Ayıların şefi büyük beyaz bir ayıymış.
>
> Avcı ve ayı dostu bir köşeye sıkışıp kurultayın başlamasını beklemişler; ama ayılar havayı koklamaya ve kötü bir kokudan yakınmaya başlamışlar. Yakınmaları duyan

şef ayı: "Nezaketsizlik etmeyin. O sadece aramıza katılmak isteyen bir yabancı. Onu rahat bırakın" demiş.

Kurultayın toplanması dağlardaki artan yiyecek kıtlığıyla ilgiliymiş; ama bazı ayılar kestane ağaçlarının ve meşe palamutlarının bol olduğu yeni bir beslenme yeri bulmuşlarmış; bunun üzerine ayılar şükran ve kutlama dansına başlamışlar. Sonra ayılar sırayla mağaradan çıkmış ve yuvalarına gitmişler. Avcı ve arkadaşı ayı da oradan ayrılmış ve sonunda başka bir ine gelmişler. Burası ayının yuvasıymış ve içeri girmişler.

Avcının aç olduğunu bilen ayı midesini ovuşturmuş ve pençeleri, zamanın durduğu soğuk kış uykusu boyunca ayı ve avcının yaşamasına yetecek kadar yiyecekle, yabani mersinlerle, böğürtlenlerle ve meşe palamutlarıyla doluvermiş.

Kış ilerledikçe, adamın vücudundaki kıllar tıpkı ayınınki gibi uzamış ve ayıların âdetlerini öğrenmiş.

Bahar gelmiş ve toprak ısınmaya başlamış ve ayı demiş ki: "Senin aşağıdaki halkın büyük bir av için dağlara gelmeye hazırlanıyor. Bu mağarayı bulacaklar ve beni öldürecekler. Giysimi alıp götürecekler ve beni parça parça doğrayacaklar. Ama korkma seni öldürmeyecekler. Seni alıp evine götürecekler."

Aradan günler geçip de toprak biraz daha ısınınca, ayı demiş ki: "Bugün gelecekler. Köpekleri beni bulacak ve adamlar beni dışarıya sürükleyecek ve derimi yüzecek ve beni kesip parçalayacaklar. Kanımın üzerini yapraklarla ört ve onlarla git tamam mı. Ama beni alıp götürürlerken geriye bak; orada bir şey göreceksin."

Dediği gibi olmuş, köpekler yaklaşmış ve havlamışlar, adamlar mağaranın içine ok atmışlar, ayıyı öldürüp onu dışarıya sürüklemişler, derisini yüzüp onu dörde bölmüşler. Sonra başka bir ayı göreceklerini umarak mağaraya girip bakmışlar. Avcı korkudan titremeye başlamış, ama adamlar, ayınınkine benzer uzun bir kürk içindeki şeyin bir yıl önce ortadan kaybolan avcı olduğunu anlamışlar. Onu kendileriyle birlikte eve dönmeye çağırmışlar.

Avcı gitmeden önce, ayı dostunun derisinin yüzülüp bedeninin parçalandığı yerdeki kan lekesinin üzerini yap-



12. yüzyılda Theodore Balsamon'un Trullo Konseyi'nin çıkardığı bir yasayla ilgili olarak kaleme aldığı yorum, ayı oynatanların hayvanın başına ve tüm vücuduna boyalı ipler yerleştirdikleri, bu ipleri hayvanın kürkünden bir parçayla birlikte kestikleri, halka muska olarak, hastalıklara şifa ve nazarlık olarak satıldığı belirtilmektedir. Ayı oynatıcılığı, müzisyenlik, falcılık, büyücülük, demircilik ve bununla bağlantılı olarak kalaycılık, kazancılık gibi çok eskilerden beri Çingenelere özgü bütün bu uğraşlar, ayı oynatıcılığının basit bir eğlence işi olmaktan öte, kadim zamanların ayinleriyle bir şekilde ilişkili olabileceğini düşündürtüyor. Ayı oynatıcılığına ilişkin başka bir ilginç nokta da ayıları insan gibi davranmaya zorlama (dans ettirme, hamamda kadınların bayılmasını taklit ettirme, güreştirme; sirklerde paten kaydırma, araba sürdürme, kürek çektirme vs.) üzerine dayalı gösterilerin yüz yıllarca izleyici bulması üzerinde düşünmeye değerdir. Bu türler arası çizginin aşılabileceğini göstermenin veya onlarla ortak bir geçmişi paylaştığımızın dolayısıyla akrabalığımızın ve genel olarak hayvanlara ilişkin bilinçdışı korkularımızı yenmenin bir yolu muydu?



Av hayvanları arasında ayı, şamanların iyileştirme ayinleriyle yakından bağlantılıdır. İç organları da gösteren yukarıdaki tasvir, hayvanların, bedenin hayati öneme sahip belirli organlarından yeniden doğabilecekleri konusundaki şaman inancını yansıtmaktadır. Bu beden parçalarının basit bir şekilde resmedilmesi bile hayvanların dirilmesine ya da çoğalmasına hizmet eder.

> raklarla kapatmış. Adamların peşinden üzgün bir şekilde yola koyulmuş. Gitmeden önce durup geriye dönmüş. Ayı yaprakların altından arka ayaklarının üzerine kalkmış ve geniş omuzlarını silkelemiş. Sonra aniden yere inip ormanın içinde gözden kaybolmuş.[18]

Ayının bu mitte hem bedeniyle hem de ruhuyla *besleyici* oluşu dikkat çekicidir: Bir hayvan-tanrı, bir usta ve ezeli şaman olan Ulu Ayı, bedeniyle avcıları ödüllendirirken, genç adamı da insanla hayvan arasındaki ilişkiyle ilgili sırlara eriştirmektedir. Öğrendiği sırlarla insanların arasına dönen çömez şaman, ustasının öğrettiği yenilenme ayinlerini uygulayacaktır.[19]

Mitteki ayı, avcıların peşinde olduğu bedeniyle insanların dünyasına aittir ve maddidir, ama öldürüldükten sonra ruhsal bir ayı olarak manevi bir hayvan olduğu anlaşılır; işte bu onun tanrısal doğasıdır. Ayıdaki bu olağanüstülük ancak içsel bir bakışla, ayının etiyle değil ruhuyla beslenmiş bir gönülle görülebilir.

ayıyla akrabalık

Dünyanın birçok yerinde kadınlarla ayılar arasında cinsel ilişki motifini içeren bir efsane görülür. Bazı kavimler, aileler veya kişiler soylarını kadim bir ayı-ataya dayandırırlar. Haida kültüründen derlenmiş bir efsane şöyledir: Böğürtlen toplamaya giden bir grup kadın, ayı dışkısı görür. Kadınların tabu gereği bunların üstünden atlamaması gerektiği halde gruptaki genç kadınlardan birisi tabuyu ihlal

[18] David Leeming ve Jake Page, *Myths of the Male Divine God*, s. 14-16. Hikâyenin başka bir versiyonu için bkz. Robert E. Bieder, *Toplumun Aynasında Ayı*, s. 59-61.

[19] Ayı-adam mitinde de görüldüğü gibi av, avcının ava dönüştüğü bir eriştirme deneyimi olarak görülmektedir. Bu mit, ava, benzer bir simgesel anlam yükleyen Mevlânâ'nın aktardığı İbrahim Edhem hikâyesini hatırlatır. Bu hikâye için bu kitabın "Geyiğin Avı" isimli bölümüne bakınız.

eder, ayılara hakaretler yağdırır ve onları alaycı bir dille aşağılar. Öğleden sonra, arkadaşları eve dönerken genç kadın böğürtlen dolu bir çalı keşfettiği için biraz daha kalmaya karar verir. Kadın böğürtlen toplarken ayı postundan pelerin giyen yakışıklı bir genç adam kadına yaklaşır. Dağın biraz ötesinde daha da zengin böğürtlen çalıları olduğunu söyler. Bunları toplayalım, sonra ben seni köyüne götürürüm, der. Az sonra hava kararır ve artık kadının köye dönmesi için geç olmuştur, mecburen orada konaklayıp, köye ertesi gün dönmeye karar verir.

Ertesi gün böğürtlen toplamaya devam ederlerken, genç adam şamanlık gücünden yararlanarak, eve dönme konusunu kadına unutturur. Adam kadını daha fazla böğürtlen toplamak için köyünden giderek uzaklaştırır. Günler, haftalar geçer. Sonunda yaz bitip sonbahar gelir ve hava soğur; adam o zaman bir in kazmaya karar verir ve kadının onun gerçekte bir ayı olduğu yolundaki kuşkuları doğrulanır.

O kış kadın yarı insan, yarı ayı iki çocuk doğurur. İlkbahar başında kocası kış uykusundan aniden uyanır ve birisinin geldiğini söyler. Kadın erkek kardeşlerinin onu aradığını anlar. Ayı koca birkaç kez uyanır ve her seferinde "Yaklaşıyorlar" der. Sonra, "Neredeyse vardılar; dişlerimi takıp onları öldüreceğim" der. Kadın ayıya yalvarır, duyduğu şeyin onu aramaya gelen kardeşleri olduğunu söyler; onları öldürmemesini, çocukların hatırı için kendisini avlamalarına izin vermesini ister. Ayı sonunda bunu kabul eder, ama kadına, öldüğü zaman ayin yapılmasını ve şarkılar söylenmesini vasiyet eder.

Ayı koca öldürüldükten, ayinler yapılıp şarkılar söylendikten sonra kadın yarı ayı yarı insan iki çocuğunu alır, kardeşleriyle birlikte köye döner. Kadın ayıya dönüşmekten korktuğu için ayı postuna sarınıp, ayı rolü yapma oyunlarına katılmayı reddeder. Ama buna rağmen kardeşlerinden biri kadının ve çocuklarının üstüne bir ayı postu atar. Kadının korktuğu şey başına gelir ve ço-

cuklarıyla birlikte derhal ayıya dönüşür. Sonra da kardeşlerini öldürür, yavrularıyla birlikte ormana döner.[20]

İnsan-hayvan melezliğine ilişkin Arkadia kökenli bir mitte ayı yine anneliğin simgesi olarak karşımıza çıkar. Mit, Peloponnesos Pelasgları üzerinde hüküm süren uygarlaştırıcı kral Arkas'ın tanrısal kökenini, yani melezliğini anlatır: Kimilerine göre bir orman perisi kimilerine göreyse bir kral kızı olan Kallisto, bekâret yemini etmiştir ve vaktini Artemis'in yanında dağlarda avlanarak geçirmektedir. Zeus onu görünce âşık olur ve bekâret yemini etmiş kızla birlikte olabilmek için Artemis'in erkek kardeşi tanrı Apollon'un kılığına girip onu kandırarak hamile bırakır. Kallisto bir gün nehirde yıkanmak üzere soyunmak zorunda kalınca foyası ortaya çıkar ve öfkelenen Artemis onu bir ayıya dönüştürür. Zeus Kallisto'nun oğlu Arkas'ı büyütmesi için Hermes'in annesi Maia'ya teslim eder. Maia'nın babası kral Lykaon olduğu için, Arkas da kral torunudur. Çocuk büyüyüp de avlanmaya başlayınca bir gün ayıya dönüştürülmüş annesiyle karşılaşır. Ayı kaçıp Lykia Zeusu'nun tapınağına sığınır. Arkas da peşinden tapınağa girer. Ancak ülke yasasına göre tapınağa bu şekilde girmenin cezası ölümdür. Zeus onlara acır ve Kallisto'yu Büyükayı (Yunanca adıyla Araba) takımyıldızına, Arkas'ı da Arkturos yıldızına (arabanın sürücüsüne) dönüştürür. Arkas, kral Lykaon'un oğullarından kendisine miras kalan krallığa adını vermiştir. Arkadia denen bu ülke halkına buğday ekmesini, ekmek yapmasını ve yün eğirmesini öğretmiştir.

11. yüzyıl sonu gibi hayli geç bir dönemde bile soylarının bir ayıya dayandığına inanılan aristokratlar vardı. Bir İskandinav efsanesine göre, ayı tarafından kaçırılan ve ondan gebe kalan bir kadın, melez bir oğlan doğurur. Çocuk insana benzemektedir, ama ayının vahşiliğine ve gücüne sahiptir ve babasını öldürenlerden intikam alır. Bu oğlan

[20] Bu güzel masal için bkz. Robert E. Bieder, *a.g.e.*, s. 52-54.

Danimarka Kralı Svend Estridsen'in (1047-1074) ve birçok Danimarka kralının atasıdır.[21] İngiltere'de, ayının gücü dolayısıyla, 10. ve 11. yüzyıllarda büyük ailelerin soylarının kökenini ayılara dayandırmaları normaldi.[22]

Kendilerini ayının akrabası sayan bazı totemci halklar, ayının, klan üyelerini koruduğuna ve onları uyardığına inanır. Ayı, seçilmiş kişilere geleceği bildirir ve yol gösterir. Hatta ayı bir hayvan değil dönüşüme uğramış bir insan, bir büyücüdür. Ayının kendi klanından insanlara zarar vermeyeceğine inanılır. Ayı klanının bir üyesi bazı önemli durumlarda, ayının postunu giyerek veya vücuduna ayı dövmesi yaptırarak onunla akrabalığına dikkat çeker. Ayı, yalnızca adını kabileye vermekle kalmaz, onların gerçek atası kabul edilir.

Orta Asya ve Sibirya'nın büyük bir bölümünde ayı ile kadın arasında cinsel ilişki yaşandığına inanılmaktadır. Sibirya'da sık sık ayının insana benzediği söylenir. Ayı ile kadının ilişkisine dair inançta da insan ile hayvan arasındaki fizyolojik benzerliğe dikkat çekme amacı sezilmektedir. Ayının insan gibi iki ayak üzerinde durabiliyor olmasına, ön ayaklarını el gibi ustaca kullanabilmesine, ayak izlerinin insan ayak izlerine benzemesine dikkat çekilmiştir.

Fiziksel benzerlikler dışında ayının insan gibi akıllı olduğuna, insanların konuşmalarını anladığına, istese insan dilinde de konuşabileceğine dair inançlara Yakutlarda rastlanır. Fin ve Lapon kültürlerinde tüm hayvanlar arasında en büyük saygıyı ayı görüyordu. Ayıyı; ataları gök tanrısının oğlu sayıyorlardı. Khanty ve Mansilere göre ayının esas evi gökyüzüydü, ama sık sık dünyayı ziyaret ederdi. Ayı üstüne yemin etmek ya da "ayı andı" içmek, en güçlü ve bağlayıcı yemindi.[23]

Gilyaklar, kaplanın aslında geçici olarak kaplan su-

[21] Robert E. Bieder, *a.g.e.*, s. 55-56.
[22] *A.g.e.*, s. 71.
[23] *A.g.e.*, s. 69.



Fransa'daki Chauvet mağarasındaki bu ayı resminin tarihi MÖ 32.000'dir. Bu mağaradaki resimler bilinen en eski "sanat eserleri"dir. Modern insanlar Avrupa'ya yaklaşık 40.000 yıl önce gelmiştir. Ayıları fark etmeleri uzun sürmemiş olsa gerektir. Chauvet mağarasının duvarlarında ayılarla birlikte aslan ve sırtlan figürlerine de rastlanır. Mağaranın zemininde 150 mağara ayısı iskeleti bulunmuştur. Werner Herzog bu mağaradaki resimlerle ilgili bir belgesel yapmıştır (*Unutulmuş Düşler Mağarası*, 2011).

retine giren bir insan olduğunu düşünürler. Aynı benzerlik çoğunlukla ayıya atfedilir. Bundan hareketle ayının eskiden insan olduğu ya da bazen insan bazen ayı olduğu ileri sürülür. Bu da hayvanlarla cinsel ilişkinin mümkün olduğuna dair bir kanıt ortaya koyma çabasını yansıtır.[24]

Sagaylarda bir kadının bir ayı tarafından kaçırılıp gebe bırakıldığına, Goldlarda bir ayının bir bakireyi kaçırıp iğfal edip gebe bıraktığına dair mitler yaygındır. Sibirya Türklerinde ayının kadınlara gönlünü kaptırdığına, onunla karı koca hayatı yaşayabileceğine, hatta kadının ayıdan çocuk sahibi olabileceğine ilişkin (elbette bu çocuklar yarı ayı yarı insandır) pek çok masal ve mit vardır. Türkiye'de de zaman zaman bu tür rivayetler anlatılmıştır. Örneğin günün birinde ağaç kesmek için ormana giden üç kadın bir ayıya rastlar. Ayı içlerinden birine sorar: "Benimle evlenmek ister misin?" Kadın korkudan teklifi kabul eder. Çift, hayvanın inine gider ve orada aile yaşamı sürer. Kadın bir çocuk doğurur; vücudunun üstü ayı, altı insandır.[25]

Yakut Türklerine ait şöyle bir efsane vardır:

> Genç ve çok güzel bir kız varmış. Bir gün arkadaşlarıyla yemiş toplamaya ormana gitmiş. Yemiş toplamaya öylesine kaptırmış ki kendisini, arkadaşlarından uzaklaştığının farkına bile varmamış. Bir süre sonra dalların arasından gelen bir hışırtıyla başını kaldırıp arkasına bakınca bir de ne görsün, birkaç adım ötesinde kocaman bir siyah ayı ona bakıyormuş. Korkudan neredeyse kalbi duracak gibiymiş. Fakat birden aklına ihtiyarların anlattığı hikâyeler gelmiş. Gömleğinin önünü yırtıp göğüslerini açmış ve şu büyüsel sözleri söylemiş: "Sık ağaçların efendisi, dokunma bana! Ormanın efendisi bırak beni! Dağların tepelerin efendisi, sana ilişmek değil amacım, seninle savaşma niyetiyle gelmedim buralara, bırak beni!

[24] J. P. Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 293.

[25] Pertev Naili Boratav, "Les histoires d'ours en Anatolie", *Folklor Fellows Communications*, Helsinki, 1955, s. 21'den aktaran J. P. Roux, *a.g.e.*, s. 294.

> Git buradan!" Ancak ayı kızın duasını dinlememiş, yerinden kıpırdamadan öylece durmuş. Yakut kızı ayıdan uzaklaşmayı denemiş ama ayı önüne geçip koca gövdesiyle patikanın üzerine yatmış. Kız ayının etrafından dolaşmayı denemiş, ama ayı yine önünü kesmiş. Böyle böyle kızı belli bir yöne doğru ilerlemeye zorlamış. Sonunda ayının ormanın derinliklerinde bulunan inine ulaşmışlar. Zavallı kız ayıyla üç uzun yıl geçirmiş. Ayı kızı orman yemişleriyle, köklerle, kazlarla, ördeklerle, tavşanlarla, orman horozlarıyla beslemiş. Elbette çiğ olarak. Kız kışın onun pençelerini emerek su ihtiyacını karşılıyormuş. Ayının ininde, onunla birlikte değerli kürklerin üzerinde yatıyor, soğuk kış günlerinde ayı onu kendi vücuduyla ısıtıyormuş. Nihayet talihsiz kız kaçmayı başarmış, çıplak ve konuşmayı unutmuş vaziyette insanların arasına dönmüş.[26]

Bazen gazeteler, bu tür hikâyeleri efsane ya da masal olarak değil, gerçekten meydana gelmiş olaylar olarak aktarmıştır. Pertev Naili Boratav bu haberlerden birisini incelemiştir. 1952 yılında Hakkari'de geçtiği rivayet edilen olaya göre genç bir kız, genç bir boz ayı tarafından kaçırılmış. Sözümona olay hakkında yorum yapanlar, "Ayı yaşlı olsaydı kesinlikle genç kızı öldürmüş ya da kötü bir oyun oynamış olurdu" diye konuşmuşlar. Kaçırılan genç kızın annesi dövünmüş ve güya şöyle demiş: "Boz ayılar erkekler gibidir, genç kızları ve genç kadınları arzularlar." Herkes ayının genç bakireye âşık olduğunu, bu yüzden inin önünde bekçilik ederek genç kızın kaçmasını engellediğini düşünüyormuş. Ayı, genç kızı meyvelerle ve balla beslemiş. Kızın kaçmaması için ayakkabılarını çıkarmış ve ayak tabanını yalamış; böylece kız ayaklarında açılan yaralar yüzünden yürüyemez olmuş. Kız rüyasında avcıların ayıyı öldürdüğünü görmüş. Ayının ölümüne ağlamış; çün-

[26] Aktaran Gülsüm Killi-Yılmaz, "Sibirya Türklüğünde 'Ayı' İle İlgili İnanışlar", *Av ve Avcılık Kitabı* (ed. E. G. Naskali vd.) içinde, s. 446. Metnin cümle yapısını büyük ölçüde değiştirerek kullandım.

kü hayvanın, Allah tarafından yeryüzüne hayvan donunda gönderilen Hızır olduğunu düşünmüş. Sonuçta ayıyı ininden çıkartmayı başarmış; ayı yaralı olarak kaçmış, genç kız da ailesine kavuşmuş.[27]

Cambridge Üniversitesi profesörlerinden rahip Edward Topsell'in 1607'de yazdığı *Dört Ayaklı Hayvanların Tarihi*'nde ayılar cinselliğe düşkün ve şehvetli hayvanlar olarak tasvir edilir. Topsell'in aktardığı bir rivayete göre bir ayı genç bir kızı şiddet kullanarak inine götürmüş ve burada kızın ırzına geçmiş. Ayı kızın kaçmasını önlemek için her gün mağaradan çıkarken kapının önüne çok büyük bir kaya dayamış. Topsell'e göre ayıların çiftleşme biçimi insanlarınkine benziyordu. O dönemde, hatta daha önceleri bu, ayıların en çarpıcı ve onu diğer hayvanlardan ayırt eden özelliği gibi görülüyordu. Topsell ayıların uzun süre çiftleştiklerini ve eğer her ikisi de şişmansa zayıflayıncaya kadar birbirlerinden ayrılmadıklarını bile kaydediyordu.[28]

Bu tür olayların gerçekten olduğuna kolayca inanılması, ayı postuna bürünüp ayıya dönüşen veya ayı tarafından kaçırılıp hamile bırakılan ya da büyük bir savaşçıyı dünyaya getiren kadın; bir dişi ayı ile genç bir adamın beraberliğinden doğan büyük reis gibi eski mit figürlerinin etkisiyle açıklanabilir ancak.

Elbette hayvanla cinsel ilişki sık görülen bir olay değildi bu toplumlarda. Burada anlatılmak istenen, ayı ile insanın olağandışı ilişkisinin meyvesinin de ancak olağandışı, yani tanrısal bir çocuk olacağıdır. Bu çocuk, fizyonomisi bakımından olmasa bile ruhen melezdir. Bu melez, tanrı tecellisidir. Bu, sonucu hayırlı olsa da tekerrürü istenen bir şey değildir. Bunu ancak tanrılar ister; insanlara da bunu kabullenmek düşer. Böylesi bir olay insanlarda korku ve kaygı yaratır.[29]

[27] Aktaran J. P. Roux, *a.g.e*, s. 294-295.
[28] Aktaran Robert E. Bieder, *a.g.e.*, s. 75.
[29] J. P. Roux, *a.g.e*, s. 296.





Ayı, Hıristiyanlıkta Aziz Gall ve Aziz Columban'ı niteler. Efsaneye göre Aziz Gall bir ayının pençesine batmış olan dikeni çıkarmış ve bu olaydan sonra ayı her zaman ona yardım etmek üzere yanında yer almış. Yine Hıristiyanlıkta ayılar, diğer hayvanlardan farklı olarak yüz yüze çiftleştikleri için şehvetin simgesi ve bal söz konusu olunca doymak bilmez bir iştahları olduğundan açgözlülüğün simgesi sayılmıştır. (Yukarıdaki resimler: W. Auer, 1890.) Azize Ursula (*ursula*: ayı) bu adı 11.000 bakiresini bir ayı öfkesiyle koruduğu için almıştı. Ursula'nın yanı sıra ayılarla ilişkilendirilen, ayının şiddetini maneviyatlarıyla yenerek ün kazanan başka azizler de vardır. Hayvanlar üstünde etkili olduğu söylenen Radonzhli Aziz Sergius ayıları, yiyeceklerini onlarla paylaşarak evcilleştirirmiş. Aziz Gall bir ayıyı evcilleştirmek için ekmek kullanmış ve ona bir ev yapmak için gerekli ağaçları bulup getirmeyi öğretmiş. Bir diğer menkıbede Aziz Korbinian Roma'ya giderken bir ayının saldırısı sonucu katırını yitirmiş ve ayıyı yükleri taşımaya zorlamış. Aynı menkıbe Aziz Claude'a da atfedilir. Bu öyküler Kilisenin yalnızca ayıları değil, vahşi doğanın temsil ettiği kaosu da uysallaştırma gücü olduğunu vurgular. Bundan çıkarılacak ek bir ders de şudur: Eğer Kilise ayıları uysallaştırılabiliyorsa, korkunç paganları da uysallaştırabilir. Aziz Blaise'in ayılarla özdeşleştirilmesinin nedeni Meryem yortusunun koruyucu azizi olması, yortunun da ayıların kış uykusundan uyanma zamanlarına denk gelmesiydi. Halk arasında Aziz Blaise ile ayı arasında bir bağ kurulmuş ve bu ikisi ilkbaharın başlangıcıyla ilişkili sayılmıştır. Doğu Avrupa'nın bazı kesimlerinde Meryem yortusuna "Ayı Günü" de denilirdi.

Şamanın evreninde insan, hayvan ve ruh birbirlerinin yansımalarıdırlar ve birbirlerini etkilerler. Bazı mitlerde ele alındığı gibi bütün canlılar –ki evrende her şeyin bir canı vardır– başlangıçta birbirleriyle akrabadır. Ayı, ilk atalardan birisidir. Modoclar ataları saydıkları boz ayıların ilk yaratıldıklarında, iki ayaklarının üstünde yürüdüklerine ve insanlar gibi konuşabildiklerine inanırlar. Soy tektir; insan ve hayvan aynı kökenden gelir.

Bir Tatar masalında (bkz. s. 153), yetim bir delikanlı bir ayının kızını kaçırıp onunla evlenir ve "Ayının kızını aldım, erkek ayıyı kayınpeder yaptık, dişi ayıyı kayınvalide yaptık" diye övünür.[30] Kanada'daki Algonkinler ayıyı 'Büyükbaba' olarak isimlendirir. Pek çok Sibiryalı avcı, ayıyı adıyla anmayı tabu sayar, bunun yerine ona 'Koca Herif', 'Ormanın Efendisi' der ve ona sık sık aileden birisiymiş gibi 'Büyükbaba', 'Büyükamca', 'Büyükanne' şeklinde hitap eder.[31] Eski Kıpçaklar ayıya 'baba' veya 'Karaoğlan' derlerdi. Kaşgarlı Mahmut ünlü sözlüğünde Kıpçakların ayıya *aba*, yani "baba" adını verdiklerini söyler. Moğol dillerinde ayı için *abayan*, "amca" sözcüğü; Altay Korlarında ise *tai*, "dayı" sözcüğü kullanılır.[32] Yakutlar ayıya

[30] W. Radloff, *Türklerin Kökleri, Dilleri ve Halk Edebiyatı*, s. 287.

[31] Benzer bir inanışa Afrika'da timsahlar için rastlanır. Kenya'da timsahlara timsah demek tabudur. Bunun yerine "yaşlı büyükbaba" derler. Zaman zaman hayvan aralarından birisini yese de bu, timsahlara duydukları hürmeti azaltmaz. Bir insanın timsahlar tarafından yenmesinde timsahlar suçlu görülmez, buna kurbanın yanlış davranışının neden olduğu düşünülür. Timsahın insana dönüşebileceğine ve insanlar ile timsahların akraba olduğuna inanılır. Aktaran Lucien Levy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 43-45.

[32] Türklerde dağın, nehrin, ormanın koruyucu ruhlarının kimi zaman ana veya dayı gibi ana soyundan gelen bir akraba olarak isimlendirildiği görülür. Türklerin kutsal dağı Ötüken/Etügen ismi kelime olarak Fin-Ugurlarda ayı burcu için kullanılırdı (Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, c. II, s. 46-46). Sibirya Tatarları ayı için *utigan* kelimesini kullanırlardı. Dağın, içindeki mağaralar yüzünden ve belki de şişkinliğiyle hamile toprak ananın şişkin karnını anıştırması yüzünden dişil olarak tahayyül edilmesinin bir başka göstergesi de *etugen*

Eskiden, çok eskiden yetim bir delikanlı yaşarmış. Bir ayının kızını almak için ayının evine girmiş. [Baba] Ayı evde yokmuş, dışarıdaymış. [Anne] Ayı "Gelen insanoğluna yiyecek hazırla" demiş kızına. Kızı dışarı çıkınca peşinden delikanlı da çıkmış. Bir at bulup getirmiş; kızı ata bindirip kaçırmış.

Varacağı yere gelince, güzel bir ev yapmış. Birlikte yaşamaya başlamışlar. Bir gün delikanlı atıyla bir yere gitmiş. Gittiği yerde, "Ayının kızını aldım. Erkek ayıyı kayınpeder yaptık, dişi ayıyı kayınvalide yaptık" diye övünüp durmuş. Ertesi gün kayınpederi ayı gelmiş. Kızgın bir şekilde "Neden bizim hakkımızda konuştun? Neden bizim için 'Ayı' dedin? Öyle söylememen lazımdı!" demiş. Delikanlı korkmuş ve "Şarap içmiştik, sarhoştum, bu yüzden öyle konuştum" demiş. Ayı "Bundan sonra bizim hakkımızda böyle konuşma. Şimdi gidiyorum, eğer bir daha böyle konuşursan, gelip seni yerim" demiş. Ayı geri dönmüş, yuvasında yaşamaya devam etmiş. Yetim delikanlı yine uzaklara gitmiş, yine sarhoş olmuş. Yine övünerek "Ayının kızını aldım; erkek ayı benim kayınpederimdir, dişi ayı benim kayınvalidemdir!" diye konuşmuş. Yetim delikanlı evine dönüp uykuya dalmış. Ertesi gün ayı kayınpeder ile ayı kayınvalide gelmişler. Her ikisi de "Yetim delikanlı, neden övündün? Neden bize 'Ayı' dedin? Şimdi seni yiyeceğiz!" demişler. Ayılar delikanlıyı yemiş, kızlarını alıp götürmüşler. (Radloff'un bir Kumandı köyünden derlediği Karaorman Tatarlarına ait bir ayı masalı.)

saygıyla *öbüge* veya *ehe*, yani "dede" derlerdi. Karagaslar da ayıya "dede" anlamında *ire* derlerdi. Karakoyunlular, ormanlarının, Karaoğlan'ın yarı yanmış asasından yetiştiğine inanıyorlardı. Karaoğlan adı, ayıyı belirten örtmece bir isimdir ve bu da ayının ormanın efendisi olduğuna dair bir inançtan kaynaklanmaktadır. Altaylılar, Hakaslar, Tofalar ayıya *tayga adazı*, yani "tayganın atası" veya *tayga eezi*, yani "tayganın sahibi" derlerdi ki bu da onun orman ruhu olarak kabul edildiğinin bir işaretidir.

Ayıların insan dilini anladıklarına inanıldığı için insanlar ayı adını ağızlarına almamaya özen gösterirlerdi. Ondan söz ederken hep olumlu sıfatlar kullanırlardı. Navaholar ayıya "İyi Genç Reis" derler, Alaska'daki Koyukonlar "Karanlık Şey" adını tercih ederdi. Orta Asya'daki Khanty ve Mansi kabileleri değişik isimler kullanırlardı: "Bataklığın Sevgilisi," "Ormanın Yaşlı Adamı," "Sevgili İhtiyar" ve "Kutsal Hayvan". Finliler "Ormanın Efendisi" ve "Ağaçlıkların Gururu" gibi isimler kullanırken, Sibirya'nın kuzeyinde yaşayan Yukagirler ayıya "Yeryüzünün Sahibi" derlerdi. Bütün bu örneklerin ortak yanı ayılara atfedilen ruhsal gücü, kuvveti ve kontrol yeteneğini yansıtmalarıdır. Eski Finlandiya'da, gıyabında konuşulurken, Fince 'ayı' anlamına gelen *Karhu* denmediği sürece ayının insanlara iyi davrandığına inanılırdı. Buna dikkat edilmezse ayı öfkelenir ve insanlara zarar verirdi. Ayı bizzat ormanın kendisiydi ve hareket ettiğinde orman da onunla birlikte hareket ederdi.[33]

Kuzeyli halklar, insan benzeri kuvvetli varlıklar oldukları için onlara tapıyor ve bazen de onları yerle gök arasında aracı olarak görüyorlardı. Kuzey Asya ve Amerika mitlerinde ayı, fiziksel olarak insana benzeyen ve kadınlarla birleşip insan yavruları doğurtabilen bir yaratıktır. Bir Kuzey Amerika yerli masalında, genç bir adam

kelimesinin Buryatların Selengi ağzında kadının cinsel organı için kullanılmasıdır.

[33] Robert E. Bieder, *a.g.e.*, s. 52-56.

avlanırken sonradan siyah bir ayı olduğu ortaya çıkan genç bir kadınla karşılaşır. Avcı, kadının halkının düşmanı olan bir boz ayı öldürür ve böylece onunla mutlu bir şekilde yaşamaya başlar ta ki onunla köyüne geri dönünceye kadar. Köyde kadın balık kurutma ve meyve toplamada diğerlerine yardım etmeyi reddederek haince davranır. Ne var ki, kıtlık başladığında, kurutulmuş somon ve kurutulmuş meyvelerin bulunduğu harikulâde bir yeraltı deposu ortaya çıkartır ve yeni ailesini kurtarır. Ertesi yaz, genç avcı eski bir sevgilisiyle karşılaşır ve onunla cilveleşmeye başlar. Olanları öğrenen ayı eş, bütün gece gözyaşı döker. Sabah olunca kadın ve yavruları birer ayıya dönüşürler ve evi terk ederler. Genç adam kederli bir şekilde izlerini sürse de onları bir daha göremez.[34]

Benzer bir Tlingit mitinde ise, kendisini avlamaya çalışan avcıyı inine getiren dişi boz ayı, eşi tarafından terk edilir ve avcı da dişi ayıyla evlenir. Birlikte yaşamaya başlarlar ve boz ayı ona bir çocuk doğurur. Ama bir gün köyünün ve insan ailesinin özlemine dayanamayan avcı geri döner. Kıskanç ayı-eş yavrularına, avlanmak için ormana tekrar girdiğinde avcıya saldırmalarını ve onu öldürmelerini emreder; onlar da annelerinin dediğini yapar.[35]

Kuzey yarıkürenin başka bölgelerinde de dişi ayı hayat veren bir ata-anaydı. Etimolojik kanıtlar da ayının 'doğum'la, 'taşımak'la, yani 'hamile'likle, 'çocuk doğurmak'la ve 'çocuk'la ilişkisini gösterir: Almanca *beran*, 'çocukları olmak', 'taşımak' demektir. Almanca *barnam*, 'çocuk'; eski Norveççe *burdh*, 'doğum' anlamına gelir.[36] İngilizcedeki *to bear children* 'çocukları olmak', *bear* ise hem 'taşımak' hem de 'ayı' anlamlarına gelir. Eski İngilizcedeki *beran* fiili, Almancadaki *ber-* yoluyla, Hint Avrupa dillerindeki *bher-* kökünе kadar geri gider. *Beran* fiili hem 'taşımak' hem de 'doğurmak' anlamlarına gelir.

[34] Beverly Moon, (ed.), *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, c. 1, s. 96.
[35] *A.g.e.*, s. 95.
[36] Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess*, s. 116.

Ayı-atayla kökensel akrabalık Bulgarların 30 Kasımda, yani Aziz Andrew gününde tekrar yankılanır: İçinde arpa, buğday, mısır, bezelye, fasulye olan aşureye benzer bir yemek hazırlarlar ve bunun bir kısmını "sıhhatli ol Ayı Nine" ("*Da si zdrava, baba meco*") diyerek bacadan içeri atarlar.[37]

Dişi ayı yavrularını yalnız büyütür ve eski insanlar tarafından genellikle ideal anne olarak kabul edilir. 20. yüzyıla gelinceye kadar, doğu Slav topraklarında yeni doğmuş bir bebek, büyükannesi tarafından bir ayı postuna yatırılırdı. Aynı uygulama Porphyrios'un MS 3. yüzyılda yaptığı bir betimlemede de görülür. Litvanya'nın doğusunda, doğum yaptıktan sonra eve kapatılan kadına 'ayı' denir. Doğumdan dört ya da beş hafta sonra banyo ritüeli için saunaya girdiğinde de bu isim kullanılır. Ritüel hazırlığı yapan kadınlar genç anneyi gördüklerinde "Ayı geliyor" diye bağırırlar.[38] Genç anne, banyodan sonra tanrıça Laima'ya sungular sunar. Sunulan hediyeler (keten kumaş, havlu, kuşak, gibi her türden dokuma) insan hayatını dokuyan, doğum tanrıçaları için uygun hediyelerdir.

ayıyı glymek

Hayvan kılığına girmenin ve hayvan sesini taklit etmenin çeşitli nedenleri olabilir. Bunlardan birisi avlanılacak hayvanı, kendisini öldürecek olanın bir insan değil de başka türden bir canlı olduğuna inandırmak olabilir örneğin. Bu kandırmacayla avının ruhunun intikamından kaçınılacağı, tehlikenin başka bir türe yöneltileceği düşünülmüş olabilir. Bu nedenle ayıyı izleyen avcı, "karga gibi uçar" ki av, kendisini öldürenin bir karga olduğunu sansın.[39]

[37] Aynı yer.
[38] Aynı yer.
[39] J. P. Roux, *a.g.e*, s. 116.

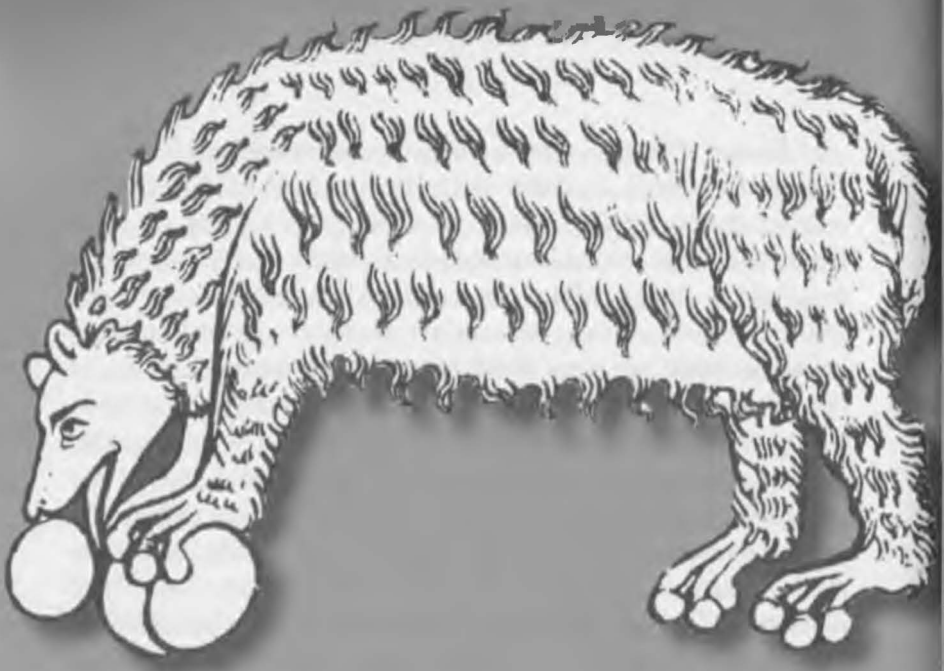
Birçok Amerikan yerli kabilesinde olduğu gibi, İskandinav ve Sibirya halkları da ayıların, öldürülmelerinden saatler, hatta belki günler sonra bile çevrelerinde olup bitenin farkında olduklarına inanırlardı.[40] Avcıların tuzak kurmaları, gizlenmeleri, av hayvanının sesini ve suretini taklit etmeleri, maske takmaları, ava kolayca yaklaşmayı sağlamasının yanı sıra öldürülen hayvanda ve diğer şahit hayvanlarda, ölümünün müsebbinin avcı değil de hayvanın kendi cinsinden bir başka hayvan olduğu fikrini yaratma amacını taşır.

Avdan sonra gerçekleştirilen hayvan dansında da amaç, av hayvanını onurlandırmak ve onu hâlâ yakınlarının arasında olduğuna inandırmak olabilir; ama kimi zaman avdan önce icra edilen dansın amacı, avı sahneleyip prova ederek iyi geçmesini sağlamak, ruhu ava hazırlamaktır.[41]

> Yakalanan ve kampa getirilen hayvan artık olduğu gibi değildir. Tüketilmeden önce kendisini türdeşlerinden ayıran ve onunla beslenecek olan topluma ait olmak zorundadır. Bu nedenle, hayvan dansları ve av canlandırmaları gibi yabancı öğeler eklenmesi bir karışıklık yaratsa da kuzey halklarının 'ayı şenlikleri'nin temel nedeninin bu olduğuna inanıyoruz. Yakutlarda ayı, tilki, vaşak köye getirilip cinsiyetlerine göre kadın ya da erkek gibi giydirildiklerinde kişilik değiştirme daha açık ortaya çıkar. İnsan kılığına sokularak kendi boylarının bir üyesi olmaktan çıkarlar, artık insanlara düşman ya da yabancı değillerdir ve öldüklerinde insanlar için bir tehlike oluşturmazlar; insan olmuşlardır, boydan kişiler olmuşlardır ve bu konuda kimse bir şey diyemez.[42]

İnsan ile hayvan arasındaki geçişkenliği ve akrabalığı gösteren örneklerden biri de hayvan giysileridir. Orta Asya ve

[40] Robert E. Bieder, *a.g.e.*, s. 70-71.
[41] *A.g.e.*, s. 117.
[42] Aynı yer.



Romalı yazar Büyük Plinius (MÖ 23-79) ayının (Lat. Ursus), yeni doğan yavrularını (ki çiftleştikten otuz gün sonra çoğu kez üç tane olmak üzere doğurduğunu söylüyordu Plinius) yalayarak ağzıyla (ağız: Lat. Orsus) biçim verdiğini yazmıştı. Zira yavrular yeni doğduklarında fareden biraz büyüktürler ve biçimsiz et topaklarına benzerler. (Bir kahverengi ayı yavrusu yaklaşık 255 gr. doğar. Anne, yavrusundan 529 kat daha ağırdır. İnsanda bu oran 1/25'tir.) Ayıların biçimsiz et yığınları doğurdukları ve anne ayının bunları yalaya yalaya biçimlendirdiği inanışı Eski Yunan kökenlidir. Büyük Plinius, daha da ileri giderek ayıların pençelerinin tabanında çok miktarda bulunan yağ ile beslendiklerini, diğer bir deyişle ayıların kendi bedenlerini yiyebildiklerini ileri sürdü. 1703 yılında Baron LaHontan, İrokualar ve Algonkinlerin bu inancı paylaştığını belirtiyor ve "Birçok insan, bu hayvanların gıda olarak yalnızca pençelerindeki suyla beslenerek üç ay (kış uykusunda) geçirdiklerine inanmayacaklardır, ama bu olgu su götürmezdir" diye yazdı. Bkz. Bernd Brunner, *Ayılar. Kısa Bir Tarih*, s. 52-53.

Sibirya'da, hayvan-ataları temsil eden geyik, kuş ve ayı elbiseleri bulunmuştur. Ayı-atayı temsil eden elbiselerin başlık kısımları ayının kafa derisinden yapılıyordu. Elbise üzerine ayı kemikleri dikiliyor, çizmeler ayı ayağına, eldivenler ise ayı pençesine benzetiliyordu. Elbiseyi giyen şamanın elindeki alet ve sopa da yine ayı kemiklerinden yapılıyordu.

Altaylılar şaman giysisine *manyak* derler ve şaman, giysisini kendi özel isteği üzerine değil güç aldığı ruhun (*körmös*) talimatları doğrultusunda diktirir.[43] Manyaklarda kuş tüyleri, ayı pençesi, kartal tırnağı gibi unsurlara rastlanır. Tunguzlarda ördek ve ren geyiği şeklindeki şaman giysisi yaygındır.[44]

Kuş, ren geyiği ve ayı genelde öykünülen üç hayvandır. Dikilen giysinin amaca uygunluğu, takdis edilmesi için yapılan ayin sırasında rehber ruh tarafından sınanır; gerekirse değişiklikler yapılır veya giysi yeniden dikilir. Giysiyi diken kadınlardır, ancak kadın temiz sayılmadığından *manyak*'a dokunmaları yasaktır. Altay şaman, giysisini kışın gömleğin üzerine, yazın ise çıplak bedenine giyer. Tunguzlar mevsim ne olursa olsun çıplak bedene giyerler. Bu çıplaklığın şamanın dönüşümü bakımından özel bir önemi olsa gerek. Giysi ruhani dünyaya geçmek için gerekli olan sihirli dönüşümü, insani bedenin hayvani bir bedene dönüşümünü sağlar. Şaman giysisini ruhların diktirttiğine, onların gücünü emmiş olduğuna ve bu nedenle de üstün güçlere sahip olduğuna inanılır. Bunun bir başka işareti, giysinin üzerine iskelet görünümünde yerleştirilen kemikler veya kemik motifleridir. Eliade'nin dediği gibi "Şaman giysisi, insan veya kuş iskeletine benzemeye çalışarak, onu giyenin kazandığı özel statüyü, yani artık ölüp dirilmiş bir kişi olduğunu ifade ve ilan eder."[45]

Bilindiği üzere şamanların, erginlenmeleri esnasında

[43] Bkz. A. V. Anohin, *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, s. 39-57.

[44] Mircea Eliade, *Şamanizm*, s. 179.

[45] *A.g.e.*, s. 189.

atalarının ruhları tarafından öldürüldüklerine inanılır. Ruhlar ölü bedeni pişirdikten sonra kemikleri etlerinden sıyırır ve birbirlerine demirle bağlayıp tekrar yerine yerleştirir, üzerlerini yeni bir etle sararlar. İnsan iskeleti şamanın ilk modelidir, çünkü şaman-ataların içine doğdukları aileyi temsil eder.[46] Hayvan-ata soyun ilk hayat kaynağıdır. Kemik avcı toplumların simgeciliğinde gerek avcının gerek avın canlılığının nihai kaynağını oluşturur. Kemik bir tohum gibi hayatı tekrar tekrar üretir.

> Bu yüzden avlanan hayvanların kemikleri kırılmaz, özenle toplanıp geleneğe göre ya gömülerek ya da yüksek bir yere veya bir ağacın dalları üzerine konularak ya da denize atılarak vb. ortadan kaldırılır. Bu açıdan hayvanların gömülmesi de aynen insan ölülerinin ortadan kaldırılma yolunu izler, zira her iki türde de can kemiklerde eğleşir ve dolayısıyla ölenlerin kemiklerinden yeniden dirilecekleri umut edilebilir.[47]

ayı savaşçılar

Kahramanın savaş esnasındaki çılgınlığını, savaşçılık erdemini, atılganlığını, gözüpekliğini ve savaşçılık zekâsını tasvir etmek için seçilen vahşi hayvanlar öncelikle aslan, yabandomuzu, yırtıcı kuşlar veya *berserker* veya *berserk* örneğinde olduğu gibi ayıdır.

Berserker'ler, kelime anlamıyla "ayı öfkesine sahip (*serker*) savaşçılar"dır. Bu, onların büyüsel olarak ayıyla aynı olduklarını söylemektir. Ayrıca, kendilerini kurda ve ayıya dönüştürdüklerine inanılır. Bir erkek, özellikle savaşa özgü sınavlar içeren erginlenme töreninin sonucu olarak bir *berserker*'e dönüşür. Bu sınavlar vasıtasıyla aday, vahşi bir hayvanın varlık kipini ele geçirir; vahşi bir hayvan gibi davrandığı ölçüde, korkuyla beklenen bir savaşçı

[46] *A.g.e.*, s. 190.
[47] Aynı yer.

haline gelir.

İngilizcede 'vahşi savaşçı' veya 'çıldırmak', 'kudurmak' anlamlarına gelen *berserk* kelimesi, ayı postları giyerek öfke ve şiddetle (uyuşturucuların etkisiyle olduğu söylenir) çarpışan savaşçılar olan *berserker*'lerden gelmektedir. Kelimenin ilk hecesi *ber-* İzlandacadaki *bern-*'in karşılığı olarak 'ayı' anlamına gelir; İzlandaca *serkr*'den gelen ikinci hece *serker* ise 'giysi' anlamına gelir.[48] *Berserker*'ler, ayının güç ve kuvvetinin savaş sırasında kendilerine geçeceği inancıyla ayı postlarına sarınırlardı. Onların kurtadamlar gibi yarı insan oldukları da düşünülmüştür. Bu savaşçılardan çok korkulurdu. Onların savaşın kritik anlarında biçim değiştirdiklerine ve kendilerini fiilen ayıya dönüştürdüklerine inananlar da olmuştur. Eski İskandinav destanlarında savaşçıların, ruhlarını başta ayı olmak üzere bir hayvan biçiminde kendi yerlerine savaşmaya gönderdikleri görülür. Norveçliler büyük öfke anlarında Laponların ve Finlilerin kendilerini ayıya dönüştürebildiklerine inanmışlardır.

Ayı Keltlerde savaşçı sınıfın simgesi veya amblemiydi. Ayı için kullanılan Keltçe sözcük *artos* (İrlanda dilinde *art*, Gal dilinde *arth*, Briton dilinde *arzh*, Latince *ursis*) mistik Kral Arthur'un ismini yankılar. Bir İrlanda erkek ismi olan Mathgen (*matugenos*, 'ayının oğlu') için de geçerlidir aynı şey. Keltlerin tapım merkezi olan Bern kentinin ayı tanrıçası Artio (kelime anlamı 'ayı'dır) ormanda otururdu. Bern yakınlarında bulunan bir heykelde, ayı ile Artio yüz yüzedirler ve Artio yanındaki bir meyve kabından ayıya meyve sunmaktadır. Artio hem bir avcıdır hem de ayıların koruyucusudur.

Bir kurda dönüşme, yani kurt postunun ritüel olarak giyilmesi gizli erkek cemiyetlerindeki erginlenmenin ana aşamasını oluşturur. Postu giyerek erginlenen kişi, bir kurdun davranışını içselleştirir; bir diğer ifadeyle, karşı

[48] John Ayto, *Dictionary of Word Origins*. Ayrıca bkz. Robert E. Bieder, *Toplumun Aynasında Ayı*, s. 71.

konulamaz ve yenilmez vahşilikte bir savaşçı haline gelir.

Ölümcül imtihan, adayı nihai olarak "*berserker*'lerin kızgınlığına" eriştirecek tarzda icra edilen bir dövüştür. Çünkü askerî yiğitlik, tek başına yeterli değildir. Bir genç, sadece cesaret, güç ve dayanıklılık sayesinde *berserker* haline gelmez; ancak, büyüsel-dinsel bir tecrübenin sonucu olarak varlık kipini değiştirecektir. Genç savaşçı, kendisini kudurmuş vahşi hayvana benzeten saldırgan ve dehşetengiz biri olduğu izlenimi veren kızgınlık nöbetiyle insanlığını dönüştürür. Aşırı derecede kızgın, gizemli, insani olmayan, varlığının en derinlerinden gelen savaşma gayretiyle coşar. Kadim Cermenler, bu kutsal gücü *wut* diye isimlendirirlerdi; bu, savaşçının düşmanını korkutan ve sonunda onu kıpırdayamaz hale getiren bir tür şeytani çılgınlıktı.

İrlanda dilinde "kızgın" anlamına gelen *ferg* kelimesi, Homeros'un kullandığı *menos*'a, kahramanların dövüşlerine özgü, dehşet verici kutsal tecrübeye karşılık geliyordu.[49]

Carlo Ginzburg'un aktardığına göre *berserker*'ler başlangıçta ölüler ordusunu (Totenheer) simgeliyorlardı ve bu, Cermen folklorunda hâlâ varlığını sürdüren, "ölüler ordusu"nu veya "vahşi av"ı eksen almış efsane ve ayinlere göre, kurtadamlara bağlı inanışlara dayanıyordu. Esrime, hayvanlara dönüşebilme yeteneği, ölüler ordusuyla bağ gibi unsurların hepsi, *berserker*'lerin takipçisi oldukları savaşçı tanrıya işaret ediyordu.[50]

[49] "Çin ve Arap kaynaklarından, tarihçi Mesûdî'den, Türkleri 'yırtıcı kurdun oğulları' diye anan eski Arap Şuubiye şairlerinin tasvirlerinden, nihayet Süryani patriği Mikâil'in tarihinden öğreniyoruz. (...) Türklerin vatanlarını savunmada nasıl fedakârlık gösterdikleri İran destanlarında, Firdevsî ve Saalibî'de, kurt başlı Türk'ün İran kahramanı İsfendiyar'ı çöllere sürdüğünü anlatan rivayetlerde belirtilmiştir." Bkz. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 2. basım, İstanbul, 1970, s. 106 vd.

[50] Carlo Ginzburg, *Efsaneler, Amblemler, İzler. Morfoloji ve Tarih*, s. 271.



Tanrıça Artio'yu, ağaçtan inen bir ayı karşısında serinkanlılıkla otururken gösteren adak heykelciği (Bern Tarih Müzesi).

ayı anne

Ayı maskesi takmış ve elinde yavru ayı tutan bir kadın şeklindeki 'Ayı Madonnalar', kökeni MÖ 5.000'e dayanan Vinca sanatından beri bilinmektedir. Ayı maskeleri takan ve sırtında kese taşıyan pişmiş topraktan bir dişi figürler dizisi, mitsel Ayı Sütana'yı temsil ediyor olabilir.[51] Eski Yunan'da ayı, ay tanrıça Artemis'in yoldaşı ve vücut bulmuş halidir. Artemis'in ya da ona tapanların ayı biçimli oldukları varsayılmıştır; Atinalı kızlar da Artemis onuruna ayılar gibi dans ederlerdi. Attika'daki Brauron'da, beş ila on yaş arasındaki Atinalı kızlar evlenmek umuduyla ailelerinin yanından ayrılıp, Artemis tapınağında kendilerini 'ayılaştırıyorlardı'. Kendilerini tapınağa kapatan bu küçük kızlar, ayıyı (yani tanrıçayı) taklit ediyor, onun tapınağında besleniyorlardı.[52] Eriştirme ritleri esnasında kızlar ayı olurlardı. Sparta'daki Artemis tapınağında, ayı maskesi takmış dişi bir dansçı figürü görülür.

Şamanın av hayvanlarının bollaşmasına ve avın bereketli geçmesine katkıda bulunduğu bilinmektedir. Ancak şamanın hayvanlarla ilişkisi manevi düzeydedir. Avlanan hayvanın postuna bürünmek, yabanıl insan için, o hayvan olmak, ona dönüşmekti. Bu sihirli dönüşüm çoğu kez bir esrime deneyimiyle dışavurulan bir 'kendinden çıkış'la, *ekstaz*'la sonuçlanıyordu. Bir hayvanın yürüyüşü taklit edilerek ya da postu giyilerek bir tür insanüstü varoluşa geçiliyordu. Ancak bu, saf hayvansal hayata doğru bir gerileme değildi; çünkü bu mit hayvanı bir ata veya tanrıydı. Atahayvana dönüşmekle insan daha yüce ve güçlü bir varlık haline geliyordu. Yaşamın ve evrensel yenilenişin merkezinde duran bir varlığa dönüşmek üzere esrimenin yarattığı "bilinç" durumuyla şaman kendi gücünün idrakine varıyor ve yaşamla kaynaşıyordu. Bu; doğallığa, içtenliğe, özgürlüğe, mutluluğa ve ölümsüzlüğe ulaşmak demekti.

[51] Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess*, s. 116.
[52] Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 161.





Sırtında bir kese taşıyan, ayı maskesi takmış bir "ayı sütana". Orta Yugoslavya, y. MÖ 4500.





Sol: Ayının tutuğu kabın içindeki bir delik hayvanın içi boş gövdesine açılmakta. MÖ 3.000, Kyklades Takımadaları, Syros. **Sağ:** Kucağına yavrusunu almış bir anne ayı. Güney Yugoslavya, y. MÖ 4500-4000.

geyiğin avı

Ben de gittim bir geyiğin avına
Geyik çekti beni kendi dağına
Tövbeler tövbesi geyik avına

Anonim türkü

Hayvan, önüme, beni çeken ve bana yabancı olmayan bir derinlik açar. Bu derinliği bir anlamda tanıyorum: Bu, benim derinliğimdir.

Georges Bataille

aç avcı

Av peşinde koşmak bir "açlık"tan kaynaklanır. Bu, fiziksel bir açlık olduğu kadar manevi bir açlıktır da. Avın bu ikili işlevi avla ilgili mitlerde hep karşımıza çıkar. Avcı yalnızca etin peşinde koşuyor gibi görünse de ruhun da peşindedir.

Av alanının tekinsiz ortamında tehlike ve çatışma kaçınılmazdır. Tehdit altındaki avcı daima kaygılıdır. Bu nedenle av; içsel yolculuk, kendini arayış, manevi erişkinlik gibi ruhsal uğraşlar için son derece uygun bir mecazdır. Av dünyasının değişkenliği ile iç dünyanın değişkenliği avcıyı ava, avı da kolayca avcıya dönüştürebilir. Kâh avın peşinde koşarken kaybolur avcı, kâh yolunu kaybetmişlere yol gösterir av. Örneğin eski Cermen anlatılarında cenazeyle ilgili bir hayvan olan geyik, ölüleri ötedünyaya götüren bir rehber hayvandır. İnanca göre ölüler bazen geyik suretinde görünürler. Ölüleri geyik postuna sarmak yine bir Cermen âdetidir.[1] Kök Türklerde de alplere ait mezar

[1] Bkz. Mircea Eliade, *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a*, s. 194-195.

taşlarında geyik tasvirleri görülür.[2]

Geyiğin öte-yerle ilişkisi, onu avlamak üzere peşinden koşanların bilinmeyen güzel bir ülkeye ulaştıklarına dair mitlerde de görülür. Hunların Avrupa'ya geçişlerini konu alan bir efsaneye göre geyik avına çıkmış Hunlar, avlana avlana Maeotis bataklığına kadar gelirler. Karşılarına bir dişi geyik çıkar. Geyiğin peşine düşerler ve geyik onları bataklığın içlerine doğru çeker. Sonunda geçilmez sandıkları bataklığın öte yakasına, İskit ülkesine ulaşırlar.[3]

Kimmer kralının iki oğlu Kutrigur ve Utigur da bir geyiğin peşinde koşar, sonunda onu bir deniz kenarında sıkıştırırlar ama geyik suya girip yüzmeye başlar; Kutrigur ve Utigur da peşinden denize girer ve yüze yüze yeni ülkelerine ayak basarlar.

Tasavvufi anlamda da geyik bir rehber hayvan olarak, müride Hak tecellilerini müşahade etmesi için yol gösteren mürşide karşılık gelir. Rehberliğini tamamladığında geyik, geyikliğinden sıyrılıp başkalaşıverir; bir peri, bir cin veya bir tanrının avatarı olduğu anlaşılır.

Geyiğin peşinden koşmak nihayetinde avcının varoluş tarzında köklü bir değişikliğe yol açar. Bir sınırın aşılmasını, olaya bir av süsü vererek bizzat o sağlar. Hayattan ölüme, kutsal olmayandan kutsala, olağan varoluştan ötedünyaya bu eşik hayvanı sayesinde geçilir.[4]

Geyiği Hayat Ağacı'nın altında veya kutlu bir dağda ölümsüzlük otu yerken gösteren motiflerin anlamı belki şimdi biraz daha iyi anlaşılabilir.

Aktaion'un köpekleri

Avcılıktaki maharetiyle nam salmış olan tanrıça Artemis'in en güçlü silahı olan öfkesi öldürücüdür ve onun ölüm

[2] Bkz. Emel Esin, "Sıgunlar Begi," *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu* içinde, s. 213.

[3] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. I, s. 578.

[4] Bkz. Mircea Eliade, *a.g.e*, s. 211.

buyruğunu hayvanlar duyurur. Dev avcı Orion'u bir akreple, tarlasının ilk ürünlerini sunmayı unutan Oineus'u ise ülkesine gönderdiği dev bir yabandomuzuyla öldürmüştür. Bekâret yeminini bozan *nympha* Kallisto'yu da ayıya dönüştürdükten sonra okla avlamıştır.[5] Bu nedenle Brauron çömleklerinde Artemis'e hizmet ederken evlenmek ve çocuk doğurmak için hizmetten ayrılan genç kızlar ayı olarak gösterilmiştir.[6]

Thebai'li bir avcıdır Aktaion. Asklepios, İason, Apollon ve Akhilleus'un da pîri olan atadam Kheiron yetiştirmiştir onu. Günlerden bir gün ormanda avlanan Aktaion, tanrıçayı hizmetindeki su perilerinin eşliğinde pınarda yıkanırken görür. Tanrıçayı tüm örtülerinden sıyrılmış halde, çıplak olarak seyreder. İnsanlara yasak bir bölgeye giren Aktaion, tanrıçanın mahremiyetini çiğnemiştir istemeden de olsa. *Potnia theron*, "yabani hayvanlar tanrıçası"[7] Artemis'in Aktaion'unkilerle çakışan öfkeli bakışları, geyiğe dönüştürüverir mağrur avcıyı.

Artemis'in çağrısıyla elli köpeği de çullanır Aktaion'un üzerine; öldürdüklerinin kendi sahipleri olduğunu bilmeden bir hevesle parçalarlar avlarını. Aktaion avcıyken av oluvermiştir.

Tanrılar âlemine merakla ve saygısızca yaklaşmaya kalkışanlara karşı simgesel bir uyarıdır bu: Tanrıyı görecek olursan, onun yok edici, körleştirici ya da hayvan-

[5] Artemis isminin kökenine ilişkin bir görüşe göre kelime "dokunulmamış, bozulmamış" anlamına gelen *artemes* sıfatından türetilmiştir. Azra Erhat'a göre kanıtlanması mümkün olmasa da, bu etimolojik iddia tanrıçanın bakirelik sıfatıyla uyumludur.

[6] Bkz. "Hayvanlar ve Mitoloji. Yunan Mitolojisinde Hayvanların Anlamsal Değeri," *Mitolojiler Sözlüğü* içinde, c. I, s. 385.

[7] Ulu Tanrıça'ya ait en eski figürlerin bulunduğu Çatalhöyük ve Hacılar'da bulunan, kadın figürlerinin yabani hayvanlarla birlikte betimlendiği heykelcik ve resimler, Phrygialı Ana Tanrıça'nın habercisi gibi görünmektedir. Aslanda ve yırtıcı kuşlarda bulunan avcılık ve güç yetileri Ana Tanrıça'nın önemli nitelikleridir. Bkz. Lynn E. Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde. Anadolu Kybele Kültü*, s. 59.



Köpekleri tarafından parçalanan Aktaion.

laştırıcı bakışıyla karşılaşırsın. Avcının bakışı Artemis tarafından saldırı olarak görülmüştür. İnsanlarca görülme tehdidine karşı Medusa'nın tepkisi de aynı değil midir? Onun gözlerine bakanlar, tanrısal bakışın dokunuşuyla taş kesilirlerdi. Onları görmenin tek bir yolu vardır: görülmeden görmek, gözucuyla bakmak, görülmemesi gereken şeye sezdirmeden göz atmak.

Cupido'nun yüzü

Apuleius'un *Başkalaşımlar*'ında aktarılan mitte, Cupido gündüzleri ortalıkta görünmez, Karısı Psykhe'ye yalnızca geceleri karanlıkta yanaşır; karısının yüzünü görmesine izin vermez. Psykhe'nin ablaları, kocasının gizli kimliğini bir an önce öğrenmesi konusundaki onu cesaretlendirmeye çalışırlar ama Cupido karısını aksi yönde uyarır:

> Bu hain karılar canla başla sana karşı aşağılık kumpaslar kuruyorlar; asıl niyetleri seni kandırıp benim yüzüme bakmanı sağlamak. Ama sana hep söylediğim gibi yüzümü bir kere görürsen, beni bir daha asla göremezsin.[8]

Psykhe'nin mutlu olması için her şeyi vardır var olmasına ama eşinin çehresinden mahrum olması "mutlu" hayatını için için kemirmektedir ve sonunda kıskanç ablalarının vehimlerine o da kapılır. Sözümona kocası aslında vahşi bir yılandır, onu iyice semirsin diye beslemektedir; onu gebe bırakmış olması da onu daha lezzetli bir lokma haline getirmek istemesindendir. Kötü ablalarının kışkırtmasıyla baştan çıkan Psykhe, gece olunca bir elinde ustura diğerinde kandil, kocasının yüzüne bakar.

> O bütün vahşi hayvanların en kibarını ve en tatlısını gördü; tanrıların en yakışıklısı Cupido'nun bütün güzelliğiyle yattığını gördü. Onu görünce kandilin ışığı bile sevinçle parlayıverdi, ustura ise günahkâr keskinliğinden dolayı

[8] Apuleius, *Başkalaşımlar*, s. 251-281.

> utanç duydu. Psykhe ise bu muhteşem manzara karşısında dehşete kapıldı ve bütün kontrolünü yitirdi; beti benzi attı, takatı kalmadı ve titreyerek dizlerinin üstüne çöktü.

Yatağın dibinde tanrının aşk bahşettiği yay ve oklarını görür Psykhe. Oklardan birini incelerken sivri ucu parmağını deler ve böylece Aşk'a âşık olur. Okun açtığı bedensel yaraya ruhsal acının çok daha derin yarası eklenmiştir. Psykhe'nin tüm varlığı, Cupido'nun okunun açtığı manevi yarayla –sadece bir kez görebildiği ama gözlerinin önünden hiç gitmeyen Cupido'ya kavuşma özlemiyle– acı çekmektedir. "Karanlıkta gizlenen cinsel haz, yerini tüm görkemiyle görülen tanrıya sahip olma özlemine bırakır."[9] Dizginleyemediği bir tutkuyla yanıp kavrularak Cupido'nun üzerine uzanır ve çıldırmış gibi ateşli öpücüklere boğar onu. Sonunda tanrıyı istemeden uyandırır ve güveninin kötüye kullanıldığını anlayan tanrı, bir kuşa dönüşüp insan-eşinin kolları arasından uçup gider.

Tanrının yüzü görülemez; çünkü insanın onu görüp de yaşaması mümkün değildir. Karşıdan görmek yasaklanmıştır. Güneşi görenin, gözleri yanar; aşk ateşinin cazibesine bir kez kapılan onunla yanmaktan kurtulamaz.

Gizli kalması gereken çıplaklık sadece yüz için geçerli değildir, cinsel organların da çıplaklığı yasaklanmıştır. Medusa'nın açık ağzı ve dışarı uzanan dili, iç içe geçmiş cinsel organlar olarak da yorumlanabilir. Kavuşmuş organları görmek Tiresias örneğinde olduğu gibi kör edici olabilir. Kadını çıplak görmek ya da erkeği sertleşmiş cinsel organıyla görmek, her defasında o ilk sahneyi görmek anlamına gelir.

av ve cinsellik

Cinsel uyarılmanın kudurttuğu, birbirlerine vahşice sarılmış çiftler etobur avcı ile avının canhıraş boğuşmasına

[9] J. Jakob Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, s. 74.

benzetilmiştir.

> Öpüşen dudaklar, aynı zamanda birbirini parçalayan, yiyen dudaklardır.... Cinsel birleşme önce av, sonra savaşım, son olarak da öfkeli bir doyumsuzluktur.[10]

Av, aşk ve görme arasında her zaman bir bağ vardır. Artemis ile rakipleri arasındaki ilişki erotik-mistik bir ilişkidir. Tanrıçanın bir avcı olması, bir avı arzulaması anlamına gelir. Avcıya, arzuyla peşinde koştuğu avın kendisinden başkası olmadığı dersini verir av. Aktaion mitini şöyle de yorumlamak mümkündür: O, ilahi cezbeye kapılmıştır ve Yüz'le karşılaşınca gördüğü bu güzelliğin arzuladığı şeye dönüşmüştür. Aktaion tanrıçanın dönüştürücü bakışları sonucu ölmemiştir, vuslata ermiştir.

Divan şiirinde *gamze*, yani 'gözucuyla süzgün bakış'[11] nişan almış okçunun tek gözü gibidir ve doğrudan bakıştan çok daha etkilidir; avcı-mâşuk yayını gerer, bir gözünü kapatır, nişan alır ve öldürücü bakış okunu yay kaşlarından fırlatır. Âşığın kalbine saplanan bu ok dönüştürücüdür: öldürür, büyüler, delirtir... Sevgilinin bakışları âşığı yemeden içmeden keser ve sonunda "ölümüne" sebep olur. Sevgilinin siyah saçları, âşığın gönlünü kapıp götüren bir kartaldır ya da sevgilinin kara gözleri ceylanın kara gözleri gibi aslanı avlar; *şîr-gîr āhū*'dur, yani 'aslan yakalayan ceylan'dır.

İbrahim'in ceylanı

Feridedin Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliya*'da aktardığı rivayete göre, şehzade İbrahim Edhem, Belh'teki sarayında bir şölen vermiş. İleri gelen devlet adamları İbrahim Edhem'in önünde yerlerini almış, kullar önünde elpençedivan di-

[10] Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 146.

[11] Ayrıca "lâhze" kelimesi de 'gözucuyla bakış', 'bir anlık bakış' anlamına gelir.

zilmiş. Derken aniden heybetli bir adam çıkagelmiş. Adamın heybeti karşısında nutku tutulduğundan hiçbir hizmetkâr da yanına gidip de "Kimsin, ne arıyorsun burada?" diyememiş. Adam hükümdarın tahtına kadar ilerlemiş. İbrahim sormuş: "Ne istiyorsun?" "Bu handa konaklamak istiyorum" demiş adam. "Burası han değil, benim sarayım." "Bu saray senden önce kimindi?" "Pederimin." "Ondan önce kimindi?" "Falancanın." "Ondan önce?" "Falan oğlu filancanın." "Ne oldu bu adamlara?" "Hepsi de göçüp gitti bu dünyadan." "İyi de burası han değil diyen sen değil misin? İşte birisi geliyor, biri gidiyor!"

Sözlerini tamamladıktan sonra hızla sarayı terk etmiş gizemli adam. İbrahim peşinden koşmuş. "Dur!" demiş, "Seninle mutlaka konuşmam lazım." Adam durup bakmış. İbrahim Edhem, "Sen kimsin böyle canımda bir ateş tutuşturdun? Nereden geliyorsun nereye gidiyorsun?" demiş. "Ben karadayım ve denizdeyim, yerdeyim ve gökteyim; herkes bana Hızır der" diye yanıtlamış adam. Lafını tamamladıktan sonra da ortadan kaybolmuş.

Günler geçtikçe İbrahim'in gönlündeki ateş daha da artmış. "Atımı eyerleyin, avlanmaya gideceğim" diye emir vermiş; içinden de "Bakalım bu hal nereye kadar varacak?" diye geçiriyormuş. Av sırasında bir ceylan görmüş, peşine düşmüş. Ceylan kaçmış, o kovalamış. Böyle kendinden geçmiş bir halde ceylanın ardından koştururken askerlerinden ayrı düşüp uzaklaşmış. Atı kan ter içinde kalmış, artık koşacak takatı kalmayınca, ceylan durup dile gelmiş: "Senin yaratılmandaki gaye, benim gibi bir biçareye ok atıp avlamak mı? Bundan başka bir işin yok mu senin? Boşuna uğraşma, sen beni avlayamazsın. Ben, seni avlamak için gönderildim, sen beni avlayasın diye değil" demiş. Bu durum karşısında hayretler içinde kalan şehzade İbrahim Edhem, sırmalı kaftanını çıkarıp atmış, sahrada rastladığı bir çobanın abasını giymiş. Nişabur yakınlarında bir mağaraya kapanıp zahit olmuş. Ceylan avlamak isteyen İbrahim Edhem'i, Tanrı ceylanla

avlamış.[12]

Bu hikâyenin bir başka versiyonunu da 15. yüzyıl Türk edebiyatı şairlerinden Ahmed-i Dâî'nin (ölm. 1421 civarı) *Çengnâme*'sinde görüyoruz. Çengin yapımında kullanılan ahu derisi dile gelip kendi hikâyesini anlatır. Bağ ve bostanlarda dolaşan bu ceylan, Hıtay'da kışlar; Çin'de yazı geçirir. Bütün dünya sahralarını görmüştür. Geyik, gördüğünde kuş gibi uçar; insanlardan peri gibi kaçar. Hiçbir tuzağa yakalanmamıştır. Bir çekişte yüz kementi koparır. Sürmeli gözleri Medusa gibi büyüleyicidir. İnsanlar güzellerin gözlerini onunkilere benzetir. Bir gören, bir daha unutamaz gözlerinin güzelliğini. Şöhreti Hıtay'dan Rum iline ulaşmış bu ceylanın dillere destan güzelliğini bütün dünya görmeyi arzular. Bütün şeyhle-

[12] İbrahim b. Edhem menkıbesinin değişik versiyonları için bkz. Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, s. 405. Saadet Çağatay, İbrahim Edhem menkıbesinin Buda'nın, malını mülkünü, ailesini terk edip sarayından uzaklaşması, hükümdarlık giysilerini bir münzevinin giysileriyle değiştirip bir tür derviş olması hikâyesinin bir versiyonu olduğunu öne sürmüştür (Bkz. 100. *Doğum Yıldönümüne Armağan. Prof. Dr. Saadet Çağatay'ın Yayınlanmış Tüm Makaleleri*, c. 2, s. 413). Asaf Hâlet Çelebi de aynı benzerliğe dikkat çekmiştir (Bkz. Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, s. 221). Bir Japon masalında da avcı, av tarafından dönüşüme uğratılır: Avdan eli boş dönen avcı evine giderken bir çift mandarin ördeği görür. Çiftler halinde gezen ve hayatları boyu tek bir eşe bağlı kalan bu hayvanlar evlilik bağının bir simgesi sayıldıklarından avlanılmaları hoş karşılanmaz. Ancak karnı aç avcı dayanamayıp ördeklerden birini vurur, diğeri ise kaçıp kurtulur. Kuşu pişirip yiyen avcı gece rüyasında güzel bir kadının yanı başına oturup ağladığını ve gözyaşları içinde kendisini yaptığı işten dolayı kınadığını görür. Eşi olmadan yaşayamayacağını söyleyen dişi ördek, avcıyı eşinin öldürüldüğü yere çağırır. Avcı uyandıktan sonra rüyasında gördüklerinden etkilenir ve ördeğin çağrısına uyar. Tarif edilen yere giden avcı, ördeğin yalnız başına yüzdüğünü görür. Avcının geldiğini fark eden ördek gözlerini ona dikerek üzerine doğru yüzer, ona iyice yaklaştıktan sonra gagasıyla kendi böğrünü deşmeye başlar ve avcının gözleri önünde ölür. Avcı da bu olayın etkisiyle saçlarını kazıtıp rahip olur (Bkz. Lafcadio Hearn, *Kvaidan. Tuhaf Şeylere Dair Öyküler*, s. 27-30).

rin ve beylerin, hükümdarların gayesi onu avlamaktır. Onu ele geçirme aşkıyla nice yaylar kurulup, oklar yağar ama kimse ona sahip olamaz. Fakat sonunda birkaç avcı onu avlamayı başarır. Boğazlayıp, derisini yüzerler. Etini pişirip yerler. Derisini bir sepiciye satarlar. Sepici o nazik deriyi tabaklar. Birileri bu deriyi alıp, üzerine Tevrat, İncil tefsiri yazar; birileri dualar yazıp yaldızlarla süsler; birileri de üzerine resimler yapar. Bu resimlerin kimi kiliseye, kimi büthâneye konur. Derinin bir kısmı da bir def çemberine gerilir. Nihayet, bir kısmı da bir çengcinin eline geçer. O da, o deriyi çekip gerer ve çenge takar. Çengin o gönüllere nüfuz eden, insanın içine işleyen sadâsını veren işte bu ceylandır. Aslında ceylan avlanmış gibi görünse de çengden çıkan büyüleyici sesle veya üzerine yazılan kutsal metinler veya tasvirlerle insanları avlamaktadır.

mürşit geyik

Bir yol gösterici, bir kılavuz olarak geyik motifine, Âri döneme ait bir mitte de rastlıyoruz. Kral Brahmadatta maiyetiyle birlikte ava gitmiş. Bir çalılıktan bir *şarabha*[13] çıkmış karşısına. Kral kovalamış, *şarabha* kaçmış. Uzun bir takibin sonunda, su dolu bir çukurun yanına gelen hayvan onun çevresinden dolaşmış, çukuru fark etmeyen kral ise suya düşmüş. Aslında *şarabha* sıradan bir av değil, Bodhisattva'nın *avatar*'ıdır. Onu vurmaya çalışan adamı çukurdan çıkarır ve ona Töre'yi öğretir.

Avcı-kralı kendi inancına bağlamak için *şarabha*'ya dönüşen Bodhisattva motifi, Kırşehir bölgesinde yaşamış bir Mecusi olan Aziz Efstathios'un Hıristiyan olması efsanesinin de kaynağıdır. Menkıbesine göre, avlanırken kendisine boynuzları arasında haç olan bir geyik görünmüştür. Hayvanın peşine düşer. Geyik "Neden beni kova-

[13] Hint edebiyatında *şarabha* kelimesi, hem bir masal hayvanını hem de boynuzlu bir hayvanı ifade ediyor.

lıyorsun? Ben Mesih İsa'yım" diye dile gelince Hıristiyan olur.[14]

Benzer şekilde Mecusi prens Behnam'ın Hıristiyanlığı seçmesinde yine yol gösterici bir geyik etkili olmuştur.[15] Başka bir varyantta ise zengin ama iyiliksever bir putperest olan ava tutkunRomalı general Placidus konu edilir. Bir gün maiyetiyle birlikte avlanırken çok güzel bir geyik görüp onu bir kayalığın tepesine kadar takip eder. Placidus geyiğin ihtişamını hayranlıkla seyrederken boynuzlarının arasındaki haçı fark eder ve insan sesiyle konuşan geyik, kendisinin İsa olduğunu söyler. Eliade, bu hikâyenin köklerinin Arapça ve Pehlevî versiyonları aracılığıyla Sanskritçe kaynaklara kadar uzandığını belirtir.[16]

Kaygusuz Abdal menakıbnamesinde de benzer şekilde Alâiye (Alanya) beyinin oğlu Gaybî, yani Kaygusuz Abdal avlanırken bir geyiği yaralar, kaçan geyiği takip eder; geyik onu Elmalı'daki Abdal Musa dergâhına kadar peşinden sürükler. Dergâha girip Abdal Musa ile karşılaşan Kaygusuz, attığı okun şeyhe saplanmış olduğunu görünce onun müridi olmaya karar verir.[17] Benzer menkıbevi anlatımlarda geyik donuna giren mürşit motifi Sultan Şucâuddîn ve Hacım Sultan için de söz konusudur.[18]

Geyik veya ceylan hakkındaki bu menkıbeler bazı kişilerce saf insanları kandırmak için de kullanılmış gibi görünüyor. 16. yüzyıda İstanbul'da bulunan Ogier Ghiselin Busbecq (1522-1592), bir dilenci ile geyiğinden bahseder. Dilenci öyle koşullandırmıştır ki geyik dua okunurken

[14] F. W. Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, c. I, s. 74. Ayrıca bkz. F. W. Hasluck, *Bektaşilik İncelemeleri*, s. 78. Bu kaynakta azizin adı Ayos Evostasyos olarak geçmektedir. Ayrıca bkz. dipnot 22.

[15] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 209.

[16] Mircea Eliade, *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a*, s. 201.

[17] F. W. Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, c. I, s. 74-75 ve 233.

[18] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 207-208.

içinde her Allah kelimesi geçtiğinde başını yere eğmektedir. Geyiğin ilahi mevzulardan anladığını sanan insanlar da dilenciye sadaka vermek için birbirleriyle yarışırlar.[19]

Geyik-Buda

Saadet Çağatay, menkıbelerdeki geyik donuna girme motifinin Uygurların Budacılığı kabul ettikleri dönemde kendi dillerine çevirdikleri bazı Budacı menkıbelerden kaynaklandığına dikkat çekmiştir. Uygurca bir *câtaka* (menkıbe) mecmuasında Buda'ya ait bir hikâye anlatılmaktadır: Kral Kosala için büyük bir bahçe yaptırılmıştır. Bahçeye ceylanlar konmuştur. İçlerinden birisi de Buda'dır. Buda güzel bir ceylan olarak kralın dikkatini çeker, amacı kendini avlatarak yediği güzel otlar için minnet borcunu ödemektir. Ancak kral bu güzel hayvanı öldürmeye kıyamaz ve bir daha av yapmaya tövbe eder.[20]

Başka bir menkıbede, Kral Dantipâla maiyetiyle ava çıkarak birçok geyik avlar. Başka bir ormandan geçerken bir geyik sürüsüyle karşılaşır. İçlerinden altın renginde bir geyik güzelliğiyle dikkatini çeker. Diğerlerinin rehberi ve kralı olan bu geyik aslında geyik suretindeki Buda'dan başkası değildir. Avcılar bu beş yüz geyiği kovalamaya başlarlar. Geyikler rehberlerinin yanına gelip yardım ister. Geyik-Buda Kral Dantipâla'nın yanına gidip canlıları öldürmenin günah olduğunu söyleyerek geyiklerin hayatını bağışlamasını rica eder. Ancak geyik-Buda'nın nasihatlerini umursamayan zalim kral kılıcıyla hayvanın başını keser; işte tam o anda Dantipâla'nın kılıç tutan kolu bileğinden kopuverir. Kral pişmanlığını dile getirip bağışlanmak için yalvarsa da, yer yarılır ve cehennemden

[19] Bkz. Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum. 13.-15. Yüzyıllar*, s. 148.

[20] Saadet Çağatay, "Karaçay Halk Edebiyatında Avcı Bineger", 100. *Doğum Yıldönümüne Armağan. Prof. Dr. Saadet Çağatay'ın Yayınlanmış Tüm Makaleleri*, c. I, s. 416.

çıkan alevler Dantipâla'yı yutar.[21]

Bu mite benzer bir anlatıya Karaçay halk edebiyatında rastlanır. Budacı, Hıristiyan ve İslami unsurlar taşıyan bu anlatıya göre, bir beyin oğlu olan avcı Bineger'in akibeti de Kral Dantipâla'nınki gibi feci olur. Çok sayıda geyik öldürmüş yaman bir avcı olan Bineger'in karşısına bir gün geyik ilahının kızı olan çok güzel bir dişi geyik çıkar. Bineger kardeşinin hastalığına derman olacağına inandığı geyik sütünün peşindedir. Ancak bir süre sonra karşısına çıkan üç ayaklı görkemli geyik, avcıya aradığı geyiğin kendisi olmadığını ve peşini bırakmasını söyler. Ama Bineger onun peşini bırakmamakta kararlıdır. Bunun üzerine geyik ona beddua eder:

> Sen çocukluğundan beri bizim etimize doymadın
> Biz garipleri dağda yaşamaya bırakmadın
> Şimdi dinle, biraz beddua edeyim:
> Senin aşağı tarafın derin olsun, uçurum olsun
> Yukarı tarafın ipin, urganın yetişemeyeceği kadar dik olsun
> İki yan tarafın serçe geçmeyecek kadar dar olsun
> Bunun içinde senin yaşayacağın günler çok olsun
> Senin etine karga kuzgun doymasın,
> Şimdi sen bizi bıraksan bile, yaratan Allah seni rahat bırakmasın.

Bu bedduanın ardından dağı sis basar. Geyik gözden kaybolur. Üst taraf sarp bir dağ olur, ipin uzanamayacağı kadar derindir; alt tarafı uçurum olur, etrafı serçenin geçemeyeceği darlıkta kayalarla kaplanır. On beş gün bu kaya kovuğunda yaşar ve açlıktan kendi budunun etini kesip yemek zorunda kalır. Yardıma gelen kardeşi ve ahali onu aşağıya atlaması için cesaretlendirmeye çalışır ama başarılı olamazlar. Bineger, sevgilisini çağırmalarını ister. Kötü haberi alan sevgilisi "soğuk yolluk hazırlayıp" yola çıkar, sevgilisinin öleceği yerde canına kıymaya ant

[21] Saadet Çağatay, "Karaçay Halk Edebiyatında Avcı Bineger", *a.g.e.* içinde, s. 415.

içer. Yanına vardığında ona şöyle seslenir:

Rezil olmuşsun beylerin beyi sevgilim
Seni arzuluyorum, hoplayıp çıkıyor yüreğim
Sana geldim, iki butumu at edip,
Kollarımı onları süren kamçı edip
Üstüme yayılmış sırma saçımı yamçı edip
Gözlerim göz yaşlarıyla damla edip
Altınlı tüfeğini ucundan tutup bıraksana
Üstündeki benim diktiğim ipek gömleğini
Çözüp alarak gözlerine sarsana
Sevgilim ak pamuk gibi göğsümü
Açıp duruyorum, şimdi bana çevril de atlasana

Bineger sevgilisinin cesaretlendirmesiyle gözlerini gömleğiyle bağlayıp aşağıya atlar ve ölür. Onun bu haline dayanamayan kadın da hançerini kalbine saplar.[22] Tıpkı eski bir Brahman efsanesinde tanrı Şiva'nın karısının, kocası tahkir edildiği için kendisini ateşe atması gibi. Saadet Çağatay'ın dikkat çektiği üzere, Bineger'in sevgilisi Alman masallarındaki yarı tanrı kadınları, perileri hatırlatır. Örneğin bunlardan birisi olan Perhta'yı (veya Berhta ya da Berta) cezbedebilmek için evin tepesine çeşitli yemekler konmaktadır. Havada uçarak evin çatısına konar ve yemek sunularını alır böylece evin sahipleri günahlarından kurtulur. Bineger'in sevgilisi de böyle bir peri tipini anımsatmaktadır. Beraberinde hazırlayıp getirdiği yemekler de peri kızını tatmin eden sunguları hatırlatmaktadır. Kadın, onursuzca ölen sevgilisi için kendi canına kıyarak gösterdiği yiğitlikle onun onurunu kurtarmaktadır belki de.

Alman halk edebiyatında da yüksek dağların ruhları, yuvarlanıp düşmesine yol açarak hırslı avcıyı cezalandırırlar. Zira avcı, geyiklere ait olan ve kendilerinden başkasının giremeyeceği yerlere sokulmuştur. Bu hikâye Avrupa'nın çeşitli yerlerinde de (Ardenne dağlarında, Fransız ve Rhein boyu avcıları arasında) anlatılır.

[22] Saadet Çağatay, *a.g.e.* içinde, s. 423-426.

Hikâyenin Kazakça bir varyantında avcının karşısına bu kez Buda yerine Mukambet (Muhammed Peygamber) çıkar. Fakat hikâyedeki Mukambet, İslami olmaktan çok Budacı bir karakterdir. Kral Brahmadatta menkıbesinde Buda, hamile bir ceylanı avcıdan kurtarmak için kendisini feda etmeye razı olur; hayvanın güzelliğine kıyamayan Kral Brahmadatta onu öldürmekten vazgeçer ve bir daha ceylan avına çıkmaya töbe eder. Kazakça menkıbede ise geyik, bir gâvurun kurduğu tuzağa yakalanır. Ölürse, iki yavrusu anasız kalacaktır. Peygamber geyiği tuzaktan kurtarıp iki yavrusunun yanma yollar; avcıya da geyik yerine kendi canını teklif eder. Geyik bir süre sonra iki yavrusuyla geri döner. Peygamberi kendisi yerine kurban olmaktan kurtarmak istemektedir. Ondan iki yetimine göz kulak olmasını rica eder. Muhammed Peygamber geyiği yavrularıyla birlikte gâvur avcının karşısına yollar. Bir yerine üç geyikle karşılaşan avcı sevinir ve geyiğin boynuna kementini atıp yakalar. Tam boğazını kesecekken Peygamber yetişir. Ona geyiği bırakıp Müslüman olmasını söyler. Peygamberin telkinleriyle avcı da Müslüman olur.[23]

yenileyen ve yenilenen

Boynuzları düzenli aralıklarla yenilenen geyik, dönemsel ve evrensel 'yenilenme'yi simgeleyen bir hayvandır. Bütün bu hikâyelerdeki 'geyik tarafından avlanma' (bir mürşit tarafından irşat edilme, 'ölmeden önce ölme'), avcının varlık kipinde değişikliğe yol açan bir dönüşümle yeni ve 'uhrevi' bir hayata geçişin başlangıcını oluşturur. İnsanoğlunun yüz binlerce yıl avlanarak hayatta kaldığını, hayvanlarla metafizik bir akrabalığa inandığını düşünecek olursak, bu hikâyelerin tarihöncesi bir anlayışı yansıttığını rahatlıkla söyleyebiliriz. O devirlerde hayvan, hayatın gizemini, dünyanın gizli anlamını ifşa eden olağandışı bir varlıktı.

[23] Saadet Çağatay, *a.g.e.* içinde, s. 417-418.

kendini terbiye eden hayvan

İçgüdülerinin seni bir kukla gibi
çekip çevirmesine izin verme

Marcus Aurelius

âşık hayvan

Ünlü İranlı şair Hâfız, zahit ve rint karşıtlığını ele alırken, insan-hayvan ayrımı üzerinde durur ve bize bir "gerçek" insan tarif eder.[1] Dünyadan el etek çekmek olan züht veya zahitlik, dinsel açıdan makbuldü; çünkü zahit dünyayı aşağılarken "varlığı" değil, yoksunluğu aşağılıyordu. İçindeki hayvanı kovalamaya çabalayan zahit, başlangıçtaki masumiyeti tekrar kazanmaya, dünyanın yüzünü temizleyip Tanrı'nın yüzünü başlangıçta olduğu gibi yansıtır hale getirmeye çalışıyordu. Çünkü arzular sonsuzdu, tatminse nadir ve geçici. Bu hastalığın çaresi yalnızca züht ve tefekkürdü. Sürekli olarak arzulamaktan kurtulup dünyanın ne olduğunu ancak riyazet sayesinde görebilirdik. Fakat Hâfız, dünyadan arınmış zahidin, bu durumdan haz aldığını, üstelik halkın takdirini kazanma ve zahitliğiyle makam elde etme arzusundan geri duramadığını söyler. Ondan kurtulduğunu sanırken yine ayaklarına dolanıvermiştir dünya.

Zahidin bu gururu ve kendini beğenmişliği, rintte bulunmaz. Hırka giymez rint, mescide gitmez. Âşık rindin

[1] Bkz. Nasrullah Pürcevâdî, "Hâfız'ın Rindliği-II," *Can Esintisi, İslamda Şiir Metafiziği* içinde, s. 247-285.

tek bir kıblesi vardır: mâşuk. Zahidin kıblesi ise zihnindeki arzu ve hayalleridir; dünyadan, cenneti ve onun hazlarını, nimetlerini elde etme uğruna vazgeçer. Hâfız'a göre zahit henüz aşk âlemine adım atmadığından, mâşukla bir bağlantı kurmadığından insan sayılamaz. Onun benliği bir vehimden ibarettir. Şiirinde zahide şöyle seslenir:

> Rindlik öğren, kerem et, çünkü şarap içmeyerek insan olmayıp hayvan kalmak pek de hüner değil.

Ahmed Gazzâlî bir rubaisinde insanı insan yapan bu şaraptan şöyle söz eder:

> Mezhebimizce haram olmayan o şarap sayesinde ezelden beri kuru göremezsin dudağımızı.

Bu ezeli aşk şarabı, mutasavvıflara göre *bezm-i elest*'teki ahitti; bu nedenle "elest bâdesi" diye de isimlendirilmiştir kimi zaman. Onlar Allah'ın ezelde sorduğu "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" (*Elestü bi rabbikum*) sorusunu "Ben sizin mâşukunuz değil miyim?" diye anlıyorlar ve "Evet biz senin âşıkınız" diye yanıtlıyorlardı. Ezeli aşk, özgürleştiriciydi ve kurtarıcıydı; insanı hayvandan ayırt ediyordu.

Bâyezid Bistâmî'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Çok kez O'nu isteyenin ben olduğumu sanmıştım, oysa ilk önce O beni istemişti."[2] Ahmed Gazzâlî, Bâyezid Bistâmî'nin bu sözünün doğruluğunu "O onları sever, onlar da O'nu severler" ayetiyle ispatlamaya çalışır. Allah'ın Âdem soyuna özel olarak seslenmesi, onun kadim sevgisinin, onun güzelliğinin insan ruhunda tecellisinin sebebiydi. O gün mâşuk suretinde tecelli etmiş ve "bu zuhur ve tecellinin ışığıyla" ruhlar Allah'ın yüzüne bakabilmişler ve bu "ilk

[2] Ahmed Gazzâli'nin *Sevânih*'inden aktaran Nasrullah Pürcevâdî, "Ezeli Aşk ve Elest Badesi," *Can Esintisi* içinde, s. 377. Attâr bu sözü "Sandım ki ben onu seviyorum. Bakınca gördüm ki onun sevgisi benden önceymiş" şeklinde aktarmıştır.

bakış" sayesinde âşık olabilmişlerdi.[3]

Mutasavvıflara göre insanı insan kılan, bu ilk bakışın anısıyla dolu olması, o âna geri dönme isteğiyle yanıp tutuşması, ilahinin güzel yüzüyle sarhoş ve divane olmasıdır. Fahruddin Irâkî, kadehe konan ilk şarabın, sâkinin, yani mâşukun mest gözünden borç alınmış olduğunu söyler.

> Rind ezelden beri âşıklığı ve sarhoşluğu meslek edinmiştir ve sonsuza değin de ya sarhoşluk ya da mahmurluk içerisindedir.[4]

İnsanın yaratıcısını görebilme yetisinin kaynağı olarak da ilk bakışın bereketi gösterilir. Yüz ve bedende ilahi tecelliyi idrak edip dîvâne olmak insana özgüdür. Aynu'l-Kudât bu durumu bir beytinde şöyle ifade eder:

> Yüzünün ve beninin güzelliğinden aklımız divanedir
> Aşkının şarabından iki dünya meyhanedir.

Gerçek benlik rindinkidir. İnsanın insanlığı ancak onunki gibi bir benlikle gerçekleşebilir; çünkü rint, zahidin yapamadığını yapmış, yoldaki engeli, yani kendi nefs hayvanını tam anlamıyla ortadan kaldırmıştır.

güzel huylu hayvan

Bir gün velilerden bir cemaat, Râbiatü'l-Adeviye'nin bir elinde ateş, bir elinde testi aceleyle koştuğunu görmüşler. Nereye ve ne için koştuğunu sormuşlar. Râbia da "Cenneti yakmaya, cehennemi ise su döküp söndürmeye gidiyorum ki yolu kapayan bu iki perde de ortadan kalksın, amaç görünsün, Tanrı'nın kulları, ümitsiz ve korkusuzca Tanrı'ya hizmet etsin. Çünkü eğer cennet ümidi ve cehennem korkusu olmasaydı, hiç kimse Tanrı'ya tapmaz ve itaat etmez-

[3] N. Pürcevâdi, *a.g.e*, s. 377.

[4] *A.g.e.*, s. 383.

di" demiş.[5] Azat edilmiş bir köle olan Râbia, özgürlüğün anlamını bilen bir kişi olmalıdır. Allah'a korku ve çıkar beklentisiyle itaatin insanı köleleştireceğinin farkındadır. Tanrı'ya şöyle dua ettiği söylenir:

> Rabbim, eğer cehennemden korktuğum için sana tapıyorsam, beni cehenneme at ve orada yak! Eğer cennete girme emeliyle ibadet ediyorsam, cennete girmeyi bana haram kıl! Yok eğer sırf senin için sana tapıyorsam o zaman da bâki olan cemalini benden esirgeme.[6]

Tilâvetle Kuran okuyan kötü mizaçlı dindarlarla sohbet etmektense, güzel huylu günahkârlarla sohbet etmeyi tercih eden Cüneyd,[7] korkusuzluğu ve kendi olma cesaretini velilerin nitelikleri arasında saymıştır:

> çünkü korku ileride başa gelecek bir bela endişesinden veya arzulanan bazı şeyleri kaybetme düşüncesinden doğar. Oysa veli, vaktin oğludur [ibnü'l-vakit].[8] Bir geleceği yoktur ki bir şeyden korksun. Korkusu [havf] olmadığı gibi ümidi de [recâ] yoktur; çünkü ümit gelecekte ya arzuladığı bir şeyi elde etme ya da başına bir talihsizlik gelmemesi beklentisini gerektirir. [Bunların her ikisi de gelecekle ilgilidir.] Veli mahzun da değildir; çünkü hüzün kişinin dalgınlık ânının kasvetinden doğar. Rıza gülistanında, uyum [muvâfakat] bahçesinde yaşayan kişide hüzün ne gezer.[9]

Bazı irfan sahipleri karşılıksız ibadet konusuna başka bir açıdan da yaklaşmış, yaptığı ibadetle gururlanmanın ve kendini üstün görmenin Allah'a değil, farkında olmadan kendine tapmak olduğunu söylemişlerdir. Bu yüzden ta-

[5] Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 330.

[6] Feridedin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 125.

[7] *A.g.e.*, s. 466.

[8] İbnü'l-vakit: İçinde bulunduğu anda ve halde yapılması gereken en uygun şeyi yapan, geçmişe ve geleceğe bağlanmayıp anı değerlendiren kişi.

[9] Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 333.

savvuf dinler üstüdür; çünkü âşık "dinden" çıkmış kişidir, daha doğrusu aşk dinindendir. Şairin dediği gibi:

> Saçun küfrin yüzün nûrın görürse zâhid ü râhib
> Bu mescidden diye yâhâ ve ol büthâneden yâ Hû
> [Zahit ve rahip saçının küfrünü[10] ve yüzünün nurunu görse/Biri mescitten "yehho" diğeri de kiliseden "yâ Hû" der.]

Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî de (ölm. 907) tasavvufun ahlak olduğuna dikkat çekenlerdendir.

> Eğer usullerden ibaret olsaydı çabayla elde edilirdi, yalnızca ilimlerden ibaret olsaydı öğrenimle kazanılırdı. Tasavvuf ahlaktır; bu yüzden nefsinden ahlak kurallarına uymasını talep etmediğin, davranışlarını bunlara uydurmadığın ve gereklerini yerine getirmediğin sürece onu edinemezsin.[11]

Cüneyd-i Bağdâdî bu ahlakı şöyle ayrıntılandırır: "Tasavvuf, kalbi halka uymaktan kurtarmak, kişiyi doğuştan gelen huylarından ayırmak, beşerî sıfatları köreltmek, hevâdan[12] uzak durmak, ruhani sıfatlarla sıfatlanmak, kendini hakikatin bilgileriyle yüceltmek..."[13]

Bâyezid Bistâmî'yi rüyasında gören bir kişi "Tasavvuf nedir?" diye sormuş. O da şöyle demiş: "Rahatlık kapısını kapatmak ve sırtını yaslayıp sıkıntının kucağına oturmaktır."[14] Bu cümleyi Cüneyd'in yukarıdaki sözlerinin bağlamında okuyacak olursak, içgüdülerin dizginlenmesinin sûfi ahlakının temeli olduğunu söyleyebiliriz.

[10] *Küfr* aynı zamanda saçlara gönderme yapan "siyahlık, karanlık", yani nurun karşıtı anlamına gelir. Çünkü *küfr*'ün kelime anlamı "örtmek"tir. Divan şiirinde saç isyankârdır, uçları kıvrıktır, başkaldırır.

[11] Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 122.

[12] Hevâ: Nefsin dinî kuralları dikkate almayıp doğasından gelen istekleri karşılamaya yönelmesi.

[13] Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 467.

[14] Ferideddin Attâr, *a.g.e.*, s. 240.

"İyi insan" olma sebebimiz Tanrı'nın ödüllendirmesine mazhar olmak mıdır? Eğer böyleyse, yani yalnızca, Tanrı tarafından cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme ümidiyle iyilik yapıyorsak, bunun ahlaklılıkla değil bir ahlaksızlık biçimi olan dalkavuklukla ilgisi vardır. Bu ahlaksızlık da imanın temelsizliğini ifşa eder: Örtük olarak, Tanrı'nın olmaması durumunda her türlü kötülüğü yapabileceğimizi, yapanı da onaylayacağımızı ima eder.[15]

Aslında temel savaşım ölümsüzlük-cinsiyetsizlik cennetine gitme savaşımı değildir; cinsiyetsizlik cennetini bir simge olarak ele alırsak, temel uğraşın insanın "hayvani" doğasını, yani nefsini terbiye etmek olduğunu görürüz. Cennetin, yani sınır ötesinin kaybı içgüdüler yüzündendi, yeniden kazanılması içgüdülerin denetime alınmasına bağlıdır.

köpekler, atsinekleri...

Kinizmin kurucusu Atinalı Antisthenes'in lakabı Halis Köpek'ti, zira sözleriyle insanların yüreklerini ısırıyordu.[16] Antisthenes, en büyük mutluluğun mutlu ölmek olduğunu söylemişti.[17] Fakat bu kesinlikle haza dayalı bir mutluluk değildi; "Haz almaktansa çıldırayım daha iyi" demişti.[18] Mutluluk; arzuların kölesi olmaktan kurtulmakla, zevke ve acıya çilecilik sayesinde kayıtsız kalarak mümkündü.

Sokrates de kendini atsineği olarak görmüştü. Ölümünü isteyenlere karşı, kendisini savunurken bir atsineği olarak Atinalıları uyandırıp uyararak tanrıya hizmet

[15] Elie Wiesel'e göre 'Tanrı yoksa her şey mubahtır' diyenler Tanrı'nın öldüğünü sananlar değil, Tanrı olduklarını sananlardır. Umberto Eco, bunun, irili ufaklı tüm diktatörlerin ortak özelliği olduğunu ekliyor. Aktaran Umberto Eco, *Düşman Yaratmak*, s. 64.

[16] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 260, 263.

[17] Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s. 257.

[18] Diogenes Laertios, a.y.

etmekten başka bir şey yapmadığını söyler. Savunmasında şöyle diyordu:

> Beni öldürürseniz, kente kendini adamış böylesi birini bir daha bulamazsınız öyle kolay kolay. (...) tıpkı soylu, ama hantallığı ve miskinliğiyle bir atsineğinin sokarak uyandırmasına muhtaç kocaman bir ata benzeyen bu kente bağlanmış birini. Bana öyle geliyor ki, tanrı beni her yerde yanınızda oturup hiç pes etmeden bütün gün boyunca her birinizi uyandırabilecek, ikna edebilecek ve azarlayabilecek böyle biri olarak adamış bu kente.[19]

Atinalıları bedenlerine özen göstermek ya da para peşinde koşmak yerine ruhlarını mükemmelleştirmeye ikna etmek için etraflarında dolanıp durmaktan başka bir şey yapmamıştı Sokrates.[20] Ne yazık ki Atinalılar bu atsineğinin kıymetini bilememiştir.

ruhsal alıştırmalar

Eski Yunanistan'da filozof, bedenine biçim ve güç kazandırmak için alıştırmalar yapan bir atlet gibi ruhunu geliştirme ve dönüştürme gayreti içindeydi. Neredeyse bütün felsefe okulları riyazeti öneriyordu. Spartalı Khilon "Tutkuya hâkim ol" diye tembihlerken, Miletoslu Thales de "Kendine hâkim olmamak zararlı bir şeydir" demiştir. Atinalı Solon hiçbir şeyde aşırıya kaçmamayı, keder doğuracak hazdan uzak durmayı öğütlemişti.[21] İngilizcede "züht" anlamına gelen *ascetism* kelimesi, Yunanca "alıştırma" anlamına gelen *askesis* kelimesinden gelir ve nefse hâkim olmak için yapılan alıştırmaları ifade eder.

Platoncu riyazette duyusal hazlardan vazgeçmenin yolu belirli bir beslenme rejiminden geçiyordu. Bedeni açlıkla, uykusuzlukla halsiz düşürerek manevi hayatın

[19] Platon, *Sokrates'in Savunması*, 30e-31a, s. 75.

[20] Platon, *a.g.e.*, 30a-b, s. 73.

[21] Walther Kranz, *Antik Felsefe*, s. 23-24.

güçlendirilmesi amaçlanıyordu.[22] Kinik riyazette açlığa, soğuğa, hakaretlere katlanmanın, lüks ve konfordan kaçınmanın insanı güçlendireceğine inanılıyordu. Pyrrhon'a özgü çilecilikte her şeye karşı ilgisizlik esastı. Epikurosçu zahitler ise arzularını gemleyerek en saf hazza ulaşmayı amaçlamışlardır.[23] Pierre Hadot, felsefi "beden" kavramının ilk kez Epikurosçularda ortaya çıktığını belirtir. Onların düşüncesinde hem acıyı hem hazzı tecrübe eden bir özne söz konusudur.

> Bu bedensel hazza, kendisi olmaktan, kendine yeter olmaktan, hiçbir şeye bağımlı olmamaktan mutlu olan ruhun hazzı da eklenir. "Bedenin çığlığı"nı duyan ve gereğini yerine getiren kişi mutlulukta Zeus'la yarışabilir.[24]

Bütün bu riyazet usullerinde temel amaç, nefsin arzularına kapılmayıp arzu nesneleriyle araya mesafe koymak, benliğin sandığı şey olmadığını idrak etmesini sağlamak, böylece kemâlata ve kendine ve çevreye yönelik daha evrensel bir bakış açısına ulaşmaktır.

Platon, insanın gerçek doğasını görmek için, görünürdeki bu vahşi hayvanı "silkelemek" gerektiğinden söz eder. Tıpkı deniz tanrısı Glaukos'a benzer o. Bu tanrının da doğasını anlamak ilk bakışta zordur. Üzerine yapışmış taşlar, deniz kabukları ve yosunlardan oluşan kalın örtünün altında bir ölümsüz ruh yattığını ilk bakışta anlayamayız. Denizden fırlayıp da üzerindekileri silkeleyip "o mutlu sayılan yaşamaların, dünya nimetlerinin pürtüklü kalıntıları"ndan bir kere kurtulmaya görsün, işte o zaman görülebilecektir o ölümsüz ruh.[25] Sırtındaki onca yük, onu kendi bilincine varmaktan, kendi hakikatini keşfetmekten alıkoyan, onu kendine yabancı kılan her şeydir. Platon'a göre bu yükten insan zühtle, çilecilikle kurtulabilirdi.

[22] Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 189.
[23] Pierre Hadot, *a.y.*
[24] Pierre Hadot, "Helenistik Felsefe", *Felsefe Tarihi*, c. I içinde, s. 109.
[25] Bkz. Platon, *Devlet*, 611c-e, 612a.

vaktin hayvanı

Nefsi acıyla terbiye etmek, dünyanın zahmetine ve ıstıraplarına karşı bir savunma önlemi olarak görülebilir. Halvete çekilmek, erbain çıkarmak, nefsi acıyla terbiye etmek, insanı kendi sınırlarıyla yüz yüze getirir; insanın ufkunu genişletir, hayatın geçiciliğini, geçip giden ânı derinlemesine hissetmenin öneminin idrak edilmesini sağlar.

Hayatı nefsine zehreden çileleri dolduran derviş hayatla mücadalede daha da güçlenmiş olarak hücresinden çıkar. Yolculuğunu sürdürecek taze güçle dolmuştur. Mücahede, inancı acıyla sınanmış sûfi için insanı Tanrı'ya yaklaştıran bir ibadettir. Ruhu arındırır, alçakgönüllü olmayı öğretir. Ritüel çile, dervişi hayatın sıkıntılarına karşı fiziksel ama daha önemlisi ruhsal olarak güçlendirir. Çekilen çile, dünya zehrinin panzehiridir. Manevi direncini artırmış derviş, dünyevi zorluklara, hayatın anlamına ilişkin müphemliğe karşı çok daha az kırılgan, maddi hayata karşı daha mesafeli ve daha cesurdur. Acı, hayata ciddiyet ve derinlik kazandırır. Çile, hayatın anlamını öğretir. Acıya egemen olmak, nefse egemen olmak demektir. Nefs hayvanının boynuna bağlanan ip, çile liflerinden örülmüştür.

Acı çekmenin sadece bireysel değil toplumsal bir yönü de vardır. Aynı çileleri çeken kişilerin ortak duyguları güçlüdür. Çile, zevk ve neşeden daha güçlü bir sosyal bağ oluşturur; bir kader birliği yaratır. Önceki kuşaklarla manevi bir bağ kurulmasını sağlar. Ölümlü insanı efsaneleştirir; menkıbelerde karşımıza çıkan fantastik boyutlardaki abartılı mücahede hikâyeleri onları birer yarı tanrı durumuna getirir; herkese yeterince çile çekerlerse acıyı ve hatta ölümü aşabileceğini telkin eder. Ritüel çile, kutsayıcıdır. Hücresinden çıkan derviş, yeni birisidir artık; yeniden doğmuştur.

Tasavvuftaki, geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulmuş, zaman hayvanını avlamış, ânı yaşayan mutasavvıfa karşılık gelen "ibnü'l-vakit" ile iradi bir "ölümü", ne-

fesin değil nefsin ölümünü, ölüm korkusunun ölümünü ifade eden "ölmeden önce ölmek" öğretisine çok benzer bir içeriğe Eski Yunan felsefe okullarında da rastlıyoruz. Bunların başında da Stoacılık gelir. Bu felsefi tutumu yaşamında rehber kılmış Marcus Aurelius şöyle yazıyor:

> [B]aşkalarının yaptığı ya da söylediği her şeyi; kendin yaptığın ya da söylediğin her şeyi; gelecekle ilgili olarak seni tedirgin eden her şeyi; seni saran bedeninin ve onunla birleşmiş yaşam soluğunun bir parçası olan, isteminden bağımsız olarak sana bağlanan her şeyi ve çevrende bir burgaç gibi dönüp duran her şeyi kendinden, yani zihninden uzaklaştırabilirsen, böylece yazgının zincirlerinden kurtulmuş olan zihinsel gücün katıksız ve bağımsız bir yaşam sürebilir. [...] yalnızca yaşamakta olduğun ânı, yani şimdiki zamanı yaşamak için çaba harcarsan, geri kalan zamanını ölünceye dek dinginlik ve sevecenlik, içinde barınan koruyucu ruhla barış içinde geçirebilirsin.[26]

Marcus Aurelius tam da sûfilerin ibnü'l-vakit olarak isimlendirdikleri şeyden söz ediyordu. Böyle bir riyazet içindeyken zihnin yalnızca şimdiki zamanı yaşadığı düşünülüyordu. Geçmiş onu artık ilgilendirmiyordu, gelecek ise henüz ilgilendirmiyordu.

Marcus Aurelius, insanı oluşturan üç şeyden söz etmektedir: beden, nefes ve zihin. İlk ikisi yalnızca özen gösterildiği zaman insana aittir, tamamen sahip olabildiği ise yalnızca zihnidir:[27]

> Her yerde, her zaman, o ânın koşullarını seve seve kabul etmek, insanlara hakça davranmak, yeterince kavramadığın hiçbir şeyin zihnine sızmaması için her düşüncene dikkat etmek, gücünün sınırları içindedir.[28]

[26] Marcus Aurelius, *Düşünceler*, XII:3.
[27] Marcus Aurelius, *a.g.e.*, XII:3.
[28] *A.g.e.*, VII:54.

Stoacıların geçmiş ve gelecekle değil yalnızca an ile ilgilenmelerinin gerisinde yatan da buydu: bize bağlı olan ile bize bağlı olmayan arasındaki çelişkiyi aşma isteği. Olaylara uyum sağlamayı reddeden, kendini dışarıda tutan bir kişi kendini yaradılış sebebi olan "doğal birlikle bütünleşme" amacından uzaklaştırırdı.[29] Pierre Hadot'nun dediği gibi şimdiki zaman üzerinde yoğunlaşma alıştırması, bir Stoacının hiçbir şeyi anımsamaması ya da geleceğini hiç düşünmemesi demek değildi.

> Stoacının reddettiği şey, gelecek ve geçmiş düşüncesi değil, bu düşüncenin uyandırabileceği tutkular, boş umutlar, boş pişmanlıklardır. Stoacı bir eylem insanı olmak ister, yaşamak ve eyleme geçmek için tasarılar yapması gerekir, eylemlerini öngörebilmek için de geçmişi göz önünde bulundurması gerekir. Fakat eylemin yalnızca şimdiki zamanda olması dolayısıyla, geçmişi ve geleceği yalnızca bu eylem için düşünmeliyiz, tabii bu düşüncemizin eyleme herhangi bir yararı olması ölçüsünde.[30]

Benlik bilinci, nefs hâkimiyeti alıştırmaları, kendine dikkat kesilmeyi, her an kendinin bilincinde olmayı hedefler. Amaç bireysel isteğin evrensel tabiatın isteğine uygunluğunu sektirmemektir; her an bu uygunluğun bilincinde olmaktır. Burada dikkat çeken, insanın denetlenmesi gereken "azgın" doğasının, bir denetimin eseri olarak kozmoslaşmış evrenin doğasıyla, yani evrensel kâmil benlikle bir karşıtlık oluşturmasıdır.

> [İ]nsan doğasının birincil ilkesi, toplumsal yarardır; ikincisi ise bedenin tutkularına direnmektir; çünkü ussal ve zihinsel etkinliğin başlıca özelliği, kendine sınırlar koymak ve hiçbir zaman duyuların ya da içgüdülerin etkisine yenik düşmemektir. Bunların ikisi de hayvansal doğamıza aittir, us ise, uşak olmayı değil, egemen olmayı amaçlar. Haklı olarak, çünkü doğası gereği, bunlardan

[29] *A.g.e.*, VIII:34.

[30] Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 190-191.

> yararlanacak biçimde yönlendirilmiştir. Her ussal varlığın üçüncü ilkesi, acele yargı vermekten, kolay kandırılmaktan kaçınmaktır. Öyleyse, yönetici ilken, bu ilkelere sıkı sıkıya bağlı kalarak, doğru yolda ilerleyecek, böylece ona ait olan şeylerin tümüne sahip olacaktır.
>
> Sanki ölmüşsün, sanki yaşamın yalnızca bu âna dek sürmüş gibi, sana kalan zamanı fazladan bağışlamış gibi doğaya uygun olarak yaşamalısın.[31]

Marcus Aurelius her edimi, yaşamının en son edimiymiş gibi yapmanın, dünyayı sanki ilk ve son kez görüyormuş gibi yaşamanın insanı mutlu edeceğine inanıyordu.[32] İslam Peygamberinin bir hadisini anımsatır şekilde, her an ölecekmiş gibi davranmak, konuşmak ve düşünmek gerekiyordu.[33] Filozofun, an be an yaşadığı şimdiki zamanın farkında olması gerekiyordu. Bu, şeyler üzerinde sahip olunan alışılagelmiş ve uzlaşımsal bakıştan kendini kurtarmak ve gerçekliğe ham, naif bakışı yakalamak demekti.

> Karakterin yetkinliği şurada yatar: her günü son günmüş gibi yaşamak, telaşsız, uyuşuk olmaksızın, yapmacıksız.[34]

Dikkatini tümüyle şimdiki zamana verebilen kişi zihninin, ânın, varoluşunun mutlak değerinin sahibiydi. Bunun ötesinde arzu edilebilecek başka bir şey yoktu. An ile ömür eşitlenmişti. O artık her an ölmeye hazırdı.

> Öleceğimiz zaman sevinç ve neşeyle diyelim ki: "Yaşadım, kaderin bana biçtiği hayatı kat ettim." Eğer tanrılardan biri bize fazladan bir gün verecek olursa, onu da neşeyle kabul edelim. Ertesi günü endişesizce bekleyen kişi dolu dolu mutludur, kendine sükünet içinde sahiptir. Her kim ki kendine "Yaşadım" der, her gün hiç beklenmedik bir

[31] Marcus Aurelius, *a.g.e.*, VII:55-56.
[32] *A.g.e.*, II:5.
[33] *A.g.e.*, II:11.
[34] *A.g.e.*, VII:69.

yarara uyanır.

Yaşamak için acele et ve her günü tamamlanmış bir hayat gibi gör. [...] Her gün hayatını tam olarak yaşayan kişi ruh huzuruna sahiptir.[35]

zihinsel bir hazzın peşinde

Riyazet ile benliğin denetime alınıp benlik bilincinin kazanılmasına Epikurosçulukta da rastlanır. Burada çilenin amacı arzuların, doğal ve gerekli arzulara dönüştürülmesi ve böylece istikrarlı bir hazza ulaşmaktır; özetle hayatı hissetmektir.[36] Epikuros'a göre hayatı hisseden kişi, kendinin bilincine de erebilirdi. Anlaşıldığı gibi Epikuros'un sözünü ettiği doğal arzunun sağladığı haz, felsefi bir hazdır; var olmanın saf hazzıdır. Epikuros ruhsal acıların bedensel acılardan daha ağır olduğunu düşünüyordu. Zira "insan teni yalnızca içinde bulunduğu ânın acısıyla altüst" olmakta, "ruh ise hem geçmişteki, hem o andaki, hem de gelecekteki acıyla" sarsılmaktaydı.[37]

Stoacılarınki gibi Epikurosçu riyazette de amaç, şimdiki zamana, şimdiki zamandaki benlik bilincine yoğunlaşmak, ama buna karşın arzularını geleceğe taşımaktan geri durmaktı. Şimdiki zamanda erişebileceği şeyle kendini sınırlamasını bilen ve arzuların akıldışı sınırsızlığına kendini kaptırmayan bir kişinin yaşadığı gerçek haz kadar mutluluk veren bir şey yoktu. Bu benlik bilincine erişmek için benliği yalnızca bedenin yol açtığı tutkulardan değil, ruhun boş arzularının yol açtığı tutkulardan da koparmak gerekiyordu. Her şeyin çok güzel olacağına dair bir beklentiyle yaşamak akılsızlıktı; insanı tüketen bir şeydi.

[35] Seneca'dan aktaran Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 192.
[36] Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 193.
[37] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 521.

"ölümsüz" hayvan

Ruhani alıştırmalar yaşamın zorluklarıyla baş etmeye yönelik alıştırmalardı. Feleğin darbelerine, hastalıklara, yoksulluğa, sıla özlemine katlanabilmek için bunlara ruhen/zihnen hazırlanmak gerekiyordu.

Pierre Hadot, Platon'un *Phaidon*'daki "Felsefe yapmak ölmeye hazırlanmaktır" sözünün böylesi bir nefs terbiyesine işaret ettiğini belirtmektedir. Bu, felsefe açısından önemliydi çünkü hakikate ulaştıracak bir düşünce seviyesine ermek için duyusal bilgiyi aşmak gerekiyordu. İnsanın kendisine ve çevresine karşı naif, çıkarsız bir bakış kazanması, algısını dönüştürmesi, evrensel bir perspektif kazanması gerekiyordu. Plotinos'un söylediği gibi tutkularla ve bedenle olan bağ çözülmediği takdirde ruhun ölümsüzlüğünü kavramak mümkün değildi.[38] Cicero'ya göre "Akılsızın hayatı nankördür ve endişe doludur, tümüyle geleceğe yönelmiştir."[39] Stoacı Seneca'nın "Biz yaşamayı beklerken hayat akıp gider" sözü de aynı düşünceyi dillendirmiştir.[40]

Yunanlar için önemli olan, bedenin ve zihnin biçimlendirilmesi, ben'in dönüştürülmesiydi. Eski Yunan felsefesini modern felsefeden ayıran en önemli özelliği belki de bu yönüydü; antik felsefe ruhani bir alıştırmaydı, bir yaşam biçimiydi.[41]

Gerek Epikurosçuluk gerek Stoacılık için riyazet ölüm düşüncesiyle sıkı sıkıya bağlıydı. Ölüm düşüncesi hayatın her ânına değer katan şeydi. Bu nedenle hayatın her anını son anıymış gibi yaşamak gerekiyordu. Her gün 'yaşadım' diyebilen kişi kendinin efendisiydi ve mutluydu. 'Yaşadım' demenin kusursuz hazzını tecrübe etmek, varlığın zamandışılığının bilincine varmak demekti.

[38] Bkz. Pierre Hadot, *Yaşam için Felsefe*, s. 132-133.
[39] Aktaran Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 193.
[40] Aktaran Pierre Hadot, *a.g.e*, s. 195.
[41] Bkz. Pierre Hadot, *Yaşam için Felsefe*, s. 139.

> Epikurosçu ölüm tefekkürünün amacı, varoluşun mutlak değerinin ve ölümün hiçliğinin bilincine varmak, insana hayat sevgisi vermek ve ölüm korkusunu yok etmektir: "İyi yaşama alıştırması ile iyi ölme alıştırması tek ve aynı şeydir." İyi ölmek, var olmamak anlamındaki ölümün bizim için bir hiç olduğunu anlamak ama varlığa erişmekten dolayı her ânın zevkini çıkarmak ve varlık hazzının insana verdiği doygunluğu ölümün hiçbir şekilde azaltamayacağını bilmek demektir.[42]

Ölümün hayata ait olmadığı, yani deneyimlenen bir şey olmadığı düşünülürse, şimdiki zamanı yaşamış Epikurosçu "ânın oğlu", sonsuzca yaşamış sayılmalıydı.

> Ölüm bizim için hiçbir şeydir: Çünkü dağılmış olan bedenin duyarlığı yoktur; duyarlığı olmayan şey de bizim için hiçbir şeydir.[43] [...] ölümün bizim için hiçbir şey olmadığı düşüncesi, ki doğrusu da budur, ölümlü yaşamı keyifli kılar, ona sonsuz bir zaman ekleyerek değil, ölümsüzlük özlemini ortadan kaldırarak.[44]

Platoncu, Stoacı veya Epikurosçu riyazette ortak olan şey, ölüm düşüncesi sayesinde benlik bilincine varmaktır: Ölümü düşünen benlik, kendini ruhun ölümsüzlüğü, varlığın zamandışılığı içinde bulacaktır. Platon'a göre tanrının ve insanların işlerini, bütünlüğü içinde kavramaya çalışan kişi, küçük şeylerle değil yüceliklerle uğraşır; ölümü korkulacak bir şey olarak görmez.[45] Dioskurides *Anılar* adlı eserinde şöyle anlatır:

> Solon oğlunun ölümüne ağlarken biri gelip 'Ağlamakla hiçbir şey elde edemezsin,' demiş; o da 'Bunun için ağlıyorum ya zaten: hiçbir şey elde edemeyeceğim için,' diye karşılık vermiş.[46]

[42] Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 196.
[43] Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s. 522.
[44] Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s. 517.
[45] Platon, *Devlet*, 486a-b.
[46] Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s. 34.

Ölüm karşısındaki çaresizlik duygusuyla başa çıkmanın yolu onu reddetmektir. *Bhagavad Gita*'da "Sen hiç doğmadın ve asla ölmeyeceksin" denir. İnsan ölümü ve yaşamı yalın, çıplak biçimiyle değil, yorumlanmış biçimleriyle anlamayı tercih eder genellikle.

Ölümsüzlüğün sırrının peşindeki simya, manevi bir ölümsüzlük tekniğiydi. Simyacılar da öleceklerini biliyorlardı elbet; yaşlılığa ve ölüme meydan okuyan uzun uğraşlar sonucu elde edilen onca yarı gerçek, yarı hayalî maddenin (yeşim taşı, simya altını, filozof taşı, iksir, turna yumurtası vs.) fiziksel ölümü durduramadığının farkında olmalıydılar; ama insan ölümlü olduğunu bilerek yaşayamaz, böyle ölemez de. Manen ölümsüz olduğunu bilerek, arındırılmış, inceltilmiş bir ruhla ölmek ise artık "ölmek" değildir; bu ikisi arasında önemli bir fark vardı onlar için. Burada söz konusu olan simyevi işlemler süreci, kişinin ölümsüz olduğuna ikna olma sürecidir; bunun anlamı ise ölüm korkusunu yok ederek kazanılan manevi bir özgürleşmeden başka bir şey değildir.

İnsan, ölümü kendine yakıştırmaz. Ölüm bir kusurdur ve bu eksikliği gidermek gerekmektedir. Simya insandaki bu eksik yaratılışı tamamlar, onu yakalandığı ölüm hastalığından kurtarır veya başka bir deyişle kaybettiğini ona geri kazandırır. İnsanı insan, yani "ölümsüz" hayvan yapan ise "terbiye" edilmiş bir nefstir. Tımarlı, arınmış, hayalleri olan, yorumlayan nefs, simyacıların *opus*'udur. Azgın nefsin uysallaşması demek, azgın ölüm hayvanının da uysallaşması demektir. Bu anlamda simya, ölümü öldürme, onu karşıtına dönüştürme ve nihayetinde ondan "kurtulma" ve "özgürleşme" sanatıydı. Böylece korkulan, kaçılan ölüm bir yeniden doğum haline geliyordu.

Ölüm bir evlilik olarak görülür. Ruh eksik kalmış yarısına kavuşur ve bütünlüğünü sağlar. Bu sevindirici olay Eski Yunan lahitlerinde dans eden kızlarla, Etrüsk mezarlarında ise ziyafet sofralarıyla gösterilmiştir. Kabalacı Simon öldüğünde, arkadaşları düğününü kutladıkları-

nı söylemişlerdi. Mevleviler de Mevlânâ'nın öldüğü günü "şeb-i aruz", yani düğün gecesi olarak kabul etmişlerdir.

beden kınında ruhsal bıçak

16. yüzyılda, Avusturya imparatorunun elçisi olarak Osmanlı egemenliğindeki Budin'e (Buda) gelen Ogier Ghiselin de Busbecq, kendisini karşılayan heyetin arasında tuhaf kılıklı bazı kişiler olduğunu yazar. Saçları kazınmış bazı delikanlıların başlarında kuş tüyleri vardır; ancak ilginç olan, tüylerin kafa derisine açılan kesiklerin içlerine sokulmuş olmasıdır. Bazılarının kollarında bıçakla açılmış kesikler görülmektedir. Bir başkası çıplak böğrünün derisindeki kesikten bir değnek geçirmiştir. Bir diğeri ise başının tepesine bir at nalı mıhlamıştır.[47]

Düşmanlarını hayret ve korku içinde bırakan bu adamlardan 18. yüzyılda bir başka yabancı tanık, Lady Montagu (1689-1762) Edirne'den yazdığı bir mektupta söz eder; izlediği bir resmigeçitte serhatli oldukları anlaşılan bu kişileri uzun uzun izlemeye içi elvermemiştir. Belden yukarısı çıplak gövdelerine, kafa derilerine veya kollarına ok saplamış ya da geçit esnasında kollarını kesip kanlarını yanlarındakilerin üzerine sıçratan bu kişilerin oluşturduğu vahşi manzara karşısında hayretler içinde kalan Lady Montagu, bunlardan bazılarının aşklarını ispat için sevgililerinin bulunduğu pencereye yaklaşıp onların hatırı için de bir ok sapladıklarına dair duyduğu rivayetleri aktarır.[48]

Kalenderî dervişlerin de vücutlarına hançerle, kızgın demirlerle yaralar açtıkları bilinmektedir. Bu Kalenderî derviş tipine klasik şiirimizde Allah'ın kâmil âşıkları olarak sık sık rastlanır. Gerek serhatlilerin gerek Kalender meşrep dervişlerin amacı bağlılıklarını göstermekti.

[47] Busbecq, *Türk Mektupları*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, Remzi, 1939, s. 291-292.

[48] Aktaran Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, s. 354.



Kalenderler, Torlaklar, Camîler, Haydariler gibi bâtınî meşrep dervişlerin vücutlarında çeşitli kesik ve dağlama izleri görülüyor. Bedensel varlığı hiçe sayan bir tutum sergileyen bu izler dışında vücutlarının çeşitli yerlerine taktıkları halkalar (*tavk*) da dikkat çekiyor. Bu, kişinin mücerretliğine işaret etmektedir. "Mücerred" kelimesi, 'yalnız' (bekâr), 'yalın', 'çıplak' anlamlarına gelir ve kişinin dünyadan, bedensel arzulardan arınmışlığını, dünya gömleğinden soyunmuşluğunu, ilahi sevgiliye adanmışlığını, ömür boyu bekâr yaşamaya yeminli olduğunu ifade eder.

Benzer şekilde 17. yüzyıla ait kimi edebi eserlerden âşıkların mâşukuna aşkını ispat için vücutlarına çeşitli yaralar açtıklarını ve bununla övündüklerini biliyoruz.[49] Sevgilinin haşin veya umursamaz bakış oklarının (*tîr-i yâr*; kaş yaydı, kirpikler de onların okları) veya bakış hançerlerinin (*tîg-i yâr*) âşıkın ruhunda açtığı yaraları (*zahm*) göstermenin yolu onları somut olarak bedende açmaktı. Klasik şairlerimizden Necâti Bey (1451[-5]-1509) bir şiirinde şöyle der:

> Sînem üzre zahm-i tîrün râhat-i cândur bana
> Gamzen oklarıyla ölmek hâb-i bârândur bana.[50]

Elif (ا) harfi bir kesik izine de benzer. Bedende açılmış bir yaradır; Ah! (آه) inlemesini çıkarmak üzere 'h' harfiyle birleşince bu inlemenin sebebi de gösterilmiş olur: Aşk. Bu acı, bu yara aşktandır. Kendi bedeninde bıçakla kesik açan dervişin yaptığı bu işleme "elif çekmek" denir; onun kalemi elindeki bıçağıdır. Hatt (yazı) ile hatt (yüzdeki tüyler veya onların oluşturduğu çizgiler) arasında benzerlik kurmak edebiyatta sık başvurulan bir söz sanatıydı. "Elif çekmek", "ah çekmek" gibi aşktaki, sadakattaki samimiyeti, hakikiliği göstermenin bir yoluydu.

Elif çeken Kalenderî dervişin davranışındaki gibi canını tehlikeye atarak kendini kesmek, kişinin kendini değiştirme, dönüştürme, yeniden tanımlama çabasının bir ürünü olarak da görülebilir. Paradoksal bir şekilde, bu kesikler bir derde deva olması, gönülde açılmış yaraların kapanması içindir. David Le Breton'un ifadesiyle bedende açılan yara "narsistik çatlağı bir an için kapatır."[51]

[49] Ahmet Atillâ Şentürk, *a.g.e.*, s. 259.

[50] "Senin okunun yarası göğsümün üzerinde bana can rahatlığıdır./ Gamzenin (bakışının) oklarıyla ölmek bana yağmur uykusu gibi gelir." "Can rahatlığı" anlamındaki *râhat-i cân* o zamanın tıbbında yaraların tedavisinde kullanılan bir merhemin adıydı. "Yağmur uykusu" ise, yağmurun teskin edici sesiyle uyunan rahat, deliksiz uykudur. Bkz. Ahmet Atillâ Şentürk, *a.g.e.*, s. 354.

[51] David Le Breton, *Ten ve İz*, s. 132.



Serhatlilerin adlarını "sınır" anlamındaki "serhat" kelimesinden almaları bir tesadüf olmasa gerek. Zira Ömer Lütfi Barkan, "İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" isimli ünlü makalesinde, sınır bölgelerinde zaviye kuran diğer dervişlerle birlikte abdal, baba ve dede lakaplı ve Kalenderî olmaları kuvvetle muhtemel birçok kişinin adını sayar; ayrıca ışık, abdal kelimelerini içeren eski köy isimlerinin varlığı ve abdal ve kalender gibi kelimelerden oluşan köy isimlerinin Anadolu'nun her yerine yayılmış olmasına karşın Kıran Işıklar (Bursa), Demir Işık (Mersin), Allı Işık (Tekirdağ), Tekke Işıklar (Balıkesir), Işıkeli (Çanakkale) gibi içinde ışık kelimesi bulunan köylerin yalnızca Batı Anadolu'da görülmesi buraların Kalenderiler tarafından kurulduğuna bir kanıttır (Bu köylerin geniş bir listesi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, s. 223).



Kalenderi Berrak, 16. yüzyıl.

Elif (ا) harfi bir kesik izine de benzer. Bedende açılmış bir yaradır ve Ah! (آه) inlemesiyle birleşince bu inlemenin sebebi de gösterilir: Aşktan. Bu acı, bu yara aşktandır. Kendi bedenini bıçakla çizen dervişin yaptığı bu işleme "elif çekmek" denir. Elif çekmek, ah çekmek gibi aşktaki samimiyeti, aşkın hakikiliğini göstermenin bir yoluydu.

Başka bir deyişle bedende kesik açmak, kendini *iyileştirme* girişimidir.

David Le Breton'un günümüz toplumlarında insanın kendi bedenine zarar vermesi (kesik açması, dağlaması), kendi kendine dövme yapması, delme, halkalama gibi davranışları incelediği çalışmasında ortaya koyduğu bazı tespitler, 13. yüzyıldan beri Anadolu'da var oldukları kesin olan[52] ve bir Osmanlı kaynağında bahsedildiği biçimiyle "anası atası azarlamış battallar, işden kaçub ışık olmuş abdallar"ın[53] ruh halini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kalenderî tekkeleri, diğer tarikatlardan farklı olarak, taliplerinden genç ve bekâr olmaları dışında fazlaca bir nitelik talep etmiyordu. Hava uygun olduğu sürece sürekli olarak seyahat eden bu insanlar, serbest hayat tarzları, şeriat ve toplum kurallarına ve ahlak prensiplerine fazla aldırmamaları yüzünden, yaşadıkları çevreyle uyuşamayan pek çok genci cezbediyordu. Çalışmaktan bıkmış, efendisinin baskısından yılmış köleler, kaçak mahkûmlar, ebeveyleriyle arası bozuk delikanlılar için Kalenderî topluluklar arasına girebilmek bir tür kurtuluş yoluydu.[54]

Bu nitelikleri yüzünden, yani gerek yaşam tarzları, gerek kıyafetleri ve gerekse toplumsal ve dini düzene yönelik isyankâr tutumları yüzünden hem idarecilerin, hem de ulemanın tepkisini ve hışmını çekmişler; aslında İslamın nasslarına riayet ettikleri halde çoğu kez zındıklıkla suçlanmışlardır. 13. yüzyılın ünlü astronomi âlimi Nasîru'd-din Tûsî Kalenderîleri insandan saymayacak kadar ileri gitmiş, onları "âlemin fazlası" olarak görmüştür.[55]

Kesme fiili, Kalenderîler arasına kabul aşamasında karşımıza çıkmaktadır. Abdal kıyafetine girmek anlamına gelen çâr darb/çihâr-darb, saçını, sakalını, bıyığını ve

[52] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, s. 184-185.
[53] Aktaran Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 183.
[54] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 182.
[55] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 216-217.

kaşını kesip "çıplanmak" demekti. 16. yüzyılda yaşayan Şîrî, aşağıdaki beytiyle çâr-darbı dile getirmektedir:

> Çihâr-darb ile bekaa mülküne sultan geçinür
> Genc-i tecrîde miyân-bend ile pâlheng kilîd[56]

Şair mealen şunu söylemektedir: "Çâr-darb ile ebedilik saltanatına sultan olunur; kendini her şeyden tecrit etme hazinesinin kilidi ise kemer ve pâlhengdir." Hemen her tarikatta kemer kuşanmak vardı; bu, bel bağlamak, yani tarikata girmek, ikrar vermek anlamına geliyordu. Pâlheng ise Kalenderîlerde kemerin sol tarafına bağlanan bir taşın adıydı. Bu taş kişinin nefsini kementine bağlayıp yendiğinin, dünya şehvetlerinden ayrıldığının işaretiydi.[57]

Tasavvufi gelenekte nefsin teskiyesi ve tesviyesi insan olmanın temel şartıdır. Denetlenmeye, zaptedilmeye direnen nefs hayvanına çekilen her elif onu Tanrı'nın mührüyle mühürler, ona şerefli mahluk olma niteliği kazandırır. Nefs hayvanını kurban etmeyen, insan olmanın şerefine erişemez. Kültürümüzde sevdiğimize kurban oluruz; onun için ölümü göze alırız. Cezbe öylesine güçlüdür ki, kişi yok edici bir kurbiyete kadar çekilebilir. Çok sevmenin bedeli simgesel bir ölümdür. Kurbanla, yani bedene açılan yarayla elde edilen kurbiyet, hayvanı insan kılar; şehveti aşka dönüştürür; istekleri ve dürtüleri metafizik arzuya çevirir.

Kendini yaralayan kişi, ölümle simgesel bir ilişki içine girer. Var olmanın anlamını yeniden kazanabilmek için varlığını riske atar. Hayatında eksik olanı kazanmak için ödenmesi gereken bir bedel olarak simgesel bir değiş tokuştur bu; kendini yaralama, yaralanmış bir kimliği onarmanın ilacı olur.

[56] Aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, s. 76. Abdülbâki Gölpınarlı, *Velâyetnâme*'nin Önsöz'ünde aynı beytin Hacı Bektaş'a atfedildiğini belirtmektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. xxvii.

[57] Bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, s. 271.

Riyazetle nefsini arzularından yoksun bırakan, bunun için çeşitli sıkıntılara, acılara göğüs geren derviş, nefsinin dizginlerini ele geçirmek, iç sıkıntılarını, üzüntüleri aşmak, gerçek huzura kavuşmak ister. Gerçek huzura ermek, hayatına gerçek bir anlam bulabilmekle mümkündür.

Kurucu kurban mitleri, bu temel duygunun kadim ifadeleridir. Bu mitlerde kozmos, kaosu bir tanrının kendini kurban etmesiyle yenebilmiştir. Kalenderi dervişlerin bireysel olarak kendi nefs hayvanlarını kurban etmeleri, içlerindeki kaos duygusuna güçlü bir yanıt olsa gerektir.

Kabilelerin erginleme ayinlerinde de bedenlere çeşitli acıların çektirildiği görülür: erkek veya kadın sünneti, bedende çizikler, yarıklar, sıyrıklar, biçim değiştirmeler, diş eğelemeler veya sökmeler, dövmeler, parmak kesmeler, kan akıtmalar, dağlamalar, dayak ve işkenceler. Bedenin bu şekilde "yeniden-biçimlendirilmesi" onun yalnızca bize değil, aynı zamanda cemaate de ait olduğunu göstermektedir. Bütün bu yara izleri, o bedenin sahibinin cemaate kabul edildiğine dair bir onaydır. Toplumsal bir hayvan olarak cemaate kabul son derece hayati bir hadise olarak görülmektedir. Erginlenmiş kişi artık erginlenme öncesiyle aynı kişi değildir. Acılarla sınanmanın onu insan olmanın sınırlarına götürdüğüne, daha olgun kıldığına inanılmaktadır.

Elif çekerken hissedilen acı, çok daha korkunç bir ıstırabın, yok olma ıstırabıyla başa çıkmanın bir yoluydu belki de. İnsan yok olup gitme korkusu gibi büyük bir korkuyu, simgesel bir acıyla aşmaya çalışır. Elif çekmek, ölüp ölüp dirilmedir. Bu ritüel kesiklerle, kişi hayatta olduğunu tekrar tekrar hisseder ve bu tekrarlarla sürekli olarak doğrulanan hayat giderek yücelir, latifleşir, ruhaniyet kazanır. Ruh, hapishanesi olan bedene atılan kesiklerden ebediyete firar eder.

Ah çekmek, kişiyi benliğini parçalayacak dayanılmaz gerilimlerden kurtarır. Varoluş ıstırabını varoluş neşesine dönüştürür.

nefsin hayvanları

Tüm asil niteliklerine rağmen insan,
aşağı kökeninin silinmez damgasını
bedeninde taşır.

Charles Darwin

uslan artık deli nefs

Bir hadis, nefs hayvanının ehlileştirilmesi hakkındadır; "aşağı nitelikler", "içgüdüler" için burada kullanılan ifade şeytandır! Şeytanının nasıl davrandığı Peygambere sorulduğunda "Şeytanım Müslüman oldu ve ne dersem yapar" demiştir, yani bütün aşağılık nitelikleri ve içgüdüleri Allah'a hizmette faydalı bir araca dönüştürdüğünü ifade etmektedir. Allah'a itaat etmek koşuluyla, nefs, sahibine itaat edecektir; çünkü dünyadaki her şey, kendi iradesini bütünüyle Allah'ın iradesine teslim etmiş bir kişiye boyun eğecektir.

Pek çok menkıbede nefsin, bedenin dışında bir varlık olarak görülebildiğinden söz edilir. Bazıları onu siyah ya da sarı renkte bir köpek suretinde gördüğünü söylerken, kimi sûfiler de bir tilki yavrusu, yılan ya da fare suretinde görmüştür.

> Bir gün boğazımdan tilki yavrusu gibi bir şey çıktı. Hak Tealâ benim onu tanımamı sağladı; anladım ki, o nefstir.[1]

> Bir gün eve girdim. Yerimde yatan sarı bir köpek gördüm. Sokaktan gelen bir köpek sanmıştım ve kovmak istedim ama eteğimin altına girdi ve kayboldu. Anladım ki nefs köpeğiymiş.[2]

[1] Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 320.
[2] Aynı yer.

Tasavvufi öğretide nefs hayvanını bedeninden uzaklaştıranlar zahirde de batında da insandırlar ve onlara ulvi âlemin –cennetin– yolu açılmıştır. İlim ve takvası olmayanın yeri ise süfli âlemdir –cehennemdir. Nefsinden kurtulamamışlar insan görünümlü hayvanlardır. Azîz Nesefî bir kitabında şöyle bir beyit alıntılamıştır:

> Mürşid-i Kâmil bulub özünü insan ede gör
> Sûreta âdem olup manâda hayvan yürüme[3]

Tragedya yazarı Sophokles öldüğünde seksen dokuz yaşındaydı. Yaşamının son yıllarında, ilerlemiş yaşı sayesinde tensel arzulardan azade olduğu için çok mutluydu, çünkü kendini 'kudurgan ve yabanıl bir efendinin elinden kurtulmuş sayıyordu. Cinsel arzu, içimizdeki hayvanın saldırıya geçmesiydi. O, içimizde yaşayan bir köpekti, bir boğaydı.[4] Sophokles cinsel zevki yaşarken, ruhumuzdan bir şeylerin eksildiğini, bakışlarımızın kaydığını, bitkin hayvanlara dönüştüğümüzü öne sürmüştü.

Bâyezid Bistâmî, kendisini yemek külfetinden ve kadın ihtiyacından kurtarması için Tanrı'ya dua eder ama sonra bu niyazından dolayı utanır; çünkü Peygamber bile böyle bir talepte bulunmamıştır. Bu isteğini bir daha dile getirmemesine karşın Tanrı yine de bu dileğini kabul eder, onu ödüllendirir; onu kadınlara karşı hiçbir şey hissetmez hale getirir.[5] Çileciler için nefsin arzularından kurtuluşun yolu hazzı bedenden kovmak ama yok etmemek, yalnızca manevileştirmekti.

kuşuna sahip olmak

Menkıbeye göre, Hoca Ahmed Yesevî'nin şöhret dairesi genişleyerek müritleri binlerle sayılacak derecede çoğalın-

[3] Azîz Nesefî, *Hakîkatlerin Özü* (Zübdetü'l-Hakâik), s. 22.
[4] Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 134.
[5] Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 107

ca doğal olarak muhaliflerinin, rakiplerinin sayısı da artar. Hatta bunlardan bazıları ağır iftiralar atmaya kadar vardırmıştır işi. Hoca'nın meclisine güya örtüsüz kadınlar da devam etmekte ve kadınlı-erkekli zikir yapmaktadırlar. Şeriata kesinlikle bağlı Horasan ve Maveraünnehir âlimleri, özel olarak müfettiş göndererek bu söylentilerin doğruluğunu araştırmak isterler. Soruşturma sonucunda söylenenlerin tümüyle iftiradan ibaret olduğu anlaşılır. Ancak incinmiş olan Hoca onlara bir ders vermek ister. Bir gün müritleriyle birlikte bir meclisteyken, mühürlü bir hokka getirtir ve odanın ortasına koydurtur. Cemaate hitaben "Aranızda sağ elini buluğ gününden bu ana kadar avret uzuvlarına hiç değdirmemiş Allah dostlarından kim vardır?" diye sorar. Önce kimseden ses çıkmaz; derken, şeyhin müritlerinden Celâl Ata ortaya çıkar. Hoca Ahmed Yesevî hokkayı onun eline verir ve müfettişlerle birlikte Maveraünnehir ve Horasan memleketlerine gönderir. Gittikleri yerlerde bütün âlim ve ehl-i şeriat önünde hokka açılır. Hokkanın içinde bir tutam pamuk ve ateş vardır; onca süre içinde ne pamuk yanmış ne de ateş sönmüştür. İşte o zaman Hoca'dan kuşkulanıp müfettiş gönderenler utanç içinde Hoca'nın kendilerine verdiği dersi anlar: Erkek ile kadın bir ehl-i hak meclisinde beraber zikir ve ibadet etseler bile, Allah onların kalplerindeki her türlü kin ve düşmanlığı yok etmeye muktedirdir; onlar pamuk ve ateş gibi yan yana olsalar da alev almazlar.[6]

Nefsin, yani hayvani güdülerin denetimi tasavvufi hayat tarzının en temel ilkelerinden birini oluşturur. Eline, beline ve diline sahip olmak, az konuşmak, az yemek ve az uyumak gibi yöntemlerle heva ve hevesleri dizginlemek ve sınırlamak, insanın kendi bedeni ve ruhu üzerindeki denetimini artırmak, sûfilerce kendi "hakikatini bilme" yolundaki en önemli aşamalar sayılmıştır. Kadın-erkek karışık ayin yapmanın şeriat ehlinin muhayyilesin-

[6] Bkz. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 33-34.

de sürekli olarak pagan orjilerini çağrıştırması, kimi ehli Sünnet meşrepten olmayan veya öyle görülmeyen Müslümanların bazı ithamlara maruz kalmasına neden olmuş gibi görünüyor. Birtakım menkıbelerin sırf bu tür ithamlara karşı bir savunma işlevi taşıdığı açıktır.[7]

Bu savunmaların her zaman bilgece bir dersle yapılmadığı da bir gerçek. Ahmed Yesevî'ye intisap etmeden önce, Baba Maçin denen zat da Ahmed Yesevî'yi, meclisinde kadın ve erkelerin karışık bulunması yüzünden azarlamaya kalkışır, ama Ahmed Yesevî'nin iki müridi onu tekkenin direğine bağlayıp beş yüz defa kırbaçlar. Herkesin gözü önünde uçan bu dört yüz yaşındaki meşhur veli, kırbaçlamanın sonunda ağlamaya başlar ve Hoca'ya bi'at eder. Baba Maçin'in kapıldığı yanlış fikirlerin müsebbibinin, içine yerleşmiş bir cin olduğu anlaşılır; kırbaçlama sonunda cin, Baba Maçin'i terk etmek zorunda kalır. Baba Maçin erbain çıkartıp Şeyh'in önde gelen müritlerinden olur. Ahmed Yesevî kuş gibi uçmasını (özellikle turna kuşu

[7] Benzer ithamlar rakiplerince Epikuros'a da yöneltilmişti. Onun hazzı yüceltmesini fırsat bilenler sefahat âlemleri düzenlediği söylentilerini yaymışlardı. Pek alışılmadık şekilde kadınları da öğrenci olarak kabul etmesinin de bunda payı vardı. Bu söylentilerden birine göre, güya zevküsefadan günde iki defa kusarmış, âlemlere bir servet harcarmış. Oysa Epikuros son derece sade ve tutumlu yaşayan bir filozoftu (Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 478-479). Öğrencilerine de tutumlu olmayı öğütlüyordu. Bahçesinin kapısının üzerinde yoldan geçenleri içeriye çekmek için "Buradaki en büyük doğrumuz hazdır" diye yazıyordu; ama Seneca'ya göre içeriye giren yabancıya arpa lapası ve sudan ibaret basit bir öğün sunuluyordu. Epikuros'un günümüze ulaşan nadir mektuplarından birinde "Demek ki amacımızın haz olduğunu söylerken kastettiğimiz şey, savurganlığın hazzı veya duyuların hazzı değildir" der. İçki âlemleri ve eğlenceler, cinsel aşk, kalıcı hazzın anahtarı olan iç huzuruna götürmez. Bir Epikurosçu metinde gerçek hazza götüren istekler şöyle tarif edilir: "Sağduyulu, haysiyetli ve adilce yaşamayı sürdürmeden; cesur, ölçülü ve yüce gönüllü bir tarzda yaşamadan; dostluklar kurmadan ve hayırsever olmadan haz dolu ve güzel bir hayat sürülemez." (Aktaran Stephen Greenblatt, *Sapma*, s. 73-74.)



Velilerin, ermişlerin, kâmillerin vahşi hayvanlara hükmetme kerameti göstermeleri, nefsleri üzerindeki hâkimiyetlerini simgeler. (İki Budist ermiş ve aslan; y. 1420-40. İran veya Orta Asya.)

donuna girip uçar) "kuş"una olan hâkimiyetine borçlu iken Baba Maçin cin marifetiyle uçan bir nefs esiridir.

Anlaşılacağı gibi mistik ve eril bir toplumun kültüründe, kuşun simgelediği fallusun denetiminin, bir erkeği tüm veliliğine karşın cinsel gücünden etmediğinin de kanıtlanması gerekmektedir. Menkıbevi Mevlânâ'nın erkekliği konusunda ithama uğradığı zaman verdiği tepki pek bilgece sayılmaz, daha çok bir güç gösterisi şeklindedir.

Zamanın ünlü ve ilim sahibi şeyhlerinden olan Şeyh Nâsıreddin, Mevlânâ'nın muhalifidir. Bir gün Mevlânâ birkaç dervişiyle birlikte söz konusu kişinin hankahı civarından geçmektedir. Şeyh Nâsıreddin ise müritleriyle birlikte evinde oturmaktadır. Mevlânâ'nın uzaktan geçtiğini görünce onun kılık kıyafetiyle dalga geçer, onun bir veli olamayacağını söyler. Hakkında konuşulanları duyamayacak kadar uzakta olmasına karşın Mevlânâ, Şeyh Nâsıreddin'in evine bakıp öfkeyle "Ey ayırt etme kabiliyetinden yoksun olan nâmert (erkek olmayan)!" demiş. O an bütün erkekliğini yitirip hadım olan Şeyh Nâsıreddin bir ah çekip yere düşmüş. Bu esnada Mevlânâ'nın, olup bitenlerden habersiz müritleri ise "Mevlânâ kime sövüyor?" böyle diye çevrelerine bakınıyorlarmış. Etrafta kimseyi göremeyince Mevlânâ'ya kime, neden sövdüğünü sormuşlar. Mevlânâ da şöyle yanıtlamış onları: "Dinsiz Nâsıreddin hadım oldu. Kendi yüce makamında şeytan kardeşler arasında oturmuş, bizim şeklimiz hakkında bir şeyler söylüyordu. Şüphesiz erkekliği kayboldu. Yüce Tanrı gayretinden ötürü o zavallıyı âleme ibret yaptı ki, erkeklerin erliği ve donuk kalplilerin namertliği, sırları bilen dostlara malum olsun."

Sonunda Nâsıreddin o hale gelmiş ki, kendisini cinsel anlamda kullanmaları için kölelere para verir bir hale düşmüş. Konya şehrinde "şeyhlik hastalığı"yla meşhur bir kişi olmuş.[8] Menkıbevi Mevlânâ'nın kendisine iftira edene ver-

[8] Bkz. Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 192-193.

diği karşılık aşırı ve "Ne olursan ol yine gel" diyen Mevlânâ ile kesinlikle bağdaşmayacak derece gaddarcadır.

Başka bir menkıbe, yine Mevlânâ'nın erkeklik gücüne ilişkin eşinin duyduğu kuşkuya verdiği şiddet içeren tepkisini bir keramet anlatısı gibi sunar. Bir gün Mevlânâ'nın eşi Kira Hatun'un içinden "Mevlânâ hazretleri, epey zamandır az yemek, az uyumak, semâ yapmak, oruç tutmak, bilgiler saçmak ve söz söylemek hususunda çok mübalağa ediyor, çetin riyazet çekiyor ve bundan dolayı da bize hiç iltifat etmiyor, cinsel yakınlık göstermiyor. Acaba beşer sıfatından ve şehvetten onda hiçbir iz kalmadı mı? Yoksa iştihası tamamen söndü de o lezzetten vaz mı geçti?" diye geçirir. Erkeklik onuru incinmiş Mevlânâ hemen o gece Kira Hatun'u "ziyaretle şereflendirir", kükremiş mest bir aslan gibi yetmiş defa muamelede bulunur. Kira Hatun Mevlânâ'nın elinden kurtulup medresenin damına kaçsa da Mevlânâ "daha tamam olmadı" diye ısrar eder. Sonrasında da şöyle söylev çeker:

> Tanrı erleri istedikleri her şeye muktedirdir. İnsanların içinden geçenleri bilirler. Aradığın her yerde hazırdırlar. Tanrı da onların koruyucusu ve yardımcısıdır. Hâşa, onlar küçük işleri unutmaz ve yeteneksizlik göstermezler. Bizim cimayı ve birlikte yaşamayı terk edişimiz istiğrak ve Tanrı'yla meşguliyetimizin çokluğundandır. Bu da sizin içindir. İstiyorum ki, bugünden itibaren kendini öteki dünya için süsleyip hazırlayasın; çünkü o hoşluk ve lezzet kaybolmaz, daima kalıcıdır.

Mevlânâ bu davranışını bir sünnete dayandırmaktadır:

> Bu mesele aynı biçimde Sıddıka [Hz. Ayşe] ve Mustafa hazretlerinin (Tanrı'nın salat ve selamı onun üzerine olsun) arasında da vaki olmuştu. Sıddıka, Peygamberin sohbetinin azlığından üzülüyor ve zaman zaman kendi nefsine ait lezzetlerini arıyordu. Tesadüfen bir gün Peygamberin huzurunda oturmuştu. Bir serçe, diğer biriyle aşırı derecede cinsel ilişkide bulunuyordu. Sıddıka, şaka yoluyla bu anlamı Peygamber hazretlerine arz etti. Aynı gece Peygam-

> ber, adı geçenle doksan defa cinsel ilişkide bulundu ve 'Ey Ayşe, bizim bunlardan âciz olduğumuzu veya kuvvetimize bir gevşeklik geldiğini zannetmeyesin. Biz gönlümüzün arzusuyla bu lezzeti terk etmiş ve ebedi lezzetin arayıcısı olmuşuz' dedi. Sıddıka ağladı ve tövbe etti.

> Şehvetleri, tadları terk etmek cömertlik.
> Şehvete batan bir daha çıkamaz.
> [*Mesnevî*, c. II, beyit 1272][9]

Tasavvufi maksatla pek uyuşmayan bir şekilde, evliya menkıbelerindeki fallusun aşırı denetiminin, onun etkinliğini sınırlamak yerine daha güçlü kılma sonucunu doğurduğu görülmektedir.

dövüldükçe kuduran nefs

"Zavallı" sâliki ayartmaya çalışan söz dinlemez bir kadına da benzetilmiştir nefs; zira nefs kelimesi Arapçada dişidir. Sâlikin gücü onun bir kılını dahi yok etmeye yetmez. Şeyh Ebû Ali Siyah Mervezî'nin şöyle dediği rivayet edilir:

> Ben nefsi, kadının şekline benzer bir vaziyette gördüm. Birisi ondan bir kıl aldı ve onu bana verdi. Ben de onu bir ağaca bağladıktan sonra onu mahvetmeye kastettim. Bana dedi ki: Ya Ali, boşuna kendini yorma, çünkü ben o ulu ve yüce Allah'ın bir askeriyim, beni yok etmeye senin gücün yetmez.[10]

Tilki yavrusu suretinde ağzından çıkan nefsi üzerinde tepinen Muhammed Alliyân Nesevî, onun, attığı her tekmeyle daha da büyüdüğünü görür. Dile gelen nefs hayvanı şöyle açıklar bu durumu:

> Benim yaratılışım terstir. Başkasına sıkıntı ve üzüntü veren bir şey bana rahat ve zevk verir. Başkasına rahatlık

[9] Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 364.
[10] Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 320.

> temin eden bir şey bana meşakkat getirir.[11]

Demek ki, nefs hayvanı öldürülmeye çalışılmayacak, Allah yolunda hizmet edecek şekilde eğitilecektir.

> Şeyhte öyle bir heybet olmalı ki vursun, kırıp geçirsin; şeytanlarla vesveseler ordusunu bir bakışta bozguna uğratsın; serkeş bir ata benzeyen ve müridin bindiği ve onu aşağılıkların en aşağısına atmak isteyen azgın nefs atını korkutsun; onu uyluklarının altında tir tir titretsin.[12]

Nefs hayvanının terbiyesi, fiziki alandan fizik ötesi alana, yani sınırın ötesine geçişi mümkün kılar; *hayvan* bizi *sidretü'l-münteha*'nın ötesine taşır.[13] Terbiye bir 'yüceltme'nin eseridir. Yüceltme, temel olarak bastırma olmadan itkinin tatminidir; cinsellikten arındırmadır ve ben-idealiyle güdülenir.[14] Eğer takdir edilmesi gereken bir şey varsa bu, insanın "olma", kendini yapma gayretidir; dini terminolojiyle söyleyecek olursak Şeytan'la, yani hayvani içgüdüleriyle savaşımıdır. Ancak bu savaşımlarını

[11] Aynı yer.

[12] Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî, *Maarif*, s. 63. Seyyid Burhaneddin'in bu sözleri iki imgeyi çağrıştırıyor hemen: kanatlı at Pegasus ile Roma'nın kanatlı fallusu.

[13] Ancak, bastırılmış olanın serbest bırakılacağı hazlar cenneti imgesi, insan imgesiyle çelişir ve uygarlık ananın zahmetle yetiştirdiği insanı yeniden hayvanlaştırır. Bu yüzden bazı ilahiyatçılar hedonist bir cennet anlayışına karşı çıkmış, hayvanlıktan hiçbir iz taşımayan bir insan varlığının tarihin sonunda ortaya çıkabileceğine inanmışlardır. Aquino'lu Tommaso, "Yemek, içmek, uyumak ve üremek, doğanın ilk mükemmeliyetine aittir ve bunlar dirilmiş kişilerde bulunmayacaktır" der. (Aktaran Giorgio Agamben, *Açıklık*, s. 27.) Hayvanlar ve bitkilerin de cennette bir işlevi olamayacağından onlara bu yeni dünyada yer olmayacaktır. Dirilişten sonra iki yaşamsal ve hayvani işlev (ölüm ve doğum) olmayacağına göre cinsellik ve beslenme de önemini yitirecektir. İnsanın hayvanlığını yitirmesiyle, her şeyin bildik anlamını yitirdiği bir sis bulutu içine girilir.

[14] Bkz. S. Freud, *Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın, s. 86-87. Ayrıca kavram hakkında geniş bir açıklama için bkz. J.-D. Nasio, *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, s. 115-138.



Orfeus ve hayvanlar teması, antikçağın sonlarından başlayıp Hıristiyan sanatının başlangıç dönemine kadar ilham vermeye devam etmiştir. İskenderiyeli Clement onu İsa ile karşılaştırır, Caesare'li Eusebios ise onu İyi Çoban olarak yorumlar: şarkılarıyla tabiatı teskin eden bir kurtarıcıdır. Orfeus lirliyle çaldığı şarkılarıyla, okuduğu dizelerle hayvanları öyle büyüler ki aslanlarla koyunlar, kurtlarla geyikler bir arada onun yanına uzanırlar. Onun teskin edici, uygarlaştırıcı şarkısı bütün karşıtlıkları, çatışmaları uzlaştırır. Çin'in efsanevi tanrı-kralı Hwang-Ti de savaşta yardımlarını istediğinde kaplanlar, panterler ve ayılar savaş alanında hazır bulunurlar. Tabiata, vahşi hayvanlara, içgüdülere hâkimiyet kahramanların, kâmillerin belirleyici özelliğidir.



Bu resim, nefs mücahedesinin zaferini temsil ediyor. Hacı Bektaş'ın yüzündeki ifade, nefsin denetime alınmasıyla kazanılmış bir iç huzuru ve güveni yansıtıyor. Dünyevi zincirlerini koparmış bu yüz, marifet kılıcıyla insanı hayvanlar âleminin güdülerine bağlayan bağları koparmış olmanın yarattığı ışıltıyla parlıyor. Kucağındaki yabani hayvanların uysallığı nefsi üzerindeki tam denetiminin ona kazandırdığı sınırsız kudretin ifadesidir. Bektaş bu kudretle maddi dünyanın değil. manevi bir dünyanın efendisi olur.

Baba'nın aferini olmaksızın sürdüremeyenler, zaten yetişkin olamamışlardır. Ne yazık ki pek azımız büyümeyi başarabiliriz.

> Şeytan bir âbidin içinde günah işleme arzusu ortaya çıkana kadar onun kalbine ve gönlüne girmek için bir açıklık bulamaz. Fakat hevâ tozu bir kez kalbinde görüldü mü Şeytan hemen onu alıp güzelleştirir. Vesvese denilen şey budur. [...] Allahü Teâla, İblis'in "hepsini azdıracağım" (Hicr 39) tehdidine karşı verdiği yanıtta açıkça şöyle der: "Benim *halis* kullarım üzerinde senin bir gücün yoktur" (Hicr 42). Çünkü Şeytan insanın nefsi ve hevâsından ibarettir.[15]

Vesvese Şeytan'ın sesidir. İnsanı ahlaki-vicdani bir karar almak üzere eşikte yalnız bırakır. Bu eşikte doğru ve yanlış, aşağı ve yüce birbirine karışmış vaziyette karşımızda durur; bu durum içimizde bir kararsızlık uçurumu açar. Bizi olgunlaştıran, bu uçurumları aşmaktır.

İçimdeki binek

Hacı Bektaş da nefsi düşman ilan etmiştir: O Şeytan'ın vekilidir. Komutanları ise kibir, haset, cimrilik, açgözlülük, öfke, kahkaha ve maskaralıktır.[16]

Terbiye edilmiş nefs, ehlileştirilmiş yabani hayvanlarla simgelenmiştir. Bazı Hint ve İran minyatürleri, mücahededen zaferle çıkmış velileri vahşi hayvanlar arasında uyurken veya otururken gösterir; aslanlar onun yanında uysaldır, kuşlar hizmetindedir, ürkek gazal onunla konuşur. Nefs hayvanını dize getiren kişiye her yaratık boyun eğer.

Hasan-ı Basrî (ölm. 728) "Dünyada nefsten daha sıkı bir şekilde gem vurulmayı hak eden başka bir binek yoktur" demiştir.[17]

Bektaşilikte nefs binek hayvanına benzetilir:

[15] Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 323.
[16] Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, s. 60.
[17] Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 83.

> Ten canın bineğidir. Sıcak, soğuk, tatlı [ve] acı[yı], can sebebiyle ten de hisseder. Hayvanlar da dikene düşmezler. Köy yolunu bilir ve şaşırmazlar. Ancak Hak yolunu bilmezler. Gönül gözü kör olanlar da, hayvanlar gibidir; Hak yolunu göremezler.[18]

Nefsini terbiye etme bir gurur kaynağı da olabilmektedir. Hangi şeyhin daha güçlü olduğu, daha şaşırtıcı kerametler göstereceği *münakere* denilen yarışmalara konu olabiliyordu. Beddualarıyla düşmanlarını taşa veya kuru bir ağaca dönüştürüveren velilerden söz edilir. Bunlardan birisine atfedilen bir menkıbe şöyledir: Kuzey Afrikalı bir veli, bir aslanın üzerine binip, bir başka velinin ziyaretine gelir. Aslanını, ev sahibinin ineğinin bağlı olduğu ahıra koyması söylenir. Eve girince, ev sahibinin çevresinde birbirinden güzel dansözler olduğunu görür; bu yüzden onun sahte bir mutasavvıf olduğunu düşünür. Fakat ertesi sabah ineğin aslanı yemiş olduğunu görür.[19]

Benzer bir münakere Hacı Bektaş menakıbnamesinde geçer. Akşehir'de yaşayan Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî bir aslana biner, bir yılanı da kamçı yapar ve Hacı Bektaş'ı görmeye gider. Hacı Bektaş'ın karşı hamlesi ise bir canlıya değil bir cansıza binmek olur:

> [B]ir kızıl kaya vardı, bir dam duvarı kadar büyüktü. Hemen o kayanın üstüne bindi, ey kayacık dedi, Tanrı'nın izniyle o gelen erenlerden yana yürü. Kaya hemencecik kuş uçar gibi gürleyip Aliler sırtına doğru yürümeye başladı.[20]

[18] Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, Haz. Ali Yılmaz vd., s. 90.

[19] Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 227.

[20] *Velayetname*, s. 49. Kayaya binme motifine miraç anlatısında da rastlıyoruz. Peygamber, Mescid-i Aksa'da Hacer-i Muallak denen taşın üzerine çıkmış ve taş yükselip onu belirli bir yüksekliğe kadar kaldırmış. Münakerelerin şaman geleneğiyle bağı dikkat çekicidir. Şamanlar güçlerini ıspatlamak için (bunu kimi zaman şakalaşma veya şamata biçiminde yaparlar) çeşitli hayvan donlarına girerek birbirleriyle dövüşür, yuvalarını yıkmaya çalışırlar (bkz. Mircea Eliade, *Şamanizm*, s. 61).

at ve binicisi

at, araba ve binici

Nefsin hayvan suretlerinden biri de, binicisini hedefine götürmesi için aç bırakılıp terbiye edilmesi gereken inatçı bir at ya da katırdır.[1] "Gemsiz ve serkeş ata pek yaklaşma. Kendine aklı ve dini kılavuz et, onlara uy vesselam!" diye öğütler Mevlânâ (4:465). Hacı Bektaş-ı Veli de şehveti ata benzetir.[2] Terbiye edilmiş at, kırbacı yerden alıp sahibine verir. Bir "sirk hayvanı" haline getirilmiş bu at artık hayvan değildir; hayvaniyetinden kurtulmuş, insaniyet kazanmıştır.

Atın simgesel arka planı zengindir. Ancak burada daha ziyade akıl tarafından gem vurulan içgüdülerin ve hayvani doğanın bir simgesi oluşu üzerinde durulacak. Hemen akla geliveren bir örnek, Sidharta Gotama'nın dünyadan el çekmek üzere hevâ sarayının cennetsi ortamından sadık atı Kanthaka ile ayrılışıdır. Sidharta, aydınlanma yolunda ilk önemli adımı atar: Sarayın güvenli ama dış dünyanın gerçeklerinden uzak ortamından kurtulur, içgüdülerini denetime almış bir bilge olarak dünyanın üstesinden gelmek üzere yola koyulur. Saraydan çıkışın akabinde Sidharta atından ayrılır; sahibini bir daha göremeyeceğini anlayan Kanthaka kederinden ölür.

At ve ona hükmeden binici/sürücü simgesine rastla-

[1] Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 315.

[2] Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, s. 105.

dığımız belki de en eski metin Katha Upanişad'dır; burada şöyle denmektedir:

> Bil ki ruh (Ātman) bir arabaya binmiş gibidir. Beden arabadır. Bil ki bilinç (Buddhi) araba sürücüsü, akıl da (Manas) dizginlerdir. Duyular (İndriya) atlardır derler ki onlar duyu nesneleri üzerinde gezinirler. Duyularla ve akılla karışmış durumdaki benliğe bilge kişiler "hoşlanan" (Bhoktri) derler. Aklını sürekli sağlam tutamayıp cehalet içinde olanların duyuları, araba sürücüsünü dinlemeyen hırçın atlar gibi kontrolsüzdür.[3]

Katha Upanişad'a göre, aklına mukayyet olan, cehaletini gideren kişi arabanın sürücüsünü dinleyen uysal atlar gibidir. Ancak bu şekilde doğum-ölüm döngüsü olan *samsara*'dan kurtulmak mümkündür; böylece bir daha dünyaya doğmak gerekmez; Vişnu'nun yüce mekânına ulaşılır.[4]

Özgür iradeyi Şeytan'ın egemenlik alanı olarak gören Luther de insanı bir ata benzetir; atın binicisi tanrı olursa iyi şeyler yapar, binicisi şeytan olursa fiilleri kötü olur.

Platon'a göre, gemlemenin güçlüğü iki at arasındaki uzlaşmaz çelişkiden kaynaklanmaktadır.

> Ruhun, kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvete benzediğini tasarlayalım. Tanrıların atları ve arabacıları hep iyidir, iyi soydandır; halbuki öteki varlıklarınkiler hep aynı değerde olmayan soylardandır. İlkin kendimizi ele alalım: Bir kere arabacı bir çift atı idare ediyor. Sonra bu atlardan biri güzel, iyi ve pek üstün bir soydan olduğu halde öteki pek kötü bir soydandır ve birinciye her bakımdan karşıttır: tabii bu durumda arabacının işi pek güç ve zahmetli bir iş olacaktır. (...) Daima dengeli olan Tanrı arabalarının idaresi kolaydır, bunlar istenilen yere kolayca tırmanırlar. Oysa arkalarından gelenler oralara zahmetle tırmanırlar. Çünkü soyu bozuk

[3] Katha Upanişad, 3-5.

[4] Katha Upanişad, 6-9.

> olan atlar sendeler ve sürücüleri iyi eğitmemişse gemi azıya alıp arabayı dünyaya doğru sürüklemeye başlarlar. Bilsen bu, ruhta ne çetin, ne zahmetli bir savaştır.[5]

Elealı Parmenides de düşüncelerini açıklarken benzer bir mecaza başvurur. Işık ülkesindeki tanrıçadan hakikat bilgisini almak ister. Bu amaçla bilge atların çektiği arabasıyla ışığa doğru, güneşe doğru yola çıkar.[6] Bir kapıdan geçip tanrıçayla karşılaşır. Tanrıça onu "ölümsüz sürücülerin yoldaşı" olarak selamlar ve ona hakikatin bilgisini öğretir.

hevâ atı

Gemsiz at Fars ve Türk edebiyatında nefs-i emmarenin, yani "kötülüğü emreden nefs"in (Kur'ân 12:53) simgesidir. Ahmed-i Dâî *Çengnâme*'de hevâ atından söz eder:

> Hevâ atına binmişüz yilerüz
> Heves kamçısını yindek salaruz[7]

Tasavvufi simgecilikte ruh, binici; ceset, yani beden ise binektir. Mevlânâ *Mesnevi*'sinde at ve binicisinden şöyle bahseder:

> Duygu gözü attır, binici Hak nuru. Binici olmadıkça at, zaten işe yaramaz ki.
> Şu halde ata terbiye ver, kötü huyunu terkettir. Yoksa padişah, onu kabul etmez.
> Atın gözüne yol gösteren, padişahın gözüdür. Padişahın gözü olmadıkça at, bir şey göremez.

[5] Platon, *Phaidros*, 246b, 247c, 1943. Arabacı ve atları mecazı metnin ilerleyen bölümlerinde daha da geliştirilmektedir.

[6] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, c. I, s. 143-144. İlgili bölümün başka bir çevirisi için bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 138.

[7] Ahmed-i Dâî, *Çengnâme*, beyit 1368. (Yilmek veya yelmek: 1. Koşmak, acele yürümek. 2. [Hayvan] Tırıs gitmek, eşkin yürümek. Yindek veya yendek: Sürekli, daima.)

> Atların gözleri, ottan, otlaktan başka bir yerde değildir. Onları buralardan başka nereye çağırsan "Gelmem, niye geleyim" derler.
> Tanrı nuru, duygu nuruna binmiştir de ondan sonra can, Tanrı'ya rağbet etmiştir.
> Binicisi olmayan at yol gitmeyi ne bilir? Doğru ve ana caddeyi bilmek için padişah lazım.[8]

Kierkegaard da varoluş kavramını açıklamak için at ve sürücü benzetmesine başvurmuştur. Bir insan vardır ki, bir at arabasında dizginleri elinde tutmakta ama at alıştığı yol boyunca sürücünün herhangi bir etkin denetimi olmaksızın yol almaktadır; sürücü uyuyor olsa bile yoluna devam etmektedir. Bir başka insan da vardır ki, atını etkin bir şekilde sürmektedir; onu yönetmekte ve yönlendirmektedir. Kierkegaard'a göre sürücü olan ikinci kişidir.[9]

çelimsiz at

Sürücüsü tarafından acımasızca kırbaçlanan çelimsiz bir at imgesi modernlerin zihninde büyük bir endişe ve üzüntü kaynağı olmuş gibi görünüyor. Franz Kafka, günlüğünde böyle bir attan söz eder: "Ön bacaklarını biraz kaldıran at, boynunu yana, yukarıya uzatmış. Üzerinde arabacının kırbacı."[10] Rivayete göre Nietzsche de 1889'da Torino'da böyle bir manzara karşısında dayanamayıp atın boynuna sarılarak ağlamış ve ölene kadar çıkamadığı on yıllık derin bir sessizliğe gömülmüştü. Kim bilir belki de orada gördüğü, aklın ruhun üzerindeki acımasız egemenliği ve getireceği felaketlerdi. *Suç ve Ceza*'nın kahramanı Raskolnikov da benzer bir sahneyi rüyasında görür.

[8] Veled İzbudak çevirisi, beyit 1285-1290.

[9] Aktaran Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi. Nihilizm ve Materyalizm*, s. 106.

[10] Aktaran Nurdan Gürbilek, *Benden Önce Bir Başkası*, s. 35.



Yaklaşık MÖ 900'e ait pişmiş topraktan bir Kentauros figürü. Yunanistan.

atadam

Yunan mitolojisinin Kentaurosları bize at ile binicisini bir arada ama tek bir varlık olarak sunmaktadır. Bu yaratıklar at ve binicisinin, yani hayvan ile insanın, doğal olan ile uygarın, akli ile içgüdüselin tam bir karışımıdır. Atadamların at yarıları genellikle insandaki denetlenemeyen içgüdüleri temsil ederken, insan yarıları bilinci, onun denetimini ve uygar yarınızı temsil eder. Mite göre, Kentauros Pholos çiğ etten başka bir şey yememesine karşın avcı Herakles'e pişmiş et ve şarap ikram edip misafirperverlik gösterecek kadar da uygardır. Ayrıca uygarlığın başka alanlarından da nasiplerini almışlardır: Şifalı otlar ve merhemler hakkında bilgili, avcılıkta maharetlidirler. Aktaion, Peleus ve Akhilleus gibi insan avcılar ya da Asklepios gibi insan tabipler yetiştirmişlerdir.

Çiftedeğerli bu yaratıklar bir yandan vahşidirler öte yandan birer öğretmen olarak uygarlığı yayarlar. Akhilleus, atadam Kheiron'dan domuzlara ve ayılara silahsız olarak hükmetmeyi öğrenmiş, ayrıca müzik ve hekimlik konularında ders almıştır. Kheiron güzel sanatlar konusunda olduğu kadar ahlak konusunda da çok bilgilidir. Ancak diğer yandan atadamlar kadınlara çok düşkündürler; kadın avcılar, atadamların azgın cinsel güçlerini uyandıracaklarından, ormanda pek de güvende sayılmazlar. Mitlerdeki kaçırma hadiselerinin olağan şüphelileri de atadamlardır. Örneğin Eurytion, Herakles'in nişanlısı Mnesimakhe'yi kaçırmaya çalışır; Nessos, ırmaktan geçen Deianeira'ya tecavüze yeltenir; Hylaios ve Roikos isimli atadamlar bakire Atalante'ye tecavüz etmeye kalkışırlar. Bütün bu çiftedeğerli yönleriyle atadamlar insanın varoşulsal melezliğinin güzel bir örneğidir.

Heinrich Zimmer'in yorumuna göre, binici ve bineği ikilisi, erdemli insan ile hayvansal içgüdünün "kentauros" karakterini temsil eder. Arka kısmı oluşturan at, insanın bütünüyle içgüdüsel ve sezgisel yönüdür; ön kısmı oluşturan binici ise, insanın bilinçli yiğitliği, ahlaki duyarlığı,

irade gücü ve aklıdır. Binici bu ortaklığın yol gösteren, hedefi belirleyen, seçen üyesi (akıl) olarak, at ise hizmet eden, aklı algının ötesine taşıyan bir araç (sezgi) olarak görülür.[11]

Şems-i Tebrizî'nin *Makâlât*'ında alıntıladığı şu şiir de bu bağlamda okunabilir:

> Âlim ile cahil arasındaki fark şu kadardır
> Birinin dizginini çekersin, öteki başıboş ve yularsızdır.[12]

Devletşah'ın, Mevlânâ'nın Şems ile karşılaşmasına ilişkin olarak aktardığı bir rivayeti[13] bu simgenin yardımıyla okuyabiliriz: Mevlânâ bir katıra binmiş giderken Şems önüne çıkar ve katırın dizginini yakalayıp sorar: "Mücahede, riyazet, tekrar ve ilim öğrenmekten maksat nedir?" Sorunun katır üzerindeyken Mevlânâ'ya sorulması anlamlıdır. Yanıt klasiktir: "Sünnet ve şeriat edeplerini bilmektir." Şems şöyle der: "Bunların hepsi zahire ilişkindir." Mevlânâ sorar: "Bunun üstünde daha ne vardır?" Şems, "İlim insanı ancak maluma ulaştırır" der ve Senâî'nin Divân'ından şu beyti okur: "Cehalet, seni senden almayan bir ilimden daha kıymetlidir." Bu söz karşısında şaşkınlığa uğrayan Mevlânâ katırdan inip Şems'in ayaklarına yığılır. Medresedeki müderrisliğinden vazgeçer.

Şems bu rivayette, medresede üretilen, bilinenlerin tekrarına dayalı ve nefsle dost ilmin karşısında hakiki bilginin, kemâle erdirici ve nefse düşman, bilinmeyeni araştıran bilginin sahibi olarak belirir ve katırla bir karşıtlık içinde sunulur.

[11] Bkz. Heinrich Zimmer, *Kral ve Hortlak. Ruhun Kötülüğü Yenmesine Dair Hikâyeler*, s. 50-51.

[12] Şems-i Tebrizî, *Konuşmalar. Makalât*, c. I, s. 350.

[13] *Tezkiretü'l-Devletşah*, s. 304.

at ve id

Freud'a göre haz ilkesi, dış dünyanın etkilerini id ve idin eğilimleri üzerinde geçerli kılmaya çalışır ve idde sınırsız bir şekilde hüküm sürer; bunun yerine, gerçeklik ilkesini geçirmeye gayret eden ben ise (tutkuları içeren idin aksine) akıl ve sağduyuyu temsil eder. Freud ben'i id atının üstün gücünü dizginlemeye çalışan biniciye benzetir ve benzetmeyi biraz daha ileri götürerek şöyle sürdürür:

> Tıpkı attan düşmek istemediği için başka çare kalmadığında atın onu kendi istediği yere götürmesine razı olan binici gibi ben de idin isteklerini, kendi istekleriymişçesine eyleme geçirmeye gayret eder.[14]

Ayrıca *Totem ve Tabu*'nun IV. Bölüm'ünde çocuk ve totemcilik ilişkisini ele alan Freud, çocukluktaki gece korkusu kadar yaygın olan at, köpek gibi bazı evcil hayvan fobilerinin, baba korkusunun bir yerdeğiştirmesi olduğunu öne sürer. Freud'a göre, totem hayvanı babaya karşılık gelir; totemciliğin iki ana yasağı (totemi öldürmeme ve aynı totemden bir kadınla cinsel ilişkide bulunmama), ihlal edilmesi ile nevrozların temelini oluşturan çocuklardaki iki asal istekle içerik bakımından çakışır (Oidipus babasını öldürüp ve annesiyle evlenmişti).[15]

Freud, Küçük Hans'ın at fobisinde de aynı yerdeğiştirmeyi bulgular. Çocuk, at fobisi yüzünden sokağa çıkmak istememekte, atın odaya gelip kendisini ısıracağını söylemektedir. Freud çocuktaki atın ölmesine yönelik isteğin aslında babasının ölümüne yönelik isteğin bir yerdeğiştirmesi olduğunu ortaya çıkarır.[16] Çocuk hem büyük bir penise sahip olduğu için babasına hayranlık duymakta hem de kendisininkini tehdit ettiği için ondan korkmaktadır. Anne uğruna rekabetten doğan baba nef-

[14] Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde. Ben ve İd*, s. 86.
[15] Sigmund Freud, "Totem ve Tabu," *Dinin Kökenleri* içinde, s. 183.
[16] Sigmund Freud, *a.g.e.*, s. 178-180.

reti, çocuğun aklında sınırsız bir egemenlik kuramaz; babaya karşı köklü sevgi ve hayranlığa karşı da savaşılmak zorundadır. Çocuk, babasına karşı bu çiftedeğerli duygusal tutumun yarattığı çatışmadan kurtulmak için, düşmanca ve korku dolu duygularını babasının yerine geçen bir nesneye yansıtır. Ancak bu yerdeğiştirme çatışmaya son veremez; çatışma yerdeğiştirmeye konu olan nesne üzerinden devam eder:

> Küçük Hans'ın atlarla ilgili duygusunun yalnızca korku olmadığı kuşku götürmez; aynı zamanda onlara hayranlık ve ilgiyle yaklaşıyordu. Anksiyetesi azalmaya başlar başlamaz kendisini korkulan yaratıkla özdeşleştirdi: Etrafta bir at gibi zıplamaya başladı ve babasını ısırdı. Fobisinin çözümündeki bir diğer evrede hiç duraksamadan ana babasını diğer bazı büyük hayvanlarla özdeşleştirdi.[17]

atın kuyruğu

Refik Algan "Atın Kuyruğu" isimli kısa hikâyesinde at ve binicisi ikilisine eğilmiştir. Algan'ın kısa hikâyesindeki binicinin tırnak içinde bir binici olduğu hemen dikkat çekiyor; çünkü söz konusu "binici" ata binememiştir. Ancak bu tam bir başarısızlık da sayılamaz, zira bir şekilde ata tutunmayı başarmıştır; ne var ki Freud'un benzetmesinde olduğu gibi atı hiçbir şekilde dizginleyememekte, düşüp diğer atların altında ezilmemek için atın arkasında sürüklenmekten başka elinden bir şey gelmemektedir. İşte bu noktadan itibaren at ve binici arketipi, Refik Algan'ın ona eklediği bazı ayrıntılarla yeniden canlanıyor; yazar "binici"nin sürüklenişinin hem "binici"yi hem de atı ikilem içinde bıraktığını söyleyerek bu kadim imgeyi biraz daha inceltip derinleştiriyor:

> Bozkırda önümden bir at sürüsü geçiyordu. Bir tanesinin üzerine atlamak istedim. Elimi uzattım, ama onu an-

[17] Sigmund Freud, "Totem ve Tabu," *Dinin Kökenleri* içinde, s. 180-181.

> cak kuyruğundan yakalayabilmişim. İşte, o andan beri yerlerde sürüklenip duruyorum. Ürküp dörtnala kalkan atlar hızlandıkça, kuyruğa daha sıkı sıkıya sarılıyorum.
>
> Atın kuyruğunu bırakırsam arkadan gelenler beni ezecek. At durmaya kalkarsa, o zaman da sürüden kopmuş olacak.
>
> Bu yüzden, şimdilik ne o durabilir ne de ben kuyruğu bırakabilirim.[18]

Hikâyedeki ikircikli unsurlar dikkat çekmektedir: Binici ve at ikilisinde "binici" tam anlamıyla bir binici değildir; çünkü atın üzerinde değildir, ama attan tümüyle ayrı olduğu da söylenemez. Binme işi tam gerçekleşmediği gibi inme de gerçekleşecek gibi görünmemektedir. At açısından da durum ikircikliidir, binici açısından da. Binme işi tam olarak gerçekleşebilmiş ve binici atın üzerinde durmayı başarabilmiş olsa, yelesinden tutarak, topuklarla vurarak ata hâkimiyet bir ölçüde mümkün olabilecek iken adam ancak atın kuyruğuna tutunabilmiştir. Bu nedenle atı sürememekte, yalnızca sürüklenmektedir.

Kuyruk fallik bir simgedir ama bu formuyla yine ikircikli bir nitelik taşır. Kuyruk havaya kalkıp dikilse de bu püsküllü kuyruk hiçbir zaman tam bir fallik görünüm kazanamayacaktır.[19]

Öykünün simgeleri bize insanın nefsi üzerinde tam hâkimiyet kuramayışını, tabiatın yasasına isteksizce tabi kalışını, hayvani doğasına söz geçirme niyetinde olsa da bunu gerçekleştirmedeki başarısızlığını, içgüdüleri üzerindeki denetimsizliğini, kırılgan bilincini ve uygarlığını göstermektedir. Egemen olan, zavallı durumundaki binici değil, attır.

Bu, insanın tek, yekpare bir benlik kurmadaki umarsız çabasını da gösterir gibidir. Tasavvuf kişinin masif bir

[18] Bkz. Refik Algan, *Umursamaz Uykucu*, YKY, 2007, s. 9.

[19] At ve kılıç ikilisi de her ikisinin fallik simgeselliğini doğrular niteliktedir. Kahramanların atları da kılıçları da olağanüstü özellikler taşır. Kral Arthur'un Ekskalibur'u ve atı, Ali'nin Zülfikâr'ı ve Düldül'ü.

benlik inşasını hedefler. Paradoksların mistik düşüncede bu amaç doğrultusunda kullanıldığını görüyoruz; çünkü paradoks bilincin bölündüğü noktada ikiliği tekleştirir. Paradoks bir dengeleyicidir, karşıt unsurları hem ayrı ayrı muhafaza edip hem de "birleştirerek" bir arada tutar.

At yalnızca insandaki hayvani olan değildir, aynı zamanda insanın sosyal bir hayvan oluşunu da simgeler. At bir sürü hayvanı olarak ait olduğu gruptan ayrılamaz, ona tabidir; oysa birey olma, kendi hakikat yolunu bulma, sürüden ayrılmakla, kalabalıktan kopuşla mümkündür. Binici "gitmek", bir "hedefe ulaşmak" için bir bineğe ihtiyaç duyar. Nefs ehlileştirildiğinde kişiyi hedefe taşıyan bir binek olabileceği gibi, tersi durumda onu hedefinden uzaklaştırır. Hikâyede kemâlata erişme uzak bir hayal gibi görünse de binicinin (sâlik) bunun için önemli bir adım attığını, bunun için büyük bir cesaret gösterdiğini de gözden kaçıramayız. Burada asıl yolculuk atın üzerinde değil, ona hâkim olmak üzere gösterilen gayrettir.

Jung, ancak iç sesinin gücünü bilinçle onaylayan insanın bir şahsiyet geliştirebileceğini savunmuştur.[20] Seyr-i sülûk da birey olma sürecidir ve ömür boyu sürer. Kişi, dikkatini içindeki sese yönelterek bilinç ile bilinçdışı arasında yeni bir senteze ulaşmaya çalışır.

Refik Algan bize Buda gibi atın üzerine kurulmanın, atı ehlileştirmenin hiç mi hiç kolay olmadığını bir kez daha hatırlatıyor, uygarlığın bir ileri bir geri ilerlediğini, her an yok olacakmış hissi yaratan kırılganlığını, at ile adamlık arasında uzanan yoldaki ilerleyişimizi traji-komik bir şekilde dile getiriyor.

[20] Anthony Storr (ed.), *Jung'dan Seçme Yazılar*, s. 15.

mükemmel hayvan miti

İnsan kılıklı "hayvanlar"

Nefs, hayvan suretinde belirdiği gibi insan suretinde de ortaya çıkabilir. Böylece zincire yeni halkalar ekleyebiliriz: şeytan-nefs-dünya-vahşi hayvan-süfli insan-iktidar... Mevlânâ *Mesnevi*'de "Nefs bir Firavun'dur, sakın onu doyurma da o eski kâfirliği aklına gelmesin"[1] diyerek nefsin bir başka yüzünü ifşa ederken, tasavvufun maddi dünya ve iktidar karşısındaki mesafeli tutumunu da dile getirir. Musa'nın imana çağrısına kulak vermeyip kendisine tanrılık atfeden Firavun, insan suretinde bir ham insandır. Nefs mücahedesi denen şey, olmamış insanı oldurma sürecidir. Mevlânâ'nın yukarıdaki beytinin devamı, tam da bunu, *insanın yapımını*, başka bir ifadeyle söyleyecek olursak nefs cevherini aşk ateşiyle kızdırıp kemâlat örsü üzerinde züht çekiciyle biçimlendirmekten söz ediyor:

> Ateşin harareti olmadıkça nefs güzelleşmez;
> demir kızıp ateş haline gelmedikçe sakın dövmeye kalkışma.
> Bil ki beden aç kalmadıkça harekete gelmez;
> soğuk demirdir o, sen onu dövmedesin, bunu böyle bil.[2]

Nefse istediğini vermeyerek onunla savaşmak gerekir. Hacı Bektaş-ı Veli, zahitlerin aslının ateşten olduğunu söyler; bu yüzden yanmaktadırlar. Kim bu dünyada kendi nefsini yakarsa, ahirette yanmaktan kurtulur. Bir kez

[1] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. IV, beyit 3621.
[2] *A.g.e.*, c. IV, beyit 3622-23.

yananın artık bir daha yanması mümkün değildir.[3]

Nefs hayvanının terbiyesi, sûfilerin üzerinde konuşmayı sevdikleri konuların en başında gelmiştir. Bıkıp usanmadan nefsin hilelerine karşı müritlerini uyarmışlardır. Yalnızca duyusal hevesler yoluyla doyurulmayı arzulayan kaba nefse karşı değil, aynı zamanda ikiyüzlü, sahte dindar kılığındaki nefse karşı da uyanık olmaktan söz etmişlerdir. Mevlânâ, insan kılıklı nefse karşı şöyle uyarır:

> Nefsin sağ elinde tespih ile Musaf vardır;
> yenindeyse hançer ve kılıç gizlidir.
> Onun Mushafına, onun gösterişine bakma;
> kendini onunla sırdaş, serdaş etme.
> Abdest al diye seni havuza götürür,
> iter, ta dibine atar seni.[4]

Sürekli ibadetin veya namazın bile nefs için bir zevk kaynağı olabileceği konusunda uyarıda bulunmuştur bazı sûfiler. Mutasavvıf her türlü alışkanlıktan kurtulmak zorundadır, aksi halde nefsi daha ince bir yöntemle onu alt edecektir. Vâsitî, "Tâatların hazzıyla aldanmaktan sakının, o helâk edici bir zehirdir" demiştir.[5] Peki, nefs bu gücü nereden almaktadır? Mevlânâ'nın cevabı olağanüstüdür:

> çünkü nefs kendi evindedir, akılsa gariptir.[6]

Akıl gariptir, yani gurbettedir, arayış içindedir, "vatanını" bulmaya çabalamaktadır; bu dünyada eldir.

Bektaşiliğin "Eline, beline, diline hâkim ol!" şeklinde formüle ettiği ahlaki ilkeler manzumesi antik Yunanda da karşımıza çıkar. İskitli Anakharsis'in heykellerinin altında "Diline, boğazına, beline hâkim ol" diye yazarmış.[7] Benzer bir ilkeyi daha doğuda Caynacılıkta da görüyo-

[3] *Vilayetnâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, s. 47.

[4] *A.g.e.*, c. III, beyit 2555.

[5] Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-Üns. Evliya Menkıbeleri*, s. 213.

[6] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. III, beyit 2559.

[7] Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 51.

ruz: canlılara zarar vermemek (*ahimsā*), diline sahip olmak (*sunrita*), eline sahip olmak (*asteya*), beline sahip olmak (*brahmāçārya*) ve dünya malından uzak durmak (*aparigraha*).

haz ve gerçeklik

Nefs hayvanını ehlileştirerek mükemmele, kâmil insana ulaşma gayretini, genel değil azınlıktaki bir grup insanın davranışı olarak tespit eder Freud. İnsanlarda genel bir mükemmelleşme dürtüsü bulunduğu ve bu yolla ruhsal ve ahlaksal kemâlata ulaşılabileceği inancının bir mit olduğunu öne sürer:

> Ben böyle bir iç dürtüye inanmıyorum ve bu iyimser düşü korumanın bir yolunu da göremiyorum. İnsanların şimdiye kadarki gelişimi benim için hayvanlarınkinden daha başka bir açıklamayı gerektirir gibi görünmüyor.[8]

Freud, azınlığa atfettiği bu huzur bulmayan kemâlat arayışının –kendi tabiriyle itkisinin– kültürün en değerli ürünlerinin dayandığı dürtü bastırımının bir sonucu olduğunu savunmuştur. Bastırılmış dürtü, doyuma ulaşmaktan hiçbir zaman vazgeçmez. Bastırılanın yerine konulabilecek her türlü tepki ve yüceltme oluşumları onun mevcut gerilimini ortadan kaldırmaya yetmez; talep edilen ile elde edilen doyum hazları arasındaki fark, hiçbir şekilde gemlenemeyen dürtüleyici bir unsura neden olur. Freud kemâlat arayışının; bir dürtünün doyumundan kaçma çabasının, kendi terimleştirmesiyle "nevrotik fobi"nin bir sonucu olduğunu söyler.[9]

> Tıpkı haz egosunun istemekten, haz elde etmeye çalışmaktan ve hazsızlıktan kaçınmaktan başka hiçbir şey yapmaması gibi gerçeklik egosunun da yararlı olanın pe-

[8] Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde. Ben ve İd*, s. 51.
[9] *A.g.e.*, s. 52.

> şinde koşmak ve kendini zarar görmekten uzak tutmak dışında hiçbir gereksinimi yoktur. Gerçekte haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesinin geçmesi haz ilkesinin bir kenara atıldığı anlamına gelmez, yalnızca koruma altına alınmıştır. Sonuçları belirsiz anlık bir hazdan vazgeçilir ama yalnızca yeni bir yoldan, daha sonraki bir zamanda güvenceli bir haz elde etmek için. Ama bu yerdeğiştirmenin bıraktığı ruh içi izlenim öylesine güçlü olmuştur ki, özel bir dinsel mitte yansıtılır. Dünyevi hazlardan –gönüllü ya da zoraki– vazgeçişin öte dünyada ödüllendirileceği öğretisi bu ruhsal devrimin mitsel bir izdüşümünden başka bir şey değildir. Bu imgeleri tutarlı bir şekilde izleyerek, dinler bu hayattaki hazlardan mutlak bir vazgeçmeyi, gelecekteki hayatta telafi edileceği vaadiyle sağlayabilmişlerdir ama bu yolla haz ilkesini yenmeyi başarmış değillerdir.[10]

Mücahede haz ilkesinin fethedilmesine, onun gerçeklik ilkesiyle yerdeğiştirmesine yönelik bir gayrettir, sonunda mutlak bir zafer olmasa da.

Freud'a göre, id erotik ya da saldırgan doğada bir içgüdüsel istem doğurursa, düşünsel ve kassal aygıtı elinde bulunduran ben, bir eylemle istemi doyurur ve bunun sonucunda ben bir haz duyar. Ancak ben/ego, söz konusu eylemin kendine yönelik ciddi bir tehlike doğuracağını sezmesi durumunda içgüdüyü doyurmaktan kaçınabilir. Freud bir dış engel nedeniyle bir içgüdüden vazgeçmeye, "gerçeklik ilkesine boyun eğme" demişti; elbette bunun hiçbir haz verici yanı yoktur. Ancak içgüdüsel vazgeçme başka bazı içsel nedenlerle zorunlu olabilmektedir.

> Bireyin gelişimi sırasında dış dünyadaki engelleyici güçlerin bir kesimi içselleştirilir ve Ego'da, gözlemleyici, eleştirici ve yasaklayıcı anlamda Ego'nun diğer bölümüyle çatışan bir öğe oluşturulur. Bu yeni öğeyi Süper-Ego olarak adlandırırız. Bundan sonra Ego, İd'in talep ettiği içgüdüsel

[10] Sigmund Freud, "Ruhsal Olayların İki İlkesi Üzerine Formülasyonlar," *Metapsikoloji* içinde, bkz. Aziz yardımlı çevirisi s. 15-17, Ayşe Tekşen Kapkın çevirisi, s. 38.

> doyumlarını işleme sokmadan önce yalnızca dış dünyanın tehlikelerini değil, Süper-Ego'nun karşı çıkışlarını da dikkate almak zorundadır ve içgüdüyü doyurmaktan kaçınmak için çok daha fazla nedeni olacaktır. Ama dış nedenlerle olduğunda içgüdüsel vazgeçme yalnızca hazsızlık vericiyken, içsel nedenlerle, Süper-Ego'ya itaat ederek gerçekleştiğinde farklı bir ekonomik etkisi olur. Kaçınılmaz hazsızlık verici sonuçlara ek olarak Ego'ya bir haz ürünü de getirir; deyim yerindeyse yerine-geçen bir doyum. Ego kendini yükseltilmiş hisseder; sanki değerli bir başarıymış gibi içgüdüsel vazgeçmeden gurur duyar.[11]

Süper-ego Freud'a göre, yaşamının ilk yıllarında bireyin eylemlerini denetleyen ana babasının ve eğitimcilerin temsilcisidir. Egoyu sürekli bir bağımlılık içinde tutar ve üzerinde baskı kurar. Ego üstün efendisinin sevgisini tehlikeye atmaktan korkar. Onun beğenisini kurtuluş ve doyum, suçlamalarını vicdan azabı olarak hisseder. Ego, süper-egoya kurban olarak içgüdüsel bir vazgeçişi getirerek onun sevgisini biraz daha fazla kazanmakla ödüllendirilmeyi bekler. Bu sevgiyi hak ettiği duygusu onun için bir övünç kaynağıdır. Dolayısıyla insanlığın gelişimi sırasında tensellik yavaş yavaş entelektüelliğe yenilmiştir ve insan bu türden her ilerlemeden gurur duymuştur. Otorite egonun içselleştirdiği bir şeye dönüşünce bu mutluluk narsistik bir gurura dönüşmektedir; belki de zoru başarmanın insanı yücelttiği söylenebilir. Bir güçlüğü başarma, bir sınırı aşma, öteye geçme narsisizmi beslemekte, narsisizm de daha öteye ilerleme arzusunu artırmaktadır.

Din, bir içgüdüsel vazgeçişler manzumesidir. Bu, dinin ilk biçimi olan totemizmden beri böyle olagelmiştir. Öldürülmesi yasak olan bir toteme tapma, dış evlilik, yani topluluktaki tutkuyla arzulanan anneler ve kız kardeşlerden vazgeçme, kardeşler birliğinin üyeleri arasında eşitlik, yani zorlu rekabet eğiliminin kısıtlanması; bütün bunlar ahlaki ve toplumsal bir düzenin başlangıçlarıdır.

[11] Sigmund Freud, *Musa ve Tektanrıcılık*, s. 342-343.

Freud'un vardığı sonuç, kutsal olanın başlangıçta ilkel babanın isteğinin sürdürülmesinden ibaret olduğudur. Babaya yönelik çiftedeğerlilik, "kutsal" kavramı için de geçerlidir: "Kutsal", "kutsanmış" anlamına gelen *sacer* kelimesi, aynı zamanda "ayıp", "tiksindirici" anlamına da gelmektedir. Babanın isteği hem saygı duyulması gereken bir şey hem de acı verici bir içgüdüsel vazgeçmeyi talep ettiği için ürkütücü, tiksindirici veya aksi durumda ayıplanacak bir şeydir.

Freud insan-ı kâmilin bir mit olduğunu, Jung ise onun bir 'persona' olduğunu öne sürmüştür. Jung'a göre persona, bireysel bilinçle toplum arasındaki ilişkilerin karmaşık bir dizgesidir. Bu maske, bir yandan ötekiler üzerinde belli bir izlenim uyandırmak, öte yandan bireyin gerçek doğasını gizlemek için tasarlanmıştır. Toplum her bireyin verilen rolü olabildiğince yetkin bir biçimde oynamasını bekler. Örneğin bir din adamı yalnızca ibadetle ilgili resmî görevlerini yerine getirmekle kalmamalı, görev alanı dışındaki yer ve zamanlarda da din adamı rolünü sürdürmelidir. Toplum bir tür güvence olarak bunu ister; bireylerin her birinin ödevinin başında olduğunu görmek ister.[12]

Sûfilik de bir maskedir. Bir kişi süfi ise onun sadece tek bir süfi yüzüne sahip olmasını ister toplum. Kafa karıştırıcı bir maske çokluğu kişiye karşı bir güvensizlik yaratacaktır. Seyr ü sülük, bu maskenin oluşturulması ve giderek o maskeye dönüşme süreci olarak da görülebilir. Melamet meşrebi, bir maskeye dönüşmeye yönelik bir karşı çıkıştı; toplumun güvenini sarsıp onun tarafından kınanarak yüze takılmaya çalışılan maskeden kurtulmaktı.

yüze yapışan maske

Jung, toplumsal rolle, yani personayla özdeşleşmelerin nevrozların kaynaklarından birisi olduğunu söyler.

[12] Anthony Storr, *Jung'dan Seçme Yazılar*, s. 81-82.

> Bir zamanlar çok saygıdeğer bir şahsiyetle tanışmıştım; gerçekten kolayca ermiş denebilirdi ona. Tam üç gün boyunca sezdirmeden avımın çevresinde dolaştım; ama onda ölümlülere özgü hiçbir kusur bulamadım. Derken dördüncü gün karısı bana muayeneye geldi. [...] Personası ile bir olan bir erkek, ondaki bütün bozuklukların, eşi aracılığıyla kendini belli etmesine sevinçle izin verebiliyordu. Kadın, farkında olmadan kendini kurban etmesinin bedelini, kötü bir nevrozla ödüyordu.[13]

Jung, insanın çile çekmeksizin yapay kişiliklerden, maskelerden vazgeçemeyeceğini söyler. Personasından vazgeçemeyen kişide, huysuzluk, aşırı duygululuk, fobiler, zorlanımlı düşünceler, kötü alışkanlıklar ortaya çıkar. "Güçlü adam" duygu durumları bakımından özel yaşamında genellikle bir çocuktur; kamusal alandaki disiplini özel yaşamında acınacak biçimde un ufak olur. Dışarıdaki mutluluğu evdeki üzgün yüzünü gösterir gibidir. Onun "lekesiz" kamusal ahlakı, maskenin ardında pek de böyle değildir. Birey dünya tarafından maskeyle özdeşleşmeye çağrıldığı ölçüde içinden gelen etkilere de açık hale gelir. Jung bu noktada Lao Tze'nin sözünü hatırlatır: "Yüksek alçağın üzerinde durur."

> İçeriden gelen bir karşıt yukarı çıkmak için önündekini iteler, bu durumda bilinçdışı egoyu sıkıştırmaktadır; bilinçdışının zorlayıcı gücü kesinlikle egoyu personaya iten güç kadar büyüktür. Dışarıda personanın çekiciliğine direnememe, içte de bilinçdışının etkisine karşı bir direnç olmadığı anlamına gelir. Dışarıya karşı etkili, güçlü bir rol oynanırken, içeride bilinçdışından gelen her etkiye karşı kadınsı bir zayıflık gelişir. Gitgide huysuzluklar, aşırı kapris, utangaçlık, hatta aksayan (iktidarsızlıkla son bulan) bir eşeysellik egemen olur.[14]

İnsan-ı kâmillik bir personadır, yani insanın nasıl olması

[13] Anthony Storr, *Jung'dan Seçme Yazılar*, s. 82-3.
[14] *A.g.e.*, s. 83.

gerektiğine ilişkin ülküsel bir resimdir. Kâmil insan hep aynı kalan bir maskedir.

Bu kemâlat miti modern çağda da yaşamaktadır. Çoğu kere bilim de bu mite alet edilir. Pascal Picq, evrimin en altta en ilkel canlı olarak bir amip veya bakteri, en tepede de en mükemmel canlı olarak insanın bulunduğu bir yükseliş, bir gelişme olarak Aristocu varlıklar hiyerarşisi gibi gösterilmesine itiraz ediyor. Yaşayan bütün türlerin evrimsel bakımdan aynı düzeyde olduğunu savunuyor.[15] Her varlık kendi koşulları içinde evrim geçirmiştir. Evrimi, başkahramanının insan olduğu bir başarı öyküsü olarak okumaktan vazgeçmemiz gerekiyor.

İdealleştirilmiş hayvan

Antik tanrılar ve askerler çoğu zaman hayvan suretli baş zırhları giymiş olarak tasvir edilir. Hades karanlık yayan bir kurt başı taşır. Athena, Ares'le başa çıkabilmek için cehennemin efendisine Kyklope tarafından miras bırakılmış olan başlığı ödünç almıştır. İuno başının üzerine bazen bir keçi başı yerleştirir. Trakların *alopekis*'i, ayakları çenenin altında kavuşan, suratı başın üzerinde yer alan bir tilki postuydu. Herkules, Nemea aslanının postunu giydiğinde, hayvanın çenesi alnına denk gelir. Bir savaşçı böyle bir zırha büründüğünde biri gerçek (kendininki) olan çok yüzlü bir tanrıya dönüşür. Heredotos'a göre, Xerxes'in ordusundaki Asya Habeşleri, kafalarına at başları giyiyorlardı.

Eski Mısır dininde tanrılar hayvan, daha doğrusu hayvan başlı insan gövdeli melez figürlerdi. Gök tanrı inek, güneş tanrı atmaca, ay tanrı turna, ölüler tanrısı çakal ve su tanrısı timsah olarak tasvir edilmiştir. Cermen mitolojisinde Odin; kuş, balık, canavar gibi arzu ettiği her biçime dönüşebilen bir tanrıdır.

[15] Bkz. Pascal Picq ve diğ., *Dilin En Güzel Tarihi*, s. 31.

Ockhamlı William, Hıristiyanlıktaki enkarnasyon, yani Tanrı'nın İsa'da insan doğasına bürünmesi mucizesiyle ilgili olarak Tanrı'nın istediği her biçime girebilme serbestisi olduğunu, hatta eşek kılığına bile girebileceğini söylemişti.[16] Eliade'ye göre, tüm hiyerofanilerde olduğu gibi hayvan hiyerofanilerinde de paradoksal olan, kutsal ile kutsal olmayanın, var olan ile var olmayanın ya da mutlak ile görecelinin bir aradalığı, yani Tanrı'nın hayvanlarda tecelli etmesi değil, kutsalın tecelli etmesi, sınırsızın kendini sınırlaması, mutlağın göreceli bir duruma düşmesidir.[17]

Vahdet-i vücud öğretisinde, tanrısalın hayvan biçiminde tecelli etmesine dair çok sayıda "tanıklık"la karşılaşılır. Sind'de hem Hinduların hem Müslümanların ulu saydıkları Lâl Uderû ya da nam-ı diğer Şeyh Tahir bu tanıklardan biriydi ve bir keresinde Tanrı'yı deve suretinde gördüğünü söylemişti.[18]

Allah'ın her biçimde tecelli ettiğine yönelik inancın bir sonucu olarak kimi mutasavvıflar rüzgârın ya da kuşun sesini işitir işitmez vecd durumuna geçiyor, kimileri de koyun melemesine "Lebbeyk" (Buyur, emrindeyim) diye karşılık verebiliyorlardı.[19]

Menkıbelerde veliler ile hayvanların dostluğu teması yaygındır; vahşi hayvanların arasında uyurlar, aslanları binek hayvanı gibi kullanırlar, kuşlar onlara hizmet eder, ürkek ceylanlar onlarla konuşur. Nefsini terbiye etmiş veli, kendi dillerinde Tanrı'yı anan hayvanların tesbihatını anlar ve onların arasına karışabilir. Nefs köpeğini dize getiren, yani insaniyetini kemâle erdiren her kişiye, hayvanlar boyun eğer. O artık tabiatın diline vakıftır. Demek ki hayvanlar kemâle ermemiş insana bir hayvan türü olarak davranmaktadırlar, ta ki "insanın" hayvanlıktan çıktığını görene kadar. Öyle ki, hayvanların suskunluğu,

[16] Aktaran Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 52.

[17] Aynı yer.

[18] Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 375.

[19] *A.g.e.*, s. 279.


Astérix posture pour animer par Gaul dervis (XVI. siècle)



Aslanın simgeselliği pek çok kültürde yaygındır. Mitolojide hayvansal özellikleri insanla birleştiren birçok figürün yanı sıra, çok sayıda aslan-insan örneği vardır. Örneğin Hindistan'daki Vişnu, dünyanın düzenini altüst eden bir iblisi yok etmek için Nara-simha, yani insan bedenine aslan başına ve pençelerine sahip bir canavar kılığına girmiştir. Herakles'in aslanı ise Nemea'nın yenilmez aslan canavarıdır ve onu yenip öldürür ve derisini yüzer ve bu postu hem zaferiyle övünmek hem de dost ve düşmanlarını korkutmak için giyer. Aslan; gücü, altın rengi postu ve ışık hüzmelerini andıran yelesi yüzünden genellikle güneşle veya ışıkla ilişkilendirilmiştir. Kur'ân'da, Mushaf'a inanmayanlar aslandan ürkmüş yaban eşeklerine benzetilir. Dolayısıyla Kur'ân Allah'ın aslanıdır. Bazı sûfilere göre, aslan evrensel ilkörneği ve müridin mistik tecrübe ve manevi eğitim yolunda öğrendiği her şeyi borçlu olduğu şeyhi simgeler. Ali'ye Şiiler, 'Allah'ın Aslanı' (Esedullah) veya Haydar (aslan) derler. Yukarıdaki resimde Aslanın üzerinde şöyle yazmaktadır: "Ali esedullah sifaturrahman ve Ali Rabbi".

Yandaki sayfa: Nefs hayvanını öldürüp postunu giymiş bir derviş, göğsünün üstünden çaprazlama geçen korkunç pençeleriyle, başının üstünde yükselen yeleleriyle ve sallanan kuyruğuyla, iki ayaklı bir aslan-insan melezi. aslanlığı fetheden insan, yani nefsini yenilgiye uğratarak hayvaniyetinin tüm itkilerini denetimi altına alan üst-aslandır. Kâmil insan, hayvanını insanlaştırmış bir melezdir.

sâlikin sülûkunda tövbe etmesini gerektirecek "bir şey" görmelerinden kaynaklanır.[20] Burada, elinde kafes içinde bir kanarya, madenin karanlık dehlizlerinde ilerleyen madenci imgesine benzer bir "yolcu" imgesi söz konusudur. Kaygusuz'un kazı böyle bir işaret vermez mi vatanını arayan garibe? Yediler ve Dokuzlar'ın yardımıyla pişirmeye çalıştığı, ama kırk gün kaynattığı halde bir türlü pişmeyen, başını tencereden çıkarıp sırıtan bu "hayvan", aşçısına (yoksa simyacı mı demeli ona) halen aramızdasın demez mi?

tanrısal hayvan

Nefsin terbiye edilip denetim altına alınması tanrılaştırıcıdır. Bir Hint mitinde, Caladhara isimli büyük bir titan kraldan bahsedilir. Nefsine uyguladığı sıradışı çileler sayesinde, karşı konulmaz güçler edinmiştir. Bu güçle bütün yaratılmış olanların tanrılarına karşı gelmiş ve onları taht-larından etmiştir.[21]

Hinduizmin büyük tanrılarından Şiva, Hıristiyan sanatında tasvir edilen "İyi Çoban" İsa'ya benzer bir şekilde Paşupati, yani Sığırtmaç ya da Hayvanların Efendisidir. İster vahşi olsun, ister evcil, tüm hayvanlar (*paşu*) onun sürüsüne dahildir. Ayrıca tüm insan ruhları da onun "sığırıdır". Bu yüzden *paşu* terimi, "Şiva'ya ibadet eden" anlamına gelmeye başlamıştır. Asıl olarak *paşu*, Şiva'nın yolunda henüz fazla ilerlememişlerin genel adıydı; en alt derecedeki Şiva müminlerini ifade ediyordu. Böyle bir kişi manevi olarak, bir hayvan kadar akılsızdır ve tanrı tarafından güdülmelidir. En üst derece *vîra* ise, kemâle ermiş zahidi, "doğanın güçlerinin fatihini, sığır doğasını aşmış ve çileciliğinin mükemmeliyetinde Şiva'nın bile eşiti olmuş

[20] *A.g.e.*, s. 207.

[21] Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, s. 198-199.

"muzaffer" kişiyi anlatır. *Vīra*, kusursuz yogiye, gerçek bir ruhani Üst-insan'a, insan-hayvan olmaktan kurtulmuş bir "insan-kahraman"a dönüşmüştür.[22]

Riyazet, insanı üstinsan durumuna getiren bir enerjinin birikmesini sağlar. Nefse uygulanan eziyetlere katlanan yogi, muazzam bir ruhsal ve fiziksel enerji biriktirir. Bu yoğunlaşmış enerji, *tapas* denen bedensel ısı, kendini deşarj etme tehlikesi taşıyan yüksek elektrik yüküne benzer. Ansızın ışıldadığında her türlü direnci yarıp geçer. Bu gücün üretilmesi, depolanması ve kullanımı yoganın amacıdır.[23]

Mistikler için insanlık ile tanrılık daima birbiriyle ilintili iki varlık kipi olmuştur; bir varlık silsilesi içinde tanrılık kipine en yakın nokta insanlık kipiydi. İnsan, bir ucuyla hayvana, diğer ucuyla tanrıya geçişi mümkün kılan bir ara varlık alanı olarak görülüyordu. Mistik bir sıçrayışla insanlık kipinin aşılıp tanrılığa ulaşılabileceğine inanılıyordu.

aptal tutkudan hakiki tutkuya

İsa Mesih'in çektiği çileler, insanlığın günahkârlığı ve adil bir Baba'nın öfkesi üstüne uzun uzun düşünen ilk dönem Kilise Babalarına göre, örnek alınması gereken tek hayat İsa'nınkiydi. Haz arayışı şeytani bir tuzaktı. Haz zehrinin panzehiri ise acıydı. İsa'nın hayatı, hazzın değil, keder ve acının kaçınılmazlığının kanıtıydı. İncillerde onu zevk peşinde koşarken gösteren tek bir cümle bile yoktu.

Batı Hıristiyanlığında manastır kültürünü ve keşiş hayatını başlatan kişi olan Aziz Benedictus (480-547) eskiden tanıdığı bir kadının hayalini kurarken aniden arzusu kabarınca yanındaki gür ısırgan ve çalıları fark eder. Giysilerini çıkarıp kendini dikenlerin ve ısırganların üs-

[22] *A.g.e.*, s. 194-195.
[23] Bkz. *a.g.e.*, s. 133.

tüne bırakır.

> Acıyla kıvranana ve baştan ayağa kan revan içinde kalana kadar orada yatıp yuvarlanır. Istırabın yardımıyla hazzı yendikten sonra, günaha çağrının zehri, tenindeki yaralarla ve kanla vücudundan atılır. Çok geçmeden kalbindeki fenalığın ateşi, bütün vücudunu yakan acının yangınıyla söndürülür. İki ateşi değiştokuş ederek günaha karşı zafer kazanır.[24]

Hıristiyan keşişlere göre, insanın doğası bozuktu; bu nedenle ilk günahın mirasçısı olan insanların ıstırap perhizi yapmaları gerekiyordu. Bu sayede küçük bir azınlık kurtuluşa ulaşabilirdi. 600 yılında sadece İtalya ve Galya'da üç yüzü aşkın erkek ve kadın manastırı vardı. Burada yaşayan insanlar hem kendilerinin hem de başkalarının günahlarının kefareti için her türlü zevke sırt çevirmiş bir halde ebedi saadeti arıyorlardı. İsa'nın çekmek zorunda kaldığı bedensel işkenceleri tenlerinde hissetmek için kendi canlarını yakıyorlardı. 11. yüzyılda kendini kırbaçlama Kilisece makbul bir uygulama olarak benimsenmişti. Bir Benedikten olan Pietro Damiani (1007-1072) bu uygulamaya muhalefet edenlere "Bizim kurtarıcımız işkence görmedi mi? Havarilerin, azizlerin ve şehitlerin birçoğu kırbaçlanmadı mı?" diye karşılık veriyordu. Onlarla aynı acıları çekmeyi, Mesih'in öğretisini anlamanın bir yolu olarak görüyordu. Beden, işkence görmeli ve aç bırakılmalıydı ki ruha boyun eğip kusursuz bir biçime girsin.[25]

> Azize Avilalı Teresa, yavaş yavaş sararıp solmasına rağmen kendine en acılı kamçılarla işkence eder, taze ısırganlarla kendini sık sık ovalar, hatta çıplak olarak dikenlerin içinde yuvarlanırdı. Assisili Azize Chiara, bir kırbaçla kırk iki yıl boyunca bedeninin mermer kılıfını parçaladı ve yaralarından çıkan tatlı kokuyla kiliseyi doldurdu. Aziz Domingo de Guzman, üç demir zincirli bir sopayla her gece

[24] Aktaran Stephen Greenblatt, *Sapma*, s. 94.
[25] Stephen Greenblatt, *a.g.e.*, s. 97.

> tenine kıyıyordu. Aziz Ignacio de Loyola, kemiğe değil ama ete acı veren nispeten ince deri şeritli kırbaçları öğütlüyordu. Göğsüne İsa'nın adını kazıyan Heinrich Suso, çivi çakılı demir bir haçı sırtına bastırır ve kan gelene kadar kendini kırbaçlardı. Onun çağdaşı olan Oye'li Elsbeth – Zürih kökenli bir rahibe– kendini öyle gayretle kamçılardı ki şapeldeki izleyicilere kan sıçratırdı.[26]

Nietzsche'ye göre aklı yüceltme adına yapılan nefs öldürmeler, bir hastalıktır. Karanlık arzulara direnmek, içgüdüleri bir hastalık olarak görmek, kısacası iyileşme ahlakı bir yanlış anlamadan ibarettir. Bu konudaki aşırılığa örnek olarak İsa'nın Dağ Vaazı'ndaki şu sözlerini gösterir: "'Zina etmeyeceksin' dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadınla zina etmiş olur. Eğer sağ gözün günah işlemene neden olursa, onu çıkar at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme atılmasından iyidir." (Matta 5:27-29)

Nietzsche'ye göre, içgüdüsüz bir hayat yalnızca hastalıktır ve kesinlikle "erdem"e, sıhhate, mutluluğa geri dönmenin bir yolu değildir.

> [İ]çgüdülerle savaşmak zorunda olmak — budur dekadansın formülü: yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir içgüdü.[27]

Nietzsche paradoksal gibi görünen "akıllı tutkulardan", "tinsel tutkular"dan söz etmektedir. Ona göre, "tüm tutkuların, sadece felaket getirdikleri, kurbanlarını aptallığın ağırlığıyla aşağıya çektikleri" dönemler olmuştur. Ama tutkuların tinle evlendikleri, tinselleştikleri, ileri bir dönemleri de olmuştur. "Eskiden tutkudaki aptallık yüzünden tutkunun kendisine savaş açılmıştı: onu yok etmeye yemin edilmişti; tüm eski ahlak canavarları 'tut-

[26] *A.g.e.*, s. 98.

[27] Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 17.

kuları öldürmeli' diye ağızbirliği etmişlerdi." Tutkuları ve hırsları sırf aptallıklarının nahoş sonuçlarını önlemek için yok etmek, kesip atmak aptallığın en iflah olmaz biçimidir. "Tutkuların köküne vurmak, yaşamın köküne vurmaktır." Nietzsche tenselliğin tinselleştirilmesine aşk der. Aşkı, yaşamın tutkularını, hayati içgüdüleri kutsar.[28] Doğaya geri dönüşü savunur ama bu, örneğin Rousseau'nunki gibi bir geri gidiş değil, bir yükseliştir.[29] Kendisini Dionysos'un son havarisi olarak görür. Helenler Dionysos sır ayinlerinde sonsuz yaşamı, yaşamın sonsuz döngüsünü coşkuyla kutsuyorlardı. Dölleme, hamilelik, doğurma onlarda en yüce, en vakur duyguları uyandırıyordu.

> Yunan simgeselliğinden, *dionysia*'ların [Dionysos için yapılan törenler] simgeselliğinden daha üst bir simgesellik bilmiyorum. Bu simgesellikte yaşamın en derin içgüdüsü, yaşamın geleceğine, bengiliğine yönelik içgüdü, dinsel olarak duyumsanmıştır — yaşama giden kutsal yol olarak dölleme... Ancak, temelinde yaşama karşı duyulan hınç bulunan Hıristiyanlık, cinselliği pis bir şey yaptı: yaşamımızın başlangıcına, önkoşuluna çamur attı.[30]

fantastik hayvan

İnsan fantastiktir. İnsan-ı kâmil, idealleştirilmiş bir insanlık imgesidir. İnsan kendisini bu imgeyle bütünlük içinde tutar. Sağlam ve tutarlı bir benliğin gelişmesini sağlayan "biz" deneyimini edinir. İnsan-ı kâmilin uzaklığı, imkânsızlığı ve aşırılığı yüzünden, insan kendisini bir hayvan türü olarak insan ile üstinsan, bir başka ifadeyle nefsani insan ile ruhani insan arasındaki bir noktaya yerleştirir ve böylece narsistik bir denge kurar; ancak imkânsız bir hedefin peşindeki bir varlık olması yaşamını trajik-

[28] Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 27-29.
[29] *A.g.e.*, s. 98.
[30] *A.g.e.*, s. 109.

leştirir. Buna karşılık, hedefin ele geçirilemeyecek kadar uzak olması, hedefin aşılmasını ve sonrasındaki "boşluğu" imkânsızlaştırır ve bu da benliğin dağılmasını önler.

Fantastik bir "hayvan" olduğuna göre insanın ruhuna giden yol da onun fantazmasından, muhayyilesinden geçmektedir. Dünyayı genellikle benliğimizin kuruluşundan ödünç aldığımız kimi yapılarla algılama eğilimindeyiz. Dolaysız bir şekilde edindiğimizi sandığımız en açık durumların, benliğin dünya-aynasındaki yansımaları olduğunu görmezden geliyoruz. Dolayısıyla insanın imgeleminin değişmesi, ruhunun, dolayısıyla kendine ve dış dünyaya bakışının da değişmesi anlamına gelecektir.

Ötekini kendimizden ayırırken kullandığımız 'hayal gücü' kendimizi insanlaştırırken de işler. İnsanı diğer tüm canlıların üstünde gören, evreni ancak insan için yaratılmış bir ortam olarak kabul eden de yine aynı hayal gücüdür. Yabanıl, yüzüne çizdiği desenlerle kendini, "hayal ettiği" bir mükemmel insana dönüştürmektedir. Elbette bu "hayal gücü" daima inançla beslenir. Görmenin olduğu kadar toplumsal bir hayal gücünün ve inancın da ürünü olan bir yüzdür bu.

Musevilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta, kâmil insanlar Tanrı'nın suretini taşırlar; başka bir anlamda Tanrı onları kendi muhayyilesindeki *insanı*, yani kendindeki *kendi imgesini* örnek alarak yaratmıştır.

Bir insan imgesini taklit ediyoruz. Jean Baudrillard'ın dediği gibi "insan olmak insan taklidi yapmaktır". Bir insan imgesinin gölgesi üzerimizdedir. Yüzümüzdeki maskeyi çıkarmalı mıyız? Bu maskenin ardında bir yüz var mıdır?

Maskenin ardına saklanmış bir "yüz" yoktur, yalnızca başka bir maske vardır. Her yüz, bir maske-yüzdür zaten. İnsan denen bu dolaylı hayvanın gıdası "sahte hakikat"lerdir.

öteki: hayvan

O 'vahşi hayvan' hiç öldürülmedi, yaşıyor ve büyüyor; yalnızca kendini kutsallaştırdı.
F. Nietzsche

hayvan ve cadı

Hayvani köken, insanın ilahi kaynağını göstermek için başvurulan bir açıklama biçimi olabildiği gibi, hayvanileştirme, ucubeleştirme veya melezleştirme bir şeytanlaştırma biçimi de olabilmektedir.

Pagan dönemin insan-hayvan akrabalığına dayalı fikriyatına yönelik en büyük saldırılar Maniciler, Gnostikler gibi dualistler ile tektanrıcılardan gelmiştir. Hayvan, insanın tanrısal kökeniyle değil, tam tersine şeytani yönüyle ilişkili sayılmaya başlamıştır. Örneğin Batıda, pagan inanç motiflerinin Hıristiyanlaştırılması insan-hayvan ilişkisine dair imgeyi temelinden değiştirmiştir. 16. ve 17. yüzyıllardaki cadı avları Hıristiyanlığı tehdit ettiği düşünülen ve şeytani olarak nitelendirilen paganların *yanlış tanrılarının* yok edilmesini hedefliyordu. İnsan-hayvan melezliği tamamen olumsuz bir anlamla yüklüydü artık.

Örneğin cadıların keçiyle özel bir yakınlığı olduğu düşünülmüştür. Cadılık davalarında sanıkların ayaklarının keçilerinki gibi çift tırnaklı olup olmadığı kontrol ediliyordu. Alınlarındaki bir çıkıntı, büyümekte olan bir boynuzun belirtisi olarak görülebiliyordu. Cadılıkla yargılanan kişinin kedi, köpek, kuş gibi evcil hayvanının olması, zanlının hayvanlarla türsel bir ilişkisi olabileceği

şüphesini doğurmaya yetiyordu. Cadının insan sureti, hayvani aslını gizleyen bir örtü olarak görülüyordu. Kılık değiştirmek şeytani bir hileydi.

Cadıların ilişkilendirildikleri hayvanlardan biri de kurttu. Hıristiyan simgeciliği bakımından kurt, din karşıtlığının, dolayısıyla pagan geleneklerin bir karşılığıdır. Zira İsa'nın kuzuları olan Hıristiyan müminlerin düşmanıydı kurt; kuzuları sürüden ayırıp yemeye çalışan kurt, Şeytan'ın ta kendisiydi. Cadı ve kurtadam avlarında yakalanan kişilere ısrarla cadılık veya kurtadamlıklarının itiraf ettirilmeye çalışılması onlara ilişkin mitin doğrulanması yönündeki manevi ihtiyacı ve belki de derin kuşkuyu göstermektedir.

Ortaçağda, Yahudi düşmanları tarafından Yahudilerle keçi ve bazı başka hayvanlar arasında türsel bir ilişki olduğu öne sürülmüştür.[1] 1575'te Alman yergi yazarı Johann Fischart'ın (1546/47-1590) hazırladığı bir afişte 12 Eylül 1574'te bir Yahudinin iki domuz yavrusu doğurduğuna ilişkin haberi tasvir eden bir çizime yer veriliyordu.[2]

15. yüzyıldan itibaren Engizisyonun baskıları sonucu ülkelerinden ayrılmaktansa Katolikliğe dönmeyi seçen Sefaradlar, yani İspanya Yahudileri, Hıristiyan komşularının taktıkları aşağılayıcı bir adla anılırlardı: Marranolar, yani domuzlar.[3]

köpekler krallığı

Ortaçağda, Batıda en fazla yankı uyandıran Orta Asya efsanesi büyük olasılıkla Köpekler Krallığı'yla ilgili olanıdır. Çok sayıda kaynakta bu sözde ülkeyle ilgi ayrıntılı tasvirler yapılır. Giovanni da Pian del Carpini (1182-1252) bir rivayete dayanarak kadınların insan biçiminde doğduğu,

[1] Bkz. René Girard, *Günah Keçisi*, s. 68.

[2] Bkz. Debra Kaplan, *Beyond Expulsion: Jews, Christians, and Reformation Strasbourg*, Stanford University Press, 2011, s. 112-113.

[3] René Girard, aynı yer.

erkeklerin ise köpek görünümünde olduğu bir ülkeden söz eder.[4]

Köpekler Krallığı, rivayete göre okyanusun kıyısındaydı. İnsan gövdeli, öküz bacaklı bu garip yaratıkların kafaları insanınkine benzerken, yüzleri köpeklerinki gibiydi. Konuşurken de arada sırada havlıyorlardı. Moğol istilasının ilk yankılarının Batı Avrupa'ya ulaştığı dönemde Narbonnelu Hyon, köpek başlı askerleri olan Tatar şeflerinden söz eder.[5]

Marco Polo, ünlü seyahatnamesinde Lambri Krallığı'nın kendine özgü bir dili olan putperest halkından söz ettiği bölümde yörenin ilginç hayvanları arasında kuyruklu insanları da sayar.

> Çok şaşıracağınız bir şey anlatacağım. Bu ülke insanları arasında bir karıştan uzun ve çıplak, yani kılsız bir kuyruğu olanlar var.... Kentlerde değil, uzaklarda, dağlarda oturuyorlar. Kuyrukları köpek kuyruğu kalınlığında.[6]

Yine Marco Polo'nun anlatısına göre, Andaman adalarında putperest, kanunsuz, hükümdarsız, köpek başlı vahşi insanlar yaşar:

> Bu adadaki insanların kafası it kafası, gözleri, dişleri it gözü, it dişi; hiç kuşkulanmamanız gerekir, çünkü kısaca söyleyeyim ki, kafaları tıpkı kocaman bir çoban köpeğininki gibi. (...) Pek acımasız insanlar; yakalayabildikleri insanları, yeter ki kendilerinden olmasın, çiğ çiğ yerler.[7]

Yaşlı Plinius da (MS 25-79) Kynokephalos veya Köpek Başlı melez bir insan kavminden bahseder. Dediğine bakılırsa bunların başları köpek başına benzer ve güçlü pençeleri sayesinde avladıkları hayvanlarla beslenir ve

[4] Aktaran Jean-Paul Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 321.

[5] *A.g.e.*, s. 321.

[6] Marco Polo, *Dünyanın Hikâye Edilişi*, c. II, s. 143.

[7] Marco Polo, *a.g.e.*, c. II, s. 146.

birbirleriyle havlayarak "konuşurlar".

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Köpek Başlılar, yalnızca cennetten değil, Tufan sonrasında yeniden kurulan uygar dünyadan da dışlanmış insan ırklarındandır. Nuh'un torunu Nemrud'un Babil'in kurucusu ve Köpek Başlıların atası olduğuna inanılır.[8]

İslam geleneğinde ise Nuh'un diğer oğlu Yafes'in soyundan gelen iki ucube kavimden söz edilir: Yecüc ve Mecüc. Bu vahşi kavimlerin çevrelerindeki topluluklara yaptıkları zulümler yüzünden, Zülkarneyn ya da Büyük İskender (başka bir kaynağa göre ise Zülkarneyn'in babası Hürmüs Han) iki dağ arasındaki bir geçide demirden bir set veya kapı inşa ederek onları hapseder. Kaşgarlı Mahmud'a göre bu set Çin Seddi'ydi; hapsedilenler de Çinlilerdi. Hıristiyan dünya bu seddin arkasındakilerin Hunlar veya Türkler olduğunu düşünüyordu; Yahudi tarihçilere göreyse Kafkas halklarıydı. Zaptedilmek zorunda kalınan bu vahşi güç, hangi "yabancı" güç olursa olsun büyük bir korkuyu besler. Kıyamet yaklaştığında yeniden ortaya çıkacaklarına ve dünyayı karıştıracaklarına inanılır.

Bu korkunç yaratıklar bir tasvire göre insan suretindedir ama boyları bir karıştır. Dişleri domuz dişi gibi ağızlarının dışına fırlamıştır. Kulakları yerde sürünecek kadar uzundur. Çıplak gezerler. Dinsizdirler. Ensest tabuları yoktur. Çekirgeler ve karıncalar gibi hızla çoğalırlar. On dört günde erişkin olur bir batında yetmiş çocuk doğururlar. Bir başka kaynağa göre ise kısa boylu, yüzleri geniş, kıllı, kuyruklu, köpek gibi havlayan bu yaratıkların sayısı sayılamayacak kadar çoktur.[9]

Güzel ve iyinin karşıtı olarak görülen düşman çirkin, kötü kokulu, hayvani, güdük, ucube olarak tasvir

[8] Aktaran Alberto Manguel, *Kelimeler Şehri*, s. 41-42.

[9] Bkz. Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar. Şahıslar Mitolojisi*, s. 397-403. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. I, s. 70-71. Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 720-722.

edilmektedir; çünkü kötülükle özdeşleştirilmektedir. İmparator I. Otto tarafından 968'de Byzantium'a gönderilen Cremonalı Liutprand'a göre Bizanslılar *integritas*'tan, yani ortalama insani vasıflardan yoksundu:

> Önünde durduğum Nikephoros korkunç bir yaratıktı; kocaman kafalı bir pigmeydi, gözleri o kadar küçüktü ki köstebeğe benziyordu, kısa, geniş, gür ve kırçıl sakalı onu büsbütün çirkinleştiriyordu, boynu bir parmak kalınlığında, (...) ten rengi "gecenin bir yarısında rastlamak istemeyeceğin" bir Etiyopyalınınki gibi, göbeği şiş, kalçaları zayıf, uylukları o kısacık boyuna göre fazla uzun, baldırları kısaydı, düztabandı ve üzerinde giymekten eskimiş, kokmuş ve solmuş bir köylü giysisi vardı.[10]

melez canavarlar

Honorius Augustodunensis veya Honorius d'Autun isimli gizemli bir kişiye atfedilen *De imagine mundi* (Dünyanın Görünümü Üzerine) isimli eser, 12. yüzyılın dünya algısına dair ilginç bir panorama sunar. Bu kitaba göre Hindistan acayip insanların ve hayvanların yaşadığı bir yerdir. Bunlardan biri olan Pigmeler, iki arış[11] boyundadır, üç yaşında ürerler, sekiz yaşında yaşlanırlar. Macrobienler on iki arış boyundadır ve aslan gövdeli kartal kanatlı griffonlarla savaşırlar. Bunlardan başka yaşlı anne ve babalarını pişirip yiyen ve bunu yapmayı reddedenleri kâfir sayan halklar vardır. Kimi halklar ise balıkları çiğ çiğ yer, deniz suyu içer. Rüzgârdan hızlı tek bacaklı Sciopodlar, insan soyundan gelen canavarlardır ve başları yoktur, gözleri omuzlarındadır, burun ve ağızları göğüslerindedir. Bir başka halk ise bir meyvenin yalnızca kokusuyla beslenir. Kötü bir koku onları öldürmeye yeteceğinden o

[10] Aktaran Umberto Eco, *Düşman Yaratmak*, s. 20.

[11] Arış (veya eriş): Elin orta parmak ucundan dirseğe kadarki mesafesini esas alan eski bir uzunluk ölçüsü.

meyveyi sürekli yanlarında taşımak zorundadırlar.[12]

Daha 1. yüzyılda Yaşlı Plinius (MS 25-79) Hindistan'da yaşayan ve Hintlilerle yabani hayvanların ilişkisinden doğan melez "insan azmanları"ndan söz etmiştir.[13] Plinius'un, eski kayıtlara dayanarak yazdığı eserlerinde bahsettiği bu fantastik insan soylarının çeşitliliği insanı şaşkınlığa uğratır. Alınlarının ortasında tek bir göze sahip Arismaspiler, arkaya dönük ayaklarıyla inanılmaz derecede hızlı koşan Abarimon sakinleri, gözleri geceleri gündüzden daha iyi gören doğuştan kel Albanyalılar, yılan ısırıklarını dokunuşlarıyla iyileştiren Ophiogenesler, vücutları yılanlar gibi öldürücü zehir salgılayan Psylliler, en komiği de tek bacaklarıyla şaşırtıcı bir hızda zıplayan ve sıcak havada sırtüstü yere uzanıp kendi ayaklarının gölgesinde serinleyen Monocoliler ve biseksüel olan ve sırayla her iki cinsiyetin de rolünü üstlenen Machylesler.[14] Bunları gırgır olsun diye değil, gerçekliklerine inandığı için anlatan Plinius şöyle yazmıştı:

> Bu ["insanlardan"] kimilerinin, birçok kişiye fantastik ve inanılmaz görüneceğinden şüphem yok. Onları görmeden evvel, Habeşistanlılara kim inanmıştı ki?[15]

Aslında sorun, gidilmemiş ülkelerdeki sözde canlı türlerine inanıp inanmama meselesi değil, farklı olanla karşılaşıldığında onun kendi türünden birisi olduğunu kabullenip kabullenememe sorunudur.

Amerika kıtasının İspanyol sömürgecileri de karaya çıktıklarında karşılaştıkları yerlileri görünce afallamışlardı. Onları nasıl sınıflandıracaklarına bir süre karar verememişlerdi; zira onların insan oldukları konusunda derin kuşkuları vardı. Ne ki bu kuşkuların dağılıp "haki-

[12] Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 317-318.

[13] Aktaran Léon Poliakov, *Arî Miti. Avrupa'da Irkçı ve Milliyetçi Fikirlerin Tarihi*, s. 193.

[14] Aktaran Alberto Manguel, *Kelimeler Şehri*, s. 40-41.

[15] Aktaran Alberto Manguel, *a.g.e.*, s. 40.

katin" gün gibi ortaya çıkması uzun sürmedi: Şeytani yaratıklardı onlar; birer hayvandılar. Yerlilerin zorla çalıştırılmasına karşı çıkan beyazlara cevapları ise öfkeden çok şaşkınlık içeriyordu: "Nasıl yani, yük taşıyan hayvanları bile kullanmamızı yasaklamak mı istiyorsunuz?"[16] II. Ferdinand, İspanyolların, kendi dindaşlarının "akıllı yaratıklar olmaktan uzak" yerli kadınlarla evlenmesini ve birtakım ucubelerin peyda olmasını engellemek için Batı Hint adalarına 1512 yılında beyaz esir kadınlar göndermiştir.

1517'de Aziz Jerom tarikatının keşişleri, sömürgecilere bir anket uygulamışlar ve yerlilerin Kastilyalı köylüler gibi kendi başlarına yaşayabilme yeteneğine sahip olup olmadıklarını sormuşlardı. Alınan tüm yanıtlar olumsuzdu. Zira yerliler ahlaksızdı. Ahlaksızlardı, çünkü İspanyollardan kaçmakta ve ücretsiz çalışmayı reddetmekteydiler. Sahip olduklarını başkalarına hediye edecek denli sapıktılar; İspanyollar tarafından kulakları kesilerek cezalandırılan arkadaşlarını dışlamıyorlardı. Ayrıca insan eti yiyorlardı; adaletleri yoktu; çıplak geziyorlardı; pire, örümcek ve çiğ solucanla besleniyorlardı. Sakalları yoktu ve eğer tesadüfen çıkarsa da yoluyorlardı. Sonuç olarak yerliler için en iyisi, özgür hayvanlar olarak kalmalarındansa esir insanlar olmalarıydı.[17]

Sömürgecilerin *kurguladıkları insana* uymuyordu yerliler. Onların tanrısı böyle yabani, yoz insanlar yaratmış olamazdı. Elbette yerliler açısından da durum farklı değildi: Beyazlar yerlilerin hayvanlardan farksız olduğunu düşünürken, yerliler de ilk bakışta beyazların birer tanrı olmaları ihtimalini düşünmüşlerdir. Beyaz adamı tanrı sandıkları zaman da, sonradan tanrı falan olmadığını anlayıp hayvan olduğuna karar verdiklerinde de yerlilerin yaptığı şey ötekileştirmedir.

Büyük Antiller'de Amerika'nın bulunmasından birkaç yıl

[16] Aktaran Claude Levi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*, s. 75.

[17] Claude Levi-Strauss, *a.g.e.*, s. 76.

> sonra İspanyollar, yerlilerin bir ruh taşıyıp taşımadıklarını anlamak için araştırma ekipleri yollarken, yerliler de beyaz tutsakların cesetlerini, çürüyüp çürümediğini anlamak için suyun içinde sürekli gözetim altında tutuyorlardı.[18]

Mbaya kabilesinin üyeleri bedenlerinde kendi toplumsal konumlarını belirten dövmeler taşıyorlardı; kaşlar ve kirpikler de dahil olmak üzere yüzlerindeki tüm kılları yoluyorlardı. Gözlerinin çevresinde kıllar bulunan beyazlardan tiksiniyor ve onlara "devekuşunun kardeşleri" diyorlardı. Kaduveo yerlileri kendileri gibi boyanmadıkları için misyonerleri aptal ve hayvani sayıyorlardı; çünkü insan olmak için mutlaka boyanmak gerekiyordu; doğal haliyle kalanın hayvandan farkı yoktu. Bedeni ve yüzü boyayıp resimlemek bireye önce insan olmanın özsaygısını veriyor, doğadan kültüre, akılsız hayvandan uygar insana geçişi sağlıyordu; ayrıca toplumsal statüyü belirttiği için sosyolojik bir işlevi de vardı.

Gerek beyaz adamın yerlilere, gerek yerlilerin beyaz adama bakışı "hayali" bir *insan* temeline dayanır. *Bizim* gibi olmayanlar insan değildir; insan sayılamayacaklarına göre olsa olsa hayvandırlar; *biz* ise hayvandan farklıyızdır, uygar yaratıklarızdır. Eski Mısırlılar yalnızca kendilerini gerçek insanlar olarak görürlerdi; yabancıları hayvanlarla özdeşleştirir ve bazı durumlarda onları kurban ederlerdi.[19]

İnsani olan, ikizi niteliğindeki insanlık dışını yaratmıştır. Bu ayrımcılık, rasyonel olma iddiasındaki uygarlığımızda ise çok daha belirgin bir hal almıştır. Hayvanlar, deliler, eblehler ve çocuklar ile insani olan arasındaki sınırlar iyice keskinleşmiştir.

[18] Claude Levi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, s. 26.

[19] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 129, dipnot 60.

barbar ve uygar

Geleneksel toplumların içinde bulundukları dünyayı bir mikro evren olarak algılamalarının bir sonucu, bu kapalı dünyanın sınırlarının ötesinde başlayan bir alana, bilinmeyenin, canavarların, ejderhaların yaşadığı bir alana inanmalarıdır. Bir yanda iskân edilip örgütlenerek kozmos haline getirilmiş bir mekân, öte yandaysa iblislerin, yabancıların, yabani hayvanların bilinmeyen ve ürkütücü bölgesi yer alır.[20]

Bu yabanıl, mamur olmayan bölgeler kaosla bir tutulur; buralarda hâlâ yaradılış öncesinin farklılaşmamış, biçimsiz hali hüküm sürmektedir. Plutarkhos'un (MS y. 46-120) Mısırlıların balık eti yemekle ilgili yasaklarına ilişkin yaptığı açıklama buna iyi bir örnek oluşturur. Plutarkhos'a göre, balık yemek yasaktır, çünkü balıklar "deniz"den, yani başka yerlerden, dünyamızın sınırlarının ötesinden gelir; bu yüzden bu hayvanlar sağlığımıza zararlı yabancı birer cisimdir.[21] Dolayısıyla metruk bir yeri veya daha önce "başkaları" tarafından iskân edilmiş bir toprak parçasını fethetmek, onu kutsallaştırmak, bir arketipe göre kozmoslaştırmak demektir.

Eliade'yi izleyecek olursak, kadim toplumların bakış açıları içinde "dünyamız" olmayan hiçbir yer, kozmos sayılmaz. Bir toprak parçası ancak onun kutsallaştırılmasıyla "bizim" olabilmektedir. Fethedilen yere yegâne uygarlaştırma aygıtı olan din adına el konur. Bir yeri iskân ederek yaratılan insani evren, her zaman tanrıların yarattığı ve onların oturduğu evrenin benzeridir ve tanrıların evreninin kutsallığına katılmak zorundadır.[22] "Bizim" olan, kutsal olandır, kendi hakikat evrenimize dahil olandır.

On Emir'de "Öldürmeyeceksin" denir (Çıkış, 20:13;

[20] Bkz. Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 16.

[21] Plutarkhos'un *İsis ile Osiris*'inden aktaran Philippe Borgeaud, *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*, s. 70.

[22] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 10.

Tesniye 5:17). Ama biraz ileride "Meleğim önünüzden gidecek, sizi Amor, Hitit, Periz, Kenan, Hiv ve Yevus topraklarına götürecek. Onları yok edeceğim. Onların ilahları önünde eğilmeyecek, tapınmayacaksınız (...) tersine ilahlarını yok edecek, dikili taşlarını büsbütün parçalayacaksınız. (...) Sınırlarınızı Kızıldeniz'den Filist denizine [Akdeniz], çölden Fırat ırmağına kadar genişleteceğim" (Çıkış, 23:23, 31), denerek meşru öldürmeden söz edilir. "Dünyamız" genişletilmeye çalışılan sınırlı bir evrendir ve ortaklık, dayanışma, sevgi ve şefkat bu sınırlı evrenin içinde geçerlidir. Sınırın ötesinde yer alanlar başkalarıdır. *Gentile*[23] kelimesinin de anlamı budur, "bizim dünyamız"dan olmayanlara, "bizim dinimize" mensup olmayanlara işaret eder.

Hacı Bektaş'ın emriyle, uçan bir seccade üstünde Rum ülkesine, yani Anadolu'ya Müslümanlığı yaymak için gelen Sarı Saltuk, adamları Ulu Abdal ve Keçi Abdal'la "Lazoğlanlarından bir kâfir beyinin" elindeki kaleyi kuşatır. Ansızın kalede yedi başlı bir ejderha belirir. Ejderhanın korkusundan kalenin beyi ve halkı daha uzak bir kaleye kaçar. Sarı Saltuk ejderhayı alt ettikten sonra kâfir bey "Saru Saltuğa candan gönülden muhip olur" ve imana gelir.[24]

Mekânsal sınırlama ile kutsallık düşüncesi yakından ilişkilidir. Kutsallaşma/kutsallaştırma, belirli bir bölgenin diğer alanlardan ayrılmasıyla başlar. "Tapınak", "kutsal yer" anlamına gelen *templum* kelimesi "kesmek" kökünden gelir. Gökyüzü de benzer şekilde ilahi bir varlığın ikamet ettiği bir mekân olarak kaostan kopmuş, ilahi bir irade tarafından egemenlik altına alınmış bir *templum*'dur.[25]

[23] Yabancı, Yahudi olmayan anlamına gelen bu kelimeyi Yahudiler Hıristiyanlar için kullanıyordu.

[24] Abdülbâki Gölpınarlı (haz.), *Vilayetnâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, s. 46.

[25] Zaman anlamındaki Yunanca *tempus* kelimesi de aynı etimolojik kökten gelir. Zamanın takvimsel olarak bölümlenmesi temelde bir

Sınır koyma ile biçimlendirme/yaratıcılık, mülkiyet ve kutsallık arasındaki ilişki dikkate değerdir. Ernst Cassirer "mülkiyet" kavramının, tapınak mekânı ile onu dışarıdaki kutsal olmayan dünyadan ayıran eşiğe duyulan hürmetten, dinsel ve hukuki bir kavram olarak geliştiğini öne sürer. Eşiğin kutsallığı, esasen tanrının ikametgâhını koruduğu gibi, bölge ve tarla sınırı olarak da coğrafyayı, tarlayı ve evi her türlü düşman saldırısından korur.[26]

Osmanlı'nın fetih siyaseti gaza veya cihat olgusuna dayanıyordu. Kaotik olan alanı ifade eden darü'l-harbe, yani gayrimüslim ülkelere karşı gaza, İslam devletlerinin hedefi olmuştur. Müslümanların eline geçen, yani kendi kozmoslarına kattıkları topraklara ise darü'l-İslam deniyordu.

Osmanlı vakanüvisleri ve tarihçileri kutsal mekânların dönüştürülmesini överler. Yusuf Nabi, *Fethname-i Kamaniçe*'de Kamaniçe kalesinin düşmesi üzerine IV. Mehmet'i şöyle över: "Ümmeti Muhammed, falcıların ağzına kadar kâfirlikle dolu manastırlarını ve ibadet yerlerini yok etti, putlarını ve haçlarını kırıp parçaladı, yeni Müslüman kalede hiçbir kâfirliğe müsaade etmedi."[27]

Mehmet Halife, *Tarih-i Gılmani*'de Varat Kalesi'nin alınması üzerine şunları yazmıştır: "Kaleyi murdar kişilerden, yolunu şaşırmışlardan temizlemiş oldu; kiliseleri ve tapınakları mescitlere ve camilere çevrildi; çanların çalındığı yerler Allah'ın yüceltildiği ve Allah'ın birliğinin ilan edildiği yerler oldu; buralarda beş vakit namaz kılındı, Cuma namazları eda edildi."[28] Aynı yazar Uyvar'ın fethi

kesme, sınırlama işidir. Bazı zaman dilimleri zamanın diğer dilimlerinden ayrılmıştır; onlar kutsal günlerdir; yaşamın önemli anları olarak hayatın diğer anlarından ayrılırlar. Ritüeller bir yerle ilişkili oldukları kadar zamanla da ilişkilidirler.

[26] Bkz. Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi*, c. II, s 160.

[27] Aktaran Marc David Baer, *IV. Mehmet Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*, s. 273.

[28] Aktaran Marc David Baer, *a.g.e.*, s. 274.

üzerine de şunları yazmıştır: "Hamdolsun, yıllardan beri küfürle ve sapkınlıkla dolu olan bu acayip şehirde artık ezanlar okunuyordu; kâfirlerin çan seslerinin yerini doğru yolda olanların saadetli ezan sesi almıştı; kâfir kiliseleri mescitlere, keşiş hücreleri din adamları için medreselere dönüştürüldü."[29]

16. yüzyılda yaşamış tarihçi Sadeddin, İstanbul'un fethini şöyle tasvir etmişti:

> Arsız imansızların bet sesli çan şangırtısının yerini ezan sesi, yüce ibadetlerin tevekkülünün günde beş kez tekrarlanan tilaveti aldı ve cihat ehlinin kulakları ezan nağmeleriyle doldu. Şehirdeki kiliseler sefil putlarından arındırıldı ve pis, putperest kirlerinden temizlendi ve suretleri silinip, minberler ve mihraplar dikilince, birçok manastır ve şapel cennet bahçelerini kıskandırır oldu. İmansızların tapınakları dindarların camilerine dönüştü; İslamın nurlu ışıkları, uzun süreden beri sefil kâfirlerin yatağı olan bu yerden karanlıkları sürdü ve imanın seher ışıkları zulmün korkutucu karanlığını dağıttı, çünkü bu yeni memlekette, talihli padişahın kader gibi karşı konulmaz sözü geçer oldu.[30]

İbn Bîbî'nin, *el-Evâmiru'l-Alaiyye fi Umuri'l-Alaiyye*'de aktardığı 12. yüzyıl Selçuklu hükümdarı II. Süleyman Şah'ın bir konuşmasında da benzer düşüncelere rastlanır:

> Kiliselerini ve manastırlarını mescitlere ve medreselere dünüştüreyim. Bu yerlerin sakinlerine org sesi yerine Kuran'dan ayetler dinleteyim. Zil ve çan sesi yerine Allah'ın birliğini ve Muhammed'in peygamberliğini ilan eden müezzinin sedasını dinleteyim.[31]

Amerikalı sosyolog William Graham Summer (1840–1910) bu sosyal olguya "etnik merkezcilik" ismini vermiştir. Etnik merkezcilik, insanların kendi toplumlarını her şeyin

[29] Aktaran Marc David Baer, *a.y.*
[30] *A.g.e.* s. 274.
[31] *A.g.e.*, s. 279.



Ejderi öldüren Aziz George, 14. veya 15. yüzyıl, ressamı bilinmiyor. Rus Ulusal Müzesi, Leningrad

Askerlerin koruyucusu, iyilik güçlerinin timsali Aziz George, kötülük ve kaos ejderhasını öldürüyor. Menkıbeye göre Aziz George'un yolu tesadüfen, bir ejderhanın musallat olduğu bir şehre düşer. Bir süredir ejderhanın açlığını yatıştırmak için bütün koyunlarını kurban eden şehir halkı, sonunda kur'a çekerek kendi çocuklarını canavara vermeye başlamıştır. Aziz'in şehre geldiği gün de kurban olarak kralın kızı seçilmiştir. Aziz George atıyla ejderhanın üzerine yürür ve mızrağını saplayıp prensesi kurtarır. Hıristiyanlık bağlamında ejderha Kilisenin düşmanlarının, genel olarak ise putperestliğin bir simgesidir.



Ejderi öldüren Behram-ı Gür, Şahnâme, Topkapı Sarayı Kütüphanesi.

Saru Saltuk'a yardım eden ve mızrağı ejdere saplayan Hızır-İlyas ile Aziz George'un benzerliği dikkat çekicidir. Menkıbelerde İslamın Balkanlarda yayılmasında en önemli karakter olan Sarı Saltuk kâfirleri Müslümanlaştırırken, diğeri Hıristiyanlaştırır. Zira Aziz George'un geleneksel doğum yeri Kapadokya'dır ve buranın Hıristiyanlaştırılmasına yardım etmiştir. Hacı Bektaş'ın velayetnamesinde de Hacım Sultan, ejderhayı önce attığı narayla korkutur sonra mübarek ağzından çıkan ateşle yakıp kül eder. Antik dünyada da benzer mitolojik kahramanlar mevcuttur. Perseus, Andromeda'yı tehdit eden deniz canavarını öldürmüştür. Eski Mısır tanrısı Horus kimi zaman at üzerinde mızrağını bir timsaha saplarken tasvir edilir. Saru Saltuk'un atı Aşkar, menkıbeye göre mübarektir; İbrahim'den sonra oğlu İshak'a, ondan Hamza'ya, ondan Battal Gazi'ye ve o öldükten sonra da Saru Saltuk'a hizmet etmiştir.

merkezi saymaları ve kendileri *dışındaki* diğer bütün halkları kendi açılarından ölçüp değerlendirmeleridir. Her insan topluluğu kendi gurur, övünme dünyasını besler, kendi üstünlüğünü öne çıkarır, kendi tanrılarını yüceltir ve yabancıları küçümser. Her toplum yalnızca kendi töresinin iyi olduğuna inanır.[32]

Lévi-Strauss; insanların, zihinsel olarak kavrayamadıkları farklılıkları yadsıdıklarına, kültürel çeşitliliği toplumlar arasındaki doğrudan veya dolaylı ilişkiler sonucu ortaya çıkan doğal bir gelişme olarak görmekte zorlandıklarına; "çeşitliliği daha çok bir yaradılış aykırılığı ya da bir skandal olarak" gördüklerine dikkat çekmiştir:

> Beklenmeyen bir durumla karşılaştığımızda hepimizde yeniden ortaya çıkma eğilimi gösteren ve kuşkusuz sağlam psikolojik temellere dayanan en klasik tavır, kendimizle özdeşleştirdiğimiz kültürel, yani ahlaksal, dinsel, toplumsal, estetik biçimlere uzak düşen biçimlerin açıkça yadsınmasından ibarettir. Bize yabancı olan yaşam, inanış ve düşünme biçimleriyle karşılaştığımızda, "yabancı alışkanlıklar", "bu bizden değil", "buna izin verilmemeliydi" vb. türünden ürperti ve tiksinti dile getiren kaba tepkiler gösteririz.[33]

Etnik merkezci toplumlarda "ilkel", "yabani" olarak nitelenen toplumlar "insanlığın" etnik ve dilsel sınırının ötesine yerleştirilir. Antik Yunan-Roma dünyası kendi kültüründen olmayanları "barbar" olarak nitelendiriyordu. Daha sonraki devirlerde de "yaban" ve "vahşi" kelimeleri Batı uygarlığından olmayanları nitelemekte kullanılmıştır.

Egzotik kelimesi Yunanca "dışarı", yani şehrin surları dışında kalan yer anlamındaki *exotikos* kelimesinden gelir. Yüzyıllar boyunca Avrupalılar nazarında "içerisi" yani "ev, yuva" Batıydı. Dünyanın geri kalanı dışarısıydı; yabancı, tekinsiz sınırın ötesindeki Doğu idi.

[32] Aktaran Denys Cuche, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, s. 32.
[33] Claude Lévi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, s. 24-25.

> Doğudan gelen her şey yabancıydı, diğer bir deyişle, her şey tuhaf ve korkutucu biçimde tenseldi, Aziz Bernard'ın deyimiyle "egzotiğin ayartıcılığını" taşıyordu ve bilinmeyene, kültürleriyle İsa'nın krallığına gözdağı vererek Batı kültürünün kabul edilmiş üstünlüğünü tehdit eden bu barbar istilacılara karşı korku uyandırıyordu. Marco Polo'nun abartılı hikâyeleri ve Sir Thomas Mandeville'in hayali seyahatleri, "egzotiğin" farklılıkları üzerinde ısrarla durmak suretiyle, "egzotik" bölgelerle ittifak peşinde olmasalar da, teslimiyet beklemek suretiyle hak iddia eden edebi akınlardı. Haçlı seferleri, zorla ellerinden alındığını düşündükleri Hıristiyanlık mülkleri üzerinde hak iddia etme isteğinde olan toprak efendilerinin cezai atılımları olduğu kadar, Doğunun tuhaf "dışarısını" kendi sınırları içerisine hapsetme, egzotiği ehlileştirme yönünde girişimlerdi. Arapların Haçlı istilacılarının gaddarlığı ve mantıksızlığı karşısında duydukları şaşkınlığın sebeplerinden biri, aynada gördükleri yansımalarından kaynaklanır: Ansızın egzotik öteki olarak algılanan ve buna karşılık başka bir algılayan benliğe dönüşen benlik.[34]

Irk ya da uygarlık farkı gözetmeden insan türünün tüm biçimlerini kapsayan bir "insanlık" kavramı on binlerce yıl boyunca, insan türünün büyük bir bölümü için asla söz konusu olmamıştır.

> İnsanlık; kabilenin, dil birliği olan topluluğun, hatta bazen köyün sınırlarında biter; öyle ki, ilkel diye adlandırılan büyük toplulukların çoğu, onlara göre tümüyle "kötüler", "reziller", "yer maymunları" ya da "bit yumurtaları"ndan oluşan diğer kabile, topluluk ve köylerin insanlığın –ya da doğanın– erdemlerini paylaşmadıklarını varsayarken, kendilerini "insanlar" (hatta bazen –hafifçe fısıldayalım ki– "iyiler", "mükemmeller", "kusursuzlar") anlamına gelen bir adla tanımlamışlardır. İş çoğu kez yabancıyı, artık en alt düzeydeki bir gerçeklikten bile yoksun bırakıp, bir "hortlak", bir "hayalet" gibi görmeye kadar vardırılır.[35]

[34] Alberto Manguel, *Kelimeler Şehri*, s. 44-45.

[35] Claude Lévi-Strauss, *a.g.e.*, s. 26.





Solda Tekeenica kabilesinden bir erkek, sağda Tierra del Fuego'da Christmas Boğazı'ndan bir yerli. Darwin'in ünlü gezisini yaptığı *Beagle* gemisindeki ekipten Augustus Earle'ün çizimleri. Marco Polo Zengibar halkı için şunları yazmıştır (Zengibar isminin Müslüman âlemde "kara köle" anlamında kullanılan zenci kelimesinden geldiğini belirtelim): "Hepsi kapkara, hepsi çıplak; sadece edep yerlerini örtüyorlar. Hacetleri de görmeye değer; koskocaman, çirkin, hatta görüntüsü bile korkunç. Saçları öylesine kıvırcık ki, insan suyla zor düzler. Ağızları öylesine büyük, burunları maymun burnu gibi öylesine yassı ve kalkık, burun kanatları öylesine etli ki, insan şaşmadan edemez. Kulakları geniş, dudakları o kadar kalın ve dışa dönük, gözleri o kadar iri ve fırlak ki, korkunç görünüyorlar; bunları başka bir yerde gören şeytan bunlar der." (Marco Polo. *Dünyanın Hikaye Edilişi*, c. II, s. 204.) Jung'un, kişiliğin olumsuz yanları, kişisel bilinçdışı, bastırılmış eğilimler, hoş olmayan niteliklerimizin toplamı için kullandığı gölge kavramı, esmer, yabancı, yabani veya ilkel insan olarak yansıtılır. Yansıtmalar kişinin kendi bilinmeyen yüzleridir. Yansıtmayı bilinçli özne değil bilinçdışı yaptığı için kişi yansıtılmış bir yüzü kendisinin saymaz. İnsanın sandığından ya da olmak istediğinden daha az iyidir. Herkes gölgesini, kendi ilkel insanını yanında taşır. Ancak bu, bireyin bilincinde ne kadar az belirginse o ölçüde karanlık ve yoğundur. Gölge kötü, aşağılık, ilkel ve sakardır; ama aynı zamanda çocuksudur da.



Magritte resimlerinde pek çok melez ve paradoksal figür kullanmıştır: deniz kızı, üst kısmı balık alt kısmı insan bir başka melez figür, insan maskeli elmalar, insan yüzlü ağaç gövdeleri, taş-adam, ahşap kadın, kıvrımlarında bir güvercin kafası içeren dağ, gökyüzü-kuş, yaprak-kuş, deniz-gemi, bulut dolu kadeh, gündüz göğü altında gece evi vb. Bu melez ve paradoksal figürler kimi zaman insanın karanlık, tekinsiz, hayvani yanına işaret eder gibidir. Yukarıdaki resimde ise ruhsal bir melezlikten söz edilebilir.

Lévi-Strauss barbarın her şeyden önce barbarlığa inanan kişi olduğunu ifade etmiştir. Kültürel antropoloji, kültürlerin göreceliğini ve bir hiyerarşiye sokulamayacağını savunmuş ve etnik merkezcilikten kurtulmak için katılımcı gözlem yöntemini önermiştir.

çocuk ve hayvan

Darwin'in tanınmasında büyük rol oynayan Alman zoolog Ernst Haeckel (1834-1919), bireyin embriyonik ve çocukluk gelişimi esnasında, atalarının evrimsel sürecini temsil eden bir dizi evreden geçtiğini, başka bir ifadeyle bireyin kendi soyağacına tırmandığını ifade etmiş, buna "biyogenetik yasa" ismini vermişti. "Bireyoluş soyoluşu yineler" sözüyle özetlediği bu "yinelemeli oluş" kuramına göre, "ilk evrelerindeki bir insan embriyonunun yanaklarındaki yarıklar yetişkin bir balık atayı temsil ediyordu; daha sonraki bir evrede görülen geçici kuyruk sürüngen veya memeli bir atayı ifade ediyordu."[36]

Ancak insanın kadim hayvan atalarıyla tarihsel bağını –onların varlık seviyesini aşmış olsa da– organik hafızasında taşıdığına ilişkin düşüncelerin çok daha eski kökleri olabileceği anlaşılmaktadır. Anaksimandros, insanın başlangıçta bir balığa benzediğini öne sürmüştü; insanoğlu gelişimini tamamlayınca bu balık kılıfını yırtıp karaya çıkmıştı.[37] İbn Bâce (1095-1138), insanın rahimdeyken büyüyen ve beslenen bir bitki, doğumda hareket etmeye ve hislerini kullanmaya başlayınca bir hayvan, bebeklikte ise bilkuvve insan olduğunu söylemişti.[38]

Ruhun tekâmülü öğretilerinde de benzer bir şekilde ruh farklı varlık kiplerine girip çıkar. Örneğin Mevlânâ,

[36] Bkz. Stephen Jay Gould, "Darwin'in Suiistimali," *Galileo'nun Buyruğu* (ed. Edmund Blair Bolles) içinde, s. 82.

[37] Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, c. I, s. 75-76.

[38] Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 360.

varlık âleminin mevcudiyet sebebini yukarıya, yücelere doğru ilerleyen bir değişim-dönüşüm olarak görmüştür. Topraktaki mineraller bitki, bitkiler hayvan, hayvanlar insan, insan da ruh olmak üzere yukarıya doğru tırmanır.[39]

Jung'un da "yinelemeli oluş" kuramını ruhsal gelişim bağlamında tekrarladığını görüyoruz:

> Tıpkı embriyonun gelişimi sırasında tarih öncesini yinelediği gibi ruh da bir dizi tarih öncesi aşamalardan geçerek gelişir. (...) [Ç]ocuk ruhu, temel kimliğinde tarih öncesi psikeye dayanmaktadır. Bu 'temel ruh', insanlığın evrim aşamalarının embriyonunda hâlâ bulunuşu gibi, çocukta halen bulunmakta ve işlemektedir.[40]

Ne var ki, evrimsel sürecin her tekil insanın ruhsal ve bedensel gelişiminde yinelendiği düşüncesi geçmişte, ırksal sınıflandırmalara dayanak oluşturmuştu: Bütün aşağı ırklar, cinsiyetler, sınıflar beyaz erkek çocuklarla kıyaslanıyordu. Beyaz çocuk, ilkel yetişkin atalara karşılık geliyor, aşağı ırkların erişkinlerinin sahip olduğu zihinsel aşamalardan geçiyor ve gelişimiyle onları aşarak ilerliyordu. Sıcak iklimlerin yol açtığı düşünülen erken olgunluk, bedensel gelişimin yavaşlamasına ve durması-

[39] Mevlânâ, *Mesnevi*, c. III, beyit 22-25.

[40] C. G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 98-99. Freud'un bu bağlamda değerlendirilebilecek görüşleri daha örtüktür ve daha çok ruhsal bir evrimi ima eder: "Eğer ilkel ırklar arasında düşüncelerin her şeye gücü yeterliğinin varlığını narsisizm lehine bir kanıt olarak değerlendirirsek insanın evrene ilişkin görüşlerinin gelişimindeki evrelerle bireyin libidinal gelişiminin evreleri arasında bir karşılaştırma için cesaret buluruz. Animistik evre hem zamandizinsel hem de içerik olarak narsisizme karşılık gelir; dinsel evre, özelliği bir çocuğun ana babasına bağlılığı olan, nesne seçimi evresine karşılık gelir; bilimsel evrenin tam karşılığı ise bir bireyin olgunluğa ulaştığı, haz ilkesinden vazgeçtiği, kendisini gerçekliğe uydurduğu ve arzularının nesnesi için dış dünyaya döndüğü evre olur." Bkz. Sigmund Freud, "Animizm, Büyü ve Düşüncelerin Her Şeye Gücü Yeterliği," *Dinin Kökenleri* içinde, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, s. 127-8.

na yol açıyordu; bu nedenle yetişkinlik çağında çocuksu evrede, yani ilkel evrede kalıyorlardı. Üstün Kuzeyliler ise daha üst seviyelere ulaşıyordu.[41]

Aşağılanan grupların, örneğin kadınların, "ilkellerin" ya da zındıkların çocuklarla kıyaslandığını biliyoruz; ancak yinelenme teorisi bu "çocuklaştırma"yı "bilimsel" bir hale sokuyordu. Çocuksuluk artık alt gruptan insanların, yani "hayvanların" üstün gruptakilerin evrimsel olarak çok eski aşamalarına saplanıp kalmış oldukları iddiasını somutlaştırıyordu. Herbert Spencer (1820-1903), "Uygar olmayanların zihinsel özellikleri uygar olanların çocuklarında görülen özelliklerdir" derken bilimsel nesnelliğini koruduğundan elbet hiçbir kuşkusu yoktu. Carl Vogt 1864'te benzer düşünceler öne sürmüş, büyümüş zencinin, zihinsel yetiler yönünden beyaz çocuğun doğasını paylaştığını savunmuştu.[42]

Darwin'in yanlış bir yorumu ırklarla ilgili önyargıların bilimsel cilası olarak kullanılmıştır. Darwin'in evrim kuramı, canlıların yaşadıkları ortama nasıl uyum sağladıklarının bir açıklaması iken, insanoğlunun zihinsel ve ahlaki ilerleyişinin bir açıklamasıymış gibi sunulmuştur. Bu nedenle beyaz olmayan ırklar, evrimsel gelişim bakımdan kuyruksuz maymunlar ile Avrupalılar arasında bir yere yerleştirilmiştir. Öyle ki, Herbert Spencer yoksulların durumunu iyileştirmenin evrimin ilerleyişine müdahale etmek olduğunu öne sürmüştür. Darwin'in kuzeni Francis Galton (1822-1911), evrimsel açıdan uygun olmayanların üremesinin engellenerek insanın evrimine müdahale edilmesini savunmuş ve buna da öjenizm adını vermiştir.

Beyaz adamın yenilgiye uğrattığı yerliler Rudyard Kipling'in (1865-1936) dediği gibi "yarı Şeytan yarı çocuk"-

[41] Stephen Jay Gould, *a.g.e*, s. 83. Ayrıca bkz. Stephen Jay Gould, *Darwin ve Sonrası. Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, s. 229.

[42] Aktaran Stephen Jay Gould, *Darwin ve Sonrası*, s. 231.

tu.[43] Evrimsel olarak bireyin çocukluk aşamasına tekabül eden bir evrede bulunan halkların kendi kendilerini uygarlaştırabilmesi mümkün değildi. Sömürgeleştirme bu bebeklere ebeveynlik yapmaktan ibaret değil miydi?

Suçun doğası ve kökeni sorununu çözdüğünü düşünen Cesare Lombroso'nun (1835-1909) kuramına göre de suç doğuştan gelen bir şeydir. Lombroso, 1876'da ünlü eseri *L'uomo Delinquente*'yi (Suçlu, 1876) yayımladı. O dönemlerde sanayileşmeye paralel olarak nüfusları hızla artan kentlerde suç oranları yükselmiş, dolayısıyla suçla mücadele büyük önem kazanmıştı. Lombroso böyle bir dönemde, doğuştan suçlular ile yasalara saygılı insanları birbirinden ayırmak için bir yöntem sunduğu iddiasındaydı. Ona göre suç işleme eğilimi kalıtsaldı. Bu kalıtsal özelliklerin varlığı da kişinin kafatası biçiminden ve yüzünün fizyonomisinden anlaşılabilirdi.

Lombroso'nun yaklaşımı, 18. yüzyılda popüler olan frenolojinin bir devamı niteliğindeydi. O zamanlar insanlardaki nitelik farklarının, beynin farklı kısımlardaki uzmanlaşmadan kaynaklandığı düşünülüyordu. Uzmanlaşan kısımlar daha fazla büyüyor ve bu büyümenin kafatasında yol açtığı bir çıkıntı uzman bir frenolog tarafından tespit edilebiliyordu.[44] Bu yöntemle bir kişinin karakterinin tahlil edilebileceğine inanılıyordu. Lombroso hem baştaki hem de yüzdeki işaretlerin antisosyal davranış olasılığı hakkında önemli ipuçları verebileceğini düşünüyordu. Lombroso'ya göre, bu işaretler, atavizmden ibaretti; yani insanın gelişiminin daha önceki aşamaları-

[43] Stephen Jay Gould, *a.g.e.*, s. 231.

[44] Frenoloji 19. yüzyıl ila 20. yüzyıl başlarına kadar rağbet görmüştür. Beyin boyutu ile zihinsel beceriler arasında bir ilişki olduğunu düşünen frenologlara göre daha ağır beyinler daha zekiydi. Siyahların beyni beyazlardan, kadınların beyni erkeklerden daha küçüktü; bu nedenle de bu gruplar arasında ortalama zekâda farklar vardı. Fakat ne gariptir ki frenolojinin kurucusu Franz Gall (1758-1828) öldüğünde beyni tartıldı ve ortalama kadın beyninden birkaç gram daha hafif olduğu görüldü.

nı anımsatan ve birçok kuşak sonra kendi kendine tekrar ortaya çıkabilen fiziksel özelliklerdi. Oysa bunun aslında atavizmle bir ilgisi yoktu; atavizm, üçüncü meme başı, "kurt adam" sendromu (yani tüm vücudun ve yüzün *Güzel ve Çirkin*'deki Çirkin gibi kıllanması) türünden sonuçları olan ender genetik geri dönüşlerdir.

Lombroso'ya göre katiller iri çeneli, yankesiciler ise uzun elli ve seyrek sakallı oluyordu. Lombroso suçlu tipolojisindeki kişilerin, evrim sürecinin aşağı basamaklarında kalmış insanlar olduğunu düşünüyordu. Zira ona göre ilk insanlar şiddete ve suç işlemeye modern insanlara göre daha yatkındı. Modern suçlular ise hem atalarının suç işleme eğilimine sahipti hem de görünüşleri onlara benziyordu. Dolayısıyla şiddete meraklı vahşi ilk insanların canlı birer örneğiydiler ve evrimin alt basamaklarında kalmış hayvanlardı. İlkel ve maymunsu atalarımızın kalıtsal özellikleri genetik repertuarımızda korunuyordu ve bazı talihsiz bireyler normalden çok daha fazla ilkel özelliklere sahip olarak doğuyorlardı. Benzer bir şekilde yabanıllar da maymunsu özellikleri aşamamış olduklarından vesayet altına alınmalıydılar. Lombroso şöyle diyordu:

> Fiziksel duyarsızlıkları, ergenliğe geçiş törenlerinde beyazların asla katlanamayacağı işkencelere dayanabilen yabanıl halkları anımsatır. Her gezgin, zencilerin ve Amerikan yerlilerinin acıya kayıtsız olduğunu bilir: Birinciler işten kaçmak için ellerini kesip güler; ikinciler işkence masasına bağlanmış yavaş yavaş yakılırken neşe içinde kabilelerinin ilahilerini söyler.[45]

Her ne kadar bu sözümona suç antropolojisi 19. yüzyılda hukukçular ve siyasetçiler arasında fazla taraftar bulmamışsa da, benzer görüşlerin Avrupa sömürgeciliği ve ırkçılığı için güçlü bir dayanak sağladığını söylemeye gerek yok.

[45] Aktaran Stephen Jay Gould, *a.g.e*, s. 242-243.

İsviçreli din âlimi Johann Kaspar Lavater'e (1741-1801) göre yüz; insanın iç ahengini, günahlarını, hatta suça olan eğilimini yansıtabilirdi. Hapishanedeki insanların yüzleri bir suçlu tipolojisini göstermeye yeterdi. Lavater'in hayranlarından birisi olan manzara ressamı ve hekim Carl Gustav Carus da (1789-1869) dışsal olanı içtekinin bir işareti, tasviri veya yansıması sayıyordu ve ona göre özellikle kafatasının biçimi bu konuda büyük önem taşıyordu. Luther, Kant ve Beethoven gibi ünlü kişilerin kafatası ve ölüm maskları ile bir katilin, bir firavunun, bir Afrikalının, bir akıl hastasının kafataslarını karşılaştırdığı bir atlas bile hazırlamıştı. Vardığı sonuçları tahmin etmek zor olmasa gerek.[46]

Ne yazık ki bu biyolojik veya genetik belirlenimcilik tezleri varlığını koruyor. Doğal yatkınlık hipotezleri hâlâ ilgimizi çekiyor. Kültürün üzerimizdeki etkisini hiç hesaba katmayıp davranışlarımızdaki şiddetin ve cinsiyet ayrımcılığının sorumluluğunu kolayca fıtratımıza veya genlerimize yükleyebiliyoruz.

hayvan ve zındık

Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli ünlü eserinde, Hurûfîliği yıkıcı, bozucu bir unsur olarak değerlendirir; Bektaşîliğe bulaşmış ve onu yoldan çıkarmıştır. Ona göre, Allah'ın Fazlullah şeklinde göründüğünü, yani 'hulûl'u kabul eden bu tarikat, Kabaladan, Yeni Platonculuktan ve biraz da dinî-tasavvufi an'anelerden oluşan "acâib" ve "ibtidai" bir "halita"dır.[47] Kısacası Hurûfîlik "çocukça" ve "pek gülünç"tür.[48]

Hurûfîliği özenle tasavvuftan ayrı tutmaya çalışan öğrencisi Abdülbâki Gölpınarlı da "Bugün hâlâ bu ço-

[46] Bkz. Douwe Draaisma, *Bellek Metaforları*, s. 113-114.
[47] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 327.
[48] *A.g.e.*, s. 330.

cukça inanç yürüyor mu?"[49] diye sorarken Hurûfîlik için aynı sıfatı kullanacaktır: çocukça. Fakat Gölpınarlı'nın 'çocukça'sından "pek gülünç" ve "ibtidai" imaları dışlanmış gibidir; buradaki 'çocukça' sıfatı, Köprülü'nünkine nazaran biraz daha ciddiye alınabilir bir şeyi imlemektedir. Çocuksulukla, alttan alta insanı kızdıran, çileden çıkartan, şaşırtan ama her zaman affedilebilir bir aşırılık ifade ediliyor gibidir.

Bu çocuksuluk, Seyyid Hüseyin Nasr'ın bir değinisinde 'aşırılık' olarak çıkar karşımıza.[50] Nasr'a göre Hurûfîlik, harflerin bâtını anlamları üzerinde yoğunlaşıp uç noktalara giden, dolayısıyla İslam ortodoksluğunun sınırını ihlal eden bir tarikattır.

Her üç yazar için de Hurûfîlik "sarsıcı" ve anlamsızdır; onu kavramakta zorlanırlar. Çocuksu aşırılıkları, Hurûfîliği "yetişkinler"in gözünde haşarı, kışkırtıcı ve şeytani kılar; bu yüzden ayıplanmış, edepsiz, haylaz ve yaramaz ilan edilmiş ve ortadan kaldırılmıştır.

Köprülü'nün ve Gölpınarlı'nın eleştirilerinin yoğunlaştığı iki nokta şu iki sözcükle kodlanabilir: 'alaşım' (halita) ve 'çocukça'. Bu iki anahtar kelime, Hurûfîliği ötekileştirme gayretini resmeder: Güçsüz, kısır, meczup ve melez bir figürdür bu.

Çocuğunkini ayrı bir dünya olarak görmek yaygın bir yetişkinlik davranışıdır. Yetişkinler, çocuksuluğu gerçeğin bir parçası olarak görmeye dayanamaz; 'çocukça' yakıştırması, bir şeyin ciddiye alınmaya değer bulunmadığını ifade etmenin bir yoludur. Oysa başlangıçta bütün yetişkinler çocuktur ve çocuk belli bir süre için de olsa şeyleri, yetişkinlerin tutunduğu anlam zincirinin bir halkası olarak 'şey' yapan var olma nedenini ortadan kaldırabilmesine izin veren bir masumiyete sahiptir.[51] Zira ço-

[49] Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, s. 33.

[50] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Maneviyatı ve Sanatı*, s. 48.

[51] George Bataille'ın ifadesini, biraz değiştirerek kullanıyorum. Bkz. *Edebiyat ve Kötülük*, s. 118.

cuk, yetişkinlerin dilini konuşmayı öğrenene kadar, dilin onları sarmalayan halesine dahil olmaz.

çocuk ve kutsal

Çocuğun tam da bu dilsel-anlamsal sınırın dışında kalışı, onu şeytanileştirdiği kadar kutsar da. İbnü'l-Arabî çocuğun yetişkinler dünyasındaki gücünü, Tanrı'yla yakın bağına bağlar. Arabî'ye göre, Firavun, Musa'yı yok etmek amacıyla ülkedeki tüm çocukları öldürtmek istemiştir. Arabî, Musa'nın varlığını, Firavunun "Musa'dır" diye öldürttüğü bütün çocukların yaşamlarının toplamı olarak görür. Arabî'ye göre "çocukların hayatı, nefsani arzuların kirletmediği fıtrat üzerinde bulunan tertemiz hayattır. Hatta o *belâ* [evet] fıtratı üzerinde kalmış hayattır."[52] Arabî, çocuğun, yani küçüğün, büyükteki etkin güç oluşuna özellikle dikkat çeker. Çocuk yetişkine boyun eğdirir çünkü onun Rabbiyle tanışıklığı yenidir, onun oluşumu yeni, yetişkininki eskidir. Çocuk "Rabbin katından yeni gelen yağmur" gibidir. Allah katına daha yakın olan, daha uzak olana boyun eğdirir. Musa kelimesinde suyun, çocuğun ve Rabbe yakınlığın hikmeti gizlidir.

Geçmişi temsil eden yaşlı adamın tersine, geleceği temsil eder çocuk; dönüşmüş, kusursuzluğa erişip yeniden doğmuş benliktir; yalın, kendiliğinden ve masumdur. Yeniden diriltici bir güçtür bu nedenle. Örneğin simyada, taç ya da kral elbiseleri giymiş çocuk, Filozof Taşını –yani 'içimizdeki tanrı'yla ya da sonsuzlukla mistik özdeşleşmeyi– temsil eder.

Hıristiyan ikonografisinde, melekler genellikle çocuk olarak tasvir edilmiştir. İsa öğrencilerine şöyle seslenir: "Yolunuzdan dönüp küçük çocuklar gibi olmazsanız, Göklerin Egemenliğine asla giremezsiniz. Kim bu çocuk gibi alçakgönüllü olursa, Göklerin Egemenliğinde en bü-

[52] *Fusûsü'l-Hikem*, XXV. Fass, s. 218.

yük odur. Böyle bir çocuğu benim adım uğruna kabul eden, beni kabul etmiş olur" (Matta, 18:3-5).

Eski Çin'de çocukların sokaklarda oyun oynarken söyledikleri şarkılar, doğaüstü güçlerin göstergesi sayılırdı; bir kenara kaydedilir, incelenir ve siyasi kararlar bunlardan yapılan çıkarımlara göre alınırdı. Çoğu kere bir çiçekten çıkan çocuk; tanrının, yeni bir günün veya yeni bir yaşamın doğumunu simgelemiştir.

Jung, çocuğun, bilinçdışının koruyucu ve yararlı oluşum güçlerini simgelediğini söyler. Büyük ruhsal değişimlerin olumlu koşullar altında gerçekleşeceği durumlarda, rüyalara çocuk imgesi girer. Muammaları çözen ve hikmet öğreten mistik çocuk da mitsel düzeyde aynı anlama gelen arketipsel bir figürdür.

baba hayvanı

Kısaca kendimi ölüme emanet edebilirdim.
Bir inanç kalıntısı. Babaya dönüş.
Büyük Uzlaşma günü.

Kafka, Günlükler, 28 Eylül 1917

keçileri gütmek veya keçileri kaçırmak

Freud takıntılı nevrotiklerin davranışlarını gözlemlediği ve iç dünyalarının derinliklerine indiği zaman, dinî düşünce ve davranışların kökenlerine ilişkin bazı ipuçları bulduğunu hissetmişti.[1] Takıntılı nevrozun kökeninde bastırılmış bir içgüdüsel itkinin olduğunu belirledi. Bastırılmış içgüdünün etkisi tekrar tekrar ayartma olarak hissediliyordu. Bastırma hiçbir zaman tam anlamıyla başarılı olamayacağından, içgüdünün ileriye dönük baskısını dengelemek üzere sürekli yeni ruhsal çabalar gerekiyordu. Freud törensel ve takıntılı eylemlerin; bir ayartılma olarak hissedilen, bilinçdışında gizli duran bu içgüdünün tehdidine karşı bir savunma ve denetimin tümden yitirilip keçilerin kaçırılmasına karşı bir korunma olarak doğduğunu öne sürmüştür.

Zorlanım ve yasaklamalardan yakınan kişi sanki hakkında hiçbir şey bilmediği bir suçluluk duygusunca yönetiliyormuş gibi davranır. Bu bilinçdışı suçluluk duygusu, kaynağını belirli ilk zihinsel olaylardan, içgüdüsel

[1] Freud'un bu konudaki görüşleri için bkz. "Takıntılı Eylemler ve Dinsel Uygulamalar," *Dinin Kökenleri* içine, s. 31-40.

kışkırtmalarla yapılan hatalardan alır; ama ne zaman güncel bir tetikleyici varsa, ortaya çıkan yenilenmiş ayartılarla tekrar dirilir. Aksi halde kişi, başına bir talihsizlik geleceğini düşünür. O zaman çeşitli yasaklamalar devreye girer. Tıpkı bir fobinin bir histeri nöbetini önlemek üzere gelişmesi gibi, yasaklamalar da takıntılı eylemlerin yerini alır. Freud dinin oluşumunda da belirli içgüdüsel itkilerin baskılanmasının ve onlardan vazgeçilmesinin etkili olduğunu görür. Bu nedenle ayin bir savunma, sigorta veya koruyucu bir önlemdir.

İçgüdülerden giderek artan bir biçimde vazgeçilmesi insan uygarlığının gelişiminin temellerini oluşturmuştur. Bu içgüdüsel bastırmanın bir bölümü, bireyden içgüdüsel hazzı ilaha veya ilahlara kurban etmesini isteyen dinler tarafından gerçekleştirilir:

> Kişi eski dinlerin gelişiminde insanoğlunun "günahkâr" oldukları için vazgeçtiği pek çok şeyin Tanrı'ya teslim edildiğini ve yine onun adına izin verildiğini, böylece kötü ve toplumsal olarak zararlı içgüdülerin ona devredilmesinin insanın kendini onlardan kurtarmasının aracı olduğunu çıkarsar gibidir.[2]

Freud'a göre ölümsüzlük, büyük yargı, ölümden sonra hayat, bunların tümü içsel yapımızın yansımalarıdır, yani psiko-mitolojidir.

totem, kurban, baba

Freud *Totem ve Tabu*'da, totemcilik ile nevrotiklerin ruhsal durumunu karşılaştırır. Bu konudaki görüşlerini geliştirirken William Robertson Smith'in *Lectures on the Religion of the Semites* isimli eserinden yararlanmıştır. Burada Smith'in görüşlerini hatırlatmamızın amacı, söz konusu edilecek fikirlerinin doğruluğunu veya yanlışlı-

[2] *A.g.e.*, s. 40.

ğını tartışmak değil, insan-hayvan akrabalığına dair düşünceleri tespit etmek.

Smith, insan suretindeki ilahlara tapınılan dönem öncesinde, totemin[3] dönemsel olarak öldürülmesi ve yenmesi hadisesi üzerinde durur. Kurban (hayvan veya bitki), kurban eden (insan) ve kurban sunulan (ilah) arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeken Smith'e göre, kurban etmenin başlangıçtaki amacı, ilah ile tapınan arasında dostluk kurmaktı.[4] İnsanlar ilahlara et, tahıl, meyve, şarap veya yağ gibi temel gıdalarını sunmuşlardır. Kurban, her zaman bir bayramla kutlanmıştır. Kurbanlı bayram, bireylerin birbirlerine ve tanrılarına karşılıklı bağımlılıklarını vurguladıkları bir olaydı. Bayramlarda topluca yenen kurban yemeği paylaşılan dostluğun ve karşılıklı toplumsal yükümlülüğün bir simgesiydi. Bu aynı zamanda tapınanlarla tapınılanın "sofra arkadaşlığı"nı da ifade ediyordu. Kurban sofrası etrafında bir araya gelen akrabalar, yani birbirlerinin eti ve kanı olanlar, aslında ilahla aynı yemeği paylaşıyorlardı; yani onunla olan akra-

[3] Tüm klanın ortak atası kabul edilen totem, aynı zamanda klana kehanetler gönderir. Totem başkaları için tehlikelidir ama kendi çocuklarını tanır ve onları esirger. Bunun karşılığında klan üyeleri totemlerini öldürmez, ona zarar vermez, onun etini yemezler. Aynı klandan gelenlerin birbirleriyle cinsel ilişki kurması da tabudur. Tabunun çiğnenmesi ölümle cezalandırılabilir. Başka bir deyişle tabuyu ihlal etmek de bir tabu dur. Böylece başkaları için ayartıcı bir örnek olması engellenir. Freud'a göre, tabunun kökenleri, insan içgüdülerinin en ilkel ve aynı zamanda en kalıcısı olan şeytani güçler korkusunda yatar. Tabu bu şeytani gücü uyandırabilecek her şeyi yasaklar ve bu yasağın isteyerek veya istemeden çiğnenmesi durumunda şeytanın intikamının önlenmesini emreder. Tabu dışarıdan, yani bir otorite tarafından dayatılan ve insanın boyun eğdiği en güçlü özlemlere yönelik ilksel bir yasaktır. Ama yasağı çiğneme arzusu bilinçdışında sürer. Tabu gücünü, ayartma gücünden alır.

[4] Kurban kelimesinin kökenine bakıldığında da bu görülür. İbranice *korban* "yakına getirmek" anlamına gelir ve insanla ilahı yakınlaştırır. Benzer şekilde Arapçada da *kurb* kökünden gelen "kurban" kelimesi "yaklaşmak, Allah'a yaklaşmaya vesile olan şey" anlamına gelir.

balık bağlarını, onunla aynı özden geldiklerine dair derin inancı ifade ediyorlardı. Bir sofrada aynı kurbanın etini paylaşmak, aslında o hayvanın etinde ve kanında barınan atanın "hayatı"nı paylaşmak, onunla yeniden hayat bulmak, onunla "kan akrabalığını" vurgulamaktı.

Klan, totem hayvanını vahşi bir şekilde öldürdükten sonra çiğ çiğ yer. Totemi yiyerek kutsallık kazanan klan üyeleri, totem hayvanıyla özdeşliklerini gösterircesine totemin suretine bürünmeye çalışır, ses ve davranışlarını taklit ederler. Öldürülen hayvanın ardından ağlanır ve hayıflanılır. Cezalandırılma korkusu yasla bastırılır; yas bulutları şenlik neşesiyle dağıtılır; şenlik esnasında, bastırılan içgüdüler serbest bırakılır; yasaklar serbestçe çiğnenir.

Kurban, klanı biraraya getirir, kurban bayramı dışında hayvan kesilemez. Bayram, tek bir birey için yasa dışı olan bir eylemi (çünkü başlangıçta tüm hayvanlar kutsaldı, etlerini yemek yasaktı ve hayvanın öldürülmesi kabile kanının dökülmesine eşitti), suçun sorumluluğunu tüm klanın paylaşması suretiyle meşru hale getirir.

Kurban hayvanının totem hayvanıyla özdeşleştirildiğine dair çok sayıda kanıt sunan Smith, antikçağdaki iki tür kurbana dikkat çeker. Bunlardan biri genellikle yemek için kullanılan evcil hayvanlardan, diğeri ise murdar hayvanlardan seçilen kurbandır. Smith'in araştırması, murdar hayvanların kutsal hayvanlar olduğunu, başlangıçta tanrılarla özdeş oldukları ve tapınanların kurban aracılığıyla hayvanla ve ilahla akrabalıklarını vurguladıklarını gösterir.

Freud, totemin, babanın yerine geçtiğini öne sürmüştür. Hayvanın öldürülmesi tıpkı iktidarın ve cinsel arzuların önünde büyük bir engel oluşturduğu için nefret edilen babanın öldürülmesi gibi yasaktır; yasak olmasına karşın öldürülmesi hem bir bayram hem de bir yas konusudur; çünkü baba nefret edildiği kadar hayran da olunan bir kişidir.

Bugün çocuklarımızda baba karmaşasını niteleyen ve

> sıklıkla yetişkin yaşamına dek süren çifte değerli duygusal tutum baba yerine-geçeni olma kapasitesiyle totem hayvanına genişlemiş görünür.[5]

Babadan kurtulduktan, nefreti doyurduktan, onunla özdeşleşme arzusu tatmin edildikten sonra dışarıya itilmiş sevgi, kendini vicdan azabı ve suçluluk duygusu olarak hissettirir. Ölü baba hayattayken olduğundan daha güçlü bir hale gelir. Psikanalizde "ertelenmiş itaat" denen görüngü, katil evlatların baba katlini yasaklamalarıdır; totemin öldürülmesini yasaklayarak oğullar suçlarını hükümsüz kılarlar. Böylece insan ahlakının başlangıcını oluşturan –ve Oidipus karmaşasının iki bastırılmış isteğine karşılık gelen totemci iki tabuyu– cinayet ve ensest yasağını yaratırlar.[6]

Roberson Smith'e göre, eskinin katı totemizmi hayvanların evcilleştirilmesiyle ve çobanlıkla sona ermiş gibi görünmektedir. Eski Atina'daki Buphonia ("öküz cinayeti") bayramında, kurban kesiminin ardından kurulan mahkeme bunun bir kanıtı olarak gösterilebilir. Şölene katılan herkesin tanık olarak çağrıldığı bu mahkemede cinayetin sorumluluğu kurbanın kesildiği bıçağa yüklenir ve sonunda bıçak denize atılarak sorumluluk def edilirdi.

Freud, Hıristiyanlıkta İsa'nın etinin ve kanının yenilip içildiği komünyon töreninin de eski totem yemeğini yinelediğini öne sürmüştür. Musevilik babanın diniyken, Hıristiyanlık oğulun dini olmuştur. İsa totemci dönemde her oğulun yapmayı umduğu gibi onun yerini almıştır.[7] Mesih veya Kurtarıcı, totemci dönemdeki babayı yiyen oğuldu; her zaman babasına isyan eden ve onu "öldüren" kahramandı. Kahraman, babasına isyan etme cesaretine sahip ve sonunda onu mağlup eden kişidir.

[5] Sigmund Freud, "Totem ve Tabu," *Dinin Kökenleri* içinde, s. 192.

[6] Sigmund Freud, *a.g.e.*, s. 194.

[7] Sigmund Freud, "Musa ve Tektanrıcılık," *Dinin Kökenleri* içinde, s. 314.

Freud'a göre, totemcilikten sonraki aşamada tapım hayvanları insanlaştırılmış, hayvanların yerine ondan türemiş insan tanrılar geçmiştir. Fakat yine de tanrılar hayvan biçiminde ya da hayvan yüzüyle temsil edilmiştir. Totem tanrının en sevdiği yoldaşı haline gelmiş veya totem hayvanı bizzat tanrı tarafından öldürmüştür.[8]

babayı yiyen oğul

Freud, Charles Darwin ve J. J. Atkinson'ın düşüncelerinden hareketle, tarihöncesi devirlerde insansıların her birini güçlü bir erkeğin yönettiği küçük gruplar halinde yaşadığını öne sürer. Grubun lideri olan erkek, efendi ve baba idi ve sınırsız bir iktidara sahipti. Grubun tüm dişileri ona aitti. Oğullarının durumu zordu: Babanın kıskançlığını uyandırırlarsa öldürülebilir, iğdiş edilebilir veya sürülebilirlerdi.

Oğulların tek çaresi küçük gruplar halinde bir araya gelmek, başka gruplardan kadın çalarak kendilerine kadın bulmak ve bunu başardıklarında babalarınınkine benzer bir konuma ulaşmaktı. Genç oğullar ise annelerinin sevgisiyle korunuyor ve babalarının yaşlanması ve ölmesi halinde grubun lideri olabiliyorlardı. Bu durumu değiştiren olay, kovulmuş kardeşlerin babalarını yenmek için birleşmeleri ve onu çiğ çiğ yemeleri oldu. Buna karşılık oğullar yalnızca babalarından korkup nefret etmezler, aynı zamanda onu model alıp yüceltirler. Babayı yemek ise onu hem yok etmek hem de içine alıp onunla özdeşleşmekti.

Ne var ki oğullar arasında babanın yerini almak için

[8] Bu gelişimin bir aşamasında eril tanrılardan önce dişil tanrılar ortaya çıktı ve bir süre eril tanrılarla yan yana görüldüler. Eril tanrılar önceleri ulu anaların yanındaki oğullardı, ancak daha sonra net olarak baba figürü özellikleri kazandılar. Çoktanrıcı evrenin ardından, sınırsız egemenliğe sahip baba niteliğindeki tek tanrı hâkim oldu. Bkz. "Musa ve Tektanrıcılık," s. 309.

başlayan mücadele uzlaşmayla sonuçlanmıştır. Uygarlık yolundaki bu ilk adım, içgüdüden ilk vazgeçiş, karşılıklı yükümlülüklerin kabülü yolundaki ilk adımdı ve ahlakın, adaletin nüvesini oluşturacaktı. Birey babasının konumunu ele geçirme ve annesine, kız kardeşlerine sahip olma ülküsünden vazgeçti. Böylece ensest tabusu ve dış evlilik kuralı ortaya çıktı. Babanın ortadan kaldırılmasıyla boşalan yeri kadınlar doldurdu ve böylece anaerkil bir dönem başladı.

Bu dönemde Attis, Adonis ve Tammuz gibi bitkilerin ruhu olan ve aynı zamanda ana tanrıçaların sevgisinden yararlanan ve babalarına meydan okuyarak anneleriyle ensest suçu işleyen genç tanrılar ortaya çıktı. Bu tanrılar, bir suçluluk duygusunun ifadesi olarak kısa ömürlülerdi veya hadımlardı ya da hayvan biçimli bir babanın öfkesiyle cezalandırılmışlardı. Adonis Afrodit'in kutsal hayvanı olan vahşi bir yabandomuzu tarafından öldürülmüştü. Kibele'nin sevgilisi Attis iğdiş edilerek ölmüştü. Boğayı öldürürken betimlenen Mitras, babasını kurban eden ve böylece kardeşlerini suç ortaklığının yükünden kurtaran bir oğuldu. İsa da kendini kurban ederek kardeşlerini ilk günahtan kurtarmıştı. Orfeusçu kökene sahip ilk günah öğretisinin Yunan felsefesindeki uzantıları, insana, genç Dionysos-Zagreus'u öldürüp parçalara ayıran Titanların soyundan geldiğini söylüyordu. Bu suçun temelinde, Freud'a göre ilahi veya insani bir otoriteye karşı isyan yatar.

Bu kardeşler ittifakı döneminde babanın yerine-geçeni güçlü bir hayvan olmuştur. İlkel insanların kendileri ile hayvanlar arasına bugünkü gibi bir uçurum koymadıkları düşünülürse, bu anlaşılabilir bir şeydir.

> Totem hayvanıyla ilişkide babayla duygusal ilişkideki ikiye bölünme (çifte değerlik) bütün olarak korundu. Bir yandan totem hayvanı klanın tapınılması ve korunması gereken kan atası ve koruyucu ruhu olarak kabul edildi öte yandan onun için, ilk babanın karşılaştığıyla aynı

> yazgının hazırlandığı bir bayram belirlendi. Tüm kabile üyeleri tarafından ortak biçimde öldürüldü ve yenilip yutuldu. Bu büyük bayram aslında birleşmiş oğulların babaları karşısındaki zaferlerinin muzaffer bir kutlamasıydı.[9]

Freud'a göre din, insanlık tarihindeki ilk görünümü olan totemcilikle birlikte toplumsal düzenlemelerin ve ahlaki yükümlülüklerin bir tezahürü olmuştur. Totemcilikten kopuşun sonucu, tapınılan varlığın insanlaştırılmasıydı.

Freud'un tespit ettiği gibi tanrı ve insan, baba ve oğul gibi ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır. Toplumlar farklı tanrılar benimsemişlerdir; ama tanrılar hiçbir zaman bir halk aramamışlardır.

Freud'un ruhçözümlemeleri, bize ısrarla toplumun tanrısının babaya benzer biçimde oluşturulduğunu, tanrıyla kişisel ilişkinin bizzat babayla ilişkiye bağlı olduğunu ve bu ilişkiyle birlikte salınıp, değiştiğini ve temelde tanrının yüceltilmiş babadan başka bir şey olmadığını öğretir.

Freud, tanrı ile kutsal hayvan arasında pek çok ilişki ortaya koymuştur.

> [B]izzat tanrının totem hayvanı olduğunu ve dini duygunun daha sonraki bir evresinde ondan gelişmiş olduğunu varsaymak ussal görünür. Ama totemin vekil babadan başka bir şey olmadığı düşüncesi bizi daha fazla tartışmadan kurtarır. Bu durumda, totem vekil-babanın ilk biçimiyken tanrı, babanın yeniden insan şeklini aldığı daha sonraki bir biçimi olur.[10]

> [T]anrılara, insanların vazgeçmek zorunda olduğu tüm arzuların doyumunun bahşedildiğini biliyoruz. Çözümsel terimlerle konuşulduğunda içgüdüsel yaşamın –id– ateşin söndürülmesinden vazgeçildiğinde dolandırılmış olan tanrı olduğunu söyleriz: söylencede bir insan arzusu ilahi bir ayrıcalığa dönüştürülmüştür. Ama söylencede ilah

[9] Sigmund Freud, "Musa ve Tektanrıcılık," *a.g.e.* içinde, s. 308.
[10] Sigmund Freud, "Totem ve Tabu," *A.g.e.* içinde, s. 198-199.

> bir süper-egonun özelliklerinden hiçbirine sahip değildir, hâlâ içgüdülerin daha üstün olan yaşamının temsilcisidir. (...) Eski zamanlarda ciğer tüm tutku ve arzuların beşiği olarak kabul edilirdi; bu nedenle Prometheus'unki gibi bir ceza kötü arzuların kışkırtmasıyla suç işlemiş olan, içgüdünün yönettiği bir suçlu için uygun bir cezaydı. Ama Ateşi Getiren için tam tersi geçerlidir: bir içgüdüden vazgeçmiş ve uygarlığın amaçları için böylesi bir vazgeçmenin ne kadar yararlı ve aynı zamanda ne kadar gerekli olduğunu göstermiştir.[11]

Freud çalınan ateşi libidonun bir simgesi olarak yorumlamıştır. Ateş üzerinde bir denetim kazanma ise içgüdülerden vazgeçmeyi gerektiriyordu:

> Eğer ciğer tutkunun beşiğiyse simgesel olarak anlamının ateşinkiyle aynı olduğu ve durum böyleyse her gün tüketilip sonra yeniden canlanmasının her gün doyurulmalarına karşın her gün yenilenen erotik arzuların davranışının doğru bir resmini verdiği kavramına direnmek güçtür. Bu durumda kendisini ciğerle doyuran kuş, penis anlamını taşıyacaktır –söylencelerden, düşlerden, dilbilimsel kullanımdan ve eski zamanlardaki plastik temsillerden bildiğimiz gibi başka bağlamlarda ona yabancı olmayan bir anlam. Küçük bir adım daha atarsak ateşte yok oldukça bir kez daha yeniden doğan ve olasılıkla akşamın kızıllığında batan ve sonra tekrar doğan güneş anlamını taşımaktan çok –ve ondan önce– sönmesinden sonra yeniden canlanan bir penis anlamını taşıyan Zümrüdüanka kuşuna ulaşırız.[12]

[11] Sigmund Freud, "Ateşin Ele Geçirilmesi ve Denetim Altına Alınması," *Dinin Kökenleri* içinde, s. 219.

[12] Sigmund Freud, *a.g.e.*, s. 220-221. Psikanalizde fallus, tatmin edilmez bir arzunun, insanın vazgeçmek zorunda kaldığı ensest arzunun göstereni olarak kastrasyonun, yani anneye karşı duyulan arzunun dizginlenmesinin tüm insanlarca kabulünün izini taşır. Fallusla kastedilen erkek cinsel organı değil, bu organın ruhsal ve simgesel tasarımıdır, yani imgesel ya da simgesel penistir.

mekân hayvanı

Tanrılar yaratılıştan sonra geldiler.

Rig Veda, X, 129

evrenin doğumu: mit ve gerçek

Başlangıçta hiçbir şey yoktu; ne zaman ne de mekân. Her yer karanlıktı. Derken ışık doğdu. Bir anda küçük bir ışık zerresi belirdi. Bu, zamanın akmaya, mekânın açılmaya başladığı andı. Bu zerre sonsuz bir sıcaklığa sahipti. Bu küçücük ateş topu, içinde tüm uzayı barındırıyordu. Büyük Patlamanın bu ilk saniyelerinde bugünkü evrenimizin bütün enerjisi tek bir atomdan bile küçük bir *alan*daydı.

Yukarıdaki ifadeler Büyük Patlama kuramcılarının evrenin doğumuna ilişkin anlatılarının basit bir özetidir ve en eski dinî-felsefi metinlerden beri süregelen o soruya, "Varlık var olmayandan nasıl meydana geldi?" sorusuna tatminkâr bir cevap bulma gayretinin ürünüdür. Soru eski, ya cevap? Bilim ile mit arasındaki ayrımlar ne denli önemli olursa olsun, öne sürdükleri bazı düşüncelerin genel örgütlenmesindeki benzerlik dikkat çekicidir. Her ikisi de başlangıçta hiçbir şeyin olmadığı bir belirsizliğin varlığını kabul eder. Nathan Aviezer gibi bazı bilimciler büyük patlama kuramı ile Yaratılış kitabında anlatılanlar arasında bir çelişki görmüyorlar;[1] hatta "Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu" pasukunun Büyük Patlama'nın bir ifadesi olduğuna inanıyorlar.

[1] Bkz. Robert Winston, *Tanrının Öyküsü*, s. 367.

Bilimin cevabındaki arkaik anlatısal unsurlara bir göz atalım: hiçbir şeyin olmadığı başlangıç, ilk karanlıktan doğan ışık, sonsuz büyüklüğü içeren sonsuz küçüklük, doğumu tetikleyen *yaratıcı* ısı. Bütün bu unsurlara, fizik biliminin esamesinin okunmadığı çağların evrendoğum anlatılarında da rastlıyoruz. İngiliz antropolog ve dilbilimci Gregory Bateson (1904-1980) Batı biliminin, dindışı bir alanda yapılmasına karşın, düzenle ve düzensizlikle ilgili Musevi-Hıristiyan veya İslami kavramları barındırdığına; bilimcilerin bile kültürel miraslarından kaçamadıklarına dikkat çekmiştir. Öte yandan Bateson, düşüncenin eski ve derin geleneksel inançtan türediğini ve farklı kültürel sistemlerde çok değişik biçimlere büründüğünü göstermiştir.[2]

Emile Durkheim'a göre, felsefe ve bilim dinden doğmuştu, zira başlangıçta din her ikisinin de işlevini yerine getiriyordu. Durkheim'a göre din, daha önce oluşmuş beşerî bir aklı birtakım fikirlerle zenginleştirmekle kalmamış aynı zamanda onun biçimlenmesine de katkıda bulunmuştur.[3] Ancak benim buradaki amacım daha çok, bilinemeyecek kadar eski zamanlar, en eski kökenler üzerine düşünürken muhayyilemizin etkinliğini sorgulamak.

Zihin her şeyin zamansal ve mekânsal başlangıcını tasavvur etmek ister; zihinsel dağınıklığı gidermek, mantıksal veya ahlaki bir düzenlilik için bir başlangıç noktası arar; bir "orada" ve "bir zamanlar" arayışıdır bu. Başlangıç ve köken tasavvur etmek, zihnin kendisi hakkında düşünmesi, kendi mitini kurmasıdır. Başlangıç kurgulama ihtiyacının gerisinde boşluktan, hiçlikten, başkasından duyulan korku yatar. İnsan bir sarkaç gibi hiçlik ile varlık arasında salınır. Düşünmeye hiçliği, boşluğu, bilinmezi olumsuzlayarak başlar. Başlangıç üzerine düşünürken yokluk-varlık, zaman-mekân, soğukluk-sıcaklık, karanlık-aydınlık gibi en temel ikiliklerden başka zihinsel

[2] Aktaran Alan Barnard, *Simgesel Düşüncenin Doğuşu*, s. 76.
[3] Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 26.

bir aracımız yoktur. Bu temel karşıt çiftler "doğurgan"dır. "Dünyamız", temel karşıt çiftlerin çocuğudur. Örneğin, Sümer mitolojisinde ilk denizden doğanlar, eril gök (An) ile dişil yer (Ki) çiftiydi. Hava tanrısı Enlil onların çocuğudur.[4] Bir Polinezya mitine göre, başlangıçta ateş ile su evlenmiş; toprak, kayalar, ağaçlar ve geri kalan her şey onların evliliğinden doğmuştur.[5]

Thales'in öğrencisi Anaksimandros dünyanın oluşumu üzerine akıl yürütürken *apeiron*'dan (belirsiz, sınırsız) bahseder. Ayrışmamış çeşitliliğin kaynağı olan ve varlıkların görünüşte yok olduklarında döndükleri temel ilke olan *apeiron*, sıcak ve soğuğu doğurma yetisine sahip bir tohum veya oğulcuk çıkarır. Bu tohumun merkezinde *aer*, yani hava denen soğuk vardır. Sıcaklık da soğuğu bir zar gibi çevreler. Fakat öyle bir an gelir ki bu küresel zar, bağlı olduğu çekirdekten ayrılıp parçalanır ve yıldızlar ortaya çıkar.[6]

Eşeyli üreme ve kutsal aile temalarının embriyolojik terimlerle bu şekilde iç içe geçmesi dikkat çekicidir. Mit yazıcı ortak akıl/muhayyile ile fizikçilerin "bilimsel" aklı/muhayyilesi aynı çaresizlikle karşı karşıyadır. Burada temelde göstermeye çalışacağım şey, evrendoğuma ilişkin anlatılarda bir "ezeli yaratıcı varlık" ile "açılan mekân" kavramlarının ilişkisine, hatta bunların aslında aynı kavramlar olduklarına ve mekânın hayvani, yani canlı[7] bir yaratıcı fail olduğuna dikkat çekmek. Bu noktada bir örnek vermek gerekirse Jean-Luc Nancy'nin Kabalanın yaratılış anlatısına ilişkin aktarımı gayet uygun olacaktır. Kabalaya göre Tanrı, dünyayı kendini vakumlayarak, kendini boşaltarak yaratmıştır. Kendini boşaltan Tanrı

[4] Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, s. 112-113.

[5] Bkz. C. Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, s. 275.

[6] Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, c. 1, s. 73-74. Jean-Pierre Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, s. 98-99.

[7] "Hayvan" kelimesi Arapçada Türkçedeki anlamına ilaveten 'canlı şey' manasına da gelmektedir.

dünyaya yer açmıştır. Bu, Kabalada "Tzim Tzum" diye adlandırılır.[8] Bu anlamda Tanrı varlık için bir boşluk, bir uzay, bir mekândır.

Evrenin doğumu temelde tanrının doğumudur. Hiçbir kozmoloji yoktur ki, aynı zamanda tanrı hakkında bir spekülasyon içermesin. Kozmogoni anlatısı nihayetinde insan deneyiminin zamansal-mekânsallığını gösterir. Anlatan insan, bu dilsel-zihinsel edimiyle zaman ve mekân içre olduğunu göstermez mi? Anlatı ne/kim, nereden, neyle, nereye sorularını dışlayamaz; bu yüzden de zamansal ve mekânsaldır. Kendine dair bir şeyler anlatan insan kaçınılmaz olarak kendisinin zamansal-mekânsallığını dile getirecektir.

Zira insan deneyiminin mekânsallığı, her anlatının gerçekliğinin vazgeçilmez bir unsurudur. Bir anlatı ancak mekânsal ve zamansal deneyimin özelliklerini taşıdığında anlamlıdır. Çünkü biz ancak mekânda ve zamanda olan bir şeyi bilebiliriz veya dile getirebiliriz. Evrenin bir yaratıcının faaliyetiyle henüz yaratılmadığı, var olmanın henüz gerçekleşmediği yaratım öncesi bir yer yok ise yaratım nasıl gerçekleştirilecektir? Yaratılışı anlatmaya başlamak için bir başlangıç 'yeri' gerekir; oysa henüz yer yaratılmamışken fail nasıl mevcut olacaktır?

"Varım" diyen tanrıyla ilgili hoş bir hikâye anlatılır: Tanrı "varım" der demez korkuya kapılır, çünkü varım demekle artık zamanın içinde bir varlık haline gelmiştir. Sonra bu korkusunun yersiz olduğunu düşünür, çünkü kendi kendine "Var olan tek şey benim" der. Ama bu kez de tek şey olmanın yalnızlık olduğunu idrak eder ve bir başkasının olmasını diler. Bu arzuyla erkek ve dişi olarak ikiye bölünür ve dünyayı doğrur.[9]

[8] Bkz. Jean-Luc Nancy, *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik. Dört Küçük Konferans*, s. 44.

[9] Bkz. Joseph Campbell, *Mitolojinin Gücü*, s. 76.

mekân, anlatı ve benlik

İnançlarımızın kökeninde zihinsel hayatımıza hâkim olan bazı temel kavramlar vardır. Bunlar Aristoteles'ten beri, anlamanın temel kategorileri olarak isimlendirilmiştir: zaman, mekân, sayı, sebep, öz vb. Bunlar eşyanın en temel, en evrensel özelliklerine tekabül eder, düşünce dünyamızın dış sınırlarını oluştururlar; düşüncelerimiz bu sınırın dışına çıkamaz gibi görünmektedir. Aksi halde düşünce düşünce olarak var olmaya devam edemez, buharlaşır; çünkü zamanda ya da mekânda olmayan, sayılamayan vs. nesneler düşünemeyiz. Akıl denen şeyi, temel kategorilerin bir araya gelmesinin yarattığını söyleyebiliriz. Bunlar ilk bakışta *a priori* gibi görünseler de, aslında insanlığın binlerce yıllık zihinsel, ruhsal, kültürel veya toplumsal evriminin mirasıdırlar. Temel kategoriler dünyada-oluşumuzun kaçınılmaz bir sonucu gibi görünürler.

"Başlangıçta ne Yokluk ne de Varlık vardır" diye başlar Vedaların başlangıçlar anlatısı ve tüm evrendoğum anlatılarında görüldüğü gibi Tanrı adına bir anlatı kurgulamaya çalışır; tüm anlatıcılar kurguladıkları tanrının ağzından evrenin doğumunu anlatırlar. Öyleyse O neredeydi, neyin içindedir? Bir başlangıç noktası var ise başlangıç öncesinde yaratıcının nerede olduğu ve ne yaptığı sorulacaktır. Hiçbir yerde hiçbir şey yapmayan bir şey midir yaratıcı? Zihnimiz her türlü yaratmadan önceki bir *zamanı* veya *mekânı* düşünmeye zorlandığında isyan edecektir. Çünkü zaman ve mekân kategorileri varlık âleminin kategorileridir, yokluğun değil. Oysa *Rig Veda*'nın yazarı "Yoksa suların içinde midir?" diye safça sorarken, bu muammaya kendince bir yanıt getirmeye çabalar. Bu adsız yazara ya da yazarlara göre başlangıçta ne ölüm vardır ne de ölümsüzlük. Başlangıçta ne insanlar vardır ne de tanrılar. Ama yine de bir *şey* vardır: BİR; ayrışmamış bir ilke; başka da bir şey yoktur.

Başlangıçta karanlıklar karanlıklarla örtülüdür; ama *sıcaklık*, hayatın ateşleyicisi ezeli arzunun sıcaklığı, boş-

lukla örtülü BİR'i, yani ilk sularla çevrili potansiyeli, yani cenini ortaya çıkarır. Ondan arzu gelişir ve arzu bilincin ilk tohumu olur. Daha sonra ilk tohum yukarı ve aşağı olmak üzere eril ve dişil ilkelere bölünür. Böylece mekân açılır.

Yaratılış İlahisi'nin yazarının tanrıların yaratılıştan, yani mekân açıldıktan sonra geldiklerini söylemesi de son derece ilginçtir. Tanrıların mekân açıldıktan, yani ilk çift ortaya çıktıktan sonra gelmeleri demek, tanrıları ilk çift Gök ile Yer doğurdu demektir.[10] Burada yine örtük bir şekilde, varlığın aşkın, bilinemez, lâmekânda var olan, yani kendi kendine döllenerek dünyayı, varlığı kendi yokluğundan çıkaran, yani doğuran ilksel sulardan bahsedilmektedir. Hayatı ilk olarak sular üretir.[11] Su, potansiyel güçlerin evrensel toplamını simgeler. Su, tüm varoluş olanaklarının haznesidir. Suların içinden aniden zuhur eden ada, yaratılışın örnek imgelerinden biridir.[12]

Rig Veda'nın başka bir ilahisi (X, 63, 2) tanrıların tanrıça Aditi'den, yani sulardan ve yerden doğduklarını anlatmaktadır.[13] Suların lâmekân olarak simgeleştirilmesi şuradan da bellidir ki yer, ilk ada ve hatta insanın yoğrulduğu toprak, bu ilk okyanusun tabanından çıkarılan

[10] *Rig Veda*'nın Yaratılış İlahisi'nin (X, 129) bir çevirisi için bkz. Korhan Kaya (ed. ve çev.) *Hint Edebiyatı Seçkisi. Okyanusun Kıyısında*, s. 36. *Rig Veda* hakkında ayrıca bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 277-280.

[11] Suyun bu mekândışılığını Dede Korkut hikâyelerinde de görebiliriz. Kam-ozan Korkut Ata suda yüzen seccadesi üzerinde kendini güvende hisseder; zira ölüm kendisini karada aramaktadır. Bkz. Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, s. 810. Su üzerindeki bu seccade-adacık karasal mekânın fizik yasalarından azade gibidir. Suyun ölümsüzlükle ilişkilendirilmesi başka bir açıdan suyun tanrının yüzünün yansıdığı bir ayna olmasıdır; bu bakımdan ölümsüz tanrının yüzünün yansıdığı su ile kara bir zıtlık oluşturur.

[12] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 108. Ayrıca bkz. Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 181.

[13] Aktaran M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 279.

toprakla meydana getirilmiştir.

İlk sular ve ada

Kaos denizinden kozmos karasının çıkışı, ilk çiftin doğuşunun da hikâyesidir. Âdem'in içinden çıkan dişi gibi fallik karalar da dişil denizlerden yükselir. İnsan bir kara hayvanı olarak ayaklarını basacak bir zemine ihtiyaç duyar. Ada kavramı bu imkânı sunar. Başka bir kozmolojik ikilik de daha önce sözünü ettiğimiz Yer ve Gök'tür. Bu ikilikle, fallik karalar cinsiyet değiştirir, dişil ve doğurgan bir karaktere bürünür. İnsan ilk okyanuslardan doğan karalar gibi topraktan doğar ve batan adalar gibi yine toprağa döner.

Sudan, karşıtı olan katı bir şeyin nasıl çıkarılacağı evrendoğum anlatılarının temel sorunudur. Bu soruna iki çözüm önerilir: birincisi sudaki tuzun ve köpüğün, ikincisi deniz tabanındaki toprağın suya karşıt öğeler olarak görülmesi. Buharlaşan deniz suyunun geride tuz kristalleri bıraktığı herkesin malumudur. Japon mitolojisinin temel kaynaklarından biri olan *Kojiki*'de ilk zemin, deniz suyunun kristalize oluşuyla meydana gelen bir tuz adasıdır. *Nihongi*'de, köpüğün suyun üzerinde yüzmesi "katılaşan" köpüklerden oluşan bir ada fikrini doğurmuş gibi görünmektedir. *Brihadāranyaka Upanişad*'da suyun sertleşen köpüğünün yeryüzünü oluşturduğundan bahsedilir (II:2). Yunan mitolojisinde Aphrodite deniz dalgalarının köpüğünden doğar.

Japon mitolojisinde, gök tanrıları, İzanagi ve İzanami'ye emir vererek "Bu etrafta süzülen ülkeyi düzenleyin, sabitleyin ve tamamlayın!" derler. Onlara ilahi ve mücevherlerle kaplı mızrağı verirler. İki tanrı göğün asma köprüsünde durup ilahi mızrağı aşağıdaki ezeli okyanusa daldırır ve bir kara parçası olup olmadığını anlamaya çalışırlar. Aslında göğün asma köprüsünden inip ayaklarını basacakları başka bir zemine ihtiyaç duymaktadırlar ve suları

karıştırdıkları mızrağı yukarı çekerlerken, ucundan damlayan tuzlu su bir yığın meydana getirir ve bir ada oluşur: Onogoro adası. Gökten bu adaya inerler ve gök sütununu dikerler (başka bir versiyonda bu sütun yere saplanan ilahi mızraktır, böylece su üzerinde yüzen ada sabitlenmiş olur) ve sekiz kulaçlık hol meydana gelir.[14]

Sekiz sayısı tümlüğü, bütünlüğü ifade eder; dört ana dört ara yönle tarif edilen sekizgen dünya, düzene sokulmuş bir dünyadır; bir kozmostur. Bu iki tanrı hem evreni biçimlendirir hem de kutsal gök sütununun etrafında döndükten sonra aslında kardeş olmalarına karşın evlenir ve başka tanrıları doğururlar. Bu doğumlar aynı zamanda başka başka adaların, dağların, ırmakların, ağaçların doğumu demektir. Bu bina, zaman ve mekânın başladığı yerdir; kurulu mekânın merkezinin etrafında dönmek ve doğurmak zamanın akmaya başladığını simgeler; burası başka bir deyişle zamanın evidir. Gök sütunu aynı zamanda göğün etrafında döndüğü eksendir. Bu aynı zamanda şu demektir: Dünya gök tanrının ikametgâhının tam karşısında bulunmaktadır, onun yerdeki izdüşümüdür.

Kutlu ada, Hindu düşüncesinde, altından yapılmış ve kıyıları toz halindeki mücevherlerden oluşmuş ve bu yüzden "mücevherler adası" diye anılan bir adadır. Hoş kokular saçan ağaçlarla kaplı adanın ortasında *lapis philosophorum*'un Doğudaki karşılığı olan bir saray vardır. Sarayın içinde mücevherlerle kaplı bir bölümde Magna Mater bir tahtta oturmaktadır.

Türklerin türeyiş efsanelerinde ada önemli bir simgedir. Oğuz destanındaki Kıpçak'ı annesi, nehrin ortasındaki bir adacıkta, bir ağaç kovuğunda doğurmuştur. Aynı şekilde, Uygurların atası olan beş prens, iki nehrin kesiştiği yerdeki bir adacıkta, kayın ağacından doğmuşlardır.

İslami gelenekte, dünya yaratılmadan önce Kâbe'nin bulunduğu yerin bir ada olarak suların üzerinde yüksel-

[14] Bkz. Nelly Hauman, *Japon Mitolojisi*, s. 56.

diğine, daha sonra dünyanın geri kalanının ortaya çıktığına inanılır.[15]

Taocu bir metin olan *Houai-nen tseu*'da henüz gök ile yer ortaya çıkmadığı zamanlarda dünya, Büyük Başlangıç (T'ai-che) denen karışık ve belirsiz bir yığındır. Büyük Başlangıçtan Boşluk doğmuştur; Boşluktan da zaman ve mekân, yani evren.[16] Yine aynı yapıtta şunlar yazılıdır:

> Bir zamanlar Gök ile Yeryüzü henüz oluşmadığı dönemde biçimsiz, büyük bir sis tabakası her şeye egemendi; kaynağı bilinmeyen öyle bir zifiri karanlık, öyle durağan, sessiz bir sonsuzluk vardı ki, bu karmaşıklıktan iki tanrı ortaya çıktı; birisi göğün yürüyüşünü diğeri ise yeryüzünü düzenliyordu. [...] onlar Yin ile Yang'ı birbirinden ayırdı...[17]

Kara ve deniz karşıt ikilisinin bir tezahürü de Kitab-ı Mukaddes'teki deniz hayvanı Leviathan veya Livyatan ile kara hayvanı Behemoth ve bunların mücadelesidir (Mezmurlar 74:14, Yeşaya 27:1). Kabalacı tefsire göre Behemoth boy-

[15] Muhammedî Nur öğretisi de bu merkeziyeti onaylar. Allah yeri ve göğü yarattıktan sonra onlara şöyle seslenir: "İsteyerek veya istemeyerek gelin." "İsteyerek geldik" diye yanıtlarlar (41:11). Muhammed'in ezeli ruhu kavramını savunanlar, söz konusu ilahi buyruğa yeryüzünden gelen ilk yanıtın Muhammed'in zerresi tarafından verildiğini ileri sürmüşlerdir. İbn Abbas, Tanrı'nın bu emrine ilk uyanın, Resüllah'ın asıl mayası olan toprak, yeryüzünün merkezi Mekke'nin toprağı olduğunu söylemiştir. Sühreverdi, Allah'ın emrine ilk yanıtın Kâbe'nin üzerine kurulacağı yer ile onun üzerindeki gök parçasından geldiğini söylerken nasıl Kâbe'nin merkeziyetine atıfta bulunuyorsa, Muhammedî Nurcular da Peygamber'in ruhunun ezeli merkeziyeti ile Kâbe'ninkini örtüştürmekteydiler. Başka bir görüş "ümmî" sıfatının, yaratılışın temeli olarak Muhammed anlamında kullanıldığını; nitekim Kâbe'nin kurulu olduğu Mekke'ye de şehirlerin anası anlamında Ümmü'l-Kurâ dendiğini söyler; bu durumda Peygamber'in zerreleri bütün yaratılanların temelidir.

[16] Bkz. Maxime Kaltenmark, "Kozmogoni. Çin'de," *Mitolojiler Sözlüğü* içinde (ed. Yves Bonnefoy), s. 573.

[17] Bkz. Maxime Kaltenmark, a.y.

nuzları ve dişleriyle Livyatan'ı parçalamaya çalışır; Livyatan ise yüzgeçleriyle Behemoth'un ağzını burnunu kapatıp onu soluksuz bırakır. Edebiyatta Moby Dick ve Kaptan Ahab'ın mücadelesi, bu kadim ikilikten beslenir.

Sümer kozmogonisinde Marduk, suyun üzerine bir sal kurar ve sonra bu salın üzerine toprak yığar.[18] Ona ilişkin mitolojide, su ve bilgelik tanrısı Enki/Ea, bütün tanrıların anası ilk deniz Nammu'nun emriyle insanı yaratmak üzere "iyi ve soylu şekilleyici"lerin başına geçer ve böylece insanlar dipsiz suyun çamurundan yaratılır, üzerine tanrıların sureti konulur.[19]

Yakutların evrenin doğuşuna dair efsanelerine göre, Büyük Ak yaratıcı Yüryüng Ayıı Toyon, başlangıçta büyük denizin üzerinde, yükseklerde durmaktayken, suyun üzerinde yüzen bir köpük görür. Tanrı ona sorar: "Sen kimsin?" Köpük tanrıya bakıp şöyle der: "Ben bir şeytanım. Suyun ta dibinde, yerde yaşarım." Tanrı: "Gerçek mi bilmem sözün! Var mı su altında yer! Öyleyse getir bana yerden bir parça toprak!" Şeytan denize dalar, bir süre sonra elinde biraz toprakla geri döner. Tanrı eline aldığı bu kara toprağa bakar, takdis eder, suya atar; toprak büyümeye etrafa yayılmaya başlar, iyice katılaşır nihayetinde denizin büyük kısmı toprakla dolar.

Bir başka versiyonda, suyun derinliklerinden toprak çıkarmakta başarısız olan şeytan, nihayetinde kırlangıca dönüşerek bu işi başarır. Bir diğer versiyonda ise denizden toprağı çıkaranlar bizzat kırmızı boyunlu balıkçıl ile yaban ördeğidir.[20] Radloff'un derlediği Altay yaratılış destanına göre ise yerin yaratılacağı toprağı deniz tabanından çıkaran şeytanın yerini insanoğlu almıştır ve insan tanrıyla birlikte ilk iyi-kötü çiftini oluşturur.[21]

[18] Bkz. Jean Bottéro, *Mezopotamya. Yazı, Akıl ve Tanrılar*, s. 245.
[19] Bkz. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, s. 140.
[20] B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. I, s. 448-449.
[21] *A.g.e.*, c. I, s. 451.

kuş ve yılan karşıtlığı

"Beyazlık yeri" veya "balıkçıllar yeri" Aztlan (gölde bir adadır), Azteklerin (Aztek=Aztlan halkı) atalarının mitsel anavatanıdır ve beyaz balıkçıl, Toltekler arasında da Aztlan için kullanılan bir hiyerogliftir. Başlangıçları sularla ve sudan çıkan adayla, sulardan çıkarılan balçıktan meydana getirilen ilk varlıkla birlikte düşünmek gerekir. Balıkçıl, leylek ve ibis gibi bir yılan avcısı olarak nitelenir ve bu özellikleri yüzünden onunla ateş ile su gibi bir karşıt çift oluşturur; kötülüğüyle, çöreklenmiş haliyle kaosu simgeleyen yılanın karşısında balıkçıl ezeli suların tabanından çıkardığı balçıkla ilk varlığı meydana getiren bir *demiurgos*'tur. Hindistan'da Garudalar (kuş-tanrılar) Nâgalara (yılan-tanrılar) düşmandır ve "kartal şeklindeki" Garudalar, yılan şeklindeki Nâgaları taşırken betimlenmiştir. Kartala benzer kuşlar ile yılanlar arasındaki bu ebedi çekişme, Babil mitolojisinin konularından biridir. Polinezya'da kuş-tanrı ile yılan-tanrı arasındaki ebedi mücadele ağaç oymalara kazınmıştır. Eski Mısırlıların kanatlı diskinin ortasında gagasında çırpınan bir yılan olan bir kuş vardır. Orta Amerika mitlerinde de aynı figüre rastlanır. Meksika'da Mısır'daki gibi kanatlı disk, tapınakların girişlerinin üstüne yerleştirilmiştir. Eski Mısır efsanelerinde kuş, şahin Horus; yılan da Set'ti. Horus, yılan, timsah ve Ra'nın diğer düşmanlarına karşı giriştiği savaş sonucunda kanatlı disk (Yukarı ve Aşağı Mısır'ın iki yılan-tanrıçası tarafından korunan kanatlı güneş) şekline büründü.

İzlanda hikâyelerinde kuşlar tanrıların sırlarını bilir. Zaten tanrıların kuş şekline büründüklerine inanılır. Bir başka yönden bakıldığında da balıkçılın kozmosla bir ilişkisi vardır: Bu kuşların bazılarının tek ayakları üzerinde dimdik ve hareketsiz durmaları doğal olarak onlara ciddiyet, ağırbaşlılık ve mütefekkirlik atfedilmesine neden olmuştur. Ayrıca sivri gagalarıyla her şeyi yoklayıp karıştırmaları yüzünden gizliyi açığa çıkaran merakın timsa-

lidirler. Bu anlamda gizli, karanlık, bilinmez kozmosun doğumuyla ilgili bir simge olarak ezeli kaotik okyanusun üzerinde uçan, ondaki varlığı doğurtan merak, yanıt, açıklama, bilinç ve bilgeliktir.

Hindular güneşi aynı zamanda dev bir kuş (kuğu ya da kartal) olarak resmediyorlardı. Cermen geleneğinde güneş-kuşa, İskandinav geleneğinde ise kanat çırpışları rüzgârları oluşturan Hraesvelg adlı dev bir kuşa rastlanır.

Yılan ve kuş karşıt iki imgedir. Birçok Afrika kültüründe de kuşlar hayatın, yılanlar ölümün simgesidir ve genelde birbirleriyle mücadele halinde resmedilirler.

Eski Mısır'da Bennu adındaki kuş, Kozmik yumurtayı üretir. Bennu, Osiris'in ruhudur ve zaman zaman Phoenix'le özdeşleştirilir.

Orpheusçuluğun kozmogonisinde, önce Kaos ile Nyks (Gece) ve karanlık Erebos ile derin Tartaros vardır. Yeryüzü ile Gökyüzünün henüz olmadığı zamanlardır. Erebos'un dipsiz uçurumuna önce kara kanatlı Nyks bir yumurta bırakır. Bu yumurtadan altın kanatlı Eros doğar. Eros derin Tartaros'ta kanatlı, karanlık Kaos'la birleşir ve insanları yavrulayarak ışığa çıkarır.[22]

Hindular, "akıl (*manas*), kuşların en hızlısıdır" derler (*Rig Veda*). *Pancavimça Brahmana*'da bu fikrin bir yansıması vardır: "Anlayanın kanatları vardır." Garuda, hayat, güneş, gökyüzü ve zafer kuşudur ve Vişnu'nun habercisidir. Taoculukta üç ayaklı kırmızı karga; güneş, yani *yang* ilkesidir; güneşte yaşar ve kozmosun üç büyük gücünü, insan, gökyüzü ve dünyayı simgeler.

mekân-lâmekân

Bizzat mevcut olmadığımız algılanabilir bir yer tasarlayamayız. Zihnimiz mekânsallık kavramına öylesine bağ-

[22] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, c. I, s. 33, 35. Ayrıca bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, c. I, s. 82.

lıdır ki, akıl, zihin, bellek tarif edilirken mekânsal mecazlara başvurmaktan geri duramayız. Örneğin Sokrates, Platon'un *Theaetatus* diyaloğunda, zihni bir balmumu tabletine benzetmiştir.[23] Bu balmumu tablet Musaların annesi bellek tanrıçası Mnemosyne'nin bir hediyesiydi. Platon'un çağında balmumu tabletler, zamanla sertleşen kil tabletlerin tersine tekrar tekrar silinip yazılabilen yüzeylerdi. Aristoteles de zihnin işleyişini tarif etmeye çalışırken mekânsal kavramlara başvurmuştur. Aristoteles'e göre *pneuma* (ruh) duyu izlenimlerini vücudun içine aktarıyordu. İzlenimler önce duyuların *ikamet ettiği yer* olan kalbe iletiliyordu.[24] Görme, işitme ve kokuyla ilgili izlenimler kalpte depolandıktan sonra *pneuma* tarafından beyne taşınıyordu. Galenos da bellek kayıtlarının beynin en arka bölümündeki karıncıkta saklandığını düşünüyordu. Cicero, *De oratore* isimli eserinde yazı yazmanın işaretlerden ve o işaretlerin üzerine yazıldığı malzemeden meydana gelmesine benzer biçimde, hafızanın da bir balmumu tablet gibi hem bir mekândan, hem bir yüzeyden, hem de üzerine yazılmış simgelerden oluştuğunu öne sürmüştü. Balmumu tabletin yerini alan parşömen, kâğıt, kitap, kütüphane, disk gibi başka malzemeler de hafızanın mecazları olmuştur.

Sokrates *Theaetetus*'ta başka bir hafıza mecazına başvurduğunda da bellekten yine bir mekân olarak söz eder: kuşhane/güvercinlik. Bilgili olmak kuşun kuşhanede bulunmasına bağlıydı, öğrenmek ise kuşu yakalamaktı. Aziz Augustinus *İtiraflar*'da (X. Bölüm) bellek binalarından, bellek ambarlarından, mağaralarından ve hazine dairelerinden söz eder. 12. yüzyılda Aziz Victorlu Hugo, belleği bir sarrafın *sacculus*'una, para kesesine benzetmişti. *Sac-*

[23] Aktaran Douwe Draaisma, *Bellek Metaforları*, s. 47.

[24] Latince *recordari* ("hatırlamak") ile İngilizce *by heart* ve Fransızca *par coeur* ("ezberden söylemek") kelimeleri bu tür düşüncelerin izini taşır. Yine Latince "düşünmek" anlamına gelen *cogitare* "biriktirmek", "toplamak" anlamlarına da gelir. Aktaran Douwe Draaisma, *a.g.e.*, s. 305.



Tanrı Thot'u ibis olarak tanrıça Maat ile birlikte gösteren bir heykelcik; MÖ y. 300-200. Thot kimi zaman şebek olarak tasvir edilmiş olsa da genelde ibisle temsil edilmiştir. Eski Mısırlılara göre başlangıçta evren engin bir okyanustan başka bir şey değildi. Öyle ki bu okyanusun bir yüzeyi bile yoktu, her yeri evrenle doluydu; bu okyanustan sık sık kozmik yumurta olarak söz edilir. Bir masala göre, dünyanın semavi bir kazın yumurtladığı kozmik bir yumurtadan çıktığı söylenir; bu kaz yumurtlarken çıkardığı gıdaklama sesiyle dünyanın sessizliğini bozan ilk varlıktır ve ona Ulu Gıdaklayan denmiştir. Bu yumurta bir tepenin üzerine yumurtlanmıştır ve içinde ışık-kuş Re vardır. Re bildiğimiz kozmosu yaratacaktır. Başka bir versiyonda ise yumurtlayan kuş bir ibis, yani Thot'tur. Hermopolis'teki Thot tapımı ise daha geçtir ve mitin bu versiyonu, Hermopolisli rahiplerin Thot efsanesini daha eski geleneklere aşılama çabası olarak görülmüştür. Belki de Thot'un ibis suretine girdiğine inanılmasının nedeni, her ikisinin de ayla bağlantılı olmasıdır. Plutarkhos, erkek ibis kuşunun siyah ve beyaz tüylerinin ayın karanlık ve aydınlık evrelerini anımsattığını yazmıştır. Antikçağda zehirli veya sağlıksız suyu içmemesiyle, zehirli sürüngenleri öldürmesiyle ve insanlık için temizlik timsali oluşuyla ünlüdür.

culus basit bir para kesesi değildi; farklı sikkeler için ayrı bölümleri olan bir tür deri cüzdandı.

Benlik daima bir mekâna bağlıdır. Ben'in olmadığı bir mekân ne kadar anlamsız ise, mekânsız bir ben de o kadar anlamsızdır. Tanrısal benlikler de daima bir yerle ilişkili olmuşlardır. Dağların taşların, ormanların, nehirlerin, göl ve denizlerin, yolların ovaların bir koruyucu ruhu olmuştur. 'Var olmak', 'sahip olmak', 'bir yerde olmak' birbirleriyle yakından ilişkili fiillerdir.[25] Ruhsuz (ben-siz) bir beden (yer) nasıl ceset ise, bedensiz bir ruh da pek anlamlı değildir. Bedensiz ruhlar ya bir bedene girmek için fırsat kollarlar ya da yaşayan bedenlerle irtibat halindedirler; onlara esin verir, bilgi verir, birtakım üstün yetenekler kazandırırlar.

Benliğin dünyada bulunuşu, örneğin suyun bardağın içinde bulunuşu gibi değildir; bardağın içindeki su dökülse de suyun doğasında bir değişiklik olmaz. Oysa dünyada olmayan bir insan hayatını hayal etmek mümkün değildir. Zaman ve mekân dünyasından göçtükten sonra da şahsi bir hayatın devam edeceği şeklindeki Hıristiyan ve İslam inançlarında bile ölümden sonra dirilen bir bedenden ve başka bir semavi dünyaya geçmekten söz edilir.[26]

Kozmosun doğumuna ilişkin anlatılar daima tanrıların doğumuyla ilintilidir. Benliksiz bir kozmos saçmadır; özellikle panteist kozmos tasarımında mekân bizzat Benliğin bir tecellisi olarak bir 'ben-mekân'dır; bir mikrokozmostur.

Kozmogoni sorunu doğal olarak yaratılış öncesindeki durumu konu edinir. Bu ilksel mekânsızlık hali, pek çok

[25] Lamacı Altaylar Ana tanrıçaya Durga ismini verirlerdi. Türkçede *-dur/-tur* kökü 'yaşanılan yer', 'toprak' anlamlarına gelir. Bu kökten türeyen *tôr/tôre* veya *ture*, 'evin başköşesi', 'taht' anlamına gelir. Uzun u ile söylenen *tur* kelimesi de 'olmak', 'sahip olmak', 'mevcut olmak' gibi anlamlar taşır. Sir G. Clauson'dan aktaran Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, c. II, s. 22.

[26] Stephen Mulhall, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, s. 64.

kozmogonide bir karışıklık, karanlık, biçimsizlik, boşluk veya ilksel bir okyanus olarak tasarlanmıştır. Fakat olumsuz veya kötü olan bu başlangıç, ona şekil verecek, karanlığı aydınlatacak, boşluğu varlıkla dolduracak bir iyilik ilkesini de kendi bünyesinde barındırmaktadır. İlk okyanusun öncesi söz konusu edilmez; çünkü o aslında mekânsızlığı simgeler, o yüzden belirli bir sınırı yoktur, yaratılmamıştır ve hep oradadır. Ancak görüldüğü gibi hiçlik de değildir, gelecek dünyanın potansiyelini içinde taşır; bir bakıma yaratılmamış hamile bir rahimdir ve bu ceninin anası da babası da bu rahimdir.[27] Daha öncesi yoktur; çünkü mekânsal ve zamansal ezeliyet sorunu çözümsüzdür.

Yaratılış öncelikle mekânın açılışı, zeminin ortaya çıkışıdır. Âdem daha önceden hazırlanmış bir mekâna yerleştirilmiştir. İnsan daima bir mekân içindedir. "Ben" derken aslında bir mekândan söz ediyoruz. Ben, bir 'yerde-oluş'tur; ama aynı zamanda, 'olmakta olan' olduğu için zamanda-oluştur da. Âdem'in topraktan yaratıldığına dair "vahiy", simgesel düzlemde onun toprağa, yere bağlı doğasını, mekânsallığını ifade eder.

kozmik rahim

Her insan bir başka insanın içinden çıktığına göre, rahim herkesin kadim mekânıdır. Doğum bir yerle mümkündür; bir yerden bir yere çıkmadır. Ölüm bir yerde sonlanmadır. Oluş da yok oluş da bir mekânda gerçekleşir.

Rahim, köken mitlerinin de önemli bir simgesidir. Örneğin dişi kurt bir inde doğum yapar, kadın bir ağaç kovuğunda doğurur. Çocuğun çıktığı dölyatağı hem dişi kurt, hem in, hem kadın, hem ağaç kovuğudur. Karanlık, nemli, koruyucu mağara insanın en eski doğal barınağıdır ve mistik deneyimin yaşandığı bir mekândır. Başka bir

[27] Bkz. J.-P. Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 367.

açıdan, mağara içdünyadır. Mağaradan çıkış da bu yüzden dışarıya açılma, gün ışığına çıkma, toplumsal hayata katılmadır; başka bir ifadeyle insanın doğumu kendi içinden dışarıya açılmadır. Mağaraya dönüş ise geriye çekilme, "anaya dönüş", dış dünyadan uzaklaşma, nihayetinde ölümdür. Mağara rahim, fakat aynı zamanda mezardır.

Eski Mısır'da bir yaratılış mitine göre, adı son derece manidar bir şekilde hem "olmamak" hem de "kusursuz olmak" ya da başka bir ifadeyle *herşey olmaya muktedir hiçbirşey* anlamına gelen tanrı Atum'un, yaptığı mastürbasyon sonucunda ilk çift, Şu ile Tefnut meydana gelmiştir.[28] Bu ilk tanrının kendini dölleyerek çoğaldığını, bunun ilksel mekân-benlik olduğunu, kendini dölleyerek bölündüğünü söyleyebiliriz. Böylece düzenli dünya, yani mekân ortaya çıkmıştır. Bu düzen ikili karşıtlıklarla kurulmuştur: aydınlık-karanlık, erkek-dişi, yaşam-ölüm, varlık-yokluk, yukarısı-aşağısı vs.

Sümer mitolojisinde ezeli deniz, eril gök (An) ile dişil yerin (Ki) birliğinden oluşan kozmik dağı meydana getirir. Başlangıçta birbirlerine kendileri dışında hiçbir şeye yer bırakmayacak kadar sıkı sıkıya bağlı Toprak ve Gök aniden ayrılırlar.[29] Gök (An) yukarıya doğru, Toprak (Ki) aşağıya doğru çekilir. Yekpare olan Gök ile Yerin ayrılması, bu ikisinden türemiş olsa da yine de yabancı bir öğe olan Efendi-Rüzgâr'ın (Enlil) araya girmesiyle olur.[30] Benzer şekilde Tekvin'in ilk bölümünde Elohim, suların üstünde uçar.

Altay yaratılış destanında başlangıçta ne gök vardır ne yer; sadece deniz vardır; tanrı Ülgen bu uçsuz bucak-

[28] Philippe Derchain, "Kozmogoni. Firavunlar Döneminde Mısır'da," *Mitolojiler Sözlüğü* içinde (ed. Yves Bonnefoy), s. 574.

[29] Bkz. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, s. 111.

[30] Elena Cassin, "Kozmogoni. Mezopotamya," *Mitolojiler Sözlüğü* içinde (ed. Yves Bonnefoy), s. 582. Ayrıca bkz. Bkz. Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 83.

sız, sonsuz suların üzerinde uçmaktadır.[31] Tanrı-kuş Ülgen konacak bir yer olmamasından yakınır ve henüz gök yaratılmadığı halde göklerden gelen bir emir duyar: "Tut önündeki şeyi, hemen yakala!" Ülgen emre uyup ellerini uzatır ve içinden göksel emri tekrarlar. Tıpkı sözle yaratan tanrıların yaptığı gibi sözlü ifadenin ardından denizin derinliklerinden bir taş yüzeye çıkar, taşı tutar ve üzerine konar. Üzerinde duracak bir yeri olmuştur artık. Mekânsızlık gibi görünen su, aslında bazı varlıkların mekânıdır. Bir tanrı söylemi kurulmaya niyetlenilirken insani söylemin kuşatmasından kurtulmak mümkün olmaz:

> Göklerin emriyle bulunca Ülgen durak
> Artık vakit gelmişti gökleri yaratacak
> 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 (Ak-Ene) 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 yaratırken "Yaptım olmadı" deme!

Bu göklerden veya denizin derinliklerinden gelen buyruklar aslında yaratıcı bilincin iç sesleri gibidir ve bu uçsuz bucaksız mekânlar engin bir iç dünyaya karşılık gelir. Ülgen henüz olmayan yere bakarak "Yer yaratılsın" der; denizden yer çıkar. Ülgen henüz yaratılmamış göğe bakar, "Gök yaratılsın" der ve gök yaratılır. Aslında daha doğru tevil edecek olursak yere bakması okyanus tabanındaki toprağın karaları oluşturmasına yönelik arzusudur, göğe bakması ise boş uzaya bakması ve bu kara parçasının üzerini bir çatı gibi örtecek bir atmosferin kurulması arzusudur. Böylece dünya evi kurulacak ve dünya direğine

[31] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. I, s. 432-433.

bağlanarak sabitlenecektir.

Dünyanın altına ve yanlarına yerleştirilen kozmik balıklar dünyayı sabit tutarlar. Bu balıklardan tam ortadakinin başı kuzeye çevrilidir; yönü biraz kayacak olsa tufan meydana gelir; başı daima kuzeye bakacak şekilde zincirlenmiştir orta direğe. Bilindiği gibi kuzeyde Kutupyıldızı vardır ve Türkler "demir kazık" dedikleri ve dünyanın merkezinde yer alan bir ağacın (*axis mundi*) tepesinin, sabit nokta kabul ettikleri Kutupyıldızına değdiğine, hatta yerin göğe demir kazıkla bağlı olduğuna inanırlardı. İlksel mekânlar, sonsuz okyanus ve uzay, dünya evinin kurulmasıyla sınırlanmış ve sonraki aşamada bu boş evin içi döşenmiştir.

rüzgâr ve ruh

Eski İran ve Orta Asya inanışlarında onlara bir üçüncü varlık daha eklenmiştir: gök boşluğu, esîr (ether), eski Türklerin isimlendirmesiyle "kök kalığı". Yaratıcı tanrının mekânı, Şeytan'ın mekânı karanlık gök boşluğunun tersine, aydınlık gök boşluğu idi.[32] Burada da başlangıçta bir İlk Çift söz konusudur. Bu bir yönüyle mekânsaldır; deniz ve üzerindeki boşluk veya bilinçle/ruhla ilgilidir: iyilik ve kötülük, aydınlık ve karanlık.

Yaratılışın Eski Yunan modelinde de ilk sorun zeminin ortaya çıkması, mekânın açılması, taban ve tavanın belirginleşmesidir. Helenistik dönem öncesine ait Pelasgların yaratılış mitine göre, başlangıçta Eurynome, her şeyin tanrıçası Kaos'tan doğduğunda ayaklarını basacak bir yer bulamaz. Bunun üzerine gökyüzünü denizden ayırır ve dalgalar üzerinde dans etmeye başlar. Bu dans, rüzgârı harekete geçirir. Eurynome etrafta gezinirken bu kuzey rüzgârını yakalar, elleriyle ovalar ve onun büyük yılan Ophion olduğunu fark eder. Eurynome, Ophion şehvete kapılıp kendisine

[32] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. I, s. 423.

dolanıp birleşmeyi arzulayana kadar ısınmak için çılgınca dans eder.[33] Boreas olarak da bilinen kuzey rüzgârına bereket atfedilmesi bundandır.[34] Kısrakların arkalarını rüzgâra dönerek gebe kaldıkları inancı da kaynağını bu mitten alıyordu. Benzer bir inanış Mısır'da görülür. Eski Mısırlılar tanrıça Mut ve İsis'i akbaba başlı tasvir etmişlerdir. Akbaba, hiyerogliflerde anneye karşılık geliyordu. Dolayısıyla ölümün olduğu kadar doğumun da simgesiydi. Bu yüzden yaşam ve ölüm döngüselliğini ve ebedi dişiyi simgelemiştir. Gebe kalmanın nasıl gerçekleştiğini çözemedikleri için Eski Mısırlılar akbabanın sadece dişisinin var olduğuna, erkeklerinin yaşamadığına inanıyorlardı. Söylenceye göre, akbabalar havada uçarken ansızın duruyor, döl yollarını açarak rüzgârın kendilerini döllemesini sağlıyorlardı. Aslında bu mit örüntüsü bakire kalarak döllenmenin de bir prototipidir.

Rüzgârla hamile kalma motifine *İlyada*'da da rastlanır. Akhilleus'un atları, anaları Podarge'den Zephyros rüzgârıyla doğar. Baharda kısraklar kayaların üstüne çıkıp esinti yakalamak için ağızlarını Zephyros'a dönerler; böylece cinsel ilişki olmaksızın hamile kalırlar. Aristoteles'e göre kuşların cinsel birleşme olmadan yumurtladığı yumurtalara rüzgâr yumurtaları ya da Zephyros yumurtaları denirdi, zira kuşlar ilkbaharda esintileri içlerine çekiyorlardı.[35]

Orpheus'a atfedilen 6. yüzyıl metinlerinde, rüzgârın soluğuyla taşınan ve doğum sırasında insanın içine giren *psykhe* kavramıyla karşılaşıyoruz.

Neşideler Neşide'sinin peçeli gelini, "kapalı bahçe"si veya "mühürlü pınar"ı (4:12) bahçeye esen rüzgârlarla, incillerin Kutsal Ruh'uyla döllenen Bakire'dir (4:16-5:1). 4:16'da Tanrı üzerine esmesi için kuzey ve güney

[33] Robert Graves, *Yunan Mitleri*, s. 29.

[34] Ophion Yahudi ve Mısır mitlerinde de anılır ve Akdeniz'de genellikle tanrıça ile birlikte tasvir edilir.

[35] Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, c. I, s. 141.

rüzgârlarını bahçeye gönderir. Hıristiyan tefsirinde bu rüzgârlar simgesel olarak erkeğin dölleyici ruhunu, Kutsal Ruh'u temsil eder.

Hareket, dölleyici rüzgâr ve ruh arasında bir ilişki kurgulandığını görüyoruz. Ruh kelimesi; Almancada *Seele*, İngilizcede *soul*, Got dilinde *saiwala*, eski Almancada *Saiwalo*, eski Yunancada ise 'hareketli', 'alacalı', 'parıldayan' anlamına gelen *aiolos* idi. Eski Yunancada *psykhe* (nefs) kelimesi ise etimolojik olarak "nefes" veya "soluk" anlamına gelir. Bu kelimenin yakın biçimleri ise şöyledir: *psykho* (üflemek), *psykhos* (serin), *psykhros* (soğuk) ve *physa* (körük).[36] Rüzgâr anlamına gelen başka bir eski Yunanca sözcük *pneuma*, aynı zamanda 'ruh' anlamına da gelir. Latince *anima* (nefs), eski Yunanca *anemos* (rüzgâr) sözcüğüyle aynı köktendir. Kaşgarlı Mahmud'un sözlüğünde 'tın' ruh, nefs; 'tınmak' solumak, soluklanmak anlamına gelir. Got dilinde *us-anan* veya *ausatmen* 'soluk vermek' ve Latincede *an-helare* 'güçlükle soluk almak' anlamındadır. Eski yüksek Almancada *spiritus sanctus* yerini 'soluk' anlamındaki *atum*, *Atem* sözcüğüne bırakmıştır. Bütün bu kelimeler ruh kelimesinin anlamını ortaya koyar: Ruh, hareketli bir güç, hayat veren bir güçtür.

İbranicede *ruah* kelimesi 'rüzgâr', 'ruh' ve 'nefes' anlamlarına gelir. Arapçada ise *ruh* (ruh, soluk, nefes) ve *rih* (rüzgâr, esinti, hava) sözcükleri aynı köktendir; *ravh* kelimesi ise esinti anlamına gelir. Bir hadisinde Peygamber şöyle der: "Rüzgâra sövmeyiniz zira o Rahman'ın nefesindendir."

> Kur'ân'da *rîh*, bunun çoğul şekli olan *riyâh* ve *ravh* kelimeleri aslına uygun olarak 'hava, esinti, rüzgâr, koku' anlamlarında kullanılmakla birlikte, bazen de mecaz olarak 'güç, kuvvet, rahmet, rahatlık, mutluluk' gibi mânâlara gelmektedir. Nitekim Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesi istenirken, rahmet kavramı mecaz olarak 'ravh'

[36] Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 121.

kelimesiyle ifade edilmektedir. Yine "rüzgâr Allah'ın rahmetindendir..." ve "yardım rüzgârları esiyordu..." gibi deyişlerde rahmet *ravh*, rüzgâr ise *rîh* ve *ervâh* kelimeleriyle karşılanmıştır. Ayrıca *r-y-h* mastarına *elif* ve *nun* harflerinin eklenmesiyle elde eilen 'rayhân' sözcüğü 'güzel koku, rızk, nimet' anlamlarında geçmektedir.[37]

Yaban toplumlarda da ruh, görünmeyen soluklardan oluşmuş bir vücut demektir. Ruhu ifade etme bakımından, yaşamın belirtisi olan soluk alma, hareket ya da hareketin yaratıcı gücü ile aynı değerdedir.

Bir başka ilkel inanış, yaşamın bir diğer belirtisinin sıcaklık oluşuna dayanarak, ruhu ateş ya da alev olarak kabul eder. Bir başkası da ruh ile adı özdeşleştirir. Yeni doğan bebeklere atalarının adı verilirdi. Kişinin adı ruhu sayıldığı için çocuğa atalarından birisinin adını vermek, onun ruhunu yeniden canlandırmak demekti. Bu inanış parçayı bütünle, bilinçli Ben'i ruhla özdeş kılmaya yöneliktir. Ruh, karanlık derinliklerle ve insan gölgesiyle öylesine sık karıştırılmıştır ki, birisine öldürücü saldırıda bulunmak istendiğinde, onun gölgesine ayakla basmanın yeterli olacağı düşünülmüştür. Bu nedenle, tam öğle zamanı tehlikeli saattir; gölgenin küçülmesi, yaşamın tehlikeye düşmesiyle eş anlamlıdır. Ruh bir yaşam kaynağı, doğaüstü ama nesnel bir varlık olarak görülür.

kozmik cinsellik

Eurynome Ophion'la birleştikten sonra bir güvercin kılığına girer, dalgaların üzerinde kuluçkaya yatar ve evrensel yumurtayı yumurtlar. Yumurtadan çocukları, yani var olan her şey çıkar.

Eurynome "çok gezen" anlamına gelmektedir; Sümerliler ona Iahu (Uçan Güvercin) ismiyle tapmışlardı; daha sonraları yaratıcı Eloim'e dönüşecekti. Tekvin kitabının

[37] Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 46.

ilk satırlarında Tanrı'nın (Elohim) ruhunun[38] karanlık suların yüzeyinde hareket halinde olduğu söylenir. Daha sonra bu ilksel sulardan yer sularıyla gök sularını birbirinden ayırır, sonraki gün de yer sularına gömülü yeryüzünü ortaya çıkartır: "Tanrı 'Gökyüzünün altındaki sular bir yere biriksinler ve kara görünsün' dedi; öyle oldu. Tanrı kuru toprağa Yeryüzü adını verdi ve suların biriktiği yere Denizler adını verdi." (Tekvin 1:9)

Dişil yer sularının eril gök sularıyla karışmış hali iki kozmik cinsin dünyanın doğumu öncesindeki cinsel birleşmelerinin bir ifadesi gibidir. Birbirlerinden ayrılmaları doğum için gereklidir. Yaratıcı tanrı bunu yapar; onları ayırır. Marduk da aynı şeyi yapmıştır; dişi Tiamat'ı iki parçaya ayırırken, aslında onu eril Apsü'dan yani gök sularından ayırmıştır.[39]

Orfeusçuların yaratılış mitine göre, siyah kanatlı tanrıça Gece, Rüzgâr'la oynaşmış ve Karanlık'ın rahmine gümüş bir yumurta bırakmıştır. Bu yumurtanın üst yarısı ayrılıp göğü, alt yarısı ise yeri oluşturur ve ikisinin arasından Eros çıkar.

Gaia, yani Toprak, onu doğuran uçsuz bucaksız, karanlık ve belirsiz bir boşluk olan Kaos'un tam zıttıydı. Toprak belirli ve somuttu. Gaia tanrıların, insanların, hayvanların üstünde güvenle yürüyebilecekleri bir zemindir. Toprak da Boşluk gibi doğurgandır. Gaia'nın kendi sureti, karşıt ikizi olarak yarattığı Uranos (Gök, tavan), dişi Yerin üzerine kapanmıştır.[40] Başka bir ifadeyle Uranos başlangıçta daimi cinsel etkinlik içindedir. Tohumlarından türeyen çocuklar ise çıkacakları mekân olmadığı için doğamazlar. Çocuklardan Kronos, Çin mitolojisinin P'an-ku'su gibi

[38] "Tanrı'nın Ruhu" ifadesi başka bir çeviriye göre "Tanrı'nın Rüzgârı"dır. Bkz. Tora, Hahambaşılık çevirisi, s. 2.

[39] Bkz. Robert Graves ve Raphael Patai, *İbrani Mitleri*, s. 61 ve 71-72, 74.

[40] İbnü'l-Arabî'nin yaratılış modeli de benzer bir temele yaslanır. Yaratıcısının suretine sahip olan Âdem, onun karşıtı ve ikizidir. Yüzyüzedirler ve birbirlerini aynalarlar.

göğü yukarı itip kendine ayağa kalkabileceği bir yer açmak üzere Gaia'nın eline tutuşturduğu tırpanla babasının fallusunu keser. Organı kesilen Uranos can havliyle Gaia'nın üzerinden kalkar. Böylece gökle yer arasında mekân açılmış olur. Bu boş alan büyük yaratıcı boşluk Kaos'un doğurduğu bir alan olarak da yorumlanabilir. Mekân açılmadan ezeli varlıkların gelişmesi mümkün olamaz.

Arada-varoluş aslında insanın mekânsallığını gösterir. Kül Tegin ve Bilge Kağan yazıtlarındaki "Üstte Kök Tengri [mavi Gök], altta Yağız Yer [kara Yer] yaratıldığında ikisi arasında insanoğlu yaratılmış" ifadesi mekânın açılışına dikkat çeker. Sümer yaratılış mitinde de insan gökle yerin ayrılması sonucunda yaratılabilmiştir: "Gök yerden uzaklaştıktan sonra, yer gökten ayrıldıktan sonra, insanın adı konduktan sonra..."[41]

Özetle, insan gök ile yerin, yani mekânın çocuğudur.

kozmik yumurta

Vişnu'ya tapınanlara göre, kozmik yumurta (altın rahim adıyla da bilinir) evrenin yaratılışı esnasında rüzgâr ile suyun yarattığı *sürtünmenin* sonucu olarak dünya okyanusundan çıkmıştır. Vişnu, parlak altın rengiyle hem ateşi hem de ışığı anımsatan kozmik yumurtanın içine girer ve kısa bir durgunluktan sonra Vişnu'nun göbeğinden yaratıcı tanrı Brahmâ doğar. Böylece tecelli evreninin yaratılması başlar.

> Bütün elementler parlayan bir yumurta üretmek için ilahi bir enerjiyle birleştiler, yumurta kozmik okyanusun sularında bin yıl boyunca kaldı. Sonra Vişnu onun içine girdi ve yılan Şeşa'ya yaslandı. Gizemli bir uykuya daldı; uykusunda canlı ve cansızları yaratmayı hayal etti. Göbeğinden saf altından taç yaprakları olan, pırıl pırıl parlayan, bin güneş olarak ışıklar saçan mistik lotüs büyüdü. Bu

[41] Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 111.

> lotüsle birlikte altın lotüsün ortasında oturan ve evrenin yaratıcı tanrısı Brahmâ'yı da meydana getirdi; lotüs genişleyip yayıldı ve evrenin olumlu enerjisiyle mutluluk saçtı. Daha sonra tohumundan yaratılmış dünyanın çoklukları çıktı.[42]

Benzer şekilde *Rig Veda*'da yaratıkların efendisi Pracâpati'den söz edilir. Yaratıcı gücü taşıyan suları o döller ve bunun sonucunda bir altın yumurta oluşur. İçinde altın renginde bir Brahmâ oturur, bin yıl ezeli sularda yüzen yumurtadan etrafa altın rengi ışıklar saçılır. Yeryüzü, deniz, dağlar, gezegenler, tanrılar ve insanlar, bütün her şey onunla birlikte yumurtanın içinden çıkar.

Çin yaratılış mitinin başlangıç noktasında da bir mekân (yumurta) vardır, ama bu, dürülü bir mekândır; Gök ile Yer, yumurtayı andıran bir Kaos halindedir; açılması gerekir. İçinde ayrışmamış evreni barındıran bu ilksel yumurtanın içindeki karanlıkta kaosla çevrili olan P'an-ku kozmosu meydana getirmeye karar verir. Fakat P'an-ku'nun varlığı nedeniyle bu kaosun mutlak bir kaos olmayışı anlatıda çelişkiye yol açar. Kaos'un içinde P'an-ku zaten bir mikro kozmostur. P'an-ku dünya yumurtasını kırıp kalkmak istese de başaramaz; çünkü yükseklik yeterli değildir. Anlar ki yeterli mekân olmazsa yaşam da olmaz. Onsekiz bin yıl boyunca tavanı yukarı doğru iterek mekânı açmak zorunda kalır. Şişede hapis olduğu sürece cinler varlık gösteremezler. Bütün gücüyle göğü yukarı itip sonunda ayağa kalkar.[43]

Evrenin oluşumu, benliğin oluşumunun hikâyesidir. P'an-ku'nun içinden çıktığı yumurtayı ilk rahim, ilk yaratıcı güç, dişil bir tanrı olarak kabul edersek, ilk mekân ile ilk tanrının iç içe geçtiğini söyleyebiliriz.

[42] Bhâgavata Purâna'dan aktaran Beverly Moon (ed.), *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, s. 11.

[43] Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi. Büyük Destan ve Söylenler Antolojisi*, s. 539-540.

varlık ve mekân

Çin mitolojisinde P'an-ku ilk mekânı açmakla kalmaz ona biçim de verir. On sekiz bin yıl boyunca rahatça hareket edebileceği genişliğe ulaşana kadar göğü itmiş, sonunda emeline ulaşmıştır. Artık dinlenebilecektir. Yere uzanıp uykuya dalar. Uykusunda ölür ve devasa gövdesi –ölümleriyle doğayı besleyen bitki ve hayvanlar gibi– evrene biçim ve can verir. Saçı ve kaşları yıldızları ve gezegenleri, sol gözü güneşi, sağ gözü ayı, eti toprağı, kanı okyanusu ve ırmakları oluşturur. Bu ilk kozmogoni kurbanının başı, ayakucu, sağ ve sol kolları kare biçimindeki evrenin dört temel noktasıdır ve buralarda birer sütun gibi göğü tutan doğu, batı, kuzey ve güney dağları yükselir. Gövdesi ise beşinci ve merkezi noktadır.

Hindu imgeleminde de bin başlı, bin gözlü Puruşa, Pa'n-ku gibi dünyanın yaratılması uğruna kendini kurban etmiş ilk varlıktır.

> Onun ağzı Brahman oldu, kolları savaşçılar, bacakları Vaişyalar oldu, ayakları ise Şudralar. Ay onun aklından, güneş onun gözlerinden doğdu; İndra ve Agni ağzından, Vayu ise soluğundan türedi. Göbeğinden hava, kafasından gökyüzü meydana geldi. Ayaklarından dünya, kulağından yönler; dünyalara biçim verdiler.[44]

İnsan bedeninin ve organlarının diğer tüm mekânsal ayrışmaları özce bünyesinde barındırdığı inancının temelleri burada yatar. Dünya denen ayrışmış mekânın bu gövdenin bölünmesinin, yani ilk kurbanın sonucu olarak ortaya çıktığına inanılır. Örneğin Puruşa olmuş ve olacak olan her şeydir (*Rig Veda*, X, 9:2). Dünyanın parçaları onun bedeninin parçalarından başka bir şey değildir.

Hıristiyan-Cermen inançları arasında da benzer bir motife rastlanır: Âdem'in bedeni sekiz parçadan oluşur.

[44] *Rig Veda* X, 9:12-14. Bkz. *Hint Edebiyatı Seçkisi. Okyanusun Kıyısında*, s. 33-34.

Eti yeryüzüne, kemikleri taşlara, kanı denize, saçı bitkilere, düşünceleri bulutlara benzer.[45]

İhvanü's-Safâ risalelerinde insan bedeni ile dünya arasında benzer bir ilinti kurulduğu görülür:

> Bedenin kendisi yere benzer, kemikleri dağlara, ilikleri madenlere, karnı denize, bağırsakları nehirlere, damarları derelere, eti toz ve çamura benzer. Bedenin üzerindeki kıllar bitkiler gibidir, kılların büyüdüğü yerler verimli, kıl çıkmayan yerler ise tuzlu toprak gibidir. Beden yüzünden ayağına kadar kalabalık bir şehirdir; arkası ıssız bölgeler, önü doğu, arkası batı, sağı güney, solu kuzeye benzer. Nefes alış verişi rüzgâr, sözleri gök gürültüsü, bağırışı şimşek gibidir. Kahkahası ay ışığına, ağlaması yağmura, üzüntüsü gecenin karanlığına, uykusu ölüme, uyanması hayata benzer. Çocukluk günleri ilkbahar, gençliği yaz, olgunluğu sonbahar, yaşlılığı kış gibidir. Hareketleri ve eşleri yıldızların hareketleri ve dönüşüne benzer. Doğumu ve varlığı parlayan takımyıldızları, ölümü ve yokluğu ise onların kayboluşu gibidir.[46]

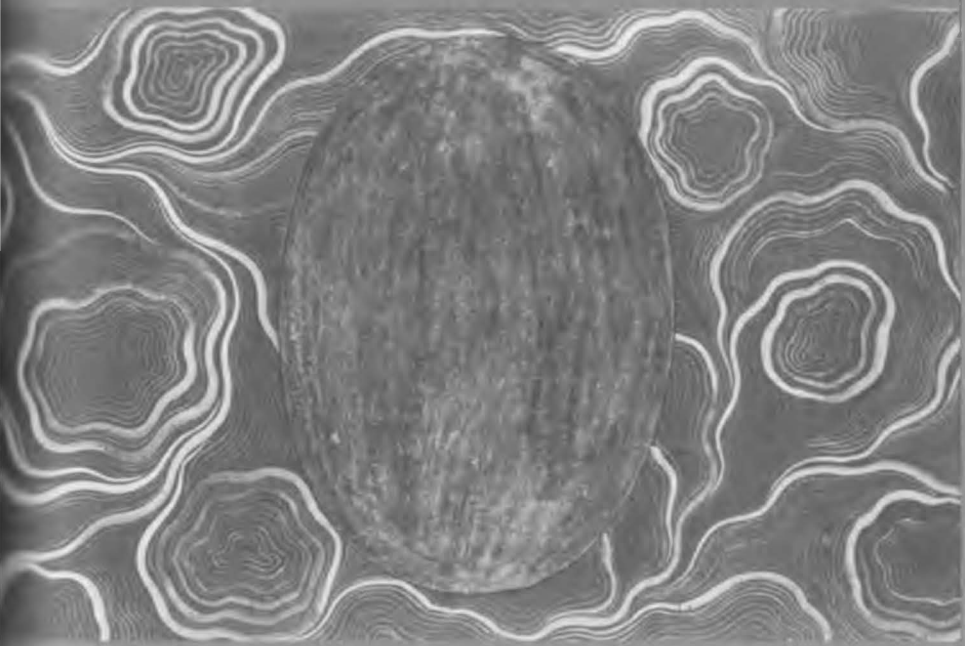
Hurûfilikte insanın mikrokozmos değil de makrokozmos olarak kabul edilmesi[47] aynı düşünceleri yansıtır. İnsanın dünyayla özdeşliği, Âdem'in yaratıldığı toprağın dünyanın farklı yerlerinden alınmasıyla ifade edilmeye çalışılır. Hadise göre, Âdem'in başı ve alnı Kâbe, göğsü ve sırtı Beytü'l-Makdis, sağ eli doğu, sol eli batı, sağ ayağı Mısır, sol ayağı ise Hicaz toprağından yapılmıştır. Dünya dört köşe ve yedi iklimdir. İnsan da 4 unsurdan oluşmuştur ve baş, göğüs, sırt, eller, ayaklar olmak üzere 7 parçası dünyanın 7 ayrı yerinden alınmıştır. Her vücut parçası 4 unsurdan oluşmuştur; bu, insanın 28 ilahi kelimenin zuhuru olduğunu gösterir.[48]

[45] Aktaran Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II. Mitik Düşünme*, s. 143.

[46] Aktaran Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 263.

[47] Bkz. Fatih Usluer, *Hurufilik*, s. 264-265.

[48] Bkz. Fatih Usluer, *a.g.e.*, s. 267.



Bhâgavata Purâna'nın bir yazma nüshasında resmedilen kozmik yumurta (y. 1730). Bu yumurta, kozmik okyanusla simgelenen kaostan doğmuştur. Yunan mitolojisinde de Rüzgâr'ın döllediği Nyks (Gece), gümüş bir yumurta meydana getirir ve ondan Eros Protogonos ("İlk Doğan") çıkar. Kozmogonik yumurtalar, ilksel mekânlardır. Kozmik mekânsallık tanrının mekânsallığıdır.

Leonardo'nun 1508'de kaleme aldığı *Codex Leicester*'de antikçağlardan beri bahsedilen ve ortaçağda da yaygın olan benzer bir kuram öne sürülmekteydi:

> Dünyanın bitkisel bir ruhu vardır, öyle ki eti topraktır, kemikleriyse dağları oluşturan bağlaşık kaya oluşumları; tendonları süngertaşlarıdır, kanıysa damarlarında dolaşan su; okyanustur kalbini dolduran kan gölü, nefes alıp verdikçe yükselip alçalır kanı, tıpkı denizde gelgit yapan su gibi; toprağın derinliklerine nüfuz eden ateştir dünya ruhunun merkezi, bitkisel ruhu ise yeryüzündeki kükürt madenlerinden ve volkanlardan fışkıran ateşlerde yaşar.[49]

Hipokratçı yazında yer alan yedi parçalı dünya coğrafyası imgesinde de yeryüzü ve insan bedeni özdeşliği ele alınır. Buna göre İyonyalılar diyaframdır, yani merkezdir. Peloponnesos dünyanın başı, İstmos omuriliktir. Bölgedeki halkların zihinsel ve ahlaki nitelikleri de bu coğrafyanın neresinde bulunduklarına göre belirlenir.[50]

Çok eskilerden beri nehirler ile damar ve sinir ağlarının benzerliğine dikkat çekilmiştir. Seneca "Vücutlarımızda bir damar kesildiği zaman dışarıya kan sızmaya devam eder (...) keza dünyada da damarlar gevşediği veya yıkıldığı zaman akarsular taşar" der. Leonardo damar sistemine yönelik çalışmalarını içeren sayfalardan birine, bir kalbi ana damarlarıyla, filizlenen bir tohumu da kök ve dallarıyla yanyana resmetmiştir. Tohum bitki için neyse kalp de "damarlar ağacı" için odur. Ona göre "damarlar ağacı", "karaciğer gübresine" kök salmıştı. Yer altı su şebekesini dünya vücudunun damar sistemi olarak görüyordu. Dağdaki bir su pınarı dünya gövdesindeki bir kanamaydı. Dünya gövdesinin nefes alan bir organizma olduğu gelgit hareketinden de açıkça görülebilirdi.[51]

İbnü'l-Arabî de insanı câmi bir varlık olarak tanım-

[49] Martin Kemp, *Leonardo*, s. 101.

[50] Aktaran Ernst Cassirer, *a.g.e.*, s 144.

[51] *A.g.e.*, s. 103, 104, 115.

larken insanın küçük evren olduğu yolundaki kadim kuramı tekrarlıyordu. İnsan bir bütün olarak büyük evreni, yani Tanrıyı yansılamaktaydı.

P'an-ku mekânı yaratmaz (çünkü zaten mekândır ve/veya mekândadır) ama biçimlendirir. Bir versiyonda bunu ölerek başarırken, diğerinde balyozuyla metal gökyüzünü döver. Bu bakımdan Mısır tanrısı Ptah'a benzer; "oymak, kazımak, kakmak" gibi anlamlara da gelen *ptah* kelimesi "açmak" demektir.

İskandinav tanrısı Ymir de öldürüldükten sonra P'an-ku gibi kendi gövdesiyle dünyaya şekil verir, onu açar; eti toprağı, kemikleri yalçın kayalıkları, dişleri ve unufak olmuş kemikleri çakılları ve küçük kayaları meydana getirir. Kanı dünyayı çevreleyen denizi ve diğer durgun suları oluşturur. Onu öldüren tanrılar Odin ve kardeşleri Vili ile Ve, Ymir'in kafatasını gökkubbeyi oluşturacak şekilde işlemişlerdir ve bu kubbeyi yukarıya kaldırmaları için dört ana yöne birer cüce yerleştirmişlerdir. Ymir'in kaşlarından, insanları devlerden koruyacak bir duvar örerler. Bu korunaklı bölge insanlarının yaşadıkları yer olan Midgard'dır. Daha sonra Ymir'in beynini alıp gökyüzüne savurarak bulutları oluştururlar.[52]

Hint kozmogonik modelinde gök ve yerin ayrılması, ilksel bütünlüğün bir şiddet eylemiyle bölünmesi, İndra'nın Vrtra'nın bedenini keserek parçalamasıyla gerçekleşir. Yine Hint tasarımında "Evrensel Zanaatkâr" Vişvakarman dünyayı bir heykeltıraş, bir demirci veya bir dülger gibi biçimlendirir. Mısır'ın Osiris'i de mekânsaldır. Bu dünya-tanrı kollarıyla toprağı oluşturur. Yeryüzünün dört bir köşesindeki göğü tutan dört sütun onun üzerindedir, Osiris hareket ettiğinde yer sarsılır. Nil onun ellerinin terinden gelir. Nefes borusundaki havayı insanların burunlarından üflediği için insan hayatı kutsaldır. O, insanların hem anası hem babasıdır. Onun nefesiy-

[52] Bkz. R. I. Page, *İskandinav Mitleri*, s. 109.

le yaşar onun etiyle beslenirler. İlk olan onun adıdır. Osiris'in vücudu Set tarafından parçalanır. P'an-ku ve Ymir'in kemiklerinin taşları oluşturması gibi Set'in kemikleri de yeryüzündeki demiri oluşturur. Babil'de ejderha Taimat'ın başını Marduk ezer, damarlarını keser, onu ikiye ayırır; yarısından göğü diğer yarısından yeri yaratır. Ea'nın evini derinlerde, Anu'nunkini yüksekte, Enlil'inkini de havada (ortada) oluşturur. Bütün bu mitlerde söz konusu tanrıların varlığı ile mekânın varlığı, biçimlenişi veya açılışı anlamlı bir şekilde iç içe geçmiştir. Birer tanrı oldukları kadar, açtıkları uzay, şekil verdikleri dünyadırlar aynı zamanda.

Tanrılar bile yaratma eylemini mutlak bir kaos içinde gerçekleştirmezler, yaratırken bir 'yer'dedirler. Belirsiz, tanımlanmamış olsa da 'gök âlemi'ndeki tahtlarında otururlar. Tanrılık her ne kadar zaman ve mekân üstü bir varlık kipi olarak görülürse de, kozmogonilerde, teogonilerde tanrılar bir mekânın ortaya çıkışıyla ortaya çıkarlar. Tanrı bir varlık ise bir yerde var olmalıdır, bir zamanda olmalıdır; her ne kadar bu zamana ve mekâna erişmek mümkün olmasa da.

Japonların en eski mitolojik vakayinamesi *Kociki*'de (3. yüzyıl), başlangıcın üç yaratıcı tanrısı, yerin ve göğün açılmasıyla ortaya çıkar. Bu ilahların belirdikleri mitsel yer *takamagahara*, yani 'yüksek gökler'dir. Başka bir eski metin olan *Nihongi*'ye göre de "önce gök sonra yer meydana gelmiş, ardından bunların arasında ilahlar oluşmuştur."[53] Japon kozmogonisinin ilk üç tanrısı yeryüzünün şekillendirilmesi, sabitlenmesi ve yaratılışın tamamlanması işini ihale ettikleri İzanagi ve İzanami, işlerini göğün asma köprüsünün üzerinden yaparlar. İlk ada Onogoro'yu yaratırlarken bile bir gök mekânında durmaktadırlar. Aynı şekilde Altay yaratılış destanında da yaratıcı tanrı Ülgen Altın-Dağ'da oturur, bu dağ pa-

[53] Nelly Naumann, *Japon Mitolojisi*, s. 46-47.

radoksal bir mekândır: Gök ile yer arasındadır. Zirvesi güneşle aya değerken etekleri yeryüzüne kavuşmaz, yerçekimiyle düşmez.

Japon kozmogonisinin ilk üç tanrısından birisi olan Ame no Minaka-nuşi, 'Saygın Gök Ortasının Efendisi', göğün tam ortasında kımıltısız duran ve yüce ve tek olanın simgesi olarak ilahlaştırılan Kutupyıldızıydı. Gökkubbe onun etrafında dönüyordu. Kutupyıldızı hem bir yer hem de bütün kozmik mekânın merkezi noktası olarak bir yersizlikti.

varlık ve yokluk

Başlangıçların lâmekân olamayışı bir yönüyle de varlık düşüncesiyle ilişkili gibi görünüyor. Bir şeyin var olduğunu veya var olmadığını söylemek için onu 'var olmak' fiili ile ifade ederiz; varlık ilksel fiildir ve her şeyin fiili olarak onlara içkindir. Varlık demek töz, nitelik, nicelik, zaman, mekân vs. demektir; örneğin bütün '-dır'lar, yani olumlamalar fiil olarak varlıktır. Ne var ki bütün olumsuzlamalar da varlık fiilini kullanmaktan vazgeçemez. "Varlık yok*tur*" dediğimizde bile yokluğun var olan bir şey olduğunu söylemiş oluyoruz. Yokluk, varlık üzerinden tanımladığımız bir şeydir. 'Yok*tur*' dediğimizde, aslında 'yokluk vardır' demekteyiz ya da yok diye bir şey olmadığını ifade etmekteyiz. Var olanlar olarak veya varoluş sahipleri olarak yokluk temelli bir düşüncemiz olamaz.

Tanrı da bir varlık olarak tasavvur edilmiştir; her yeri hiçbir boşluk kalmamacasına dolduran bir Varlık. Augustinus *İtiraflar*'da Yeremya Kitabı'na gönderme yaparak tanrının şu sözünü aktarır: "Yeri ve göğü *dolduran* ben değil miyim?" (23:24). Ardından şu soruları sormadan edemez:

> Sen göğü ve yeri dolduruyorsan, peki onlar seni içlerine alabilir mi? Eğer öyleyse, sen göğü ve yeri doldurduğunda senin kalan kısmın nereye taşıyor? Yoksa herhangi bir

> şeye sığmana gerek yok mu, her şey senin kendi içinde ve sen onları içine alarak doldurduğuna göre? (...) Sen her şeyi dolduruyorsun, ama acaba bütün varlığınla mı dolduruyorsun? Yoksa yarattığın her şey seni bütünüyle alamayacak kadar küçük de senin ancak bir kısmını mı içine alabiliyor? Peki o zaman bu kısmını hepsi aynı anda mı içine alıyor? Yoksa farklı şeylerde farklı kısımların mı var, yani büyük şeylerde senin büyük bir kısmın, küçük şeylerde küçük bir kısmın mı var? Öyleyse senin bir kısmın büyük, bir kısmın küçük mü? Yoksa sen aynı anda her yerdesin de tek tek şeyler seni bütün varlığınla içlerine alamıyor mu?[54]

Evren tanrının varlığı ise, burada yokluğa yer yoktur. Bu noktada varlık ve mekân birleşir. Düşüncemiz yokluk üzerine değil varlık üzerine kuruludur. Düşünce üretmemiz varlığımızı doğrulamamızın bir yoludur. Bizim dışımızdaki varlıklar kendimizi fark etmemizin aracılarıdır; hiç kimse kendini kendi başına fark edemez. Benlik yalnızlıktan değil, başkalarının varlığının fark edilmesiyle ve onlarla iletişimden doğar. Bu nedenle insanın varlığı bir dünyada-varlık'tır.

İnsanın oluşumu bir mekânda, doğuşu da bir mekânadır. Mitolojide rahim mekânı, cennet olarak karşımıza çıkabilir. örneğin Buda mitinde, Gotama 29 yaşına kadar dış dünyadan tamamen yalıtılmış, etrafı surlarla çevrili bir saray ortamında büyümüştür. Gölgeli ağaçların, içinde nilüfer çiçeklerinin açtığı havuzların olduğu bu yapay cennet, bir bebeğin anasının rahmindeki güvenli ortama benzer bu yapay cennet. Burada evlenir ve bir oğlu olur. Pek çok cariyesi vardır, müzik ve dansla onun zihnini meşgul etmek isterler. Fakat Gotama kendini bu sefahata daha fazla kaptırmaz; bir gece, kendisine yasaklanmış dünyaya açılır gizlice. Evde geçen bir hayat esarettir. Özgürlük ancak evi terk etmekle elde edilir. O gece uyandığında birkaç saat önce güzel sesleriyle şarkı söyleyen kadınların

[54] Aziz Augustinus, *İtiraflar*, 1:3, s. 27.

bitkin bir halde uyuduklarını görür; kimisinin uykusunda sayıkladığına, kimisinin salyalarının aktığına, kimisinin giysilerinin sıyrılıp göze hoş görünmeyen yönlerinin açığa çıktığına şahit olur. Büyü bozulmuştur, gerçek ona sunulduğu gibi kusursuz değildir. Sadık atı Kanthaka'ya biner ve saraydan çıkar. Hastalıkları, acıları ve ölümü görür. Yılların yıprattığı bir ihtiyara, tedavisi olmayan bir hastalığa yakalanmış bir kişiye, bir cenazeye ve bir çileciye rastlar. Babasının Buda'nın çevresine ördüğü ve gerçekleri maskeleyen hayal perdesi yırtılmıştır. Buda, büyük acılar çeker ve hakikatin farkına varır. Yanılsamalara, mucizelere, boş umutlara, teskin edici hayallere yer olmayan; insanın kendi hayatını ve ölümünü en yalın haliyle göğüsleyebildiği bu hakiki âleme açılış, onun gerçek doğumu olacaktır. Çünkü insanı insan kılan, reddetme, mücadele, gayret, dönüştürme, keşfetme gibi hasletlerdir.

Heidegger insan varoluşunun özü itibariyle dünya-da-olma olduğunu vurgulamıştır; insan varlığı ile "dünya" arasında içsel bir ilişki vardır. İnsan ile içinde bulunduğu yer arasındaki ilişki dışsal ve tesadüfi değildir; yer insanın varlığının bir parçasıdır. İnsan varoluşunu insanların "içinde" bulundukları dünyadan yalıtarak kavrayamayız. Dünyayla kurduğumuz ilişki bizi tümüyle kuşatır. Dünyada-oluş, dünyaya hapislik, bedende-oluş, bedene hapsolma anlamına gelmez. Dünyasız, bedensiz insan varlığı anlamsız olduğuna göre, bunların bizi sınırladığını söyleyemeyiz, zira "hapishane"nin dışında bir yer yoktur; "hapishane" bizi dışarıda bir yerden yalıtmış değildir; "hapishane" bizim dünyasallığımızdır. Bu, insan hayatının şartıdır, sınırlaması değil.

Mekânın ve zamanın olmadığı bir oluşum paradoksaldır. Mekânın olmadığı yerde oluş da yoktur. Feuerbach'ın dediği gibi sınır, zaman, mahrumiyet yoksa nitelik, enerji, ruh, canlılık ve sevgi de yoktur.

> Mekânsal belirlenim aklın, daha sonraki belirlenimlere temel oluşturan ilk belirlenimidir. (...) Neredeyim sorusu,

> uyanan bilincin, yaşam bilgeliğinin ilk sorusudur. Mekân ve zamandaki sınırlama erdemlerin ilkidir.
>
> Mekân ve zaman tüm varlıkların varoluş biçimidir. Sadece mekân ve zaman içindeki varoluş bir varoluştur. Mekân ve zamanın yadsınışı, onların özünün değil, yalnızca sınırlarının yadsınışıdır. Zamana tabi olmayan bir duyumsama, bir irade, zamana tabi olmayan bir düşünce ve bir varlık anlamsızlıktır.
>
> Mekân ve zaman salt görünüş biçimleri değildir, onlar özün koşulları, aklın biçimleri, varlık'ın ve düşünme'nin yasalarıdır. (...) Ben buradayım –işte bu, gerçek, canlı bir özün ilk belirtisidir. (...) Burada, ilk sınırdır, ilk ayrılıştır. Ben buradayım, sen orada; biz birbirimizin dışındayız.[55]

Her ne kadar bir ruhlar âlemi tasavvuru var ise de can, beden olmaksızın eksiktir. Can, can vereceği şeyle birlikte bir bütün oluşturur; o yüzdendir ki yaratıcı tanrılar sadece ruhları, canları var etmekle yetinmemişler, onları bir beden mekânına, "can evi"ne koymuşlardır. Bu can aslında bütün evrende dolaşır. Kaosu kozmos kılan da kozmosun canın evi olmasıdır.

Taocu bir mit kaosu bir kütle, bir doluluk, bir kapalılık olarak tasarlar. Bu mit bize başlangıçta biri güneyde diğeri kuzeyde iki okyanus ve merkezde de bir kara parçası olduğunu söyler. Güney okyanusunun efendisi Şu (Dikkatsiz), Kuzey okyanusunun efendisi Hu (Aceleci) ve merkezdeki kara parçasının efendisi Hwun-tun'dur (Kaos).

Kaos burun delikleri olmadığı için nefes alamamakta, ağzı olmadığı için yemek yiyememektedir. Hu ve Şu onun için ne yapabileceklerini tartışırlar ve sonunda ona her gün bir delik açmaya karar verirler. Yedinci günün sonunda görmeye, işitmeye, nefes almaya ve yemek yemeye başlayan Kaos ölür.[56]

Gövde nefesin, canın mekânıdır. Önce gövdeyi yapar

[55] Ludwig Feuerbach, "Geleceğin Felsefesinin İlkeleri," *Geleceğin Felsefesi* içinde, alıntılanan paragraflar sırasıyla s. 131, s. 72, s. 131.

[56] Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, s. 217.

yaratıcı, sonra içine nefesi koyar.

canın evi, gövdenin evi

Ev, geçmişte, geometrik bir delik olmaktan daha fazla bir şeydi. Ev, insanın dünyayı ve ötesini bir bütün halinde görebileceği duyarlı bir noktaydı. Konumu, evrenin simgesel bir kavranışına uymaktaydı; bölümlerinin biçimi ve düzenlenişi çok yönlü bir pespektife, ufkun dört bir köşesine doğru açılıyordu. Ev, dünyanın imgesiydi; onu örnek alarak yapılmıştı; onun sureti ya da simgesiydi. Octavio Paz şöyle diyor:

> Geçmişin yapıtları, deyimin her iki anlamıyla da, evrensel modellerin replikalarıydı: evrensel modelin kopyaları ve dünyaya verilen beşerî yanıt, uzayın kendi kendisine söylediği şiirin uyak veya dörtlükleriydi. [...] Bu yapıtlar bir dil'di: Bir dünya görüşü, insanla onu çevreleyen ve onu tutan bütünlük arasındaki bir köprü.[57]

Ev, çok daha açık bir şekilde, içinde olduğumuz kadar içimizde de olan bir şeydir. Evimiz evrenimizdir. C. G. Jung onu, insan ruhunun simgesi olarak ele alır:

> Önümüzde keşfedilmesi ve açıklanması gereken bir yapı var: Bu yapının en üst katı XIX. yüzyılda inşa edilmiş, giriş katı XVI. yüzyıldan kalma, konstrüksiyonuyla ilgili olarak yapılan titiz bir inceleme, bu yapının II. yüzyıldan kalma bir kulenin üstüne inşa eldildiğini ortaya koyuyor. Mahzende Romalılardan kalma temellere rastlıyoruz; mahzenin altındaysa içi toprakla dolmuş bir mağara var; bu toprağı kazdığımızda, üst katmanda çakmaktaşından yapılma araç-gerece, daha derin katmanlarda da buzul çağına ait bitki örtüsünün kalıntılarına rastlıyoruz. Ruhumuzun yapısı da işte aşağı yukarı buna benzer.[58]

[57] Octavio Paz, *Modern İnsan ve Edebiyat*, s. 48-49.

[58] Aktaran Gaston Bachelard, *Uzamın Poetikası*, s. 30. Bu düşüncelerin ilgili olduğu rüyaya ilişkin olarak ayrıca bkz. C. G. Jung, *İnsan ve*

Budizmde bedenin, ruha sadece kısa bir süre için barınacağı bir sığınak sunduğuna inanılması gibi, düşlerin psikanalitik yorumunda da ev ile beden arasında bazı simgesel ilişkiler kurulur: Evin dış cephesi insanın –onun kişiliğinin veya maskesinin– dış görünümüne; çatı başa, akla ve bilince; mahzen içgüdülere, itkilere ve bilinçdışına karşılık gelir. Gaston Bachelard'ın ifade ettiği gibi, mahzen öncelikle evin karanlık ve yeraltı güçleriyle ilişkili kısmıdır. Mahzeni düşlerken derinliklerin akıldışılığıyla uzlaşırız.[59] Mahzen, "toprağa gömülmüş deliliktir."[60] Oysa:

> Farelerle sıçanlar tavan arasında istedikleri kadar patırtı etsinler; evin efendisi gelir gelmez, deliklerinin sessizliğine kaçışırlar. Mahzendeyse daha ağır, fazla eşkin olmayan, daha gizemli varlıklar kıpırdaşır. Tavan arasında, korkular kolaylıkla "ussallaştırılır". [...] Tavan arasında yaşanan bir gündüz deneyimi, gecenin korkularını silebilir hep. Mahzendeyse gece gündüz egemendir karanlık. Elinde bir şamdan da olsa, mahzene inen kişi, karanlık duvarda gölgelerin raks ettiğini görür. [...] Her yere aynı ışığı taşıyan, mahzene elektrik getiren uygarlığımızda insanlar mahzene artık elinde şamdanla inmiyor. [Oysa] Bilinçdışı uygarlaşmıyor. Mahzene ineceği zaman eline yine şamdan alıyor.[61]

hıristiyanlık ve tanrı-mekân

Hıristiyanlığı savunan ilk Yunan Babalarından birisi olan Athenagoras, Tanrı'nın tekliğine ilişkin olarak yaptığı bilinen ilk ispatta her şeyi kuşatan Tanrı'yı –aslında aşağıda alıntılanan metnin temel derdi başka da olsa– mekânla ilişkili olarak düşünmekteydi.

> Aklın nasıl imanla bütünleştiğini görmek için, ilk başta

Sembolleri, s. 56-7.

[59] Gaston Bachelard, *a.g.e.*, s. 55.

[60] *A.g.e.*, s. 57.

[61] *A.g.e.*, s. 56-57.

> bu evreni yaratan tek bir Tanrı olduğunu şu şekilde anlamamız gerekmektedir: En başta birkaç tanrı olsaydı, bunlar ya aynı yerde ya da ayrı yerlerde bulunurlardı. Ancak bunlar aynı yerde bulunamazlardı, çünkü benzer nitelikte olamazlardı. Benzer nitelikte olamazlardı çünkü yalnızca birbirlerinden doğan varlıklar benzer olabilir ve tanrı oldukları için de ne başkasından doğabilirler ne de bir başkasının suretinde veya başkasına benzer olabilirler. O halde diyelim ki, bu tanrıların her biri kendilerine ait bir yere sahip. Varsayım olarak bunlardan biri dünyanın yaratıcısı veya zanaatkârıdır; O, her yerde kendi yazgısını uygular. Sonuç itibariyle onu her taraftan sarar. O zaman başka bir veya birkaç tanrı için nerede yer kalacaktır? Kuşkusuz bulunduğumuz dünyada hiç yer yoktur. Demek ki, bu tanrıları başka dünyalara göndermek gerekir; madem ki, bizim dünyamızın üzerine hiçbir etki edemeyecekleri için güçleri bitmiştir, demek ki onlar tanrı olamazlar. Zaten böyle bir varsayım saçmadır; yaratıcının gücü her şeyi sardığına göre başka dünyalar var olamaz. Yapacak ve koruyacak hiçbir şeyleri olmadığı için bu tanrılar yoktur. Onları hiçbir şey yapmadan koruduk diyelim; o zaman onları nereye yerleştirebiliriz? Bir tanrının hiçbir yerde olmadığını, hiçbir şey yapmadığını ve hiçbir şeyi gözetmediğini söylemek var olmadığını söylemektir. Demek ki, yaratılışın başından beri âlemin yaratıcısı olan ve yarattığını gözeten tek bir tanrı vardır.[62]

Öte dünya inancı ve orada insanların salt ruhlar olarak değil yeni bendenleriyle var olacağı inancı da mekân kavramının düşünüşümüze mührünü nasıl vurduğunu gösterir. Tevrat'ın tanrısı ruhu yaratmamıştır, insanı yaratmıştır. İnsan, tanrı yapısı bir gövde "evi"ne tanrısal bir nefesin (ruh parçasının) konulmasıyla ortaya çıkar; insan beden ve ruhun, biri yaratılmış diğeri yaratılmamış iki unsurun bileşkesidir. Ruh her ne kadar ölümsüz sayılsa da bedensiz yapamaz. Bedensiz ruhların trajik hayatlarından, yerleşecek bir beden evi bulma çabalarından

[62] Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 31.

bahseder pek çok anlatı. Dirilecek olan da ruh değildir; ruhla dirilecek bedendir. Bedensiz bir ruh bizi ürküten bir fikirdir. O yüzden öte âlemde bedenin en sağlıklı haliyle geri geleceği inancı doğar. Sorun ruhun korunumu değildir, sorun ölümlü bedenin ölümsüzlüğünü sağlamaktır; çünkü örtük bir şekilde bilinmektedir ki ölümlü olana çare bulmak gerekir ve bu ölümlü kısmı yeniden diriltmedikçe ölümsüz de olsa bedensiz bir ruh bizi tatmin etmemekte, yeterince inandırıcı gelmemektedir. "Bedenlerin diriliş dogması, bedeni insan tanımına dahil etmek için ısrarlı bir davetiyeydi."[63] Aslında ruh, beden olmadan tekamülünü gerçekleştiremez. Çünkü ego bedene özgü bir şeymiş gibi algılanmaktadır; yemeği isteyenin mide olduğunu düşünmek gibi. Bedensiz bir ruh, yemek yemediğine göre, yani midesi olmadığına göre artık yemek yeme arzusu duymayacaktır. Aslında anlaşılıyor ki bir bedene girmek için can atmaktadır; çünkü beden olmadan bedenin hazları da tadılamaz, acıları da çekilemez ve haz mı acı mı tercihi de, doğru ve yanlış ayrımı da yapılamaz. Cennette haz duymak, cehennemde acı çekmek için bir bedene ihtiyaç vardır. Bu tercihler mekânlı ruhun tercihleridir. Demek ki ruh ve beden bir bütündür ve birbirlerinden ayrıyken bir anlamları yoktur. Ruhsuz bir mekân da, varlıksız bir mekân da anlamsızdır. O yüzden insan kendini kainatın anlamı sayar. İnsansız, yani boş bir evren saçmadır. Aslında olan şudur: Biz kendimizi anlam olarak tanımlayarak boş bir mekânı dolduruyoruz, ona anlam katıyoruz.

kelâm ve mekân

Eski Mısır mitolojisine göre ilk su Nun'dan bir yumurta çıkar; bu yumurtadan güneş-tanrı Ra doğar. Ra ile birlikte başka hiçbir varlık yoktur. *Rig Veda*'nın Yaratılış İlahi-

[63] Étienne Gilson, *a.g.e.*, s. 32.

si'ndeki (X, 129) ilk varlık rüzgâr olmadan kendi gücüyle solur. "Orada" "O"ndan başka bir şey yoktur. Yaratılış mitlerinin bu ilk varlıkları belirli bir biçim içinde ortaya çıkmak için bazı somut dayanaklara ihtiyaç duyarken, diğer yandan bu dayanakları reddetmeye, kendilerini onlardan bağımsızlaştırmaya çalışırlar.

Kâ'bî şöyle demiştir: "Aziz ve Celil olan Allah'ı herhangi bir mekânın içermesi mümkün değildir; çünkü (ezelde) Allah vardı fakat mekân yoktu; yarattığında mekâna ihtiyacının doğması da mümkün değildir; çünkü O'nun için değişikliğe maruz kalmak söz konusu olamaz." Ancak hemen ardından ekliyor Kâ'bî: "O *her mekân*dadır."[64]

Mâtürîdî şöyle diyor:

> Hiçbir şey mesafe ve alan açısından Allah'a yakın olmakla nitelendirilmeyeceği gibi Allah da söz konusu cihetten herhangi bir şeye yakın olmakla tavsif edilemez. Zira bu, sınırlandırma (hacme büründürme) ve mekânlarla ölçümleme yöntemidir. Oysa ki mekân yokken Allah vardı. O şu anda ezeldeki gibi olup zaman ve mekândan münezzehtir; nesnelerin hacimleri ve sonlu oluşları zamanla mekâna bağlıdır.[65]

Allah'ın lâmekân bir varlık olduğu İslamın genel kabülüdür. Allah'ın nerede olduğunu sormak saçma bir iştir. Bu açıdan bakıldığında tanrı ile mekân siyahla beyaz gibi uzlaşmaz bir karşıtlık oluşturur. Ancak diğer yandan onun her yerde olduğu da savunulmuştur. Bunun için "Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur" (58:7) ayeti delil gösterilmiştir.[66] Başka bir ayette ise şöyle

[64] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 95.

[65] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 135.

[66] Benzer bir ifade Hindu gök tanrısı Varuna'ya ilişkin olarak kullanılır: "Her nerede iki kişi bir araya gelip kendilerini yalnız sanarak bir şeyler kursa, Kral Varuna üçüncü olarak oradadır." Bkz. G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, s. 229. İsa da müritlerine benzer anlama gelen şu sözleri söylemiştir: "Her nerede iki ya da üç kişi benim adıma bir araya gelirse, ben orada onların ortasındayım" (Matta, 18:20).

denir: "Her nerede olursanız sizinle beraberdir, hem Allah her ne yaparsanız görür" (57:4). "O gökte tanrı, yerde de tanrı olandır" (43:84).

İslam âlimleri Allah'a mekân nispet etme konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı Allah'ın arş üzerinde istivâ etmekle, yani mekân tutmakla nitelenebileceği fikrini benimsemiştir. Onlara göre Arş, melekler tarafından taşınıp yine onlar tarafından kuşatılan tahttır.[67] Bunun için çeşitli ayetler delil gösterilmiştir: "Rahman Arşa istivâ[68] etmiştir" (20:5); "Melekleri görürsün ki arşın etrafını kuşatmışlardır" (39:75); "Arşı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar" (40:7).

Kitab-ı Mukaddes'te benzer düşünceler içeren bölümler vardır: "Rab göklerden bakar, bütün insanları görür. Oturduğu yerden yeryüzünde yaşayan herkesi gözler" (Mezmurlar 33:13-14). "Gökleri bir çadır gibi geren, evini yukarıdaki sular üzerine kuran (...) sensin" (Mezmurlar 104:2-3). "Ya Rab, tahtın öteden beri kurulmuş, varlığın öncesizliğe uzanır" (Mezmurlar 93:2).

Kimi İslam âlimleri ise "Sonra Arş'a istivâ etti" (7:54); "Şüphesiz ki sizin rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşa istivâ edendir" (7:54, 10:3) ayetlerini delil göstererek Allah'ın önceleri arşta bulunmadığını, sonradan orada mekân tuttuğunu öne sürmüşlerdir. Bu âlimler Allah'ın mekânların birinde olup diğerinde olmadığına hükmedilmesinin sınırlandırma gerektireceğine kanaat etmişlerdir.

[67] İbnü'l-Arabî arş kelimesinin anlamları hakkında şu açıklamayı yapar: "Arş Arapçada mülk (idare, yönetim) anlamında kullanılır. Yönetiminde çöküş başladığında hükümdarın Arş'ı çöktü denilir. Bazen arş, taht anlamında kullanılır. Arş mülk anlamına geldiğinde, onun taşıyıcıları mülkü ayakta tutanlar, buna karşın taht anlamına geldiğinde ise onun taşıyıcıları tahtın dayandığı direkler ya da onu omuzlarında taşıyanlar demektir." Bkz. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 428.

[68] İstivâ kavramının anlamı konusunda çeşitli karşılıklar öne sürülmüştür: 1) Hâkimiyet altına alma, istila. 2) Oturmak, mekân edinmek. 3) Yukarı çıkmak, yükselmek. 4) Kemâle ermek.

Ne var ki Allah'ın mekândan büyük olma ihtimali yoktur; zira içine sığmayacağı bir mekânda bulunması çelişiktir. Ezelde Allah'ın var olması, ama sınırsız bir boşluk dahil hiçbir mekânın olmayışı paradoksaldır. Böyle olsaydı Allah ezelde hep var kalabilirdi, oysa yaratmak zorundadır; çünkü mekân olmadan Yaratan da olamaz. Bu, yaratanın mekânsallığı, *varlıksız var olamayış*ıdır. Mekân ve zaman olmadan hikâye başlamaz, varlık ortaya çıkmaz. Yaratma evvel zaman içinde evvel mekân içinde bir hikâyedir. Mekân ise doluluk ve boşluğun, varlık ile yokluğun sentezidir.

Mekân ile yaratıcı tanrının sorunlu ilişkisini, mezhep tartışmalarında rahatlıkla gözlemleyebiliyoruz. İslamda Bâtınîlere göre âlem (ya da mekân) Allah'la beraber ezeliydi. Zira kozmosun yaratılmış olduğunu kabul etmek, yani belirli bir zamanda başladığını söylemek sorunlara yol açıyordu. İmâmet taraftarı Râfızîler, tecsîm konusunda altı fırkaya ayrılmıştır. Birinci fırka, Hişâm b. el-Hakem er-Râfizî'nin taraftarları olan Hişâmiyye'dir; bu kişiler "Onun bir mekânda olmaksızın bir miktarı vardır"[69] demişlerdir. "O vardı, ancak bir mekânda değildi. Allah'ın hareket etmesiyle mekân meydana geldi. (...) Onlar bu mekânın da Arş olduğunu iddia ettiler."[70]

Mutezile'nin görüşüne göre, O'nu bir mekân kuşatmamıştır. O'nun üzerinden zaman geçmemiştir. Dokunması, ayrılması ve mekânlara hulûl etmesi mümkün değildir.[71] Ancak Mutezile kendi içinde mekân konusunda görüş ayrılıklarına düşmüştür. Bazılarına göre, Allah her mekândadır. Bazılarına göreyse Allah hiçbir mekânda değildir. Bilakis O, ezelde olduğu şey üzeredir.[72] Mutezilenin bir bölüğü Allah'ın yarattığı mekândan intikalinin, kaybolmasının ve başkasında var olmasının imkânsız oldu-

[69] Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 61.
[70] *A.g.e.*, s. 61.
[71] *A.g.e*, s. 154.
[72] *A.g.e.*, s. 155.

ğunu iddia eder. Câfer b. Harb ve Bağdat Mutezilesinin çoğunluğu bu görüşü savunmuştur.[73]

Mücessime, tecsîm konusunda, Allah'ın bir ölçüsü olup olmadığı ve miktarı hususunda on altı fırkaya ayrılmıştı. Onlardan bir gruba göre, Allah, yaratıkları yarattığı vakitten beri bir mekânda olmaksızın mekânda hareket eder.[74]

> O, cisimdir ve her mekândadır. Bütün mekânlardan büyüktür. Bununla beraber O, sonludur. Ancak alanı, âlemin alanından büyüktür. Çünkü O, her şeyden büyüktür. Bazıları, O'nun alanının âlemin alanı kadar olduğunu söylemiştir. Bazıları, Allah'ın, cisim olduğunu ve alan olarak bir miktarının bulunduğunu, ancak bunun ölçüsünün ne kadar olduğunu bilmediklerini söylemiştir. Bazıları şöyle dedi: O, en güzel miktardadır. En güzel miktar, aşırı büyük ve aşırı küçük olmayandır. Hişâm b. el-Hakem'den nakledildiğine göre, en güzel miktar, kendi karışıyla yedi karıştır. Bazıları şöyle dedi: Allah'ın alanının bir sınırı ve sonu yoktur. O, sağ, sol, ön, arka, üst ve alt olmak üzere altı yöne gider. Bunlar, böyle olmayana, cisim, uzun, enli ve derin isminin verilemeyeceğini ve sınırı, konumu ve kutbu olmayacağını söylediler. Bir topluluk, Tanrılarının "feza" olduğunu ve eşyanın üzerinde bulunduğu bir cisim olduğunu, sonu ve sınırı bulunmadığını söylemiştir. Bazıları, O'nun "feza" olduğunu, cisim olmadığını ve eşyanın O'nunla kâim olduğunu söylemiştir.[75]

Bazıları da O'nun, cismin bütün sıfatlarının dışında bir cisim olduğunu öne sürmüştür:

> O, uzun, enli ve derin değildir. O, renk, tat, duyarga ve cismin sıfatlarından biriyle vasıflanamaz. O, eşyada değildir. O, Arş'ta değildir; ancak ona temas etmeden, onun üstündedir. O, eşyanın da Arş'ın da üstündedir.... O'nun

[73] *A.g.e.*, s. 177.
[74] *A.g.e.*, s. 186.
[75] *A.g.e.*, s. 186-187.

> ile eşya arasında, üstlerinde bulunmasından başka bir ilişki yoktur.[76]

Hişâm b. el-Hakem, Tanrı'nın bir mekânda olduğunu, O'nun mekânının Arş olduğunu ve Arş'ın O'nu kuşattığını ve sınırlandırdığını söylemiştir. Allah, Arş'ı doldurmakta ve ona temas etmekteydi.

Abbâd b. Süleyman şöyle diyordu: Cisim mekândır. O, cisim olsaydı, mekân olurdu diyerek, O'nun cisim olmadığını öne sürer.[77]

Yaratma bir mekân olmaksızın nasıl gerçekleşir? Öyleyse mekânın da ezeli olması gerekir. Mekânsızlıkta, lâmekânda mekânın bir cisim olmayan tarafından yaratılması bir paradokstur. Tekvin kitabının ilk cümlelerini hatırlayalım:

> Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu. (Tekvin, 1:1-2)

Bu sözleri söyleyen kimdir? Tanrı değil de başka bir anlatıcı özne söz konudur. Bu anlatıcı da bir tanrı mıdır? Yoksa vahiy alan bir peygamber mi? Tanrı gökleri ve yeri yaratırken nerededir? Tanrının gökleri ve yeri yarattığını söyleyen anlatıcı nereden konuşmaktadır?

Mutezileye göre Tanrı mekânsız bir mekândadır. Mutezile, Allah'ın âlemi bir mekânda olmadan yaratmasının veya onun bir mekânda olmadan bulunmasının caiz olup olmadığı konusunda iki fırkaya ayrılmıştır. Bazıları Allah'ın, âlemi bir mekânda olmadan yaratmasının, bir mekânda ve bir şeyde olmadan var olmasının mümkün olabileceğini düşünürken, bazıları bunu imkânsız görmüştür.[78]

Lâmekânda olan bir Varlık mekânda nasıl fiil işler?

[76] *A.g.e.*, s. 187-188.
[77] *A.g.e.*, s. 248.
[78] *A.g.e.*, s. 312-313.

Örneğin vahiy nasıl mümkün olabilir? Lâmekân Tanrı, kendi yarattığı mekâna sığar mı, orada nasıl bulunabilir?

Allah'a Arş gibi bir mekân nispet etmek, Allah'ın henüz mekân yok iken mevcut olduğu görüşüyle çelişir mi?

Bir yandan Tanrı, olan her şeyin varlığıdır çünkü bunların nedenidir; diğer yandan hiçbir şey Tanrı'nın varlığı değildir; Tanrı her şeyin biçimidir ama hiçbir şeyden şekil almamıştır.

İbnü'l-Arabî'ye göre O, özü gereği varlıkla nitelenmiştir:

> "Varlığının başlangıcı yoktur, bekasının sona ermesi mümkün değildir. O sırf varlıktır, sınırlanmaz. Kendi kendine vardır. Mekânlı bir cevher değildir ki O'nun adına bir mekân takdir edilebilsin; araz değildir ki bekası imkânsız olsun; cisim değildir ki hakkında cihet ve yönde bulunmak düşünülebilsin. O, yönlerden ve boyutlardan münezzehtir. [...] Ayette buyurduğu gibi ve kendi kastettiği anlamda Arş'ı üzerinde istivâ etmiştir. Nitekim Arş ve onun dışındaki her şey de Allah vasıtasıyla denge bulmuştur. [...] 'Allah var idi ve O'nunla beraber başka bir şey yoktu.' Çünkü önce ve sonra Tanrı'nın yaratmış olduğu zamanın kiplerindendir."[79]

Öte yandan Allah'ın mekânsallığı onun her mekânda oluşundan bellidir. Ancak Tanrı'yı bir mekânda tarif etmek onu cisimleştirdiği için Tanrı'nın Arş'ta değil, Arş'a temas etmeden Arş'ın üstünde olduğu düşünülmüştür. Ancak bu durumda da arşın gerekliliğine gölge düşmektedir. Ayrıca onun Arş'ın üzerinde veya altında olması da ("O odur ki gökleri ve yeri altı günde yarattı –arşı su üstünde idi..." [Hûd 7]) mekânsallığını değiştirmez.

ene'l-mekân

Anlaşıldığı kadarıyla Arş tanrısal, ezeli mekândır, hakikat âlemidir. Yaratılmış âlem ise önce durgun bir su kütlesi

[79] İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 89.

olarak yansıtıcı bir özellik taşır, bir tür aynadır. Yaratıcı bu aynaya yansıdığında, baktığında veya tasavvufi terimle tecelli ettiğinde su dalgalanmış, fırtınalarla çalkalanmış ve sonunda sudaki varlık potansiyeli olan deniz tabanındaki toprağın bir kısmı yükselerek ilk kara parçasını oluşturmuştur. Bütün yaratılış sonuç olarak suyun aynasındaki yansımanın, ilahi tecellinin bir mecazıdır.

Tüm şeylerin en dolaysız olanı Ben bilincidir. Ben bilinci ancak bir ben-olmayan, bir benden-gayrı varsa olanaklıdır. Öyleyse henüz hiçbir şeyin, Yaratıcının benliği dışında hiçbir şeyin olmadığı bir evrende düşünen bir Ben nasıl mümkün olabilir? Ben ile aynanın aynı anda olması gerekir. Ben aynada kendini görecek ve "aynı" ve "ayrı" kavramları doğacaktır. Bu yüzden yaratılış anlatılarında suyun varlığı son derece önemlidir. Suyun tabanından çıkarılan toprak ben-olmayanın imkânıdır. "Sen varsın"la kesinlenmeyen bir "Ben varım" mümkün değildir. Aynadaki Ben, benim varlığımı kesinleyen O'dur. Kendi varlığının farkına varan bir benlik "Ben sonsuzum" demekle sonsuz olmaz.

Kur'ân'a göre Arş, Japon mitolojisindeki "gök köprüsü" gibi ilk suların üzerindedir (11:7); dolayısıyla Yaratan'a ayna olan su, Hak yüzünü görmüştür.

> Sünni inanışına göre, Cenab-ı Hak ilk defa suyu yaratmış, yarattığı bu varlığa nazar kılmıştır [bakmıştır]. Hak didarı, üzerinde tecelli edince su takat getiremeyip çağlamaya başlamıştır.
>
> Alevi ve Bektaşilere göreyse bunun açıklanması şöyledir: Allah'ın varlığı insandan başka yerde görülmediğine, insanın da varlığı ancak ve ancak bir katre sudan olduğuna göre insan Hakkın cemalinin tezahürünü de suya borçludur. Çünkü insanların ana rahmine düşüp dünyaya geldikleri âna kadar mevcudiyetleri su ile perverdedir.[80]

[80] Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, s. 994.

Aleviler arasındaki menkıbeye göre de, Peygamber zamanında yaşayan Cebbar Kulu adlı bir derviş ile su arasında geçen bir konuşmada, inleyip akmasının sebebi sorulduğunda su, Allah'ın yüzüne âşık olduğunu ve mâşukuna kavuşmak için böyle inleyerek aktığını söyler. Dediğine göre yaratılışının hemen ardından Allah'ın yüzü üzerine yansıyınca çağlayıp akmaya başlamıştır.[81]

Eğer Tanrı Arş'a istivâ etmiş ise bu, mekânın önceliğini mi gösterir?

Tanrı'nın her şeyi kuşatan olması, var olan her şeyin kaynağı olarak onu canlı, bilen ve yaratıcı bir mekân haline getirir. Bu da teolojinin tanrıyı varlığın ötesindeki varlık ya da varlıksız varlık olarak niteleme konusundaki ısrarını ortaya koyar. Bu haliyle tanrı varlıktan başka bir varlıktır. Tanrı ancak her ismin, mekânın, zamanın dışında ise tanrı olabilmektedir. Çünkü ancak o zaman kendi başına mevcut bir mekânsız olabilir. Bu da tanrıyı tanrı yapabilmek için dili ve mantığı nasıl zorladığımızı ve bir sınır ötesi arayışı içinde olduğumuzu gösterir. Tanrı kavramı, "Tanrı yoktur"a dirençle var edilir. Bu direnç olmazsa Tanrı da olmaz. Kavram kendini diretmiyor, biz kavramı diretiyoruz. Tanrı kavramı sınır koyucudur, burası ve ötesi gibi iki alan yaratır ve sınır koyduğu için her ne kadar "Sınırı aşmayacaksın" dese de bu yasakla sınırı aşmaya kışkırtır ve hakikat arayışı denen ebedi bir kaçma kovalamacayı başlatır.

Ilahi tohum

Ortaçağ Hıristiyan din âlimlerinden Basilides'e göre başlangıçta; yaratılmamış, anlaşılamaz ve adlandırılamaz bir tanrı, "varlık olmayan Tanrı" bulunmaktadır. Varlığın üstünde olan bu Tanrı, onu yaratacak güce sahiptir; çünkü bir ambar gibi kendi içinde bütün varlıkların tohumları-

[81] Bkz. *a.g.e.*, s. 995.

nı taşımaktadır. Bu ambara Basilides, *panspermia* adını verir. Evrenin tarihinin başında Tanrı, bu tohumlardan üç "soy" çıkarmıştır. İlki ondan fışkırmıştır ve yansımış bir ışığın kaynağına geri dönmesi gibi dönüp Tanrı'nın hemen yanına yerleşmiştir. İkincisi diğer tohumların arasından çıkıp kutsal bir ruhun ona kanat vermesiyle, ağır oluşuna rağmen Tanrı'ya dönmüştür. Üçüncüsü, çok daha ağır olduğu için *panspermia*'nın içinde kalacaktır; ta ki ihtiyaç duyduğu arınma, kaynağına doğru yükselmesini sağlayıncaya kadar.

> Bütün bunlar, Tanrı'nın ikamet ettiği üst bir âlemde olup bitmektedir; katı bir küre (*stéréôma*) bu âlemi evrenin geri kalan kısmından sıkıca ayırmaktadır. Bu ayrım, dünya tarihinde çok büyük bir rol oynamaktadır. Gerçekten de *panspermia*'nın içinde Tanrı yeni bir varlık yaratmıştır: "Büyük Arkhön". Bu varlık diğer soylardan aşağı olmasına rağmen çok güzel ve çok güçlüdür, aynı zamanda da *stéréôma* soyutlayıcı küresi ile Ay küresi arasında kalan tüm ara âlemin temel öğesi haline gelecektir. O'dan bir oğul –Ogdoade– meydana gelir ve bu iki varlıktan ara âlemin birinci göğünü dolduran Düşünce (Nous), Söz (Logos), Hikmet (Sophia) ve Güç (Dunamis) gibi bir sürü oğul doğacaktır. Bunlar da *stéréôma*'da iç içe halkalar halinde bulunan 365 göğü sırasıyla dolduracak başka oğullar meydana getirmiştir. Bu göklerin sonuncusu, başımızın üzerinde gördüğümüz ve Yahudilerin taptıkları Tanrı'nın bulunduğu Ay göğüdür. O'na has olan eğilimlere kendini bırakan bu Tanrı, sahip olduklarını çoğaltarak zenginleşmek istemiştir; bundan dolayı da elinde bulunan kaos halindeki maddeyi kullanarak Dünya'yı ve insanı şekillendirmiştir. İnsan çifte varlıktır; bir yandan bedeninden dolayı madde âlemine aittir, öte yandan da ruhundan dolayı ilahi âlemin parçasıdır.
>
> Bu şekilde yapılandırılmış bir evrende bir ilk günah ta başından kaçınılmazdı. Hatta bunun insanın yapısında yer aldığını söyleyebiliriz. *Stéréôma* tarafından üst âlemden ayrılan Büyük Arkhôn'un, kendisini yüce Tanrı olarak görmemesi mümkün değildi. Bu kibir günahı,

> gökten göğe yankılanıp Ay'a kadar gelmiş; orda Yahudilerin taptıkları Arkhön da kendisini tek gerçek Tanrı olduğunu ilan etmişti.[82]

Gnostiklerden Valentin, her şeyin kaynağına "yaratılmamış, ölümsüz, anlaşılamaz ve kavranamaz birliği" koyar:

> Adını söyleyelim: Baba veya Dipsiz Engin. Bu eril ilkeye bir de dişil türde ilke eklemek gerekir: Sigè (Sessizlik). Engin yalnızlığı sevmiyordu, çünkü aşktı ve aşk da sevecek kimsesi olmayınca aşk olamazdı. Sigè ile birleşmesinden İdrak (Nous) ve Hakikat (Alèthèia) doğmuştur. Engin, Sessizlik, İdrak ve Hakikat, Söz'ü (Logos) ve Hayat'ı doğurmuşlardır; bunlar da insanı (yani onun ebedi arketipini) ve Kiliseyi doğurmuşlardır.[83]

Basilides'in Büyük Arkhôn'u gibi Valentin'in Demiurgos'u da kendini yüce Tanrı zannetmekteydi. Ezeli mekân tanrısaldır, çünkü hem bir mekân değildir hem de her şeye mekân oluşturan bir yerdir. Bu 'mekân' saf bir soyutlamadır, içinde de hiçbir şey yoktur; öylesine bir boşluktur ki, kendisi bir şey bile değildir. Sadece vardır, oradadır. Ezeli mekân, yaratıcı tanrının ilk modellerini oluşturduğu yerdir. Ezeli mekân, 'ben' diyen *yaratıcı*nın kendini bulduğu yerdir. Ezeli mekân tanrılarca yaratılmamıştır, o tanrıları yaratmıştır. O tüm varlıkların meydanı ve meydana çıkarıcısı ilk *tanrı*dır.

[82] Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 38.
[83] *A.g.e.*, s. 39-40.

meczûp hayvan

Eğer kendimizde değilsek bu, tanrı içindir.
Aklımız başımızdaysa bu, sizin içindir.
Pavlus. II. Korintlilere, 5:13

Bana akıl verdin, dîvanelik de ver!
Muhammed İkbal

devrevî kader yasası

Platon'a göre,[1] tanrısının peşinden giden ruh hakikatleri temaşa edince bir sonraki devire kadar mutlu kalacaktır. Ama ruh, tanrıları kesintisiz bir şekilde takip edemediğinden hakikatleri de sürekli temaşa edemez; o zaman kötülüğe gömülür, ağırlaşır, kanatlarını kaybedip yeryüzüne düşer.

Ruh, hakikatlerin ne kadarını temaşa ettiğine bağlı olarak, bir filozofun tohumunda veya güzelliğin, Musaların ve aşkın dostu olan bir adamın tohumunda yeniden dünyaya gelecektir. Daha alt seviyelerde bir ruh ise kanunlara saygılı iyi bir savaşçı ve usta bir komutan olan bir kralın tohumunda; ya da bir devlet adamının, bir yöneticinin veya bir tüccarın; bir sporcunun, bir hekimin ya da bir kâhinin; bir şairin, bir taklitçinin, bir sanat erbabının veya bir çiftçinin tohumunda; popülist bir kişide veya en nihayetinde bir tiranın tohumunda ömür sürecektir. Bu değişik seviyelerdeki kişiler doğrulukla hareket

[1] *Phaidros* 248c ve devamı.

ettikçe seviyeleri yükselecek, kötülükle hareket ederlerse seviyeleri alçalacaktır.

Bu seviyeler arasındaki devir süresi bin yıldır. İyi işlerle yükselen ruh kanatlarını tekrar kazanarak latifleşip tanrıya dönüşürken kötülük işleyen ruh alçaldıkça alçalır. Ruhun yeniden kanatlanması için filozofluk mertebesine kadar yükselmesi gerekir. Hakikati hiçbir şekilde görmemiş bir ruhun insan suretine bürünmesi mümkün değildir. İnsan olabilmek için, ruhun vaktiyle bir tanrının ardı sıra gittiği, şimdiki varlığımızda gerçeklik sıfatını verdiğimiz şeylere yukarıdan baktığı, başını idealar evrenine uzattığı zaman gördüklerini anımsaması gerekir. Bu nedenle sadece filozofların düşünceleri kanatlıdır; çünkü onların düşüncesi, tanrıyı tanrı kılan şeyleri anımsamaktan ve gücünün yettiği kadar takip etmekten geri durmaz. Anımsama yetisinden faydalanmasını iyi bilen insan, en üst gizemlere vâkıftır ve gerçekten kemâle erer.

Kâmil insan, gündelik uğraşlardan elini eteğini çekmiş, tanrısal olana bağlanmış olduğu için halkın gözünde aklından zoru olan biridir; halbuki o bir tanrının peşinde kendinden geçmiştir, halk bunu anlayamaz. Demek ki delilik, hakikatle tanışmışların hakikati hiç görmemişler arasında düştükleri durumdu. Delilik aklın yokluğuna değil, fazlalığına işaretti. Bu yüzden de tabiatı okumanın, delilikle, kendinden geçmeyle birlikte gerçekleşmesi doğaldı. Zira insan ruhu, tabiatı bakımından, gerçek varlıkları temaşa etmişti, yani kader metnini okumuştu. Bu okurluk temelde hatırlanan bir bilgiye; daha önce geçilen yollardaki izlerin, yolculuğa dair anıları hatırlatmasına dayanmaktadır. Vecdle, transla, delilikle bu hatırlama durumuna geçilmektedir. Akıllı-deli olan filozof, hakikati görendir; hakikat karşısında ürperir çünkü önceki yaşantısında bunları tecrübe ettiğini anımsar.

bir delilik biçimi olarak tasavvuf

Ene'l-Hakk bir *delilik* biçimiydi. Zira bir hadis "Kendini bilen kişi alçakgönüllü, Rabbini bilen ise mecnündur"[2] der. Bir başka hadise göreyse "İnsanlar bir kulu deli sanmadıkları sürece onun imanı kemâle ermez."[3]

Genel olarak tasavvufun zaten bir tür delilik olduğunu Ebü Abdullah Nebâcî bize açıkça söylemiştir: "Tasavvuf birsâm[4] gibidir. Başlangıçta insan saçmalar; fakat bu *hâl* kendisine iyice yerleşince *lâl* olur."[5] Tasavvuf bir tür içselleştirilmiş deliliktir. Elbette bu delilik bilgeliğin yol açtığı ve yine bilgeliğe açılan bir deliliktir; gizli bilgidir, derûnîdir, sarsıcıdır. Bu nedenle de tehlikelidir.

Tasavvufun ortaya çıkışına ilişkin olarak anlatılan bir rivayet ile ona çok benzeyen Thoma İncili'ndeki bir bölüm bu duruma uygun bir örnek teşkil eder. Söz konusu rivayete göre, Peygamber bir gün, "Allah, yedi göğü ve aynı şekilde yeri yaratandır. Emir aralarına iner" (Kur'ân 65:12) ayetini açıklarken, ayetin özel bir anlamı kendisine vahyedilir. Hadis râvilerinden İbn Abbas da oradadır; daha sonra Peygambere neyin vahyedildiği sorulduğunda onları şöyle yanıtlar: "Eğer bunu size söyleseydim, beni öldürünceye kadar taşlardınız." İbn Abbas'ın sözü, nesnelerin ve kelimelerin bâtını anlamları olduğunu ve derin anlamın herkes için ulaşılabilir olmadığını ima eder. İşte bu olayla Tanrı'ya giden bâtını yolun açıldığına inanılmıştır.[6] Benzer bir rivayet Ebü Hureyre için de anlatılmıştır.

[2] Hadisi aktaran Michael W. Dols, *Majnün: The Madman in Medieval Islamic Society*, s. 351.

[3] Hadisi aktaran Muhammed ibn Münevver, *Tevhidin Sırları*, s. 64.

[4] Birsâm: Bir delilik türü.

[5] Aktaran Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, s. 136. Hucvîrî bu sözü Kuşeyrî'ye atfetmekte: "Tasavvuf birsâm hastalığına benzer. Evveli hezeyandır, sonu süküttur, temkîn hâsıl olunca dilsiz kalınır." Bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 272.

[6] Laleh Bakhtiar, *Sufi*, s. 6. Aynı rivayet için bkz. Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, s. 407. Benzer bir rivayete göre İbn

Ona atfedilen söz şöyledir: "Allah'ın elçisinden iki kap aldım. Birinciyi yaydım, diğerini size bildirseydim şu boğazım kesilirdi."[7] Ali b. Ebü Talib'in torunlarından Rıza'nın şu şiiri de aynı rivayetin başka bir versiyonudur:

> Nice bilgi cevheri var ki eğer açıklasam
> Bana puta tapıcılardansın denilirdi
> Müslüman adamlar kanımı helâl görür
> Yaptıkları en çirkin şeyi güzel sayarlardı.[8]

Thoma İncili'nin ilgili bölümünde ise, İsa, şakirtlerinden kendisini kime benzettiklerini söylemelerini ister. Simun Petrus onu âdil bir meleğe, Matta bilge bir filozofa benzetir. Thoma'nın cevabı ise şöyledir: "Hocam, dilim senin kime benzediğini söylemekten tümüyle aciz." İsa onu şöyle yanıtlar: "Ben artık senin hocan değilim. Çünkü sen sarhoşsun; benim dağıttığım fokurdayan kaynaktan içip sarhoş olmuşsun." Onu tutup kendisine doğru çeker ve üç şey fısıldar. Thoma'nın, merakla bekleyen arkadaşlarına verdiği cevap, İbn Abbas'ınkinden farklı değildir: "Bana söylediklerinden birini söylesem beni taşlarsınız." Bu gizli bilginin getirdiği tehlikelerin farkında olarak devam eder: "Taşlardan ateş çıkar ve sizi yakar."[9]

Taşlanmak delilerin sık sık maruz kaldıkları davranışlardan biriydi. Mâlik b. Dînâr Basra sokaklarında çocukların bir "deli"yi taşladıklarını görmüş; bunu neden yaptıklarını sorunca aldığı yanıt şu olmuş: "O sürekli Allah'ı gördüğünü söylüyor!"[10] Onları Tanrı aşkı deli etmiştir ve delilikleri onları Tanrı'ya götürmüştür. Aşk ve

Abbâs, "Kesinlikle benim kâfir olduğumu söylerdiniz" demiştir; bkz. aynı yer. Ayrıca aynı bahis için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 77 ve 408.

[7] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 76.

[8] Bkz. İbnü'l-Arabî, *a.g.e*, c. I, s. 77.

[9] W. Barnstone (ed.), "The Gospel Of Thomas", *The Other Bible*, s. 301.

[10] Ebu'l-Kâsım en-Neysabûrî, *Akıllı Deliler Kitabı (Ukalâu'l-Mecânîn)*, s. 209.

tutkuyu delilik olmadan düşünmek mümkün değildir. Mevlânâ bunu bir rubaisinde şöyle dile getirmiştir: "Uyanıklıkta sır göreyim dersen, kendini aklın ötesinde bir sevdaya sal."[11]

Delilik de insanın genel varlık sorunundan ayrı olarak ele alınamaz; "insanın varlığı delilik olmaksızın anlaşılamadığı gibi, özgürlüğünün sınırı olarak deliliği içinde taşımasaydı insanın varlığı bile söz konusu olamazdı."[12]

dell: "İnsan"

Tasavvufun delileri akıllı delilerdir[13] (*ukalâ-i mecânîn*; Yun. *morosophe*) ve onlara *behlûl* veya *bühlûl*, *mecnûn*, *dîvâne*, *meczûb* gibi isimler verilmiştir. Bunlardan *mecnûn* Arapça *cin* kökünden gelir ve 'cin tutmuş,' 'çıldırmış,' 'deli,' 'aşk yüzünden kendini kaybetmiş kişi' demektir. *Cinnet* ve *cünûn* kelimeleri ise 'aklı yitirmek' anlamına gelir, tasavvuf edebiyatında ise mecaz olarak aşk yüzünden aklın yitirilmesini, iradenin kaybedilmesini ifade eder. Akıl, aşk yolunda en büyük engel sayılır; dolayısıyla aşk yolunun yolcusu cinnet halini yaşayan kişidir, yani mecnûndur.

Meczûb ise Arapçada 'çekilme' anlamındaki *cezb* kökünden gelir. Kendi içine doğru çekilmiş, bir varlığa veya bir tarafa doğru çekilmiş, O'nun cezbesine kapılmış kişi anlamındadır. Ayrıca Allah sevgisine tutulmuş ve ken-

[11] Şefik Can, *Hz. Mevlânâ'nın Rubaileri*, beyit 1093.

[12] Jacques Lacan, "Propos sur la Causalité Psychique," *Écrits*, Paris: Seuil, 1966, s. 166, aktaran Elda Abrevaya, *Deliliğin Tutkusu/Tutkunun Deliliği*, s. 34.

[13] "Bosworth, erken İslamın 'Akil el-Mecâninlerinden [ukalâ-i mecânîn] en çok bilineninin, Ebû Vüheyb Bühlûl bin Amr el-Kûfi olduğunu bildiriyor. Bühlûl, Harun Reşid döneminde yaşamıştır ve Charles Pellat'nın *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Bühlûl" maddesine bakılırsa onun öyküleri, esprileri ve şakaları, *Bin Bir Gece Masalları*'nda bile zikredilmektedir." Clifford Edmund Bosworth'un *The Medieval Islamic Underworld* isimli eserinden aktaran Hilmi Yavuz, bkz. *Budalalığın Keşfi*, s. 18.

dinden geçmiş kişi demektir. Onlar yaratanın aşkıyla ilahi bir cinnette kapılmışlardır. Bu âlemlerde delilik artık akıldan öte bir akılsallıktır.

Deliler, tasavvuf edebiyatında münzevi nitelikleriyle dikkat çekerler. Şehirlerin, yani siyasal iktidarın uzağında, dağlarda, çöllerde, vîrânelerde ya da mezarlıklarda halktan uzakta yaşarlar. Zaman zaman toplum içine çıksalar da alay konusu olurlar, eziyet görürler. Onlar da toplum içine girdiklerinde kendi yaşam biçimleriyle karşıtlık oluşturanların dünyaya kapılışlarını, böylece insanlıktan çıkışlarını ve akılsallıklarını eleştirir, kendilerinin dünyayla bağlarını koparışlarını, başka bir ifadeyle âzâdeliklerini ve akıldışılıklarını olumlarlar. Halktan uzak kalarak insanlıklarını korumuşlardır. "Çünkü bu dünyanın bilgeliği Tanrı'nın gözünde akılsızlıktır."[14] Dünya bilgeliği saçmadır.

Aklın yitirilmesi, dini emir ve yasaklardan âzâd edilmişliğin bir delili sayılıyordu. Fakat bu "akıl" yitiminin marifet yitimi olarak değerlendirilmediğini bilmek gerek. Bunun güzel bir örneğini Ebü Said verir. Gençlik yıllarında, çöplerin üzerinde oturan ve Allah'ın âzâd ettiği kullarından Lokman'ın yanına varır. Lokman elbisesine yama dikmekte, Genç Ebü Said de, gölgesi Lokman'ın üzerine düşecek şekilde onu izlemektedir. Yama işini bitiren Lokman, Ebü Said'e dönüp şöyle der: "Biz seni şu yamalık gibi şu elbiseye dikmiş bulunuyoruz" sonra da elinden tutup onu Pir Ebü'l-Fadl'ın hahkahına götürüp "Bu sizdendir" diyerek teslim eder ve tasavvuf yoluna sokar.[15] Lokman önceleri nefs mücahedesi yapan takva sahibi bir kişiyken ibadette aşırılığı onu deliliğin kıyısına getirir ve aniden açılan keşfi, aklını yitirmesine neden olur.

Budacı bir kıssa, eli dolu olan kişinin sırtını kaşıyamacağı, sahip olduklarımızın sonunda bize sahip olacağı dersini verir. Salt elle tutmayız elimizdekileri, zihnen

[14] Pavlus'tan Korintlilere Birinci Mektup, 3:18-19.
[15] Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, s. 56-57.

ve ruhen de tutarız. Bu meşguliyet sahip olduklarımızın da bize sahip olduğunun açık işaretidir; sadece tutmakla meşgul olan el kaşıyamayacağı gibi okşayamayacaktır da. Bir lokma bir hırka ilkesinin dayandığı "fakr" kavramı da bizi aynı gerçeğe götürür. Sûfinin fakirliği eşya ve insanlarca sahip olunma tehlikesine karşı bir savunmadır. Bu yüzden sûfi, hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir şeyin de sahip olamadığı kişidir diye tanımlanır. Bu tanım insanın özgürlüğünü kutsayan bir tanımdır.

Sûfi; âzâde, geçmiş ve gelecek için tasalanmayan, ânı yaşayan kişidir. Delinin kendisiyle baş başa, şimdide, kendisinin peşinde olması onu "insan" kılarken, toplumun içinde yer alan, geçmiş ve gelecek kaygıları olan, dünyanın peşinden koşan kişiler ise insanlarla iç içe ama insanlıktan uzaktırlar. Delinin halktan, dünyevi iktidardan uzaklığı onu Hakk'a yaklaştırır; çünkü o gerçek olan tek bir iktidar olduğunu, bunun da Hakk'ın iktidarı olduğunu bilir. Kendini iktidar sahibi sananlar, asıl iktidar sahibini görmez olmuşlardır; ölümün herkesi eşitlediğinin farkında değildirler. Sarayda yaşarlar ama manen sefildirler. Mecnûnun mahrumiyet içinde vîrânede yaşamasının nedeni, bu toplumun içinde bulunduğu manevi mahrumiyet ve vîraneliktir.

Divâne yalnızdır, ama gelip geçici dünyada kalıcı olanı dost edinmiştir kendine. Onların müşahede makamında kendinden geçtikleri kabul edilir. Onlar akıllarını yitirmiş ama ruhları tanrısala açılmış kişilerdir. Bir vâkıa olmaktan ziyade bir mecaz olarak değerlendirilebilecek bir rivayete göre Mekke'nin delilerinden Uleyyân bıçaklandığında akan kanı yerde "Allah" yazısını oluşturmuştur.[16]

bilgili cahil

Tasavvufta bilgi bir amaç değil, bir araç olarak görülür; çünkü Tanrı'ya bilgiyle ulaşılmaz. Ali'nin "Bilgi Tanrı'ya

[16] Ebu'l-Kâsım en-Neysabûrî, *a.g.e.*, s. 123.

karşı en büyük perdedir" dediği rivayet edilmiştir. Aynı mantıkla Yunus Emre, okuma yazma bildiği halde, bilmiyormuş gibi davranmıştır. Kalenderî derviş Baba Tahir, *el-Fütuhatü'r-Rabbâniyye*'sinde "İlim beni cezbetti ve denizin kenarına getirdi. Vecd beni denize düşürdü ve boğulmaya terk etti. Denizin ortasında ilimden yardım istedim, beni kurtarmadı; vecd galip geldi ve beni boğacaktı. Kurtulmak istedim beni kurtaran cehalet oldu" ve başka bir yerde, "Kim Allah'ı ilimle zikrediyorsa O'nu resmî olarak zikrediyordur. Kim O'nu cehille zikrediyorsa, işte asıl gerçek zikir odur" demektedir.[17]

Tasavvufta bir cehalet ve bilgelik paradoksundan söz edebiliriz: Bilgeliğe giden yolda tevekkül olmadan, hayatını tanrıya ve onun rehberliğine sorgusuz sualsiz teslim etmeden, böyle bir "cehalet" olmadan tecrübelerin yeşermesi ve bilgelik çiçeklerinin açması mümkün olamaz. Yalnızca gerçekten "cahil" olan kişi tam bilgeliğe ulaşabilir.

Tasavvufta zahirin bilgisi olan ilim, dilden kulağa gelmektedir, yani dil ile ifade edilmektedir; dil ise mülk âleminin hazinesidir. Buna karşın kalp, melekût âleminin hazinesini oluşturur. İlim, satırlarda açıklanmıştır ve halk içindir; hikmet ise gönüllerde gizlenmiştir ve Hak ehli içindir. Rabbin ilhamı olan hikmet, anlamanın ve düşünmenin en üst derecesidir. O, arifin kalbinde parlayan nurdur. İlim düşünceyle bilinir, hikmet ise vecd ile.

Platon, Delphoi'deki tapınakta vecd içindeki Pythia'nın "kehanet çılgınlığı" geçirdiğinden söz eder. Vecd, sıradan bilincimizi aşmanın arkaik bir yöntemi kabul edilmiştir. "Platon, bu çılgınlıktan, bilincin normalden derin düzeylerini ortaya çıkaran 'yaratıcı kavrayış'ın doğduğuna inanıyordu."[18] Platon *Phaidros*'ta "Delphoi'nin Pythia'sının ve Dodona rahibelerinin Yunanistan'da hem özel yaşama, hem de kamu yaşamına ihsan ettikleri birçok yarar, onların çıldırmalarına borçluyuz, çünkü akılları başlarındayken

[17] Aktaran A. Yaşar Ocak, *Kalenderilik*, s. 21.
[18] Rollo May, *Yaratma Cesareti*, s. 113.

ken yapıp ettikleri ya hiçbir şey ya da pek az bir şey" der.[19]

Deliliğe, her türlü söylemin karşıtı olarak gizli bir hakikati bildirmek, gelecekten haber vermek, olanca saflığı içinde başkalarının göremediğini görebilmek gibi erdemler yakıştırılmıştır. Onun sesi ya hiç duyulmaz ya da duyulduğunda hakikatin sesi olarak kabul edilir. Kehanet merkezlerindeki rahibelerin gaipten verdikleri haberler genellikle şiir biçiminde ifade ediliyordu. Akıcı bir konuşma biçiminde olduğu kadar yabanıl doğa seslerini yansılayan haykırışlarla da söyleniyorlardı ve yorum gerektirecek bir kapalılıkları ve çokanlamlılıkları vardı. Gaipten gelen haberlerin değeri, onların belirli sorulara yanıt vermelerinden değil, psişik gerçeklikte yeni bir alan açmalarından, kişiyi alışageldiği yolun dışına savurmalarından ve yaşamlarının bilmedikleri bir tarafına ışık düşürmelerinden kaynaklanıyordu. Bu nedenle kâhinlerin sözleri, tıpkı gaipten haber veren rüyalar gibi edilgin bir biçimde anlaşılmamalıydı; mesajların alıcıları mesajı kendi dünyalarında yaşamalıydı.[20]

ayık sarhoş

Dionysos'un simgelediği büyük güç, insanı doğanın sırlarına erdiren büyülü bir güçtür. Yunancada bu güce eren insanın durumu şu iki kelimeyle belirtilirdi: *mainomai* ve *enthousiasmos*. Bu iki kelime de tanrıya erme, tanrıya karışma ve tanrılaşma yetisini dile getirir. Doğanın sırlarına ermek, yani tanrılaşmak insanın en büyük arzusudur. Dionysos buna ermenin yolu olarak şarap ve sarhoşluğu gösterir. Her şey coşkudan doğar, coşkuyla beslenir ve yine coşkuya yönelir. Coşku, sonsuzun tecellisidir.

Daha derin bir dinsel anlamda, sapkınlıklarına karşın Dionysos tapımı insanı tanrısaldan ayıran engelleri

[19] Aynı yer.

[20] Rollo May, *a.g.e.*, s. 115.

kırma gayretlerini ve ruhları yeryüzünün engellerinden kurtaran muazzam bir çabayı; arzunun salıverilmesini ifade eder. Nietzsche, sanatın ve yaşamın uç görünümlerinin simgeleri olarak insanı ya düzene ya da kaosa çeken veya başka bir deyişle ya hayata ve sonsuz hayata ya da kendini yok etmeye çeken Dionysos ile Apollon arasındaki karşıtlığa işaret etmiştir. Cinsel aşırılık ve aklın dizginlerini tamamen salıverme, üstinsana ulaşmak için bir çabaydı.

Paradoksal olarak görülebilir ama, Dionysos bitkiden esrimeye kadar her türlü yaşam biçimini tinselleştirme girişimini simgeler, çünkü o bir ağaç-tanrı bir keçi-tanrı, dinsel coşkunun ve mistik izdivacın tanrısıdır. Bu mitte Dionysos bütün bir evrimsel döngüyü sentezler. Temelde iki dünya vardır: insanların ve tanrıların dünyası; iki soy vardır: tanrılar ve ölümlüler. İnsanlar dönüşme umuduyla delirme tehlikesini üstleniyorlardı. Dionysos'un her müridi, esrimeyle bedeninden kurtulmayı ve coşkunun zirvesinde bir süreliğine tanrıyla yek vücut olmayı umuyordu.

"evdeki" sesler

Dans ve müzikle transa geçme ve şiirsel sözler söyleme, şamanizmden beri görülen bir olgudur. Uzakdoğu mistisizminde hakikate ulaşmanın yolu zihnin olağan etkinliğinin durdurulmasıdır. Yoga, bu işlem sırasında uygulanan tekniklerden biridir. Budacılıkta da aydınlanmaya mantıksal düşünceler sonucu değil, ansızın ulaşılır. Hakikat birden bire insanın içine doğar. Satori denen bu aydınlanma, alışılmış mantıksal düşüncenin aşılmasıdır.

Acı veya hazla esrime, kişinin dünyayla temasını koparır ve zihnini "öteki durum"a geçirir. İnsanlığın en eski devirlerinden beri tanrının insanda geçici bedenlenişi olarak tanımlanan vecd halinde, kişinin ağzından çıkan her şey onun içine yerleşmiş, onun ağzından konuşan

tanrının sesi olarak kabul edilirdi.

Mangaia'da içlerine zaman zaman tanrılar giren rahiplere "Tanrı evleri" veya kısaca "Tanrılar" denirdi. Bu kişiler tanrılar gibi kehanetlerde bulunmadan önce sarhoş edici bir içki içer ve esrik haldeyken söyledikleri çılgınca sözler tanrının sözleri olarak kabul edilirdi.[21]

Bu arkaik düşüncenin bir biçimine tasavvufta da rastlıyoruz. Mevlânâ, Kur'ân'daki (2:125) Beyt (ev) ile kastedilen Kâbe'nin zahiri anlam olduğunu, bâtını anlamının ise insanın derûnu olduğunu söylüyor:

> Kâbe'den maksat velîlerin ve nebîlerin gönülleridir ve burası Tanrı'nın vahyinin yeridir. Kâbe ise onun fer'idir [uzantısıdır]. Eğer gönül olmasa Kâbe ne işe yarar?[22]

Vecd veya geçici delilik hali, ortodoks düşüncenin hoş karşılamadığı bir şeydi; çünkü ister zihinle ve tefekkürle ister müzik ve raksla olsun kendine dalmanın, verili imanı sarsma tehlikesi doğurduğu düşünülmüştür. Tasavvuf terminolojisinde kendinden geçme[23] (vecd, istiğrak, cezbe) esnasında söylenen "çılgınca" sözlere şatahat veya şathiyat denmekteydi. Bunlar, Tanrı'yla birleşme anında söylenmiş sırlı sözler olarak kutsanmıştır. Ayetler de Peygamberin istiğrak ve cezbe halinde sözlediği "Tanrı Sözleri"ydi.

Nitekim dar bir nehirden su akınca, su kenarlara taşar ve buna "nehir taştı" anlamında *şataha* denilir.[24] Vecd sahibi mürit de, vecdi artıp hakikat nurlarının etkisiyle kalbine gelen şeyleri taşıyamaz hale gelince, durumunu alışılmamış, dinleyenlerin zor anlayacağı ifadelerle anlat-

[21] J. G. Frazer, *Altın Dal*, c. 1, s. 35-36.

[22] Mevlânâ, *Fihi Ma Fih*, s. 252 ve 254.

[23] Paul Nwyia, mutasavvıf kendinin dışına çıkmadığı, tersine derinliklerine daldığı için vecde *ecstasy*, yani 'kendinden geçme' değil, *instasy*, yani 'kendine dalma' demeyi önerir. Aktaran A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 193.

[24] Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, s. 369-370.

maya başlar, yani dilinde bir taşma olur. Bu tür sözleri ancak bu ilimde derinleşmiş olan kişi anlayabilir. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, şatahı vecdin kemâli sayıp, bu halleri inkâr edenleri suçlar ve şatahın gizli anlamlarını açıklamaya çalışır.

Tanrı; kendisinin düşüncenin ötesinde olduğunu bilenlerin düşüncesine gelir, ona düşünce yoluyla ulaşılabileceğini hayal edenlere değil. Platon şöyle der: "Delilik ölçülülükten üstündür; çünkü ikincisi insandan gelirken, birincisi ilahtan gelir." Onu bilgin kişi bilemez, basit, cahil, mecnûn kişi bilir. O ebedi yaşamın kapılarını açan bir uyanışın vecd anında algılanır. *Kena Upanişad* "Göz O'nu göremez, dil O'nu ifade edemez, zihin O'nu kavrayamaz" derken aklın Tanrı'ya ulaşmada yeterli olduğunu reddeder. Tanrısallık, sanatta olduğu gibi mantıksal ve zihinsel gücün ötesine geçen bir deneyimi ifade etmektedir.

barak baba

Hayret çölünde başı dönerek dolaşanlardan Barak Baba'nın,[25] "tuhaf" sözlerini içeren *Kelimat-ı Barak Baba* isimli küçük risale, müritlerinin çeşitli şerhlerine konu olmuştur.[26] Aynı şekilde Niyazî-i Mısrî'nin, Yunus Emre'nin şatahları da çok sayıda şerhe konu olmuştur. Ruzbihân Baklî *şeyh-i şattâh*, yani "şathiye yazarlarının şeyhi" olarak tanınırdı. Şatah, akıllı deliliğin dilsel evidir. Şatah, başka hiç kimsenin konuşmadığı bir dil olarak bir "konuşmama"dır.

[25] Barak Baba ismine tarihsel kaynaklarda özellikle de *Tarih-i Olcaytu Sultan Muhammed Hüdabende*'de rastlanır. Barak, tüylü bir köpek türüne verilen isimdir ve aynı zamanda bir Türkmen aşiretinin adı olmuştur. Barak Baba'nın geçtiği kaynaklar için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi*.

[26] Yorumlar için bkz. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 255-279. Barak Baba'nın sözlerinin şerhi için ayrıca bkz. Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatcı, *Türk Edebiyatında Şathiye*.

Burada söz konusu olan, dilin şatah söyleyende konuşmasıdır; bu da onu "hakiki" veya "ezeli dil" kılan şeydir. Şatahta sanki bir "söyleyen" yoktur, şatah "söyletilen" bir şeydir. Burada söyleyen edilgendir; bir ayna işlevi görür. Farkında olmadan, "cehalet" içinde hakikati yansıttıkları düşünülür. Sûfilerin lisanında şathiye, gönlün derinliklerindeki coşmadır. Gönül coşunca dil de çözülüp coşar ve anlam dil yatağından taşmaya başlar. Bu taşkınlık, onu seyredenlerce kınanabilir. Bu da süfiyi melametî, yani kınanan kişi yapar.

Tanrı'yla doğrudan temasta olduğuna inanan Barak Baba'nın vecd içinde söylediği sözler, dilin sınır durumunu gösterir. Dili, akıl ile delilik arasındaki sınırda konumlanmıştır; dilinin delirmişliği, bu iki yaka arasındaki konumundan kaynaklanır; sözlerinin yorumlanabilmiş olması ise bu sınır konumunu doğrular. Eğer tümüyle delilik yakasına kaymış olsaydı yorumlanması da mümkün olmazdı.

Kaynaklarda, bir Haydarî şeyhi olan Barak Baba'nın başına boynuzlu bir başlık taktığından söz edilir. Üzerindeki post ise, zil ve aşık kemikleriyle donatılmıştır. Saçını sakalını tıraş edip bıyıklarını uzatır. Tüm müritleri gibi üst ön dişleri sökülmüştür.[27] O ve beraberindeki Baraklılar (Barakuyyûn) denen müritleri, semah sırasında vecde gelip garip hayvan sesleri çıkarır, korku salan bir gürültüyle davul çalıp naralar atarlar. Barak Baba ayı gibi oynayıp maymun gibi türkü söyler. Azgın bir kaplanı korkutur ve devekuşuna biner.

Barak Baba, dinin yiyip içmeyle ilgili yasaklarına uymaz, haşhaş kullanır ve esrime halindeyken doğaçlama şiirler söyler. Belli bir yere bağlı olarak yaşamayan, sürekli seyir halindeki Barak Baba ve dervişlerinin kıyafetleri ve davranışları, onların gittikleri yerlerde zındıklıkla, "şeytanın arkadaşı" olmakla suçlanmalarına sebep

[27] Barak Baba'yla ilgili tasvirler için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 76-77 ve 141-143.

olmuştur. Hatta bazen fiilen kıyafetlerine müdahale edilmiş, boynuzlu külahları çıkartılıp bıyıkları "sünnet üzre" kısaltılmıştır.[28]

Baraklıların negatiflikleri, onları deliliğe yaklaştırıyordu, ama bu delilik onlar için bilgece bir zenginlikti; dünya insanının bilgeliğinden üstün "ilahi saçmalık"tı.[29] Yunus da şatahlarıyla bu delirmiş dili konuşabildiğini göstermiştir.[30]

> Çıktım erik dalına anda yedim üzümü
> Bostan ıssı kakıyıp der ne yersin kozumu
> .....
> Kerpiç koydum kazana poyraz ile kaynattım
> Nedir diye sorana bandım verdim özünü
> .....
> Bir sinek bir kartalı salladı vurdu yere
> Yalan değil gerçektir ben de gördüm tozunu
> .....
> Gözsüze fısıldadım sağır sözüm işitmiş
> Dilsiz çağırıp söyler dilimdeki sözümü
> .....
> Yunus bir söz söyledin hiçbir söze benzemez
> Münafıklar elinden örter ma'nî yüzünü[31]

Barak Baba, bir gezgindi. Bir köye geldiği zaman kim olduğu ve nereden geldiği bilinmeyen bir yabancı muamelesi görüyordu çoğu kez. Yabancı, yani tuhaf. O, vecd içinde söylediği ve bilinmeyenin bilgisini saklayan uzak sözleriyle, "dünyanın tersinden" gelmekteydi; o "lâ-

[28] Kalenderîliğin bir kolu olan Haydarîlikte saçların, sakal ve kaşların tamamen kazınmasına karşın bıyıklar aşağıya doğru uzatılıyordu. Ayrıca Kalenderîliğin Hurûfîlikle yakın ilişkisi olduğu da bilinmektedir.

[29] "İlahi saçmalık"ı, Pavlus'un ifadesinden hareketle kullanıyorum ("Tanrı'nın 'saçmalığı' insan bilgeliğinden daha üstün, Tanrı'nın 'zayıflığı' insan gücünden daha güçlüdür." I. Korintliler 1:25).

[30] Yunus'un şeyhi Taptuk Baba, Barak Baba'nın halifelerindendi.

[31] Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 413-414.

mekân ilinden" gelen bir misafirdi.[32] Anormal olan delilik gizemlidir; çünkü nereden çıkıp geldiği belli değildir.

Ahirete inanmayan, hulûl inancında olan Barak Baba güzellere Tanrı diye secde edermiş. "Farzların aslı Ali sevgisidir" dermiş. "İbadiyye mezhebindendir" diye, Şam'da şeriat gereği cezalandırılmış ve gördüğü işkeceler yüzünden 1306'da ölmüş.[33] Bazı kaynaklarda ise kırk yaşındayken Gilan'da kaynar su kazanına diri diri atılarak öldürüldüğü yazmaktadır.[34]

hayvanın kendiliğinden "bilgeliği"

Menkıbeye göre, Barak Baba bir kaplanın karşısına dikilerek onu korkutup kaçırmış ya da at gibi sırtına binmiştir; Şam'dayken vahşi bir devekuşuna binerek havalanmıştır.[35]

Barak Baba örneği, tasavvufun şamanizmle olan ilgisi konusunda büyük bir değer taşır. Başta adının Barak oluşu,[36] vahşi hayvanlarla başa çıkabilmesi, kıyafetindeki hayvani unsurlar, hayvan seslerini taklit etmesi şamanlara has özelliklerdir.

Onun "bilge-delilik"le bütünleşen imgesi, insanın gizli doğasıdır. Ondaki olanaksız, fantastik, insanlık dışı unsurlar, meczup bir mevcudiyetin işaretleridir. Onun hayvani görüntüsü, gizli bilgidir; zor, kapalı, içe dönük bir bilginin unsurlarıdır. Çünkü hayvanla insan, aralarında gizemli bir iletişim olacak kadar birbirlerine yakın-

[32] Ahmed-i Sârbân'ın bir dizesinden: "Lâ-mekân ilinden misâfir geldüm."

[33] Aktaran Bedri Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir?*

[34] İrène Mélikoff, "İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)* içinde, ed. Elizabeth A. Zachariadou, s. 151-152.

[35] B. Noyan, *a.g.e*, s. 466-467.

[36] Hilmi Ziya Ülken, "barak"ı, "Eski Türkmenlerin, şamanlarını göğe ulaştırmaya mahsus muhayyel kanatlı bir beygirin ismiydi" diye tanımlar. Bkz. *a.g.e.*, s. 79.



Ayin yöneten bir dini önder vecd halindeyken. *Baraka* isimli belgesel filmden. Yönetmen: Ron Fricke, 1992. Odağı kaymış bakışlar zihnin iç âleme kayışının da işaretidir.



Akıl hastası. Haiti, 1958. Fotoğraf: W. Eugene Smith.

dır. Hayvan dili, delinin dili gibi anlaşılmaz, bir öte-dildir, içrek bilgidir. Şatah için zaman zaman "kuş dili" ifadesi kullanılmıştır.

Aslında hayvan oluş bu gizemli dili anlamanın kazandırdığı bir varoluş kipiydi. Hayvan kipi mistik bir sezgi, bir tür keşf melekesi içerir. Hayvan, akla sahip olmadığından ve dolayısıyla aklın kendisine bir engel oluşturmaması yüzünden bu niteliklere kendiliğinden sahiptir. Erasmus, deliyle bilge arasındaki bütün farkın birincisinin tutkularını diğerinin ise aklını rehber alması olduğunu söyler. Delilerde gerçeği perdeleyen utanma, sıkılma ve korku yoktur. Delinin deliliği, doğrudanlığıdır. Delilik kipiyle hayvanlık kipi birbirinin türevi olarak düşünülmektedir.

Yakut şamanın giysisi üzerindeki pek çok metal takıdan birisi olan *emeget/emegen*, koruyucu ve rehber ruhunu simgeler. Emegetin esas görevi kamlık zamanı şamana rehberlik etmektir. Emeget şamanın içine girer ve şaman emegetinin gözüyle görür, kulaklarıyla duyar, ağzıyla konuşur. Emeget 'delilik ruhu'dur.[37] Şamanın dönüştüğü hayvan (ki delilik bu dönüşümü belirtir) onun alter egosudur. Şamanın içine giren hayvan-ruh onu mitsel ataya dönüştürür. Bu ata onun öykündüğü yetkin örneği, kabilesinin kökenindeki ilk ve temel canlıyı temsil eder. Bu hayvan-ata başlangıçtaki uyumlu ve bütünlüklü doğayı da imler. Başlangıçta herkes için geçerli olan, ama daha sonra yitirilmiş bu durumu geçici bir an için kazanır. Vecd ile kişi yaradılış öncesine dönmekte, "dünyaya hiç gelmemiş olma" haline geçmektedir. Dolayısıyla bir "delilik" biçimi olarak vecd, varlığı geçici bir süre için "akılsal olan"dan çekip çıkarmakta, yaradılış öncesine götürmekte ve vecdin sonunda onun yeniden yaratılmasını sağlamaktadır.

Bektaşilikte önemli bir yeri olan velîperestliğin[38] te-

[37] Mircea Eliade, *Şamanizm*, s. 179.

[38] Sözlük anlamıyla velî, evliyanın tekili olup 'dost', 'ahbap', 'arkadaş'

meli de yine şamancı döneme dayanır. Pek çok velînin bir hayvan veya kuş biçimi vardır. Geyikli Baba, muhtemelen bir geyiğe dönüşebilme yeteneğinden dolayı bu ismi almıştı. Lamiî, onun geyiklerle dolaştığını ve Baba İlyas'ın müritlerinden olduğunu söyler. Hacı Bektaş güvercin, Hacı Doğrul şahin, Ahmet Yesevî turna donuna girme yeteneğine sahiptiler. Şamanlar da elbiselerinin üzerine iliştirilen kemik, boynuz, gaga veya kuş tüyü gibi nesnelerle bir hayvana "dönüşebilmekte" ve vecd içinde yukarı âleme uçmaktadırlar. Büyü sayesinde uçuş; şamanın ve bu figürün Müslüman Türk toplumundaki dönüşmüş biçimi Baba'nın saygınlığının bir parçası olarak esriyişin ve kendinden geçişin ifadesi haline gelmiştir. Bektaşiler bu şamanist kaynaklı dönüşüme uğrama inancını tasavvufa uyarladılar ve bunu mânâ âleminden aldıkları velayetle gerçekleştirdiklerini ifade ettiler.

Hayvani keşfi açılmış birisinin sözlerini, diğerlerinin sağlam aklı duraksamadan zırdelilik olarak nitelendirecektir. "Hayvani aklı" kuvveden fiile çıkan bir kişi dilsizleşir, istese de istemese de gördüklerini söze dökemez. Hayvaniyet mertebesinin en uzak sınırlarına ulaşan bir kişi saf akıl haline kadar ulaşabilir. Bu makamdaki kişi ariftir, aşkın gerçeği bilen kişidir.

uyanık ve deli

Rüya ve uyku gibi "delilik" de ters yüz edilmiştir. "Uykudakiler"e göre, "delirme", uyanıklığa ulaşmanın bir görünüşüdür. Deli-akıl, dünyevi akıldan uyanmıştır.

anlamına gelirken, Kur'ân'da Allah'ı seven, onu dost edinen ve onun tarafından dost edinilen anlamında kullanılmıştır. Zamanla bu kavram genişleyerek benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle birtakım doğaüstü yetenekler kazanarak keramet sahibi olan büyük insan anlamını almıştır. Velînin herhangi bir konuda sağ veya ölüyken yardımının dokunacağına inanılır ve bunu sağlamak için bazı ritüellere başvurulur. Bkz. Ahmed Yaşar Ocak, *Menakıbnameler*, s. 1.

Hiç uyku tutar sanma. Delirdim, uyumam.
Olmaz! Uyuyan çılgınlar kim? Uyumam.
Asla uyumaz, Tanrı değil uykuya kul
Ben Tanrı için cinnete erdim. Uyumam.[39]

Vecd geçici bir delilik hali olarak algılanıyordu, ama bu delilik Tanrı'ya zihnen ulaşmak için içine girilmesi kaçınılmaz olan meczupluk uçurumuydu.

Bilinci fiilen değiştirmeye varacak kadar içe dönük bir biçimde gerçekleşen tanrısalla temas deneyimi, mistisizmin alanını tanımlar. Mistik deneyim, her şeyden önce, değişmiş bir algıyı içerir. Dünya farklı bir gözle görülür; bu görmenin dolaysız bir görme biçimi olduğu iddia edilir.

Yunus'a göre bilgi, kendini bilmektir. İnsan kendini bilmediği sürece bilgi edinmek için harcanan emek boşunadır. Kendini bilmek de insanı Hakk bilmekle olur. İnsanı Hakk bilen, O'nun gönlüne giren gerçek hacıdır.[40] O'nun gönlüne girmek akılla değil yine gönülle mümkün sayılmaktadır. Gönül yoluna açılan en önemli kapı da vecddir.

Akıl dünyevi, vecd ise uhrevidir. Vecd, kılınan namazdan daha hayırlıdır. Vecd, bulunulan yeri ve kişiyi kutsallaştırır. Ona ilahi kökeni yeniden anımsama fırsatı verir. Bununla ilgili olarak zamanın kutbu sayılan Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled hakkında şöyle bir hikâye rivayet edilir: Bir gün eshabı onu istiğrak halinde bulur. Namaz vakti gelince, müritler efendilerini uyarır ama o uyarılara aldırış etmez. Bunun üzerine (ikisi hariç) müritler sırtlarını Bahaeddin Veled'e dönerek namaza durur. Namaza duranlardan Hecagî isimli mürit sır gözüyle, namaz kılanların aslında yüzlerinin değil sırtlarının kıbleye dönük olduğunu görür. Çünkü şeyhleri vecd

[39] Talât Sait Halman, *Candan Cana. Mevlânâ Celaleddin Rumi'den Seçme Rübailer*, s. 166.

[40] A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 101.

içindeyken benliğinden geçmiş, Tanrı'nın kutsal nuruna karışmıştır. Bu durumda kim arkasını Tanrı'nın nuruna ve yüzünü duvara çevirirse gerçekte kıbleye sırtını dönmüş olacaktır.[41]

Tasavvuf, temelde evrenin ne olduğu ya da olması gerektiği üzerine entelektüel bir bilgi verme iddiasında değildir. Onun gayreti, dünyayı tecrübe etmek, onu dolaysız olarak kavramaktır. Bu iç deneyimin gerçekleşmesi için akıl devredışı bırakılmalıdır. Bu nedenle aklın soyutlamaları kurtuluş yolu sayılmaz. Dünyanın doğrudan kavrandığı iddia edilen ruh hali içinde, karşıtlar oldukları şey olmaya devam edip bir yandan da daha büyük bir varlığın parçası olarak örtüşürler. Karşıtların özdeşliği, mistiği dünyanın birliği konusundaki temel fikre götürür. İnsanın dış görünüş olarak sahip olduğu her çokluk, kendi özünde birdir.

Mistik durum bir algı olmakla kalmaz, bedensel bir deneyimle de bağlantılıdır her zaman. Bu durumlar genellikle güçlü duygular, neşe, kendinden geçme, hatta şiddetli translar ve hazlarla birlikte görülür. Bu hal içindeki kişi esinlenmiş, yani ruhla dolmuştur. Esin, normal benliğimizden "başka" biri olduğumuz, güçle dolduğumuz ve olağan sınırlarımızın ötesinde hareket edebildiğimiz bir durumdur.

İnsanı tanrısala çeken güç, bilinçte ani bir patlamaya sebep olur. Ruhun derinliklerinden gelen duygular en anlaşılmaz türden heyecanlara, esrik çılgınlıklara, kendinden geçmelere yol açabilir. Fakat bu "karşılaşma" her zaman patlama şeklinde gerçekleşmez. O'nun duyumsanması bazen hafif bir esinti gibidir; zihni derin, sakin bir tapınma hissiyle doldurur; kim ya da ne olduğu bilinmeyen bir varlığın önünde suskunluk, ürkeklik, tevazu içine sokar.

[41] Mevlana, *Fihi Ma Fih*, s. 20-21.

bir armağan: mistik esrime

Esinlenme esasen edilgenliği gösterir, bu durumda kişi bulur, aramaz; alır, istemez. Düşünce, şimşek gibi aniden, duraksamadan beliriverir; bunu esinlenen kişi seçmez. Bu edilgenlik yüzündendir ki esin, bir armağan olarak kabul edilir. Bu anlamda mistik disiplin kişiyi bu armağanı almaya hazırlamaya yöneliktir. Buradaki deneyim, içsel olarak, benlikten başka, onun dışında bir şeyin deneyimidir. Söz konusu deneyimde benlik alımlamaya açık bir kanal haline geçmiştir. Bazen esinlenmenin, benliğin dışından değil benliğin derinliklerinden geldiği düşünülür. Her iki durumda da esinlenme, ötelerden, olağan bilincin yaşadığı yerden tamamen farklı bir mekândan gelmektedir. Bu öteki mekân her gizilgücün kaynağıdır. Bu kaynak mümkünlerin zuhur imkânlarını içinde saklar, göstermez; yani Gece'dir. Gündüz ise bu yakadır ve tezahür etmişlerin mekânıdır.

Esinlenme, benliği güçle doldurur. Bu, öznel olarak bir yükselme veya yükseklik olarak hissedilir. Bu yükselme durumunun yarattığı "başkalık" hali, deneyim sahibini aklın kıyısına getirmektedir.

Delilik, delinin seçilmişliğinin ilahi bir işareti sayılır:

> Tuhaf, tek, yeni, eşsiz ya da korkunç olan her şey büyüsel-dinsel güçlerin toplanması için mükemmel bir zemindir ve koşullara göre kutsallığın neden olduğu iki yönlü duygu nedeniyle tapınılan ya da kaçınılan bir nesneye dönüşür. (...) Hangi alanda olursa olsun, mükemmellik korkutur ve en uygar toplumlarda bile ermişe ya da dahiye duyulan korkunun açıklamasını mükemmelliğin bu kutsal ya da büyüsel değerinde bulabiliriz; ancak mükemmellik bu dünyaya ait bir nitelik değildir. Dünyadan değildir, öteki taraftan gelmektedir.[42]

Ruhsal varlık ötekidir. Fakat ruh, benlikten bütünüyle

[42] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 9.

ayrı bir varlık da olamaz; Çünkü dışarıda değil içerdedir. Bu yüzden de ruhsal varlık benliğin bir parçasıdır.

Esinlenme anı, dilin ilginç ve oldukça önemli bir yönünü gösterir. Esinlenme halinde dil ikili bir karaktere bürünür. Sözcükler bir yandan şeylerin yerine geçer, onları temsil eder, fakat diğer yandan da kendi varlıklarına sahiptirler. Dolayısıyla tinin her tezahürü hem ötelerden gelen bir kuvvet hem de o esin anına belli köklerle bağlı bir şey olarak tanımlanır.

Ruhaniyet benliğin ötesine geçmeyi amaçlar. Bu geçiş, adlandırılabilenler dünyasından adlandırılamayanın dünyasına doğrudur. Bu dönüşüm o dipsiz uçuruma düşme tehlikesini de taşır. Adlandırılamayanın dünyası, yokluk'tur. Fakat bu yokluk veya hiçlik, varlığın olmadığını veya yok oluşunu göstermez; tersine hiçlik, varlık dünyasının kaynağıdır. Çin felsefesindeki Tao'dur. Benliğin ötesindeki tinsel alana geçiş varlıktan yokluğa bir uzanıştır. Ancak bu, "varlığı koruyan ama onu dönüşüme uğratan bir uzanıştır. Nitekim şeylerin gizli tinsel anlamı, deşifre edilmiş önermenin belirgin anlamının yerini alacak ve hatta onu silecek gizli bir kodun açılımı değildir. Gerçekte, tinsel varlığın gizli bir kodu yoktur."[43] Burada aranan, her şeyin üstünde bir değeri olan, fakat kavranamayan ve adlandırılamayan bir şeydir.

akıl: hakikat yolunda ayak bağı

Tasavvufta aklın üç mertebesi olduğu düşünülmektedir. İlk basamakta akl-ı meaş (akl-ı cüz) yer alır ve ancak görünür âlemi kavrayabilir; eksik ve tek yönlü bilgi sağlar. İkinci basamak, akl-ı maad, görünen âlemin ötesini görebilen, irfanla terbiye edilmiş akıldır. Üçüncü basamak, akl-ı küll ise, peygamberlerin ve velilerin aklıdır. Bu kişiler misal âlemini, ruhlar âlemini, a'yân-ı sâbiteyi

[43] J. Kovel, *Tarih ve Tin*, s. 84-85.

aşmış, vahdete ulaşmışlardır. Vecd ile akl-ı küll'e temas ediliyordu. Burası bir anlamda aklın öteki yakası olarak "delilik"ti.

Gözle görülmeyen bir âlemi fark etmek üzere insan aklı aradan çekilmektedir. Âşık, âkil olamayacağı gibi âkil de âşık olamaz. Aşk güneşi kalbe doğunca, akıl bir gölge gibi kaybolur. Âkil, dünya kazancıyla uğraşır; âşık "gizli sular"ın meftunudur.[44]

Mistiklere göre akıl, ruh gözünün perdesidir. İnsan aklı, güneş ışığıyla can ve gönül arasında siyah bir bulut oluşturur.[45] Akıl engeli kalkmadıkça mutlak hakikat ortaya çıkmaz. Yapılacak şey aklı devre dışı bırakmaktır.

Havari Pavlus Korintlilere şöyle seslenir: "Kimse kendini aldatmasın. Aranızdan biri bu çağın ölçülerine göre kendini bilge sanıyorsa, bilge olmak için 'akılsız' olsun! Çünkü bu dünyanın bilgeliği Tanrı'nın gözünde akılsızlıktır" (3:18). Akıl, sınırlı bilginin mantıklı dünyasında zamanın içinde kalmayı seçenler için bir dayanaktı. Oysa mutlağın bilgisine ulaşmak için aklın sınırına, uçurumun kıyısına gelinmeliydi. Buna "hayret" denir. Bu hayret uçurumu her şeyi kaplayan ve çokluklar âleminde tezahür eden Birlik'tir. Karşıtlıkların birliği hayret vericidir, insanı divane eder.

"Akl"ın kök anlamı "bağlamak", "bendetmek"tir, yani akıl "sınırlama", "sıkma" ve "büzme"ye karşılık gelir. *Akl* sözcüğü, insani düzey ve dereceyle sınırlı ve onun ötesine geçemeyen bir bilgi edinme aracına işaret eder. Akıl aracılığıyla elde edilen bilgi, akıl için anlatılması imkânsız hakikati sınırlar. Öte yandan "akıl" sözcüğü başka bir anlamda daha kullanılır. Hadiste "Allah tarafından yaratılan ilk şey Akıl idi" denirken, akıl "en büyük ruh" (*er-ruhu'l-a'zam*) ve "en yüce kalem" (*el-kalemü'l-a'la*) ile özdeşleştirilir. O Allah hakkında tam ve doğrudan bilgiye sahiptir ve peygamberler ve velîler onunla belli bir dere-

[44] Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 197.
[45] Aynı yer.

ceye kadar özdeşleşebilirlerse de, o olağan insani kavrayışın ötesindedir. Sûfilerin "keşf" dedikleri şeyin kaynağı bir özdeşleşmedir.

Vahyin akılla bir bağlantısı vardır. Şiî imamlardan birisine atfedilen bir söz buna işaret eder: "Akıl içeriden gelen bir peygamber; peygamber dışarıdan gelen bir akıldır." Vahiy, Allah'ın, genellikle akılla özdeşleştirilen Cebrail ile insanlığa tebliğ edilen yaratılmamış kelamının zahiri ve somut bir tezahürünü temsil eder. Bâyezid Bistâmî, Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî gibi sûfiler, insan aklının tek başına yetersiz ve yanıltıcı olduğunu, dolayısıyla insanı Allah'tan ayıran bir perdenin veya tüm perdelerin ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkan kişisel, içsel ve doğrudan bir bilgi olmaksızın insanın nihai hakikati elde edemeyeceğini kabul etmişlerdir. Keşf, "doğrudan tanıklık" (şuhud), "müşahede" ve "zevk" gibi kavramlar bu bilgiyi edinme durumuna işaret eder.

Sûfiler bilgiye düşünceyle değil, bâtıni varlıklarını, "hal"lerini arıtmakla ulaşabileceklerine inanırlar. Onlar aklı, katıksız cevher haline gelene kadar arındırırlar. İşte o zaman akıl aşkınlaşır ve/veya içkinleşir; manevi dünyayla yüzyüze gelir ve manevi dünya onda apaçık yansır. Bu aklın makamı artık beyin değil, kalptir. İslam akla (müdrike) dayanır; fakat burada söz konusu olan akıl nurdur. Hadiste, "Gerçekten akıl nurdur, ışıktır" denir. Bu akıl, ilahi akıldır. Bu sebeple modern kavrayışta olduğu gibi akıl ve beyin ilişkisi yerine nur ve kalp ilişkisi öngörülür. Kalp aklın merkezi ve zihinsel faaliyetin vasıtasıdır.

Fuzûlî *Rind ile Zahit*'te, Rind'in ağzından şöyle seslenir: "Tanrı'yı bilmek, bilginlik ve akıllılığın ötesindedir. Akıl ve ilim, Tanrı'nın söz ve fiilinden kör ve sağırdır. Hangi akıl, işin esasına olduğu gibi ulaştı? Hangi bilgin, halin sonundan haberdardır?"[46] Başka bir yerde şöyle devam eder:

[46] Fuzuli, *Rind ile Zahit*, s. 35.

> Cihan gam ve kederinin sevdası büyük bir beladır.
> Ahiret düşüncesi acıklı bir azaptır.
> Bu ikisi de aklın gururunun sonucudur!
> Deli ile çocuğun bu ikisinden de korkusu var mıdır?[47]

Rind bir başka rubai ile sürdürür konuşmasını:

> Kederi ortadan kaldıran şarabı içen kişi ne hoştur!
> Bir an için akıl vesvesesinden uzak, ayrı düşer.
> Tanrı'ya bağlanmak, O'nun gayrisinden uzaklaşmayla aynı şeydir.
> Ayrılıkta da Tanrı izi vardır. Bulmaya çalış![48]

aşırı yorumcular

İnsan aklı mistiklerce, sınırlılığı içinde, büyük ışığın bir kıvılcımı olmaktan çok, karanlığın bir parçası olarak görülmektedir. İnsan aklının, görünen âlemin kısmi ve belirip kaybolan hakikatini yakalamaktan aciz olduğu düşünülmektedir. Akıl, dünyayı ve onun somut olaylarını ne denli incelerse, yetersizliğinin alanını da o denli ölçmüş olur. Bu nedenle mistikler insani sınırlarını aşmaya, zayıflıklarından kurtulmaya, akıllarının sesini susturmaya gayret ederler. Onların delilikleri bizzat bir akıl biçimidir.

Yüksek bilgelik ve delilik birbirine karışacak kadar yakındır. Aydınlık kör eder, ulaşılan üst akıl, akılsız bırakırken; yoğun ruhsal faaliyet ise ruhsuz bırakır. Delilik bulaşmamış hiçbir güçlü akıl yoktur. Her şeyin iki çehresi vardır; çünkü Tanrı dünyayla çelişmeye, görünüşü ona bırakarak şeylerin özünü ve gerçeğini kendine almaya karar vermiştir. İşte bu nedenden ötürü her şey dünyada göründüğünün tersidir. Güzellik çirkinliği, zenginlik yoksulluğu, alçaklık şerefi, bilgi cehaleti örter. Bu dünyevi düzen, delilikten başka bir şey değildir. Bundan kurtularak hakikate ulaşmak için girişilen hareket de delilik-

[47] *A.g.e.*, s. 47.
[48] *A.g.e.*, s. 82.

tir. Delilik dünyadan el etek çekmektir, delilik kendini Tanrı'nın meçhul iradesine teslim etmektir, delilik sonu bilinmeyeni aramaktır.[49]

Mistik, duyumsal olanı terk ettiğinde ruhu deli gibi olur. Tanrı'ya doğru ilerleyen mistik, deliliğe her zamankinden daha fazla maruz kalır ve tanrısal lütfun onu sonunda ittiği hakikat limanı, aslında onun için bir meczupluk uçurumundan başka bir şey değildir. Meczubun kapıldığı ilahi cezbe, onun zihinsel yetilerini kötürüm bırakır. Işıltılarını algılamak mümkün olduğunda, Tanrı'nın bilgeliğinin dipsiz derinliğiyle karşılaşılır. Tanrı'nın bilgeliği büyük bir uçurumdur. Nicolaus Cusanus şöyle demişti:

> Hiçbir söz bunu ifade edemez, hiçbir anlatma eylemi bunu anlatamaz, hiçbir son onu sona erdiremez, hiçbir oran onu oranlayamaz, hiçbir kıyas onu karşılaştıramaz, hiçbir görüntü onu görüntüleyemez, hiçbir biçim onu biçime sokamaz [...] Hiçbir sözle ifade edilemeyen bu cinsten cümleler sonsuzda kavranabilirler, çünkü hiçbir kavrayış, her şeyin onunla, onda ve ondan itibaren hareket ettiği bu bilgeliği kavrayamaz.[50]

Tanrı'mn bilgeliği gibi yüzü de bir uçurumdur. O'nun yüzü, yüz olmayan bir yüzdür; görülmek için gözün kapanmasını gerektiren bir yüz.

[49] M. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, c. I, s. 56.
[50] M. Foucault, *a.g.e.*, c. I, s. 57.

hayvan ve ilah

İnsan gerçekte hayvanın ne olduğunu anlamış değildir.
Tüm bilim dallarının önünde ve ötesinde,
insan kendini köken bakımından hayvandan gelmiş
bir yaratık olarak görmekte, ancak hayvan düzeyini
tümüyle aştığından emin olamamaktadır.
Hayvan bize onunla hâlâ gizemli
bir iletişim içinde olacak kadar yakındır.

José Ortega y Gaset

Bu hastalıklı hayvan, kendisinin ötesini istemektedir.

G. W. F. Hegel

İnsan: "bulunamayan"

Muhammed İkbal, eseri *Esrar-ı Hodi*'ye[1] bir Mevlânâ alıntısıyla başlar. Gündüz vakti elinde bir fenerle insan arayan Diogenes'i hatırlatır bir biçimde[2] elinde lambayla şehri dolaşan şeyhe, ne aradığını soranlar, "İnsanı" yanıtını alınca, "Biz de aradık ama öyle bir yaratık bulamadık" diye karşılık verirler ve boşuna uğraşmamasını tembihlerler. Ancak şeyh arayışından vazgeçmez çünkü o zaten "bulunamayan" bir şeyin, yani bir idealin peşindedir.

Kant, "doğa yasası" ile "ahlak yasası" ayrımı yapmıştı. Manevi gerçeklik, doğal gerçeklikten farklı, hatta doğa dışı bir gerçekliktir. Kant, ahlak felsefesinin temelini insana dayandırmış ve insanı hayvandan ayıran en önemli fark olarak insanda *hayvansal güdü* ile *akl*'ın birbirinden

[1] Bkz. *İslâmî Benliğin İç Yüzü*, çev. Ali Yüksel, Hece, 2007.

[2] Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 271.

ayrılmış olmasını göstermişti. Bu farklılık insana kendi yaşama biçimini seçme imkânı vermiştir. Bu yüzden insan özgürdür. Özgür bir varlık olarak doğal yanından bağımsız bir iradeye göre, kendisi için seçtiği bir 'olması gereken'e göre hareket eder. Dünyası, insanileştirilmiş bir dünyadır. İnsan doğanın ortasında, doğanın hükmü altında kendine ait bir hükmetme alanına, bir otonomi ve özgürlük alanına sahiptir. Tinsellik denen şey tamamen bu doğa içindeki ikinci doğaya aittir. Tinsel alan kültürel, tarihsel, simgesel alandır.

Bir anlamda bu fikirlerin çok daha eski biçimlerine Demokritos'ta rastlıyoruz. İnsanın gerçekliği idrak etmekten çok uzak olduğuna inanan Demokritos, algılarımızın bizleri sadece sanı sahibi yaptığını düşünüyordu. İnsan eğitilmedikçe hayvandan daha aşağı bir seviyeye düşmesi işten bile değildi; çünkü hayvan ihtiyacının ne kadar olduğunu biliyor, insansa bilmiyordu.[3] İnsanın iç dünyası meşum itkiler, kötü tutkularla doluydu. İyiyi ve güzeli ancak büyük zahmetlere katlanarak bulabilirdi. Kötü ve değersiz olanı ise aramadan zahmetsizce elde edebilirdi. Demokritos şöyle demişti: "Katlanılan zahmet sonucunda hedefe ulaşmak ya da ne elde edeceğini bilmek koşuluyla her zahmet istirahattan daha makbüldür. Ancak başarısızlığa uğranıldığında her zahmet üzücü ve can yakıcıdır."[4] İnsan eğitilmeden ne sanat ne de ilim ehli olabilirdi. Gençler serbest bırakılırsa ne müzikle ne sporla uğraşır ne de saygılı olmayı öğrenirlerdi; zira saygı öncelikle ilimden, sanattan ve spordan doğmaktaydı.[5] Gençleri kendi hallerine bırakmamak gerekiyordu; aksi halde kötülüklerin kaynağı olan geçici hazlara yöneliyorlardı. Oysa gerçek haz kaynağı iyiyi, güzeli temaşa etmekti. Yasalara ve akla uymak asıl mutluluktu. Akıldan yoksun olan beden güzelliği hayvani bir şeydi. Ruhun kemâlatı bedenin zayıflığını giderirdi,

[3] Aktaran Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, c. II., s. 214.
[4] Wilhelm Capelle, *a.g.e*, s. 199.
[5] Wilhelm Capelle, *a.y.*

ama akıldan yoksun bedenin ruha hiçbir şekilde faydası yoktu. Demokritos, doğa ile eğitimin benzerliğine dikkat çekmişti. Doğa gibi eğitim de insanı değiştiriyor, bu değişim ikinci bir doğa yaratıyordu.[6]

Kant'a göre bu tinsel dünya insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşur. Bu dünyada doğal değişikliklerin mekanik akışına karşıt olarak özgür iradeye dayalı eylemler vardır. İnsan bu ikinci dünyada, bu dolaylı dünyada doğanın akışındaki "manasız" tekrarı kendi bilinciyle aşar; bilincinin tasarımları, imgelemiyle kendi tarihini kurar ve kendi zihinsel çabasının sonucu olan ideallerine doğru yönelir. Doğa kendiliğindenliği içinde insana "yabancı"dır. O yüzden insan doğayı "bildik" bir şey haline getirir. Bu "bildik", "bizim" kılınmış dünya habitus'tur, doğanın içinde insana özgü ve insana ait bir ikinci doğadır. İnsan bu ikinci doğada artık doğanın çocuğu olarak kalamaz, o kendi yarattığı kültürel evrenin çocuğu olarak beşerdir. İnsan önceki deneylerini ve izlenimlerini hayvan gibi yinelemekle yetinemez; onları düzenler, onlara bir anlam verir, yani onları yorumlar. Onları kendinin kılar. Onlardan bir gelecek beklentisi, bir umut, simgesel bir gelecek çıkarır.

Hayvan, tabiatta aşılamaz bir şekilde kendi 'yeri'yle kuşatılmıştır. "Bulunamayan"ın peşindeki insan ise, bu aşılmaz sınırın ötesine yönelmiştir; bunun için ölümü göze almıştır. İçinde bedenlendiği hayvanı *hasta* ederek, onu *öldürerek* tabiattaki aşılmaz yerinin dışına çıkmıştır. Sınırın ötesine geçme gayreti insana özgüdür; varoluşunun özüdür; çünkü İnsan, Öte'dedir.

Nefse yapılan işkenceleri dekadans olarak gören Nietzsche bu hasta hayvanın nasıl bu hale geldiği sorusuna şöyle yanıt vermişti:

> Kuşkusuz o, herhangi bir hayvandan daha fazla riske girmiş, daha yeni şeyler yapmış, daha dik kafalı, yazgısı-

[6] Aktaran Wilhelm Capelle, *a.g.e.*, s. 217.

> na daha fazla meydan okumuştur; bunların hepsini bir araya getirdiğimizde: Odur kendisiyle büyük deneyler yapan, en son egemenliği ele geçirmek için hayvanlarla, doğayla, Tanrılarla boğuşan; mutsuz doyumsuz odur, hâlâ zaptedilemez olan, sonsuza dek geleceğe yönelmiş, dur durak bilmeyen enerjisiyle asla huzur bulmayan, böylece geleceği aman vermez bir mahmuz gibi her an etine saplanan: –Böylesi yürekli ve zengin hayvan, bütün hasta hayvanların aynı zamanda en fazla tehlikeye düşmüşü, en uzun süre, en derin hastası olmaz da ne olur?[7]

Nietzsche, hayvan olarak insanın çilecilikle ulaşmaya çalıştığı idealinin dışında başka bir ideali olmadığını söylemiştir. "İnsana ne gerek var?", "Niçin bunca acı?" sorularının yanıtını insan bu idealle bulmuş ve böylece "rüzgârda sallanan bir yaprak" olmaktan kurtulmuş, varlığını bir anlama kavuşturmuştur.[8]

Bu yoldan çıkma, yani doğrudanlığını aşma isteği yüzünden, hayvaniyetinden nefret etmesi yüzünden *dolaylı hayvandır* o. Dolaylı hayvan, doğa denen "hayvanat bahçesi"nin dikenli tellerini aştığı için hayvanlığı ölmüş ya da daha doğrusu hayvanlığı öldürücü bir hastalığın pençesindeki insandır. İnsan, içinde bedenlendiği hayvanın ölümüyle ortaya çıkacaktır. İnsan, hayvanlığını olumsuzlayabilmiş tek "hayvan"dır. Hayvandan farklı olarak insan, doğal dünya dışında bir yer arayışına yönelerek, yani verilmiş yerini olumsuzlayarak, kendini yeniden doğurma gayretine girmiş ve doğadaki "yerini" terk etmiştir. Hayatını tehlikeye atarak giriştiği bu mücadele, insanın kendini gerçekleştirdiği olumsuzlayıcı ve yaratıcı özgür eylemidir.

Dolaylı hayvan, akıllı hayvandır. Bu, onun diğer hayvanlardan farklı olarak sadece doğal koşullar içinde, doğa yasalarınca belirlenmiş ve yönlendirilmiş düz, yani doğrudan bir hayat yaşamadığı anlamına gelir.

[7] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 140-141.

[8] Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 181-182.

İnsan doğal bir varlık olmaya indirgenemeyen, doğa dışı, yani doğaya, doğasına karşı çıkan bir varlıktır. Doğal çevrenin zorunluluklarından kurtulma, Darvinci rastlantısal değişme ve ayıklanma süreçlerinin dışına çıkma çabası insanın belirleyici özelliğidir. Bu gayret modern dünyada en üst seviyeye ulaşmıştır. Sonunda insan kendisini doğal seçilimin dışına fırlatmayı başarmıştır. İnsan artık bir "doğada" yaşamıyor. Modern kentler, doğal ayıklanmadan ayıklanmış doğal olmayan ortamlardır. İnsanın biyolojik evrimi neredeyse durmuştur. Artık doğal koşullara uyum sağlamak için bedensel değişimler geçirmek zorunda değildir. İnsanın kendisi ve doğa üzerinde kazandığı korkunç güç, evrimin doğal seyrini değiştirmiştir. İnsan için evrim yöntem değiştirmiştir; doğal seçilime tabi olmadan, rastlantının baskısından kurtularak kültürel kazanımlarının aktarıldığı yeni bir evrimsel sürece girilmiştir. Bu süreç eskisinin tersine iradi bir amaçsallık taşır. Evrimin sonucu insan açısından şu olmuştur: Doğal evrimin ürünü olan dolaysız insanın yerini, evrimin yönlendiricisi olma yolunda hızla ilerleyen kültürel evrimin ürünü dolaylı hayvan almıştır. Başka bir deyişle tinsel bir varlıktır artık; onu belirleyen sadece doğa değildir; onu belirleyen aynı zamanda birtakım insanlık ülküleridir. Kendisini kendi koyduğu bir ahlak yasasına göre biçimlendiren otonom bir varlıktır. Bu nedenle özgürlük idealine sahiptir. İnsan dolaylı bir hayvandır çünkü o doğal dünyanın ortasında, bu doğal dünyadan az çok bağımsız ikincil bir dünyası olan tek varlıktır. Ancak dolaylı hayvan olarak insan bu teorik aklının yanı sıra pratik bir akla da sahiptir, yani tasarlar, amaçlar, amaçları doğrultusunda seçimler yapar, planlar, üretir, çevresini düzenler.

İnsan, öldürülmüş bir hayvandan doğmuştur. İlk çığlıklarını her yeri kaplayan gece göğü altında atmıştır. Ama hıçkırıklarını yatıştıran yine aynı gökte yavaş yavaş beliren yıldızlar olmuştur. Aslında hayvanın onu doğurmak istemediği, belki de bunun için öldüğü bile söyle-

nebilir. Bu "çocuk" göbeğini kendi kesmiş, kendini bir şekilde beslemiştir. Kurtlar tarafından emzirilmiş, ayılar tarafından büyütülmüş olabilir, ama sonuçta inden dışarıya bir kurt, bir ayı değil, bir insan çıkmıştır. Ancak yine de bu doğum yüzünden ölen "ana"yla akrabalıktan ya da melez olduğu gerçeğinden kurtulamaz. O, öldürdüğü hayvanın, onu doğuran ve reddettiği hayvanın anısını içinde daima taşır. Bu anı, istense bile geri dönülemeyecek bir yere ve zamana aittir.

ayı adamlar

Son derece ironik bir şekilde *Ayı Adam*[9] ismiyle müsemma Timothy Treadwell (1957-2003) –aslında gerçek adı Timothy Dexter'dı– kendini Alaska'nın en bıçkın ayılarına parçalatana değin, yeniden bir hayvana, sözüm ona eski atasal doğrudanlığına dönebileceği ve ancak bu şekilde özgürlüğe kavuşacağı yanılgısına kapılmıştı. Ölümü tüm vücudunda hissederken şöyle diyordu: "Savaşacağım. Güçlü olacağım. Onlardan biri olacağım. Onların efendisi olacağım."

1989'da Kuzey Amerika boz ayılarını görmek üzere motosikletle Alaska'ya gider. Bu ilk karşılaşmasını daha sonra şöyle yazacaktır: "Benim için bu karşılaşma sanki bir aynaya bakmak gibiydi. Aynı türden olduğum bir ruhun yüzüne bakıyordum."[10] Ayılarla arasında özel bir bağ olduğuna inanan Treadwell, genç bir ayının, kendisini "insan arkadaşı" olarak kabul ettiğini düşünüyordu.

Kısa bir süre sonra hayatını ayılara ve onların korunmasına adar. Ne var ki, sık sık gittiği Katmai ulusal parkındaki ayıların soyları tükenme tehdidi altında değildir; parkta üç bin ayı yaşamaktadır. Fakat o, ayıların

[9] Yönetmen: Werner Herzog, *Grizzly Man*, 2005.

[10] Treadwell'in *Among Grizzlies* isimli kitabından aktaran Bernd Brunner, *Ayılar. Kısa Bir Tarih*, s. 155.



Vitaly Nikolaenko'nun imzası

yanlış anlaşıldığını, aslında onların insanlarla anlaşabilecek uysallıkta olduğunu düşünmektedir. 2003'te bir ayının onu ve kız arkadaşını yemesi onu tanıyanları pek de şaşırtmamıştı.

Bernd Brunner "Dört ayak üstünde yaşamaya meraklı tuhaf bir adam diyerek bu konuyu kapatabilir miyiz?" diye sorar. Treadwell ayılarla onların dilinde iletişim kurma ve onlardan biri olarak yaşama ve hatta onların lideri ve kurtarıcısı olma gibi sıradışı bir arzuya kapılmıştı ve bunun temeli, Brunner'a göre ayılarla iletişim kurmayı başardığını iddia eden insanlarla ilgili dinlediği pek çok gerçek dışı hikâyeyle atılmıştı.

Onun ölümünü trajik kılan da budur. Enkidu, geyikler tarafından reddedildiğinde hayatının seyrinin dönüşü olmayacak bir şekilde değiştiğini kavramıştı. Ayı Adam, dolaylılığına aldırmadan sınırı "geriye" doğru zorlamıştır; onun ölümü aşılmaz sınırlar arasında, hayvanla tanrı arasına sıkışmış insan kipini yeniden hatırlatıyor bize. Herzog bir kez daha tabiatla kavgalı, tabiatın içindeki sancılı, saplantılı, kendisiyle uğraşan, uçbeyi-insanı ele almıştır bu filmde. Tabiatta garip olan bu insan, kendine tabiat içinde bir tabiat kurar. Bu muhayyel tabiatta ilkinde olamayacak her şey mümkündür. Tabiatın sınırlarını, "öteki tabiat"ın içinde aşar insan. Treadwell'in cesedini bulan pilot Willy Fulton aynen şöyle söylüyordu: "Kesinlikle hep sınırda yaşadı."

Wittgenstein "Özne, dünyaya ait değildir, o dünyanın sınırıdır" demiştir.[11]

Güz Sonatı'nda (*Höstsonaten*, 1978) Ingmar Bergman, Eva'yı (Liv Ullmann), ölmüş küçük oğlunun müzeleştirilmiş odasında, anne ile ölü oğul veya yaşayanlar ile ölüler, fizik dünya ile muhayyel âlem arasındaki sınır hakkında konuşturur. Eva, ölü oğlunu düşündüğünde nasıl da hemen yanıbaşında beliriverdiğinden, bazen tam

[11] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 5.632.

uykuya dalacakken nefesini ve dokunuşunu nasıl yüzünde hissettiğinden bahseder annesine. Oğlunun yaşadığı, nefes aldığı yerin tasvir edilemeyecek, duygulardan bağımsız bir dünya olduğunu söyler. Aslında sınır diye bir şey yoktur. Sınırları koyan şey sadece korkularımız ve mantığımızdır. İnsanın, sınırları aşan bir varlık olarak eşi benzeri yoktur Eva'ya göre. İnsan, anlaşılması imkânsız bir düşünce gibidir. Sınırları olmayan bu varlığın içinde en aşağılıktan en yüce olana kadar her şey vardır; tanrının bir tecellisi olarak onun gibi her şeyi içerir bu varlık. Bütün bunları söylerken aslında bir yandan da kendisi ile annesi arasındaki duvarı aşmanın gayretindedir.

Treadwell'inkiyle kıyaslanan, 30 yıllık ayı araştırmacısı Vitaly Nikolaenko'nun ölümü[12] aslında birbirine o kadar da benzer değildir. Kendilerini "ayıya" kaptırmış bu iki insanın "ayıya ısrarlı yaklaşma ve dokunma" çabalarının gerisinde farklı niyetler vardı. Her ikisi de ayılarla birlikte olmanın büyüsüne kapılmıştı ve insanın gerçekten doğaya ait olduğu konusunda duyguları ortaktı. Ama Treadwell'de, kimsede olmayan bir aşırılık vardı. Treadwell için, Nikolaenko gibi ayıya yaklaşmak yeterli değildi. Nikolaenko'nun zihninde, dönüşmeyi arzuladığı, idealleştirilmiş bir ayılık kipi yoktu. Nikolaenko'nun, ayıların dünyasını merak ettiği ve o dünyaya girmeye çalıştığı doğrudur, ama oraya ayı olarak değil insan olarak, pek çok ayı araştırmacısının yaptığı gibi bir tercüman olarak girme niyetindeydi.

Treadwell'in, kendini ayılara öldürtüp ayı olarak yeniden doğacağına dair bir fanteziye sahip olduğu söylenebilir. Kendisini öldürecek muhtemel ayıyı gayet iyi tanıyordu ve gerçekten de o ayı tarafından öldürüldü. Başına geleceklerin az çok farkındaydı. Ama bu, onu Katmai'ye her yıl gitmekten ve ayılara yaklaşmaktan alıkoymadı. On yıl boyunca, kendini adama duygusunun yavaş ya-

[12] Bu konuda yapılmış bir belgesele bakılabilir: *Ayı Adamın Ölümü* (*Death of the Bear Man*, yapımcı/yazar: Robert Ferrier, 2007)

vaş kendini kurban etme fikrine dönüştüğü söylenebilir. Tanrısı tarafından yenilerek ona dönüştüğünü söylememizden hoşlanacağına dair bir izlenim bırakmaktadır izleyicide. Ters yönde evrim geçirerek ayı olmaktan söz ederken, aslında otantik bir ayı kipinden bahsetmediğini düşünmeliyiz. Yaptığı işin çılgınlık olduğunu söyleyen televizyon sunucusuna, aslında ayıları yanlış tanıdığımızı söylese de kendisi ayı olmak denen şeyin ne olduğu konusunda başka bir tür yanılgının içindeydi.

Treadwell'den yaklaşık yüz yıl önce yaşamış olan başka bir sıradışı kişilik olan James Capen Adams (1812-1860) namıdiğer Grizzly Adams'ın, avcılıkla ve şovmenlikle geçen (eğittiği vahşi hayvanlarla ilgili şovlar düzenliyordu) tuhaf kariyerinin sonunda ölüm döşeğindeyken sarf ettiği şu sözler, onun da mistiklerde rastlanan türden bir ruh hali içinde olduğunu gösteriyor: "Bazen yaşlı bir grizzly bazen de bir panter bana vaaz verdi; genellikle gök gürlemesi ve şimşek, bora, Sierra Nevada'nın ya da Kayalık Dağları'nın koyaklarında, doruklarında kasırgaydı vaaz eden. Ama vaaz veren her ne olursa olsun, bana her zaman Yaratıcı'nın asıl ihtişamını öğretti ve bana Cennetteki Şefkatli Babamız'ın ebedi ve değişmez sevgisini gösterdi."[13]

Treadwell'de hayvanlık ve tanrılık kipleri birbirine karışmış gibidir. Ondaki ayı olma isteği mutlak bir bağımsızlık, bir kudret isteği gibi görünüyor.

Eski Yunan filozoflarının bilge ve iyi tanrı fikrine karşı çıkan Nietzsche'nin sözlerini anımsatan bir hayvan tanrıdır Treadwell'inki:

> Tanrı kavramından yüce iyiliği çıkaralım: Yüce iyilik bir tanrıya yakışmaz. Aynı biçimde, yüce bilgeliği de çıkaralım –bilgelik canavarı bir tanrı zırvalığının vebali filozofların kofluğuna aittir: Tanrı olabildiğince kendilerine benzemeliydi. Hayır, Tanrı yüce kudrettir– işte o kadar!

[13] Aktaran Bernd Brunner, *a.g.e.*, s. 154.

> Her şey yüce kudretten çıkar, "dünya" ondan çıkar.[14]

Alaska'nın kahverengi ayılarındaki görkemli kudrete, tekinsiz canavarca güzelliğe, tanrısallaştırdığı ayılığa hayrandır ve tam da bu yüzden bir dolaylı hayvandır Ayı Adam.

İki ayağı üzerinde dikilmiş bir kahverengi ayının huzurunda, ondan hem korkup hem de onun cazibesine kapılan, onun canavarca yüceliğine tapan Timothy Treadwell'i anlamamıza, bir hayvanat bahçesi müdürünün bir yunusla ilgili tecrübesi yardımcı olabilir belki. Yunusun gözlerindeki insansı bakışlar, garip soluma deliği, cildinin kaygan dokusu ve balmumu katılığı, gaga biçimli ağzındaki dört sıra sivri diş üzerinde durduktan sonra heyecanını şöyle dile getiriyor:

> Flippy'nin balığa benzer hiçbir yanı yoktu; bir metreyi bulmayan bir uzaklıktan, ışıltılı bakışını üzerinize dikti mi gerçekten bir hayvan olup olmadığını düşünmemek elde değildi. Bu yaratık öyle beklenmedik, öyle tuhaf, öyle tepeden tırnağa gizemliydi ki, kendisini büyülenmiş bir varlık olarak görmeye başlıyordu insan.[15]

Söz konusu hayvanat bahçesi müdürü için Flippy nasıl bir *Tursiops truncatus* değilse, Timothy Treadwell için de o kahverengi ayı bir *Ursus arctos* değildir. Timothy Treadwell, hayalî, idealize edilmiş bir ayının peşindeydi; hiçbir eksikliğin bulunmadığı bir varlık kipinin, "başka"nın peşindeydi. Kinik Diogenes'in mevcudu olmayan bir insanlığın peşinde oluşu gibi. Onun için "başka" olan tek varlık, bu ayı görünümündeki tanrınınkidir. O, kemâlatın bir yolu olarak gördüğü "tersine evrim"le (demek ki ileriye evrim bir yozlaşma, çığrından çıkma ve bozulmadır –ki onun toplumla uyumsuzluğu bundan kaynaklanır) ayıya, arkaik, unutulmuş bir *tanrıya* (kuşkusuz Hıristiyanların

[14] Aktaran Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 224.
[15] Aktaran Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, s. 64.

tanrısından farklıdır bu tanrı) dönüşmek istemektedir. İnsanın insanlaşmak istemesinin temelinde tanrılaşma arzusu vardır. Treadwell olanaksız bir arzunun, "nafile bir tutku"nun pençesine yakalanmıştır. Ayı, Traedwell'in hikâyesinde idin değil sapkın bir süper egonun timsali olarak karşımıza çıkmaktadır.

Illetli hayvan

Freud'a göre insan, bir zamanlar zevkine vardığı bir tatminden vazgeçmek istemez, çocukluğunun narsistik mükemmeliyetinin özlemini çeker. Başkalarının nasihatleriyle ve kendi eleştirel yargısının oluşumuyla sorgulanan ve sarsılan mükemmeliyetini koruyamaz hale gelir. O zaman mükemmeliyetini yeni bir ben idealiyle elde etmeye çalışır. Ben idealinin oluşması bastırmanın en güçlü faktörü haline gelir. Freud'un yüceltme dediği süreçle, içgüdü cinsel tatminden farklı ve uzak bir amaca yöneltilir.[16]

Dolayısıyla insan, çocukluğunun yitirilmiş narsisizminin peşinde koşan illetli bir hayvandır. Bebeğin kendi başının çaresine bakamamasından kaynaklanan ilk bütünlük, öznenin benden gayrı olanı tanımasıyla parçalanır. Çocuk ile her-şeye-kadirlik arasında, ömrü boyunca kapatmaya çalışacağı bir yarık (narsistik yara) açılır.

İdeal ben, "çocukluğunun yitirilmiş narsisizminin yerine geçer."[17] İdeal ben, insandaki en insani şey, onu hayvandan en fazla uzaklaştıran niteliktir. Freud, *Psikanalize Giriş*'te, yüksek memelilerin bir üstbeni olması gerektiğini söylemiştir. İnsan olmak --en azından bugüne kadar ve belli ki bir süre daha– kadim zamanlarda sahip olunduğuna inanılan bir kâmil öznenin özlemini çekmektir.

[16] Sigmund Freud, "Narsizm Üzerine Bir Giriş", *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası* içinde, s. 39-40.

[17] Aynı yer.

hayvan başlı insanlar

Giorgio Agamben, Milano'daki Ambrosiana Kütüphanesi'ndeki 13. yüzyıla ait bir Kitab-ı Mukaddes nüshasının içinde yer alan bazı minyatürlerden söz eder.[18] Minyatürler, Hezekiel'in kehanetini resmetmektedir. Minyatürlerden birisinde, ortada dairesel olarak yedi kat gök, ay, güneş ve yıldızlar; dört köşede ise mavi zemin üzerinde dünyanın sonunda ortaya çıkacak dört hayvan (horoz, kartal, öküz ve aslan) görülmektedir. Yan sayfada ise iki minyatür daha vardır. Üsttekinde kadim zamanların üç hayvanı: Griffon, öküz Behemoth, Leviathan görülmektedir. Sayfanın altında yer alan minyatürde ise Mesih'in bin yıllık krallığının başlangıcında, salih kişilerin katılacakları Mesih'in ziyafeti resmedilir. Bu ziyafette, hayatları boyunca Tora'nın gösterdiği yoldan hiç ayrılmamış salih kişiler Mesih'le birlikte kadim canavarların, Leviathan ve Behemoth'un etlerini yiyeceklerdir. Mesih'in ziyafetine katılan salih kişiler hayvan başlı olarak ve başlarının üzerinde bir taçla resmedilmişlerdir. Agamben'in sorusu şudur: Tamamına ermiş insanlığın bu temsilcileri neden hayvan başlı olarak çizilmiştir?

Bu soruya yanıt bulmaya çalışanlardan Sofia Ameisenowa'ya göre, hayvan başlı figürler gnostik-astrolojik burç temsilleriyle ilgiliydi. Gnostik inanca göre, öldükten sonra insanların ruhu yıldızlara dönüşüyor ve her biri ait oldukları gökküreyi yöneten güçlerle özdeşleşiyordu. Zira nihai kurtuluş maddenin yok olmasıyla gelecekti; bir ışıktan ibaret olan yıldız böylesi maddesiz ve kökensel olarak temiz bir varoluşa karşılık gelmekteydi.

Agamben bu açıklamaya itiraz ederek gnostiklerde, dünyayı yaratıp yöneten kötücül varlıklar olan arkhônların (ki onlara göre Tora'nın yaratıcı tanrısı da kendini tek tanrı sanan bir demiurgos olarak dünyanın

[18] Giorgio Agamben, *Açıklık. İnsan ve Hayvan*, s. 9-15.

yöneticisi arkhônların ilkiydi)[19] ve burçların hayvan başlı temsillerinin barışçıl olmadıklarına dikkat çeker. Gnostik mitolojide arkhönlar (yöneticiler); latif ve nurani öğelerin, kesif ve zulmani öğelere karıştığı ve içine hapsolduğu maddi dünyanın yaratıcıları ve yöneticileri olan şeytani varlıklardır. Arkhônların hayvan biçimleri hayvani makrokozmos ile insani mikrokozmos arasındaki akrabalığa gönderme yaparak dünyanın kötülüğü ile insanın yaradılıştan gelen kötülüğünün bağlantısına işaret eder. Agamben, Mesih'in krallığında hayvani doğanın da dönüşeceğine dair Yeşaya'nın kehanetine (11:6-9) dikkat çeker:

> Onun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak,
> Parsla oğlak birlikte yatacak
> Buzağı, genç aslan ve besili sığır yan yana duracak
> Onları küçük bir çocuk güdecek
> İnekle ayı birlikte otlayacak,
> Yavruları bir arada yatacak
> Aslan sığır gibi saman yiyecek
> Emzikteki bebek kobra deliği üzerinde oynayacak
> Sütten kesilmiş çocuk elini engerek kovuğuna sokacak
> Kutsal dağımın hiçbir yerinde
> Kimse zarar vermeyecek, yok etmeyecek
> Çünkü sular denizi nasıl dolduruyorsa
> Dünya da Rabbin bilgisiyle dolacak.

Agamben'e göre, olasılıkla, minyatürdeki hayvan başlı insanlar, hayvanlar ile insanların ilişkisinin ahir zamanda yeni bir şekle gireceğini, insanın kendi hayvani doğasıyla barışacağını anlatma niyeti taşımaktadır.

Yahudi-Hıristiyan tasavvurda, insan, Yaratıcının muhteşem bir akılla yücelttiği ve asil bir varoluş bahşederek gözdesi kıldığı bir hayvandır ve Tanrı, insanı kurtarmak için biricik oğlunu dünyaya göndermiştir. Tarihin sonunda insan hayvana, hayvan da insana dönüşecektir. Mükemmel son, eksik parçanın tamamlandığı mükemmel

[19] Bkz. Erik Hornung, *Ezoterik Mısır*, s. 63.



William Blake, Nebuchadnezzar (detail), 1795

Kral Nebukadnessar insanlar arasından kovulup yabani hayvanlarla yaşamaya başlar. Öküz gibi otla beslenir, saçları kartal tüyüne, elleri kuş pençesine dönüşür. Bu, insan-altı evreye gerileme ya da "hayvanlaşma" onun, insan olmaya giden yolda aşması gereken bir erginlenme sınavıdır.

melezleşmedir.

İçimdeki hayvan

Eski Ahit'in Daniel Kitabı'nda (4:28-37), Babil'in kurucu kralı Nebukadnessar'ın insanlar arasından kovulup yabani hayvanlarla yaşamaya başladığından ve "melez" bir hayvana dönüştüğünden söz edilir; öküz gibi otla beslenmeye başlar, saçları kartal tüyüne, elleri kuş pençesine dönüşür. Bu, insan-altı evreye gerileme ya da "hayvanlaşma" onun, insan olmaya giden yolda aşması gereken bir erginlenme sınavıdır. Bu tür melezleşme veya başkalaşım hikâyelerindeki örtülü mesaj, bilinçdışının sezgisel güçlerine boyun eğilerek sınamaların başarıyla geçilebileceğidir. Üstbilincin kurguladığı kemâlata ulaşılacaksa, bilinç ile bilinçdışı güçler arasında bir işbirliği gereklidir. İnsan, içindeki hayvanı tümüyle öldürmeyip onu bir şekilde muhafaza etmesi gerektiğini düşünür. Hayvanla özdeşleşmeye dayalı hikmet, insan-altı erdemleri edinme üzerine kuruludur. Hayvanla yakınlıktan duygudaşlık ve inanç doğar:

> İçteki hayvan tavizsiz bir ahlaklılıkla öldürülürse ya da en azından oturmuş bir toplumsal görenekle soğutulup kış uykusuna yatırılırsa, bilinçli kişilik, kendisine temel oluşturan ve kendisini örtük bir biçimde ayakta tutan gizli güçlerin canlandırıcılığından her zaman için mahrum kalacaktır. İçteki hayvan biraz tuhaf, çoğu zaman şaşırtıcı bir yol arkadaşı olarak kabul edilmeyi, bizimle birlikte yaşamasına izin verilmesini ister. Sessiz ve inatçı olmasına karşın, yine de bilinçli kişiliklerimizden daha çok şey bilir; onun belli belirsiz duyulan sesine kulak vermeyi öğrenirsek, daha da bilgili olduğunu anlarız. Onun sesi, içgüdünün sesi ve itkisidir ve bu ses, bütünüyle insan olmanın, yaşamın büyülü pınarıyla olan her türlü sezgisel teması küçümsemenin ve bundan yoksun olmanın özkibrine büründüğümüz sürece bilinçli kişiliğimizin sürekli içine

çektiği açmazlardan bizi kurtarabilecek yegâne şeydir.[20]

sınır: son ve başlangıç

Başlangıçtaki hayvani fazlalığa, yontulup, törpüleneerek eksiltilen o kadim "bloğa" dönmek imkânsızdır artık. Enkidu'dan kaçan geyikler gibi, Katmai'nin kahverengi ayıları da Treadwell'den kaçmaktadır. İnsan doğal rotasından kendi iradesiyle çıkmadığı gibi, çıktığı o yola yine kendi iradesiyle geri dönemez.

Ayı Adam, hayvani, doğal kayadan yontularak açığa çıkarılmış bir insan, tüylü bir hayvaniyetten sıyrılmış tüysüz bir zarafet timsali olarak beşerî bir yaratının ürünüdür. Mistiklerin düşüncesine benzer şekilde Ayı Adam, insanı eksik bir varlık olarak görüyor, "tersine evrim" dediği imkânsızlığı bu ilksel bütünlüğe yeniden kavuşma olarak hayal ediyordu. Oysa insan eksik değil, eksiltilmiş bir varlıktır; "fazlalıkları" alınmış, biçimlendirilmiş bir figür; taştan yontulmuş bir Hermes heykeli gibi. Antikler için heykeltıraşlık, gerekli kısımları "ekleyen" resmin aksine, gereksiz kısımları "eksilten" bir sanattı.

> Eğer hâlâ kendi güzelliğini göremiyorsan, güzel hale gelmesi gereken bir heykelin heykeltıraşı gibi yap: Heykeltıraş, heykelin güzel yüzünü ortaya çıkarıncaya dek şurasını kaldırır, burasını yontar, bir tarafı perdahlar, diğer tarafı temizler. Sen de aynı şekilde yüzeysel olan her şeyi kaldır, eğik duran her şeyi dikleştir, karanlık her şeyi arındır ki parlasın, ve erdemin tanrısal aydınlığı sende parıldayana dek kendi heykelini yontmaktan vazgeçme.[21]

Simplicius da filozofu bir insan yontucusu olarak görüyordu: "Filozofun kentteki yeri ne olacaktır? İnsan yontuculuk." Onun işi insana yakışan, doğaya uygun bir hayat yaşamak için kendini ve başkalarını arındırmaktı.

[20] Heinrich Zimmer, *Kral ve Hortlak*, s. 148.

[21] Plotinos'tan aktaran Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 190.



Peygamber Burak üzerinde Cebrail ve diğer meleklerin eşliğinde Miraç yolculuğuna başlayacağı Mescidü l-Aksa'ya gidiyor. Darir'in *Siyer-i Nebi*'si, 1595.

O "bütün yurttaşların ortak babası ve eğitmeni, yeniden biçimleyicisi, danışmanı ve koruyucusu olacaktır; iyinin tamamlanmasına katkıda bulunmak için herkese kendini sunacak, mutlu olanlarla birlikte sevinecek, derdi olanlarla dertlenecek ve onları teselli edecektir."[22]

Treadwell'in ölüm sebebi ayı saldırısı değil, onun insanla-hayvan arasındaki sınıra saldırmasıdır. Bu sınırı aşmaya kalkışmış, *hemen oracıkta olan dokunulamaza* dokunduğu için ölmüştür Treadwell. Tanrılaştırdığı ayılarının yaşadığı Katmai doğal parkı onun için bir "tapınak"tı; kutsaldı. Tabiatın niçin "kutsal" (dokunulmaz) olduğunu ölümüyle herkese bir kez daha hatırlatmış oldu.

tuhaf hayvan

Benliğimizi tümüyle tandığımızı kim söyleyebilir? Ben, bir başkasıdır. Hayvan, benliğimizdeki başkasıdır. Onda bulduğumuz, kendi karanlık, tuhaf ve tekinsiz tarafımızdır.

Önce atadam gibi bir melez hayvana ve sonra da insan binicinin bineğine dönüşen Hayvan, İnsana yolculuğunda eşlik etmektedir. Yolcu yürüyüşünde yanlız değildir; kâh bineği olarak kâh ona yol gösteren kâh peşinde koşulan av olarak ya da başka bir deyişle gölgesi olarak hayvan insanın hep yanıbaşındadır.

[22] Simplicius'tan aktaran Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 210.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-Üns. Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. S. Uludağ ve M. Kara, Marifet, İstanbul 2001.

Abrevaya, Elda. *Deliliğin Tutkusu/ Tutkunun Deliliği*, Bağlam, İstanbul 2002.

Addas, Claude. *İbn Arabi. Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Gelenek, 2003.

Agamben, Giorgio. *Açıklık. İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, YKY, 2009.

Ahmed-i Dâî, *Çengnâme*, haz. Gönül A. Tekin, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1992.

Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, 2006.

And, Metin. *Geleneksel Türk Tiyatrosu*, İnkılâp, 1985.

———. *Oyun ve Bügü. Türk Kültüründe Oyun Kavramı*, YKY, 2003.

———. "Soytarı: Tiyatronun Yaşam Suyu," *Sanat Dünyamız*, sayı 55, YKY, 1994.

Anohin, A. V. *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, çev. Zekeriya Karadavut ve Jannet Meyermanova, Kömen, 2006.

Apuleius, *Başkalaşımlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, 2006.

Arkoun, Muhammed. *Kur'an Okumaları*, İnsan, İstanbul 1995.

Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, 2010.

Ay, Resul. *Anadolu'da Dervîş ve Toplum. 13.-15. Yüzyıllar*, Kitap Yayınevi, 2008.

Ayto, John. *Dictionary of Word Origins*, Arcade, 1990.

Azîz Nesefî, *Hakikatlerin Özü* (*Zübdetü'l-Hakâik*), haz. M. Murat Tamar, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Bachelard, Gaston. *Mumun Alevi*, çev. Işık Ergüden, İthaki, 2008.

———. *Uzamın Poetikası*, çev. Alp Tümertekin, İthaki, 2008.

Bachofen, J. Jakob. *Söylence, Din ve Anaerki*, çev. Nilgün Şarman, Payel, 1997.

Bacon. *Bütün Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, Cem yayınları, 1974.

Baer, Marc David. *IV. Mehmet Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*, çev. Ahmet Fethi, Hil, 2010.

Bahtiyar, Lale. *Sufi*, Thames and Hudson, 1991.
Barnstone, Willis (ed.). "The Gospel Of Thomas", *The Other Bible* içinde, HarperSan Franscisco, 1984.
Bataille, Georges. *Edebiyat ve Kötülük,* çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, 1997.
Baudrillard, Jean. *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, 2005.
———. *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, 2001.
———. *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Emel Abora ve Işık Ergüden, Ayrıntı, 1995.
Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi*, 2 cilt, Ötüken, 2007.
———. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, Ötüken, 2006.
Becker, Udo. *The Continuum Encyclopedia of Symbols*, Almancadan İngilizceye çeviren Lance W. Garmer, Continuum Publishing, New York 1994.
Benslama, Fethi. *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim, 2005.
Bergson, Henri. *Gülme*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı, 1996.
Berthier, Laurence. "Mevsimsel Bayram ve Törenler, Japonya'da matsuri ve nenchu gyoji," çev. Gülser Çetin, *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* içinde, c. I, ed. Yves Bonnefoy, Dost, 2000.
Bettany, G. T. *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, Ahmet Aydoğan, Say, 2005.
Beverly, Moon (ed.). *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism,* Shambhala, 1997.
Biardeau, Madeleine. "Kurban. Yupa, Kurban Töreninde Kullanılan Direk," çev. Nuriye Yiğitler, *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* içinde, c. II, Dost, 2000.
Bieder, Robert E. *Toplumun Aynasında Ayı*, çev. Zülal Kılıç, Kitap, 2007.
Bonnefoy, Yves (ed). *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 2 cilt, Dost, 2000.
Borgeaud, Philippe. "Pan," çev. Lale Arslan, *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* içinde, c. II, Dost, 2000.
———. *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*, çev. Adnan Kâhiloğulları,

Dost, 2008.

Bottéro, Jean (ed.). *Eski Yakındoğu. Sümer'den Kutsal Kitap'a*, çev. Adnan Kâhiloğulları ve diğerleri, Dost Kitabevi, 2005.

———. *Gılgamış Destanı*, çev. Orhan Suda, YKY, 2005.

———. *Mezopotamya. Yazı, Akıl ve Tanrılar*, çev. Mehmet Emir Özcan, Ayten Er, Dost Kitabevi, 2003.

Brunner, Bernd. *Ayılar. Kısa Bir Tarih*, çev. Servet Yeşilyurt, E Yayınları, 2011.

Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji, çev. Kudret Emiroğlu*, İmge, 1992.

———. *Mitolojinin Gücü*, çev. Zeynep Yaman, MediaCat, 2009.

Can, Şefik. *Hz. Mevlânâ'nın Rubaileri*, Kültür Bakanlığı, 2001.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten önce Felsefe*, c. I, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı, 1995.

Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi II. Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk, Hece, 2005.

Chevalier, Jean ve Alain Gheerbrant, *A Dictionary of Symbols*, Penguin, 1996.

Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan, 1997.

Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman. Muhyiddin İbn Arabi*, çev. Atila Ataman, Gelenek, 2003.

Cîlî, Abdülkerîm el-. *İnsan-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, ed. Selçuk Eraydın ve diğerleri, İz, 1999.

Cioran, Emil Michel. *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, Metis, 2003.

Coomaraswamy, Ananda. *Hinduizm ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs, 2000.

Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi. Nihilizm ve Materyalizm*, çev. Deniz Canefe, İdea, 1996.

Corballis, Michael C. *İşaretten Konuşmaya*, çev. Aybek Görey, Kitap, İstanbul, 2003.

Cuche, Denys. *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, çev. Turgut Arnas, Bağlam, 2013.

Çağatay, Saadet. "Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler", *100. Doğum Yıldönümüne Armağan. Prof. Dr. Saadet Çağatay'ın Yayınlanmış Tüm Makaleleri* içinde, ed. Aysu Ata, c. 2, s. 410-431, Ayaz Tahir Türkistan İdil-

Ural Vakfı, 2008.

———. "Karaçay Halk Edebiyatında Avcı Bineger", *100. Doğum Yıldönümüne Armağan. Prof. Dr. Saadet Çağatay'ın Yayınlanmış Tüm Makaleleri* içinde, ed. Aysu Ata, c. 1, s. 415-429, Ayaz Tahir Türkistan İdil-Ural Vakfı, 2008.

Çelebi, Asaf Hâlet. *Mevlânâ ve Mevlevilik*, Hece, 2002.

Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz, 2004.

De Waal, Frans. *İçimizdeki Maymun. Biz Neden Biziz?*, çev. Aslı Biçen, Metis, 2008,

Descola, Philippe. *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, çev. İsmail Yerguz, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Devletşah. *Tezkire-i Devletşah*, c. I, çev. Necati Lugal, MEB, 1994.

Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, YKY, 2003.

Divitçioğlu, Sencer. *Kök Türkler*, Ada, İstanbul, 1987.

Dols, Michael W. *Majnún: The Madman in Medieval Islamic Society*, Clarendon Press ve Oxford, 1992.

Draaisma, Douwe. *Bellek Metaforları*, çev. Gürol Koca, Metis, 2007.

Drury, Nevill. *Şamanizm*, çev. Erkan Şimşek, Okyanus, 1996.

Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç, 2005.

Eberhard, Wolfram. *A Dictionary of Chinese Symbols. Hidden Symbols in Chinese Life and Thought*, Routledge, Londra, 1996.

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM, 2003.

Ebü Nasr Serrâc Tüsî, *el-Lüma'. İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk, 1996.

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Zeki Aydın, Kabalcı, 2005.

Ebu'l-Kâsım en-Neysabürî, *Akıllı Deliler Kitabı (Ukalâu'l-Mecânîn)*, çev. Yahya Atak, Şule, 2002.

Eco, Umberto. *Düşman Yaratmak ve Rastgele Yazılar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Doğan Kitap, 2014.

Eflâtun, *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur, MEB, 1997.

Elder, George. R. *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, c. II, Shambhala, 1996.

Eliade, Mircea. *The Two and The One*, The University of Chicago Press, 1979.
———. *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece, 1991.
———. *Demirciler ve Simyacılar*, çev. Mehmet Emin Özcan, Kabalcı, 2003.
———. *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece, 1992.
———. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 3 cilt, çev. Ali Berktay, Kabalcı, 2003.
———. *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı, 2000.
———. *Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan, İmge, 1999.
———. *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a*, çev. Ali Berktay, Kabalcı, 2006.
Epstein, Perl. *Kabala. Musevi Mistiklerinin Yolu*, çev. N. Karayazgan ve Ş. Barkın, Dharma, 1993.
Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi, 1993.
Esin, Emel. *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, Kabalcı, 2006.
Ferideddin Attar. *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, 1991.
Feuerbach, Ludwig. *Geleceğin Felsefesi*, çev. Oğuz Özügül, Say, 2006.
Foucault, Michel. *Deliliğin Tarihi*, 3 cilt, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1992-1993.
Franz, M.-L. von ve diğ., "The Anima: The Woman within," *Man and His Symbols* içinde, Arkana, 1990.
Fraser, Angus. *Çingeneler*, çev. İlkin İnanç, Homer, 2005.
Frazer, J. G. *Altın Dal*, 2 cilt, çev. Mehmet H. Doğan, Payel, 1991, 1992.
Freud, Sigmund. *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura, Metis, 1998.
———. *Dinin Kökenleri*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, Payel, 2002.
———. *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis, 1999.
———. *Bir Yanılsamanın Geleceği. Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2000.
———. *Uygarlık, Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın, Payel, 2004.
———. *Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın, Payel, 2006.
———. *Haz İlkesinin Ötesinde. Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, Metis, 2001.

———. *Metapsikoloji*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2000.
———. *Metapsikoloji*, çev. Ayşe Tekşen Kapkın, Emre Kapkın, Payel, 2002.
Frye, Northrop. *Kudretli Kelimeler*, çev. Selma Aygül Baş, İz, 2008.
———. *Büyük Şifre. Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı*, çev. Selma Aygül Baş, İz, 2006.
Fuzuli, *Rind ile Zahit*, çev. Hüseyin Ayan, MEB, 1993.
Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım, 2003.
———. *Ortaçağda Felsefe. Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı, 2007.
Gimbutas, Marija. *The Language of the Goddess*, HarperCollins, 1991.
Ginzburg, Carlo. *Efsaneler, Amblemler, İzler. Morfoloji ve Tarih*, çev. Mehmet Moralı, Kırmızı, 2007.
Girard, René. *Günah Keçisi*, çev. Işık Ergüden, Kanat, 2005.
———. *Kültürün Kökenleri*, çev. Mükremin Yaman, Ayten Er, Dost, 2010.
Gould, Stephen Jay. *Darwin ve Sonrası. Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, çev. Ceyhan Temürcü, TÜBİTAK, 2000.
———. "Darwin'in Suiistimali," *Galileo'nun Buyruğu* içinde, (ed. Edmund Blair Bolles) çev. Nermin Arık, TÜBİTAK, 2000.
Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*, Kabalcı, 2007.
———. *Dede Korkut Hikâyeleri*, Kabalcı, 2006.
Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlâna Celâleddin*, İnkılap, 1985.
———. *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap, 1992.
———. *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, 1989.
———. (çev. ve haz.) *Vilâyet-Nâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, İnkılap, 1990.
———. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka, 1977.
Graves, Robert. *Yunan Mitleri*, çev. Uğur Akpur, Say, 2004.
Graves, Robert ve Raphael Patai, *İbrani Mitleri*, çev. Uğur Akpur, Say, 2009.
Green, André. *Hadım Edilme Kompleksi*, çev. Levent Kayaalp, Metis, 2004.
Greenblatt, Stephen. *Sapma. Medeniyetin Seyrini Değiştiren Keşfin Öyküsü*, çev. Suat Ertüzün, Can, 2013.

Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi*, c. I, çev. Ergün Akça, Kabalcı, İstanbul, 2011.

Gürer, Dilaver. *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan, 2002.

Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost, Ankara, 2011.

———. *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, Pinhan, İstanbul, 2012.

———. "Helenistik Felsefe", *Felsefe Tarihi*, c. I, *Kurucu Düşünceler*, içinde, ed. Jacqueline Russ, İletişim, 2011.

Hakîm, Suad, el-. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2005.

Halifax, Joan. *The Wounded Healer. Shaman*, Thames and Hudson, 1991.

Hallâc-ı Mansûr, *Kitabu't-Tavâsin*, Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri* içinde, Yeni Boyut, 1996.

Halman, Talât Sait. *Candan Cana. Mevlânâ Celaleddin Rumi'den Seçme Rübailer*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.

Hasluck, F. W. *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, çev. Timuçin Binder, c. I, Ayrıntı Yayınları, 2012.

———. *Bektaşilik İncelemeleri*, çev. Râgıp Hulûsî (Özden), Say Yayınları, 2012.

Hearn, Lafcadio. *Kvaidan. Tuhaf Şeylere Dair Öyküler*, çev. Zeynep Avcı, Can, 2009.

Hofstadter, Douglas R. ve Daniel C. Dennett, *Aklın G'özü*, çev. Füsun Doruker, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.

Hornung, Erik. *Ezoterik Mısır*, çev. İ. Yunus Somer, Kırmızı Kedi, 2009.

Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. S. Uludağ, Dergâh, İstanbul 1996.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, çev. Ekrem Demirli, Litera, 2006.

———. *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, MEB, 1992; çeviri ve şerh Ekrem Demirli, Kabalcı, 2006.

İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. Babanzade Reşid, haz. N. Ahmet Özalp, YKY, 2004.

İkbal, Muhammed. *Câvidnâme*, çev. Annemarie Schimmel, Kültür Bakanlığı, 2001.

———. *İslâmî Benliğin İç Yüzü*, çev. Ali Yüksel, Hece, 2007.
Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki, 2011.
Jung, C. G. *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol, Payel, 1997.
———. *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmazer, Metis, 2001.
———. *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, Okuyanus, 2007.
Kant, Immanuel. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", çev. Selâhattin Hilâv, *Yazko Felsefe Yazıları*, s. 120.
Karadağ, Nurhan. *Köy Seyirlik Oyunları*, Ankara 1985.
Kaya, Korhan (ed. ve çev.) *Hint Edebiyatı Seçkisi. Okyanusun Kıyısında*, İmge, 2003.
Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1992.
Kemp, Martin. *Leonardo*, çev. Handan Balkara, Dost, 2007.
Kenrick, Donald. *Çingeneler. Ganj'dan Thames'e*, çev. Bahar Tırnakçı, Homer, 2006.
Kierkegaard, Søren. *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
Kohut, Heinz. *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. Oğuz Cebeci, Metis, 1998.
Kovel, Joel. *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı, 1994,
Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı, 2002.
———. *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı, 1999.
Kranz, Walther. *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, 1994.
Kurnaz, Cemâl ve Mustafa Tatcı, *Türk Edebiyatında Şathiye*, Ankara, 2001.
Kurt, Ali Vasfi. *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İnsan, 1998.
Lao Tse, *Tao Te Ching*, çev. Ömer Tulgan, Yol, 1994.
Le Breton, David. *Yürümeye Övgü*, çev. İsmail Yerguz, Sel, 2003.
———. *Ten ve İz*, çev. İsmail Yerguz, Sel, 2010.
Leeming, David ve Jake Page, *Myths of the Male Divine God*, Oxford University Press, New York 1997.
Lévy-Bruhl, Lucien. *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, DoğuBatı, 2006.

Lévi-Strauss, Claude. *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, YKY, 1994.
———. *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, YKY, 2000.
———. *Irk, Tarih ve Kültür*, çev. Haldun Bayrı ve diğ., Metis, 1995.
Mackenzie, Donald A. *Çin ve Japon Mitolojisi*, çev. Koray Akten, İmge, 1996.
Manguel, Alberto. *Kelimeler Şehri*, çev. E. E. Taşcıoğlu, YKY; 2013
Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, YKY, 2004.
Mauss, Marcel. *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, DoğuBatı, 2005.
May, Rollo. *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis, 1998.
Meriç, Cemil. *Işık Doğudan Gelir*, İletişim, İstanbul 199
Mevlana, *Fihi Mafih*, çev. Melike Ülker Anbarcığolu, MEB, 1990.
———. *Mesnevi*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap, 1984.
———. *Divân-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı, 2000.
Moğolların Gizli Tarihi, çev. Ahmet Temir, Türk Tarih Kurumu, 1995.
Moon, Beverly (ed). *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, 2 cilt, Shambhala, 1997.
Muhammed ibn Münevver, *Tevhidin Sırları*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı, 2004.
Mulhall, Stephen. *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Öktem, Sarmal, 1998.
Nakamura, Hajime. *Gotama Budha*, çev. Zeynep Seydan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2012.
Nami Başer, "Psikoz Yorumcusu Olarak Lacan," *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Epos, 2004.
Nancy, Jean-Luc. *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik. Dört Küçük Konferans*, çev. Murat Erşen, Monokl, 2011.
Nasio, J.-D. *Aşk Acısı*, çev. Hatice Bakanlar ve Canan Coşkan, İmge, 2007.
———. *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, çev. Özge Erşen, Murat Erşen, İmge, 2006.
Naskali, Emine Gürsoy ve Hilal Oytun Altun (ed.), *Av ve Avcılık Kitabı*, Kitabevi, 2008.
Nasr, S. H. *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz, 1999.

———. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, 1985.
———. *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan, 1992.
———. *Tabiat Düzeni ve Din*, çev. Latif Boyacı, İnsan, 2002.
Nasr Seyyid Hüseyin ve Oliver Leaman (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2007.
Naumann, Nelly. *Japon Mitolojisi*, çev. Akın Kanat, İlya, 2005.
Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say, 2010.
———. *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
Noyan, Bedri. Bektaşilik Alevilik Nedir?, Ant/Can Yayınları, 1995.
O'Flaherty, Wendy Doniger. *Hindu Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge, 1996.
Ocak, A. Yaşar. *Kalenderilik*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1992.
———. *Menakıbnameler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1992.
———. (haz.) Tarihten Teolojiye: *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, Türk Tarih Kurumu, 2005.
Olender, Maurice. "Priapos, Tanrıların Sonuncusu" çev. Lale Arslan, *Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* içinde, c. II, Dost, 2000.
Onay, Ahmet Talât. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Akçağ, 2000.
Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*, 2 cilt, Türk Tarih Kurumu, 1993.
Page, R. I. *İskandinav Mitleri*, çev. İsmail Yılmaz, Phoenix, 2009.
Paz, Octavio. *Çifte Alev, Aşk ve Erotizm*, çev. Tomris Uyar, Okuyanus, 2002.
———. *Modern İnsan ve Edebiyat*, çev. Turhan Ilgaz, Remzi, 1993.
Picq, Pascal ve diğerleri. *Dilin En Güzel Tarihi*, çev. Sema Rifat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, Kabalcı, 2007.
———. *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, MEB, 1997.
———. *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB, 1943.
———. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türki-

ye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
———. *Sokrates'in Savunması*, çeviri ve yorum: Erman Gören, Kabalcı, 2006.
———. *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur, MEB, 1997.
Poliakov, Léon. *Arî Miti. Avrupa'da Irkçı ve Milliyetçi Fikirlerin Tarihi*, çev. Yakup Kaya, Ahmet Yıldırım, Epos, 2011.
Polo, Marco. *Dünyanın Hikaye Edilişi*, çev. Z. Zühre İlkgelen, 2 cilt, İthaki, 2003-2004.
Pürcevâdî, Nasrullah. "Hâfız'ın Rindliği-II," *Can Esintisi, İslamda Şiir Metafiziği* içinde, çev. Hicabi Kırlangıç, İnsan, 1998.
Quignard, Pascal. *Cinsellik ve Korku*, çev. Aykut Derman, Can, 2001.
———. *Adı Dilimin Ucunda*, çev. Esra Özdoğan, Sel, 2005.
Radloff, Wilhelm. *Türklerin Kökleri, Dilleri ve Halk Edebiyatı*, EKAV Yayınları, Ankara 1999.
Ramachandran, V. S; Sandra Blakeslee. *Beyindeki Hayaletler. İnsan Zihninin Gizemlerine Doğru*, çev. Levent Öztürk, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
Ridley, Matt. *Genom: Bir Türün Yirmi Üç Bölümlük Otobiyografisi*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2007.
Roller, E. Lynn. *Ana Tanrıça'nın İzinde, Anadolu Kybele Kültü*, çev. Betül Avunç, Homer, 2004.
Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi. Büyük Destan ve Söylenler Antolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu ve diğ., İmge, 1998.
Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan, Kabalcı 2005.
Russ, Jacqueline (ed.). Felsefe Tarihi, c. I, çev. İsmail Yerguz, İletişim, 2011.
Russell, Bertrand. *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, YKY, İstanbul, 1997.
Sahlins, Marshall. *Tarih Adaları*, çev. C. Hakan Arslan, Dost, 1998.
———. *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü, bgst, 2012
Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı, 2004.
———. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli,

Kabalcı, 2004.
Schuon, Frithjof. *İslamın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, İz, 1996.
Sennett, Richard. *Ten ve Taş. Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2002.
Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî, *Maarif*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.
Spinoza, Baruch-Blyenbergh, Willem van. *Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum, Norgunk, 2008.
Storr, Anthony (ed.), *Jung'dan Seçme Yazılar*, çev. Levnet Özşar, Dost, 2006.
Şems-i Tebrizî, *Konuşmalar. Makalât*, 2 cilt, M. Nuri Gencosman, Hürriyet, 1974.
Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, YKY, 1999.
Taberi, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Zâkir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir, MEB, 1991.
Togan, Zeki Velidi. "Türk Efsanelerinde Milli Alâmetler," *Türk Yurdu*, Ekim 1925, c. III, sayı 14, s. 138.
———. *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1970.
Toorn, Karel van der ve diğerleri (ed.). *Dictionary of Deities and Demons in The Bible* içinde, Brill, 1999.
Tökel, Dursun Ali. *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, Akçağ, 2000.
Upanişadlar. çev. Korhan Kaya, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
Usluer, Fatih. *Hurufilik. İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalcı, İstanbul, 2009.
Ülken, Hilmi Ziya. *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi*, Kalan, 2003.
Winston, Robert. *Tanrının Öyküsü*, çev. Sinan Köseoğlu, Say, 2010.
Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis 2011.
Vernant, Jean-Pierre. *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost, 2001.
———. *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Hüsen Portakal, Cem, 2002.
———. İlk Kadın Pandora, çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan, 2011.
Vilayetnâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılap, 1990.

Verdet, Jean-Pierre. *Gökyüzü Düzen ve Karmaşa*, çev. Orçun Türkay, YKY, 2007.

———. *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, Encore, 2008.

Yavuz, Hilmi. *Budalalığın Keşfi*, Can, 2002.

Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı, 2008.

Zachariadou, Elizabeth A. (ed.) *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, çev. Gül Çağalı Güven ve diğ., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.

Zellini, Paolo. *Sonsuzun Kısa Tarihi*, çev. Fisun Demir, Dost, 2009.

Zeman, Adam. *Bilinç. Kullanım Kılavuzu*, çev. Gürol Koca, Metis, 2006. Zimmer, Heinrich. *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, çev. Gül Çağalı Güven, Kabalcı, 2003.

———. *Kral ve Hortlak. Ruhun Kötülüğü Yenmesine Dair Hikâyeler*, çev. İlker M. İyidoğan, Kabalcı, 2003.

Žižek, Slavoj. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2004.

DİZİN

aba 152
abayan 152
Abbâd b. Süleyman 325
abdal 200, 202
Abdal Musa 176
ab-ı hayat 16, 109
Adams, James Capen 367
Âdem 41, 42, 112, 122, 125, 182, 297, 304, 307
Adonis 45, 279
Afrodit 279
Agamben, Giorgio 370, 371
Agdistis 30
Agni 97
ağaç 43, 46, 101
  ağaç kovuğu 91
  ağaç ruhu 136
  bademağacı 30
ahimsâ 231
Ahmed Gazzâlî 182
Ahmed-i Dâî 174, 220
Ahmed-i Sârbân 345
Ahmet Yesevî 349
Ah! 199, 201
Ak-Ana 299
akbaba 301
akh 26
Akhilleus 168, 223
akl-ı küll 353
akl-ı maâd 353
akrep 168
Aktaion 168, 169, 172, 223
Alan-ho Kadın 35
albıs 102
Alekseyenko, J. A. 126
Algan, Refik 226, 228
Ali b. Ebû Talib 334
Altın-Dağ 312
Ama no İva 66
Amaterasu 66
Amatsumara 67
Ameisenowa, Sofia 370
Ame no Minaka-nuşi 313
Ame no Uzume 66, 68
Amon 78
Anaksimandros 264, 284
Ana Tanrıça 61, 168
And, Metin 72, 100
Andromeda 259
Anu 312
A-pao-ki'n 34
aparigraha 231
apeiron 284
Aphrodite 32, 45, 60, 113, 119
Apis öküzü 26
Apollon 40, 82, 91, 145, 168, 340
Apsû 60, 304
Apuleius 75, 92, 170
Aquino'lu Tommaso 213
Ares 236
Ariadne 89
Aristophanes 87
Aristoteles 286, 294
Arkas 145
Arkon 329, 330, 371
Arlecchino 75
Arş 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328

art 161
Artemis 145, 164, 167, 168, 172
Artemis Tapınağı 164
arth 161
Artio 161, 163
artos 161
Aruntalar 56
Aruz Koca 48
arzh 161
Asklepios 168, 223
aslan 27, 48, 49, 160, 172, 214, 217, 237, 239
asma 89
asteya 231
at 24, 100, 218, 219, 220, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 315
atadam 223
Atalante 223
Atalar kültü 19
Atharva Veda 58
Athena 113, 119, 236
Athenagoras 318
Atinalı Antisthenes 186
Atinalı Solon 187
Atkinson, J. J. 278
Ātman 104, 219
atsineği 186
Attis 29, 279
Aviezer, Nathan 282
Avilalı Azize Teresa 36
Ay 23, 24, 39
a'yân-ı sâbite 353
Ay Atam 39, 41
ayı 133, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 143, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 159, 161, 163, 343, 366, 367
Ayı Günü 151
Ayı Madonnalar 164
Aynu'l-Kudât 183
Ayos Evostasyos 176
Ay Va 39
Aziz Augustinus 93, 125, 294, 313
Aziz Basileios 37
Aziz Benedictus 241
Aziz Blaise 151
Aziz Claude 151
Aziz Columban 151
Aziz Efstathios 175
Azize Teresa 36, 37
Azize Ursula 151
Aziz Gall 151
Aziz George 258, 259
Aziz Hippolytus 23
Aziz Korbinian 151
Azîz Nesefî 206
Aziz Victorlu Hugo 294
Aztlan 292

ba 26
Baba Maçin 208
Baba Tahir 338
bacak 91, 102
Bachelard, Gaston 46, 110, 318
Bacon, Francis 14
badem 31
badem ağacı 30
Bahaeddin Veled 350
bahçe 112
Bahr-i Muhit 16
bakire 25
  bakire doğum 25
  bakire gebe kalma 29

ölümsüz bakire 29
Bakkhos 85, 88, 93
balık 236
Balsamon, Theodore 141
barak 345
Barak Baba 342, 343, 344, 345
Baraklılar 343
barbar 260
Basat 48
Basilide 328, 330
Başkalaşımlar 75, 170
Bateson, Gregory 283
Baubo 68, 69, 70, 72, 82
Baudrillard, Jean 245
Bâyezid Bistâmî 182, 185, 206, 355
Baykal gölü 47
Beagle gemisi 262
Beethoven 269
Behemoth 370
Behnam, prens 176
Bennu 293
beran 155
Bergman, Ingmar 365
berserker 160, 162
berzah 24
Best, Eldson 129
bezm-i elest 182
Bhagavad Gita 196
Bilge Kağan 305
Bineger 178, 179
Bodhisattva 175
boğa 28
Boğa Prens 47
Boratav, P. N. 149
Boreas 301
boynuz 180, 349
Börteçine 50
Brahmâ 94, 95, 96, 97, 98, 305, 306
brahmâçârya 231
Brahmadatta 175, 180
Brauron çömlekleri 168
Breton, David Le 199, 202
Brihadaranyaka Upanişad 58
Brunner, Bernd 365
Buda 25, 28, 111, 174, 177, 180, 228
Buğdayoğulları 29
Bukuri gölü 29
Buphonia 277
Burgestez-Udagan 56
Busbecq, Ogier Ghiselin de 176, 197
Bühlül 335
büyü 21, 34
Büyük Ayı 35
Büyük İskender 249
Büyük Patlama 282

cadılık 246, 247
Caesare'li Eusebios 214
Câfer b. Harb 324
Caladhara 240
canavar 236
Canetti, Elias 13
Carus, Carl Gustav 269
Cassirer, Ernst 256
Cebbar Kulu 328
Cebrail 32
Celâl Ata 207
Cengiz Han 35, 36, 50, 176
ceylan 172, 173, 174, 176
Cicero 194, 294
ciğer 281
Codrington, Robert Henry 17
Commedia dell'Arte 75

Conaro Şapeli 36
Cupido 85, 170, 171
Cüneyd-i Bağdâdî 184, 185

Çağatay, Saadet 174, 177, 179
çam kozalağı 90
Çam Ormanı Bilgeleri 95
Çatalhöyük 51, 168
Çelebi, Asaf Hâlet 174
Çengnâme 174
çiçek 272
Çin 24, 29
Çingeneler 141
çiy 30
Çoban Ata 24
çocuk 272
Çolpan (Çoban) yıldızı 24

dağ 41
darü'l-harb 256
darü'l-İslam 256
Darwin, Charles 262, 264, 266, 278
Dede Korkut Kitabı 48
De La Croix 75
delilik 332
Delphoi 338
Demeter 61, 63, 68
demir kazık 300
Demiurgos 330
Demokritos 359, 360
Devletşah 224
Devletşah Tezkiresi 41
dharma 96
Diogenes 368
Dionysos 32, 40, 75, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 124, 244, 279, 339, 340
Dionysos sır ayinleri 244
Dionysos-Zagreus 279
Dioskurides 195
Dodona'nın meşesi 46
Dodona rahibeleri 338
domuz 247
Dosocin 78
Dumuzi 62, 68
Durga 296
Durkheim, Emile 283
dut ağacı 46
düğün 59
Düldül 227
Dürerü't-Tîcan 39
düşlerde uçma 34
Dyaus 58

Ea 312
Earle, Augustus 262
Ebû Abdullah Nebâcî 333
Ebû Bekir ed-Devâdârî 39
Ebû Hureyre 333
Ebû'l-Fadl 336
Ebû'l-Hûseyin en-Nûrî 185
Ebû Mansûr el-Mâtürîdî 321
Ebû Nasr Serrâc Tûsî 342
Ebû Said 336
Ebû Vüheyb Bühlül bin Amr el-Kûfi 335
ehe 154
ejderha 255, 312
Ekskalibur 227
Elealı Parmenides 220
Eleusis *mysteria*'ları 68, 91
Eliade, Mircea 159, 237, 254, 316
elif 201
elif çekmek 199, 201
Elohim 298, 304

emeget 348
Ene'l-Hakk 333
Enkidu 105, 107, 109, 365
Enki/Ea 291
Enlil 24, 63, 312
ensest 45, 277, 279, 281
Epikuros 122, 193, 208
Epikurosçuluk 193, 194
Epimetheus 118
Erasmus 348
Ereşkigal 68
Ergenekon 41
Erhat, Azra 90, 168
Eros 309
Er-Töştük destanı 47
Estridsen, Svend 146
eşek 89
eşik 24, 80, 256
etnik merkezcilik 257, 264
Eurynome 300, 303
Eurytion 223
ev 317, 319, 341

Fahruddin Irâkî 183
fallus 60, 61, 62, 65, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 82, 83, 84, 89, 91, 93, 94, 95, 100, 101, 102, 120, 123, 125, 213, 281, 305
fascinum 34, 82
fascinus 93
Faunus 86
Fazlullah Esterabaî 269
Ferdinand, II. 252
Feridedin Attâr 172, 182
Feuerbach, Ludwig 315
fica 83, 87
ficus 87
fil 25, 28
Filozof Taşı 271
Firdevsî 162
Fischart, Johann 247
Fjellström, Pehr 137
Floralia 83
frenoloji 267
Freud, Sigmund 34, 37, 225, 226, 231, 232, 234, 265, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 369
Fulton, Willy 365
Furor 93
Fuzûlî 355

gaga 349
Gagavuzlar 29
Gaia 60, 61, 97, 304, 305
Galenos 101
Gall, Franz Josef 267
Galton, Francis 266
Gambrinus 92
Garuda 292, 293
Geb 78
gentile 255
geyik 166, 167, 174, 175, 176, 180
Geyikli Baba 349
Gılgamış 106, 107, 109
Gılgamış destanı 16, 105
Gideon'un yapağısı 32
Ginzburg, Carlo 162
Giovanni da Pian del Carpini 247
Glaukos 188
Gnostikler 121
Gotama 314
göbek dansı 68
göbek kordonu 44
Gök 23, 24, 29, 58, 59, 298,

306
Gökyay, Orhan Şaik 48
Gölpınarlı, Abdülbâki 269
Griffon 370
Gutmann, Br. 43
güneş 23, 24, 39, 67
Gürpınar, Hüseyin Rahmi 74
güvercin 34, 349
Güzel ve Çirkin 268
gymnasion 80

Hacı Bektaş-ı Veli 29, 215, 216, 217, 218, 229, 255, 259, 349
Hacı Doğrul 349
Hacılar 51, 168
Hacım Sultan 176, 259
Hades 68, 78, 80, 236
Hadot, Pierre 188, 191, 194
Haeckel, Ernst 264
Hâfız 181, 182
Halis Köpek 186
Harun Reşid 335
Hasan-ı Basrî 216
Havva 112, 120, 122
Hayat Ağacı 167
Heidegger, M. 315
Hephaistos 112, 114
Hera 58, 89, 97, 119
Herakles 223, 239
Heredotos 72, 236
Herkules 236
hermai 78
Hermaion 81
Hermes 40, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 113, 114
Hermogenes 81
Herto 15
Herzog, Werner 365
hevâ 185, 216, 218
Hezekiel 370
Hızır 150
Hızır-İlyas 259
hieros gamos 100
Hira dağı 41
Hişâm b. el-Hakem er-Râfızî 323, 324, 325
Hişâmiyye 323
Hoca Ahmed Yesevî 206, 207, 208
Homeros 162
Honorius Augustodunensis (Honorius d'Autun) 250
Horus 26, 259, 292
Hraesvelg 293
Hu 316
hurma 41, 42
Hurûfîlik 122, 269, 270, 344
Hürmüs Han 249
Hwang-Ti 35, 214
Hwun-tun 316
Hylaios 223

Iahu 303
Iasion 63
ışık 34, 37

İason 168
ibis 292
İblis 216
İbn Abbas 290, 333
İbn Bâce 264
İbn Bîbî 257
İbn Fadlan 72
İbnü'l-Arabî 14, 41, 42, 61, 271, 304, 310, 322, 326, 355

ibnü'l-vakit 184, 190
İbrahim Edhem 143, 172, 173
İbrahim, peygamber 106
id 225, 232, 278, 280
ifrîti mahmil 101
İhvanü's-Safâ 308
İkbal, Muhammed 358
ikiz doğum 49
İmam Mehdi 41
inci 35
incir ağacı 87
İndra 28, 311
insan-ı kâmil 234, 235, 244
İsa, peygamber 24, 31, 32, 40, 42, 214, 240, 247, 271, 277, 279, 334
İsis 75, 301
İskenderiyeli Clement 214
İskitli Anakharsis 230
İştar 105
İtiraflar 313
İuno 236
İzanagi 59, 288, 312
İzanami 59, 288, 312

Julius Agathemerus 85
Jung, Carl Gustav 46, 228, 234, 262, 265, 272, 317
Jüpiter 85

ka 26
Kabala 269
Kabalacı Simon 196
Kâbe 101, 290, 341
Kâ'bî 321
Kafdağı 16
Kafka, Franz 13, 221
kalem 122
Kalenderîler 197, 202
Kallisto 145, 168
kamçı 100
kami 76
kâmil insan 231
kanatlı fallus 34
Kant, Immanuel 269, 358, 360
Kanthaka 218, 315
Kaos 300, 304, 306, 316
kaplan 48
kaplumbağa 28
Kaptan Ahab 291
Karadağ, Nurhan 73
Karagöz oyunu 72
Karhu 154
kartal 53
Kâsım-ı Envâr 16
kasnak oyunu 72
Kaşgarlı Mahmud 249, 302
katır 218, 224
kaygı 15
Kaygusuz Abdal 176
keçi 89, 92, 93, 246, 247
Keçi Abdal 255
kelet 53
kemik 32, 33, 34, 116, 349
Kentauros 222, 223
Kentauros Pholos 223
Kheiron 168, 223
kılıç 227
Kıpçak 289
Kibele 279
Kierkegaard, Søren 15, 124, 221
Kipling, Rudyard 266
Koa Maral 50
Kociki 288
Korkut Ata 287

Kök Tengri 24, 305
köpek 50, 225, 248
Köpek Başlılar 249
Köpekler Krallığı 247, 248
Köprülü, Fuad 269
körmös 159
Kral Arthur 161, 227
Kratylos 81, 87
Kronos 60, 61, 304
kuğu 293
kukeôn 68
Kundalini 110
kurban 275, 276
kurt 49, 162, 214, 247
kurtadam 247
kuş 34, 53, 159, 160, 208, 236, 237, 281, 293, 349
ba 26
kuş dili 348
Kutrigur 167
Kutsal Ruh 25, 302
Kutupyıldızı 24, 300, 313
kuyruk 227
Küçük Hans'ın at fobisi 225
Küfr 185
Kül Tegin 305
Kül Tegin Yazıtı 24
Kynokephalos 248

Lady Montagu 197
Laima 156
Lâl Uderû 237
Lao Tse 30, 235
lapis philosophorum 289
Lavater, Johann Kaspar 269
Lectures on the Religion of the Semites 274
Leonardo da Vinci 310
levha 122
Leviathan 370
Lévi-Strauss, Claude 127, 260, 264
leylek 34, 292
Liber Pater 83, 85, 92, 93
libido 106, 110, 112
lingam 94, 95, 97, 98, 99, 100
Logos 329, 330
Lokman 336
Lombroso, Cesare 267, 268
Lotis 88
Lucy 15

Madımak oyunu 71, 73
Maeotis bataklığı 167
Magna Mater 289
Magritte, R. 263
mağara 39, 40, 41, 49, 67, 140, 298
Makâlât 224
Mâlik b. Dînâr 334
Manas destanı 43
Mançular 29
köken mitleri 29
mandorla 31
manyak 159
Marco Polo 68, 248
Marcus Aurelius 190, 192
Marduk 304, 312
Marrano'lar 247
Martin Luther 219, 269
maske 245
materia prima 110
Matta 334
Mauss, Marcel 19, 21
Maya (Buda'nın annesi) 25
Mayıs-ağacı 136
mecnûn 333
Medusa 67, 170, 171

"Melezleme" (Franz Kafka) 13
melezlik 13, 15, 17, 23, 24, 25, 150
Meryem Ana 25, 30, 31, 32, 34, 42
Mesih 277, 370
Mesûdî 162
Fîhi Mâ Fîh 13
Mevlânâ Bahau'l-Hak Ve'd-Din 350
Mevlânâ Celaleddin-i Rumi 13, 143, 197, 210, 211, 218, 220, 224, 229, 230, 264, 335, 341, 355, 358
Miletoslu Thales 187
Min 78
Mnemosyne 294
Mnesimakhe 223
Moby Dick 291
Moğolların Gizli Tarihi 50
Muhammed Alliyân Nesevî 212
Muhammedî Nur 290
Muharrem alayı 101
Musa 46, 229, 271
Musalar 294
Mut 301
Mutezile 323, 325
Mutunus Tutunus 83
mücahede 189, 216, 224, 229, 232, 336
münakere 217
Müneccim Krallar 24
Myrrha 45

Nâga 110, 292
Nammu 291
Nancy, Jean-Luc 284
Nara-simha 239
Narbonnelu Hyon 248
narsisizm 265
Nasîru'd-din Tüsî 202
Nasr, Seyyid Hüseyin 270
Nebukadnessar 373
Necâti Bey 199
nefs 183, 196, 205, 210, 212, 213, 215, 216, 220, 229, 230, 241, 302, 336
nefs hayvanı 206
nefs köpeği 237
Nemea 236, 239
Nemrud 249
Nessos 223
Nicolaus Cusanus 357
Nietzsche, Friedrich W. 91, 221, 243, 244, 340, 360, 361, 367
Nikolaenko, Vitaly 366
Ninlil 63
Nişabur 173
Niyazî-i Mısrî 342
Noyan Buka 47
Nuh 249
Nun 320
Nwyia, Paul 341
Nyks 309
nympha 89

Ockhamlı William 237
Odin 236, 311
Oğuz Han 47, 48
Oğuzname 47
Ohomikame 67
Oidipus 27, 277
Oineus 168
olisbos 93
Olympos 80
Onogoro 289, 312

Ophion 300, 303
Orfeus 214
Orion 168
orji 63, 64, 92, 96
Orpheus 301
Osiris 26, 78, 110, 293, 311
Ovidius 87

öbüge 154
öjenizm 266
Ötüken/Etügen 152

Pan 81, 86, 87
Pandora 80, 114, 115, 117
P'an-ku 304, 306, 307, 311, 312
panspermia 329
Paşupati 240
Patmos adası 41
Paul Schreber vakası 37
Pavlus 344, 354
Paz, Octavio 317
Pegasus 213
Peleus 223
Pellat, Charles 335
Penis Bayramı 76
Persephone 68
Perseus 259
persona 234
phallophoriai 89
Phoenix 293
Picq, Pascal 236
Pietro Damiani 242
Pişekâr 75
Placidus 176
Platon 41, 81, 87, 188, 194, 195, 219, 294, 331, 338, 342
Plinius 251
Plotinos 194
Plutarkhos 82, 254
pneuma 294
Porphyrios 156
Pracâpati 306
Priapos 69, 75, 83, 84, 85, 87, 88
Prometheus 114, 115, 116, 117, 119, 281
psychopompos 78
Psykhe 170, 171
Ptah 311
Puruşa 307
Pyrrhon 188
Pythagoras 23
Pythia 338

Quignard, Pascal 83

Ra 292, 320
Rabbi Joseph 123
Râbiatü'l-Adeviye 183, 184
Radloff, Wilhelm 49, 153, 291
Radonzhli Aziz Sergius 151
Rangi ve Papa 61
Rasmussen, Knud 128
Reick, H. 72
ren geyiği 159
Rivers, W.H.R. 17, 18
riyazet 195
Rockwell, David 130
Roikos 223
Roller, Lynn E. 51
Rousseau, Jean-Jacques 244
Roux, Jean-Paul 50, 66
Rudra 97
ruh 302, 319, 320
Ruzbihân Bakli 342
rüya 14, 349

rüzgâr 300, 301, 302

Saalibî 162
Saigirli Ciaran 35
saksağan 29
Samara camii 41
Sangarios 30
Sarı Saltuk 255, 259
Satyrler 87
Schreber vakası 37
Sefaradlar 247
Sefer Bahir 101
Sefer Yerira 102
Semele 89, 92
Senâî 224
Seneca 194, 208, 310
Seraf 36
serhatli 197
Set 292
Seyr ü sülûk 234
Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî 217
sfenks 27
sınır 15, 24
sır ayinleri (*mysteria*) 59
Sidharta Gotama 218
sidretü'l-münteha 213
Silenler 87
Simplicius 374
Simurg 16
simya 196
Sirius 115
Smith, William Robertson 274, 275, 276, 277
Smyrna 45
Sokrates 81, 186, 187, 294
Solbani 102
Soma 97
Sophokles 206
Spartalı Khilon 187
Spencer, Herbert 266
Stoacılar 190, 191, 194
su 39, 327
Summer, William Graham 257
sunrita 231
Susanoo 66
süper-ego 232, 233

şahin 349
Şakti 112
şaman 24, 25, 32, 51, 53, 56, 100, 102, 103, 137, 143, 144, 159, 164, 348
şarabha 175
şarap 89, 91, 92, 93, 182, 223, 275, 339
şatah 341, 342, 344
şeb-i aruz 197
Şekina 123
Şems-i Tebrizî 224
Şeşa 305
Şeyh Ebû Ali Siyah Mervezî 212
Şeyh Nâsıreddin 210
Şeyh Tahir 237
Şeytan 112, 213, 216, 219, 266
Şintoculuk 59, 75
Şîrî 203
Şiva 85, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 110, 179, 240
Şu 298, 316

Taçikaravo 67
tai 152
Taimat 312
Tammuz 63, 279

Tanrı'nın Devleti 93
tayga adazı 154
tayga eezi 154
Tefnut 298
Tekha Şara Matzkala 102
telos 59
templum 255
tempus 255
Tepegöz 48
Tezkiretü'l-Evliya 172
Thales 284
Theb 27
Thebai 27
Thoma 334
thyrsos 90
Tiamat 60, 304
T'ien ve Ti 97
Tierra del Fuego 262
timsah 28, 292
tintinnabulum 83
Tiresias 171
Titanlar 279
tohum 33
  bademle gebe kalma 29
  buğday tanesiyle gebe kalma 29
  tohumla gebe kalma 29
toprak 39
Toprak Ana 79
Topsell, Edward 150
Tor 33
totem 17, 132, 275, 276, 277, 279, 280
totemcilik 19, 21
Totem ve Tabu 274
Treadwell, Timothy 363, 365, 366, 367, 368, 369, 374, 376
tufan 300
Tumai 15
turna 349
Tyson, Edward 14

Uleyyân 337
Ullmann, Liv 365
Ulu Abdal 255
Uranos 41, 60, 97, 304
Uroboros 120, 121
ursis 161
utigan 152
Utigur 167
Utnapiştim 109

Ülgen 103, 298, 299, 312
Ülken, Hilmi Ziya 345
Üstat Eckhart 104

Vajina Bayramı 76
Vakvak ağacı 46
Valentin 330
Varuna 321
Ve 311
vecd 24, 66, 124, 237, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 348, 349, 350, 354
Venüs 85
Vernant, Jean-Pierre 114
Vesta 88
Vesta rahibeleri 83
Vigotski, Lev Semenoviç 18
Vili 311
Vişnu 94, 97, 98, 110, 239, 293, 305
Vişvakarman 311
Vogt, Carl 266
Vrtra 311

Wittgenstein, Ludwig 365

Xerxes 236

yabandomuzu 160, 168, 279
yab-yum 111, 112
Yafes 249
Yağız Yer 305
yağmur 62, 64, 103
Yang ve Yin 97
Yaşlı Plinius 248, 251
Yecüc ve Mecüc 249
Yeni Platonculuk 269
Yer 23, 24, 58, 59, 298, 306
Yer-Gök 106
Yeryüzü Ana 61
Yeşaya 371
yılan 110, 120, 292, 293
yıldız 35
Ymir 311, 312
yoga 241
yoni 97, 100
Yuhanna'nın Vahyi 41
yumurta 30, 293, 303, 306, 309
Yunus Emre 338, 342, 344, 350
Yusuf Nabi 256
Yüryüng Ayıı Toyon 291

Z

Zephyros 301
Zerdüşt 23
Zeus 30, 58, 59, 90, 92, 97, 112, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 145
Zimmer, Heinrich 223
Zülfikâr 227
Zülkarneyn 249
Zümrüdüanka 281
Zweig, Stefan 361

DOLAYLI HAYVAN

İnsanın *melezliği*, ya da başka bir ifadeyle insanın kendini *melezleştirmesi* temasını merkeze alan bu metin, insan denilen dolaylı hayvanın izini sürüyor. Bu melezliğin muhtevası nedir, diye sorulacak olursa, tanrı ile hayvanın, hayvan ile meleğin veya belki de hayvanla üstün insanın bir karışımı olduğu söylenebilir.

Kitabın bağlamında söz konusu edilen melezlik ruhsal, zihinsel, simgesel ve elbette tarihseldir. Yazar, insanın, kendinden gayri olana bakışının temelinde de bu melez ve ironik oluşun yattığını düşünmekte; izini sürdüğü ama bir türlü yakalamayı başaramadığı bu gizemli hayvanın ardında bıraktığı izleri okumaya çalışarak onu anlamaya çabalamakta. Totem hayvanlarından yarı hayvan yarı tanrılara, nefs hayvanlarından, canavarlara, delilerden ve dışlanmışlardan canları pahasına hayvan dünyasının tehlikeli derinliklerine sokulma cesareti gösteren uçbeyi araştırmacılara kadar bu melez hayvanın değişik veçhelerini ortaya koymaya ve nihayetinde bütün bunlardan dolaylı hayvanın kimliğini belirlemeye çalışıyor.

ERGUN KOCABIYIK (1965), yüksek öğrenimini 1987'de Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu'nda tamamladı. Halihazırda editörlük yapmaktadır. Yayımlanmış çalışmaları: *Yazılı Yüz*, 1997; *Bal-Ayı* (kısa hikâyeler, e-kitap) 2000; *İslamın Mistik Boyutları* (Annemarie Schimmel'in, *Mystical Dimensions of Islam*'ının çevirisi) 2001, 2004; *Aynadaki Narkissos. Herşey ve Hiçbirşey Olarak Yüz*, 2006, 2014; *İngilizce-Türkçe Tasavvuf Sözlüğü*, 2008.

ISBN 978-605-4787-36-4

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ