

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

M. Bilgin Saydam
Deli Dumrul'un Bilinci

TÜRK-İSLAM RUHU ÜZERİNE
BİR KÜLTÜR PSİKOLOJİSİ DENEMESİ



metis

M. Bilgin Saydam

Deli Dumrul'un Bilinci

"Türk-Islam Ruhu" Üzerine
Bir Kültür Psikolojisi Denemesi

Psikiyatri ve psikoterapist M. Bilgin Saydam, İstanbul Tıp Fakültesi'nden sonra doktorasını nörofizyoloji dalındaki çalışmasıyla Zürih Üniversitesi'nden almıştır. 1989'dan bu yana İstanbul Üniversitesi öğretim üyesidir. Çalışma alanını psiko-mitoloji ve analitik psikoterapiler ile kişilik örgütlenme ve bozuklukları oluşturmaktadır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Deli Dumrul'un Bilinci
"Türk-İslam Ruhu" Üzerine
Bir Kültür Psikolojisi Denemesi
M. Bilgin Saydam

© M. Bilgin Saydam, 1997
© Metis Yayınları, 1997, 2011

İlk Basım: Eylül 1997
İkinci Basım: Mayıs 2011

Kitabın bu ikinci basımı, yazar tarafından tümüyle gözden geçirilmiş, bazı açıklayıcı notlar eklenerek ve bazı referans metinlerden okuma parçaları alıntılanarak genişletilmiştir.

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Kapak Resmi: Kubadâbat Sarayı çinileri,
Konya Karatay Çini Eserleri Müzesi.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-155-3

M. Bilgin Saydam
Deli Dumrul'un
Bilinci

"TÜRK-İSLAM RUHU" ÜZERİNE
BİR KÜLTÜR PSİKOLOJİSİ DENEMESİ

Genişletilmiş İkinci Basım



metis

Babamın Anısına, Özlemine
3 Mayıs 1995

İÇİNDEKİLER

ÖNDEYİŞ 9

KURAMSAL ÇERÇEVE VE YÖNTEM 17

ÇALIŞMA MATERYALİNİN TAKDİMİ:
KİTAB-I DEDEM KORKUD - DELİ DUMRUL BOYU 19

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu 25

•

Birinci Bölüm

ÖZNE-NESNE GERİLİMİNDE BİLİNÇ
VE BİLİNÇLİLİK KAVRAMLARI 35

Bilincin Taşıyıcısı Olarak Benlik / Benlik Bilinci 45

İkinci Bölüm

BİLİNCİN ÖYKÜSÜ OLARAK MİTOLOJİ 49

Birincil Düşünce Sürecinin Yaratıcı Türevleri Olarak
Masallar ve Mitler 53

Üçüncü Bölüm

İSLAMİYET ÖNCESİ TÜRK İNANCI
VE DÜNYA GÖRÜŞÜ 113

Şamanist-Animist Türklerde Anacıl Ruhsal
Örgütlenme: "Ak İne" ve "Han Ülgen" 124

Dördüncü Bölüm

**DELİ DUMRUL: ANACIL EYLEMLİLİK İLE
ATA ERKİ ARASINDA SIKIŞMIŞLIĞIN
KAHRAMANI 150**

Beşinci Bölüm

**TRAVMA VE YARATICILIK/ŞİDDET VE ŞEFKAT:
"YENİ" İLE ETKİLEŞMENİN BİÇİMLERİ 201**

Altıncı Bölüm

**ANACIL YÖNELİMDEN BABACIL YÖNELİME:
BİR BİLİNÇ SIÇRAYIŞI DENEMESİ 213**

Türk-İslam Bağdaşımı 222

**"Eski-Yeni" Bocalaması ve Erkek-Kadın İlişkilerinde
Kısırdöngü 228**

Yüz Kırk Yılın Şafağında Umarsız Bir Deli Dumrul 246

Kozmik Ağacın Ötesi: Türk-İslam Mistisizmi 252

SONDEYİŞ 270

Notlar 285

Kaynakça 345

Dizin 355

ÖNDEYİŞ



MASALLAR, mitler, destanlar, halk öyküleri, bilincin bilinçdışı ile karşılıklı etkileşim içinde yapılandığı ortak (kolektif) ürünlerdir; binyıllar boyunca yaşanagelmiş, sınanmış zihin modellerini, iç ve dış gerçeklikle bağlantı içinde sahnelerler. 'Mit'in Yunanca sözlük anlamı 'öykü'dür.'^{*} Mitolojiyi burada tüm bu ortak ürünleri kapsar şekilde, sosyal bilimlerdeki özgün tanımından farklı bir yelpaze içinde, en geniş sözcük anlamıyla ele alıyorum: İç ve dış gerçeklik arasında bağlantının, yansıtma, yansıtımlı özdeşim, içe-atma gibi psikodinamik yöntemlerle sağlandığı metaforik öykülerin alanı olarak.^{**}

Mitlerde iç ve dış gerçeklik karşılıklı olarak birbirini doğrular, yani tanımlar ve anlamlandırır. Bu sembol-yoğun öyküler, bireysel psikoloji düzleminde rüyalara benzerler ve rüyalar gibi, elbette ki tarihsel ve sosyokültürel çerçeveleri içinde, ele alınabilir, yorumlanabilirler. Rüyaların temel dokusu birincil düşünce süreçlerine indirgenebilir. Bu ortak ürünlerde ise bilinçdışı dinamiklerin oluşumunu belirleyen birincil düşünce süreçleri, dış gerçekliği gözetken ikincil düşünce süreçleriyle bağlantı içinde işlenmiştir. Yani iç ve dış gerçekliklerin birbirini doğrulayan biraradalıkları söz konusudur. Mitler, insan ruhunun yaratıcı eylemlerle yaptığı sıçramaları, nesiller boyunca canlılığını koruyan, ileriye açık kazanımlar şeklin-

* Rakamla gösterilen notlar için kitabın en arkasına, s. 285-344'e bakınız. —ed.n.

** Ruhbilimci sıfatıyla, bu ortak ürünlere *bireysel* mitleri katmakta sakınca görmüyorum: Bireysel öykülerin her satırında *tümel* insanlık serüvenine göndermeler saklıdır. Hepsi, insan'ın öyküleridir ve salt *var-oluşlarıyla* ve *öyle-oluşlarıyla* "gerçeklik" kazanmışlardır.

de yansıtır; insan bilincinin gelişim öyküsünü ve bu zorlu süreç içindeki korku, kaygı, umut, coşku gibi yaşantıları aynalar. Gerek birey ve gerek kültür olarak insanı anlamak, mitlerin müziğine kulak vermekten geçer. Yaratılış mitlerinden kahramanlık mitlerine, evrenin ve insanın oluşum/gelişim süreci aşamalarla öykülenir.

İnsanın bireysel gelişimi, '(bildiğini) bilen insan' (*homo sapiens sapiens*) olarak insan türünün gelişim öyküsünün tekrarıdır. Bu saptama hem biyolojik, hem de psiko-sosyokültürel düzlemler için geçerlidir. Mitler, insan türünün binyılları kapsayan gelişimini kültürel düzlemde aktarırken, insan bireyinin ana rahminden mezara (ve ötesine) sürdürdüğü yaşam yolculuğunun serüvenine de değinmiş olur: Bu yolculuk, bilincin, kendisini saran ayrışma-öncesi 'bilinçsiz' içindeki varoluş (ayrışma) kavgasıdır.

Bilinç ve bilinçlilik, uzun insanlık tarihi içinde oldukça geç döneme ait olgulardır. Veri değil, kazanımlardır. Bu kazanımlar hem bir canlı türü olarak insanın oluşumunda ve gelişiminde (soyoluş = *filogeneze*), hem de bireysel düzlemde insanın ruhsal doğumunda ve 'uslanma sürecinde (bireyoluş = *ontogeneze*) belirleyici öğedir. Bilincin gelişim öyküsü, insanın ve insanlığın gelişim öyküsüdür. *Beşer'in sâir mahlûkat'tan tefriki*, doğa'dan ayrışması ve nesne'likten özne'liğe geçmesine koşut olarak, bilincin, kendisini saran bilinçsiz'den/doğa'dan tomurcuklanması, ona bir karşı kutup oluşturacak ölçüde özgürleşmesi, güçlenmesi ve zenginleşmesinin tarihi, insanlığın tarihiyle çakışır.

Bu tarih, kültür tarihidir. Kültür, doğaya dokunan, ancak ondan ayrı var olan, var olma iddiasını taşıyan bir dizgedir. Doğayla özdeşlik ve yine de ondan ayrışma, kültürün *leitmotiv*'idir. Kültürün öznesi olan bilinç, her zaman 'aşkın' bilinçtir; doğa'da değildir. Mitler işte bu 'aşkınlaşma' serüvenini anlatır.

•

Elinizdeki kitap, 'Psiko-Mitoloji' alanında bir denemedir. Psikomitoloji, mitolojiyle psikolojinin, hep aynı materyali, farklı yorumlamalarla ele aldığı savından yola çıkar: Masal, mit gibi kolektif metaforik öykülerin, psikodinamik kuram ve yöntemlerle okunması bilimidir: Mitlerde dış dünyanın nesnelere ve olaylarına yansıtılan,

insan zihninin gelişim ve eyleşim öyküsünü, gerisin geriye, içsel dünyaya doğru takip etmek, psikolojiyle buluşmaktır.

İnsan kendisini, öykülendirerek şekillendirir (*homo narrans*; Niles 1999). En geniş anlamıyla psikomitoloji, insana ait –bireysel ya da ortak– tüm öyküleri kapsar; hepsine –evrensel– gerçeklik atfeder. İnsan varoluşunun, 'doğa(dan) • kültür(e)' gerilimindeki açılım ve şekillenmesini, bıraktığı meta-morfik izleri, yani bireysel ve ortak mitleri irdeleyerek araştırır. Bireysel ya da sosyokültürel tüm kimlikler 'uydurulan' ve aktarılan öykülerle oluşur ve dönüşürler.

Mitoloji, özünde psikomitoloji'dir: Mitlerin kaynağına ancak psikososyokültürel çözümlemeyle ulaşılabilir ki, bu çözümlemelerde kullanılabilecek en gelişmiş kuram olan psikanaliz de nihayetinde bir mitoloji uyarlamasıdır: *Psikanaliz bir psikomitoloji alt dalıdır*; psikanalitik uygulama, bir psikomitolojik çözümleme yöntemidir. Psikomitolojinin materyali, insanın ve insanlığın öyküsü, daha kesin bir ifadeyle, insan zihninin ve onun öznesi olan bilincin oluşum ve gelişim sürecidir. Psikomitoloji, yöresel'de evrensel'i, tekil'de tümel'i yakalama kaygısı içinde, evrenin yaratılışını ve insanlık tarihini, insan-kahraman'ın, 'bilinçdışı ve bilinç', 'madde ve mânâ', 'doğa ve tin', 'dişil-ilke ve eril-ilke' ikili sistemlerinin çekim alanlarındaki eylemleri olarak görür ve yorumlar.

Bugüne dek büyük ölçüde ihmal edilmiş Türk-İslam Psikomitolojisine yönelik eserler parmakla sayılacak kadar azdır. Ülkemizde uzun süreler, 'mitoloji' denildiğinde anlaşılan, Batı'nın kendi köklerini ve gelişim sürecini bulduğu Eski Yunan-Roma Mitolojisi ve diğer Akdeniz medeniyetlerinin bu mitolojiyi besleyen yanları olmuş, kendi kökenimize ait verilere pek eğilinmemiştir. Bu alanda en bilinen eser olan Azra Erhat'ın *Mitoloji Sözlüğü* (1993), 'Abas'la başlayıp 'Zeus'la sonlanmaktadır.* Batı kaynaklı, sayısız denilecek kadar çok eser, kendi kültürlerinin yanı sıra, bazı antik ya da egzotik kültürlere de yönelmiş, ancak Türk-İslam Kültürü'nün özgün toplumsal ürünlerine ilgi sınırlı kalmıştır. *Deli Dumrul'un Bilinci*'nin, bu boşluğun doldurulmasında küçük bir katkı olacağını umut ediyorum.

* Abas: Poseidon ile su perisi Arethusa'nın oğlu; Zeus: Tanrıların tanrısı, tanrıların babası (Erhat 1993).



İnsanı ayıran doğası değildir; doğasıyla ne yaptığıdır, yani kültürüdür. Bantu Afrikalı'nın ruhu, Eskimo'nun ruhu gibi 'insan'ın ruhu'dur. Maddesi aynı, donanımı aynı, dinamikleri aynıdır. Coğrafi, tarihsel, etnik, sosyal, kültürel ve kişisel özgünlükler hep aynı 'insan ruhu'nun yüzeyde farklı, derinliğinde benzer görünümleridir. Psikolojik dinamiklerin, kültürler ötesi ve bireyseli tüm çeşitlenmeleriyle kapsayacak, anlamlandırarak şekilde evrensel geçerliğinden söz edebiliriz.

Bu çalışma, evrenselliği vurgulanan psikolojik dinamikleri, özel (tekil) bir olgu (*Dede Korkut Kitabı/Deli Dumrul Boyu*) bağlamında yorumlama denemesidir. İstatistiksel verilere değil, tümelin bir görünüşü olarak algıladığımız tekil anlatılara dayanır: Tekil, tümeli içerir ve yansır; bilimsellik iddiasının dayanak savı budur. Tekilin tümelliği, yani birey-insan'ın, *tüm insanlığı temsil ettiği* varsayımından ve öznenin nesneyle (görelî) özdeşliği, yani insanın kendi dışındakileri tanımlarken, –nesneleriyle ilişki içinde olan– kendisini tanımlamakta olduğu kurgusundan hareket eder.

Deli Dumrul Boyu, *bireysel* düzlemde, varoluşunu zamanın ve maddenin sınırlayıcılığının belirlediği her ölümünün yaşamayı kaçınılmaz, erek-bilimsel bakıldığında 'gerekli' bir sarsıntının öyküsüdür. Bireyin dünyaya, öznel gerçekliğin dış gerçekliğe, bireysel erkin evrensel düzene çarptığı; yeni bir iç-dış örgütlenme ve ilişki düzenlemesi gereksiniminin ortaya çıktığı bir karşılaşmadır.

Mitler insan doğasının kalıcı ve evrensel köklerine ait yansımalar olabilecekleri gibi, yerel sahnenin, manzaranın, tarihin, söz konusu halkın toplumsal yapısının işlevi olarak da değerlendirilebilirler (Campbell 1992). Çalışma materyalimiz tarihsel ve sosyokültürel boyutta ele alındığında, Deli Dumrul Boyu'nun çok önemli bir sosyokültürel geçiş döneminde yaşananların yansıması olduğunu varsayabiliriz.

Hemen tüm tarihçiler tarafından, Türklerin tarihindeki en önemli dönüm noktası olarak nitelendirilen İslamiyet'in kabulü, bir geçiş dönemi söylevcisi/söylencisi olarak Dede Korkut tarafından 'Deli' Dumrul'un 'us'lanma sürecinde öyküleştirilmiştir.

Tarihte yeni bir dönem başladığında, çoğu zaman, o dönemle ilgili bir mit de ortaya çıkar. Mit, o dönem içinde olacakların bir ön habercisi gibidir ve çağın psikolojik öğeleriyle uyum sağlayabilmek için (gerekli) bilgece öğütler içerir (Johnson 1992: 19).

Deli Dumrul'un şahsında, tektanrılı bir din olan İslam'ın inanç dizgesi ve İslamiyet'in² zorlayıcı/dönüştürücü gücüyle karşılaşan, animist-şamanist eski Türk topluluklarının yaşadığı sancılı/coşkulu geçiş sürecinin kahramanları olan atalarımızı ve kendimizi bulabiliyoruz. Ulaştıkları çözümleri, aşamadıkları çözümsüzlükleri hâlâ yaşıyor ve tartışıyoruz. Deli Dumrul, hem Dede Korkut'un Dumrul'u, hem de günümüz Türk insanının kendi şahsında bulacağı Dumrul'dur: Bildiktir, tanıdiktir.

Unutmamak gerekir ki, bir mit yaşayan bir nesnedir ve her bireyin içinde yer alır. Eğer onun, içinde örlüp biçimlendiğini fark edebilirsiniz, mitin katkısız ve gerçek özünü elde edebilirsiniz... herhangi bir mittan alabileceğiniz en değerli ürün, onun kendi psikolojik yapınız çerçevesinde ne denli canlı olduğunu görme olanağıdır (Johnson 1992: 20).

Bunu görecek olan göz, aynı zamanda gördüğünü, yaşadığını yorumlayacak olan bilincin gözüdür. Bilincin nitelik ve içeriğinin ne olduğunun bilinmesi, neyin nasıl görüleceği konusunda bir fikir verebilmesi açısından yararlı olacaktır. Psikomitoloji zorunlu olarak 'Bilinç' ve 'Bilincin Gelişim Serüveni' ile iç içe işlenmesi gereken bir konudur. Okuyacağınız çalışma boyunca bu çizgiyi fark edeceksiniz.

Bilincin gelişim serüveni, 'Dumrul'un Bilinci' özeline aktarıldığında zorunlu olarak Orta Asya'nın tarih öncesinden günümüz Ön Asya'sının 'Türk-İslam Ruhu'na uzanan bir süreçle karşılaşıyoruz. Bu süreç uzun ve çok katmanlı bir süreçtir ve yeterince irdelenmemiştir.

İç Asya'dan bugünkü Türkiye'ye uzanan "göç hikâyesi" ... yalnızca bir göç hikâyesi değildir. Türklerin farklı inançlarla, değerlerle, başka uygarlıklarla buluştukları ve yeni bireşimler kurdukları bir süreçtir de. Bu kavimler buluşması o denli etkili ve üreticidir ki, geçtiğimiz bin yılın tarihsel sürecini belirleyen ana dinamiklerden biri olmuştur... (B)u "yol hikâyesi", ideolojik fazlalıklar ve bilimsel yetersizlikler sebebiyle bugüne değin ihmal edilmiştir. Deyim yerindeyse, bu büyük ana akıntı, Anadolu sosyokültür tarihinin "bilinçdişi"ni oluşturmuştur, oluşturmaktadır (Dindar 2010: 1).

Yüzyılları kapsayan bu süreç içinde, yaşadığı geçiş şokunun sarı-sı/geriletici etkisiyle 'eski'ye daha sıkı sarılan ve kendini bazı kalıplara hapseden Türk insanının, 'yeni'yi özümsemesiyle daha ileri bilinçlilik düzeylerine ulaşma olasılığı bulabildiğine de değineceğiz. Unutmamalıyız ki, içinde bulunduğumuz ân ve hâl, ancak tarihimizden geleceğimize uzanma eylemi kapsamında tanımlanabilir/anlaşılabilir/anlamlandırılabilir:

Ötantik tarih olarak geçmiş, kendi 'nasıl'ında tekrarlanabilir. *Tarihe ulaşma olanağı, özgül mevcut durumların nasıl geleceğe ilişkin olunacağını kendisine göre anladıkları olanağa dayanır. Bu, bütün yorumbilimin birinci ilkesidir.* Bu ilke tarihselliğin kendisi olan Dasein'in Varlığı hakkında bir şey söyler. Felsefe, tarihi yöntem araştırmasının bir nesnesi olarak çözümlediği sürece, tarihin ne olduğunun köküne inemeyecektir. Tarih bilmececi, tarihsel olmanın ne anlama geldiğinde yatar. Özet olarak, şunları söyleyebiliriz: Zaman Dasein'dir (Heidegger 1997: 40).

•

Girişilen anlamlandırma ve yorumlama çabasının son ürünü, tam ve mutlak olmaktan çok uzaktır. Günlük yaşamın sığ ve dar bilincine uzak/anlamsız görünen bir alanın anlaşılması yönünde bir denemedir: Vurgulanması gereken nokta, bazen aynı olguya ait birbiriyle çelişir görünen yorumların, bilinçdışı için hiç de çelişki içermediğidir. Her şey elbette başka türlü de yorumlanabilirdi. Karşıtların biraradalığı ve çokanlamlılık bilinçdışının temel özelliklerinden biridir. Aklın (bilincin) yolu bir olabilir; ancak gerçeğin (gerçekliğin)³ yolu çoktur: Bilinçdışının yansımaları çok zengin, zengin olduğu ölçüde de çokanlamlıdır. Bu nedenle yorumlanması (bilinç tarafından ele geçirilmesi) hiçbir zaman tam olmayacak, yalnızca bazı karanlık köşeleri aydınlatılabilecektir.

Çözümlemeci yöntemlerle çalışan psikoterapistlerin çok iyi bildiği gibi, bireysel bilinçdışının ürünü olan rüyaların, en net ve açık olanlarının bile yorumlarında karanlıkta kalacak noktalar olacaktır. Bu olasılık, insanlığın oluşturduğu kültürlerin ortak ürünlerinde çok daha yüksektir. Gerçi bazı ana hatlar belirgindir; ancak yine de, anlamlandıran ve yorumlayanın *bilinç* olduğunu göz önünde tutarsak, oluşturulacak yorumların, bilinçdışının muazzam kitlesine göre çok dar kalan bilinç kalıplarına sıkıştırılamayacağı ortadadır. Zi-

ra tüm mitler çoğul-katmanlı ve çoğul-odaklıdır. Yani her öykü pek çok açık ya da gizli parça-nesneyi içerir ve her parça-nesnenin kendi gelişim aşaması içinde değişen halleri vardır ve bu haller birbirini gizler/örter. Carl Gustav Jung'un ifadesiyle, "sonlu olan, sonsuz olanı hiçbir zaman kavrayamayacaktır" (Jung 1931). Sorun oluşturan bir diğer nokta, dillerin ayrılığıdır. Bilinçdışı kendini resimlerle *gösterir*; bilinç sözle *konusur*. Resmin çokanlamlılığı, bütünsel algılamaya imkân vermesi, sözü, resmin anlatılmasında ulaşılması güç bir amaçla karşı karşıya bırakır. Bu çokanlamlılığı, bilince yabancı gelen, karşıtların birlikteliğini (bazen aynılığını), sözün resimle aynı yoğunlukta ifade edebilmesi zordur.

KURAMSAL ÇERÇEVE VE YÖNTEM



YORUMBİLİM (*hermenötik*), ruhsal ve kültürel 'işaret'leri anlamada model olan bir iletişim biçimidir.⁴ Amacı 'açıklamak' değil, 'anlamak' olan her yöntem bu bağlamda ele alınabilir. Görüngübilimsel (*fenomenolojik*) yaklaşım, bu iletişim modelinin asıl uygulama alanıdır. Bir görüngüyü/işareti indirgemeci tarzda, daha derinde olduğu varsayılan 'asıl anlam'la açıklamaktan çok, niteliği, sunuluşu, ortaya konuş biçimi ile aydınlatmak amacındadır. Psikanalitik okulun yaklaşımında olduğu gibi bir işaretin arkasına, derinine inmek, olanı, 'asıl' olana indirgemek değil, o 'şey'in kendisini olduğu gibi ortaya koymasını, tüm öğeleriyle belirmesini, kendini göstermesini sağlamaya çalışmak esastır (Blankenburg 1983, Condrau 1989). Yani o şey'in 'bir başka (asıl) şey nedeniyle varlığı' değil, 'kendisi için/kendisi olarak varlığı' vurgulanmaktadır. Görüngülerin, anlam-taşıyıcılar olarak daima bir içeriği söz konusudur: Yorumbilim, görüngülerin temel yapısını ve anlamlarını belirlemeyi amaç edinen bilim dalıdır.

Bilinçdışı dinamiklerin ve içeriklerin kendilerini nasıl gösterdiğine, hangi görüngülerle ifade ettiğine odaklanan görüngübilimsel yaklaşım, değişik öğretilerin kesme-biçme, dosyalama çabasının, –bazen birbiriyle çelişen, bazen çakışan, bazen de birbirini tamamlayan ürünleriyle– bilincin kavrayabileceği kuramlar halinde ele alınmasına olanak vermektedir.

Elinizdeki çalışma, kişisel ruhsal dinamiklerle, sosyokültürel olguların çakıştığı bir alana aittir. Dolayısıyla psikanalitik öğretinin ve

insanın 'bilinçlenme' sürecinde geçtiği aşamaları açımlayan yaklaşımların tüm edimlerinden yararlanmıştır. Bu genel çerçeve içinde yine de bir seçicilik yapmak zorunda kaldım. Mitlerin, insan türünün gelişiminin ve birey olarak insanın gelişiminin aynası olduğu varsayımından çıkarak, bir Carl Gustav Jung öğrencisi olan Erich Neumann'ın 'Bilincin Gelişim Öyküsü' modelini temel aldığım yorumlarda, Melanie Klein ve Otto Kernberg'in en önemli temsilcileri olduğu 'Nesne İlişkileri Kuramı' ve Heinz Kohut'un öncülüğünü yaptığı 'Kendilik Psikolojisi'nin kavram ve açıklamalarından da yararlandım. Farklı kuram ve tanımlamalar kullanan, görünüşte birbirinden uzak bu üç alan, temelde aynı ruhsal (*intrapsişik*) ve kişilerarası (*interpersonel*) örüntüleri benzer dinamiklerle ele almaktadır (Jung 1931, 1990, 1992, 2001, 2003; Kernberg 1967, 1976, 1999; Kohut 1998a, b; Neumann 1972, 1974, 1975, 1995). Sonuçta büyüteç altına alınan olgu, insan'ın 'insan olma süreci'nden başka bir şey değildir.

Bakan/yorumlayan her gözün kör noktaları vardır; ayrıca bir 'bütün' olarak insan ve insan olma serüveni, aynı ve tek bir açıdan anlaşılabilecek/tanımlanabilecek kadar dar ve yalınkat değildir:

Mevlâna'nın bir körler hikâyesi vardır hani: File dokunurlar da, eller hayvanın neresine değerse, tanımlar ona göre yapılır; kimine taht gibi gelir fil, kimine yelpaze; nargile, direk sananlar da olur. Hiçbiri bütünüyle neye benzediğini anlatamaz hayvanın (Schimmel 1982: 17).

ÇALIŞMA MATERYALİNİN TAKDİMİ: KİTAB-I DEDEM KORKUD DELİ DUMRUL BOYU



"KİTAB-I DEDEM KORKUD alâ lisan-ı taife-i Oğuzan" (*Oğuz Boyunun Dilinde Dedem Korkud'un Kitabı*), Türk halk edebiyatının ustalık ürünü eserlerindendir. Tüm göçer/yarıgöçer topluluklarda olduğu gibi, eski Türklerin de yazılı olmaktan çok ağızdan ağıza dolaşan, zaman ve coğrafya içinde büyük çeşitlilik ve değişim gösteren sözlü ürünlere ilgisi büyüktü. Anlatım sanatı, zamanın gösteri sanatıdır. Bir açıdan şamanların dünyevi ardılı olan kam-ozanlar, ellerinde kopuz, bir yurttan diğerine dolaşırlar, gördükleri ilgi ve saygının karşılığını, çalarak söyledikleri kahramanlık öyküleri ve şarkılarla verirlerdi. Yerleşik düzene geçildikten sonra bile, halk ozanları köy köy dolaşarak sanatlarını uygulamaya devam etmiştir (Ergin 1989, Gökyay 2006).

Dede Korkut⁵ tüm Türk dünyasında çok iyi bilinen, gerçek ya da anonim bir şahsiyet olarak, hakkında değişik rivayetler bulunan bir 'kam-ozan'dır. Ad koyucudur, hekimdir, hikmet sahibi 'aksakal'dır, vezir ve devlet adamıdır, arabulucudur/elçidir, 'yağmurcu'dur, kopuzun mücididir. Kültürel Ata olarak hürmet görür: Türk topluluklarının yayıldığı geniş coğrafyada, Dede Korkut'a atfedilen çok sayıda mezar vardır. Kazak Türkleri tarafından, bakışların pîri olarak saygı gören Dede Korkut'un aynı zamanda, İslam peygamberinin ya da ilk halifesi Hz. Ebubekir'in Türklere İslamiyet'i öğretmek üzere görevlendirilmiş elçisi olduğu söylencesi hâkimdir. Dede Korkut bazen 'Veliyullah' olarak anılır, Türkmenlerin 'ceddi âlâ'sıdır, 'Başkırd oymakları babası Evliya Korkut'tur. Bazı menkıbelerde Köroğ-

lu'nun atasıdır (Bayat 2007b, Binyazar 1996, Boratav 1982, Cemşidov 1990, Ergin 1989, Gökyay 2006, Güngör 1984, Güvenç 1995, İnan 1987, Kaplan 1985, Nisanbayev 2000, Türkdoğan 1983).

Emir Alişir Nevaî, Korkut Ata'yı bir veli diye gösterirken, diğer bir Türk müverrihi de, "Korkut Ata"yı mecusiler hekimi ve rahipleri olan bakşilerin peygamberi gibi gösteriyor (İnan 1987: 167).

Dede Korkut'la ilgili aktarılanlarda, hakkında en çok vurgulanan, ölüm korkusu, dünyevî sonluluğa isyanı ve ölümsüzlük arayışı/ölümden kaçış çabasıdır:

Korkut rüyasında, tanımadığı kişilerin bir mezar yeri hazırladığını görür, kimin için kazdıklarını sorduğunda, 'Korkut'a kazıyoruz' yanıtını alır. Korkuyla uyanan Korkut'un bundan sonraki ömrü, ölümden kaçmakla geçer. Bu amaçla diyar diyar dolaşır; ancak uğradığı her yerde kendisi için kazılmış mezarlara rastlar. Ecelden kaçarak kurtulamayacağını anlayan Korkut, kendi doğum yeri de olan dünyanın merkezindeki Sir-i Derya'ya döner. Ecel kendisini gaflette bastırmasın diye, nehrin ortasına kilim serer ve kendi imâlâtı kopuzunu çalarak eceli uzakta tutmaya çalışır. Ancak bitkinlikle uyku bastırıldığında, ecel yılan suretinde gelir, sokarak Korkut'un canını alır. Halk arasında Dede Korkut'un ölmüş olduğu konusunda kuşku vardır:

Kazakların ilahilerinden birinde:

Ölü dirsem ölü imes
Tiri dirsem tiri imes
Ata Korkut Evliya

denmektedir. Barthold bu metinde, eski Şaman Korkut'un ölümsüzlüğüne ait bir belirti görmüş ve bu inanış bakımından onu Müslüman mitolojisinin Hızır'ına benzetmiştir (Gökyay 2006: 812).

Dede Korkut'un yaşamı hakkındaki bu rivayetler, sembolbilimsel ayrıntıları ve kitabın beşinci öyküsündeki Deli Dumrul'un serüveniyle kesişmeler açısından ilginçtir.

Dede Korkut, çalışma materyalimizi oluşturan 'Deli Dumrul Boyu' nun içinde yer aldığı kitaptaki öykülerin anlatıcısıdır. Öyküler muhtemelen, Büyük Oğuz Destanı'ndan geriye kalan bölümlerdir. 9-11. yüzyıllarda, şu anda elimizde bulunan ve ilk olarak 1815 yılında tespit edilmiş (von Diez) şekil ve içeriği almışlardır. Ancak yazılı kayda geçirilmeleri çok daha sonra, 15. yüzyılda gerçekleşecektir. Orijinal elyazması iki kayıttan biri Dresden Kraliyet Devlet Kitaplığı'nda, diğeri ise Vatikan Kitaplığı'ndadır. Ayrıca bazı eski Türk elyazmalarında da Dede Korkut'un adı geçmekte, kitabından pasajlar aktarılmaktadır. Dil, anlatış ve düşünceler bakımından Dede Korkut Kitabı'ndan daha eski olduğu izlenimini veren bir 'Oğuznâme' parçası, Topkapı Sarayı'nda bulunmuştur (Ögel 1995). Azerbaycan ve Anadolu'da ağızdan ağıza dolaşan pek çok masal, destan ve halk öyküsünün, Dede Korkut öykülerine benzerliği gözden kaçmamaktadır. Hatta bazı Eski Yunan, Ermeni, İran, Hint kaynaklı eserlerde, Dede Korkut'un anlattıklarına benzer motiflere rastlanmaktadır (Binyazar 1996, Boratav 1982, Cemşidov 1990, Ergin 1989, Gökyay 2006, İnan 1987, Kaplan 1985, Lewis 1996, Türkdoğan 1983).

Bir giriş bölümü ve on iki 'boy'dan (kısa öykü) oluşan *Dede Korkut Kitabı*'nın hangi tanımlamaya sokulacağı sorusu çelişkili bir yanıtı zorlamaktadır. Kısmen masal, kısmen destan niteliğinde olan bu anlatılar, aynı zamanda, Orta-Asya kökenli göçebe Oğuz boyunun o dönemki coğrafyasında (Kafkaslar ve Kuzeydoğu Anadolu) geçen tarihsel olaylara, Oğuzların komşularıyla ilişkilerine de atıfta bulunmaktadır.

Elimizdeki şekliyle XV. asırda yazılmış olduğu tahmin olunan bu hikâyeler Erzurum-Bayburt mıntıkalarını, yani Bayındırlı Türkmenlerden oldukları malûm olan Akkoyunlular'ın yaşadıkları sahaları vakalara sahne yaparlar. Kahramanlar, Oğuzların Şecerei Terâkime gibi menkıbevî tarihlerindeki şahsiyetlerdir: Bayındır Han, Salur Kazan, Dede Korkut, Oğuzların kurdukları ve tarihlerin bize anlattıkları devletlerin reis veya erkânından hiçbirine tekabül etmiyorlar. Vakalar ise Şarkî Anadolu'nun bu sahasında XIII. asır sonlarında Anadolu'ya geçen Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmenlerinin XIV. asır boyunca burada komşu Gürcü, Ermeni ve Trabzon Rum devletleriyle mücadeleleri olmak icap eder. Öyle anlaşıyor ki Türkmen zümrelerinin Oğuzların menkıbelerine ait birlikte getirdikleri zengin

hikâye hazineleri, Dede Korkut kitabında XIV. asrın hâdiseleriyle 'mahallileşti' ve bu hikâyelerin bugünkü şeklini meydana getirdi (Boratav 1982: 84-85).

Çoğu yazınbilimci bu öyküleri 'epik anlatı' sınıfına sokmaktadır. Her anlatının kendi içinde bütünlüğü olmasına rağmen, hem kahramanlarının birkaç değişik öyküde tekrar tekrar karşımıza çıkması, hem de arada, diğer öykülerde anlatılan tarihsel/sosyal olaylara atıfta bulunulması, kitaba bütünlük havası vermektedir. Aslında anlatılan, Oğuz boyunun serüvenleri, başından geçenlerdir (Oğuznâme). Öykülerin kahramanı olarak tek tek bireyler sivrilse de, bu bireyler arka planda, grup kimliğinin (Oğuz boyu) taşıyıcılarıdır (Binyazar 1996, Ergin 1989, Gökyay 2006, Güvenç 1995, Nisanbayev 2000).

Kitab-ı Dedem Korkud'un, günümüze dek ulaşmış ve Eski Türk Halk Edebiyatı dendiğinde ilk akla gelen eser olmasında, dilinin yalınlığı, akıcılığı, canlı tasvirlerinin yanı sıra, bir dönemin (ve daha eskilerin) Türk kültürü ve sosyal yaşamı (gelenek, inanç, ilişki modelleri vb.) konusunda somut bilgiler sunmasının da rolü vardır. *Kitab-ı Dedem Korkud'un* bir diğer ilgi çekici yanı, 'eski' Orta Asya Türk kültüründen aktarılanların, İslami terminoloji ve henüz benimsenme aşamasında bulunulan 'yeni' dinle bağlantılı inanç, kural ve değerler manzumesi ile oluşturduğu alışımlı canlı örneklerle anlatmasıdır.

Dede Korkut kitabında, Türklerin islâmdan (hatta budizmden) önceki zamanlardan kalma akide ve itikatları islâm diniyle beraber giren âdet ve kaidelerden daha çoktur. Oğuz beylerinin 'arı sudan abdest alıp iki rekât namaz kılmaları, adı körklü peygambere salâvat getirmeleri ve Mushafla yemin etmeleri' eski Türk ananelerini muhafaza eden Dede Korkut Oğuzlarının gündelik hayatlarında ehemmiyetsiz hâdiselerdir. Buna mukabil evlenme, doğum ve ölüm merasimleri, ahiret âlemine dair itikatlar, kurt, ağaç, dağ ve su kültleri bu Oğuzları bize tam mânasiyle şamanî olarak tanıtmaktadır (İnan 1987: 176).

Deli Dumrul'un –İslamiyet üzerinden– Allah'ın birliği ve mutlak gücü ile karşılaştığı öykünün bitiminde bile Dede Korkut'un yakarısı, eski inançlar (dağ/ağaç/su kültü) konusundaki ısrarı vurgular (Gökyay 1976):

Yerli karadağların yıkılmasın!
 Gölgece kaba ağacın kesilmesin!
 Kan gibi akan görklü suyun kurumasın!

Bu erken dönem Müslüman Türkler'de iki ayrı dünya görüşü ve yaşam biçimi, sanki birbirlerine dokunmadan yan yana varlıklarını sürdürmektedir. Bir dönüşüm, uyarlama ya da sentez gereksinimi de kendini hissettirmemektedir.

"Kitab-ı Dedem Korkud alâ lisan-ı taife-i Oğuzan"ın anlatıcısı Dede Korkut, *geçiş* dönemi 'elçi'lerinin temel (aynı zamanda da çelişkili) özelliğini, yani iki ayrı (ve zıt) kültürün en önemli öncü ve söylevcilerinden olma vasfını şahsında taşıyan bir sembol isimdir.

Kitab-ı Dedem Korkud hiç şüphe yok ki Türk folklorunun en usta ürünlerindendir. Destanlarda, günümüz Türk-İslam Kültürü ve yaşam felsefesinin kökleri, –derinlikler psikolojisi açısından baktığımızda da– günümüz 'Türk-İslam Ruhu'nun oluşum dinamikleriyle bağlantılı değerli bilgiler ediniyoruz.

Dede Korkut kitabı, gerek dil yönünden, gerekse anlatım sanatı bakımından Türk edebiyatını daha başlangıç zamanlarında klasik doruğa çıkaran bir eserdir... Dede Korkut kitabını *Odyseia'nın* atası olarak alanlar olduğu gibi, hikâyeleri de Hesiod ya da Beowulf anonimleriyle bir tutanlar da olmuştur (W. Helwig, aktaran: Gökyay 2006: 964).

Jacob Burckhardt (1901), Albert Brenner'e yazdığı bir mektupta, her Yunanlıda bir Oidipus ateşinin yandığından ve her dokunuştta alevin parladığından söz etmekte, aynı ateşin Alman ulusunda Faust'la bağlantılı görüldüğüne değinmektedir (Jung 1971). Benzer 'ateşli ilişki' Türk insanıyla, *Kitab-ı Dedem Korkud* arasında mevcuttur. Tarihsel olaylar ve sosyolojik çerçevesi ne kadar önemli olursa olsun, *psikomitolojik okuma* yapılması gereken bir eserdir.

Üzerinde çalışmak ve çözümlemek için seçtiğim, 'Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu' kitabın beşinci öyküsüdür.* Bu tercihin nedeni, Deli Dumrul Boyu'nun, ölüm/ölümlülük, isyan/itaat, Tanrı gibi temel varoluşsal temalara değinmesinin yanı sıra, şamanî-animistik göçebe Türk kültürünün İslamlaşma süreci ve günümüz 'Türk-İslam Ruhu'nun oluşum öyküsü hakkında dolaysız bilgiler verdiği şeklindeki kanımdır.

Deli Dumrul Boyu, bireysel psikoloji açısından bakıldığında ergenlik dönemine ait narsisistik sarsılmayı (ve belki patolojiyi) aktarır gibi bir izlenim vermektedir. Ancak ortaya çıktığı dönemin tarihsel olaylarına, sosyokültürel belirleyenlerine inildiğinde, şamanî-animist Türk'ün doğa-yanlı/anacıl (*matripetal*) bilincinin, mutlak tinselliğin temsilcisi, babacıl (*patripetal*) İslamiyet'le karşılaşmasının, bu öykünün asıl teması olabileceği akla gelmektedir. Pagan-çoktanrılı ve anacıl Türk'ün, tektanrılı ve babacıl İslamiyet'le buluşmasını, yaşanan zorlanmaları sembolik düzeyde aktarmış olması açısından çok değerli bir psikomitolojik kaynaktır.

Dede Korkud kahramanları içinde eski-yeni karşılaşmasını, çelişki/çatışma ve yabancılaşma olarak ilk (ve tek) yaşayacak olan, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul'dur. *Kuru çayın köprübaşı zorbası* Deli Dumrul, bu 'köprü-dönem'de, Dede Korkud bilincinin eylemsel karşılığını taşımaktadır.

İlkeri sayfalarda, 'Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun, özgün anlatımı bozulmadan aktarılmış, –ana iskeletini Dresden yazmasının oluşturduğu– Orhan Şaik Gökyay çevirisini (1976: 122-32) okuyacaksınız.

* Topkapı Sarayı Oğuznâme'sindeki 'Toğrul Sultan' bölümü, Deli Dumrul'u anıştırmaktadır: 'Selim oğlu Karaman'ı sevüh, Tanrı yaradan, Ulu Sultan Budağı, altın köprü yapan, Azrayille savaş kılan, salkum salkum don giyen, sakar atın oynadan, Tokuş Koca oğlu Toğrul Sultan' (Ögel 1995: 72).

DUHA KOCA OĞLU DELİ DUMRUL BOYU

Hânım hey! Meğer hânım, Oğuzda Duha Koca-oğlu Deli Dumrul derlerdi, bir er vardı. Bir kuru çayın üzerine bir köprü yaptırmıştı, geçenden otuz üç akça alırdı, geçmeyenden döğе döğе kırk akça alırdı.

Bunu niçin böyle ederdі? Onun için ki benden deli, benden güçlü bir er var mıdır ki çıka benimle savaşa derdi. Benim erliğim, bahadırılığım, cılasınlığım, yiğitliğim Rûm'a, Şam'a gide, ün sala derdi.

Meğer bir gün köprüsünün yamacında bir bölük oba¹ konmuştu. O obada bir yahşı güzel yiğit sayru² düşmüştü. Allah buyruğıyla o yiğit öldü. Kimi oğul deye, kimi kardaş deye ağladı. O yiğidin üzerine büyük yas oldu.

Ansızdan Deli Dumrul sürüp geldi:

— Bre kavatlar, ne ağlarsınız? Benim köprüm yanında bu gürültü nedir? Neye yas tutarsınız? dedi.

— Hânım, bir yahşı yiğidimiz öldü, ona ağlarız, dediler.

Deli Dumrul:

— Bre yiğidinizi kim öldürdü? dedi.

— Vallahi bey yiğit, Allahu Taâlâdan buyruk oldu, al kanatlı Azrail o yiğidin canını aldı, dediler.

Deli Dumrul:

— Bre Azrail dediğiniz ne kişidir ki, adamın canını alır? Ya Kaadir Allah, birliğin, varlığın hakkıyçin Azraili benim gözüme göster! Savaşayım, çekişeyim, uğraşayım, yahşı yiğidin canını kurtarayım. Bir daha yahşı yiğidin canını almasın, dedi. Bıraktı, döndü, Deli Dumrul evine geldi.

1. Yurt, çadır; çadır halkı, kabile; bir oymağın oturduğu yer. 2. Hasta.

Ulu Tanrıya Deli Dumrul'un sözü hoş gelmedi.

— Bak, Deli kavat, benim birliğim bilmez, birliğime şükür kılmaz. Benim ulu kapımda gezer, benlik eyler, dedi. Azraile buyruk eyledi:

— Ya Azrail, var da o deli kavatın gözüne görün, benzini sarart, dedi. Canını hırlat, al dedi.

Deli Dumrul, kırk yiğitle yiyip içip otururken ansızın Azrail çıkageldi. Azraili ne çavuş gördü, ne kapıcı.

Deli Dumrul'un görür gözü görmez oldu; tutar elleri tutmaz oldu; dünya-âlem Deli Dumrul'un gözüne karanlık kesildi.

Çağırıp soylar, görelim hânım, ne soylar:

SOYLAMA¹

*Bre ne heybetli kocasın!
Kapıcılar seni görmedi,
Çavuşlar seni duymadı,
Benim görür gözlerim görmez oldu,
Tutar benim ellerim tutmaz oldu,
Titredi ayağım² elimden yere düştü,
Ağzımın içi huz gibi oldu,
Kemiklerim toz gibi oldu, Bre sakallı akça koca!
Gözceğizi cöng³ koca!
Bre ne heybetli kocasın, söyle hana!*

dedi.

Böyle deyince Azrailin öfkesi tuttu:

*Bre deli kavat,
Gözümün cöng³ olduğunu ne beğenmezsin?
Gözü gökçek kızların, gelinlerin,
Canını çok almışım;*

1. Makamsız türkü ve umumiyetle herhangi bir tarzdaki şiir.

2. Kâse, kadeh, fincan.

3. Fersiz, bulanık.

*Sakalımın ağardığını ne beğenmezsin?
Aksakallı, karasakallı yiğitlerin,
Canını çok almışım,
Sakalımın ağardığının nedeni budur,
dedi.*

— Bre deli kavat, öğünürdün, derdin: Al kanatlı Azrail benim elime girse öldüreydim, yahşı yiğidin canını kurtaraydım, derdin. İşte, bre deli, geldim ki senin canını alayım, verir misin? Yoysa benimle savaşırs mısın? dedi.

Deli Dumrul:

— Bre al kanatlı Azrail sen misin? dedi.

— Evet, benim, dedi.

— Bu yahşı yiğitlerin canını sen mi alırsın? dedi.

— Evet ben alırım, dedi.

Deli Dumrul:

— Bre kapıcılar, kapıyı kapayın, dedi. Bre Azrail, ben seni geniş yerde arardım, dar yerde iyi elime girdin, öyle mi? dedi. Ben seni öldüreyim, yahşı yiğidin canını kurtarayım, dedi. Kara kılıcını sıyırdı, eline aldı. Azraili çalmağa hamle kıldı.

Azrail güvercin oldu, pencereden uçtu, gitti. Adam ejderhası Deli Dumrul elini eline vurdu, kıskıs güldü.

— Yiğitlerim, Azrailin gözünü öyle korkuttum ki geniş kapıyı bıraktı, dar bacadan kaçtı. Madem ki benim elimden güvercin gibi kuş oldu, uçtu. Bre, ben onu kor muyum doğana aldırmayınca, dedi.

Kalktı, atına bindi, doğanını eline aldı, ardına düştü. Bir iki güvercin öldürdü. Döndü evine geliyorken Azrail atının gözüne göründü. At ürktü, Deli Dumrul'u kaldırdı yere vurdu. Kara başı bunaldı, bunlu kaldı. Ak göğsünün üzerine Azrail basıp kondu. Demin mırıldadı, şimdi hırlamağa başladı:

Bre Azrail, aman!

Tanrının birliğine yoktur güman¹!

1. Sanu, şüphe, vesvese, zan.

*Ben seni böyle bilmezdim,
 Uğurlayın¹ can aldığını duymazdım;
 Dökmesi² büyük bizim dağlarımız olur,
 O dağlarımızda bağlarımız olur,
 O bağların kara salkımları, üzümleri olur,
 O şaraptan içen esrük³ olur,
 Şaraplıydım, duymadım,
 Ne söyledim, bilmedim,
 Beyliğe usanmadım,
 Canımı alma Azrail, medet!*

dedi. Azrail:

— Bre deli kavat, bana ne yalvarırsın? Ulu Tanrıya yalvar.
 Benim de elimde ne var? Ben de bir emir kuluyum, dedi.

Deli Dumrul:

— Ya, demek, can veren, can alan Ulu Tanrı mıdır? dedi.

Azrail:

— Evet, odur, dedi.

Döndü Azraile:

— Ya, öyle ise sen ne işe yarar belâsın? Sen aradan çık, ben
 Ulu Tanrı ile haberleşeyim, dedi.

Deli Dumrul burada soylamış, görelim hânım, ne soylamış:

SOYLAMA

*Yücelerden yücesin,
 Kimse bilmez nicesin?
 Görklü⁴ Tanrı!
 Nice bilmezler, seni gökte arar, yerde arar.
 Sen ise inananların gönlündesin,
 Dâyim duran, güçlü Tanrı!
 Baki kalan, bağışlayıcı Tanrı!*

1. Gizlice, habersizce. 2. Gölgelek, üç direkli gölgelek. 3. Sarhoş.
 4. Cemil ve güzellik sahibi, iyi, mübarek, mukaddes, gösterişli.

*Benim canımı alacak olursan sen al,
Azraili almağa bırakma!*

dedi. Ulu Tanrıya Deli Dumrul'un burada sözü hoş geldi. Azrail'e seslendi:

— Madem ki deli kavat, benim birliğimi bildi; birliğime şükür kıldı. Ya Azrail, Deli Dumrul, canı yerine can bulsun, onun canı azat olsun, dedi.

Azrail:

— Bre Deli Dumrul, Ulu Tanrının buyruğu böyle oldu, Deli Dumrul canı yerine can bulsun, onun canı azat olsun dedi, dedi.

Deli Dumrul:

— Ben nice can bulayım? Meğer bir koca babam, bir karı anam var. Gel gidelim, ikisinden biri olayki canını vere, al, benim canımı bırak, dedi.

Deli Dumrul sürdü, babasının yanına geldi. Babasının elini öpüp soylamış, görelim hânım, ne soylamış:

SOYLAMA

*Aksakallı, aziz, izzetli canım haba!
Bilir misin neler oldu?
Küfür söz söyledim,
Ulu Tanrıya hoş gelmedi,
Gök üzerinden al kanatlı Azraile buyurdu,
Uçup geldi.*

*Akça benim göğsüme basıp kondu,
Hırıldatıp tatlı canımı alır oldu.
Baba, senden can dilerim, verir misin?
Yoksa oğul Deli Dumrul deye ağlar mısın,
dedi.*

Babası:

Oğul, oğul, ay oğul!

Canım parçası oğul!
Doğduğunda dokuz buğra öldürdüğüm arslan oğul!
Dünlüğü altın ban evimin kabzası oğul!
Kara benzer kızımın, gelinimin çiçeği oğul!
Karşı yatan karadağım gerek ise,
Söyle gelsin, Azrailin yaylası olsun!
Sovuk soğuk pınarlarım gerek ise,
Ona içit olsun!
Tavla tavla şahbaz atlarım gerek ise,
Ona hinit olsun!
Katar katar develerim gerek ise,
Ona yüklet olsun!
Ağıllarda akça koyunum gerek ise,
Kara mutfak altında onun şöleni olsun!
Altın, gümüş, pul gerek ise,
Ona harçlık olsun!
Dünya şirin, can tatlı,
Canımı kıyamam, belli bil,
Benden aziz, benden sevgili anandır,
Oğul, anana var!

dedi.

Deli Dumrul babasından yüz bulamayıp sürdü, anasına geldi.

Ana, bilir misin neler oldu?
Gökyüzünden al kanatlı Azrail uçup geldi,
Akça benim göğsüme basıp kondu,
Hırıldadıp canımı alır oldu,
Babamdan can diledim, ana, vermedi,
Senden can dilerim, ana!
Canını bana verir misin?
Yoksa, oğul Deli Dumrul deye ağlar mısın?
Acı tırnak ak yüzüne çalar mısın?
Kargı gibi kara saçını yolar mısın?

dedi.

Anası burada soylamış, görelim hânım, ne soylamış:

SOYLAMA

*Oğul, oğul, ay oğul!
Dokuz ay dar karnımda taşıdığım oğul!
On ay deyende dünya yüzüne getirdiğim oğul!
Dolama beşiklerde belediğim oğul!
Dolap dolap ak sütümü emzirdiğim oğul!
Akça burçlu hisarlarda tutulaydın, oğul!
Sası dinli¹ kâfir eline tutsak olaydın, oğul!
Altın, akça gücüne, varıp seni kurtaraydım, oğul!
Yaman yere varmışsın, varamam,
Dünya şirin, can tatlı,
Canımı kıyamam, belli bil!*

dedi. Anası da canını vermedi. Böyle deyince Azrail geldi Deli Dumrul'un canını almağa.

Deli Dumrul:

*Bre Azrail aman!
Tanrının birliğine yoktur güman!*

dedi.

Azrail:

— Bre deli kavat, daha ne aman dilersin? Aksakallı babanın yanına vardın, can vermedi; ak pürçekli ananın yanına vardın, can vermedi. Daha kim can verse gerek? dedi.

Deli Dumrul:

— Hasretim vardır, buluşayım, dedi.

Azrail:

— Bre deli, hasretin kimdir? dedi.

— El kızı helalim var, ondan benim iki oğlancığım var, emanetim var, ısmarlarım onlara. Ondan sonra benim canımı alarsın, dedi.

1. Dini bozuk, kokmuş dinli, çürük dinli.

Sürdü helali yanına geldi.

*Bilir misin, neler oldu?
Gökyüzünde al kanatlı Azrail uçup geldi,
Akça benim göğsüme basıp kondu,
Tatlı benim canımı alır oldu.
Babama ver, dedim, can vermedi,
Anama vardım, can vermedi,
Dünya şirin, can tatlı, dediler,
İmdi:*

*Yüksek yüksek karadağlarım,
Sana yaylak olsun!
Sovuk soğuk sularım,
Sana içit olsun!
Tavla tavla şahbaz atlarım,
Sana binit olsun!
Dünlüğü altın han evim,
Sana gölge olsun!
Katar katar develerim,
Sana yüklet olsun!
Ağıllarda akça koyunum,
Sana şölen olsun!*

*Gözün kimi tutarsa,
Gönlün kimi severse,
Sen ona var,
İki oğlancığı öksüz koma!*

dedi.

Kadın burada soylamış, görelim hânım, ne soylamış:

SOYLAMA

*Ne dersin, ne soylarsın?
Göz açıp gördüğüm,
Gönül verip sevdiğim,*

Koç yiğidim, şah yiğidim!
Karşı yatan karadağları,
Senden sonra ben neylerim?
Yaylar olsam, benim mezarım olsun!
Sovuk soğuk sularını,
İçer olsam, benim kanım olsun!
Altınını, akçanı harcar olsam,
Benim kefenim olsun!
Tavla tavla şahbaz atlarını,
Biner olsam, benim tabutum olsun!
Senden sonra bir yiğidi,
Sevip varsam, birlikte yatsam,
Ala yılan olup beni soksun!
Senin o muhanat anan, baban,
Bir canda ne var ki sana kıyamamışlar?
Arş tanık olsun! kürsi¹ tanık olsun!
Yer tanık olsun! gök tanık olsun!
Ulu Tanrı tanık olsun!
Benim canım senin canına kurban olsun!

dedi, razı oldu.

Azrail, hatunun canını almağa geldi.

Adam ejderhası yoldaşına kıyamadı. Ulu Tanrıya burada yalvarmış, görelim hânım, nece yalvarmış:

Yücelerden yücesin,
Kimse bilmez, nicesin?
Görklü Tanrı!
Çok bilmezler, seni,
Gökte arar, yerde arar,
Sen ise inananların gönlündesin!
Dâyim duran, güçlü Tanrı!
Baki kalan, bağışlayıcı Tanrı!

1. Sekizinci kat gök.

*Ulu yollar üzerine,
İmaretler yapayım senin için!
Aç görsem doyurayım, senin için!
Yalınca görsem donatayım, senin için!
Alırsan ikimizin canını birlikte al,
Korsan ikimizin canını birlikte ko!
Keremi çok Kaadir Tanrı!*

dedi. Ulu Tanrıya Deli Dumrul'un sözü hoş geldi, Azraile buyurdu, Deli Dumrul'un atasının, anasının canını al, o iki helale yüz kırk yıl ömür verdim, dedi.

Azrail de babasının, anasının hemen canını aldı. Deli Dumrul yüz kırk yıl daha yoldaşıyla yaş yaşadı.

Dedem Korkut geldi, boy boyladı, soy soyladı. Bu boy, Deli Dumrul'un olsun, benden sonra alp ozanlar söylesin, alnı açık cömert erenler dinlesin, dedi.

Yom vereyim, hânım: Yerli karadağların yıkılmasın! Gölge kaba ağacın kesilmesin! Kan gibi akan görklü suyun kurumasın! Ulu Tanrı seni namerde muhtaç etmesin! Ak alnında beş kelime dua kıldık, kabul olsun! Derlesin, toplansın, günahınızı adı görklü Muhammede bağışlasın!

Birinci Bölüm

ÖZNE-NESNE GERİLİMİNDE BİLİNÇ VE BİLİNÇLİLİK KAVRAMLARI



İNSANOĞLUNUN 'bilinçlenme süreci' paralelinde ele alacağımız Deli Dumrul Boyu'nun ayrıntılarına girmeden, felsefe ve psikolojinin en karmaşık konularından birine, özne, benlik ve bilinç tanımlamalarına değinmek durumundayız. Konumuzun odaklandığı sorunsalı dağıtmamak için olabildiğince çabuk bir geçişi amaçladık.

Deli Dumrul'un öyküsü, İslamlaşma dönemecindeki pagan Türk'ün bilinç evrimindeki bir ara aşamadır. Burada ele aldığımız şekliyle bilinç, 'ben bilinci', 'benlik bilinçliliği'dir.⁶ Bilincin taşıyıcısı/uygulayıcısı/uyarlayıcısı olan benlik, bilinçli öznenin merkezî kurumdur. Oluşum süreci, işlevselliği ile çakışır: Varoluş nedeni –aynı zamanda– varoluş biçimidir.

Bu bölümde 'özne' tanımlaması yapılacak, 'benlik' ve 'benlik bilinçliliği', 'kendilik ve nesne tasarımları' kavramları irdelenecektir. 'İç' ruhsal ve 'dış' nesnel gerçekliğin biraradalığı, ilişki örüntülerinden oluşan 'öznel sistem' modelinde yansımaları bulacaktır.

Öznel Sistem: İçeriği ve İşlevi

Elbette ki insan evrenin merkezi(nde) değildir. Var olan her nesne için merkez kendisi(nde)dir. Bulunduğu ortamı kendi konumundan hareketle tanımlayan nesne, 'özne' olarak diğer nesnelerden kendini ayırtmış olur. İnsan olarak, 'insanın tanımladığı bir evrende var olan insan'⁷ olarak, 'özne'lik sıfatını yakıştırabileceğimiz tek bir var-

lık vardır; o da insandır. Ansiklopedik tanımlamayla özne, "Bilince benzer her türlü düşüncüyü temellendirdiği varsayılan ve karşısında gerek düşünce içeriğinin, gerek dış dünyanın birer nesne oluşturdıkları bireysel ve gerçek varlık"tır (Büyük Larousse XVII: 9083). Özne'nin ilişki içinde bulunduğu nesnelerin imgeleriyle kurduğu zihinsel örüntü, evrenin modelidir; 'makrokozmetik örüntü'nün merkezinde 'mikrokozmetik kristalleşme'dir. Özne, *öznel varoluşun çekirdekindeki örgütlenme*'dir. *Elbette ki insan evrenin merkezi(nde)dir*.

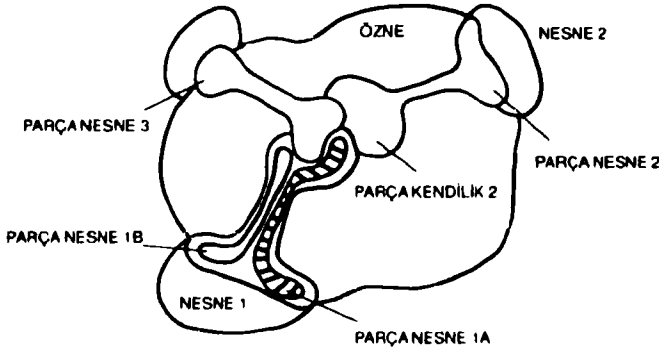
Evrenin merkezindeki 'özne insan'ın evreni, onun 'öznel sistemi'dir. Özne ile bağlantıyı sağlayan ve anlamlandıran ilişki kanalları içinde yer alan nesneler, *özne için varoluş* nedenleri ve biçimleriyle, özneye kendini tanımlama olanağı sunarlar. Özne ile nesneleri arasındaki ilişki kanalları, her iki tarafın eylemlilik kanallarıdır: Burada eylemlerini açarken, ilişki partnerlerini 'eylemlilik aracı' niteliğiyle kullanırlar.

Özne, dış nesnelerle kurduğu ilişki örüntüsünün tasarımını bir zihinsel (iç) model olarak taşır. Bu zihinsel model öznenin kendisine ait kendilik* imgeleriyle, dış nesnelere ait nesne** imgelerini içerir. Öznenin kendilik imgeleri yanı sıra nesne imgelerini de taşıyor olmasının nedeni, kendiliğin nesne ilişkileri dışında tanımlanma olasılığının bulunmamasıdır. *Hiç kimse bir 'ada' değildir*. Zamanda ve uzamda *varoluş* ilişkiyle mümkündür. Kendilik ve nesne tasarımlarını kendi başlarına *bütün* olarak göremeyiz. Bütünlük, 'eylem bütünlüğü' niteliğiyle kendilik ve nesne tasarımlarının birbirleriyle ilişkisi içinde mümkün olur (Şekil 1). Öznel 'iç dünya', duygusal/coşkusal bağlarla ilişkilenen kendilik ve nesne tasarımlarının arasındaki dinamiklerin sahnelendiği alandır.

Ancak özne, kendilik-nesne ilişkilerinin toplamından fazlasıdır; bir katma değer ihtiva eder; kendini nesnelerinden farklı bir boyutta var eder. Nesneleriyle vardır, ama ayrı'ymış/kendi başına'ymış gibi bir kurgunun ürünüdür.

* Kendilik (*self*): 'Bireyin kendi kişiliğine özgü içsel imgeler anlamındadır. Dış dünyada var olan diğer nesnelerden ayrı olarak yaşanıp algılanan fiziksel ve ruhsal bütün bir bireyi kapsar' (Çevik ve Ceyhun 1996). 'Merkezinde birinci şahıs zamiri bulunan zihinsel temsiller topluluğu' (Kovel 1994).

** Nesne (*object*): 'Kendiliğin dışında kalan, yaşanıp algılanan her şey, yani ötekiler kavramıdır' (Çevik ve Ceyhun 1996).

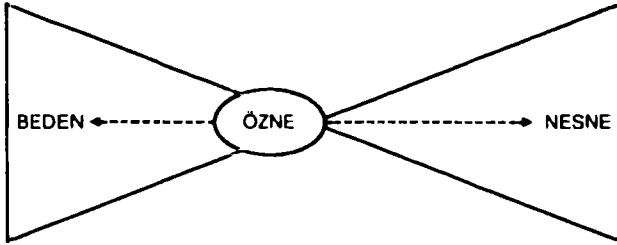


Şekil 1: Özne, nesne ve kendilik tasarımlarının biraradalığı ve ilişkileriyle şekillenir. Bu şekillenme dinamik ve plastik bir şekillenmedir. Öznel sistem hem içerisini, yani özneyi oluşturan kendilik ve nesne tasarımlarını (iç gerçekliğin nesnelerini), hem de öznenin ilişki içinde bulunduğu dış gerçekliğin nesnelerini içerir.

Ne filogenetik başlangıçta, yani evrimsel süreçte insan-bilincinin ön aşamalarında, ne de ontogenetik başlangıçta, yani erken süt çocukluğu döneminde, dört başı mâmur bir 'özne' varsayımı –herhalde– olanaksızdır. Belki bir 'potansiyel-özne'den, 'özne-olasılığı-çekirdeği'nden, hatta 'ön-özne'den dem vurabiliriz. Ancak –kendisi ve öteki bilinçliliğini de kapsayan– özne tanımlaması için henüz erkendir. Bireysel-ayrışmış 'ruh' doğmamıştır; doğan ve kendini öylesine ortaya koyan, beden, dolayısıyla da bedensel gereksinimlerdir. *Özne doğmaz, oluşur.* Ön-özne'yi başlatan –beden ve dünya arasındaki– ilişkidir (Şekil 2).

Bu ilişkide yaşananların anısının arşivlendiği yer olarak başlayan öznenin, ayrışmış ve özerk bir kurumsallaşmaya dek giden serüveninde bir farkındalık tomurcuklanması, özne'nin 'ruh' olarak maddeden ayrışmasını sağlar. Bu farkındalık 'acı'nın belirlediği bir farkındalıktır; zamanda ve uzamda, –bütünleyici– ilişki nesneleriyle birlikteliğin kopmalarla mâlûl, her kopmanın ise birlikteliğin kanıtı olduğunun farkındalığıdır.*

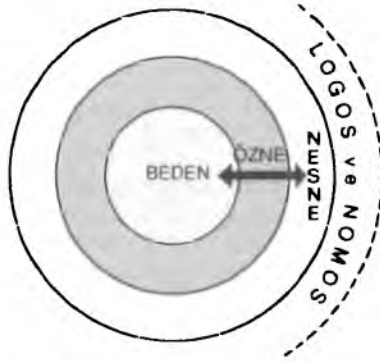
* Üzerinde durulması gereken bir husus, 'yokluk' yaşantısının 'nesnelerin yokluğu' şeklinde tercüme edilmesi gerekliliğidir, ki zaten mümkün değildir. Yokluk, 'nesnenin yokluğu'nun varlığıdır; bir *eksi(k)*-varoluştur.



Şekil 2: Özne beden ve dünya arasındaki ilişkide başlar; 'kendi başına' yoktur. Beden ile dünyanın (nesnelerin) buluşma ve çatışmasında şekillenir. Özne ilk oluşumunda bedene ve dış dünya nesnelere değer; giderek ayrışır/ayrılır. 'Normal nevrotik'lerde bedene daha yakın bir konumda kalacak şekilde görece özerkleşir. Her iki 'dış' alana, bedene ve nesnelere gömüldüğü durumlar, çoğunlukla (her zaman değil), bu alanlardan kaynaklanan aşırı şiddetin doğurduğu travmalar, ya da -görece- özne kaynaklı patolojilerle ilintilidir.

Öznenin dış dünya tarafından çepeçevre sarılan bir merkezde yer aldığı şematik bir canlandırmayı kolaylaştırıyor olsa da, özne tam anlamıyla merkezde değildir. Özne bir 'ara-kurum'dur. Zira beden ile dış dünya nesneleri arasında kurgulanan özne için beden de nesneler kadar dışarıdadır. Ancak öznenin ilk(s)el çekirdeklerinin bedensel yakınlığı, öznenin bedeni sarıyor olduğu resmini verir; dolayısıyla dış nesnelerle çevrelenen bir merkezdeymiş gibi görünmesini sağlar. Tam doğru olmasa bile bu varsayım pragmatik bir kolaylık sağlar. Zira öznenin bedende içkin olduğu durumlar olağan uyanıklık bilincinin otomatizasyonu kapsamında ve kolaylığındadır; yaşamsal önemi daha yüksektir.

Özne'yi tanımlarken yardımcı olacak en uygun mecaz, 'halka'dır. Özne, sferik bir alanlar dizgesinde, 'halka-özne'dir: Bedensel duyumlar (*sensasyon*), ayrışmamış bütünlük içinde bir arada bulunduğu nesnelerin şu ya da bu şekilde varlığının etkisiyle hoş'a (haz) ya da nahoş'a (acı) değişirler. Duysal uyarıların oluşturduğu subkortikal yanıtlarla afektler şekillenir. Beden ve dış nesnelerin tekrarlayan ilişki kalıplarının oluşturduğu çökelti (önce bedensel, sonra zihinsel anılar) beden çevresinde ilk(s)el 'özne halkası'nı oluştururlar. Giderek afekt ve emosyonlarda bütünlüşen duyumların şekillendirdiği öznenin ilk çekirdeklerinin bedenselliğe yakın oluşmasının



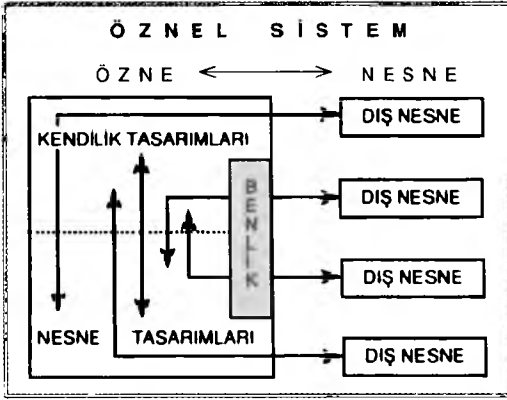
Şekil 3: 'Özne halkası', bedensel nesneler ve dış nesneler ara-alanında, öncelikle bedensel duyumların çöktelleriyle oluşur. Huy / mizaç (*temperament*), bedene en yakın öznel yapılanmadır; altyapıyı oluşturur. Eskilerin dediği gibi 'huy canın altındadır' / 'huy sütle girer, canla çıkar' (Saydam 2009d). Özne madde ötesine yansıtımlarla kurguladığı logos ve nomos'da, maddede kaybettiklerini ve kaybedeceklerini yapılandırır. Yaratıcı eylemler aşkın eylemlerdir; özneyi var olan madde ve manada içkin olmaktan, 'kendi-başına-ve-her-şey' olma ufukuna doğru atarlar. Ufuk, hep ufukta kalacaktır.

nedeni, beden unsurlarının, maddesel ve zamansal (nedensel) yakınlık, devamlılık ve eşlikçiliğidir (Şekil 3).

Bu özne-yapıcı çöktelerde (ön-özne), yaşantı ortaklarının, yani beden ile nesnelerin gerçekleriyle birebir aynı olmayan, zamanla/yaşantıyla/işlemeyle değişebilen imgeleri vardır. Başlangıçtaki beden ile dış nesnelerin birlikteliği yaşantısı, ileri dönemlerdeki şiddetli afektlerin eşlik ettiği gerilemelerde (*regresyon*) karşımıza çıkan kendilik-nesne kaynaşması (*füzyon*) ve kendilik-nesne tasarımlarının yansıtma/içe-atma düzenekleri üzerinden yer değiştirmesi olgularını açıklar.

•

Şekil 1 ve 4'te görüldüğü gibi özne, kendilik ve nesne tasarımlarının bütünüdür. Benlik, bilincin taşıyıcısı olarak, öznenin (ayrıştırırken) bütünleştirici işlevselliğe sahip *merkezi(leştirilen)* kurumudur. Bilinç o anki anlam içeriğini veren, güncel iç ve/veya dış nesne ilişkilidir.



Şekil 4: Öznel sistem ve ilişki kanalları

Özne için 'varoluş', öznel sistemin içinde varoluştur. Bu sistem içinde bilincin henüz vakıf olamadığı ya da hiçbir zaman olamayacağı bir 'bilin(e)mezlik' alanı da mevcuttur. Özneyi oluşturan kendilik ve nesne tasarımları ile bu tasarımların dış nesnelerle ilişkilerinin mutlaka benlik tarafından ayırt edilmesi, 'bilinçliliği' şart değildir. İlişkilerin çok büyük kısmının yaşantılanması bilinçdışı düzeydedir; ancak bu bilinçdışı yaşantılar benlik ve bilincin işlevlerinde çok büyük değişiklikler yaratacak ölçüde etkiler bilinci. 'Bilinmez'in sarmalayıcılığı içinde bilincin bölgesi çok küçük; görkeminin yanında gücü çok kısıtlıdır. Ancak insanı yapan şey, bilinçliliği ve bilinciyle 'bilinmeyen' içinde/karşısındaki duruşudur.

Şey'lerin isimlerinin konması, ilişki içindeki etkinliklerine uygun tanınma ve kullanımlarına olanak verir. Ancak ad koymak önyargısız, yansız bir eylem değildir: İsim koymak 'mitolojik/ideolojik' bir eylemdir; ismiyle biliniyor olanın (ismi koyanla ilişkisi içinde) öyküsünü de biliyor olmak demektir. İnsanoğlunu, dünyayı ve yaşamı paylaştığı canlı-cansız 'şey'lerden ayıran ve—görelî olarak—'şey'likten çıkaran bu özelliği, onun dünyayı ve yaşamı bir bütün içinde kavrama aletidir. Her anlama çabası bir kavrama (kullanıma açma) taslağıdır; doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir.

Burada tanımlayıcı öznenin (benliğin), tanımlayabilme yetisine olanak veren özelliğine değinmek gerekiyor: Bilinçlilik. *Bilinç ve bilinçlilik sorunsalı*, Aristo'dan bu yana felsefenin temel konuları arasında yer almıştır:

(K)endisi bilinç sözcüğünü kullanmamışsa da, kavramın kökleri Aristo'ya dayandırılabilir. Modrak bugün de bilinci tariflemek için kullanılan dört zihinsel fenomene dikkat çekmektedir. Bunlar, 1. *Bütünlük* (bilinç durumlarımızın tek bir öznenin durumu olarak algılanması), 2. *Amaçlılık* (düşüncelerimizin bir şey hakkında olduğunun yaşantılanması), 3. *Dönüşümsel farkındalık* (kendi zihinsel durumlarımızın da farkında olmamız, bir şeyi algılıyor olduğumuzun farkında olmak gibi), ve 4. *Farklı bilişsel durumların ilişkilendirilebilmesi* (kesin bir inanış ile kesin bir algı arasında uyumluluk olup olmadığının algılanabilmesi). Aristo bütün bu kavramları 'sağduyu' diye adlandırdığı tek bir zihinsel yetenek bağlamında açıklamıştır. Ayrıca Aristo'nun sağduyusu zaman algısı, imajinasyon ve belleği de içermektedir... Bütün bunlar göz önüne alındığında Modrak sağduyu'nun Aristo'nun bilinç'i olduğunu öne sürmektedir (Küçükparlak 2009: 11).

Psikolojinin 'bilinç' kavramı, işlevselliğine odaklanır: Bilinç, kendinin ve nesnelerinin –bulundukları ilişkiler içinde– farkındalığıdır. Bilinç işlevselliği, yalnızca kendiliğin ve nesnelerin üzerine ışık tutmayı, onları görmeyi, bilmeyi (*homo sapiens*), yani nesnelerin bilincinde olmayı değil, bu bilginin de bilincinde olmayı, yani biliyor olduğunun farkındalığını (*homo sapiens sapiens*) iç/dış nesneleri ve imgelerini kullanmayı (*homo faber*), onlarla oyna(ş)mayı (*homo ludens*; Huizinga 2010), zaman ve uzam içinde öykülendirerek anlamlandırmayı (*homo narrans*; Niles 1999) da içerir. İşlevi üzerinden tanımlı, bilincin bir 'şey' değil, bir 'eylemlilik' olduğunu gösterir. Bu eylemliliğin kaynağı 'özne(lik)'dir; kazanımı da yine 'özne(lik)'dir.

Öznenin kendisini bilmesi, yani 'kendilik bilinçliliği' ve ilişki nesnelerini bilmesi, yani 'nesne bilinçliliği' şeklinde bir ayırım anlamlı değildir. Zira 'kendilik' kendi başına var olan bir büyüklük değildir. Kendilik, nesneleriyle olan ilişkiler içinde var olur ve kendini ortaya koyar. Dolayısıyla bilinçlilik, ancak, kendilik 've' nesne bilinçliliği olarak tanımlanmak durumundadır. Bu tanım psikoloji öğretileri ve uygulamaları için yeterli bir tanımdır.

Bilinç olarak adlandırabileceğimiz bu işlevin varlığı, (öznenin) bilincinde olduğu nesnelerin varlığına bağlıdır. Bir veri değil, kaza-

nım olan bilincin, oluşum sürecinde kat ettiği yolun belli bir hedefi vardır: Kendini oluşturur, kapsama alanını genişletir, varoluşunu pekiştirirken, içinden çıktığı 'bilinçsiz'i *bilir*, öğelerine ayırıştırır, tanımlar ve kavrar; yani 'nesne'leştirir.⁸

Nesneleştirmenin hem önkoşulu, hem de yöntemi, öznenin içinde bulunduğu ana bütünden ayrışması, uzaklaşması, onu tanımlayabilmesi, kavrayabilmesidir. Kavrayabilmek için gerekli olan 'ad koymak', adlandırılan nesnenin ve nesneyle kurulan ilişkinin denetim altında tutulabilmesi için de önkoşuldur.

Bu saptamaların çıkarımı, bilincin varoluş nedeni ve varoluş biçimi ile işlevi ve hedefinin aynı olduğudur: Özne ile nesne arasındaki –ayrı ve bağlı olmanın yarattığı– gerilim. Yani işlevi nesneleştirmek olan bilincin, ortaya çıkabilmesi için de bir özne-nesne gerilimi gereklidir. Burada bir sorunsalla karşılaşırız: Bilincin başlangıcının bilinemezliği; bilinçlilik potansiyeli olarak tanımlayabileceğimiz bir 'veri'nin var olup olmadığı. Bu sorunun yanıtı her zaman ideolojik olacaktır. Bir nebze olsun emin olduğumuz tek nokta, bilincin gelişiminin, birlikteliğin nicelik ve nitelik olarak artmasına ve karmaşılaşmasına koşutluğudur.*

•

Bilinç kavramı ile ilgili bir başka sorunsala, felsefenin öncelikli konularından olan, '*bilincinde olmanın bilinci*'ni anlamaya çalışırken rastlıyoruz. Burada, bilinç (-li özne) 'tanımlayan' olduğuna göre, 'tanımlanan', yani (yine) bilinci tanımlaması gibi bir olanaksız'la karşılaşırız: Bilinç-lilik için gereken özne-nesne gerilimi yoktur. Tanımlayan ile tanımlananın, özne ile nesnesinin aynılığı, tanımlamanın olanaksızlaşması, bilincin ne olduğu sorusunun zorunlu yanıt-

* "Bilincin, bireyin ait olduğu grubun diğer üyelerinin hareketlerini tahmin edebilmesini sağlayacak bilişsel bir hile olarak evrimleştiğini öne süren Nicholas Humphrey . . . bilincin, akıllarımızı diğer insan akılları için birer model olarak kullanabilmemizi sağlamak amacıyla evrimleştiğini savunmuştur. Evrim geçmişimizin bir aşamasında, kendimize hayali bir durum karşısında nasıl davranacağımızı sorarak duygu ve düşüncelerimizi sorgulayabilir hale gelmiş bulunuyoruz. Bir başka deyişle, bilinç, sosyal zekânın bir parçası olarak evrimleşmiştir" (Mithen 1989: 169).

sızlığı demektir. Zira 'tanımlama' işlevi, ancak tanımlayanın tanımlanandan 'başka' ve 'ayrı' olmasıyla mümkündür.

Hemen tüm felsefe okulları bilinci ve bilinçliliği 'kendi üzerine katlanabilme', yani yansılama yetisi gibi bir cambazlıkla açıklamaya çalışırlar. Burada ele alınan bilinçlilik, *öznenin kendi bilinçliliğinin bilinçliliği*'dir.⁹ Bu yaklaşım bilincin, üzerine katlanarak kendisini tanımlayabileceğini savlar: Yani bilinç(li benlik) bir şekilde kendisinden uzaklaşabilmekte, kendisini bir 'nesne' olarak değerlendirebilmektedir. *Özne, kendinin nesnesi olmakta, ama özne makamında kalmaktadır.*

Ancak 'bilincinde olmanın bilinci'nin bu ele alınış şekli bir tuzak içerir: İç yaşantılar bilinçle aynı şeymiş, özne bilinçle özdeşmiş gibi düşünülmektedir. İç tasarımların ilişki dinamiklerinden başka bir şey olmayan iç yaşantılar, bilincin kendisi değil nesnesidir. Bu yaklaşımın 'bilinç' olarak kabul ettiği şey bilinçle iç içe olabilir, ancak özdeşi değildir. Bilincin 'bilinç(li) olmanın bilinçliliği' niteliğiyle tanımlanışındaki çıkmaz, felsefeyi psikolojiye indirgeyen bir kolaycılıkla aşılmaya çalışılmış, iç yaşantıların farkındalığı bilincin kendisinin farkındalığı olarak açıklanmıştır.

Oysa özne içinde, bilincin kendini ayırttığı bir alan vardır. Bilinç bilinci değil, kendiliği bilebilir; 'öznel sistem' içindeki kendilik ve nesne imgelerini, aralarındaki ilişkileri ayırt eder. Bu işlev, bilincin kendi üzerine katlanması mucizesini gerektirmeyen bir eylemdir. Kendilik, bilincin içkin olduğu, ancak bilinç için nesne niteliğinde bir büyüklüktür. Bilincin taşıyıcısı olarak 'benlik' kavramını irdelerken bu ifadeye döneceğiz.

Bilinç-lilik, bir 'şey'in bilincinde olmaktır; özne'nin bir şey'in bilincinde olmasıdır. Bu tanım bilincin (bilinçliliğin) 'özne'ye ait bir işlev olduğunu vurgular. 'Özne', 'nesne'nin bilincindedir*; yani onun

* 'Işık' metaforunu kullanırsak, bilinç'in hem dalga, hem partikül (tanecik) özelliklerinden söz edebiliriz: 'Dalga' olarak etkileşimlerin fark edilmesi/ayırt edilmesi, ara-alanda gerçekleşen bir şeydir. Bir şeyin bilincine varırız. Bu eylemin –yaşantıların çökmesi, atâlet ve şekil kazanmasıyla oluşan– öznesi 'partikül' bilinçtir. Yani bilincinde olunanın ve bilincinde olmanın örgütlenme/kristalizasyon şemasını içkin haliyle Bilinç/Ben-Bilinci. *Partikülü yapan dalga hali, dalgayı mümkün kılan partiküldür.*

kendisini, mevcut ortam içinde nasıl gösterdiğini (özneyi nasıl etkilediğini) algılar, tanır, tanımlar ve yorumlar.

'Dışarı' olarak tanımlayabileceğimiz bir nesneler dünyası içinde yer alan özne için bir de 'içerisi' söz konusudur. İçerisi, özne-insan'ın duyumları, duyguları, düşünceleri ve kurgularından oluşan bir örüntüdür ve dış dünyanın türevidir. Özne dış gerçeklikle ilişki içinde kendi iç gerçekliğini oluşturur: Dış gerçekliğin nesneleri, iç gerçeklikte, kendi özelliklerinin taşıyıcısı olan imgelerle, 'zihinsel nesneler'le temsil edilir.¹⁰ Bu imgeleri çözümlemeci psikolojide 'nesne tasarımları' olarak adlandırdığımıza yukarıda değinmiştik. Ancak dış ve iç gerçekliğin nesneleri birebir aynı değildir.

İç gerçekliğin 'özel gerçeklik' olması, dış gerçekliğin nesneleriyle karşılaşan öznenin, kendi iç gerçekliğini oluşturmada 'eylemci/işlemci' olduğuna işaret etmektedir. Burada etken faktör ilişkidir, yani özne ile nesnelerin ilişkisi, birliktelikleri, karşılıklı etkileşimleri.

İç gerçekliğin düzenlenmesinde özel yaşantıların belirleyici olması ve nesne ilişkilerinin bir kendilik yaşantısına karşılık gelmesi, nesne tasarımlarına eşlik eden 'kendilik tasarımları'nın da varlığına işaret eder. Yaşantılar, duyumsal, duygusal ve bilişsel öğelerin birbirine bağladığı kendilik ve nesne tasarımlarının birlikteliğinde, anlamlı bir bütünlük içinde iç gerçekliğin yapı taşlarını oluştururlar. Burada anahtar terim 'kendilik-nesne ilişkisi'dir.

Dar anlamda '(bilinçli) öznenin varlığı'ndan söz etmemizin zor olduğu en erken gelişim döneminde –ki bu dönemin başlangıcını doğum öncesi/rahim içi yaşama dek geriye götürebiliriz– içerisi ve dışarı, dolayısıyla kendisi ve öteki arasındaki ayrımın henüz oluşmadığını ya da anlamlı bir süreklilik göstermediğini varsayabiliriz. Oluşmakta olan özneye ait yaşantılar, 'kendiliğe ait' niteliğiyle tanımlanamaz: Bu yaşantılar dış 'nesne'lerin varlık ve kendini sunuş biçimlerine endekslidir; daha doğrusu (bilinçsiz) kendilik-nesne bütünlüğü/ayrışmamışlığı, baskın yaşantı kalıbıdır. Birbirinden kopuk 'kendilik-nesne birlikteliği yaşantıları'nın oluşturduğu ayrışmamış beden-duyum, duygu-duyum ve bilişsel şema karmaşaları, bir özne-sürekliliği duyumunu (ve bilincini) vermekten çok uzaktırlar; zayıf ve devamsızdırlar. Güçlü, bağlayıcı nesne ilişkileri tarafından sürüklenirler. 'Ayrışmamış tasarımlar' olarak tanımlayacağımız bu

ilksel ilişki karmaşalarının ayrışma ve olgunlaşma sürecine ileride değineceğiz.

Bu aşamada bilincin taşıyıcısı olan ruhsal aygıtı, 'benlik' karmaşasını (ego kompleksi) irdelememiz, bilinci ve işlevlerini daha net anlamamıza olanak verebilir.

BİLİNCİN TAŞIYICISI OLARAK BENLİK / BENLİK BİLİNCİ

Bilincinde olmak ayırıştırıcı/tanımlayıcı/yorumlayıcı bir ilişkinin varlığına işaret eder.¹¹ Bu ilişki, şey'in bilincinde olan (özne) ile bilincinde olunan şey (nesne) arasındadır:

Biz kendimizin bilincine, aynı zamanda objelere yönelirsek, ancak o zaman ulaşabiliriz. Hiçbir "Ben" objesiz olamaz ve hiçbir obje "Ben"siz var olamaz... Hiçbir obje öznesiz değildir, hiçbir özne objesiz değildir... Özne-obje bölünmesi bilincimizin ana yapısıdır (Jaspers 1995).

Bilincin taşıyıcısı olarak nitelendirdiğimiz 'benlik', özne'nin –işlevsel açıdan– merkezî ruhsal kurumudur. Benliğin tanımlanması da en az bilincin tanımlanması kadar çetrefildir. Basit bir 'ben(lik) benim' ifadesinin ötesinde bir kavramlaştırmadır. Doğu felsefesinden etkilenmiş kimi kuramcılar 'benlik' diye bir ruhsal aygıtın varlığını dahi yadsırlar (Watts 1997). Psikanalitik Lacancı yorumlamada, 'ben' ve 'özne' kavramları örtüşmez:

Lelaire'in dediği gibi, "Ben (ego) öznenin imgesel özdeşleşmelerinin yeridir." Lacan'a göre Ben'in esas işlevi bir imge ile özdeşleşmek, bir kültürel imge halinde kendini görmektir (Tura 2004: 184).

Heinz Kohut'un kurucu babası olduğu 'Kendilik Psikolojisi Kuramı'nda, 'benlik' kavramının ortodoks psikanalitik modeldeki yerini ve önemini yitirdiğini görürüz.¹² *Kendilik* kavramı merkezî rol oynamaktadır: Tanımı gereği, psikanalitik öğretinin ruhsal bölünmelerini lağvedecek tarzda bütün özne de içkindir.¹³

Benliği apayn bir ruhsal aygıt olarak tanımlama gayretindeki-lerin 'ben-lik' niyetine ele aldıkları ruhsal kurum, benlik değil, ancak onun işlevselliğinde rol oynayan, benliği taşıyan/anlamlandı-

ran kendilik imgeleridir. Bu çalışmada kullandığımız 'benlik' kavramı, Analitik Psikoloji (Carl Gustav Jung), Ben Psikolojisi (Heinz Hartmann), Kendilik Psikolojisi (Heinz Kohut), Nesne İlişkileri (Melanie Klein, Otto Kernberg) Kuramlarının yaklaşımlarına eşit uzaklıkta bir 'orta' noktada yer almaktadır. Ele alış şeklimize aşağıda değinilecektir.

'Benlik' ya da 'ben' bir örgütlenmedir. Kendi başına bir anlamlılığı yoktur; boştur, doldurulması gerekir. Benliği dolduran, nesne ilişkileri içindeki kendiliğe ait imgelerdir. Bu saptama, benlik bilinçliliğinin, —o an için benliği dolduran/anlamlandıran— iç ve dış kendilik-nesne ilişkilerinin farkındalığından başka bir şey olmadığı savına götürür.

Psikososyal açıdan, sağlıklı/'normal nevrotik' olarak nitelendirilebileceğimiz ortalama insanın benliğini taşıyan/dolduran/anlamlandıran imgelerin görece uyumlu/tamamlayıcı nitelikleri, ilişkilerindeki nedensel devamlılık ve *anlamlı* bağlantılılık, benliğin 'bütün-ve-sürekli-kendilik-karmaşası' yaşantısını mümkün kılar. Kendiliğe ait işlevler bir bütün halinde benliğe özgünlüğünü ve biricikliğini verirler. Bütünlüğün tutkalı, benliğin bağdaştırıcı/bağlantılayıcı işlevselliğidir.

•

Burada önemli bir terminoloji sorununa değinmek zorundayım. C. Jung'un temel kuramını oluşturduğu Analitik Psikoloji, 'kendilik' (alm. *selbst*; ing. *self*) tanımlamasını, ortodoks Psikanaliz (Freud), Nesne İlişkileri (Kernberg) ve Kendilik Psikolojisi (Kohut) kuramlarından çok farklı bir anlamda kullanmaktadır. Analitik Psikolojinin 'kendilik' kavramı, arketipsel bir büyüklüktür; epistemolojik olarak ideolojik bir yaklaşımı içerir; yani varılması gereken bir hedefe (*idea*) işaret eder; değer yargısı taşır. Diğer analitik yaklaşımlarda ise görüngübilimsel tanımlama kaygısı önplandadır. Analitik Psikolojinin orijinal metinlerindeki (Jung, Neumann) 'ben(lik)-bilinci' veya 'ben(lik)-bilinçliliği' şeklinde çevirebileceğimiz *Ich-Bewusstsein* (alm.) kavramı, kanımca, 'kendilik- ve nesne-farkındalığı'na karşılık gelmektedir. Bu farkındalığı sağlayan ruhsal aygıt 'ben' (*ego*) veya 'benlik'tir. Bazı kuramsal zorluklar getirse de, kitabın ilerleyen bölümlerinde 'bilinç' kavramını bu şekliyle kullanacağım:

Bilinç(lilik), benlik örgütlenmesinin bir işlevidir; üstlenilen kendilik ve nesne tasarımlarının, nesne ilişkileri içinde ayırda olumasını ve değişik tasarımların birlikteliğinin zaman ve uzam boyutunda bütünlük içinde farkındalığını gerektirir.*

'Kendilik' olarak adlandırdığımız şey, 'nesnelerle birlikte kendilik'tir; yani ilişki içindeki kendiliktir. Bu yaklaşım zorunlu olarak kendiliğin bir 'nesne ilişkileri örgütlenmesi' olduğu çıkarımına götürür (Kernberg 1976). Değişik nesnelerle değişik durumlarda ortaya çıkan yaşantıların çökeltisi, yani 'bellek', bilişsel, duygusal, duysal bileşenleriyle öznenin karşılaştığı yeni nesnelerle ilişkisini, örneksemeli ve nedensel koşutluklarıyla belirler. Bu kalıpların zaman içinde, daha doğrusu yaşantılar paralelinde değişimlere uğradığından söz edilebilir; ancak bütün değişimler nihayetinde ilksel nesne ilişkilerinin üzerine sıvanan tortular ya da irili ufaklı yontulardır.

Jung iç dünyanın, dış dünyada da var olan nesnelerin ilksel baskılarıyla şekillendiğini varsayar. Biyoloji ve psikolojinin ('madde' ile 'kurgu'nun) geçtiği bir alana ait bu ilksel baskılar yani 'arketip'ler** ortak bilinçdışına ait bağımsız enerji kaynaklarıdır, kendi baş-

* Benliğin bilincin taşıyıcısı olması, bütünüyle bir 'bilinç örgütlenmesi' olduğu anlamına gelmez. Benliğin tüm işlevlerinde bilinçdışı öğeler de mevcuttur.

** Düzen, açıklık, nedensellik ve tahmin edilebilirlik bilincin kurgusudur. Asıl olan belirsizlik ve kaostur, birlik/teklik değil, çokluk'tur. Her şeyi kavranılabilecek/kullanılabilecek şekilde kategorileştiren bilinç, kurgusal desteklerinden uzaklaştığında ve bütünlleştirici gücünü yitirdiğinde, o her şeyi saran Bilinmez'e çarpar. Bilinmez ürpertir. 'Sofia'ya kendini açmayan, 'tekné'ye teslim olmayan Bilinmez, 'kutsal' dediğimiz şeydir. R. Otto'nun, huşu uyandıran bu 'Kendibaşına-ve-Aşkın-Öteki olarak Bilinmez' için önerdiği 'Numinosum' terimi, Jung'un kullanımıyla Çözümleyici Psikoloji'nin temel kavramlarından biri haline gelmiştir: *Numinosum* ile karşılaşmaya verilen tipik tepki ancak şaşkınlık, saygı, vecd ve/veya dehşet olabilir. Jung, ruhsal içerikleri, kendi-başına varoluş birimleri, özerk güç ve çekim kaynakları olarak tasarlamış ve bunları dış gerçeklikle ilişki içinde oluşmuş *numinos* tasarımlar niteliğiyle 'arketip' olarak tanımlamıştır. Arketipler, ortak bilinçdışının dış-laştırılmış ve kişiselleştirilmiş yapı taşlarıdır. Ruhun *ktionik* yanını, yani doğaya, toprağa, maddesel dünyaya gömülü kısmını oluştururlar. Beynin maddesel yapılanmasının psikik karşılıklarıdır. Arketipler ve işlevleri tarih öncesi irrasyonel psikolojiye aittirler; hem filogenetik, hem de ontogenetik olarak içinden çıktığımız bilinçlilik-öncesi derinliklerin izlerini taşırlar. Arketipler kendi-başına ruhsal varlıklardır ve kontrol edilemezler. Bir nesneye yansıtıl(a)mıyor, aşk, hayranlık, korku, nefret gibi yoğun duygularla *dışarıda* yaşantılan(a)mıyorlarsa, yani dışlaştırıl(a)mıyorlarsa, o özneyi *tutar*, kendilerini özdeşim

larına bilinemezler: Kişinin bilinçli deneyimi, arketipe özgü içeriğini verir (Jacobi 1971, Jung 1931, 1957, 1971, 1990, 1992, 2003 ve Jung ve diğ. 1981). Etkinlikleri açısından arketiplerin, Nesne İlişkileri Kuramı'ndaki karşılığı, ruhsal örgütlenmenin yapıtaşları sıfatıyla tanımlanan içsel 'kendilik ve nesne tasarımları'nın, ilksel afekt yükleriyle yoğunlaşmış ayrıştırıl(a)mamış şekillenmeleridir (Kernberg 1976, 1999). 'Psikotik' yaşantılarda sahneyi işgal eden, ruhsal örgütlenmeyi bütünüyle belirleyen ve benliği sürükleyen bu arkaik tasarımlar, 'nörotik' ya da 'normal nörotik'lerde *kısmen* ayrıştırılmıştır; işlenemeyecek kadar aşırı afekt yükü taşıyan 'yaban/vahşi' çekirdekleri bir bastırma (represyon) çizgisinin ötesinde tutulmaktadır. Bastırma, benliğin sükûnetini ve yaratıcı işlevselliğini mümkün kılan temel savunma düzeneğidir. Bastırma olmasaydı, şiddetli afekt darbeleriyle savrulur, sürüklenirdik.

Bilinçlilik sabit bir durum değildir; sürekli değişen, gelişen dinamik-plastik bir yapılanma gösterir. 'İçerisi', yani ruhsal içerik ve süreçler ile 'dışarı', yani dış gerçekliğin nesneleri ve dinamikleri arasında ayırım yapma yetisi, bilincin iç ve dış etmenlerin eylem alanı içinde olduğuna işaret eder. Bilinçli kavrayışın dışında kalan iç etmenler, bilincin içinden doğduğu 'bilinçdışı'nda kalan tasarımlar (imgeler) ve dinamiklerdir. Bilinç, bilinçdışı ile sürekli etkileşim içindedir. Ancak bu etkileşimin bilinç düzeyine çıkması şart değildir; hatta bilinçdışı içerik ve dinamiklerin anlamının farkında olmanın günlük yaşam için bir istisna olduğunu söyleyebiliriz.

—

ve canlandırmaya zorlarlar. Arketiple özdeşim her zaman, ciddi psikopatoloji demektir. Antik mitografların '*teolepsi*' dedikleri, *numinos* ('-a) tutulma budur (Saydam 2009a). Farklı terminolojilerdeki 'histerik psikoz', 'arktik histeri', 'amok', 'cin çarpması' gibi kavramlar tam da bu yaşantıların karşılığıdır.

İkinci Bölüm

PSİKOMİTOLOJİ: BİLİNCİN ÖYKÜSÜ OLARAK MİTOLOJİ



MITOLOJİNİN 'benlik bilinçliliğinin gelişim serüveni' olarak ele alınması, Deli Dumrul Boyu'nu yorumlama modelimiz hakkında ipuçları verecektir. Konumuzla bağlantıların belirginleşeceği ilerki sayfalarda tartışmamız, benlik bilinçliliği'nin 'mitojen' ve 'mitolojik' özelliği, mitlerdeki iki boyutlu eylemlilik şeması üzerinde yoğunlaşacaktır. İnsanın bilinçli varoluş sürecini oluşturan dinamikleri sınıflandırmada yardımcı olacak bazı yeni kavramlar takdim edilecek; bireysel gelişim basamakları, cinsiyetlerarası ayrım gözetilerek sembolik yansımalarıyla 'bilincin gelişim serüveni'ne eklemlenecektir. Bu bölümdeki bilgilerin, insanın, varoluşunu şekillendiren eylemliliği hakkında anlamlandırma ve yorumlama kolaylığı getireceğini umuyorum.

Mitlerin İşlevi / Mitoloji-Mitojeni

'Mythos', aslında içsel olan bir şeyin
dışsallaştırılmasını sağlar.

—Søren Kierkegaard

İç gerçekliğin dinamikleri, bilinçli anlama/kavrama çabamıza kendilerini hiçbir zaman bütünüyle teslim etmezler. Mitler, bu iç dinamiklerin, dış gerçekliğe yansıtılmasıyla oluşan ortak toplumsal ürünlerdir. Yansıtmanın iki işlevinden söz edebiliriz:

1. İç gerçekliğin elle tutulamazlığı, anlaşılamazlığı, yani nesneleştirilememesinin getirdiği belirsizlik ve kapalılık, zıtların birliğinin bulanıklığı, çelişki ve çatışması, iç gerçekliğin içerik ve dinamiklerinin dış gerçekliğin nesne ve dinamiklerine yansıtılmasıyla aşılmış olur. Soyutun somutlaştırılması, 'kullanılabilir' bir dizgeleştirmeye olanak sağlar. 'Bütün'ün parçaları görünür hale gelir. Bu açıdan bakıldığında doğanın ve doğaüstünün güçleri, öznenin iç gerçekliğini yerleştirdiği ve iç dinamiklerini kavramak için kullandığı araçlardır. Yansıtılan içerik ve dinamiklerin –yorumlanarak– yeniden geri alınması, yani kendiliğe ait içerik ve dinamikler olarak yeniden içselleştirilmesi ve kendilikle bütünleştirilmesi ile bu dış araçlar (semboller), içerikleri boşaldığından işlevlerini kaybederler; mecaz niteliğine bürünürler.

2. Doğrudan etkisine tâbi olunan dış gerçekliğin gizemli dinamiklerinin 'anlamsızlığı' aşılır; daha doğrusu dış gerçekliğe 'öznel anlam' kazandırılmış olur: Sel, yangın ve depremin, hastalık ve ölümün, işlenilen günah ya da suçların/saygısızlıkların sonucu olduğu 'bilinirse', Tanrı(ça)'nın/Ruh'ların gazabı, uygun davranış, tören ve kurbanlarla önlenebilir ya da yumuşatılabilir. Bereketli bir avın sonucu stokladığı bolca balığın bozulmasıyla besin zehirlenmesine uğrayan yerli, Irmağın Ruhu'nun kendisini açgözlülüğünden dolayı cezalandırdığını apaçık 'bilir'; bu davranışın ve sonuçlarının ilksel örneklerini soyunun mitlerinde görebilir. Bir sonraki avında evine yalnızca birkaç günlük gereksiniminin gerektirdiği kadar balık getirecektir.

Karibu Eskimosu Igjugarjuk ... şamanların yiyecek kıtlaştığında ülkesine gittikleri hayvanların dişi koruyucusu Pinga'nın hayvanların ruhlarını koruduğunu ve çok fazlasının öldürülmesinden hoşlanmadığını söyler (Campbell 1992: 315).

Av hayvanlarının koruyucusu genelde avın kontrolünü elinde tutan avcılık hamisidir... Altay-Sayan Türklerinde ... orman ruhunun kızı olan av hamisi, Karaçay-Balkarlarda erkek olup Apsatı adıyla bilinmektedir.. (H)içbir avcı Apsatı'nın iradesi ve izni olmadan avlanamaz... (G)ereğinden fazla avlanan avcıları ... sert bir şekilde cezalandırır (Bayat 2007b: 195-6).

Bu bağlamda insan, her şeyin birbirini etkilediği, her tutum ve davranışın bir anlamının olduğu evrensel düzendeki yerini kavramış olur (*eko-mitoloji*). Mitler, *fânî* insanlara sınanmış öznel eylemlilik

seçenekleri sunar; *ölümsüz* mit kahramanlarının dünyevi ardılları olarak, kendisi ve öteki arasındaki ilişkilerin fark edilmesini sağlarlar.

Birincil olan dış gerçeklik ise, yani iç gerçeklik dış gerçekliğin bir yansıması olarak şekilleniyorsa, öznenin *mit-yapıcı* eylemliliğinin 'yeni' bir şey ortaya çıkarmadığını düşünebiliriz. Ancak özne eylemliliğinde motor faktör, iç gerçekliği (ve dış gerçekliği) kavrama çabasıdır: 1. İçselleştirme, ve ardından, 2. dışsallaştırma sürecinin ilk basamağında seçici/eleyici de olsa, edilgen konumdaki özne, ikinci basamakta etken konuma gelir. Önceden kavranılamayan, kavranılabilir hale gelmiştir. Bu sav hem iç, hem de dış gerçeklik için söz konusudur. Öznenin nesneler üzerinde hâkimiyeti başlamıştır: Artık nesneler kullanılabilir olmuştur.

İnsan yaratıcılığını mitlerin oluşumuyla başlatabiliriz: Bilinmeyen, bilinir hale gelmesi her zaman paradigmatik¹⁴ bir sıçrayıştır (Kuhn 1982), yaratıcılıktır. İnsanlık tarihinin başlangıcını 'mitolojik insan'ın doğuşuyla paralel görebiliriz. Mitolojik insan, bilinçsiz (doğanın) esaretinden ve kuşatıcılığından çıkmaya başlayan 'bilinçlenmekte olan' benliktir.

Bir mitin genel olarak bütün insanlıkla ilişki derecesi, bir düşün özel olarak onu gören bireyle yakınlığı kadardır. Bir düşün onu gören bireye kendisi hakkında önemli bir gerçeği işaret etmesi gibi, bir mit de bütün insanları ilgilendiren önemli bir psikolojik gerçeğin göstergesidir. Gördüğü düşü anlamlandırabilen kişi öz "kendi"sini daha iyi tanır. Bir mitin saklı anlamını kavrayabilen birey de, yaşamın hepimizden yanıt istediği evrensel ve tinsel sorularla ilişki kurar (Johnson 1992: 12).

Mitoloji, kavranılamayanı 'kavrama' ve özne-nesne ayırımına henüz izin vermeyen/her şeyi saran bütünü, benlik dışında kalan öğelerini 'nesneleştirme' çabasının ürünüdür. Bu da zaten bilincin gelişim serüveninden başka bir şey değildir.

Bilinç düzeyi yalnızca, karşıtların çatıştığı burada, yani dünyadaki yaşamda daha üst düzeye yükseltilebilir ve bir bireyin metafiziksel görevi de budur, ama bu olgu 'mitoloji üretmeden' elde edilemez. Mitler bilinçsiz bilgiyle bilinçli bilgi arasındaki doğal ve vazgeçilmez iletişimi sağlarlar. Bilinçdışının bilinçten çok daha fazla şey bildiği doğrudur ama bilgisi, sonsuzlukla ilgili farklı bir bilgidir. Entelektüel dile dayanmaz ve 'buraya' ve 'şimdiye' bağlı değildir... (B)ilinçdışının ifadesi genişletilirse, algılama sınırlarımızın içine girebilir ve yeni bir açıyı algılayabiliriz (Jung 2001: 314-5).

İnsan hem mitlerin yaratıcısı, yani 'mitojenik'tir; hem de nesnesi, yani 'mitolojik'tir. İnsan dışında kalan diğer varlıklar (nesneler) mitolojik olabilirler, yani mitleri yaşarlar, ancak mitojenik değildirler; yani mitleri yapamazlar. Öykülerin sahibi insanlardır. 'Özne' sıfatıyla insanı tanımlarken 'mitojenik/mitolojik varlık' terimini kullanabiliriz. Mitolojinin söylemi antropolojik ve her antropolojik söylem gibi psikolojik ve teolojiktir. İnsanın sorduğu en temel soruya, 'insan nedir?' sorusuna yanıt arar (Kerényi 1975). 'İnsan nedir?' sorusu kaçınılmaz olarak 'insan nereden geldi/nereye gidiyor?' sorusuna götürür. Mitolojinin yanıtları mecâzidir: Görüngübilimi varlıkbilim olarak sunar, ki varlıkbilim 'insan nedir?' sorusu bağlamında 'imkânsız' ın alanındadır; 'insan (eylemleri) nasıldır?' sorusundan öteye geçemez.

Mitojenik ve mitolojik olma, yani mitleri yapma (mitin öznesi olma) ve içinde yer alma (mitin nesnesi olma), benlik bilinçliliğinin hem nedeni ve gereği, hem de amacı ve işlevidir. Bu işlev, benlik bilinçliliğinin gelişim süreci içinde yetkinlik kazanmış, güçlenmiştir, asla kaybolmamıştır. Her ne kadar günümüz insanına kabullenmesi güç gelse de, insan hâlâ 'mitolojik/mitojenik insan'dır ve öyle kalacaktır. Bilimsel gelişmeler ve 'aydınlanma' da mitolojinin dışında oluşumlar değildir: Mitolojinin içindedirler. Artık insan yiyen devler, gulyabaniler, ateş kusan ejderhalar, elinde sihirli değneğiyle periler, teke-tanrı Pan, yılan saçlı/taş bakışlı Medusa, dünyayı omuzlarına yüklenmiş Atlas, Zümrüd-ü Anka, yılanlar ecesi Şahmeran, ölümsüzlüğün peşinde Lokman Hekim, ölümsüz 'yeşil' Hızır masallarda ve mitlerde, ancak çocuk aklının ciddiye alacağı hayal mahsul-leri olarak değerlendirilse ve 'insana ait', vazgeçilmez ve *gerçek* oluşları görmezden gelinse de, günümüz insanının zihin modelinde mitolojik figürlerin yerini almış olan kavramlar da en az öncülleri kadar 'mitolojik'tir. Tüm bireysel ve toplumsal yaşam görüşleri, insan ve evren şemaları, bilinmezlik sisini yarma çabasındaki mitlerdir. Örneğin çözümlemeci psikolojinin benlik, üstbenlik, altbenlik gibi temel kavramları, Prometheus, Zeus, Dionysos vb. gibi tanrı (ça) ya da kahramanların yüksek düzeyde soyutlanmış ardıllarından başka bir şey değildir. Jung'un öğrencisi olan James Hillman'ın ifadesiyle, "mitoloji antik zamanların psikolojisi, psikoloji ise modern zamanların mitolojisidir" (Hillman 1973). Derinlikler Psikolojisi, ki

en ayrıntılı işlenmiş kuramı Freud'un 'Psikanaliz'inde cisimleşir, nihayetinde bir mitoloji türevidir. İki antik Grek miti, 'Narkissos' ve 'Kral Oidipus'un biçim ve içerik öğelerinin, yansıtıldıkları dış nesne ve olaylardan geriye alınmasıyla mümkün ve anlamlı olan, ruhsal yapı ve dinamik kurgulamaları, modern psikolojinin anahatlarını oluşturur.

Mit bir ihtiyaçtır; ihtiyaçtan yaratılmıştır. Bu ihtiyaç, 'anamlılık'tır. Dolayısıyla mittten çıkış, ya da vazgeçiş/reddediş, anlamlılığın kaybıyla birliktedir. Modern insan gerçi hep bir mitin içindedir, ancak bu mitin gerçekliğini tehdit eden bir anlamsızlığın da kıyısındadır. Dünyanın anlamı dediği ve mitolojik örgüde dokuduğu şeyin, kendi kurgulaması/'uydurma'sı* olduğunun farkına varmakla onu bastırma k/unutmak/reddetmek arasında gider gelir. İllüzyonun arkasını görmek, ama yine de -'gerçek imiş' gibi- devam ettirmek, 'gerçek imiş' gibi'liğini artırmak, kendi uydurduğuna kendini inandırmak için bezemeye/zenginleştirmeye çalışmaktır, modern insanın durumu.

Burada vurgulanması gereken nokta, mitolojinin bir 'meta-mitoloji'yi de içerdiği, yani yalnızca içeriğini oluşturan mitlerin değil, bu mitlerin nasıl oluşturulduğu ve nasıl oluşturulacağı bilgisini de sunduğudur. Meta-mitoloji, mitojenin kuramlar manzumesidir ve bilincin işlevselliğinden (dolayısıyla görüngüsünden) çok, bilincin ne/nasıl olduğu (varlıksallığı) ile ilgilidir.

BİRİNCİL DÜŞÜNCE SÜRECİNİN YARATICI TÜREVLERİ OLARAK MASALLAR VE MİTLER

Rüyalar, masallar, mitler aynı kumaştan biçilmiştir. Üçü de bilinçdışının ürünüdür: Rüyalar ortak bilinçdışından beslenen ilksel kaynakları ile kişisel bilinçdışının içerik ve dinamiklerinin öykülenmesidir. Masallar ve mitler gibi ortak (kolektif) ürünler ise ortak bilinçdışının, ortak bilinçle etkileşerek şekillenmesi, 'resim'lenmesidir:

* Uydurmak, asla gerçekdışı değildir: İç dinamikler ve duruşun, dış gerçekliğe uydurulmasıdır. Terside mümkündür ve dahi gereklidir.

Psikanalizin öncülerinden Karl Abraham ve Otto Rank, mitleri, 'halkların kitle rüyaları/fantezileri' olarak tanımlar. Joseph Campbell'e göre rüya kişiselleştirilmiş mittir; mit ise kişiselikten arındırılmış rüyadır. Ancak rüyalarda, rüyayı görenin iç çatışma (*conflict*) ve eksiklik/yetersizlikleri (*deficit*) 'Ruh'un sembollerini ve dinamiklerini çarpıtır, tahrif ederken, mit kahramanının karşılaştığı sorunlar ve aranılan çözümlerin evrensel geçerliliği vardır. Bilinçdışı ürünlerin olayları ve sembolizmi, uyanıklık bilinci için gerçeklikten uzak olgulardır. Jung, "(g)ünün unuttuğu mitleri geceler anlatır," der (Jung 2001: 288). Uyanıklık bilincinin mantık dizgelerinde 'gerçek'dışı (yani 'bilinç'dışı), hatta 'saçmalık' olarak değerlendirilseler de ("çok şükür rüyaymış!" tesellisi) psikolojik gerçeklikleri mutlaktır; çünkü etkindirler (Campbell 2000, Eliade 1992, Franzke 1985, Fromm 1990, Jacobi 1971, Johnson 1992, Jung 1971, 2003, Jung ve diğ. 1981, Neumann 1974).

Mitolojinin simgeleri (ister ele gelir görüntüler, ister soyut düşünceler biçiminde olsun) en derin dürtü merkezlerine dokunup onları harekete geçirir, eğitim görmüşleri ve cahilleri aynı biçimde etkiler, yığınları, uygarlıkları harekete geçirir (Campbell 1992).

Türümüzün tarihi, gerçekten, ilk sayfasından beri, alet yapan insanın ilerleyişinin basit bir açıklaması değildir, daha trajik biçimde, kahinlerin zihinlerinden parlak hayallerin dökülmesinin ve dünyalı toplulukların dünyalı olmayan sözleşmelere can verme çabalarının tarihidir. Her toplum doğaüstü tasarımın kendine düşen mühür ve damgasını almış, onun kahramanlarıyla iletişim kurmuş ve halkının günlük yaşamında ve deneyimlerinde bunu kanıtlamıştır (Campbell 1992: 11-12).

Rüya benzeri oluşumlar niteliğiyle binyıllardan damıtılarak günümüze ulaşmış mitler, ortak bilinçdışının bu ustalık ürünü eserleri, temelde rüyalar gibi ele alınabilir, yorumlanabilirler. Ayrıca, 'kişisel rüya' içeriklerinin anlaşılmasına, anlam benzerliği gösteren (*analogue*) 'resim'lerle netlik ve derinlik getirebilirler; yorumların desteklenmesinde ve 'rüyanın sahibi'ne ulaşmasında yardımcı olurlar. Bilinçdışının dili, resim dili'dir; her ne kadar sözelleştirilmiş olsa da, mitlerde konuşan resimlerdir. 'Kişisel resim'lerin, 'ortak resim'lerle netleştirilmesi ve derinleştirilmesi, Jung'un, rüya yorumlarında kullandığı 'güçlendirme' (*amplifikasyon*) tekniğinin temelini oluşturur* (Jacobi 1971, Jung 1971). Bilincin işlevi, gerek birey, gerekse tür

olarak insanın bu resimleri verili kapsamından ayırıştırması, yeni mecazlarla bağdaştırarak tanımlaması ve çoklu atıflarla zenginleştirerek bireysel çekirdekle bütünleştirmesinde kendini gösterir: Duygu yükü yüksek, kapıp sürükleyen resimler işlenir; *dünyevileştirilmiş*, coşkusallıktan arınmış, yeni kavramlar için kullanılabilen tarzda yansızlaştırılmış (nötrleştirilmiş) fikirler oluşturulur (Neumann 1974). Eğer bazı kavramların, fikirlerin sürükleyici niteliğinden söz ediyorsak, nedeni bu kavramların bizi (arketipsel) 'imge'lerin güçlü çekim alanına sokmalarından ileri gelmektedir.¹⁵

Mitolojik İnsan: Kültürün Miti / Bireyin Miti

Mitler, eski/köhne, henüz 'aydınlanma' çağını yaşamamış, 'rasyonelleş(e)memiş' insanoğlunun, naif-çocuksu tarzda dünyayı anlama ve kavrama biçimi değildir. Bilimselliğin, akılcılığın güneşi üzerlerine vurunca kaybolacak yanılsamalar ve saçmalıklar olmalarından öte gerçeklikleri ve geçerlilikleri vardır. Jung'a göre mitler, öyküleştirilmiş 'temel varoluş örnekleri', yani evrensel geçerliliğe sahip yaşam kalıplarıdır ve her insan için anlamlı mesajlar taşırlar. 'Mitsiz' ya da 'mitdışı' yaşadığını zannedenler, köklerinden kopmuş kişilerdir: "Bu kişiler, ne geçmişle, ne kendi içinde yaşadığı (analar)-atalar kültü ile, ne de içinde bulunduğu zamanın insanlığıyla gerçek bir ilişki içindedir" (Jung 1971). Mitsel olana kapalılık, mitlere kapılmamayı sağlamaz; yansımalar –bilinçsizce– sürükler:

(İ)nsanların tarihte en fazla aradığı ve ilgilendiği şey mitlerdir, bunun farkında olmasalar da... Fakat mitik duyarlılıkları çok fazla zedelenmiş olduğundan, insanlar Ulysses'i, Promete'yi, Aşil'i, Sir Galahad'ı kendi hayat tecrübeleri içinde yeniden canlandırma şansına sahip bulunmuyorlar. Bunun yerine bu özellikleri liderlere, siyasi partilere, derneklere atfediyorlar ve ırkçı, cinsiyetçi ve milliyetçi düşmanlıkların meşrulaştırılmasında mit en kötü versiyonlarıyla kullanılıyor. Çünkü iyi mitleriniz olmazsa, kötülerini mutlaka olur (Roszak 1995: 170).

Kişisel ve evrensel olanı uyumlama tutumu mitolojik söylemin temel yöntemidir (Campbell 1992). Mitlerde, zamansallığın ve uzam-

* Güçlendirme yöntemini, birbirine yabancı kültürlerin mitlerini anlamak ve yorumlamak için de –elbette özenle– kullanmak mümkündür/gereklidir.

salığının ötesinde, varlığı her dem taze kalan, insana özgü temel eylemler, çatışmalar, dünyayı/varoluşu kavrama ve anlamlandırma çabaları, resim diliyle ifade edilir. Mit kahramanı, erkek ya da kadın olsun, kendi kişisel, coğrafi ve tarihsel sınırlılığının dışına/ötesine çıkmayı başarabilen ve tüm insanlık için genel geçerliliği olan duygu, düşünce ve davranış şemalarını şahsında yaşayabilen, evrensele yayabilen bireydir (Campbell 2000).

Ontogenezde filogenezin tekrarını gören bakış, tek bir insanın tarihinden edinilen verilerin, insanlık tarihinin anlaşılmasına katkıda bulunacağı varsayımına götürür. Bu evrimsel serüvenin merkezî nesnesi (ve dahi öznesi) bilinç'tir.* *İç ve dış nesneler dünyası içinde ve onlara karşı duruşuyla bilincin evrimi*, insanı doğadan ayırıştıran 'insanlık evrimi'yle çıkarışır. Mitolojinin ve psikolojinin konusu işte bu 'oluş serüveni'nin tanımlanmasıdır. Tanımlayıcı ve yorumlayıcı (ayırıştırıcı ve bağlantılandırıcı) olan *bilinç*, nesnelerinden ve onlarla ilişkilerinden söz ederken, kendini anla(t)maktadır (Brown 1996, Jung ve diğ. 1981, Neumann 1974¹⁶).

Mitlerde 'bireysel' ve 'evrensel' örtüşürler. Evrenin ve insanın yaratılış öyküsünde, mitolojik kahramanların maceralarında, 'en' bireysel gelişim öyküleri de dile getirilmiş olur. Mitojen ve mitolojik atalarının öykülerinde birey kendi kökenini bulur. Her insanoğlu/kızı (bilinçlenme serüveniyle) bir mit kahramanıdır.** Birey özgün yaşam yolunda yürürken, kendi bireysel mitini de oluşturur. Ancak özgün bireysel mitini şekillendirirken, mitlerin 'zamansız/ zamanötesi geçmiş'inin kahramanlarının çabalarını, çatışmalarını, yengi ve yenilgilerini kendi zaman ve uzamında tekrarlamış olur.

* Otomatikleşmiş gündelik/alışlageldik bilincin bilinç felsefesi açısından anlamı yoktur; zira farkındalığını bir mesele olarak görmez; içinde bulunduğu sistemi (miti) sorgulama gereksiniminden yoksundur. Bu konumdaki 'donuk bilinç' kriz durumlarında sarsılmaya, bazen de parçalanmaya mahkûmdur; zira farklılıkları algılayacak uyanıklıktan ve yeniden uyumu sağlayacak esneklikten yoksundur.

** Ayrıntılandırıldığımızda ve derinleştirdiğimizde insan yaşamının yekpâre bir bütün olmadığını görürüz. Dolayısıyla her insan aynı anda birden fazla mitin kahramanıdır. Tek bir mitin söylencisi ve söylemcisi olmak, tutarlılık/bütünlük/erginlik değil, fakirliktir. Tek bir mite ısrarla tutunmak 'saplantı' (obsesyon), tek bir mit tarafından kontrolsüz sürüklenmek 'psikoz' işaretidir. Sağlıklı olan, farklı mitlerin/rollerin anlamlı bir birliktelikte, birbirini zenginleştirecek şekilde cem edilmesidir.

(Y)aşamlarımızdan her birinin deneyimi, güçlükleri bizim kendi güçlüklerimizin, övücü bizim kendi övücümüzün habercisi olan büyük mit figürlerinin deneyimine benzer. Yetim Oidipus, topal Oidipus, katil ve en-sestçi Oidipus, bu aynı canlıya ait farklı figürler, bizim doğumumuzla, ayaklarımızla, aşk ve cinayet isteklerimizle ilgili kendi sorunlarımızı haber verir. Altın Post peşindeki İason da bizim; iyelik ve iktidar karşısında, dişilin yararlı ve zararlı güçleri karşısında, kardeşliğin, babalığın ya da evlilikteki aşkın zorlukları karşısındaki de biz (Bonnet 2000: 788).

Mit kahramanlarının taşıdığı (ve temsil ettiği) bilinç, birincil varoluşuyla, sonradan kendisinden ayrışacak her türlü nesnenin 'ana'sı niteliğindeki kaotik 'bütün'den doğar; ardından –henüz– çelimsiz bir çocuk olarak emekleyerek anne kucğından ('Ana' Tanrıça ve temsilcilerinden) uzaklaşır; gençliğin gücü, direnci ve 'deli'kanlılığıyla ayakları üzerine dikilir. Zorlu süreçlerden, gerçek ya da sembolik ölümleri takip eden yeniden doğuşlardan sonra, muzaffer ve olgun/dingin kahraman niteliğiyle, yenilgilerinin deneyimine/yenilgilerinin kazanımına dayanarak, kendi hükümlerini kurar, savunur ve geliştirir; tinsel özdeşimle ölümsüzlüğe kavuşur (Campbell 2000, Jung 1971, Jung ve diğ. 1981, Neumann 1974). Her doğum, zorunlu olarak ölümle sonlanan bir sürecin başlangıcıdır. *Madde-nin, yani beden ölümünden, ruhun ölümsüzlüğüne, tinsel kurgu ve özdeşim ile sıyrılmak, insan zihninin varoluş serüveni içindeki en önemli paradigmatik sıçrayıştır.*

Bilincin her 'hâl'i, bilinçliliğin her aşaması için bir mit, mutlaka mevcuttur. Bu savın karşılığı, her mitin aynı yerde bitmiyor olmasıdır. 'Ân'ın hâkim bilinci, mitin vardığı yerdir. Bir diğer önemli nokta, bilinç gelişiminin tıkanıldığı/zorlandığı hatta kıyıldığı durumların da bu ortak/bireysel öykülerde dile getiriliyor olmasıdır. Bazı örnekler, olamamanın, varamamanın, tükenmenin anlatılarıdır ve bittikleri yerde yeniden başlamayı beklemek zorundadırlar. *Bilincin sığındığı/sıkıştığı/büzüştüğü yerden çıkarak yoluna devam edişini anlatacak bir mit mutlaka olacaktır.*

Mitolojik olgularda oluşumu, gelişimi ve serüvenleri anlatılan kahramanın, yani bilincin taşıyıcısı olan öznenin, kendisini ve nesneleri tanımlaması, iki kutup arasında yaklaşma, uzaklaşma ve 'kavrama' denemelerinin sonucu olarak aktarılır. Bu iki kutup, başlangıçtaki ayrışmamış, karmaşık bütünlükten (Uroboros¹⁷) çıkan, bazı

özgün nitelikleriyle birbirine zıt görünen dişil ve eril ilkelerdir. So-yoluş gelişimindeki karşılıkları, taşıdıkları işlevleriyle 'doğa ve tin'; bireyoluş sürecinde ise 'anne ve baba'dır. Bu karşıtlıklar arasındaki ilişkiler, 'Bilinçsiz' ile 'Bilinç' arasındaki gerilimin mecazlarla tasvi-rine malzeme oluşturur.

Mitler: 'Yaban'da Güvenilir Kılavuzlar

geceleyn yolların birleştiği yerde gündüzler ayrılıyor
Hilmi Yavuz, "Perseus", *Söylen Şiirleri*

Yabancı olanın anlaşılammaması, kendimizinki dışında kalan kültürel oluşumlarla karşılaştığımızda şaşkınlık ve çaresizlik yaratır. Ancak, bizim gibi olmayanlardaki 'insan'a kendimizi uzak ve 'yabancı' his-setmemiz, gündelik uyanıklık bilincinin olgusudur; öğrenilmiş bir tutumdur, bir 'kurgu'dur. 'Tanışıklık' ve 'yabancılık', bilincin amaca yönelik eylemliliğinin oluşturduğu bir ikiliktir. Bilinç, ancak bu iki-liği kullanarak, yolunu bulabilir. Yabancı, yani 'benim/bizim gibi ol-mayan' tanımlaması, 'gibi' sözcüğünü kaldırırsak 'kendisi olmayan' la çakışmaktadır. Tanışıklık ve yabancılık ayrımı aslında bir yanılsama-dır: Yabancı olarak kendilik tanımımız dışına attığımız şeyler, 'iç-diş', 'özne-nesne', 'ben-ben olmayan' ayrımlarının henüz yapılmamış, sınırların çizilmemiş, bütünün ayrışmamış olduğu dönemlerde, yani bilinçsiz/in/doğanın kucağında iken, hepberlikte oluşturuyor ol-duğumuz bütün'ün öğeleridir. Ancak bu yanılsama benlik bilinçliliğ-i-nin oluşum koşuludur. Tanıma, tanımlama, tanımlanma ve 'ilişki' an-cak bu ayrımla mümkün olur. Benlik bilinçliliği, ancak kendisi ol-mayan üzerinden kendiliğinin tanımlamasına ulaşabilir ve –kendisi olmayan– nesnelerle ilişki içinde eylemlerini şekillendirebilir.

Kışkırtıcı ve rahatsız edici bir yorum içerse de, 'yabancı olanın anlaşıl(a)maması' betimlemesi, 'yabancı olanın anlaşılmak istenme-mesi' şeklinde tercüme edilebilir. Bu istememe (direnç) tavrı, gerek bilinç, gerekse bilinçdışı düzeyde, 'kendî' ile 'kendî-gibi-olmayan' arasında uçurumlar çizen 'yabancı korkusu'nun (*ksenofobi*) oluşum mekanizmasının temelinde yatar. Bilincin gelişimi ve şekillenme-siyle 'yabancı' olarak algılananlar, bilincin çıktığı kaynakta henüz iç içedir. Bu bağlamda Tertullianus'a (İ.S. 160-230) atıfta bulunmak

istiyorum: "*Homini sum, nihil humani a me alienum puto*" – İnsanı; insana ait hiçbir şey bana yabancı değildir.

'Yabancı'yı anlamak için, yabancı'nın çıktığı kaynağı, yani 'yaban'ı tanımak gereklidir. "Yabancı ayırım ve tanımını yapan bilinç için 'yaban' –çelişkili görünse de– kendi doğum yeri olan bilinçsiz'den başka bir yer değildir. Orada bütün 'ruh'lar birliktedir, hepsi birbirinin aynıdır. Bilincin sonradan 'yabancı'laşacaklarının da çıkış yeri orasıdır. Bu saptama, yabancı olanın kendi bedenimizde ve ruhumuzda aranmasına olanak verir. Tertullianus haklıdır: "*Homini sum, nihil humani a me alienum puto.*"¹⁸

'İnsan kültürü'nü anlamanın, yani evrensel kültürün yolu yerel kültür(ler)den, genel'i anlamanın yolu özel'den geçer. Hangi zaman, coğrafya, din/dil/ırk (ve birey) özeline bakarsak bakalım, nihayetinde göreceğimiz hep insan olacaktır. Mutlak Doğa'dan Mutlak Tin'e uzanan ve uzun ya da kısa döngülerle tekrarlanarak ilerleyen "insan-lık serüveni", farklı kültürlerde/bireylerde, farklı aşamalarıyla hep aynı *insan özü*'ne göndermeyle anlaşılabilir (Saydam 2009e).

•

'Yaban'da da kendimizi evimizde hissedebilmemiz konusunda, mitler en önemli yardımcılarımızdır. Mitler, insanın/insanlığın mitleridir. Mitolojik alanda yabancıyla, kendimize ait unsurlar olarak karşılaşıyoruz. Bu olanağın farkındalığı, 'yabancı'nın gizeminin çözülmesini sağlar. Mitlerimizin bittiği ya da dallandığı yerde, başka kültürlerin mitlerinin nasıl devam ettiğini görmek (veya tersi), bizi 'yabancı'nın yakınına getirir. Hiçbir kültür yoktur ki, mitleriyle insanlık bütünü içinde bir ada olsun. En kuzeyden en güneye, en sıcaktan en soğuğa, en eskiden en yeniye bütün kültürler mitleriyle kendilerini olduğu kadar, öteki'ndeki insanı da anlatırlar (Bonnet 2000, Saydam 2009e).

Elbette her mitin içinde, ait oldukları çevreye/kültüre özgü motifler, dinamikler, çatışma ve çözümler vardır: Eski Mısır mitolojisinde, dünyanın merkezi/ekseni (*axis mundi*) ve daha pek çok şey yerine geçen sedir ağacı, Orta-Asya'da şamanın göğe çıktığı merdiven işleviyle kayın veya çam ağacı olarak,¹⁹ ya da 'kutsal' Ötüken'in değişik anlamlarıyla karşımıza çıkar:

Ötüken, öt –kökünden gelir ki, 'delik' demektir... Doğu Kök-Türkleri'nin atalar mağarası (delik, matris) aracıyla, Kök Tengriye bereket vermesi için kuttörenlerle dileklerini ilettikleri yerin simgesi; yani onların axis mundi'sidir (Divitçioğlu 1987: 105-6).

Bilge Kağanın sabım dinleyelim: "... Bunca yere dek yürüdüm, Ötüken ormanında yeği yokmuş. İl tutacak yer Ötüken ormanıymış... Türk Kağanı Ötüken ormanında hüküm sürerse [oturursa] ilde bun olmaz." ... Kök Türklerin axis mundi'leri olan Ötüken dağına sahip olmaları o derece önemlidir (Divitçioğlu 1987: 212).

'Dağ' Örneğinde Ortak-Gösteren:

Ötüken'in, Fujiyama'nın, Miva'nın, Sina dağının, Ağrı'nın, Olimpos'un, Arafat'ın, Himalayalar'ın, Altaylar'ın kutsallığı, yeryüzüne oturmuş, göğe yükselen masif/muhteşem kitleler oluşlarındadır:

Kutsal dağ –burada yer ve gök birleşir– dünyanın merkezindedir... Hint inancına göre Meru dağı dünyanın merkezindedir ve onun üstünde kutup yıldızı bulunmaktadır. Ural-Alтай halklarına göre de böyle bir merkezdeki dağ, Sumeru dağı vardır ve bu da kutup yıldızıyla sabitlenmiştir. İran inançlarına göre kutsal Haraberazaiti Dağı (*El-burz*) dünyanın merkezindedir ve gök ile bağlantılıdır... Mezopotamya inanışlarına göre merkezde yerle göğü birleştiren bir dağ vardır; Ülkeler Dağı adlı bu dağ sınırlar arası bağlantıdır. Ziggurat da bir kozmik dağdır, yani kozmosun simgesel bir tasviridir... Filistin'in merkezindeki Gerizim Dağı da şüphesiz aynı merkez olma itibarını taşımaktadır, zira ona "yeryüzünün göbeği" (*tabbur eres*) denmiştir... Kozmik dağın zirvesi yalnızca dünyanın en yüksek noktası olmakla kalmaz; aynı zamanda dünyanın göbeği, Yaratılış'ın başladığı yerdir (Eliade 1994: 26-9).

Kozmolojinin karşılığı olan insanın yaratılışı, aynı şekilde merkezî bir noktada, Dünyanın Merkezi'nde meydana gelmiştir. Mezopotamya geleneğine göre insan "yerin göbeğinde" biçimlendirilmiştir, burada aynı zamanda Dur-an-ki, "Gök ile Yer arasındaki bağlantı" da bulunmaktadır... Âdem'in yaratıldığı Cennet de tabii Evrenin Merkezi'ndedir. Cennet "Yer'in göbeği"ydi ve bir Suriye geleneğine göre "diğer hepsinden daha yüksek bir dağ"ın üzerinde kurulmuştu (Eliade 1992: 23).

Yukarıdaki Eliade alıntılarında görüldüğü gibi her yer (her 'insan kozmolojisi') varoluşun merkezindedir. Her insan ve her toplu-

luk bir (ve aynı) merkeze sahiptir. Merkez çevresinde olup bitenler, yani insanlık tarihi, bazı yerel özgünlükler içerse de tek bir eksen çevresinde gelişir: İnsanın (bilincin) gelişimi. Bantu yerlisinin Eskimo'dan farkı, aynı merkezi kendi yaşam koşullarında oluşturmak-tan başka bir şey değildir. Zamansal ve uzamsal değişimler (örneğin göçler), her zaman 'merkez'i de beraberinde taşımıştır. Türk toplulukları da yayıldıkları coğrafyada varoluşlarını tanımlarken, kendi merkezlerini –yerel merkezlerde– evrenin merkezi niteliğiyle yeniden keşfetmişlerdir:

Dikeyliğin güçlü simgesi olan dağ, ormanları ile, karla kaplı oluşu, ulaşılabilirliği ve gizemliliği; tepeleri göklere varan ve dolayısıyla onu tutan duruşu ile, evrenin merkezinde bulunmasıyla, Türk ve Moğol efsanelerinde önemli bir rol oynamıştır... [Türkler] göçleri sırasında, genellikle yeni bir düzene sokmak suretiyle, yerel gelenekleri kendi adlarına düzenleyerek veya selefleri tarafından daha önceden değerlendirilmiş yerlere dikkatlerini odaklaştırmak suretiyle, eski yaşadıkları yerlere yakın yörelerdeki görünmezi, başka yüksek yerlere nakledeceklerdir. İşte bu şekilde Batı Anadolu'da, tekrar Kaz Dağı şeklinde adlandırılan İda Dağı'na şaman görüntüsünde ve bir kadın kültü içinde, Paris'in yargısı ile ilgili Eski Yunan kalıntıları, Hristiyan azizlerini ve bizzat Peygamberin çok sevdiği kızı Fatima'nın kızı Sarı Kız veya 'Sarışın Kız'ı yücelten, gizemli bir müslüman hava karıştırılmıştır... Anadolu'daki dağlarla ilgili bu kült içinde sadece Orta Asya geleneklerinin yer almadığı muhakkaktır; ancak Orta Asya geleneklerinin etkisi de hiçbir şekilde yadsınamaz. Bu kült Kitab-ı Dede Korkut'da görüldüğü gibi, Türklerin ilk islamlaşma asırlarında kendini belli etmektedir. Bu, bir müslüman ortamda hiç rastlanmayacak bir şekilde, su, ağaç ve de dağdan oluşan gerçek ilâhi bir üçlüdür. Ağaçlara yapılan yakarmalar arasında, ismi Kaz Dağı'nın ismini hatırlatan ... Kazılık Dağı'na yapılan yakarışı belirtmek gerekir. Bu dağ, hem hayat ve hem de yeniden doğuşun kaynağı olan, yıkılışı dünyanın sonu olarak görülen ve göğü destekleyebilen evrensel bir eksen şeklinde algılanmaktadır (Roux 1994: 124-8).

Kazılık Dağı, bir Kırgız-Türk destanında şöyle ünlenir:

Sen ey sevgili! Ey sevgili dağ! ... Bana, zenginlik veren dağ! Benim üç atamın, yaşadığı dağ. Gözün sana konanda, buzlaşır kayganlaştırdın!... Yakınlarımın oturduğu, zengin Türk vadisi! Kazanımın kapağı!... Atlarımı tutan kemendim! Evimin direği! Sıngım! Sen ey sevgili! Sevgili dağ! Bana varlık veren dağ! Babamın güveyisi dağ! Anamın gelini dağ!... Büyük büyük taşların! Gözümünden akar yaşların! (Ögel 1995: 32).

Dağ, hele ki geniş düzlükler üzerinde tek başına, 'bir'dir; onun için de merkez(de)dir. Yatay uzamda her türlü yönlenmenin çıkışı ondandır; varışı da onadır. Bunun anlamı dağın dünyanın doğduğu kaynakta, merkezde yer aldığı, somut zihin için çok açık bir gerçek olmasıdır: Dünyanın merkezi, dünyanın göbeğidir (*omphalos*). Dünya, bütün içerdikleriyle buradan doğmuştur. Hem mekânda, hem zamanda, evrenin (dünyanın) merkezi olarak dağ, kutsal ağaç gibi bir yoğunlaşma eksenidir, kutsaldır (*axis mundi*): Gök, yeryüzü ve yeraltını, geçmiş, şimdi ve geleceği 'bir'leştirir, mutlaklaştırır. Dağ bir bağlantı ve devamlılık elemanıdır; dikey uzamın iki kutbunu, yeri ve göğü, yukarısını ve aşağısını birbirlerine dokundurur. Bir referans odağı olarak, kutsal'ın en önemli özelliklerinden olan güven ve düzeni sağlar. Hayatın belirsizliklerinde, var olan düzen ve gücü hatırlatıcı, —ortak /paylaşılan— bir 'açık giz'in varlığı, bilincin sâir varoluştan kopukluğunu gidermese de, huzursuzluğunu yatıştırır. Yaşamın/doğanın zengin çeşitliliği/belirsizliği ve sınırsızlığı içinde kaybolma korkusu, referans alınabilecek bir 'değişmez'e gereksinim hissettirecektir. Dağ böyle bir kalıcılık simgesidir. Hep oradadır, uzaklaşılsa da gözün menzili içindedir.

Doğanın tüm dönüşümlerine direnmiş, hep aynı kalmış dağ, elbette ki geçiciliğe deva olacak bir teselli mecazı sunacaktır. Sıradagılar sonsuzluk hissi verir; sarar/sarmalar; çevreler, insanın coğrafyasına olduğu kadar zihnine de çepeçevre kuşatıcı/tutucu/top(ar)layıcı sınırdır. Yanardağların sembolik imgelemde çok özel bir yere sahip olacağı âşikârdır. Genellikle tanrıların mekânı olarak görülmüşlerdir. Püskürtülen ateşin, yakıcı şiddet olarak karşılığı kutsal'ın cezalandıran öfkesidir (Bonney 2000, Chevalier ve Gheerbrant 1996, Eliade 1994).

Dağ köksüz ve direksiz yükselen göğü sırtlanır/taşır. Yeri bastırır/sabitler. Yere sağlam basışı yükünün ağırlığındandır. Duruşuyla aşağıya, yere ait olduğu kadar, eylemiyle yukarıya, göğe aittir; zira yönelişi orayadır. Yükselişi donmuş bir eylemdir, ama dinamik bir duygu sunar: Durağanlığı ve vakarı içinde yukarıya uzanışı bir kopma, uzaklaşma eylemini içerir. Dağ aydınlığın ögesidir: Güneş ondan yükselir. Dağ karanlığın ögesidir: Güneş onda batır. Uçurumları, mağaraları, ormanları ile gizemlidir/tehlikelidir; görüldüğünden/gösterdiğinden fazlasıdır.

Giderek incelik, tabanından uzaklaştığı için zayıflar dağ yukarı-lara uzanırken; ama yükseldikçe de gözden kaybolur zirvesi. Yükseklik sarhoşluğu, bütünüyle ayrışmak, mutlak özgürleşmek gibi bir coşkuyu da besler: Bulutların ötesinde, boşlukta yüzyormuş hissi, köklerine yabancılaşma tehlikesiyle de karşılaştıracaktır insanı. İnsanın somut olandan ayrışmış, soyut Kutsal'ı keşfettiği, 'Büyük Öteki'ne en yakın olduğu yerlerdir dağlar. Yüksek dağların zirveleri, insan zihninin en önemli paradigmatik sıçrayışı, yani bedenden âzâd olarak ruh'laşmasının metaforik karşılığını da taşır. Dağa tırmananlar ve tırmanış eyleminin kendisi de ibadet, 'kutsal yükselme', 'kutsal'a doğru yükselme' anlamlarını taşır (Bonney 2000). Dağ bazen bizzat tanrının vücududur; bazen ölümlerin/ruhların yaşadığı yerdir. Dolayısıyla zamanda/mekânda kültürötesine taşınabilir. Kutsallığı, barındırdıklarında kişileştirilir; barındırdıkları da onun kutsallığını pekiştirir:

İslâm öncesi devirde dağ ve tepelerde mevcut olduğuna inanılan üstün güç veya ruhların İslâmî devirde ... kimliği meçhul evliyâ haline dönüştüğünü kabul edebiliriz. Herhalde Türkler Anadolu'da fetihden sonra yerleştikleri çeşitli yerlerde bazı dağ ve tepeleri, vaktiyle Orta Asya'daki gibi, mukaddes tanıdımlar ve bunları hayalî yatırımlarla şahıslandırmış olmalıdır. Nitekim ... menkabelerdeki örnekler de, dağ ve tepelerin Hacı Bektaş, Hacım Sultan ve Seyyid Rüstem Gazi gibi bir velî ile birlikte düşünüldüğünü gösterir niteliktedir. O halde, adı geçenlerin bu menkabelerde ibâdet ve riyâzat yeri olarak hep yüksek tepeleri seçiyor olmaları, bunların neden dağ kültürüyle alâkalı görülmesi gerektiğini anlatıyor (Ocak 2000: 121).

Jung'un, Meksika'da Pueblo Kızılderililerini ziyaretinden aktardığı anılar, –yaşamsal önemi haiz– kutsallığın dış gerçeklikte (ve onun güç ve görkeminin zorlayıcılığında) *doğrudan* algılanışının doğallığını ve gerekliliğini/kaçınılmazlığını çok güzel vurguluyor:

(B)ir gün, platodan bir 2000 m. daha yüksek olan dağlara bakarak ... düşünürken, heyecanını yenmeye çalıştığı belli olan biri kulağıma, "Tüm yaşamın dağdan geldiğine inanmıyor musun?" diye fısıldadı... Bana öylesine geniş kapsamlı bir soru sormuştu ki! Dağdan aşağıya gürül gürül akan nehrin görüntüsü bile bu soruyu haklı çıkartıyordu. Kuşkusuz, tüm yaşamın sürmesini dağ sağlıyordu. Orada su ve yaşam vardı. Apaçık bir gerçektir bu. 'Dağ' sözcüğünün onda yarattığı duygusallığı hissettirdi ve dağda yapılan gizli ayinleri düşündüm. 'Gerçeği söylediğini herkes anlar,' dedim ona (Jung 2001: 258).

Bu bir dizi neden ve daha fazlası, 'dağ'ın, Kutsal'ın taşıyıcısı (*epifani*) ve göstereni (*hiyerofani*) olarak önemini açıklar.* *Bütün zamanlarda ve bütün coğrafyalarda...*

Benzer işlevlerin taşıyıcısı ve uygulayıcısı olan, Jung'un kuramında 'arketip' olarak tanımlanan, bireysel olandan öte bir anlamlılığın taşıyıcısı bu nesnelerin (sembollerin) etkinliği ve 'gerçek'liği kültürasıdır; evrenseldir (Campbell 1992, Jacobi 1971, Jung 2003, Johnson 1992, Neumann 1974).

Tarihsellik İçinde Mitler

Bütün olguları zamandizinsel düzenleri içerisinde bilmekle tarihin genel bir şemasını ve iskeletini elde edebiliriz; ama gerçek yaşama ulaşamayız. Oysa tarihsel bilginin genel izleği ve sonsal ereği, *insan yaşamının anlaşılmasıdır*.

Ernst Cassirer

Mit, geniş anlamıyla, bir *antropomorfik evren ve zaman tasavvuru* olarak tanımlanabilir. Bireysel olsun, toplumsal olsun, mitler yaşayan ve yaşatan anlatılardır:

'(Y)aşayan [ve yaşatan – *M.B.S.*] mit' deyişinden, insan davranışı için model oluşturması ve bu yolla yaşama anlam ve değer kazandırması olgusunu anlıyoruz (Eliade 1993: 10).

Mitler, bireysel ya da toplumsal soru ve sorunların oluşumu ve şekillenışı, güncel durumun tasviriyle birlikte, geleceğe yönelik öneri ve kehanetler de içerirken bağlantılı her şeyi ve tüm zamanları kapsayan bir genel geçerlilik/değişmezlik savı taşırlar. Birey ve toplumun duygu, düşünce, algı ve fantezilerinde içkin olan bu anlatılar, bireysel ya da ortak bilincin, iç ve dış dünyanın gerçekliğini metaforik anlamlandırma/kavramlaştırma, –bilişsel alanda *bilin(e) mezi bilinir*, duygusal alanda *katlanıl(a)mazı katlanılır* kılma– denemelelidir.²⁰ Bu anlamlandırma sürecinde ruhsal ve çevresel öğeler, birbirlerini açıklayıcı nitelikleriyle kullanılırlar.

* Epi (gr.) = *uzerinde*/Hieros (gr.) = *kutsal* + Phainomai (gr.) = *görünmek*.

Ruhsal bütünlüğümüz ve bilinçle bilinçdışının ortaklığıyla, insanın evrendeki varlığını yeterince açıklayabilen bir dünya görüşü oluşturabilsek mitsel açıdan gerekeni ifade etmiş oluruz. Anlamsızlığın, yaşamı dolu dolu yaşamayı engellediği için bir hastalıktan farkı yoktur. Birçok şeyi, hatta belki de her şeyi dayanılır bir hale dönüştüren anlamdır (Jung 2001: 342).

Bilinç(-li insan) bu kavramlarla iç ve dış dünyasını ele geçirir; tümüyle hâkim olamasa da ne olduğunu, daha da önemlisi ne olacağını 'bilir', güvenliğini kurgular. Geçmişin ürünü ve anlatıcısı olan mitler, geleceğin de uyarıcısı/muhtucusu ve öğreticisidir.²¹

Zaman-ötesi bir gerçeklik olarak ele alındığında, mitlerin ve mitlere sarılmanın, insan için gerekliliği, doğrudan güvenlik/güvenirlilik sorunsalıyla ilgilidir. Dünyanın şu veya bu şekilde tamam ve anlaşılabilir olduğu, geleceğin kestirilebildiği, zira zaten, bilinen geçmişin aynı zamanda şimdi ve gelecekte de aynen tekrarlanacağı ümit ve beklentisi, insanı belirsizlikten koruyan sığınaktır: Geleceğin belirsizliğinden, ölümün ve ölüm sonrasının bilinmezliğinden zihni sakinir.

İnsanlar Tanrı'larm, ataların, kahramanların yaptıklarını yapmak zorundadırlar... Mitin başlıca işlevi, bütün ritlerin ve bütün anlamlı insan davranışlarının ... örnek oluşturacak modellerini ortaya koymaktadır (Eliade 1993: 13-4).

Örgütleyici modeller olarak mitler –her şeyi içirme savma uygun olarak– kapalı bir sistematoloji sunarlar.²²

Demek ki, gerçeklik yalnızca tekrerrür veya katılma yoluyla kazanılmaktadır; örnek modeli olmayan her şey "anlamsız", yani, gerçeklikten yoksundur (Eliade 1994: 47).

Mitolojik yansıtmalarıyla varoluşunu açıklayan bir birey ya da kültür için bu 'kendi' tasarımlarından ayrılmak-ayrışmak, devamlılığını-bütünlüğünü ve anlamlılığını tehdit edici olabilir. Ayrılmak ve ayrışmak, her zaman yalnızlaştırıcı ve yabancılaştırıcı, bağlantılı olarak da korkutucudur. Bireyselliğin, büyüyüp-gelişirken uzaklaştırıcı çizgisinde, birey ileri giderken, geride bıraktığı bağlarından vazgeçemediklerini 'kötü' günler için –regresif anlarında sığınmak üzere– yedekler. Mitler bilincin –hiç yitmeyen– çocukluk anıdır.

Mitolojik zaman:

Mitolojik zaman paradoksal olarak zamandıışı bir zamansalığa, başlamış-bitmiş, kendi içinde kapalı bir değışmezliğe, dolayısıyla zamansızlığa tekabül eder. Hep var olan ve aynı kalan bir zamandır. Geçiciliğe tâbi olmaması, onun gerçekliğinin nedeni ve gereğidir. Mitos, insanı (bilinci) tarihten, onun 'öldürücü kararsızlığı'ndan korur. Tarih değışmedir ve kayıplarla birliktedir; tehlikelidir:

(A) rkaik toplumlar ... belirli bir 'tarih' biçiminin bilincinde olmakla birlikte onu hesaba katmamak için her türlü çabayı sarfeden toplumlar(dır)... Bu geleneksel toplumları incelerken bir karakteristik bizi özellikle etkiledi: somut, tarihsel zamana karşı başkaldırmaları, şeylerin başlangıcının mitsel zamanına, "Büyük Zaman"a periyodik dönüş için duydukları özlem" (Eliade 1994: 7).

Elbette, arkaik toplum insanı için de Kozmos'un bir 'tarihi' vardır, bunun nedeni sadece tanrılar tarafından yaratılmış ve doğaüstü varlıklar ya da mitsel kahramanlar tarafından düzenlenmiş olması olsa bile. Ama Kozmos'un ve insan toplumunun bu 'tarihi' mitoslarla korunan ve aktarılan bir 'kutsal tarih'tir..., sonsuza kadar tekrarlanabilen bir tarihtir. Mitoslar insanın yürüttüğü tüm sorumlu etkinlikler için geçerli paradigmaları, örnek modelleri korur ve aktarırlar. Mitsel zamanlarda insanlara vahyedilmiş bu paradigmatic modeller sayesinde Kozmos ve toplum periyodik olarak yeniden doğar... Böyle bir ideolojinin, bugün 'tarih bilinci' adını verdiğimiz şeyin gelişmesine neden imkân vermediğini anlamak güç değildir (Eliade 1994: 11-2)

Arkaik insan'ın tarih(sellik)'ten uzaklığı, mitlerin kapalı-kapsayıcı'lığıyla ilintilidir: Birey ve toplum için bu *zaman-ve-mekân-ötesi-varoluş* dışındaki tüm olasılıklar eksiktir ve eksikliğinin, bireyin yaratma süreci içinde tamamlanma zorunluluğu, mitolojik mekân ve zamandan kopmanın diyetidir. Bireyselliğin hem kozası, hem de meyvesi olarak yaratıcılık, *önce* mitolojiyi tarihin içine taşıyarak, yani *zamansız* olanı *zaman'a* aktararak, kendi edilgen rolüne etkinlik kazandırmaya çalışır. Ancak kendi özgün mitini şekillendirme sorumluluğunu üstlenmek, dolayısıyla da tarihselliğe ilk adımı atmak, eski mitten kopma zorunluluğu, geçiciliğin hüznü ve belirsizliğin ürkütücülüğü ile birliktedir.

Tarihin başlangıcı da budur. Öncesinde tarih yoktur. Zira bilinç henüz kendini bütünden ve bütünün sunduğu ortak mittten ayırtıracak yetkinlikte değildir. Binaen tarihin, *ayırışma-uzaklaşma* üzerine kurulduğu söylenebilir.

Tarihsel zaman:

Bilincin, mitin yarattığı 'kozmos'tan çıktığı, (olası 'kaos'un ürperti-siyle) bilinmezlik içinde yol alırken, sürekli yeni özgün mitler yaratma (*mitojeni*) çabasını mümkün kılan zaman akışıdır. Mitolojik kapsayıcı bütün'den çıkmıştır, terk edilenin eksikliği hissedilmekte ve yaratıcı eylemlerle eksik tamamlanmaya çalışılmaktadır. Mitojeni, kozmojenidir; öykülemek, evreni yeniden yaratır. Artık tarihten söz edilebilir. Özne kutsal-geçmiş'in bilgisinin taşıyıcısı, eylemlerinin uygulayıcısı değildir; mitin zorlayıcı açıklayıcılığı ve anlamlandırıcılığından vazgeçilmiştir. Gerçi yaşam hep bir miti gereksinir; ancak tarihsel zamanda belirleyici olan, yaşanan mitlerin, uyulan (tekrarlanan) değil, 'uydurulan' ve yaratılan mitler olmaları ve sürekli değişim içinde olmalarıdır. Zira yaratma eylemi hiçbir zaman nihai değildir; bir süreçtir. Yaratmanın nedeninin, yaratma ihtiyacı, yani –eksiklikten kaynaklanan– zorunluluk olduğu gözetilirse, yaşamın hiç erişilemeyecek bir bütünlüğe doğru biteviye bir yeniden başlamaya, Sisifus (Grimal 1997) vâri bir devinime karşılık geldiği de düşünülebilir. 'Hedef mi, yol mu?' ikilemi, yaşamın anlamını sorgulayan felsefi okulların tartışma zeminlerinden biri olagelmıştır.

[D]ünyanın insan iradesiyle dönüştürülebileceği inancı, kendi ölümlülüklerinin inkârıdır... İlerleme, zamandan kurtulmayı –türlerin sarmal tırmanışında kendimizi bir biçimde unutulmazlığa sürüklenmekten koruyabilme umudu– vaat eder... [İ]lerlemenin en kötü yanı, yanılsama olması değildir. Sonsuz olmasıdır (Gray 2008: 163-4).

İç ve dış güvenlik gereksinimi, mitlerle ancak bir ölçüde karşılanabilir. İç ve dış gerçeklik mitolojik kurguları değişime zorlar; bazen bu metaforik öğretileri yırtar, kırar, parçalar, bazen de yumuşak revizyonlarla devamına izin verir. Dolayısıyla *mitler de tarihe tâbidir*. Ebedi ve ezeli bir gerçekliğin taşıyıcısı oldukları vurgulansa da, mitolojik değişmezlik ancak 'bir ân/ bir hâl' için geçerlidir. Bu değişmez ân ve hâl, söz konusu miti taşıyan/yaşayan birey ya da toplu-

mun *tarihselliği*, yani (bireysel ya da ortak) bilincin 'ân ve hâl' farkındalığının derecesiyle bağlantılı olarak uzar/genleşir ya da kısalmır/daralır.

Zaman içinde olayların art arda sıralanması tarih değildir. Bu olayların yakın ve uzak, zaman ve coğrafyalardaki diğerleriyle bağlantısının kurularak anlamlandırılması bize tarihi verir. Bu anlamlandırma, nesne olarak her ne seçilmiş olursa olsun, insan zihninin ürünü olacaktır ve onun işleyiş kurallarının ve içeriğinin vazettiği açılım olasılık ve olanaklarıyla bağlanmış olacaktır. Dolayısıyla öznel olacaktır. Ayırıştırarak ve bağlantılandırarak anlamlandıran zihinsel aygıt bilinçtir. Ancak insan bilinci 'kendi-başına-varlık' kategorisinde bir 'salt-bilinç' değildir. Ayırıştığı iç (ruhsal tasarımlar) ve dış (çevresel etkenler) gerçekliğin etkilerinden azade değildir. Zaman ve uzam içindeki karşılıklı etkileşimlerin yorumu, yorumlayan bilincin ne olduğu, nasıl ve nereden/nerede/nereye sorularının yanıtıyla iç içedir.

Tarihe geçiş yeni bir sistematojinin/paradigmanın açılışıdır: İnsan, dünyasını kendisinin oluşturduğu bilincine vardığında, her ne kadar mitlerini yaşamaya devam etse de, bu mitler içindeki eylemliliğiyle, yeni açılımları zorlamakta (*mitojeni*), her açılım yeni bir miti oluşturarak tarihi(ni) yürütmektedir:

Mit, hem tarihin arketipi, hem de anti-tezidir. Arketip olarak, zaman-dışı hikâyelerle ilgilidir... olayların arka-planı ve mitik örgüyü tarihin içinde kurgulayabiliriz. Bu algılama gücünü kaybettiğimizde mit, tarihin anti-tezi-ne dönüşür; tıpkı formun kaos, anlamın nihilizm için anti-tez olması gibi. Tabii bu konvansiyonel zekânın görebileceği bir anti-tez değildir, çünkü o, miti hayal, tarihi olgu olarak görecektir. Buradan bakıldığında da mitin öneminin kaybolması hakikat ve mantığın zaferi olarak yorumlanacak, şeyleri artık olduğu gibi görebilme yeteneklerimizin arttığına kanaat getirilecektir. Oysa mitlerin gücünün azalması fikri, yanılmaya mahkûmdur. Çünkü onlar, kişisel ve kolektif tecrübelerimizi anlamamız için verilmiştir bize. Tarihin dramatik ve öğretici yapısını mitler öğretir bize, insani işlerde anlam arama çabamızda ihtiyacımız olan paradigmaları mitlerden alırız. *Tarihle ilgi kurdukları her yerde zihinle doğrudan ilişki kurarlar.* Mitlerin değerlerinin azaltılması çabası sadece, mitik duyarlılığın azalması sonucu mitik gerçekliğin zihinlerimize daha zayıf, özelliklerini yitirmiş olarak yansımaları sağlar. Bu halleriyle bile insanlar tutkulu anlam arama çabalarında karikatür haline gelmiş bu parçacıklara yapışır (Roszak 1995: 169).

Tarihsellik, gerekircilikten yaratıcılığa geçişi mümkün kılar. Mitlerine hapsolan birey ya da toplumlar ise, tarih içinde etken rol oynamazlar: Kendi tarihsellikleri yoktur; 'yabancı tarih'ler içinde sığıntıdırlar, sürüklenmeye mahkûm olurlar.

Yaşam herdaim değişmekte, yenilenmektedir. 'Yeni' yaşantı(sı) mitolojik gerçeklikle karşılaştığında ve bir uyumsuzluk, hatta çatışma söz konusu olduğunda, iki farklı çözüm modeli ile karşılaşırız: İlkinde algılama ve yorumlama uyarlamasıyla 'yeni' yaşantı, 'eski' mitoloji içinde özümseir (*asimilasyon*, Piaget 1977). Ya da 'eski' model, 'yeni' yaşantı gözetilerek değiştirilir (*akomodasyon*, Piaget 1977); 'eski' artık 'yeni'lenmiştir. İlk çözüm yolu (özümseme) ancak küçük etkinlik derecesindeki 'yeni'likleri, 'eski' içine nakledebilir. Burada gerçekliğin tahrifatı söz konusudur; sarsıcı ve sürekli 'yeni'liklere direnemez; ne kadar sürerse sürsün, sonuçta söz konusu miti yaşayan birey ya da toplumun 'yeni' bir mite kayması kaçınılmaz olur.

Zamana karşı koyma, geçicilik ve değişkenliği reddetme ile bağlantılı bir 'tarihe karşı duruş', kişi ya da toplumu zaman'a yabancılaştırır, ki bu 'ân'dan ve 'hâl'den düşme, her türlü bireysel ya da kolektif patolojinin çekirdeğidir. Mitin açılması/yırtılması, zaman içinde akışa izin verir; 'tarihsel duruş', tarihi oluşturur: Zaman-üstü, zaman-dışı niteliğiyle, sonsuz geçerliliğiyle tüm zamanda içkin olan (ya da bu savla kendini varlayan) mitten farklı olarak, tarih geçiciliğin bilincini sürer. İnsan mitoloji içine doğar, tarihini ondan kopartır. Tarihsellik 'eski'den uzaklaşma temelinde, ancak bazen gerileme (*regresyon*) dönemlerini de içeren bir 'ilerleme' eyleminin sonucudur.²³

Birey ya da toplum mitlerini yaşamaya çalışırken, tarihini yapar. Bu tarih, mitlerin iç ve dış gerçekliğe anakronistik ayak diremesiyle büzüşebilir; ancak değişim devam etmektedir. Sıkışıklık bir kırılma noktasındaki boşalmayla şiddetli bir deprem niteliğiyle, mitolojik kurgunun varlığını sürdürmeye çalıştığı zemini altüst edebilir. Eski miti değişime zorlayan iç (ruhsal) ve dış (çevresel) karşılaşmalardır. Her 'yeni' (ile) karşılaşma, içinde varolunan miti değişime zorlar. Özne bu karşılaşmalarla büyür, zenginleşir, güçlenir. Elbette ki bu varsayım, bireyselliğin ideal-ütöfik tanımına tekabül etmektedir. İç ve dış etkenlerin zorlayıcı sürükleyiciliğinden bütünüyle kurtulmak, nesneleriyle yaşayan ve şekillenen bir özne için müm-

kün değildir. İnsanın gerek tür, gerekse birey olarak gelişim sürecinde katedeceği yol daha çok sürüklenmenin azaltılması, bireysel/türsel sorumluluğun (etik bilincin) artırılması yönünde olacaktır. Bu, hem bir kazanım/güçlenim, hem de çok ağır bir yükür.

Bilinçlenme süreci ve bilinçlilik hali, insanı sâir mahlûkattan ayırt ederken, üzerine çok ağır bir yük de yüklemiştir: Zamanın bilincinde olma, her şeyin/herkesin geçici olduğunu duyumsama, bir an içinde olduğunun ve sahip olduğunun, bir an sonra kendisini terk edeceğini, ya da kendisinin o ânı terk edeceğini fark etme, süreksizliğini, ve bir yerde kopacağını, yani öleceğini 'bilme', yani *tarihsellik bilinci*. İnsan ancak kendini geçiş halinde bir varoluş olarak tanımladığında tarih bilincine ve tarihinin bilincine varabilir. Ve tabii ki 'özne' olduğunu farketmenin, yani dünyasının, –var olması mümkün 'tek ve biricik' dünyanın– 'tek ve biricik yaratıcı'sı olmanın sorumluluğu. Yani tarihin/tarihinin tek ve biricik sorumlusu olduğunun bilinci.

Burada gerçek mit kahramanlarıyla karşılaşırız. *Gerçek* mit kahramanı, kendi mitinin kahramanıdır; ki bunun anlamı, onun, içine doğduğu miti yırtıp kendi özgün mitini (tüm sorumluluğuyla) şekillendirmiş olmasıdır. Basmakalıp yinlemeler, abortif ya da kötürüm bireyselliklerdir. Dolayısıyla diyebiliriz ki her insan bir (ya da birkaç) mit kahramanının tekrarı/taklidi/kopyasıdır; ama gerçek mit kahramanları, sürdürdükleri/yükledikleri mitleri yırtan, 'yeni'yi yapan, dolayısıyla 'orijinal' olanlardır. Eski'den çıkıp, yeni'yi yapmak, bir rastlantı ya da kendiliğinden ortaya çıkan bir sonuç gibi gözükebilirse de, 'motor gerilim' diye tanımlayabileceğimiz, 'öteye doğru', 'öte boşluğu dolduracak' bir aşkın eylemin meyvesidir. İnsanın insan-olma serüveni, kendinde başlar.²⁴

Bütün masallar ve mitler (kahramanlık mitleri de dahil) kahramanlığı boğmak içindirler. Gerçek kahramanlık, yaratıcılık, durumda içkindir ve önceden kestirilemez. Yaratıcılık her zaman (en azından başlangıcında) 'aykırı olan'dır. Kahramanın makbul insan olması gerekmez; hatta '*en*' kahraman olanın kendi zamanında anlaşılması ve onaylanması mümkün bile değildir. Mitlerde öngörülen kahramanlıklar, yol gösterirken biyo-sosyokültürel sistemin devamlılığını temellendirir; aşkınlığı köstekler. Gerçek kahramanlık, toplumu/kültürü dağıtır; mitoklasttır, ikonoklasttır: Kültürün ve toplumun

korumaya çalıştığının düşmanıdır.

Genellikle erkek çocukların yetişkinler dünyasına adım atmasına eşlik eden sembol-yoğun erişme (*inisiyasyon*) ritleri geçmiş kahramanların/ataların/tanrıların serüvenlerini anlatan mitlerden damıtılmıştır. Bu mitler çömezlerin içselleştirecekleri değer ve yöntemleri öğretir; ancak 'gerçek' kahramanlar yarat(a)maz. Erişme mitleri ve ritleri, 'hazır' 'kit'lerdir: kahramanları 'kitler'. 'Gerçek' kahramanlığın ne kadar tehlikeli ve öngörülemez olabileceğini de hissettirir ve vazgeçirir. Zira gerçek (total) kahramanlık 'çılgınlık'tır.

Erişme mitinde kahraman ve kurbanın bütün ya da parça olarak (*pars pro toto*) özdeşliği bizi uyarmalıdır. Erişen (kendini kurban ederek var eden) mevcut miti, bu mitin öngördüğü 'kalıp ölüm'ü ve 'kalıp yeniden-doğuş'u kabul eder. Erişme mitleri konformist (uzlaşmacı) mitlerdir. İsyanı kabul eden gerçek kahramanlıkları (ve mitlerini) yatıştırmak, insanı bir ortak-kalıba dökmek için kurgulanan 'sahte kahramanlık' mitleridir. Bireysel mitler kolektif mitlerle çakıştığında/çalıştığında, ortaya çıkan uzlaşmacı, ancak topluma/kültüre –tutucu– katılımda bulunan yaşam biçimleridir. Sıradan insanlar, ortak tarihe bağlanır; olası tehlikelerden korunmuş olur. Bizim kahraman bellediklerimiz aslında ne kadar azdır. Ve ne kadar çok kurban, taklit, yorgun ve yenik insan vardır – *hiç görmediğimiz*. Kültür ve toplum ile erişme mitleri döngüsel olarak birbirini doğrular ve pekiştirirler. Birbirlerine gereksinimleri bundandır; tutucu kırsırlıkları bundandır.

Bireyselliğin hem kozası, hem de meyvesi olarak 'yaratıcılık', *önce* miti tarih içine taşıyarak, yani *zamansız* olanı *zaman'a* aktararak, özneye (y)etkinlik kazandırmaya çalışır. Ancak kendi özgün mitini şekillendirme sorumluluğunu üstlenmek, dolayısıyla da 'tarih-sellik bilinci'ne adım atmak, *eski* miti terk etme zorunluluğuyla birliktedir ki bu da belirsizliğin ürütücülüğünü, geçiciliğin hüznünü getirir. Zira *kozmos'u* yapan *mitos'tur*; *kozmos'un* dışında ise *kaos* vardır. Yani tüm ürperticiliği ve kavranamazlığıyla 'Bilinmez'. Ancak burada mesele 'mitsiz' kalmak değildir; tanıyan/tanımlayan, anlayan/anlamlandıran ve yorumlayan bilincin, yani öznenin, bu işlevinin sonucu her zaman bir 'mit' olacaktır. Tarihselliği içinde yenilenmeye hep açık kalacak mit kahramanı ('bilen insan') için ana kaygı, özgün mitlerin yaratıcısı ve merkezi, sürekli ve tutarlı bir de-

Mitlerde İki (Üç) Boyutlu Eylemlilik Planı Tasarımı

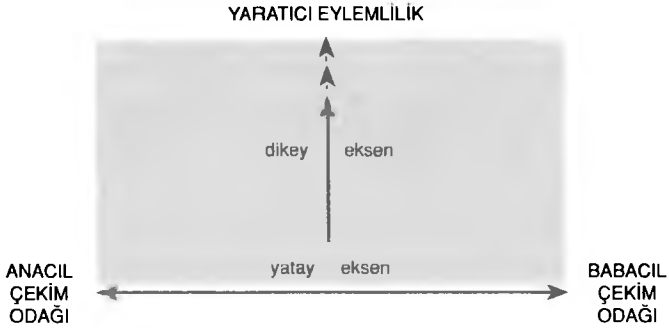
Mit kahramanlarının, bilinçli algılamaya oldukça şaşırtıcı, karmaşık ve anlaşılması güç gelebilen serüvenlerinde, indirgemeci bir yaklaşımla iki boyutlu bir eylemlilik planı çizebiliriz. Kahraman (özne bilinci) 'zamanın başlangıcında' henüz yoktur; zira kendisini, bir özne niteliğiyle tanımlayamaz; bu nedenle bir 'özne eylemi'nden söz edilemez. Henüz, her şey gibi kahramanın ön-aşamasında gizli duran gelişim-ayrışım potansiyeli de, bütün (*Uroboros*) içinde erimiş durumdadır.

Özne bilincinin ilk gelişim-ayrışım aşamaları, kendisini saran ve her şeyi kapsayan, tanımlanamayan bütünden uzaklaşmayı; kendisini bütünden ayırtmış, ancak onunla ilişki içinde olan bir başka 'özne'ye yaklaşmayı içerir. 'Özne', buradaki kullanılış şekliyle, kendisini ve nesneleri tanımlayan, onlara ad koyabilen birimin sıfatıdır.

Çocuğun gelişim sürecinde, bu eylemlilik anneden uzaklaşma ve babaya yaklaşmaya koşuttur. Anne-çocuk birliği (her şeyi kapsayan bütün) dışındaki bir üçüncü çekim merkezi ile ilişki, çocuğun (mit kahramanının) annesiyle (ve içinden çıktığı bütünle) ilişkisini tanımlamasına da yardımcı olur. Bütünden kendisini soyutlayabilen birim, bu soyutlamanın farkında olduğu ve ilişkiyi tanımlayabildiği ölçüde 'özne' olarak tanımlanmaya hak kazanmıştır; bilinç, bilinçsizinin mutlak egemenliğinden sıyrılmıştır: Bireyin 'ruhsal' doğumu gerçekleşmiştir. Yeni tanımlamalar, erişilen bu bilinçlilik konumundan çıkarak gerçekleşecek, her tanımlama bilinci biraz daha ileriye götürecektir, özgürleştirecek/özgünleştirecektir. Gerçi yaşam enerjisinin ve bireyin çıkış kaynağı olan ayrışmamış bütüne zaman zaman geri dönüşler olacaktır. Ancak bu geri dönüşler—bireyselliğin ve dolayısıyla öznelliğin yitirildiği ya da zayıfladığı patolojik gelişimler dışında—öznelliğin/bireyselliğin (uzun süreli ve ağır) kaybı olmadan gerçekleşir.

'Yaratıcı sıçrama' olarak tanımlayacağımız 'yeni' olan ve eski sisteme yabancılaştırıcı gelişmeler, bilincin yeni nesnelerle karşılaşmasıyla, yeni nesne ilişkilerine girmesiyle mümkündür. Bilinç için 'yeni olan', henüz bilinçli kavrayışın dışında olmalıdır. Bilinçdışı materyalin bilinç tarafından işlenmesi, (bireysel ve ortak) bilince çık-

rılması ise yaratıcılığın ta kendisidir. Aşağıda ele alacağımız eylemlilik planının, bireysel 'mit' bağlamında 'benlik eylemliliği' şemalarına da uyarlanabileceği açıktır. İki boyutlu grafik içinde ele aldığımızda, yatay ve dikey iki eksen söz edebiliriz (Şekil 6):



Şekil 6: Benlik bilincinin eylemlilik alanı

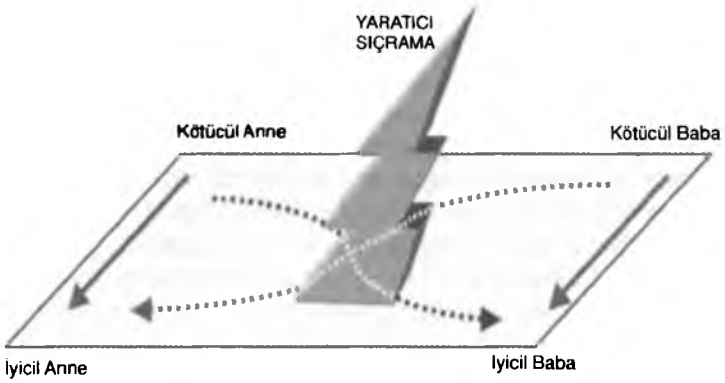
Yatay eksen de iki temel vektörün ayrımı söz konusudur:

- 1) ANACIL'LIK (MATRİPETALİTE): Anneye ('doğa'ya) yönelen eylemlilik [= ana yönelimlilik]
- 2) BABACIL'LIK (PATRİPETALİTE): Babaya ('tin'e) yönelen eylemlilik [= baba yönelimlilik]

Bu nesne yönelimli temel eylemlilik vektörleri, zıt yönelimli iki vektörün daha varlığına işaret eder. Bu iki vektör, nesneden (nesne ilişkisinden) kaçışı betimler:

- 3) ANAKAÇ'LIK (MATRİFUGALİTE): Anneden (doğa'dan) kaçış eylemliliği [= anneden uzaklaşma]
- 4) BABAKAÇ'LIK (PATRİFUGALİTE): Babadan (tinsel'den) kaçış eylemliliği [= babadan uzaklaşma]

Anne ve baba kutupları arasındaki yatay eksen de iyi ve kötü ayrışması, şemaya bir boyut daha katar. 'İyi-anne/iyi-baba'ya doğru 'anacıl/babacıl' ve 'kötü-anne/kötü-baba'dan öteye 'anakaç/babakaç' eylemler yatay çizgiyi, yatay düzleme genişletir (Şekil 7).



Şekil 7: Mitlerde üç-boyutlu eylemlilik şeması

Anacıl'lık ve babacıl'lık ile anakaç'lık ve babakaç'lık durağan kavramlar değildir. Vektör olarak tanımlanmaları bir eylemin taşıyıcısı olduklarını belli etmektedir. Bu terimlerin işaret ettiği, ruhsal dinamikler ve bilincin taşıyıcısı olan benliğin eylemlilik şemalarıdır.

'Anne'nin ve 'baba'nın, dolayısıyla kadın ve erkeğin mitolojide, ya da genel olarak bilinçdışı oluşumlarda hangi sembolik anlamlar yüklendiğini bilmek, yukarıda sunduğum kavramların boyutlarını basit bir ana-baba arası git-gelden daha ötelere, tüm insan varoluşuna genişletecektir.

•

Annenin/doğanın ('dişil ilke'nin) ve babanın/tinin ('eril ilke'nin) görünüşü ve işlevleri, yukarıda ayrıştırılmaya çalışılan bilinç eylemliliği tiplerinin bilinç için ne anlama geldikleri sorusuna ışık tutar*:

*İlkeri sayfalarda okuyacaklarınızı değerlendirirken göz önünde tutulması gereken çok önemli bir konu var: Eril ilke erkeğin, dişil ilke ise kadının tekelinde değildir. Çok sık yapılan bir hata sembol ile sembolün anlamının, nesne ile, nesnenin işlevinin birebir eşitlik içinde olduğunun farzedilmesidir. Sonuç her zaman, ilişkilerin tahriki, ilişki nesnelerinin iğfali ('iğfal': aldatma, ayartma, kandırma, baştan çıkarma) ya da tahakkümü olacaktır. Bu tehlike hem bireysel psikolojik alanda, hem de kişilerarası/sosyal ilişkiler için mevcuttur.

Al. Anacıl Eylemlilik

İnsanın ve insanlığın tarihinde baskın anacıl bir dönem mutlaka vardır. Anacıl eylemlilik, annenin ve doğanın (dişil ilkenin) olumlu yaşanan özelliklerini arama motifini yansıtır. Bu olumlu beklentiler, henüz kendi varoluş ve bütünlüğünün sorumluluk ve yükünü taşıma noktasına gelmemiş çocuğun annesinden beklentileridir.²⁵ Bebek muhtaç olan, anne bebeğinin ihtiyacını şefkatiyle karşılayandır. Korumaya, kollamaya, taşıma, esirgeme, sarma, ısıtma, besleme, yatıştırma ve uyutma, Winnicott'un (1965, 1998) tabiriyle 'yeterince-iyi-anne'lik' (*good-enough-mothering*) özellikleridir:

Yeterince iyi 'anne' ... bebeğin ihtiyaçlarına aktif olarak uyum gösteren kişidir ... ; işin aslı, çocuk bakımının başarılı olması zekâyâ ya da düşünsel aydınlanmışlığa değil kendini adamaya bağlıdır... Annenin bebeğin ihtiyaçlarına uyum göstermesi, yeterince iyi olduğunda, bebeğe onun kendi yaratma kapasitesine tekabül eden bir dış gerçeklik olduğu yanılışını verir. Bir başka deyişle, annenin sunduğu şeyle çocuğun kurabildiği şey arasında bir örtüşme söz konusudur (Winnicott 1998: 29-31).

Kastedilen şey, annenin, çocuğun eylemliliğini (şiddetini) görmesi, onaylaması ve diğerkâm katılımı, yani kendi varlığını ve eylemliliğini çocuğun eylem açılımına sunması, yani 'şefkat'tir. 'Mutlak iyi anne' zamanın ve uzamın varlığında mümkün değildir; devinimsiz ve mesafesiz bir kaynaşmışlığı, öncesi (dolayısıyla izi/anısı) olmayan bir ayrışmamışlığı gerektirir (Saydam 2009c). Benzer ifadelerle Kohut 'optimal' kendilik nesnesini tanımlıyor:

Çocuk nasıl fiziksel anlamda hayatta kalabilmek için gerekli miktarda oksijen içeren bir atmosfere doğarsa, psikolojik anlamda hayatta kalabilmek için de kendisine eşduyumlu yanıtlar veren bir insani ortama doğar. Ve nasıl yeni doğan bebeğin solunum aygıtı çevredeki atmosferde oksijen bulunmasını 'bekler'se, gelişmekte olan kendiliği de aynı tartışılmaz kesinlik içinde kendi psikolojik istek-gereksinimlerine uyum gösterecek bir eşduyumlu ortam 'bekler'... Çocuğun psikolojik dengesi bozulduğunda, yaşadığı gerilimler normal koşullarda kendilik nesnesi tarafından eşduyumla algılanır ve karşılık görür. Çocuğun gereksinimini ve bu konuda ne yapılması gerektiğini gerçekçi bir biçimde algılayabilen olgun bir psikolojik örgütlenmeyle donatılmış kendilik nesnesi, çocuğu kendi psikolojik örgütlenmesine dahil edecek ve hareketleriyle çocuğun bozulmuş olan homeostatik dengesini yeniden kuracaktır. Çocuğun nüve halindeki ruhsal varlığı, ken-

dilik nesnesinin oldukça gelişmiş ruhsal örgütlenmesine katılır; çocuk kendilik nesnesinin duygu durumlarını (bunlar çocuğa dokunma, ses tonu ve belki bazı başka yollardan aktarılır) sanki bunlar kendi duygu durumlarıymış gibi algılar (Kohut 1998 b: 81-2).

Anacılık, henüz ayrışmasını tamamlayamamış, ayrışamadığı için de tasarımsal bütünlüğünü oluşturmamış, kendilik ve öteki tanımlamalarını birbirinden bağımsız olarak yapamayan bir zihinsel şemanın ağırlıklı devinimidir. Kendi dışındaki *gerçek* nesnelerin varlığına mutlak gereksinim içindeki öznenin nesneleriyle arasındaki sınırlar netleşmemiştir. Gereksinimin mutlaklığı, özne-nesne ilişkisinde nihai inisiyatifin, bütünlüğü sağlayan nesnede olduğuna işaret eder. Özne/çocuk, varoluşu ve eylemlilik serbestisi için nesnesinin/annesinin iyiniyetine (şefkatine) muhtaçtır.

Anacıl eylemlilik çok açık olarak, gecikmesiz hazzın aranması, nahoş yaşantılardan kaçınılması ile birliktedir. Yönelinen 'iyi' annedir. En yoğun şekliyle, ayrışmanın (bilinçliliğin) getirdiği acıların, bilincin kazanımlarını –en azından en çoğuna– feda ederek, giderilmesi amacıyla anne kucağına sokulmaktır. Bu gereksinim yaşam boyunca sürer, kaybolmaz; her insanın içinde, yorulduğunda/incin-diğinde annesince kucaklanmak isteyen bir çocuk vardır. Doğduğu yerden uzaklaşan bilinç, varlığını sürdürebilmek için, göbek bağına takip ederek araya geriye (rahme) dönmek, yaşam enerjisinin kaynağına uzanmak zorundadır. Ancak annelik işlevleri psikososyal gelişim sürecinde geniş bir ilişkiler ağına dağıtıldığından ve tüm yaşam boyunca çeşitlendirildiğinden mutlaklığı törpülenir; 'edilgen/çaresiz bekleyen çocuk', 'etken/muktedir arayan-bulan/yapan, hatta *iyi anne ikameleri* 'yaratan' erişkin'e büyür.

A2. Anakaç Eylemlilik

Anakaç eylemlilik, yutan, sıkın, hapseden, parçalayan, eriten (rahmine gerisin geriye tıkan, çocuklaştıran) anneden, bilinci söndüren bilinçdışından/dürtülerden, yoğun duygu ve coşkulardan dışarı doğru kaçma/uzaklaşma eylemliliğidir. Sembolik karşılığı doğuş ve yeniden doğuştur.

Derinlemesine incelendiğinde anakaç eylemin 'kötü anne'den kaçma olduğu görülür. Kötü anne, *eksik* bırakan (bütünlüğü sağlaya-

mayan) annedir; 'iyi-anne-ol(a)mayan'dır. İyi anne'den buradaki kastımız, 'mutlak-iyi-anne'dir ki aslında var olmayan, zaman(sallık)-dışı bir kurgudur. Mutlak iyi anne içinde eylemsizlik vardır; zira eyleme gereksizlik vardır.* Eksik yoktur; eksilme olaksa bile, önceden, henüz eksilme olmadan, iyi-anne tarafından bilinir ve ön(ce)lenir. Bu bilgi, sezgi öncesidir; sezgiyi, yani geleceğin hissedilmesini dışlar. Dolayısıyla zamansızlığı ve ayrışmamış bütünlüğü gereksinir. Bu tam bir 'cennet' karşılığıdır. Cennette istek yoktur, zira eksiklik yoktur: Her şey vardır; her şey tamdır. Şu mecaz açıklayıcı olabilir: Bir Tai-Chi ustasından söz ederler ve koluna konan güvercinin, hiçbir zaman havalanamadığından. Bu hareket virtüözü, güvercinin uçuşma eylemini (gereksinimini), henüz başlamadan sezmekte ve kolunun hareketiyle güvercinin hareketini karşılayarak, uçuş gereksinimini söndürmektedir. Mutlak-iyi-anne'nin cennetinde elbette daha fazlası var olacaktır.

Kötü anne'den iyi anne'ye kaçışta anakaç-anacıl eylemlilikler bir aradadır: Henüz ikiz-değerli bir nesne bütünlüğünü sağlayamamış bir öznenin eylemi gibi görünmektedir. Ana-bütün içinde, birlikteliği hoş olan 'parça-nesne-tasarımları'na yönelme ve nahoş olanın terki, aynı ana-bütün'e ait olan zıt yaşantıların bütünleştirilememesi demektir. Kötü'nün terki ya da tahribi bu zihin şeması için yeterli olacak, terk ya da tahrib edilenin arzu edilenle bir ve aynı olduğu farkındalığı geliştirilemeyecektir. Öznenin nesneden ayrılığının gerçekleşmemiş oluşu da, özne bütünlüğünün ancak nesne ile kaynaşmışlıkta yaşantılanmasına imkân verecektir. Ezen/parçalayan/yutan/çözelten eksiltici-anne'den, yine anne'ye, onun esirgeyen/onaran/taşıyan/besleyen tamam-edici özelliklerine yönelinirken, iki farklı anne parça-tasarımının birbirine değmediği ümidi hep canlı tutulmak zorundadır. Annenin iki, birbirinden keskin sınırlarla ayrı tutulan kutupsal algılanışı ve bu iki kutup arasında gidiş gelişlerin mümkün olduğu varsayımı, öznenin hep annenin alanında (içinde) kaldığının göstergesidir. Psikiyatrik terminolojide 'psikoz' olarak tanımladığımız durumdur bu: Kendilik-nesne ayrımının ortadan kalktığı (ya da hiçbir zaman olmadığı) bu yoğun afekt işgallerinde özne, hiç

* Bu özelliğiyle mutlak iyi anne, bilinç için 'kötü' annedir. Zira ayrışmayı gereksiz kılar.

anneden-dışarı-çıkamayacak durumda, anakaç-anacıl eylemlerin te-lâşında ya da donakalmışlığında sürüklenmekte/ hapsedilmektedir.

Türk-Moğol mitolojisinin belki de en anlamlı öyküsü olan *Erge-nekon*, iki aşamalı bir eylemlilik planı sergiler: İlkın düşmanlarıyla mücadelede yorgun ve güçsüz düşen Türkler (Moğollar) kendilerini toparlayabilecekleri, gizlenerek korunabilecekleri dağlarla çevrelenmiş bir bölgeye sığınır (anacıl eylem).²⁶ Ancak, belli bir süre sonra kalabalıklaşıp (büyüyüp) güçlenince bu dar alana sığmaz olurlar, daraltıcı-boğucu-kısıtlayıcı korunaktan, demir dağda bir geçit yeri eriterek dışarı çıkarlar (anakaç eylem). Her iki eylem de, (içeriye-) sığınmak da, (dışarıya-) açılmak da gerçekleştikleri mitsel aşamanın gereğidir.

Tek (*ana*) referans odaklı bu zihin sistematğinde, 'ana-bütün'den herhangi bir ayrışma yoktur. Öznenin kendini karşısına yerleştireceği bir 'öteki' henüz kurgulanmamıştır. Varolan her şey 'özne' olarak hep bir ve aynı varlığın parçalarıdır. Bu parçaların bütüncül algılanması da mümkün değildir; zira ancak sistem-dışı bir öge sistemin bütününe görebilir, tanımlayabilir. Bu, belki bir ölçüde de olsa ancak ileri aşamaların babacıl eylemliliğiyle mümkün olacaktır.

B1. Babacıl Eylemlilik

Babacıl salınımı ağır basan zihin, artık birincil gereksinim nesnesinden (anneden) ayrışabilmiş öznenin devinim şemasına sahiptir. Kendini alternatif referans kişinin, yani babanın (eril ilkenin) ve şahsında temsil edilen dış gerçekliğin, ortak bilincin destek ve yönergesiyle ayrı bir varlık olarak tanımlayabilecek güç ve donanımdadır. Tasarımsal bütünlüğünü kurabilmiştir. Gereksinimlerini, kendini teslim ederek değil, nesnelerini kurgusal zihin şemaları içine uyarlayarak ya da zorlayarak karşılama imkânını elde etmiştir.

Modernist kültür insanının filogenetik gelişimi, başlangıçta ayrışmamış bir parçası olduğu ana-bütün'e karşı bir babacıl referans kutbu oluşturma, geliştirme ve savunmasıyla mümkün olmuştur. Analogik paralelliği, ontogenez sürecinde, anne-çocuk ikili birliğinden, sosyalleşmeyi sağlayan üçgen ilişki modeline geçebilmek için, babanın anneden farklı bir referans odağı sunma gerekliliğinde görüyoruz. Babacıl eylemlilik bireyin içinde yaşadığı topluluğun taşıdığı

ve fertlerine sunduğu 'ortak bilinç' doğrultusunda mevcut '*logos* ve *nomos*'u özümseme yolunda hareketi içerir. Bireyselleşmenin çekici ögesidir. Anne-çocuk ikili birliğinden ayrılarak bireyleşme yolunda ilerleyen çocuk-bilinç için bu öge, eril ilkenin temsilcisi babanın şahsında somutlaşır. Bu tür eylemlilikte aile temelinde baba, toplum temelinde ise 'ortak bilinç' temsilcileri, otoriter, ancak bireyselliği güçlendirici ve koruyucu yanlarıyla destek elemanı ve özdeşim figürü rolündedirler. Özendiricilikleri vardır. İyi-baba'ya doğru babacıl eylem, anakaç eylemi kolaylaştırabilir; hatta bunu mümkün kılan öge olabilir. Babanın öncelikli işlevi, anne ikamesidir; daha sonra ayrı ve farklı bir ilişki nesnesi olarak, özgün bir çekim odağı niteliği gösterir.

B2. Babakaç Eylemlilik

Babakaç eylemlilik korkunç/ürkünç, katı, cezalandırıcı, kısıtlayıcı, dolayısıyla bireyselliği belli bir kalıp içinde hapsedici, ketleyici babadan, özgünlüğe/özgürlüğe/kendi başınalığa tahammülsüz ortak bilinçten uzaklaşmadır. Babakaç eylem, kötü-baba'dan iyi-baba'ya babacıl eylemle birlikte de olabilir. Kötü-baba'yı, mit ve masallarda sıklıkla adaletsiz, gaddar, kıskanç, eski/köhne yapılanmaların temsilcisi baba-hükümdarlar canlandırır. Kötü babayla mücadele ve babanın öldürülmesi motifine mitlerde sıkça rastlıyoruz. Burada oğulun, annesine ya da anne ikamesine sığınması (anacılık), onun tarafından dolayı ya da doğrudan desteklenmesi, hatta kışkırtılması söz konusu olabilir. Olan ve (kötü'den) ayrı tutulan, ya da olmayan/kurgulanan bir salt-iyi baba parça-tasarımı ile özdeşim halindeki oğul, kötü baba'nın tahakkümünden kaçarken (babakaçlık), iyi baba'ya doğru hareket etmektedir (babacılık).

Ben-bilinçliliği ile ilişkisi belirleyici değişken olarak alınırsa, kötücül-anne ve kötücül-babanın, farklı görünümde olsalar da, kötücüllüklerinin bir ve aynı olduğunu görebiliriz: Her ikisi de benliği/bilinci sıkı/daraltır/boğar/parçalar. Bu bakış açısı, benlik-bilinçliliği için her tür kötücüllüğün aynı olduğuna işaret eder: Kötücül ana. Babanın, annenin yutucu/boğucu gücünü kullanıyor olması kendisini erk sahibi gibi gösterebilir. Neyi, annenin yok etmesine itiyor olabilir diye düşündüğümüzde, yanıtın, babanın kendi ürkek

(dolayısıyla katılaşıp) ayrışmışlığına tehdit oluşturan çocuğu işaret ettiğini fark edebiliriz. Baba için çocuk (hele ki annenin oğul-âşığı) annenin ajanı niteliğiyle, zorlukla koruduğu bütünlük ve sınırlanmışlığını tehdit eden rakiptir. Tüm güçlü kontrol, kontrolden kaçanları boğacak bir zindanı gereksinir. Baba erki, başlangıçta annenin gücünden ve çekiciliğinden korunmak için bir kaledir. Ancak sonra amacını aşmış, kale zindana dönmüş, zayıflığından ürken baba tüm hoyratlığıyla yutucu annenin işlevini üstlenmiştir. Pek çok masal ve mitte, prensesine kavuşmak isteyen prenslerin, kızına talip olduğu kral tarafından, sınama/hakketme bahanesiyle, canavar-anne temsilcilerinin kucağına doğru vazifelendirildiğini görüyoruz.

Yukarıda, anacıl → anakaç, iki-aşamalı olarak tanımlanan *Erge-nekon* mitine, iki baba odaklı eylem modu daha ekleyebiliriz. Başlangıçtaki anacıl eylem, (eril) düşmanına –hâkimiyet mücadelesinde– yenilmiş olanların babakaç eylemi olarak kabul edilebilir. Mitin son basamağı olan anakaç eylemin, bir ileri aşamada, (iyicil baba ile özdeşim içinde) dünya hâkimiyetine doğru bir babacıl eylemi de gerektirdiğini söyleyebiliriz.

•

İnsanoğlu/kızı, 'hep-çocuk'tur. *Madde* (doğa) ile madde'nin olmadığı bir yerde maddenin anlamını vazeden *Mânâ* (Tin) ya da *Yasa* (Logos) arasında, 'hep-araf'ta kalan ve kalacak olan 'hep-çocuk'tur. Zira *bilemez*. Dört temel duygu bu aradalığa fon oluşturur:

A1. Doğa'nın kucağında esirgenmişlik ve doyurulmuşlukla yaşanan esenlik/ekstatik haz hali, cennet yaşantısı.

A2. Yine doğa'nın boğucu ve parçalayıcı öğütücülüğünde çıldırtıcı, kıyıcı dehşet ve cehennem yaşantısı.

Bu iki zıt durum insan'ın maddeye teslimiyetiyle, bireysel-bilinçlilik'ten vazgeçmesiyle birliktedirler; anacıl ve anakaç eylemliliklerin başlatıcı motifini oluştururlar.

Mânâ/Tin tarafında gerçekleşen, bireysel bilincin bu kez ortak-bilincin vesayetine girerek hep-çocuk-oluş'tan sıyrılma denemesidir.

B1. Olumlu yaşantı, ortak-bilincin şemsiyesi altında tekbaşınalık ve bilinmezden kurtulma ve 'artık (maddeyi) biliyor olma', bilgiyle güçlü olma gönencidir.

B2. Olumsuz olan ortak bilincin despot temsilcisi korkunç baba'nın ezici, kıyıcı tahakkümüdür, ki bu da bilinçli benliği hiç'leyen, ezici bir durumdur. Bu boğucu tahakkümün kökeninde, bilinçli benliği diğer kutupta boğan anne'nin yutucu gücüne karşı oluşturulmuş bir ilkel (tümgüçlü) savunma olması ilginçtir; çözümün sorunu taklit etmesi ironiktir (Colman 2000). *Cehennem* her yerde aynıdır:

Cehennem tasavvurundaki bedenle ilgili aşırıya kaçan ayrıntılar, rahim içine bağlanan gökyüzü ve cennet fantezisinin korku dolu karşısı olarak gösterir kendini. Özellikle Yunan kültüründeki yer altı dünyası cezalarına karşılık düşen *cehennem cezaları*, bütün incelikleriyle rahim içi durumunun yeniden üretimini ifade etmektedir (bağlama, ateş, vb)... Bilinçdışının analizinden, bu "cehennemin" daha sonraki efendisinin neden kötü ilkel babaya benzediğini anlıyoruz: başlangıçtaki bütün coşkulu haz yaşantılarını tersine çeviren kendisi olduğu için. Şeytan başlangıçta dişil bir anlama sahipti, cehennem çukuruna vücut kazandırıyordu; ... eski ve tehlikeli ilkel anne olarak ... (Rank 2001: 116).

İnsan bu iki zıt kutup, ve belirleyici dört durum arasında kalandır: 'Arada-olan'dır. Hiç bilemeyecek (kaygı), ama hep bilmek isteyecek (merak) ve hep telâş ya da coşku içindeki 'hep-çocuk'tur. Çocuk, aradığından (bilinmezliğinden) ancak var olan'a (Doğa'ya ya da Yasa'ya) sığınarak, sığındığına *göndermeyle kendini bilerek* kurtulur.

Anacılık (*matripetalite*) anadan yana bir olumlama içerir. Ona gidiş/dönüş (zira ilk çıkış hep ondandır) çekici bir gücün varlığını gerektirir. Çekicilik, bir başka yönden, zıt kutuptan, yani baba'nın makamından kaçma (babakaçlık = *patrifugalite*) ile birlikte olabilir ya da aradığın bilinmezliğinden, mutlak kaybolmuşluktan, kendi başına kalmışlıktan/referanssızlıktan kaçma ile olabilir. İkinci olasılık, 'hep-çocuk-insan'ın varoluş kaygısından başka bir şey değildir. Bu varoluş kaygısı çıplak haliyle varoluşçu felsefenin temel sorunsalıdır, ancak diğer psikoloji ve felsefe okullarında da giydirilmiş/dolaylı karşılıkları ile belirleyici niteliktedir.

Anne-lik, sarar/sarmalar, ısıtır, besler, yatıştırır, yani tüm eksiklikleri giderir; 'tamamlar'. Ancak bu tamamlama, artık-kendi-ol(a)mama ile birlikte. Farklı bir artık-kendi-ol(a)mama da diğer kutupta babacılığın diyetidir.

'Anne', içine doğulan, yani zaten var olan, dolayısıyla yoktan inşa edilmesi gerekmeyen bir durumdur ve içindeki eylemlilik Aşkın'a, dolayısıyla var olandan dışarıya doğru değildir; hep kendini yenileyen bir döngüsellikten ibarettir. Sistematik olmayan eylemlerle niteliğini kazanır. Baba-lık ise, anne'liğe ikincil olarak, dışarı doğru, sürekli atılımlarla gerçekleştirilecek bir hedefi öngörür; çizgisel eylemliliği, iradî etkinliği talep eder.

Bilincin oluşumu/gelişimi 'dişil' kökenden 'eril' amaca doğru bir *babacıl* eylemlilik şeması içinde yaratıcı sıçramaların bireysel ve ortak bilinci oluşturucu/zenginleştirici ivmelerine koşut bir süreçtir. Yaratıcı bilinç hep çocuk kalır; ancak kazanımlarıyla babalık makamını güçlendirir, zenginleştirir. Bilincin çocukluğunu hiç yitirmemesi, ancak arada kalmanın, referanssızlığın, boşluğun tedirginliğini ketleyici/hıçleyici şiddette yaşamayacak kadar kendini güçlü ve güvende hissetmesi, her iki kutba doğru devinimlerinin (ana-kaç/babakaç) kaçışların değil (anacıl/babacıl) tercihlerin belirleyiciliğinde ve mutlaklıktan uzak, görelî seçimlerle şekillenmesi, yaratıcılık filizinin hep yeşil kalmasının koşuludur: İnsanı ve insanlığı geliştiren tam da budur.

Tüm bunlara koşut bir gelişme, bilincin, varoluş alanını, *kendi özgünlüğü içinde baş edemeyeceği* aşırı yüklerden arındırmasıdır. Başlangıçta bilincin eylem serbestisini ketleyen ve özneyi teslimiyete zorlayan bu aşırı yükler, bilincin güçlenmesiyle *bastırılabilir* (*represyon*), denetim altında tutulur. Her ne kadar yine iyiye doğru *ana-cıl/baba-cıl* ve kötüden öteye *ana-kaç/baba-kaç* devinimler devam ediyor olsa da, mutlaklıkları yumuşamış/törpülenmiş bu güç kaynaklarının iyicil ve kötücül yanlarıyla bir ve aynı nesneler oldukları, bilişsel ve duygusal fonu teşkil eder. Bu durum *nesne* (ve *kendilik*) *bütünleşmesi*'ne karşılık gelir. Nesne ilişkileri Kuramı açılımında sözü edilen 'sınır kişilik örgütlenmesi'nden, 'nevrotik kişilik örgütlenmesi'ne geçişin esası tam da budur. Bütünleşme kesin ve sürekli değildir; aşırı zorlanmalar geçici ya da kalıcı olarak sürecin kazanımlarını tersyüz edebilir.

Dikey ekseninde gerçekleşen, hep-çocuğun eylem modu 'yaratıcı sıçrama', ilerki bölümlerin konusu olarak ayrıntısıyla irdelenecektir.

Eril Bilinç/Dışıl Bilinç 'Ben'lik Bilinci/'Biz'lik Bilinci

Bu çalışmada 'bilinç' olarak ele aldığımız şey, 'benlik bilinçliliği' dir; bireyselliğin hem nedeni ve gereği, hem de hedefi ve sonucu olan, ayrıştırıcı, çözümleyici, tanımlayıcı bilinçtir ve evrimsel olarak 'eril ilke'nin işlevsellik alanındadır. Bilinç gelişimi, 'dışıl ilke'nin kaotik matriksinden ayrılan eril ilke'nin serpilmesi, gelişmesi ve güçlenmesine paraleldir. Dışıl ilke'nin, eril ön işaretli benlik bilinçliliği tarafından, 'bilinçsiz/bilinçöncesi/bilinçdışı' olarak nitelendirilmesi, eril ilkeye atfedilen bir özellik olarak 'benlik bilinçliliği'nin bakış açısıdır. 'Benlik bilinçliliği' tek bilinçlilik türü değildir. Dışıl ilkenin, çelişkili olsa da farklı öğeleri birleştirici, bağlayıcı, 'eros'ta simgeleyebileceğimiz bir 'biz bilinçliliği' taşıyıcılığından söz edilebilir. Eril bilinç için ilişki her zaman ayrışma ve denetimle, 'öteki'leştirmekle birliktedir. Tanımlamasız, ayrışmasız birlikteliğin, daha doğrusu birliğin savunucusu dışıl bilinç ise her zaman bağlantıyı vurgular. Biz bilinçliliğine kısaca değinilecektir. Ancak ele aldığımız konu, benlik bilinçliliği çevresinde işlenecektir. Son bölümde bazı mecazlarla gösterileceği gibi 'Mutlak Bilinç', her iki bilinçlilik türünü de kapsama, daha doğrusu her türlü ayrımın ötesinde olma iddiasındadır.

Her erkek çocuk ilk önce 'oğul'dur; yani kendi başına bir tanımlama yapamayacağı dönemde, ilk(sel) ilişkisiyle (öncelikle anneyle) bağlantılı bir tanımlı taşır. Oğul'un 'birey'leşmesi, yani 'erkek'leşmesi, bilinçsiz-bilinç ayrımından ve benlik bilincinin gelişmesinden geçtiği için, 'benlik' ve 'bilinç' kavramları doğal olarak oğulun → erkeğin → babanın hanesine yazılan kazanımlar olarak eril sembollerle ifade edilirler. Oğul'un, anneden (kadından) farklılığını yaşaması ve kendi 'kaderini açması', ilk(sel) ilişki nesnesiyle yaşadığı birliktelik ve 'aynı'lıktan çıkması ile mümkündür, yani dışıl olmamasını gerektirir. Ne olacağı sonranın konusudur. Ne olmayacağı ise ilk ayrışma noktasıdır. Benzer durum bilinçdışından çıkan bilinç, 'biz'likten çıkan 'benlik' için de geçerlidir. Bu koşutluğun anlamı şudur: Erkek çocuk kendini, ayrışma üzerinden bilinç ile ve sosyokültürel ortamın sunduğu erkek rolü ile özdeşleştirir. En yakın erkek özdeşim figürü olan baba, (ortak) bilincin güçlü taşıyıcısı olarak, çocuk-benli-

ğe yol gösterir. Mitolojinin 'kahraman' karakteri, 'erkek' (baba/kral) olmak için yurdunu (ve ana kraliçeyi) terk eden, öldürdüğü canavarların, kazandığı savaşların zafer gururuyla (ve tabii elde ettiği ganimetle, ki bu ganimete kendi dişil yanını/*anima* temsil eden prenses figürü de dahildir) –ayrışmış → bütünleşmiş– 'bilinç' hükümlanlığını kuran 'oğul prens' tir (Neumann 1974, 1975).

Kız çocuk için –anneyle olan– ilk(sel) ilişki, erkek çocuktakin-den çok farklı anlam ve etkinliktedir. Gerçi bilinç gelişimi, oğul'un bilinç gelişimi gibi ana bütün'den ayrışma ve bireyselleşme ile, yani 'eril' (!) eylemlilikle birliktedir. Ancak kız çocuğun yolu, oğulun 'kendisini bulmak (daha doğrusu oluşturmak)' için yürümek zorunda kaldığı merkezkaç (dışarı doğru) yol kadar meşakkatli değildir. Yeni, ilksel ilişki nesnesinden çok farklı, ondan ayrı bir özdeşim nesnesi aramak zorunda kalmaz. Özdeşim nesnesi başından beri anne' de mevcuttur: İlksel ilişki içindeki anne–çocuk bağlantısında uyarlamalar elbette 'eril bilincin dişil seyri' çerçevesinde yapılacaktır; ancak bütünüyle farklılaşma gerekmecektir. Kadın bireyselliği ve ilk(sel) ilişki birbiriyle çatışmaz. Erkek çocuğun benzer durumdaki yaşantısı ise boğucu bir 'hadım edilme' yaşantısıdır. Erkekliği, dişil'in içinde hapsedilmiş, 'erkek olma' yönündeki açılımı ketlenmiştir (Neumann 1975).

Gerek ilksel (bilinç-siz) ilişkinin –bilinç düzeyinde de– devamı, gerekse kadınlığın âdet görme, doğum gibi fizyolojik özellikleriyle, 'dişil ilkenin bilinci' bilinçdışına ve doğaya çok yakın, güçlerine çok açıktır. Bunun bir anlamı da kadının, hem doğanın gizemini daha iyi tanınması, hem de onun sürükleyiciliğine sınır koymasının zorluğudur. Toprağa bağlı kadın bütünüyle 'ruh'laşamaz: Dişil bilincin 'hava'lanması zordur; doğasına aykırı ve olumsuz yönde yabancılaştırıcıdır. Jung bu aykırı gelişimi 'Animus tutulması' diye tanımlar.

Anneyle olumlu ilişki/özdeşim, psikolojik olarak 'anne' olabilmenin, yani dişil yaratıcılığın doğal prototipinin önkoşuludur. Zaten 'doğurma' aşamasına gelen kadının kendisi, artık ilksel ilişkinin 'doğal' taşıyıcısı, yani anne olacaktır (Neumann 1974, 1975).

Kız çocuk bireyselliğini oluştururken, yani eril bilinç yönünde ilerlerken babanın 'eril' rolüne de gereksinim duyar. Annenin özdeşim nesnesi olarak kabulü, annenin babayla ilişkisini (ya da ilişkinin olumsuzlamasını) kendisiyle babası arasında kurma çabasıyla bir-

liktedir. Zira özdeşim, salt özdeşim nesnesinin 'kendi başına' nitelikleriyle olmaz; onun ilişki modellerine öykünmeyi de içerir. Dolayısıyla babayla olan ilişkinin 'bilinçlendirici' işlevselliği gündeme gelmiş olur: Baba ve babanın temsil ettiği eril ilke, kız çocuğun anneye ilişkisinin 'ilksel' gelişmemiş düzeyde kalmasını engelleyen emniyet faktörüdür. Babayla ilişki, bağlanma yoluyla bireyleşmeyi (eril bilinç gelişimini) sağlar. Özetle, erkekte 'eril bilinç' gelişiminin yolu ayrışma/farklılaşma ve baba ile özdeşimden geçerken, kadında 'dişil bilinç'lenmenin önkoşulu babaya bağlanma ve birlikteliktir. Erkek çocukta babayla ilişki hem özdeşimi, hem de –anneye olan ilişkideki rekabet nedeniyle– çatışmayı içerir. Özdeşim bilincin/bireyselliğin gelişimi yönünde, yani ileriye doğru eylemliliğe dayanak verirken, anneye geri dönme fantezisini içeren rekabet ilişkisi, babanın bu konudaki olumsuzlayıcı tutumu ve özdeşim olanağı sunması nedeniyle geriye (dişil ilkeye) doğru çekimi/kaymayı engelleyicidir. Kız çocukta, anneye özdeşimin içerdiği ruhsal gerileme riski, anneye baba için rekabet ve dolayısıyla babayla ilişkiye sarılınması ile birliktedir. Bunlar, 'bilinç'lenme, bireyselleşme sürecine ileriye doğru ivme kazandırır. Dişi için bilinçlendirici/'kurtarıcı' nitelikteki 'eril', ilksel ilişkiden dışarı çıkmaya yardımcı olur. Masal ve mitlerde, bakire genç kızı/prensesi, canavarın pençesinden kurtaran kahraman prens bu sürecin atılımcı gücüdür. Prens prensesi, yengisiyle hak ettiği kendi eril krallığına götürür. Kadının ilerleyen bilinçlenme sürecinde, dış güç olarak yaşanan erilin (*Animus*, Jung) aslında kişinin kendisine ait olup erkek ögelere yansıtıldığının fark edilmesi ve yansıtılanın geri alınarak kendilikte bütünleştirilmesi, eril dış güçlere karşı özgürleşmeye ve özerkleşmeye olanak sağlar. Yani masal ve mitlerdeki kahraman prens, ona yolculuğu sırasında etken ya da edilgen, bir şekilde eşlik eden prensesin parça-kendisi'dir. Bu kazanım, Jung'un tanımladığı 'bir(ey)leşme' sürecinde çok önemli bir aşamadır (*Animus*'un entegrasyonu: Jacobi 1971, Jung 1990, 1992, Jung ve diğ. 1981, Neumann 1975).²⁷ 'Bütün', parçaların buluşmasıyla, parçaların toplamından fazla ve farklı bir büyüklük olarak *yeniden* oluşacak/şekillenecektir.

Erkeğin kaderi, var olmak için bilinçlenmeyi; oğul'un ilk(sel) ilişkiden ve genel olarak dişil ilkeden farklılığını vurgulamasını gerektirirken, kadının kaderi, ilk(sel) ilişki nesnesiyle özdeşimi ve eril

ilkenin taşıyıcısı baba/eş/oğulla ilişkiyi içerir. Erkekte benliğin bilinçle özdeşimi daha ağırlıklıdır (ve bu yalnızca erkek egemen sosyokültürel rol kalıplarının zorlamasıyla gelişen bir 'erkek-kültür' sapırması değildir). Aynışmayı vurgulaması nedeniyle, bütünden kopma, ilksel ilişkinin geri plana, bilinçdışına itilmesi tehlikesi büyüktür. Kadın bilincinin her zaman ilişkiyi, yani 'biz'i önplanda tutması, dişil ilkeyle özdeşimi ve eril ilkeyle bağlantısı, onun bütünden kopmasını engelleyici faktördür: *Dişil bilinç 'biz bilinçliliği'dir.*

Eril bilinç için ilişki her zaman ayrışma ve denetimle, karşı karşıya olmakla birliktedir. Bu tanımlama eril bilincin ilişki modelinin, aslında 'ilişki'yi (= birlikteliği) sabote eden bir çelişkiyi barındırdığını gösterir: Eril bilinç yaklaşırken uzaklaşır. Ayrışmasız birlikteliğin savunucusu dişil bilinç ise her zaman bağlantıyı vurgular. Ancak dişil bilincin ilişki şemasının da bir tehlikesi vardır: Bireyselliğin törpülenmesi, benlik sınırlarının silinmesi ve ben-bilincinin sönmesi (Neumann 1975).

Bir 'kavram' olarak bilinç'in ve 'model' olarak bilinçdışı-bilinç ilişkisinin, *homo faber*'in tezgâhından geçmiş olmaları kaçınılmazdır. 'Dişil bilinçdışı' ve 'eril bilinç' ayrımları, 'doğa-insan', 'kadın-erkek' ikilemleri bu 'kolay(laştırıcı-indirgemeci)' tezgâhın ürünleridir.

•

Bazen çıkış (başlangıç) ve amaç (sonuç) sohbeti dalarlar:

Amaç der ki: "Ben olmasaydım – amaçsız olurdun."

Çıkış der ki: "Bu doğru. Ancak bir düşün hele:

Amaçsız olsa idim – ne olurdu?"

"Bu benim ölümüm olurdu," der amaç.

Çıkış gülümser: "Yaşam işte bu, birader."

– Ödon von Horváth

Bilinci 'eril ilke'ye atfetmemiz, '(bilinçli) benlik' kavramının salt ayrışımından, 'dişil ilke'den uzaklaşmadan geçtiğini vurgular. Oysa her birim, ancak ilişki ağının bütünü gözetildiğinde, tanımlanabilir hakkıyla. 'Eril' doğrultuda uzaklaşan bilincin, kendini kökenine, doğurgan 'dişil' bilinçdışına göre tanımladığı, sınırlarını, içinden çıktığı 'anayurt'a göre çizdiği gözardı edilemez.

Bilinç iki yönlü bir büyüklüktür: Hem anacıl hem de babacıdır. Hem ayrıştığı bütüne/kökene, hem de yürüdüğü uzaklara/hedefe yönelik, iki-uçlu tanımla(n)ma ve kavramlaştır(ıl)ma işlevi ve gerekliliği söz konusudur. Vektörün başı ve sonu, vektörün varoluş nedenidir. Dolayısıyla bir eylemlilik ve bir vektör olarak bilinç, hem dişil'in, hem de eril'in işaretini taşır.

Dişil bilinç, çıkış noktasıyla, kaynakla, ana merkezle bağlantının bilincidir; anacıl eylemin bilinçliliğidir. Ancak varoluşu için dışarı doğru (merkezkaç) bir eylemi gereksinir. Bu eylem ise ana merkez çıkışlı, dışa açılımlı eril bilinçtir; yaratıcı zihinlerin yaratıcı anlarında 'yaratıcı sıçrama'nın, var olan ortak bilince uyum çabası içinde ise babacıl eylemliliğin bilincidir.

Dişil ilkenin savunduğu 'biz bilinci', kendisini 'biz'e göre tanımlayan, 'biz'e karşı sınırlayan 'ben-bilinci' ortaya çıkmadan olanaksızdır. Zira bilinçlilik 'ilişki'yi gerektirir. İlişkinin önkoşulu ise farklı iki birimin, yani birbirini 'kendinden ayrı' olarak tanımlayan karşılıklı bilinçliliğin varlığıdır.

Bu açıdan bakıldığında dişil ilkenin 'biz' bilinçliliğinin, aslında eril ilkeye atfedilen 'ben bilinçliliği'nin türevi olduğu söylenebilir. Bilinçli olmayanın göbeğinde oturan dişil ilke eril ilkeyi doğurur. Bu onun yaratıcı eylemidir. Ancak eril ilkenin ayrışma/özgürleşme ve kendini, kendisi olmayan'a göre tanımlama eylemi sayesinde dişil ilke 'biz bilinci'ni oluşturabilir.

Bilinçdışı-Bilinç Karşıtlığı

Bilincin oluşumunu, gerek bireysel gerekse kültürel/bireysel ötesi düzlemlerde, anakaç ve babacıl bir vektör boyunca takip edebiliyoruz. 'Asıl' olanın, aynı zamanda 'bütün' olduğunu; her şeyin, henüz tomurcuklanmamış bilincin ve kendilik farkındalığının, dolayısıyla 'birey-oluş'un şekillenmemiş çekirdeklerini taşıyan 'ana bütün'ün (ayrışmamış haliyle 'dişil ilke') her şey olduğunu göz önünde tutarsak, başlatılacak ve sürdürülecek her türlü eylemin, bu ana bütün içinde gerçekleştiğini; bir ikinci öge olarak eril ilkenin dişil ilke karşısına –bir zıt kutup olarak– konulmasının yanılısamadan öteye gidemeyeceğini düşünebiliriz. Bu monolitik varsayım, insanlık tari-

hinin, öncesiz var olan ana(lar) ve sonradan –bilincin oluşumu ile– gelişen çocukları (oğulları) arasındaki ilişkinin tarihi olduğu ve her şeyin ana bütün içinde gerçekleştiği çıkarsamasına götürür. Ancak bilinç binyıllar içinde bir mucizeyi gerçekleştirmiş, 'olmayan' bir alanda kendisini var etmiş, ana bütünden uzaklaşabilmiş ve onu tanımlayabilmiştir. Bu tanımlama hiçbir zaman 'tam' olmayacaktır. Zira ayrışma tam olmayacaktır. Ana Tanrıça, dünyevî oğluna 'kimse benim peçemi açamamıştır' der (Campbell 1992: 75).

Tarih, 'çizgisel zaman modeli'nin uyarlamasıdır. Bu model doğanın 'döngüsel zaman modeli'nden çok farklıdır.²⁸ Doğada her şey doğar, gelişir, ölür ve yeniden doğar: İlkbaharda canlanan doğa, bir sonraki baharda yeniden canlanmak üzere sonbaharda ölümü yaşar. Bu döngü hep tekrarlanacaktır. Döngüsel zaman modelinin belirleyici olduğu dönem insan için tarih öncesidir. Tarih'ten söz edebilmemizin önkoşulu, doğanın döngüselliklerinden uzaklaşmış, kendini başı (ve sonu) olan bir çizgi (ya da belirli bir eksen etrafında spiral) üzerinde geliştirecek 'tanımlayıcı bilinç'in varlığıdır. Tarih her zaman 'bilinçli tarih' ve 'bilincin tarihi'dir. Bilinç öncesi (bilinçsiz) ve tarih öncesi olayların irdelenmesini yapan da bilinçtir. Yani bilinç-dışı ve tarih dışı, bilinç tarafından bu nitelikleriyle bile tanımlandığı anda bilince ve tarihe dahil olmuşlardır.

Bilinçdışının özellikleri *ayrışmamışlığın* gölgesindedir. Kendini belli eden fenomenler aslında hep bir ve aynı şey olduklarını tekrar tekrar vurgular: Ayrışmış gibi görünen, daha doğrusu bilincin ayrıştırdığı nesneler bilinç zorlamasına direnir; iç içe geçer, birbirine dönüşür, kaybolur, bilincin zamansallığı (tarihselliği) ile alay edercesine 'kuyruğunu ısırır' (*Uroboros*). Bilinçdışının tarihselliği yoktur, evrimi yoktur; o hep aynı kalır. Tarihi olan yalnızca bilinçtir ve dolayısıyla onun, bilinçdışının devasa magması içinde sürüklenmesine *karşı* duruşudur.

Başlangıçta güdük olan bilinç, kendi tarihi içinde, ana bütünden ayrışmış ve en az onun kadar güçlü bir çekim alanı oluşturabilmiştir. Bu gelişim, gerek tektanrılı (ve tinsellik vurgulu) dinlerin oluşumunda, gerekse bilimsel-teknolojik ilerlemelerde, yani (dişil) doğanın (eril) bilincin denetimi altına alınması süreçlerinde yansımaları bulmuştur (Campbell 1992, Jaspers 1949, Kovel 1994, Lloyd 1996, Neumann 1974).

Erken dönemler için bilinçdışından söz etmek bir tanımlama hatasıdır; zira dışından söz edebileceğimiz bir bilinç oluşumu henüz yoktur. 'Bilinç(li) olmayan' ya da 'bilinçsiz' şeklinde bir adlandırma* geriye dönük bir yorumu içerir.

Bilincin 'bilinç(li) olmayan'dan çıkması ve kendi başına bir bütünlük oluşturma çabasına girmesi, iki farklı konum arasında zorunlu olarak bir kutuplaşma ve gerilim yaratır. Bilincin ve özerk bir dizge olarak kurumsallaştırılmış 'tin'in şekillenme süreci, doğaya rağmen ve doğaya karşıt bir eserin oluşumunu yansılar (*opus contra naturam*).

Bilincin bilinçsizden ayrışması ve ondan gelebilecek, bilinci söndürme/yutma potansiyeli içeren tehlikelere karşı duvarlar (savunma düzenekleri) oluşturmaları ve bilinçdışı içeriklere karşı denetimi elinde tutma çabası, özellikle bilincin yeterince güçlü olmadığı erken dönemlerde zorlayıcı bir baskılama ve kısıtlamaya götürmüştür. Yani bilincin bilinçdışına (doğaya) 'kör' tahakkümü söz konusu olmuştur. Ancak varlığını sürdürebileceği konusunda yeterince güvenli ve açılımlarında ketlenmemiş bir bilinç, hem tehlikeli hem de zenginleştirici yanlarıyla yaşamın kaynağı olan bilinçdışı ve doğa ile çekinmeden ilişkiye geçebilir. Bunun için hem güçlü bir bireysellik, hem de bu bireyselliği taşıyan, destekleyen, vazeden güçlü bir sosyokültürel bağ, yani ortak bilinç gerekliliği vardır. Bu bağlantının, bireyi bilinçli varlığının tehlikeye girdiği anlarda, düştüğü derinliklerden çekip çıkarabilecek ve yeniden ayakları üzerinde durmasını destekleyebilecek kadar sağlam bir taşıyıcı ve sağaltıcı işlevinin olması gerekir.

Günümüz modernitesinde bilincin, bilinçdışı ve doğaya karşı kendini bütünüyle güvenli ve güçlü hissetmesi, onun elinde tuttuğu denetim mekanizmalarının sağlamlığına bağlı görülmektedir. Bu denetim mekanizmaları bireyin ayağının kaymasını engellerken, kaydığında ayağa kalkabilmesine de bir ölçüde katkıda bulunmaktadır. Ancak bu işlevlerin aynı zamanda bir baskı aracı olmaları, bastırılan ve reddedilenin 'yabancı' ve 'düşman' niteliğine bürünmesine neden

* Özek'in *Unbewusstsein* (alm.) ya da *unconscious* (ing.) yerine kullandığı 'yok-bilinç' sözcüğü, buradaki 'bilinç(li) olmayan' anlamında, dilimize yerleşmiş 'bilinçdışı' ya da 'bilinçaltı' terimlerinden daha uygun bir kavramdır (Özek 1966).

olmakta, sürekli uyanıklığı gerektiren bir 'düşük yoğunlukta alarm' halinin ancak kalıplaşmış kurallar ve yasaklar manzumesi yardımıyla farkındalıktan kaçırılmasına götürmektedir. Sonuç, bilinçli bireyselliğin amaçladığının çok uzağında bir 'kalıp insan', Heidegger'in tabiriyle 'şey insan' (*man*, alm.) sıradanlığıdır.

Bireyleşememiş 'şey insan'ın, çalkantılı dönemlerde kimlik kargaşasından ya da kendisini tanımlamaya zorlayan dış baskılardan kurtulmak için sığınacağı örtü şekilciliktir. Şekilcilik, yani bazı ortak inanç ve ritüellerin özümsemeden uygulanması, zayıf bireyselliği, güçlü, ama katı ortak kalıplar altında sakladığı için tehlikelidir: 'Şey insan'ın kolaylıkla 'sürü insan' haline gelmesine ve bilinçdışının zayıf bilinci sürüklemesine zemin hazırlar. Bu 'fanatizm'dir. Fanatizm yaratıcılıktan uzaktır; yıkıcılığında ise olabildiğince inançlı/ inatçıdır. Fanatizmin o kendine güvenli, katı örtüsü kaldırıldığında içeride zayıf, ürkek, güvensiz, çelimsiz çocuğu buluruz. Bu çocuk 'kendini var etmek' için, üzerine fırlatılan örtünün 'kendisini var etmesi'ne sığınmaktadır.

'Kendisini oluşturan insan'ın özgünlüğü, özgürlüğü ve bu özgürlüğün getirdiği ağır sorumluluk yükü ancak bazı yaratıcı zihinlerce taşınabilecek bir istisna olmuştur (Heidegger 1979). 'Zamanı yaşıyan ve taşıyan'lar, tarihi oluşturan ve yazanlar, bilinçliliğinin/ yaratıcılığının farkındalığını yitirmeyen, sorumluluğundan kaçmayanlar da bu yaratıcı zihinlerdir (Maslow 1996, Neumann 1974).

Bilinçdışı ve 'doğa olan'ın bilinç tarafından kavranma ve denetlenme güdüsünün nedeni, salt 'doğa olan' içinde kaybolma endişesine karşı bilinçliliği bilinçli olmayandan farklılaştıran sınırların çizilme ve korunma çabası değildir. Bu denetim içinde tarihin oluşturulması kaygısı, nereden geldiği ve nereye gidileceğinin bilinmesi ümidi de vardır. Ayrıca denetimin varlığı kopuşu engeller; yani farklılaşma sağlanırken, bilince ait olmayan, ya da olmayı reddedenin kopup gitmesine de izin verilmemiş olur: Denetim içinde, bağlantının devamlılığı da garantiye alınmaya çalışılır.

Bilincin (Birey'in) Gelişim Aşamaları

İnsan, şekillenmemiş bir belirsizliğe, çöle doğar; bedenselliğinin tüm ağırlığıyla... Ve eksiktir. Bunun anlamı şudur: Bedenin gereksinimleri, yine beden içinde, nerede ve nasıl doyurulacaklarına dair bir ön bilgi olmadan, oradadırlar ve nesnel karşılıklarını beklemektedirler. Çölde olan her yere gidebilir; ancak 'yönsüz'lüğünde kaybolmuştur; (varoluş) şiddetinin karşılığını kendi başına bulma ve (eksikliği)ni tamamlama bilgi ve deneyiminden yoksundur. Henüz biyolojik ve çevresel öğelerin şiddeti karşısında korumasız, ayrıışmamış kargaşanın çaresizliği içinde, dünyanın nasıl tamam edileceğinin bilinmediği, gereksinilen nesnelerin yalnızca eksiklikleriyle, yani *negatif varoluş*'ları içinde duyumsanabildiği bu erken gelişim çağlarında, bebek taşıdığı şiddet kargaşasını yönlendirebilecek, ayrıştırarak bir 'yatıştırıcı/taşıyıcı/refakatçi/yönlendirici'ye ihtiyaç duyar. Optimal koşullarda bu *araç* anne olacaktır. Annenin, çocuğunun şiddetini karşılama ve taşımasında, 'şefkat'in prototipini görüyoruz. Anne, çocuğun 'tamam'lanmasının gereksindiği nesnel karşılıklara sahiptir. Birincil ilişki nesnesi olan anneyle çocuğun kurduğu şefkat ilişkisi, bireyselleşme sürecinde çocuğa sunulan bir hediye ve 'sosyal bireyselleşme' nüvesidir* (Saydam 2009c).

İşte tüm bu nedenlerledir ki yenidoğan için hayat öncelikle ve yalnız annesiyle mümkündür: İlk(sel) olan 'anneyle-bir-olan-çocuk' tur. Her erişkin bir zamanlar çocuktur ve her çocuk gibi bir anadan doğmuştur. Çocuğun ilk ve en önemli ilişki nesnesi, göbek bağıyla bağlantıda olduğu, rahminde aylarca vücudunu/kanını ve kaygısıyla/neşesiyle bütün yaşantılarını paylaştığı annedir. Başlangıçta var olan 'ikili birlik' gelişimin ileri basamaklarında ayrışır; çocuk, anneden farklı ve 'nev'i şahsına münhasır' özgün bir birey olarak sınırlarını çizer.

Çocuğun anneden ayrılması/ayrışması, bilincin/bireyin onu saran doğadan, bilinçdışından ayrışması, çıktığı bütünden farklılaşması ve farklılığını tanımlamasıyla birliktedir. Çocuk anneden ayrı

* Bu korunmuş olumlu var'layıcı nüvenin taşıdığı, güven içinde oyun oynayan benliğin devamlılık ve hareket serbestisinin sağlanması, yaratıcılığın önkoşuludur.

bir birey olma farkındalığını geliştirir, bütüne karşı kendi sınırlarını pekiştirirken gereksinim duyduğu örneği bulabileceği en yakınındaki insan babasıdır. Baba her zaman ulaşılabilirliği ile yakın, hem anneye birlikteliği nedeniyle tanındık ve güvenilir, hem de anneden ayrı, bağımsız ve güçlü olması nedeniyle ideal bir çekim gücü, uygun özdeşim nesnesidir. Eril ilkenin temsilcisi olan baba, dişil ilkenin temsilcisi olan anneye karşıt bir kutup oluşturur; tıpkı bilincin, içinden çıktığı bilinçdışı ve doğaya karşı kendi özerkliğini, özgünlüğünü savunmasında olduğu gibi...

•

Nesne İlişkileri Kuramı, bireyin, erken çağlarda dış gerçekliği oluşturan nesnelerle, öncelikle anne ile olan karşılıklı duygusal, dürtüsel ve bilişsel ilişki modellerini içselleştirmesinin ruhsal yapılanmayı belirlediği varsayımından yola çıkmaktadır. Erken gelişim dönemlerinde benliğin üstesinden gelmesi gereken iki aşama vardır:

1. Kendi ve kendi olmayanın, dolayısıyla içselleştirilmiş kendilik tasarımları ve nesne tasarımlarının birbirinden ayırt edilmesi.

2. Birbirinden ayrı olarak yaşanan kendilik ve nesne tasarımlarının, libidinal dürtü türevleriyle belirlenmiş 'iyi' olanlarıyla, agresif yatırımlı 'kötü'lerin bir araya getirilerek bütünleştirilmesi (Kernberg 1976, 1999).

Bu iki aşamada yetersiz kalınması bireyi psikoz gelişimine yatkın duruma getirir, nevrotik ya da sağlıklı ('normal nevrotik') kişiler her iki aşamayı da önemli zedelenmelere uğramadan geçmektedirler. Kendilik ve nesne tasarımları ayrıştırılmış, ancak Mahler'in tanımladığı (1971, 1972, 1974) 'ayrışma-bireyleşme' (*separation-individuation*) sürecinin 'yeniden yaklaşma' (*rapprochement*) alt aşamasında takılma sonucu, kendilik ve nesne tasarımlarının zıt değerli olanları –duygusal yükleriyle birlikte– bir araya getirilerek bütünleştirilememişse 'sınır' (*borderline*) bozukluklarla karşılaşırız (Kernberg 1967, 1976, 1999; Mahler 1971, Saydam 1990a).

Yenidoğanda, başlangıçtaki ayrışmamış bütünlükte, birincil nesne ile (ki bu genellikle anne oluyor) ortak yaşantıların duygusal, duygusal ve bilişsel izdüşümleriyle bellekte yerleşmesi, ruhsal alanda ilk (ayrışmamış) kendilik-nesne tasarımlarının oluşmasıyla bir-

liktedir. 'İç-dış', 'ben-ben olmayan', 'kendilik-nesne' ayrımının olmadığı simbiyotik kademede 'iyi' (libidinal yatırımlı/haz verici) ve 'kötü' (agresif yatırımlı/hoşnutsuzluk doğurucu) kendilik nesneleri birbirinden ayrı tutulmaktadır. Bu bağlamda, 'yarma' (*splitting*), yani zıt, çelişik değerleri birbirinden ayrı tutma, 'bölme', insanın dış dünya ile ilişkilerinin birbiriyle çatışan bölümlerini ilk sınıflama çabasıdır ve kaosa/belirsizliğe iyi-kötü bir düzen getirmeyi hedeflemektedir (Kernberg 1976, 1999; Saydam 1990a).

Psikososyal gelişimin, dolayısıyla nesne ilişkilerinin belirlediği ruhsal yapısallaşmanın bir ileri aşamasında kendilik ve nesne tasarımları ayrışmaya başlar; ancak iyi ve kötü arasındaki ayrım devam eder. Mahler'e göre benliğin bütünleştirme yeteneğinin henüz tam gelişmemiş olduğu 18.-36. aylar arasına özgü olan bu iyi ve kötü nesne ilişkilerinin ayrı tutulması, sınır kişilik bozukluğu gösteren kişilerde daha ileri dönemlerde de, olumlu (libidinal yatırımlı) içselleştirmeler çevresinde oluşan benlik çekirdeklerini, olumsuz (agresif yatırımlı) olanların yıkıcılığından korumaya yönelik bir ilkel savunma düzeneği şeklinde devam etmektedir. 'Yarma'nın amacı, libidinal (iyi) ve agresif (kötü) yatırımlı kendilik ve nesne tasarımlarının bir araya getirilmesinin, aşırı yıkıcılık/saldırganlık nedeniyle, kötü nesnelerin iyileri tehdit ve tahrip olasılığının doğuracağı yoğun/yaygın kaygıdan kaçınmadır. Bu tip birbirinden ayrı yaşanan benlik durumları, bozukluğun, benliğin (*ego*) altbenlikten (*id*) bastırma engeliyle ayrışmadığı ilkel bir benlik-altbenlik birlikteliğinde olduğuna işaret eder. Aynı zamanda ilkel üstbenlik (*superego*) öncüllerinin bölünmesi, paranoid yansıtmaları, sadistik ilkel üstbenlik parçalarının eyleme vurumu ve yüceltilmiş üstbenlik öncüllerinin ümitsizce aranmasıyla birliktedir. Normal gelişim sürecinde bu ilkel savunma düzeneği (yarma), yerini bastırma ile belirlenen diğer üst düzey savunmalara bırakmıştır (Kernberg 1967, 1976, 1999; Saydam 1990a).

Kendilik ve nesne tasarımlarının, birbirinden keskin sınırlarla ayrı tutulan iyi ve kötü birimlerde saklanması, yani yarma, sınır kişilik örgütlenmesine özgü diğer ilkel savunma düzeneklerinin temelini oluşturur, tek başına işlev görmez. İlkel yansıtma, özellikle yansıtma özdeşim (*projective identification*),²⁹ ilkel yüceltme (*primitive idealization*), tümgüçlülük (*omnipotence*), değersizleştirme

(*devaluation*), yadsıma (*denial*), yarma ile iç içe ortaya çıkarlar ve birbirlerini güçlendirirler (Kernberg 1967, 1976 ve 1999; Saydam 1990a).

•

Bilinci, bilinçdışından kendi eylemliliği ile çıkan ve şekillenen ikincil bir olgu olarak nitelendirirsek, anakaçılığın (anneden uzaklaşma-ayrışma) esas belirleyiciliği kabul görebilir. Burada Mahler'in çocuğun psikososyal gelişiminde önemle üzerinde durduğu bir dönemin tanımlanmasında kullandığı (ayrışma-bireyleşme) sözcüklerindeki 'ayrışma/ayrılma eylemi' vurgusuna ('bir yere/yöne gitme' değil, 'bir yerden çıkma/uzaklaşma!') dikkat çekmek istiyorum (Mahler 1972, 1974; Mahler ve Pine 1975).

İnsanın Yaşam Üçgenleri:

Kültürlerde ve inanç sistemlerinde içsel (ruhsal) dinamiklerin 'ikili birlik' ve 'üçgen ilişki' modelleri çerçevesinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İnsana ait her yaşantı 'üçgen' ilişki şemalarına indirgenebilir.

Bireyoluş (ontogeneze) sürecinde üç referans odağı vardır:

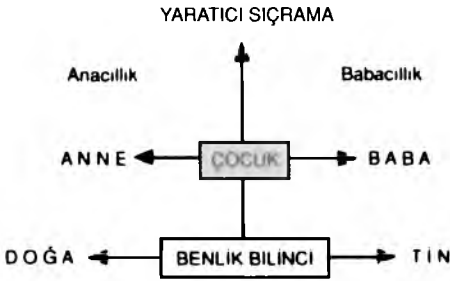
1. 'Anne': Bir ilişki kişisi olarak anne, –'mutlak' haliyle– içinden çıkılan ve bilinçli yaşanmayan arkaik bütüne tekabül eder. Rahminde taşıyan, doğurarak dışarıya atan, memesiyle besleyen, kucağında kuşatan, ısıtan, esirgeyen, ama bırakmayabilen/boğabilen, gerisin geriye yutabilen, parçalayabilen 'dişil' anne, insan yaşamının en güçlü, yoğun ve karmaşık arketipidir. Sembolbilimde bilinçdışı da dişil vasıflıdır.

2. 'Baba': Anneden –en azdan en çoğa– ayrılmış ve kendi başı-nalık/özerklik iddia ve gayretinde olan 'eril'dir. Ortak bilincin ve dış gerçekliğin temsilcisidir.

3. 'Çocuk': Anne (bilinçsiz ayrılmamışlık) ile baba (bilinçli ayrışmışlık) arasındaki çizgide, yaratıcı-oyuncu bilinçlenme devininin taşıyıcısıdır.

Bireyoluş için açıklayıcı olan kuramsal çerçeve, soyoluş (*filogeneze*) için de –mecazi anlamda– uyarlanabilir: " Kültür ve inanç sis-

temlerinin gelişim dinamikleri de üçgen modeller (triangulasyon) çerçevesinde ele alınabilir. Bireyoluş üçgenine koşut örneksemeyi, 1)'dişil ilke' (doğa), 2)'eril ilke' (tin) ve 3)'bilincin oyuncu-yaratıcı şekille(n)mesi' arasındaki soyoluş üçgeninde tasarımılayabiliriz. Bu üçgeni, önceki bölümlerde 1) 'anacılık', 2) 'babacılık' –arasındaki temel eylemlilik düzleminden çıkan– 3) 'yaratıcı sıçrama' arasındaki ilişkide gözden geçirmişti (bkz. Şekil 8). Dişil ilke birincil olan dır, asıl olandır: Başlangıçta her şey, ayrıştıran ve ayrıştırdığının farkındalığını taşıyacak bir bilinçliliği, *henüz* içermeyen doğadır. Eril ilke, dişil ilkenin çocuğudur. Karşıt kutup oluşturacak kadar palazlanır; büyüsel ya da bilimsel kurgu ve teknolojiyle onu kontrol altına almaya çalışır. En uç gelişiminde, dişil doğaya karşı birincilliğini ve/veya tekliliğini iddia edecek kadar ayrılmış ve güçlenmiş 'mutlak tin'in taşıyıcısıdır. Esası, *Ruh'u* ve kendisinden varlık bulan ruh'u, madde'nin ('dişil' doğanın/bedenin) önüne ve öncesine koyan bir hiyerarşik kurgudur.

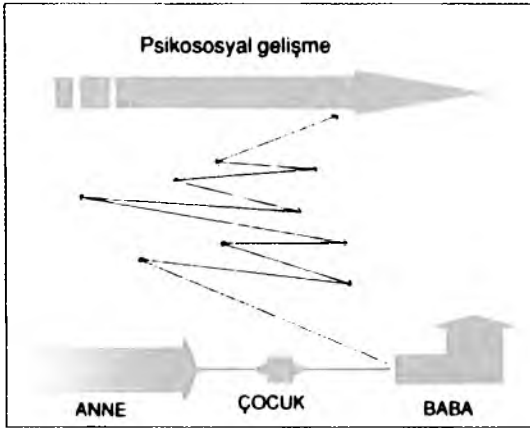


Şekil 8: 'Üçgen ilişki' modelinde farklı boyutlarda sahne düzenlenmesi

Psikososyal gelişim sürecinde anne ve çocuğun oluşturduğu 'ikili birlik' dönemini takip eden iki önemli üçgen model oluşumu saptayabiliyoruz: İlki yaklaşık 1.-3. yıllar arasında etken olan 'erken/preoidipal üçgen'; diğeri ise daha ileri dönemdeki 'oidipal üçgen'dir.

Olağan zeminde ilk keşfedilen 'üçüncü', baba'dır. Anneye olan yoğun bağımlılık nedeniyle, çocuğun kendisini nesnelerinden (anesinden) ayırştırmayı başarması, 'birlikte ama farklı üçüncü' niteli-

ğiyle babanın yardımı olmadan çok zordur. Baba kendini anneyle birlikte ve bağlantılı, ama ondan ayrı bir bütün-birim olarak takdim eder. İleride değişik bağlamlarda tekrar ele alınacağı gibi, babanın çocukla, annelik işlevleri üzerinden kurduğu bağlantı, ilk baba-çocuk ilişkisi için vazgeçilmez önemdedir. Bu ilk(sel) 'annemsi baba' ilişkisi, erken-üçgenleşme süreci içinde babanın ayrı/farklı 'üçüncü' niteliğiyle algılanmasıyla değişime uğrar. Erken üçgen ilişki (Şekil 9), hem anne-baba arasındaki ilişkinin içselleştirilmesi, hem de anne dışında bir üçüncü nesne olarak baba ile özdeşim olanağının sunulması nedeniyle çok önemli bir gelişim aşamasıdır (Abelin 1975, Ermann 1985).



Şekil 9: Ayrışma-bireyleşme sürecinde erken üçgen şema içinde akış doğrultusu

Çocuğun sağlıklı gelişimi ve bireyleşmesi, kendisini, erken çocukluk dönemindeki tek referans kişisi olan anneden ayırıştırması, sınırlaması, farklı olduğunu algılaması ile mümkündür (psikososyal bireyleşme). Bu 'farklı' olabilme yaşantısının temelinde soyutlama ve yansılayarak canlandırma yetisi yatar. İnsanı, diğer canlılardan ayıran, soyutlama ve yansılama yetisinin oluşumunda (Piaget ve Inhelder 1978) çok önemli bir aşama olan erken üçgenleşmenin gerçekleştiği, yaşamın 18.-24. aylarında babacıl eylemlilik (yani ba-

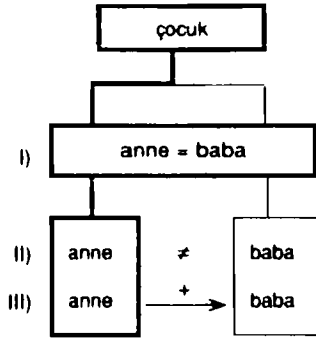
bayla ilişki üzerinden bireyleşme atılımı) özel bir önem kazanmaktadır. Anne kucağından ayrılma (uzaklaşma) eyleminden çok, baba ilişkisine gitme (çekilme) eylemi, bireyleşmenin motor eylemidir (babacılık). Bu açıdan bakıldığında genel kabul gören açıklamaların aksine, bireyleşmede (ve bütünleşmede) 'anakaç'lığın ikinci planda kaldığı savı ileri sürülebilir. *Aynı şeylerden söz ediliyor gibi bir izlenim verse de, vurgulamanın nereye yapıldığı, her şeyin başka gözle değerlendirilmesine imkân verir.*

Bütünleşme, yani kendilik ve nesne tasarımlarının birbirinden ayrı ve zıt kutuplu değil, içinde hem iyiyi hem kötüyü taşıyacak –*ikiz değerli (ambivalan)*– şekilde düzenlenmesi babacılığın ürünüdür. Aile içinde babanın temsil ettiği bir üçüncü şahsın, –zıt değerli tasarımları– bütünleştirici işlevini çocuğun kullanımına sunması ve çocuğa kendisiyle özdeşim imkânını vermesi, çocuğun anneye ilgili 'mutlak nitelikli' –zıt kutuplu yoğun duyguduyum (*afekt*) yükleri nedeniyle bir araya getiremediği– nesne tasarımlarını bütünleştirmesine olanak sağlar. Ancak burada altı çizilmesi gereken nokta, 'baba'nın, çocuk tarafından 'anneden ayrı bir bütün' olarak algılanmasına olanak verecek bir ayrı-bütünlük ve bireysellik göstermesi koşuludur. Optimal koşullarda çocuğun babasıyla kuracağı ilişkiyi belirleyen iki tür anne-baba bağlantısı vardır:

1. Örneksemeli (analojik)/nedensel bağlantı: Anne ve baba koruyucu, taşıyıcı, uyarıcı, yatıştırıcı, yönlendirici işlevleriyle –çocuk için– benzerlik gösterirler.

2. Bağdaşıklık/birliktelik bağlantısı: Anne ve baba, birlikte olmaları ve tamamlayıcı eylemlilikleriyle devamlılık, karşılıklılık ve bütünlük içindedirler.

Çocukla babanın ilk buluşması (bkz. Şekil 10), anneliğin işlevsellik alanında, yani koruma, esirgeme, yatıştırma, besleme, taşıma gibi annelik işlevlerinde gerçekleşir ("="). Annenin kendini, bebeğinin hizmetine sunması, *şefkar*'ın ön-örneğidir. Anne olmayan ("≠"), ama anne 'ile' olan ve çocukla birlikteliği anne tarafından onaylanan ("→") ve annenin işlevlerini, çocuğun gereksinimlerini karşılayacak ölçüde üstlenebilen bir babanın varlığı, anne kadar yüklü duygu ve coşkuları içermemesi nedeniyle, çocuğa herhangi bir referans kişisine mutlak bağımlı olmadan varoluşunu sürdürebileceği duruma ulaşana dek, gerektiğinde kendini kullanıma sunan



Şekil 10: 'Anne-çocuk-baba' üçgeninde çocuğun ilişki nesnelerini yaşantılama biçimleri / dönemleri

bir 'referans ilişkisi' alternatifini oluşturur (Abelin 1975, Bettelheim 1979, Çevik ve Ceyhun 1993, Ermann 1985).

Anneden uzaklaşma ve ayrışma başlı başına 'agresif' bir eylemdir (zira eski anne-çocuk ikili birliğini 'yıkıcı' bir işleve sahiptir). Üçüncü şahıs niteliğiyle babanın görevi, bu tahripkâr eylemin, ikili ilişkinin zedelenmesine neden olmadan üçlü ilişki içinde sahnelenmesine izin vermesidir. Bu işlevin sağlıklılığı bazı önkoşullara bağlıdır (Ermann 1985):

1. Üçüncü kişi (baba), daha iyi bir 'ikinci' olduğu iddiasıyla anneye 'yeniden yaklaşma' aşamasını engellememelidir.

2. Aşırı katı/sert ve reddedici tutumla korku uyandırmamalı, çocuğun ilişkiden kaçmasına neden olmamalıdır.

3. Çocukla ilişkiden kendini çekmemeli ve güçlü/yeterli ilişki nesnesi niteliğiyle 'kullanılabilir' bir alternatif sunmalıdır.

Babanın çocukla birebir ilişki içindeki gerçekliği ve eylemsel somutluğu, ilişkilerin, karşılıklı 'gerçek' etkileşimler olarak içselleştirilmesine olanak sağlar. Eksikliğinde, etkileşim içinde düzeltilme olanağı bulamayan yansımalar ve yansıtılmalı özdeşimler, gerçek ilişki modeliymiş gibi içselleştirilir ve çocuğun dış gerçeklikle bağlantısını saptırır, bozar, kısıtlar (Ermann 1985).

Yeni araştırmalarla³¹ tartışmalı olsa da, anlamını yumuşatarak ve başlangıçtaki mutlaklığını, 'ayrı/farklı olma' yaşantısının yanı sıra mevcut olan bir diğer yaşantı modeli şeklinde görecelendirerek kullanabileceğimiz 'simbiyoz' kavramının betimlediği ikili-birlik (Dornes 1993), babanın katılımıyla üçgen ilişki modeline dönüşür. Babada, anneden ayrı ama yine de onunla bağlantılı olabilme imkânının yaşanması, çocuk için ayrışma-bireyleşme döneminde önemli bir güven kaynağı oluşturur. Tutarlı, sevecen, dengeleyici, kendine güvenli ve bu güveni ilişkilerine de yansıtabilen bir babanın, çocuk için önemi çok açıktır. Babanın varlığının devamlılığı ve doğrudan ulaşılabilirliği, Mahler'in tanımladığı ayrışma-bireyleşme sürecinin sağlıklı çözümüne olanak verir (Mahler ve Pine 1978). Baba, çocuğun anneye ilişkisine alternatif bir ilişki sunar; ancak bu alternatifin anne tarafından da olumlanması, desteklenmesi önkoşulu vardır. İki önemli ilişki nesnesi arasında kalan çocuğun, anne tarafından olumlanmayan ve yıpratılan bir baba ilişkisini yeterince kullanamayacağı açıktır. Sağlıklı bir bireyleşme için 'anne-çocuk-baba' üçgeninde babayla ilişkinin, annenin de desteğiyle *gönül rahatlığıyla* içselleştirilebilmesi gerekir (Abelin 1975, Ermann 1985). Bu ikili-üçlü (*diad-triad*) geçişi (ve bağlantılı kriz) döneminin üç değişik seyrinden söz edilebilir:

1. Çocuk, anneden yeterince uzaklaşabileceği hissinin oluşmasıyla, yeniden anneye (bu kez anneden farklı bir birey olarak) yaklaşma denemesine girer. Yeniden yaklaşmayla ilgili krizin çözümlememesi ruhsal gerilemeye yol açar. Bütünleştirme yolunda aşılması gereken ve önceki gelişim dönemlerine özgü olan 'yarma' (*splitting*) mekanizması patolojik düzeyde devam eder, ya da yeniden, ruhsal dinamiklerde baskın savunma mekanizması haline gelir.

2. Yeniden yaklaşma alt fazının sorunsuz geçilmesi bireyleşmeye götürür ve oedipal gelişimin yolunu açar.

3. 'Ayrışma-yeniden yaklaşma' dinamiklerinde takılma ve saplanma bu dönemin anakronistik devamlılığına neden olur (Ermann 1985).

Çocuk-baba bağlantısı, tek bir referans odağının merkezde olduğu 'anacıl' anne-çocuk birlikteliğinden, iki kutuplu, dolayısıyla iki eylemli (dönüşümlü olarak 'anacıl' $\supset$ 'babacıl') bir ruhsal örüntüye

geçiş olanağı verir: İkili birlik (*dualunion*), üçgen (*triangular*) sosyal ilişki modeline dönüşür.*

Babanın, çocukla ilk karşılaştığı, orijinal şekliyle anne-çocuk ikilisine ait olan ilişki alanında, anneye birlikte 'annelik' işlevlerini üstlenmesi, babanın anne-çocuk ikili sistemine dahil olması anlamına gelir. Babanın farklı bir insan olduğu, anneninkiyle çelişe(bi)le)n, değişik bazı tutum ve davranışlarında gözlemlenecektir. Baba, çocuk için, anneden ayrışma cesaretiyle 'birey' olabilmiş, ve kendi başına gücü/çekiciliği olan bir özdeşim nesnesidir; genel anlamıyla 'birey olabilme' imgesini sunacak, babacıl eylemliliğin yolunu açacaktır. Bu *çıkış olasılığı* babanın kendi bireyselliğini ve özgünlüğünü kuramamış, annenin eylemliliği içinde erimiş olduğu durumlarda ve baba ya da baba eşdeğerlerinin gerçek mevcudiyetinin olmamasında gerçekleşmeyebilir.

Bir diğer 'bireyleşememe' nedeni, babanın çocuk tarafından uzak, katı ve cezalandırıcı, itici olarak algılanması, çocuğun özgün eylemlerinin baba tarafından görülmemesi ve/veya onaylanmaması, açılıma imkân verilmemesi, ya da reddedilmesidir. Çocuk ya başından itibaren hiçbir ayrı baba-çocuk ilişkisi kurulamadan, annesinin kendisine sunduğu ilişki kanallarında (ikili birlik) kalacak, ya da o kanallara geriye kaçacaktır (babakaçlık + anacılık). Aynı sonuç, annenin, çocuğun babasıyla ayrı bir ilişki ikilisi oluşturmaya değişik gerekçelerle rıza göstermemesinde de ortaya çıkabilir. Bu son örneğe, klinik alanda, sınır kişilik örgütlenmesi ile ilgili şemalarda rastlanır: Masterson ve Rinsley (1975), annenin patolojik ('sınır') tutumunun belirleyiciliğinin altını çizmekte, çocuğun bireyselleşmesi (ve ayrılması) ile ilgili çelişkiler yaşadığını vurgulamaktadırlar. Anne, çocuğun her ayrılma ve özerkleşme çabasında, terk edilmişlik depresyonu ile çocuğu uyarıcı (ve kınayıcı) yanıt vermektedir. Çocuğa iletilen mesaj, bireyselleşmesinin, anneden ve onun sevgi, ilgi ve desteğinden mahrum kalmasıyla sonuçlanacağıdır: O dönemdeki 'mutlak ilişki', çocuğu bu sorunu 'bağımlı kalmak/bireyleşmemek' yoluyla çöz(e)me(me)sine yöneltecektir.

* Erken üçgen ilişki aşamasının sağlıklı/sorunsuz geçilmesi, daha ileri dönemde özgü oedipal üçgen içindeki çatışmaların sağlıklı çözülmesi için de önkoşuldur.

Anakaç ve babakaç eylemler, her yaşantıda ikincil düzeyde var olmasına rağmen, bir yöne hareket etmekten çok, bir durumdan kaçmaya, yani eylemlilik referansı olarak bir olumsuzluğa işaret ettiklerinden, süregenleştikleri takdirde patolojik gelişimlere zemin hazırlarlar. Kaçma ileriye doğru bir yapılanmaya yönelemezse, ulaşılmış bilinçlilik düzeyinden geriye düşülür. Bu durumlar psikanalitik terminolojideki 'gerileme'ye (*regresyon*) ve gerilemenin ya da gerileme tehlikesinin doğurduğu yanıtlara karşılıktır (Brenner 1993, Laplanche ve Pontalis 1973). Ancak tekrar etmek gerekir ki mutlak anlamda patolojik değildirler: Bilincin zaman zaman (geçici süreler için) tehlike ve zorlantılardan kaçması, güvenilir bir sığınak araması doğal bir korunma eylemidir ('benliğin hizmetinde gerileme' – regression in the service of the ego: *Ernst Kris*; Thomae ve Kaechele 1985).

İnsanlık tarihi boyunca bilincin oluşumunu ve kültürlerin gelişimini, babacıl/anakaç bir eylemin sonucu olarak görebiliriz: Baskın anacılığın, doğanın bir alet olarak kavranıp kullanılmasını, teknolojik gelişimi, yerleşik düzene geçerek çevrenin egemenlik altına alınmasını ve kalıcı kent kültürleri oluşturmayı engelleyici rolünü, ileride konumuzla bağlantılı olarak ele alacağız.

Semboller biliminde erkek ve erkeğe ait öğelerin (eril ilke) bilincin taşıyıcısı olduğu, annenin ve kadına ait öğelerin (dişil ilke) ise bilinçsiz'i, bilinçdışı'nı, ya da bilinç öncesi'ni ifade ettikleri temel varsayımlardır. Anacılığın karşı kutbuna yani babaya, erkek elemana ve onun temsil ettiği (doğanın/maddenin karşı kutbu olan) tinselliğe yönelim (babacılık), bilinç gelişimi açısından daha geç evrelerin belirleyicisidir: Bu evreler hem insanlık tarihi içinde bilincin ayrışma sürecine, hem de bireysel-psikososyal alanda anneden ayrışma/bireyleşme sürecine ait evrelerdir.

Sosyolojik kavramlar olan ataerkil ya da anaerkil yukarıda sunduğumuz ruhsal (ve sosyal) eylemlilik modelleriyle bir arada bulunabilirler. Özellikle, günümüzde yaygın kabul gören, en eski çağlardan beri ataerkilliğin belirleyici olduğu savı, bu topluluklarda baskın zihin

modelinin anacıl olmayacağı anlamına gelmez (Fromm 1980, 1998, Neumann 1974, Stone 2000). Zira anacılık hem soyoluş hem bire-yoluş açısından ataerkinden de, babacılıktan da daha eskidir; hiçbir aktif yönelimin, dolayısıyla bilincin olmadığı 'kaotik bütünlük tara-fından taşınma' döneminden sonraki ilk (henüz oluşmakta olan zayıf babacılığa göre) baskın eylemlilik yönelimidir. Her insan ve her kültür zorunlu olarak anacılığın belirleyici olduğu bir gelişim dö-ne-minden geçer. Zira doğum başlangıçsa, doğan henüz çok zayıf, doğ-uran hâlâ çok güçlüdür: Benlik bilinçliliği henüz çok zayıf, doğa ve 'bilinçsiz' hâlâ çok güçlüdür. Babacılığın mutlak ağırlığının zorun-lu bir gelişim basamağı olması şart değildir. Babacılık, bilincin olu-şumu ve gelişimi için mutlak gereklidir, ancak anacılığa göre zayıf kalabilir. Anacılık bir veridir, babacılık ise –bilincin inşa ettiği– bir oluşumdur/verili olandan apartılan, ayrıştırılarak kazanılandır; bi-linçliliğin katma değeridir (Neumann 1974, 1975).

Burada gerek birey, gerekse tür olarak insanın gelişiminde, ne-den doğanın ve bilinçsizinin dişil, teknoloji ve bilincin eril ilkelere at-fedildiği sorusuna kısaca değinmek gereği hasıl olmuştur (Camp-bell 1992, Fromm 1990, 1998, Kovel 1994, Neumann 1972, 1974, 1975, Paglia 1996, Stone 2000).

Doğurgan Dişil – Buyurgan Eril

Cinselleşmiş düalizm, bütün düalizmlerin paradigmasıdır;
dünya tarihinin paradigmasıdır.

– Elisabeth Badinter

Bir canlıyı doğurmak, onu kendi vücudundan –kanıyla/sütüyle– bes-lemek, doğurmadığında kanamak, kadını erkekten farklılaştırır. Can-lıların dünyayla ilişkisi, çocuk-anne ilişkisinin mecazi karşılığıdır:

Doğuran ve besleyen anne olarak dünya kavramı hem avcı hem tarım-cı toplumların mitolojilerinde çok önemli olmuştur. Avcıların imgelemine göre hayvanlara can veren onun rahmidir. Yeraltı dünyasında, dans alanın-da, erginlenme ritlerinde zamansız arketiplerini keşfetmek mümkündür. Bu arketiplerde yeryüzündeki sürüler insanın beslenmesi için gönderilen geçici görüntülerdir. Aynı biçimde, tarımcılar için de, tohum annenin göv-

desinde yetişir. Tarlaların sürülmesi babalık yapmak ve tohumun büyümesi doğumdur. Dahası, dünyayı anne ve gömülmeyi rahme yeniden dönüş olarak anlayan görüş en azından bazı toplumlar için, çok eski tarihte kabul edilmiş olmalıdır (Campbell 1992: 78-9).

'Doğumun ustası' olan kadın, 'doğurgan doğa'nın, suyun/toprağın tüm özelliklerini taşır. Kadın, 'ilkselliği' içinde merkezci konumdadır: Zaten vardır; kendini oluşturması gibi bir gereksinimi yoktur. Bu varoluş—eril bilinç için—gizemli bir varoluştur (Berkday 1996, Neumann 1975, Paglia 1996).

Kadın, öteki dünyaya açılan büyüsel kapı olarak, yaşamın ondan bu dünyaya girdiği yer olduğundan, doğal olarak ölüm kapısının da, yaşamın gene onun aracılığıyla bu dünyayı terk ettiği, yeridir. Bunda hiçbir ilâhiyatçı açıklamaya gerek yoktur, yalnızca böyle bir mucize gücüyle ilişki kurma isteğiyle birlikte evrenin yakalanan bölümü karşısında sersemleyen zihnin gördüğü gizem ve mucize söz konusudur (Campbell 1992: 412).

İnsan, anneden yani 'dişil'den doğduysa ve kendini bilinciyle dişil'den ayırtırdıysa, zorunlu olarak farklıdır, karşı(t) kutuptandır, 'eril'dir: Anneden ayrışan—kız ya da erkek—çocuk, bilinçsiz'den ayrışan bilinç, doğadan ayrışan kültür hep eril'in işaretini taşır. Eril burada, dişil'e göre tanımlanandır: *Dişil olmayan*'dır, ve *aşkın* olandır.

Doğa doğurur; ama doğadan ayrılan, yeterince güçlü ivmeye ya da dış çıpaya sahip değilse, gerisin geriye yutulabilir. Doğadan (anneden) ayrışan eril bilincin kendini oluşturma zorunluğu vardır. Bu oluşum ilk önce 'ne olmadığı'nın tanımı ile başlar; yani doğa olmayan, kadın olmayan bir varoluş biçimi olarak kendini doğaya ve kadına karşı sınırlar. Erkek için "kadın, erkeği dışarı tüküren ve onu her an yeniden yutabilecek olan kara oyuktur" (Paglia 1996). Yani doğurucu, koruyucu, taşıyıcı, besleyici nitelikleriyle gerekli olduğu kadar tehlikelidir de. Doğa/kadın yaşamın ve ölümün gizemini taşır:

Mitoloji ve ritte, bebeğin psikolojisindeki gibi, annenin güzellik ve tehlike, doğum ve ölüm, besleyiciliği tükenmeyen göğüs ve cadının yırtıcı pençelerinin eşit biçimde ilişkilendirildiğini görüyoruz (Campbell 1992).

Dişi'den ayrışan, 'dişi olmayan'ın kendini var etmesi için tek yönelim şansı mevcuttur: 'Eril olan'.* Kadın, erkeğin 'eril' kimliğini oluşturabilmesi önünde bir engel ve tehdittir; ondan kurtulunması

ve denetim altında tutulması gerekmektedir. Ancak aynı zamanda 'olmazsa olmaz' bir gereksinimdir; bu nedenle bağlantının/ilişkinin de eril'i yoksun bırakmayacak tarzda korunması şarttır.

'İlk olanın anne (doğa) olduğu' saptaması, bilincin gelişmesine koşut olarak etkinliğini yükselten ve artık eril tanımlamalarını kabul ettirebilen ataerki için, kendi gücünü çürüten ve değiştirilmesi gereken bir 'yanılsama' şeklini alır. 'Yeni' dönemde birincil olan, doğanın kurallarından kendini kurtarmış 'tin'dir, (kutsallaştırılmış) bilinçtir. Doğanın, kadının, annenin doğurganlığı elinden alınır; 'yaratma' fiili şeklinde eril ögeye atfedilir. Dişil'in alanındaki doğumun gizemi şimdi eril'in istek ve iradesiyle işlevselliğe kavuşacak bir 'fason imalat'a dönüşecektir.** Yaratıcılığın 'doğal söylem'i, 'kutsal söylem'e yerini terk eder (Berktaş 1996, 2003, Sabbah 1992). Kadının ustası olduğu 'göbek büyü'sünün gücü yerden göğe, erkeğin oluşturduğu (yoktan var ettiği) 'kafa büyü'sü'ne aktarılmıştır (Paglia 1996).

Tarihte maddeye teslimiyetten, maddeyi üretime ve itaate zorlamaya –örgüt(ü)meye– geçiş, insanı tanımlama referansının dişil'den eril'e geçişi ile birliktedir. Madde'nin birincilliği, maddeyi yeneden kurgulayan örgütün birincilliği ile yer değiştirmiştir. Örgütün bağımsızlaşması ve kendini türev değil, 'kendi başına varlık' olarak değerlendirmesi, maddeden bütünüyle 'kopma' ile işlevsiz tahakküme dönüşebilir (Hassan 2000). Zira örgütün 'kendi başına'lığı, bütünlüğü ve güvenliği, örgütlediği maddeden uzaklığıyla doğru orantılıdır: Sınırların aşılabileceği ve örgütün, maddenin dolaysız/denetlenemez gücünün etkisiyle çözülebileceği korkusu, maddeyi kısıtlar/tutuklar/boğar.***

* Birleşmek/bir arada olmak her durumda dişil bir eylemdir. Eril'in birleşmesi, nihai olarak, ayrılmışlıktan vazgeçme anlamına gelecek birleşme değildir; fetihtir. Bilinci bilinçsiz'den, yani doğadan, dolayısıyla dişil'den ayrışma olarak tanımladığımızda, benlik-bilinçliliğinin temsilcisi ve uygulayıcısı olarak 'kahraman'ın eril olmaktan, erilin de kahraman olmaktan başka seçeneği yoktur.

** Dilimize yerleşmiş '(baba)dan olma, (ana)dan doğma' kalıbında 'yapan'ın baba olduğu şeklindeki vurgulama, geç (babacıl) dönemlere ait bir saptamadır. Bu saptamada ağırlık 'olma/yapma' fiiline verilmekte, 'doğma/doğurma' geri planda kalmaktadır.

*** Burada madde-örgüt karşıtlık ve birlikteliği, dişil-eril, halk-devlet ikilileriyle yer değiştirebilir.

Ayrışma, ayrışmanın zorlayıcısı olan erilin, 'öteki' niteliğindeki dişile yönelik değersizleştirmesini ve zorba tahakkümünü de içerir. Bu, sosyolojik bir olgunun çekirdeğindeki psikolojik gerilime ve ayrıştığı öteki'den sakınma çabası içindeki ben'in gereksinimine işaret etmektedir:

Lacancı bir bakış açısından, kadınların tarihsel görünmezliği ve nesneleştirilmesi, kadının simgesel olarak eksiklik ve yoklukla; kadınlığın (femininite) birleşik erkek öznelliğine oluşturduğu tehditle; merkezî, güçlü, ayrıcalıklı erkek ile ilişkisinde kadının statüsünün "öteki" olarak tanımlanmasıyla bağlantılıdır. Bu "öteki", erkeğin temsil ettiği uygarlık, kültür ve akla karşı denetimsiz doğanın ve içgüdülerin yıkıcılığıyla ilişkilendirilir. Son derece istikrarlı ve sürekli görünen ve çok gerilere giden bu ilişkilendirme, kadınların toplumsal denetimini meşrulaştırmak için kullanılır. Tukidides, "Atinalı erkeğin öz-imgesinin 'yabancı', 'yaban' anlamına gelen *allotrion*' un denetim altında tutulması gereksinimi etrafında kurulduğunu ve *allotri-on*'un genellikle 'ben'e karşı 'öteki'ni temsil ettiğini" yazar. Bu "yabancı öteki", tecavüz gibi pratik ve ideolojik araçlar kullanılarak denetlenmek zorundaydı. Yunan mitolojisinin, insan-kadınları cinsel ilişkiye zorlayan erkek tanrılarla dolu olması rastlantı değildir; bu "tanrısal tecavüz", var olan toplumda erkek denetiminin özellikle tecavüz eylemi ve pratiği dolayımıyla kurulması olgusunun "tanrısal toplum"a projeksiyonu olarak yorumlanabilir. Kadının doğa ile, özellikle de doğanın karanlık yönüyle ilişkilendirilmesi, yalnızca Antik Yunan'a özgü değil, uygarlığın başından beri var olan bir olgudur (Berktaş 2003: 132).

Eril bilinç doğa üzerinde egemenlik kurarken, doğanın temsilcisi niteliğiyle dişili de denetimine alır:

Frankfurt Okulu'na göre ... doğanın egemenlik altına alınması olgusu, 'toplumsal doğa'nın egemenlik altına alınmasına; insanın çevre üzerindeki denetimi de insanın insan üzerindeki denetimine dönüşür (Berktaş 1996).

Erkekler ölümsüz kültür ürünleri yaratırken, kadınlar ölümlü bedenler yaratmakla daha 'aşağı' bir iş yapmış olurlar (Berktaş 1996).

(A)taerkil ideoloji kadını "kendinde şey" (*en soi*) olarak içkinlikle (*immanence*), maddeyle, bedenle, doğayla; erkeği ise "kendisi için şey" (*pour soi*) olarak aşkınlıkla (*transcendence*), bilinçle, ruhla, uygarlıkla özdeşleştirerek tarif etmekte ve böylece erkeğin "özne"liğini güvence altına almaktadır (Berktaş 2003: 153).

Ancak eril ve dişil sembolizmin taşıyıcılığı, karşılıkları olan cinsiyetlerin tekeline değıldir:

Erkeklik metaforu, düşüncelerin felsefi olarak dile getirilişlerinde ve akıl ideallerinin derinliklerinde gömülü olan bir metafordur... aklın erkekligi, tam olarak ne cinsiyetten ne de toplumsal cinsiyetten gelen bir şeydir. Ona uygun olan özne ne erkeklerdir ne de kadınlar; sadece kavramlar ve ilkelere. Bu, simgelerin işleyişiyle ilgili bir erkekliktir... Erkek-kadın ayrımı simgeciliğinin, erkekler ve kadınların kendi imajlarının gelişimi üzerinde son derece gerçek yansımaları olmuştur. Fakat erkeklik ve kadınlığın simgesel içeriğı, toplumsal olarak üretilmiş erkeklik ve kadınlık ile bir tutulamaz. Bu simgesel içerik, toplumsal olarak inşa edilmiş olan cinsiyet ile etkileşim içindedir, fakat eğer bu etkileşimi doğru bir biçimde anlamak istiyorsak öncelikle erkek-kadın ayrımının simgesel yönünü kavramak zorundayız (Lloyd 1996).

Her kadın ve her erkek, hem eril, hem de dişil ilkelerin –farkında olunmasa da– değışik ağırlıklarda taşıyıcısıdır. Maddenin doğası gereğı, erkeklik daha çok eril, daha az dişil, kadınlık daha çok dişil, daha az erildir. Gerek fizyoloji ve fizyonomi, gerekse sosyokültürel rol dağıtımı, kadının (annenin) dişil ilkenin, erkeğin (babasının) ise eril ilkenin 'doğal' temsilcisi olmalarının nedenidir.

Kadın olmak nedir? Kadın mıyım? Veya erkek olmak nedir? Erkek miyim? Bu tür sorular bir kadın veya bir erkek açısından sahip olunan cinsiyeti aştıkları için, sadece simgesel düzen içinde yanıt bulabilirler. Kadınlık ve erkeksilik bedene ilişkin gerçeklikler değıldir, gösterenlere karşılık gelirler. Kendi cinsiyetini üstlenmek simgesel bir sınav olan Oidipus karmaşası sayesinde olanaklıdır. Çünkü Oedipus karmaşası cinselliğe bir yasa, yani ensest yasağı getirir. Babanın temsil ettiğı bu yasa cinsellik alanını örgütler ve düzenler. Lacan şöyle der: Oysa insanda cinsel konumun gerçekleşmesi –bunu gerek Freud, gerek deneyim bize söylüyor– temelde simgeleşmiş bir ilişkiden geçilmesi sınavına, yani Oidipus sınavına bağılıdır. Oidipus sınavı özneyi yabancılaştıran bir konum içerir. Diğere bir deyişle ona ötekinin nesnesini arzular ve ötekinin vekaletiyle sahip olmasına neden olur.

Öznede cinsel konumun gerçekleşmesi Ötekinden geçer. Yani Ötekinin özneyi simgesel düzlemde tanınmasıyla olanaklıdır. Çocuğun aynadaki benzerle özdeşleştiğı andan itibaren, Öteki onun sadece özne olarak oluşumunun anahtarına değıl, aynı zamanda cinselliğe erişmesinin de anahtarına sahiptir. Hem öznenin hem de cinselliğin oluşumu, Ötekinin bakışının, yani tanınmasının temel olduğı bir dışlıktan geçer (Abrevaya 2002: 36-7).

Evet, dişil ve eril, simgesel bir dizgenin yapıtaşlarıdır. Bu simgesel dizgenin yaparı kültür ise, yapıldığı malzeme doğanın kendisidir. Dolayısıyla sosyokültürel rol kalıplarının erkek-dişi arasındaki ayrım ve ayrışma üzerindeki etkisini abartmamak gerekir. Kültürün 'doğal' rol kalıplarına hazırlayıcı işlevinden söz etmek daha doğru olacaktır. Bilincin zihin dizgeleştirmesinin yansıması olarak kültür, doğadan çok farklı niteliklere sahip değildir; hele tümüyle doğaya zıt bir işlevselliği olduğunu ileri sürmek ancak bir kültür fanatizmi yanılması olur. Nihayetinde, bilincin ve kültürün kullandığı materyal ve yöntem, içinden çıktığı doğada var olan nitelik ve niceliklerden çıkarsanmıştır. 'İşlem', 'madde'ye aykırı bir ürünü ortaya çıkartamaz; ancak maddenin seçilmiş/verilmiş (?) bir doğrultuda dizgeleştirilmesini içerebilir. Bu dizgeleştirme bazı doğal verileri abartabilir, diğerlerini ihmal edebilir ya da bastırabilir; ancak bütünüyle tersine çeviremez, olmayanı olur kılamaz. Sonuç, dört bir yana gitme olanağının bulunduğu çölde, bu olanağına rağmen kaybolmuş olan bilincin, seçim olasılıklarını kısıtlaması, ilgisini belli bir yönde yoğunlaştırması, seçtiği (ya da itildiği) yolu imar etmesidir. Gidilebilecek diğer yollar ihmal edilmiş olabilir; ancak kaybolmuşluk hissi yenilmiştir. Bulunan yol, inşa ve imar edilen yoldur.

Burada kültürün içerdiği bazı tehlikelere değinmek gerekir. 'Tek yönlülük' aşırıya kaçtığı durumlarda (bağnazlık) çatışma ya da tıkanma ve fakirleşme kaçınılmaz olur. Ataerkil kültürlerde olduğu gibi erkeğin içindeki dişil ögeyi (kadını), kadının içindeki eril ögeyi (erkeği) bastırması; kendi cinsiyetine uyumlu zihin ve davranış modelini ise abartması, hem bireyin hem kültürün hastalanmasına neden olabilir. Zira, var olanın doğal dışavurumu engellendiğinde, bastırılan nitelikler kendilerini gösterecek bir yolu mutlaka bulacaktır. Bu tali yollar bireyin ve kültürün işlevselliğini bozucu nitelikte olabilir. Çatışmaların daha fazla güç kullanılarak bastırılmaya çalışılmasının sonucu hem enerji kaybı, hem de fakirleşme ve sığlaşmadır; tam anlamıyla bir kısır döngüdür. Yine de bilincin doğası gereği, yeni çözümlerle kısır döngüden çıkış hep mümkündür...

Kadın ile doğa arasındaki özdeşlik, toplumun arkaik bir simgesel temelidir. Önceleri doğum ile anneliğin gizleriyle dolayımlanan bağ, modernliğin ortaya çıkışı ile hem güçlenmiş hem de yozlaşmıştır. Yozlaşma, kadın, doğaya yüklenen dilsizlik ve edilgenliği benimsediği ve böylelikle erkek-

ler akıl ve özerkliğin işlevlerini kibirle alırken, kadınların kendi insani güçlerinden yabancılaştığı bir yarılma ile ifade edilir. Yozlaşmış özdeşlik biçiminin benimsenmesi ve bunun getirdiği yabancılaştırmış Ötekilik kadınların tahakküm altına alınmasında başlıca rolü oynamıştır. Aynı zamanda, Öteki-olarak-doğa'da içkin olan gücü fark etmek belli başlı feminist hareketlere kalkış noktası sağlamıştır. Bu hareketler, özgürleşme ve dünyayı korumak için verilen çağdaş mücadeleler bağlamı içinde şeylerin birbirine bağlılık duygusunu geliştiren farklılaşmış bir tinselliği yeniden kurmuşlardır (Kovel 1994: 73).

Günümüz dünyasında baskın ataerkil kültürün dayattığı, dişil olandan arınmış erkek(lik) kalıbı, erkeğin dişil özelliklerini bastırması ve kadın(ın)a yansıtması; eril olandan arındırılmış dişi(lik) kalıbı, kadının eril özelliklerini bastırması ve erkeğ(in)e yansıtmasıyla birliktedir. Erkek ve kadın kendi bütünlüklerinden eksilttikleri karşı cinse özgü yanlarını, eşlerinde yaşarlar. Oluşan ikili bütünlük iki eksiğin oluşturduğu bir bütünlüktür ve her iki tarafın da eksikliklerini reddetmeleri ya da en iyimser yaklaşımla yeterince tanıyıp kabullenememeleri çelişkisini taşır. İdealist felsefe bu çelişkiyi, cinslerin karşıtlarını bir araç olarak kullanması kurgusuyla aşmaya çalışmıştır. Bu akımın en önemli temsilcilerinden Hegel'e göre sorunun çözümü 'etkin orta'dadır:

Erkek ve kadının oluşturduğu birlik, bütünün "etkin orta"sını meydana getirir. Erkek ile olan ilişkisi aracılığıyla ki, kadın "alt dünyanın yasasının yukarıya, günün aydınlığının gerçekliğine (*actuality*) ve bilinçli varoluşa doğru yükselme sürecine" katılır. Ve aile ve kadınısı olanla ilişkisi aracılığıyla ki, erkek buna karşı gelen ve gerçeklikten gerçekdışılığa giden "aşağıya dönük harekete" katılır (Lloyd 1996).

Yaratıcı Sıçrama

Bilincin iki boyutlu eylemlilik şemasındaki ikinci (dikey) eksen, özgün yaratıcı eylemliliğe ayrılmıştır: Yaratıcı sıçrama. Bu eylemlilik Arieti'nin üçüncül sürecine karşılık gelir (Arieti 1976). Yaratıcı sıçramanın birincil ve ikincil süreçlerden farklı bir işlem düzeniğinin olmasının nedeni, bilinçdışının saran sarmalayan dinamikleri içinde bilincin kendi varlığını, canlılığını, bütünlüğünü, sınırlarını bir derecede muhafaza edebilmiş olması ve etken eylemliliğiyle or-

tak-bilinç dünyasına bilinçdışından edindiği kazanımla geri dönebilmesidir. Yaratıcı sıçrama her iki süreç modunu da içermesine rağmen, her ikisinden de farklı bir eylemlilik biçimidir.

Anacıl-anakaç ve babacıl-babakaç eylemlerin belirlediği temel eylemlilik düzlemindeki değişim ve ayrışmaları, dolayısıyla insanlığın (bilincin) gelişimini, yaratıcı sıçramalara borçluyuz. Anacılık yaşamın kaynağına, her şeyi kapsayan 'bütün'e yönelmedir; temel modu (bilinçsiz) yaşantıdır. Babacıl eylemlilik ise ayrıştırıcıdır; kültürel örgütlenmenin, düzenin, kuralların (*nomos* ve *logos*) oluşturuşudur; ancak geçici anacıl eylemlerle beslenme gereksinimindedir. Zira her türlü eylemin enerji kaynağı 'ana' bütündedir.

İnsanlık gelişimini sağlayan büyük değişimler yaratıcı sıçramalarla mümkün olur (Arieti 1976, Maslow 1996, Neumann 1974 ve 1995). Babacıl eylemliliğin bir çerçeveye sıkıştırılmış, katı kurallara bağlanmış şekli olarak ele alındığında, 'kültür' statükocudur; devamlılık/bütünlük ve anlamlılığın taşıyıcısıdır, değişime direnç gösterir. Kültürün taşıdığı gelişim potansiyelinin açılımı, kendini sorgulayacak ve değiştirebilecek bireysel eylemliliklere özerklik tanıdığı oranda mümkündür. Değişimi sağlayan faktör 'yaratıcılık'tır, sıçramalardır. Her sıçrama, sıçranılan zeminden farklı bir 'eylemlilik alanı taslağı' çizer; içinden çıkılan kültürü/ortak bilinci sorgular, değişime zorlar. 'Yeni'ye duyulan korkunun belirleyici olduğu 'dondurucu' kültürlerde her türlü yaratıcı sıçrama, dolayısıyla ayrışma, 'doğrudan sapma/sapkınlık' olarak nitelenecek, engelleme ve yaptırımlarla karşı karşıya bırakılacaktır. Bu yaklaşım, Maslow'un ve Neumann'm, kültürün gelişmeyi engelleyici olduğu, insanlık tarihindeki ilerlemelerin bütün insanlığa ait ürünler değil, dehaların, kültürün dar kalıplarını yırtan sıçramalarının sonucunda gerçekleştiği şeklindeki görüşlerine paraleldir. Ancak bu vurgulama, yaratıcılığın (az ya da çok) her insanda 'henüz açılmamış' bir potansiyel olarak varlığını yadsımaz.

Yaratıcı sıçramaların sosyokültürel devamlılık zemini üzerinde gerçekleşmesi; zeminden kopmadan, ilişki içinde yapıcı (gerçek) yaratıcılığa olanak verir. Yani gerçek yaratıcılık, devam eden bağları sayesinde, içinden yeşerdiği kültürü beraberinde çekip götüren ve yeni bir tanımlamaya zorlayan 'yabancılaşma'ların ürünüdür. Genellemek pek doğru olmasa da, çoğu psikopatolojik sanat ürününde

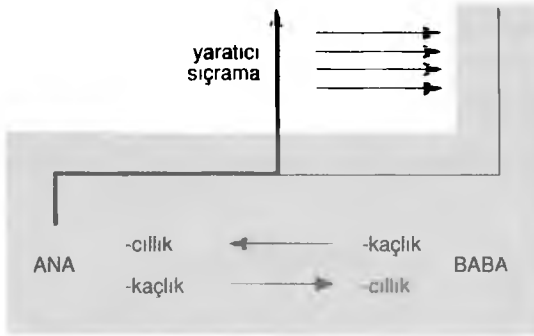
eksik olan, işte bu sürükleyiciliktir. Yaratıcı sıçramaların,

1. ilk aşamasında bilincin, içinden çıktığı ve üzerinde oturduğu bilinçsiz'e yönelik, yani anacıl eylemliliği vardır; benliğin (bilincin) sınırları ve bütünlüğünün geçici olarak çözüldüğü bir nesne bağlanması (bir'leşmesi) yaşanır;

2. anakaç ikinci evre, bilincin edimine dayanarak babacıl seyir izler; ancak,

3. kurulu '*nomos* ve '*logos*'u aşar (yaratıcı sıçrama) ve mevcut bilinç oluşumlarını beraberinde sürükler;

4. '*logos* ve '*nomos*'un sınırları genişler, tanımları değişir: Bireysel/ortak bilinç değişir; kültür artar/değişir (bkz. Şekil 11).



Şekil 11: Bilincin iki boyutlu eylemlilik şeması

Yaratıcı sıçrayışın –vektör niteliğiyle– çıktığı ve gerekli enerjiyi temin ettiği yer, her zaman yaşam enerjisinin kaynağı olan doğadır, sembolik olarak 'anne'nin kucagıdır; bireysel-psikolojik boyutta bilinçdışıdır. Ancak yaratıcı eylemin gerçekleşme yönü, her zaman, (anneden ayrı/özerk) 'baba'nın hükümrانlığında simgeleştirilen tinsel alana doğrudur, ya da kalıcı olabilmesi için ondan (değişimi zorlamasına rağmen) destek alır, onay arar. 'Tinsel olan', insanın soyutlama yetisiyle oluşturduğu bir alandır. Tanımlama, farkındalık ve (ilksel olandan) farklılaşmanın derinleştirilmesi, bütünleştiricilik ereğini de taşıyan işlenmesidir. Gerçekleştirilen sıçrayışın yansımaları, yaratıcı eylemin bireysel ve ortak bilince katılmasına, ufkun genişlemesine olanak verir.

Burada bilinçlilik gerekliliği olmadan, iç (ruhsal) ve dış (gerçek) nesnelerle kurulan duygusal/coşkusal bağın başlattığı sürükleyici yaşantının, yaratıcı eylemin besleyici kaynağı olduğunu tekrar vurgulamak istiyorum. Yaratıcı eylem, bu 'kapılma'dan sonra başlar. Konuya ileride "Travma ve Yaratıcılık" başlıklı Beşinci Bölüm'de tekrar döneceğiz.

Üçüncü Bölüm

İSLAMİYET ÖNCESİ TÜRK İNANCI VE DÜNYA GÖRÜŞÜ



BU BÖLÜMDE eski şamanî-animist ve 'anacıl' Türk topluluklarına ait bilgiler, ruhsal 'dişil ilke = bilinçdışı//doğa//kadm//anne', ve 'eril ilke = bilinç//tin//erkek//baba' sembol paralellikleri ışığında gözden geçirilmekte, insan-doğa ilişkileri, çocuk-anne, çocuk-baba ilişkileri incelenmekte, erilin dişil yanındaki yeri tartışılmaktadır.

Şaman ve Şamanlık

Eski Orta Asya Türklerinin yaşam tarzının, anacıl animistik bir dizge içinde süregittiğini söyleyebiliriz. İnanç sistemleri, çokruhlı/çok-tanrılı bir evrende, doğa ve doğaüstü ile yakın ilişkilerin dinamikle-rinin yansımasıydı. Bu güçleri 'bilen', onlarla doğrudan ilişkiye girmek için gerekli yöntemlerle donanmış bir aracı niteliğindeki 'şaman'ların animistik dizge içindeki yerleri, eski Türk inancı konusunda önemli ipuçları verir.

'En eski' Türk inancının Tek-Tanrı mutlaklığına, kapsayıcılığına ve biricikliğine dayandığını savlayan bazı yazarlar, şamanlığın, 'özünde Türk' olmadığını, şamanların sosyokültürel dış etkilerle şekillenen bir 'aracı' sıfatıyla 'gerçek' Türk inancını³² tahrif ettiğini, çok-tanrılı/ruhlı animistik bir sistematojiyi tohumladığını ifade ediyorlar (Bayat 2007a, Göka 2006, Nisanbayev 2000, Ocak 2000).

Türkolojide yüksek dereceli semavi ruhları tanrı hesap etmek, bir taraftan Şamanlığın etkisi ile ortaya çıkmışsa, diğer taraftan malum politeizm teorisinden kaynaklanmaktadır. Ayı ayrı doğa nesnelerinin: ateşin, ocağın,

diğer dağ ve orman ruhlarının, yaz-kış tanrılarının vs. *kutsal* olarak kabul edilmesi ile onlara *tapınmak* ayrı ayrı şeylerdir. Diğer taraftan, kutsal kabul edilen nesneyi tapınılan şey diye kabul etsek, o zaman eski Türklerin yüzlerce tanrıları olduğu fikrini ve kısacası politeizm kuramını kabul etmemiz gerekir. Oysa eski Türklerin *Tek Tanrı* inancında olduğu, elde olan malzemelerle tasdik edilir. Ayrıca araştırmacıların büyük çoğunluğu Türklerin Tek Tanrılı olduğu görüşünde birleşirler... Şamanlığın Altay-Sayan ve Sibirya Türklerinin bugünkü dinî pratiklerinde önemli bir rol oynadığı ma-lumdur. J. P. Roux'un da yazdığı gibi Şamanlığın tarih öncesinden varolmuş olması hemen hemen kesindir ve varlığı, en azından Orta Çağ'da, kendisine ağırlıklı bir yer vermesi zorunlu kılınacak derecede kanıtlanmıştır. Bu olgu ile Şamanizmi Türklerin ve Moğolların dini olarak kabul etmek arasında oldukça büyük bir mesafe bulunmaktadır... İlahiyatçıların temel prensibine göre başlangıçta monoteist olan din, sonradan sapmalara maruz kalmış, çok-tanrıcılık ortaya çıkmıştır (Bayat 2007a: 212-3)

Bu savlama bir dejenerasyona işaret etmektedir; elbette ki mümkündür ve en eski insan topluluklarının '*göklerde oturan ve gök epifanileriyle tecelli eden Kadiri Mutlak bir Yüce Varlığa olan inanca*' (Eliade 2003: 47) sahip olduklarına işaret eden genel görüşle de uyumludur. Ancak Eliade'nin de vurguladığı gibi,

Yüce Varlık inancının olağanüstü hiyerofanilerden önce mi var olduğu ya da tam tersi mi olduğu ya da her iki din deneyiminin de aynı anda mı var olduğu sorusuna cevap bulma durumunda değiliz. Önemli olan putperestliğin bir türevi olan Yüce Varlık epifanisine, temel hiyerofanilerin de dahil olduğu dinsel edim, yani tüm putları, fetişleri ya da fiziksel izleri tanrının paradoksal bir biçimde farklı biçimlerde vücut bulması olarak kabul eden genel bakış açısıdır... Bu, temel hiyerofanilerin karmaşık (özel, yaratıcı, çok güçlü vb) Yüce Varlık kavramıyla bütünleşmeleriyle ilgili kendiliğinden var olan bir örnektir (Eliade 2003: 50).

Ruhsal ontogenezin, *ruhsal* filogeneze uyarlanması, 'en başta' herhangi bir 'merkezî-mutlak-bütünleşmiş' gücün varlığını yadsır. Bir bütünlük ve dolayısıyla birlik, ancak çok-parçalılığın kurgusal kaynaştırılmasıyla mümkün olabilir ki, bu bütünleştirmeyi yapacak, gerekli ruhsal enerjiye ve bunu kullanma kapasitesine sahip bir 'merkezî bütünleştirici (*integratif*) benlik' henüz mevcut ya da yeterince güçlü değildir. İç-dış, ben-öteki ayrışmasının, hatta 'ben' duyumsaması ve tanımlamasının bile net olmadığı bir 'kutsal' çağda, her varoluşun kutsal'ın (dolayısıyla indirgenemezliğin*) bilinmezli-

ğine atıfta bulunarak algılabildiği bu erken –ontogenetik ve filogenetik– dönemde, gerçek anlamıyla bir Tek-Tanrı inancından söz etmek çok zordur. Zira Tek-Tanrı inancı bütünleşmeyi, tek bir odakta yoğunlaşabilmeyi, uhrevî'nin dünyevî'den ayrılmışlığını ve bunun için de enerji-yoğun bir ruhsal çabayı gereksinir. Öncesi, olsa olsa, *her şeyin kutsallığı* içinde yüzen bir *açık özne*'nin 'huzur' anlarında duyumsadığı ayrışmamış-bütünlüğü yansıttığı, yaşattığı huşû dışında ayrıştırılamayan bir Kutsal-Mutlak'tır. Kadim Türk dünya görüşünde merkezî rol oynayan 'kut' kavramında, zaman içinde ufalanan bu mutlak-bütün'den ardakalan özün tanımı saklı gibidir:

Kut, gökyüzü, içyer ve yeryüzü arasında kalan insanın (toplumun) açıklamaktan aciz olduğu giz dolu aşkın olayları anlamak üzere edindiği ve düşlediği dikotomik değerler arasından, "acunsal olumlu" olarak atıf yaptığı değerler kümesidir. Öyle ise kut; varlık ... ile ilgilidir... Kut, kutsalı yaratırken, kutsal da sabit-noktanın çevresinde dolanan bütün inançlar dünyasını kapsar (Divitçioğlu 1987: 61-2).

Sosyalbilimci sıfatıyla Ümit Hassan'ın görüşü, yukarıda dile getirdiğim psikodinamik yorumla çakışıyor:

[Ş]amanlığın saf halini, kandaş toplumun doğrudan gelişimini [gösteren ilk büyük] dönemde, Eliade'nin bize çok çekici gelmeyen terimiyle, bir "Üstün Yaradan –ya da Yaradılış–" inancı vardır. Bunu biz, inanç açısından saf "kutsallık inancı" dönemi olarak adlandırmaya eğilim gösteriyoruz. Bu dönem, her şeyin kutsal sayılabildiği, toplulukların ve dolayısıyla toplum biçimindeki hayat tarzının "alt" ve "üst" ayrımına uğramadığı dönemdir (Hassan 2000: 48-9).

Eski dönem Türk topluluklarının inanç sistematliğini, her türlü varlığa can (kut) veren 'kutsal'ın, varoluşta *içkin* hâli olarak tanımlanabilecek 'ruh(lar)' kavramından, dünyevî varoluşun ötesinde *aşkın* kutsal olan –ve henüz içkin ruh'tan farklılaşmamış– Tanrı kavramına geçiş çizgisinde bir yerde konumlandırabiliriz. *Geçiş, yeni karışışmalarla şekillenecektir.*

•

* Kutsal *gerçek* olandır, *kuşkusuz* var olandır; esastır, asıldır, öncesizdir, birincildir, *ilk* kaynağın devamıdır/benzeridir; *güç*(lü) olandır, *gücün* kendisidir; *kavran(a)mayandır*, bilin(e)meyendir '*numinosum*'. Kutsal, 'asıl-gerçek *öteki*' dir.

Şamanizm veya Şamanîlik bir din olmaktan çok bir teknik, anacıl-animistik dizge içinde kutsala yaklaşım biçimidir: Uygurca 'yang', yani usul/metod, Kazak-Kırgızca 'zang', yani örf ve âdettir (İnan 1987). İlk(sel) mistik denemelerin dizgeleştirilmesi yolunda bireysel çabaların toplamıdır. Zaman içinde gerek bilincin gelişim aşamalarını (anacıl • babacıl) takip ederek, gerekse dış etkilerle, her ne kadar biçimini büyük ölçüde muhafaza etmişse de içeriğinde önemli değişikliklere uğramıştır.

(A)raştırmacılar, gerçekte, yukarıda iyi Tanrılar, yeraltında fena Tanrılar şeklinde tipik bir düalizm (ikicilik) ihtiva eden Şamanizm'in, Orta-Asya'nın çoban kavimlerine, bu arada Türkler'e güneyden gelmiş olabileceğini savunmaktadırlar. Bunun ne zaman Orta Asya'ya nüfuz ettiği meselesi ise henüz aydınlığa kavuşmamıştır... Yalnız, hiç olmazsa, Şamanizm'in IV.-V. Yüzyıldan önce Orta Asya'da bilinmediği tahmin olunabilir... Bu büyü sistemi yerleşip yayılırken, Türkler'de daha önce mevcut atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı inancım, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin bir kısım inanç ve merasimlerini benimsemek durumunda kalmış, bu sûretle, bu konuda çalışan âlimlerin bugün bize anlattıkları Şamanizm haline gelmiştir (Ocak 2000: 72-3).

Yararlandığımız kaynaklar, şamanizmin değişik boyut ve formlarının bir 'asgari müşterek' çevresinde genellenmesi çabası içinde ele alınmıştır. Eski Türk topluluklarına yönelik bilgiler, daha çok Yakut ve Altay Türklerindeki uygulamalardan derlenmiştir (And 2003, Bayat 2006, Bonnefoy 2000, Bozkurt 1995, Buluç 1970, Campbell 1992, Çamuroğlu 1992, Çoruhlu 2002, Eliade 1999, 1992, 1999, Eröz 1992, Frazer 1991, Halifax 1979, Harner 2006, Hassan 2000, İnan 1976, 1987, 1991, 1995, Lévi-Strauss 1983, Nisanbayev 2000, Ocak 2000, Örnek 1988, Roux 1994, Scharfetter 1985, Tuna 2000, Türköne 1995, Vitebsky 1995).

Orta Asya'nın avcılık ve hayvancılıkla geçinen kandaş göçebe toplumlarında, doğal ve doğaüstü güçlerle kurdukları ilişkileri, ait oldukları topluluk adına ve yararına kullanma yetki ve yetisine sahip, özellikle ruhsal/bedensel hastalıkların tedavisi, tören ve ayinlerin yönetimi ve büyü konularında uzmanlaşmış kişiler için kullanılan Tunguzca *şaman* terimi antropolog ve etnologlarca Kuzey ve Doğu Asya, Kuzey ve Güney Amerika, Afrika, Avustralya yerli toplumlarında, benzer beceri ve işlevleri üzerlerinde toplayan kişileri

de kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Altay, Hakas, Kuman, Teleüt, Tuva, Şor, Sagay Türklerindeki kelime karşılığı *kam*'dir. Kır-gızlar ve Kazaklar *bakşı*, Buryatlar ve Kalmuklar *böö/böge*, Türkmen ve Özbekler *porhan/purhan*, Çuvaşlar *yum*, Yakutlar erkek şaman için *oyun*, kadın şaman için *udagan* terimlerini kullanırlar.

Ait olduğu toplulukta çok yönlü işlevlerin (din adamı, hekim, falcı/kâhin, büyücü, kozmik savaşçı/arabulucu, ozan, dansçı, müzisyen, oyuncu, politikacı...) uygulayıcı ve yorumlayıcısı olarak şaman korkulan ve saygı duyulan bir kişiliktir. Büyüsel animistik dünya görüşünü paylaşan topluluk üyelerine doğumdan ölüme dek, hatta ölüm ötesi için de kozmik bütünsellik çerçevesinde yol gösterir, yardım eder. Günlük gerçekliğin somut dünyasıyla, tanrılar/cinler/ruhlar/ölüler dünyası arasında bağlantı sağlar; doğaüstü güçlere sözünü geçirir:

Semavî ve zulmet tanrılariyle âdi insanlar doğrudan doğruya münasebete giremezler. Bunlara müracaat için kudretli bir vasıta lâzımdır. O vasıta da "Kam" (Şaman rahibi)dir... Dinin bütün esrarı, ilâhların hayatı, isimleri, şecereleri yalnız kama malûmdur (İnan 1987: 392).

Şaman diğer işlevleri yanı sıra hasta tedavisindeki etkinliğini de esas olarak, kendi isteğiyle bir paranormal bilinçlilik düzeyi olan esrime durumuna geçme yetisine borçludur. Bu yolla günlük yaşamın sıradan gerçekliğinden çıkarak kozmik/bütüncül algılama düzlemine geçen şaman, bu gerçeküstü boyuttaki etkinliğiyle sağladığı kozmik düzen ve uyumu günlük yaşama aktarmaya çalışır. Eliade, bu özelliğinden dolayı şamanları 'esrime ustaları' olarak tanımlamıştır. Esrikliğin amaç değil, araç olduğunu ve şaman etkinliğinin, bozulan kozmik dengenin yeniden sağlanması olduğunu göz önünde tutarsak bu kişileri ' kozmik denge(leme) ustaları' olarak tanımlamamız daha doğru olur.*

Şamanistik dizgenin temelinde yatan 'esrime' şamanın kendi isteğiyle başlatıp bitirdiği paranormal bir bilinçlilik düzeyidir. Kısmi

* Şamanın tekil uyanıklık bilincini reddi, yani vecd (*ekstaz*), tümel bilince (doğa'nın/bilinçdışı'nın bilgeliğine) yer açmaktadır. Gerçek(-lik) oradan beklenmektedir. 'Eksik' bireyin 'kendini kaybetmesi' ile oluşan boşluk, 'tamamlayan', tamamlarken sağaltan *asıl* gerçekliği, kozmik bütüncül dengeyi, dolayısıyla da şifayı çekmektedir.

ya da tümünden olabilen esriklik halinde bir bilinç ayrışması (*disosiasyon*) söz konusudur. Bu 'aykırı' bilinçlilik düzeyine geçmek için şamanlar değişik yöntemler dener: Psikoaktif maddeler (halüsinojenler, alkol, nikotin...) kullanabilirler. Dans ya da koşuyla aşırı bedensel faaliyet, aşırı sıcak/soğuk, susuzluk, oruç, tekdüze ritimler taşıyan müzik, kendini bedensel acılara tâbi tutma, boyun toplardamarlarının sıkıştırılmasıyla beyin toplardamarlarında kan birikimi, tütsülenme, bakışın belirli bir nesne üzerine sabitleştirilmesi, aralarda nefesin tutulmasıyla birlikte hızlı derin soluma, istenilen bilinç ayrışmasını başlatabilir.

Şamanın bütün işlevleri törensel bir dizge içinde yer alır. Özgün donanımı belli başlı koruyucu cinlerini temsil eden kuş kanatları/tüyleri, değişik hayvanların pençe, kulak gibi uzuvları, insan/hayvan kemikleri, ayna, resimlerle süslü bir kült aracı olan giysisi, bazen gökyüzü ya da yeraltına yaptıkları yolculuklarda kullandıkları, değişik mitolojik/kozmik figürlerle bezenmiş şaman davulu, kamçı/sopa ile zil gibi müzik araçlarından oluşmaktadır.

Hastalıkların tanı ve tedavisinde hareket zemini ruhsal-animistik hastalık kuramıdır. Belli başlı iki hastalık nedeni vardır:

1. Ruhun, cinler ya da kötü ruhlar tarafından kaçırılması.

2. Cinlerin ya da kötü ruhların canlıların (insan/hayvan) içine girmesi.

Cinler ve ruhlar âleminde serbestçe hareket edebilen, bu elle tutulmaz/gözle görülmez güçlerle ilişkiye giren şaman, çevresindeki nesnel gerçeklikle de bağlarını koparmamıştır; iki farklı boyut arasında bağlantıyı sağlar. İlk kendi hizmetindeki ya da ittifak kurduğu cinler/ruhlar ile iletişim kuran şaman onlardan hastalığın 'gerçek' nedenlerini öğrenir. Hastanın bedeninden uzaklaşan 'ayartılmış/zaptedilmiş' ruhu aramak, ruhlar/cinler âleminde, tehlikelerle dolu bir yolculuğu gerektirir. Buyruğundaki yardımcı/hizmetçi cinlerin yardımıyla, yoluna çıkan çeşitli doğüstü güçlerle çarpışan, onları yenerek/kandırarak bertaraf eden, ya da yakarak ikna eden şaman, yolunu şaşıarak kaybolmuş ya da kaçırılmış ruhu bulur; ortak gerçekliğe döndüğünde hastaya ruhunu iade eder. Cinlerin ve kötü ruhların insan bedenine girdiği durumlarda, hastalık (cin/kötü ruh), bazı öğrenilmiş trüklerle taş, tüy, kan, et parçası, tükürük, solucan vb. şeklinde somutlaştırılarak emilir ya da büyüsel-cerrahi tekniklerle

hasta bedenden dışarı çıkarılır. Hafif rahatsızlıklarda bu tedavi yöntemleri esrimeye başvurmadan da uygulanabilir.

Şaman erkek ya da kadın olabilir. Ancak kadın-şamanlık, toplayıcı-avcı topluluklara ait bir fenomen olarak muhtemelen daha eski, daha güçlü ve 'orijinal'dir:

Şamanlığın kökeni paleolitik avcılık çağına bağlanırsa, o hâlde ilk Şamanın da kadın olması veya kadın başlangıçla ilgili olması doğal görünür. Nitekim kadın Şamana verilen çeşitli Türkçe isimler: *utagan*, *udagan*, *ubakan*, *utygan*, *utügun*, *iduan* vs. de etimolojik olarak od (ateş)-ocak kültüyle bağlantılıdır. *Ut/ud+gan* ateşi, ocağı koruyan ruh. Avcılık döneminin tam oturmadığı çağda ocağı, ateşi koruyan kadın ana olduğu için kozmik bilgi kaynağı da onların elinde idi. *Udagan* teriminin ... *Ötügen*'le bağlantılı olması da fikrimizi kanıtlar durumdadır. O hâlde kadın Şaman, köken açısından Mitolojik Ana kompleksine bağlı olup kadın başlangıçla simgelenmiştir. Ayrıca geleneksel Türk Şamanlık literatüründe de, Altaylı ve Yakut Şamanları ile yaptığımız görüşmelerde de kadın Şamanların, bütün hâllerde erkek Şamanlardan güçlü olduğu vurgulanmakta, ister tedavi, isterse de ritüel bağlamında kadın Şamanların özel bir yeri olduğu söylenmektedir... Kadın Şamanlık mesleğinin sonradan avcılığın gelişmiş dönemlerinde erkeklerin eline geçtiği varsayılmaktadır (Bayat 2006: 127-9).

Şamanlığın 'anaerkil' dönemlerin varlığına dair işaretler taşıdığı savlanmaktadır:

Şamanlık anahanlığa dayanır. Şamanlık, ana "hukuk"una dayalı kan örgütünün babahanlık [ataerkillik] tarafından değişime uğratıldığı gelişim boyunca varolmuş; kökenleri itibarıyla anahanlığın silinememiş izlerini taşıyan ve zaman içerisinde hep babahanlık kalıbına dökülmeye çalışılmış bir inanç sistemidir. Geç örneklerinde, hatta çağdaş kalıntılarında bile anahanlık kökenli temellerinin tam anlamıyla değiş(tirile)memiş olması, şamanlığın ana erkli toplum ile baba erkli toplum arasında da yer alan ve baba erkli toplum içerisinde değişime uğrayarak süren bir uzlaşma sistemi olarak kabul edilmesini mümkün kılar (Hassan 2000: 71).

Dişil-eril, alt-üst, yer-gök ayrışmasına koşut olarak (eril'leşen) Ülgen ile bağlantı kuran 'ak kam'lık yalnızca erkeklere mahsus bir faaliyet haline geldi. *Murdar* kadın şamanlar Yer-Su ruhları ve yeraltı güçleri/Erlik ile ilişkiye geçebiliyordu. Bir *üçüncü* (*ara/bütünleşik*) *cinse* işaret etmenin yanı sıra, erkek kamların, *gerçek güç sahibi* kadın şamanları taklidini de içeren transvestilik sık görülür. İki cinsiyetin özelliklerini bir beden (ve zihinde) taşımak, kadın ve

erkeğin ilk yaratıldıkları mitolojik zamana dönüş ve yaratılış anının kutsal gücüne ulaşma isteği şeklinde yorumlanabilir.

Şamanlar toplum içinde özgün yeteneklere, ayrıcalıklı, dikkat çeken/aykırı kişilik yapısına sahiptir. Şamanların, şamanlık misyonunu üstlenirken geçtikleri inisiyasyon yaşantısı, bir simgesel 'ölüm → yeniden doğuş' (parçalanma → dönüştürülerek bütünleştirilme) sürecini içerir. Bazı araştırmacılar bu *bahşılık derdi*'ni psikotik bir rahatsızlığa (*arktik histeri*) indirgerken, bu meslek grubunun, ruhsal bozuklukların kültüre özgü yorumlarıyla ilintili olduğunu vurgularlar. Şamanlarla yaşadıkları topluluk arasında ürkek bir mesafe vardır. Genellikle yalıtılmış bir yaşam sürdürürler. Görsel algı yanılsamalarını, geleceğe yönelik (*profetik*) düşlerini, zaten yüksek olan insan etkileme yeteneklerine kaynak ve destek olarak kullanırlar.

Şaman olma yetisi genellikle geç erinlik çağlarında kendini belli eder. Bazen atadan oğula geçer. Doğum sırasında (hatta öncesinde) çocuğun sonradan şaman olacağını gösterdiği iddia edilen bazı belirtilerden de söz edilir. Şamanlık tüm gizemine, güç ve görkemi-ne rağmen makbul bir meslek değildir. Yorucu ve yıpratıcıdır; kazancı yetersizdir. Şamanlar bir topluluğa ait olmalarına karşın, topluluğun diğer üyeleri gibi o topluluğun içinde yer al(a)mazlar. Kendilerinden korkulduğu kadar, şamanlar da yaşadıkları topluluklardan çekinirler.

Şamanlar uygulamalarında yalnız değildirler; kozmik seyahatlerine ikiden ona kadar değişik sayıda ve özellikte yardımcı ruhlarıyla birlikte çıkarlar. Ancak en büyük destekçileri, *hayvan-ana*'larıdır:

Şaman statüsünde önemli rol oynayan ve adayın canı ile eşleşen, Şamanlık gücünün ruhu şeklinde tasarlanan hayvan ana olgusu, Şaman sistemini oluşturan bütün öğelerin başında gelir... (H)er bir Şamanın hayvan anası veya ilk hayvan sıfatı var ki, buna Yakut Şamanları, İye-Kıl/İne-Kıl veya Kep-Kıl, derler. Bu hayvan ... çoğu zaman demir kanatlı kartal veya kanatlı rengeyiği, çok az hâlde de ayı ve öküz olarak tasarlanır. İye-Kıl'ın güçsüz Şaman ruhu olarak köpek donuna girdiği de görülmektedir. Şamandan ayrı gezen bu hayvan-ana, Şamanın görme gücünü, yani geçmiş ve geleceğe dalmasını, aydınlanmasını, kehanette bulunmasını simgeleyen bağımsız ruhudur. Kısacası İye-Kıl veya İne-Kıl, Şamanın hayvanda tecessüm eden canıdır. Hayvan ananın, Şaman ölürken gelmesi, Şamanın ruhu veya canı ile bu hayvanın aynı tasavvur edilmesinden başka bir şey değildir (Bayat 2006: 99-102).

Kadim Türk inanç dizgesi hakkında nakledilenler dağınık, silik ve ağırlıklı olarak dış (Çin, Bizans ...) kaynaklıdır. Oldukça geç dönemlere (6. yüzyıl) ait bir kurum olarak, ilksel animizmin üzerine eklenen şamanlığın eski Türk inancında merkezi bir yeri vardır; önemi günümüzde de devam etmektedir. Ancak bu olgu, sözü edilen inanç sistematığının 'şamanizm' olarak adlandırılması için yeterli değildir. Şamanlar bir öğretiyi yayan kişiler değildir; tapınılacak yüce varlıklar hiç değildir. Onları bir inanç sisteminin merkezî yapmak, işlevlerini kavramadaki temel bir yanıltan ileri gelmektedir. Şamanların peşlerine düşülecek şekilde bir önderlikleri söz konusu değildir. Bir özdeşim figürü ya da amaç da değildirler; kendilerine öykünülmez. Şamanlar, omuzlarına ağır bir yük bindirilmiş araç'lar ve aracı'lardır. Ait oldukları topluluklar tarafından kullanılırlar; kendileri kullanıcı ya da yönlendirici değildirler; kuramcı olmaktan çok teknisyendirler. Amaç doğaüstü güçlerle, yani ruhlarla, cinlerle ilişkiye geçmek, onlarla savaşmak ya da uzlaşmaktır.

Şaman bir rahip de değildir; doğaüstü güçlerin aracılık ve temsilciliğini kazanılmış hak olarak üzerlerinde taşımaz; her keresinde ikna, yakarı, pazarlıkla yeniden tesis etmek durumundadır. Kutsal'ın öte-güçlerine sunulan 'kurban'larla işlevsel benzerliğinden söz edilebilir: Esrime yetisi ön plana çıkarıldığında, benliğin çözüldüğü bu paranormal bilinçlilik düzeyinin, doğaüstü güçlere sunulan kurbanların kendilerini bile-isteye (!) yok etmelerine koşut bir vazgeçiş olduğunu ileri sürebiliriz.

Şaman işlev olarak, günahları bağışlayan ya da kurbanlarının ruhunu tapındığı güçlere yollayan kutsal din adamından çok, kendi "özgür" isteğiyle bedensel ölüme gitmeyi kabul eden "kurban"a yakındır... [Ancak] o trans durumunun kurbanı değildir; uçan kuşun havayı kullanması gibi ona egemendir (Campbell 1992).

Avcı/göçebe topluluklarda avlanılan/kurban edilen hayvanın, bunu kendi isteğiyle yaptığı kabul edilirdi. Kendini yok eden şey (insan, hayvan, bitki), sunuda bulunan kutsal gücü yumuşatır, ikna eder, bazen kandırır. Şamanın yaptığı da kendini ('normal' bilinçliliğini), kendisini kullanan topluluğun/kişinin yararı için kurban etmektir. Ancak şaman kendini yenileyebilir. 'Esriklik ölümü'nden sonra ortak nesnel gerçekliğe geri dönmesini de bilir, yeniden doğar.

Şamanlar konusunda başka bir önemli nokta da, kendi yardımcı ruhlarından başkasına güvenmeyen, işlevi için herhangi bir kuramlar ve kurallar manzumesine değil, kendi inisiyasyon ve esriklik yaşantısına gereksinim duyan 'birey'ler olduklarıdır. Bir 'şamanizm' kurumu mevcut değildir. Söz konusu olan, şaman'ların bireysel uygulamalarıdır:

Malûmdur ki, Şamanilerin hilkat-i âlem ve uluhiyete dair akideleri gibi, ibadet ve âyin esnasındaki merasimleri de kat'i ve muntazam bir usule tâbi değildir. Halbuki, semavî dinlerde, ibadetlerin muayyen vakitleri, muayyen dua ve ilâhileri vardır; ibadet merasimini icra eden ruhanî, bütün âyinleri kitaplarda yazılan kaidelere göre ifa eder; muayyen kaideler, asırlarca âyin üzerinde hâkim olur; imamın, papazın ve hahamın ibadet ederken ne okuyacağı, müminlere daha evvelce malûmdur. Lâkin Şamanî âyinleri, zahiren bir dereceye kadar muayyen kaidelere tâbi olmakla beraber, münderecat itibarıyla, hattâ Şamanilere bile pek az malûmdur. Çünkü, okunacak duaların ekserisi, âyini icra eden Kam'ın ilhamına tabidir. Kudretli ve ilhamı mebzul kam, seleflerinin okuduğu zikir ve ilâhileri ezberlemek ve merasimde tekrar etmekle mükellef değildir. O, merasimlerin her birinde ayrı ve yeni dualar icat edebilir. Kam = Şaman'ın kuvvei şiiriyesi ne kadar kuvvetli olursa, dua ve ilâhileri de o nisbette kuvvetli olur. Seleflerin ilâhî ve dualarını tahrif etmek günahından Kam'ın hiç korkusu yoktur. Bununla beraber istiğrak halinde bulunan Kam'ın ilâhilerini kaydedebilmek şöyle dursun, vazıh surette işitmek bile kabil olmuyor. Çünkü, merasimden sonra, kam ne söylediklerini tekrar edemez. Çünkü o, yalnız istiğrak halinde değil, belki bütün âyin ve merasim devamınca, ruhun ilhâm ettiği ilâhileri tekrar etmekten başka bir iş yapmadığını söyler (İnan 1987: 401).

Şaman bir dinin uygulayıcısı değil, kendi başına hareket eden bir 'yalnız' adamdır:

Rahip, kabul edilmiş dinsel bir örgütün toplumsal biçimde törenle üyeliğine aldığı, belirli mevkiiler kazanan ve kendisinden öncekiler tarafından da kullanılan bir büronun kiracısıymış gibi davranan biriyken, şaman kişisel psikolojik bir bunalım sonucu kendi başına güçler kazanan biridir. Düşünde ona görünen ruhsal ziyaretçiler daha önce kimse tarafından görülmemiştir; onlar onun ruhları ve koruyucusudurlar (Campbell 1992: 249).

Şamanlar kendi dinsel deneyimlerinin yoğunluğuyla topluluğun geri kalan kısmından ayrılırlar... [O]nları normal olarak "din" denen şeyden yana değil de daha çok mistiklerin arasına koymak, daha akla yakın görünür (Eliade 1999: 26).

Şamanlığı sadece bir teknik olarak kabul etsek bile, her tekniğin bir bilgi/deneyim birikimi ve ideoloji üzerine kurulu olduğunu yadsıyamayız. Özetle ifade edeceğimiz, şamanın, bir din-temsalcisi olmasa dahî, bir inanç sistemi ve dünya görüşünün merkez ögesi olduğu, kutsal 'bireysel' olarak yaşadığı ve *kurban ile ruhban arasında* bir yerde sınıflanması gereklidir. Yeraltı-Yer-Gök arasında geçişmenin (kozmik seyahat) kendisi üzerinden gerçekleştiğini de göz önünde tutarsak, şamanın, insan bedeninde vücûd bulmuş bir seyyar *axis mundi* olduğunu ileri sürebiliriz. Onun şahsında ve eylemlerinde uhrevî ile dünyevî birbirine değer, birbirine dönüşür, eksik olan tamamlanır, bozulmuş olan düzelir.

Şamanî uygulamalar arasında, majik/mistik olanlarla iç içe, zamanın bilgi ve deneyim birikimi çerçevesinde *kanıtla dayalı tıp* olarak tanımlanabilecek yöntem ve araçlar da mevcuttur:

Şamanların uyguladığı bazı yöntemlerin rasyonel tıp ile uyumlu olduğu görülmektedir. Örneğin: Hasta eden kötü ruhu çıkarmak için kamin hastalanan kişinin yüzüne soğuk su serpmek, üzerlik, öd ağacı, ardıç gibi anti-septik veya şeytanelması gibi antiastmatik özellikte olan tütsüleri kullanarak bir anlamda tıbbi etki sağlamak gibi. Şunu belirtmek gerekir ki; pratikte hiçbir zaman sonuç vermeyen tedavilerin nesiller boyu kalıcı olması mümkün değildir. Yüzlerce, binlerce yıl süre giden bu uygulamaların, bir şekilde olumlu sonuç aldıklarına dair mantıklı açıklamalar olsa gerek. Eski Uygurların tıp metinlerinde kamların uyguladıkları ritüelik seanslarda kullandıklarının yanı sıra doğrudan şifalı bitkilerle de sağaltma yaptıklarına dair bilgi mevcuttur...: "Otacı-bakşılar bütün bu yaralara, yarayı (dikkatlice) görüp, bilgilerini bilgece kullanıp, inceleyerek ilaç vermelidir." Bu metinde otacı ve bakşı ayrımı yapılmamış, iki grup birlikte anılmıştır. Bakşılarının birer şaman olduğu göz önünde tutulursa, ... Uygur şamanlarının aynı zamanda yazılı metinlerdeki reçetelere göre ilaç tedavisi yaptıkları(nı) söyleyebiliriz. 11. yüzyılda yazılmış olan Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lügati't-Türk* eserinde ise otacılar ve kamlar iki ayrı başlık altında tanımlanmıştır. Görülen o ki, yerleşik düzene geçişle birlikte otacılar giderek kamlardan ayrılmışlardır (Gürkan 2010: 10-1).

•

Şamanlık günümüzde açık ya da örtülü/modifiye şekilleriyle çoğu toplumda olduğu gibi Türk coğrafyasında da canlılığını sürdürmektedir. Bazen 'yeni' inanç dizgelerinin içinde erimiştir; ya da ayrık

alanlarda zamanın ruhunun gereksinimlerine göre kâh alevlenip kâh sönerek varlığını korumuştur. Kimi kültürlerde ise yeni'ye direnerek ve yeni'yi eski'ye uyarlayıp özümseyerek kendisini zenginleştirmeyi başarmıştır:

Eski Türk iptidaî dini olan şamanizm Altay Dağlarında ve Yenisey Irmağının ve kollarının kıyılarında yaşayan ve iptidaî kültür basamağında bulunan Töles, Mundus, Teleüt, Koybal, Sagay, Beltir gibi Türk boylarında muhafaza edilmiştir. Şamanizm halkla beraber yaşayan ve her devrin içtimâî durumlarından müteessir olarak değişen bir din (Altayca "yang") olduğuna göre "muhafaza edilmiştir" demektense "yaşatılmıştır" demek daha doğru olacaktır. Şamanizmde taassup, başka dinlere karşı düşmanlık olmadığından en eski çağlardan beri türlü dinlerin tesiri altında kalmış, yabancı dinlerden de birçok unsurlar almıştır. Zerdüş'tün "Hürmüztâ"sı (*Kurbustan Tengere*), Budizmin "Maitreya"sı (*Maytarı Tengere*) Altaylının pantheonuna Şaman Tanrıları sıfatıyla yerleşmişlerdir. Son asırda Hıristiyanların Sen Nikola'sı ve Havvâîlerden Pavlus'ları da Altay Şamanları için Hıristiyanlıkla münasebeti olmayan tös-töz (*ongun*) olmuşlardır. Şamanizm bütün bu yenileşmelerine rağmen en eski esas unsurlarını muhafaza etmesini de bilmiştir. Yer-su, Gök Tanrıları, babalar (en eski ata) kültü bu unsurlardandır (**yang* Uygurcada usul, metod; Kazak-Kırgızca *zang* örf ve âdet... İnan 1987: 456).

ŞAMANİ-ANİMİST TÜRKLERDE ANACIL RUHSAL ÖRGÜTLENME: AK İNE VE HAN-ÜLGEN

Kuzey ve Orta Asya bozkırlarında 7.-14. yüzyıllara dek, avcı-çoban-yağmacı olarak geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türkler, göçebe ya da yarı-göçebe bir yaşam sürdürüyorlardı.³³ Toprağın işlenmesi ve yerleşiklik/kentleşme düzeyi çok düşüktü. Bu yaşam modeli bazı bölgelerde günümüze dek devam etmiştir (Akpınar 1993, Avcıoğlu 1985, Çamuroğlu 1992, Divitçioğlu 1987, Güvenç 1995, İnan 1987, Johansen 1959, Üçüncü 1986). İnanç dizgesi ve gündelik yaşamdaki 'dişil kutsal'ın baskınlığı, ilksel 'Ana-Tanrıça' kültünün ardılı olarak açıklanabilecek bir olgudur.³⁴ Mitler, tören ve gelenekler bu konuda oldukça net çıkarsamalara imkân vermektedir (Bayat 2007a, b; Hassan 2000, İnan 1987, Ögel 1989, Türköne 1995). Hassan (2000) eski

Türklerdeki evlatlık müessesesi, 'yeğenlik hakkı', 'döl alma'/'cinsel ikram' gibi geleneklerde ve her şeyden önce şamanî inanç ve uygulamalarda, göçebelik ve kandaşlıkla bağlantılı olarak 'anahanlık' (anaerki) kanıtlarını gördüğünü iddia etmiştir: Anaerki daha eski olandır, ataerki daha yenidir.

Yaratılış mitlerinde her şeyden önce var olan, su ve suda var olan 'Ak İne' (ak anne) dir. Ak İne'nin somut şekillenmiş bir şey-lik değil, henüz kavranamayan, ancak âhir'de tüm varoluşun kendinden çıkacağı bir ana-'evvel' olduğunu varsaymak daha doğru olacaktır. İnan'ın şu yazdığını da aynı yönde yorumlayabiliriz:

(E)ski Yakutlar kâinatın ezeli ve kadim olduğuna inanmışlardır. Onlara göre yaratıcı (ayısıt) denilen tanrıların ödevleri ebedî ve ezeli göklerde hazır olan nesneleri yere indirmekten ibarettir. Umumiyetle şamanist Türklerin kozmogonisi 'yaratıcı tanrılar' (ayısıt, yayuçu) tanıyorsa da 'yaratma' mefhumunu 'yoktan var etme' olarak anlamaktan çok uzaktır. İlk akla gelen tanrıların bile dayanacak yerleri, o veya bu nesneyi yaratmak için ellerinin altında ezeldenberi mevcut maddeleri bulunmuştur (İnan 1995: 13).

Yer, suyun dibindeki topraktan yaratılmış, gök de yerden ayrışarak oluşmuştur (İnan 1987, Ögel 1989, Türköne 1995). Burada mitolojik ve ruhsal dinamiklerin paralelliği varsayımı, bize başlangıçta var olan derin, karanlık 'bilinçsiz' (su), ondan yaratılan ve üzerinde yükselen, doğayla bağlantılı, ancak artık üzerinde ayağa kalkılabilen somut işlevli 'bilinç' (yeryüzü); en son olarak da aşağıdaki oluşumlardan tümüyle soyutlanmış 'tin', yani soyut bilinç (gökyüzü) çağrışımlarını yapmaktadır. Bu mecazî sistematik ve dinamiğin kültürötesi/evrensel geçerliğinden söz edebiliriz.³⁵

Gerçi ilk var olan ve yaratılışı mümkün kılan Ak İne'dir, ama yaratma eylemini gerçekleştiren, dişil ilkedен gördüğü destek ve yönlendirmeye (hatta eğitimle) eril ilkedir (Han Ülgen). Ak İne gücünü Han Ülgen'e devretmiş olsa bile, ondan daha bilge ve akıllıdır; yaratışın anahtar cümlesinin sahibidir, cesaretlendiricidir. Varoluşun tüm bilgisine sahiptir; potansiyelin ne olduğunu ve nasıl gerçekleştirileceğini bilir. Yer in yaratılışı konusunda Han Ülgen'i yönlendirdikten sonra, suda kaybolur, bir daha ortaya çıkmaz. Burada bir ayrıntıya dikkat çekmek istiyorum: Tüm güç ve bilgiyi kendinden taşır görünürken, Ak İne bu potansiyelini kendi başına gerçekleştiremez. Ye-

rin yaratılması için Ülgen'i görevlendirmesi, şekilsiz'in (su) şekillenmesi (yer) için bir 'gerilim'i, farklı olanların 'aynı-birlikteliği'ni gereksindiğine işaret eder. İki kutup, dışıl ile eril'in ayrı ama bağlantılı durması, bilinçsiz'den çıkan bilincin doğumu ve gelişmesi için gerekli gerilimi sağlar. Zira bilinç-lenme bir hareket'tir ve hareket bağlantılı farklılıkların gerilimini gereksinir.

Verbitski'nin derlediği Altay Yaratılış Destanı'nda 'Ak İne-Ülgen' ilişkisi şöyle anlatılır (Ögel 1989: 432-3):

Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer,
Uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer!
Tanrı Ülgen uçuyor, yoktu bir yer konacak,
Uçuyor, arıyordu, katı bir yer, bir bucak.
Kutsal bir ilham ile, nasılsa gönlü doldu,
Kayıptan gelen bu ün, ona bir çare buldu.
Göklerden gelen bir ses, Ülgen'e buyruk verdi:
"Tut önündeki şeyi, hemen yakala!" dedi.*
Ülgen bu emre uydu, uzattı ellerini,
İçinden tekrarladı, semanın sözlerini.
Denizden çıkan bir taş, fırladı çıktı yüze,
Hemence taşı tuttu, bindi taşın üstüne!
Artık Ülgen memnundu, rahatı bulmuş idi,
Üzerinde duracak bir yeri bulmuş idi.**
Göklerin emri ile, 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 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!

* (Pseudo-)fallik yaratıcılığa atıf olarak ele alınabilir. Ak-İne kendini Ülgen'le dölle(t)mektedir.

** Halen doğadan tam ayrışmamış olsa da genç ve zayıf bilincin sudaki yüzer-gezerliğine göre, toprağa basarak daha sağlam yerleşmesi mümkündür.

*** 1. Hep var olan suya ve 2. toprağa göre, göğün yaratılışı üçüncüldür.

**** Suyun ve Ak Ana'nın birinciliğine atıfta bulunulmuştur.

De ki hep, 'Yaptım oldu!' Başka bir şey söyleme!
 Hele yaratır iken, 'Yaptım olmadı!' deme!"
 Ak-Ana bunu dedi, sonra kayboluverdi,
 Denize dalıp gitti, bilinmez n'oluverdi.
 Ülgen'in kulağından bu buyruk hiç çıkmadı,
 İnsana bu öğüdü iletmekten bıkmadı:
 "Dinleyin, ey insanlar! Var'ı yok demeyiniz!
 Varlığa yok deyip de, yok olup gitmeyiniz!"*
 Ülgen yere bakarak: 'Yaratılsın yer!' demiş.
 Bu istek üzerine, denizden yer türemiş.
 Ülgen göğe bakarak: 'Yaratılsın Gök!' demiş.
 Bu buyruk üzerine, üstünü gök bezemiş!

Yaratıcı Ana Tanrıça motifine diğer eski Türk topluluklarında da rastlıyoruz. Örneğin Yakut Türkleri'nin 'Ürüng-Ayığsıt'ı, yukarıda sözü edilen Altay Yaratılış Destanı'ndaki Ak İne'ye karşılık gelen 'Beyaz Kadın Yaratıcı'dır³⁶ (Ögel 1989). Maniheizm, Budizm, İslam gibi dış etkilerle değişmemiş, orijinal kabul edebileceğimiz Yaratılış Destan'larında,

Ülgen'in, büyük Tanrı'nın kendisi olmadığını açıkça görürüz. Nasıl Si-birya'nın kuzeyinde oturan Yakutların bir Ak Yaratıcı'sı ve bir de bunların yardımcısı varıysa, Ülgen de yardımcı ve ikinci derecede bir yaratıcı olarak görülüyordu (Ögel 1989: 426-7).

Suyun içinde (bilinçsiz'in derinliklerinde) kaybolup giden Ak İne, yaratılış sonrasında, yeryüzünde çok sayıda Ana Tanrıça temsilcilerine ayrılmış olarak ortaya çıkacak, ileri dönemlerde giderek eril güçler baskın hale gelecektir. Bilinç doğmuştur ve giderek ayrışacak, ayrıştıkça güçlenecektir. Tutulamayan, kavranamayan kaotik ve şekilsiz bilinçsiz, bilinç tarafından nesne niteliğiyle ayrıştırılmaya başlanacak, yeryüzünün ve yeraltının, yani tümüyle doğanın değişik bileşenleri, Umay, Ot-İne (Ateş-Ana) gibi ve İduk Yir-Sub (Yerin ve Suyun Hâkim/Kutsal Ruhları) gibi ruhların işlevlerine bağlanacaktır (Bayat 2007b).**

* Suyun buyruğu, eril ilke tarafından göğün öğüdü olarak benimsenmiştir.

** Her şeyi kapsayan, her şeyin her şeye dönüşebildiği ilk(s)el bütünü tanımlayan Ana Tanrıça, *dişil* karakteri haiz olsa da, **hem dişil hem eril**, tüm cinsiyet olasılıklarını içerirken, dolayısıyla cinsiyetsizken, kendi içinde her iki ayrışımı da

Türk mitolojik sisteminde eril öğeler olarak yer etmiş Ülgen (ve Erlik) daha eski dönemlerde dişil güçler olarak tasvir edilmiştir. Tüm kutsal'ın başlangıçtaki dişil ve (sonradan –ayrıştıkça– eril'i oluşturacak) ön-eril öğeleri içinde barındıran, taşıyıcı/doğurucu/besleyici'liği ile *dişil* Bütün'den çıktığına işaret eder.³⁷ Eril'leşmeden önce her şey dişil'e aittir ve baskın görünümü dişildir.

'Ülgen'in etimolojisinde karşılaştığımız Buryatçadaki, 'yağız yer', Orta Türkçe ve bazı çağdaş Türk lehçelerindeki 'yaş, deniz, sulu yer' kavramları, onun Yer-Ana başlangıcına işaret ediyorlar: Altay ve komşu Moğol Buryat halklarında değişik yönleriyle bilinen Bay Ülgen, bir dizi mitolojik varlıklar gibi kadın başlangıçtan erkek tipine geçmiştir. Türk ve Moğol mitolojisinin semantik-tipolojik yönden araştırılması Şaman metninin alt katmanını oluşturan Mitolojik Ana kompleksini ortaya çıkartmaktadır... (B)u mitolojik sistemde Ülgen ... Mitolojik Ana'nın kendisi olarak da bilinmiştir... Bulagat ve Ehirit Buryatlarında... yerin ejini (sahibi) *Ülgen Ene* (Ülgen ana) veya *Ülgen teedey* (Ülgen nine)dir. Kudin Buryatlarının Şaman dualarında da Ülgen, Yer Ana olarak tasvir edilir. Buryatlaşmış Baykal Tunguzlarında da yerin hâkimi Ülgen anadır ve ona gök teke kurbanı verilir. Teleütlerin Şaman dualarında da Bay Ülgen, *Ülgen ene yayuçi* (Yaratan Ülgen Ana) olarak bilinir. Yer Ana'nın türemesi veya kadın demiurg olarak bilinen Ülgen, Alaylılarda, Şorlarda, Hakaslarda, Kumandinlerde, Soyotlarda erkek gök tanrısına çevrilmiştir... Yayuçi ve Erlik de androjen varlık olarak tasavvur edilmektedir. Doğaya tapınmanın kalıntıları olan bu varlıkların her iki cinsi tek vücutta birleştirmesi bütün ikilemlerin tek kaynaklı olduğunun somut verileridir. Bu androjen varlıklar zamanla kutsal dişî ile erkek cins arasında gidiş gelişlerde bulunmuşlardır (Bayat 2007a: 321).

İlk ve yaratıcı Ana Tanrıça'nın varlığı hatta baskınlığı, eski Türk topluluklarının anaerkil sosyal yapılanma gösterdikleri anlamına gelmez. Tarih öncesi tarım toplumlarında anaerkil, anamerkezci ve ana-

taşır. Zaten dişil ve eril tüm kutsal'lar ondan sâdır olur. İleri dönemlerde insanın dünya üzerindeki serüveninin gerektirdiği karşılaşmaların belirleyiciliğiyle, somut bileşenlerine ayırır. Bu bileşenlerden Yer-Su (*İduk Yir-Sub*) bazı Türk topluluklarında doğrudan Ana-Tanrıça karşılığı olarak kabul görürken, diğer bazıların inanç dizgesinde hemen hiç rol oynamamaktadır. Yer-Su, gerek terim, gerekse de içerik olarak, Ana Tanrıça'nın ilk kapsayıcılığına en yakın karmaşıklığıdır. Bazı topluluklarda orman, ırmak, dağ vb. ruhların bütününü içerirken, tüm bu ruhlardan ayrı ve daha yüksek bir kutsal olarak kabul gördüğü bölgeler de vardır.

soylu/anadizgeci sosyoekonomik hiyerarşi modelini savunan, öncülüğünü 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Johann Jakob Bachofen, Lewis Henry Morgan ve Robert Briffault'nun yaptığı akım, daha sonra elde edilen verilerle büyük eleştiriler toplamıştır.³⁸ Özellikle bu akımın çıkış noktasını oluşturan, anasoylu toplulukların varlığının tesbiti, bu topluluklarda bile ataerkil bir hiyerarşinin saptanmasıyla çürütülmeye çalışılmıştır. Günümüzde genel kabul gören görüş, en eski çağlardan beri ataerkil bir sosyoekonomik yapılanmanın varlığıdır (Bachofen 1997, Berktaş 1996, Briffault 1990, Fromm 1970, 1980 ve 1990, Neumann 1972, Roller 2004, Türköne 1995).

Eski Türk toplulukları için de benzer tartışmalar gündeme gelmiştir: Türklerin tarih sahnesine, ataerkil topluluklar olarak çıktığı bilinmesine rağmen, tarih öncesinde anaerkil sosyal yapılanmaya dair veriler bulunduğu iddia edilmiştir. “ Bu konuda birbiriyle çelişen görüşler vardır (Türköne 1995). Ancak ataerki ya da anaerkinin egemenliği, buradaki tartışmayı etkileyen bir sorunsal değildir. Elinizdeki kitabın alanı psikomitolojidir: yani mitlerin ve bireysel/ortak ruhsal dinamiklerin koşutluğunda, kültürün ve 'insan ruhu' nun gerçeklerini anlamaya çalışmaktır.

Dinsel yapılanmada, Gök-Tengri'nin şahsında temsil edilen 'eril' birlik, bütünlük kaygısı, doğa'nın 'dişil' güçlerinin vazettiği çok(çu) luk yönünde, daha baskın bir eğilimle birliktedir: Bu yapıya paralel olarak Türk boylarının tarihi, hep kardeşlerin savaşı olmuş, sürekli olarak, kısa soluklu merkezci monarşiler, boyların dağınıklığı ile art arda gözükmiştir (Roux 1998).

Zaman zaman siyasi/askeri/idari bir merkezî güç çevresinde bir araya gelen dağınık Türk topluluklarında, erkek egemenliğinin belirleyici olduğunu ve diğer ikincil *tengri* ve ruhların yanı sıra, *bir* Gök Tengri'nin evrenin hâkimi olarak saygı gördüğünü tesbit edebiliyoruz. Türkler tarih sahnesine savaşçı imparatorluklar içinde ataerkil topluluklar olarak çıkmışlardır. İmparatorluk zamanlarında tek bir merkezî askeri ve idari gücün, arkasına alma gereksinimi duyduğu güçlü Gök Tanrı fikri, sosyal alanda ataerkinin, siyasal alanda kağanın, inanç temelindeki destekçisi oluyordu. Bu Tanrı, genellikle merkezî otoriteyi elinde tutan ve kağanı çıkartan topluluğun, di-

ğerlerine kabul ettirdiği boy/soy tanrısında kökenini buluyordu: Baskın yerel inanç, siyasal ve askeri birlik içinde genelleşiyordu. Devlet kuran/yöneten kağanın kendisini Gök Tanrı'nın temsilcisi, 'göğün oğlu' olarak tanıtmayı, erkini pekiştirmek için gerekiyordu. Büyük oğul, 'baba'la-ş/n-ıyordu. Erkin mutlaklığı gereği, kağanın (Gök Tanrı'nın) kendi hükümranlılığına (tanrılığına) eşit güçte ortaklara tahammülü yoktu. Merkezî otoritenin zayıfladığı veya siyasal birliğin dağıldığı zamanlarda Tek Tanrı, yerini yine eski çok-tanrılı/ruhlu inanç sistemine bırakıyordu (Avcıoğlu 1985, Divitçioğlu 1987, Hassan 2000, İnan 1987, 1976, Roux 1994).

(B)irlik, bütünlük eğiliminin, çokçuluk yönünde, aynı keskinlikteki bir eğilimle anlaştığı görülür: Bir tek yüce Tanrı, ama onun kadar çekiciliği olan, çok sayıda, ondan küçük Tanrı vardır. Bu nedenle de Türk boylarının tarihi, sürekli olarak, merkezci monarşiyle boyların dağınıklığı arasında gidip gelmiştir (Roux 1998: 20).

Gök-Tengri'nin yaratılış mitlerindeki birincil rolü, merkezî erkin belirlediği imparatorluk dönemlerinde bile çok açık değildir. Geç dönemlere ait bir yapıt, "Orhun Yazıtları" (7. yüzyıl), onun da 'yaratılmış' olduğunu, yani ezeli kabul edilmediğini düşündürecek ipuçları verir:

Üze kök tengri asra yağız yir qılınuqda ikin ara kişi oğlu qılınmış kişi oğlında üze eçüm apam bumin qağan istemi qağan olurmış [Üstte Kök Tengri, altta Yağız Yer yaratıldığında, ikisi arasında insanoğlu yaratılmış. İnsanoğlunun üstünde atalarım Bumin ve İstemi Kağanlar hüküm sürmüş] (Divitçioğlu 1987: 50).

Bir başka belirsizlik, şamanî terminolojide Gök-Tanrı yerine anılan Ülgen'in kimliğiyle ilgilidir. Şamanî kozmolojideki Ülgen'in başat rolü, pek çok araştırmacıya göre, sonradan şekillenmiştir, orijinal bir yapılanma değildir. Ülgen, asıl Gök Tanrı'nın yarattığı bir *aru tös* (temiz/iyi ruh) tur; bazen onun oğlu olarak tasvir edilir. Diğer iyi ruhlardan farkı *demiurg* (yaratıcı) olmasıdır:

Şamanlığın Türkler arasında geniş yayılmasıyla Altay-Sayan halklarında... en yaygın ve meşhur tanrı seviyesine Bay Ülgen gelmiş oldu. Zamanla Ülgen, Gök Tanrı inancını sıkıştırmaya ve onun yerini almaya başladı. Gök Tanrı ile hiçbir ilişkisi olmayan ve Gök Tanrı'ya sunulan kurban merasimine katılmayan Şamanlar, Ülgen'i onun yerine geçirmekle bu ruha sunulan

kurban merasiminin de baş yöneticisine çevrilmiş oldular... Şamanların Ülgen'e müracaatla söyledikleri duada (alkış) da Ülgen'in, *Kögö Mönkö* (ebedî gök) tarafından yaratıldığına önem verilir... (G)öğün 16. katında oturan Ülgen'in esas görevi (yardımcılarıyla birlikte) orta dünyayı kötü ruhların baskınından korumak, bereketi, bolluğu ve üremeyi temin etmektir. Yeri ve işlevi belli olan Ülgen somutlaştığı halde, Gök Tanrı bütün durumlarda soyut kavram olarak kalır... Esasen Teleütlerden yazıya alınmış kozmogonik mitlerde de Ülgen'in gönlüne ilham eden Gök Tanrı'dır ve Ülgen, sudan çıkan Ak Ene'nin ... gösterişi ile yeri ve sonra da sırasıyla Güneş'i, Ay'ı, yıldızları ve insanları yaratır (Bayat 2007a: 304-6).

Han Ülgen yaratılış mitlerinde oynadığı birincil (!) rolden sonra kendini göğe çekmiş (*deus otiosus*) ve insanoğlunu yeryüzünde Ana Tanrıça'nın temsilcileri olan doğa güçleriyle baş başa bırakmıştı: Yukarıda, çok uzakta, 'Mavi = Gök'te, eril ilkenin taşıyıcısı Gök Tanrı, aşağıda, çok yakında, insanoğluyla iç içe Ana Tanrıça'nın temsilcisi 'Yağız Yer' (dişil ilke) ve onunla birlikte, Han Ülgen'in karıştı, karanlık yeraltının ve ölümün hâkimi, kötü ruh 'Han Erlik'. İnsanoğlu yeryüzünde, bu iyi ve kötü güçlerin arasında kalmıştı. Han Ülgen gökteki makamını hiç terk etmez, yarattıklarıyla da pek seyrek ilgilenirdi; yeryüzündeki olayların seyrini uzaktan izlerdi. İnsanlarla, çok özel durumlarda, o da ak kamlar üzerinden dolaylı ilişki kurardı. Ancak bu 'unutma' tek taraflı değildi. Han Ülgen'e atfedilmiş törenler ve kurbanlar, diğer doğaüstü güçlere yapılanlara göre çok seyrekti. Bunun bir nedeni de, öyle ya da böyle, kurban sunulsun sunulmasın, Han Ülgen'in çok iyi, cömert ve bağışlayıcı olmasıydı. Han Ülgen, her şeyin, yerin ve göğün mutlak hâkimi (tek) 'Tanrı' değildi; eski Türklerin kalabalık panteonundaki sayısız *tengri*'den –en yüceltileni olsa da– yalnızca biriydi. Yeryüzündeki gündelik kargaşadan uzak, 'ışık ülkesi' göğün sakiniydi (Akpınar 1993, Avcioğlu 1985, Bayat 2007a, İnan 1976, 1987, 1995, Lot-Falck 1967, Roux 1994).

Yaşam doğanın, yani Ana Tanrıça'nın kucağındaydı; onun gücünün kontrolündeydi. Orta Asya bozkırları, yaşamı oluşturan, besleyici, cömert olduğu kadar, katı, acımasız, cezalandırıcı doğasıyla, göçebe Türklerin saygı göstermeleri gereken bir kutsal güçtü. Zira onun kucağında yaşıyorlardı ve bağımlılıkları 'mutlak' düzeydeydi. İyi, cömert, bağışlayıcı Han Ülgen, yardıma koş(a)mayacak kadar uzakta, oynak/kaypak/belirsiz doğa ise çok yakındaydı.⁴⁰ Göçebe

yaşam, kalıcı bir kültür ve teknoloji oluşturmaya izin vermiyordu. Doğadan bağımlılığı azaltmaya, hatta teknolojinin yardımıyla denetleme ve yönlendirmeye, madde ve enerjiyi kendi başınlığından çıkarıp 'insan için varoluş' kurgusuyla kullanmaya (Jaspers 1949), yalnızca bugünü yaşamak değil, geleceği de planlamaya olanak yoktu. Göçebeliliğin anlamı, beslenme ve korunma olanakları aramaktı (Divitçioğlu 1987, Johansen 1959). Doğa ana ne veriyorsa kabulleniliyor; cömertliği, yani besleyiciliği, koruyuculuğu azaldığında gereksinimler –yine doğa ananın kucağında– başka bir yerde aranmak üzere göç ediliyordu. Doğa-ana değişik şekilleriyle her yerdeydi; önemli olan 'gerçek' doyurucu ve koruyucu olanını bulabilmektir.

(Y)er değiştirmeler ... göçbeleri, hayatlarının yegâne sabit değerini ve hayatın besin kaynağı olan çevreyi en yakından tanımaya götürür. Toprak ve çevre her bir birey için dikkatin, dürüstlüğü, hayranlığın, yüreктen bağlılığın ve saygının tek nesnesi haline dönüşür... (G)öçebe, insanın hâkim olduğu bir dünyada oturduğu inancında değildir. Bu dünya insanlar tarafından değil, nesneler tarafından denetlenmektedir. Onun evreni insanbiçimli değildir. Beşerî olmayan varlıklarla ilişki kurmak için, ne aracı olarak işe yarayacak simgelere, ne de başka bir şeye ihtiyaç vardır. Göçebe içinde yaşadığı ortamı iyileştirmeye çalışmaz: Bu anlamda göçebe, nesneler ve *yaban* bir dünya tarafından denetlenmektedir ve o doğayla doğrudan temas halindedir... İster çoban, isterse avcı-toplayıcı göçebe olsun, yerleşiklerin yaptığı gibi kendi kültürünü doğaya dayatmaz.[*] Gruplar arası ve grup içi akışkanlık ve hareketlilik, merkezden uzak olma veya daha doğrusu birden çok merkezlilik, eşitlikçilik ve doğa üzerinde doğrudan etkili olma... İşte göçbelerin fikriyatına tesir eden bütün bu kutuplar, rit ve toplu gösterilere de yansır (Bonney 2000: 341).

Somut, çok-parçalı doğa gibi tasarımsal Ana Tanrıça da bütüncül bir kimlik göstermez. Gerçi Altay inancının sudan çıkan ve suda yaşayan, bütün tanrılardan önce var olan, yaratıcı olan veya yaratıcılık ilhamı veren 'Ak İne'si ilk bütünlüğü göstermesi açısından önemlidir ve Han Ülgen'den de önce var olması nedeniyle, Ülgen yaratıcılık vasfını ondan almaktadır. Ancak bu Ana Tanrıça'dan yalnızca yaratılış mitinde söz edilmektedir; daha sonrasına ait bir işlevselliği yoktur (Bayat 2007b, Ögel 1989, Türköne 1995). Gerçek an-

* Dayatılabilecek kadar devamlılık gösteren güçlü ve 'kendi-başına' bir kültürel dizge ve yöntem zaten mevcut değildir; mümkün de değildir –M.B.S.

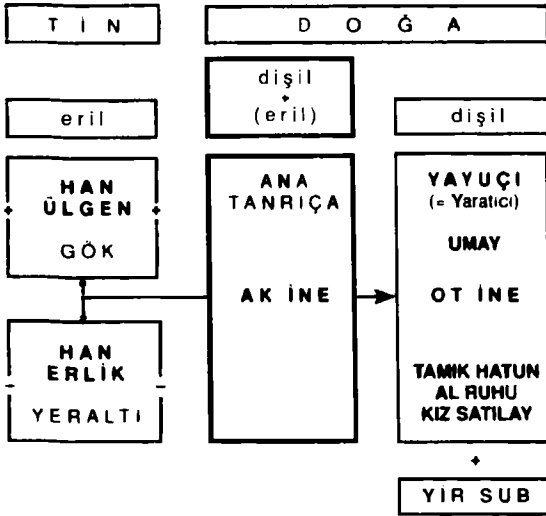
lamıyla 'Ana Tanrıça' dır; kendisiyle 'her şeyi kapsayan bütün' olarak kurulan ilişkide 'içinde/birlikte varoluş'un bulanık duyumsanması dışında ayrıntılı tanımlanması mümkün değildir: 'Peçesini kaldırmak' hiçbir zaman mümkün olmayacaktır (Campbell 1992). İyi ve kötünün öncesinde, ötesindedir. Tarih öncesi, bilinç öncesidir. Zira tüm tanımlama, adlandırma, anlamlandırma çabaları, öncesinde kendisini, 'her şeyi kapsayan bütün'den soyutlamış bilincin varlığını gerekli kılar.

Bilincin, eril ilke olarak doğuşu, Han Ülgen'in yaratıcılık işlevinin başlamasına koşut bir seyir izler. İnsanın suyun üzerinde, sudan ayrı, durabileceği, hareket edebileceği (yaklaşıp uzaklaşabileceği) bir zemin oluşmuştur ('Yağız Yer'). Suyun içinde kaotik, ayrıştırılamayan, her şeyi kapsayıcı, tutunma ve ayrılma imkânı vermeyen Ana Tanrıça, suyun dışında, yani yeryüzünde, aynı işlevleri daha ayrıışmış şekliyle sunan Toprak Ana ve taşıdığı doğa oluşumlarıdır. Yine her yerdedir; ancak işlevlerinin ayrıışmış olması, tanımlanmasına izin verir.

Artık 'yürüyebilen', 'kavrayabilen' bir bilinç söz konusudur ("Artık Ülgen memnundu, rahatı bulmuş idi/Üzerinde duracak bir yeri bulmuş idi"). Sürüklenmeye direnen bu *özerk eylemlilik yetisi* ile bilinç, 'hoş' (= besleyici, taşıyıcı, ısıtıcı, yatıştırıcı...) olana yaklaşabilir, 'nahış' (= yutucu, emici, parçalayıcı, acıtıcı...) olandan uzaklaşabilir. Burada vurgulanması gereken bir nokta, 'hoş' ve 'nahış'un, bu nitelikleriyle nesne'yi yaşantılayan özne'nin içinde bulunduğu durum, yeterlilik derecesi ve gereksinimlerine göre değişebileceğidir. Hoş olarak algılanan, bir başka durumda nahış olabilir.

Bütün olarak alındığında, doğa her yerdedir. Hoş ve nahış, haz ve acı, iyi ve kötü onun içindedir. Çıkış ondandır; yaşam onda geçer, dönüş onadır.

Ana Tanrıça ('Ak İne' • 'Yağız Yer') nitelik ve niceliğinin bölünmesi (bkz. Şekil 12) yoluyla oluşan çok sayıda tanrı, tanrıça ve ruh arasında, temsil ettikleri güçlere göre, av ve besi hayvanlarının, bitkilerin, ateşin, dağların, ormanın vb. hâkim(e)leri, çocukların, lohusaların, evin, ocağın koruyucuları ayırt edilebilir. Eril öğeler –tinsel boyuttakinden farklı olarak– henüz Doğa Ana'dan (doğurucu dişil öğeden) ayrılmamış, ayrıışmamıştır. Bu nedenle doğa öğelerinin her iki cinsiyetten güçlere atfedilmesi şaşırtmamalıdır. Eril'in dişil'



Şekil 12: Şemada, gerek işlevselliği, gerek görüngüsü, gerekse anlamı ile dişil ve erili birlikte kapsayan Ana Bütün'den başka bir şey olmayan ilk-sel Ana Tanrıça'nın ayrışması ve eril ilkenin özerkleşmesine koşut seyirle dişil ve eril ilkelerin özgün işlev, görüngü ve anlamlılıkla insanın oluşma sürecinde yerlerini aldıklarını görüyoruz. Bu gelişim, bilinçlenme serüvenine ait bir dizgeleşmedir. Dişil ilke doğayla bağlantısını sürdürürken, eril ilke olabildiğince/yapabildiğince doğadan ayrılmış, ayrı çekim ve denetim odağı haline gelmiştir. Ayrıca 'iyi', göğe doğru doğadan uzaklaşırken, 'kötü', doğayla bağlantılı kalmıştır ve 'iyi tin' tarafından denetime alınmaya çalışılmıştır. Bu ayrışma, insan zihninin varoluşu anlamlandırma çabalarında çok belirgin iki kutup olan 'tin-madde'/ruh-beden' zıtlıkları arasındaki egemenlik ve denetim mücadelesiyle iç içe (evrensel) bir çizgiyi izler. Mutlaklığı ile tektanrı inancı ve ruh'un doğa'dan ayrılarak özgürleşmesi, ancak insanın, soyutlama ve sembol yaratma yetisinin arttığı daha 'ileri' bilinçlilik düzeylerinde mümkün olacaktır.

den tam ayrışması, tinsel gücün ortaya çıkması ile, tinin doğadan ayrılmasıyla mümkün olacaktır. Söz konusu olan, babacıl eylemlilik ilkesinin ağırlık kazanmasıdır. Bunun için gerekli olan, yani insanı su ve topraktan tam anlamıyla ayrıştıracak olan gücün temsilcisi, salt tinden oluşan *eril ilke* henüz yeterince soyutlaşmamıştır; hem çok uzaktadır (*mavi gök* = Gök Tengri), hem de henüz doğa ana, yani Ana Tanrıça'ya karşı kutup oluşturacak kadar güçlü (ve bilge) değildir. Yaratılış miti, asıl güçlü ve bilge olanın Ak İne olduğunu

göstermektedir. Han Ülgen, yaratıcı güç olarak görünse de, aslında Ak İne'nin buyruğunu uygular durumdadır. Kutsal söz, Ak İne'nin denetimindedir. Tarihin, yani bilinç(lenme) sürecinin ileri dönemlerinde Ak İne imgesi belirsizleşecek, silinecek ve tüm yaratıcılık atfı yerden göğe, Gök Tanrı'ya kayacaktır. Ancak yaratılış sonrası insanoğlunun günlük yaşamda birebir ilişki içinde olduğu güçler yine doğa güçleri, yani Ana Tanrıça ardılları olacaktır.

Bilinemez, denetlenemez müthiş güçleriyle doğa'nın insaf ve himmetine kalmış varoluşuyla insanoğlu –zorunlu olarak– ona saygı duyar, ondan korkar. En içten, en canlı şaman yakarışları ve övgüleri, ocağın koruyucusu Ot İne (Ateş Ana) için söylenmiştir. Gerek somut karşılığıyla, gerekse mecaz olarak 'ocağın sönmesi' eski Türkler için olduğu kadar, günümüz Türk insanı için de ürkülen bir tehlikedir; dua ve beddualarda ocağa sıkça atıfta bulunulur.

Ateş efendi-ruhu..., Sibiryâ halklarının büyük çoğunluğunda, ocağın alevlerinde eğik bir vaziyette oturan ihtiyar bir kadın şeklinde tasavvur edilir. Her aile, kabileye ait olan çadırın ortasında yaşayan bu ruhu büyük bir titizlikle korur. Tunguzlar, herhangi bir yabancıнын evin ocağından köz almasına ve hatta oradan tütününü yakmasına bile asla müsaade etmezler. Zira doğacak çocukların ruhlarının ocağın ateşinde dans ettiğine inanırlar... (B)u ruhlar gökten duman bacası yoluyla inmişlerdir ve evin kadınlarından birinin vücuduna girmek üzere beklemektedirler. Goldlarda evliliğin en önemli aşamalarından birini, gelinin yeni evinde 'ateş ana'ya takdim edilmesi ve ondan 'iyi bir hayat ve çok çocuk' vermesini istemesi oluşturmaktadır... Ateş-ninenin bakımı ve onu söndürebilecek her şeyden uzak tutulması görevi özellikle kadınlara aittir. Geceleyin ateşin sönmemesi için kora büyük bir kayın kütüğü atılır. Yolculuk sırasında yine kadınlar bir önceki konaklama yerinden, kayın ağacı kabuğundan yapılmış bir kap içerisinde nemli köpükle örtülü bir köz (köseği) taşırlar ya da kollarının ucunda tersyüz edilmiş yenlerine bir tutam kül sokarlar. Yeni konaklama yerinde ateş yakılmadan önce, bu kül veya köz yeni ocağa konur ve ateş-ninenin oraya yerleşmesi arzu edilir. Savaş zamanlarında ise düşman kabilelerin ateşleri söndürülür. Böylece onlar simgesel açıdan ölüme mahkûm edilir. Ateş-nineyi rahatsız etmemek için bir dizi tabuya titizlikle uyulması gerekir. Ateşe asla su ya da çöp dökülmez... yaralanmasından korkulduğu için, ateşi aniden karıştırmamak ... gerekir (Bonnefoy 2000: 210-1).

İ.S. 7.-8. yüzyıllarda kazanmış olan Orhun yazıtları, doğumu kolaylaştıran, lohusaları, bebekleri ve hayvan yavrularını koruyan Umay'

dan saygı ve şükranla bahseder. Manas Destanı'nda "koruyucu büyük anamız azize Umay" olarak anılır. Umay'ın kelime anlamı, *ana rahmi, göbek, son/ ikiz, kuş* vb. gibi farklılıklar gösteriyor.

Yakutlarda ... 'Umay' ruhunun bütün görevleri ve sıfatları *ayısıt* denilen ruhlara verilmiştir. Ayısıt-yaratıcı, bereket ve refah sağlayıcı dişi ruhlar zümresine denir. Bunlardan kimi insan yavrularını ve kadınları, kimi de hayvan yavrularını ve dişi hayvanları korurlar. Ayısıt'lar dağınık halde bulunan hayat unsurlarını toplayıp birleştirir ve 'kut' yaparlar. Bu 'kut' denilen nesneyi ana karnındaki çocuğa üflerler. Böylece çocuğa can verirler (İnan 1995: 37).

Umay'ın kutsallığı, annelerin ev ve aile içi saygınlığında somutlaşmıştır.* İyi (Ak) Umay'm karşıt kutbunda 'Kara Umay' (Umacı/ Umac) kötülük kaynağıdır, çocuklara ölüm getirir. Hakaslarda, *Çe-ek İmay* (Açgözlü Umay) olarak tanınır. Akıl hastalığı veren *Tamık Hatun*, cinayet ve intihara sürükleyen *Kız Satılay*, bütün kötü ruhların anası *Kün Cölörüme Hatun*, lohusalara musallat olan *Al Ruhı* (Albastı/ Al Karısı/ Albız), sarılık yapan *Sarı Albastı* (Saraltmış), ölü yiyici *Kaftar*, çocuk yiyici *Kuşkaftar*, çocukları kandırarak öldüren *Kayış Baldır*, insan eti yiyen *Yelmegen*, kötü dişil'in diğer temsilcilerindendir** (Avcıoğlu 1985, Bayat 2007b, Divitçioğlu 1987, İnan 1987, 1995, Lot-Falck 1967, Türköne 1995).

Her şey canlıdır; tüm yeryüzü iyi ya da kötü ruhlarla doludur. Bulundukları maddeden soyutlanamayan bu ruhlar insanların ve diğer canlıların yaşamı üzerinde etkilidir:

Şamanistlere göre bütün dünya ruhlarla doludur. Dağlar, göller, ırmaklar ('yer-su') hep canlı nesnelerdir. Takdis ettikleri Alaş, Tannau, Hangay, Altay dağları, Abakan, Kem (Yenisey), Katun, Bey, Sütgöl ırmak ve gölleri şamanistler için yalnız coğrafi isimler değil, fakat konuşan, duyan, evlenen, çoluk çocuk sahibi varlıklardır. Bir şamanistin dağlardan ve ırmaklardan bahsettiğini dinlerken bunun gözle görülen dağlardan ve sulardan mı,

* İslamlaşma sonrası Kırgızlar Umay Ene'nin özellik ve işlevlerini Hz. Muhammed'in kızı ve Hz. Ali'nin eşi Batma'ya (Hz. Fatma) aktarmışlardır. Hristiyanlığı kabul eden Karaçay-Balkarlarda Umay, Hz. Meryem ile birleşerek çocukları ve annelerin hâmisî *Bayram-biyçe*'ye şekil vermiştir (Bayat 2007b).

** İslamiyeti kabul eden Türklerde bu kötü ruhların bir kısmı küçük değişikliklerle halk inancında varlıklarını sürdürmüşler, bir kısmı ise yerini cinlere terk etmiştir.

yoksa bu coğrafi isimleri taşıyan insanoğullarından mı bahsettiğini fark etmek güçtür; ruh bizzat dağdır, dağ bizzat ruhtur. Şamanistlerin bu inanmalarında çok eski ve iptidai animizm devrinin hatıraları yaşamaktadır (İnan 1995: 50-1).

Animizmin evreninde, insan 'şeyler arasında bir şeydir'... her şeyin bir 'ruh'u, ya da 'can'ı, ... 'sübjektivitesi' vardır. Bu evrende insan/insan dışı-doğa arasındaki ilişkiler aynı insan/insan ilişkileri gibidir ve genel kuralı bozmazlar. Taş ya da ağaç ya da nehir bir 'can'a sahiptir, aşağı değildir, yukarı da değildir (Çamuroğlu 1992).

Yeryüzünün bütüncül bir tanımı olan Yir-Sub, yani dağlar, nehirler, göller, ormanlar, mağaralar vb. animist Türkler için canlıydı ve insanlarınkine benzer gereksinimleri, duyguları, beklentileri vardı; bilinçliydi, 'özne'ydiler.⁴¹ Yir-Sub ruhlarının, hâkimi oldukları şeylerden veya yerlerden ayrımını yapmak çok zordur:

Şaman dualarında açıkça anlaşılıyor ki şamanistler dağ ruhları bulunduğunu tasavvur etmekle beraber doğrudan doğruya dağın kendisine de ibadet ediyorlar, onu canlı ve her şeyi duyan bir varlık tanırırlar (İnan 1976).

Yir-Sub ruhları doğa kutsallığının taşıyıcısıdır. Kozmik düzenin devamlılığını gündelik yaşama doğrudan veya dolaylı müdahaleleri ile sağlarlar. İnsanın davranış ve tutumuna göre, yardımcı veya cezalandırıcı işlevleri önplana çıkar. Kurban sunmayanlara zararları dokunabilir. Kendileriyle doğrudan ilişkinin mümkün olduğu bu ruhlar, tengri'lerden tamamen bağımsızdırlar; kimi şaman dualarında Ülgen'den bile önce zikredilirler. Soyon ve İrkitler, Ülgen'i hiç tanımaz, Yir-Sub'u baştanrı kabul ederler. Yir-Sub, Ana Tanrıça'nın değişik özelliklerini temsil eder. Burada animist dünya görüşü için pek anlamlı da olmayan 'tengri-ruh ayrımı'nın zorluğunu ve gereksizliğini vurgulamak istiyorum: Ayrım belki, daha az ya da daha çok güç sahibi olma ve gündelik yaşama yakınlık temelinde göreceli bir sınıflama içinde mümkün olabilir (Avcıoğlu 1985, Bayat 2007a, b; Bozkurt 1995, Gersi 1991, İnan 1987, 1991; Türköne 1995, Vitebsky 1995).

Tüm Kutsal'ın doğurucusu olan kapsayıcı Ana Tanrıça sonradan zuhur eden tüm ruh ve tanrı/tanrıçaların evvelidir. Buna koşut olarak, eril güçler, Ülgen ve Erlik (Erklik/Yerlik) ilk hallerinde dişil kutsal olarak tasvir ediliyorlardı. Bu güçlerin başlangıçtaki dişil özellikleri zamanla zayıflamıştır ve ağırlıklı olarak eril gruba kaymışlardır.

Kırgız-Kazak lehçelerinde 'ülken' kelimesi büyük ve ulu anlamlarını ifade eder. Buryat dilinde 'ülgen' kelimesi yerin sıfatı olarak 'Ülgen jixe da-ida' harfiyen 'Ülgen-uluyer' demek olup aşağı yukarı 'anamız yağız yer' anlamına gelir. Buna göre eski şamanizmde Ülgen'in yer tanrısına ad olduğu anlaşılr (İnan 1995: 31-32).

'İyi'nin ve 'kötü'nün ayrı tutulması ikili bir inanç dizgesine zemin hazırlar: Karanlık yeraltı âleminin hâkimi olarak gördüğümüz kötücül Erlik Han, iyicil Han Ülgen'in tam anlamıyla zıt kutbundadır. Ak İne'nin yer aldığı yaratılış mitinin, büyük olasılıkla Hint-İran ve Yahudi-Hristiyan mitlerinden etkilenerek değişmiş versiyonlarında, yaratılış ikili bir pencereden anlatılmıştır: Ak İne (suda kayboluşuna koşut olarak) mitin içeriğinden kaybolmuş, yaratılış Ülgen (iyi) ve Erlik (kötü) arasındaki mücadeleye bağlanmıştır (Bayat 2007a, Ögel 1989, Türköne 1995). Bu ikilinin, Türklerin İslam öncesi dönemde ilgi duyduğu Zerdüş inancındaki *iyi* Ahuramazda ve *kötü* Ehrimen arasındaki mücadeleye benzer bir karşıtlık içinde olmaları dikkat çekicidir.

Erlik, Ülgen'den bağımsız bir güç odağıdır. Yaratılış mitlerinde Erlik'in de Han Ülgen gibi yaratma gücüne sahip olduğundan söz edilir. Ülgen'in yeraltındaki 'karanlık' kardeşidir. Yapıcı enerjinin (yaşamın) sahibi Han Ülgen'e zıt olarak Han Erlik yıkıcı/kıyıcı şiddetin, ölümün sahibidir. 'İyi' ve 'kötü'nün ayrılığı, bir araya getirilememesi, yani tek bir 'bütün'de bağdaşamamaları hususu, hem bireysel psikoloji hem de inanç sistemlerindeki gelişim basamakları açısından konumuzu doğrudan ilgilendiren bir noktadır. Bireysel psikoloji açısından konu önceki bölümlerde irdelenmiştir. İleride farklı bağlantılarla tekrar ele alınacaktır.

Erlik de Ülgen gibi eril bir ögedir. Ana Tanrıça'nın (dişil ögenin) nereye kaybolduğu sorusuna yanıtın bir diğer bölümünü Erlik Han'a yakıştırılan özelliklerde buluyoruz. Erlik eril olmasına rağmen, Ana Tanrıça'nın yutuculuk, parçalayıcılık gibi en olumsuz/ürkütücü niteliklerini taşıyan bir 'kötü neme'dir (kötü ruh). Erlik'in daha eski dönemlerde dişil özelliklerle tasvir edilmiş olması, Şaman dualarında 'iri göğüslü kadın' olarak tanımlanması, Erlik'in eril'e dönüşüm göstermiş ama aslen dişil bir güç olduğuna işaret etmektedir. Dişil nüvesi, Erlik'in geri-yutucu olduğu kadar doğurucu da olmasının nedenidir:

Teleütler, çocuk ruhunu (*kutunu*) Dayuççi (*Yayuçi*) vermediğinde, Erlik'ten isterler. Erlik'e verilen kurban merasiminden sonra ailede çocuk dünyaya gelirse, bu çocuğa cehennemden veya Erlik'ten doğan anlamını taşıyan isim verirler (Bayat 2007 a: 333).

Han Erlik ölümün hâkimidir. 'Kan içici, korkunç ihtiyar' olarak tanımlanır. İnsanlara her türlü kötülüğü yapar; gönderdiği felâket ve hastalıklar onun kurban isteme mesajıdır. Aldığı canları yer altında ki karanlık dünyasına götürür, kendisine hizmete zorlar. Kendisinden korkulur, ama pek saygı gösterilmez; hisminden kurtulunmak için sunulan kurbanlar genelde makbul olmayan zayıf, hasta hayvanlardır (Avcıoğlu 1985, Bayat 2007a, Bozkurt 1995, İnan 1976, 1987, 1995; Lot-Falck 1967, Türköne 1995).

Özerkliği, bilinçliliği ve bireyselliği 'öldürücü' yanını dikkate aldığımızda, eril olmasına rağmen, Erlik Han'ın Ana Tanrıça'dan tam bağımsızlaşamamış eski Yunan Ölüm Tanrısı Thanatos benzeri bir güç olduğunu ileri sürebiliriz. 'Kötü'nün zıt kutbu olan 'iyi'nin temsilcisi Han Ülgen'in şahsında da benzer şekilde, Ana Tanrıça'dan 'bağımsızlaşamama/özerkleşememe' durumuyla karşılaştığımıza yukarıda değinmiştik.

Ancak Han Ülgen'in göğe yerleşmiş olması, yeryüzünden (doğa ana'dan) uzaklaşma yolunda, yurdu yeraltı olan, yani doğa ana'nın karanlık derinliklerinde oturan Erlik'ten daha ileri bir ayrışma gösterdiğine de işaret eder. Bu sava koşut bir uygulama, Ülgen'e ancak erkek 'ak kam'ların âyin yapabilmesi, kadın şamanların ise yalnızca Erlik ve yir-sub ruhlarına tören düzenleyebilmeleridir. Ayrıca ay, güneş ve yıldızlardan yukarıda yaşayan (doğa-üstü) Han Ülgen, şaman'ın şahsında doğa insanı için erişilmez uzaklıktadır: Göğe çıkan yoldaki yedi (veya dokuz) engelin beşincisinden ileriye geçilemez. Han Erlik ise şamanlar için, doğrudan ilişkiye geçilebilen bir doğa gücüdür (İnan 1987, 1995).

•

Dişil ilkenin, tanrıça/ruh nitelikleriyle eski Türk inancındaki önemi, kadının, özellikle de annenin sosyal yaşamdaki saygın konumunu açıklar. Gerçekten de eski Türk topluluklarında, kadınlar erkeklerle çoğu alanda eşit konumdaydılar (Avcıoğlu 1985, İnan 1976,

1987, Türköne 1995). Mevcut ataerkil, atasoylu ve atayerli sosyal düzene rağmen, doğayı manipülasyona imkân vermeyen göçebelik içinde, mutlak doğa bağımlılığı, ruhsal gerçeklik şeklinde yerleşmiş ve sosyal düzende de yansımaları bulmuştu. Kadın anada, Umay'ın vücut bulmuş nitelikleri saygı görüyordu. Doğanın temsilcisi olan, onun gibi doğuran, besleyen, esirgeyen kadın ananın bu işlevlerine, doğanın koşut işlevlerine olduğu gibi, gereksinimin sonlanması –yaşam boyunca– söz konusu değildi.

Orta Asya kökenli mit ve masallarda, fizik gücü yüksek, kılıcı keskin, cesur, ama biraz 'deli' canlı, saf yanıyla her zaman telkine ve kandırılmaya müsait, ruhsal durumu değişkenlik gösteren, dürtüsellik, kolay öfkelenmesi, kışkırtılmaya açıklığı ile *çocuksu* çizgilerle betimlenen 'yiğit'lerin, berrak zihinli, bilge, uzakgörüşlü, müşfik/fedakâr, soğukkanlı/sâkin, 'koşulsuz iyi' olabildiği kadar, tüm yıkıcılığıyla 'katıksız kötü' de olabilen kadınlardan ne kadar farklı olduğu göze çarpmaktadır (İnan 1987, Gökyay 2006). Erkek (baba) imgesinin eski Türk topluluklarında hiç de tümgüçlü ve yüceltmeye zorlayan bir yanı yoktur. Erkek-baba da bunun farkındadır ve (iyi) kadın-anayla ilişkisini bu şekliyle kabullenmektedir. Zorda kaldığında bilge/esirgeyici rolünü benimsediği kadın-anadan yardım talep edebilmekte ve bunu bir sorun olarak yaşamamaktadır.

İnan'ın aktardığı bir şaman duası da [ataerkil-anacıl dizgede] dişi ruhların doğru yolu gösterme ve erkek ruhların yönetme fonksiyonlarına iyi bir örnek teşkil eder: "Ey benim solumda bulunan sopalı Hatun! Yolumu şaşırsam yolumu göster, ey büyük anam! Beni doğru yola gönder... Doğuda yaşayan kalın boyunlu babam, hakanım!" (Türköne 1995: 104).

Yorulan, zorlanan yiğit eve ('yurt'a) döndüğünde kadın-ana'nın her daim sıcak tuttuğu bir ocağın başında ısınabileceğini, karnını doyurabileceğini, yaralarının sarılacağını bilir; ancak kadının 'dişil alan hükümranlılığı'nı kontrol ve baskı altında tutması söz konusu değildir. Zira kadın, Umay ve Ot İne gibi, özerk, eril ilkedan bağımsız dişil ilke temsilcilerinin hâlesini taşımaktadır; 'kutsal dişil' tarafından korunmaktadır. Türk kültüründe, "kadının diğer bütün konularda aşağı statüde, hatta mal konumunda olduğu durumlarda dahi, onun anne olarak değeri genellikle korunmuş; bu konumdaki saygınlığını genellikle yitirmemiştir. Başlangıçtaki tek doğal ilişki olan

anne ve yavruları ilişkisi, tüm dönüşümlere rağmen, devam etmiştir" (Türküne 1995).

Berktaş'ın tektanrılı dinler öncesi Mezopotamya için söylediklerini, daha geç dönemlerde de, tanrıların ve ruhların cirit attığı Türk coğrafyası için tekrar edebiliriz:

İ.Ö. 2000 yıllarında kadınlar ve erkekler tanrılar ile tanrıçaların temsil ettiği gizemli dünya karşısında henüz aynı konumdaydılar. Yeryüzünde var olan kötülüğün kaynağını ve ölüm olgusunu açıklamak için toplumsal cinsiyet farklılığı kullanılmıyordu. Dünyadaki acı ve ıstırapın kaynağı, kadın-erkek farkı gözetmeksizin, insanların tanrılara karşı görevlerini yerine getirmemiş olmalarında yatıyor, Kutsal'ın kadında da cisimleşebileceği ve aşkınlığın mutlaka erkeklikle özdeş olmadığı düşüncesi hâlâ varlığını koruyordu.

Gerçek yaşamda kadınlar kamusal rollerini yitirmiş ve statü açısından gerilemiş, doğurganlık yetileri ve cinsellikleri eski saygınlığını kaybetmiş olsalar bile, tanrıçalar varlıklarını sürdürdükçe ve insan yaşamına egemen olduklarına inanıldıkça, kadın ile erkeğin özsel eşitliği kavramını insan düşüncesinden ve duygularından silmek mümkün değildi. Tanrılar önünde insanların kadın-erkek farkı olmaksızın eşit sayılmasının, kaçınılmaz olarak, günlük yaşamda da etkisi vardı. Kadınlar, insanlar ile doğüstü güçler arasındaki dolayımı sürdüren özneler olmaya devam ettikçe, yani kutsal olan ile doğrudan ilişki kurabilme konumunu yitirmedikleri sürece, toplumda erkeklerden farklı bir role ve işleve sahip olsalar bile, birer insan varlığı olarak özsel eşitliklerini korumaktaydılar (Berktaş 1996: 50).

Günlük yaşamı cinsiyetler (ilkeler) arası bir işbirliğinin ve tamamlayıcılığın belirlediğini söylemek mümkündür: Av, savaş ve kısmen hayvancılık alanlarında erkeğin, çadır içinde ve günlük toplumsal faaliyetlerde ise kadının işlevselliği ve yeterliliği önplana çıkarılmıştır (Üçüncü 1986).

Bilinç henüz bütünüyle eril ilkeyle özdeş değildir; tin-madde, ruh-beden birlikteliği henüz ayrıışmamıştır. Bilinç 'tinsel' olarak değil, 'doğanın bilgeliği' (dişil bilinç) olarak dişil ilkenin tekelindedir. Eril öge, yani erkek-baba, 'yaşayabilmek' için dişil ögenin, yani kadın-ananın yönlendirmesine muhtaçtır; mitolojik örneği, Ak İne-Ülgen ilişkisinde belirgindir. Yaşam henüz fazlasıyla 'doğa'dır ve tek kutupludur: İnsan hep anne kucağındadır (Şekil 13).

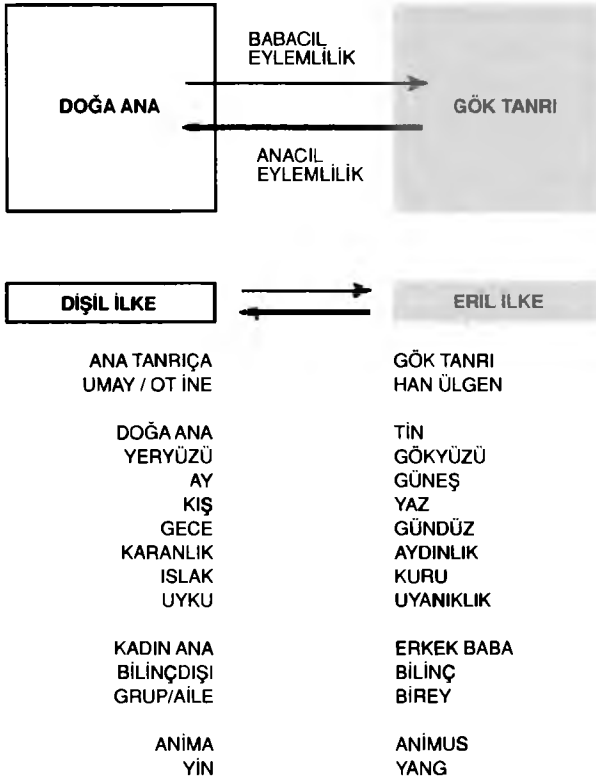
Bu tutum 'anacıl' psşik gerçekliğe uyan bir tutumdur. Anacılık ruhsal vektör niteliğiyle, anneye yönelimi içerir. Anacıl eylemlilik

tek bir alanda ve kısıtlı bir zamanda da olabilir, bütün yaşam alanlarını kapsayacak kadar geniş ve kişilik örgütlenmesini etkileyecek kadar uzun süreli/devamlı da. Genel anlamda 'anne/dişi' özellikleri taşıyan her nesneyle kurulan her ilişki anacıl (veya anakaç) vek-törlerle tanımlanabilir.

•

Göçer ya da yarı-göçer yaşam tarzı, hayvancılık ve avcılığın (bazen yağmacılığın) ağırlıkta olduğu, yerleşik tarımcılık ve rençberlikten çok farklı dinamiklere sahip bir kültürdür. Göçebe yaşam doğanın işlenmesine, insan egemenliği altına alınmasına izin vermez. Göçebe, doğaya kendini uydurmaya, onu mevsimsel ve yöresel değişimleriyle takip etmeye çalışırken, yerleşik kültür, yerini yurdunu terk etmeden onun koşullarını kendi yaşam biçimine uyarlamaya, doğayı kullanmaya çalışır. Göçebe yaşamda, yerleşik düzendekinden farklı olarak doğa-ana ne sunarsa o kabul edilir. 'Eski(yen)'nin verecekleri azaldığında ya da tükendiğinde, yeni yaşam kaynakları aramak için göç edilir ve oradaki 'yeni' doğa-ana'nın beslenme-barınma olanakları kullanılır. Toprak Ana'yı 'yapay' zorlama (dölleme) daha sistematize edilmemiştir (Bonney 2000, Güvenç 1995). Doğadan ayrışmayı mümkün kılacak bir babacılık bu durumda henüz zayıftır; anacıl-anakaç yönelimler her türlü devinimi açıklayabilir. Ancak tüm eylemlerin gerçekleştiği yer ana-kucağı içidir; dolayısıyla hepsi dişil işaretli parça-yşam alanları arasındaki hareketler *sahte* anakaç ve anacıl eylemlerdir.

Tarım yoluyla toprağın işlenmesi ve yerleşiklik, insanın doğadan, eril ögenin dişil öğeden ayrışabilecek ve onu denetimi altına alabilecek kadar güçlenmiş olması, bilincin asal yöneliminin *eril ilke*'nin işaretini taşıması demektir: Yerleşik sosyal düzen her zaman babacılığı gereksinir. Yerleşik tarım toplulukları, doğayı işleyerek, 'iyi' ve 'kötü' yanlarını birleştirebilecek bir teknoloji ve kalıcı kültür oluşturma imkânını elde etmiş topluluklardır. Doğadan bir ölçüde ayrıışmışlardır, ancak bu, doğadan kopuk yaşamak değildir. İnsanın (bilincin) doğayı kontrol edebiliyor olması demektir. Bir Ana Tanrıça kültü olsa bile, bu kült soyut bilincin ürünü olan tinselliğin hizmetinde veya denetimindedir. Anaerkil ya da ataerkil; sosyal güç ve



Şekil 13: Anacılık ve babacılık eylem kutupsallığında dişil ve eril ilke temsilcileri.

prestij hiyerarşisinden bağımsız, beslenme ve korunma gereksinimlerini karşılayacak bir 'anne'ye her insanın ve her kültürün gereksinimi vardır. Oluşan kültür her ne kadar babacıl yönelimin; yani doğaya, bilincin kavrayabileceği bir düzen getirme çabasının ürünüyse de, hem kullanılan malzeme, yani işlenilen, bütünüyle doğadır; hem de bilincin zaman zaman –kurulu düzenin verdiği destek ve güvenle– anacıl yönelimle, yaşamın kaynaklarına inmesi, babacıl alanda kullanabileceklerini geri getirmesi gerekmektedir.

Göçebe yaşamda 'tek anne' zorunluluğu yoktur. Doğa Ana her yeredir; her yer 'yir-sub'dur. Yerel değişiklikler, yönelme ya da

uzaklaşma şeklinde göç hareketlerine neden oluşturur. Göçebe için hiçbir yere, her şeyiyle bağlanma gereksinimi yoktur. Reddeden, cezalandıran (engelleyen, hüsrana uğratan) parça-anne, geniş anlamda anne işlevi gören Doğa Ana'nın başka bir yerinde daha iyisini bulabilmek amacıyla rahatlıkla terk edilebilir. Bir yerin (nesne'nin) hem iyi, hem kötü yanlarını yaşayarak ve her şeye rağmen ilişkiyi devam ettirerek bütünlük içinde algılanmasına koşut ruhsal dinamikler, göçebe topluluklar için gerekli değildir. İyi anne, bir gün kötü davranırsa, iyisi başka bir yerde herhalde mevcuttur, bulmak için göç edilir.

'Tek anne' tasarımı, Nesne İlişkileri Kuramı'ndan bildiğimiz gibi, ancak 'iyi' ve 'kötü' anne tasarımlarının, bir araya getirilebilmesi ve bir bütün oluşturmaya mümkündür (Kernberg 1976). İkiz değerli (*ambivalan*), çelişkileri içinde barındırabilen (hem iyi, hem kötü/yeteri kadar iyi, katlanılabilecek kadar kötü) bütünlüğün sağlanmasından önceye ait dönemlerde, 'iyi' (besleyici, koruyucu, ısıtıcı) anneye doğru *anacıl* ve 'kötü' (reddedici, yutucu, emici, parçalayıcı) anneden uzağa *anakaç* eylemler birbirinden ayrı tutulur. Ancak bu eylemler, zorunlu olarak annenin alanında, onun kapsayacağı uzam içinde kalan bir örüntü oluşturur. Baba imgesi henüz zayıftır ve annenin alanı'na ait bir büyüklüktür. Çocuk babayla birlikte iken de annenin uzamı içindedir. Gerçek anlamıyla 'bilinç'ten söz edebileceğimiz, soyutlama ve yansılama yetisinin geliştiği, annenin ikiz değerli bir bütün olarak algılanmaya başladığı dönemde (yaşamın 18.-24. ayları) anacıl ve anakaç eylemler için de bir ikiz değerlilik söz konusudur. Zira anne hem iyi, hem de kötüdür. Kendilik ise henüz yeni ayrılmış, bütünleşme çabasıdadır; kendilik ve nesne bilinçliliği, bütüncül kavrama anlamında zayıftır. Bu aşamada 'yeni yetme kendilik', gerçekte hep var olan, ancak şimdi anneden ayrı bir bütün birim olarak algılanan babada bireyleşme, özgünleşme, özerkleşme desteği bulur. Babanın 'bütünleştirici' bilincine öykünürken, onu kendi ruhsal dünyasını bütünleştirmek için kullanmış olur.

Yukarıda animist göçebe eski Türk toplulukları için çerçevesini ve dinamiklerini çizmeye çalıştığımız ruhsal ve kişilerarası örüntü, çocuğun psikososyal gelişiminde özgün bir model sunmaktadır. Her ne kadar 'sınır (*borderline*) kişilik örgütlenmesi' (Kernberg 1976, 1999) modelini çağrıştıracak bir örüntü ise de, patolojik olarak tanımlanması hata olurdu: Animizmin ve göçebeliliğin belirlediği bir

yaşam tarzıdır ve o koşullar içinde gayet yeterli işlevselliği vardır.

Geniş anlamda dişil ögenin (Doğa Ana'nın) egemenliği ve kaplayıcılığı, eril ögenin, dişil öge içindeki bireyselliğinin, dişil öge desteği olmadan zayıf kalmasına neden olmaktadır. Ancak bu zayıflık, dişil ögenin (kadın-ana'nın) desteği (beslemesi, esirgemesi, yönlendirmesi vb.) ile rahatsız edici boyuta ulaşmamakta, ('ana') merkez-uydu modeline uygun bir git-gel eylemliliği içinde eril öge tarafından da tercih edilmektedir. Erkek babanın 'yaratıcı' gücünün potansiyelden gerçekliğe (gerilimden eyleme) dönüşmesi, henüz doğadan ayrışmamış olan 'tinsel'i elinde tutan kadın annenin 'tinsel döllemesi' olmadan gerçekleşmemektedir. Bu ilişkinin birincil örneğini Ak İne ve Han Ülgen arasındaki ilişkide görüyoruz. Ana Tanrıça kendisine kutsal 'söz'ü öğretmeden, Han Ülgen (yaratıcı Gök Tanrı) çaresiz ve şaşkındır. Ak İne yalnızca yaratıcılık tohumunu ('söz'ü) Han Ülgen'e vererek onu döllemekle kalmaz, dölleyici erkin Ülgen'de olduğu yansımalarını da verir. Dünyayı ve üzerindeki düzeni kurmanın ilk koşulu, yaratma iradesinin sahiplenilmesi, eylemlilikte kuşkuya düşülmemesidir: "Yaptım oldu, de! Yaptım olmadı, deme!"

Burada Ülgen'in Ak İne'nin eşiti olmadığını, bir eril-dişil birlikteliğinden değil, çocuğun annesiyle ilişkisinden söz edilmesinin daha uygun olacağını iddia edebiliriz. Çocuk, yukarıda ayrıntısıyla ele alındığı gibi, bireyselleşmesi için, annesinin var'layıcı şefkatine ihtiyaç duyar. Bireyselleştirici nüve (anne tarafından) 'var'lanan' nüvedir, anne-çocuk ilişkisindeki olumlu/hoş/onaylayıcı yaşantılardır. Var(layıcı) olan'ın, yok(layıcı) olan'dan ayrışması, yani 'kötü' annenin olumsuzlayıcı/eksiltici şiddetinden (iyi annenin yokluğu'nun yaşattıklarından) uzak tutulması gereklidir. Yola devam edebilmek için, kötü'nün iyi'yi yok etmesini önlemenin yanı sıra, iyi'nin yok edilemezliğinden, gücünden ve sürekliliğinden emin olmak da gereklidir. Ak İne, Ülgen'e, annesi çocuğa, var'layıcı iradesini ve daha da fazlasını ayrışma nüvesi olarak hediye etmektedir: Ülgen'in (çocuğun)dünyasını kendisinin yarattığı ilüzyonunu ona 'varoluş önerisi' olarak sunmaktadır: "Yaptım oldu, de! Yaptım olmadı, deme!"

Yaratılış ayrışmadır. 'Eril' yani Han Ülgen olmadan, yaratılışın/ayrışmanın gerçekleşmesinin mümkün olmayacağı da ortadadır. Ayrışma projesi Ak İne'de içkindir. Ak İne, Han Ülgen'in fallik yaratıcılığına (dölleyen-dölenen ayrışmasına ve dölleme eylemine)

gereksinim duymaktadır: "Tut önündeki şeyi, hemen yakala!" buyruğu gerçi göklerden gelmektedir; ancak sesin sahibi Ülgen değildir; ona göre birincildir. Han Ülgen'den önce var olan 'Su ve Ak İne' olduğuna göre, sesin, 'suyun gökten gelen sesi', yani Ak İne'nin, (sonradan oluşacak) tinsel'e yansıyan 'genç eril bilinci henüz içinde tutan dişil bilinci' olduğu düşünülebilir. Zaten Altay Yaratılış Destanı'nda kendisinin mekânı olacak göğün, sonradan Han Ülgen tarafından yaratıldığı; yani başlangıçta yalnızca Su'yun yankılanan sesinden söz edilebileceği açıkça belirtilmiştir (Ögel 1989).

Ana merkezin önemi ve ona gösterilen saygının kaynağı, uydunun zaman zaman beslenmek, dinlenmek, yönlendirilmek için 'dış' serüvenlerinden geri döndüğünde sıcak karşılanacağı bir ocak başına (Ot İne!) duyduğu gereksinimdir. Ancak Ak İne/Han Ülgen prototipinde görüldüğü gibi, dişil öge de, yaratıcılığını, ancak erkek öge aracılığı ile gerçekleştirebileceğinin bilincindedir. Ayrıca ataerkil sosyal yapıda kendi sınırlarının, güç ve prestijinin, beslediği, ısıttığı, esirgediği eril ögenin eylemleriyle pekişeceğinin de farkındadır. Anne için bu gereksinimleri karşılayacak en yakın eril öge, oğlundan başkası değildir. Oğlunu doğurmuş ve (baskın) erkekler topluluğuna yollamış; ancak (ana) merkez-(oğul) uydu bağlantısıyla ataerkil bir toplumda konumunu saygın tutabilmiştir.

Kadın ve erkek arasındaki ilişki, gevşek sınırlı, kadın-ana merkezli bir model gösterir. İçeri-dışarı hareketi üstlenen eril ögedir. 'İyi' kadın-ana, 'iyi' doğanın temsilcisi olarak merkezdedir. Eylemlilik modeli ağırlıklı olarak kadın-anaya yöneliktir (anacılık); ilk planda onunla bağlantısını gözetir.

•

Yukarıda anlatılanların, mitolojik örüntüye yansıyan bir ruhsal eylemlilik yönelimi şeklinde ortaya çıkması, bu olguyu açıklamak için bazı yeni terimleri kullanmamı haklı çıkarmaktadır. Bachofen'in ana-erki (*matriarka*) ve Briffault'nun ana-merkezcilik (*matrisantisite*) kavramları eylem değil durum göstergesidirler ve ruhsal yaşantıları, bu yaşantıların tutum ve davranışlara yansımalarını ifade etmekten çok, sosyoekonomik ve hiyerarşik bir yapılanmayı ifade etmektedirler. Bireysel özerkliğin, grup-aile kimliğinin ötesinde bir dereceye kadar mümkün olduğu; ancak her zaman anneye, ait olu-

nan gruba doğru bir yönelimin, 'ana merkez-uydu' bağlantısının belirlendiği ruhsal yapının tanımlanmasında, bireyin (bilincin) eylemliliğine odaklanmak gerekmektedir. Anacıl eylemlilik (*matripetalite*), doğal olarak babacıl eylemlilik (*patripetalite*), anakaç eylemlilik (*matrifugalite*) ve babakaç eylemlilik (*patrifugalite*) kavramlarını da çağrıştırmaktadır.

Burada, dişil (anaç) öğeler arasına koruma, destekleme, aidiyet/birliktelik ve ortaklık/kardeşlik hisleriyle 'bağ'lama gibi işlevleriyle grubu, bireyin üyesi olduğu aileyi, soyu ve kabileyi de katmak gerekir. Göçebe yaşam, katı doğa koşullarında ve dış düşmanların varlığında, bir gruba ait olmadan tek başına var olmayı olanaksız kılar. Gerçi bu sav, her türlü yaşam koşulu ve zaman dilimi için geçerlidir; ancak eski Türklerin at koşturdukları, yurt dolaştırdıkları zorlu Kuzey ve Orta Asya steplerinde, insanın ilğinde hissettiği acımasız bir gerçeklik olması gerekir: Ölümcül Doğa-Ana'ya, ve diğer düşman kardeşlere karşı dost kardeşlerin birlikteliği yaşamsal önemi haizdir. Eski Türklerde –ve benzer tüm sosyokültürel koşullarda– bireysel kimliğin sadece kabile (boy) içinde geçerli olduğunu görüyoruz. Bireysellik bir ölçüde de olsa, kapsayan bütünlük çerçevesinde mümkündür; ancak boy dışında, bireyi tanımlamak için boy kimliği kullanılmaktadır (Avcıoğlu 1985, Ergin 1989). Dede Korkut Kitabı'nda da tek tek şahıslar üzerinden olsa bile, asıl destan kahramanı Oğuz boyunun kolektif kişiliğidir (Gökyay 2006).

Atayerli/dışevli, yani kadının evlenmeyle baba evinden çıktığı koşullarda kadın-analar için –eşlerin yanı sıra– asıl önemli eril öge, erkek çocuklardır. Erkek çocuk, kadın ananın 'erkekliği'dir; onu kendi uzantısı olarak erkekler topluluğuna sunar; dolayısıyla 'eril erk'i paylaşmış (ve dölleyerek artırmış) olur. Ancak böylesi bir kurunun tatminkârlığı, oğulun hiçbir zaman anneden bütünüyle ayrılması önkoşuluna bağlıdır. Bu, sosyolojik olarak atayerli-atasoylu dizge içinde karşılanabilir bir önkoşuldur. Psikososyal gelişim içinde birincil eylemlilik olan anacılık, yaşam boyu bazı gevşemelere rağmen sürer. Babaya (tine) yönelik babacıl eylem, babanın kendi anacılığının baskın olduğu durumlarda, 'ayrı' bütün-birim olarak algılanamaması nedeniyle, çocuğun ana-merkezden uzun süreler ayrı kalması için gerekli dış yerleşikliği sağlayamaz. Eski Türk mitolojisinde bu örüntüye koşut 'çocuk-baba' ilişki modelini, 'insan-Ül-

gen' ilişkisinde görüyoruz. Yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz gibi Han Ülgen dünyayı kendi başına yaratacak (tanımlayacak) kadar güçlü değildir, ve insanın dünya üzerindeki yaşamına uzak(laşmış) tır (*deus otiosus**). Ana Tanrıça (ve ardılları) ise her yeredir, doğa' dır; Ülgen'e akıl/yön verecek kadar bilgedir. Ana merkez dışına yönelmiş eylemler, çocuğun kendi hükümranlığını kuracağı kalıcılıkta olmaz; kısa serüvenler şeklindedir: Tez zamanda gidilir, tez zamanda dönülür.

Zorlu doğa koşullarında erkekler, ailenin ve taşınır mülkün korunmasına, fizik güç gerektiren işlere büyük zaman ayırmak zorundaydılar. Uzun süre avları, yağmalar, ticaret seferleri ve savaşlar nedeniyle bazen aylarca ailelerinden uzak kalıyorlardı. Çocukların temel büyüme ortamı kadınlar topluluğuydu. Kuzey ve Orta Asya steplerinin acımasız doğasında, yaşamsal önemi olan karşılıklı bağ(ım)lılık ve ailelerin iç içeliği, ayrıca kadınların da ağır işler görmek zorunda kalması, çocuğun birincil toplumsallaşma ortamının tek bir anne (ve baba) çevresinde gelişmesinden çok, anneliğin sık sık değiş-tokuş edildiği bir 'çoğul-anne' ortamı olduğunu açıklamaktadır (İnan 1987, Lot-Falck 1967).

Günümüz Türk coğrafyasında da sık rastlanan bu çocuk eğitim modeli, anne, annearne, babaanne, teyze, hala, komşu abla, komşu teyze vb. kadınlardan oluşan, ve bazen tek tek öğelerin birbiriyle geliştiği, farklı gereksinimlerin, farklı kişilerle karşılanma olanağı verdiği bir anne-ler topluluğu ('anne kolektifi') oluşturmaktadır. Volkan (1992) bu toplumsallaşma ortamının, 'asıl' annenin 'daima iyi' kalmasını sağlayacak şekilde, olumsuz 'kötü' anneye ait kısmi nesne tasarımlarının dışsallaştırılmasına zemin hazırladığına dikkat çekmektedir. Sonuçta, 'anne' tasarımı ikiz değerli (iyi-kötü karışımı) bir halde bütünleştirilememektedir. Benzeri bir gelişim paralel olarak kendilik tasarımı için söz konusu olacaktır: 'İyi' anne, 'iyi' çocuğun, 'kötü' anne, 'kötü' çocuğun annesidir.

* *Deus otiosus* ('durağan tanrı'): Yaratılmış düzenle veya insanlarla ilişkisini koparmış tanrı. Bu tasavvurda, Yüce Tanrı'nın diğer tanrılar veya göksel varlıklar üzerindeki otoritesi devam etmekle birlikte etkinliğini onlara devretmiştir... (V)ar olmanın zorlukları karşısında insan gökten çok yere yönelmektedir ve yalnızca yeryüzünde ölüm tehlikesi altında kaldığında göğün önemini yeniden hatırlamaktadır (Eliade 2003: 68-71).

Göçebe, doğa bağımlı, animist Türk toplulukları için de bu şema büyük ölçüde geçerlidir. Ancak üzerinde durulması gereken bir nokta, göç edilerek 'iyi anne'nin bulunabileceği, gereksinimin bir başka doğa parçasında mutlaka karşılanacağı yönündeki temel inançtır. Çocuk için de, gereksinimlerinin, birinde olmasa da, anne kolektifinin diğer bir üyesinde karşılanabileceğinin farkındalığı söz konusudur. Kötü olan, bir süre için terk edilir; daha sonra farklı bir gereksinim için yine ona yanaşılabilir. Yani iyi de olsa, kötü de olsa bütün 'kısmi' anneler, baskın 'iyi anne' kavramının içindedir: İyi anne bir yerlerde vardır. Göçer bu konuda iyimserdir. Ama anne (doğa) ile ilişkisi yalnızca gereksinim ve dürtülerin doyurulmasından ibaret kalır. Göçer faydacıdır; çevreci değildir: Annenin/doğanın ve imgesinin muhafaza (ve müdafaa, belki tamir) edilmesine gerek duyulmamasında, onun muazzam güç ve her yerdeki varlığına, tahrip edilemezliğine bir gönderme hissedilmektedir.

Doğa bütün tersliklerine rağmen genel olarak iyidir; karmaşıklığı içinde bütündür. Bu bütünlüğü belki –biraz zorlamayla– ikiz değerli bir bütünlük şeklinde değerlendirebiliriz. Doğada, iyisiyle kötüsüyle değişik dişil güçler vardır; ama iyi anne Umay, Ot İne her zaman ocak başında, merkezdedir. Yaşamı belirleyen 'güç' de odur.

Umay'ın eski Türk insanına ne ifade ettiğini, Bertay'ın Eski Mısırlı Tanrıçası İsis için söylediklerinde bulabiliriz:

İsis ... kadınların kendilerini özdeş hissedebilecekleri sevecen ve yardımsever bir tanrıça, erkekler için de şefkatli bir anne figürüydü (Bertay 1996: 27-8).

Yukarıda ayrıntısıyla ele aldığımız üçgen ilişki modeli, 'ayrışma-yeniden yaklaşma dönemi' dinamiklerinde kararlı bir takılmaya işaret etmektedir. Bu durum mevcut koşullar ve gerekler çerçevesinde işlevseldir; toplumsal kabullerden ayrı düşen herhangi bir ruhsal gerilemeyi kışkırtacak kırılganlığı taşımaz. Ancak kendilik ve nesne imgelerinin ikiz değerli *stabil* bütünleşmesi için gereksinilen zeminin mevcut olmadığını da ifade etmeliyiz. Kernberg'e göre (1976) sınır kişilik örgütlenmesi ile klasik nevrotik örgütlenme arasında yer alan kişilere özgü bu iç yapılanma ve ilişki örüntüsü içinde olduğu dış koşullar, (ortak ve bireysel) bilincin gelişim düzeyi ve işlevselliği gözetildiğinde 'patolojik' olarak nitelendirilemez.

Dördüncü Bölüm

DELİ DUMRUL: ANACIL EYLEMLİLİK İLE ATA ERKİ ARASINDA SIKIŞMIŞLIĞIN KAHRAMANI



Yorumbilimsel açıdan sembollerin ele alındığı bu bölümde, Psiko-mitoloji bağlamında Bilincin Gelişim Süreci ruhsal çözümleme yöntemleriyle irdelenmiştir.

MİT, MASAL ve rüyalarda olduğu gibi bilinçdışının 'örtülü' mesajlarının da bilinçli algılamaya ve yorumlamaya açık/anlaşılır hale gelmesi, bu oluşumlarda kendini gösteren sembol dilinin çözümlemesiyle mümkündür. Sembollerin çözümlemesinde temel ilkeler aşağıda sıralanmıştır (Cirlot 1971, Jung ve diğ. 1981):

1. Hiçbir şey anlamsız, tarafsız ya da rastlantısal değildir; her şey önemlidir, en küçük ayrıntılar bile.
2. Hiçbir şey kendi başına/bağımsız değildir. Her şey bir başkasıyla ilişki içinde anlamlılık kazanır. Bütün, parçanın anlam, nitelik ve niceliğini belirler.
3. Nicelik bazı durumlarda niteliği belirler; daha doğrusu söz konusu olgunun ortaya çıktığı koşullar niceliğin anlamını veren öğelerdir.
4. Her şey birbiriyle bağlantılı, anlamlı diziler içinde yer alır. Değişik diziler birbiriyle, bütün içindeki konumlarıyla ilişkili bir etkileşim içindedir.
5. Her şey bir başkasının sebebi ya da sonucudur (nedensel model); ya da nedensellik dışı birlikte tezahür söz konusudur (senkronistik model; Jung 1968).

6. Olgu ve figürlerin sembollerle bağlantısı, şekil/görünüm, eylem ve etkileri ile ortaya çıkış koşullarının çakışması/benzeşmesi ya da bazen karşıtlığı üzerinden yapılabilir.

•

Büyüme, kazanımlarla birlikte kayıplar da demektir. Çocuğun, erişkinler dünyasına yaklaştığı her aşama, 'eski'yi terk etmek, 'yeni'nin gereklerini özümsemek zorunluğunu getirir. Başlangıçta 'her-şey' demek olan ilksel ilişki, yani anneye birliktelik yaşantısı, zamanı geldiğinde eski'de bırakılacak yaşantıların en önemlisidir. Preoidipal dönemden çıkış aynı zamanda bir çatışmayı da getirir: Oidipal çatışma. Erkek çocuk annesinden giderek uzaklaşmak zorunda kalırken, bir üçüncü şahsın, yani babanın, anneye ilişkisinin daha kararlı ve dengeli olabildiğini, bazen babanın kendisine tercih edildiğini görür. Anneye bağıni kopartmak istemeyen erkek çocuk, bu bağı babasının yerine geçerek farklı bir düzlemde sürdürmeyi arzular. Bunun için de babasıyla bir rekabet ilişkisine girecek, onun yok olduğunu hayal edecek, bizzat ortadan kaldırmayı düşleyecektir. Ancak baba kendisinden daha güçlüdür ve çıkacak çatışmada çocuk büyük olasılıkla babası için kurguladığı sona katlanmak zorunda kalacaktır. Arzu ve korku arasındaki bu ikilem oidipal çatışmanın çekirdeğini oluşturur. Oidipal çatışmanın çözümü oğul için babasıyla özdeşim üzerinden gerçekleşir (Brenner 1993). *Erken [preoidipal] üçgenleşme, çocuğun (insanın) baba (kültür) ile ilişki içinde anneden (doğadan) ayrışmasıyla sonuçlanır. Geç [oidipal] üçgenleşme, çocuğa (insana), babanın (kültürün) sahiplendiğinden vazgeçerek, onu aşma zorunluluğunu ve imkânını sunar. Yaratıcılığın yolunu açan da bu zorunlu vazgeçişler.*

Bireysel psikolojik çözümleme, Dumrul'un yaşadıklarında, kabaça, —önce ikili bütünleşik (*dualunion*), ardından ikili (*dualistik*)—preoidipal dönemden çıkışın ve oidipal üçgende çatışmanın yansımalarını görür. İlk, büyülenmeci çocuk, nesnel gerçekliği öznel gerçekliğine itaate zorlamakta, dış gerçekliğin temsilcisi babanın varlığı/gücü yok sayılmaktadır. Pre-oidipal dönemin bağımlılığı da yadsınmıştır: Her şey oğul-kahramanın denetimindedir. Bu kurgusal zaferin balonu, babanın temsil ettiği dış gerçekliğin (eril ilkenin)

ezici gücüyle karşılaştığında söner. Yenilgi çârâcâr kabullenilir. Ancak hâkim sistem kendisine bir çıkış yolu da bırakır: Ortak değerlerin kabulü ve otoriteye itaat, çocuğa büyüme yolunu açacaktır. Pre-oidipal döneme dönüş yolunun kapanması ise, annenin ikamesi, yani bir (yabancı) eşe bağlanma olanağıyla telâfi edilecektir. *Sonuç*, iç gerçekliğin değil, dış gerçekliğin yengisidir. Ergenlikten erişkinliğe geçişin sancılarında, hatta doğumdan ölüme süren yaşam yolculuğunun bütün geçiş/dönüşüm evrelerinde, bu anlatılanlarla analogik çakışmalar teşhis edilebilir.

Öyküdeki bazı ayrıntılar, ortodoks psikanalitik kuramın çekirdek söylemi olan oidipal çatışmanın üçgen ilişki modelinin dışına taşan bir irdelemeye gerek hissettirmektedir. Bu ayrıntılar yeri geldiğinde tartışılacaktır.

Deli Dumrul Boyu'nu Analitik Psikoloji (C. G. Jung) kuramıyla bağlantılı olarak gözden geçiren Kemaloğlu, Deli Dumrul'un, erişkinliğe geçiş döneminin sancısını ve kimlik bunalımını yaşayan bir 'deli' kanlı prototipini karşıladığını vurgulamaktadır: Dumrul'un başından geçenler, çocukluğun ana-baba karmaşalarının çözülmesini, 'gölge' ve 'anima'nın bütünleştirilmesini, ana-babadan bilinçli bir ayrışma ile birlikte ruhsal (yeniden-) doğumu ve *çoktanrılı* ruhsal dizgeden, *tektanrılı* döneme geçilmesini öykülemektedir (Kemaloğlu 1986).

Armaner (1990), 'Deli Dumrul Boyu'nu, Euripides'in 'Alkestis'i ile karşılaştırmalı olarak, imbilim açısından çözümlediği çalışmasında, Tanrı ('olağanüstü evren') ile Deli Dumrul ('olağan evren') arasındaki temel gerilim üzerinde durmuştur: Ölümle karşılaşması Deli Dumrul'un bütünlüğünü bozacak bir tehdit olarak ele alınmış; Deli Dumrul'un başkaldırısı da Tanrı'nın bütünlüğünü sarsıcı bir eylem olarak işlenmiştir:

Tanrı birliğinin bozulmaması için, Deli Dumrul'u "cezalandırma" yoluna gider. Cezalandırmak için de, Azrail'i aracı olarak kullanır... Böylece, olağanüstü evrenin olağan evrene üstünlüğünü Deli Dumrul da kabul eder, yani olağanüstü dünyayı "tanır"... Deli Dumrul, inanma/inanmama arasında başlangıçta yapmış olduğu seçimi daha sonra değiştirmiş, Tanrı'nın önerisini kabul edip/etmeme durumunda da, kabul etmeyi yeğlemiştir... Tanrı da, Deli Dumrul'a karşı başta izlediği tutumu (cezalandırma), anlatının sonunda değiştirmiştir (bağışlama) (Armaner 1990).

Deli Dumrul'un Azrail'le karşılaşmadan önce, İslami açıdan 'küfür' olarak değerlendirilecek bir inancın temsilcisi olduğu çok belirgindir. Daim duran güçlü Tanrı'yı ve Allah'ın birliğini 'söz'de tanısa da 'hâl'de henüz tanımamaktadır. "Bağlarındaki kara salkımlı üzüm-den şarap" yapıp içmektedir. Azrail'i tanımlaması, eski şaman değişlerinde betimlenen, Orta Asya Türklerinin yeraltındaki karanlık dünyanın hâkimi ve ölüm ruhu olarak korktukları Han Erlik'in tarifine benzer. Azrail Dumrul'un gözünde Ülgen-Erlik ilişkisinde olduğu gibi, Allah'tan bağımsız, kendi başına can alan bir güçtür. Dumrul Allah'ın –İslami inanca göre kendi başına iradesi olmayan– ölüm meleği Azrail'e, yani sonradan 'Görklü Tanrı' diye yalvaracağı mutlak gücün temsilcisine, savaş ilan etmektedir. Tüm öyküde 'Allah', eski şamanistik-animistik dönemin tengrilerinden herhangi biri gibi tanımlanır ki, bu tanımların çoğu İslami Allah anlayışına hiç uymaz. Bu İslam-öncesi yaşam biçimi ve inançlar manzumesi İslami açıdan küfür teşkil etmektedir (Ergin 1989, Gökay 2006, İnan 1987).

Dumrul'un en ağır suçu, Allah'ı tanımaması ve kendi insan gücünü abartarak, Allah'a (ve O'nun mutlak gücüne) bir nevi şirk koşması'dır.⁴² Sonuç Allah'ın gazabıdır: Deli Dumrul'un büyüklenmesine 'yukarıdan' gelen yanıt, önce azar ve had bildirme şeklinde olur. Dumrul'u kurtaracak olan artık yalnızca mutlak güç karşısındaki acizini bilmesi ve tövbe etmesidir. Kırgız ulusal destan kahramanı Er Manas'ın bir savaşta yaralandığında gösterdiği pişmanlık da, benzer boyunu eğme davranışı ile birliktedir:

"Başkaları Tanrı Tanrı dediklerinde ben kendim tanrıyım derdim. Meğer tanrı başka imiş" (İnan 1987: 140).

Bu çarp(ıl)ma ve 'hizaya çekilme' yaşantısı, aynen Dumrul'un yenilgisi ve tövbesi gibi hem bireysel-psikolojik, hem de toplumsal-kültürel düzlemlerde yorumlanabilir. Radlof'un derlediği Altay Yaratılış Destanı'nda, insanın Tanrı'yla (ezelî) eşitlik fantezisinin, sonrasında gerçekliğe çarpış ve haddini öğrenme öyküsünün ilkörneğini teşhis edebiliyoruz (Ögel 1989: 451-2):

Yerin yer olduğunda, sularla kaplıydı her yer,
Ne gök vardı, ne de ay, ne güneş, ne de bir yer.
Tanrı uçar dururdu, insan oğluyrsa tekdi,

O da uçar dururdu, sanki Tanrıyla eşdi.
 Uçar, hep uçarlardı, yer yoktu konmazlardı
 Tanrı idiler çünkü, ondan yorulmazlardı.
 Yoktu Tanrının hiçbir işiyle düşüncesi,
 İnsanoğlunun ise, durmadı hiç hilesi.
 Bir rüzgâr çıkarmıştı, suları kaynatarak,
 Tanrıyı kızdırmıştı, yüzüne sıçratarak.
 Sandı ki İnsanoğlu, bununla bütün oldum,
 Ben çok güçlendim artık, Tanrıdan üstün oldum.
 Ama nasıl olduysa, sulara kaydı birden,
 Gömüldükçe gömüldü, denize daldı yerden.
 Tanrıya yalvarmıştı, sularda boğulur iken,
 'Kurtar beni, ey Tanrı!' diye bağırır iken.
 Tanrı insafa geldi, gitmedi üzerine,
 Dedi: 'Ey İnsanoğlu, çık suların yüzüne!'
 Tanrının buyruğuyla, İnsanoğlu kurtuldu,
 Gitti Tanrı yanına, orada uslu durdu.

•

Öyküde takip ettiğimiz süreç içinde, Dumrul'un 'Güç' ve Tanrı anlayışında önemli değişiklikler görülmektedir.

1. Önce –İslami anlayış bağlamında– Allah, Dumrul için 'mevcut' değildir; bilinmemektedir, ya da yanlış bilinmektedir.

2. Olayların gelişimi içinde (belki de I'deki nedenle) Allah, 'birliğini bilmeyen/benlik eyleyen deli kavat'a kendini en korkunç yüzüyle, cezalandırıcı/kıyıcı mutlak güç olarak gösterir. Azrail burada Dumrul'un cezasını uygulayacak olan aracıdır. Dumrul çaresiz boyun eğmek, 'Görklü Tanrı'nın birliğini ve mutlak gücünü hâlde de tanımak zorunda kalır.

3. Dumrul artık Allah'a doğrudan yakarabilmektedir; ancak Allah Dumrul için hâlâ uzak ve cezalandırıcıdır. Allah, Azrail üzerinden Dumrul'a konuşur.

4. Son kademede, Allah bağışlayıcılığını ve cömertliğini göstermiştir. Ancak Dumrul yine de doğrudan Allah'a ulaşma imkânını elde edememiştir. Azrail aracıdır.

Tüm bu değişime rağmen, yine de eski animistik inançların devam ettiği görülmektedir. İslami inanışta, bir kimse Allah önünde, başka birisinin işlediği suçtan ancak affını isteyebilir, onun için dua edebilir. Can yerine can bulma/can verme İslam'da yoktur: Allah karşısında kesin bireysellik (ve bireysel sorumluluk) anlayışıyla taban tabana zıttır. Can yerine can verme, grup kimliğinin ve kan birliğinin önplanda olduğu, net olmayan sınırların, birbirinin yerine geçmeye izin verdiği, bireysellik öncesi dönemden kalma bir gelecektir. Ancak Dede Korkut, anlatılarındaki tüm İslami bezemelere rağmen, böyle bir pagan isteği, –insanlaştırdığı– Allah'ın ağzından dile gelmiş gibi aktarabilmektedir.

Kitab-ı Dedem Korkud'un diğer öyküleriyle karşılaştırıldığında, Deli Dumrul Boyu oldukça yeni, geç dönemlere ait bir üründür (Gökay 2006). Lewis, Deli Dumrul Boyu'nun herhangi bir tarihsel olaya koşut olmadığını ifade ederek, söylenceyi 'zaman dışı' olarak nitelendiriyor (Lewis 1996). Ancak her mitin, olduğu/yayıldığı zamanın –derinlikleri gösteren (Hillman 1973)– aynası olduğu varsayımından çıkarak Deli Dumrul Destanı'na da tarihsel akış içinde bir yer bulabiliriz.⁴³

Destanın ana temasım, o ana kadar bilinmeyen mutlak gücün sahibi Allah'ın getirdiği değerler ve kurallar manzumesiyle ilk karşılaşma oluşturmaktadır. Tarihsel olayların ışığında, öykünün neyi aktarmak istediği konusunda bir varsayımda bulunmak mümkün görünmektedir: Büyük ihtimalle, Deli Dumrul'un şahsında, İslamiyet ve İslami inanç sistemiyle yeni yeni tanışan Türklerin, bu yabancı değerler ve kurallar manzumesini benimsemeye karşılaştığı zorluklar dile getirilmektedir. Öyküyü bu varsayım ışığında, göçebe animistik-şamanistik (çok tengri'li) Türklerin, tektanrı inancına geçme, yani İslamlaşma sürecinin bir yansıması olarak ele alacağım.

O. Ş. Gökay (2006) *Dedem Korkud'un Kitabı*'nda iki anlatının, büyük olasılıkla yabancı kültürlerden alınmış olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlatılardan biri 'Deli Dumrul Boyu'dur. Gerçi yüksek güçlerin, doğaüstü varlıkların insanlaştırılması, ölümden bir başkasının özverisiyle kurtulma, kadının erkeğine destek çabasındaki fedakâr tutumu gibi bazı motiflere, diğer Türk destan, halk hikâyesi ve masallarında çok sık rastlanmaktadır. Ayrıca, kültürel ürünlerin aslında kültür-aşırı niteliğiyle tüm insanlığın ortak ürünleri olduğu dü-

şünülürse, bu ortak yaratıların asıl kaynağını aramak anlamsız gelebilir. Zira asıl kaynak, insanoğlunun bilinçsiz-bilinç kutupları arasında geçirdiği binyılların öyküsüdür. Yine de anlamsız diye nitelendirmediğimiz bu arayışa çıkmak, 'ithal' ürünün, hangi gereksinimlerin acilen karşılanması amacıyla, 'yerli' üretimin beklenemediği ya da tıkanıdığı hangi 'yeni' durumu tanımlamak üzere kullanıldığını bulmak açısından ilginç olabilir.

Orta Asya'dan kopup gelmiş Oğuzlar, 13.-15. yüzyıllarda yerleştikleri Azerbaycan ve Doğu Anadolu bölgesinde, kendilerinden çok önce komşu yöreleri yurt edinmiş, semavi bir dine (Hristiyanlık) mensup halklarla sıkı ilişki içine girmişlerdir. Bu komşular Trabzon civarındaki Pontus Rumları ve Doğu Anadolu/Kafkaslar'da Ermeniler'di. Söz konusu edilen topluluklara ait halk şarkıları, Deli Dumrul gibi, ölüm meleğiyle mücadeleye giren ve eşleri tarafından büyük özveri örnekleriyle kurtarılan halk kahramanlarından sıkça söz eder (Cemşidov 1990, Gökyay 2006).

Eski Yunan mitolojisinin en ilgi çekici kahramanlarından olan yarı tanrı Herakles, kendisini misafir eden Tesalyalı Phrae kralı Admetos'un, yerine ölmeyi kendi isteğiyle kabul ederek zehir içen eşi Alkestis'i, ölüm tanrısı (kara kanatlı) Thanatos'la boğuşup, kolları arasından kopararak geri getirir (Alangu 1983, Erhat 1993, Gökyay 2006, Grimal 1997, Schwab 1967). Bu öykünün bir diğer naklediliş şeklinde, "yeraltı tanrısı Hades'in karısı insafsız Persephone, sadakatin bu derecesi karşısında yumuşayarak Alkestis'i, kocası Kral Admetos'a geri verir" (Binyazar 1996). Kadınlar arasında yiğitlik ve fedakârlık örneği olarak gösterilen Alkestis'in başından geçenler, Euripides'e de en güzel tragedyalarından biri için esin kaynağı olmuştur.* Ancak, bir Pontus Rum destanının kahramanı olan 'Digenis Akritas'ın öyküsü çok daha eskilere gider.⁴⁴ Bu destanın en eski yazılı kaynakları İ.Ö. 4. yüzyıla aittir ve bin yılı aşan bir zaman farkıyla, benzer öykülere karşı *orijinalite* iddiasında bulunabilir (Alangu 1983, Cemşidov 1990).

Ermeni kökenli 'Kaguan Aslan Destanı' büyük olasılıkla, 'Deli Dumrul Boyu' için varsayıldığı gibi, 'Digenis Akritas Destanı'nın

* Euripides, *Alkestis*, çev. A. Hamdi Tanpınar, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Yunan Klasikleri: 54, Ankara, 1943.

yörel kültürel motiflerle bezenmiş uyarlamasıdır (Gökyay 2006). Bu varsayım, her ne kadar yukarıda kuşkularımızı belirtmiş olsak da, niye böyle bir kültürel değiş tokuşa gereksinim duyulmuş olabileceği sorusunu uyandırır. 13.-15. yüzyılda Kafkasya ve Doğu Anadolu coğrafyasında yayılmakta olan Oğuzların, kendi başlarına açıklayamadıkları, tanımlayamadıkları şey neydi? Neyin eksikliği söz konusuydu ki, böyle bir 'mit ithali'ne gereksinim duydular? Anacıl dünya görüşlü animist-şamanistler olarak, babacıl yönelimli komşu kültürlerde (henüz) kendilerinde olmayan neyi keşfettiler? Bunun anlamı, komşularının, onların kendilerini önünde buldukları geçiş dönemini arkalarında bırakmış oldukları mıydı? Niye kendi özgün mitlerini geliştiremediler; onun yerine yabancı bir miti zayıf bir makyajla ithal ettiler? Karşılaştıkları 'yeni' durum çok mu ani gelişmiş, hazırlanma imkânı vermemişti? Yabancı mitin işlevi neydi?⁴⁵ Henüz anlamını tam kavrayamadıkları, duygusal katılımda bulunamadıkları bir yaşantıyı, inanç ve yaşam sistemlerine uyarlama olanağı, yani bir 'transformatör' mü arıyorlardı?

Bu soruların yanıtı, mitlerin ortaya çıkışının, içeriğinin ve işlevlerinin, anlamlı bir bütünlük içinde ele alınabileceği düşüncesinden hareketle, bulunmaya çalışılacaktır. Yukarıda sıralanmış sorular, ayrıca irdelenmeyecektir. Ancak Deli Dumrul Boyu'nun sosyokültürel boyutuyla ele alınmasıyla, gerekli yanıtlar kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. Ancak üst paragraflarda dile getirilen düşünceler yalnızca birer varsayımdır. Yorumları zenginleştireceğini düşünme rağmen, ilerki sayfalarda okuyacaklarınız, bu varsayımların dışında da kendi içinde anlamlı bir bütün oluşturmaktadır.

•

Öykü, Deli* Dumrul'un narsisistik şişirme içindeki kendilik tanımlaması ile başlıyor:

* deli: s. 1. Usunu yitirmiş olan, ussal dengesi bozulmuş olan, mecnun. 2. *mec.* Davranışları aşırı ve taşkın olan (kimse), çılgın: 'Ben delinin biriyim, ateşe gireyim.' – F. R. Atay. 3. *mec.* Aşırı derecede düşkün: Kitap delisi. Oyun delisi. 4. Coşkun, azgın: Deli ırmak (*Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1983).

Bunu niçin böyle ederdi? Onun için ki benden deli, benden güçlü bir er var mıdır ki çıka benimle savaşa derdi. Benim erliğim, bahadırılığım, cılasınlığım, yiğitliğim Rûm'a, Şam'a gide, ün sala derdi.

Burada özellikle vurgulamak istediğim nokta, Dumrul'un 'narsisistik kişilik bozukluğu modeli'⁴⁶ içinde ele alınmadığıdır. Söz konusu olan ve çözümlemeye çalışacağım, bir narsisistik zedelenme 'durum'u ve görüngüsüdür. Yani Dumrul'un bir psikiyatrik tanı kategorisine zorlanması söz konusu değildir.

Büyükleme kendilik tasarımlarının ve bağlantılı ilişki modellerinin, narsisistik bozukluklarda savunma işlevi gördükleri, bilinen bir olgudur: Bu sayede, kendilerinin uzantısı olarak kullandıkları kişi ya da genel olarak nesnelerden (kendilik nesnesi; Kohut 1998a, b; Lee ve Martin 1991) destek gelmediği takdirde, zayıf, kötü, zedelenmiş ya da yetersiz olarak algılanacak kendilik tasarımlarını, kendilerinden uzak tutarlar (Horowitz 1989). Narsisistik yaşam tarzı bir kırsaldöngüden oluşur. Büyükleme kendilik tasarımı ve 'kendilik nesneleri'ne yüklenen şişirilmiş beklentiler, gerçek'le karşılaşıldığında zorunlu olarak kırılacaklar; zaten kırılğan bir kendilik şemasına sahip olan bu kişiler, tepkisel bir yeniden şişirme dönemine girecekler, yeni zedelenmelere açık büyükleme kendilik tasarımlarını ayakta tutmaya çalışacaklardır (Svrakic 1994).

Deli Dumrul, tümgüçlülük fantezilerini, çevresini zorlayarak uygulamaya kalkıyor; gücü, cesareti, deliliğiyle övünüyor; değerini abartılı bir çaba içinde tüm dünyaya kanıtlama çabası içine giriyor. Ancak bu durumun tesbiti, öncesinde bir narsisistik zedelenmenin varlığına da işaret ediyor. Bu zedelenmeye dair tahminde bulunacak olursak, olayların başında geçtiği köprüünün inşasından önceye uzanmak gerektiğini görürüz.

Köprüünün üzerinden geçtiği çay kurumuştur; ancak daha önceki bir zamanda suyunun akıyor olduğu kesindir. Çay olmamış olsaydı, kurumuş da olsa üzerinde köprü inşa edilecek bir çaydan söz edilemezdi. Zaman içinde olayları sıralayacak olursak, Dumrul'un öyküsünde söylenmeyenleri de belirlemiş oluruz:

1. a. Çayın suyu vardır, akmaktadır.
b. Suyun varlığı Dumrul için önemlidir.
2. Çay kurur.

3. Çayın kuruması Dumrul'u (olumsuz) etkiler, sarsar.
4. Dumrul 'anlamsız' görünen bir tepkiyle, kuruyan çayın üzerinde köprü inşa ettirir.
5. Dumrul, herkesi köprüden geçmeye zorlar.

Şimdi öyküyü ruhsal dinamikler bağlamında anlaşılır kılmak için bu aşamaları, sembol-bilim yardımıyla gözden geçirelim:

1. Öyküde çay'ın, akarsu niteliğinden söz edilmemektedir. Ancak –kuru olsa da– 'çay' olarak adlandırılması, bir zamanlar suyunun olduğu varsayımına götürür. Bu varsayım öykü öncesine, yani –Dumrul için– 'tarih öncesi'ne ait bir veriye işaret eder: Zira öykü (= Dumrul'un tarihi/bilinci) kuru bir çay yatağı kenarında başlar. Bu varsayım 'su' ve 'akarsu' sembolizmi hakkında aktarılabilecek bilgilerin geçerliliğini desteklemektedir.

Bilinçsiz'i/Bilinçdışı'nı⁴⁷ da kapsayacak şekilde, 'su'yun dışıl özelliği ve annenin temel sıfatlarını taşıması, birincil süreç düşüncesinin çok bilinen bir anlatım şeklidir. Yaşam sudan çıkar; bu saptama bilinçdışı sembolizm için olduğu kadar, bireyoluş ve soyoluş için de geçerlidir. İnsanın da çıktığı yer, Miletoslu bilge Thales'in (İ.Ö. 640-546) her şeyin özü olarak kabul ettiği, "bütün varlıkları doğuran" sudur. Hemen bütün yaratılış mitleri, evreni ve yaşamı suda başlatır.

Su, yaratıcı potansiyelin, doğurganlığın, ana rahminin sembolüdür. Bilinçdışının, yaratıcı potansiyeli göz önünde tutulduğunda, suyun doğrudan bilinçdışının da sembolü olduğunu çıkarsayabiliriz. Bilinç/insan sudan çıkar, 'doğar'. Hint mitolojisinin değerli kaynaklarından Veda metinlerinde suya verilen ad *mâtritamâh*, yani 'annelerin en yücesi', 'annelerin annesi'dir. Su, 'anne'nin en güzel olduğu kadar, en ürkütücü özelliklerini de taşır. İyi ve kötüyü bir arada içeren, iki kutuplu bir kavramdır: Hem can verici, hem can alıcıdır. Hem ölümü (suda batma, kaybolma, boğulma), hem doğumu ve yeniden doğumu (sudan çıkma) simgeler. Hem susuzluğu (eksiklik vurgusu!) gidericidir; hem yutucudur, boğucudur. Hem sıcak, hem soğuktur. Hem ihtiyaç, hem tehlikedir. Tanrıçalar, su iyeleri, su perileri, deniz kızları, sirenler, deniz canavarları, ahtapotlar, dev balıklar, kuyular, gençlik pınarları vb. hep 'su' motifinin yaşamı boğucu ya da yenileyici yönünü temsil ederler (Ackroyd 1995, Aeppli 1977,

Bayat 2007b, Biedermann 1989, Campbell 1992, Cirlot 1971, Eliade 1992, Jung 1971, Neumann 1972, 1974, 1975). Eğer yaşantıları 'iyi/hoş' ve 'kötü/nahoş' şeklinde iki zıt kutupta toplayacak olursak, temel bir sembol olan 'su'yun her iki kutba ait özellikleri bir arada taşıdığını söyleyebiliriz.

Folklor düşüncesinde ab-ı hayat ve ölüm suyu olarak ikilik gösteren su kültü mitolojik dünya modelindeki kozmogonik ve eskatolojik mitlerin yansımasıdır. Suyun ilk madde olması da hayatla ölümü birleştirmesinde görünmektedir (Bayat 2007 b: 249).

Su, aynı zamanda ruhsal enerjiyi de temsil eder; bu enerjinin kontrol altında aktığı, yani sakın akan sular, tasarlanana uygun, 'ya-tağında seyreden', olumsuz sürprizlere yer vermeden süregiden yaşamın sembolüdür. Taşkın/coşkun 'deli' sular her zaman tehlikeleri, kara sakinlerini tehdit eden sel ve su baskınlarını akla getirir. Suya dalma –eğer yeniden dışarı çıkılabilirse– bilinci/bireyi üretken kılar, yaşam gücünü artırır; zira suyla temas yaşamın kaynağı ile ilişkiye geçmektir. Kendisi şekilsiz olan su, eski şekillenmeleri eritir, yeni şekillenmeleri doğurur:

(Sular) biçimleri çözmekte, ilga etmekte, "günahları yıkamakta", böylece hem saflaştırıcı, hem de yeniden hayat verici olmaktadırlar. Suların kaderi Yaradılışı incelemek, ve kendi tarzlarını aşma yeteneğine sahip olmadıklarından, yani biçim haline giremediklerinden, Yaradılışı yok etmektedir... Biçim olan her şey Suların üzerinde ortaya çıkar ve Sulardan kopar. Buna karşılık her "biçim", Sulardan koptuğu, hayali olmaktan çıktığı andan itibaren Zaman'ın ve Hayat'ın yasasına tâbi hale gelir; sınırları olur, evrensel oluşuma katılır, tarihe maruz kalır, yozlaşır ve sonunda özü boşalır; ama Sulara devrevi olarak dalarak ve "kozmogonik" karşılığıyla birlikte "tufan"ı tekrarlayarak kendini yenileyebilir (Eliade 1992: 183).

İrmak, çay, dere gibi akarsular, göl ve deniz gibi durgun su topluluklarından farklıdır; daha fazladır: Hareket etmekte, belirli bir yöne doğru akmaktadır; enerji kaynağı ve taşıyıcısıdır. Eylem henüz madde içkindir, ancak maddeyi 'belirli' bir yöne zorlayabilmektedir. Hedefi olan hareket, birincil süreç düşüncesinde erkek ve baba'ya (eril ilke'ye) ait sembollerle ifade edilen bilince özgü bir eylemdir. Yaşam sembolü ve beslenen kaynak olarak suyun cinsiyet belirlemesi ve kutupluluğu yoktur. Erkek-baba, henüz kadın-ana'dan ayrış-

mamıştır; içinde yüzmektedir. Bu evrede kadın-ana'nın mutlak egemenliği vardır; ancak henüz ayrışma olmadığı için, bu egemenlik bir çift kutupluluğu, mücadele sonucu hâkimiyeti çağrıştırmaz (Aeppli 1977, Jung 1971, Neumann 1974). Çay sembolünde hem dişi, hem erkek elemanların temsil edildiği, Deli Dumrul öyküsünün sonuna doğru kanıtlanacaktır. Dumrul hem anne, hem babasından can isteyecek, her ikisinin de reddi (çayın kurumuş olmasına koşut) her ikisinin de birlikte ölümüne (çayın kurumasına ömeksemeli bağlantı) neden olacaktır. Ana-baba birlikte, ayrışmamıştır. Kendilerinden istenen de, bu isteğe tepkileri de, varoluşları, dolayısıyla ölümleri de birlikte, ayrışmamıştır. Bu birliktelik içinde üstlendikleri, ancak yeterli olamadıkları işlev, 'can' vermek, 'su' vermektir, yani temel olarak anneye ait işlevlerdir.

Konuyla ilintili olarak, eski Türklerde 'su kültü'nün baskınlığı önemlidir⁴⁸:

Ak Ana'nın içinde kaybolduğu su, Şamanizmin başlangıcından geç dönemlerine kadar çok önemli bir kült olmuştur. Bazen hayat veren olarak kutsanmış, kadınların gebelikleri ona bağlanmış; bazen de kötü ruhların orda barındığına, Erlik'in âleminde yer alan deniz canavarının, kimi yerde şamanı kötü ruhlardan koruduğuna, kimi yerde Erlik'in en büyük yardımcısından olduğuna inanılmıştır (Türköne 1995: 103).

Eski Türk inanışında sular, canlı varlıklardı: Yaşıyorlardı ve yaşlanırlardı. Oğuzlar 'akıntılı görklü suyun karımasın' diye dua ederken, 'karıma (yaşlanma)'dan kasıtları suyun azalmasıydı (Ögel 1995). Dumrul'un başında köprü kurduğu (artık olmayan/'ölmüş') suyun, kutsal, koruyucu, can verici, besleyici özelliklerini, yukarıda, genel anlamda 'su' ile bağlantılı verilen yüklü sembolizmden çıkarsamak mümkündür. Çay, Dumrul'un 'can suyu'dur (âb-ı hayat).

Hayat Suyu, bütün dünya mitolojilerinin en önemli bir motifidir. Ölen insanların her hangi bir suretle dirilmesi veya herkesin kendi hesabına bir ölümsüzlüğe erişmesi, bütün insanlığın istediği bir özlemdir. Altay ve Anadolu masalları ölüp de, kutsal ve sihirli bir güçle yeniden dirilenlerle doludur. Eski Türkler de yeniden can veren bu suya hayat suyu derlerdi... Bazı masallarda Hayat Suyu yalnızca ölüleri ve hastaları iyileştirir. Bazı efsanelerde ise ihtiyarlara gençlik verir. Yakut Destanlarındaki Hayat Suyu da Er-Sogotoh'a yeni ve sonsuz bir güç vermişti. Buna benzer Hayat Sularını Anadolu masallarında da görebiliyoruz (Ögel 1989: 106-7).

2. Öyküde çayın (suyun) Dumrul için olan öneminden hiç söz edilmemekte, çayın kurumuş olduğu, bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır: Dumrul'un can suyu tükenmiştir.

Derinlikler psikolojisi, çayın kuruması'nı, annenin sütünün çekilmesi, süt nehrinin kuruması, yani süt vermenin kesilmesi şeklinde açıklar. Bu durum süt bebekliği döneminden çıkan çocuğun yaşantısına koşuttur. Ancak daha ileri yaşlardaki çocuğun, hatta ergenin bile benzer yaşantıları olabilir. Kendisinden sorumluluk üstlenmesi beklenen, koşulsuz kabul görme isteğinin reddedildiğini yaşayan çocuk, kendisini anne sütünün kesildiği dönemdeki zorlanmaya benzer bir hayal kırıklığı içinde bulabilir (Kemaloğlu 1986). Annenin (ve doğanın) hiçbir karşılık beklemeden kendisine sunduğu 'altın çağ'ın zahmetsiz taşıyıcılığı sonlanmıştır.⁴⁹ Can suyunun kesilmesi, 'sonsuz cennet' fantezisinin elinden kaymasına neden olmuştur (Neumann 1974). Çocuk veya ergen kendini hiç de hazır hissetmeden, ölüm-kalım mücadelesi şeklinde algılayabileceği, varolma, kendini tanımlama ve ispat etme gerekliliği içinde bulur. Dumrul 'olmak ya da olmamak' ikilemiyle, ölüm meleği Azrail'in "akça göğsüne basıp konmasıyla" gerçek anlamda karşılaşacaktır.

'İleriye doğru' genel eylemliliğiyle *libido* (Analitik Psikoloji'de yaşam enerjisiyle özdeşdir) mitolojik kahramanın özerkleşme, özgünleşme ve bilinçlenme atağını taşır: Anneden ayrılma/uzaklaşma, yeni gerçekliğe uyum ve artık geçerliliğini yitirmiş olan eski kendilik imgesinin revizyonu gerekecektir. Cennetten çıkışın asıl nedeni de bilincin (benlik bilinçliliğinin) tomurcuklanmaya başlamış olmasıdır (Bazı yaratılış mitlerinde çok belirgin bir motif olan 'cennetten kovulma' teması, aynı zamanda 'cennetten çıkma' eylemliliğini içerir. İkinci tanımlamada vurgu, ilkindeki edilgenliğin tersine, etkinlik üzerinedir). Bilinçlenme süreci, bireyleşme, özerkleşme, özgünleşme ve kendi içinde bütünleşme ile birliktedir.

Toprağın verimliliği suya muhtaçtır. 'Islak'lık, verimliliğin, yani doğurgan doğanın, dolayısıyla dişil ilkenin özelliğidir. Su, doğuma ve yeniden doğuma olanak verirken, aynı zamanda çözücü, eritici nitelikleriyle 'biçim'in düşmanıdır. Karşıtı olan 'kuru'luk ise, organik yaşamı olanaksız kılar; doğanın can-vericiliğinin tükenmesidir. Kadın, âdet görmesi ile 'yaş'tır. Doğa'nın doğurganlığı 'ıslaklığı' ile doğru orantılı olduğu gibi, kadının doğurganlık mahsulü çocuk, bir

sıvı (amnion) kesesinde taşınır. Islaklık dışıyse, karşı kutupta eril'in kuruluğu vardır.⁵⁰ Sıvı, erkek bilinç için kavranması zor olan dişil gi-zemin ve yaratıcılığın kaynağıdır. Su, suyu çeker: Erkeğin ıslaklığı, yani menisi, onu kadının 'nemli iç'ine bağlar. Bu bağ(ımlılık) erkeğin zayıflığıdır. 'İç'in derinliklerinde kaybolma korkusu, 'kuru'lugun, 'bedensizleşme'nin ve 'ruhlaşma'nın yüceltilmesine götürür (asketizm). Antik felsefede evreni oluşturan dört öğeden su (dişil karakterli madde) ıslak, hava (ruh) ise kuru elemanlardır.

Dişil ilkenin kendi döngüsel zamanının uygulayıcısı olması nedeniyle, ıslaklık bir geçicilik, zaman aşımına tâbi olma anlamını da verir. Kuruluk ise ölümsüzlük sembolüdür. Eliade, Herakleitos'tan alıntı yaparak, 'kuru'ma arzusunun, ölümlü/geçici bedene ihtiyaç duymayan kalıcı tinselliğe ulaşma arzusunu gösterdiğine işaret eder: "Su gibi olmak, ruhun ölümüdür" (Cirlot 1971). Kuru çay yatağı başındaki köprünün sahibi Dumrul'un tümgüçlülük fantezilerine elbette ölümsüzlük fikri de dahildir. Bedensel/maddi Ölümsüzlük ise, yaşamın 'can suyu'na bağımlı olması durumunda ancak görelî ve dış koşulların inisiyatifine bağlı, güven vermeyen bir ölümsüzlüktür. Çayın kuruluğuna rağmen Dumrul'un büyülenmeci tavrı, fani beden gereksindiği 'can suyu'na, yani dış koşullara bağ(ım)lılığın yadsınması olarak yorumlanabilir. Çay, yani akan, gelip geçen su, 'zaman'ı ve 'zamanın geçiciliği'ni anımsatamayacak şekilde kuru(tul)-muştur. Bu, zaman'dan etkilenmeyen (kuru) varoluşun, yani ölümsüzlüğün göstergesidir.

3. Çay kurumuştur; doğa (anne) besleme işlevini geri çekmiştir. Ancak Dumrul'un tepkisi, kabullen(e)meme tepkisidir; kahramanımız ayrılığa henüz hazır değildir.

Bilinç(lilik), anneden ayrı olmanın, olabilmenin, ama yine de (göbekbağısız) varlığını, yaşamını devam ettirebilme olasılığının farkındalığı ve ilanıdır. Geçmiş nesne ilişkilerinin 'koparılması', -ilksel işlevliliğiyle- ebeveynin (özellikle annenin) 'öldürülmesi'ni içerir. Geçmişin etkisizleştirilmesi, geçerliliğinin iptali, her yeni başlangıcın önkoşuludur. Yukarıda 'turnak' içine aldığım kelimelerin sembolik düzeyde kullanıldığının, kastedilenin, değişen ilişkilerde yeni tanımların yapılması nedeniyle, eskilerinin geçersiz kılınması olduğunun altını çizmek istiyorum.

Bağımsızlığını ilan eden 'çocuk kahraman' doğmuştur ve yenden anne kucağına, anne karnına dönmek istememekte; bunun, bilincin, benliğin 'ölüm'ü anlamına geldiğini bilmektedir. Ancak bilincin karşı kutbunda, cenneti özleyen, her şeyi kapsayan/düzenleyen bütün içinde taşınmayı arzulayan ve talep eden ilkel çocuksu özelemler vardır. Ayrıca, kendi başına kalmışlık ve yaşam sorumluluğunun ağırlığını hissetme, geriye çeken (*regresif*) yönelimleri besler (*'regresyon'*: Brenner 1993, Campbell 2000, Jung 1971, Neumann 1974, Yalom 1980).

Çünkü doğum olayı, çaba gerektirmeyen bir durumdan kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmeyi gerektiren bir yaşama geçişi simgeler. Sorumluluğumuzu üstlenme doğrultusunda gösterdiğimiz çabalar yaşamın özüdür, ama kimi bu çabayı göstereceği yerde, vaktiyle dölyatağı ile birlikte olduğu türde beraberlikleri yaşamında da sürdürmeyi seçer. Böyle bir seçim o beraberliğin ya da beraberliklerin içinde yok olma anlamına gelir ve ölümü simgeler (Geçtan 2004: 189).

Kendiliğin ayrı bir bütün olarak doğumu, 'hayır' demekten geçer. Genç bilincin ilk eylemleri daima sınırla(n)ma eylemleridir: Eskiye hayır demek, kolektif-simbiyotik bütünsellikten kendini ayırtırmak; bireysel bütünlüğü aramak ve –ana kucağından– acılı/sancılı, bu nedenle de öfke/hiddet dolu vedalaşma. İlk özerkleşme çabaları, henüz yeterince güçlenmemiş, gelişmemiş ve dolayısıyla kendine güvensiz bir benliğin yürüttüğü denemelerdir. İç güvensizlik, dışa karşı çekinikliğe, (soğuk ve yabancı) dış dünyada var olabilme, özerklik ve bütünlük iddialarında şüpheyi düşürür. En küçük zedelenmeler, tepkisel olarak büyüklenmeci/tümgüçlü fantezilerin gelişmesine (narsisistik şişirme) neden olabilir.

Şişirmiş kendiliğin yapısı, ideal kendilik ve nesne tasarımlarının iç içe geçerek, yoğun bir merkezî kitle oluşturmasıyla şekillenir. Ancak, sınır kişilik örgütlenmesi gösteren narsisistik ilişki modelinde en önemli savunma düzeneklerinden biri olan yansıtımlı özdeşim nedeniyle, dışa atılan değersiz/kötü kendilik ve nesne tasarımlarıyla ilişkinin (ve manipülasyonun) sürdürülmesi (Kernberg 1999 ve Svrakic 1994), merkezî narsisistik kitlenin bir bütün birim olarak tanımlanmasına olanak vermez. Bütünlük ancak dışa atılan (ya da atıldığı zannedilen) kabul edilemez tasarımlarla devam ettirilen (!) ilişki üzerinden mümkün olur. Merkezî narsisistik kendilik, yansıttığı

değersiz kısmi kendilik tasarımlarına kötü davranır; onları horlar, kendi yüceltimi, ululanması için zorlar. Büyüklenmeci kendilik, ya-
pay/gerçek dışı bir yapıdır; varlığı iç ve dış tehditlerle sürekli örse-
lenme tehlikesi altındadır. İç boşluğun ve narsisistik fantezilere uy-
mayan dış gerçekliğin zorlayıcılığı, kişiyi sürekli tetikte tutan tehdit-
lerdir (Svrakic 1994). Narsisistik fantezileri ve ilişki modellerini, öz-
nel düzlemde rüya yorumlamasında yaptığımız gibi ele alacak olur-
sak, sahnede, baskın durumdaki şişirilmiş kendilik tasarımının nes-
nelere aktardığı, gizli, gerçek (değersiz) kendilik tasarımlarını sü-
rekli kontrolü altında tutmakta olduğunu görürüz. Büyüklenmeci
kendilik dünyanın merkezindedir/merkezidir. Diğer kısmi tasarımlar
(ve yansıtıldıkları kişiler) bu eksenî tavaf etmeleri beklenen ken-
dilik nesneleridir (Kohut 1998a). Bu yarılma modelini, Svrakic
(1994) 'narsisistik ikilik' olarak tanımlamaktadır.

4. Dumrul'un çayın kurumasına gösterdiği tepkiyi, yukarıda nar-
sisistik patoloji hakkında anlatılanlar ışığında ele alabiliriz. Dumrul
bir yandan çayın kuruduğunu inkâr etmekte ('ilkel yadsıma'), bağ-
lantılı olarak kuru çay yatağı üzerine bir köprü inşa ettirmekte, diğer
yandan herkesin bu yanılsamayı paylaşmasını istemekte ve zor kul-
lanmaktadır. Suyun kesilmesi narsisistik bir zedelenme olarak ya-
şanmıştır. Suyun varoluşsal önemi, yokluğunda yokolma kaygısını
doğurur. Zira kopuş öldürebilir, hele ki kopulan, doğuran ile bir ve
aynı ise. Dumrul, narsisistik tamamlayıcı nesnelerinden (ana-baba)
ümidini kesmiş, onlar tarafından 'terk edildiği'nin farkına varmıştır.
Bu farkındalık, öykünün sonunda tekrar sınanacak, ana-babanın
Dumrul'u geri çevirmesi ile doğrulanmış olacaktır. Dumrul'un çayın
kurumuş olduğunu görmesine rağmen, hâlâ suyu varmış gibi dav-
ranması, herkesi bu yanılsamayı paylaşmaya zorlaması, köprü inşa-
atının, ilkel yadsımanın bir göstergesi olduğuna işaret etmektedir.
Yadsımaya eşlik eden duygu öfke ve hiddettir; zorbalıkla birliktedir.
Öncesinde ise herhalde şaşkınlık ve çaresizlik vardır. Bu şiddet dav-
ranışı, bir yakarışı örter: Büyüsel bir eylemle, yani suyun varolduğu
eski döneme ait bir durumun yeniden yaratılmasıyla, su da yeniden
yaratılabilecektir. Köprü varsa, köprüyle anlamsal/işlevsel/maddi
birlikteliği olan su da *olmalıdır*, ya da *dönmelidir*: Su, geri çağrıl-
maktadır.

Şimdiye kadar patolojik alandan edinilmiş bilgilerin ışığında (*patomorfik*) değerlendirilmiş olsa da, Dumrul'un, 'Narsisistik Kişilik Bozukluğu' kapsamında ele alınmış olmadığının; bir kişilik değerlendirilmesinden çok, 'durum' tahlili gözetildiğinin tekrar altını çizmek isterim.

5. Hükümranlılığını, tümgüçlülüğünü ilan etme ve bunu herkese kabul ettirme çabası, henüz filizlenmekte olan kendilik bilincinin oturması ve onaylanması için –aşırıya kaçmış gibi görünse de– gerekli bir ara dönemdir (öz-erk-lik). Annenin ('doğa'nın) mutlak gücüne karşı ayaklanması ve bu ayaklanmanın başarılı olması için, cılız kendilik gücünün abartılması, mutlaklaştırılması, tek referans noktası olarak gösterilmesi ve herkese kabul ettirilmeye çalışılması gereklidir; aynı zamanda kişinin kendi içinde bir kanıtlama çabasını da içerir. Bu tutum, çıktığı yerin, yani anneye ait alanın değersizleştirilmesi ve merkezî büyüklenmeci/tümgüçlü kendilik tasarımı-na karşı çıkan, mutlak öz-erk'i tanımayan diğer kısmi tasarımların zorlanması, yarılip yansıtılması ve yansıtılanın kontrolü ile birlikte-dir (Kernberg 1999, Neumann 1974). Büyüklük, tümgüçlülük 'deli'si Dumrul, kendisine itaat etmeyenlere karşı acımasızdır (Kema-loğlu 1986). Herkesi köprüden geçmeye zorlamakta, geçmeyenleri –daha da yüksek ücret ödeterek ve döverek– aslında gereksiz (işlev-sel açıdan var olmayan?) köprüden geçmeye mecbur bırakmaktadır. Belki de değersiz(-leştirilen), asi kısmi kendilik tasarımlarını yarma yöntemi, onları çay yatağının karşısına geçmeye zorlamaktır. Ancak kuru çay yatağının, ayrı tutulmaya çalışılan iki alanı ayırmakta yetersiz kalacağını düşünürsek, bölmenin ne kadar oynak/kararsız ve güvenilmez (ilkel) bir savunma düzeneği olduğu ortaya çıkar.

•

Anneden (doğadan) ayrılma-ayrışma, o ana dek geçerli olan normatif profillerin de çözülmesi demektir. Bildik düzenin kaybında (*normatif vakum*) belirsizlik ve güvensizlik baskın olan yaşıttır (*anomi*). 'Anomi' terimi, bireylerin dış gerçekliğin normlarına uygun davranış modelleri bulamama durumunu tanımlar. Alışılmadık, henüz tanımlanamamış, yabancı ortamda kişiler, konumlarının gerektirdi-

ği davranış modeli ve kurallarını özümseyip uygulamaya koyamadıkları ve dolayısıyla davranışlarının 'doğru' olduğu konusunda kuşku da kaldıkları sürece 'anomik' durumdadırlar (Dreitzel 1972, Saydam 1988). Birbiriyle çelişen, denetimi zor, çok sayıda dürtü ve gereksinimin, dosyalanıp hiyerarşik bir sınıflama içinde tanımlanmadığı kargaşa ortamında, güç kullanarak sağlanacak düzen, 'kötünün iyisi' bir çözüm arayışıdır. Hiç olmazsa bir süre için –yeni çözüm olanakları belirene kadar– iç kargaşayı, yönsüzlüğün çaresizliğini bastırır. Dumrul, eski yaşam kaynakları ve koşullarından kopuşla birlikte kendini 'yeni' bir durum içinde bulmuştur. Bu değişim, 'eski' davranış kalıplarının geçersizliği ve 'yeni'lerinin henüz oluşmamışlığı ile *anomik* bir durumdur. Yeni koşullar içinde kendini rahat hissetme olanağını henüz elde edememiş olan Dumrul, içinde bulunduğu anomiyi ve bu anomi içinde serbestleşen/denetimden kaçan kendilik parçalarının oluşturduğu tehditkâr anarşiyi, kabarmış merkezî narsisistik kendiliğin tümgüçlü eylemleri ile bastırma-ya, dizginlemeye çalışmaktadır.

•

Burada Dumrul'un öyküde anlamsız gibi görünse de tek *yapıcı* eylemi olan köprü inşaatına değinmemiz gerekiyor. 'Köprü' herhangi bir engelle (genellikle su veya yarı) birbirinden ayrılmış iki alan arasında bağlantıyı sağlar. Köprünün varlık nedeni olan engel, 'negatif' bir engeldir, yani iki oluş arasında, olmayan'ın hareketin devamlılığını olanaksız kılmasıdır. 'Olmayan', köprü ile aşılır.

Köprü, 'beri' ile 'öte' arasında geçiş yoludur. Bu geçiş, ana rahminden çıkma, yani doğum, ya da ana rahmine (öte dünyaya) dönüş, yani ölüm gibi ilksel anlamlar taşıyabilir. Burada 'doğum' ve 'ölüm'le kastedilen, biyolojik olaylardan, yani beden'in doğumu/ölümünden çok, bilincin doğumu/tomurcuklanması ve bilincin ölümü/dağılmasıdır.

'Köprü' yaşam içindeki her türlü geçiş dönemi ve yolunu da sembolize eder. Bu geçiş zorunlu bir geçiş olabilir, ya da bir karar vermeyi ve inisiyatif kullanımı gerektirebilir. Köprünün iki (beri ve öte) yanı birbirinden farklı ve ayrıdır. Geçiş genel yaşam tarzının ve koşullarının değişimiyle birlikte olacaktır; bir dönüm noktasıdır.

Bir şeylere ulaşmak için bir şeyler terk edilir (Ackroyd 1995, Biedermann 1989, Chevalier ve Gheerbrant 1996).

Ölüm sonrası geçiş için en bilinen örnek, İslam sembolizmindeki 'kıldan ince/kılıçtan keskin' köprü, kat edilmesi ancak hak edenler için mümkün olabilecek 'Sırat'tır. Benzeri geçiş motiflerine hemen tüm dinsel sembolizmlerde rastlamaktayız (Biedermann 1989, Chevalier ve Gheerbrant 1996).

Dumrul'un köprüyle ilişkisi, etkinliğin kendisinde olduğu tek yapıcı ilişkidir: Köprüyü inşa ettirmiştir ve geçişi sağlamakla kendini yükümlü tutmuştur. Çay yatağının beri yanı, herkesin geçmesini istediği öte taraftan farklı bir yerdir. 'Bilinen beri' yana karşıt, 'bilinmeyen öte'dir. Ancak bu geçiş için bir isteklilik yoktur; Dumrul'un zorba tavrı belirleyicidir. Yukarıda işaret ettiğimiz geçiş dönemi bağlamında 'özne düzeyi'nde yapacağımız yorum, bu sembolizme açıklık getirebilir:

Dumrul kurumuş çayın ötesinde yeni bir yaşama geçiş aşamasındadır; ancak bütünüyle buna hazır değildir. Şişinmeci kendiliğin tümgüçlülüğü ile girdiği belirleyici tutum, narsisistik nüve dışında kalan aşağı değerli (*inferior*) ruhsal karmaşalar tarafından dirençle karşılanmaktadır; zira bu sonuncular henüz çayın beri yanında kalmak, eski düzeni sürdürmek istemektedirler. Bunun anlamı Dumrul için, dizginlerin narsisistik nüvenin elinden kaçmasıyla birlikte ortaya çıkacak iç kargaşa, ruhsal anarşidir. Sorun zorbalıkla çözümlenmeye çalışılır.

•

Mitlerin anlamını araştırırken rüya yorumlarında olduğu gibi bilinç-dışının işleyiş kurallarını göz önünde tutmamız gerekmektedir. Bu kurallardan biri zamansal ardışıklığın bazen bir yanılsama olabileceğidir. Yani dizgisel bir olaylar silsilesinin başlangıcı, aslında sonucu olabilir. Bu saptamanın tersi de doğrudur. Bu açıdan yaklaştığımızda, Dumrul'un Azrail'le karşılaşmasını öykünün başına, köprü-nün inşaatını da sonuna alabiliriz. Şöyle bir olaylar dizgesi ortaya çıkar: 'Bilinmek isteyen' dış 'Mutlak Güç' uyarı olarak çayı kurutmuştur. Bu eski'nin ölümü ile özdeştir. Dumrul Ölüm Meleği'nin tehdit-kâr gücüyle karşılaşmış, direnememiş, yenilmiş; ancak 'Görklü Tan-

rı' tarafından koşullu olarak bağışlanmıştır: Anne ve babasının 'ana/ata inancı'nı terk edecek (yani ana-babası sembolik düzeyde ölecek) ve yeni bir dinsel inancı benimseyecektir. Böylece kuru (tul)muş olan çayın 'öte' yanına geçecek, yaşamını orada sürdürecektir. Bi-reysel düzlemde, 'baba'nın 'anne' ile kurulmuş ilksel bağlantıya artık onay vermemesi, geri dönüşü olanaksızlaştırması sonucu, çocuğun 'baba' tarafından temsil edilen dış gerçekliğe tâbi olmaya zorlanması söz konusudur. Dumrul çay üzerine köprü inşa ettirerek, yeni yaşam tarzını ve dünya görüşüne direnen (çocuksu) kendilik tasarımlarını çayın berisini terk etmeye, ötesine geçmeye zorlar.

•

Burada sayı sembolizminden edineceğimiz bazı bilgilerin 'durum'a ve 'süreç'e uyarlanması yerinde olabilir: Dumrul, köprüden "geçenden otuz üç akça alırdı, geçmeyenden döğe döğe kırk akça alırdı". Otuz üç, 'üç'ün vurgulamalı katı olarak, kırk ise 'dört' rakamının katı olarak ele alındığında, bazı ilginç anlamlar dikkati çekmektedir. Üç, iki'nin aşılması, yeni bir ögenin eklenmesidir.¹ İki ise her açıdan, bir'in, tek olanın bölünmesiyle ortaya çıkan bir kutupluluğun sembolüdür. Bu kutuplar iyi-kötü/kadın-erkek/yaşam-ölüm karşıtlıklarını içerebilir. Dumrul'un öyküsünde çayın ötesi ve berisi bir 'ikilik' atfını taşırlar. İki-lik burada ayrılıktır, ancak sanal bir ayrılıktır: Hem çay kurumuş, ara engel kalkmıştır. Hem de işlevsiz gibi görünse de köprü mevcuttur. Geçiş için köprüye işaret edilmesi, varolmayan bir ayrılık fikrinin dayatılmasını da içeriyor olabilir. Her ne kadar öncesinde yaşamı mümkün kılmış olsa da çayın kuruması, ayrılığı ortadan kaldıran yeni bir düzene, daha 'kuru' bir yaşama işaret etmektedir. İkilik ortadan kalkmıştır; ancak iki'nin bir'leşmesi kolay olmayacaktır.

İki'ye eklenen üçüncü öge ile ilk iki ögeden farklı bir oluşuma geçilir. İkili zıtlıklar arasındaki çelişki ve çatışma çözülmüş olur. 'Tez' ve 'antitez' arasındaki gerilimden bir 'sentez' üretilmiştir. Üç, "önceki ikiliği geçersiz kılmayan fakat daha çok onu alt eden bir bütünleşmeye" götürür (Schimmel 1997). Üç, ikiye yeni bir ögenin eklenmesi, bir doğumdur; anne-baba ikilisinden çıkan çocuktur. Masallarda çocuk kahraman çoğunlukla üçüncü çocuktur. Zira çocuk

aile içinde ana-baba ikilisinden sonra her zaman üçüncü öğedir; üç sayısı çocuk ile özdeştir (Bettelheim 1979). İki, çift sayı olarak dişil'e atıfta bulunurken, üç, 'bir' gibi tekildir ve eril nitelik taşır. Dolayısıyla iki, doğanın ve annenin; bir ve üç ise bilincin, tinin ve baba ile oğulun sayılarıdır. Geometrik olarak en basit kendi içine kapalı şekil olan 'üçgen'in üç köşesi vardır. Üçgenin kapanıklığı, aynı zamanda kendine yeterliliğinin de göstergesidir (Cirlot 1971, Biedermann 1989). Ancak üç'te, eksiklik ve kararsızlığa atıf görenler de vardır (Johnson 1992). Bir ve aynı şeyin farklı yorumları, yorumlayanların konum, duruş ve kurgularının yansımasıdır.

'Dört' ise iki gibi dişil bir sayıdır; yeryüzünü karşılar. Ancak dördün anlam vurgusu, iki gibi kutupsallık üzerinde değil, birbirinden ayrı olan öğelerin birlikte oluş düzeninde, örgütlenmesindedir. Aynı zamanda insanın yeryüzündeki konumuna ve doğal sınırlılığı içindeki bütünlüğüne de işaret eder: Çoğu inanışta yeryüzü dörtgen/dikdörtgen biçimindedir. İnsanın merkezinde olduğu dünyanın, dört ana rüzgârı doğuran dört yönü vardır.⁵² Altayların kuzeyindeki Teleütler, dünyayı dört gök öküzün taşıdığına inanırlardı (Biedermann 1989, Cirlot 1971, Durbilmez 2009, Schimmel 1997).

Dumrul'un köprüden kendi isteğiyle geçenlerden otuz üç akça alması, onların (özel düzlemde 'eril dizge'ye, dolayısıyla tinselle geçişi onaylayan ruhsal birimlerin) yeniden doğumuna işaret ederken, geçmek istemeyenlerden kırk akça alması, sınırlılıklarına ve eskiye, yani tinsellikten uzak doğa düzenine, 'dişil dizge'ye bağlılıklarına atıfta bulunuyor olabilir. Ayrıca köprüden geçişe direnenlerin, geride kalacak dişil ilke temsilcilerini hatırlatma işlevi görüyor olması da mümkündür. Unutmamalı ki, dört bütün'ü temsil eder; üçün dışladığı, ama onsuz eksik kalınan parçayı da içerir.

Çok parçalı kopukluktan, bütünlüğe doğru *bir(ey)leşme süreci*'nin öyküsünü tanımlayan Jungien kuram, sayılara büyük sembolik önem atfeder:

(D)ört, noksansızlığı, barışı, kararlılığı ve zamana bağlı olmamayı ... üç, ... ivediliği, eksikliği, huzursuzluğu ve uğraşı temsil eder... Üç kararsızlığı içinde bocalayan ve üç ile uğraşmak zorunda bulunan kişi, ya üçü dörde yükseltmeli ya da bire indirmelidir. Çünkü sadece dört ve bir sayılarında çözüm olasılığı vardır. Bazen kendisini felce uğratan, çıkmaza sokan ve hareketsiz bırakan bir duruma düşen kişi, yeniden canlanmak ve gücünü

toparlamak amacıyla, bilinç düzeyini biraz alçaltmak zorunda kalır. İleri gidebilme ve sonraki sayıya geçebilme olanağı olsa, hiç kuşkusuz, en iyisi tamlığa erişmektir. Ama dörde erişme olanağından yoksunsa, biraz geri çekilerek kendini kurtarması ve yeniden harekete geçebilme gücüne kavuşması tek seçeneğidir. İki kötüdür, çünkü kişi ikinin düalitesinde sıkışıp kalır. Oysa bir ve dört, elverişli ve işletilebilir simgelerdir. İki ve üç aynı düzeyde zor, kararsız ve eksiktirler. Gerçi onların da, kişinin aşması gereken sayılar olmaları bakımından saygınlıkları vardır, ama kişinin o sayılarda oyalanmaması gerekir (Johnson 1992: 106-7).

Çayın kurumuş olması, bir yandan eski (anacıl) yaşam kaynağının geçerliliğini yitirmiş olduğuna işaret ederken, diğer yandan her iki yaşam tarzının, yani derenin ötesiyle berisinin arasında bir ayrılık/farklılık olmayacağı yönünde de yorumlanabilir. Köprü göstermelik bir köprüdür; 'öte'ye geçiş', 'beri'den ayrılma'yı gerektirse de gerçekte arada hiçbir engel var olmayacaktır: 'Öte', 'beri'nin devamı olacaktır. Bunun ne anlama geldiği psikolojik düzlemde çok açıktır. Sosyokültürel boyuttaki önemine ilerki bölümlerde değinilecektir.

Ana-babasının 'canlarının alınması', öykü sonunda bir dış güce bağlansa da, ölümlerinden dolayı da olsa oğullarının, Dumrul'un sorumlu olduğu düşünülebilir. Yaşlıların ölümü, yukarıda işaret ettiğim şekilde, eski nesne ilişkilerinin koparılmasından başka bir şey değildir. Yine işlemiş olduğum bir konu, Dumrul'un çayın kurumasına gösterdiği öfkeli tepki, bu bağlamda farklı bir yönelimle karşımıza çıkmaktadır. Dumrul'un çayın kurumasına izin verenlere, hatta çayın kendisine (kurumuş çay sembolizminde zaten 'ölmüş' olan ana-babaya) duyduğu kızgınlığın, ana-babanın ölmesini –fantezi düzeyinde– istemeye kadar varmış olabileceği, bilinçdışı dinamikleri bilenler için yabancı bir çıkarsama değildir. Ana-babasının kendini gözden çıkarmış oldukları, 'canı yerine can isteme'sinde karşılaştığı redle, Dumrul'un gözünde yeniden kanıtlanacak bir olgudur.

Henüz ayrışmamış ebeveyne yöneltilmiş yıkıcılık, suçluluk hissi de beraberinde getirir. Bu 'suç' en eski suçtur, kişinin öznel gerçekliğinde 'en gerçek suç'tur; diğer suçluluk duygusu doğuracak durumlarda, kişinin yaşamında tekrar tekrar karşılaşacağı prototiptir (Neumann 1974). Deli Dumrul'da bu suçluluk hislerinden hiç söz edilmemektedir. Zira her şey, bu cinayet de yüksek dış güçlerin denetimindedir; kendisi de zaten dış Mutlak'la giriştiği mücadeleden

yenilgiyle çıkmıştır. Yaşlıların canı, Ulu Tanrı tarafından alınmıştır, kendisinininki de yine O'nun tarafından bağışlanmıştır. Ancak fantezi düzeyinde de olsa Dumrul'un 'yaptığı' bir şey, işlediği bir suç vardır; bağlantılı bir suçluluk hissi ve pişmanlık ise yoktur.

Gerçek anlamda da Dumrul'un ana-babasının ölümünde payı vardır: Azrail'in yaşlı çiftin kapısını çalması, Dumrul'un başlattığı bir olaylar zincirinin son halkasıdır. Erekbilim (teleoloji) açısından bakıldığında, sanki olaylar öykünün bu şekilde sona ermesi için kurgulanmıştır. Dumrul'un soğukkanlı bir şekilde ana-babasından kendi yerine ölmelerini istemesi, öykünün (bilinç düzeyinde) en rahatsız edici olayıdır. Dumrul, eskiye yaşam hakkı tanımamakta, hatta onun, kendi sebep olduğu sorunların diyetini üstlenmesini talep etmektedir.

Eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmek ve bu sorumluluğun, seçim yapmış olmanın acısını (bazen pişmanlığını) hissetmek, Dumrul'u, belki –diğer yapamadıklarına rağmen– trajik bir mit kahramanı haline getirebilir, olgunlaştırabilirdi. Deli Dumrul kazanmış gibi görünmesine rağmen kaybetmiş, yeterli olgunluktan uzak, abortif narsisistik şişinmesini ileri aşamaya sıçramak için kullanamamış bir 'kahraman taslağı'dır. Ölümle (ve yaşamın[ın] sorumluluğuyla) yüz yüze gelmekten kaçınmış ve kaybetmiştir: Maddesel yaşamını muhafaza etmiş, ama kendilik bütünleşmesini ve özerkliğini yadsı-mış/ertelemiştir.

•

Ölümü inkâr ve ölümlü varoluşa isyan, hem çayın zamanının geç-miş, yani kurumuş olduğunun görmezlikten gelinmesi, hem de 'yah-şı güzel yiğit'in ölüm meleğine yenik düşüşünün geri döndürülemez-liğinin yadsınmasında yansımaları buluyor. Vuruşmadan, savaşma-dan,⁵³ önceden uyarı almadan ölen yahşı güzel yiğit'in Azrail karşı-sında düşmüş olduğu çaresizlik, Dumrul için bir tehlikenin, abartılı öz-erki içinde görmek istemediği ölümün habercisi olmuştur. Dumrul yiğitle özdeştir (Kemaloğlu 1986). Zaman tünelinin bir yerinde karşılaşacağı sonluluğun taşıyıcısıdır. Gösterdiği büyük tepki, ölen yiğitte, büyükenmeci kendiliğinin daha üstün dış gerçeklik karşı-sındaki 'hiç'liğini fark etmiş olmasındandır (Kerényi 1975). Ne ka-

dar güçlü, ne kadar 'yahşî güzel yiğit' olsa da ölümden kaçış yoktur. Burada ölüm'ü hem gerçek anlamıyla 'sonluluk', hem de mecazi düzeyde 'narsisistik (şişinik) kendiliğın sönmesi' olarak görmek mümkündür.

Dumrul'un 'al kanatlı Azrail'e yönelik öfkesi açık olarak dile getirilmiştir:

Savaşıyım, çekişeyim, uğraşıyım, yahşî yiğidin canını kurtarayım. Bir daha yahşî yiğidin canını almasın.

Ancak hem ölü çadırından uzaklaşarak eve (korunağına, sığınağına) dönmesi, hem de Azrail karşısında söyledikleri, 'deli' cesaretinin altında bir panik duygusunu hissettirmektedir:

Bre ne heybetli kocasın!
 Kapıcılar seni görmedi,
 Çavuşlar seni duymadı,
 Benim görür gözlerim görmez oldu,
 Tutar benim ellerim tutmaz oldu,
 Titredi ayağım elimden yere düştü,
 Ağzımın içi buz gibi oldu,
 Kemiklerim toz gibi oldu.
 Bre sakalcığı akça koca!
 Gözceğizi cönge koca!
 Bre ne heybetli kocasın, söyle bana!

Bu bir çeşit 'kendine yabancılaşma' (*depersonalizasyon*) yaşanmasıdır (Kemaloğlu 1986). Kendine yabancılaşma, en temel/ilksel düzlemde, yok olma tehdidiyle bağlantılı kendini yitirme kaygısının yansıması olabilir. Dumrul'un gözlerinin görmez, ellerinin tutmaz olduğunu vurgulaması, -'el' ve 'göz' sembolizmi ışığında- psikososyal gelişimin daha üst basamaklarına (*oidipal dönem*) ait bir kaygının, 'hadım edilme kaygısı'nın (*kastrasyon anksiyetesi*), yaşanan yabancılaşmanın kaynağı olabileceğine de işaret etmektedir.⁵⁴

Ölen güzel yiğidin kim olabileceği sorusuna bir diğer yanıt da, ölenin Dumrul'la yiğitliği (dolayısıyla fethedilecek dünyayı) paylaşan kardeşi/ikizi olabileceğidir:

Kimi 'oğul' deye, kimi 'kardaş' deye ağladı

Sonradan bir tehdit olarak Dumrul'un karşısına çıkacak olan 'ölüm', öncelenmiştir. Azrail'in canına kıydığı yiğit –Dumrul'un kendisi gibi– hem oğul, hem kardeştir, dolayısıyla Dumrul'un kendisidir. Dışarıda olan içeride, 'öteki'de olan 'kendi'dedir. Her şey Dumrul'a işaret ediyor: Yiğidin ölümü, Dumrul'un ölümüdür.

Tüm öyküyü Dumrul'un bir rüyası şeklinde ele alırsak ve onların sorumluluğunu –bilinçdışı düzlemde de olsa– Dumrul'a mal edersek, Dumrul'un dünyayı (ve annesini) paylaşacağı endişesi içinde olduğu kardeşini öldürme fantezisini rüyasında gerçekleştirdiğini, ancak bu 'cinayet'in kendisi tarafından değil, 'korkunç baba' tarafından gerçekleştirildiği özüne sığındığını ileri sürebiliriz. Bu aynı zamanda Dumrul'a da bir uyarı, bir derstir.

Benliğinin özdeştiği büyüklenmeci/tümgüçlü kendiliğiyle Dumrul'un önce 'yaşam'a ve 'ölüm'e diklenmesi, acı bir deneyimin ardından geri adım atması, insan ve Tanrı arasındaki mücadelenin, insanın varoluşunun hiçliği anlamasıyla sonlanmasıdır. Yaşam, ölüme doğru bir koşudur. Ölümün kaçınılmazlığının farkındalığına, kendini tümgüçlü zanneden büyüklenmeci kendiliğin yenilgisi, ve boyun eğmenin utancı, her şeye rağmen yine de öleceğinin bilinci eklenir (Kerényi 1975). Dumrul'un yaşayarak öğrendiğini, oğulları ve kızları da bilecektir.

Dünya varsa, eğer insan varsa bunun nedeni Doğaüstü Varlıkların "başlangıçta" yaratıcı bir etkinlik göstermiş olmasıdır. Ama kozmogoniden ve antropogoniden sonra daha başka olaylar da olmuştur, ve insan bugünkü haliyle, bu mitsel olayların dolaysız sonucudur, onun yapısı bu olaylarla oluşmuştur. Ölümlüdür, çünkü başlangıç zamanında (*in illo tempore*) bir şey olmuştur. Eğer bu şey gerçekleşmiş olsaydı, insan da ölümlü olmazdı: Kayalar gibi varlığını sonsuzluğa dek sürdürebilirdi ya da yılanlar gibi belli sürelerde deri değiştirebilirdi; böylece de yaşamını yenileyebilecek güçte olabilir, bir başka deyişle yaşamına sürekli olarak yeniden başlayabilirdi. Ancak ölümün kökeniyle ilgili mit, başlangıç zamanında neler olup bittiğini anlatır, bu olayı anlatırken de insanın neden ölümlü olduğunu açıklar (Eliade 1993: 17).

Öykü Dumrul'un yüz kırk yıllık, sınırlı 'bilinçli yaşamı'nın başlangıcını anlatmaktadır. Kendisinde tümgüçlülük vehmeden Dumrul için, ölebileceği, ölüme yenilebileceği düşüncesi çok uzaktır. Ölümle karşılaştığında ise eski yaşam kaynağına (ana-babasına) dö-

nerek yaşamını yenileyebileceği fantezisini taşımaktadır. Ölüm, Dumrul için ancak Azrail'den sonra 'gerçek' olmuştur: Dumrul artık bir 'ölümlü'dür. Yaşam, zaman'la mümkündür; zaman'ın kendisidir. Ancak bilinç, –öznel zamanın sonu olan– ölümün soğuk gerçekliğinde, zamanı durduracak ya da geriye döndürecek, yani yaşamı sürdürecektir çareler arar. Yine de yaşanan her an, ölüme bir adım daha yaklaşımdan başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, yaşam sonsuz bir yenilgiler dizgesidir. Öleceğini bilerek yaşamaya –hiç ölmeyecekmiş gibi, unutmadan/unutmuş gibi yaparak–, yaratıcı eylemlerle devam edebilmek, 'insan'ı yapan şeydir. Yaşam *mağlupların zafer yürüyüşü*'dür.

Dumrul'a –öykünün başında tanımlanan büyüklenmeci fanteziler paralelinde– ölümsüzlüğe ve tanrısallaşmaya giden yollar kapalıdır: Kendisi çok zayıf, rakibi ise gerçekten tümgüçlüdür. Zayıf olan bükemediği eli öper, itaat eder; o gücün getirdiği düzene uyar. Ancak bu durum bir dış zorun varlığını gerektirir. Bu dış mutlak güce, Tanrı'ya, Dumrul yaklaşamaz; Allah onunla ancak Azrail üzerinden konuşur.⁵⁵ Dumrul'da yeni düzeni anlama gayreti, mutlak güçle aralarındaki ilişkiyi çözümleme isteği de yoktur. Dumrul için yalnızca, herhangi bir sorgulama ve iç çatışmaya işaret etmeyen çabukluk ve kolaylıkla 'benimsediği' bir mutlak güç vardır; yaşamak için itaat edecektir.

Mutlak gücün, Tanrı'nın kural ve düzeninin (*nomos* ve *logos* ⁵⁶) içselleştirilmesi ve işlenmesi, Dumrul'a bedensel olmasa da, farklı bir boyutta, tinsel boyutta ölümsüzlüğe ulaşma, Tanrı'ya yaklaşma/Tanrı'yla özdeşim konusunda yardımcı olabilir. Yalnızca, başlangıçsız ve sonsuz logos içinde yaşayan mit kahramanları, ölümsüzlüğe ulaşabilir: Onlar ölümlü bedenlerinde ölümsüz *logos*'u taşıma hak ve yetisini elde etmişlerdir. *Logos* bedensel ölümden sonra da varlığını sürdürecektir; çünkü geçiciliğin tutsaklığından sıyrılmıştır, sonsuzdur (Neumann 1974).

Deli Dumrul, henüz gerçek zaferden ve ölümsüzlükten çok uzaktadır olduğu bir dönemde takılmıştır. Yaşamının en ağır yenilgisini tadar; ancak bu yenilginin diyetini de üstlenemez. Öyküde, Dumrul'a ve eşine hediye edilen yüz kırk yıllık yaşamın çağrıştılabileceği bir 'mutlu son' vardır. Ancak öykü bitmemiştir. Kahramanımız, büyüklenmeci fantezilerini uygulamaya çalıştığı bir dönemin yenilgiyle

sonuçlanmasının ardından edilgin konuma girmiştir.

Etken ve belirleyici olan kişi fedakârlığı ve diğerkâmlığıyla eşidir. Dumrul'a yaşama hakkının verilmesi, eşinin eyleminin bir sonucu olarak mümkün olmuştur. Dumrul edilgin konumunda yalnızca boyun eğmekte, bağışlanmayı ummakta ve sunulanı kabul etmektedir. Yani, narsisistik şişinme döneminin öncesindeki konumuna –itaat kaydıyla– geri dönmüştür. Arada çok büyük olmayan bir fark vardır: Ana-babanın ayrışmamış ve artık yetersiz kalan (kurumuş çay) 'can vericiliği' yerine, eşinin 'can vericiliği'nin geçmiş olmasıdır (eş-anne). Dumrul kendi yaşamında ve ilişkilerinde sorumluluk üstlenme olasılığını yitirmiştir. Kendi ayakları üzerinde, 'kendi' eylemlerini gerçekleştirmenin ağır yükü karşısında gerilemiş, dışarıdan ithal ettiği düzeni, ölüm tehdidi altında kabullenmiştir. Ne kadar mükemmel olursa olsun, yapıştırma bir düzene 'tâbi olmak', o düzenin içerdiği kozmik etiğin içtenlikli taşıyıcısı ve uygulayıcısı olmaktan çok farklıdır (Neumann 1974).

Ancak, Dumrul'un 'Görklü Tanrı'nın varlığı ve birliğine iman etmesini salt ölüm korkusuna bağlamak, kahramanımıza haksızlık etmek olurdu. Dumrul'un 'can veren, can alan Ulu Tanrı'nın varlığını ve birliğini duyduğundaki tepkisinde, bir rahatlama ve coşku da seziyoruz. Yaşamının göndermesi bulunmayan Dumrul'un kurtuluşu, babanın ortaya çıkmasıdır. Kurlsız dünya, bir düzene bağlanmıştır. Narsisistik şişinmenin, genel bir belirsizlik, terk edilmişlik, güvensizlik ve anomi temelinde yükseldiğini göz önünde tutarsak, Dumrul için hem iç hem dış yaşamı düzenleyecek, tutunabileceği yüksek bir gücün, logosun varlığını öğrenmek iyi haberdır.

Nesne yitimi, farklı yönlerde gelişebilecek bir dizi ruhsal süreci başlatır. Yitimin bir kıyım olduğu, kıyımın da kendi yıkıcılığından kaynaklandığı fantezisi, özneyi suçluluk ('kötü' olma) duygusu üzerinden depresyona sürükleyebilir. Bu depresyona verilen ikincil yanıt 'manik zafer'e kaçış olabilir: Tüm-güçlülük fantezileri doğal olarak hiçbir şeye, dolayısıyla da kaybedilen nesneye gereksinimin olmadığını ilân etmekle birliktedir. Ancak bu coşkulu büyüklenme, mutlak çaresizlik ve referanssız kaybolmuşluğu saklamaktadır; şişinmenin giderek bütünüyle kontrolden çıkabileceği, dağılma/parçalanma ve mutlak yıkıma yol açabileceği endişesi, için için sınırlayıcı, dengeleyici ve düzenleyici bir gücü ümit eder.

Öyküyü, Dumrul'un 'anomik' çaresizlik/dağılma ve çökkünlük-ten, 'logos ve nomos'un belirişiyile *kurtulma*, kargaşadan çıkma öyküsü olarak özetleyebiliriz. Ayrıca göğün mutlak gücü zayıf bilince el vermiş, ana kucağına, doğaya, bilinçsiz'in sonsuzluğuna geri dönme tehlikesini de ortadan kaldırmıştır. Bilincin sönmesi/ölümü, had-dini bilmek bahasına engellenmiştir (Neumann 1974). Bireysel bilinç, daha yüksek bir ortak bilince yönelmeden yolunu şaşırabileceğini, istemese de geldiği yere –bilinçsiz'e– geri dönebileceğini fark etmiştir.

Dumrul doğa ana'dan ayrılmak, bireyleşmek için o ana değin bulamadığı 'üçüncü güç' olan 'baba'yı, İslam'ın getirdiği logos ve nomos'da bulabilmiştir. İslam öncesi dönemde, doğa'nın bir ögesi olarak 'baba', ayrı ve özerk üçüncü güç niteliğiyle mevcut değildir.

Ölüm meleği al kanatlı Azrail'in, Dumrul için anlamı çelişkiler içermektedir. Başlangıçta ölüm ulaştırıcıdır, can alıcıdır. Ancak öykü masalımsı bir mutlu sonla biter. Azrail, çelişkili gibi görünse de, dolaylı yoldan, uzun/mutlu yaşamın aracısı olmuştur. Ancak bu yaşam 'yeni bir yaşam'dır: Azrail'den sonraki yaşam ölümlülüğü/sonluluğu da içeren, var olma koşullarını vurgulayan bir yaşamdır. Ölümsüzlüğü içeren Azrail-öncesi yaşamdan farklıdır. Zaten ölümsüzlüğün kaynağı da kurumuştur (ya da Azrail tarafından canı –kut'u– alınmıştır). Kocamış/'kurumuş' ana-babasının himayesinin değil, doğurgan/fedakâr eşi ve geleceği sembolleştiren çocuklarıyla birlikteliğin önplana çıktığı bir yaşamdır. Ancak ana-babasının ölüp, kendisinin geride kalmasının, hatta onların ölümünde rol oynamış olma suçluluğunun da belirleyeceği bir yaşam. Burada yine yaşam ve ölüm üzerinde tek karar verici olan 'Görklü Tanrı'nın varlığı, Dumrul'un sırtından ağır bir yükü kaldırmaktadır.

Güvercin ve doğan sembollerinin karşıtlığı, üzerinde ayrıca durulmaya değer bir konudur. Azrail, tam Dumrul'un Ölüm Meleği'ni sıkıştırdığını zannettiği anda, ak güvercin olur, uçarak pencereden kaçır. Eski Ahit'te ak güvercin, inançsızlara ölüm getiren Büyük Tufan'ın sona erişini, inananlara müjdeleyen kuştur. Yani yeryüzünde

–inananlar için– yeni bir yaşam olasılığı başladığının duyurucusudur. Güvercin aynı zamanda tinselliğin, ruhun, göğes yakınlığının da sembolüdür. Özellikle saflığın, temizliğin göstergesi olan beyaz güvercine, hemen tüm kültürlerde yumuşak, barışçı, aynı zamanda da ürkek bir karakter biçilir. Doğan içinse tamamiyle zıt özellikler söz konusudur. Doğan, şahin, atmaca gibi yırtıcı kuşlar saldırgan ve vahşidir. Av kuşu olarak kullanılırlar. Yıpratıcı tutkuların sembolü olarak da canlandırılırlar (Aeppli 1977, Bettelheim 1979, Biedermann 1989, Chevalier ve Gheerbrant 1996, Jung 1971, Neumann 1974).

Dumrul, güvercin (Azrail) avına doğanıyla çıkar, ancak yakalayamadan geri döner. Tinselliğin sembolü göğes ait bir kuş olan güvercin, bir doğa insanı olan Dumrul'un doğanına tutulmaz. Dumrul, güvercinin barışçıl yumuşaklığına saldırganlıkla yanıt vermiş, tinselliğin davetini görememiştir. Ancak hiç ummadığı bir anda güvercin yine o korkutucu kılığına bürünür ve ölüm korkusunu Dumrul'un içine salar. Azrail –güvercine değişimi de dikkate alınırsa– hem bedensel ölümün uygulayıcısıdır, hem de tinsel ölümsüzlüğün sembolü. Bedenin ölümü, ruhun ölümsüzlüğü ile iç içedir. Ancak Güvercin-Azrail'in getirdiği mesaj, Dumrul'un henüz tanımadığı/anlamadığı bir dildedir. Dumrul, bir doğa insanı olarak ancak 'heybetli koca' Azrail'in ürkütücü görüntüsünün ne anlama geldiğini çıkaramamaktadır.

Eski Türklerde 'kuş' sembolizmi çok yaygındır. Göğes yakın, ruhla özdeş kuşların, değişik özellikleri nedeniyle şamanların en yakın yardımcı hayvanları olması çok doğaldır. Ölen kişinin ruhu kuş olup uçar, bedeni terk eder. Şamanlar bazen kuş kılığında insanın yapamayacaklarını gerçekleştirirler; ruhlar âlemine uçar, dünyaya yukarıdan bakabilir, hızla yol alırlar. İslamiyetin kabulünden sonraki dönemde de benzer kuş motiflerine değişik menkıbe ve halk hikâyelerinde sıkça rastlanmaktadır.⁵⁷

•

Öykünün olayları sıralanırsa, Dumrul'un serüvenlerinin, şamanların ölümü bekleyen hasta bedenlerin kaçırılmış/zaptedilmiş ruhlarını kurtarmak için uyguladığı ritüellere benzediği görülür:

1. Bir 'yahşı güzel yiğit' ölür.

2. Azrail can (ruh) almaktan sorumlu tutulur; suçlanır: Yaptığı haksızlıktır/yanlıştır...

3. Dumrul Azrail'in peşine düşer. Amacı, alınan (çalınan) canı (ruhu) Azrail'i zorlayarak geri almaktır. Azrail görünür, kaçır. Dumrul keskin/uzak görüşün, yüksek uçuş yetisinin ve gücün sembolü olan doğanıyla Azrail avına çıkar.

Genelde şamanların, özelde Orta-Asya şamanlarının hasta tedavi ritüellerinde de benzer bir şema ayırt edilebilir (Bayat 2006, Eliade 1999, Eröz 1992, Frazer 1991, Halifax 1979, Lévi-Strauss 1983, Örnek 1988, Roux 1994, Scharfetter 1985, Vitebsky 1995):

1. Hasta bedensel ya da ruhsal bozukluk gösterir; ölümü beklemektedir.

2. Kötü ruhlar bundan sorumlu tutulur. Haksız yere veya ceza niyetiyle hastanın ruhunu etkilemişler veya çalmışlar, kaçırmışlardır.

3. Şaman koruyucu ruhlarının yardımıyla, bir kuşun kılavuzluğunda, ya da onun cismine bürünerek ruhlar âlemine uçar (gökyüzüne ya da yeraltına); çoğunlukla hayvan şekilli kötü ruhlarla çarpışarak, hileyle ya da kurban karşılığı anlaşarak, kaçırılmış hasta ruhu kurtarmaya, geri getirmeye çalışır.

Dede Korkut, Dumrul'un Azrail'le karşılaşmasını bir şamanın 'can/ruh kurtarma' seansı gibi anlatmıştır. Burada Azrail, doğaüstü bir gücü (ruhu) temsil edebileceği gibi, 'Şaman-Dumrul'a galebe çalan, onun şaman gücünden daha fazla güç sahibi bir 'Şaman-Azrail'e de denk gelmektedir. Dumrul'un İslami inanç dizgesine uzaklığına da işaret eden bir ayrıntıdır.

•

Dumrul'un Güvercin-Azrail'i avlamaya atının üstünde çıkması da rastlantı değildir. At, yeryüzünün hemen her yerinde olduğu gibi, eski Türk kültüründe de yüklü bir sembolizmin taşıyıcısıdır. At, göçebe Türklerin vazgeçilmez refakatçisidir, onun yardımcısı, 'kanatları', kurtarıcısı, arkadaşısıdır.

Bayat (2007a) atın dünya modelinde kozmosu simgelediğini yazar: At, bedeniyle yere, ayaklarıyla dört yöne, başıyla da göğe atıf yapmaktadır. Eski Türk destanlarında at efendisiyle bir tutulur, ba-

zen aynı adla anılır. İnan, 'ad' ile 'at' sözcüklerinin etimolojik kökeninin aynı olduğunu ileri sürmektedir.

Oğuz oğlu kahramanlık göstermeden ad alamadığı gibi, kendine mahsus at sahibi de olamaz. Derse han oğlu Bogaç azılı bir boğayı yendikten sonra Dede Korkud ona ad veriyor, ve babasına "boynu uzun bedevî at vergil binit olsun" diyor. Dede Korkud Oğuz kahramanlarından Basmi Böyrek'e ad verirken "bunun adı boz aygırlık Basmi Böyrek olsun" diyor (İnan 1991: 206).

At bazen efendisinden üstün görülür. Kitab-ı Dedem Korkud'da, Kazan Bey, "hüner atın mıdır, erin midir?" diye sorar. Eski Türk geleneklerinde, at ile efendisinin bir olduğunu gösterir şekilde, efendisinin ölümünün ardından atı öldürülür ve aynı mezara konur. At, en makbul kurban hayvanıdır. Su'dan çıkmış,⁵⁸ 'doğa-ana'ya ait bir hayvan iken, insanoğlunun hizmetine verilmiştir. Zekâsı, kıvraklığı ve hızlılığı ile binek ve yük hayvanı olarak savaşçı/avcı göçebelere büyük hareket serbestisi verir; duyarlığı yaklaşan tehlikelerden efendisini haberdar etmesini sağlar (Chevalier ve Gheerbrant 1996, Gökay 2006, İnan 1987, Roux 2005). Ayrıca, sembolik öneminin altı çizilmesi gereken bir nokta, Orta Asya Türklerinin milli içkisinin, kısarak sütünün mayalanması ile elde edilen kıymız olduğudur. Burada kısrağın, sütün besleyici ve alkolün uyuşturucu/esritici niteliklerinin bir araya gelmesinin anlamlılığı dikkate değer.

Sembolbilim, atın altben'in, yani dürtülerin, süvarinin ise benliğin sembolü olduğunu vurgular (Ackroyd 1995, Biedermann 1989, Chevalier ve Gheerbrant 1996, Jung 1971, Neumann 1974). Hayvan sembolizmi için genel geçerliliği olan bir kural, aynı hayvanın vahşi veya ehli oluşuna göre farklı ve bazen birbirine zıt yüklü anlamlar içerebileceğidir (Cirlot 1971). Binek atları, denetim altında tutulan, eğitilmiş ve süvarisine yardımcı olan, onu hedefine taşıyan dürtüsel güçlerdir. İdeal koşullarda at ve süvarisi tek ve aynı kişidir; bu birlik(telik) dürtülerle benliğin yapıcı uyumunu/birlikteliğini sergiler. İlişkinin bozulduğu durumlarda at panikler, süvarisi tarafından kontrol edilemez (Aeppli 1977). Kimi Türk destanlarında kahramanın ve atının bir olduğu, aynı adla anılmaları, bu açıdan, benlik bilincinin ayrıışmamışlığını göstermesi nedeniyle de anlamlıdır.

Azrail'in av dönüşünde, ilkin Dumrul'un atına görünmesi, atın ürkererek süvarisini sırtından atması, bu açıdan bakıldığında, benli-

ğin dış zorlanmayla dürtüleri üzerindeki kontrolünü kaybetmesi olarak değerlendirilebilir. Dürtüler, her ne kadar sosyalleşme sürecinde denetim altına alınmaları gerekse de, temelde yaşamın devamlılığını sağlayan niteliklere sahiptirler. Benliğin, optimal koşullarda, dış gerçeklikle uyumu sağlayıcı bir işlevi olması gerekirken, Dumrul'un büyülenmeciliği, bir iç-dış gerçeklik arabulucusu olan benliğin bu işlevini ortadan kaldırmış, varoluşunu tehdit edebilecek kadar dış gerçeklikle çatışma içine girmesine neden olmuştur. Benlik, artık yaklaşan ölümün/yıkımın gücünü algılayamamaktadır. Bilinçdışının onu üstünden atması, gerçeklik duygusunu kaybetmiş olan bilincin kontrolünü reddetmesi, onu uyarması anlamına gelmektedir.

•

Dumrul'un 'canına karşı can bulması' halinde hayatta kalabileceği düşüncesi, eski Türk inançlarına uygun bir geleneğe işaret eder. Bireysel ayrışma ve sınırlanmanın, henüz grup-birliği ve geçişkenliğine göre zayıf kaldığı erken gelişim dönemlerine özgü bir kurgudur (Lévy-Bruhl 2006): Grup öğelerinin bir ve aynı, dolayısıyla değiştirilebilir olması bunu mümkün kılmaktadır. 'Başına çevirme/ göçürme' diye tanımlanan bu ruh alışverişi, kötü ruhların, başka bir ruh ile de olsa doyurulması, yumuşatılmasına karşılık gelmektedir ve hemen tüm dinlerde rastlanılan 'kurban' motifine yakınlık göstermektedir.

Başına çevirme töreni en eski şamanizm kalıntısıdır... Bu tören, hastayı kurtarmak için bir can feda etmek, can yerine can vermektir. Bu can hastanın bütün hastalıklarını ve bütün günahlarını kabul ederek hastanın etrafında döner, dolanır... Bir hastanın hastalığını yahut başına gelen felâketini başka birine yahut başka bir nesneye nakletmek için hastanın başında gerçekten yahut sembolik olarak dolaştırmak, çevirmek bu kurban töreninin en önemli unsurudur. Başa çevirip sadaka vermek adeti Türkiye'nin muhtelif bölgelerinde tesbit edilmiştir... Türklerin "başa çevirme" ... törenlerinin bir varyantı da "göçürme" terimi ile ifade edilen bir törendir... Hastalığı yahut bir felâketi başka bir nesneye, mesela özel bir törenle mezarından çıkarılan kurukafaya göçürme (geçirme) töreni (İnan 1976: 150-152).

Ölümlle, yani 'artık olmama' olasılığıyla karşılaşan ve panikle-yen Dumrul'un kurtuluş ümidiyle çıktığı yol 'geriye doğru'dur . Ön-

ce babasından, ardından anasından yaşamlarını, daha doğrusu 'kendi yaşamı' varsaydığını talep eder. Bir zamanlar kendisine can verenlerin, şimdi oğullarının bu yöndeki isteğini reddettiklerini görür. Dumrul, *başkalarının yaşatmasıyla yaşama* hakkını kaybetmiştir. Yani kendi yaşamı artık başkalarının yaşamıyla özdeş ya da iç içe olmaktan çıkmıştır. Çünkü oluşmuş bir kendilik ve kendilikle nesneler arasında –her ne kadar narsisistik bütünlenme çabası içinde tersini düşündürse de– sınırlar kurulmuştur. Dumrul'un son çare olarak gördüğü kurtuluş, çayın kurumazdan önceki halini de içeren –anakronistik– bir varoluştur. Bu arayış içinde kahramanımızın önce babaya yönelmesi anlamlıdır; ruhsal gerilemenin adım adım gerçekleştiğine işaret eder. Baba, her ne kadar anneye birlikte yaşam kaynağı olarak algılanıyorsa da, yine de anneden farklı bir kişi olduğu gerçeği hissedilmektedir. İlk bölümlerde 'erken üçgen ilişki' bağlamında, ayrıntısıyla ele aldığımız gibi, önce *anneye bir-ve-aynı*, ardından *anneye birlikte-ve-benzer*, son olarak da *anneden ayrı-ve-farklı* bir 'bütün birim' olarak algılanan babayla kurulan ilişki, anneden ayrışabilmenin önkoşuludur. En son olarak 'can ana'sına yönelen Dumrul, artık her şeyi, bedenin yaşaması için bilincin küçülmesini/ölümünü göze almıştır.

Ancak 'can devşirimi' için önce babanın seçilmesinde daha farklı bir anlam da bulabiliriz: Babanın canı, ölüm sırasında Dumrul'un-kiyle yer değiştirecek; tersi de yaşam düzleminde Dumrul için geçerli olacak; oğul, babanın yerini alacaktır. Yani baba anneye birlik-telik için bertaraf edilecektir. Bu bağlamda oğulun anneye birleşmek için babayı öldürme fantezilerinin, yani pozitif Oidipus karmaşasının gerçekleşmeyen, 'sinsi' bir uygulamasının izini sürebiliriz. Dumrul sanki hedefi o değilmiş gibi öylesine bir dener; tutturamaz.

Başkasının yaşam talebine onay vermemek, dolaylı bir öldürme isteğini barındırır. Belki eski ve yaşlı olanın, yeni ve genç olana kıskançlığı da bu tutumda rol oynamaktadır, ki nesiller arası çatışmaların nedenlerinden biri de budur. Babası ve anasının, kendisini ölümüne terk etmelerine rağmen, Dumrul hayatta kalmakta ve yaşayacağı uzun ömürle sanki onlara nisbet yapmakta, bu arada dolaylı da olsa ebeveynin ölümüne neden olmaktadır.

Bu bir –gizli– intikamdır, rövanştır. Ancak Dumrul'un bir özrü vardır: "Evet, öldüler, ama kim önce başlattı? Onlar, bana can ve-

renler, –yaşamımın sorumlusu olanlar–, benden (kocamış/bitmiş) can(-larım) esirgediler. Bencil davrandılar, –sorumluluklarını reddettiler– ve cezalarını çektiler. Olması gereken oldu!"

Oidipus da babasını öldürmenin suçluluğunu, (kavgaya) ilk onun başladığını söyleyerek yumuşatmaya çalışır (Sterren 1974). Bir Türk atasözü "minareyi çalan kılıfını hazırlar" der. Dumrul'un suçluluk hissetmesine gerek yoktur; zira ana-babasının zaten 'kocamış-kurumuş' canları, bencilikleri nedeniyle ölümü hak etmiştir.

Dumrul'un ayrışmamış 'ana-baba karmaşası'nın ölümünü (ana erkinin ve anacılığın sonlanmasını) haklı çıkartacak bir neden daha vardır. Ebeveyn ikilisi, ana bağının ve dolayısıyla ana erkinin çekirdek kuralına ihanet etmişlerdir.⁹⁹ Bu çekirdek kural, kanbağının önceliği ve kutsallığıdır; devamlılığının sağlanması zorunluluğudur (Fromm 1990). Dumrul'a can vermeyi reddetmekle onu ölüme itmişler, kanbağının kutsallığını, yenilenerek süregitme geleneğini yadsımışlardır. Bireysel yaşam hırsları, grup (kan) bütünlük ve devamlılığı hedefinin önüne geçmiştir. Dolayısıyla varlık nedenlerini oluşturan sistemi kendi elleriyle yıkmışlardır: Ölümleri kaçınılmazdır. 'Yeni kutsal', yani babacıl ata erkinin göksel/tinsel düzeni, 'eski kutsal', yani ana erkinin –artık göğün egemenliğine girmiş olan– yeryüzü/doğa düzenini geçersiz kılmıştır: Kanbağı yerine bundan sonra –bireysel seçimle kurulacak– inanç ve itaat bağı, yaşam hakkını belirleyecektir.

Dumrul'un yaşadıkları, kendisi için uyarılar içerir. Eğer eskiyi kıyan şiddet Dumrul'dan, yani oğuldan kaynaklıysa, baba olduğunda, benzer bir kader kendisini bekleyecektir. Dumrul bu tekrarlama korkusundan şöyle kurtulur: Dumrul, tüm-güçlülüğü, mutlak güç sahibi Tanrı'ya terk ederek ve özdeşim imkânı vermeyen bir sınırın berisinde kalıp, itaati seçerek, 'hep-oğul' kalacaktır. Kendi dünyevî oğluna, ulaşılmaz ve özdeşilemeyecek kadar farklı olan Büyük Öteki'ni işaret edecektir; *özdeşim eylemi* olarak kendi itaatini sunacaktır. Dünyevî varlığıyla güçlü değildir, o halde devrilemez. Ayrıca Büyük Öteki, dünyevî babayı temsilcisi ilan etmiştir: Tartışılmaz. Bu, ataerkil dinlerin temel dinamiğidir.

Azrail'i ve Dumrul'un ana-babasını, bir bütün olarak ele almak da mümkündür. Zira her üçünün de Dumrul'un (gerçekleşmeyen) ölümünde payları vardır. Ayrıca öykünün sonunda Azrail, her iki

'kocamış' ruhu almakta, beraberinde götürmektedir. Onlar, yani 'eski', Azrail'e, yani 'ölüm'e aittir. Kur'an'da (Secde Suresi, Ayet 11) 'melek-ül mevt' (ölüm meleği) olarak anılan Azrail, kadim Musevi yapıtlarında, insanın yaratılışında pay sahibi olan melek sıfatıyla dikkati çekmektedir: Tanrı insanı yaratmak istediğinde, toprağın farklı öğelerinden bir avuç almalarını meleklerine buyurmuş. Ama Şeytan (İblis) toprağı karıştırdığından, hiçbir melek bunu başaramamış; yalnızca Azrail topraktan bir avuç alabilmiş (Hançerlioğlu 1984). Tasavvuf metinlerinde yer'in, kendisinden oluşturulacak insanın günah işleyerek cehennemlik olma olasılığı nedeniyle, sızlanarak diğer üç meleği (Cebrail, Mikail, İsrail) ikna ettiği, ancak başmeleklerin dördüncüsü olan Azrail'in Allah'ın emrini esas tutup, yer'in yakarısına duyarsız kalarak, kendisinden istenilen toprağı getirdiği hikâye edilir. Tanrı da onu, yüreğinin katılığından ötürü ölüm meleği olarak görevlendirmiş, doğumuna katkıda bulunduğu 'can'ı, ölümde kendisine geri vererek ödüllendirmiş; toprağından alarak eksilttiği yer'i de, ölüm sonrası bedeni geri vererek ("*toprak toprağa*") teselli etmiştir (Roux 1994). Görüldüğü gibi yaşam ve ölüm çok iç içedir. Yaşam toprağını ayırıştırabilen Azrail, ölümü de yaşamdan ayırıştırabilecek kadar katıdır.

Azrail'in Dumrul'a 'sakalcığı akça koca/gözceğizi cönge (bulanık, fersiz) koca' olarak görünmesi de yukarıda değinilmiş olan bağlantıya destek vermektedir. Kurumuş (ölmüş) çay yatağı da 'ölüm'ün egemenliğindedir. Ölümün temsilcisi olan Azrail böylece, her ne kadar göğün hizmetindeyse de, çıktığı yerin ana (doğa) kucağı olduğunu bildirmektedir. Zaten Azrail ruhun değil, bedenin (toprağın) ölümüyle ilgilidir: "Toprak, toprağa karışmaktadır". Ancak mitolojinin en önemli olayı olan, göğün yerden, tinin doğadan ayrılmasından ve tinin tüm varoluş üzerinde egemenliğini ilan etmesinden sonra, kesin olarak göğün hizmetine girmiştir (Neumann 1974). Ölüm Meleği'nin tanımlanmasında katkı oluşturacak bu noktayı biraz daha ayrıntılı ele almak istiyorum:

Göğün, tin'in, eril ilkenin temsilcisi olarak, Dumrul'un karşısına çıkan Azrail'in cisimlendirdiği, eril ilkenin korkutucu, dehşet verici yanı, köken olarak doğaya ait, *ktonik*⁶⁰ bir varlıktır. Bu *ktonik* gücün, mit kahramanı (bilinç) tarafından yenilgiye uğratılması, bilincin özerkleşmesi için önkoşuldur. Eski Yunan mitolojisinin, ölüm-

süzlük arayışıyla tanınan, bilincin özerkleşme mücadelesinin sembol ismi Herakles, Deli Dumrul'un öyküsüne benzer seyir izleyen bir serüveninde, Ölüm Tanrısı Thanatos'un elinden Alkestis'i kaçırabilmiştir (Gökyay 2006, Grimal 1997, Schwab 1967).

Ktonik güçlerin bilinci dondurucu, gelişmesini engelleyici gücü vardır. Sonuçta 'yeni'ye yönelen yol kapanmış, eski bağlar pekiştirilmiş olur. *Ktonik* güçler, Ana Tanrıça'nın yutucu, emici, eritici, parçalayıcı gücünün, Tinsel Baba'nın hizmetine girdikten sonra da, 'korkunç baba' niteliğiyle katı otoritenin, uygulayıcısı ve zorlayıcısıdır (Cirlot 1971, Neumann 1974). Ölüm, bu *ktonik* varlıkla girilen mücadelenin kaybının bir sonucu olarak algılanır:

Ölümün bir mücadele şeklinde algılanması çok doğaldır. Türklerin İslam dinini kabul etmelerinin ilk asırlarında, İslamiyet can çekişen kişiyi, hayata son vermek ... için Allah tarafından gönderilen Azrail ile mücadele ettirir... Azrail'in İslamiyette gerekliliğin "*kergek*"in ve de dertliliğin, "*hung*" un bir eseri olduğu düşünülebilir; belki de daha ziyade, Altay dünyasındaki varlığı zannedildiğinden çok daha eski olan, bir "ölüm tanrısı" rolünü oynamaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi Erlik, Altun Köl I yazıtının gösterdiği şekilde, IX. yüzyıl ortasından itibaren ölümün (göksel?) bir habercisidir; bunun, İbni Fadlan'ın yirmi otuz yıl sonra Volga dolaylarındaki seyahati sırasında tesbit ettiği "ölümü yönlendiren tanrı" kavramına uyduğu görünüyor (Roux 1994: 212).

Yukarıdaki varsayımı destekleyen bir nokta, Azrail'in Dumrul tarafından tanımlanmasının, şamanların *ktonik* bir varlık olan Han Erlik'i ürkünç bir ihtiyar olarak tanımlamasına benzerlik göstermesidir. Erlik iri yapılıdır, (Azrail'in tasvirinden farklı olarak) kara sakallı, kara bıyıklıdır; 'kana çalmış çehrelî', şaşı/eğri ya da tek gözlüdür; göz kapağı bir karıştır, 'beline kayış yetmez/boynuna kucak yetmez', kara yılan kamçılı, dağ boyunda bir azmandır (İnan 1976, Bayat 2007a). Ürkütücüdür; ölümcüllüğüyle yabancılaştırır:

Bre ne heybetli kocasin!
Bre sakalcığı akça koca!
Gözceğizi cöngə koca!...

Dumrul, ölen 'yahşı güzel yiğit'e yas tutanların, ölüm mekanizması/şekli hakkındaki açıklamalarını anlayamamış, ya da anlamazlıktan gelmiştir:

Vallahi bey yiğit, Allahu Taâladan buyruk oldu, al kanatlı Azrail o yiğidin canını aldı, dediler.

Deli Dumrul:

- Bie Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır? Ya Kaadir Allah, birliğin, varlığın hakkıyçin Azraili benim gözüme göster! Savaşayım, çekişeyim, uğraşayım, yahşı yiğidin canını kurtarayım.

Dumrul'un Azrail'le kapişmaya cesaret etmesi, ancak onu Han Erlik'le özdeşleştirmesi ile mümkün olabilir. Han Erlik 'açgözlü/kötücül ruh kapıcı' olarak doğal olmayan ölümün nedenidir. Kendisiyle mücadele edilebilir; kurbanlarla iknası, ya da kandırılması mümkündür:

İnsanın ölümüne iki şey sebep olur: biri Erlik'in açgözlülüğü, diğeri de Erlik'le Ülgen'in müştereken verdikleri hüküm. Bu ölüm hükmü Ülgen'le Erlik memleketlerinin sınırında bulunan Kara Kütük (Kara tönöş) denilen yerde verilir. Erlik'in açgözlülüğü yüzünden gelen ölüm tabii değildir; Erlik'e kurban vermekle bu vakitsiz ölümden kurtulmak kabildir. Büyük iki hükümdarın Kara tönöş'de verdikleri hüküm (Yargı) ile gelen ölümden kurtulmak imkânsızdır (Anohin 1987: 422).

Zaten Dumrul, ölüm hükmünün (sadece) Erlik'ten değil, Ülgen'den (de), Azrail'den değil, 'Allah'tan kaynaklandığını anladığında ("Ya, demek, can veren, can alan Ulu Tanrı mıdır?") mücadeleyi bırakır, yakarıya geçer:

Yücelerden yücesin,
Kimse bilmez nicesin?
Görklü Tanrı!
Nice bilmezler, seni gökte arar, yerde arar.
Sen ise inananların gönlündesin,
Dâyim duran, güçlü Tanrı!
Baki kalan, bağışlayıcı Tanrı!
Benim canımı alacak olursan sen al,
Azraili almağa bırakma!

Dumrul, 'Erlik'le özdeşleştirdiği Azrail'i –keyfi/yersiz/gereksiz/zamansız– can almadan sorumlu tutmuş, 'Allahu Taâlâ'nın buyruğu'nu, 'can veren, can alan Ulu Tanrı'nın, karar mekanizmasının başında olduğunu dikkate almamış, almak istememiştir. Ulu Tanrı ve Azrail, 'iyi' ve 'kötü' birbirinden ayrı tutulmaktadır (yarma/bölme). Öyküde Dumrul, sanki, (iyi Gök Tanrı) Han Ülgen'den, (kötü)

Han Erlik'e karşı destek bekliyor gibidir. 'Hayır ve şerrin Allah'tan geldiği' ifadesiyle İslam Amentüsü'nde vurgulanan 'birlik/bütünlük' anlayışı, henüz Dumrul'un inanç sisteminde anlaşılabilir nitelikte değildir.

•

Öyküde, ana-babanın birlikteliği, henüz ayrışmamış oldukları, ölüm-lerinin birlikte ve aynı nedenle olmasıyla da vurgulanmaktadır. Dumrul'un ümidi, 'eski'nin 'yeni'yle değiş tokuş edilebileceği zannı boşa çıkmıştır. Eski ilişkilerin yaşamın yenilenmesi için 'kurban' edilmesi gerekmektedir (Kemaloğlu 1986). Eğer 'can devşirimi' gerçekleşmiş olsaydı, 'eski' devam etmiş, 'yeni' bilinç alevlenmeden sönmüş olacaktı. Eskinin ölmesine izin vermek acı bir karardır. İşlevselliği bozulmuş olan eski, gelişen bilincin gereksinimlerine yetersiz kalmaktadır; ancak alışılmıştan kopmak da kolay değildir. Kurban'ın, yaratıcılığın önünü açan bir 'vazgeçiş' olduğunu; daha yüksek bir bilinç düzeyine varmak için gerekliliğini vurgulamak gerekir. Dumrul da gerçi eskiyi kurban etmek durumunda kalmıştır; fakat bu eylemde etken değil, edilgendir. Kendi özgür iradesiyle bir 'vazgeçiş/terk' söz konusu değildir; buna zorlanmıştır. Dolayısıyla, kurbanın kabul edilmesi için gerekli olan gönüllülük şartı, 'kurban etme/olma inisiyatifi' eksiktir.

Tüm kültürlerde ve inanç sistemlerinde 'bir üst yaşama geçiş'i sağlayan kapı, 'ölüm' sembolizmini taşır. Ancak eskinin ölümü, yenin doğumuna imkân verir (Campbell 2000, Jung 1971, Neumann 1974). Bu ruhsal gerçekliğin bilinçli farkındalığının eksikliği, Dumrul'un verdiği kurbanın, gerçek anlamıyla vazgeçiş olmadığını düşündürüyor. Kopartılan ilişki, daha farklı düzlemde de olsa, benzer işlevdeki bir yeni (?) ilişki görüngüsüyle devam ettirilerek bütünlüğün sağlanması ümidi beslenmektedir. Öykünün başında 'eksik' olan Dumrul, öykünün sonunda da 'eksik' ve 'tamamlanmaya muhtaç' kalmaktadır.

Dumrul'un veremediği kurbanı, eşi, canını ortaya koyarak, doğaya ait olan bedenini sunarak verebilmektedir. Yaşamın, kadın-eşanne'nin (sonradan Dumrul'un da) fedakârlığıyla hoşnut edilen Tanrı'nın bir hediyesi olması, Dumrul'un eşinin, Tanrı'ya (tin'e) Dumrul'

dan daha yakın olduğuna işaret etmektedir. Dumrul'un eşinde vücut bulan, 'anne-eş'in, kendisini eril ilkeye, bilince kurban edebilen tinsel yanıdır. Sembolik anlamda dişil ilkenin, hemen hiç değişmeyen bir yapısı vardır: Hangi kılığa girerse girsin (anne, eş, kız çocuk, bilge kadın [Sophia], fahişe vb.) o 'doğa'dır. Dumrul'un eşinde görüldüğü gibi 'tinsel anne' rolünde de olsa, 'doğa ana'nın özelliklerini kaybetmemiştir. Esirgeyici, koruyucu, kapsayıcı, besleyici 'can ana'dır (Jung 1990, Neumann 1974). Dumrul'a kendi cam bahasına yaşam hakkı sağlayabiliyor olması, bir anlamda onu yeniden doğurabilmesi demektir. Ancak, gerçek ve tek yaratıcı, dolayısıyla yaşamın ve ölümün tek hâkimi Allah'tır. Kendisi kadın olarak bir aracıdır; doğurganlığı Allah'ın izni ve buyruğu altındadır.

Bu saptama, yaratıcılık atfının, Bilincin Gelişim Serüveni içinde sudan/yerden göğe, dişil'den eril'e kaymasının bir yansımasıdır. Eşinin Dumrul için, göğün de onayıyla, 'can (verici) ana' işlevini görmesi, Yayıç'ın 'dolaylı yaratıcılığı' ile koşturur:

Altay Şamanlığının göğün beşinci katında oturan dişi tanrısının adı Yayıç'dır. Yayıç, yaratıcı demektir... Buluç, Yayıç'ın doğum ilâhesi olduğunu söylemektedir: "Teleütler, çocuğa ruh veren Enem Yayıç'ın göğün dördüncü katında yaşadığını söylerler. Çocuğun ruhu (Enem Yayıç'ın iradesiyle) kurt şeklinde annenin vücuduna girer... Altaylılarda Ülgen çocuğun doğması için oğlu Yayık'a emir verir. Yayık, göğün beşinci katında bulunan Yayıç'ya babasının emrini tebliğ eder. Yayıç süt akı gölden canı alarak çocuğu doğurtur ve onu hayatı boyunca korur". Yayıç ile ilgili bu inanışlar, gebelik fizyolojisinin bilinmediği dönemlerin kalıntıları gibi görünmektedir. Ana'nın yaratıcılık (kendini üretme) fonksiyonu aynen devam etmekte, ancak bunu Ülgen'in emriyle yaptığı görülmektedir. Hatta Ülgen bu eseri Yayıç'ya doğrudan değil, oğlu aracılığıyla iletmektedir. Başlangıçta sudan, yerden (toprakten) olan yaratılış, göğe çıkarılmış, fakat bu süt akı gölün de göğe çıkmasıyla mümkün olabilmektedir. Süt akı göl, başlangıçtaki, hayat veren, can veren aşağıdaki su olabileceği gibi, erkeğin menisinin ifadesi de olabilir. Yine de burdan canı alarak doğrudan anaya ulaştıran, ruhu veya canı ona veren, kendisi de ana olan bir ilâhedir. Ataerkillik eski mitleri yenilemekte, ancak sıkıca yerleşmiş olan eski izler devam etmektedir (Türköne 1995: 103-5).

'Tinsel-anne', Deli Dumrul Boyu'nda, henüz olgunlaşmamış/büyümemiş, şaşkın ve çaresiz bilinç-kahraman'dan güçlüdür; çünkü doğaya ait olan yanını, bedenini kurban etmeyi göze alabilmekte,

göğ (mutlak tin'e) yaklaşabilmektedir. Dolayısıyla Dumrul'un, eşinden can bulması, bilincin çözülmesi, yani gerileme ile birlikte değildir. Erişilen bilinç aşaması korunacak ve sürdürülecektir: Doğa ve doğanın doğurganlığı göğün buyruğuna sunulmuştur.

Diğer Dede Korkut öykülerindeki genel eğilimden farklı olarak, öykünün mutlu sona ermesinde büyük etkinliği olan bu 'kadın'ın, ismiyle anılmaması şaşırtıcıdır. Benzer mitolojik motifi farklı bir kültürde işleyen Euripides'in *Alkestis* eserinde, kadının isminin (biyey-sel varoluşunun tanınmasının) ve diğerkâmlığının önplana çıkarılmış olduğunu görüyoruz:

Bu motif, Yunan edebiyatında ağırlık noktası kadının fedakârlığı olan bir drama, Türk eposunda da kadını ikinci plana bırakan, Deli Dumrul'un ölüm-kalım savaşını birinci plana alan bir kahramanlık epizodunun meydana gelmesine sebep olmuştur. Euripides'in dramında kadın, adı geçen fedakârlık duygusu ile beraber sanat eserinin merkezinde olduğu için adını esere de verdiği halde, Dede Korkut kitabında adı bile zikredilmemiş, Deli Dumrul'un epos kahramanı şahsiyeti altında ezilip gitmiştir (Alangu 1983).

Öyküde ismiyle anılan yalnızca Dumrul, Azrail ve Allah'tır. Yukarıda ifade etmeye çalıştığım, 'tinsel anne'nin, kendisini 'genç bilinç'in yaşamı için feda etmeye hazır olması, bilincin büyüüp serpilmesi için tinsel yolu açmada bir araç görevi üstlenmesi, 'kendi başına' varlığını ikinci plana koymasının bu 'isimsizlik'te belirleyici rolü olabilir. 'İsim' taşıyıcısı olmak, 'ayrı birim' olma hak ve gücüne sahip olmaktır. Tinsel eş/anne varlığını, güçlü tinin egemenliğinde, 'can' verdiği oğul-eşinin varlığında sürdürecektir. Oğul ve tinsel anne birlikteliği, bilince artık yetmeyen doğa/ana birlikteliğinin yerini almıştır. Her ikisi de yalnız başlarına yaşamı sürdürme olanağına sahip değildirler. Gücsüz genç eş-oğul'a yaşam hakkını eş-annesi sağlamıştır. Tinsel anne de, güçlü babacılığın baskınlığında, yalnız başına yaşamını sürdürebileceğini (yaşamı hak edecek değerliliğin onaylanacağını) zannetmemektedir. Karısı Dumrul'a: "Senden sonra ben neylerim?" der; Dumrul Tanrı'ya: "Alırsan ikimizin canını birlikte al; korsan ikimizin canını birlikte ko!" diye yakarır.

Öyküde bir 'ad'la anılmayanlar, sırasıyla, ölen yahşı yiğit, Dumrul'un babası, annesi ve iki oğlancığı ile eşidir. Ölen yiğit, Dumrul için anonim bir tehlikenin, ölüm tehdidinin kapsamında yer aldığından; iki oğulun varlığı ise yine Dumrul'un geleceğine atıfta bulun-

duğundan, isimlendirilmemiş olabilirler. Gerçi öykünün başlığı Dumrul'un babasının ismini ele verir: 'Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'. Ancak bu isimlendirme aslında Dumrul'u tanımlayan bir isimlendirmedir ve artık babasıyla birlikte anılmaktan kendi özgün eylemliliği ile çıkmış olan Dumrul'un 'deli' serüveninde babanın adı geçmez. Annenin de isimlendirilmesi eksiktir. Yeni varoluş ve inanç dizgesinin, eski'nin ismini kazıyarak onu yok etmesi, yok sayması, 'varoluş'u, 'ad' ile eş tutan bir soyutlama ve sembolleştirme ile mümkündür⁶¹:

Adı olmayan hiçbir şey var olamaz; ad, varoluş demektir... Ad, onu taşıyanın özünü yansıtır... (Berktaş 1996).

Öykü'nün gerçek 'dönüştürücüsü' (ve gizli kahramanı) olarak dahi nitelendirilebilecek Dumrul'un eşinin, ismiyle anılmamasını bir başka açıdan ele aldığımızda, 'yeni' düzenin, kadın-erkek ilişkisi ve sosyal hiyerarşik yapılanmayı nasıl kurguladığını da sezinleyebiliriz: 'Eski' sistemde kan-bağının dışında kaldığı için 'yabancı', ve belki de 'öteki' olan *kadın*, yeni 'kan-dışı' düzen için de 'öteki' kalacaktır. Kendi başınlığı eksiktir. Hep başkalarıyla (erkek hısımlarıyla) ilişkisi üzerinden –ya da *kendi erkekliğiyle*– tanımlanır ve anlamlandırılır. Varolma hakkı borçlanılmış/bahşedilmiş bir varoluşa işaret etse de, eylem nitelik ve niceliği, adı olmayan kadının, *yine de*, 'olanı mümkün kılan' fonu teşkil ettiğini hissettirir. Ayrıca varlığının –ve iradesinin– her eylemde içkin olduğu çok belirgindir.

Yeni sistemin tek sorumlu kişisi, artık oğul olmayan, eş ve baba nitelikleriyle önplana çıkan (çıkartılan) 'aile reisi' kimliğiyle Dumrul'dur. Eşi, Dumrul'un gereksinimlerini (öyküde yaşam olanağını) karşılamının ötesinde, 'ayrı' bir işleve sahip değildir. Bu gereksinimlere, kendininkilerini öne çıkarmadan cevap vermesi 'ilahi düzen'e de hoş gelmektedir.

İlahi düzene karşı sorumluluğun Dumrul'da odaklandığına, eşinin bu konuda Dumrul'a tâbi olduğuna işaret eden bir diğer olgu, yalnızca erkeğin tövbe ve yakarışının talep ve kabul edilmesi, kайдından benzer bir istekte bulunulmamasıdır.⁶² Gerçi 'suç'u işleyen Dumrul'dur; tövbe etmesi gereken de odur. Ancak öykünün özü, eskiden yeniye geçiş, eskinin reddi ve yeniye boyun eğiş olarak ele alındığında, sürecin başında Dumrul'la birlikte eski inancı paylaşan

eşinin de 'yeni kutsal'a bağlılığını vurgulaması beklenirdi. Burada bazı varsayımlara değinebiliriz:

1. Dumrul'un aile reisi olarak kutsala yönelik eylemi, ailesini bir bütün olarak kapsadığından, Dumrul'un eşinin 'bireysel' eylemi gerekli değildir.

2. Kadın olarak eşi, ancak Dumrul, yani erkeği üzerinden yeni kutsal ile bağlantı kurabilir; 'kutsal ahit' Ulu Tanrı ile onun yeryüzündeki temsilcisi olan erkek arasındadır, kadının doğrudan katılımını dışlar. Bu yaklaşım kadının 'adlandırılmayarak tanımlanması' dır; kadına karşı olumsuzlayıcı bir değer yargısını içerir.

3. Kadın 'bireysel' bir bağlanma aktı içine girmediğinden, sorumluluğu apaçık üstlenmemiş olur: 'Eski'yi apaçık reddetmemiştir. Dolayısıyla eski inancın taşıyıcılığında ve yeni'ye aktarılmasında, erkeğe göre daha serbesttir; kendisini bireysel sorumlulukla bağla(n)mış addetmeyebilir. Eski'nin yeni'ye sızmasına karşı tedbir almak 'Dumrul'un sorunu, sorumluluğu (dolayısıyla da hakkı)'dır.

•

Yaşamda ve yaşamın aynası olan mitlerde hiçbir ayrıntıya anlamsız gözüyle bakılamaz. Dumrul'un vurguladığı bir konu, eşinin 'yabancı' kökenli ("el kızı helalim") olduğudur. Türkler tarih sahnesine, ataerkil, atayerli, atasoylu ve dışevlilik töresiyle aile kuran topluluklar olarak çıkmışlardır. Kazaklar'la Başkurtlar'da evlenme yasığı konulan soy dairesi, en az yedi göbek öteye gidiyordu. Daha eskilere uzanıldığında dışarıdan evlenmenin, –kural olarak– yabancı bir boydan kız kaçırma yoluyla uygulandığı görülür. Dışevlilik, kadının, evlendiği obanın bütün kutsal nesnelere uzak tutulması ile birliktedir. Evlenerek bir boya 'ithal' edilen bu kadınların büyük şaman törenlerinde ancak uzaktan izleyici konumunda yer alabilmelerinin nedeni, büyük olasılıkla, 'yabancı' kadının, evlendiği erkeğin boyunun kutsal/koruyucu ruhlarına, 'tengri'lerine de yabancı olmasıydı (İnan 1987, 1991; Türköne 1995).

Eşinin tutumu, bu yüzden Dumrul'a yabancıdır. O, canı, kendi ana-babasından ister. Dumrul'un eşi, Dumrul'un kanbağıyla bağlı olduğu 'eski'ye bağlı değildir. 'Eski'nin, esasında Dumrul'un eski'si olduğunu da gözden kaçırmamak gereklidir. Dolayısıyla, çayın kuru-

muş olmasının etkisi, eşi için Dumrul'da uyandırdığı dehşet, çaresizlik ve öfkeden çok farklı olacaktır. Eşi bilmektedir ki, Dumrul'un çayı, 'tek' yaşam kaynağı değildir. İlâveten, kendi ailesinden, boyundan da kopmuşluk yaşantısı, ve kopmuşluğa rağmen yaşamın –başka yerde/başka tarzda– devam edebileceği bilgisine sahiptir. Bir kopma-bağlanma sekansı bağlamında, doğa anayla bağını gevşetmede, tinsele yaklaşımda daha özgürdür ("Bir canda ne var ki..."). Ancak kadın olması nedeniyle, aynı zamanda, köklerinden koparılmış olsa bile doğanın ta kendisidir: Varoluş biçimi itibarıyla yaşamın kaynağıdır, doğurgandır, esirgeyicidir. Kadının eylemi ilginç bir ikili mesaj içerir: Kadın erkek için kendinden vazgeçme, kendini yok etme önermesini yaparken, daha çok kadın olmakta, yok'u var etmektedir. Tinselle yaklaşmakla doğa'lığından bir şey kaybetmemiş; özverisiyle Dumrul'a tinsellik yolunu açmış, bunu yaparken –can vericiliğiyle– vazgeçilmezliğini perçinlemiştir. Doğa'dan kaynaklanan güçlü ve 'doğal' kan-bağı, insanın kurduğu 'yapay' sözleşme-bağıyla önem ve geçerlilik sırasını değiştirmiştir.

Can suyu kurduğunda, onunla birlikte kuruyan kanbağının yerine, kurumadan etkilenmeyen, zaten suya (Dumrul'un suyuna) uzak ve yabancı olan (arkaik düzlemde ise suyun ta kendisi olan) dışevli kadın, töresel belirlenmiş bağını değil daha *arkaik* kadını canvericiliğini Dumrul'a sunar. Edinilmiş/öğrenilmiş olan (sosyokültürel olan) iflas etse, yetersiz kalsa bile, daha temel ve ilksel olan, doğaya (maddeye/biyolojiye) daha yakın olan yaşamı devam ettirecektir. Kabuktaki kurgudan uzaklaşmak için yaşam ve ölümün iç içe geçtiği kaotik bir ân ve hâl gerekmiştir.

•

Parçaların eylemlerindeki öngörülemezlik ve etkileşimlerin raslantısallığı, bütün'ü kaotik yapar. Kargaşaya düzen getirmek, ancak müdahil şiddetle mümkündür (Girard 2003). Dumrul'un köprübaşı zorbalığı, bu yönde de açıklanabilir: İnsanların temsil ettiği öğelerin keyfiliğindeki çeşitlilik (dolayısıyla bilinemezlik), onların köprüden geçmeye zorlanmasıyla azalmış olacaktır. İnsanların köprüden geçmeme olasılıklarının ortadan kalkmasıyla bir değişken azalır: Daha bilinir ve öngörülür olmuşlardır. Dumrul'un müdahalesiyle

belirsizlik giderilmiştir. Böylesi 'canhıraş' bir güç kullanımının gerekliliği, öncesinde Dumrul için yaşamsal önemi haiz bir belirsizlik kaygısına işaret ediyor gibidir: Düzenleyici güç eksiktir ve bu da varoluşsal bir kaygının doğurucusudur.

Parçaların kendi-başınalığının doğurduğu, "Kim-erk-sahibi?" sorusu, "Dumrul-erk-sahibi" yanıtıyla karşılanmış olmaktadır. Dumrul'un şişinmesi, aslında erk boşluğunun doldurulmasıdır. Ancak bu noktada bir başka kaygı gündeme gelir: "Tanrı-gibi'liğe kabaran Dumrul bir güç ve sınır sorunsalıyla karşı karşıyadır. Dış atıf olmadan bu belirsizlik aşılamaz. Görklü Tanrı'nın takdiri ölüme şerh koyacak denli 'deli', yani had-bilmez Dumrul nerede duracaktır? Haddi/hududu nerededir? Dumrul ve Tanrı arasında farkın ortadan kalkması, burası ile ötesi, fânîlik ile ebediyetin karışması da bir kargaşa getirir. Belirsizliğe şekil vermeye çalışan (iç) şiddetin kendisi yeni belirsizlikler doğurmuş, sistemi kaosa daha da kaydırmıştır. Çözüm şiddetin dışlaştırılmasında, kendini sistemin dışında ve üzerinde tutan bir 'meta-şiddet'in varlığında (kurgulanmasında) aranacaktır. Bu şiddet Tanrı'nın Celâl'idir, düzen getirici şiddetidir, ki gerçekleşir. Yeni düzen yerleşir; herkes yerini/sıkletini, haddini/hududunu bilir/öğrenir.

Şiddetin nerede ve ne zaman başladığını bilemeyiz. Belki cennetten kovulan çocuğun, çayı kuruyan Dumrul'un karşılaştığıdır ilk şiddet. Bu şiddet kaybolmuşluğun kargaşasıdır; yanıtı ise Dumrul'un şiddeti olacaktır. Düzenin yeniden sağlanması ancak artı-şiddet'in, bir dış-şiddet ve ikâme-kurban ikilisinde dışarıya çıkarılmasıdır. İkâme kurban olarak kendini sunan eş-kadın uygun seçenek olamaz, zira bu sunum geleceği boğar. Düzenin devamı bir değişim/dönüşüm gerektiriyorsa, feda edilecek olan, eş ile birliktelikten doğacak *gelecek* değil, –bir zamanlar canverici, ancak artık– kurumuş olan *geçmiş*'tir. Ve öyle olur. Başı ve sonu dolayumsuz birleştirdiğimizde gördüğümüz, oğul'un şiddetinin ana-babanın kıyımıyla sonuçlanmasıdır.

Bir makam değişimi de gerçekleşmiştir. *İkâme kurban* gitmiş, *kutsal şiddet* gelmiştir; ancak kutsal, ölümlülerin selâmeti için dokunulamayacak kadar uzakta/dışarıda kalacaktır.

Girard'ın aşağıdaki cümleleri, Dumrul'un Görklü Tanrı'sı ile karşılaştırılamayacak kadar farklı bir kutsal'ın temsilcisi olan antik Yu-

nan tanrısı Dionysos'la ilgilidir; ancak şiddetin kutsal'da dışlaştırılmasını ve şiddet-kurban birlikteliğini anlamamızda yardımcı olabilir:

Tanınmadığını ya da yeterince bilinmediğini anlayan kıskanç bir tanrı, bu hoşnutsuzluğunu insanlara gerçekten tanrısal bir tarzda bildirmiştir. Gerçekten kendisinin seçmiş olduğu tek kurban olan ve belki de kendisini somutlaştıran o son kurbanı onaylayan tanrı sessizce ortalıktan çekilmiş, yakınlarla geldiğinde ne kadar korkunç idiyse, giderken de o kadar olumlu bir hava yaratmıştır... Dinsel inanç, şiddeti insani olmaktan çıkarmakta, insanı kendi şiddetinden korumak için elinden şiddetini almakta ve bu şiddeti aşkın ve sürekli bir tehdit durumuna getirmektedir. Ancak uygun ayin gelenekleri ya da alçakgönüllü, sakınlı hal ve tavırlarla yatıştırılabilen bir tehdit. Dinsel inanç gerçekten de kurtarmaktadır insanları, çünkü bunalımı gerçekte yaşadığı biçimiyle anımsamaları durumunda zehirli olabilecek kuşkulardan kurtarmaktadır onları... Uzakta tutulması, reddedilmesi gereken şiddeti insanüstü saymaktır dinsel düşünce... Mitosun bileşimine giren tüm öğeler, reel bunalımdan alınmadır; ne bir şey eklenmiş, ne de bir şey çıkarılmıştır... Mitik geliştirme, ikame kurbanı dayalı, bilinçli olmayan ve şiddetin hakikiliği ile beslenen bir süreçtir. Şiddetin hakikiliği "baskılanmış" değildir: İnsandan ayırılıp tanrılaştırılmıştır (Girard 2003: 191-4).

Süreci bir yer değiştirme belirlemektedir: Öykü, Dumrul'un zorbalığıyla açılıyor. Dumrul tiran-baba olarak, itaatsiz çocuklarını, kendi doğrusuna, sorgusuz sualsiz zorlamaktadır; hepsi köprüden geçmek, Dumrul'un doğrusuna uymak/boyun eğmek zorundadır. Öykü kapanırken, yenik Dumrul zayıf/düşkün çocuk olarak, dış gerçekliğin yaptırıcı gücünü kendinde toplayan Tanrı'ya sorgusuz sualsiz boyun eğmiş, O'nun gerçeğini kendi gerçeği olarak –aynen köprüden geçmeye zorladıkları gibi, anlamadan– kabul etmiştir. Ezikliğin zehirli duygusunun panzehiri, –isyan etmeye cesaret edemedikçe– ancak, tümgüçlü babayla özdeşim içinde, kendisine uygulanan zoru, 'öteki' bileceğine uygulamak olacaktır. Öteki, eril için hep dışıl'dır. Dolayısıyla, birliktelik huzursuzluğa ve baskınlık savasma dönüşecektir.

.

Dumrul'un ölümle karşılaşması, bir anlamda 'ölümle sınanma'sıdır. Sembolik ölümle sınanma, ataerkil toplumlarda, delikanlıların, erkekler arasına katılabilmeleri için gerekli 'inisiasyon ritleri'nde (eriş-

me/kabul töreni) geçmek zorunda oldukları bir aşamadır (Bonnetfoy 2000, Jung 1971, Jung ve diğ. 1981, Neumann 1974, Ömek 1988). O âna kadar tâbi oldukları Ana Tanrıça'nın yerini alacak olan Baba Tanrı, gençleri 'erkeklik'leri konusunda sınava sokmaktadır. Erkek çocuk, o ana dek içinde yetiştiği kadınlar topluluğundan, erkekler topluluğuna kabul edilecek, erkekler topluluğunun kadınlar topluluğundan gizli tuttıkları, eril ilke'nin gizemiyle tanıştıracaktır. Bunun için çocuk/ergen kimliğinin ölmesi, erişkin erkek kimliğinin doğması gerekmektedir.⁶³ Bu doğum 'bedensel doğum'u geçersiz kılan 'ruhsal doğum'dur (Campbell 1992, Eliade 1991, Ömek 1988). Deli Dumrul Boyu bu açıdan bakıldığında, ergen Dumrul'un 'erkekliğe kabul' (erişme) töreninin ve geçmiş çocukluğa, yani aile (kan) bağlarına yabancılaştırılmanın da öyküsüdür (Kemaloğlu 1986).

Bu basit ritte, doğum imgesinin anneden göğşe aktarıldığını ve benlik kavramının aynı anda genişletilip fiziksel bireyin, biyografinin ötesine taşındığını açıkça görüyoruz. Kadın bir çocuğun geçici gövdesini doğurur, fakat erkekler onu şimdi ruhsal olarak doğuracaklardır. Rahim sonrası gebeliği sürdürerek onun yetişkinliğe giden uzun büyüme sürecini tamamlayacak, gövdesini ve zihnini tazeleyerek ona ebedi, zaman ötesi kısmını ekleyeceklerdir... Yalnız kendisi değil, bütün dünya ve bütün yaşam biçimi onunla ayrılmaz biçimde birleşecek, mitos ve ritlerle ruhsal alana kavuşacaktır... Hiçbir çocuk –ve hiçbir kadın– bu ikili gizemin (= ölüm ve yeniden doğma) gerçek mucizesini bilmez; burada sonsuz ve geçici aynı şeydir. Dünyanın bu gizli boyutu erkek ritlerinin keşfidir; bunlarla zihin bilgilere ulaşır ve çocuğun zihin sisteminin üstünde bir alana varılır. İkinci doğumun acı ve korkularına değen bir mucize ve merak kaynağıdır. Ve bu arada, dönüşümün fiziksel ve psikolojik uygulaması sırasında dünyevi annenin yok olmasının karşılığı olarak erkek çocuğun esnek zihni ve iradesi dünyevi yaşama ve erkeklik imgesine doğru yönlendirilir (Campbell 1992: 102-3).

Dumrul, öykünün sonunda canı bağışlanana kadar, ölümle kılın arasındaki 'kıldan ince, kılıçtan keskin' köprü üzerindedir. Bir anlamda ölmüştür, zira yaşam kaynakları kurumuştur. Tanrı tarafından bağışlanması, 'yeniden doğma'sı anlamını da taşır. Dolayısıyla Dumrul'un öyküsü, eski 'doğal' yaratılış mitinin de bir revizyonunu içerir. Yaratma gücü yerden göğşe, yaşam hakkı kanbağından inanç dizgesine aktarılmıştır. Doğum, Dumrul'un da kabul ettiği eril'in/tin'in krallığı'na doğuştur. Ancak çaresizliği, yenilgisi, sorumluluk üstlenememesi, edilginliği ve dişil ilke tarafından kurtarıma şekli*

bu doğumun, bir erken doğum olduğuna işaret etmektedir. Sonuç bir bağımlılıktan, bir diğer bağımlılığa kaymaktır. Dumrul'u sürükleyen de 'babacıl tinsel anne'dir; zira erken doğanın daha uzun süre 'kuvözde kalması' gerekecektir.

'Keşke' ve 'eğer' sözcükleri yaşamın gerçekliğine, zamanın geri döndürülemezliğine yabancıdır. İrdelenen süreç, başka türlü ol(a)-madığı için, öyle değil böyle gelişmiştir. Ancak yine de bazı varsayımları deneyebiliriz: Eğer Dumrul Azrail'e karşı bir zafer kazanabilseydi veya Azrail canını almaya geldiğinde 'deli kavat'lığının sorumluluğunu, belki de pişmanlığını üstlenebilseydi, öykü herhalde başka türlü bir sona ulaşacaktı. Bu sonucun mutlaka 'kahramanın ölümü', yani 'bilincin felaketi' olması da gerekmezdi. Bilincin kendi iradesiyle ölümü seçmesi, yeniden doğumu da içeriyorsa geriye doğru değildir; yaratıcı bir eylemdir (Neumann 1974). Dumrul'un bilinci, eski şekliyle ölümü göze alabilseydi, yenilenerek 'yeniden doğma' hakkını kazanabilirdi. Burada belirleyici olan herhalde, ölene yeniden yaşam verecek olan doğa'nın/anne'nin (dişil ilke'nin) güvenilir ve güçlü olmasıdır. Dumrul'un sıkıntısı buradadır: Yaşam suyu cansızdır/yoktur, dolayısıyla güven vermez. Gerçi can sunan yine dişil ilkedir; ancak bunun için eril ilkenin izni, onayı ve şefkati gerekmektedir.

•

Farklı bir bakış açısı, Dumrul'un yaşadığında, gerçekleşmiş bir bütünleşmeyi görebilir: Ölü olan, ancak öldüğü inkâr edilen eski'nin terk edilmesi, eksildiği çok daha önceden fark edilmiş olanın yerine yeni ve canlı bir tamamlayıcı konmasına izin verir. Baba ve oğul bütünleşiktir. Babanın ürkütücü/kıyıcı yanı, iyi ve müşfik babaya göre

* '*Gerçek*' mitoloji kahramanları da dişil ilkenin müşfik ve bilge temsilcileri tarafından kurtarılabilir, yönlendirilebilir, eğitilebilir. Ancak kahramanın kendi cesareti, aklı ve çabasıyla kazanacağı bir zafere ihtiyacı vardır. Bu zafer onun kendisini tanımlamasına ve kendisine güvenmesine kaynak oluşturur. Zafer bir fetihle birliktedir. Fethedilen, yaşamının ilerki bölümlerinde kahramana eşlik edecek olan dişil ilke temsilcisidir. Prens prensesinin aşkını kazanır ve kral babanın onayıyla ülkenin hükümdarı olur: Çocuk büyümüş/güçlenmiş, eşini bulmuş/ hakketmiş ve artık kendisi baba olmuştur.

ikincildir; kural ve düzene uyulduğu sürece de işlevsizdir. Ancak bu birliktelik, salt eril birlikteliktir. İyicil ve kötücül nitelikleriyle dışıl yoktur. Azrail'in şahsında bireyselliği (benlik-bilinçliliğini) boğucu yanıyla Tanrı, dışıl ilkenin benzer özelliklerini, kendi denetimi altında uyarlıyor demektir. Yani korkunç-baba, korkunç-anne ile aynı daraltıcı/hıçleyici özellik ve işlevselliğe sahiptir; ancak bu kötücül güçler denetim altındadır; yaşamdan yana olan iyicil nüve esastır. Bu eril bileşim, yaşamdan yana olan (iyicil) dışıl'ın, yani Dumrul'un can-veren eşinin katılımıyla bütünleşir. Bu noktada dünyevî eril'in, dışıl'ın özerkliğini ve ayrıışmışlığını kabul ettiğini de vurgulamak gerekir. Dumrul, eşinden can istememiştir; eşi Dumrul'un ölümünden sonra da yaşamını belirlemede özgürdür. Erkek yaşamda ve ölümdede birlikte olmayı seçen, serbest iradesiyle kadındır.

Açılıştaki protesto, hak talebi ve denetim fanatizmi, öykünün nihayetinde yerini kabullenme ve teslimiyete bırakmıştır: Dumrul teslim olmayı öğrenmiş, eril kontrol kompulsiyonundan vazgeçmiştir; dışıl ilkenin kendi-başınalığı ve eril ilke için yaşamsal önemi anlaşılmıştır. İçselleştirilmiş midir, bilemiyoruz...

Dumrul'un değişimine paralel bir değişim Tanrı imgesinde gözlenmektedir. Başlangıçtaki sert ve cezalandırıcı Tanrı imgesi, öykünün sonunda yerini bağışlayıcı ve müşfik bir iyicil güce bırakır. Dumrul ve Tanrı –karşılaşmalarıyla– birbirlerini değiştirmişlerdir. Analitik Psikoloji, Dumrul'da benliği ve benlik bilinçliliğini (*Ich-Bewusstsein*, alm.), Tanrı imgesinde ise –*Jungien* anlamıyla–, kendilik/öz-ben (*Selbst*, alm.) arketipinin yansımaları teşhis eder. Bu açıdan baktığımızda, kendilik arketipinin benlik ile ilişkisinde değiştiğini, kendiliğin benlikle karşılaşması, etkileşmesi ve bilinçli yaşantılanmasının, her iki ruhsal yapının da gelişmesi için gerekli olduğunu söyleyebiliriz (Weisstub 1993).

Saffet Murat Tura, *Deli Dumrul'un Bilinci*'nin ilk baskısına (1997) atfen yazdığı iki makalede ("Deli Dumrul ve Dünyeviliğin Ötesi" ile "Türk ve Müslüman Olmak"), Dumrul'un trajik olandan, vicdani derinleşmeden uzak olduğunu savlıyor. Tura'ya göre Dumrul'un tinsel bilinçlenmesini ketleyen ruh içi dinamikler, 'hakikatten mahrumiyet'inin farkındalığını, dolayısıyla da tinsel İslami boyuta yükselmesini engellemektedir:

Daima mistik bir deneyim olan vicdan, insanın hakikatten mahrumiyetiyle başlar. Ancak Dumrul'da kendini hakikatten mahrum hissettiği hiçbir âni; trajik bir hakikat arayışının, doğruyu yapma çabasının en ufak bir belirtisini göremiyoruz... Melanie Klein'in iki temel durumu arasına belki bir üçüncüyü yerleştirmemiz gerekiyor; trajik (ve mistik) durum. İnsanın ötekini suçladığı paranoid durumu ile kendini suçladığı depresif durumu arasında hakikati göremediği, vicdanı ile baş başa kaldığı bir durum. Kanımca insanın gündelikliği-dünyeviliğinde genellikle yaşayamadığı bu durum onun mevcudiyet bakımından esas durumudur. Çünkü insan, mevcudiyeti ile ilgili hakikatten mahrumdur... Vicdan, insanın hakikatten mahrum olmasını telafi etmeye çalıştığı yerdir. Hakikati bilseydik, hakikatin bilgisiyle sınırlanmış olsaydık vicdanımıza gerek kalmazdı... Dumrul'un ... İslamlaşması asla "şüphe"yi; insanın hakikati arama çabasını içermemiştir. Bu ise dünyeviliği aşmayı, vicdani-uhrevi bir yaşamı keteleyen şey olarak karşımıza çıkar... Dumrul'un İslamlaşması Azrail korkusuna dayandığı ölçüde vicdanı (hakikat arayışı) ketlenmiş, dolayısıyla dünyeviliği aşmayı başaramamıştır (Tura 2002: 94-5).

Tura, Dumrul'un büyümediğini, yalnızca ebeveyn değiştirerek yeni aidiyetini benimsediğini vurgular:

Deli Dumrul'un yaşadığı ideolojik dönüşümün bir tür insan bilincine doğru olduğunu, kendini tasarımamasının ölüm, sınırlılık gibi birtakım ontolojik temeller çerçevesinde dönüşme şansını yakaladığını söyleyebilirsek de Dumrul ölümlülüğü derinlemesine çalışmadan kabuk değiştirmiştir; müslümanlığı da hamdır bu yüzden. Olgunlaşmamıştır (Tura 2002: 102).

Yazar, "Dumrul neden tam anlamıyla tinsel İslami boyuta yükselmedi?" sorusunun yanıtında Dumrul'un yeni inancı/aidiyeti içindeki yerine ve "Tanrı-lık yansıtması"na değinir:

Mahiyet sorununun unutulması ve kimlikliliğin önplana çıkması çocuksu varoluş tarzlarını sürdürmekle eşanlamlıdır. Deli Dumrul Tanrı'ya boyun eğmiş ama O'nu anlamamıştır; boyda Tanrı'nın anlaşılmasına yönelik hiçbir çaba bulmuyoruz. Bu boyda Tanrı kendine meydan okuyanı acımasızca ezen bir Tiran'dır. Dumrul'dan tek farkı daha güçlü olmasıdır yalnızca. Dumrul kadar dünyevidir Tanrı, güç yarıştır. Şunu demiş olur; sen büyükenemezsin, büyülenmek yalnızca bana mahsustur. Sen can alamazsın, yalnızca ben alırım. Bu haddini bildirici, intikamcı, yarışmacı, babayığit Tanrı, Dumrul'un göklerdeki ikizi gibidir; onun kadar narsisistiktir. Tek, benzersiz ve kadiri mutlaktır. Öfkesi bir çocuğun yaptırımcı öfkesine benzer. Dumrul'u kendi haline bırakmaz, merak uyandırmaz onda... Bu Tanrı'nın güçlü olmaktan başka üstünlüğü yoktur. Bu nedenle Dumrul'un aşkın

bir mahiyet sorunsalını göz önüne almak ve derinlemesine çalışmak gibi bir meselesi de olamaz. Göklerdeki ikizini zaten çok iyi tanımaktadır. Oysa ölümlü; varlık ve hiçlikle karşılaşmak bir 'kim'lik sorusundan önce bir 'ne'lik sorusu yaratacak güce sahiptir. Dumrul'un ve Tanrı'sının asla sorunsallaştırmadığı bir sorudur bu... Düşünce ufku 'kim'likle sınırlanmış herkesin Tanrısı bir ayna imgesi gibi kendine benzer. Yalnızca mahiyet sorunsalı 'özne'leştirici bir işlev taşır... 'Var'lığın derin kavranışında, tüm dünyevi-leştirilmiş dinlerin kolaycılığına aykırı bir yük vardır... '[B]u'nun karşısında şaşkınlık duymayan kendileşemeyecektir; 'özne'leşilemeyecektir. İnsan ancak aşkın; o halde evrensel meraklarıyla özne olur (Tura 2002: 105-6).

Aşkınlık, şaşkınlıktan geçer (Saydam 1999). Şaşırtma, hâl'in sorgulanmasına yol açar ve hâl'i nesneleştirerek, özneyi nesnenin karşısına koyar. Ancak kendini 'aşkın'da yaşantılamak, aşkın bir varlığın nesnesi olma olasılığını, dolayısıyla 'Büyük-Aşkın'ı imgeleştirmeyi sağlar.* Büyük-Aşkın nihai kutsal'dır; indirgenemez *numinosum* ve *tremendosum* olarak algılanır.

Dumrul, kendini dayatan bütün'den ayırışamaz, onu nesneleştiremez; onda 'içkin' –ve mahpus– kalır, (kendi'nden) Aşkın'a yansılazamaz. Hâl'in ne ve nasıl'ını sorgulamaz; böyle bir gereksinimi dahi hissedilmemektedir. İçkin hâl devam eder. Sistem bütünlüğü korunmuştur, yalnızca Dumrul'un bütünü talep eden şişinmesi sönmüş, ufalmıştır. Bu ufalmanın, travmatik yaşantının nesneleştirilmesi, kendi'nin öncesi ve sonrası hakkında bir yansılama görülmemektedir. Dumrul hep yoğun afektle sarılıdır; kaybolmuşluk, çaresizlik, öfke, korku/dehşet ile sürüklenir. Yaşam savaşının doğrudanlığının telâşi, soluklanmasına/durulmasına izin vermez.

Yeni ile karşılaşmanın yaratıcı açılımları mayalaması, eski ve yeni arasında hassas bir dengeyi gereksinir. Bu denge pek kolay sağlanabilir bir denge değildir. Eski ve bildik olanın güvenli çıpasına bağlanmak, kaybolma kaygısında boğulmayı önler; yeniye ve bilinmeyeniyi denemenin korkusunu azaltır. Karşılaşmanın şiddeti bazen gerçek dönüşümü baltalar. Bireysel ve kültürel arada-kalmışlıkların çoğunun nedeni bu 'şiddet'in yeni'yi denemeye fırsat bırakma-

* Bilinç, her zaman 'aşkın' bilinçtir; 'doğa'da değildir. Tanrılar, Tek-Tanrı, Mutlak-Tin, Bilinç; her ne ise, şeylerin, öyleliğini belirleyen, yani varoluşlarını tasdik için atıfta bulunulan –kutsal– Güç her ne ise, artık verili doğa varoluşundan sıyrılmıştır, (verili olanda) içkin değil (boşluğa fırlatılанда) aşkındır.

yan orantısızlığı ve kontrolsüzlüğüdür. Bu nedensellik, *kim* olarak *ne* yaşadığının farkındalığından çok uzakta *ara'nın anti-kahramanı* Dumrul'un durumuna da uyarlanabilir gibi duruyor:

İnsanların kendi kültürleriyle ilgili keşiflere girişmeleri için, katı ayinsel kuralların yerlerini düşüncenin kıvraklığına bırakması, düşüncenin ise dinsel inanca ait mekanizmaları o inançta bulunmayan bir esneklikle kullanması gerekir. Kültürel düzen çözülmeye başlamış olmalı, farklılık fazlalığı [*ayrışmışlık –M.B.S.*] erimeli, ancak bu erime, yeni farklılıklar yaratacak yoğunluktaki bir şiddete de yol açmamalıdır. İlkel toplumlar, bilemediğimiz nedenlerle, bu koşullara hiç uymuyor. Şiddet döngüsü bir başladı mı öylesine bir hızla tamamlanıyor ki, kendi kendisiyle ilgili önemli keşifler yapma fırsatını neredeyse hiç bulamıyor (Girard 2003: 339).

Psikiyatri pratiğinde, 'kötü mit'lerden muzdarip kişilerle karşılaşırız. Kötü mitlerin özelliği 'yabancı' olmalarıdır. Özne, gerçek (dış) ya da ruhsal (iç) nesnelerinin şiddetiyle sürüklendiği ve nesneleriyle arasına mesafe koyamadığı, kendi varoluş boyutunu koruyamadığı oranda patolojiye açıktır: Bu şiddet tıkayıcı, yıkıcı, yırtıcıdır; 'hiç'leyicidir. Özne, nesnesinin işgali altındadır; kendini eylemlerinin aktif uygulayıcısı olarak hissedemez; biçim ve içeriği dışarıdan dayatılan eylem kanallarının dışına çıkamaz. Bütünlük-nesnelerinin iradesini kendisininmiş gibi kabul etmek zorundadır. Gerçi bir özne-nesne eylem bütünlüğünden söz edilebilir; ancak özne *yabancı* bir bütünlük şemasında sığıntı/kapatma konumundadır. Bireysel ve toplumsal patolojilerin çekirdek sorunu tam da budur. Yaratıcılık tıkanmıştır; güvensiz/kaygılı/ürkek bir itaat ve taklit vardır (Saydam 2009c).

Beşinci Bölüm

TRAVMA VE YARATICILIK/ ŞİDDET VE ŞEFKAT: "YENİ" İLE ETKİLEŞMENİN BİÇİMLERİ



Böylece yaratıcılık, ben-dünya ilişkisi içinde anlamı yaratmaya
yöneldiğimiz sürece, her deneyimimizde içeriliyor.

Rollo May

İNSANLAR kendi oluşturdukları, tanımladıkları ve değişik anlamlarla bezedikleri 'özel sistem'lerinde yaşar, duyar, düşünür ve davranırlar: Gelişim süreci içinde, gereksinim ve dürtülerine doyum ve içinde bulundukları ortama uyum sağlamaya yönelik bazı 'iç' ve 'dış' ilişki şemaları oluştururlar. Bu şematik oluşumlar, ilişkide bulunan nesnelerle etkileşimin, bazı olasılık sınırları dahilinde önceden tahmin edilmesine olanak verir. Böylece kurulmuş olan özel sistemin sarsılması tehlikesini de içerebilecek belirsizlikler, bir ölçüde ortadan kaldırılmaya, öznenin bütünlük ve güvenliğinin devamlılığına çalışılır. Ancak bu şemalar, 'yeni' durumların, 'alışıldıkdan farklı' niteliğiyle algılanmasında ve özel sistemin yeniden düzenlenmesinde yetersiz kalabilirler.

Yenilikler, kullanılagelen etkileşim modellerini değişime zorlar. İnsan yeniliklere, dolayısıyla da 'yabancılaşma'ya ancak belirli sınırlar dahilinde açıktır. Şemalarının kısıtlılığı ve katılığı oranında, yalnızca bazı alışılmış yanıtlar ve beklentilerin doğrulanması yönünde bir 'eski' sonuç ortaya çıkabilir. İnsanın kendi özel sistemini kendisinin oluşturduğu ve anlam verdiği göz önünde tutulursa, bu 'kapalı' tutumun, dar bir çerçeve içinde kısırdöngünün başlamasına neden olacağı söylenebilir. Dış ve iç gerçeklikle bağlantının dar ve

katı olduğu durumlarda, kişinin oluşturduğu öznel şemaya aykırı düşecek yaşantıların, olabildiğince aslına uygun (önyargısız) algılanması olanaksızdır. Bu 'aykırı' yaşantılar ya reddedilirler ya da eski katı sistemi doğrulayıcı biçimde tahrifatla yorumlanarak özümse-nirler; değişime yol açacak yerde eski sistemin katılığına katkıda bulunurlar. Paradoksal olarak gerçe(kli)ğe aykırılık katılık ve kapalı-lığın teminatıdır.

Herkesin, kapıp sürükleyecek, savunma duvarlarını yıkacak, 'öznel sistem'in alışıldık kalıplarını altüst edecek yaşantıları olabilir. Bu yaşantılar iç ya da dış nesnelerin çekim alanına girerek, her şeyin (yaşamın ve insanın) yeniden tanımlanmasını/yorumlanmasını/ya-pılanmasını gerektirebilir. 'Travma' olarak ele alacağımız yaşantılar, insanın kendini güvende hissedeceği hiçbir yeni yapılanmaya izin vermeyen, gelişim sürecinde takılmasına (*fiksasyon*), gerisin geriye yuvarlanmasına (*regresyon*), ya da işlevselliği bozuk/yetersiz (*pa-tolojik*) çözümler üretmesine neden olan 'yıkıcı/ketleyici/saptırıcı' yaşantılardır. Yaratıcılığı kışkırtan ya da yaratıcılık sürecini başlatan yaşantılar ise, eski sistemi 'yıkıcı', ancak yenisini 'yapılandırıcı', do-layısıyla var olanı 'dönüştürücü', ileriye doğru (*progresif*) eylemlili-ği içeren yaşantılardır.

Yabancılaşma ve Ketlenmiş Yaratıcılık

Yalın anlamıyla 'yaşantı' tanımlaması, bir karşılaşma ve etkile(ş/n)-me sürecini içerir; iki farklı nesnenin karşılıklı etkileşimine vurgu yapar. Bu bir ilişki tanımlamasıdır: 'Yaşantılayan' ile 'yaşantılanan' ın, karşılıklı 'yaşantılama/yaşantılanma' ilişkisi.

Yaşantı, yaşantılayan birimi yaşantı öncesi durumuna göre fark-lılaştırır. Bu farklılaşma, gözardı edilebilecek kadar küçük ya da ya-şamı bütünüyle değiştirecek kadar sarsıcı olabilir. Değişimin bilin-cinde olmak ve yaşantı sonrası konumu 'yeni bilinç düzlemi' olarak benimsemek kelimenin sözlük anlamıyla yaşantı öncesine 'yabancı-laşma'dır: Birey bulunduğu yeni konumdan eski'yi, eski konumunda olduğundan farklı bir gözle değerlendirecektir; aynı eylemlilik ka-nalları kullanılıyor gibi görünse de hiçbir şey artık eskisi gibi olma-yacaktır. Günlük yaşamdaki sıradan yabancılaşmalar 'mini yabancı-

laşma'lardır: Sarsıcı değildirler; sınırlı bir alandaki etkisi kısıtlı yabancılaştırmalar, genel yaşantı havuzunun görelî sürekliliği ve anlam bütünlüğü içinde yumuşatılırlar, fark edilmezler. Ancak bunların yıllar içindeki birikimi insanın ve insanlığın bireysel ve türe özgü gelişiminin yapıtaşlarını oluşturur. "Yedisinde ne ise yetmişinde de o olma" savı, ancak değişimin farkında olamama ya da değişimi reddetmekle mümkündür. Ancak daha vahim bir nokta, bu savın yaşamın ta kendisi olan 'zaman'a yabancılaştırmaya işaret etmesidir.

Yaşam bir karşılaşmalar ve ilişkiler yumağıdır. Birey girdiği ilişkiler içinde ya özgürlüğünü ve eylem inisiyatifini yitirir, ya da eylemlilik alanını genişletecek, özgürleştirici bir sentez oluşturur. İlki daraltıcı ve tıkayıcıdır, yani 'travmatik'tir. İkincisi ise genişletici ve açıcıdır; yani bir 'yaratıcılık' sürecini başlatır.⁶⁴ Rollo May karşılaşmaların bir kader ilişkisi içinde gerçekleştiğini vurgularken benzeri bir diyalektik şema çiziyor:

Yaşama değer olarak katılacak şey orada tam karşıdadır. Kişi karşısındaki değer olasılığını ya nefretle (negatif yoldan), ya da sevgiyle (pozitif yoldan) var edecektir – kendisi de var olarak. Ya kaderi onu yener, özgürlüğünü yitirir, değer yaratamaz, ya da kaderiyle özgürlüğünün diyalektik sentezini kurar, değer yaratır, o halde benliğini yaratır (May 1987; çevirenin [A. Oysal] notu).

a) Yaratıcılık:

Yaratıcılık, bireysel özgünlüğü, 'biricik'liği mümkün kılan faktördür. Ancak yaratan insan, yaşamım 'kendi' (yarattığı) yaşamı olarak algılayabilir:

Kişinin hayatın yaşamaya değer olduğunu hissetmesini sağlayan her şeyden önce yaratıcı kavrayıştır. Bunun karşısında dış dünyayla boyun eğmeye dayalı bir ilişki vardır; bu ilişkide dünya ve dünyayla ilgili ayrıntılar sadece uyulması gereken ya da uyum talep eden bir şey olarak tanınır. Boyun eğme birey için bir boşunalık duygusunu da beraberinde getirir ve hiçbir şeyin önemli olmadığı, hayatın yaşamaya değmediği düşüncesiyle bağlantılıdır (Winnicott 1998: 88).

Yaratıcılık bir ilişki sorunsalıdır; yaratıcı sürecin taşıyıcısı olacak karşılaşma, öznenin nesne tarafından 'sarılması/kapsanması/emilmesi/yutulması' ile başlar (May 1987, Neumann 1995).

[Bu] karşılaşma iradi bir çabayı –yani, "istem gücünü" (*will power*)– içerebilir de, içermeyebilir de... Esas nokta iradi çabanın varlığı ya da yokluğu değil, gömülmenin, ... yoğunlaşmanın derecesidir; belirgin nitelikte bir bağlanma (*engagement*) olmalıdır... sahte, ... kaçak yaratıcılık, karşılaşmanın eksik kaldığı yaratıcılıktır (May 1987: 37-8).

Ancak yaratıcılığın, 'yabancılaşma' yaşantısı dikkate alınmadan yapılan tanımlamaları eksik kalmaktadır. Yaratıcı sürecin özneyi getirdiği nokta çıkış çizgisinden o denli farklıdır ki, geriye dönüş yolları kapanmıştır. 'Yeni' olan, hem nitel hem de nicel olarak alışıl-gelmiş eski yaşam çerçevesine sığmayacak kadar değişmiş, büyümüşdür. Temel afektif karşılığı 'şaşkınlık'tır (Saydam 1999). Yaratıcı süreç her zaman bir 'bilinç genişmesi'ni de beraberinde getirir. 'Yeni bilinç' için, 'eski bilinç' –tarihsel devamlılık içinde olsa da– yabancıdır. Eskiye dönüş çabaları artık yalnızca beceriksiz bir kari-katürleştirme izlenimi verecektir.

Tanımlama yapmak, bu tanımlamaya uygun davranışla birlikte olabilir ya da olmayabilir. Ancak tanımlama eylemi, etken bir eylemdir; denetim öznenin (daha dar anlamıyla, benliğin) elindedir. Her ikisinde de yabancılaşma belirleyici olmasına rağmen, travmatik yaşantıları yaratıcılıktan ayıran en önemli husus, ilkinde tanımlamanın, öznenin sürüklendiği nesne tarafından yapılması, yani edilgen kabullenilmesi, denetim olasılığının eksikliğidir. Yaratıcılık için başlangıçta mevcut olan benzer durum, benliğin eylem serbestisinin artması ile, benliğin bir edimi haline dönüşecektir. Bunun bir anlamı da şudur: Bir öznenin 'yabancılaşma' yaşantısı başka öznelere için 'yaratıcı' etkinlikteyken, yaşantının sahibi kişi için –yaşantının içinden çıkamaması nedeniyle– travmatik olabilir. Çoğu yaratıcı zihin, yaşantıları tarafından sürüklenir, kendi bilinçli deneyimine ulaşamazken, ortaya koyduğu ürün başka insanlar ya da kültürler için bir devri kapatacak, yenisini açacak ikincil yaratıcı süreçleri başlatacak kadar –olumlu dönüştürücü anlamda– güçlü olabilir.

Yukarıda betimlenen ayrıntılar doğrultusunda yeni bir tanımlama yapacak olursak, yaratıcılık, bir iç ya da dış nesnenin hâlesine, çekim alanına kapılarak yönlendirilmek ve eylemlilik serbestisinin artışı ile birlikte, eski durumundan farklı bir tanımlama yapabilecek şekilde 'eski'ye yabancılaşmaktır.

Yaratıcı ilişkiler, yeni yaratıcı eylemleri (yabancılaşmaları) baş-

latabildiği oranda bu tanıma hak kazanır. Zira yaratıcılık süreci içinde kendiliğin eylemliliği ve eylem serbestisi artmıştır. Yeni bir çerçeveye içinde oluşturulan bütünlüğün, aynı zamanda yeniden yaratıcı yabancılaşmalara açılım olanaklarının artmış olması gereklidir. Yaratıcılığın ürünü, kendiliği bütünlleştirici işlevinin yanı sıra, özerk bir yabancılaştırıcı olarak, hem kendinin hem de rastladığı nesnelerin yaratıcı süreçlere açılımını da kolaylaştırır: Yaratıcılık, yaratıcılığın mayasıdır.

Yaratıcılık, dünyanın 'tamam' edilmesi eylemidir. Bir eylemdir, durum değildir. Yaratı'nın hiçbir zaman tamam olamayacağı önbilgisini taşır: Zira yaratıcılığı, yani tamamlamayı başlatan 'eksiklik' yaşantısının anısı, bir şeylerin hep eksik kalacağını da kanıttır. Tamamlanma ümidi ise yeni eylemlerin doğuşunu mümkün kılar. Özne, özgün eylemliliğiyle 'dünyasını' tekrar tekrar yeniden – yaratır; tamamlamaya çabalar. Bu eylemin psikolojideki karşılığı 'özne-nesne bütünlüğü' arayışıdır.

Yaratıcılık en ham haliyle kendini ilk(s)el 'tümgüçlülük' yaşantısında gösterir. Psikososyal gelişim süreci içinde dış gerçekliğin tommasından geçerek, daha mütevazı bir biçim ve içerik edinse de, başlangıçtaki çekirdek yaşantının ilk 'yaratı denemeleri'nde ketlenmemesi, beslenmesi ve 'var'lanması, çocuğun annesinden alacağı yaşamsal önemi haiz bir hediyedir.

Anne başlangıçta bebeğe neredeyse yüzde yüz uyum göstererek bebekte, kendi memesinin onun bir parçası olduğu yanılsamasının doğmasına fırsat tanır. Meme, adeta bebeğin büyümlü denetimi altındadır... Tümgüçlülük, deneyimin neredeyse vazgeçilmez bir gerçeğidir. Annenin nihai görevi bebeği bu yanılsamadan yavaş yavaş kurtarmaktır, ama başlangıçta ona yanılsama için yeterince fırsat vermeden bunu başarması mümkün değildir (Winicott 1998: 30).

Anne kendi eyle(n)mesinin çocuğunki olduğu, kendi şiddetinin çocuğunki olduğu yanılsamasını uyandırmalıdır. Bu tutumu, kullanıma sunduğu şiddetinin (dolayısıyla da kendisinin), çocuğun eylemliliğinin bir sonucu, 'yaratısı' olarak yaşantılanmasını mümkün kılar:

(B)ebek memeyi kendi sevme kapasitesinden ya da (denilebilir ki) ihtiyaçtan tekrar tekrar yaratır. Böylece bebekte öznel bir olgu gelişir; bu anne

memesi dediğimiz şeydir. Anne gerçek memeyi tam da bebeğin yaratmaya hazır olduğu yere tam gerektiği anda koyar... Bebek nesneyi yaratır, ama zaten orada yaratılmayı ve duygu yatırılmış bir nesne haline gelmeyi beklemektedir (Winnicott 1998: 30).

Burada ilginç bir durumla karşılaşyoruz: Başlangıçta, stresörlerle karşılaştığında, neyi, ne için ve nerede bulacağı farkındalığından çok uzakta bir psiko-fizyolojik kargaşa yumağı (ayrışmamış şiddet karmaşası) olan bebekte, herhangi bir 'yaratı iradesi'nden söz edilemez. Bebeğin gereksinimlerinden doğan gerilimlerin çözümü ise, olmayan bir şeyin olmasına bağlıdır. Yani başlangıçta olan, 'olmayan şey'dir. Çocuğun eylemlerini karşılayacak nesneyle kurulması gereken özne-nesne bütünlüğü, olmayan nesnenin varedilmesine bağlıdır. Bu da yaratıcılığa karşılık gelir.

Olmayan şey'in ne olduğunu 'bilen' annedir. Anne kendini (memesini) ve eylemliliğini, bu 'olmayan şey' yerine koyarak, yani çocuğu (şiddetinin açılımında) karşılayarak, onun gerilimini yumuşatır, dünyasını tamamlar. Bu 'şefkat'tir. Gerilim kargaşası bir düzene girmiştir; ürünü de yaratılan annedir, memesidir, kucağıdır. *Olmayan şey yaratılmıştır*. Ancak yaratıyı ortaya çıkaran, çocuğun istenci değildir. Tersine, yaratı istence kaynak oluşturmıştır. Neden-sonuç bağlantısındaki bu sıralamanın değişmesi, yani yaratının istencin sonucu olduğu kanısı, annenin çocuğun merkeziyetini (şiddet özgünlüğünü) kendisine duyumsatan diğerkâm tutumuyla (şefkatiyle) mümkün olacaktır: *Elhette ki çocuk önce – meme sonradır; istenç önce, yaratı sonradır*. Şefkat yaratıcılığın kuvvözüdür; şiddetin yaratıcı özgünlüğünü mümkün kılmıştır: Böylece çocuğun *yaratıcı şiddet çekirdeği* birincil nesne ilişkisinden damıtılmıştır.

Yaratıcılık –asında– bir yanılsamadır. Ancak yaratıcılık peşinde koşmak, yani anne şefkatinin çocukta mümkün kıldığı yanılsamayı taşıyabilmek, belki de yaşamı anlamlı kılan en önemli öğedir. İnsan, dünya(sı)nın tamam edilebileceği ümidini taşıdığı oranda, ve bu ümidi, merkezinde kendisinin olduğu duygusal ve bilişsel bir dizgeye aktarabildiği oranda özgün varoluşunu biçimlendirme imkânı bulur.

Henüz şekillenmemişliğiyle çocuk, mutlaklık içeren ilişkisinde annesinin şiddetine açık, şefkatine muhtaçtır. Şefkat asla tek verenli, karşılıksız bir cömertlik değildir. Nesne, öznenin *yansıtmalı* öz-

deşim repertuarındadır. Şefkat, öznenin nesneyle olan ilksel bütünleşme yaşantısını gereksinir; özne-nesne geçişmesinin ürünüdür: Özne, nesnesinde devam etmektedir. Erken dönem anne-çocuk ilişkisinin en önemli özelliği bu sınırsızlığıdır. İstencin/arzunun 'içeriği' olan nesne, arzuyla birlikte 'yaratılır'; yaratılan, yaratanın isteminde zaten potansiyel olarak mevcuttur. Anne çocuğun, 'yaratıcı özne' olarak varlığını/olabilirliğini ve oynayabilirliğini mümkün kılar. Zira yaratıcılık ancak zihinde ve gerçekte oyun oynayabilmekle mümkündür (Huizinga 2010). Ya da ketler: Aşağıda ayrıntısıyla ele alacağımız 'travma' yaşantısının prototipi bu ketlenmededir (Saydam 2009c).

b) Travma:

Bir 'yabancı' yaşantının, dolayısıyla nesne(-ilişkisi)nin kendiliği işgal etmesi, onun kendilik-nesnesi⁶⁵ (Kohut 1998a, Lee ve Martin 1991) ilişkilerine ulaşmasını engellemesi ve/veya işgal ettiği kendiliği, güvende hissettiği bütünleştirici nesne ilişkileri ağından zorlayarak çıkarması, travmatik yaşantıların temelinde yatan mekanizmadır.* Kendiliğin denetimi, yabancı nesnenin elindedir; hareket serbestisi elinden alınmış, yaratıcılığı ketlenmiştir. Burada alışılmış güven ortamını oluşturan nesne ilişkilerinden kopmanın sarsıcı etkisi, kaybolmuşluğun çaresizliği söz konusudur. Kendiliğin, eylemleri üzerinde denetimi yoktur, travmayı yaratan nesne ilişkisi tarafından sürüklenir.

Biyolojik, psikolojik ya da sosyal nedensellik ayrımını yapmadan, tüm travmaların oluşumunda 'yabancılaşma'yı seçebiliriz: Travma, özne açısından bakıldığında bir tür ilişki yitimi, engellenmesi ve/veya terkinin sonucudur. Özne kendisine (*depersonalizasyon*) ve/veya çevresine (*derealizasyon*) yabancılaşır. Söz konusu edilen ilişkiler iç kendilik ve nesne tasarımları ile olabildiği gibi, dış nesnelerle kurulmuş ilişkiler de olabilir. Travmatik bir yaşantının olu-

* Bu 'işgal', aslında benliğin işgalidir. O an için benliği dolduran/anlamlandırılan kendilik tasarımının eylem bütünlüğü için gereksindiği kendilik nesnesi, benliğin ereği olarak duyumsanır; bu duyumsama bilinç düzeyinde de olabilir, bilinç dışı düzeyde de.

şumu için zedeleyici, sarsıcı, bütünlüğü bozucu bir travmatik uyarının varlığı tek başına yeterli değildir. Ek olarak (veya yalnızca) kişinin kullanageldiği ve bütünlüğünü sağlamada yararlandığı ilişki kanallarının kullanıma kapanması ve yeni bütünlüğü sağlama olanaklarının mevcut olmaması gereklidir. Bu durumda açılımı için 'eksik' kalmış kendilik, gereksindiği bütünleştirici nesneleri bulamamaktadır; sonuç, kendiliğin dağılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasıdır. Aynı koşulların, yaratıcılığın nüvesini oluşturan yabancılaşma için de kısmen geçerli olmasına rağmen, iki durum arasında çok önemli bir fark vardır: Bütünlüğün, farklı ve kendilik serbestisini artırıcı nesne ilişkileriyle sağlanabilme imkânı ve bu potansiyele gerçekleştirecek benlik gücü ile, destek veren, yönlendirebilen kendi içinde güvenli 'ortak-bilinç' dizgesi. Bu artıları yaratıcı yabancılaşmayı, travmatik yabancılaşmadan ayırır.

'Bütünlük nesneleri'nin özneyi zorlaması, açılımını kendi özgünlüğü ve denetiminde kullanmasını/kendi dünyasını yaratmasını engellemesi ya da onaylamaması (hiç'lemesi), bireysel psikopatolojilerin temel düzeneğidir. Karşı-şiddet, özneyi işgal etmiştir. Bütünlük gibi görünen denge(sizlik), nesnenin özneyi yok ederek, eylem sahnesini doldurmasıdır. Nesne der ki: 'Bütün-lük ben'im, ben her şeyim, benden başka(sı) yok! 'Sağlıklı' yaratıcılığın tersine, özgün eylemleri 'hiç'lenmeyle/ketlenmeyle karşılanan öznenin 'abortif yaratıcılık' çabaları, yaratıların hiçbir zaman 'öznel' özne-nesne bütünlüğünü oluşturamayacağı ümitsizliğini içerir; zira *karşılık* talep eden eylemi, hiç karşılanmamıştır. Özne boşlukta kalır; nesnenin şiddetiyle sürüklenir. Özne eylemi izlenimi veren, esasında nesnenin şiddetinin taşınmasıdır (Saydam 1996).

Bireysel ve toplumsal patolojilerin çekirdek sorunu, yaratıcılığın tıkanması, bireyin ya da toplumun kendini korkulu/kaygılı/ürkek bir kısır döngü şemasına hapsedmesidir. Öznel sistematolojinin yapılanması, öznenin eylem inisiyatifinden çok, edilgin eylemesi üzerine kurulu olduğu takdirde travmatik bir yaşantıdan söz edebiliriz. Özne 'hiç'lenerek, eylem açılımındaki kendiliğindenlik hakkı elinden alınarak, yabancı bir şiddet içinde tutsak edilmektedir. Öznenin denetimi, 'yabancı' nesnenin elindedir: Hareket serbestisi elinden alınmış, eylemliliği kısıtlanmıştır. Öznenin eylemleri üzerinde denetimi yoktur, travmatik nesne ilişkisi tarafından sürüklenir. Sü-

rüklenenin inisiyatifi, ancak kendi dışındaki faktörlerin izin verdiği kadar olacaktır; zira özerkliğini teslim etmiştir. Burada daraltan/kapatılan/eksiltene *hiç'leyici* bir şiddet hüküm sürmektedir ve şefkatin genişleten/açan/çoğaltan *var'layıcı* özelliğinin tam zıddı söz konusudur: Yaraticılık bastırılmıştır (Saydam 2009c).

•

Travma ile oluşan 'şimdi'deki çaresizlik, şaşkınlık, eksilme ve kaybolmanın bilişsel, duygusal ve duyumsal bileşenleri, geçmiş'te kalan, ya da geçmişte geleceğe matuf kurgulanan eylemlilik kanallarının kaybının yaşantısal karşılığıdır: 'Şimdi'nin gerçekliği herhangi bir ümit işareti vermez; çözüm bazen son bir gayretle 'eski'nin nesne ilişkilerine sığınmakta aranır. Bazen bu geçiş dönemi süresince yatıştırıcı/sağaltıcı olabilen eski nesne ilişkileri, işlenmemiş ve ilkel niteliklerinde dondurulmuş olduklarında, yoğun duygu yükleri nedeniyle özneyi hapseder, kendiliğin eylem serbestisi kazanmasına izin vermezler.

Travmatik yaşantıların prototipi yas süreci'dir. Dumrul'un, cansuyunun kurumasında veya büyüklenmeci kendiliğin iflasında, kaybettiği eski kendilik ve nesne tasarımlarının arkasından 'patolojik yas reaksiyonu' niteliğinde bir tepki gösterdiğini ileri sürebiliriz (Saydam 1990b, 2009b).⁶⁶

Annenin güvenli bir ilişki sunuyor olması, çocuğun zayıflığının, narsisistik tümgüçlü savunmalarla karşılanması gerekliliğini yumuşatır. Anne yoksa ya da yetersizse, onun kötücül gücünden ve ona yansıtılmış olan öfkenin geri dönmesi tehlikesinden, ulu-eril'in gölgesine sığınılır. Annenin doğurucu gücü yadsınır; baba tek ebeveynidir. Öyküde ilkin çayın kurumasında sembolleştirilen, taşıyıcı-besleyici anne özelliklerinin yitilmesiyle ortaya çıkan dehşet ve paniği, narsisistik bir kabarmayla aşma çabasını görüyoruz. Sonrasında gerçek dünyanın katılığından, ölümcüllüğünden kaç(ın)arak anakronistik bir gerilemenin bile mümkün olmayacağını fark etmesi ve çaresizlik, Dumrul için bir travma serisini daha başlatmaktadır. İlkine göre daha gerçekçi olsa da yeni çözümde, kendilik değerlerindeki kabul edilebilir kırılma, tâbi olunan doğaüstü mutlak gücün görkeminde yatıştırılır.

Deli Dumrul'un yaşadığı zedeleyici (travmatik) yabancılaşmaları ve bunlarla başa çıkma yöntemlerini ayrıntılandırabiliriz:

1. Nasıl işlendiği üzerinde pek durulmamış olsa da, çayın kurumuş olması ve buna rağmen üzerinde bir köprü'nün inşası, Dumrul'un 'yaşam kaynağı' olan 'kutsal' suyun kurummasına gösterdiği tepkinin düpedüz bir 'yadsıma' olduğuna işaret etmektedir. Dumrul'un, suyu ('yaşam suyu'nu) artık kullanamayacak olduğunu görmesi travmatik bir yabancılaşmaya yol açmıştır. Sonuç, bağ(ım)lılığın yadsınması ve tümgüçlülük fantezileri ile kendini gösteren narsisistik şişinmedir.

2. Birincinin sonucu olan tümgüçlülük fantezilerinin yıkıldığı ikinci travmatik yabancılaşmada, kendisini özdeşleştirdiği bir 'yahşı güzel yiğit'in ölmesi ve ölümü getiren gücün, ölenin tüm bahadırlığına rağmen, ona galebe çalmasının getirdiği panik vardır. Dumrul ölen yiğidin, dolayısıyla da kendisinin çaresizliği, zayıflığı ile yüz yüze gelmiştir. Zaman aksı üzerinde Dumrul'u, çaresizlik içinde yengisini kabullenmek zorunda kalacağı Ölüm Meleği beklemektedir. Buradaki tepki, yoğun, patlayıcı, kör bir öfke/kızgınlık ve hesap sorma davranışdır. Narsisistik şişinme henüz sönmemiştir. Gerçeklik denetimi bozuktur.

3. Üçüncü travma, nihayet, potansiyel tehlikenin gerçekleşmesidir. Bir kuş gibi avlamak istediği, kaçırdığını zannettiği 'heybetli koca' Azrail, Dumrul'la alay edercesine kahramanımızın göğsüne çökmüş, onu 'hırlatmıştır'. Dumrul ölümün (gerçeğin) soğuk nefesiyle karşılaştığında alttan alır ve pazarlığa girer. Narsisistik balon sönmüştür.

4. Kabullenme ve pazarlık döneminin ardından bir dördüncü travma daha yaşanacaktır. Son umudu olarak gördüğü ana-babası bir canı kendisinden esirgeyeceklerdir.

'Güvendiği dağlara kar yağan' Dumrul'un kurtuluşu 'kan'dan değil, 'akıt'ten gelir: Önce evlilik akti, sonra inanç akti: Eşi, kendisinin hiçbir talebi olmadığı halde, canını Dumrul'unkine karşılık vermeyi kabul eder. Ancak Dumrul'un, eşi olmadan yaşamayı mümkün görmemesi, 'ikisinin bir oldukları'nı en üst karar makamı olan Allah'a iletmesi ve 'ya birlikte varoluş, ya birlikte yokoluş' seçeneğini arzı ile canının bağışlanması söz konusu olacaktır. Bu 'can bağışı' çayın

suyunun çağladığı zamanki gibi şartsız değil, boyun eğmeye bağlı bir bağlıdır. Dumrul'un (narsisistik) balonu sönmüştür; bu acıtır. Artık yeni bir dönem (dış-gerçekliğe-uyum ve itaat dönemi) başlamaktadır ve hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. Ne kayıtsız şartsız beslenip esirgenecek; ne de sonucunu dikkate almadan kafasına eseni uygulayabilecektir. Dumrul gerçi yüz kırk yıl daha yaşayacaktır; ancak bu buruk bir kazançtır. *Nomos* ve *logos* (düzen ve kural) devri başlamıştır; itaat ve 'haddini bilmek' en önemli yaşam anahtarlarıdır. Yaşamın merkezi olan Dumrul, yaşamın –pek de vazgeçilmez olmayan– herhangi bir parçası haline gelmiştir. Canının bağışlanması ve öykünün gelişim çizgisi, Dumrul'u olumlu (yaratıcı) yönde yabancılaştırabilecek bir olaydır; Dumrul'un hiç beklemediği, umudunu kestiği anda, her şeyin başka türlü de olabileceğini duyumsatan bir gelişmedir. Kahramanımızın bu yaşantıyı ne dereceye kadar içselleştirdiğini öyküden çıkaramıyoruz. Ancak yine de yüz kırk yıl, ne yaşanacağı önceden kestirilemeyecek kadar uzun bir zaman dilimidir.

•

Varoluşsal boyutta ele alındığında, ölümün getirdiği sonlulukla karşılaşmanın hemen tüm bileşenleri Dumrul'un öyküsünde görülebilmektedir. Sırasıyla inkâr, öfke/hiddet, pazarlık ve depresyonla birlikte kabullenme evreleri, ölümcül hastalıklarda tesbit edilen genel tepki düzeneklerine karşılık gelmektedir (Kübler-Ross 1990, Yalom 1980). Ancak öykü devam eder. Bir mucize olmuş, Dumrul'un canı bağışlanmıştır. Burada altı çizilmesi gereken bir nokta vardır: Dumrul'un canının bağışlanmasına esas neden, eşinin özverisidir. Ana-babasından istediğini, eşi vermiştir Dumrul'a. Yani 'göğün inayetine mazhar olması' ikincil bir olgudur. Yeryüzündeki kadın-eş-(anne) –öykünün sonunda tinsel'in vazettiğini kabul eden yanını önplana çıkarmış olsa da– yaşamın ilksel sunucusu ve esirgeyicisidir. Babacıl zorlanma altında da kalsa, Dumrul'un ruhsal yönleneşi, 'ruh'u, anacıl eylemliliğin belirleyiciliğinde kalmaktadır.

Dumrul'un yaratıcılığı ketlenmiştir; zira kendini ortaya koyamamış, 'yeni' dış güç tarafından sürüklenmiştir. Kendisi ile ilgili tanımlamayı yapan o değildir; 'kim ve nasıl olduğu'nu dışarıdan öğren-

miştir. Sürüklenen bireyin inisiyatifi, ancak kendi dışındaki faktörlerin izin verdiği kadar olacaktır, zira özerkliğini teslim etmiştir. Yaratıcı sıçramayı yapabilmesi için gerekli zihin modeli olarak, babacıl yönelimden yoksundur; daha doğrusu mevcut babacıl yönelim (ortak bilincin rehberliği) –henüz– ona yabancıdır.

Babacıl tinsel ilkenin, Dumrul'a başlangıçta olduğu gibi, öykünün sonunda da yabancı kaldığını söyleyebiliriz. İlk şaşkınlık ve çaresizlik ortadan kalkmamış; boyun eğme şeklinde kendini gösteren yüzeysel bir uyumla geçirtilmeye çalışılmıştır. Bu 'geçil(e)meyen' geçiş döneminin, 7-14. yüzyıllarda babacıl İslam'la karşılaşan, şamanî-animist-anacıl Türkler için ne anlama geldiğini, bir sonraki bölümde ayrıntısıyla ele alacağım.

Deli Dumrul Boyu'nun yüzeysel bir yorumunda, Azrail'in, Allah'ın buyruğundaki 'Ölüm Ulağı' sıfatıyla kahramanımızın karşısına çıkmasına koşut bir gelişimi, pagan 'kâfir' Türkleri kılıç zoruyla İslamiyet'e sokma kararlılığındaki Arap zorlayıcılığında gördüğümüzü savlayabiliriz. Dumrul ümitsizce Azrail'i aradan çıkararak Allah'la doğrudan ilişkiye geçmeye çalışırken, Allah Dumrul'la yalnızca Azrail aracılığıyla konuşmaktadır. Bu durum yüzeysel bir yorumla, bir dil ayrılığının (Arapça-Türkçe) yansıması olarak da görülebilir: Görkölü Tanrı'nın buyruğu ve bağışlayıcılığı, henüz yeni konumuna yabancılaşma içindeki Türk'e, ancak Kur'an dilinin sahibi Araplar aracılığıyla iletilmektedir. 'Mârifetullah*' yani *gnosis* ile Türklerin tanışması, 'sırta erişme', İslam'ın dolaysız yaşanması ve içselleştirilmesi/özümsemişi, ancak daha ileri aşamalarda tasavvuf üzerinden olacak, Hoca Ahmed Yesevi'lerin, Hacı Bektaş Veli'lerin, Yunus Emre'lerin gönül ve zihin açıklığını, 'yaratıcı' eylemlerini bekleyecektir.

—

* 'Tasavvuf dilinde Tanrı'yı bütünüyle tanıma' (Hançerlioğlu 1984). 'Bilmek, tanımak, Allah'ı tanımak. Devirlere, insanlara ve mekâna göre değişmeyen ilim. Ezelf ve ebedî bilgi. Mutlak'a ait bilgi' (Öztürk 1976: 168).

Altıncı Bölüm

ANACIL YÖNELİMDEN BABACIL YÖNELİME: BİR BİLİNÇ SIÇRAYIŞI DENEMESİ



Bu bölümde, şamanî-animist-anacıl göçebe Türklerin, tektanrılı-babacıl bir din olan İslam'la karşılaşmasının yarattığı ruhsal yenisinden örgütlenme gereksinimi gözden geçirilmektedir. Bir 'amalgam' niteliğinde uzun bir süreç içinde ortaya çıkan günümüz Türk-İslam Ruhu'nun bileşenleri ve çatışmaları, özellikle anne-çocuk-baba üçgeninde, ağırlıklı olarak 'erken üçgenleşme' kavramıyla bağlantılı olarak incelenmektedir. Her ne kadar, İslam 'nomos ve logos'unda, babacıl bir destek bulsa da, ruhsal ve kişilerarası alandaki anacıl eylemlilik örüntüsünün, günümüz Türk erkeğinin kişilik yapılanmasını belirlediği saptamasıyla, kadın-erkek ilişkilerinde ortaya çıkan çatışmalara ve çocuğun psikososyal gelişiminde karşılaşılan sorunlara değinilmektedir.

EKONOMİK, coğrafi ve sosyal nedenlerle, 7.-14. yüzyıllarda büyük kitleler halinde güneye ve batıya (Kafkaslar, Anadolu, İran, Hindistan) yönelen Türk topluluklarının, buralarda yerleşik ya da akıncı kültürlerle karşılaşmaları, gelişen ilişkilerin tarafları için çok önemli sonuçlar doğurmuştur. Halklar ve kültürler arası karşılıklı etkileşimler olmuş, savaşlar yakınlaşmalara yol açmış, yakınlaşmalar savaşları doğurmuş, hiçbir şey eskisi gibi kalmamıştır. Geldikleri (buldukları/seçtikleri) coğrafyanın yabancısı olan irili ufaklı Türk toplulukları bu topraklarda yerleşik kültürlerden çok şey almış olsalar da, içlerinde erimeye ya da eritmeye büyük ölçüde direnmişler, göçebe yaşam tarzını ve animistik-şamanistik inanç dizgelerini büyük

ölçüde değiştirseler de, bu değişim tam uyum olmaktan çok, kısmi kalmıştır. Kendi kültür ve inanç motiflerini, yeni yaşam tarzlarına, değerler, kurallar ve inançlar bütününe uyarlamışlar, 'yeni' yurtlarına ve 'yeni' dinlerine kendi damgalarını da vurabilmişlerdir (Akpinar 1993, Avcioğlu 1985, Aydın 1994, Çamuroğlu 1992, Dierl 1985, Güvenç 1995, İnan 1987, Karamustafa 2007, Melikoff 1994, Ocak 1996, Oğuz 1984, Türkdöğän 1983, Usta 2007).

Yeni topraklarda, karşılaştıkları en önemli askeri güç ve inanç sistemi, o sıralarda yayılımcı atağının doruğunda olan İslamiyet'ti. İslamiyet, eril ilkenin önplana çıkartıldığı, tektanrılı bir dindir.* Doğayı, yani dişil ilkeyi, yaşamı belirleyici güç olarak kabul eden animist-göçebe Türklerin İslamlaşma süreci, çok zor ve sancılı olmuş; bazı efsanelere de dayanarak** resmi tarihin öğretegeldiğinden farklı gelişmiş; çok kan ve gözyaşı dökülmüştür. Başlangıçta sert bir kayaya çarptığını gören Arap-İslam gücünün ısrarcılığı ve ince politikasının meyvelerini vermesi, uzun bir zaman gerektirmiştir.

Elbette ki salt kaba gücün, yeni bir dine geçmekten öte bu yeni'nin özümsevenmesini ve yüzyıllar boyunca taşınmasını sağlaması mümkün değildir. Türk toplulukları tarihleri boyunca çevrelerindeki kültürler ve inanç dizgeleriyle olan karşılaşmalardan etkilenmiş

* 'Ve tektanrılı dinlerin sonuncusu olarak paganlığa karşı son derece uzlaşmazdır. Nitekim, İslamiyet öncelikle Arap tanrıçalarını (Lat, Menat ve Uzza) ortadan kaldırır ... onları içi boş, güçten yoksun kılınmış sözcüklere indirir' (Berktaş 1996: 74).

** 'Oğuz Kağan Destanı'nın, geç dönemdeki, İslam'a uyarlanmış versiyonu ve 'Satuk Buğra Han Destanı' bu konuda ilginç örneklerdir. 'Karahanlı hükümdarı Buğra Han, Müslümanlığı resmi olarak kabul eden ilk Türk hükümdarıdır. Menkıbede Muhammed peygamberin Miraç gecesi onu karşılayan peygamberlerin içinde birini tanınaması ve Hz. Peygamberin sorusu üzerine Cebrail'in bu sizden üç yüz yıl sonra Türkistan'da İslam'ı yayacak ruhtur, cevabını vermesi, açık aydın Türk hükümdarını İslam ideolojisine hizmet ettirir. Satuk Buğra Han'ın doğduğunda Müslüman olacağını bilen kahinler (yerli kültür icracıları) onu öldürmek isterler. Benzer şekilde Müslüman olan Oğuz'u da babası öldürmek ister. Buğra Han'ı ... ölümden anası halas ederken, Oğuz'u da üçüncü eşi haberdar eder. Buğra Han on iki yaşında ava çıkar. Hz. Hızır onun gözüne görünüp boynuna düşen vazifesini ona hatırlatır. Buğra Han, anası ile evlenen amcasını hak dine davet eder. Amcası bu daveti kabul etmeyince mucize ile yer yanılır ve hükümdar yere batıp mahvolur. Oğuz da babasını hak dinine girmedeği için öldürür. Buğra Han, hakimiyeti ele geçirdikten sonra Türklerin arasında İslam dinini yaymaya başlar' (Bakıyev 2009: 66-7).

ve din değiştirmişler, ya da eski'ye yeni'yi eklemekte beis görmemişlerdir. Ancak İslam ile ilişkileri hem geçişin kitlesel olması, hem binyılı aşan bir ömre kavuşması, hem de yeni dinin saltuygulayıcısı olmaktan öte yayıcı/taşıyıcı ve geliştiricisi olarak merkezî unsuru haline gelmeleri nedeniyle çok farklı bir boyuttadır. Batı dünyası için yüzyıllar boyunca Türk ve Müslüman terimlerinin –olumlu ve olumsuz tüm yönleriyle– birbirini karşılamış olduğu çok açık bir saptamadır. Bu nedenlerle Türklerin İslamlaşmasında, askerî ve siyasî baskılar dışında diğer öğeleri de dikkate almak gerekir. Pek çok yazar, kadim –merkezî?– Gök-Tanrı inancının, tüm çevresel (ikincil?) ruh'lara ve iye'lere rağmen, İslami 'Bir-Allah' tapınmasına geçişte önemli olduğunu vurguluyor. Erki kendinde cem eden, emir ve yasaklarında açık ve net, tümgüçlü bir Tanrı'nın varlığının, çok-merkezli, bu nedenle de çok-belirleyenli (bu nedenle de öngörülemez) bir kargaşaya açıklık getirmesinin tercih edilmiş olması da mümkündür.

Pagan şaman/kam-ozan kültürünün, –tüm mitolojisiyle– heterodoks ve ortodoks İslam'ın alperen/eren/dede-baba/evliya/şeyh kültürüne, ruh ve iyelerin cin'lere dönüşerek taşınması da yeni'ye uyumda belirleyici olmuştur. Tabii ki sosyo-kültürel ve ekonomik faktörlerin derolü yadsınamaz: Göçer Orta Asya kültürüne göre, daha 'yüksek' yerleşik İslam medeniyeti (ki *medeniyet* terimi, Arapça şehir anlamına gelen *medine* sözcüğünden türetilmiştir) pırılısıyla herhalde cezbedici bir öğeydi. Abbâsi ve Samanî'lerin hizmetinde paralı askerlik (memlûk=kölemen) savaşçı Türkler için yeni bir iş sahasıydı. İslam'ın inanç temelindeki eşitlik ilkesi yanı sıra, geniş bir coğrafyada, ticari değişimi kolaylaştıran bir ortak-pazar oluşturmuş olan Müslüman topluluğa üyeliğin avantajları da, başlangıçta olmasa bile sürecin ileri aşamalarına ivme kazandırmış olabilir. Başa dönecek olursak, kılıç zoruna maruz kalan Türklerin, cihâd tanımlamasıyla karşılaştıkları zoru, kendi savaşçı yapılarına yedirmiş, yalnızca kimlik ve amaç değiştirerek, çok iyi yaptıkları bir işi sürdürmüş olmalarının da, yeni dini benimsemelerini kolaylaştırdığı düşünülebilir (Akpınar 1993, Avcıoğlu 1985, Aydın 1994, Çamuroğlu 1992, İnanc 1987, Rox 1994, Usta 2007). Burada üzerinde çalışacağımız konu, Türklerin İslamlaşma sürecinin, toplumsal-kültürel ve daha çok bireysel-ruhsal karşılıkları olacaktır.

Çalışma alanımız psikomitolojidir: Mitler *zorlayıcı* 'gerçeklik' lerdir. Eğer bir mit içinde yer alıyorsanız, onun gereklerini de yerine getirmek zorundasınızdır (Kerényi 1975). Bu gereklerin en belirleyicisi, 'kendi' ve 'öteki' tanımlamalarıdır. Her karşılaşmada, karşılaşanların uygulamalarında kendini gösteren *kendi* ve *öteki* tanımlamaları da karşılaşır, sınanır. 'Kendi'nin ne olduğu, kendini nasıl ve nerede varetmişti, nereden gelip nereye gittiği, bu zaman ve mekân içindeki serüvende 'öteki' ile ilişkisinin nitelik ve niceliğinin hikâye edildiği mitler karşılaşır. Hatta mitler, karşılaşma öncesinde 'öteki' tanımlamasını yapmışlar ve özneyi bu karşılaşmaya hazırlamışlardır. Zira her zaman, karşılaşılan yabancı, *öznenin yabancısı*'dır; *ötekinin kendisi* değildir.

Geniş kapsamlı 'yaşayan' sistematolojilerin (mitolojilerin) homojenliği tartışılabilir. Farklı yaklaşımların zenginleştirdiği, çok katmanlı dizgelerde *en doğru / en gerçek* olanın aranması abesle iştigal den başka bir şey değildir. Bu durum, konumuzun iki tarafı için de geçerlidir. Eski Türk inanç dizgesi için, çoğu çok sonraları yazıya geçirilmiş sözel aktarıları kullanırken çok büyük gibi görünen farklılıkların, hep bir ve aynı çekirdeğin, karşılaşmalarla şekillenmiş yüzey farklılıkları olduğu çok açıktır. İslam için Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadisler muhakkak ki temel metinlerdir. Sözel aktarılardan çok daha ayrıntılı ve derinlemesine işlenmiş bu kaynakların ele alınmasında da, yorum farklarından gelen bir heterojenlikten kaçınılamaz.

İslam'ın, anacıl-animist Türklere sunduğu önemli bir olanak vardır: Babacıl (tinsel) inanç sistemine – zorlayarak da olsa– bir kapı açıyordu. Babacıl yaşam felsefesi, dişil ilkeden, doğa bağımlılığından, kan ve soy bağından uzaklaşmayı, özerkleşme ve bireyselleşmeyi içerir:

Yapılan dini ibadetler ancak onu yapanı kurtarır; ne başkasına şefaât, ne de onun günahını yüklenme vardır... Şahıs, varlığın, benlik ile benlik olmayan'ı birbirinden ayıran hudutların açıkça şuuruna vardığı, toplumun fertlerinin birbirine bağlılığında (ümmetin mütesanit bir üyesi olarak) kendi irade serbestisi münasebetini objektif olarak kavradığı bir tekâmül anıdır (Lahbabi 1972: 56-7).

Allah karşısında tek başına sorumlu olmanın gerektirdiği inanç ve ibadetin belirleyeceği bireysel kimlik, aile ya da boy kimliğinin,

'din kardeşliği' de 'kan kardeşliği'nin yerine geçecektir. Bir soydan gelmenin, doğumla (çaba göstermeden) kazanılan aidiyet olgusu yerine, ortak inanç temelindeki 'ümme't içinde yer bulabilme, 'sırat-ı mustakîm' üzerinde olma, ancak inanç doğrultusunda eylemlilikle mümkün olacaktır.

Dişil ilkenin belirleyiciliğindeki kanbağı olgusu, eril ilkenin baskınlığında, milliyet, cins, ırk gözetilmeden, tinsel ögenin insanlar arasındaki tek bağlantı ögesi olduğu doktrini ile yer değiştirecektir. Sosyal olaylardaki ve şamanistik ritüellerdeki grup yaşantısı ve sorumluluğunun yerine, İslami ölçütler içindeki Allah-insan bağlantısı, inancın, duanın, ibadetin bireyselliğiyle (ancak bu bireysel eylemliliğin, birlikteliği vurgulayan 'ümme't kolektivizmi'ne katkısıyla da) sağlanacaktır. Herkes kendi eyleminden sorumludur; "her koyun kendi bacağından asılır":

Her benliğin kazandığı kendi üstünde kalır. Hiçbir günahkâr bir başka günahkârın yükünü taşımaz. Nihayet dönüşünüz Rabbinizedir... (Kur'ân-ı Kerim Meali, En'am Suresi: 6/164, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

İnanç birliği, kan birliğinin söylemini lağvetmektedir. İnsan, kendi iradesine sahip, hareketlerini ve onlardan çıkan sonuçları bilen, bireysellik kazanmış sorumlu bir bütündür. Fazlur Rahman, Kur'an'ın 'sosyal insan'dan beklediklerini şu şekilde özetler:

Toplumsal siyaset düzeyinde Kur'an, bir yandan ebeveyn, çocuklar ve yaşlılardan meydana gelen temel aile birimini güçlendirmeyi hedef alırken, diğer taraftan kabileyi (veya milliyeti) feda etmek pahasına bile olsa, daha geniş çapta Müslüman toplumunu geliştirmeyi esas alır... Elbette bu durumda doğal kan bağılılıkları ile (evlattan beklenen sadakat de dahil) doğruya sadakat, dürüstlük veya toplum arasında ciddi bir sürtüşme ortaya çıkabilir. Bu durumda kesin olarak ikinci gruptakilere bağlı kalmak gerekmektedir. Hz. İbrahim ile müşrik babasının hikâyesi Kur'an'da birkaç kez tekrar edilmiştir. Babasına karşı olan şefkat hissine rağmen sırf Allah için onu nasıl terk ettiği zikredilmektedir... Lokman suresinin 15. ayetinde kesin bir açıklama yapılmıştır: "Biz insana anne ve babasına iyilik etmeyi tavsiye ettik. Ama onlar, Bana şirk koşturmayla zorlarsa onlara itaat etme." Ve yine sık sık anlatılan Nuh (a.s.) ve sel felaketinde helak olan müşrik oğlunun hikâyesindeki durum da aynı konuya ışık tutmaktadır (Fazlur Rahman 1996: 94-5).

İslam ümmetini oluşturan koşullar, doğal aidiyeti reddetmekte; her ne kadar sosyal inanç birlikteliğini vurgulasa da, bu olguyu bireysel seçime, bireysel inanç ve uygulamalara bağlamaktadır. Peygamberin en yakını bile kan bağının korumasına sığmaz:

Hiz. Peygamber yine ölümüne yakın günlerde, kızı Hiz. Fâtıma'yı çağırıyor yanına. Hiz. Fâtıma'yı çağırıyor, diyor ki: "Kızım, Allah beni çağırdı, O'na gideceğim. İyi dinle beni. Sakın babam peygamberdi diye sırt üstü yatıp benim Hakk'ın huzurunda seni kurtaracağım gibi bir hayale kapılma. Allah'a yemin ederim ki seni kurtaramam. Allah'ın senden istediklerini yerine getir. Yoksa kurtaramam. Peygamber kızı olmana güvenme..." Amcası Ebu Tâlib'i Kelime-i şahadet'le kimliklendirmek istediği zaman ona gelen vahiy şudur: "Sen istediğini cennete gönderemezsin" (Kasas, 56)... Sen tebliğ et, kenara çekil (Öztürk 1996: 67).

Bir Kudsî hadîste, Allah bunu açıkça söylemektedir: "Ey kullarım, sizin için selâmet yaptığınız işlerdedir, ben onlara bakarım ve sizi onlara göre mükâfatlandırırım. İyilik bulan Allah'a hamdetsin, kötülük bulan ise bilsin ki, yaptığı hareketin mes'ulü ancak kendisidir" (Müslim). Hiz. Peygamber de buyurmaktadır ki: "Eğer hayırlı işler işlemezseniz, akrabalığınız sizi kurtaramaz". Şu halde, insan hareket ederken bir gaye gütmektedir, hareketleri kasıtlıdır... (ş)ahıs, kendi iradesine sahip, hareketlerini ve onlardan çıkan sonuçları bilen, ferdiyet kazanmış mes'ul bir bütündür (Lahbabi 1972: 55-56).

Çalışma materyalimize özgü bir nokta, yukarıda sözü edilen değişime göndermeyle ele alındığında önem kazanıyor: Dede Korkud öykülerinin kahramanı olarak bazı bireyler sivrilse de, bu bireyler arka plandaki grup kimliğinin (Oğuz boyu) taşıyıcılarıdır. Diğer onbir öyküden farklı olarak Deli Dumrul Boyu, tek bir kişi çevresinde gelişir ve onun bir birey olarak karşılaştığı varoluşsal sorunları işlemektedir.

•

Yeni dizge insan-doğa ilişkisini kökten değiştirir:

Göçebe-çoban toplumlarda ... hayatın ilk ve tek kaynağı doğadır; iklimiyle, coğrafyasıyla, hayvan ve bitki örtüsüyle... Ne ki bu doğa oynaktır, belirsizdir, insanın iradesine bağlı kalmaksızın bazen bereket getirir, bazen afet saçır. Oysa, göçebeler için bereket hayatın ta kendisi, afet ise ölüm de-

mektir. İşte, hayatın biricik kaynağı olan doğa olaylarındaki bu öngörülmezliktir ki, onu insan gözünde bilinmez kılar. Bu bakımdan, bütün göçebe-çoban toplumlarda doğa Bilinmeyen alanına girer. Yani, acunsal ve dünyasal olayları kapsayan doğa, bilinmeye indirgenebilir; ama onun kendisi indirgenmezdir. Çünkü, bu gibi toplumlarda bunu dağıtıp, acunsalı sağlayacak tek erk sadece Bilinmeyenin iyeliğindedir (Divitçioğlu 1987: 37).

Bu belirlenemeyen, dolayısıyla da denetlenemeyen 'bilinmeyen'in, yani kaprisli doğa'nın, artık insanları varoluşsal boyutlarda etkileyemeyeceği şekilde, yerleşim kalıcılığı ve 'kontrol tedbirleri' sağlanacaktı.

Babacıl dünya görüşü, göçebe düzenden yerleşik düzene geçmenin bir ön şartıydı: Bilinç doğadan farklılaşıyor, onu kendinden ayrı bir 'nesne' niteliğiyle görmeye başlıyordu. Toprak Ana'nın, artık yalnızca verdiklerinin kabulü söz konusu olmayacaktı; ekilip biçilecek, neyi ne kadar vereceği, eril ögenin 'döllemesi'ne bağlanacaktı.⁶⁷

Kadınlarınız sizin tarlamızdır. O halde tarlanıza dilediğiniz şekilde varın... (Kur'ân-ı Kerîm Meali, Bakara Suresi: 2/223, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

Eril özerkleşme ve dişil'e karşı kutup oluşturma'nın, insan zihninin en büyük 'güvenlik projesi' olduğunu düşündüğümüzde, *kendi-başına-ve-kendisi-için-varlık* kategorisinde yer alan doğa'nın, Tin'e tâbi bir *insana-ait-ve-insan-için-varlık* olarak yeniden tanımlanması gerçek bir paradigma sıçramasıydı. Artık doğa değil, *doğasız/bedensiz* 'Ruh' birincildir, esastır. İnsan ruhu, beden yaratılışı öncesinde de mevcuttur ve Allah'ın Rab'lığına yemin etmiştir (*bezm-i elest*).⁶⁸

'Hâlik-i Mutlak'ın yüceliğinde Mutlak-Tinsel-Bilinç yeryüzünün mutlak hâkimi olarak tek yaratıcı ve düzenleyici niteliğiyle kendini göstermektedir: İnsan, kendisine seçme özgürlüğü ve iyiyi kötüden ayırt etme yetisi verilmiş tek varlık olarak taşıdığı bilincin sorumluluğunu da üstlenmek durumundaydı ve bu yükün ağır bir yük olduğu kendisine hatırlatılıyordu. İnsan bilincinin Mutlak Tin' in 'hikmet'ini anlayamayacak kadar yetersiz, bu yetersizliğini göremeyecek kadar da gözükara ve 'bilinçsiz' olduğu vurgulanıyor, 'cahil', cahil cesaretine karşı uyarılıyordu:

Biz emâneti göklere, yere, dağlara sunduk da onlar onu yüklenmekten kaçındılar, ondan ürktüler. İnsan ise çok zalim ve çok cahil olduğu halde onu yükledi (Kur'ân-ı Kerîm Meali, Ahzâb Suresi: 33/72, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

Hiçbir *tek tanrılı* inanç sisteminde doğanın kendi başına gerçekliği ve inisiyatifine yer yoktur. Tüm varoluş tek bir güç kaynağının buyruğundadır. Vâkıa Suresi, toprağın, suyun, ağacın, ateşin vb., yani kendi başlarına varoluşlarıyla animist göçebe için yaşamsal önem, ve dolayısıyla kutsallık içeren doğa güçlerinin bütünüyle *tek* bir Allah'ın tasarrufunda olduğunu –tartışmaya kapalı olarak– vurgular; yeryüzünü ve bileşenlerini *şey*leştirir:

Andolsun, ilk yaratışı/yaratılışı bildiniz. Peki düşünüp ibret alsanız olmaz mı? (56/62). Ekmekte olduğunuzu gördünüz mü? (56/63). Siz mi bitiriyorsunuz onu, yoksa bitiren bizler miyiz? (56/64)... Şu içmekte olduğunuz suya baktınız mı? (56/68). Buluttan onu siz mi indirdiniz, yoksa indiren bizler miyiz? (56/69)... Çakıp çakıp çıkardığınız o ateşi gördünüz mü? (56/71). Onun ağacını siz mi yarattınız yoksa yaratıp oluşturan bizler miyiz? (56/72)... O halde o yüce Rabbinin adını tespih et (56/74) (Kur'ân-ı Kerîm Meali, Vâkıa Suresi: 56/62-74, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

Anacıl yönelimin babacıl ilke tarafından lâğvedilmemesi, ancak denetim altına alınmasıyla, Ak İne'nin inisiyatifi kayboluyor, yaratma iradesi ve hükümlerlik hakkı bütünüyle (ve çok açık ifadelerle) eril'in eline geçiyordu. Eril'in dünyevi temsilcisi 'erkek', eş ve baba kimliğiyle hem geniş haklarla donatılıyor, hem de ağır sorumlulukla yükleniyordu: "Babaya itaat, Allah'a itaattir." (Hadîs-i Şerîf).

Böylece tektanrıcılık insanı idollerinden ve büyüden kurtararak Tanrı'nın Krallığı'nı gerçekleştirmesi için dünyanın efendisi olma ve dünyayı yaratıcının yasasına boyun eğdirme görevini veren dokunulmaz ve aşkın olan kutsalın uzamını yaratır. Artık bu perspektif içinde, doğayla mahremlik ilişkisine, olası bir ihlale, Tanrıyla ya da atalarla pazarlığa (armağanlara, sunulara) ve olası eşitliğe yer yoktur. Varolan tek ilişki boyun eğme ilişkisidir; insan Tanrıya, doğa insanlara boyun eğer. Duyarlı şeylerin artık hiçbir önemi yoktur, dikkate alınan Tanrının yasasını ifade ettiği için yalnızca dil'dir; tinsellik, Tanrı tarafından tanınabilir olan tek insani dışavurumdur. Tanrının mutlak zaferi adına insan doğanın efendisine ve sahibine dönüştür (Enriquez 2004: 295).

Bu 'vekil-efendi insan', 'eril-insan'dır, 'parça-insan'dır.

Değişen salt –kutsal'a yaklaşım anlamında– 'din' değildir; bütün bir yaşam felsefesi ve dünya/insan kavramı yeniden şekillenmektedir:

Genel olarak simgelerin algılanması ve yorumlanması, toplumsal ve tarihsel olarak belirlenir; yani topluma ve zamana göre değişir. Oysa yalnızca kutsal olanı değil, insan yaşamının tümünü kucaklayan din, gerçekliğin mutlak anlamını tanımladığını iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda bu gerçeklikle uyum içinde olabilmeleri için insanların (bu dünyada) nasıl yaşamaları gerektiğini de söyler. Böylece "anlamlandırma" ile, ahlaki bir kesinlik olarak "düzen verme" arasında bir gerilim ortaya çıkar. "İlahi ve ebedi hakikat"i vazedenden dinin, aslında toplumsal ve tarihsel olarak belirlenen gerçeklik yorumlarını, sabit ve değişmez teorik reçetelere ve pratiklere bağlaması kaçınılmazdır (Berktaş 1996: 19).

Çoktanrılı ilk(s)el inançtan, tektanrılı yüksek dinler düzlemine geçmek her şeye farklı bir görüntü ve anlam veriyordu. Çok sayıda ruhlar ve *tengri*'lerin bir araya gelmek zorunda kalmadan insan psikolojisinin farklı yansımalarını taşımasının getirdiği 'kolay(cı)lık' artık mümkün değildi. Kutuplar birleşecekti; 'iyi' ve 'kötü' bütünleşecekti. İslam Amentüsü 'hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak' gerekliliğini vurguluyordu. 'İyi'nin karşısında eşit güçte bir 'kötü' yoktu.⁶⁹

Şeytan'ın (İblis) İslam inancındaki yeri ve eski Türk inancındaki Han Erlik'le karşılaştırılması, üzerinde ayrıca durulmaya değer kadar önemli bir konudur. Han Erlik, gökyüzündeki 'iyi' Han Ülgen'in yeraltındaki 'kötü' eşdeğeri ve karşıtıdır. İkisi zıt kardeşlerdir. Erlik 'Karanlık Ölüler Dünyasının Hâkimi'dir; Ülgen'den bağımsızdır. Bu ölçüde olmasa bile, bir semavi din olan Hristiyan mitolojisindeki 'Cehennem'in güçlü ve ürkünç Efendisi' Şeytan'a benzer. İslam inancında ise Şeytan (İblis), Allah'ın (yalnızca) bir kulu-
dur; sonu Cehennem azabı olacak kadar Tanrı'nın rahmetinden uzak kalmaya mahkûm edilmiş 'kötü/isyankâr melek'tir. Araf Suresi'nin 14.-18. âyetlerinde açıkça belirtildiği gibi, iradi gücü kendisine Allah tarafından belirli süre için verilmiş; insanın iradi kulluğunu sınamaya memur edilmiştir:

Dedi: "İnsanların diriltileceği güne kadar bana süre ver" (7/14). Buyurdu: "Süre verilenlerdensin" (7/15). Dedi: "Beni azdırmaya yemin ederim ki,

onları saptırmak için senin dosdoğru yolun üzerine kurulacağım" (7/16). "Sonra onlara; önlerinden, arkalarından, sağlarından,ollarından musallat olacağım. Birçoklarını şükreder bulamayacaksın" (7/17). Allah buyurdu: "Çık oradan. Yenilmiş ve kovulmuş olarak. Onlardan sana uyan olursa yemin olsun ki, cehennemi tamamen sizden dolduracağım" (7/18) (Kur'ân-ı Kerîm Meali, Araf Suresi: 7/14-18, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

Tüm-güç, mutlak-güç, Tek Tanrı'nın öncesiz (*El-Evvel*) ve sonsuz (*El-Ahir*) varlığında toplanıyordu. İyi olanı, kötü olanın yanına getirmenin, yani 'bütünleşme' ve 'bütünleştirme'nin ne kadar zor bir gelişim sürecini gerektirdiğini anlamak için, gelişim psikolojisinden tanıdığımız ve önceki bölümlerde ana hatlarıyla ele aldığımız *bireyleşme / bilinçlenme* serüvenine atıfta bulunmak yerinde olur.

'Eski'den 'yeni'ye tüm bu değişimler, bireyin ve kültürün baskın zihin modelinde yeniden örgütlenmeyi, bir 'bilinç sıçraması'nı dayatıyordu. Başboş bilince⁷⁰ ulaşması gereken bir hedef (tinselleşme) çiziliyor, doğa (ana) kucağındaki anlık/soluksuz eylemliliğinin aşamalarla kat edilecek bir sürece bağlanması isteniyordu. Bireysel sorumluluk hatırlatılıyordu: İleriye doğru eylemliliğin reddedilmesi ya da sürdürülmemesi halinde cezai yaptırımlar gündeme gelecekti.

TÜRK-İSLAM BAĞDAŞIMI

İnsan haricinde tüm varlık biçimleri, topluluk içinde olmadan da kendileri olabilirler. Göreceleştiren bir ifadeyle, hayvan, hayvan olmak için kendi başına yeterlidir. İnsan, değildir. İnsan iki kere (de) doğar: İnsanı insan yapan, biyolojik doğumu değildir; ikinci, kültürel-toplumsal doğumudur. Toplumsallığın insana kattığı, 'insanı insan yapan şey'dir, denebilecek kadar belirleyicidir. Toplumsallığın tarihi içindeki birikimlerinin belirlediği, 'insan-laşma' kuram ve uygulamalarına 'kültür' diyoruz.*

Böylesine etkin bir kültürel örüntü, insan toplumunun ilk evrelerinde çok belirgin olamaz. Ama toplumsal yapı geliştikçe, binyıllar içinde, kültürün 'insan-yapıcı' özelliği git gide açıklık ve önem kazanır. Bu gelişme insan kültürünün tüm biçimlerinde teşhis ve takip

edilebilir. 'Kültür(-ler)' diye tanımladığımız *canlı* dinamik 'birikim-örgütlenme'nin, gerek yerel, gerekse evrensel tarih(ler)i vardır.

Kültür, tanımında *devamlılık* ilkesini taşır. Kopukluklar, bilinç düzeyinde, tamamıyla 'yeni' bir oluşumun, 'eski'den iz kalmamacasına benimsenebileceği söylemine dayansa da, 'analar ve atalar kültürü', *kopukluk yaşantısı*'nı da özümseyecek tarzda kopuş-sonrası nesillere aktarılır. Eski'den kopmayla oluşan belirsizlik, henüz yeni'nin bireysel ve toplumsal yaşamla bütünleştirilemediği ara dönemde, yeni'ye ulaşmak için araç olarak, eski'nin bazı uyarlamalarla kullanılmasıyla aşılımaya çalışılır. Özümsemenin farklı nedenlerle mümkün olmadığı, ya da yetersiz kaldığı durumlarda bu 'ara çözüm'ler 'nihai çözüm'lere, dolayısıyla bağdaştırmacı (*syncretistique*) oluşumlara götürebilir.

Bilinç sıçramalarının yaşamla bütünleşmesi sükûneti gereksinir: Türkler, İslamiyet'e geçişin gerektirdiği bilinç sıçramasını uzun ve 'sâkin' bir zamana yayamadılar. İslam'ı (zorla olsun/güzellikle olsun) kabullenmelerinde –en azından başlangıçta– askeri, siyasi, ekonomik baskıların olduğu kadar, örgütlenmiş güce, daha yüksek bir uygarlığa duyulan hayranlığın oluşturduğu pragmatik nedenler ağır basıyordu. Yabancı inanç sisteminin gerektirdiği yeni dünya görüşü ile kutsal'la ilişki ve bağlanma biçimlerinin uygulaması ise, bu yüzeysel bilinç sıçrayışına yetişemeyecek kadar eski bir inanç ve değerler manzumesinin etkisi altında kaldı. Zira bazı gerçekliklerin özümsemesi ile bilinçdışı dinamiklerin değişimi çok uzun zamana ve bu gerçekliklerin dayattığı duygusal çalkantıların sürükleyiciliğinden çıkarak, yaşananlara belli bir mesafeden bakmaya izin verecek 'işlem süreci'ne gereksinim duyar. Köklü değişiklikler yavaş gelişir. Ruhbilimcilerin çok iyi bildiği gibi, ara aşamalar mevcut değilse, bilinçdışı, bilincin –henüz kendiliğindenlik kazanmamış– eylemliliğine katılmaz.

* kültür *a. Fr.* 1. Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün özdeksel ve tinsel değerler ile bunları yaratmada, sonraki kuşaklara iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların tümü, ekin, hars. 2. Bir topluma ya da halk topluluğuna özgü düşünce ve sanat yapıtlarının tümü. 3. Usavurma, beğeni ve eleştirme yeteneklerinin öğrenim ve yaşantılar yoluyla geliştirilmiş olan biçimi... (*Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Genişletilmiş 7. Baskı, Ankara, 1983).

Bu yazgı, 'Eski Şamanî/Animist → Yeni Müslüman'lar için de geçerliydi. Şehirleşmenin yardımıyla kısmen oturan İslami inançlar dizgesi, kırsal alanda ve göçebe yaşamı sürdürmekte direnen Türk topluluklarında, eski çoktanrılı/çokruhlı inanç sistemlerinin üzerinde kolayca kazanılabilecek bir ciladan ibaret kalmıştı.

Kaşgarlı Mahmud, 11. yüzyılın en önemli eserlerinden olan *Divânü Lûgati't-Türk*'te, İslamiyet'i seçmiş Türklerin eski inanç ve ritüellerini sürdürme konusundaki ısrarcılığını lânetler:

Yere batası kâfirler göğe 'Tengri' derler... büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi gözlerine ulu görünen her şeye tengri derler. Bu yüzden bu gibi şeylere yükünürler (secde ederler). Yine bunlar bilgin kimseye tengriken derler. Bunların sapıklıklarından Allah'a sığınırız.

İslamlaşma süreci için oldukça geç bir dönemde, 16. asırda, yüz yılı aşkın süredir Müslüman olan Kazak-Kırgız Türkleri, İslam tarihçi, sosyal bilimci ve gezginleri tarafından 'kâfir' terimiyle tanımlanıyorlardı. Ancak eski inançların, yeni dinlerin kamufleğinde sürdürülmesi, yalnızca İslam'a geçmiş Türk boylarına özgü bir atıllık değildir. Örneğin Hristiyanlığı seçmiş olan Güney Sibiryâ Abakan Tatarları da Radloff tarafından "zahiren Hristiyan, aslında şamanist" olarak nitelendirilmektedir (Eröz 1992, İnan 1976, 1987). İslamiyet'i benimsemiş olan diğer etnik gruplar içinde de, tektanrılı dinlerin 'bâtıl' olarak tanımladığı, 'küfür' olarak lanetlediği eski (pagan) halk inançları bazı uyarlamalarla etkinliğini sürdürmektedir (Bliss 1986).*

* Doğada, ve ancak ona karşı(t) olmak zor bir duruştur, zahmetli bir eylemlilik devamlılığını gereksinir. 'Varoluşu-kendiliğinden-doğa'nın enerjisi 'kutsal' bir enerjidir; öncesizdir, indirgenemeyendir ve vazgeçilemezdir. Doğaya dokunan / öykünen pagan varoluş, modern insanın terk ettiği/vazgeçtiği bir köhne varoluş biçimi değildir; temeldir, hep içinde taşıdığı, varoluşsal çatışma ve zorlanmalarda, sığındığı anakucağı, 'matriks'tir. Tüm kültürlerde, gözüken kazındığında, en altta çok daha eskinin, örtük ama sağlam, ve 'zâhir'in nüvesini oluşturan, ilk(s)el yapılanma ve dinamiklerin çökeltisini buluruz. Her toplumda 'medeniyet' kazındığında, altından 'vahşi/ilkel' çıkar. İlkel, ilkseldir. İlkeli taşıyız, ama onu birebir yaşamamayı ortak ve bireysel 'insanlaşma serüveni'nde öğreniriz. İnsan pagan ruhunu, ancak çocukluğunu rehin bırakarak, bilinçli çabıyla aşabilir ki, bu da ancak çok sınırlı olarak mümkündür. Bilinçlilik bilinçsiz'den ayrılmış bir kurgudur. İçerideyken, dışarıya, boşluğa/hiçliğe fırlatılmıştır. Varlığı, her daim diri ve uyak tutulamayacak kadar yüksek psişik enerji gereksinir.

Halen Anadolu ve Orta Asya kırsalında, Balkanlarda, pagan döneme ait bazı ritüel ve inançların, İslam dinine uyarlanmış şekliyle devam ettiği bilinmektedir. Şamanistik-animistik nitelikteki bu uygulamalar, halk tarafından gerçek kökenleri bilinmeden, bazı İslami yakıştırmalar, adlandırmalarla bezenmiş/gizlenmiştir. Sünni Müslümanlar arasında da gözlenen bu uygulamalar İslami inanç manzumesi içinde kaybolurken, Alevîlerde İslam-dışı öğelerin baskın olduğu heterodoks bir tablonun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sosyal bilimciler, Anadolu Alevîliği'nin gelenek, değerler ve inanç dizgelerinde, şamanistik gelenek ve ritüellerin kalıntılarına dikkat çekiyorlar; bazı kırsal alan şeyh ve hocalarında, Alevî Dedeleri ve Bektaşî Babalarında şamanların haleflerini; adak ağaçlarında, dağ ve tepelerde, su başlarında ya da çoğu türbede eren/evliya kimliğine bürünmüş kutsal yir-sub ruhlarını tesbit ettiklerini iddia ediyorlar. 'Eren/evliya kültü' kitâbî İslam'a ait değildir. Erken dönemlerde daha da keskin olarak, gerek devlet katında, gerekse klasik geleneği devam ettiren ulema nezdinde dışlanmış ve gayrimeşru (*zındık/mülhid*) ilan edilmiştir. Ama İslam'a katılımlar artıp, dış sosyokültürel etkiler zenginleştikçe gelişen heterodoksi'nin, Müslümanlaşan Türklerdeki en özgün örneği bu köprü-kültür.⁷¹ Evliyalar çevresinde gelişen menkıbeler ve ritüellerin, Türk toplulukları arasında Müslümanlığın yayılmasında büyük katkısı olmuştur.

Türkî coğrafyada, yerleşik hayata geçen Türkler genelde Sünnî (Ortodoks) mezheplere meyletmişler, göçebe yaşam tarzını sürdürenlerin tercihi ise, ağırlıkla heterodoks bağdaşımlar olmuştur. Anadolu Alevîliği'nin, şamanizm/animizm, Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm kalıntılarını ve Ön Asya'nın kadim kültürlerinden uyarlamaları içinde taşıyan, bir tür 'göçebe-kırsal İslam' olduğu, kentleşmiş sünni İslam'dan gerek inanç, gerekse uygulamada büyük farklılıklar gösterdiği bilinen bir olgudur (Birdoğan 1994, Bozkurt 1995, Çamuroğlu 1992, Dierl 1985, Eröz 1992, Eyuboğlu 1987, Güvenç 1995, İnan 1987, Kaleli 1993, Kılıç ve diğ. 2008, Melikoff 1994, Ocak 1996, 2000, Oğuz 1984, Zelyut 1995).

Alevîliğin, dikkatle incelendiğinde İslam'dan çok, eski şamanî-animist geleneklerle bağlantısı vardır; sanki sünni/resmi İslam'ın baskısından kurtulmak için kamufle edilmiş eski inancın direncini sergiler. Sosyolojik açıdan şamanist, animist ve göçebe Türkmenle-

rin, Anadolu'da kurulan devletlerin ve özellikle sünni Osmanlı'nın ataerkil, yerleşik düzene zorlayıcı baskılarına karşı kültürel varlıklarını 'Alevî' kimliği ve töreleriyle koruyabilmiş oldukları düşünülebilir (Bekki 2008, Çeribaş 2007, Ekici ve Öger 2007, Güvenç 1995, Oymak 2007). Burada iki değişik değerlendirmeden söz edebiliriz:

1. Fuat Köprülü'nün 'Köy Bektaşîliği' olarak tanımladığı Alevîlik, kendilerini sünni (kitâbi) İslam'a bağlı hissedenler tarafından, inanç ve uygulamadaki heterodoksi nedeniyle İslam dışı nitelendirilecek kadar kendine özgü bir görünüm arz etmektedir. Ancak Alevîliğin 'medrese ve tekke görmüş' kentleşmiş şekli olan Bektaşîliğin, Şii Safevi propaganda altında farklı söylemlerin sızdığı 15.-16. yüzyıllara değin daha esnek de olsa, sünni İslam'dan çok uzak bir uygulama içinde olmadığı ileri sürülmektedir. İ. Mélikoff'tan yapacağımız alıntı bu gelişimi anlamada yardımcı olabilir:

Osmanlı İmparatorluğu'nda, halk tarikatlerinin en ehemmiyetlisi olan Bektaşîler Tarikati, bilindiği gibi Yeniçeri Ocağına sıkı sıkıya bağlı idi. Bu, onun iyiliğine olduğu gibi, zararına da olmuştur... Yüzyıllar boyunca Bektaşîlerin öğretilerinin, abartılı dinî görüşlerin etkisi altında kaldığı kesindir. Gerçekte, öğretilerinin ana noktaları, Tanrı'nın insanoğlu sûretinde tecellisi ve tenâsüh (*metempsychose*), yani biçimlerin sayısız çokluğu içinde ruhun değişimleri (transformation) olduğu inanışıdır. Oysa bu aşırı görüşler, ne Hacı Bektaş'a ait menkabelerin toplandığı Vilâyetnâme'de, ne 16. yüzyıl öncesi ilk Bektaşî şairlerde, ne de Hacı Bektaş'la ilgili herhangi bir eski kaynakta bulunmaktadır... 13. yüzyılda Horasan'dan geldiğini, Ahmed Yesevi geleneğinden bir irşad sahibi olduğunu –ki icmâ'a (*orthodoxie*) bağlı oluşunun kanıtıdır– Babaî hareketine katılanlar arasında bulunduğunu, fakat kardeşi Mintaş'ın öldüğü kıyımdan tam zamanında kaçarak kurtulduğunu, Kırşehir yöresindeki Soluca Kara Öyük'e, bugünkü Hacıbektaş'a yerleştiğini, orada iç dünyasına kapanmış bir yaşam sürdürdüğünü biliyoruz. Eflâki bize, onun iyi bir Müslüman olduğunu, fakat Peygamberin sünnetine harfi harfine uymaya, beş vakit namaz kılmaya gerek duymadan, oldukça az kuralcı bir İslâmı yaşadığını haber veriyor... Tarikat kurmamış ve müridleri olmamıştı... öğrettikleri, Kadıncık Ana tarafından korunmuş ve tarikat, gerçek anlamı ile onun öğrencisi Abdal Mûsâ tarafından kurulmuştu... Bektaşîler Tarikati, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk zamanlarında, tarikate mensup dervişlerle ilk Osmanlı sultanları arasındaki sıkı bağlar sebebiyle yönetimin ayrıcalık tanıdığı bir tarikat oldu. Bektaşîlerin rolünün, İslâm irfanını yayıcı ve benimsetici bir rol olduğu görülmektedir. Bu, kırsal yöreler halkını eğitime rolleri Vilâyetnâme'den anlaşılıyor... Bu eğitici ve kolo-

nileştirici rol, şüphesiz kökleri birbirine yabancı öğelerin bir araya geldiği Yeniçeri ocaklarının, müridleri kitleleri eğitmekle görevli bir velînin manevi korumasına niçin verilmiş olduğunu da açıklamaktadır... Bektaşîler başlangıçta, Kızılbaşların İslâmlık dışı etkileri altında kalmış halk kitlelerini, I. Selim ve Şah İsmail arasındaki kardeş kavgalarından önce Anadolu'daki İslâmî inanış olan liberal ve hoşgörülü bir Sünnilikten yana çekmek ve onları Tarikat'te toplamak üzere, sultandan gelen yetki ile donanmış bir aracı idiler. Fakat bu kez, eğitici dervişler kendilerini, yabancı ülkeler yerine atalarının inançlarını ve bâtil inanışlarını korumakta olan kardeşleri arasında bulunca, kılıç tersine çevrildi. Zemini elverişli bulan İslâm dışı Kızılbaş öğeler, tarikatın öğretilerine, karmaşık, senkretik bir ruh vererek, Bektaşîler arasına sızdılar... Gerçekte ruhun sürekli göçü (*metempsychose*) ve bedenden bedene geçişi (*metemsematose*) inanışları, Ebedî Dönüş ve dönen zaman kavrayışı ile mevsimlerin devinimine göre yaşayan göçerlere ait bir algılayış biçimi değil midir? (Mélîkoff 1994: 216-23).

Gerçi bütün tarikatları kapsayacak bir genelleme yapılarak, heterodoks İslâm'ın, sünni/kitabi İslâm'ı, İslâm-dışı öğelerle kaynaştırarak bir sentez çabası içinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu saptama, 'kutsal'a ulaşmanın evrensel bir yolu olan 'mistisizm'i 'tarîk'lerine (yollarına) 'düstûr' edinen bütün tarikatlar için değişen ölçülerde geçerlidir. Kitabi İslâm'ın esnek uygulayıcısı ve 'eski' şamanistik-animistik dizgenin 'yeni' tektanrılı babacıl dizgeye uyarlayıcısı olarak özellikle erken dönem Bektaşîliğine dair rivayetler, kelimelerin –güncel kullanımda kastedilen şekliyle değil, ama– sözlük anlamıyla *Türk-İslâm Sentezi* bileşkesine en yakın bir örnekten söz edildiğini düşündürüyor. Bu sözcük bileşiminde yer alan terimler çok ilginç bir yan yanalık sergiliyorlar: Türkçe bir sözcük ('Türk'), Arapça (İslami) bir terimle ('İslâm'), Grek kökenli bir başka terim sentez (*syn-thesis*) aracılığıyla yan yana gelmekte ve bir bütün oluşturmaktadır. Garip bir bileşim; ancak, Anadolu İslâm heterodoksisinin, Türkler bu coğrafyaya gelmeden önce, Ön Asya'da yaygın Hıristiyanlık öncesi çoktanrılı (pagan) inançlardan, ve ortodoks/heterodoks Hıristiyan (Bizans) kültüründen de etkilenmiş olmasına işaret etmesi açısından ilginç bir rastlantı (Birdoğan 1994, Eyuboğlu 1987, Güvenç 1995, Ocak 1996, 2000, Oğuz 1984, Zelyut 1995).

2. Alevîliğin, mitolojisi ve ritüelleri ile, İslami tanımlara bürünmüş olsa da, temelde pagan yaşam felsefesi ve dünya görüşünün de-

vamı olduğu ileri sürülebilir. Esas olan şamanî-animist inanç sistemi ve gelenekleridir. Yeni bir bileşimi öngören sentezden çok, yeni inanç dizgesinin asimilasyonu ve eskisinin devamlılığı; yeni'nin eski içinde eritilmiş, eski'nin yeni içinde gizlenmiş olması belirleyicidir. Kullanıma sunduğumuz terimlerle ifade edecek olursak, anacıl zihin ve davranış şemaları, babacıl kamuflaj altında etken öğelerdir.

Kültürlerin karşılıklı etkileşiminin, 'yeni' bağdaştırmacı tezler oluşturmasından daha doğal bir gelişme olamaz. Bu orta yaklaşımı A. Y. Ocak'tan bir alıntıyla ifade edebiliriz:

Alevîlik ve Bektaşîliği yalnızca bu tez açıklayabilir. Çünkü Alevîlik ve Bektaşîliği doğuran Türk heterodoksisi, gerçekten de Orta Asya'daki eski Türk inançlarıyla başladı. Şamanizm ve Budizm ile mistik bir niteliğe büründü. Zerdüştilik ve Maniheizm ile beslendi. Yesevîlik ile İslâm'ın ve İslâm sufiliğinin damgasını yedi. Buna Horasan Melâmetiliğinin Kalenderâne tavrı eklendi. Böylece Anadolu'ya gelindi. Neo-platonizm'in, eski Payen ve Hristiyanlık dönemi yerel kültürlerin belli unsurlarıyla tanıştı. 15. yüzyılda İran Hurûfiliğinin, 16. yüzyıl başında Safevî Şîliği'nin motifleriyle bildiğimiz çehresini kazandı. İşte çok kısa ve kaba hatlarıyla Alevîlik ve Bektaşîliğin inanç kökenlerinin gerçek hikâyesi budur (Ocak 1996: 210-1).

Melikoff da Bektaşî-Alevî bağdaştırmacılığı konusunda benzer bir saptama yapıyor:

Burada söz konusu olan bir mezhep değil, bir mozayik gibi birbirine karışmış, bazen çok eskiye dayalı farklı öğelerden oluşma, bir dinî sistemdir. Ve bu dinî sistemle birçok ortak noktalar bulunduran bütün öbür *gnose'* lar (bilinç birikimleri) gibi; başlı başına bir din olmaktan çok, zaman içinde değişik ve sayısız etkilere uğramış ve bâtinî (*esotérique*) bir yorumla yorumlanmış, dinî bir gelenek karşısında bulunmaktayız. Bektaşî problemi üzerine eğilenler, üstleri Şîf eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü şamancı kalıntılar, sûfilik yoluyla sızmış gnostik ve yeni Eflatuncu, hattâ Manici ve Budhacı öğeler ve ayrıca Yahudi-Hristiyan karışmalar gibi değişik birçok etkinin varlığının görülebildiği eklektik (karmakarışık) bir inançlar sistemi ile karşılaşır (Melikoff 1994: 118-9).

Heterodoks cemaatler ve tarikatların yapılanmasında konumuz bağlamında önemli gördüğümüz dinamiklere, ileride değineceğiz.

ESKİ-YENİ BOCALAMASI VE ERKEK-KADIN İLİŞKİLERİNDE KISIRDÖNGÜ

Anacıl, doğa bağımlı göçebe Türkler için İslamlaşma, uzak, insana ilgisiz Gök Tanrı'nın insana yaklaşması, düzen ve kurallarının yeryüzüne inmesi anlamını taşıyordu.

Yemin olsun ki, insanı biz yarattık. Nefsinin ona neler fısıldadığını da biz biliriz. Biz ona, şah damarından daha yakınız (Kur'ân-ı Kerîm Meali, Kaf Suresi: 50/16, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

Allah, bir '*deus otiosus*', bir Gök Tanrı ya da Ülgen değildir; insana 'şahdamarından daha yakın'dır. Gökyüzünde, yeryüzünde, yeryüzünde her şeyin hâkimidir; insandan koşulsuz iman ve itaat talep etmektedir. Kesin çizgilerle çizilmiş bir kurallar ve yasaklar manzumesine uyulmasını istemektedir. İslam Amentüsü 'hayır ve şerrin Allah'tan geldiği'ne inancı vurgular; yani evrenin/yaşamın iyi-kötü şeklinde ayrılmasını da içeren çoğul güç odaklı yaşam felsefesi geçerliğini kaybetmiştir.

Yeni düzen, bazı eski değerlerin kurban edilmesini gerektiriyordu: Umay, Ot İne dahil olmak üzere, bütün pagan panteonun geçerliliği sona ermişti. Uyum süreci, anacıl dinamikli, kanbağının önemli olduğu 'Animistik Türk Ruhu'nun, babacıl, tinsel bağın önplana çıktığı 'Müslüman (Türk) Ruhu'na değişmesini gerektiriyordu. Eril ilke, dişil ilkenin egemenliğini ve kendi başınlığını reddediyor; tinsel olanın asıl yönelmesi gereken 'yaşamın amacı' olduğunu vurguluyordu. Böylece aile içindeki eril ögeye, yani erkeğe, özellikle de babaya ağır bir yük yüklenmiş oluyordu. Göçebe pagan dönemin, her gereksinim duyduğunda yaşayabileceği dişil öge, eril ögenin denetimine verilmişti. Erkeğin, hâkim eril (tinsel) ilkeyle ve kurallarıyla özdeşimi, 'vekil-efendi' sıfatıyla 'güçlü' olması vazediliyordu.

Ata erkinin alanında, bilinç(lilik)le özdeşim gerekliliğinin vurgulanması, bilincin doğadan ayrışmasını engelleyen, aklın duygularca sürüklenmesine neden olabilecek öğelerin değersizleştirilmesine, baskılanmasına götürür. Bu öğeler, genel anlamda dişil 'dünya', psi-

kolojik düzlemde bilinçdışından kökenini alan dürtü ve arzular (*Nefs-i Emmâre*; Öztürk 1989); sosyal düzlemde ise sürükleyici çekiciliğin taşıyıcısı, şehvetin ateşleyicisi olan; doğaya, bilinçdışına yakınlığı nedeniyle 'tehlikeli'⁷² vehmedilen *kadın*'dır (Berktaş 1996, Neumann 1975, Pipes 1991, Sabbah 1992).

Gazâlî'nin, dünyanın tehlikeli olduğu kadar sahte de olduğundan söz ederken kullandığı mecazlar, kadın'a göndermeler içerir; *Kimya-yı Saâdet*'te bir faslı, "Dünyânın Cadılığı [Büyücülüğü] Hakkında Misâller ve Dünyâ Ehlinin Gafleti"ne ayırmıştır:

Dünyânın birinci büyücülüğü şöyledir ki, kendisini sana devâmlı kalacak şekilde gösterir. Halbuki o, hareket eder ve devâmlı senden kaçır... Büyülerinden biri de, kendini sana veriyor şeklinde göstermesi, seni kendine âşık etmesi, seninle kalacağını, bir başkasına varmayacağını îâm etmesidir. Halbuki sonra âniden sana düşman kesilir. Bu, erkekleri aldatıp, kendine âşık eyleyen, sonra evine götürüp öldüren, zehirleyen zâlim bir dul kadına benzer. İsâ (Aleyhisselâm) keşfinde dünyâyı ihtiyâr bir kadın şeklinde görüp sordu: 'Kaç kocan vardır?' 'O kadar çok ki, sayamam', dedi. 'Öldüler mi, yoksa seni boşadılar mı?' buyurdu. 'Hayır! Belki hepsini ben öldürdüm', dedi. İsâ (Aleyhisselâm) bunun üzerine: 'Bu ahmaklara şaşarım ki, diğerlerine ne yaptığını görürler de, yine seni isterler hiç ibret almazlar', buyurdu... Dünyânın büyülerinden biri de, dışını süsleyip, belâ ve mihnetleri örtmesi, dışına, yüzüne bakan câhilleri aldatmasıdır. Çirkin yüzünü örten, ipekli ve süslü elbiseler giyen ihtiyâr bir kadına benzer. Uzaktan onu görenler ona âşık olurlar. Ama yüzünden örtüyü kaldırıncı pişman olur, üzürlüler. Onun rezilliğini görürler (Gazâlî 1973: 64-5).

Dişil'in, Tek-Tanrı'lı inanç sisteminde kendi başına gerçekliği ve inisiyatifine yer yoktur; dolayısıyla dişil'in özgün kutsallığı lâğvedilmektedir. Kutsal-dişil'e varolma hakkı, ancak *eril için varoluş* bağlamında (annelik) tanınacaktır.

Bu değişim, her iki cinsiyetin birbirinden buruk uzaklaşmasına neden oldu. Erkek baba kendisine verilen/emredilen konum ve görevleri benimsemekte zorlandı. Kadın ana ise kendisini terk edilmiş, değersizleştirilmiş ve baskı altına alınmış hissetti (Üçüncü 1986). Umay Ana'nın elinden, geçmişteki saygın-kutsal rolü ve işlevi alınmıştı. Kadın anasına duyduğu gereksinim azalmamış olan, tersine yüklendiği güçlü erkek rolünün altında ezilirken, daha da fazla eski Umay Anası'm arayan erkek-babanın karşısına çıkan bu kez farklı bir korkuydu.

Anacılık, girilen yeni konunun savı olan babacılığın zıddı bir yönelimdir. Babacılığın söylemini oluşturan ortak bilinç dizgesi anacılığı başat eylemlilik modu olarak hoş karşılamaz. Bu olasılık babacılığın doğasına aykırıdır; bireysel bilincin ortak dizgeden uzaklaşması, babacılığın varoluş güvencesini tehdit eder. Bu nedenle eril ilke, bireysel bilincin dışıl ilkeye meyletmesini engelleyici/kısıtlayıcı yasak ve cezalara başvurur.

Kadın anaya yaklaşmak, erkeğin kendi zayıflığını kabul etmesi anlamına geliyordu; zira kadın anasının desteği olmadan anacıl erkek bilinci gerçekten zayıftı; kadın ana ise çok güçlüydü, anacıl yönelimin varoluş nedeniydi. Umay'a yaklaşmak, benimsenmesi gereken babacıl yönelimin tamamiyle sönmesine neden olabilirdi. Yutulma, tutulma, hapsedilme endişesi şimdi, korunma, esirgenme, beslenme gereksinimini bastırarak kadar güçlüydü. Bu endişelerle kendini uzak tutması bir kısırdöngüyü besliyor; kadının, uzak ve baskıcı erkekler dünyasına kızgınlık ve öfkesini artırıyor, sonuçta bir zamanların 'iyi kadın ana'sı' ikiz değerli ve çatışmalı bir karmaşa oluşturmuyordu. Eskisinden daha bütüncül bir kadın ana imgesinin yerleşmesine rağmen, sorun erkek babanın zayıflığındaydı. Sınırlarını ancak baskıyla, büyük zorluklarla, tam benimseyemediği ama yaptırımlarından da korku duyduğu babacıl düzenin kendisine yakıştırdığı role sığınarak koruyabiliyordu. Bu kaygılı kapı-arası varoluşunda, iyi annenin, ara çözüm ümidiyle yaşatılmaya çalışılması, bir çeşit yarılma ile 'kötü' imgenin eşe yansıtılmasına, dolayısıyla eş-kadın üzerinde baskıya ve onun uzakta, ama denetim altında tutulmasına neden oluşturmuyordu. Baskılama, kadının, bu katı tutumdan dolayı taşıdığı farzedilen (hissedilen) öfke ve intikam duygularını, mevcut sisteme olası başkaldırışını⁷³ engellemeye de yönelikti. Ancak bu kurgusal dinamik, çözüm oluşturmaktan çok uzaktı ve bir kısırdöngüyü kaçınılmaz kılıyordu.

•

İslamlaşan Türk erkeğinin bilinci çok uzun bir sıçrama yapmak zorunda kalıyordu. Bir yanda baskın bilinç eylemliliği olarak anacıl yönelim, diğer yanda varoluşun tek koşulu olarak kendisine sunulan babacıl yönelim arasındaki gerilim bir çırpıda giderilecek gibi

değildi. Bilinç gelişiminin, bireyin şahsında iliklerine sinecek kadar kanlı-canlı yaşanmaması, sorunun 'yeni'yle özdeşimle değil, salt bir dış uyum ve montaj çabasıyla çözülmeye çalışılması, ortaya kararsız ve güvensiz bir denge çıkarmaktadır. Yeni ve eski bilinç dizgeleri arasındaki uçuruma düşmemek için, eskiyi anımsatacak ve cezbesine kapılınmaktan korkulan her şeye karşı, aşırı bir savunmaya gidilmesi tehlikesi doğar.⁷⁴

Sorun yalnızca erkeğin, kadını 'öteki' niteliğiyle tanımlama ve baskılamasında değildi. 'Öteki'nin, bu imlemeyi kabul etmek dışında bir seçeneği bulamamış olmasında da yatıyordu. Gücü elinde tutan kesimin, sınıfın, cinsiyetin kendisini tanımlarken, aynı zamanda kendi dışında kalan doğal ve toplumsal öğeleri de tanımlama hakkını elinde tutması, kaçınılmaz olarak, tanımlananın, *tanımlayanın tanımlaması* içinde 'tutsak'lığını getirir. Böylece, varoluşunu baskın öğenin dizgesi içinde aramaya zorlanan 'öteki', kendi tanımlamasını, tanımlayanın tanımlamasına uydurur. Söz konusu tanımlanma tutsaklığı'nın kadın-erkek ilişkilerindeki yansımaları Berktaş kültür ve inanç sistemleriyle bağlantısı içinde şöyle dile getirmektedir:

Dinsel dünya görüşleri, inananlar topluluğunun sınırlarını aşır, toplumun egemen kültürel akışına dahil olurlar ve dindar olmayanlar da içinde olmak üzere, insanların bilinçlerini ve gündelik yaşamlarını derinden etkilerler. Dünyevi ve ilahi alanlar arasında kültürel bir ayrım yapılsa bile, bu iki alan birbirleriyle ilişkilidir ve aralarında simgesel bir alışveriş sürüp gider. Dinsel kültürün yaydığı değerler ve imgeler, gerçeklik hakkında bize anlattığı öyküler ya da mitoslar, tanrısal alanın tasavvur ediliş biçimi ve bunun çevresinde örülen tasarımlar, hep, o kültürde yaşayan kadınların rolleri, statüleri ve imgeleri ile yakından bağlantılıdır... Bir kültürün gelenekleri, onun ifade biçimleri; anlam ve imge oluşturma ve düzenli bir dünya, bir kozmos yaratma süreçleridir. Üstelik bu düzenli bir dünya yaratma "düşüncesi", toplumsal ve sınıfsal ilişkiler ile cinsiyet ilişkilerini kapsar. Bir kültürün "ethos"u ya da dünya görüşü, kadın imgelerini de içerir ve bunlar kültürün bütünü açısından kadınlara ilişkin düşünceleri biçimlendirmede büyük rol oynarlar. Söz konusu imgeler ise çoğunlukla dinsel kaynaklıdır ve gene çoğunlukla kadınların kendileri tarafından değil, erkekler tarafından oluşturulmuşlardır. Bu bağlamda, kadınların kendi kendilerini tanımlamaları, kendi kimliklerini özerk bir biçimde oluşturmaları, kısacası kendi adlarını kendilerinin koyması söz konusu değildir... Kadınlar, egemen kültürün oluşturduğu "kadın imgeleri"ni kendi içlerinde taşırlar ve değişim yolunda ilerlerken yalnızca dışsal baskı ve engellerle değil, kendi içlerinde ta-

şıdıkları bu egemen kültür tanımlamalarıyla da mücadele etmek zorunda kalırlar. Üstelik bu egemen imgeler ve kalıplar, toplumsal değişimin daha elle tutulur, somut hedeflerine ulaşıldıktan çok sonra bile varlıklarını sürdürürler; çünkü bilincimizin en derin katmanlarında yer etmişler ve çoğu kez farkında olmadığımız ölçüde kimliğimizi biçimlendirmişlerdir (Berk-tay 1996: 17-8).

Evet, kadının adı vardır, ama bu ad 'kendi' adı değildir.

•

MUSTAFA– Ne sezgilerin, ne sanrıların, ne düşlerin kalmadı artık. Dünyanın halini kuşandın. Gayrı bu dünyanın bir parçasısın. Sen öldün, çünkü beni doğuracaksın. Tarifi benimle yapacaksın.

KUREYŞA– Seni doğuracağım.

MUSTAFA– Beni benden doğuracaksın.

KUREYŞA– Seni, senden doğuracağım.

MUSTAFA– Babam kendinden sanacak.

KUREYŞA– Baban, kendinden sanacak.

MUSTAFA– Her şey hem aynı, hem başka olacak.

KUREYŞA– Her şey aynı ve başka olacak.

Murathan Mungan, *Geyikler Lanetler*

Kadın-erkek, ana-baba ilişkisindeki bu hassas dengenin (ya da dengesizliğin) çocuğa yansıması ve onun için de bir gelişim modeli oluşturmamasından doğal bir şey olamaz. Anne, kendisine eşinden daha yakın olan, kendisine büyük gereksinim duyan ve bu gereksinimi de kabullenen çocuk üzerinden, eski 'tanrıçalara eşdeğer' görkemini yaymak isteyecek; özellikle erkek çocuk bu delegasyonun birincil taşıyıcısı olacaktır. Tüm ataerkil toplumlar için neredeyse kural olan bu durum, 'yeni düzenin eski annesi' için daha da geçerli/ daha da elzemdir.

Bu tutum, kadının baskı ve değersizleştirmeden kurtulmak için seçtiği yolun, yani babacıl ataerkinin yücelttiği 'eril'in, kanbağıyla (oğlu aracılığıyla) kendisine eklenmesi koşuluyla ataerkinin söylemine katılmasının, çözüm olmaktan çok, sorunun (asıl) nedeni olan ataerkil dizgeyi pekiştirici bir işlev görmesi çelişkisini de barındırır.

Bu çelişki kendi cinsinin söylemine ('dişil ilke'ye) ihaneti de içermektedir. Anne oğlu uğruna kızına/kendine ihanet etmektedir:

[Ataerki] ailede kadının yaşlılıktaki tek güvencesi, oğlu ya da oğulları; kurabildiği tek egemenlik ise genç kadınlar, özellikle de gelinler üzerindeki egemenliktir. Oğullar egemenlik elde etmede kritik oldukları için, onların ömür boyu anneye sadakatini sağlamak da aynı derecede kritiktir. (Ümit Meriç Yazan da "Akdeniz kültür çevresinde" ana-oğul ilişkisinin ayrıcalığını korumaya devam ettiğini belirtirken ilginç bir karşılaştırma ögesine dikkat çekmektedir: "Anne için oğlu tek şansıdır. Aşağı olan statüsü onunla yükselecek, sosyal bir varlık olarak tanınacak, kendisine kadın olarak gösterilmeyen saygı anne olarak gösterilecektir. Bu yüzden anne, bazen acı içinde oğlunu babasının bir rakibi haline getirecektir. Belki de anne-oğul, baba-oğul ilişkilerindeki bu rekabet Oedipus karmaşasının tersi ve tamamlayıcısı olan, İran'ın, oğlunu bilmeden öldüren destan kahramanı Rüstem'in şahsiyetinde bulunabilir...") Dolayısıyla yaşlı kadınların (kaynanelerin) karı-koca ilişkisini önemsiz kılmak ve oğulun esas ilgisinin başkasına kaymasını önlemek için, gençler arasında romantik aşkın doğmasını engellemek açısından genel olarak düzenle işbirliği yapmakta çıkarları vardır. Bu durum, ayrıca, ataerki düzenin yeniden üretimine kadınların katılımını da açıklamaktadır... (Berktaş 1996: 162).

Kendisinden esirgenen narsistik doyumu, daha doğrusu kendisinden eksiltileni kadın-ana, oğulları üzerinden elde etmeye çalışır. Kadın ananın uygulamaya koyma gayretinde olduğu örüntü, 'eski/iyi' dönemlerin örüntüsünün yeni düzendeki uyarlamasıdır: Çocukların anneden uzaklaşmaları hoş karşılanmaz; verilen (narsistik) görevi, yine (ana)merkez-uydu bağlantısıyla sürdürmeleri istenir (Çevik ve Ceyhan 1993, Volkan 1992). Oğul annenin kendilik nesnesi işlevini görür. Çocuğun her uzaklaşma çabası, annenin narsistik zedelenmesine; tepkisel olarak çoğunlukla annenin de kendini ceza niteliğinde geri çekmesine, zedelenişini ifadesine neden olur. Çocuğun gereksinim duyduğu annelik işlevlerinin geri çekileceği ('yaşam suyu'nun, 'çay'ın kuruyacağı, bkz. "Delî Dumrul") korkusu, çocuğun bireyleşme/özerkleşme çabalarına ket vurur.

'Yeni düzen'in eski/iyi dönemden farkları çocuğun psikososyal gelişiminde önemli değişikliklere zemin hazırlayacaktır. Erkek çocuğun girdiği konum, mitlerde Ana Tanrıça'ların 'kendi ayrışmamış erkeklikleri' olarak kullandıkları 'oğul-âşık'lara benzer (Neumann 1974). Ancak babacıl-ataerki dönemde tüm güç artık eril'in elinde-

dir ve ana-oğul ikili ilişkisi değil, 'ana – oğul -> baba' arasındaki çekişmeli üçgen ilişki belirleyicidir.

Çocuğun anne kucağında kalmaya muhtaç olduğu erken dönemlerde henüz anne-çocuk, baba-çocuk ikilemi doğmuş değildir. Anne ile baba birlikte 'ortak annelik' işlevlerini yerine getiriyor olabilirler. Ancak psikomotor gelişim ve sosyal ilginin artmasıyla birlikte hem anne, hem çocuk (oğul) hem de baba için önemli bir sorun ortaya çıkar: Çocuğun anacıl ve babacıl yönelimler arasında kalması. Zira yeni babacıl düzen, eski/iyi dönemden çok önemli bir noktada ayrılır: Kendisine yeni/güvenli bir sığınak bulmuş olan baba, '*logos* ve *nomos*'un gölgesinde oğulu yanına çağırmakta, anneden uzaklaşmasını dayatmaktadır.

Anne, çocuğun (annenin kendilik nesnesi niteliğiyle) uzaklaşmasını, babanın varlığıyla bağlantılayacak, ona öfkesi artacaktır. Kadın-ananın, bu duruma düşmesinin nedeni olan (görünürde babacıl/gizil-anacıl) erkek-baba, 'kötü/sert/cezalandırıcı/uzak', ama 'zayıftır da'.⁷⁵ Çocuk da annenin bu değerlendirmesinden payını alacaktır. Annenin çocuğa aşladığı baba imgesi, bireyleşme-özerkleşmenin en önemli belirleyeni olan 'özerk/güçlü/sıcak' baba değildir. Baba artık babacıl yönelen zamanı gelmiş olan çocuğa, tutarlı, yeterli bir özdeşim imgesi rolünü taşıyamayacak, gerekli denetimi uzak kalarak, ama sertlikle, yasak ve cezalarla çözmeye çalışacaktır. Bunda babanın çocukta annenin bir uzantısını görmesi de etkili olabilir. Bu tutum, annenin haklı çıkmasına neden olacak, kısırdön-güyü pekiştirecektir.

Çocuğun tam anlamıyla arada/ortada kalması, büyük olasılıkla 'eski/iyi' ilişkisine yönelmesine neden olur. Sonuç, babacıl ilkenin daha sonra zorla kabul ettirileceği, kaypak anacıl örüntüdür. Çocuğa özdeşim olanağı sunul(a)mamıştır. Baba, annenin olumsuz etkisiyle de olsa çocuk için çok önemli bir işlevi yerine getirememiştir. Gerçi İslam '*nomos* ve *logos*'unun gölgesi altında çok güçlü bir izlenim verir; ancak bu gücün ürkütücülüğü, çocuğun özdeşimini engelleyecek kadar önplandadır: Eski'nin bitişini vazederken, yeni'yi birtakım kural ve yasaklarla dayatmakta, iki arada bir derede kalan çocuğa 'gerçeklik' hissi veren 'güvenli' bir dayanak oluşturmamaktadır. Babanın ürkütücülüğü, hem preoidipal dönemin ilk-sel ilişkisinin bir alternatif sunulmaksızın koparılışında, hem de oidipal dö-

nem ilişkilerinde karşılaşılan yasaklar/cezalar manzumesinin tehditkârlığındadır.⁷⁶

Burada tekrar Deli Dumrul'la buluşuyoruz: Dumrul'u babacıl ilkeye boyun eğdiren, Azrail'in karanlık/ölümcül gücüdür. 'Korkunç baba' can alan, can yakan, baskılayan, cezalandıran babadır. 'Korkunç baba' çocuğun bireyselleşmesine, özerkleşmesine katkıda bulunamaz. Tersine, ideal psikososyal gelişim sürecinde gerekli olan babacıl yönelimin tersyüz olmasına, babakaç eğilime yol açar. Anne-çocuk ve baba arasındaki 'erken üçgen ilişki' bozulmuştur (bkz. bu kitapta "Bilincin (Birey'in) Gelişim Aşamaları" başlıklı bölüm, s. 92). Çocuğun iliklerinde hissedebileceği bir özdeşim nesnesinin yokluğu ya da kusurluluğu, dış gerçeklikle yüz yüze geldiği ergenlik ve gençlik dönemlerinde kendisi için büyük bir eksiklik olacaktır; sonuç şaşkınlık ve çaresizliktir. Dış dünyadaki şahıs ve kurumlarla kuracağı ikincil özdeşim ilişkilerinin mutlaka yardımı olacak, ancak birincil 'eril' özdeşimin 'boşluğu' tekrarlayan şüphe ve çalkantılara neden olacak, ya içi boş kabarmalarla (bkz. 'Deli Dumrul') iç'ten ya da fanatizmin 'esrikleştirici' ritüelleriyle dış'tan doldurulmaya çalışılacaktır: İnsan yaşamı bir telâfil ve ikameler sürecidir.

•

Batı psikolojisinin temelleri büyük ölçüde antik Yunan-Roma düşünce birikimine ve Musevî-Hristiyan yaşam felsefesine dayanmaktadır; ortaçağ skolastiği, rönesans, reformasyon, aydınlanma ve modernizmin etkisiyle giderek 'birey(sel)'ci' yapıda şekillenmiştir. Avrupa tarihi boyunca bireyciliğin dinî, sosyal, siyasal, hukuksal, ekonomik, felsefî ve sanatsal izlerini takip etmek mümkündür (Roland 2003).

Bu ruhsallık kavramı çekirdek ailedeki ikili ve üçgen ilişki modellerinin içselleştirilmesine dayanır. Önceki bölümlerde genişçe işlediğimiz ayrışma-bireyleşme sürecinin optimal sonucu, özerk ve bütünleşmiş 'birey'dir. Derinlikler psikolojisi alanında Freud'dan Klein'a, Winnicott'dan Erickson'a, Kohut'tan Kernberg'e büyük kuramcılarının katkıları hep kendilik bütünlüğü, sınırlaması, yeterliliği ve yansılması gibi bireysel(ci) değerler etrafında dönmüştür. Modemite varoluşu şey'leştirmek ve kavramak için özerk/ayrışmış öz-

neyi gereksinir. Bireysellik Batı'nın yaşamsal eksenidir.

Avrupa ile Kuzey Amerika'nın bilimsel, ekonomik ve kültürel baskınlığının getirdiği alışkanlık ve düşünce ürkekliği, bu 'ileri' toplumlarda üretilmiş kuram ve uygulamaların genelgeçer/evrensel oldukları yanılsamasına yol açmıştır. Elbette ki farklı zamanlar ve coğrafyalardaki insanların ortak yanları, farklılıklarından çok daha fazladır. Ancak insanın biyolojik doğumunu, uzunca bir psikososyal rahim döneminin takip ettiğini göz önünde tutarsak, bireyin içine doğduğu ailenin ve temsilcisi olduğu kültürün, ruhsal ve ilişkisel şekillenmeyi ne denli belirleyebileceğini tahmin edebiliriz.⁷⁷

Psikososyal gelişim süreci içinde karşılaşılan (ve üretilen) sorunlar, geleneksel Türk ailesinde, Batı'da geçerli olan ve 'ideal' olarak evrenselliği vurgulanan modelden farklı bir şekilde çözümlenmeye çalışılmıştır. Türk topluluklarının tarihsel serüveninde, Asya'nın içlerinden Avrupa'nın içlerine uzanan yol öyküsü, zorunlu bir *kalmak-gitmek* gerilimini ve yolculuğun tehlikelerine karşı hayata tutunabilmek için *birbirine-tutunma* gereksinimini taşır. Bu çerçevede gelişen yaşam biçiminin ekseni bireysellik (*individualizm*) değil, ortaklık (*kolektivizm*) olmuştur. Evrim araştırmaları, bireysel (ci)/özerk tutumların değil, işbirliği ve ilişkinin belirlediği karşılıklı bağımlılığın türlerin hayatta kalma şansını artırdığını göstermektedir. İnsanlık tarihi de, ortaklık ve işbirliğinin hem kamusal hem de bireysel refah için altın kural olduğunun örneklerini verir. Dünya nüfusunun büyük çoğunluğunda toplumsal örgütlenmeler ortaklık değerleri üzerine kurulmuştur (Kâğıtçıbaşı 2005).

Örgütlenmiş insan grupları temel bireysellik/özerklik ve birlik-telik/ilişki gereksinimlerini farklı oranlarda karşılarlar. Bu her zaman bir denge hali değildir: Bazen biri aşırı vurgulanırken diğeri baskılanabilir. Bireysellik, tüm davranışların bireysel etik değerleri ve kuralları gözeteceğine vurgu yaparken, birlikteliği vazeden dünya görüşü insanlara –nasıl duyup/düşünüp davranacaklarına dair– somut öneri ve komutlarda bulunur: Belirleyici olan hep ortak değerler, gereksinim ve hedeflerdir; bireysel tarihsellik ortak tarihselliği taşıdığı, ona katkıda bulunduğu oranda anlamlıdır. Sosyal rol kalıpları (grup içi) bireysel kimlikleri şekillendirir. Modernite öncesi geleneksel zihin yapısında yalnızlık, çaresizlik ve kaybolmuşluktur. Kişi kendini 'bizlik bilinci'nden bakarak algılar ve tanımlar. 'Biz'

ailedir, soydur, ırktır... Benlik sınırları her iki tarafa doğru geçirgen-
 dir. Kendine yeterli ve bütüncül bir özerk kendiliğin hak ve taleple-
 ri değil, işlevsellik üzerinden tanımlanan 'ilişkisel' kendiliğin görev
 ve yükümlülükleri esastır. Karşılıklı bağımlılık, itaat, sadakat/feda-
 kârlık ve kendini sınırlama, bireysel potansiyelin açılımından daha
 önemlidir, önceliklidir. Bireysel açılım olarak tanımlanabilecek ey-
 lemlerin tümünde, grubun delegasyonu esastır: Birey yaptığını ken-
 disini için (ve gruba rağmen) değil, grup için yapmaktadır. Çatışma-
 ları en azda, desteği en çokta tutmak için tüm yollar denenir. Bireysel-
 lik ve özerklik düşünceleri bile tek başına suçluluk duyguları uyan-
 dırmak için yeterlidir ve yalnız kalma korkusu doğurur. Toplumsal
 talepler ve kişisel hedefler arasındaki gerilim, engellenme ve ket-
 lenmelere, bağlantılı olarak –sıklıkla örtülü yaşanan ve kısır döngü
 içinde kendini artıran– öfke, kızgınlık ve çökkünlüklere gebe-
 dir (Kâ-
 ğıtçıbaşı 2005, Markus ve Kitayama 1991, Orlinsky 2003, Roland
 2003, Saydam 2009e, Yılmaz 2004).

Premodern geleneksel zihin mevcut olanı korumaya odaklıdır;
 değişim tehlikelidir, korkutur. Ortak ve birlikte hareketin/değiş-
 imin, doğası gereği yavaş ve zor olması, ortakların statükoyu koru-
 mak için birbirini denetliyor ve sınırılıyor olmaları, bu zihin yapısı-
 nın tercih ettiği bir durumdur. Birlikte kalmak, ayrılmak isteyen-
 i bırakmamak, sınır çizmek isteyen- i engellemek, 'biz'in yaşamda kal-
 ması için vazgeçilmez önemdedir. Bir Türk atasözü ayrılmak iste-
 yenleri uyarır: "Sürüden ayrılanı kurt kapar." *Grup korkar ve baskı-
 lar, birey korkar ve boyun eğ-er.*

Geleneksel Türk ailesinde, birliktelik-bireysellik gerilimine eş-
 lik eden bir diğer gerilim kadın-erkek arasındaki ilişki gerilimidir.
 Kadın-ananın merkezde olduğu, 'ev'i idare ettiği, olumsuz dişil özel-
 liklerin bir ölçüde kadın-eşlere yansıtıldığı bu ilişki modelinde, Ba-
 tı'nın önerdiği/'kutsadığı' bireysellikten farklı bir bireysellik vardır.
 Volkan, geleneksel yapıda eğitilmiş bir Türk'lün, kendi bireyselliği-
 nin farkında olduğunu, ancak anne-çocuk, (ana)merkez-uydu yö-
 rüncesini korumak zorunluğunun da pratikte belirleyici etmen ol-
 duğunu vurgular.⁷⁸ Zorlanmalarda ana merkez çevresinde grup kim-
 liği, bireysel kimliğin yerine geçmekte, bireyi uygulama organı ola-
 rak kullanılmaktadır (Çevik ve Ceyhun 1993, Volkan 1992). Birey-
 sellik bütünüyle bastırılmaz, ancak yakın aile bağlarını öne çıkartan

içselleştirilmiş birliktelik etiği, duygular üzerinden işler: Ayrışma, ayrılma, özerklik arzu ve hamleleri bireyi ve grubu zorlar (Cukur ve diğ. 2004, Kâğıtçıbaşı 2005; Phalet ve Claeys 1993). Alışlageldikten her türlü farklılaşma sorun olarak görülür; kopmalara götürmeyecek kadar önemsiz de olsa bu konuların hep gerginliğe, hiç bitmeyen tartışmalara gebe olması, asıl kopuş eylemlerinden uzak tutar.

Batı kaynaklarında, bireysel patolojinin nedenlerinden biri gibi gösterilen bu örüntü, bazen gerçekten olumsuz (patolojik) bir aile şeması ve birey tablosu çizmekte, ancak özellikle erkek-kadın arasındaki çatışma ve çelişkinin yumuşatılabildiği durumlarda, 'ideal' Batı normlarından daha iyi işlev görebilmektedir. Ben bilincinin, biz bilincini lağveder tarzda aşırı tek yönlü gelişmesi (benliğin hipertrofisi) engellenmekte; 'ana merkez'in boşalmaması, tinsel ilkenin vazettiğini dengeleyen bir işlevi mümkün kılmaktadır: 'Birey'-sellik ve 'biz'-lik bir arada, açılıma/kendini gerçekleştirmeye izin verirken, kopmuşluğu ve yalnızlığı da engellemektedir. Sağlıklılığın bir ölçüsünün de işlevsellik olduğunu göz önünde tutarsak bu modelin optimize edilmesi için gereken 'kadın-erkek' barışını, tamamlayıcılığını ve işbirliğini, 'ilişki' içinde çözmeye izin verecek koşulların sağlanması gereklidir. Bu koşullar, dişi ilkenin savunduğu 'biz'in, eril ilkenin öngördüğü 'ben'e ve 'ben'in 'biz'e, varoluşlarını onaylayarak saygı duymasını, tamamlayıcılıklarının ve karşılıklı gerekliliklerinin farkındalığını, korku ve tahakküm arzusu olmadan yak(ın)laşabilmeyi/açılabilmeyi içerir. Alansal/işlevsel üstünlük ve öncelikler elbette ki mümkündür ve tercih de edilebilir. Kalıcı/tıkayıcı denge bozukluklarını ve kendini artıran tek taraflı tahakkümü, ancak ortak onamlı hedeflere yönelik, –bireyselliği gözeten– karşılıklı kabuller engelleyebilir.

•

İnsan sosyal bir 'bireysel' varlıktır. Birliktelik içinde bireysellik ve bireyselliğinde birliktelik kaygısı ve donanımıdır. Babacılığın öngördüğü eril tınılı birliktelik, 'biz' tanımlamasını bireysellik ('ben') üzerinden yapar. Burada birliktelik, –farklı kademelerde olsa da– tek ve aynı bireysel bilincin çoğulu niteliğindedir. İdeolojik kardeşlik, ancak ideolojik birlik/aynılık üzerinden mümkündür, ve (baba-

cıl) bir hedefe doğru yönlendirir; bilincin kendisi gibi bir çabanın ürünü, bir kazanımdır; iradi yönelim koşulu vardır. Babacıl birliklik zaman aksı üzerinde, geleceğe/hedefe mâtuf, bilinçli (olduğu varsayılan) bir birlikteliktir.

'Fanatik' babacılık, henüz olgunlaşmamış, zayıf bir şişmenin güvensizliği ve hoyratlığıyla anacıl gereksinimlerini yadsır, küçümser ve bastırırken, kendi çevresinde ördüğü savunma duvarlarının içinde hapsedildiğini, temel ilkesi olan 'iradi bilinçlilik' söylemine ihanet ettiğini fark etmez; fark etse de bu farkındalık yalnızca daha çok korkuya ve savunmaların pekiştirilmesine yol açar. Geriye doğru kaymayacağı, anacılıkta kaybolmayacağı konusunda emin olan, güvenli (babacıl) bilinç ise, kökeniyle (ilk[sel] ilişkisiyle) barışıktır: Her iki yöne de hareketli; eylem şemasında esnektir.

Anacıl zihin için tersine, birlikliği belirleyen gelecek ve hedef değil, geçmiş ve kökendir: Gelinmiş olunan yerdir, ortak rahimdir, göbek bağıdır, taşınılan kandır, emilmiş olan süttür. 'Ana kucak'ı'nda, her şeye rağmen, 'herkes', köken bağlayıcılığı, 'aynı'lığıyla birliktedir, aynıdır. Aynı kökenden (soydan, kanbağından) gelmeyle mümkün olan 'biz', farklı bilinç (birey) gelişimlerine izin verir; ancak bu gelişimleri hem umursamaz, hem desteklemez. Zira kökenin vurgulanması, bütünüyle 'kopma'yı ve özerk bireyselliği hoşgörmez/köstekler. Köken olarak bakarsak, bilinç bilinçsiz'in, oğul anenin ürünüdür. O halde birbirine zıt görünmesine rağmen bilinçdişi ve bilinç aynı zamanda birbirinin değişime uğramış 'aynı'sıdır. Doğa'nın/anne'nin/kadm'ın bilinci, birlikliğin bilincidir, 'biz bilinci'dir. 'Dişil biz-bilinci' en ilk(s)el durumunda 'eril bireysel-ben-bilinci'ni ayartır, eritir, parçalar, hapsedir. Babacıl 'bilge kadın-anne/eş' kimliğinde ise, ben bilinçliliğini destekler, korur ve yalnızlaşmaya yol açacak kopmaları engelleyecek tarzda, bireysel ayrışmayı tehdit etmeden, 'ben'e (oğluna) yolculuğunda eşlik eder; 'ben bilinci'nin kazanımlarıyla kendisi de zenginleşir. Bu bilinç düzeyine varmış dişil ilke, 'bilgelik/hikmet' anlamına gelen *Sophia* (Yun.) ya da *Sapientia*'da (Lat.) vücut bulur (Biedermann 1989). *Hikmet*, ayrışmışların bir(likte)liğine –sükûnetle– izin verir: 'Ayrışma ↔ birleşme' devinimlerini kolaylaştırır, destekler.

Anne olarak kadın, ocağın, ailenin, kökenin, var olanın koruyucusudur; 'yuvanın/ocağın sahibesi'dir. Önce oğul, ardından baba ola-

rak erkek ise, ideallerin, fetihlerin, ütopyaların taşıyıcısıdır; 'yolun/ufkun yolcusu'dur. Birbiriyle barışık dişil ve eril ilkelerin birlikteliği, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin, "Gel, ne olursan ol –yine– gel!" çağrısındaki, bir gaye uğrunda (babacıl ilke) farklı olanı, tüm ayrılıkları silerek birleştiren (anacıl ilke) felsefesinde yansımaları bulunmaktadır. Mevlâna çağrısına uyacaklara kucak açmakta, yol göstermektedir: Eril 'yol'un başlangıcı, dişil 'beşik'tedir; daha doğrusu *eril ve dişil, beşikte ve yolda iç içedir*.

O, yerküreyi size bir beşik yaptı. Ve onda sizler için yollar oluşturdu ki, varacağınız yere varabilesiniz (Kur'ân-ı Kerîm Meali, Zühurf Suresi: 43/10, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

•

Burada önemli bir noktayı, 'eril' ve 'dişil' ilkenin cinsiyetlere kesin ayrımlarla paylaştırılmadığını, her insanın –cinsiyetiyle ancak ikinci derecede bağlantılı olarak– bu öğelerin bir karışımı olduğunu tekrar vurgulamak gerekiyor (Jacobi 1971; Jung 1971, 1974; Neumann 1974). Eril'in egemenliği, erkeğin egemenliği; dişil'in baskılanması/denetlenmesi, kadının baskılanması/denetlenmesi demek değildir. Sembol-figür ile sembolün anlamını birbiriyle karıştırmak, hatalı, haksız ve kaba bir somutlaştırmadır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta, çocuğun dişil ilkeden uzaklaşarak eril ilkeye yönelmesinin ve bunu içselleştirerek onun temsilcisi haline gelmesinin, psikososyal gelişim süreci üzerinde yer almasına rağmen nihai hedef olmadığıdır. Babacıl eylemliliğin amacı olan eril ilke'yle özdeşim, bireyleşme-özerkleşme yolunda ancak bir ara aşamadır. Eril ilke, kendisinden önce var olan dişil ilkeye karşı genç bilincin, görelî sınırlanmasını ve özerkleşmesini sağlasa da, aynı zamanda kendi buyurganlığı/bağlayıcılığı nedeniyle kısıtlayıcı ve tutsaklaştırıcı olabilir. Gerçek bireyselliği, özgürlüğü ve özgünlüğü, ancak çok az insana ve kısa süreler için nasip olan 'yaratıcı sıçrama'larda saptayabiliyoruz. Bu tür özerklik içinde birey, dişil ve eril ilkenin taşıyıcı, sarıcı örgütlenmelerinden, ya da yol işaretlerinden uzaklaşmış olduğu için yalnızlığın ve tek başlılığın ürkütücü soğukluğunu iliklerinde hisseder. Ancak yeni toplumunda yaptığı tanımlamaların, dünyasını şekillendirici gücünü,

yaratıcılığın görkemini de algılayabilir. Artık *yeni* bir dünya, *yeni* ilişki örüntüleri, *yeni* bir kendilik ve dünya tanımlaması söz konusudur. Dünyayı ve insan(lığ)ı değiştiren eylemler bu cesur sıçramaların ürünüdür (Arieti 1976, Maslow 1996, Neumann 1974) .

Tasavvufta Kadın Kavramı

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde, İslâm'ın kadına ve doğaya yaklaşımıyla ilintili, hiç'leyici düzeyde 'mutlak tahakküm' unsurları yoktur. Kadın-erkek arasında hiyerarşik bir ayrım mevcuttur; ancak kadına herhangi bir saygısızlık ve aşağılamadan söz edilemez. Anne kimliğinin yeri ise çok farklıdır: Bir hadis, Cennet'in anaların ayakları altında olduğunu vurgular. Peygamber kendisine sevgi ve ilgisini en çok hak eden kişiyi soran sahabeye, üç kere üst üste, "Annen, annen, annen!" diye yanıt vermiştir (Afifi 1992, Schimmel 1995). Uygulamada günümüzün 'kadın-erkek eşitlikçi anlayışı'na çelişkili görünen noktaların tartışmasını konunun uzmanlarına bırakıyorum.⁷⁹ Ancak yüzyıllar boyunca bazı şer'î yorumların, binyılların mirası erkek-egemen toplum anlayışı içinde, âyet ve hadislerin içeriğini aşırı somutlaştırdığı, sembolü taşıyan ile sembolün anlamının karıştırıldığı ve erkek-kadın ilişkilerinin giderek erkeği kayıran bir mecraya girdiği, kadınların bir kısıtlamalar ve yasaklar cenderesine sokulduğu aşikârdır:

Müslüman kadının sosyal durumunu belirlemede başvuru kaynağı eserler olan Fıkıh kitapları bazı konularda kadınlara gerçekten mâkul ve faydalı haklar tanımıştır... Ancak bazı yerlerde de kadın haklarını ve özgürlüğünü gereğinden fazla kısıtlamış, onu erkeğin bir uydusu haline getirmiştir. Hangi fıkıh kitabında yer alırsa alsın bu tür kısıtlamaları ve insan kişiliğine zarar veren sınırlamaları kabul etmek ve savunmak mümkün değildir... Kadın haklarını ve sosyal hayattaki hareket alanını kısıtlayan fıkıh kitaplarından çok; gelenekler, töreler ve doğu zihniyetidir. İslâm ile ilgisi bulunmayan, çoğu zaman İslâm'a zıd düşen söz konusu gelenekler, töreler ve zihniyet dinî bir renge, İslâmî bir kıyafete sokularak sunulduğundan, bunlara karşı olan, İslâm'a da karşı çıkmış gibi gösterilebilmektedir. Sözünü ettiğim Doğu zihniyeti ve onu yansıtan kadın aleyhinde oluşmuş gelenekler ve görenekler baskıcıdır, kadına karşı şüphedir, ona güvenilmemesini ister. Kadını kayıtsız şartsız erkeğin egemenliğine sokar... Kadının da, toplumun da doğasına aykırı olunduktan başka İslâm'ın da reddettiği ve zulüm

saydığı bu anlayışı ve ona bağlı uygulamaları kaldırmak veya etkisiz hale getirmek kadın-erkek her mü'minin görevidir (Uludağ 1995: 10-1).

Sosyal boyuttaki 'yasak'ların, psikolojik düzeyde 'korku'yla bağlantısı, uzun vadede yetersiz kalmaya mahkûm oluşu, yasak-koyucuyu da zayıflattığı, ruhsal ve toplumsal fakirleşmeye götürdüğü psikolojinin bilinen gerçeğidir. Babacılığın ağır yükü ve sorumluluğu altında ezilen erkek, kadında somutlaştırdığı nefsinin ayartıcılığından çekinmekte, bireysel zayıflığını, kendi gereksinimleri doğrultusunda tahrif ettiği *logos* ve *nomos*'un ardına gizlemektedir. Ancak bu manevrası kendi bütünlüğünü de zedeler. Kadını geri plana, çarşafın/peçenin ve ev duvarlarının arkasına iten erkek, ona yansıttığı (kendi) dişil öğelerini de bastırmakta, gizlemekte ve horlamaktadır.* Yani kendisinden kaçmakta, kendisini aşağılamaktadır.

•

Her ne kadar bazı mutasavvıfların 'kadın'la ilgili ifade ve tutumları, şer'i söylemden pek de uzak düşmeyen olumsuzlamaları barındırsa da, "tasavvuf, kadına, öbür İslâmî ilimlere ve akımlara mensub olan ulemadan daha olumlu bakmıştır" (Uludağ 1995: 13). Tasavvuf ve tasavvufun beşiği tarikatlar kadın-erkek ayrımını Kutsal Kitabın ve Peygamber sözlerinin batını⁸⁰ anlamı üzerine kurmuşlar, şeriatın erkeği kayıran bir seçicilikle aşırı somutlaştırdığını mecaz olarak ele almışlardır. Bu mecazi anlayış, erkeğin eril ilke ve bilincin (tinin), kadının ise dişil ilke ve nefsin (dürtülerin) sembolik temsilcileri olduğunu söyler. Sembolik anlamıyla eril'e yönelme ancak iradi çabayla olur; bu yol her iki cinse de açıktır. Bu ifadenin elbette ki tersi de doğru olacaktır.

'Şeyh-ül Ekber' Muhiddin İbn-ül Arabî'ye⁸¹ göre insan doğanın ve zevklerin karanlığını arkasında bırakıp, aklın ve tinsel yönlendirimin ışığıyla temizlenirse 'erkek' olur; tersi bir yönlenme 'kadın'ın

* 'Bugün birçok çevrede, özellikle de Batı'da yaygın olan inanışın aksine, ne kadınların örtünmesi, ne de harem ve kadınların eve kapatılması geleneği yalnızca İslam'a ve Müslüman Doğu'ya özgüdür. Tersine, bunlar kökleri çok derinlerde yatan ve Doğu Akdeniz yöresindeki kültürlerin tümünü etkilemiş olan bir ataerkil geleneğin mirası ve uzantılarıdır' (Berktaş 1996: 87-8).

özelliğidir. Allah yolunda giden her insan, cinsiyetine bakılmaksızın 'erkek'tir; en üst mistik düzeye çıkmış olan kadın sufi Rabia-tül Advîye gibi 'Hak eri'dir. O artık dişil ilkenin (dünyanın, nefsin) bilinci söndürücü yutuculuğundan, sürükleyiciliğinden (mutlak anaçılıktan) sıyrılmış; eril ilkenin, tinin bilinci mutlaklaştırıcı (baba-cıl) cazibesine kapılmıştır (Schimmel 1982, 1995; Uludağ 1995).*

Mesnevi'de "nefs" insanların annesi, "akıl" ise babası, kadın da "nefsin bedenleşmesi" olarak tanımlanır. Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi Attar da Musîbetnâme'sinde bir dişî özellik olan doğumu –mecazi anlamda– "erkek" olma ile çakıştırır: "Kim ki aşkın acısından gebe kalmaz, o bir kadındır; erkek değildir" (Schimmel 1995).

Tasavvufta kadın ve erkek ayrımının, bedensel niteliklere göre değil, taşıdıkları 'nefs'in, içinde bulunduğu 'hâl' gözetilerek yapıldığını görüyoruz. Yani 'nefs', bütünüyle 'kadın' da değildir, bütünüyle 'aşağı' da: Ruhun ta kendisidir; 'bilinçsiz doğal hâl'de de olabilir, 'salt bilinç/tin hâl'i' içinde de. Kadın da nefs taşıyıcısıdır, erkek de. Benliğin arındırılması amacıyla tasavvuf yolunda ilerleme (seyr-ü sülûk) evreleri (Chittick 2003, Ögke 1997) 'nefsin mertebeleri' olarak gösterilmiştir (Öztürk 1989: 143-55):

1. Aşama: *Nefs-i Emmâre*= "Bedenî hazlara meyyal, lezzet ve şehvetle emreden, kalbi süflî yöne çeken kuvvet... Nefs-i emmârenin pençesine düşmüş bir 'ben'in kendi gayretiyle kurtulması beklenemez. Böyle bir 'ben'in kurtuluşu büyük bir inanç ihtilâline, o da kemâl mertebesine gelmiş bir mürşide muhtaçtır. Bu mürşidle yüz yüze gelindikten sonradır ki, zincirler kopar, Emmâre nefsin ördüğü kalın duvarlar, onun bakışları karşısında yerle bir olur."

2. Aşama: *Nefs-i Levvâme*= "Azarlayan, kınayan" nefis. "Bu mertebede nefis önceki hayatına yön vermiş 'değerlerin' mânâsızlığını, felâkete götürdüğünü görüyor, korkunç bir şüphe içine düşüyor."

* Burada belki sorulması gereken bir soru, genelde beden'e, özelde kadın bedenine, ne olduğudur. Eğer beden, doğa ise, doğa 'dişil' ise, doğa(l)'(n)ın terbiyesi, dişil'in terbiyesidir. Onun ancak dişil'liğinden vazgeçerek, ehlileşerek, eril'leşerek, bir 'erkek kadın' olarak, Allah katında kabul görmesi mümkün olacaktır. Dişil, kendisi kaldıkça, öteki kalmaktadır. Gerçi aynı kader bir ölçüde erkek beden(selliğ)ine de biçilmiştir. Ancak unutulmaması gereken –doğa'dan ayrışmışlığıyla tanımlanan– eril'den farklı olarak, dişil'in *doğayla özdeş* olmasıdır. Beden ve doğa ötekileştirildikçe, kadın da öteki kalacaktır.

3. Aşama: *Nefs-i Mülhime* = "Allah kendisinin nefsle münasebete geçişini nefsin bu mertebesinde açıklıyor... Mülhime, ilham eden, ilham alan demek... levvâme nefsin dıştan, satırlardan, kulaktan edindiği bilgiler ışığında ilerliyerek arıttığı gönül aynasına artık azar azar içten, vasıtasız bilgiler aksetmeye başlamıştır."

4. Aşama: *Nefs-i Mutmainne* = "İç huzura erecektir. Necmuddîn-i Kübrâ söylesin: 'Nefs ilâhî nûrla aydınlanıp >Rabbine dön< hitabına isti'dad kazanınca mutmainne olur.'"

5. Aşama: *Nefs-i Râziyye* = "Bu mertebede nefs Allah'dan razı olma hakikatine ermiştir."

6. Aşama: *Nefs-i Merziyye* = "Tam fenâ gerçekleşmiştir. Bu mertebede nefs Hâlik ile mahlûk (Yaratan-yaratılan) özelliklerini birleştirmiştir. Rızanın en mükemmeli olan 'Allah'ın kuldan razı oluşu' gerçekleşmiş, Kur'an'ın 'dön Rabbine, Rabbin senden razı olarak' [Fecr, 28] beyanı tecelli etmiştir. Bu noktada kul artık zâhırde halk ile bâtında Hak ile olabilmektedir."

7. Aşama: *Nefs-i Kâmile* = "Bu nefsin âlemi, kesrette vahdet (çoklukta birlik), vahdette kesret (birlikte çokluk)'dir. Mahalli, insandaki ölümsüz kutbun en ileri noktası olan ahfa'dır."

Nefs-i Kâmile logos'un nefse, (eril) tinin (dişil) doğaya bütünüyle nüfuz ettiği*, tüm varoluşta tek bir 'öz'ün sonsuz görünümünün seyredildiği 'Bir'leşmiş Bütün' yaşantısıdır.

Bu son safhada Mevlânâ dişil'de Tanrı ışığını görür; nefsin bedenleştiği kadının, tüm yaradılışın başlangıcında yer aldığını vurgular; erkek-kadın ilişkisinde 'körlüğün' ortaya çıkarması muhtemel sorunlarla ilgili uyarıda bulunur (Mesnevi I: 2442-6):

Peygamber dedi ki: Kadın, akıllılara, gönül ehline adam-akıllı üst olur. Bilgisizlerse kadınlara üst olurlar; çünkü onlar sert, pek kaba kişilerdir. İncelik, lûtf, sevgi azdır onlarda; çünkü yaratılışlarında hayvanlık üstündür.

Sevgi, acımak insanlık huyudur; öfkeyle istekse hayvanlık huyları.

Kadın Tanrı ışığıdır, sevgili değil; kadın, sanki yaratıcıdır; yaratılmış değil.

İslam'ın batınî yorumlarında, her ne kadar kadın-erkek arasında-

* İskenderiyeli Clement'in Hz. İsa'ya atfen zikrettiği sözde bu gelişim ereği çok açık olarak vurgulanmıştır: 'Sonra Salome İsa'ya sordu: 'Senin krallığın ne zaman gelecek?' Ve efendi dedi: 'İki bir olduğunda, erkek diş olduğunda ve hiç diş kalmadığında' (Schimmel 1997: 58).

ki ilişki 'olumlu' yanlarıyla ele alınmaya çalışılmış olsa bile, hiyerarşik bir dizgenin varlığı ve madde/beden boyutundan soyutlansa da 'eril'in kategorik üstünlüğünün vurgulanmasından kaçınılamadığı barizdir.

YÜZ KIRK YILIN ŞAFAĞINDA UMARSIZ BİR DELİ DUMRUL

Ruh bir geçiş noktasıdır; bu özelliğiyle iki yöne açıktır: Geçmiş olanın izlerini resmederken, bu resimde, gelecek olanın bilincinin tomurcuklanmasını da yansıtır. Bu bağlamda ruh geleceğin yaratıcısıdır.

Carl Gustav Jung

Deli Dumrul öyküde hem oğul, hem eş, hem de baba'dır. Ana-babası'nın özerk birimler olarak ayrışmadığı erken dönemde *el bebek/ gül bebek* hoş tutulan Dumrul, daha sonra dış gerçeklikle yoğun ilişkiye girdiği geçiş evresinde, ayrışmamış ana-babanın birlikte temsil ettiği dişil ilkenin delegasyonuna paralel bir narsistik şişme içine girmiştir. Bu şişme, hem dünyayı fethetmeye çıkan çocuğun gereksindiği ve kendinde kurguladığı özgüven kabarmasıdır, hem de dış gerçeklik karşısında güçsüz, hatta 'ölü' (kurumuş çay yatağı) ana-baba ortak kişiliğinin, yansıtımlı özdeşimle Dumrul'da canlandırdıkları büyükenmece/tümgüçlü fantezilerin karşılığıdır. Ancak Dumrul'un karşılaştığı dış gerçeklik, ana kucağında edindiği deneyime yabancıdır: Şefkat ve ilgi yerine kurallar ve düzen, hoş görülme ve pohpohlanma yerine itaat buyruğu geçmiştir. Dış dünya, eylemliliğini yayması için kendisine sunulan bir 'boşluk' değildir. Ana kucağında, annesiyle birlikte dişil ilkenin sevecen yanma katılan baba, dış dünyada, kuralların ve düzenin zorlayıcısı 'korkunç baba' niteliğiyle karşısına çıkmıştır: Talepkâr, tehditkâr ve katıdır; cezalandırıcıdır. Erk sahibi olarak tanınmaması, gazabını çağırır:

Ulu Tanrıya Deli Dumrul'un sözü hoş gelmedi: "Bak, Deli kavat, benim birliğim bilmez, birliğime şükür kılmaz. Benim ulu kapımda gezer, benlik eyler", dedi. Azraile buyruk eyledi: "Ya Azrail, var da o deli kavatın gözüne görün, benzini sarart", dedi. "Canını hırlat, al" dedi.

'Korkunç baba' hem Dumrul'u yok etmekle (ölümle) tehdit etmekte, hem de, geri dönemeyeceği şekilde eskiyi tahrip etmektedir (ayrışmamış 'dişil' ana-babanın ölümü). Zaten, çayın kurumasından öncesine ait 'ana kucağı', hem artık Dumrul'a yetmemektedir, hem de kendisini geri çekmektedir. Bu geri çekilişin nedenini, yani ölümden korkmayı, 'korkunç/ürkünç baba'dan ve onun tehdidinden korkma şeklinde –biraz zorlayarak– tercüme edebiliriz. Yani Dumrul'dan can isteyen Azrail, aynı zamanda taşıdığı Ölüm Meleği vasfıyla ana-babayı ürkütmüş, Dumrul'un kendi yerine can bulmasını da engellemiş olmaktadır.

Büyüklenmeci Dumrul, sınırlı tekil gücünü abartarak ve mutlaklaştırarak ("benlik eyleyerek") dış yaptırımını zorlar; *Aliyy*, *Azîm*, *Azîz*, *Bâri*, *Kayyûm*, *Vâhid* olan 'dâyim duran güçlü Tanrı'nın gazabına uğrar.* O'nun *Cebbâr*, *Gâlib*, *Kaahir*, *Kadîr*, *Kahhâr*, *Müheymîn*, *Mütekebbir* yüzüyle tanışır.**

Dumrul kurtulur; ancak bu kurtuluş kendi tümgüçlülük fantazileri açısından bir bozgun ve boyun eğme, ve 'el kızı' eşinin inisiyatif, diğerkâmlığı ile olur. 'Keremi çok kaadir Tanrı' insana insanlığını (kulluğunu) anımsatmış, ancak *Afüvv*, *Gaffâr*, *Gafûr*, *Muhyî*, *Rahîm*, *Rahman*, *Raûf*, *Şâkir*, *Tevvâb*, *Vahhâb* sıfatlarıyla Dumrul'u (ve eşini) bağışlamış ve kendilerini teslim edenlere ('İslam' = [Allah'ın iradesine] teslim olmak) yeniden hayat bahşetmiştir.***

* 'Aliyy': Yüceliğin kaynağı ve sahibi; ulu; 'Azîm': Ululuğun kaynağı ve sahibi, çok yüce; 'Azîz': Kudret ve onurun kaynağı ve sahibi. Çok güçlü, çok onurlu; 'Bâri': Var eden, varoluşu kotarıp yöneten; 'Kayyûm': Kudretin kaynağı. Kudretiyle her şeyi kıvamında tutan; 'Vâhid': Sıfatlarında, özelliklerinde tek ve biricik olan. Kullarının, ibadet ve yönelişlerinde kendisine herhangi bir varlığı eş ve aracı tutmamalarını isteyen (Esmâül Hüsna Listesi, Kur'an-ı Kerim Meali, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

** 'Cebbâr': Yapılmasına karar verdiği şeyi, dilediğinde zorla yaptıran; 'Gâlib': Her hal ve şartta galip gelen; 'Kaahir': Yarattıkları üzerinde hüküm ve egemenlik kuran. Dilediğinde kahr ve baskıyla sindiren; 'Kadîr': Gücü her şeye ulaşan, her şeyde hissedilen; 'Kahhâr': Gerçeği örtüp, buyruklarına karşı çıkan inkârcıları kahrı altında ezen; 'Müheymîn': Hükmi altında tutan. Yarattıklarının, kendisi tarafından belirlenen ölçülere uygunluğunu denetleyen; 'Mütekebbir': Ululuk ve yüceliğin kaynağı olan. Kibre, böbürlenmeye sapanları hizaya getiren (a.g.y.).

*** 'Afüvv': Affeden, hataları, günahları bağışlayan; 'Gaffâr': Dilediğinden, günahları beklenmedik şekilde affeden; 'Gafûr': Sürekli bir biçimde günahları affeden; Muhyî: Yaratıcı, hayat veren. Ölüleri diriltir; 'Rahîm': Rahmet ve merhame-

İyi ve kötüyü, bu sıfatlarla algılayan bilinçtir. Bilinçsiz doğa için iyi-kötü ayrımı yoktur; zaten doğanın bireysel bilinci koruma gibi bir kaygısı da yoktur. Bilinç için 'iyi' olan, varlığını sürdürme, varoluşunu açacak imkânlarla ulaşabilme, yani yaşam; 'kötü' olan ise çözülme / büzüşme, varlığının tükenmesi, tıkanması, yani ölüm'dür. İslam, diğer hiçbir dinde olmadığı kadar yaşamı ve ölümü tek bir kaynağa bağlamaktadır, 'Hâlik-i Mutlak' olan Allah'a. "Hayır ve şer Allah'tan gelir"; yaratıcı da O'dur, yok edici de:

Sizi biz yarattık, biz. Tasdik etseydiniz olmaz mıydı? (56/57)... Ölümü aranızda biz takdir ettik. Biz önüne geçilecekler değiliz (56/60) (Kur'ân-ı Kerim Meali, Vâkıa Suresi: 56/57, 60, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

Bunu anlamak çoktanrılı iyiler-kötüler karmaşasında yaşayan animist zihin için zorlu bir görevdir. Dumrul'un, yaşamın hâkiminin aynı zamanda ölümün de hâkimi olduğunu anlaması –pek derinlemesine olmasa da– gerçekleşmiştir.

Dumrul'un öyküsünü, İslam'la karşılaşan Türk'ün, bu karşılaşmayı ve geçişi anlatan miti olarak kabul ettiğimizde, iki önemli sorunsalla karşılaşırız:

1) İlki, 'Animizm/Çoktanrılık • Tektanrılık' geçişinde etken faktörün Tanrı'nın gazabı ve insanı ölümle sınaması olduğudur ki, hiçbir din salt korku ve tehdit temelinde yükselmez.

2) Gerçi bağışlanması Dumrul'da ilk dehşet yaşantısından farklı olarak bir şükran hissi bırakmıştır; ancak bu yaşadıklarında bir 'bilinçlenme ışığı' sezilmemektedir. Azrail'le karşılaştıktan sonra başından geçenler sanki bir 'trans/hipnoz' içinde yaşanmaktadır. Dinin, özellikle semavi bir dinin özünde var olan, Tanrı'ya yaklaşmanın getirdiği coşku ve mutluluk yaşantısı Dumrul'da eksiktir.

ti sınırsız olan. Dünya hayatını buyruklarına uygun biçimde yaşayanlara, ölüm sonrasında özel rahmetler sunan; 'Rahman': Rahmeti sonsuz olan. Kendisine inanan-inanmayan herkese rahmet ve merhametinin tüm nimetlerini ayırm yapmadan sunan; 'Raûf': Acıma, şefkat ve esirgemesi sınırsız olan; 'Şâkir': Şükredenleri duyup ödüllendiren. Kendisine şükredenlere teşekkür eden; 'Tevvâb': Tövbeleri çok kabul eden. Tövbe nasip eden. Kendisine yönelenlerin, bu yönelişlerini karşılıksız bırakmayan; 'Vahhâb': Bağış sınırsız olan. Sürekli ve sınırsız bir biçimde bağışta bulunan (a.g.y.).

İnsan bir mitosla özdeşleşerek, gerçekten fiziksel olarak ritlerin sağladığı gözle görülür rol ve biçimlerle mitolojik formların ifadelerine katılarak ve bu ritlerin toplumun formunu da desteklemesiyle, yetişkin rolüne bağlanır (Campbell 1992: 131).

Bu saptama, İslamlaşan Dumrul'un (Türk insanının) yeni dinine geçiş mitiyle özdeşiminin buruk, yenik, endişeli ve şaşkın bir varoluşa sebep olacağını düşündürmektedir.

*

Ancak öykü Dumrul'un yüz kırk yıllık (ikinci) yaşamının başlangıcını vermekte, bu yaşamın nelere gebe olduğuna dair bir ipucu sunmamaktadır. Yaşadıkları Dumrul'u değiştirmiş midir? Eski yönelimler bütünüyle revizyondan geçmiş midir? Yani yeni bir bilinç düzlemi oluşmuş ya da Dumrul tarafından kazanılmış mıdır?

Bir değişimden söz etsek bile, bu Dumrul'un etkinliğiyle başlatılmış bir sürecin sonucu değildir. Dumrul sürüklenmiş, çaresiz kalmış, geriye dönmeyi, geldiği yerden vazgeçmeyi denemiş, olmamış; ancak eşinin kendisine katılmasıyla, yaşamını sürdürebilecek derecede 'tamamlanabilmiş'tir.

Burada kurtarıcı olan sevgidir, şefkattir; özverili, bağlanma-odaklı dişil, eril'i yaşatmaya çalışırken daha güçlüdür. Zira kendi varoluş biçiminden (madde/beden) vazgeçerek, Tinsel'e vakfettiği bedeniyle Dumrul'a can vermiştir. Dişil eril'i sarar kuşatırken, eril'in 'söz'-*sahibi* olduğu bir sisteme hizmet etmektedir. Bir güçler çelişkisi gibi gözükmesine rağmen, bu çelişki yalnızca eril'in kaygısıdır; dişil ilkenin önceliği, 'birlikte' olmaktır. Burada iki 'yarım'ın birleşerek bütünü, yani her yönüyle yaşamı oluşturma çabasının yansımasını buluyoruz:

'Yaşam hakkı' bağlamında Dumrul ve eşi bir bütündür. Ancak bu bütünlüğün, dişil ilkenin tinsel yanını, eril ögenin kural ve düzenine sunması ile mümkün olacağı açıktır. Bir çocuk olarak Dumrul' un, karşılaştığı 'iyi baba'yla özdeşim olanağı 'bir sonraki bahar'a kalmıştır. Ancak yeni gelişimler için bir açık kapı bırakılmıştır. Dumrul'un yolu (en azından yüz kırk yıl için) açıktır; eşiyile birlikte yürüyeceği yüz kırk yıl için.⁸²

Babacıl yönelim, 'yeni' olarak varlığını ve gerekliliğini kabul et-

tirmiştir. Dumrul ancak anacıl ilkenin de bu 'yeni'ye katılması, di-şil'in eril'le karşılaşan oğula el vermesiyle, yaşamını sürdürme ola-nağını bulmuştur. Dumrul'un yaşamını, fedakâr eşine borçlu oldu-ğunun, bütünlüklerinin 'birlikte bütünlük' olduğunun bilincine var-ması, anacıl yönelimden babacıl yönelime geçiş aşamasında, önem-li bir kavşak noktası oluşturacaktır.

Her iki 'yarım' da eksiklikleri içinde ayrı bütünler oluşturmaya yeterli değildirler. Gerçi birliktelik, bütünleşmenin mayasıdır; an-cak bunun yolu tarafların birbirinden korkmadığı, açık ve var'layıcı bir ilişkiden geçer. Eril-dişil birlikteliği, mevcut çocuk-anne işlev-selliğinde, belki bir 'bütün' oluşturmaktadır. Ancak bu bütünün, cin-siyetler ayrımı ve karşıtlığının muhakkak olduğu erişkin bireysel yaşantıya aktarılmasında, dengesizlik ve gerginlik kaçınılmaz ola-caktır.

Her ne kadar özümsememiş olsa da Dumrul'a (erkeğe) sunulan yeni 'varoluş bilgisi', yani *logos*, eşinin (kadının) temsil ettiği, bir-liktelik ve bağlantı, yani ilişkiyi vurgulayan *eros* ile buluşmuş ve yo-la (yaşama) devam etme hakkını elde etmiştir (Jung ve diğ. 1981). Birleşme ile iki farklı cinsin ve sembolize ettikleri eril ve dişil ilke-lerin, yaşam için ve yaşam içindeki zıtlığı kaybolmuş, birliktelikle-rinin vazgeçilemezliği⁸³ –yaşam ve 'Görklü Tanrı' tarafından– onay-lanmıştır. İlişkiyi reddeden 'eski' ise yaşam hakkını yitirmiştir.

Büyüklenen Dumrul bozguna uğramıştır. Kendini bütünüyle gü-vencesiz bir konumda bulmuş, örseleyici yaşantıyı işleyecek benlik aygıtı felç olmuştur. O şaşkınlık içinde en akla yakın, ama kolaycı çözüme yönelmiş; nihayetinde hâkim söyleme sorgusuz sualsiz tes-limiyeti seçmiştir. Umarsızdır, sürüklenmedir. Eski benlik/bi-linçlilik düzeyi, ileri adım atması için yeterli olmayacaktır. Ancak kendi yaratıcı dönüşümü, gerçekliği dönüştürecek: *Dönüşümün gizi ise eril-dişil birlikteliğinde, ve bu birliktelikten doğacak olanda saklıdır.*

•

'Klasik' mit süreçleri temel alındığında (Bonney 2000, Campbell 2000, Erhat 1993, Grimal 1997, Neumann 1974, Schwab 1967) Dum-rul'un öyküsü okurda garip, nahoş bir tat bırakmakta, Dumrul'la öz-deşim kahramanın buruk zayıflığını yaşatmaktadır. Kendi öyküsünü

anlattığını kabul edersek, uyandırdığı karşı-aktarım duyguları, belki de kendimizde algılayamadığımız, algılamak istemediğimiz 'kör nokta'ların gözümüze sokulmasıdır. Ve bu kör noktaların en önemlisi ve en gerçeği de, ölümlülük bilinci'dir (Yalom 1980). Ancak kesin olan bir şey, öykü devam etsin etmesin, her insanın psikososyal gelişim süreci içinde, bazen belli belirsiz, bazen çok daha net çizgilerle 'Deli Dumrul Boyu'nu tekrarlayacağıdır. Kitapta anlatılanlar ışığında, bu olasılığın Dede Korkut soyundan gelen Türk insanı için daha da yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Dede Korkud yorumuyla Dumrul'un trajik başlayıp, ucu açık, gelecek zamanlarda tamamlanmaya bırakılan öyküsü, Müslüman-Türk Kültürünün çekirdek karmaşası, temel dinamığıdır.

Mitoloji, 'yaşanmış'ın halen yaşanmakta olduğunu vurgulayan, 'son insan'ın 'ilk insan'ı taşıdığını anlatan öyküler dizisidir. Yani hiçbir şey geçmişte kalmamıştır: Günümüzde varlığım/geçerliğini sürdürmektedir; geleceğe de aktarılacak, yeniden/yeniden yaşanacaktır.

'Tarihsel bilinç' dediğimiz şey insan uygarlığının çok yeni bir ürünüdür... İnsan, zaman sorununun bilincine ilk vardığında, ıvecen istek ve gereksinimlerinin dar çemberi içerisinde boğulmaktan kurtulduğunda, şeylerin kökenini araştırmaya başladığında, yalnızca mitossal bir köken buldu, tarihsel değil! Dünyayı anlamak için –toplumsal dünyayı olduğu kadar fiziksel dünyayı da– insanın onu mitossal geçmişe yansıtması gerekti. Mitosta biz, şeylerin ve olayların zamandizinsel düzenini saptamanın, bir kozmoloji ve tanrılarla insanların oluşumu kuramını vermenin ilk girişimlerini buluruz. Fakat bu kozmoloji ve oluşum kuramı gerçek anlamda bir tarihsel ayrımı göstermez. Geçmiş şimdi ve gelecek hâlâ bir arada bulunmakta, ayrılaşmamış bir birlik, birbirinden ayırt edilmemiş bir bütün oluşturmaktadırlar. Mitossal zamanın belirli bir yapısı yoktur, o hâlâ bir "sonsuz zaman"dır. Mitossal bilincin bakış açısından, geçmiş hiçbir zaman geçmemiştir, her zaman şimdide ve buradadır (Cassirer 1979: 72-3).

İnsanın tarihsizliği, mitolojinin içinde geçerliliği olabilecek bir durumdur. Mitojenik insan, mitolojik insanın bir adım ötesinde, mitolojinin olaylarının tam içinde değil, artık kıyısındadır ve mitolojiyi nesneleştirmektedir. Dumrul'dan bahseden Dede Korkut, Dumrul'un kendisi değildir; onu nesneleştiren, öyküleştiren, yani onun yaşadıklarına âşına olsa da, hatta halen yaşıyor olsa da, bir derece uzaklaşabilmiş zihnin taşıyıcısıdır. Bu nesneleştirme, 'mitojeni' sa-

yesinde artık başlamış olan tarih süreci üzerinde, kendisinden önce-si olan, ve sonrası da olacak bir virgülün konulmasıdır.⁸⁴ Cassirer'in yukarıdaki alıntının devamında ifade ettiği gibi, mitolojik olayların çözümlenerek bilince çıkartılması, 'tarihin yürümesi', 'bilincin yürümesi/sürüklenmemesi' bir önkoşuldur.

İnsan mitossal imgelemin karmaşık dokusunu sökmeye başladığında kendini yeni bir dünyaya geçmiş hisseder, yeni bir hakikat kavramı oluşturmaya başlar (Cassirer 1979: 73).

KOZMİK AĞACIN ÖTESİ: TÜRK-İSLAM MİSTİSİZMİ*

Dumrul önündeki yüz kırk yıl içinde neler yapabilmiştir? İslamlaşan Türk insanı, yaşadığı '*mitossal imgelemin karmaşık dokusu*'nu çöze-bilmiş; olayların içinde sürüklenmek yerine kendi tarihini kendisi oluşturabilmiş midir? Bunun yanıtını, Türk ve İslam sözcüklerini yan yana getirdiğimizde anma gereksinimi hissettiğimiz Ahmet Yese-vî'nin, Yunus Emre'nin, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin, Hacı Bektaş Veli'nin, Pîr Sultan Abdal'ın ve daha binlerce büyük zihnin yapıtları vermektedir. Onlar olmasaydı yaşadığımız yurdun 'toprağı' verim-siz, 'çatısı' eksik kalırdı.

Heterodoks dini cemaatler ve tasavvufun (İslam mistisizminin) ocağı tarikatlar, İslamlaşma sonrası, Türklerin sosyal, kültürel, eko-nomik ve dinsel yaşamlarında mihenk taşı oluşturan çok önemli oluşumlardır. Halkın anlayabileceği, içinde kendini güvende hisse-debileceği ve uygulayabileceği, tanış ve sevecen bir 'Türk İslamı' nın taşıyıcılarıdır.⁸⁵ Yönetilen 'halk' sınıfının, yöneten üst tabaka ve ulemanın elinde giderek karmaşıklaşan ve soyutlaşan 'elit' İslam'a kendisini uzak hissetmesi, anlaşılamayanı anlaşılır kılmak için bazı eski/bildik kalıplara ve heterodoks yöntemlere başvurmasına ne-

* 'Mistisizm, eski Yunanca'da 'gözleri kapamak' anlamına gelen *myein* sözcü-ğünden geliyor; demek ki, mistisizm'de, bilinen yollardan giderek, ya da zihin iş-leterek erişilemeyecek bir şey var. 'Dinler içinden akan büyük ruh nehri' diyenler olmuştur mistisizme. Siz ister bilgelik, ister aydınlık, ister aşk, ister hiçlik deyin ona, gerçek olan, en geniş anlamıyla, tek bir hakikatın bilincine varmaktır' (Schim-mel 1982: 17).

den olmuştur. Tarikatlar ve heterodoks cemaatlar İslamlaşan, ancak 'eski'yi bütünüyle atmayıp 'yeni'ye katmakta direnen Türkler için bir 'ara çözüm', hatta bir 'sentez' olanağı sunmuştur. Sentez, tez ve antitezin varoluş nedenlerini içeren, ancak her ikisinden de farklı olan bir çözüm, dolayısıyla bir üst durumdur. Bu sentezin zaman içinde işlenmesi, kendine has bir estetiğe kavuşması, Mevlevîlik gibi bazı tarikatların giderek elit tabaka mensupları arasında da kabul edilmesine götürecek bir çekim merkezi oluşturmuştur.

•

Mutlaklığı, tasvir edilemezliği, bütüncüllüğü ve benzersizliği/eşsizliği ile 'Allah' kavramına vâkıf olabilmek, doğanın iç içeliğinde kutsal'la birebir ilişkide bulunan animist Türk için çok ileri bir adımdı.

Soyutlama ve simge yaratma yönünde atılan bu adım, tektanrılığa giden yolun da önkoşuludur. İnsanların, böylesi soyut, görünmez, bilinemez bir gücü, yaratıcı "ruh"u tasarımlamadan, çok sayıda antropomorfik tanrı ve tanrıçadan tek tanrıya geçmeleri mümkün değildi (Berktaş 1996).

'Hâlik-i Mutlak' Allah'ın, şamanistik-animistik dönemdeki Han Ülgen'den farklılığı çok açıktır. Yaratıcılıkta ve hâkimiyetinde tek; Han Ülgen gibi kendisinden bağımsız doğaüstü güçlerin varlığına, yani kendisine 'şirk' koşulmasına izin vermez. Ezelidir; ilk(sel) dışıl Ak İne'ye İslami dizgede yer yoktur. Her türlü gücü kendisinde toplar; Ülgen-Erlik örneğindeki gibi 'salt iyi'ye karşı 'salt kötü' bir zıt kutba ihtiyacı yoktur. Gerçi Allah insana "şah damarından daha yakın"dır (Kaf Suresi; 50/16), ancak Allah ve kulları (insan) arasında aşılamaz bir uçurum vardır. Bu uçurum, Yaratan ve yaratılan arasındaki *niteliksel* farklılıktan doğar. Yaratıcının gücüne erişilemez, hikmetinden sual olunamaz. İnsan Allah'a kulluk etmeye, sair mah-lûkat gibi adını tesbihe memurdur.

Göçebe animistler için aşikâr olan doğanın yaratıcılığı ve taşıyıcılığının sembolü Umay, Ot İne gibi anaç ruhların, görkemi kaybolmuştur. Dışıl ilkenin kendi başınalığı törpülenmiş, kutsallığı elinden alınmış, gizemli içeriği boşaltılmıştır. Allah antropomorf (insan şeklinde) değildir; cinsiyeti yoktur; erkek ya da dişi değildir. Yani Han Ülgen gibi bütünü yarısını, yalnızca eril özellikleri taşıyan bir varoluşa sığdırılamaz.⁸⁶ Esmâ-ül Hüsnâ'dan biri olan, rahmet ve

merhameti sonsuz anlamındaki 'Rahîm' sıfatı Arapça'da dişil (*müennes*) bir sözcüktür ve 'dölyatağı (*uterus*)' anlamına gelen 'rahim'le aynı kökten türemiştir. Besmele, "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla" başlamanın vurgusudur.⁸⁷

•

Bildik düzeninden farklı bir söylemle karşılaşan, 'eski'yi yitiren ve henüz 'yeni'yi tam anlamıyla bulamayan şamanî-animist Türk insanı, yasaklanan/değersizleştirilen anacılık ve öngörülen/yüceltilen babacılık arasındaki kaybolmuşluğunu/kafa karışıklığını bir ölçüde İslami kurallar manzumesine sarılarak aşmaya çalışmıştır. Ancak hem yeni söylemin—bilince—yabancılığı, hem dil farklılığı (Arapça-Türkçe) nedeniyle asıl kaynağa ulaşmanın zorluğu, yalnızca iyi eğitim görmüş ve yönetim erkini yeni dinin kural ve yasaklarıyla özdeşleştirmiş elit tabakanın sünni İslamı benimsemesine olanak vermiş; yönetilen 'etrâk-ı bi-idrâk' halk tabakası, 'aracı' kişi ve kurumlara gereksinim duymuştur. İslam'da Allah ile insan arasında aracı ruhban sınıf yoktur. Bu rol, eski Türklerin *tengriken* (Tanrı adam[ı]) dedikleri halk bilgeleri, yani eski şamanların ardılları için ise biçilmiş kaptandır.⁸⁸

'Doğa'nın çocuğu' animist-anacıl bilincin doğa ile ilişkisi 'doğa içinde olmak'tır. İnsan kendini doğadan ayıştıramadığı gibi, doğayı da kendi öznelliğinden ayrı bir nesne niteliğinde kavrayamaz. Doğa güçleri özneye ait kendilik ve nesne tasarımlarının taşıyıcısıdır. Doğa-insan etkileşiminin oluşturduğu eylem bütünlüğünde baskın öge doğa; baskın eylemlilik edilgen eylemliliktir. Bu dış gerçeklik dizgesi'nin karşılığı ruhsal dinamiklerde de kendini gösterir: Bilincin taşıyıcısı olan benlik, kendilik ve nesne tasarımlarını 'bilinçli' yönlendiremez, daha çok onlar tarafından sürüklenir.

Bu dizgenin dizge-içi/etken bir üyesi olan 'şaman' aynı zamanda dizge-dışı/aykırı bilincin de taşıyıcısıdır:

a) 'Dizge içi'dir: Doğaya ait güçlerle —bilinçli— özdeşim kurabilir. Onlarla çatışır, yardımlaşır, uzlaşırken kullandığı yöntem bu güçlerin etkileşim yöntemidir. Bazı doğa güçlerini zorlama aracı, yine —yardımcı— doğa güçleridir; doğaya karşı güçler değildir (*opus intera naturam*). Mevcut animistik dizgenin ve sosyal düzenin dengesi-

ni sağlar. 'Kötülük' nasıl bu doğa güçlerinden geliyorsa, 'iyi'ye doğru dengeyi sağlamada da etken yine doğa güçleridir.

b) 'Dizge dışı/aykırı'dır: Ait olduğu sosyal grubun 'normal'/sıradan bir üyesi değildir. Mevcut dizgenin taşıyıcısı ve bir doğa-bütün temsilcisi olan 'grup'tan (kabile, boy) ayrı/aykırı bir yaşam deneyimi/biçimi vardır. Giyim kuşamı, tutum ve davranışları ile farklıdır. Kendisi toplumdaki, toplum kendisinden ürker, çekinir. Ancak 'dizge dışı ve aykırı'lığının asıl belirleyicisi, doğayı 'bilmesi'dir; daha da ötesi onu 'kullanması'dır, hatta 'değiştirmesi'dir. Doğaşaman için bilgi ve tekniğini uygulayabileceği 'nesnel' bir büyüklüktür:

Şamanizm, evrensel bir eksenin, gereğinde birinden diğerine geçişe imkân vermek suretiyle evrenin, gök ve yeryüzü veya gök, yeryüzü ve yeraltı şeklinde birbiri üstüne konmuş iki veya üç bölge şeklindeki elle tutulamaz bir görüntüsünü içerir; ayrıca, kolaylık olsun diye kendilerine "ruhlar" ismi verilen, görünmez fakat zoomorf (hayvan şekilli) olan, her iki evrensel katta ve onları ayıran bölgelerde her zaman hazır ve nazır olan kalabalık bir varlıklar grubunun da mevcudiyetini gerektirir. Şamanizm, kendisinin tek uzmanı olan trans halindeki şamanın erişmeyi hedeflediği esrimenin arkaik bir tekniğine dayanmaktadır... Evrenin yollarını katetmeye çağırılan şaman, yolunu kaybetmemek için bu yolları mümkün olan en iyi şekilde tanımalıdır; kendisini takip eden varlıklarla devamlı olarak karşı karşıya gelmeye aday olması dolayısıyla, onların geleneklerini, dillerini ve âdetlerini öğrenmiş olması lâzımdır; belirli hedeflere yönelmesi nedeniyle, bu hedeflere nasıl varacağını bilmelidir. Gerek geçtiği yollarda, gerek karşılaştığı varlıklarla elde etmek istediği sonuçlara erişebilmesi için, şamanın, kendisine yararlı olacak araçları tanımayacağı ihtiyacı vardır (Roux 1994: 49-50).

Şaman, sorunları ve çözümlerini tanımlarken, kendini ana bütün'den (doğa'dan) uzaklaştıran/soyutlayan 'bilinç' işlevselliğinde-dir. Dolayısıyla tomurcuklanan 'özne-nesne gerilimi'nin 'etken tarafı'dır. Özne-doğa'yı 'nesneleştirme' başlamış, 'doğa'ya rağmen/'doğa'ya karşı' eylemlilik denemeleri ortaya çıkmıştır (*opus contra naturam*). Bu işleviyle şaman, paradoksal görünse de, ait olduğu 'anacıl zihin dizgesi'ne aykırı bir 'babacıl zihin dizgesi'nin temellerini atmaktadır.

Şamanın sorunları çözümü, 'yaratıcı' eylemliliği gerektirir: Esri-me yöntemleri ile 'uyanıklık bilinçliliği'ni kurban ederek yeniden 'ana bütün'le kaynaşır. Ancak bütün içindeki bazı dinamikleri etkilerken 'kaybolmuşluk' hissi yoktur. Tersine –bazen çok zorlansa, da-

ğilsa/parçalansa, ummadığı tehlikelerle şaşırtılsa da— ne yaptığını bilen, esrime öncesi amaçlarını ısrarla takip eden 'bireysel erk'ini muhafaza eder. Misyonu bittiğinde yeniden esrime öncesi bilinçliliğine geri dönüş yollarını da bilir.

Şaman bu nitelikleriyle, 'ana bütün'den kazanımlarını (şamanlığa kabul/geçiş töreni'nin 'yalıtılma → çözünme/parçalanma → dönüşüm → yeniden bütünleşme' süreci) bireysel varoluşunun şekillenmesinde kullanabilen, kendini ana bütün'ün dışında tutarken, kendi istek ve iradesiyle bir amacı takip ederek yeniden ana bütün'e döne-bilen, ancak çıkmasını da bilen 'bilinç kahraman'dır. Yaratılış mitlerinde olduğu gibi* ayrışmamış bütünden (uçsuz bucaksız, derin ve karanlık sulardan) çıkarılan toprak, bilincin üzerinde duracağı zemin oluşturmaya, babacıl kurumlaşmanın inşaatı için temel taşları üst üste yığılmaya başlamıştır.

•

Burada kara kam - ak kam işlev karşıtlığı ve süreç devamlılığına değinmemiz yerinde olur: Şamanın kökeni 'dişil'e bağlıdır; ruhlar âlemindeki işlevselliği için gereksindiği yardımcı ruhlar, kıyafeti/ araç gereçleri, esrime tekniğinin biçim ve amacı hep 'dişil'in işaretini taşır:

Şamanizmin köklerine gidildikçe, kadın şamanların ön plana çıkması, diş kutsallıkların önemli ve saygın gözükmeleri [dikkati çekmektedir]... ane ve yavrularının görünen bağlarla doğal bir grup oluşturması; insanın varoluşunu ve topluluğun devamını, gerek doğum, gerek beslenme, bakım ve sosyalizasyon yoluyla sağlayan kadın oluşu ilkel toplumda kadının din-sihir alanında rol almasına yol açmıştır. Ancak bu, toplumda erkeğin ikinci statüde olduğu anlamına gelmemektedir. Kadın şaman, toplumun kutsalla bütünleşmesini, toplum adına ve onunla beraber sağlamak ve bu göreviy-

* Radloff'un derlediği Altay Yaratılış Destanı'nda yeryüzünün oluşumu şöyle anlatılır (Ögel 1989: 452):

Tanrı bir gün insana, şöyle bir buyruk verdi:
'İn suların dibine, bir toprak getir,' dedi.
İnsan daldı sulara, aldı bir avuç toprak,
Sulardan çıkıp verdi, Tanrısına sunarak.
'Yaratılsın yer!' dedi, Tanrı sulara saçtı,
Yeryüzü yaratıldı, denizler karalaştı.

le herhangi bir üst statüye çıkmamaktadır. Bu görev, ona ancak dinsel-büyüsel prestij sağlamakta, belki erkeğin karşısında ikincil statüye düşmesini önlemektedir... İnan, eski devirlerde şamanlığın kadınlara özgü bir meslek olduğu görüşündedir. Bugünkü Şamanlık'ta birçok yerde en ünlü ve güçlü şamanlar, kadın şamanlardır. Yakutlar'da özel cübbesi olmayan erkek şamanlar, ayin sırasında kadın elbisesi giyerler. Zaten özel şaman cübbesi de kadın özellikleriyle donatılmıştır. Göğüs kısmında, göğüsleri temsilen yuvarlak madenî nesneler bulunur. Şamanların ayin sırasında kadın kıyafetleri giyip, kadın taklidi yapmalarını Gökalp, Şamanizmin "maderî totemizm" den doğmuş bir sistem olmasına bağlar. Gökalp'in dediğine göre, "Erkek şamanlar kadın elbisesi giyip, her hususta kadına benzemekle güçlenirler. Bir şaman ne kadar kadınlaşabilirse, o kadar güçlü olurdu"... İnan ve Gökalp gibi, Hassan da bütün bu belirtilerden tarihöncesi devirde sadece kadınların şamanlık yapmış oldukları neticesine ulaşmaktadır. Bu doğru yorum olabilir. Ancak şamanların ayin sırasında kadın kıyafeti giymeleri ve kadınlaşmaları, âyine başlarken çağırdıkları yardımcı ruhların (*emeget*) dişi olmasıyla ve bu dişi ruhun şamanın öteki benliği olduğuna, ayin esnasında onun içine girerek şamanla bütünleştiğine inanılmasıyla alakalı görünmektedir (Türköne 1995: 98-100).

İnanç dizgesi, yaşam dizgesidir. Bilincin doğması, serpilmesi, başat öge olmasıyla birlikte, 'eril', başlangıçta 'dişil'e ait güçlerden kimini uyarlayarak kendi tekeline/hizmetine alacak; kimini de gerek kendisine –eşyanın tabiatı gereği– yabancı olması, gerekse yakınlaştığında yutularak gerisin geriye dişil'in kucağına düşme tehlikesini hissetmesi nedeniyle 'aşağı'layacak, tabulaştıracak/yasaklayacaktır. İlk(sel) şamanizmin –bilinç mayasıyla– ayrışması benzer bir sonuca götürmüştür:

Şamanlığın ataerkilleşmiş biçimlerinde, eski dişi kutsallıkların büyük kısmının erilleştiği; daha önce kutsal evrenin kutsal bir parçası olan ve erkek kabul edilen gökün en büyük tanrı ilan edildiği; dişilik atfedilen ve orijinalde büyük öneme sahip olan yerin ise giderek önemsizleştiği, hatta olumsuzlandığı görülmektedir. Bunun gibi, pek çok kutsallık anlam farklılaşmasına uğramış, bazı dişil kutsallıklar tehlikeli kötü ruhlara dönüşmüştür. Ataerkilleşme sürecinde ortaya çıkan bir gelişme de din-büyü ayrımıdır. Bu ayırmada din, yönetime işaret etmekte ve kurumsallaşmakta, büyü ise olumsuz ve korkulan bir olgu olarak belirmektedir. Eskinin güçlü kadın şamanları bu ayırmada giderek büyücüler olarak nitelenmiş, yönetimi elinde bulunduran erkeğin soyu kutsanmış, han, hakan gibi yöneticiler aynı zamanda dini reisler olmuşlardır (Türköne 1995: 238-9).

Bu ayrışma şamanların uzmanlık alanında iki farklı yönde gelişime neden olmuştur: 'Anacıl' kara kam'lık ve 'anakaç/babacıl' ak kam'lık. Kadınlar yalnızca kara kam olabilirler. Erkek kara kam'lar ise zanaatlarını uygularken dişil'e öykünürler (transvestizm gibi). Ak kamlık yalnızca erkeklere mahsustur.⁸⁹

Yeryüzü ve yeraltının ruhlarına hitap eden, kötücül güçlere müdahale eden 'kara kam', doğa'ya aidiyetinden sıyrılamamıştır. Bu aidiyetin gereklerine uyar, olanaklarını kullanır. Toprağa ve suya çeken 'dişil' kökeni, kara kamı göğün üst katlarına, Han Ülgen'in ülkesi mavi göğe erişmekten alıkoyar. Bu yolculuğa çıkma hakkına sahip şamanlar, yalnızca erkek 'ak kam'lardır: Ak kam, dişil-eril arasında, anacıl kökeninden uzaklaşarak babacıl bilinç'i erekleştiren bir geçişin sembol figürüdür. 'Don' değiştirme, yani yardımcı hayvanların (iye kıl= ana hayvanı)* kılığına bürünme gereksinimi duymaz; bu nedenle dişil özellikleri üzerinde simgeleyen 'manyak' giymez, bilinci geçici bir süre için de olsa doğa içi dizgede çözecek esrime tekniklerine başvuramaz. Han Ülgen'e ayini, açık bilinci gerektirir. Bu özellikleriyle ak kam, ruhun bedenden, bilincin doğadan ayrışma sürecindeki bir dönüm noktasından sonra ortaya çıkan 'ruhban' tanımlamasına yaklaşır. Ancak anacıl-animistik dizge içinde yer alan ak kam da kökeninden, yani dişil ilkedен bütününüyle ayrışabileceği yeterliğe sahip değildir. Bu yeterliğin hem nedeni hem sonucu olan, kendisine dışarıdan yardım eli uzatacak bir babacıl bilinç, yani doğadan bağımsızlaşmış 'Mutlak Tin' de mevcut değildir. Ak ve kara ayrımında içkin olan keskin iyi-kötü ayrımı, Şamanizmin özüne yabancı bir ikiliğe işaret eder ki, büyük olasılıkla Maniheizm ve Zerdüştlük gibi dualistik (ikici) dinlerin etkisiyle gelişmiştir (Roux 2001, Türköne 1995).

Gök Tanrı'ya ulaşmak için, 'dişil kutsal'dan geçiş vizesi almak ve ona bağlılığını vurgulamak gerekliliği vardır. Babacıl yönelim,

* 'Yakutlar'da yardımcı ruhların başında *ieye kıl* (ana hayvanı) gelir. Ölen bir şamana ait olduğu söylenen bu ruhun diğer adı *emeget*'tir. Denildiğine göre, *ieye kıl* veya *emeget* şamanın ruhunun eşi veya onun hayvandan tecessüm eden canıdır. Şaman âyin sırasında iye kılın yardımı ile, görür ve işitir. Şaman ile iye kılın hayatı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. İye kıl ölürse, şamanın hayatı da sona erer. ... Şaman âyin sırasında önce kuş ruhlarını çağırır. ... Sonra diğer ruhları ve en son diğer beni olan *emegetini* çağırır' (Buluç 1970).

ancak 'Yaratıcı Ana'nın onayladığı nitelik ve nicelikte mümkündür. Erkek ak kam, göğe yolculuğunda Ülgen'e doğru yol alırken, beşinci gök katında bir tanrıça (Yayucu) ile karşılaşır ve ona 'asıl kökeni' ni itiraf etmek zorunda kalır:

Beşinci kat ... gökte yayucu (yaratıcı) denilen kudretli bir ruh bulunur. Şaman da bu ruhun huzuruna girerken davulunu yavaşça vurur, dualarını da yavaş sesle söyler. Bu ruh dişidir; buna "anam!" diye hitabeder. Yayucu –"Sen kimin kalıntısısın, kimin torunusun? Adını söyle. Kişinin adı, geyiğin tüyü olur; adını yolunu anlat. Kanatlılar uçmıyan, tımaqlılar basmıyan bu yere pis kokan böcek gibi nasıl geldin?" der ve tehdit eder. Şaman çok korkar, geri geri gider ve yalvarıp yakarır. Yayucu suallerini tekrar eder. Nihayet kam cevap verir: "Kara kamın kalıntısıyım, ulu kamın torunuyum... anam Yayucu hatun! dilek dilenmeğe geldim ... secde ediyorum." Yayucu kamın ağziyle kehanete başlar, "şu olacak, bu olacak" der... (İnan 1995: 106-7).

Şaman-Yayucu karşılaşması, ak kamın kökeninin, aynen kara kamınki gibi 'dişil'de olduğuna; unutulmak/unutturulmak istenen bu ilk(sel) özdeşimin, her babacıl eylem denemesinde, kendisini gizleyen örtüden sıyrıldığına işaret etmektedir.⁹⁰

•

Şamanın gerek mesleğe geçiş sürecinde ve kabul töreninde, gerekse günlük uygulamasında yaşadığı şey, mistik deneyimin *prototipi*'dir: Ana bütün içinde (onun güçleri tarafından) parçalanma, dağılma, ardından yeniden bütünleşme ve uyanıklık bilincine geri dönüş. Babacıl dinlerde her şeyi kapsayan Mutlak Tin'de erime şeklinde çok ileri aşamalarında karşılaştığımız mistik deneyim, henüz doğa dizgesi içinde varlığını sürdüren şaman için elbette ki anacıl/ animistik bir bütün içinde gerçekleşecektir.

Bütün içinde dağılma, öznenin mevcut eylemlilik kanallarının ötesinde, alışlageldik ilişki kalıplarını yırtan eritici/sarıcı/sarsıcı bir 'Güç' ile karşılaşmasında görülür. Bütün savunma düzenekleri lağvolmuş, denetim olasılığı kaybolmuş, bireysellik çözülmüştür. Çok yoğun, öznenin olumlu ya da olumsuz anlamda şiddete maruz kaldığı bir yaşantıdır. Olumsuz niteliğiyle, 'psikoz'larda çözülme/erime ve parçalanmanın dehşetini yaşatan bir 'travma' olarak algılanır. 'Olumlu şiddet' olarak tanımlayacağımız etkilenmelerde, bireyin ben-

zer bir 'yabancılaştırıcı' yaşantısı söz konusu olabilir; ancak ya bireysellik bütünüyle kaybolmamış, özne iradi eylemliliğini bir dereceye kadar da olsa muhafaza edebilmiştir, ya da yaşantı sonrası bireysellik sınırları ve öznel sistem dizgesi, eskisinden farklı da olsa, özneye eylem serbestisi ve zenginleşmesi verecek tarzda yeniden kurulabilmiştir.⁹¹

Mistik deneyim, öznel sistemin alışlageldik kalıplarını zorlayan/parçalayan, genelde artırıcı/zenginleştirici kazanımlarıyla olumlu olarak nitelendirilebilecek bir şiddet yaşantısıdır. Bireyi içinde eriten kutsal 'Yaratıcı Güç'ün mutlaklığının, koşulsuz egemenliğinin duyumsanması ve teslimiyet durumudur. Bu tanımıyla mistik deneyim, yaratıcı süreci başlatan 'kapılma'nın en çok 'şiddet' içeren şeklidir: Doğrudan ilişkiye geçilen Yaratıcı Kutsal benliğin sınırlarını çözer, kısıtlı bütünlüğünü zorlayarak açar/yayar; dolayısıyla 'sınırları içinde bütünleşme çabası' güden benliği bir süre için lağveder (Bkz. bu kitapta 5. Bölüm: "Travma ve Yaratıcılık", s. 201). Mistik deneyim sonrası bilinç, yaratılışın gizemine –bir nebze de olsa– vakıf olmuş; farklılaşmış (daha doğrusu farklılaştırılmış) yeni bir ben'in bilincidir.

•

Animist-anacıl Türk'ün İslamiyet'le tanışması, ilkin Arap kılıcının zorlamasıyla olmuştur. Dumrul'un şahsında bu ilk temas Azrail'in "akça göğsüne basıp konması", "hırlatıp canını alır olması" ile gerçekleşmiştir. Travmatik anlamda yabancılaşmaya zemin hazırlaması nedeniyle eski'ye sarılmaya, bildik dizgeyi savunmaya götüren bu sarsıcı yaşantı, elbette ki yeni'nin özümsemesini engelleyici olacak, yalnızca bir dış uyum ve tâbi olma görüntüsüne götürecektir. Yeni'yle göz göze gelme, öyküde Dumrul'la doğrudan temas kurmayan Allah'ın 'Cemâl'ini göstermesi, '*şamanın Allah'la karşılaşması*', Dumrul'un gelecek yüz kırk yılma kalmıştır.

Şamanlar mistik deneyimin ilksel ustalarıdır. Ancak ait oldukları anacıl/doğa yanlı dizgenin baskınlığı doğa'dan bağımsız, doğayı da kapsayan Mutlak Tin'i oluşturabilme/bulabilme, göğe erişebilme olanağı sunmamaktadır. Gök/Tin ile (babacıl zihin ile), toprağa kök salmış kozmik ağacın tepesinden de olsa tanış olan şaman, da-

ha yukarıları için mevcut anacıl dizgede bulamadığı destek ve yönelimi, İslam'ın babacıl dizgesinde bulmuş, 'Yüce Tanrı'yla karşılaşabilmiştir. Elbette ki bu dizgeyi ilk benimseyenler, zaten Gök'e/ Ülgen'e yönelim üzere bulunan ak kam'lar olacaktır. Ancak kökenlerinden (dişil kara kam'lıktan) bazı öğeleri de öteye taşıyacaklardır. Bu anacıl öğeleri heterodoks cemaatlerin ve bazı tarikatların inanç dizgelerinde, ritüellerinde, babacıl dizge içine sindirilmiş olarak teşhis edebiliyoruz.

Tektanrılı, mutlak babacıl bir inanç dizgesinin varlığı ak kam için 'hoş gelmiş, sefalar getirmiş'tir. Dumrul'un bilinci, önündeki yüz kırk yılında kuruyan çay yatağından, kocamış ana/ata-kültüründen, doğa yanlı/kan bağlı anacıl dizgeden (görece) bağımsızlaşacak, Allah'ın yalnız 'Celâl'* sıfatıyla karşılaştığında, korkuyla uymak zorunda kaldığı İslam'ı, Görklü Tanrı'nın 'Cemâl'inde** bulacak, özümseyecektir.

•

Türkler, İslam'a tasavvuf yoluyla girdiler... Türklerin, kendilerinin islamlaşmasına sebep olan derviş-sufilerin kişiliğinde eski din büyükleri olan Şaman babalarının bir benzerini gördükleri veya görmek istedikleri genel kabuller arasındadır (Öztürk 1996: 24).

İslami *logos* ve *nomos*'u halkın anlayacağı dilde basitleştiren, yabancı gelen inançları bildik mecazlar ve menkıbelerle anlatan, soyutu

*'Celal a. (Ar. celâl). Esk. 1. Büyüklük, ululuk, azamet; 2. Büyük öfke, kızgınlık; İsl. Allah'ın kakhâr, cebbâr, mütekebbir, aziz gibi sertlik, öfke ve saygınlık anlamlarını içeren sıfatlarının hepsine birden verilen ad. Karşıtı 'cema'ldir' (Büyük Larousse, Milliyet, İstanbul [1993]).

**'Cema' a. Tasav. Allah'ın gafûr, rahim, kerim, latif gibi, sevgi, bağış, cömertlik, ululuk ve hoşnutluğunu içeren sıfatlarının hepsine birden verilen ad. (Karşıt. anl. Celal) - Ansıkl. 'Rahmetim her şeyi kuşatmıştır' (Kuran, VII, 156) anlamındaki ayette belirtildiği gibi, Allah'ın celal sıfatları, tasavvufta, Allah âşığının gurur ve benliğini yok etmesine yardımcı olması bakımından cema'l'in görünüşte farklı bir tecellisidir. Temelde celal ile cema' arasında bir zıtlık yoktur. Celal, cema'lin şiddetlenmiş biçimidir. Bu nedenle arifler (tanrısal bilgeliliğe erişenler), celal tecellisi içinde yine cema'li görürler ve tasavvufun, Allah-kul ilişkisi konusundaki iyimser felsefesini anlatmak için 'Allah'ın celali de hak, cema'li de haktır' derler. Aynı iyimserlik 'kahrın da hoş, lütfun da hoş' özdeyişiyle de dile getirilir' (Büyük Larousse, Milliyet, İstanbul [1993]).

somuta indirgeyerek 'insana yaklaştıran'⁹² bu kişiler Türk halklarının olduğu kadar, yerleştikleri coğrafyadaki diğer etnik ve dini grupların da İslamiyet'e geçişinde etken olmuşlardır. Halk İslamı, Ehl-i Sünnetin katı kuralcılığı tarafından çoğunlukla horlanmış, bazı uygulama ve uyarlamalarına ancak tahammül edilmiştir. Allah yolunda (tarîk) ve 'Mürşid-i Kâmil'lerin denetiminde yürüyen müridleriyle tarikatlar, İslam düşüncesine coşku katmışlar; zamanlarının gerçek üretici motor gücü olarak, toplumsal dayanışma içinde fikir, sanat ve zanaatin beşiğini sallamışlardır. Bir sosyal güvenlik mekanizması olarak da işlev görmüşler; psikolojik açıdan çok önemli olan aidiyet hissine, sosyoekonomik boyutta da karşılık sunmuşlardır (Atacan 1990).

Tüm insanlığın birleştiği, aynılaştığı iki evrensel nokta vardır: İlki 'Mutlak Bilinçsiz',⁹³ ikincisi ise 'Mutlak Bilinç'tir. Doğanın kucağında, doğa güçleri tarafından sürüklenen, kendisini 'henüz' ayırtırmamış 'ön insan' her yer ve zamanda aynıdır. İnsan bilincinin vardığı en son noktada, 'Mutlak Bilinç'e kavuşma aşamasında da tüm 'kendi'nden (vaz)geçmiş' mistikler tanışır; hangi kültürün, hangi zamanın, hangi coğrafyanın insanı olurlarsa olsunlar...

Mistisizm insanlığın müşterek malı, ortak tavrıdır. "Esası itibarıyla mistisizm tek ve aynıdır. Müşahhas bir mistiğin falan veya filân dine mensup oluşu bu gerçeği değiştirmez. Mistisizm, insan ruhunun Yaratıcı Kudret'le doğrudan ilgi kurmasına yönelik evrensel özlem ve iştiağın sürekli ve değişmez belirişidir" [Arberry]. Bir başka ifadeyle: "Mistisizm, tarihi ve psikolojik tanımları göz önünde tutulursa, Yaratıcıyı vasıtasızca sezmek veya Yaratıcı Kudret'e ilişkin doğrudan tecrübelerle sahip olmaktır" [Underhill] (Öztürk 1989: 41).

•

Türkoloji araştırmaların önemli ismi J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* başlıklı kitabında duygusal bir kapanış yapar:

Aslında bu kavimlerin olağanüstü macerasının yakından izlenmesi lazımdır. Şöyle ki, ellerinde bilinen büyük bir öğreti metni bulunmayan, sürekli olarak tarihin değişkenlikleri ile hırpalanmış, tüm büyük medeniyetlerin çevresi tarafından kendine çekilen bu barbar insanlar, tarih öncesinden hemen hemen tümüyle dinsel olarak belirli bir birikimle çıkıyorlar ve zamanla yozlaşmasına rağmen dinlerinin temel niteliklerini modern çağla-

ra kadar taşıyorlar: Yollarında rastladıkları büyük dinlere tutku ile merak saran, hiç çekinmeden bu dinlerden, kendi zihinlerindeki betimlemeye girebilen her şeyi alan bu insanlar, Hristiyanlığa, Budizme, Manikeizme, Yahudiliğe, Mazdeizme, İslama geçiyorlar ve bu dinleri kabul ederken görünür dönüşümlerine rağmen, ilk baştaki görüşlerine sadık kalmayı bilebiliyorlar! Aralarında her yerde rastlanabilen kuşkucu, akılcı kimselerin bulunmasına rağmen, ömürleri tamamen savaş eylemleriyle geçen bu kalpleri iman dolu insanlar, en ufak dinsel bir saldırganlık göstermeden, tarihte hiçbir örneği bulunmayan bir hoşgörü sergiliyorlar ve en karşıt ve birbirine en düşman dini öğretilerin taraftarlarını uyum içinde bir arada yaşatmak için sürekli olarak çaba gösteriyorlar! Herhalde bu insanların kalplerinin derinliklerinde, şuurlarının yapısında, inandıkları öğretinin ötesinde, evrensellikle ilişkili bir şeyin varolması gerekir. Aslında, iman kararsızlıklarına ve de törenlerin ve teamülün farklılıklarına rağmen, bu dinin bize sergilediği ve ancak bir kısmını görebildiğimiz tabloda, her şey, bu evrenselliğin var olduğunu kanıtlamaktadır (Roux 1994: 237-8).

Türkler belki de dinsel çeşitliliği en zengin etnik gruptur. Geçmişte ve halen, yaşamış ve yaşamakta oldukları coğrafi bölgelerdeki etkileşim içine girdikleri bütün halkların dinlerine ortak olmuşlardır. Bireysel değil toplu din değiştirmelerden söz ediyoruz. Türkler hep yüksek kültürlerle, dinlere intisap etmişler, gereklerini gayet güzel yerine getirmişlerdir. Bir kültür referansı, doğa insanına hep cazip gelmiş, eskiyi terk etmekte hiçbir beis görmemiştir; zaten terk edilecek (dogmatik) bir şey de yoktur; eski'nin dokusu, yeni'nin çerçevesine yedirilecektir. Eski Türk dini olarak kabul edilen şamanîliğin, bir dinden çok, büyü ve esriklik tekniklerinden oluşan bir uygulamalar manzumesi olduğu, bu uygulama sistematığının, hiçbir çelişki yaşanmadan, her türlü din ve kültür bağlamında canlı tutulmasının mümkün görüldüğü ifade edilmişti.⁹⁴ Gerçekten de Türkler Çin'de, Hindistan'da, Anadolu'da karşılaştıkları ve benimsedikleri her kültürün en zarif şekillenmelerini oluşturmuş olmakla övünebilirler, kabul ettikleri her dinin en yavuz savunucuları, öncüleri olduklarını iddia edebilirler. Ancak şamanî-animist doğa inancı, Budizm, Maniheizm, Nasturîlik olsun, Musevilik, Hristiyanlık, Müslümanlık olsun bütün yeni dinlerin mit/rit ve günlük uygulamalarında yerini korumuştur.

Türkler, zaman ve mekâna bağlı olanda yaptıkları değişiklikte, zamansız ve mekânsız olanı, evrensel'i aracı olarak kullanmışlardır.

Bu, 'Mutlak Bilinç'e, yani ileriye doğru bir eylemliliktir. Evrensel olan 'kutsalla karşılaşma'nın yaşantısıdır. Her din, her kitap, kutsalla karşılaşmayı anlatır.⁹⁵ Şaman, İslam'a geçişinde 'Gök Tengri'ye ulaşmak için çıktığı kozmik ağaçtan inmemiş, yalnızca alt dallarından yukarıya tırmanmakla yetinmiştir. Bu açıdan bakıldığında, tarikatlarda bir Türk-İslam bağdaşımını değil, Tin'e yaklaşma hedefindeki 'eski' nin ileriye giden devamlılığının eriştiği 'yeni'yi görüyoruz.

Mistik deneyim tarih dışıdır ve gene de görüldüğü her yerde yerel geleniğin yarattığı, yerel rahiplerin geliştirdiği ve az veya çok toplumsal amaçlar için kullanılan ve biraz da yerli halkı ruhsal bakımdan rahatlatan imgeleme anlam ve derinlik veren odur. Şaman bu ilkeyi ilkel düzeyde temsil eder, daha gelişmiş kültürel ortamlarda mistiğin, şairin, sanatçının yaptığı da budur (Campbell 1992: 283-4).

•

Kılavuzsuz yola gidene
İki günlük yol yüz yıl git bitmez.

– Mevlâna Celâleddin Rûmî

Şaman için kutsala ulaşma yolu olan trans hali, yani esrime İslam mistisizmi içinde kendine yer bulmuştur (*vecd*). Esrimedeki –şamanlığın bireyselliğinde/aykırılığında çok önemli olmayan–, bilincin çözüldükten sonra geri dönememe hali, yanlış yaşantılara kapılma ya da yaşantıların özneliliği içinde ortak paydadana saptırarak yorumların İslami *logos* ve *nomos*'a yabancılaştırabilme riski, 'Allah eri' Mürşid-i Kâmil'lerin el vermesiyle, bilinçsiz'de kaybolan bilinci, ait olunan grubun temsil ettiği ortak bilince çekip çıkarmasıyla bertaraf edilmeye çalışılmıştır.⁹⁶

Tasavvuf yolculuğu (*seyr-i sulûk*) bir nefis terbiyesi sürecidir:

Bu terbiyede iki temel unsur vardır: Terbiye eden ve terbiye edilen. Terbiye edenin adı mürşid (şeyh), edilenin ise müriddir... Mürid aslında irade eden, isteyen demektir. Fakat tasavvufî hayatta, aksine mürid hiçbir şey istemeyen, hiçbir şey irade etmeyen kimsedir. Çünkü bütün iradesini belli bir süre için şeyhine bırakmıştır. Bu ikili ilişkinin vazgeçilmez ilk şartı teslimiyettir. Mürid kendini mürşidine teslim edecektir. Çünkü kat edeceği yolu mürşidi daha önce kat etmiştir. O, yolun bütün zor ve karanlık taraflarını bildiği gibi, aldatıcı ve ayartıcı yönlerini de bilmektedir. Mürid-mürşid iliş-

kilerinde itirazın yeri yoktur. Her şeye "eyvallah" demek gerekir. Sufilere göre bu teslimiyetin olmadığı yerde bir feyz alış-verişi mümkün olamaz, tasavvufi terbiye gerçekleşemez... Mürşid, müridin mizaç ve durumuna göre değişik yollarla nefis terbiyesini gerçekleştirir (Kara 1992: 27-8).

Aşağıdaki alıntıda dikkat çeken bir mecaz vardır. Şekilsiz ve tabiata ait olan suyun, ısınarak buharlaşması (ruhlaşması) için gerekli olan kendisi şekilli ve suya şekil verici kap rolü (yine dışıl bir sembol) müridlerinin nezdinde, 'mürşid'lere verilmiştir:

Sufizm'de mürşid mutlak bir ihtiyaçtır... Suyu yeterli dereceye kadar ısıtmak için bir aracı gereklidir; ateş ve su arasına bir çaydanlık... Sûfî mürşid, bu aracı rolünü yerine getirir ve asla kendisinin kişisel olarak önemi olduğu gibi bir iddiada bulunmaz. Sufizm'de "mürşidin ismi yoktur" denir (Dorst 1994: 24).

Ancak şeyh olsun, dede ya da baba olsun, 'mürşid' sıfatıyla babacıl dizgenin 'tengriken'inin, anacıl dizgenin bireysel/aykırı ak kamından farkı, vazedilecek bir öğretinin temsilcisi ve yol göstericisi olması ve ortak bilincin de onayladığı bir dizgeyle özdeşim olanağının bulunmasıdır. Ak kam, her ne kadar kendisini 'Gök Tanrı Yolcusu' olarak tanımlasa da, göğün beşinci katında yolunu kesen 'anam' Yayıcı karşısında kökenini hatırlar, mutlak babacıl özdeşiminden feragat eder. Oysa babacıl dizgenin baskınlığında, hiçbir engellenmeyle karşılaşmayacak şekilde kendini *logos*'la bir ve aynı addedebilen mürşidin, müritleri tarafından 'uçurulma'ya yanıt vererek 'şişinmesi', 'mahlûk' olduğunu unutarak, 'Hâlik'le özdeşime girmesi, yani şahsında şirk'e düşmesi tehlikesi mevcuttur. Dorst'un yukarıda vurguladığı noktanın 'zalim ve cahil' insan tarafından ihmali, tarikatlar da zamanla beliren yozlaşmanın nedenidir.

Biz emâneti göklere, yere, dağlara sunduk da onlar onu yüklenmekten kaçındılar, ondan ürktüler. İnsan ise çok zalim ve çok cahil olduğu halde onu yükledi (Kur'an-ı Kerim Meali, Ahzâb Suresi: 33/97, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

Yüzyılın en önemli düşünürlerinden Muhammed İkbal bu konuda çok net ifadeler kullanmıştır:

İkbal'in hücumu, Kur'an dininin mistik-derûnî yönünü ifade eden tasavvufa değil, "tasavvuf" adı altında Kur'an dinine "yedek ilahçılık"ın bir türü

olan, "kişileri putlaştırma" illetini sokan tarikat taassubunadır... Tasavvufu din yapan saplantıyı eleştirmede İkbâl'in kullandığı kelime "Pîrizm"dir. Bizim "softaizm" kelimesiyle karşıladığımız pîrizmi, "şeyhperestlik" diye tanımlayabiliriz. Bununla kastedilen: "Allah ne diyor, Peygamber nasıl tebliğ etti?"nin yerine "Şeyhimiz ne diyor, tarikatımız nasıl anlamıştır"ı geçiren ve bu haliyle sinsi bir şirk sergileyen tutumlardır. Şeyhperestlik, tasavvufun nazik bünyesini dejenere etmiş, Allah'ın ve Peygamber'in olması gereken nitelikleri, tabulaştırdığı kişilere vermek suretiyle, Hz. Muhammed'in şikâyetçi olduğu "gizli şirk"i İslâm'a bulaştırmıştır (Öztürk 1996: 119-20).

Bu çıkmazın tek sorumlusu mürşid değildir: "Şeyh uçmaz, müridleri uçarur":

Bu noktada Pir Vilayet genellikle Sûfî üstadı Celaleddin Rumî'nin sahte görünüşü yok eden hakikati vurgulayan sözlerini aktarır. "Mürşid, diğerlerinin kendisinden yaptıkları putu parçalamalıdır." Bu söz, yalnızca Allah'a tapınılması gerektiğini vurgulayan Sûfizm'de özellikle önemlidir. "Gerçek mürşid, kişinin kalbindedir. Görünen mürşid, sadece bir belirtidir." Bir belirti yolu gösterir, fakat bu, yolun ne amacı ne de sonudur.

Mürid, rehberle puta tapan bir inananın gözleriyle baktığında her iki tarafa da çekici gelen kuvvetli bir şey vardır. Rehber için tehlike putun hayatının ve anlamının tapınana bağlı olduğunu fark etmemizde yatar. Rehberi putlaştıran mürid, tam bir insana ilişkin tecrübe etme ihtimalini feda eder ve mürşidi kendi ruhunun bir yansıması olarak görmekten ziyade putun üzerine yoğunlaşır.

Mürşid, yaratılan putu nasıl kırar? Bir yol, beklentilere göre hareket etmemek, diğeri de otantikliğe adanmayı sürdürerek rehberin meydana getirdiği şişirilmiş tabloyu patlatmaktır. Bu, rehber kendini adayan kişinin bakışını saran çekici sıcaklığıyla defalarca karşılaştığı için çok zor bir iştir. Put sürekli olarak parçalanmalıdır, fakat bu ilişkiden çıkabilen müridin gelişmeye olan inancına zarar vermemeye dikkat edilmelidir. İnyet Han'ın akıllıca gözlemlediği gibi "hakikati bilmek yetmez, kişi hakikati ifade etmek için insanın psikolojisini bilmelidir". Put eğer mürşid tarafından kırılmazsa, gün gelir dünyevi bir olay bile büyüü bozabilir... Manevî rehber olarak görev yapma sanatı oldukça hüner ister ve karşıtların dengelenmesini gerektirir. Rehber ilişkide kendi insanlığını hatırlayarak ve müridin rehberde yansımasını bulduğu "nefs"in arketipik görüşüne saygı duyarak otantiklik aramalıdır (O'Kane 1994: 70-1).

Esirime (*vecd*) tekniklerinin, özellikle Mevlevî ve Kadîrî tarikatlarında olduğu gibi tek sesli müziğin, yine Mevlevîler'deki 'semâ'in, ya da Kadîrîler'deki 'zikr-i cehrî'nin⁹⁷ (yüksek sesle –açık– *zikir**) grup içinde uygulanıyor olması, bireyselliğin grup kimliğinde çözülmesiyle birlikte birlik/kardeşlik hissinin bir söylem olmaktan çıkıp, yaşantıda pekişmesine imkân vermiştir. Bazı istisnalarla sadece erkeklerin katılabildiği meclislerde uygulanan vecd yöntemleri, erkekler topluluğunun, bireyin eksikliğini hissettiği 'ana kucağı' işlevini, gruba ait olma, grup tarafından taşınma hissiyle telafi etmesini sağlamıştır. 'Dişil söylem'e ait bu yöntemler, özellikle henüz işin başında olanların korku ve kaygılarını giderir niteliktedir. Böylece babacılığın bilinci çözücü niteliği nedeniyle iyi gözle bakmadığı anacıl gereksinimler, babacıl amaçlara ulaşmada aracı oluşlarıyla, farklı bir boyutta karşılanmış olmaktadır.

•

Kitabımızın sonuna geldiğimizde, bilincin yolculuğunu da tamamlamış olmamız gerekir. Bilincin yolu iki kutup arasındadır: 'Mutlak Bilinçsiz'den 'Mutlak Bilinç'e. Burada ilginç olan nokta, bilincin kendisini var etmesi, 'bütün'ü kapsayacak mutlaklık kazanması, yani bilinçsiz'in karşı kutbunu kendisinin oluşturmasıdır. Yolculuğu sırasında hedeflediği şey, yolun sonunda kendisinde taşıdığını fark edeceği 'Mârifet (*gnosis*)', 'Son Hakikat'tir. Tercüman el-Eşvak'ta, Muhiiddin İbn-ül Arabî 'vuslatına eren yolcu'nun bu farkındahğını şöyle anlatır (Schimmel 1982: 233):

O beni över, ben O'nu,
O bana tapar, ben O'na,
O nasıl bağımsız olur,
Ben O'na yardım eder yanı başında dururken
O'nu bilmekle, yaratıyorum O'nu.⁹⁸

Ya da Hallac-ı Mansur'un "Ben 'Ene' deyince, O da 'Ene' der" ifa-

* 'Sözlük mânası itibariyle anmak, hatırlamak, unutmamak demek olan *zikir* tasavvuf terimi olarak, müridin sesli veya sessiz, toplu veya tek başına kelime-i tevhidi, Allah'ın isimlerini ... tekrar etmesi, Allah'ı anmasıdır' (Kara 1992: 34).

desinde dile gelen 'Bir-lik',⁹⁹ ayrılığın bittiğini, buluşmayı muştular (Öztürk 1976). Rûmî yorumluyor:

Dostluk ve düşmanlık, inkâr ve iman ikiliğe sebeb olur... İnkâr edene, inkâr edeceği bir kimse lâzımdır. Bunun gibi kabul edene de kabul edeceği bir kimse gerekir. Bundan da anlaşılıyor ki, birlik ve yabancılık ikiliği muciptir. O âlem ise küfrün ve îmanın, dostluk ve düşmanlığın fevkinde, ötesindedir. Madem ki dostluk ikiliği icabettirir ve orada ikilik olmayan bir âlem mevcuttur; sırf birlik vardır, oraya erişince, bu ikisi sığamayacağından, dostluk ve düşmanlıktan çıkmış olur. Şu halde oraya eriştiği zaman ikilikten ayrılmış demektir. İkilik, aşk ve dostluk olan o ilk âlem, şimdi söylediğimiz âleme nisbetle daha düşük ve aşağıdır. Binaenaleyh onu istemez ve kendisine düşman bilir. Meselâ Mansur'da Hakk'ın dostluğu son hadde varınca, kendi kendinin düşmanı oldu ve kendini yok ettirdi. Ene'l-Hakk dedi. Yani ben fena buldum, yok oldum; yalnız Hakk kaldı, işte o kadar! demek istedi. Bu ... (k)ulluğun, bendeliğin son haddidir. Yani yalnız O' dur, demektir ve o kadar... Şu halde Ene'l-Hakk'ı Hak söylemiştir. Zira O'ndan gayri bir varlık yoktu; Mansur da yok olmuştu ve o söz Hakk'ın sözüydü (Mevlâna 1985: 294-5)

Bir diğer kayda değer husus, birbirinden çok ayrı, karşıt kutupların en uç yoğunluklarında birbirine dokunması (*les extremes se touchent*; fr.), hatta iç içe geçmesi, 'aym'laşması, 'bir'leşmesidir. Mutlaklık iddiasındaki her sistem, her şeyi, zıddı gibi görüneni de kapsamak durumundadır.

Bilinçsiz bütünden, Uroboros'un kaotik bütününden çıkan bilinç, 'devr-i âlem'ini tamamladığında, yolun sonuna geldiğinde, çıktığı yerdekine benzer: 'Nesne-siz'leşir (Izutsu 1995). 'Fenâ-fi'llâh', yani Tanrı'da yok olma, erime mertebesinde Allah'tan başkası yoktur; nesne ayrımı kaybolur. Ancak bu, Uroboros içindeki durumundan tamamiyle farklı bir nesnesizleşmedir; zira kendisi farklıdır; artık 'özne'dir. Mutlak Bilinç, yani tin, bütün her şeyi kapsadığından, her şey 'özneleşmiş'tir; özne-nesne ayrımı, 'ben-sen ayrılığı' ortadan kalkmıştır.¹⁰⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, hem bu 'tek'liği (*Vahdet-i Vücûd*),¹⁰¹ hem de 'tek'liğe ulaşmanın 'hizmet' gerektiren bir bilinçlenmeyle birlikte olduğunu *Mesnevî*'sinde şöyle anlatır (*Mesnevî I*: 3068-75)*:

* *Mesnevî ve Şerhi*, Şerheden: A. Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Birisi geldi; bir dostun, bir sevgilinin kapısını çaldı; sevgilisi, kimsin a güvenilir er dedi.

Adam, benim deyince, git dedi; şimdi çağı değil; böylesine sofrada ham kişinin yeri yok.

Ham kişiyi ayrılık ateşinden başka ne pişirebilir; ikiye bölünmekten ne kurtarabilir?

O yoksul gitti; tam bir yıl yollara düştü; sevgilinin ayrılığıyla kıvılcımlar saçarak cayır-cayır yandı.

O yanmış-yakılmış kişi pişti; olgunlaştı. Geri geldi, gene sevgilinin evinin çevresine düştü.

Yüzlerce korkuyla, yüzlerce defâ edebi gözeterek kapının halkasını çaldı; ağızdan edebe aykırı bir söz çıkacak diye de korkup duruyordu.

Sevgilisi, kapıdaki kim diye bağırdı. Adam, a gönüller alan dedi, kapıdaki sensin.

Sevgilisi, mâdem ki bensin, gel, içeriye gir dedi; ev dar, iki kişi sığmıyor.

Bilinç yürüdüğü yolda bilinçsiz bütün'den (Uroboros) çok uzaklaşmıştır. Ancak tin, salt bilinçtir. Bu bilinç tüm varoluşta içkindir: Tinsel bütün, başlangıçta bilinçsiz görüneni de kapsar tarzda tüm varoluşa yayılmıştır. Her şey bilinç, her şey tek bir öznedir. Allah'ın sıfatlarından biri 'El-Evvel' (ilk olan), biri de 'El-Âhir'dir (son olan). Yani 'Mutlak Bilinç' yalnızca varılacak hedef değildir; var olan her şeyde, kaotik bilinç olmayan'da da içkin 'bütün varoluş'tur. Ancak bu uzgörü yalnızca 'Mutlak Bilinç'e ulaşabilen 'fâni bilinç'lere nasip olacaktır. Bu aşamada artık 'altı da birdir yerin/üstü de'... Urfî (ö. 1591) bilincin geçtiği aşamaları üç dizide anlatıyor gibidir (Schimmel 1982):

Bilgisizi bedeniyle uğraşır
Bilgilisi sözcüklerle oynar
Âşığın işiyse kendini yok etmek

SONDEYİŞ



BU KİTAPTA anlatılanların zaman zaman, bilincin gelişim sürecini ve kutuplararası ayırım ve gerilimleri vurgularken, olumsuz ve olumlu, ilkel ve gelişmiş, iyi ve kötü gibi bazı betimlemeleri çağrıştırmış olabileceğinin farkındayım. Konuya –amaçlananın tersine– daha büyük karışıklık getirmesi riskine rağmen bazı açıklamalarda bulunmayı gerekli görüyorum:

'İyi' ve 'kötü'nün ve bu kavramların çağrıştırdığı zıtlıkların ayrımını, 'bilinç(lilik)' ve 'bilinçsiz/bilinçdışı' ayrımı (ve iç içeliği/birlikteliği) üzerinden yapmanın doğru olmayacağı kanaatindeyim. Bilincin gelişimi gerçi 'insan'ın ve insanlığın gelişim öyküsüne koşuttur; ancak 'gelişim' sözcüğünün, 'iyi'leşme kavramıyla çakışması şart değildir. 'İyi'nin ve 'kötü'nün tanımı bilincin, bilinçliliğin bir işlevidir ve başlangıcı 'hoş' ve 'nahoš' gibi bütünüyle öznel konumdan yapılan *özel* bir değerlendirmede yatar. Psikososyal gelişimin ileri dönemlerinde dış gerçekliğin etkisiyle bazı revizyon ve rekonstrüksiyonlardan geçse de ortaya çıkan karmaşık örgütlenmenin hoş-nahoš ikileminden kurtulmuş olduğu savı, fazlasıyla kurgusal bir yanılsamanın ötesine geçemeyecektir. Değişen yalnızca, hoş (yani iyi) olana yaklaşma ve/veya muhafaza etme ile nahoš (yani kötü) olandan uzaklaşma ve/veya tahrip etme eylemlerinin, giderek karmaşıklaşan bir etkileşim ağı içinde, çoğul-etmenli bir belirlenmeye kavuşmasıdır.

Biz hepimiz, hâlâ çok "teorik insanlarız" ve bilmenin gerçekten de "erdemli" yapmaya yettiğini sanabiliyoruz. Psikanaliz bunun böyle olmadığını ispatlamıştır. Bilgi başka şeydir, iyileştirici etken başka. En derin bilinçdışını değiştirmek, insanın diğer hayati organlarını değiştirmek kadar güç-

tür. Psikanaliz sayesinde ulaşabileceğimiz tek şey, *benin bilinçdışı karşısında farklı bir tavır alabilmesidir*. Ama bu da az bir şey değildir, hatta insanlığın gelişme tarihinin gösterdiği gibi, her şeydir (Rank 2001: 171).

Kavramlar 'kavramak' içindir: Bütünün kavranamazlığını, parçalarının kavranabilirliği ile aşma kaygısının ürünüdür. Kavrayan, ki bilinçtir, kavradığını bütün içindeki çokanlamlılığı, çokbağlamlılığından sıyrarak yalınlaştırır, ona kendi zihin modeli içinde kullanabileceği bir anlam verir. Bazen bu 'anlamlandırma', kavranılmaya çalışılanın asli niteliğinden çok ikincil nitelikleri üzerinde odaklanır: Kavrayan, kavradığını ideolojik bir zorbalıkla tahrif eder. Kavranılmaya çalışılan, kavrayan'ın kendisi, yani bilinç olduğunda da kavranılan'ın kaderi değişmez. Elbette ki 'gerçeklik', kavrama çabalarına yol gösterir; bazen onları tashih eder, revizyondan geçirir; kimi zaman da yalanlar, geçersiz kılar. Bu görevi günümüzde kısmen postmodern akım üstlenmiştir. Postmodernizm, günümüzün (ve geçmişin) modernitesini sorgularken, yeni bir 'bilinç' oluşumunu, kavramların yeniden oluşturulmasını da zorlamaktadır.

Günümüz modernist düşüncesinin vardığı nokta, özne-nesne ayrımının çok keskinleştiği bir tanımlama, kavrama, kullanma sistematiğidir; bilincin, 'bütünün çoğundan eksik' olduğu bir noktadır. Postmodern düşünce ve –modernizmin ihmal ettiği 'özne-doğa'nın/ 'özne-öteki'nin rehabilitasyonu amacını taşıyan– ökolojik denge kaygısı, her şeye 'özne' payesi verir.¹⁰² Ancak 'bütünlük/birlik' fikrin-den, biraz da modernist düşüncenin, 'özne (insan) merkezci' ve 'nesne (öteki) dışlayıcı/kullanıcı' tutumunun benimsediği 'sahte-idealiste' felsefeden kaçınmak amacıyla –tepkiyel de olsa– bilinçli bir seçimle uzak durur. Postmodernizm bir 'çok-parçalı (çok-özneli) eşitlikçi birliktelik' söylemidir (Appignanesi ve Garratt 1996, Rosenau 1998).

Modernizm, –kuramsal olarak– önyargısız algılama ve ölçümleme yöntemleriyle eksiksiz ve güvenilir şekilde saptanabilen ve kullanılabilen bir gerçeklik içinde yaşadığımızı savlar. Modernist, olguları algılar, ölçer, anlar ve yorumlar; bu *mümkündür*. Olası algı ve yorum farklılıkları, tek bir doğruyu bulmada katkısı olan parçalar-

dır. Bu (obsesif) 'kavrama' gayreti, (eril) bilincin açılım, kazanım ve nesne olarak 'öteki' üzerindeki tahakküm ve hükümlanlık sürecinin sonucudur. Belki bir gerekliliktir; ancak 'tarih'in, dolayısıyla insan bilincinin tarihinin, tek-yanlı, ben'cil bir yorumla istismarından başka bir şey de değildir.

Tarihte insan sürekli olarak kendine döner, geçmiş deneylerinin tümünü yeniden toparlamaya ve gerçeklemeye girişir. Ne var ki tarihsel benlik, salt bireysel bir benlik değildir. İnsan biçimcidir ama benmerkezci değildir. Bir paradoks biçiminde dile getirecek olursak diyebiliriz ki, tarih, 'nesnel bir insanbiçimcilik' peşindedir; bizi insan varoluşunun çok biçimliliğinden haberi kılma, tek ve özel bir ana ilişkin garipliklerden ve önyargılardan kurtarır. Tarihsel bilginin ereği işte böylece benliğin, ben'i duymamızın ve bilmemizin silinmesi değil, zenginleşmesi ve genişlemesidir (Cassirer 1979: 78).

Postmodernizm, nesnenin bilin(e)mezlik ve kavranamazlığını esas alır. Doğrudan ve tek mutlak odaktan ölçümün ve nesnelliğin olanaksızlığı, bilin(e)meyecek bir artığın hep kalacağı iddiası, postmodern duruşun çekirdeğidir. Gerçeklik insanî yaşantılamadan ('öz-neden') bağımsız olarak mevcuttur. Yorum nesnenin yerine geçen ikinci bir gerçeklik oluşturur ve nesnenin gerçekliğinin birebir aynısı değildir: Özneldir ve nesneyi kendiliğinde karşılamaz. Özellikle post-yapısalcı anlayış, bilgiyi dizgesel yollarla temellendirme çabası sırasında, doğrudan ve sorunsuz olduğu düşünülerek yapılan, açık ya da örtük varsayımları irdeleyerek, 'kendiliğinden' olana hep bir soru işareti eklemlendirir.

Postmodernizm 'öteki'nde özneyi görür: Özne, nesneye, kendisine ait bir özellik olan 'özne payesi'ni verir (!); yani kendi 'özne-lik sıfatını' öteki'ne atfeder. Ancak 'özünde –yani özne'liğinde– bir ve aynı' iki ayrı/farklı birimin bağlantısı, 'etik' bir sorunsalı, felsefi bir olumsuzlama ve çözümsüzlüğe dönüştürmektedir: Özne, öteki'ni 'kendi özne sisteminin nesnesi' olarak tanımlamayı reddederken, aynı zamanda öteki'ne ulaşmayı da olanaksızlaştırır. Bu olanaksızlık ancak kurgusal düzlemde var olabilir; zira 'özne' olarak da tanımlasak, tanımlamayı red de etsek, öteki ile özne sıfatıyla karşılaşmamız, aslında bir nesne tanımlamasını ve bu tanımlama temelinde bir ilişkiyi içermek durumundadır. Burada modernizme tepkiyi ve bağlantılı savunma düzeneklerini de kapsayan, aşırı soyutlamacı, ro-

mantik/naif bir modernizm –etik (?) kaygıyla– gözardı edilmektedir. Özne, temelde ancak kendisinde bilebileceği 'özne-oluş'u öteki'ne atfederken, öteki'nin, 'öteki'liğini de ortadan kaldırmaktadır.

Bu temelinde iyiniyetli varsayım, postmodernizmin çıkmazı ve temel yanılsamasıdır: Öteki, salt 'öteki' kaldığında anlaşılamaz, bilinemez, tanımlanamaz ve kendisiyle ilişki kuramaz. Modernizmin 'öteki'ne tahakküm' dizgesinden kaçınılır, daha 'iyi' bir ilişki, 'özne-özne ilişkisi' amaçlanırken, ilişki bütünüyle olanaksızlaşır. Postmodernizm bir 'asil yalnızlık' kurgusudur. Modernizmin, özneye ait olan değersiz tasarımları nesneye yansıtmasıyla hoyratça kullanıma, kötü kullanıma izin veren 'ben merkezliği' aşılmıştır; ancak sonuç bir kullanıl(a)mazlık dünyası ile karşılaşmanın çaresizliği, ürkekliği ve kaybolmuşluğu olmuştur. Gizil bir 'ilişki' olanağı mevcuttur; ancak açılım gerçekleşmemiştir.

Eğer Ötekilik kavranması güç bir kavramsa, problem Öteki'nin gizemli özelliğinden değil; insanın kendine karşı içsel olarak kapalı olmasından gelir. Gerçekte, Öteki hiç de gizemli değildir; o, gerçek olanın, tarihsel yaşama koşullarının, diğer varlıklara duyulan sevgi ve nefretin, yaşamın kendi dokusunun öznellik üzerinde bıraktığı izdir (Kovel 1994: 65).

Yabancı 'öteki'yi, kendi yabancıları olarak algılayamayan (ya da algılamaktan kaçınan) öznenin, bu yabancı'ya saygı göstermesi, 'var'laması, onunla tanışmasını, onu özümsemesini içermeyebilir. 'Yabancı öteki', ancak yabancı bir ekleşme şeklinde öznel sisteme yamanabilir. Sonuç, hiçbir zaman bir 'sentez' ya da 'bütünleşme' olmayacaktır; bir *kitsch*'ten öteye geçemeyecektir.

•

Dikkat edilmesi gereken nokta, tüm söylemler gibi, postmodern söylemin de modernist bir öz taşıdığıdır. İnsan zihni *filogenetik* ve *ontogenetik* süreç içinde, en başından beri hep modernisttir. Postmodern duruş ancak örtük bir modernist platformdan mümkündür; bir '-miş gibi' durumudur; ya da ancak kısa süreler için bu 'eşdeğerlerin çoğulluğu'na tahammül edilebilir. Parça-bölük bütünümsülüğün uç noktasında, antik ve modern mitolojinin *kimerik* arketiplerinin, yarattıkları şaşkınlık ve dehşetle, bilinçli benlik için ne kadar rahatsız edici oldukları psikomitolojik metinlerde sıkça işlenmiş-

tir.¹⁰³ Ancak modernist zihinde bile, postmodern duruşun –gizil– içkin olması, –ki bu da modernizmin kendisi kadar eskidir–, 'çözülme/dağılma' ↔ 'toplanma/merkezîleşme' sarkacıyla zihnin (ileriye doğru, modernist) devinimini mümkün kılar.

İnsan zihnini (biçim ve içeriğiyle) gelecekte nelerin beklediğiyle ilgili olasılıklar doğrultusunda akıl yürütmek için, içinde bulunduğumuz zamanın ruhunun (*Zeitgeist*) araç ve yöntemlerini kullanma zorunluluğumuz, yanıtı bulmamızı zorlaştırmaktadır. Bilincin tanımı ve amacı gereği 'modernist' olması bir zorunluluktur. Bu zihinsel duruşun, pre-/post-modern, her nasıl tanımlanırsa tanımlansın farklı varoluş modellerine alan bırakabilmesi, kendini ne kadar güvende hissettiği sorusunun yanıtıyla bağlantılı olacaktır.

Bilincin gelişim serüvenini izlediğimizde, 'birey' için bir dereceye kadar olanak dahilinde bulunan, tüm 'insanlık' için ütopya niteliğinde bir 'bütünleşme'yi nihai hedef olarak tahmin (ve ümit) edebiliriz. Bu bütünlük, C. G. Jung'un 'Bir(ey)leşme' (*Individuation*) olarak tanımladığı zorlu ruhsal sürecin son aşamasında, 'bağdaşık/bütünleşmiş bir-lik' olarak kendi içinde ve ilişkilerinde dingin, 'öz'ünü yaşayan bireyin durumudur.¹⁰⁴ Belki 'yeni çağ' ütopyası, artık kendi öznelliğinin hiçbir parçasını, kendi dışına yansıtarak nesneleştirme gereksinimi ve zorunluluğu duymayan (yani modernizmin ben-cil hoyratlığını aşmış), kendi öznelliğini öteki'nde de yaşayabilen, taşıdığı 'öz'ü tüm varoluşta seçebilen (yani postmodernizmin çaresizlik çıkmazını aşmış) 'bir'-leşmiş bireylerin çoğunluğa geçmesi ile gerçekleşme olasılığını yakalayacaktır.

Özne, modernizmde kendini evrenin –tek/tekil–merkezi görürken, postmodernizmin çoğul merkezçiliğinde evrensel eksen kargaşa içinde yitirilmiştir. 'Bir'leşmiş insanın 'öz'ünde bulacağı evrensel eksenin, öteki'nin de özünde varolduğunun farkındalığıyla, tekilin tümelleşmesine zemin hazırlanması, yukarıda betimlenen ütopyanın yakalanmasıdır. C. G. Jung, bu aşamayla bağlantılı yaptığı tanımlamaları, dinsel/tinsel yaşantılar olarak vurgular. Birbirine gerek tarih, gerek coğrafya, gerekse kültür olarak yabancı 'mistik'lerin buluştukları 'öz' de bu 'bir'leşmiş varoluştur. Özne'nin 'Yaratıcı Kut-sal' niteliğiyle Öteki tarafından kapılması ve 'Bir'leş(tiril)mesi mistik yaşantının temelidir. Bu kapılma 'var'layıcı, özgürleştirici bir şiddet içerir. Mistik yaşantının dinsel boyutta olması gerekmez; dindi-

şı tinsellik, dolayısıyla 'öte'de bir 'dış' referansa dayanmadan da mistik yaşantı mümkündür.

'Tinsel benliğin aldığı varlık biçimi anlamında ruh'un incelenmesi, zorunlu olarak bilincin tinsele ulaşma sürecini, yani bilincin gelişim serüvenini içermek durumundadır. Bilinçlilik ise dinin (dinlerin) tekelinde değildir. Ancak tinselliğin, din, özellikle de 'yaratıcı kutsalla doğrudan bireysel ilişki' olarak tanımlayabileceğimiz mistik yaşantılarla bağlantısı çok açıktır:

Din ... tinselliğin aldığı formlar ve yapılar[ın] ... en belirginidir; çünkü dinde tin varoluşun tümünden doğar ve tarihle iç içe geçmiştir (Kovel 1994: 14).

Mistik yaşantılardan gelen bilgi, benlik-bilincinin tahakkümünden âridir; hem her şeyin bir ve aynı, hem de 'kendi içinde/kendisi için' olduğu gibi bir çelişkiyi içerir. Bu algılama, –mistik deneyimdeki birlik(telik) yaşantısıyla çelişiyor görünse de– insanın kendini kendi(ne ait) olmayandan ayırıştırmasına yardımcı olur. Bir ve tek olan Özne'nin parçaları da özne makamındadır; hiçbir varoluş, başkasının nesnesi (uzantısı, aracı) olamaz:

Doruk deneyimlerde meydana gelen özün algılanışı (Özbiliş), dış nesnelerin, dünyanın ve bireylerin insani ilgilerden daha kopuk, daha ayrı bir biçimde algılanmasına yol açar. Normal olarak, bizler her şeyi insani ilgilerimize uygunluğu ve kısmen bencilce yönelişlerimiz doğrultusunda algılarız. Doruk deneyimlerde ise nesneleri daha ayırmış, daha nesnel ve sadece algılayıcıdan değil, genel olarak bütün insanlardan sanki daha bağımsızmış gibi algılayabilir duruma geliriz. Algılayan kişi, doğayı basit bir biçimde insanın amaçları doğrultusunda oluşturulmuş bir oyun alanı gibi görmek yerine, kendi içinde ve kendisiyle var olan bir biçimde görebilmektedir. İnsani amaçlarını doğaya yansıtmaktan kendisini daha kolay alıkoyabilmektedir. Kısaca, doğayı daha kişisel, insani ve benmerkezci yolla kullanmak, ondan korkmak, sadece talep etmek ya da ona tepki vermekten farklı olarak, doğayı kendi Öz'ü içinde görebilmektedir. Yani, Özbiliş, insanın çevre ile ilgili algısının daha nesnel olmasını olası kılmakta ve bu nedenle nesnenin doğasını, kendi içinde daha gerçekçi bir biçimde görmesine olanak vermektedir... Doruk deneyimler, bizim normalden daha üst bir düzeyden bakmamıza ve böylelikle olağan olandan daha yüksek bir bakışa ve algılayışa sahip olmamıza ... algılama ile doğru orantılı olarak da daha büyük, daha güçlü, daha geniş ve daha yüksek olmamıza olanak vermektedirler (Maslow 1996: 77-8).

Doruk deneyim, yani bütünle-birlik (*vahdet*) yaşantısı ile nesnelerin çokluk (*kesret*) dayatmasının uyanık-dinginlik içinde biraradalık hali, nesnelerin öncesinden çok farklı algılanmasıyla birliktedir:

Nesneler dünyası, Kesret dünyasıdır. Her ne kadar Kesret nihai kertede mutlak Hakikat'in kendini açıp izhar ettiği bir veçhesinden başka bir şey değilse de, Hakikat'i sadece Kesret suretinde bilen kişi, bu Hakikati ancak çeşitli suretleri aracılığıyla bilir ve Hakikatin temel Vahdetini kavrayamaz... *Fena*, beşeri bir tecrübe olarak insanın kendi beninin ve ... bu benle bağlantılı hale gelmiş tüm şeylerin mutlak yokoluşunu tecrübe etmesidir... Bu, ego ya da benden başka bir şey olmayan 'zihin-beden' bütününün, zahirde güçlüymüş gibi görünen temelini yitirip metafizik-epistemolojik yokluk uçurumuna yuvarlanıp gitmesidir... Nesneleri birbirinden ayıran temel ayrımlar söz konusu değildir artık. Kesret gözlenmez olmuştur. Geride hiçbir ego-şuuru kalmadığından, yani nesneleri görecektir hiçbir epistemolojik özne bulunmadığından, görülecek herhangi bir nesne de yoktur... (T)üm varlıklar bir araya 'toplanır' ve baştaki belirlenimsizlik hallerine irca edilir... Bu, ... 'Cenab-ı Hak vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu' mertebesi olarak da bilinir... Bir sonraki nihai ve en yüksek mertebe *heka*'dır. İnsan bu mertebede beninin varoluşsal fenasını tecrübe ettikten sonra fenomenal bilincini yeniden elde eder. Bir önceki aşamada bütünüyle duran zihin, normal bilişsel faaliyetine yeniden başlar. Bu öznel yeniden-doğuşa mukabil olarak, nesneler dünyası da yeni şekline bürünür. Vahdet haline getirilen şeyler, çok farklı nesneler olarak tekrar birbirlerinden ayrılırlar. Bu dereceye 'birlikten sonra ayrılık' ya da 'ikinci ayrılık' denmesinin sebebi budur. Maamafih birinci ve ikinci 'ayrılık' arasında önemli bir fark vardır... '(İ)kinci ayrılık' salt Kesret değildir, çünkü eşyaya ait zati ayrımlar, açıkça gözlemlenebilmelerine rağmen, bu mertebede mutlak Vahdet'in çeşitli taayyünleri olarak bilinirler... Vahdet ya da Mutlak burada tüm fenomenal varlıkları yansıtan bir ayna vazifesi görürken, Kesret ya da fenomenal nesneler, her biri kendi içinde aynı Mutlak'ı yansıtan sonsuz sayıdaki aynaların işlevini yerine getirir. Bu metaforun benzerini, Budistlerin sudaki ay misalinde bulmaktayız: Çeşitli su birikintilerine yansımış ay, yansıma olarak pek çok aya bölünmüş olmasına rağmen, asli birliğini hiçbir zaman yitirmez. Bu aşamaya ulaşan kişi İslâm felsefesi geleneğinde 'iki göze sahip insan' (*zu'l-ayneyn*) olarak bilinir. Böyle bir kişi, sağ gözüyle Vahdet'i yani mutlak Hakikat'i, sol gözüyle de Kesret'i yani fenomenler âlemini görür. Vahdet ve Kesret'i aynı anda kavrayabilme yetisine ek olarak bu tip bir insan açısından önemli olan, bu iki düzlemin nihai kertede bir ve aynı şey olduğunu bilmesidir. Bu noktada bu kişi fiilen var olan her bir nesnede iki farklı yön görür: fena ve beka yönü... (B)eka yönü, ... nesnenin, Mutlak'ın taayyün etmiş bir sureti olması anlamında bir gerçeklik olarak algılandığı

yöndür. Yani bu, Mutlak'ın kendisini açıp izhar ettiği fenomenal bir surettir. Bu açıdan bakıldığında varlık dünyasındaki hiçbir şey gerçek dışı ve batıl değildir (İzutsu 1995: 25-32).

Ancak bireysel düzlemde gerçekleşebilecek, ortak kültüre dolaylı yansıyabilecek kadar 'özel' yaşanması gereken, aktarılamayacak bir aşama olan 'Mutlak Bilinç' ya da tasavvufun 'Mârifet' safhası, gündelik yaşam için çok uzak, sürekli canlı tutulması olanaksız bir hedeftir. Muhteşem çelişki şuradadır ki, bilinç-bireyin 'en bireysel' yaşantısı, bilincin/bireyin çözündüğü mistik esrime deneyimidir.¹⁰⁵ Bu yaşantıda değil özne-nesne, özne-özne ayrımı bile mevcut değildir: Her şeyi kapsayan 'tek bir özne', kendisine ulaşmaya çalışan 'âşık' bilinci eritmiş, yok etmiştir. Kuddûsi 'Ene'l-Hak' dediği için işkencelerle öldürülen Hallac-ı Mansur'un bu ifadesine açıklama getirir: "Enelhak diyen Dosttur, ben değilim!" (Schimmel 1969).

Bilincin, Doğa'dan Tin'e uzanan yolculuğunun sonunda 'âşık', 'Mâşuk'ta kaybolmuştur. Bir Hadîs-i Kudsî'de ifade edildiği gibi, "bir gizli hazine iken bilinmek isteyen Allah"ın, evreni yaratış nedeni, fânî bilincin, Mutlak Bilinç'i 'bilmesi' ile amacına ulaşmıştır.¹⁰⁶

'Bilen'in, bilgisiyyle yeryüzüne, fânî dünyaya dönmesi, dünyanın/maddenin kurallarına 'nesnenin gerçek bilgisiyyle' dönmesi demektir. Ahmed Faruki Serhendi (İmam Rabbanî) bu bilgiyle geri dönüşü büyük sufi Hasan-ı Basri örneğinde işler:

Hasan-ı Basri'den şöyle nakledilir: bir gün nehir kıyısında durmuş, karşıdan karşıya geçmek için bir kayık bekliyordu. O sıra Habib-i Acemi çıkar gelir ve orada bekleme sebebini sorar. Hasan-ı Basri 'kayık bekliyorum' der. Habib 'kayığa ne gerek var? Sende yakîn yok mu?' deyince Hasan-ı Basri 'Peki senin ilmin yok mu?' diye karşılık verir. Habib kayık yardımı olmaksızın su üzerinde yürüyerek karşı kıyıya geçer; Hasan-ı Basri ise kayık beklemeye devam eder. Hasan-ı Basri sebepler âlemine inmişti, dolayısıyla sebepler aracılığı ile iş görmek durumundaydı. Habib-i Acemi ise sebepleri aşmış ve görüş ufkundan tamamen kaldırmıştı, dolayısıyla da sebeplerin aracılığı olmaksızın iş görebilme durumundaydı. Fakat üstünlük Hasan'ındır, çünkü ilim sahibi olarak ayne'l-yakîn ile ilme'l-yakîni telif etmiş ve eşyayı (nesneleri) olduğu gibi bilmıştır. Haddi zatında kudret, hikmetin ardında gizlidir. Habib-i Acemi bir tür sarhoşluk (sekr) içindedir ve Fail-i Hakiki olan Allah'a sebeplerin dahil olmaksızın kesinkes inancı (yakîn) vardır. Ancak bu görü işin aslına uygun değildir, zira sebeplerin aracılığı vakıa (realite) gereğidir (*Mektubat/Serhendi*; Atalay 2009: 412-3).

Bilincin sadece 'nesne'leştirerek kavrama olduğunu, yani özne-nesne ayrımı temeline oturduğunu ileri sürmek yalnızca bir düşüncedir. Bilinç kendisini doğuran 'Bilinçsiz'in içinden, 'Mutlak Bilinç'e ulaştığı an dışında, çıkamaz. Bu özgürlük anı da aslında bir çıkış değil bir 'sarmalama/kapsama'dır. Yolculuğunun başında 'Bilinçsiz' tarafından sarılan bilinç, 'Mutlak Bilinç' yaşantısında 'Bilinçsiz'i sarar; daha doğrusu bilinçsizliğini lağveder. Başlangıçtaki 'Mutlak Bilinçsiz', 'Mutlak Bilinç' olmuştur.

Bilincin 'nesneleştirme' eylemi, bir anlamda farklı düzeyde bir 'özneleştirme'dir. Zira nesneleştirme, en ilksel düzeyden en gelişmişine bir 'ilişki' gerekliliğidir. Özne, ancak kendisinden farklı ve ayrı bir birimle ilişki kurabilir. Öznenin tanımının, ilişkilerinin tanımı olduğu savından yola çıkarsak, özne nesneleriyle bir bütündür. Bilinçli özne, kendisinin nesneleriyle ilişki içinde ayırdında olan insandır. Özne-nesne bütünlüğü, bilincin ayırıştırma dışında bütünleyici bir işlevi olduğunu da anımsatır. Bu ilişkiyel bütünleşme 'öznel sistem' içinde gerçekleşir.

Bilincin ayırıştırıcı özelliği hep vurgulanagelmıştır. Oysa ki gerçek bütünleşmeyi benlik ve benlik-bilinçliliği sağlar, mümkün kılar: Bilinç –esasında– ayırıştırmaz, bağlantılar/bütünleştirir. Bu sav kendilik ve nesnelerin birimsel bütünlükleri için de geçerlidir. Bilinç öncelikle nesneyi içine gömülü olduğu bağlamdan çıkarır, ayırıştırır. Bu ayırıştırma nesneyi tanımayı sağlamaz. Tanıma ve daha da önemlisi anlamlandırma için nesnenin farklı bağlamlara yerleştirilmesi, farklı mecazlarla tarif edilmesi gereklidir. Bilinç mecazlarla çalışır. Bilmek için bağlamak gereklidir. Bağlamak, anımsamaktır. Çok bağ, çok farkındalık demektir ve nesneyi ilk bağlamındaki yok/tek anlamlılığından farklılaştırır. Çok anlamlılık, çok mecazlılık demektir ve nesnenin bütüncül algılanmasına olanak verir. Tüm bu 'çok-anlamlılık/çok mecazlılık'la zenginleştirilmiş nesnenin ilk bağlamındaki yeri çok daha farklı olacaktır.

Ayrık parça-nesneler ile olan anlık gerçek ilişkiler hırpalayıcıdır ve çok-merkezli, dolayısıyla merkeziz bir dünyada savrulmaları içerir. Yaşantılar kopuktur ve anlamlandırılmaya olanak vermezler; salt yaşanır ve bir sonraki parça-nesne ilişkisine yerlerini terk etmek üzere kaybolurlar. Zıtlıkların –hoş ya da nahoş– sıvrılıkları boğar ya da acıtır. Benliğin parça-nesnelerdeki tüm bu zıtlıkları bütünleştirir-

ci gücü sivriliklerin budanmasını gereksinir, ki 'bastırma' (*repression*) savunma düzeneği ve ona eşlik eden üst düzey savunmalar bunu mümkün kılar. Yumuşayan zıtlıkların bir ve aynı kendiliğe ya da nesneye ait olduklarını fark etmek mümkün olur; uçlar bir araya getirilebilir: Benlik, bastırma ile *insanca* yaşanabilir bir dünyayı kurmuştur.

Zıtlıkların, tüm sivrilikleriyle bir araya getirilebildiği bir olasılık yine de mevcuttur. Bu, sembollerin alanıdır: Sembollerde birleştirme/aynılaştırma/bütünleştirme, yaşantıda bir ve aynı olma demek değildir. Bu nedenle bir sembol değişik durumlarda farklı algılanacak, görüngüleri tüketilemeyecektir. Sembolün gerçek gücü 'parça' landığımda ortaya çıkar: Parçalar tüm şiddetlerini engelsizce uygulayabilir; sürükler ya da dağıtırlar. Söz konusu olan, ayrışmamış ilkel parça-nesne ilişkilerinin şiddetidir. Zıt yüklü parçaları aynı kapta kaynaştıran, elbette ki filtreleme ('bastırma') işlevi sonrası benlik-bilinçliliğidir (Weisstub 1993). Benlik bilinçliliğinin ilk amacı, merkezî bir bütünlük yaşantısını kurgulamak ve bu kurgunun devamlılığını/korunmasını/gelişmesini sağlayacak ruhsal enerjiyi temin etmektir.

•

Bireysel 'ben bilinci' için geçerli olan, insanlığın 'ortak bilinç'i –ve kültür– için de geçerlidir. Bilincin tarihi, bir açıdan yayılma/genleşmenin (bilinçli olmayı fethetme), diğer bir açıdan ise kendi içine toplanmanın, merkezîleşmenin tarihidir (*Zentroverson*; Neumann 1974): Dışarıda rastlanan ve fethedilen 'nesne'ler, içeride 'özne'ye ait olarak yeniden tanınırlar. Bilincin bu niteliğiyle etkinliği 'anti-entropik'tir. İnsan 'anti-entropik' bir varlıktır; termodinamiğin ikinci yasasına, yani enerjinin dağılması prensibine karşı gelmektedir.¹⁰⁷

Canlı varlıklar için entropi 'ölüş süreci'ne karşılık gelir. Canlılar varlıklarını, sürekli enerji gerektiren bir toplanma-merkezîleşme (*santralizasyon*) ve sınırla(n)ma (*demarkasyon*) ile sürdürdükleri anti-entropik çabayla sağlarlar. Enerji zayıfladığında, çevrede ivme kazanan entropi, organizmaya sızar.

Canlı maddenin kendini yenilemesi döngüsel bir çerçeve içinde cereyan eder. Ölüm ve doğumun birbirini takip etmesi, farklı birim-

lerin ölümü ve doğumu olsa da, bütünden ayrıışmamış parçaların devinimi, bütünün süregiden canlılığını sağlar. Evrimleşme zaman ak-sı üzerinde bir tekerleğin spiralimsi devinimidir. Canlı maddenin ölümü hiçbir zaman yokluk değildir; yeni doğumları içkindir. Bu maddesel ölümsüzlüğün önkoşulu, madde olarak kalmak, ayrıışmamış olmaktır. Parça kendini *ayrı* bir tanımlama gayretine girmedikçe bütüne aittir; ölümsüzdür. Bilinç-lilik, ölümlülüğü doğurur.

Kendini maddeden ayrıışma üzerine inşa etmiş olan bilincin, be-kası için zorunlu olan şey, başlangıçta, maddenin dönüşümleri sıra-sındaki madde-bilinç bütünlüğünün kopmamasıdır, yani bilincin söndüğü geçiş anlarında, devamlılığı garantiye alabilmektir. 'Ruh', maddede yaşayabilmek için, maddeyi yaşatmak, onu denetimi al-tında tutmak, hükmetmek zorundadır. İçinde şekillenilen madde, 'anne'den başkası değildir. Kültür, maddenin (annenin) canlı, ulaşılabilir ve hükmedilebilir ve 'yeniden-yeniden doğurabilir' tutulması çabasını içeren *evvelinde* (amacında) ve *âhirinde* (sonucunda) 'bü-yüsel' nitelikte yöntem ve araçların dinamik birikimidir. "Çünkü bü-yü olan yerde ölüm yoktur" (Campbell 1992: 314).

Bireysel ruhun bitişi, bu durumda iptal edilmiş olacaktır. 'Mutlak-Ruh'un keşfi, maddeyi canlı tutma zorunluluğunu ilga eder. Madde ve beden, artık sadece araçtır:

Kalbin gıdâsı, Allahü Teâlâ'yı tanımak ve sevmektir. Çünkü, her şeyin gıdâsı tabîî husûsiyetine uygun olur... Helâkinin sebebi, Allahü Teâlâ'dan gayrı şey'lerin sevgisine dalmaktır. Bedeni kalb için korumak lâzımdır. Yok-sa, beden fânidir, kalb ise bâkidir. Hacıyı hacca götüren deve gibi, beden de kalbin binek hayvanıdır. Deve hacıya lâzımdır, hac deveye değil (Gazâlî, 1973: 62).

Antientropi, kültür'ün amacıdır. Ölümü bilebilen, bunu öncele-yebilen (*antisipasyon*) tek canlı insan, bilinciyle kendini ayırt et-mektedir ve onu ölümden kurtarmanın çaresi peşindedir. Varoluş ancak beden(-sellik)le mümkünse, asıl zayıf olan, kendi 'ayrı'-ksılı-ğının farkmdalığıyla, insanın yegâne oluş alanı olan bedenselliğiyle ve bedene, bu güvenilmez 'nesne'ye mutlak gereksinimiyle umar-sız kalan 'ayrıışmış-insan-bilinci'dir. Doğal varoluş içinde en zayıf olan, doğaya mutlak gereksinim duyan, ancak varoluşunu ona kar-şıtlık ve ondan ayrıışmışlık üzerine bina eden kültür insanıdır. *Kül-*

tür, zayıf'ın icadıdır; doğal (verili) güce alternatif bir kurgudur. Zayıfın (insanın/yüksek örgütlenmeli canlının), güçlüye karşı (doğaya/cansıza/düşük örgütlenmeli canlıya) karşı kendini varetmesine el veren bu kurgudur. İnsan, yokluğa (ölüme) farkındalıkla giden tek canlı varlıktır. Entropinin dehşeti ancak insana özgüdür. Aczini hisseder ve kendini, *hiç yoktan* inşa ettiği (yarattığı) alternatif kurgusal gerçekliğin gölgesine atar.

Kültür *tarihselliğiyle*, doğaya aykırı bir süreci ve hedefi içkindir; zira antientropiktir. Teleolojik (erek-bilimsel) çözümlenmesi, kültürün antientropik vasfını vurgular. Kültürün söylemi, doğanın döngüsel '...doğum → ölüm → doğum → ...' silsilesinde, canlı sistemlerin sahte-antientropik örgütlenmesini aşan bir zamansal devamlılık içeren, 'merkezde-toplanma' savlamasıdır. Döngüsellik hep yenibaştan oluşmayı, –bitkisel/hayvansal– tarihsiz bir varoluşun yinelenmesini içerir. Bu yazgıdan kurtulma kaygısı, insan-olma ayrıcalığını mümkün kılar. Tarihsellik, bilincin doğada içkin ölümlülüğü aşmasıdır; doğal anti-entropinin aldaticılığını fark etmek üzerine kurgulanır. Zira tarihsellik öncesi bilinç, doğaya (=bedene) mahkûm kaldıkça, hep yeniden çözülecektir.

Tarihsellik, yani zaman içinde varoluşun ve dolayısıyla varsayılan bir başlangıçtan çıkılarak katedilmiş yolun ayırında olmak *bi-linç* ile mümkündür. Binaen tarih bilinci, bilincin tarihi ile çakışır. Zira bilincin asli işlevi, 'kendi'nin, 'nesne'nin ve 'kendi-nesne' ilişkisinin bir ân ve 'hâl' içindeki farkındalığını, 'önce'nin yaşantısıyla ve 'sonra'nın beklentisiyle bağlamlandırarak anlaması ve anlamlandırmasıdır. Önce ve sonra ise tarihselliğin (aşkın/kurgusal) bileşenleridir.

Tarihselliği ile kültür'ün ve insan'ın öncesinde doğa ve beden vardır. Kültür, herhangi bir altbaşlığa gereksinmesiz, doğrudan, bedenle, bedensel varoluşla ilintilidir. Doğaya ait oluşuyla, bir yandan doğaya karşı(t) bir kurguyu oluşturan bilincin varoluşuna ve açılımına olanak vermesiyle, diğer yandan beden(sellik), doğa-kültür karşıtlık ve birlikteliğinde temel referans odağıdır. Kültür doğadan *öteye* bir sürecin taşıyıcısıdır. Dolayısıyla kültür, 'doğal veri' olan bedenin evrilmesi/çevrilmesine de karşılık gelir. Kültürlerin bedensellik söylemi, 'Kutsal'ın doğaya mesafesine bağlıdır. Ürpertici *numinosum*'dan, makine/robot/android nesnelliğiyle yeniden tasarımılanan be-

dene uzanan süreç, tarih-öncesinden günümüz modernitesine bilincin gelişim serüvenine karşılık gelir

Ruh beden'den çıkmak ister; zira onun zafiyetinden, yani ölüme açık olmasından korunmuş/kurtulmuş olmayı arzu eder. Önce doğanın döngüselliğinde fark ettiği 'yeniden doğuş'u ölümsüzlük adederek, bedeninin yeniden doğuşunu hedefler; kanının toprağa dönüşmesini, iskelet bütünlüğünün kaybolmasını engellemeye çalışır; özünü yıkımdan sakınmaya çalışır: Hem doğadan sakınır, hem doğaya öykünür. Ölüp yeniden doğabileceğini, yeniden doğduğunda, aynı kalmış olacağını, yenilenerek yaşama devam edebileceğini kurgular. Ancak iki yaşam arası bilinmezlik ve belirsizlik, insanın teslimiyetini gerektirir: Ürkütücüdür. Nihai çözüm, mutlak denetimdedir: İnsan, doğaya hükmetmeyi, en uç noktada da doğanın gerçekliğini bütünüyle ilga etmeyi kurgular. Kültür, nihayetinde ürkünç-yutucu doğa'yı ilga, 'esirgeyen-doğurgan doğa'yı yeniden kurgulayarak canlı tutma düzeneklerinin sistematizasyonudur. Büyü, din, bilim devamlılığında esas olanın büyü olduğunu, büyüünün ise önce doğaya öykünerek, sonrasında ondan ayrışma gayreti içinde, doğaya, kendi (zihinsel) dinamiklerini dayatan bir varoluş savaşıdan oluştuğunu unutmamak gerekir.* Karşıt taklitte başlar: Ruh doğayla başlar; onu ikame etmeye çalışır. Serpilip ayrıştıkça, artık doğa olmaz.onun karşıtı olur.

Bedenin yeri kültür içinde 'nesne' makamıdır. Zira kültürün (bilincin çökeltisinin) asli niteliği, doğayı öznesizleştirmek, nesneleştirmektir. Ve en yakın doğa niteliğiyle beden, bu kavramlaştırmanın nesnesidir. En maddeci düşünce sistemlerinde bile olan 'ruh' nüvesi, kendi varoluşunu önce maddesel varoluşa sızmakta, madde içinde sürüklenmekte arar. Ayrışma ile önce taklit, sonrasında denetim ve nihayet red ve hiç'leştirme ruhun doğayla ilişkisinin ana safhalarıdır. Ruh artık birincil olandır; tek-gerçek olandır. Ruh (mânâ) öncedir, beden (doğa/madde) sonradır. Kutsallık (öncesizlik) Mutlak-Tin'indir, doğa artık yaratıdır.

* Büyüde doğaya (doğanın gizine) öykünülür [taklid büyü], ya da dokunulur [temas büyü]. Din ve bilimin belirleyici olduğu yüksek kültür çıplak büyü-yü hem horgörür, hem de yasaklar/lanetler. Zira büyü –doğa taklidi ya da devamlılığı nedeniyle– dışıldır; eril'in doğurunu olduğu gibi yutanıdır.

İnsanlığın ve bilincin tarihi bu *çıkışsız* çabanın serüveni, Tin nihai ürünüdür.¹⁰⁸ İnsanın bütünleştirici niteliği, diğer canlılarda olduğu gibi yaşam süresiyle kısıtlı bir âna ve yalnızca kendi organizmik bütünlüğüne bağlı değildir. Tarihselliği, bu bütünleştirici işlevi, insanın var olduğu ve var olacağı zaman dilimine ve içinde bulunduğu çevreye yaymıştır. İnsan eylemliliği, kendisinin henüz var olmadığı geçmiş zamanları da, felsefi arayış ve bilimsel merak kisvesi altında oluşturmakta olduğu bütüne katmıştır. Yalnızca kendi 'insan tarihi'ni değil, gerek ruh, gerekse madde boyutunda canlı-cansız tüm varoluşların tarihini de kendi tarihine eklemektedir. Zaman aksı üzerinde varlığını sürdürdükçe bu bütünleyici işlev de sürecektir; sonu zamanın veya insanın sonuna bağlıdır.

Bütünleştirici işlevin başlangıçtan beri var olduğu ileri sürülebilir. Ancak ispatlanması için önce 'başlangıcın nerede başladığı' sorusu yanıtlanmalıdır ki, bu yanıt birtakım kanıtlanması olanaksız varsayımlardan öteye geçemez. Bütünleştiriciliği, insanın gelişim süreci içinde –yani bilinç eylemliliği paralelinde– artar tarzda tesbit edebildiğimiz ise açık bir olgudur. Bütünleştiriciliğin, ayrıştırarak kavrayan 'ben bilinci'nin yanı sıra, biraradalığı vurgulayan 'biz bilinci'nin de eylemliliğini içerdiği çok açıktır. Bilincin bütünleştiriciliği, insanda anti-entropik varlık tanımlamasını hak ettirecek kadar en üst gelişimine ulaşan ve insanı belirleyen bir niteliktir. Ve bu nitelik, eril ile dişil'i, karşıt oluşlarıyla değil, birbirini artırır/tamamlar işlevleriyle bir araya getirmektedir.

Ben bilincinin vardığı son aşamada, biz bilinci'nin benliği çözmeyen, ancak ayrımlaşmış bir formu haline gelmesi, bilincin oluşum serüvenine aykırı/çelişkili bir seyir gibi görünebilir. Ancak gerek nesneleştirilenin, 'özne'nin nesnesi' olma niteliği, gerekse daha ileri aşamalarda yansıtılanın ait olduğu yere, yani kendiliğe geri dönmesi ile birlikte olan 'bütünleşme', ben bilinci ile biz bilinci'nin ortak varoluşunu, *logos* ile *eros*'un, eril ile dişil'in kaynaşmasını gerektirir (*conjunctio*). Bilinç iki yönlü/işlevli bir vektördür. Başlangıçta 'ben' in, ürktüğü 'biz'in içinde erime kaygısı, yeterince güçlü ve güvenli benlik için artık bir hedeftir. Bilinçli birlikte varoluş, belki de insanın ve insanlığın nihai ütopyasıdır: 'Gerçek' ilişki burada başlar; özne özneye buluşur. Kimse kimseyi kullanma gereksinimi içinde değildir. Herkes kendisinde ve yine de ötekiyledir. Belki de

sözlük anlamıyla *homo sapiens sapiens* (bildiğini bilen insan) bilincine karşılık gelecek en tatmin edici tanımlamaya bu sayede ulaşmış oluruz: Özne nesneyi özne'leştirerek kendini nesne'leştirmiştir. Aynı zamanda bu etkileşimde oluşan plastik *bütünleşik özne* makamından nesneliğinin ayırdındadır. İşte tam bu durduğumuz yerde bazı etik atıflar vardır:

Ama zihin bilinçli hale geldiğinde, evrim ivme kazandığında, işte o zaman dikkatli olmanız gerekir. Dünyaya karşı özenli olmanız gerekir. Yolu yordamı öğrenmelisiniz. İşin püf noktalarını, sanatını, sınırlarını öğrenmelisiniz. Bilinçli bir zihin, bilerek ve özenle bütünü bir parçası olmalıdır – tıpkı bir kayanın bilinçsiz olarak bütünü bir parçası olması gibi (LeGuin 2011)

Okumuş olduğunuz kitabın, bir psikiyatr/psikoterapist tarafından yazıldığını, bu yüzden zorunlu olarak indirgemeci bir çalışmanın ürünü olduğunu vurgulamamın, savunulan varsayımların, 'tek' olası varsayımlar olamayacağına işaret etmesi bakımından gerekli olduğunu düşünüyorum. Gerçi, 'gerçekliğin dinamikleri'nin oluştuğu ve geliştiği alan olarak ruhsal örüntünün, tüm insanlık ve her bir insan için geçerli olduğu savından yola çıkmış bulunuyorum. Ancak yine de bu kısıtlı tek kişi ürününün, insanın zengin ve karmaşık mozaikini bütünüyle yansıtamayacağının, 'tamam' olmadığının da bilincindedim. Tartışma sürüyor.

NOTLAR

1. Mitolojinin eksenini, kaos'tan kozmos'a, varoluşa düzen getirme çabası kapsamında, insanın ve toplumun, varoluş içindeki yerinin belirlenmesidir. Mitler, dünyanın, bu dünya olmadan önceki haline, dejenerasyon öncesine, tanrıların/ataların zaman-ötesi serüvenlerinin yaşandığı orijinal dünya'ya ait öykülerdir. Var olan dünya, insanın tüm eylemleriyle birlikte, orijinal/gerçek dünyanın ve o dünyanın insanüstü sâkinlerinin eylemlerinin tekrarıdır; hakikilik kazanabilmek için tekrarı olmak zorundadır. Mitlerin anlattığı, ritlerde uygulanır; denenir/sınanır/pekiştirilir.

Kültürler, mitler ve ritlerin üzerinde oluşur, serpilir. Mitler kültürlerin omurgası ve zihnidir. Bireyleri ve toplulukları anlamlı bütünlükler içinde tutan çerçeve ve eksen öykülerdir. Mitsiz insan, mitsiz kültür yoktur. En erken dönemlerin mitleri, gerçeklikle birebir örtüştüğü varsayılan, onlarsız insanın ve topluluğun ne ve kim olduğunu, ne yapacağını bilemediği 'mutlak' öykülerdir. Mutlaklıkları, bilincin gelişim süreci boyunca yumuşar. Platon mitolojiyi alegorik kullanmış ve Homeros'ta ahlak dışı safsatalardan başka bir şey görmediğini ifade etmiştir.

"Ksenophanes'ten (İ.Ö. yaklaşık 565-470) bu yana, Yunanlıların, *mythos*'u yavaş yavaş, metafiziğe ilişkin ve dinsel her türlü değerden arındırdıkları herkesçe bilinir... *Logos*'a karşı olduğu kadar zamanla *historia*'ya da ters düşen *mythos* en sonunda 'gerçek olarak var olamayan' her şeyi belirtmeye başlamıştır" (Eliade 1993: 9).

E. B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) ve J. G. Frazer (*The Golden Bough*, 1890) gibi 19. yüzyıl kuramcıları mitleri bilimin ilkel (primitif) karşılığı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla mitlerin fiziksel dünya ile ilgili olduklarını, dış olayları açıklamak, ya da kontrol altında tutma işlevini gördüklerini iddia etmişlerdir. Tylor mitleri, açıklayıcı yönü öne çıkartarak ilkel kuramsal bilim olarak tanımlamış; Frazer, dış dünyayı kontrol etmeye yarayan, büyü niteliğiyle güç amaçlı ilkel teknoloji özelliğini vurgulamıştır.

Yirminci yüzyıl ise mitleri daha farklı konumlandırır. B. Malinowski, bilimin kontrol edilebilir dış gerçeklik, mitlerin ise kontrol edilemeyen dış gerçeklik hakkında olduğunu söyler. Mitlerin ele alınışında odak dışarıdan içeriye kaymaya başlamıştır. F. Nietzsche, S. Freud, C. G. Jung vb. ile iyice açığa çıkartılmıştır ki, mitler esasında iç gerçeklik hakkındadır; dış dünyaya yansıtılmış bireysel ya da ortak psikolojik içeriklerdir. *Psikodinamik çözümleme* yaklaşımı ile mit artık bilime aykırı ya da bilim dışı değildir, zira -artık- mit, dış gerçekliğin bilgisini taşıma iddiasında değildir.

Psikanalitik yaklaşımda mitler rüya modeline göre yorumlanır. Bilinçdışının dışavurumu/açıığa çıkışı olarak ele alındığında, mitlerde, zorlayıcı dış gerçeklikten patolojik kaçış denemeleri kurgulanabilir. Mit yorumu, bilinçdışının biçim ve içerik kurgularıyla koşuttur. Bilinçdışı kaynaklı verileri nasıl anlamaya çalışıyorsa, mitleri de benzer tarz ve içerikle yorumlarız. Mitler psikososyal gelişimin açıklanmasında da yardımcıdır. Benlik psikolojisi okulu, mitlerde kültürel paylaşım bir savunma mekanizması teşhis eder. O. Pfister de mitlerin terapötik potansiyeline dikkatimizi çekmiştir.

2. İslam ve İslamiyet arasında ayırım yaparken A. Y. Ocak'a atıfta bulunuyorum: "İslâm, doğrudan doğruya esasları Kur'ân-ı Kerîm'e dayalı olup Hz. Muhammed tarafından insanlığa bildirildiğine inanılan ilâhî mesajı belirleyen bir terimdir, ki bu bizzat Kur'ân'da da bu çerçevede kullanılmıştır... İslâmiyet ise, bu ilâhî mesajın Müslümanlar tarafından pratiğe geçirilmesi sonucu, yaşanan, kültürleşen biçimdir" (Ocak, 1996). Türkler Müslüman Araplar'ın şahsında ve onların 'cihad' anlayışı bağlamında İslamiyet'le karşılaşmışlar; 'İslamiyet' pratiğini ilk olarak, kendilerine yabancı bir tarih ve kültürün temsilcilerinde görmüşlerdir. İslamiyet teriminde vurgulanan bir sosyal yaşam biçimi ve aidiyet (*ümmet*) bağlayıcılığıyken, İslam daha 'bireysel' bir kapsam gösterir, 'ilişki'ye gönderme yapar ve bu ilişkiyi 'kulun Allah'a teslimiyeti' şeklinde tanımlar. İslamiyet öncesi Türk toplulukları kendi sosyokültürel devamlılıklarında ilk anda ortaya çıkan kopuşu, sonraki yüzyıllarda 'İslam'la buluşmalarında aşabilmişler; 'Türk-İslam Ruhu' olarak tanımlayabileceğimiz 'bağdaştırmacı' (*syncrétique*) inanç sistemini inşa edebilmişlerdir. Bu konu ilerki bölümlerde ayrıntısıyla ele alınacaktır.

3. Gerçekliği, öznel değerlendirmeden bağımsız varolduğu düşünülen 'nesnel gerçek'ten farklı olarak, 'öznel gerçek-lik', yani 'nesnenin özne üzerindeki etkinliği' olarak ele alıyorum. Özneyi etkileyen her şeyin 'öznel' gerçekliği söz konusudur: Varsam (halüsinasyon), sanrı (hezeyan) gibi patolojik olgularda ya da inanç sistemlerinde varlığı sorgulansa da, özne için, etkisi altında kaldığı nesne, bütünüyle gerçek'tir; zira etkin'dir. Özetle, özne için 'gerçeklik', etki alanında bulunduğu nesnelerle etkileşiminin dinamiklerinden oluşan, kurgusal/eylemsel bir örüntüdür. Bu nesneler iç ya da dış nesneler olabilir. İçerisi ve dışarısı arasındaki ayırımı yapan, öznenin merkezî kurumu ve bilinç'in taşıyıcısı olan benlik'tir. Kendi iç gerçekliği ve ortak bilincin 'gerçek' olarak kabul ettiği dış gerçeklik arasında ayırım yapabildiği ve iç gerçekliğini, ortak bilincin normları dahilinde dış gerçekliğe uyumlu olarak değerlendirdiği sürece birey, ait olduğu grupla/kültürle büyük çatışmalar yaşamaz.

4. "Yorumbilim genellikle, yorumlama sanatı veya bilimi diye tanımlanır. 17. yy.'da Kitab-ı Mukaddes metinlerinde bulunduğu varsayılan Tanrı mesajının örtüsünün kaldırılması ve yeniden yapılandırılması amacıyla Kitab-ı Mukaddes metinlerinin doğru yorumlanışını sağlamaya çalışan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Yorumbilim terimi çoğu kez, Yunan tanrıların ulaşı ve aynı zamanda dolandırıcıların, hırsızların, kumarbazların tanrısı olan Hermes'e kadar geri götürülse de kelimenin gerçek etimolojisi tartışmalıdır... 18. yy.'m sonlarında ise yorumbilim

yazınsal metinlere ve tarihsel dönemlere uygulanmak için genişletilmeye başlandı; iyi bilindiği gibi yorumbilimi insan güdülerini ve davranışını anlamının hizmetine sunan, onu doğal bilimlerin yöntemine alması bir 'yöntem' yapmaya çabalayan kişi de Dilthey'di" (Chessik 1992: 201).

5. "Hazret-i Resul Aleyhisselâm zamanına yakın, Bayat boyundan Korkut Ata denilen bir er ortaya çıktı. Oğuz'un o kişi tam bilicisiydi. Oğuz'un içinde veliliği açıkça görülmüştü. Ne derse olurdu. Gaibden pek çok haber söylerdi. Hak Teâlâ onun gönlüne ilham verirdi... Korkut Ata Oğuz kavminin müşkülünü hallederdi. Her ne iş olsa, Korkut Ata'ya danışmadan yapmazlardı. Her ne buyursa kabul ederlerdi. Sözü'nü tutup yerine getirirlerdi" (Güngör 1984).

6. 'İnsanın tanımladığı bir evrende var olan insan' aynı zamanda 'kendini vareden insan'dır. Bilinçli varoluş, kendini oluşturma, var etmedir; etkin eylemliliği gerektirir. Bilincin oluşumunu, edimlerini ve bilinçlilik ayrıcalığının getirdiği sorumlulukları, insanı insan yapan nitelikler olarak ele aldığımızda Varoluşçu Felsefe'nin insan tanımlamasına yaklaşımlar oluyoruz. Ancak insan tanımlamasında bilinci bu denli ön plana çıkarmak 'bilinç = insan' anlamına gelmemektedir. Bilinç, insan için çok önemli bir kazanım da olsa, bütünü demek değildir. İnsan bilinçli olduğundan çok daha fazla bilinçsiz; özne olduğu kadar da nesnedir. İnsan dışındaki kalan varlıkların 'özne'liğini ancak insanbiçimci (*antropomorfik*) söylemle varsayabiliriz; bilemeyiz. Ayın ışığının, güneş ışığının yansıması olduğu gibi, nesnelere yakıştıracağımız öznellik hali, kendi öznelliğimizin yansıtılmasından başka bir şey değildir.

7. Mutlak anlamlarıyla 'bütün' ve 'bütünsellik' içinde bilinçten söz edebilmek için, herşeyi kapsayan/kaplayan matriksin sair elemanından kendini ayırıştırma gayretindeki bir 'ayrık' birimi, ayırış(tır)ma yetisine sahip bir zihinsel örgütlenmeyi varsaymak zorunludur. Bu zihinsel örgütlenme, bütünün birden çok sayıdaki biriminin bir araya gelmesiyle oluşan topluluklara da mal edilebilse dahi, en gelişmiş ve karmaşık, dolayısıyla da ayrılmış formu *tek bir insan*'da vücut bulur. 'Ortak bilinç', bir sosyokültürel sistemin üyelerinin -zamanın bir yerinde- paylaştığı 'asgari müşterek' dünya görüşünde yansır. Ortalama bireyin kendini ve ötekini nasıl algıladığı, nesne ilişkilerini nasıl anlamlandırdığı ve nesneleri kavrama/kavramlaştırma sistematığı, söz konusu sistemin tekil üyelerinin *bilinç tabanını* oluşturur. Bireysellik bu ortak bilinç tabanından ayrışmanın nitelik ve niceliğine göre şekillenir. Birden çok birimin *ortak* bilinci, *bireysel* bilinçten her zaman daha az ayrılmış, -bir değer vurgusuyla ifade edecek olursak- daha az gelişmiştir. 'Ortaklar', ortak bilinci şekillendirebilmek için kendi farklılıklarından, bireyselliklerinden -az ya da çok- taviz vermek zorundadırlar; zira farklılıkların vurgulanması *nifak* doğurur, ortaklığı/'farklı olanların bir ve aynılığı illüzyonu'nu bozar, ortak bilinci sarsar (sorgular). Bireysel bilincin dominansı, ortak bilincin düşmanıdır; bu vurgulamanın tersi de doğrudur. Elbette ki bireylerin bilinç düzeyi, biçim ve içerikleri, ortak paylaşımdan farklılıklar gösterecektir. Ancak bu bireysel bilinçleri taşıyan ve mümkün kılanın, bazen de ketleyen ortak bilinç olduğunu, özellikle zorlanmalarla karşılaşan toplumlarda, bireysel bilinçlerin, ortak bi-

linç düzeyine gerilediklerini, yani zorlanmanın bireysellikten vazgeçmeyle karşılanmaya çalışıldığını unutmamak gerekir. Ayrıca, toplumsal zorlanmalarda, ortak bilincin de genel bir gerileme yaşadığı ve tüm bireylerini de taşıyıcı taban olarak kendisiyle birlikte geriye çektiği, arkaik duygu ve düşünce şemalarına zorladığı göz önünde tutulmalıdır.

8. Bu saptamanın çıkarımı şudur: Kendilik gibi nesneler de bilincin oluşumuna ikincil büyüklüklerdir. 'Başlangıç'ta, yani 'bilinçlilik öncesi'nde dar anlamıyla kendilik ve nesne kavramlarından söz edemeyiz. Zira her türlü ayırım ve ayırışım bu ayırım/ayırışım işlevinin varlığını, yani bilinçliliği gereksinir.

9. "Dünyadaki nesnel durumu değerlendirebilmek yolunda ben-bilinci özne için çok gereklidir. Bilgi(lenme) gibi özgül ve üstün bir yansıma ile uğraşırken özne bir şeyler bilmekle kalmaz, bunun yanı sıra bildiğinin bilincini de taşır... Ama bu söylenenler doğruysa, paradoksal gibi görünen bir durum çıkar ortaya. Şu ya da bu nesnenin bilincini taşıırken, aynı zamanda, hem kendimin, yani bilen öznenin ve hem de kendi bilgi(lenme) ediminin bilincine sahip olabilir miyim acaba? Bir nesne üstüne bilgi(lenme)nin, bilen özne ile onun bilgi(lenme) ediminin bilinebileceğini varsayan bir savın benimsemesi, çözülmez bir mantıksal paradoksa yol açmaz mı?... bilen özne, kendi öz deneyinin nesnesi, yani kendi öz bilgi(lenme)sinin nesnesi olamaz. Çünkü deney, dışsal nesneler evreniyle ilintilidir... her sistem, kendisinden ayrımlaşan nesnelerle ilintili bilgiler toplar. Ama sistem, kendi gerçekleştirdiği bilgi toplama süreciyle ilintili bilgileri toplayamaz... Peki ama bu şekilde formüle edilen paradoksun çıkış noktası nerededir?... Gerçek şudur ki, ben-bilinci bir bilgi(lenme) olsa da, bu bilgi(lenme) tümüyle özel bir türdendir. Her zaman uğraşmakta olduğumuz apaçık bilgi(lenme)den ayırımı dolayısıyla, ona saymaca olarak, 'apaçık-olmayan bilgilenme' diyebiliriz. Bilgisel sürecin amacı, apaçık bilgi(lenme)nin sağlanmasıdır. Apaçık-olmayan bilgi(lenme), apaçık bilgi(lenme)yi sağlamak yolunda bir araç olarak karşımıza çıkar... Bu sorunun, çözüm yollarından biri şu savdan ibaretti: Ben'in kendisine karşı içsel-düşünce tavrı, her türlü bilgi(lenme)nin temel ilkesini belirginleştiriyordu (Kant). Bu içsel-düşünsel tavrı formüle eden yargı, kesinkes tartışılmaz ve çürütülmez sayılıyordu. Bu düşünce tarzında, bilgilenme üstüne kuramsal bilgisel içsel-düşünme, Ben'in kendi üzerine katlanıp düşünmesi olarak yorumlanıyordu... Bireysel her bilgi(lenme) edimi, ben-bilincini varsayar. İnsan, bu apaçık-olmayan bilgi(lenme)yi apaçık bilgi(lenme)ye dönüştürmeye, ben bilincini içsel düşünmeye çevirmeye çalışabilir. Böyle bir durumda, özne, kendi öz coşkularını çözümler, ruhsal yaşamının akışını gözler, Ben'inin özünü açıklığa kavuşturmaya çalışır, vb. Öyle görünüyor ki, bu içsel-düşünme edimi içinde Ben, düpedüz, kendi kendisiyle karışmaktadır. Ama, gerçekte durum yine böyle değildir. Çünkü her içsel-düşünme edimi, bir yorum, bir kavrayış edimidir. İmdi, bu da, her zaman, belirli kavrama araçlarını, belli bir semantik bağlar çerçevesini varsayar. Bu çerçeve dışında, içsel-düşünme olanaksızdır. Bu arada, içsel-düşünmenin varsaydığı semantik çerçeve, bu aynı edimde yansımaz, ama 'oradan kaçarak', aracının, apaçık-olmayan bir bilgi(lenme)nin niteliğiyle ele geçer... Ben'in kendisi, en azından kısmen, içsel-düşünme ediminden 'kaçar'; çünkü, kendi öz içsel-düşünmesinin nesnesi olursa, özne ol-

mak niteliğiyle bu edimi kendisi gerçekleştirmek zorunda olur. İmdi, bu demektir ki, içsel-düşünmenin öznesi olarak Ben, bireysel bilincin sınırları içinde bulunduğumuz sürece içsel-düşünsel değildir" (Lektorski 1989).

10. "Burada 'zihinsel nesne' derken, kafatasımızın içinde ve beynimizin herhangi bir yerinde, bir kum tanesinin, ya da en azından bir lekenin ortaya çıktığı gibi ortaya çıkmış bir nesneden söz etmediğimiz açıktır. Hatta bu zihinsel nesnenin doğuşunun nedeni olarak, beynin herhangi bir hücresinde, ortaya çıktığının kabul edilmesi gerektiğini sandığım belli belirsiz fiziksel değişimler de ayrı bir konudur. Zihinsel nesnelerin ne olduğunu ve bunların yerinin neresi olduğunu soranlara verilecek en uygun yanıt 'Düşte gördüğümüz bir dağ ve onun yeri nasıl şeylerse zihinsel nesneyle onun yeri de öyle şeylerdir.' olabilir. Bir de zihinsel etkinliklerimizin nesnelerinin tasarımlar olduğu kabul edilse bile, ne türden olursa olsun, bir takım nesnelerin bir zihinsel edim olan kavrayışla nasıl özdeş olacağı sorulabilir. Oysa bu, zihinsel edimlerin özelliğidir. İnsanda, biri tasarım kuran, öteki de o tasarımı kavrayan, olmak üzere iki ayrı öznenin bulunduğu düşünülemez. Bir tasarımın ortaya çıkışı onun kavranışıyla aynı şeydir" (Hacıkadıroğlu 1988).

11. "İnsan tek tek nesneler ve bunlar arasındaki ilişkilerden doğan olaylar dünyasında yaşar. Ancak insanların dünyasını, insansal dünyayı oluşturan öğeler salt nesnelere ilişkin gerçeklikler midir? Bu kadarla yetinilebilir mi? İnsanın asıl etkinliği nerede? 'İnsanı insan yapan ne?' sorusu artık burada büyük bir önem kazanır. Anlam yüklediklerimiz, anlam verdiklerimiz 'yalın' nesneler midir? Hiç kuşkusuz hayır. Yalın nesne de ne? Başlangıç olarak böyle bir alandan (tek tek nesnelerin yer aldığı dünyadan) yola çıkılıyor kuşkusuz; ama asıl insansal olanı bundan sonra başlıyor: Kavram kurmaktan başka bir etkinlik değil bu da" (Çotuksöken 1989).

12. "Freud'un bilinçdışını ve bilinçdışındaki gizli cinsel ve saldırgan dürtüleri tanımlaması psikanalitik kuramın temelini oluşturur ve dürtü kuramı ya da altbenlik ruhbilimi olarak adlandırılır. Bu kurama göre nevrotik belirtilerin kökeninde bilinçaltındaki gizli dürtülerin benliğin kendini korumaya yönelik dürtüleriyle çatışması yatar...

"Freud, gözlediği bazı klinik tabloları açıklamada ve tedavi etmede mevcut psikanalitik açıklamalarının yetersiz kalması sonucunda kuramında değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır. Dürtü kuramı şu üç klinik bulguyu açıklamada yetersiz kalmıştır: (i) savunma düzeneklerinin bilinçdışı olması durumu, (ii) suçluluğun çoğunlukla bilinçdışı olması ve (iii) suçluluğun bilinçdışı cezalandırılma gereksinimine yol açması. Bu klinik bulguların ikili (bilinç-bilinçdışı) bölgesel modelle açıklanamaması sonucu, Freud 1923 yılında üçparçalı yapı kuramını ortaya atmıştır. Bu kurama göre ruhsal aygıt üç ruhsal yapıdan oluşur: altbenlik, benlik ve üstbenlik (id, ego, superego).

"Freud'un yapı kuramı benlik ruhbilimi'nin temelini oluşturur. Bu kurama göre benliğin (ya da üstbenliğin) ruhsal yapıya ait (üç yapının birbirleri arasındaki) ve çevreyle ilgili çatışmalarla nasıl başettiği önem taşımaktadır. Yapı kuramının ortaya atılmasıyla birlikte 'benlik' kavramı eski anlamından farklı, yeni bir boyut

kazanmıştır. Bu kavramın geliştirilmesi ve benliğe yeni işlevler yüklenmesi sonucu benlik ruhbilimi dürtü kuramını reddetmeden farklı kavramları bu kuram içine yerleştirme şeklinde bir gelişim göstermiştir...

"Benlik' kavramıyla ilgili diğer bir önemli gelişme benliğin çatışmadan özerk, uyuma yönelik işlevlerinin dikkat çekmesidir. Bu konuda önemli düşünceleri olan kişi Hartmann'dır. Hartmann 'çatışmadan bağımsız benlik alam'ından söz etmiştir. Hartmann'a göre bazı benlik işlevleri uygun ortamda çatışmadan bağımsız olarak gelişmektedir. Düşünme, öğrenme, algı, motor işlevler ve dil gibi bazı işlevler buna örnektir. Hartmann bu işlevleri benliğe atfetmiş ve bu işlevleri 'ikincil özerklik kazanmış işlevler' olarak tanımlamıştır. Daha sonraları gerçeği değerlendirme, dürtü denetimi, düşünce süreçleri, yargı bütünleştirici işlevler gibi benlik işlevleri tanımlanmıştır. Gabbard, Hartmann'ın benliği altbenlikten uzaklaştırıp dış dünyayla ilişki içine koyduğunu savunur. Hartmann bu açıdan bakıldığında kendilik ruhbilimine giden yolda önemli bir adım atmıştır.

"Hartmann'ın psikanalitik kurama önemli bir katkısı benlik ile kendiliği ayırmasıdır. Bu kavramlar üzerindeki tartışmalar uzun zamandan beri sürmektedir. Freud'un Almanca'da 'ben' anlamına gelen *das Ich* kavramını çok yönlü kullandığı iddia edilir. Hartmann Freud'un yazılarında kullandığı 'das Ich'in iki farklı anlamından söz etmiştir. Freud *das Ich*'i bazı durumlarda kişinin iç yaşantısını tanımlamak amacıyla kullanmıştır. Bazı durumlarda ise bu kavram ruhsal bir yapıyı tanımlamakta, adlandırmaktadır. Strachey'nin Freud'un eserlerini İngilizceye çevirirken 'ego'yu *das Ich*'e karşılık olarak kullanması bu kavramla ilgili karışıklığı daha da artırmıştır. *Ego* kavramının Freud'un 1923 yılında ortaya attığı üç parçalı modelde ruhsal yapılardan birine karşılık gelmesi, terimin önceki kullanımlarında 'kişinin iç yaşantılarına karşılık gelmesi' özelliğini gölgede bırakmıştır. Hartmann üç parçalı modelde ruhsal yapılardan birine karşılık gelen *das Ich*'i *ego* (benlik) olarak adlandırmış, Freud'un 1923 yılından önce kullandığı şekliyle *das Ich*'e karşılık olarak *self* (kendilik) kavramını önermiştir. Hartmann Freud'un 1923 yılından önceki yazılarında *das Ich* kavramının 'kendilik', yani kişinin kendisi anlamına geldiğini göstererek bu karışıklığı açığa kavuşturan ilk kişi olmuştur. Hartmann'a göre benlik ruhsal aygıtın diğer düzenekleri olan altbenlik ve üstbenlikle ilişki içindedir. Kendilik ise diğer nesnelerle ilişki içinde olan bir bütünlüğü temsil etmektedir. Kohut Hartmann'ın kendiliği benlikten ayırması girişimini götürürde basit ama psikanalitik metapsikoloji açısından son derece önemli bir adım olarak niteler...

"Benlik ruhbilimi, dürtüleri (cinsellik ve saldırganlık) temel olarak alır ve nesne ilişkilerini ikincil olarak görür. Benlik ruhbilimine göre, nesne, dürtülere bağlı gerginliğin boşaltılması için gereklidir. Oysa nesne ilişkileri kuramı'na göre, dürtüler ilişki içinde ortaya çıkar. Hatta bazı nesne ilişkileri kuramcıları (özellikle Fairbairn) dürtülerin gerginliğin boşaltılmasından daha çok nesne aramaya yönelik (*object seeking*) olduğunu savunurlar. Freud'un düşüncelerinde nesne ilişkilerinin temellerine bakıldığında, Freud'un kişilik gelişiminde özdeşim kavramı üzerinde durduğunu görürüz. 'Benlik ülküsü' ve üstbenlik kavramlarının özdeşim süreciyle yakın ilişkisi vardır. Bu bağlamda insanlararası ilişki (nesne ilişkisi) yalnızca 'dürtü boşalımı' için değil, aynı zamanda 'dürtünün düzenlenmesi' için gereklidir. Sonraki nesne ilişkileri kuramcıları dürtülerin varlığını koruyarak özdeşim, içe

alım ve yansıtma gibi düzeneklerle nesne ilişkilerinin gelişim sürecini açıklamaya çalışmışlardır (Michael Balint, Edith Jacobson, Otto Kernberg, Melanie Klein, D. W. Winnicott, Margaret Mahler). Bazı analistler ise (W. R. D. Fairbairn, Harry Guntrip, Harry Stack Sullivan) dürtülerin önceliğini reddederek ilişkiye daha büyük önem vermişlerdir. Dürtü kuramının önceliği ne olursa olsun nesne ilişkileri kuramcıları insan gelişiminde içselleştirilmiş nesne ilişkilerinin önemi üzerinde dururlar. Nesne ilişkileri kuramcılarına göre, 'iyi' ve 'kötü' olarak ikiye bölünmüş (*splitting*) içselleştirilmiş nesnelerin bütünleşmesi gelişimin temelini oluşturur...

"İnsanın gelişiminde insanlararası ilişkiye vurgu yapan diğer bir psikanalitik kuram ise kendilik ruhbilimi'dir. Kendilik ruhbiliminin nesne ilişkileri kuramıyla benzerlikleri ve farklılıkları, bu kuramın psikanalitik kuram içine yerleştirilmesini kolaylaştırabilir.

"Psikanalitik kuramda insanın ruhsal gelişimi açısından önem taşıyan insanlar 'nesne' ve bu insanlarla ilişkiler 'nesne ilişkileri' olarak adlandırılmıştır...

"Nesne ilişkileri kuramına göre insan gelişim dönemlerinde yakın ilişki içinde olduğu kişilerin belli yönlerini içselleştirir. Daha önce de belirtildiği gibi gelişim dönemlerinin başında nesne ikiye ayrılmıştır. Nesne ilişkilerinin gelişimi sürecinde zihindeki nesne temsiline iyi ve kötü yönleri birleştirilir ve nesnelerin zihinsel temsillerinin oluşturulması süreci tamamlanır. Nesne ilişkileri kuramına göre gelişimin erken dönemlerinde içselleştirdiğimiz kendilik ve nesne temsilleri (*representational world*), kendiliğin şekillenmesi ve diğer insanlarla ilişkilerimiz açısından belirleyicidir.

"Kendilik ruhbilimi kuramına göre insanlararası ilişki ruhsal gelişim açısından büyük önem taşır. Kuram özellikle erken gelişim dönemlerinde çocuğun bakımını üstlenen insanlarla ilişkisi ve bu ilişkinin insan gelişimine etkileri üzerinde durur. Bu açıdan bakıldığında kendilik ruhbilimi kuramıyla nesne ilişkileri kuramı arasında benzerlik vardır.

"Buna karşılık bu iki kuram arasında içselleştirme (*internalization*) süreçleri açısından temel farklılıklar vardır. Kohut bu farklılığı dönüştürerek içselleştirme kavramıyla ortaya koymuştur... Kendilik ruhbilimi kuramında nesnelerin belli özelliklerinin içe atılması ya da iç temsillerinin oluşturulması söz konusu değildir.

"Jaenicke, Kohut'un geliştirdiği kendilik ruhbilimi kuramını 'iki kişi ruhbilimi' (*two-person psychology*) olarak tanımlar. Nesne ilişkileri kuramı içselleştirilmiş nesne ilişkileri üzerinde durur. Nesne ilişkileri kuramına göre kendilik ve nesne temsilleri ruhsal yapının temel taşlarıdır. Kendilik ruhbilimi ise kişinin bütünlüğünü ve benlik saygısını sürdürebilmesi için diğer insanlarla ilişkinin (gerçek nesneyle ilişki) önemi üzerinde durur.

"Kendilik ruhbilimine göre nesneler bir bütün olarak ya da temsili parçalar (kısmi nesneler) şeklinde içselleştirilmez. Zihinsel nesne ya da kendilik temsilleri Kohut'un tercih etmediği kavramlardır. Kendilik ruhbiliminde kendilik nesnesine ait işlevlerin içselleştirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla kendilik ruhbilimine göre kendilik, nesne ilişkileri kuramında olduğu gibi kısmi nesne ve kendilik temsillerinin bir araya gelmesinden oluşan bir bütün değildir" (İşcan 1995).

13. "Back'e göre kendilik, kabaca kişinin kendisiyle ilgili algılamalarının toplamından oluşur; yani kişi kendisini nasıl görüyorsa odur. Kendiliğin ruhsal kay-

nakçada niyetlerin, yeteneklerin, arzuların ve değerlerin birbiriyle bütünleştirildiği ruhsal bölge; zihnin diğer bölümlerini eşgüdümlü hale getiren zihinsel yapı; bireyin duygularının, tutkularının ve amaçlarının içsel, bilinçli veya bilinçdışı olabilen 'tasarımı'; zamanda, uzayda ve duygusal durumlarda sürekliliğe sahip olan kişisel kimlik gibi çok çeşitli anlamları vardır... Kohut başlangıçta psikanalizin yapısal modeline (yani altbenlik [id], benlik [ego] ve üstbenlikten [superego] oluşan üçlü yapılar modeline) bağlı olarak çalıştığı dönemde kendiliği, bu yapıların yanında zihinde yeralan, ancak onlardan farklı bir kavramsal yapı olarak tanımladı. Ruhsal aygıtı (*psychic apparatus*) oluşturan benlik, altbenlik ve üstbenlik, kişinin gündelik yaşantısına göreceli olarak uzak özgün soyutlamalardı. Kendilik ise kişinin yaşamıyla ve doğrudan kendisini nasıl yaşadığıyla bağlantılı bir kavram olarak, zihinsel aygıtın (*mental apparatus*) içeriğini oluşturuyordu: 'Kendilik zihnin bir bölümü (*agency*) olmayıp, zihnin içinde yeralan bir yapıdır. Çünkü (a) içgüdüsel enerji yatırılmıştır ve (b) zaman içinde sürekliliğe sahiptir, kalıcıdır... O halde kendilik, nesnelerin tasarımlarına eşdeğer sayılabilir, zihinsel aygıtın (*mental apparatus*) içeriğindedir, fakat zihinsel aygıtı yapan öğelerden biri değildir.' Ancak daha sonraları Kohut üstyapılaşmış kendilik (*supraordinate self*) kavramını geliştirerek benlik, altbenlik ve üstbenlik gibi yapısal modele ait kavramları ve açıklamaları bıraktı. Kohut'un ulaştığı son tanıma göre kendilik, insanın ruhsal evreninin merkezî ve yaşam gücünün kaynağı olan; kendisini oluşturan parçalarının toplamını aşan, yani onlardan daha büyük ve tam anlamıyla bilinmeyen en üst ruhsal bölümdür" (Türkçapar 1995).

14. Paradigma, "bir tarafta ... belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü'nü temsil etmektedir. Diğer tarafta da bu bütünün içinde bir tek unsur söz konusudur: Model yahut örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman olağan bilimdeki bütün diğer bulmacaların çözülme temeli olarak kesin kuralların yerine kullanılabilen somut bulmaca çözümleri" (Kuhn 1982).

15. Kişinin ruhsal yapılanmasını oluşturan kendilik ve nesne imgeleri, benliğin, dolayısıyla bilincin, bu tasarımların duygu-duyumsal (*afektif*) ve beden-duyumsal bağlantıları tarafından kapılıp sürüklenmediği sürece, benlik bilinci için bir 'şey', bir nesne niteliğindedirler. Burada yaşantıya kapılma/sürüklenme ile bilinçliliğin birbirine karşı kutuplar içinde yer aldığını ileri sürmüş bulunuyoruz. Duygu-duyum, çok yoğun olduğu anlarda bilincin söndürücüsüdür; bilinç, yaşantının yoğunluğuna kapılıp sürüklenir; nesne özneyi işgal eder. 'Bilinçli yaşantı'nın devamlılığı çok iyimser bir fantezidir: Yaşantının duygusal/coşkusal gücünün zayıf olduğu durumlarda bir dereceye kadar mümkündür. Yaşantının yoğunluğunun, kendini 'kaptırabilme/bırakabilme' derecesi, yani duygu/coşku yoğunluğu ile orantılı olduğunu göz önünde tutacak olursak, ayrıştırma, tanımlama ve yeniden (bilinçli) bütünleştirme gayretindeki bilincin, güçlü yaşantılara ne kadar dirençsiz olduğunu anlayabiliriz.

16. Erich Neumann, mitleri araştırma ve yorumlama alanında en önde gelen kuramcılardandır. Diğer birçok mit-bilgini gibi, mit araştırmalarını, insan'ın ve ruh'

un araştırılması olarak görür: Kuramsal yaklaşımında mitler, soyoluş ve bireyoluşun parlak bir aynasıdır. Tüm kuramcılar gibi, bazı abartılı yanları olsa da, Neumann'ın mit yorumlamaları bu alandaki en gelişmiş ve 'özel gerçekliğe en uygun' çözümlemelerdir. Psikomitoloji olarak adlandırılabilir bu alandaki saptamalarının hakkını verebilmek ve yeni araştırma bulgularıyla koşutluklarını görebilmek için, Neumann'ı alegorik bir bakışla değerlendirmek, gündelik mantık dizgelerinin somut gerçekçilik tuzağına düşmemek gerekir. Neumann tarihsel süreçleri ve olguları da göz önünde tutmasına rağmen, esas olarak 'insan ruhu'nun öyküsünü, bilinç-bilinçdışı ilişkisini anlatmakta/yorumlamaktadır. Burada doğrudan Neumann'ın zengin külliyyatına atıfta bulunuyorum.

17. *Uroboros*: Bu sembolün kökeni Gnostik'lere kadar gider. Bir yuvarlak bütünlük ve devamlılık oluşturacak biçimde kendi kuyruğunu ısırarak ejderha ya da yılan şeklinde resimlenir. Yaşamın ve zamanın sürekliliğini temsil eder. İ.Ö. 2. yüzyıla ait Codex Marcianus'ta 'herşey olan birlik' olarak tanımlanır. Yerin ve göğün, doğanın ve tinin henüz ayrılmadığı, bilinç öncesi döneme ait, herşeyin içinde yüzdüğü; hem boğucu hem doğurgan olan kaotik bütünlüktür. Dişil ve eril öğeler iç içedir (Cirlot 1971). Henüz tarihin başlaması için gerekli olan benlik bilincini içinde tuttuğundan, *uroboros* benlik öncesini/tarih öncesini canlandıran bir semboldür (Neumann 1974). Antik haritalarda, bilinen coğrafyanın şekilleri, merkezden uzaklaştıkça bulanıklaşır; en dışta kalan 'bilinmeyen', kuyruğunu ısırarak yılan, yani *Uroboros* olarak resmedilirdi. Ruhsal düzlemde, bilinmeyen, ancak varlığı hissedilen bilinçdışının sembolüdür. Simyada *prima materia*, yani evrenin (henüz işlenmemiş) temel maddesidir (von Franz 1972).

18. Bu çalışmanın yazılma amaçlarından biri de, yabancıların aslında tanış olduklarını, Türk-İslam Ruh'u'nun temelde, öm. Germen-Hristiyan Ruh'u'ndan farklı olmadığını göstermektir. Mitler, dil, din, ırk, zaman ve mekân gözetmeksizin insanlığın var olduğu her boyutta benzer biçim ve içeriklerle tekrarlanan 'insan'ın mitleri'dir. Gerek sembollerin yorumu, gerekse mitolojik serüvenlerin gelişim aşamalarının gözden geçirilmesinde, tüm kültürlerle uyarlayabileceğimiz temel evrensel kavramları kullandım. Ancak alta yatan 'evrensel'i görebilmek için, 'yerel-kültürel' farklılıkların çok iyi tanınmış olması bir önkoşuldur. Meşe ve çamın önce tüm nitelikleriyle tanımlanması, bir sonraki aşamada her ikisinin de 'ağaç' ailesine mensup olduklarını fark etmemizi sağlar. Tıpkı Türk'ün, Anglo-Sakson'un, Japon'un veya Müslüman'ın, Hristiyan'ın, Şintoist'in, aynı 'insanlık ağacı'nın dalları/meyleleri olduğunu fark etmek gibi.

19. "Altay Tatarları 'herşeyin merkezinde, yeryüzünün göbeği üzerinde, dünyadaki ağaçların en büyüğü, tepesi Bay Ülgen'in (Göksel Tanrı) oturduğu yere değen devasa bir çam ağacı bulunmaktadır' demektedirler. Yakutlar, yeryüzünün merkezinde, göğü kateden büyük cüsseli bir ağacın var olduğunu ve bunun kökleri altından 'güç verme yeteneği bulunan' ebedi bir dalğanın fışkırdığını, bunun köpüklü bir sarı sıvı olduğunu söylemektedirler. Er-Töştük'te, bir bakışla bütün yüzünün kapsanamadığı genişlikte, dev gibi bir ağaç anlatılmaktadır; 'Tüm dünyada bundan daha güzel bir ağaç yoktu. Yüksekliği ve gücü o denli idi ki göğün

kabuğunun yıkılmamak için kendisine yaslandığı dahi söylenebilirdi'. Gövdesi yardımıyla, göksel dalları toprak altındaki köklerle temas ettirdiği düşünülen ve bazen de göğün dayanağı, direği olan bu evrensel nitelikli ağaç, şamanizmde büyük bir rol oynamaktadır. Çoğu kez yedi veya dokuz dalı bulunan, gövdesi üst delikten geçecek şekilde (Altay Tatarları, Buriyatlar) Yurt'un merkezine ekilmiş bulunan ağaç, Şaman'a evrensel yolculuğunda merdiven görevini görür" (Roux 1994: 123).

20. "Mit..., insanın zaman ve dolayısıyla ölümlülükle karşılaşmasını düzenler. Mitler ölümsüz şeylerden bahsederken, zamanın aksiyonunu kullanır. Bu yolla bize hatırlattığı, zaman içinde yaşadığımız maceraların her birinin ezeli bir anlamın yansımaları olabileceği fikridir. Mitin hayatımızda bir anlam bulduğu zamanlarda, sonu olmayan temaların yinelenildiği bir oyunda kendimizi bir oyuncu olarak hissederiz... Efsanevi ve kontrol edici güçlerin örgüsü içinde, onlara karşı gelmek için kurulan bir hareket ve kurgudur anlatılan... Mitin amacı, olayların gelişigüzelliğini anlamlı bir sıraya sokup, zekâmızın zaman kaosu karşısında yenik düşmemesini sağlamaktır. Bu yolla mit, fanilik ve ölüm dışında geriye hiçbir şey bırakmayan zamanın acımasız akışından anlar çalarak tarihi katlanılabilir kılar... Ama eğer arkaplanda kontrolü elinde bulunduran mitolojik örgü, sahnedeki tek algılanabilir gerçeklik haline gelirse ne olur? Tarih, varoluşsal yapı ve ahlaki biçimin olmadığı bir kırık inançlar, yok olan kesinlikler zinciri olur" (Roszak 1995: 167-8).

21. Gerek ortak gerekse kişisel mitler, ortak-bilinç ya da bireysel benlik-bilincinin, gerçekliğin (yani iç ve dış gerçekliğin) öğeleri arasındaki yerini ve bu güçlerle karşılıklı etkileşimini açıklayan/anlamlandıran modellerdir. Bu (*deskriptif*) açıklama/anlamlandırma işlevi, geçmişin (*anamnestik*) bilgisini de içerir. Şimdi'de *konstrüktif*, yani yapılandırıcı ve *instrüktif*, yani eylem-yönlendirici bir işlev görürken, prospektif veriler, yani geleceğe ait (hatta utopik) kehanetler de içerirler. Bu işlevleriyle mitler bireyleri ve toplumları, daha doğrusu bireysel ve ortak-bilinci çepeçevre sararlar; olumsuz anlamda kısıtlayıcı da (*restriktif*) olabilirler.

22. Kapalı sistem tasarımları olarak mitler, bu özellikleriyle dogmalara benzerler: "Dogma, kelime anlamıyla 'doğruluğu sınanmadan benimsenen, bir öğretinin ya da ideolojinin temeli olan sav'dır. Dogmacılık ise, 'öne sürülen öğreti ve ilkeleri eleştirmeden doğru olarak benimseyen ve benimsediği varsayımlardan katı bir yöntemle önermeler üreten anlayış' olarak tanımlanmaktadır (Türkçe Sözlük, TDK 1983). Dogma her türlü şüphe ve şaşkınlığı dışlar; karşılığında kapalı bir sistemin güven ve güvenilirliğini verir. Zira tüm 'bilgi', yani bilinen ve bilinebilecek olan, dogmanın içindedir. Her şey bu sistematikte anlaşılır, açıklanır ve olabilecekler öngörülür. Kinik bir yaklaşımla, insan zihninin 'dogma' oluşturmaya meykinden söz edilebilir. Nasıl'ı ve niye'si, insanın filogenetik ve ontogenetik serüveninde yanıtını bulur" (Saydam 1999).

23. İnsanlık tarihinde, sayısız tekil olayların kargaşası hâkimdir; ancak bütünü şematizasyonu bazı kuralların keşfine izin verir. Farklı olanların analogik ça-

kışması, 'tarih tekrerründen ibarettir' söyleminin gerekçesidir. Bu yaklaşım, insana hiçbir çıkış yolu bırakmayan, hep aynı kısır döngü içinde, kargaşa ve düzen, büyüme ve küçülme, ilerleme ve gerileme kutupları arasında gidip gelmenin ve hep kendini tekrarlamamanın bıktırıcı yeknesaklığını sunan karamsar bir söylemdir. Kazanılan hep yitirilecektir. Bu sav, insan (-lık) bilincinin antientropik özelliğini dışlar. Her tekrar gibi görünenin, hiç de tekrar olmayabileceği, bilincin kazanımlarının bilinci her defasında yeniden tanımlama ve tanımlanmaya zorlayacağı unutulmaktadır.

Tarihin ikinci bir ele alımı tarzı, bütün insanlık serüveninin bir anlam ve amaç bütünlüğü içerdiğini savlamaktadır. Süreç teleolojik bir süreçtir de. Hegel öğretisinde vurgulandığı gibi yalnızca bir yol 'ileriye doğru' katedilmiş değildir; aynı zamanda gidilecek yol ve gözetilen amaç da bellidir.

"*Tarih Felsefesi* isimli yapıtında Hegel, tarihi anlayabilmemiz için, ilerleme düşüncesi gibi genel kategoriler kullanmamız gerektiği görüşünü ileri sürer. İnsanların eylemleri gereksinim, çıkar ve kişiliklerinden kaynaklanır, ama bunları gerçekleştirmeye çalışırken, bireyler eylemleri yoluyla usun (yani, evrensel usun) ilerlemesine, özgürlüğün gelişmesine ön ayak olurlar... Tarih, Hegel'in sözünü ettiği ilerlemeyi üstünkörü gözlemciye göstermeyebilir... Hegel bu durumu usallaştırmak için usun kumazlığı kavramını atar ortaya; bu kavram tutkuların us için iş görmesini sağlar. Bireyler yıkılıp gider, ama 'İdea' sürüp gider. Hegel'in tarih yaklaşımında ussal olan (bu durumda, ilerleme ülküsü) tarihsel değişimin geçirdiği zaman sürece sızıp her yana iner. Tarihsel bir kişi, eylemlerinin tek sorumlusu olduğuna inandığında bile, gerçekte us tarafından verilmiş bir görevi yerine getirmektedir" (Mays 1997: 76).

Tarihsel ilerlemenin, Tanrı'ya doğru bir ilerleme olduğu, tüm 'eril' dinlerin ek-sen savıdır. Bir 19. yy. başı düşünürü olan Friedrich Von Schlegel, Hegel'in tinsel evrim kavramını dinsel kapsamıyla ifade etmektedir:

"Schlegel, iki çeşit tarih kavramı kabul ediyordu. Birincisine göre, 'insan, aklın dehaya kadar varan yola yönelttiği ve yücelttiği bir hayvandı.' Bu kavram açısından 'insan uygarlığının tarihi, adım adım ilerleyen, gelişen ve sonu olmayan bir yetkinleşmenin tarihiydi.' Diğer kavrama göre; 'insanın gerçek özelliği ve kaderi, Tanrı'yla benzeşmesine dayanıyordu.' Bu nedenle 'insanın tarihi Tanrı'yla benzeşmenin gerçekleşmesi ya da bu gerçekleşme yolunda ilerlemeydi.' Birinci kavram insanın 'yetkinliği' inancına dayanıyor, Schlegel, bunun bazı yönlerden 'akla çok yatkın' olduğunu söylüyordu: 'İnsanın ahlak bozukluğu da yetkinliği kadar büyüktü.' Yaşanan tarih, insanın yetkinliği fikrini tam olarak doğrulamamaktaydı. Schlegel'e göre 'ilk tarihi olay', insanın 'Tabiat'ın buyruğu altına girişidir.' 'Tabiat'ın kör kudreti' insanın yüreğindedir. İnsanın içindeki anlaşmazlık buradan doğmaktadır ve devirler boyu nesilden nesile akarak sürüp gitmiştir... Evrensel olan bu çatışmayı 'psikolojik bir olay olarak kabul etmelidir.' Bu düşüşün sonuçları tarihte kendini belli etmektedir. İnsanın düşüşünün sınırı yoktur. İnsanın gerilemesi ya da ilerlemesi, bir ölçüde kendisine bağlıdır. İnsan irade özgürlüğüne sahiptir. Genellikle insanın en büyük sorumluluğu, tabii irade ile tanrısal irade arasındaki uyumu sağlamaktır" (Widgery 1971: 165-6).

Tarihsel ilerleme için araç olarak Hegel'in vurguladığı, bilincin kumazlık ile tutkuları kullanıyor olması, Freud'da tersine çevrilir. Bilinçdışının 'kumazlığı' (ve

zorbalığı) söz konusudur: Bilinçdışı arzular doyuma varmak için, benliği ve bilinçliliği kullanırlar:

"Tarih içinde insanın Faustçu huzursuzluğu insanların bilinçli arzularının tatmini ile tatmin olmadıklarını gösterir; insanların gerçek arzuları bilinçdışıdır. Bu yüzden, tarihin psikolojisi psikanalitik olmalıdır... Psikanaliz bir 'ilerleme' teorisi sağlayabilir, ancak tarihi bir nevroz olarak görerek yapar bunu... Freud'dan bir alıntı yaparsak ('Haz İlkesinin Ötesinde'): 'Dur durak bilmeksizin daha fazla mükemmelleşme yönündeki itki olarak ... ortaya çıkan şey, insan uygarlığındaki tüm en değerli şeylerin dayanağı olan içgüdüsel bastırmanın bir sonucu olarak anlaşılabilir kolayca. Bastırılmış içgüdü, tatminin birincil tecrübesinin tekrarından ibaret olan, eksiksiz tatmin peşinde koşmaktan asla vazgeçmez. Hiçbir ikame ve tepkisel oluşum ya da yüceltme, bastırılmış içgüdü'nün ısrarlı gerilimini gidermeye yetmeyecektir.' Aynı şekilde, psikanaliz sonsuz 'ilerleme'den ve sonsuz Faustçu hoşnutsuzluktan bir çıkış yolu bulmak için teorik bir çerçeve sunar. Nevrotik birey örneğinde, psikanalitik terapinin hedefi kişiyi geçmişinin, tarihinin yükünden, onu tarih içinde bir örnek olay olmaya ve yaşamaya iten yükten kurtarmaktır. Ve psikanalitik terapinin yöntemi bireyin bir kabustan uyanır gibi kendi tarihinden uyanacağı yere kadar ('bellek boşluklarını doldurmak') tarihsel bilincini derinleştirmektir... Eğer tarihsel bilinç sonunda psikanalitik bilince dönüşürse, şimdiki yaşam üzerinde geçmişin ölü elinin kısıkcı gevşeyecek ve insan tarihi yapmak yerine yaşamak, eski hesapları ve borçları ödemek yerine keyif sürmek ve Oluş'unun amacı olan Varlık durumuna girmek için hazır olacaktır" (Brown 1996: 28-30).

Bu, psikanalitik kuramın tarih ütopyasıdır. Tarihe teleolojik yorumlar her zaman ideolojik, dolayısıyla mitolojik olacaktır. Oysa ki 'geçicilik' kavramı tarihin, her anı için geçerliğini koruyan tek özelliği ise, 'belirsizlik' vurgusunu da içermek zorundadır.

Birey yalnızlıkla müsemmadır ve yalnızlıktan muzdariptir. Zamansız ve ortak (bütün'ümsü) olanın kapsayıcılığından kendini ayırt etme çabasında kendini oluşturan birey(sel)in ütopyası her zaman 'bütün' varoluşu da kapsayan/anlamlandırılan bir teleolojidir. Yaratma 'dünyanın tamam edilmesi' yönünde bir eylemdir. Bu bilişsel olmaktan çok duygusal bir yaşantıdır ve yaşamın en erken/ikel dönemlerine aittir ve hep bir an'a aittir, sürekliliği yoktur, hep oluşturulur (bulunur) ve yitirilir, ki bu yitirme yaratıcı eylemlere yönelimin kaynağını oluştururken, kendisini bir yanılsama olarak sunan 'tamam-lanmış dünya'nın anlık yaşantıları, yaratıcılığın mümkün olduğu iyimserliğini verir, bireyi herşeye rağmen taşır. Freudyen terminolojiyle, birincil süreç olgusudur; ikincil süreç ile dış gerçeklikle pazarlık, çatışma ve uzlaşma ile elde edilenler hiçbir zaman aslının aynı olmayacaktır; ama aslına ulaşma arzusu (çelişkili ve umutsuz da olsa), insanın bazı geri dönüşlerle (*regresyon*) de olsa ileriye doğru eylemliliğinin, dolayısıyla da tarihselliğinin varoluş nedenidir. Dolayısıyla esas soru, erek-bilimsel (*teleolojik*) bir sorudur. 'Nasıl' ve 'ne ile' soruları ikincildir. Bu nedenle Hegel ve Freud, birbirine karşıt komuda oldukları izlenimi verseler de, Hegelci ve Freudcu insan bir ve aynıdır; bir ve aynı şeyi hedeflerler: 'Tamam' olmak.

24. "Tarihe psikanalitik bir yaklaşımın zorunluluğu tarihçiyi bir soruyla karşı karşıya bırakır: *Bütün hayvanlar âlemi içinde neden yalnızca insanın bir tarihi vardır?* Zira, insan hayvanlardan kültür denen biyoloji ötesi bir aygıtta sahip olmak ve onu kuşaktan kuşağa aktarmakla ayrılmaz yalnızca, eğer tarih ve zaman içinde değişimin, insan kültürünün dolayısıyla insanın asli özellikleri oldukları doğruysa, aynı zamanda kültürünü ve dolayısıyla kendisini değiştirme arzusu ile de ayrılır... *tarihini yaparken insan, 'kendini yapan insan'dır.* O halde, *tarihsel süreç insanın olduğundan başka olma arzusu ile devamlılığını sağlar. Ve insanın olduğundan farklı birşey olma arzusu öz olarak bilinçdışı bir arzudur.* Tarih içindeki fiili değişimler onları gerçekleştiren insan türünün ne bilinçli arzularından kaynaklanır ne de bu arzulara denk düşer... Psikanalizden başka insanın neden huzursuz ve hoşnutsuz hayvan olduğunu açıklayan başka seküler ya da bilimsel teori yoktur. Hoşnutsuz hayvan nevrotik hayvan, doğasında kültürün tatmin edemediği arzular saklı hayvandır. Psikanalizin bakış açısından, bu tatminsiz ve bastırılmış ama ölümsüz arzular tarihsel süreci ayakta tutar. Tarih, bilinçli iradelerimiz ötesinde, Akıl'ın kurnazlığı değil Arzu'nun kurnazlığı tarafından şekillendirilir. Tarihin gizi Akıl'da değil Arzu'da, emekte değil aşkta yatar" (Brown 1996: 26-7).

25. İdeal koşullarda annenin, çocukta –henüz 'edilgen/esir' durumda bulunan– potansiyel eylemliliği ortaya çıkartacak, saracak, taşıyacak ortamı sağlaması beklenir. Anne kendi eylemliliğini çocuğun hizmetine sunar, onu sarar, taşır ve bu arada ister istemez yönlendirir. Erken gelişim dönemlerinde anne-çocuk ilişkisinin en önemli özelliği sınırsızlıktır: Bedensel gereksinimlerin mutlak kontrolünde olan çocuğun eylemlilik kanallarını, onun gereksinim ve isteklerine uygun olarak 'işgal' eden anne eylemliliği, kendini çocuğun hizmetine sunar. Anne eylemliliğinin varlığı, bazı işlevleriyle çocuğun gelişimine olumlu etkilerde bulunur: 1. *Karşılama işlevi:* Henüz gerekli araçları yeterince (egemenliği altında olduğu bedensel gereksinimlerini giderecek nitelik ve nicelikte) bulma ve kullanma olasılığı olmayan çocuğun 'yabancı' ortamda, önceden orada olacak şekilde karşılanması. 2. *Yatıştırma işlevi:* Kısmen Winnicott'un *soothing function* tanımlamasına tekabül eder. Bedensel gereksinimlerce taşınan ve aynı zamanda yönlendirilen çocuğun, bedeninin henüz yetkinleşmemiş olması nedeniyle kaotik bir sürüklenme şeklinde ortaya çıkan eylemliliği yumuşatılır; gereksinimleri giderilir. 3. *Taşıma işlevi:* Winnicott'un *holding function* tanımına tekabül eder. Annenin eylemliliği çocuğunu sarar ve taşır. Bu taşıma aynı zamanda gereksinimlerini karşılama konusunda henüz yetersiz olan çocuk-bedenin bir aracı haline gelmektir. 4. *Yönlendirme işlevi:* Annenin eylemliliğinin kaçınılmaz şekilde yönlendirici özelliği vardır. Ancak bu yönlendirme optimal koşullarda, bedensel yönlendirmenin bazen olabildiği gibi 'acımasız' değildir; yardımcı, refakatçidir. 5. *Bütünleştiricilik işlevi:* Anne, çocuk eylemliliğinin henüz tam anlamıyla yerine getiremediği bir işlevi daha üstlenir. Bedensel ve çevresel eylemliliklerin karmaşıklığından doğan kaosu düzenlenmesi ve kopuk yaşılan parçaların bir bütünde bağlatılması, anlamlandırılması, ilk olarak annenin kontrolünde gerçekleştirilir ve çocuğa sunulur. İnsan-insana 'ilk(sel)' ilişki olan anne-çocuk ilişkisinin önemi bu işlevde yatmaktadır. 6. *Sarma/kapsama işlevi:* Burada kullanıldığı şekliyle Winnicott'un *containing function* tanımlamasından farklı olarak, ilk beş işlevin tümünü

içine alan bir kavramdır. Annenin eylemliliği, başlangıçta daha çok, giderek azalan şekilde bedeninin kullanımında olan çocuk eylemliliğini sarar: Karşılar, yatıştırır, taşır, yönlendirir ve bütünleştirir.

Kendilik Psikolojisi terminolojisini kullanacak olursak, annenin bu işlevlerle, henüz karşılaştığı 'şey'leri, açılımına uygun araçlar olarak kullanma yetisini elde etmemiş çocuğa, kendi eylemliliğini 'kullandırttığı', bir 'kendilik nesnesi' (*self-object*) rolü üstlendiği söylenebilir (Kohut 1998a, b; Lee ve Martin 1991):

"Kohut'a göre 'çoğu yoğun narsisistik yaşantılar nesnelerle ilgilidir; bu nesneler, ya kendiliğin hizmetinde kullanılan ve dürtüsel yatırımın yöneltildiği nesnelerdir ya da kendiliğin bir parçası olarak yaşantılanırlar'... Kohut'un modelinde ruhsal yapının temel ögesi kendiliktir. Kohut kendiliği 'algıların toplayıcısı ve eylemin (hareketin) merkezi' olarak tanımlar. Bu şekilde kendilik başkalarıyla ilişkisi içinde bütünlüğü olan bir kendiliktir... Kendilik ruhsalbilimindeki bu 'önemli ikinci kişi' ya da 'diğeri' Kohut'un tanımladığı kendilik nesnesidir. Kohut'a göre bebek kendisiyle ilişki içinde olan ve kendisini anlamaya çalışan bir insan ortamı içinde doğmaktadır. Bebeğin ruhsal olarak yaşayabilmesi için böyle bir ortam zorunludur. Bebeğin kendiliği zayıf ve şekilsizdir, zaman içinde süreklilik göstermez. Kendiliğin bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlamak ancak 'ikinci kişi'nin (kendilik nesnesi) varlığında, diğer bir deyişle kendilik - kendilik nesnesi ilişkisi içinde mümkün olabilir. Çocuğun gelişmemiş ruhsal aygıtı kendilik nesnesinin gelişmiş ruhsal yapısına katılır. Kendilik nesnesinin bebeğin gereksinimlerine karşı eşduyumu içindeki yaklaşımı bebeğin kendilik gelişimine olanak sağlar. Çocuk zaman içinde kendilik nesnesinin işlevlerini içselleştirir. Kohut bu gelişim sürecini dönüştürerek içselleştirme (*transmuting internalization*) kavramıyla tanımlamıştır. Kohut bebekle kendilik nesnesi arasındaki ilişkiyi ruhsal gelişimin temeli olarak görür" (İşcan 1995).

Bu durum doğum sonrası uzun bir süre bedensel gereksinimlerin ve çevresel koşulların denetimine kendini bırakmak zorunda olan insan yavrusu için kaçınılmazdır; zira güdük özne eylemliliği henüz varlığını sürdürmeye yeterli düzeyde değildir. Varoluşunu sürdürebilmesi için gerekli araçların kendisine sunulması gerekmektedir ve bu araçlar sonsuz çeşitlilik göstermezler.

26. Bu sığınak tasviri, bir 'mağara' motifi uyarlamasıdır:

"Dişilik organının sembolü olan 'mağara, kuşkusuz insanlığın bildiği en eski dölyatağıdır. Karanlık, nemli, huzursuz edici ve bununla birlikte koruyucu olan mağara, kovalanan erkeğin sığınacağı, vahşi hayvanların barınağı ve insanların doğadaki ilk evidir ve 'tüm insanların bilinçaltında yatan arketip', 'vahiye, gapten görüntüler', yani ilahi deneyim için uygun bir yerdir. Toplumsal yaşama katılmak için mağaradan gün ışığına çıkmak her zaman doğum imgesini taşıyan bir eylemdir: Altay halklarında, kavimlerinin henüz fakir ve zayıf olduğu dönemlerden kalan anıların etkisiyle 'dağlardan çıkış' temasının ne kadar sık tekrarlandığını ... görmüştük. Bu tema bir kavmin kökeninin bir mağarada belirlendiği çok sayıdaki efsaneyle bütünüyle örtüşür; öte yandan mağarada kutlanan ilk yerleşim yeri temaları, ırkın beşiği, ataların ikamet yeri fikrine bağlı inançlar gelişmiştir. Bu bir mit olabilir, ama aynı zamanda tarihtir. Bir yandan toplumlar, kendi atalarının yaşadığı mağaranın anısını korur, öte yandan birçok Çin metni, ... mağarada yaşayan ku-

zey halklarından söz eder... Tüm bu toplumlarda mağarada gömülme, ... 'anaya dönüş'tür" (Roux 2005: 275-6).

27. C. G. Jung'un kuramsal kurgusunun çekirdeği, *tekil bir insan-lık önerisi* olan 'bir(eysel)-leşme (*individuasyon*) süreci', bir *bütünleşme* sürecidir. Birleşme süreci, —çoğunlukla bilincinde olmasa da— her insanda bir *te(le)olojik olasılık* olarak mevcut bulunan, ruhun, *Ruh'a doğru* gelişme-büyüme-açılma serüvenidir. Jung'un vazettiği anlamıyla psikoanaliz ve psikoterapi, bu olasılığın uyarılması, tıkanıklıkların açılması, akışın kolaylaştırılmasıdır. Birleşme sürecinin hem amacı, hem kazanımı olan *hireysel bilinçlenme*, nihayetinde, tüm insanlığın ortak bilincine bir sunu ve katkıdır. Bu işleviyle birleşme sürecine Jungcu etiğin mihenk taşı payesini yakıştırabiliriz.

Birleşme sürecinin temel düzeneği bilinç ve bilinçdının karşılıklı eyleşimidir. Kişinin kendi merkezine doğru büyük yolculuğunu tarif ederken Jung'un başvurduğu referanslar arketipsel sembollerdir. Uzun ve zorlu, bezemelerinde zengin alternatifli, ancak aşamalarında zorunlu geçiş ve dönüşümleri telkin eden birleşme süreci kapsamında, bireyin öncelikle tanışması ve entegre etmesi gereken arketipsel öge, 'gölge'sidir:

"Kişiliğin daha düşük düzeydeki parçası. Seçilmiş bilinçlilikle başa çıkamadıkları için yaşam sürecinde kendilerini ifade etmelerine izin verilmeyen ve bu nedenle, bilinçdışında karşıtlık yaratmaya çalışan ve oldukça bağımsız bir 'hizip' oluşturan tüm bireysel ve ortak ruhsal ögeler. Düşlerde, gölge figürü her zaman düşü görenle aynı cinsiyetten olur." (Jung 2001: 19)

Gölgeye bilincin yansımasıyla, karanlıkta kalan aydınlığa alınır. Daha ileri aşamada cinsiyetlerarası ötekiliğin de çözümleneceği ve aşılabacağı bir karşılaşma belirleyicidir: Erkek, bilinçdışında bütünleyici öge olarak yer alan dişi imgesi (*anima*) ile tanışırken, kadının entegre edeceği ruh-imgesi (*animus*) erildir. Cinsiyetin ayırdığını/ayırtırdığını ve karşı cinse yansıttığını, birleşme/bütünleşme süreci birleştirir, bütünleştirir:

"Bu çift cinsellik biyolojik bir gerçektir... Her erkek [kadın —*M.B.S.*] içinde, o ya da bu kadına [erkeğe] ait olmayan sonsuz bir kadın [erkek] imgesi taşır. Bu imge özünde bilinçdışıdır ve erkeğin [kadının] organik sistemindeki asıl kadın [erkek] biçiminin, yani bir arketipin, kalıtsal bir ögesidir. Bu asıl resim, kadınlığın [erkekliğin] tüm atasal deneyimlerinin ve o güne dek kadınlığın [erkekliğin] bıraktığı izlerin bir birikiminden oluşur. İmge bilinçdışı olduğu için sevilene bilinçsizce yansıtılır. Tutkuya ya da nefrete neden olan budur." (Jung 2001: 16)

Yaşam yolcusu, kendisini tanıma (bilinçlenme) serüveninde —optimal koşullarda— pek çok arketipsel karşılaşmayla artar, zenginleşir. Ancak birleşme/bütünleşme sürecinin nihai hedefi ruhun merkezi olan 'Ruh'tur; *içkin ve aşkın olan Kendilik*'tir (*Selbst*, alm.). Bütünleşme, her zaman dönüşüm ile birliktedir. *Kendindeki öreki*'ni özümsemiş olan insan aynı kalamaz; dünya görüşü ve modelinde, dolayısıyla da yaşamında sarsıcı bir değişim kaçınılmazdır.

28. "Zaman düşüncesini iki öbeğe bölen, belki de en göze çarpan ayırım (a) çizgisel ve (b) çevrimsel zaman kavramlarıdır. Zamanı kesintisiz ya da kesintili olarak da ele alabiliriz ama şimdiki gerçek amacımız bu değil. Zaman bir art arda ge-

liştir ya da en azından bir art arda geliş kapsar; çizgisel düşünce çerçevesinde, art arda geliş her iki yöne doğru sonsuza dek uzayıp gider. Çevrimsel düşünce çerçevesindeyse, art arda geliş bir yöne doğru genişletildiğinde, belirli bir uzunluğa erişir erişmez, geriye doğru dönüp öteki yönden buluşur söz konusu genişlemeyle. Çeşitli çizgisel zaman anlayışlarının ilkinde, kalkış noktası başlangıçta (yaradılış) yer alır; ikinci anlayış varış noktasına sahiptir (öte-dünya bilimi), üçüncü anlayış ise hem kalkış hem de varış noktasına yer verir. Kimi zaman anlayışlarına göre, zamanın iki doğrultusu arasında içkin bir fark yoktur, kimi anlayışlara göreyse, iki doğrultu birbirinden özsel anlamda farklıdır. İlki geriye döndürülebilir zaman, ikincisiyse geriye döndürülemez zamandır. Geriye döndürülemeyen zaman geçmişten-geleceğe uzanan doğrultuyu belirler, ama geçmişi de geleceği de belirlemez. Geçmişle geleceğin ayrı ayrı tanımlanması ise ancak şimdi'ye gönderme yaparak gerçekleştirilebilir. Bir an ise, çizgisel de çevrimsel de olsa, çizginin üstündeki bir noktaya benzetilebilir. Şimdi bir andır. Bu anlamda zamanın en küçük kurucu ögesidir" (Dauer 1997: 84).

Geçiciliği vurgulamasıyla 'tarih-sellik' acıdır, zor zenaattir. Tarihi sayesinde şekillenen insan, kendisini yapan tarihinden kaç(ın)mak için türlü yöntemlere başvurur. Hint felsefesinde ilginç bir *tarihten kaç(ın)an tarih* anlayışı mevcuttur:

"Döngüsel zaman üzerine Hint düşünüşü yeterince belirgin bir 'tarihe reddiye' sergilemektedir. Ama arkaik anlayışlardan temelde ayrıldıkları bir yönü vurgulamamız gerekiyor; geleneksel kültürlerin insanı tarihi Yaradılış'ın periyodik ilgası yoluyla reddeder ve böylece tekrar tekrar başlangıçların zamansız kertesinde yaşarken Hint ruhu, yüce gerilimleriyle artık acı çekme sorununa etkin bir çözüm olarak görmediği bu şafak zamanının yeniden güncelleştirilmesinden kaçınır, hatta bunu reddeder" (Eliade 1994: 116).

29. "Bu savunma düzeneği [yansıtma özdeşim] ... çatışmaların verdiği bulanlığı, gerginliği, korkuyu azaltma, ortadan kaldırma amacındadır. Burada dizge-içi çatışmalar söz konusudur. Yoğun duygular, yıkıcı dürtüler, salt kötü kendilik/nesne tasarımlarının başkasına yansıtılması yoluyla, bulantı ve korkular ortadan kaldırılmaya çalışılır. Benlik sınırlarının geçirgenliği yansıtmayı kolaylaştırıcıdır. Bu geçirgenlik bir yandan içselleştirme ile bir döngü oluşturulmasını, diğer yandan yansıtılan ruhsal öğeler ile ilintinin devamını da sağlayıcıdır. Melanie Klein bu ilintinin hastaların yansıtma nesnesinde kendilerini görmeleri, kendilerini bulmaları ile eşanlamlı olduğu kanısındadır. Özdeşim sözcüğünü de bu kanısını belirtmek için kullanır. Kernberg bu ilintiyi, aşağı düzeydeki bir özdeşim olarak niteler. Bu ... normal gelişimdeki özdeşimden büyük farklılık gösterir. Birinde yansıtılan öğeler ile ilintide kalma, içselleştirme ağırlıklıdır. Ama, bu yansıtma, ne de onu izleyen içselleştirme, istenmeyen duyguların ve korkunun ortadan kaldırılmasını sağlamaz. O zaman ek bir önlem olarak yansıtma nesnesinin kontrolü gerekir. Ama kontrole rağmen bulantı sürer. Normal bir özdeşim olgusunda ise 'onun gibi olma' tutkusu, içselleştirme ve özümseme yoluyla bir değişimin sağlanması söz konusudur. Bu değişim aynı zamanda bir gelişmenin başlaması anlamındadır" (Odağ 1994).

30. Rekapitülasyon hipotezi, biyolojiden psikolojiye insan yaşamının gelişim aşamalarını anlama çalışmalarına heyecan verici katkılar sunmuştur:

"... **Biyoloji alanındaki en önemli fikirlerden ... son yirmi yıl içinde, bir zamanlar sahip olduğu üstün konumunu kaybetmiş olsa da, ... 'ontogeni filogeniyi tekrarlar' yaklaşımı ..., rekapitülasyon, bir türün olgunlaşmamış üyelerinin geçirdiği gelişim evrelerinin sırasını (ontogenisini) ve o türün yetişkin atalarının sırasını (filogenisini) açıklar.** Ernest Haeckel 1866 yılında ortaya koyduğu biyogenetik yasasında bu düşüncüyü şöyle ifade etmiştir: 'Ontogeni, filogeninin kısa ve hızlı bir özetidir.' ... Stephan Jay Gould, konusunda öncü eserlerden biri olan *Ontogeny and Phylogeny* (1977) adlı kitabında, bu düşüncenin köken ve tarihini saptamaya çalışır. Gelişim ve evrim arasındaki paralelliklerin biyolojik dünyaya egemen olduğunu, 19. ve 20. yüzyılın başlarında yaşayan birçok bilimci için rekapitülasyonun geçmişi anlamaya yarayan bir anahtar gibi görüldüğünü anlatır. Gould, biyolog E. Conklin'in 1928'de şöyle yazdığını aktarır: 'Rekapitülasyon, yalnızca insanoğlunun hayvan atalarını ve nesil çizgisini değil, akılsal, sosyal ve etik yetilerine ait kökenlerin metodunu da açığa çıkarmaya yöneliktir.' 1960 ve 70'li yılların etkin gelişim psikoloğu Jean Piaget ontogeni ve filogeni arasındaki paralellikler düşüncesine sıcak bakmışsa da, rekapitülasyona yönelik açık bir tutum benimsememiştir... Arkeolog Thomas Wynn, rekapitülasyon kavramına, Piaget tarafından da öne sürüldüğü gibi, akılla ilgili gelişim evrelerine dayanarak atalarımızın zekâsını anlayabilmek için bir araç olarak ilgi duymuştur. Yakın zaman önce psikolog Kathleen Gibson da, 'bilişsel ve dilsel evrimle ilgilenen ciddi bilimciler arasında ontogenik perspektiflerin bir aykırılık değil kural haline geldiğini' yazmıştır. Günümüzde biyologlar, ontogeni ve filogeni arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Haeckel'in benimsediğinden daha liberal bir yaklaşım sergilemektedirler" (Mithen 1999: 73-4).

"Eğer ciddiye alınacak olursa, evrensel insanlık nevrozu doktrini ... bizi tarihin yapılanışının bu zamana kadar tarihçilerin kabul ettiği bir diyalektik değil, nevrozun diyalektiğini sergilediği hipotezini kabul etmeye zorlar. İnsan tarihinin yeniden yorumlanışı psikanalize bir eklenti değil, onun bütünlüyici bir parçasıdır. Freud'u insan tarihinin bütününe psikanaliz çerçevesinde kavramaya zorlayan ampirik olgu, nevrotik semptomlarda ve rüyalarda insanlığın dinsel tarihindeki büyük temalarla –hem ritüelistik hem de mitik– esas olarak özdeş temaların ortaya çıkmasıdır... Freud yalnızca insan tarihinin ancak bir nevroz olarak anlaşılabilirliğini savunmaz, aynı zamanda bireylerin nevrozlarının ancak bir bütün olarak insan tarihi bağlamında anlaşılabilirliğini de savunur... İnsanoğlu geçmişin esiridir. Dolayısıyla bütün kültürlerin kendi kültürel miraslarına köleliği nevrotik bir büzülmedir... Freud bireylerin nevrozlarının özünün aynı 'arkaik miras'ta, 'yalnızca filojenetik olarak anlaşılabilircek' olan 'eski kuşakların yaşantılarından zihinde kalan izler'de yattığını fark etmeye başlamıştı. Nevrozı doğuran bastırılmış bilinçdışı bireysel bir bilinçdışı değil, kolektif bir bilinçdışıdır. Freud, Jung'un terimini kullanmaktan kaçınır ama şunu söylemekten de geri durmaz: 'Bilinçdışının muhtevası herhalükarda kolektiftir.' Ontogeni filogeniyi özetler (her birey irkin tarihini özetler): Çocuklukta geçen birkaç yıl içinde 'Taş Devrinin ilkel insanından günümüzün uygar insanına uzanan muazzam gelişme aşamalarını katetmek zorunda kalırız'. Buradan çıkan sonuç, *nevroz teorisi tarih teorisini kucaklamalıdır*;

ve tersinden söyledığımızda da doğru olmak üzere, *bir tarih teorisi bir nevroz teorisini kucaklamalıdır.*" (Brown 1996: 22-3)

31. Gelişim psikolojisi alanında, özellikle yeni yöntem ve gereçlerin yardımıyla bebek gözleme çalışmalarında (dolaysız) elde edilen, şimdiye kadar varsayılandan çok farklı bazı bulgular, Mahler'in geliştirdiği, psikososyal gelişim kuramını ve dolayısıyla klasik psikanalitik gelişim kuramını sarsar niteliktedir. Psikanalitik kuramın –erişkinlerin ruhsal çözümlemelerinden çıkarak yaptığı– bozukluk atıflı (*patomorfik*) ve erişkin atıflı (*adultomorfik*) rekonstrüksiyonlarıyla ('normal [!]' otizm, simbiyoz, fantezi yeteneği...), 'normal gelişim'in doğrudan gözlemlenmesiyle elde edilen yeni bulguların bazı alanlarda çeliştiği çok belirgindir. Bu konuda henüz son söz söylenmemiştir. Her iki açıklama yönteminin de gerçekleri değil, metaforları kullandığını göz önünde tutarsak, bazı tanımlama değişiklikleriyle buluşacakları bir yer olabilir. İki alandan da kuramcılar halen bu konuda yoğun etkileşim içindeler. Büyük olasılıkla, tartışmalı bir terim olan simbiyoz'un niteliği değişecek, bazı 'kesin' psikanalitik formülasyonlar yumuşatılacak, ama herhalde kullanılmaya devam edilecektir. Psikanaliz ve bebek gözlem yöntemlerinin çakıştığı bu alana ait sayısız çalışma için Dornes'in ve Stern'in zengin kaynakçasına başvurulabilir (Dornes 1993: 255-300; Stern 1985: 278-94).

32. "Türk Mitolojik sisteminde genel bir işlevi yerine getiren Tanrı, Hun devrinden ve bu dönemin eski konar-göçer kavimlerinden Süyunların, Uhuanların, Siyanbilerin ve Gaogyuyların, sonradan Avarların, Göktürklerin, Hazarların, Uygurların baş mabutları ve ilahıdır... M.Ö. 5. asra kadar uzayan bir geçmişte mevcudiyeti tespit edilen Gök Tanrı, Asya Hunlarında da tek ve ulu varlığı temsil etmiştir. Bu kültürün yüksek statüsü ve fonksiyonu Göktürk Kağanlığı devrinden kalmış taş kitabelerde bulunmuştur. Gök Tanrı'ya inananlar son döneme kadar onu semanın tek hâkimi ve bütün ruhların mevcudiyet kaynağı olarak bilirler. Araştırmacılara göre Şamanist Altaylar, Tuvalılar, Hakaslar, Kaçınler, Beltirler ve Sayan-Altay dağlarında yaşayan diğer kavimler semayı sembolize eden Tanrı'yı aynı adla adlandırır, baş ilah sayar ve ibâdetlerini de ona yaparlardı. Bugün sayıları çok az kalmış Karaim Türklerinin de ayin şarkılarında gök ve âlemin tanrısı Tengri Han'ın ismi yaşamaktadır. Aslında gök tabakasının hiçbirinde oturmayan, bütün semayı kapsayan, zamandan, mekândan münezzehe ve bütün yaratılmışların kaynağı olan Tanrı, Şamanist Altaylı Türklerle göre evreni oluşturan mutlak güç, aynı zamanda kozmik düzenin ayrı ayrı nesnelerinin koruyucusu olan 17 töz/tösün ve bütün ışıklı ülgelerin atasıdır. Gök Tanrı kültürünün Tanrıçılık dinî-mitolojik sisteminde bütün canlı ve cansız, görünen ve görünmeyen varlıkların tek yaratıcısı olduğu Altaylı Türkler tarafından açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ne yazık ki Şamanlığın geniş yayılması, Buda ve Mani dinlerinin etkisi sonucunda, Türk dinî-mitolojik sistemine çok tanrıçılık havası verilmeye çalışılmıştır. Daha yüksek konumda olan ruhlar (Ülgen, Erlik, Umay, Yer-Sub) bağımsız duruma getirilmiş, Tanrı dinî-mitolojik alandan sürülmüştür. Zamanla Gök Tanrı'dan ayrılan ve çeşitli sebeplerden dolayı tanrı adı ile adlandırılan varlıklar, Gök Tanrı'nın *deus otiosus* konumuna gelmesini sağlamış, tek tanrı inancını büyük ölçüde zedelemişlerdir... Türk mitolojik düşüncesinde her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, aslında yaratıcılık

fonksiyonuyla önplana çıkmamaktadır. Demek ki ya Tanrı'nın yaratıcılık fonksiyonu olmamış ya da bu yaratıcılık işlevi metinlerde korunmamıştır. Ancak hem bilinen hem de bilinmeyen, görünen ve görünmeyen fonksiyonları ile Gök Tanrı, insanların işine karışan, onlara iyilik veya kötülük yapan, kendine kurban sunulmadığında incinip küsen ve bu kırgınlığının sonunda hastalık ve bela gönderen ruhlardan, aynı zamanda saygısızlığa ve rahatsız edildiğine göre ceza veren dağ, orman, ateş, su, ocak iyelerinden de kesin şekilde ayrılır. Bu değişik iyeler veya ata ruhlarının tek bir ortak noktası insanlara daha yakın olmaları ve belli bir görevi üstlenmeleriyle ilgilidir. Şamanlık da bu iye ve ruh kategorisini yeterince geliştirmiştir. Gök Tanrı ise güncel hayattan uzak bütün göğün sahibi olması dolayısıyla daha az rahatsız edildiğinden dinsel hayatta yalnız yüce mabut fonksiyonunu muhafaza edebilmiştir. İşin aslı ilk başlarda Gök Tanrı'nın soyut kavramlı bir yaratıcı varlık olarak tasarlanmasından kaynaklanır..." (Bayat 2007 a: 227-30).

Tek-Tanrı varsayımına, Türklerin İslamiyet'e geçişini kolaylaştıran bir öge olarak özellikle işaret edilmektedir:

"Türk mitolojisinde Tanrı'nın İslamiyet'ten önceki dinsel yaşamda fazla yer almaması ve onunla ilgili mit ve ritlerin de fazla olmamasının tek sebebi Gök Tanrı'nın *deus otiosus* konumuna düşmesidir... Altay, Hakas, Tuva, Yakut, Uygur Türkleri, Kögö Mönkö yahut da Yakutlarda olduğu gibi Menge Tanarı'nın, bütün görünen ve görünmeyen varlıklarla bereber Ülgen'i, Kuday'ı, Burhan'ı da yarattığına inanırlar... Altayların Aara Terbet adlı kabilesi Kögö Mönkö Adazı'yı överlmiş. Meray adlı Şaman'ın verdiği bilgiye göre Altaylarda yerin ve göğün yaratıcısı yüce tapınma kültü olan Kögö Mönkö'dür. Bu teonim büyük ihtimalle Yakut ve Altay Türklerinin çok eski zamanlarda tapındığı ve diğer Türklerin Gök Tanrı gibi kabul ettiği baş kütten başkası değildir... (H)iyerarşik şekilde dizilen Buryat Pantheonunun baş tanrısı ebedi mavi gök olan Hühe Münhe Tengri'dir. Hühe Münhe ise Türkçe'deki Kögö Mönkö'den başkası değildir. Şamanlığın güçlenmesiyle arka plana itilen ve her şeyi yaratan, her şeyi bilen Gök Tanrı, fonksiyonlarının bir kısmını Şamanlığın tanrı konumuna getirdiği demiürg, veya demiürg'lara bırakmıştır. Diğer mitolojik sistemlerde kütten uzaklaşan yaratıcı Tanrı, zamanla unutulmaya yüz tutar. Ancak Gök Tanrı, bu unutulmayı tamamen yaşamamıştır. Türklerin İslam'ı kabul etmeleriyle Tanrı adı yeniden canlanmış ve dinî hayatın ve dinî-ritüellerin merkezî kültüne çevrilmiştir. Görüldüğü gibi eski Türklerde Tanrı'nın esas isimlerinden biri Menge, Münhe, Mönkö varyantlarında değişen ve ebedi, ezeli, evveli ve sonu olmayan anlamına gelen morfemdir. Kök, Kögö, Hühe kelimeleri de sonsuz gök ve mavi anlamlarını bildirir... Bu halde konar-göçer Türklerin Tanrı anlayışı, İslam dininin Allah anlayışıyla aynıdır. 'Allah'tan başka ilah yoktur' formülü İslam'ın temel (*tevhit*) anlayışı ise, Gök Tanrı ve onun varyantları olan *Tek Tengri*, *Bir Tengri*, *Kögö Mönkö* vb. Tanrıçılık sisteminin esas anlayışıdır. Şamanlığın baskısıyla unutulsa da Türkler çok zor durumlarda Tanrı'ya sığınmışlardır. Nitekim İbn Fadlan'ın da yazdığına göre başkaları tarafından haksızlığa uğrayan Oğuzlar, başlarını göğe kaldırıp *Bir Tengri* derdiler. Eski Oğuzların Bir Tengri olarak kullandıkları ifade bir'in ilki, başlangıcı bildirmesi, kutsal merkezî ve yaşamın kaynağını sembolize etmesinden dolayıdır. Evren, bir olan mutlak gücün iradesiyle varolmuştur. Oğuzların bütün diğer girişimlerinin ve yardıma çağırdıkları diğer yüksek dereceli ruhlarının güçsüz kaldığı bir durumda başvurdukları Bir Tengri halen

tamamı ile *deus otiosus* durumuna gelmemiş bir Tanrı telakkisinden haber verir. Tanrı kelimesinin önünde kullanılan tek, gök aynı anlamlı ifadelerdir. Nitekim bir, tek ve gök ilk'tir, başlangıçtır ve önü yoktur. Eski Türk yazıtlarından ve Ortaçağ abidelerinden Tanrı kelimesini tamlayan sıfatlar esasen Gök, Bir, Öd ve Türk'tür. Bütün bu tamlamaları şu şekilde yorumlamak mümkündür: Zamana hükmeden göğün tek Türk Tanrısı" (Bayat 2007a: 231-2).

33. "Türkler dendiği zaman, Orta Asya'da belli bir mekânda toplanmış, tek parça ve homojen bir toplum, bunların sunduğu homojen bir kültür ve inanç çevresi varsayılmaktadır. Oysa bu tür bir algılama, ne coğrafi ne de tarihsel olguya uyar. Gerçekte Orta Asya gibi alabildiğine geniş bir coğrafi mekân içerisinde bir Türk toplumu değil, çok çeşitli Türk toplulukları ve farklı kültür çevreleri vardır. Bunların çevre halklarla sürekli bir etnik ve kültürel alışverişleri olduğunu, çok kısa zaman içerisinde sık aralıklarla yeni birlikler oluşturup dağıldıklarını, sık sık mekân değiştirdiklerini unutmamak ve ona göre hipotezler geliştirmek daha gerçekçi olacaktır" (Ocak 1999: 27-8).

34. Tarih öncesinin Ana Tanrıça kültleri kimi değişikliklerle tarihin erken dönemlerinde de etkiliydi. Bunu arkeolojik buluntular ve yazılı aktarımlarda teşhis edebiliyoruz (Ateş 2001, Roller 2004). Yanlış anlamalara meydan vermemek için, metindeki saptamanın, tarih öncesi yerleşik kavimlerde görüldüğü iddia edilen Bachofen'm tartışmalı Ana Tanrıça Kültü yorumu ve dolayısıyla anaerik sosyo-ekonomik yapılanma savından farklı anlamda kullanıldığını belirtmek gerekiyor. Bachofen'm mitolojiye getirdiği tarihsel yorum geçerliğini büyük ölçüde yitirmiş olabilir. Ancak sembol yorumları, çözümlemeci psikolojinin kuram ve bulgularında sağlam destekler bulmuştur (Berktaş 1996, Fromm 1970, 1980, 1990, Neumann 1972, 1974, 1975). Burada, Ana Tanrıça işlevlerini (koruma, kollama, esirgeme, besleme [olumlu] ve yutma, eritme, yok etme [olumsuz]) üstlenen gerçek ya da fantastik bazı öğelerin, kişinin psikososyal konum ve tutumlarını belirlediği bir ruhsal yapılanma söz konusudur. Güç ve prestij hiyerarşisi belirleyici değildir; konuyu işleyiş şeklimizle ilgisi ancak dolaylı olabilir. Bu çalışmada söz konusu edilen kültürel ve ruhsal 'gerçeklik'lerdir; gerçekliğin belirleyicisi olarak da tek ölçüt, özne üzerindeki 'etkinliği'dir. Gerçi Malinowski'nin (1989) herhangi bir erk belirlemesinden kaçınmak için kullanıma sunduğu 'anasoyu/ana hukuku' ve 'babasoyu/baba hukuku' terimleri, bu eleştirinin dışında kalmaktadır. Ancak, sosyal antropoloji için yeterli sayılabilecek bu kavramlar, ruhsal örüntü dinamiklerini içermemekte ve açıklamamaktadır. Bu nedenle anne-baba düzleminde, bireyin (çocuğun) sosyokültürel yaşama da yansıyan, fakat esas olarak psikolojik terimler olan 'anacılık, babacılık' ile 'anakaçlık, babakaçlık' kavramlarının yerleşmesini, insana özgü eylemlerin anlaşılması açısından yararlı buluyorum.

35. Thales'in öğretisi, bu her kültürde benzer olan (ilksel) yaratılış dizgesini felsefi/bilimsel boyutta tekrarlar: "Thales'e göre su temel öğedir ve diğer öğelere de yaşam verir. Suyun yoğunlaşması katı cisimleri yaratır; su, buharlaşınca havaya dönüşür, hava da ateşi doğurur. Evrenimizin temelinde ve kökeninde de su vardır. Suyun sonsuz kütlesi, evreni her yandan sarar. Yıldızlar, üst suyun içinde yüzer ve

devinimleri düzgün ve görülebilir olduğuna göre, belirli yasalara dayanır. Yer, alt suyun üzerinde yüzer, bu da Yer'in ve atmosferin tüm düzensizliklerini açıklar. Sistemleşmiş bir doğa biliminin taslağını oluşturan bu açıklama Doğu'nun, Sular tanrısının en büyük tanrı sayıldığı eski evrendoğum inanışlarına akılcı bir biçim vermiştir" (Büyük Larousse XXII: 11485).

36. "Yakut Türklerinde, ilk ve büyük bir yaratıcının var olduğu ... şüphesizdir. Yakutlar, bu büyük yaratıcıya Ürüng-Ayıq-Toyon derlerdi. Eski Türkçede 'Ürüng' beyaz demektir. 'Ayıq' yaratan, 'Toyon' ise Tanrı, efendi demektir... 'Beyaz-yaratıcı' ... büyük bir varlık ve iyi bir ruhtur. Kâinatı o yaratmıştır. Dünyayı idare eden de odur. İnsanlara yaratıcı gücü ile çocukları o verir. Yerini ve toprağın verimli olmasını da o sağlar... Yeri, havayı ve insanları o yaratmıştır. İnsana can (Kut) veren de odur" (Ögel 1989: 430-1).

37. "Mitte Ak Ana'nın bir daha görünmemek üzere kaybolması ve bütün inisiyatifi Ülgen'le beraber erkek tanrılara bırakması; diğer Budist ve Hristiyan etkiler gibi sonradan ve toplumda yönetim olgusunun başlamasından sonra, ilave edilmiş olmalılar. Aslında Ülgen'in cinsiyeti konusunda bir belirsizlik vardır. Bazı topluluklarda (Buryatlar) Ülgen'in anamız yağız yer olduğu söylenir. Ülgen, büyük ihtimalle yönetim olgusuyla birlikte, 99 âlemin hâkimi erkek tanrıya dönüşmüş olmalıdır. Aynı yaratılış mitinin, yine XIX. yüzyılda Altaylılar arasında Radloff tarafından tespit edilmiş ve açık bir şekilde Zerdüş, Budist, Hristiyan ve Musevi etkilerle beslenmiş farklı bir versiyonunda Ak Ana'nın izine bile rastlanmaz. Yukarıdaki versiyonda pasifize olan Ak Ana burada yok olmuştur. Bu versiyonda yasak meyva motifi, kocasını kandıran ve bu yüzden doğum ve doğum sancılarıyla cezalandırılan Eje (Havva) yer alır. Ayrıca Ülgen ve Erlik, Erlik ve insan arasında savaşlar olmakta, bu savaşlarda tüfek kullanılmakta, Ülgen, Hakan için savaşanları, kutsamaktadır...

Altay ve Yakut Şamanlığındaki Kayra Han'ın Ülgen'in annesi, dolayısıyla mitolojideki Ak Ana olma ihtimali vardır. Kayra Han, Yakutlar'ın en büyük tanrısıdır. Ülgen, ondan türemiştir. İnan'a göre ilkel Şamanizmin temsilcilerinden olan Urenhalar büyük tanrı olarak Kayra Han'ı tanırlar. Altaylılar'da Kayra Han, büyük ruhların sıfatı olarak kullanılır. Bazen Erlik ve Ülgen'e de Kayra Han diye hitap edilir. Hassan'a göre kan kelimesi, sonradan kan, han, kağan, hakan şekillerinde yönetenlere verilen ünvana dönüşmüşse de başlangıçta ilk kandaş örgütün kutsal simgesidir. Rasonyi, kan kelimesinin en eski devirlerde kadın adlarının ikinci kısmı olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bütün bunlar Ülgen'in sudür ettiği Kayra Han'ın, Ülgen'in anası olma ihtimalini artırmaktadır. Kayra Kan'ın sıfat olarak iyi veya kötü bütün büyük ruhlar için kullanılması, Hassan'a göre, onun iyi-kötü ayırımından önce olduğunu göstermektedir. Şorlar'da Ülgen'in annesinin adı Tazı Kan'dır ve şaman namzedi davulunu ilk önce ona arzeder" (Türküne 1995: 102-3).

38. "İnsanoğlunun ilk tanrısının Toprak Ana olduğu tezi M.Ö. 8. yüzyılda (eğer daha önce değilse) Yunanlı ozan Hesiodos'a dek uzanmakla birlikte, ana tanrıça tapımı ile insan toplumunun gelişimindeki ilkel evre arasındaki yakın ilişkinin ilk özlü ifadesini, ilk olarak 1861'de yayımlanan etkili yapıtı *Das Mutterrecht*'

de Johann Jakob Bachofen'a borçluyuz gibi görünüyor. Bachofen, Toprak Ana inancını sık sık insan bilincinin düşük bir düzeyiyle özdeşleştirir: 'Düşük düzey, daha çok ilkel bir bütün düşüncesi, toprak tapımının denetim altına alınmamış doğallığı ... toprak ananın kendiliğinden yabancı gelişimi.' Bachofen sonra da 'maddenin üretme gücünün onların şahsında bir ad ve özel bir biçim yüklendiği bütün büyük doğa tanrıcaları analığın iki düzeyini birleştirirler, basit, tamamen doğal evre ile gelişmiş, evlilikle düzenlenmiş evre.' Bachofen doğal varsaydığı bu gelişmeyi, insanın toplumsal örgütlenmesinin, denetim altına alınmamış cinsel ilişkiler olarak tanımlanan metreslikten anaerkilliğe, yani yasal evlilikle düzenlenmiş kadın egemenliğine doğru benzer bir gelişim geçirdiği düşüncesini desteklemekte kullandı. Bachofen'a göre, ana tanrıça tapımı insan toplumunun anaerkillik safhasının varlığının kanıtıydı. Ana tanrıça inancının ötesindeki gelişmenin 'daha yüksek bir kültüre tırmanış' olduğunu savunan Bachofen, bu basit, daha çok ilkel olduğu varsayılan ana tanrıça tapımı evresinin yerine, olayların doğal akışı içinde, erkek tanrısal varlık inancının geçtiğini öne sürer. '[İnsanoğlu] toprağa tapmaktan kurtulur ve gözlerini evrenin daha yüksek menzillerine diker. Galip gelen babalık göksel işişi katılırken, çocuk doğuran analık ise her şeyi doğuran toprağa bağlı kalır; ... analık hakkının savunulması, yeryüzünde barınan ana tanrıçanın birinci vazifesidir.' Bachofen bu paragrafta yapıtının tezini açıkça belirtiyor –şöyle ki, yeryüzünde barınan, yani toprağa bağlı olan ana tanrıçalar tapımından, gökte barınan, yani göksel olan gök tanrıları tapımına giden o ilerleyiş yalnızca kaçınılmaz ve doğal değil, aynı zamanda insan bilincinin yükselişinin bir parçasıdır. Bachofen'a göre, analık tüm yeryüzü yaşamına ait iken, babalık bilinci yalnız erkeklerle (*onun ifadesi*) sınırlandırılmıştır; böylece ana tanrıçanın yerine baba tanrının geçmesi iyi bir şey olarak görülmüştür, çünkü bu durum insanoğlunu hayvansal yaşamdan daha yüksek bir düzeye koymaktadır. Bachofen bu noktada da dinsel uygulamaları insan topluluğunun gelişimine paralel olarak gözden geçirmiştir. Ona göre, o gelişimin bir kanıtıdır bu. Tıpkı ana tanrıçanın yerini alan baba tanrı gibi, babaerkilliğin, yani erkek egemenliğinin anaerkillikten üstün bir sistem olarak geliştiği sonucuna varmıştır" (Roller 2004: 29-30).

39. "... Babahanlığın ilk 'kalkışma'sı avcılık dönemleri sonundadır. Ancak, babahanlığın 'galebe'si çobanlık ekonomisi dönemine rastlamaktadır... 'Aşağı Avcılık' ile 'Yukarı Avcılık' tanımlarının gerisinde yatan fark, babahanlık gelişiminin ön şartları şeklinde düşünülecek net ipuçları vermez. 'Mızrak, kargı'nın icadı gerçek bir devrimse de, kanımızca av-'ev' ayrımının kesinliği yoluyla kadın'ı 'madun' bırakmanın sebebi olmaz. Asıl, avlanan hayvanın öldürülmeye(bile)rek 'ev'e getirilmesi ve ehlileştirilmesi, anahanlığın değişiminin ön şartı olarak düşünülmelidir. Kadın'm toplayıcılığı ve gereğinde (av özelliğine uygun olarak) av'a iştiraki devam ederken, yine kadın, çocuğu ve bu çocuklar içersinde geleceğin avcıları erkek çocukları büyötmeye devam eder. Ne zaman ki hayvanlar ehlileşmeye ve 'süröleşme'ye başlar, ... işte o zaman 'ev' alanı... 'mānen' –kadın aleyhine– bir ölçüde daralır. Erkek, sürünün yetiştiricisi ve sahib'i (sehabet: koruyuculuk) olur. Buna rağmen, anahanlık, değişik formlarda, özellikle kendini üretme eylemindeki etkinliği yoluyla örgütlenmenin (ve hatta yönetimin) çerçevesinin oluşmasına katkıda bulunmaya devam eder" (Hassan 2000: 119-20).

40. Dişil'e, doğa'ya karşı ikircikli tutum, ölüm ve ölüm sonrası yaşamla bağlantılı olarak, kan ve kemik ile ilgili tasarruflarda kendini gösteriyor sanki. Ölüm-ötesi, tamamiyle doğa'nın inisiyatifine bırakılamaz. Çözünüp/kaybolup, yeniden-bütünleşme/yeniden-doğma güvence altında değildir. Öte-dünya, bu dünyanın devamı ve tıpkısıdır. Bu nedenle Orta Asya'nın yaşam enerjisi 'kut'un, esirgenmesi, korunması, ayrıştığı toprağa gerisin geriye dönmek, ayrışmamış bütünde çözünmesinin engellenmesi ölüm-ötesi için 'yaşamsal' önemi haizdir. Bedensel bütünlüğün korunması gereklidir.

Büyüsel düşünce, parça'nın korunması halinde, *pars-pro-toto*, bütün'ün de korunacağı varsayımını mümkün kılar. Doğanın güvenilmezliği, bazı çözülmeye dirençli beden parçalarının korunmasıyla aşılmaya çalışılır. Doğadan bütünüyle ayrışmamış Gök'ün armağanı olan 'kut' bedende kan, kemik, özellikle de kafatası kemiğinde taşınır. Çözünme (ölüm) öncesi eski bütünlükten ayrılan en kalıcı beden parçası olan kemikler (parça), beden'in (bütün) güvencesi olarak saklanır. Kemik gibi kan'ın da bu bağlamda özel bir yeri vardır. Gerisin geriye yutulmaması, kut'u taşıyan kanın toprağa dökülmemesini gerektirir. Kan saklanmaz, ancak toprağa geri dönmek için sakınılır. Gerek kurban hayvanının, gerekse (Timuçin-Camuka ikilisindeki gibi) saygı duyulan hasmın/düşmanın, ebedî yaşamını sağlamak için kanı yere akıtılmaz; esirgenir: Öldürme eylemi, boğma ya da boynun/belin kırılması ya da göğsün yarılan kalbin sıkılması ile gerçekleştirilir.

Burada çelişkili olan, topraktan esirgenen/kaçırılanın, toprağa/maddeye ait olmasıdır. Ruh'un devamlılığı için gerekli, madde-ötesi, doğa'dan ayrılmış, özerkleşmiş 'aşkın-ruh' henüz icat edilmemiştir. Bu paradigmatik sıçrayış daha sonraya aittir.

41. "Malumdur ki eski Türkler yer, su, gök, dağ, orman gibi tabiata taparlardı. Fakat bu tapılan tapınakların hepsi canlı sayılırdı. Altay Şamanlığını tetkik eden rahip Verbitskiy Altaylıların tabiata tapmalarını ve tabiat hakkındaki nazarlarını şöyle izah ediyor: "Altaylıların dağa, suya ve umumiyetle tabiata tapmalarını ve onlara nazarlarını izah çok güçtür. Dağ-ilâh (daha doğrusu ruh) ve su, göze görünen dağ su mudur, yoksa dağın suyun sahibi (idisi) olan ruh mudur? Altay Şamanilerine göre dağ, su, vesaire bizim anladığımız gibi tasavvur edilmez, 'dağ' ruh sahibidir, canlı bir ilâh'dır'...

"Şüphesizdir ki tefekkür, inkişaf ve tekâmül ettikçe 'dağ-ilâh' mefhumu ikiye ayrılıyor: 1) Dağ tek başına ilâh değildir, dağ ruhun makamıdır, 2) Ruh müstakil bir varlıktır.

"İşte bu ayrılma İslâmiyeti kabul eden Türklerin bu Şamanî akideyi muhafaza etmeleri için kolaylık göstermiş ve İslâmiyetin cin ve melek hakkındaki akideleri de bu eski Şamanî akideyi devam ettirmeye zemin hazırlamıştır" (İnan 1987: 454).

42. Allah'ın düzenini ve yasaklarını gözardı etmesi, 'benlik eylemesi', insana yönelik bir suç'un, 'kul hakkının yenmesi'nin de nederidir. Binyazar, Dumrul'un başına gelenleri, bir haksızlığın giderilmesine yönelik, sosyal adaleti gözetken, toplumsal içerikli bir 'erdemlilik dersi' ile bağlantılı görüyor:

"Deli Dumrul'un, kuru bir çay üzerine kurduğu köprüden geçenden otuz akça,

geçmeyenden döve döve kırk akça alması, büyük bir haksızlık olarak görülmektedir. Hikâyede, bu haksızlığın karşısına kul gücüyle yenilemeyecek amansız bir Tanrısal güç çıkmaktadır. Kendisinden deli, kendisinden güçlü bir er'in varlığına inanmayan, kimsenin kendisiyle savaşılabileceğini sanmayan Deli Dumrul'un başına gelenlerden insanca düşünmeye ve erdemlice davranmaya yöneltecek birtakım sonuçlar çıkarmak olanağı vardır. Haksızlık ve büyülenme gibi, toplumun hiçbir zaman benimseyemeyeceği davranışlar karşısında, kişinin, bunalacağı bir güç bulması, bir 'sosyal adalet'in kurulmuş olmasıyla açıklanabilir... Deli Dumrul'da toplumsal bir suç işlenmektedir. Bunu bağışlaması gereken de tüm olağanüstülükleri kişiliğinde toplayan Tanrı'dır. Kendini büyük gören, haksızlık eden insan, gerçeği anladığında, ancak Tanrı'nın hoşgörüsüyle bağışlanabilir. İşlediği suç, kul'un bağışlayabileceği türden, sıradan bir suç değildir. Burada, toplumun ödünsüz (tavizsiz) bir değer yargısıyla karşılaşırız. Bu değer yargısına göre, haksızlık eden, büyülenen insan, bağışlanmaz bir suç işlemiştir. Ama Tanrı, her şeyi bağışlayacak yücelikte ve güçtedir.

"İslâm ahlak kurallarıyla oluşan bu hikâyede, Hazreti Muhammed'in 'Tanrı, bütün günahları bağışlayabilir, kul hakkını yiyenlerden başka' ana düşüncesinin geliştirildiğini görmekteyiz. Haksız yere, büyüklük taslayarak insanın insanı sömürmesi, Türk düşünce düzeninin kesin olarak karşı olduğu bir anlayıştır. Deli Dumrul'un düşünce kuruluşu, bu yaşam gerçeğini temel almaktadır" (Binyazar 1996).

43. Ancak tarihsel çerçevenin, yalnızca ruhsal aygıt tarafından işlenecek materyali sunduğunu, söylenin kendisi olmadığını, yani anlamının tarihsel olaylara atıfta bulunarak çözülemeyeceğini unutmamak gerekir. Rüya çözümlemesinde bireysel tarih ve güncel olayların ele alınması bu yaklaşıma benzerlik gösterir: "Günden arda kalanlar ... rüyanın kendisi değildir... Kendi başlarına rüyayı şekillendiremezler... Yalnızca rüya işlemine kullanacağı psikolojik materyali sunarlar" (Freud 1976). Aynı tarzda ele alabileceğimiz bir diğer olgu, belki de Deli Dumrul'un 'kuru çay yatağı'nın, o dönem ve o coğrafyada etkin olan kuraklığa işaret ettiğidir. Dış kuraklığın varlığı, Dumrul'un iç kuraklığını ve Dumrul için önemini anlamada, ancak bir anımsatma faktörü ya da hammadde olarak değerlendirilebilir.

44. "... Digenis mukadder ölümünü kuşların ötüşünden öğrenir. Ölüm meleğini kendisiyle dövüşmeye, güreşe çağırır. İki kez onu yener, üçüncüsünde yenilir. Anasından kendisine ölüm döşüğünü hazırlamasını ister. Sen Corc (Hızır aleyhisselam) ona bir şartla Tanrı'nın canını bağışlamasını sağlar: Herhangi bir kişi onun yerine canını verirse kendisi hayatta kalacaktır. Anası, babası ve kız kardeşi, kahramana böyle bir fedakârlıkta bulunmaktan kaçınırlar, ama karısı kendini feda etmeyi seve seve kabul eder... Babası söylenene göre ünlü bir Arap emiri, anasıysa Bizanslı *Duka* soyundan gelen Digenis, yalnızca Küçük Asya'nın Hristiyan ahalisi arasında değil Müslüman halkı arasında da ün yapmıştı, çünkü Digenis menkıbeleri ile Seyyid Battal Gazi arasında sıkı bir bağ vardır... Dumrul hikâyesinin Digenis ile sıkı bağlantısını, kahramanın babasının Müslüman kökenli olmayan Duha (*Duka*) Koca adı şüphe götürmez bir biçimde kanıtlamaktadır... Digenis efsanesinin yayılış merkezi Trabzon'du. Oğuzlar XIII., XIV. ve XV. yüzyıllarda Trabzonlularla sık sık temas etmişlerdir. Kahramanın Azrail ile savaşıması konusu, Bizans-

lı Digenis Akritas hikâyelerinden Rus dini şiirlerine de geçmiştir. Amik Voin (= Er Amik) adı gerçekte Amiketos, yani Digenis'in lakabı olan 'yenilmez' kelimesinden gelmektedir" (Gökay 2006: 1302-3).

45. Çözumsuzluktan çıkmak için ithal edilen mit, kahramanın bu mit içinde etken ve dönüştürücü hale gelmesiyle, kendi özgün bireysel mitine dönüşecektir. Tarih, mitlerin karşılaşmasını ve etkileşimini de gerektirir.

"(Mit) kendini sürekli yeniler, her tarihî değişiklik kendi mitolojisini yaratır, ama bu yine de tarihî olguyla dolaylı bir ilişki içindedir" (Malinowski 1990).

46. Patolojik narsisizm kavramı esas olarak psikanalitik kurama ait bir terimdir. Dinamik psikiyatrinin temel ustası Freud'dan bu yana sürekli değişiklikler göstermiştir. Bu değişikliklerde yalnızca yeni bulguların değil, onyıllar süresince değişen kavramsal sistemlerin, yaşanan zamanın ruhunun (*Zeitgeist*), kuramcılarının öznel konumlarının da etkisi olduğu göz önünde tutulursa, 'narsisizm tarihi'nin ilginç bir süreç izlediği dikkati çekmektedir. Patolojik narsisizm başlangıçta dürtü dinamikleriyle (libidinal yatırımın nesnelerden çekilerek kişinin 'kendisi'ne bağlanması) açıklanmaya çalışılırken, giderek narsisistik bozukluklarda yapısal bir sorunun, eksikliğin önplana çıktığı görülmektedir. Patolojik narsisizmde libidinal yatırım yapılan kendilik, işlevselliği bozuk bir kendiliktir; yapılanması patolojik yoğunlaşma gösterir. Bütünleşmemiş, patolojik büyülenmeci/şişinmeci kendiliğe uygun olmayan kendilik ve nesne tasarımları narsisistik çekirdekten yarılarak (*splitting*) ayrı tutulmakta, bastırılmakta ya da yansıtılmaktadır. Narsisistik bozuklukların preoidipal döneme ait takılma ve çözumsuzlukların çekirdek sorunu olduğu düşünüldüğünde, oidipal zorlanmalarla oluştuğu varsayılan nevrozlar dışında kalan 'alt düzey' bozuklukların tümünü narsisistik bozukluklar olarak tanımlamak mümkündür. Narsisistik Kişilik Bozukluğu (NKB) tanısı bu geniş paletin içinde, patolojik narsisizmin çıplak olarak kendini gösterdiği, kendi içinde de homojen olmayan bir grup hastayı içermektedir.

Kernberg'in NKB'nu tanımlamada kullandığı 'patolojik büyülenmeci kendilik' yapılanması, (patolojik) kendilik bütünlüğüne koşut stabilizeyi sağlayan bir büyüklüktür. İdeal kendilik, ideal nesne ve gerçek/güncel kendiliğin kaynaşmasıyla oluşan bu büyülenmeci kendilik, patolojik bir yapılanma gösterse de kendi içinde bir bütünlük arz etmektedir.

Agresyonu olumlu ya da olumsuz niteliklerinden yalıtılmış saf 'eylem' niteliğiyle ele aldığımızda, ideal nesnenin –özel bir alandaki– idealize edilmiş eylemliliğini üstlendiği ölçüde, kendiliğin bireyselliğine izin verildiğini görüyoruz. Kendiliğin ideal nesne ile birlikte hareket ettiği sürece idealizasyonu mümkündür. Dışlaştırılan ve değersizleştirilen olumsuz nesne ve kendilik imgeleri, patolojik büyülenmeci kendilik amalgaştırılabilir eylemlerinin hedefidir. Yıkıcı ve yapıcı yönleriyle agresyon (eylem) bir çıkış yolu bulmuştur; patolojik büyülenmeci kendiliğin 'kendini göstermesi' için kullanılmaktadır. Yanıltıcı bir üçgen ilişki kurulmuştur: Üçgenin üçüncü birimi kendi başına 'var' değildir; ikili ilişki içinden dışlaştırılan 'olumsuz/değersiz' niteliklerin taşıyıcılığından başka bir işlevi yoktur.

NKB'nda patolojik ve patojenik de olsa nesne-bağılantılı bir stabilizasyon mümkün olabilmektedir. Böylesine bir bireyleşme, dışarıya karşı (ideal nesne ile bir-

likte içeride kalacak şekilde) kalın duvarların oluşturulmasıyla birliktedir.

Narsisistik kişiler ilişkide bulundukları nesnelerde bir tür 'ulaşılmazlık' hissinin oluştururlar: Dokunulmazlık zırhına bürünmüşlerdir. Kendilerine ancak biat edilebilir; yüceltilebilirler. Onaylanmasını talep ettikleri şişinmeci kendiliğe, ilişki nesnelerinin kendilerini herhangi bir talepte bulunmadan kullanıma sunmaları gerekmektedir. Bu nesnelere her tür bağımlı olma hali (ve gereksinim) reddedilir; zira hem bağımlılık nedeni olan özelliklere sahip olmaları yoğun bir kıskançlık ve öfke doğurur, hem de kendisinde olmayan şeylere muhtaç olduğunun farkındalığı narsisistik zedelenirliği artırır. Sonuçta ortaya çıkan ilişki modeli –yücelttiği ve yüceliğinden pay aldığı nesneler dışında– tüm nesnelerin değersizleştirilmesidir. Böylece bir görecelendirme olasılığı da yaratılmış olur: Değersiz nesnelerin 'en değerli' olan şişinmeci kendiliği 'tavaf' etmelerinden tabii bir şey olamaz. Bir diğer ilişki kalıbında ise, kendilerine muhtaç olunabilecek, yani potansiyel olarak tehlikeli dış nesnelerle bağlantılar kopartılır; dolayısıyla bir yüzleşme ve kıyaslama riski de ortadan kalkmış olur.

NKB'nda kişinin hiçbir hak etme davranışı söz konusu değildir; salt varoluşu, isteklerinin tümünün karşılanmasının da nedenidir. Bu 'haklı' neden, narsisistik kişiliğin kendi büyülenmeci dizgesini tüm ilişkilerine dayatmasının nedenidir.

NKB profilinde temel savunma düzeneği olarak 'yarma' nesne ilişkileri şemasının belirleyici özelliğidir. NKB'nda merkezî 'büyüklenmeci kendilik' iç kimlik kargaşasını, bölünmüşlüğü ve çaresizliği gizleyen patolojik bir kalıplaşma niteliğiyle görelî bir 'stabilizasyon' sağlamaktadır. Ancak 'dağınıklardan kurtulmak' için tutululan bu yapay balon bazı avantajlar sağlarken, aynı zamanda kurtulunmak istenen kargaşaya karşı bir savunma da olduğundan, patolojik bir fiksasyon, dolayısıyla eylem esnekliğinde azalmaya da yol açmaktadır.

NKB'nun patolojik çözümü katıdır; herhangi bir 'yeniden yapılanma' narsisistik zedelenme anlamına geleceği için olabildiğince uzak tutulur; var olan patolojik dengenin korunması belirleyici faktördür. Tehlikeli değersizleştirilmiş öğelere karşı sınırların pekiştirilmesi, büyüklenmeci kendiliğin korunmasında gerekli olan tutumdur (Saydam 1996).

'Gizli narsisistik' kişiliklerde görüngü çok farklıdır. Belirleyici olan büyüklenmeciliğin tam tersi, marazî bir 'küçüklenme'dir:

"Psikanalitik literatürde sıklıkla narsisistik kişilik bozukluğunun bir başka varyasyonuna işaret edilir. Narsisistik bozukluğun bu tipine mensup kişiler oldukça güçlü ve bilinçli *emniyetsizlik*, *değersizlik* ve *aşağılık duyguları* yaşarlar. Bazen aşağılık ve emniyetsizlik duyguları büyüklenmeci ve omnipotent fantezilerle yer değiştirir. Bazen de bilinçdışı omnipotens ve narsisistik büyüklenmecilik ancak analizde bir süre sonra su yüzüne çıkar. Bu kişiler, teşhircilikten ziyade baskın tarzda *idealizasyon savunmasını* kullanırlar. Paranoid özellikler, hipokondriyak şikâyetler ve şizoid özellikler daha belirgindir. Benliğe dair olumsuz temsil ve hisler bilince çok yakın, çoğu kez bilinç düzeyindedir.

"Masterson'ın 'gizli narsisist' olarak nitelediği bu kişiler büyüklenmeciliği ve benmerkezciliği, teşhirci narsisistin yaptığı gibi cüretkâr, doğrudan ve açıkça ifade edemez/etmezler. Gizli narsisist, narsisistik kişiliğini gizlerken, narsisistik gereksinimlerini onun aracılığıyla tatmin edebileceği bir başka kişi, grup veya kurum bulmak zorundadır. Aslına bakılırsa, gizli narsisist, teşhirci narsisist ile aynı

intrapsişik yapıya sahiptir (omnipotent öteki imgesiyle kaynaşmış büyüklenmeci bir benlik imgesi) ancak libidinal yatırımı büyüklenmeci benlikten ziyade omnipotent ötekine yönelmiştir. İçsel güçsüzlüğünü idealleştirdiği bir figürün parçası haline gelerek gidermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, bu kişiler aktif biçimde büyüklenmeci benliğin aynalanmasının peşinde değildir, daha ziyade ötekini idealleştirir ve onun hayranlığını elde etmek suretiyle 'yüceliğine ve ihtişamına sığınır- lar'. Büyüklenmeci benliklerini, teşhirci tipte olduğu gibi açık teşhircilikle değil, ötekinin yüceliğine sığınmak suretiyle şişirirler.

"Gizli narsisistler, mahcup, çekingen ve içedönük görünürler. Teşhircilikleri açık davranışsal özellikler taşımaz; daha ziyade uzun vadeye yayılan başarı projeleriyle kendini gösterir. Projenin başarıya ulaşması teşhirci arzulara doyum sağlar.

"Tüm literatür bilgi ve bulguları, narsisistik kişilik bozukluğunun birbirinden farklı iki biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Narsisistik bozukluk, öyle görünüy- yor ki, birbirinden farklı iki biçimde tezahür etmektedir. Bu iki tip nadiren saf hal- leriyle bulunur; birçok narsisist her iki tipe ait fenomenolojik özelliklerin bir ka- rışımını sergiler. Bu iki uç arasında sosyal olarak çok daha uyumlu ve güçlü ki- şilerarası cazibeye sahip birçok narsisistik kişi yer almaktadır. Aslına bakılırsa, bu iki narsisistik tipoloji birbirini tamamiyle dışlamaz; klinik inceleme, gizli narsisistlerin görünümlerinden daha az kırılgan olduklarını, kırılganlıklarının hemen altında şiddetli öfke yattığını; teşhirci narsisistlerin ise iç dünyalarında yoğun bir boşluk ve umutsuzluk içinde olduklarını, görünümünün aksine oldukça kırılgan ve utanmaya eğilimli olduklarını açığa çıkarır. DSM-IV kriterleri teşhirci narsisistik tipte büyük ölçüde benzeşirken, gizli narsisistik tipi tespit etmekte başarısız- dır" (Kızıltan 2010).

47. Bilinçdışı-bilinç karşıtlığına koşut bir sembolizasyon, bilinçdışının dışıl/ anne, bilincin ise eril/baba nitelikleriyle tanımlanmasında karşımıza çıkar. Bilinçdışı doğurgandır ve yaşam enerjisinin kaynağıdır, besleyicidir. Aynı zamanda da yutucu, içine çekici, ayırmayı tersine çeviricidir. Bilinç iradenin, karar verme- nin, seçim yapmanın ve doğrudan etkinliğin taşıyıcısıdır (bilinç öncesinin edilgin sürüklenirliğinin tersine). Bilincin bir ayırma ürünü ve aynı zamanda taşıyıcısı olduğunu düşünürsek, bilinçdışı-bilinç zıtlığını daha net görebiliriz. Tanımlar 'bi- linç' üzerinden yapılmasına rağmen (bilinç = bilincin olması ve bilinçdışı = bilin- cin dışında olma!) bilinçdışı her zaman birincil, bilinç ise ikincildir: Bilinçdışı, ya da daha anlamlı bir tanımlamayla bilinçsiz, bilincin (henüz) var olmayışı, bir ve- ridir; bilinç ise sonradan gelişen bir oluşum, bir kazanımdır. Ancak tanımlamala- rı yapan 'ruhsal kurum' bilinç olduğundan, bilincin kendini ve kendi (bilinç) dışı- nı, kendi merkezî konumundan çıkarak tanımlaması kaçınılmazdır.

48. "Su, herşeyden önce var olandır, ilktir. Yer, onun dibindeki topraktan yara- tılmış, gök de yerden ayrılarak oluşmuştur. Yer-sular, yerle beraber yaratılmış, ateş, yukarıda aktarılan bir duada ifade edildiği gibi, 'gök yerden ayrıldığı zaman' yaratılmıştır. Buluç, yerin menşesine dair Asya'da anlatılan mitlerin çoğunda, bü- yük eski bir denizden bahsedildiğini; Yakutlar'ın da yerin, bir denizin dibinden ha- zır olarak getirildiğine inandıklarını belirtmektedir..

"Yağmurdan, doludan, ırmaktan gebe kalma motifleri Türklerdeki üreme mit-

lerinde de yer almaktadır. Bunlardaki yağmur ve dolu (gök-erkek) erkeğin dölle-
mesinin simgesel bir ifadesi de olabilir... Gün ışıyla ilgili ... mitlerden birinde,
bir hakanın su tanrısı'nın kızıyla evlendiği, saraya kapatılan bu kızın güneş ışığı-
ndan gebe kaldığı anlatılmaktaydı; bir diğerinde (Alankua) su içip gebe kaldığına
inanılan bir kuştan (sakalun) söz edilmekteydi. Gökalp'in aktardığı kırk kız mitin-
de ise, kızlar kutlu ışığın parıltılarıyla dolu bir su'dan gebe kalmışlardı... Bu tür
mitlerde gebe kalan kadının, ananın hiçbir önemi yoktur. O, sadece kutlu, ulu ha-
kanın veya kutlu soy atasının taşıyıcısıdır. Buna rağmen, eski inanışların günde-
me gelmesi, ilk erkek ataların babasız bir şekilde bir dışıdan doğması çelişkisine
yol açmakta, ancak ilk kadın-atanın görmezden gelinmesi yoluna gidilmektedir...

"Suyun üremeye olan ilişkisi, ırmak kenarlarının, pınarların kadınların gebe-
liğinde rolü olduğu inancı ve bu yüzden de kutlu sayılmaları ile farklı biçimlerde,
geç dönemlere kadar ve yaygın bir şekilde karşılaşılmaktadır.

"Altın Köl II kitabesini inceleyen Roux, burada geçen *kuyda* kelimesinden ve
bu kelimeyi anlamının güçlüğünden bahsetmektedir. Ayrıca, Roux, kadınların her
zaman akraba ve arkadaşlarıyla birlikte vadilerde bulunmalarına bir anlam vere-
mediğini belirtmekte ve 'nehir kıyılarında kutsal bir yer, bir çeşit aile beşiği göre-
rek, bu terime dinî bir anlam verildiği' yorumunu yapmaktadır. Orkun, 'kuyda' ke-
limesinin nehir kenarı, nehrin düzlüğü anlamında olduğunu belirtmektedir. Türk-
doğan, Roux'un yorumunu isabetli bulmakta, ayrıca suyun, kadının doğurganlığı-
nın ve ana rahminin simgesi olduğuna dikkat çekmektedir.

"Manas Destanı'nda Yakup Han, karısının kısraklığını, onun yatırlarda, kutlu el-
ma ağaçlarında, kutlu pınarlar yanında gecelememesine bağlamakta; Dede Kor-
kut'ta bir hatun, erkek evlat sahibi olmak için 'kuru kuru çaylara sücü (şarap)' dök-
tüğünü söylemektedir. İnan, Kırgız-Kazaklar'ın, kadınları kısır olunca, bir kuyu
veya su yanında koyun kesip geceleme âdetini tespit etmiştir. Ayrıca İnan, Baş-
kurtlar'da, köye yeni gelen geline yapılan 'su gösterme' merasimini şöyle anlat-
maktadır: 'Gelinin geldiği günün ertesi sabah, köyün kadınları ve kızları toplanıp
gelini ırmağa veya göle götürürlerdi. İhtiyar bir kadın gelini suya, suyu da geline
gösterip dua ederdi.' İnan, aynı âdeti, Ural'ın doğusunda yaşayan çeşitli boylarda
da gözlemiştir. Anadolu'da da Hıdrellez günü, kadın ve kızların dilek yazıp suya
atma âdetleri tespit edilmiştir.

"Su kültürünün bazen tabuya dönüştüğü ve suyla temas etmekten kaçınıldığı da
görüldür. Eski Oğuzlar'm ve Moğollar'ın suya girmedikleri ve yıkanmadıklarına
dair bilgiler mevcuttur. Oğuzlar'la ilgili olarak, bu bilgiyi ilk kez İbn Fazlan ver-
miştir. İnan, bu tür haberleri mübâlağalı bulmakla beraber, bu âdetin İslâmiyet'in
kabulüne kadar yaygın olduğunu, hatta bundan sonra da (XIX. yüzyılda) bazı oy-
maklar arasında izlerinin görüldüğünü belirtmektedir. Ona göre, suyun kullanıl-
maması 'arı ve kutlu bir ruh veya ruhun makamı sayılan suyu kirletmekten çekin-
me ve ondan sakınma gereği idi'. İnan'ın bu yorumu doğru olabileceği gibi, suyun
tabu olması, ataerkilleşme sürecinde tıpkı ateş ananın yeraltını aydınlatan uzantı-
sının kötü ve dışı al ruhuna dönüşmesi gibi, zamanla, suların kötü ruhların barına-
ğı sayılmasıyla ve yeraltındaki deniz canavarıyla da ilgili olabilir. İnan'a göre, Al-
tay kamları, insanların kötü ruhlardan arındırmak için, bu kötü ruhlara geldikleri
sulara dönmelerini emretmektedirler. (Kamın insanları takdis etmesi de, orijinal
Şamanlık'ta bulunmayan sonraki bir gelişmedir.) Buluç, Altay kamlarının cübbe-

sinde, yılan (ejderha) şeklinde tasvir edilen ve yutpa adı verilen yeraltı canavarından söz eder; cübbenin diğer yanında ise arba denilen ve Erlik'in ülkesindeki denizde yaşadığına inanılan bir canavar tasviri yer alır. Buluç, bazı kamların arbayı koruyucu (iyi) ruh saydıklarını da belirtmektedir. Bu simgelerin, Ak Ana'nın içinde kaybolduğu hayat kaynağı yaratıcı olarak değerlendirilen sulara, sonradan ve komşu kültürlerin etkileriyle atfedildiği açıktır. Bazı kamların (kara kamlar olması) deniz canavarını koruyucu ruh saymaları, yeni gelişmelerle eski inanışlar arasındaki tereddütleri göstermektedir" (Türküne 1995: 124-7).

49. "Psikanaliz için ... gerçek anlamda en eski olan, 'insanın en eski' dönemi, yani ilk çocukluk dönemidir. Çocuk mitsel ve Cennet'e özgü bir zamanda yaşar... Arkaik düşüncenin terimleriyle söylenirse, bir 'Cennet' (psikanalize göre doğum öncesi evre ya da süten kesmeye kadar uzanan dönem) ve bir de 'kopma', bir 'felaket' (bebeklik travması) olmuştur denebilir; ve bu en eski olgular karşısında yetişkinin tutumu ne olursa olsun, bunlar onun varlığında oluşturunca bir rol oynarlar... Psikanaliz ile köklerdeki büyük mutluluk ve yetkinlikle ilgili arkaik görüş arasındaki tek benzerlik, Freud'un ilk çocukluk dönemindeki o 'en eski ve cennete özgü zaman'ın oynadığı kesin rolü, kopma'dan (yani süten kesme'den) önceki, bir başka deyişle, zamanın her birey için bir 'yaşanmış zaman' haline gelmesinden önceki büyük mutluluğu fark etmesidir" (Eliade 1993 76-7).

50. Ön Asya ve İran mitolojisinin etkisi belirgin olsa da, hem Türk mitolojisinin izler taşıyor olması, hem de büyük olasılıkla efsanenin ilk şeklini yazanın Ulug Han Ata Bitikçi'nin, yeni Müslüman olmuş bir Türk mutasavvıfı olması, aşağıda, Mısır Memlûk döneminin Türk tarihçisi Ebubekir bin Abdullah bin Ay-Bek üd Devâdârî'nin kaleminden aktarılan yaratılış mitini önemsememizin nedenidir (Ögel 1989: 483-4):

"Yılları sayılamaz, çok çok eski bir çağmış,
Gökler sanki delinmiş, çok çok yağmurlar yağmış,
Dünya sele boğulmuş, bu şiddetli yağmurla,
Yeryüzü hep kaplanmış, sürüklenen çamurla,
Sellerin önündeki, çamurlar bir yol bulmuş,
Kara-Dağcı dağında, bir mağaraya dolmuş,
Mağaranın içinde, kayalar yarılmışmış,
Yarıkların bazısı, insanı andırırmış,
Kayaların yarığı, insan kalıbı olmuş,
Kalıpların içi de, kille çamurla dolmuş,
Yankılarda bu toprak, sular ile hallolmuş,
Saratan burcu derler, bu burca gelmiş güneş,
Havalar çok ısınmış, ateş ile olmuş eş,
İnsan kalıbındaki, su ile toprak pişmiş,
Birbirine karışmış, zerreleryse şişmiş,
Onlara göre sanki, mağara bir kadınmış,
İnsana vücut veren, içi de bir karınmış,
Güneşin ateşiyle, su ile toprak pişmiş,
Dokuz ay süreyle de, serin bir rüzgâr esmiş,

Su, ateş, toprak, rüzgâr, Dört Unsur derler buna,
 Bunlar temel olmuşlar ilk insan vücuduna,
 Tam dokuz ay geçince, bir insan çıkıvermiş,
 Nedense adını da, 'Ay-Atam' alıvermiş,

...
 Sonra başlamış yine, büyük seller yağmurlar,
 Mağarayı doldurmuş, yine killer çamurlar,
 Sünbüle denen burca, güneş de gelmiş inmiş,
 Bu burçsa Saratan'dan, daha aşağı imiş,
 Güneş alçak burçtayken, yeniden toprak pişmiş,
 İkinci yaratık da, birinciye tam eşmiş,

...
 'Ay-Va' demişler herkes, bu dünyanın adına,
 Ak-Yüzlü anlamına, böyle denmiş kadına."

Ögel'den yaptığımız alıntının devamında göreceğimiz gibi, erkek ilk ve daha kuru, kadın ikincil ve daha ıslak olarak tasvir edilmiştir. İlk karışım erkek ve kadın için aynı olsa da, erkek görece daha fazla kuruma imkânı bulmuştur. Beden için yapılan bu tanımlama, mecazî olarak ruha da uyarlanabilecektir:

"Bilindiği üzere *Saratan*, yani yengeç burcu, yazın başına, yani Haziran ayına tesadüf ederdi. Efsaneye göre bu mevsimin gittikçe ısınan güneş sıcağı ile toprak ve su pişmiş ve bu suretle de Türklerin erkek ataları olan *Ay-Ata* türemiştir... Ağustos ayının ikinci yarısında Başak yani *Sünbüle* burcu başlardı... Güneşin sıcaklığı yavaş yavaş azalmağa başlamıştır... Serinlemeğe başlayan bu burçtaki güneşle de, Türklerin Kadın-Ataları meydana gelmiştir" (Ögel 1989: 487).

51. Üç, ikinin taşıdığı ayrım ve zıtlık anlamının ötesindedir. "Çok eski zamanlardan beri düşünürler Bir'in çokluktaki açılımını özellikle Üç'e göre açıklamaya çalışmışlardır. Lao-tzu şöyle der: 'Tao birliği üretir, birlik ikiliği üretir, ikilik üçlüğü üretir ve üçlü bütün nesneleri üretir.' Aynı şekilde Pisagorcular nitelendirilemez birliğin âlemi yaratmak için iki zıt güce bölündüğünü ve sonra da hayatı meydana getirmek için üçtebirliğe (*triunity*) bölündüğünü varsayarlar. Üç'ü Teslis'te bütünleşmiş gören Dante için üç aşk ilkesini, yeni bireşimli gücü ifşa etti... Teslis kavramı dinler tarihindeki genel temayüllere mükemmel bir şekilde uygundur... Üçlüler, İslâm'ın mutlak monoteizminde bile kendi tarzlarında bulunur. İnancın izharının Şii biçimi ('Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed O'nun elçisidir, Ali Allah'ın velisidir.')... Bazı aşırı Şia grupları Hz. Muhammed, Hz. Ali ve İranlı Selman el-Farisi'yi bile başka bir üçlü olarak bir araya getirirler... Felsefe ve psikolojide üç, sınıflandırma sayısı olarak hizmet eder; zaman, mekân ve bunları birbirine bağlayan nedensellik... Bazı ifadelerin üç katlı tekrarı hem din hem de büyü ayinlerinde merkezi rol oynar... Hayır dua ve lanet verimli olması için üç kere söylenir" (Schimmel 1997: 65-83).

52. "Dört, âlemde ilk bilinen düzenle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır ve böylelikle sabit suretler içindeki tezahürlerin şaşırtıcı çokluğunu düzenleyerek tabiatı medeniyete dönüşüme işaret eder... Kitabı Mukaddese ait gelenekte Dört'ün

dört yönle olan ilişkisi, Tanrı'nın bütün âleme uzanan gücünü temsil eder manada 4 melek veya çocuk melek (*cherubim*) ile ifade edilir... Dört kenarlı biçimlerin, özellikle karenin mükemmel ve kendine yeterli olduğu düşünüldü... sadece mekânsal düzenin bir sayısı değil, dünyevi düzenin de bir sayısıdır... Dört ana yönüyle birlikte manevi düzenin imgesi olan Mandala, Jung'a âleme genel teslişçi yaklaşımı aşmaya çalışan düzenleyici gücün ideal bir sembolü olarak gözüktü" (Schimmel 1997: 91-109).

53. Burada, 'ölüm'ü doğal bir yazgı olmaktan çok 'öldürülme' sonucu katlanılan bir savaş/kavga olgusu şeklinde ele alan avcı/savaşçı toplulukların yaşam felâketlerinin yansımasını görüyoruz (Campbell 1992).

54. Gözlerin kör edilmesiyle, hadımlık arasındaki bağlantı en açık olarak Sophokles'in "Kral Oidipus" trajedisinde irdelenmiştir. Oidipus'un hazin öyküsü bildirildiği gibi Sigmund Freud'un gelişim kuramının anahtar çatışmasıdır. Ruhsal çözümlemesi (gıyabında) en ince ayrıntılarına kadar irdelenen Kral Oidipus'un, psikanalitik uygulamanın en meşhur hastası olduğu söylenegelmiştir.

'Oidipus karmaşası' ortodoks psikanalitik kuram ve uygulamanın mihrer kurgusu ve joker terimidir: Freud tüm psikopatolojiyi Oidipus'a bağlar. 1897'de, ruhesi Fliess'e bir mektubunda, Oidipus öyküsünde tesbit ettiği temel çatışmanın ve oluşturduğu karmaşanın etkileyici olduğunu, herkesde bu karmaşaya ait uzantıların bulunduğunu yazar. Freud, oto-analizinde ve hastalarından edindiği materyalde bu kargaşanın 'gerçekliğine', belirleyiciliğine (ve evrenselliğine) ikna olmuş; 1910 yılından sonraki yazılarında konuyu ayrımtılandırmaya başlamıştır. Oidipal karmaşa, çocuk cinselliğinin anahtar unsurudur. Sahneyi anne-baba-çocuk üçgeni arasındaki ilişkiler oluşturur. Karmaşanın çözümü erkek ve kızlarda farklılıklar gösterir.

55. "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur; yahut da bir resul gönderir de kendi izniyle dilediğini vahyeder. Yüceler yücesi O'dur; hüküm ve hikmet sahibi O'dur" (Kur'ân-ı Kerîm Meali, Şûra Suresi: 42/51, Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk).

56. "*Logos*'un düşünsel silsilesi, önce Helenik kültür ile Yahudi kültürünün birleşme noktası, sonra Tanrı'nın İsa formunda ete kemiğe bürünen gücü haline gelmesinden de öncelere, Herakleitos'un ateşine dek gerilere uzanır. Yunanca terim Hint-Avrupa dillerinde 'toplamak' ve daha sonra 'konuşmak' anlamına gelen *lieg* kökünden türemiştir. Yunanca'da *logos* 'konuşma', 'sözcük', 'akıl' anlamlarına gelir. Latince, sözcük kökünü, okuma ('okunabilir', 'efsane') ve seçme ('zeki', 'toplamak') ile bağlı olan *Iegere*'ye taşır. Yine de *logos*'a bağlanan güç, zihnin gücü, yani akıl ile zihnin ürünü –konuşulan veya yazılan sözcük– arasında kurulan Helenik özdeşlikten kaynaklanır" (Kovel 1994).

"Herakleitos, Bir veya Bilge de dediği yüce ilke karşısında, kendi varlığını hiçe saymadan doğruya ulaşamayacağını bilir: 'Beni değil de söylemi *Logos*'u dinleyenlerin, her şeyin tek ve bir olduğunu kabul etmeleri bilgeliktir' der. *Logos*, ruhun kendine ilişkin bilgisinde ulaşabileceği sınırların ötesinde ruhu yönettiği gibi,

dünyayı da genel olarak yönetir. Hem her gerçekliğin özünde bulunan hem de mutlak olarak her şeyi aşan ve kendinde ne olduğu kavranılamayan *Logos*, düşünen insanoğlunu, her varoluşu ve onun özel varlık koşulunu belirleyen kendinden ırak düşmüşlüğü ve kopmuşluğunu trajik bir biçimde didiklemeğe mahkûm eder" (Tamisier 1993).

57. Hacı Bektaş Veli ile ilgili bir menkıbede barışçı ve müjdecî güvercinin, kendisini tanımayan yırtıcı kuşa nasıl üstün geldiği anlatılır: "Ahmed Yesevî, bundan böyle gücünün işareti olacak emanetleri vererek, ona [Hacı Bektaş'a], 'Var, seni Rûm'a [Anadolu'ya] saldı, Soluca Kara Öyük'ü sana yurt verdik, Rûm Abdallarına seni baş yaptık, Rûm'da gerçekler, budalalar, sarhoşlar (sadıklar, esrikler, dalmışlar) çoktur, artık hiçbir yerde eğlenme, hemen yürü,' der. Hacı Bektaş da hemen, Ahmed Yesevî'den destur alır, bir güvercin olur ve Rûm beldesinde, Türkistan pîrlerinden birinin havaya fırlattığı yanar ağaç dalının düştüğü yere konar. O vakitler, Diyar-ı Rûm'da, elli yedi bin Rûm Erenleri vardı. Rûm dervişlerinin gözcüsü, Rûm Gözcüsü, Karaca Ahmed idi. Demek, Rûm dervişlerinin sayısı, Türkistan, Horasan, Rûm sıralanışına göre elli yedi bin'e inmiştir. Rûm Erenleri, Horasan'dan gelen habercinin yolunu kesmek isterler; Halife'lerinden birini, Rûm beldesine Irak'dan gelmiş bulunan Hacı Doğrul'u ona karşı gönderirler. Bu ayrıntı, bu dervişler için, yeni gelene karşı düşmanlığı açıklayıcı farklı bir kökenin varlığını işaret eder görünmektedir. Hacı Doğrul, hemen bir şahin olur ve güvercini avlamak üzere uçar. Fakat Soluca Kara Öyük'de bir kayanın üstüne konmuş olan beriki, insan suretine dönerek şahini boğazından yakalar. Yenildiğini anlayan Hacı Doğrul, kendisine, 'Ben, size doğru bir güvercin olarak geldim. Daha münis bir biçim bulsaydım ona bürünürdüm, fakat siz beni zalim bir surette karşıladınız,' diyen Hacı Bektaş'ın önünde yere kapanır. Hacı Bektaş onu, önünde sırayla yere kapanmaya gelecek olan Rûm Erenleri'ne doğru uçar. Ve onlara, 'Horasan Erenleri'ndenim, Türkistan'dan gelmekteyim. Mürşid'im doksan bin Türkistan pîr'inin ulusu Ahmed Yesevî'dir. Meşrebim Muhammed Ali'dendir, nasibim tanrıdan,' deyince, Rûm dervişleri Karaca Ahmed'e dönerek, 'Sultân Hâce Ahmed Yesevî bize bir dev göndermiş,' derler" (Melikoff 1994: 159-60).

Hacı Bektaş Veli Vilâyetnamesi ile "Deli Dumrul Boyu" karşılaştırıldığında, Dumrul//Doğrul, ve Azrail//Hacı Bektaş koşutlukları dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Azrail'in Deli Dumrul için anlamına yönelik bazı ipuçları da ediniyoruz. Hacı Bektaş nasıl bir haberci, muştucu, daha yüksek bilinçliliğin temsilcisi/elçisi ise, Azrail de Dumrul'u 'yükseltici' bir işlevin taşıyıcısıdır. Ancak 'yanlış' anlaşılmakta, dirençle karşılanmaktadır.

Hacı Bektaş Veli'nin yırtıcı ve barışçı kuş imgelerini birinden diğerine dönüştürmek şeklinde kendi şahsında birleştirmesi, bu ikisinin tek ve aynı olgunun farklı görünüşleri olabileceğine işaret etmesi açısından ilginçtir: Müslümanların mallarını yağmalayan Bedehşan halkıyla savaşmaya şahin donunda gider; savaş sonlandırınca silkinip güvercin şekline bürünür (Alkan 1995, Eröz 1992). Hassan (2000) mutasavvıf velilerin don değiştirmesinde, ilk totem hayvanlara doğru, dolayısıyla töz'e (öze/kaynağa) yönelen bir [merkezcil, -M.B.S.] eylemliliğin varlığını vurgular.

58. "Dede Korkut hikâyelerinden III. hikâyede 'deniz kulumu boz aygır'dan bahsedilmektedir. Bu at, Türklerin destan ve masallarında 'gökten inmiş at' (Yakut inancı), Başkurtların masallarına göre 'sudan çıkmış aygır' neslinden olan attır. Azerbaycan Türklerinin 'Koroğlu' destanına göre Koroğlu'nun kır atı, Ceyhun nehrinden çıkmış bir aygırın soyundan türemiştir" (İnan 1976: 156).

59. Deli Dumrul Boyu'nda "Dede Korkut hikâyelerinde alışıl gelmiş yaşam gerçeğine ters düşen bir yan da vardır. Deli Dumrul'da geleneksel ana-oğul; baba-oğul ilişkilerinin koptuğunu görüyoruz. Oysa, öbür hikâyelerde birbirlerine sunma bakımından can'ın hiçbir önemi yoktur. Bilindiği gibi, ne ana ne de baba, oğulları Deli Dumrul'a canlarını vermek istemezler" (Binyazar 1996).

60. *Ktonik* terimi, Yunanca, yeri ve yeraltını işaret eder. 'Kton'lar, eski Yunan mitolojisinin 'Erinni'leri, Hinduların 'Rakşasa'ları, Arap Yarımadasının 'Cin'leri, Germenlerin 'Elfe' ve 'Walküre'leri gibi, geniş bir coğrafyada, değişik kültürlerde benzer motifler içeren, 'ölüm'le bağlantılı, yerin ve yeraltının yaratıklarıdır. Ana Tanrıça'nın hizmetkârları veya temsilcileridir. Tırnak içinde işaret edilen ölüm'ün burada vurgulanan anlamı, toprağa/suya, doğa ananın kucağına, bilinçsizliğe dönmek; bireyselliğin, özerkliğın, bilincin sönmesidir (Cirlot 1971, Neumann 1974).

61. Eski Mısır'da, gerek terk edilen inancın tanrılarının, gerekse eski inancın savunucusu firavunların isimleri tapınaklardan 'kazınır'; bu isimlerin taşıyıcıları 'ebediyen' yok edilmiş olurdu:

"Ehnaton ... Amon'a savaş açmıştı. Bütün gücünü, babasına da kendine de adını vermiş olan Tanrı'nın adını her yerden silmekte yoğunlaştırdı. Bu nefret edilen ad artık hiç ağza alınmayacaktı. Böylece gerek Amon'un, gerek babası Amonhe-
tep'in adını bütün yazıt ve anıtlardan kazıttı... Ehnaton ölür ölmez Amon rahiple-
rinin karşı devrimi başladı... Ehnaton 'tanrısız' olarak ilan edildi... Adı kazınıp si-
lindi. Hatta mezar odasına bile girilip o nefret edilen Aton sözcüğünü anımsatan
ne varsa silindi" (Abraham 1997: 41-64).

62. Kutsalla ilişkide 'sorumluluk' ve 'tövbe' bağlamında, erkek-kadın farklılığına yapılan vurgunun izlerini ilk insana kadar takip edebiliyoruz:

"Kur'an'da Adem'in eşinin adı geçmez... Kur'an'daki anlatı[da] ..., 'iniş'ten sonra, Adem tövbe eder, Allah da onun tövbesini kabul ettiğini bildirir (2: 37). Ancak, burada kadından söz edilmez, onun tövbe edip etmediği, ettiyse kabul edilip edilmediği bilinmez" (Berktaş 1996).

63. Ayrıntılı olarak ele aldığımız 'kuru çay üzerinde kurulan köprü' sembolizmi, öykünün en ilginç mecazını oluşturuyor. Özellikle 'kuru çay'ın anlamını farklı mit ve masallarda araştırdığımda benzer bir motife Avustralya yerlilerinin inisiyasyon ritlerinde rastladım. İçlerinde mitolojik varlıkların barındığı varsayılan kutsal araçlar niteliğindeki dev 'çurunga'lar (vinilith ses çıkartan süslenmiş tahta parçaları) erkek çocuklarla ilk kez ergenlik törenleri sonlandığında tanıştırılır; onlara mitolojik zamana ait ata-ruhları olarak sunulur. Bu çurungaların törene hazırlanması bittiğinde saklandığı yer bir kuru dere yatağıdır. Bu dere yatağı aynı za-

manda kadınlar topluluğunu, dört ay süren tören boyunca oğlan çocukları erginliğe hazırlayan erkekler topluluğundan ayıran sınırdır (Campbell 1992).

Dumrul'un 'kuru' çay yatağının da benzer bir işlevi olabileceğine, dişil ilkeyi, yani biyolojik doğumun gerçekleştiği 'beri'yi, ruhsal doğumun gerçekleşeceği 'öte'den, yani eril ilkenin hüküm sürdüğü 'kutsal' ülkeden ayırmakta olabileceğine değinilmişti. 'Kuru'nun anlamı ayrıca irdelenmişti.

64. Yaratıcılık, eğer ürünü iç ve dış gerçekliğe uyumlu tarzda entegre edilirse hem bireysel bilinci, hem de ortak bilinci zenginleştirir, ileriye götürür. Travma ise başa çıkma yöntemlerinin yetersizliği durumunda psikopatolojik süreçleri başlatır, geriletir. Nedeni her ne olursa olsun psikopatolojik sürecin kendisi travmatik bir yaşantıdır. Her iki yabancılaşma türünde de, olumlu sonuçlar elde edilmesi için yeterince güçlü bir benlik ile sosyokültürel destek ve yönelim faktörleri gereklidir. Yaratıcı ve psikopatolojik süreçlerin benzerlikleri, konuyla uğraşanların dikkatini çekmiştir (Arieti 1976, Neumann 1995, Storr 1992). Bu benzerlikleri, bir alıntıyla gözden geçirelim:

"Yaratıcılık stereotipik, geleneksel, rutin davranma biçiminin antitezidir, 'yeni' olan nesne ve fikirlerin kaynağıdır. Bu açıdan psikopatolojik süreç de bir çok örnek sunar. Yaratıcılığa giden süreçte yoğun bir anksiyete yaşanabilir. Bu anksiyete, gerek yaratıcılığa zorlayan koşulların, gerekse sürecin kendisinin yarattığı bir anksiyetedir. Aynı şey psikopatolojik süreç için de geçerlidir. Çünkü her ikisi de nihai olarak bir uyumu hedefleyerek eski bir durumdan yeni bir duruma dezinTEGRasyon şeklinde bir devinimdir. Ancak biri regresyon, öteki progresyondur. Yaratıcılık esnasında doğan bazı fikir ve imajlar çok yoğundur, kalıcıdır, bireyin tüm benliğini kaplar. Her an dünyasına çıkagelebilir. Aynı şey öteki için de geçerlidir... Yine tanımlanamazlığı, yaşayan kişi için de yepyeni olması, zıtların birlikteliği, zaman kavramının yokoluşu anlamında da benzerlikler vardır. Her iki durumda da kavramlar yoğunlaşabilir, bir araya gelir, aralarında beklenmedik ilişkiler kurulur, anlamlar değişir ve kayar. Hem yaratıcılar, hem de psikotikler toplumsal yaşantı açısından marjinaldirler. Ancak biri, kişisel yaşantısını toplumsal ve genel kılarken, öteki toplumsal yaşantısını kişisel ve özel kılar. Her iki durumda da ego çözülme tehdidi altındadır. Delilik, egosu tehlike altında olan bireyin kendi sorununa karşı savunmasıyken, ötekisi bireyin toplumsallaştırdığı sorununa karşı savunmasıdır. Sonuç olarak her ikisi de bir yaşantıdır, gerçekliğe karşı afektif bir tavrıdır... Psikopatolojik süreçle karşılanan gereksinim bireyseldir ve ortaya çıkan ürünün toplumsal değeri kuşkuludur... Sonuç olarak temel ayırım, kişiyi yaratıcılığa iten toplumsal talebin, toplumsal olarak tanınır bir ürünle sonuçlanmasına yol açacak tarzda bireyde içselleştirilmesiyle açığa çıkar. Ürün bir sistem oluşturur, parçaların hiyerarşik bütünlüğü söz konusudur, tutarlılık vardır. Ortaklaşa hissedilen veya düşünülen ilkelerde ifadesini bulan iç bağıntılılık, yaratıcının ürününde daima vardır" (Korkmaz 1988).

65. "Kendilik-nesnesi, insanın yaşamının her evresinde kendi için ihtiyaç duyduğu bir insan anlamına gelmektedir. İlkel kendilik-nesneleri erken çocukluk döneminin –ana, baba gibi– ihtiyaç duyulan kişileridir. Çocuk bu kişiler sayesinde eşduyumu yaşayarak öğrenir ve dürtülerini ehliştirmeyi başarabilir. Aksı durum-

larda ise –yani bu dönemdeki kendilik-nesnelerinin eksikliği ve hatalı eşduyumları gibi– kişi eşduyum yeteneğini kazanamayacağından sevebilme ve sevebilme yetileri önemli ölçüde hasar görmüş olacaktır. Olgun dönemlerde de insanlar kendilik-nesnelere ihtiyaç duyar. Ancak bu ihtiyaç eksik bir kendilik tamamlanması olmayıp, iki olgun ve sağlıklı bireyin sevmeye-sevebilme paylaşımlarını içerir.

"Bu nesneler narsisistik patolojilerde arkaik ve yapılanma öncesi (benlik, alt-benlik ve üstbenlik ve savunmalar öncesi) olup, narsisistik olarak enerji yüklenmişlerdir. Genellikle cezalandırma ve sevgi kaybı ile tehdit edildiklerinden ilk başta geçici bir kayıp gibi algılanırlarsa da –aktarım nevrozlarından farklı olarak– sonradan narsisistik bir dağılma tehdidine dönüşürler. Yani bu nesne kaybından öte kendi değeri ile ilgili ciddi kaygılar belirir" (Tangör ve Dilsiz 1996: 372).

66. Bireysellik ayrışmayı gerektirir. Ayrışmak, 'Büyük-Bütün'den ayrışmaktır ve nihayetinde eksilmektir. Büyük-Bütün (–ün hepsi) değil, ancak bir parçası olmanın farkındalığındaki özne eksiktir; tamamlanmak için nesneler(in)e gereksinir. Herhangi bir anda kaybedilen, ya *özne için bütünlüğün/ tamamlığın bozulması*'dır ya da *tamamlayan nesnenin eksilmesi*'dir. Ayrışmışlığın, yani birlikte 'Büyük-Bütün'ü oluşturduğu tamamlayıcı nesne(ler)den kopmanın –ve onlara ulaşamamanın–, özne için bütünlüğü olanaksızlaştırdığından hareketle, her ikisinin de bir ve aynı şey olduğu söylenebilir. Eksikliği belirleyen, nesnenin olması ya da olmaması değildir. *Nesne(-si)nin farkında olmak, eksik(-liğin farkında) olmak için yeterlidir*. Zira farkındalık ayrışmışlık, ayrışmışlık ayrılık, ayrılık birleşememe olasılığı ile birliktedir.

İstek, sezgi, bilgi, anlam, farkındalık, hedef hep bir eksikliğe atıfta bulunan kavramlardır. Bütünlük/amlık tüm bu 'ayrışmışlık' eylemlerini dışlar. O halde bütünlük ancak bilinçsiz'de mümkündür, ki o hâl –paradoksal olarak– bilinçsiz'in mutlak bilgisini içkindir.

"Hayatın anlamını aramak yararlı bir terapi olabilir, ancak hayatın ruhuyla hiçbir ilgisi yoktur. Ruhsal hayat anlam değil, ondan kurtulma arayışıdır... İyi, canlıların gerçeği değil, umut ve arzusunun geçici çözümüdür. Değerler, soyut kavrama döndürülmüş insan gereksinimlerinden ya da diğer hayvanların gereksinimlerinden başka bir şey değildir. Kendi içlerinde gerçeklik taşımazlar." (Gray 2008: 166).

Ancak insan(lık), tanımı gereği ayrışmayla kendini vareder. Zaman boyutunun varlığı yaşam içi (tarih içi) değişimi zorunlu kılar. Zaman vazgeçmeyi vazeder: Kayıpların sarsıntısı, ya yeni bir özne bütünlük –ve gereksinimsizlik– (kapalı sistem) ya da yeni bir nesnenin tamamlayıcılığı (açık sistem) kurgularıyla dengelebilir. Zamanın farkındalığı sürekli yas'ı gerektirir. Yas dâimdir: Hem geçmişte kaybedilmiş olanlar hem gelecekte kaybedilecek olanlar nedeniyle. Özne zamanın farkındalığı, ancak yasla mümkündür. Yas bir süreçtir: Temelinde değişime gösterilen direnç, insanın ilişki nesnelerinden, konumundan ve beklentilerinden vazgeçemedeki isteksizliği yatar. Ortaya çıkan belirsizliklerle başa çıkma biçimleri ve değişime uyum yeteneği ile koşturarak, insanın yalnızca dünya görüşü değil, kendisi ve dolaylı olarak kendini değerlendirimi de yeniden şekillenir; kişilik yapısı, bu değişimlerin hem sonucu hem belirleyendir. Yas farkındalıkla mümkündür. Kastedilen farkındalık bilinçli ya da bilinçdışı olabilir. Kaybın farkında olmak, kopuşun geri dönüşsüz olduğunun da garantisidir. Her türlü tamir ve yama,

ne kadar işlevsel olursa olsun, sadece orijinal kusursuzluğun/tamlığın kaybını anımsatır ve olası 'tekrar'lara işaret eder. Dolayısıyla yas, kaybı telafi edebilecek bir çözüm sunmaz. Kayıp yaşantısı ancak ötelenebilir, örtülebilir ya da dönüştürülebilir; ki bu da yaşamın devamını mümkün kılar. İlk ikisi patolojik gelişmeleri başlatır. Yası dönüştürmek ve bunu iç-dış gerçeklik etkileşimi içinde sürdürebilme yetisi ise 'sağlıklı nevrotik'liğin önemli bir göstergesidir.

Eksiklik, daha doğrusu 'eksilmiş/eksiliyor/eksilebiliyor/mutlaka eksilecek olma' özneyi hep bir 'tamamlayıcı nesne'ye muhtaç kılar. Bazı transkültürel farklara rağmen duygusal ve bilişsel bağlanım içinde bulunulan bir nesnenin kaybına gösterilen tepki, tüm insanlar için benzer kalıplar içinde kendini belli eder. Bütün 'normal' ya da patolojik yaşantılarda olduğu gibi, yas reaksiyonunun belirleyicilerini ve kökenini biyolojik faktörlerin yanı sıra erken çocukluk çağının psikososyal gelişim sürecinde aramak gerekir. Ömür boyunca değişik boyutta kayıplarla karşılaşılması, alışılan ve bilinenin verdiği güven duygusunu sağlayan bağlanmaların kopması kaçınılmazdır. Çocuğun büyümesi ve gelişmesi, özerkleşme ve özgünleşmesi, anneyle olan bütünlük ve birlikteliğin ayrışması, Mahler'in tanımlı ayrışma-bireyleşme (*separasyon-individüasyon*) sürecinin doğal sonucudur. Bu birliktelikten kopma, yaşam boyu sürecek bir yas sürecini de başlatır. Tüm değişim ve yeni düzenlemeler kazançlarla olduğu gibi bazı kayıplarla da iç içedir ve sonuçta kişinin, kendi ve kendi-olmayan arasındaki sınırlarının çizilmesine, bireyin özgünlük ve özgürlüğüne katkıda bulunur. Büyüme ve gelişmenin ancak kayıplar sayesinde mümkün olacağı bir çelişki gibi görünmektedir. Yalnızca kendiliğinden bir parçasının kurban edilmesi, yasının tutulması, yalnızlığın ve boşluk hissinin algılanması ile kişi yeni yaşantıları kişiliğine katabilir, özümseyebilir.

Öznel olarak her ayrılık, nesnenin kaybolmasıdır. Hiçbir insan çocukluğunda ayrılmaya ve ayrı kalma duygularını yoğun şekilde yaşamaktan muaf değildir. Anneye ulaşılabilirliğin kısa bir süre için de olsa yitirilmesi, yalnız bırakılma, her defasında şiddetli kaygı ile birlikte köklü bir sarsıntı ve yok/hiç olma korkusuna neden olur. Bu durum hiçbir zaman tamamiyle yatıştırılamayacak, ancak sevgi ve şefkatin belirlediği ilişkilerde geçici olarak kaybolabilecektir. Her yeni kayıp, bu hiç iyileşmeyecek yarayı tekrardan kanatır.

'Eksik olan, dolayısıyla tamamlanacak olan özne' prototipi çocuktur. Çocuk eksiktir, daha doğrusu eksilmiştir/eksiltilmiştir; ve eksileni, yani bozulan bütünlüğünden yiten sihirli parçayı kendi başına temin edememektedir. Sorun, anne yardımı gelene, eksik olanı tamamlayana dek çözümsüz kalacaktır. Dolayısıyla eksileni karşılayan tamamlayıcı nesneyi, annenin şahsında ve eylemliliğinde teşhis edebiliriz. Her insan, 'çocuk-insan'dır, eksiklikten mustarıptır. Kendine yetemeyecek kadar çaresizdir ve çareyi 'tamamlayıcı-nesne'de arar. Sorununa bilinçli ve gerçekçi çözüm arayışındaki 'mümeyyiz ve fârik' bireyin, bilinçdışı ve gündelik gerçekliğin ötesindeki talebi, eksik çocuğun 'iyi-anne' talebidir.

Çocuğun ilk(sel) ve en önemli ilişki nesnesi, rahminde aylarca vücudunu/kanını ve bütün yaşantılarını paylaştığı annedir. Başlangıçta var olan ikili-birlik gelişimin ileri basamaklarında ayrışır; çocuk, anneden farklı ve özgün bir birey olarak sınırlarını çizer. Nesne İlişkileri Kuramı, bireyin, erken çağlarda dış gerçekliği oluşturan nesneler, öncelikle anne ile olan karşılıklı duygusal, dürtüsel ve bilişsel ilişki modellerini içselleştirmesinin ruhsal yapılanmayı belirlediği varsayı-

mından yola çıkar. Yenidoğanda, başlangıçtaki ayrılaşmamış bütünden, birincil nesne ile ortak yaşantıların duyumsal, duygusal ve bilişsel izdüşümleriyle bellekte yerleşmesi, ruhsal alanda ilk (ayrışmamış) kendilik-nesne tasarımlarının oluşmasıyla birliktedir. 'İç-dış', 'ben-ben olmayan', 'kendilik-nesne' ayrımının olmadığı simbiyotik kademede 'iyi' (libidinal yatırımı/haz verici) ve 'kötü' (agresif yatırımı/hosnutsuzluk doğurucu) kendilik nesneleri birbirinden ayrı tutulmaktadır. Bu bağlamda, yarma (*splitting*), yani zıt, çelişik değerleri birbirinden ayrı tutma/bölme, insanın dış dünya ile ilişkilerinin birbiriyle çatışan bölümlerini ilk sınışıma çabasını oluşturmakta, kaosa ve belirsizliğe iyi kötü bir düzen getirme çabasını göstermektedir. Kendi ve kendi olmayanın, dolayısıyla içselleştirilmiş kendilik tasarımları ve nesne tasarımlarının birbirinden ayırt edilmesini takiben, birbirinden ayrı olarak yaşantılanan kendilik ve nesne tasarımlarının, libidinal dürtü türevleriyle belirlenmiş 'iyi' olanlarıyla, agresif yatırım 'kötü'ler bir araya getirilerek bütünleştirilir (Kernberg 1967, 1976, 1999; Klein 1999).

Yaşamın erken dönemlerinde, varoluşu için gereksindiği, mutlak bağımlı olduğu 'iyi' nesneyi muhafaza etmek amacıyla, boyun eğen ve kızgınlık/öfke gibi kötücül tüm duygularını dışarıdaki nesnelere yansıtan çocuğun, kendi 'iyi' nesnesiyle birlikteliğine teslim olduğunu görüyoruz (paranoid-şizoid pozisyon). Bireyselleşme yolunda, bu ikili birliğinden uzaklaşmak zorunda olan çocuk, hem kaybin hüznünü, hem uzaklaşma isteğinin, yani iyi nesneyi 'öldürme' isteğinin/zorunluluğunun sorumluluğunu ve suçluluğunu hissedecektir (depresif pozisyon). Yas başlar: Tamir ve ikame çabaları bu kötücül yaşantıların sonucudur. Hiç sonlanmaz; zira sonuç hiçbir zaman tatmin edici olmayacak, hep bir eksiklik ve şüphe kalacaktır. Çelişkili gibi görünen bir tablo, paranoid ve depresif pozisyonlarda benlik güçlerinin kıyaslanmasıyla ortaya çıkar: Paranoid pozisyonunda, esasında zayıf bir merkezî benliğin, korkusunun beslediği bir güçlülük iddiası ortadadır. Depresif pozisyonunda ise tam tersine kendini köstekleyen, suçlayan benliğin bu tavrı, bütünleşmişlikten gelen gücünün göstergesidir. Ancak bu güç, yası mümkün kılar: Kaybedilen bütünlüğün farkındalığı depresif pozisyonu yaratırken, depresif pozisyon da bütünlüğün kaybedildiğini fark etme tahammülünü verir.

Kötü, dışarıda tutulmuşsa, 'eksik' kalınmıştır. Dışarıda tutulan, kabul edilemez bir yük ve şiddette olsa da, özneye aittir. Bütünleşmeyle, dışarıda kalan ve kontrol-edilemezliğiyle sürükleyen, içe alınır ve merkez motor eleman halinde işlevselleştirilir. Bu, aşırılıkların bastırılmasını da içeren bir dönüşümü gerektirir. Dolayısıyla dönüştürerek içselleştirme, güçlendirir ve özgürleştirir. Bu eylem bütünleştiricidir; ancak hiçbir zaman tam olamaz. Sınırların farkındalığı ve ayrımsızlığın bireyselliğin özünü oluşturmaları, dışarıda hep bir şeyler bırakır. Dışarıda kalan bütünlük parçaları regresif durumlarda, merkezî benliğimizi teslim alan ötekidir.

Patolojik olarak bu regresif durumlarda, ve ancak 'normal'de de, ontogenezin en başlarında, iyi ve kötü, mutlaklıklarıyla birbirlerini lağvederler: Ya 'iyi' vardır, ya 'kötü'. Diğer olasılık mevcut değildir. İyi annenin yeterince güçlü olmaması, dolayısıyla frustrasyonların önceden ya da oluştuğunda hızla engellenememesi, 'iyi-bütünlük' konusunda yetersizliktir: Yetersiz-iyi anne, kötü'yü engelleyemeyen, ancak yine de var olan bir iyiyi gerektirir ki, bu bir üçlünün anımsanmasıdır. Bu anımsama tehlikeli bir anımsamadır. Zira iyi ve kötü nesnenin bir ve aynı olduğu gerçeğiyle karşılaştırır. Ve iyi nesneye duyulan arzu/özlem kadar, kötü nes-

neye duyulan öfke/hırsın da öznenin kendisine ait olduğu, iyi nesneyi tahrip eden öznenin yıkıcı eylemliliği olduğu özümseir. Yani asıl kötü olan, iyi nesneyi tahrip etmiş ya da edebilecek olan 'kötü' kendiliktir. 'İyi' nesneyi tamir etmeye çalışırken, onun 'sağ ve sâlim' olduğunu duyumsamak, bütünüyle tahrip edilemeyecek kadar güçlü olduğunu da özümsemek, geri dönebileceğini hissetmek, depresif pozisyonundan çıkma ümidini canlı tutar.

Bu saptamalar ışığında, kendi-başına-eksik/yetersizlikten 'iyileşme', kötü olanın iyiye, kötü-annenin, iyi-anneye dönüştürülmesi, iki farklı psikodinamik düzlemde, iki farklı şekilde gelişir:

1. Büyüsel değişimle eskinin izi kalmadan yeniye dönüştürülmesi, tümgüçlü fantezilerin yansımadır. Eski hiç iz bırakmadan kaybolduğundan (dönüştüğünden) eskiyle ilgili bir sorumluluk yoktur. Melanie Klein'in paranoid-şizoid pozisyonunda yaşanan budur. Ya iyi vardır, kötü dışarıdadır (paranoid savunma); ya da kötü mutlak hâkimdir, özneyi işgal etmiştir (paranoid işgal/iflas).

2. Eksik ve zayıf 'iyi' tamir edilir. Bu tamir ve yama süreci, daha az mükemmel, hatta özellikle mükemmel olmayan, kısıtlı/özürlü bir değiştirme çabasıdır. Eski'yi içinde barındırır ve eskinin yanlış ve eksiklerini de taşır. Yeni'nin hiçbir zaman tam olmayacağını bilir. Zira iyi'yi tahrip eden kötü, kendisine aittir, kendisidir. Kötü'nün entegre edilemeyen aşırılıkları mümkün olduğunca uzak ve dışarıda tutulur, ki daha az kötü tasarımlar özneye katılabilin. Ân ve hâl içinde mutlaklığıyla yaşansa da, süreç içinde 'iyi', görelidir: 'Kötü'den biraz daha fazla olan'dır. 'İyi' hep biraz daha fazla olmalıdır ki, yaşam mümkün olabilsin.

Melanie Klein'a (1999) göre erken çocukluk döneminde içselleştirilmiş 'iyi' nesnelerin kaybedilme korkusu, yaşamın ileri dönemlerindeki her türden kayıpta yeniden gündeme gelir. İlk yasların çözülme derecesi ve niteliği, sonraki kayıp yaşantılarını da belirler. Burada etkili olan, içselleştirilmiş nesne tasarımlarıyla ilişkilerin yeniden düzenlenmesidir. Birey kaybettiği nesneyi içselleştirirken, yani kendiliğine ait bir tasarıma dönüştürürken, iç dünyasındaki 'iyi anne' tasarımının varlığını, etkinliğini ve devamlılığını sorgular. Sevilen nesnelerin, gerçek hayatta olmasalar bile, içselleştirilmiş imgelerinin kaybolmadığını duyumsamak, 'normal' yas sürecinin sonlanması ve yeniden dış dünyaya yönelmesi için gereklidir. İyi nesnenin, belki de kendisi tarafından, hatta *kesinlikle* kendisi tarafından zedelenmişliğini ya da tahribini acıyla algılamak, ancak az çok eskisini andırır şekilde geri getirilmesini ya da tamirini de yaşantılamak, yasin tutucu/tutuklayıcı değil, açıcı, işlevsel bir yaşantı olarak şekillenmesini sağlar. Ancak bu, ileriye/öte'ye doğru hareketi mümkün kılar.

Psikodinamik çağrışımlarıyla depresifliğin, bireysel anlamda 'insan-olmak' la ilintisi vardır: Zira 'zaman' boyutuyla yaşam, sürekli kayıplar ve vazgeçmelerle iç içedir. Bu, kayıpların, eski iyi'nin yitirilmesinin doğurduğu 'yas', yaratıcı bir çözümlemeyle üstesinden gelinebildiği ölçüde, çocuk-insan'm ileriye, erişkinliğe doğru yolunu açan 'gerekli' bir süreçtir. Ancak yas –dinamik bileşenleriyle– depresyon'un prototipi olarak da ele alınabilir. Klinik anlamda depresyon ise, 'çözümlelenememiş' yas karşılığı şeklinde açıklanabilir: Bir patolojik tablodur. Patolojik yas, 'normal' yas sürecinin –yaratıcı dönüştürmelerle– tamamlanamayarak, belirli bir dönemde (şaşkınlık, inkâr, isyan, öfke, kaygı, suçluluk, çökkünlük...) takılması; 'eksik' duruma uyumdan ve tamamlan(m)mak amacıyla 'artırıcı-yeni'yi arama

deviniminden çok, stereotipik tekrarlarla uyumu bozucu bir davranış biçiminin benimsenmesi, yeniden düzenle(n)menin duraklamasıdır. Normalde zamanın akışı içinde nesne kaybının kabullenilmesi ve yeni bir psikososyal dengenin sağlanması –aslında hiç bitmeyen– yas sürecinin gündelik yaşamdaki (tutuklayıcı) etkisini seyreltir (Saydam 2009b).

67. "Eski Yunan'da, genç kızlar evlendirilirken babalarının ya da vasilerinin geleneklere uygun olarak söylemek zorunda oldukları sözler, 'tohum ve toprak' metaforunun yalnızca İslam'a, Doğu'ya özgü olmayıp bütün ataerkil toplumlarda geçerli bir anlayış olduğunu ortaya koymaktadır: 'Bu kadını sana veriyorum ki, onun tarlasını sürüp meşru çocuklar edinesin'... 'tohum ve toprak' benzetmesi, ilk bakışta masum bir benzetme olsa bile, çok güçlü ataerkil anlamlarla yüklüdür. Birliklilikleri son derece doğal gibi görünen bu iki öge, kategorik olarak birbirlerinden farklıdırlar, hiyerarşik bir düzen içinde farklı değerlere sahiptirler. Erkeğin canlı ögeye, tohuma sahip olduğu varsayılarak onun yaratıcı yaşam kıvılcımını sağladığı düşünülürken, kadının –tıpkı toprak gibi– bu yaşayan özü besleme işlevini yerine getiren cansız maddeyi sağladığına inanılır" (Berktaş 1996: 61-5).

68. "*Bezm-i Elest*: 'Allah'la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan bir tabir'. Farsça'da 'sohbet meclisi' anlamına gelen *bezm* kelimesiyle Arapça'da 'ben değil miyim' mânasında çekimli bir fiil olan *elestü* den oluşan *bezm-i elest* terkiibi, 'Ben sizin rabbiniz değil miyim' hitabının yapıldığı ve ruhların da 'Evet' diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder. Bu tabirdeki *elest* kelimesi A'râf sûresinin 172. âyetinden alınmıştır. Bu âyette, geçmişte Allah'ın Âdem oğullarından yani onların sırtlarından (veya sulpelerinden) zürriyetlerini çıkardığı, kendilerini nefislerine şahit tuttuğu ve onlara, 'Ben sizin rabbiniz değil miyim' diye hitap ettiği, onların da 'Evet' dedikleri belirtilmiştir. Allah'la insanlar arasında vuku bulan bu sözleşmeye 'mîsâk', 'kâlû belâ', 'ahid', 'belâ ahdi', 'rûz-i elest', 'bezm-i ezel' ve 'bezm-i elest' gibi çeşitli adlar verilmiştir... Kur'ân-ı Kerim'in diğer bazı âyetlerinde de aynı konuya dair açık veya dolaylı ifadeler bulmak mümkündür. Rûm sûresinde yer alan bir âyette (30/30) *ed-dînü'l-kayyîm* (süreklilik özelliği taşıyan dosdoğru din) tabiriyle anılan Hak dinin Allah tarafından insan fıtratına tevdi edildiği ve onun bu temel özelliğinin değişmeyeceği ifade edilir... *Bezm-i elest*'te yapılan sözleşmenin zamanı, yeri ve keyfiyeti konusunda İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları iki grupta toplamak mümkündür: 1. Allah'ın insanlardan aldığı ahid insan türünün fiilen dünyaya gelişinden önce gerçekleşmiş, bütün insanların zürriyeti Âdem'in sırtından zerrelere halinde çıkartılmış, onlara ruh ve akıl verilerek ilâhî hitapta bulunulmuş, onlar da buna sözlü olarak cevap vermişlerdir... Selefiyye, Sünnî kelâmcıların ekserisi, sûff âlimler ve Şîa bilginlerinin çoğunluğu bu görüşü benimser... (B)azı rivayetlerde bunun Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesinden önce gökte vuku bulduğu, bazılarındaki Mekke yakınlarındaki Na'mân'da, diğer bazı rivayetlerde ise Hindistan'ın Dehnâ adlı bir bölgesinde gerçekleştiği bildirilmektedir (İbn Ebû Âsim, I, 87, 89; Taberî, Tefsir, XIII, 226, 242; a.mlf., Târfh, 133-6). 2. İnsanların bedenleriyle birlikte dünyaya gelmelerinden önce zerrelere halindeki zürriyetlerinden (ruhlarından) topluca alınmış bir ahid yoktur. Naslarda sözü edilen sözleşme

mecazi anlamda olup bedenlerin yaratılmasıyla gerçekleşmiştir. Bu temel görüşü benimseyenlerin bazılarına göre mîsâk zürriyetlerin baba sulbünde yaratılışı sırasında, bazılarına göre anne rahmine yerleşip organik teşekkülünü tamamlaması esnasında vuku bulmuştur (Elmalılı, III, 2328-2331). Sözleşmenin dünyadaki yaratılışla tahakkuk ettiğini kabul edenlerin çoğunluğuna göre ise bu olay her insanın baba sulbünden anne rahmine intikal etmesiyle başlar, burada oluşum devresini tamamlayıp dünyaya gelmesinden sonra bulûğ çağına girinceye kadar sürer. Çünkü insanın kendisini ve çevresini tanıması, bilgi sahibi olması bu devreye ulaşmasıyla mümkündür. Böylece âkil-baliğ olan her insan yaratılmış olduğunu ve yaratıcısına itaat etmesi gerektiğini hem kendisi hem de diğer nesne ve olaylar hakkında tefekkür ve muhakemelerde bulunarak kabul eder... İşte insanın Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabilecek bir nitelikte yaratılmış olması sözlü olmayan, fakat fitrî denebilecek bir ahid ve mîsâk niteliğindedir... Allah'ın insanlardan ahid ve mîsâk almasını, kendi varlığı ve birliğinin idrakini insanın psikolojik muhtevasına yerleştirmesi ve bunun sonucu olarak onun akıl yürütmeye ihtiyaç duymaksızın bu gerçeğe vâkıf olması şeklinde anlayanlar da vardır. Başta İbn Teymiyye olmak üzere Selefiyye'nin müteahhir dönem âlimleri bu görüştedirler. Onlara göre Hz. Peygamber'in her doğan çocuğun 'fitrat üzere' yaratıldığını haber vermesi bunu teyit etmektedir. Sahih olmayan rivayetlere dayanarak bedenlerin yaratılmasından önce insanların ruhlarının Âdem'in sırtından çıkartılmış ve onlarla Allah arasında karşılıklı bir konuşma cereyan etmiş olduğunu iddia etmek doğru değildir. İbnü'l-Arabî de mîsâkla insan fitratı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu dikkat çekmiştir... Selefiyye'nin müteahhir dönem âlimlerince ileri sürülen görüş ise daha çok onların, ruhun bedenle birlikte yaratıldığı tarzındaki fikirleriyle irtibatlıdır (bk. İbn Kayyım, s. 252). Eğer *bezm-i eles't*teki sözleşme birinci görüşe göre açıklanırsa ruhun önceden yaratıldığını kabul etmek icap eder ki onların kanaatine göre bu doğru değildir. Sünnî âlimlerin çoğuna göre ise ruhlar bedenlerden önce yaratılmıştır (Zemahşerî, I, 547). Esasen Selefiyye'nin *bezm-i eles't*teki sözleşmeyi Allah'ın varlığı ve birliğine dair zaruri bilgilerin insan ruhunun derinliklerine yerleştirmesine açıklaması da dünyaya gelmelerinden önce ruhlara sözlü bir telkin yapılmasını gerektirir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın da belirttiği gibi (Hak Dini, III, 2326-7) *bezm-i eles't*teki sözleşmenin keyfiyeti bilinmese bile bunun en azından bir 'kelâm-ı nefsi' ile vuku bulduğunu kabul etmek gerekir" (Yavuz 2007).

69. "Bütün düşünce ve amellere önem kazandıran ve onları anlamlı yapan hayata bütünlük, birlik ve değer veren sadece Allah'tır. Hakikatın herhangi bir şekilde parçalanması, sınırlandırılması (*parochialism*) ve doğrunun bölünmesi 'şirk'tir (Allah'a ortak koşmak)" (Fazlur Rahman 1996: 49).

70. 'Başboş bilinç'ten kastedilen, uzun soluklu iradi yönlendirmeden, yani babacıl yönelimden yoksun bilinçtir. Babacılık sürekli atılımlarla gerçekleştirilecek bir hedefi öngörür; iradi etkinlik talep eder. Anacılık ise, içine doğulan, yani zaten var olan, dolayısıyla sıfırdan inşa edilmesi gerekmeyen bir durum içindeki sistemli olmayan eylemlerle nitelenmiştir.

71. "Türk toplulukları arasında atalar kültü, çok uzun süre devam etmiş ve sıkı bir şekilde yerleşmiştir. Ancak, İslâm dinine geçişle birlikte, atalar kültürüne son verilebilmiştir. Buna rağmen, bu kültürün, İslâmî dönemde de farklı şekillerde yaşamaya devam ettiği görüşünde olanlar vardır. Örneğin Ocak, tasavvufun velî telakkisinin, gayri sünnî kesimde kült halini aldığını ve bunun da bilhassa Türkler' de eski atalar kültü ile yakın ilgisi olduğunu belirtiyor. İnan da Kırgızlar'da, ataların ve büyük şamanların mezarlarının İslâmlaştırılarak evliya türbeleri haline geldiğine dikkat çekiyor. Ocak'a göre, velî telakkisini bünyesine mal eden sünnî doktrin, kült mahiyetindeki bir velî kavramını kesinlikle yasaklamış olmasına rağmen, muhtelif velî kültürlerine, İslâm dünyasının hemen her tarafında rastlamak mümkündür. Tasavvufun velî telakkisi, böylece eski atalar kültürüne kılıf hizmeti görmüştür.

"Başlangıçta velîlerin 'ata' unvanlı olması, Anadolu'da gayri sünnî tarikat büyüklerine 'baba-dede' denmesi de bu alâkayı göstermektedir. Yine de bu kesimlerde dahi velî telakkisi ve türbeler eski ata kültürünün tam anlamda bir uzantısı sayılmazlar. Çünkü onlar gerçek anlamda ata veya baba değildirler. Velîlik de babadan oğula geçmez. Velîlere ve türbelere yüklenen anlam, Ocak'ın tanımadığı biçimde 'olağanüstü güçlerle donatılmış bir şahsiyetin herhangi bir konuda sağ veya ölüken yardımının dokunacağına inanılması ve bunu temin için ritüel yollara başvurulması; onların peygambere denk tutulup söylediklerinin mutlak kabul görmesi' gibi özelliklerle, gerçekten de kült halini almıştır. Ancak bu olağanüstülük, kandaşıktaki gibi baba, ata olmaktan ileri gelmemektedir. Bu, ata kültüründeki gibi, onun soyundan geldiği için, ondan zuhur edildiği için gösterilen saygı ve tapınmadan oldukça farklıdır. Bu bakımdan ata kültürünün uzantısı olmaktan çok, Şamanlık müessesesinin ve şaman mezarlarına gösterilen bağlılığın uzantısı gibi gözükmektedir. Ocak da şamanlar ve velîlerin benzerliğine dikkat çekmektedir. Gerçi, atalar dininde, Şamanlık müessesesi de atalar kültürüyle iç içe girmiştir. Her soyun kendine ait, onlara yardım eden yaşayan veya ölü şamanları vardır. Bununla beraber, Şamanlık müessesesinde kadın şamanların rolü ve eski Şamanlığın dışı özellikleri ve kadim-anaya verilen değer, birçok yerde farklı derecelerde de olsa, sürüp gitmiştir. İslâmî dönemde, özellikle Türkler'de, sık sık kadın velîlere, kadın velî türbelerine rastlanması, velî kültürünün atalar kültüründen çok, Şamanlık'la alakalı olduğunu göstermektedir" (Türküne 1995: 170-1).

72. "Kadınlar sevişmekten zevk almaz yollu geleneksel Batılı bakış açısının tersine Müslümanlar kadınların erkeklerden daha bile çok istekli olduğuna inanırlar. Müslümanlar çoğu kez kadını 'avcı', erkeği onun ateşinin edilgen bir 'avı' olarak görürler; gerçekten cinsel gereksemeler onu 'mantıksızlık simgesi, düzensiz, doğanın Tanrısal olmayan gücü ve şeytanın öğrencisi' yapar... kökeni ne olursa olsun, kadın cinselliği o denli güçlü kabul edilir ki, o toplum için gerçek bir tehlike oluşturur... Kendilerini bırakıveren erkekler kadınların kurbanı olurlar ve Tanrıdan vazgeçerler. İnanlılar arasında uygar düzenin bozulmasıyla sonuçlanan 'Fitne' budur... Cinsellik uyumla anlatılmadığı ve yarasız olmadığı sürece İslamla cinsellik arasında gerilim yoktur. İslamın olumsuz, toplum karşıtı gördüğü, 'kadın' ve onun 'fitne' oluşturma gücüdür... (c)insel etkinlik üzerine İslamlık kısıtlamaları aktörel kaygılardan çok toplumsal yapıyı korumaya ilişkin olarak harekete geçi-

rilmiştir... İslamlık toplumu 'bütün dizgesi... kadının güçlü ve tehlikeli bir varlık olduğu anlayışı üzerine dayalı' kadın cinselliğini bastırmak için bir dizi kurumsal düzenek geliştirmiştir. Bunun ilkesel öğeleri kadınları erkeklerden uzak tutmak, romantik aşkı engellemek ve kadınları güçsüzleştirmektir... Erkekler Tanrıya tüm kadınlardan daha çok dikkat harcar, ama bu sürekli uyanıklık gerektirir; kadınların onların sınırlamalarını kıracağı korkusu hep vardır, kadınlmış erkekler şeriatın uzaklaşır ve topluluğu bozarlar" (Pipes 1991: 219-22).

73. "İslam bir akıl dinidir; mümin de işaretleri (ayet) anlayabilen, çözebilen akıllı bir canlıdır. Müslüman olmak, her şeyden önce Tanrı'nın işaretlerini anlayabilmeyi, ayetleri çözebilmeyi gerektirir:

"... Böylece Allah... size ayetlerini gösterir; belki akıllanırsınız' [II. Sure, "Bakara", 73. Ayet]... Müminlerin dikkatini, dikkatin odaklaşması gereken bu noktadan, yani Tanrı'dan uzaklaşırma tehlikesi taşıyan her şey 'nefis' (şehvet) olarak adlandırılır" (Sabbah 1992: 150).

"Her ne kadar erotik edebiyatta kadın doyumsuz bir canlı, bir asi, çılgın bir nefis düşkünü olarak tanımlansa da onun düşünsel kapasitesi asla küçümsenmez. Eros ve anlama yetisi birbirine karşıt olmayan, tam tersine birbirini tamamlayan ve ataerkil topluma zarar veren olgular olarak görülür. Kadın zekâsının en keskin olduğu an, içinde yer aldığı düzeni yıkmayı tasarladığı andır. Onun yıkıcılığı, dikkatsizliğinin bir sonucu ya da eylemlerinin toplumsal boyutunu kavrayamamasının bir ürünü değildir. İstisnasız bütün söylemlerde kadın zekâsının son derece keskin olduğuna bu yüzden de herhangi bir sistemi ve bu sisteme bağlı mekanizmaları kavrayabildiğine inanılır. Onun düşmanlığı kesinlikle yıkıcıdır; çünkü kadın, bütün eylemlerinin ve bu eylemlerden doğacak sonuçların tümüyle bilincindedir. Böylesine yıkıcı bir zekâ türünü özel bir adla anmak uygun görülmüştür: 'Keyd'... Bu zekâ türünün en belirgin özellikleri kadınlara özgü olması ve sistemin önceden hesaplanarak, büyük bir soğukkanlılıkla, hem de kalıcı olacak biçimde yıkılmasıdır" (Sabbah 1992: 49-50).

74. "Eğer kutsal bir hiyerarşi gelip de onu kurtarmasaydı, mümin erkek, sonsuza dek Tanrı ile dünyevi yaşam-beden-kadın arasında sıkışıp ezilecek, acı çekecekti; buna engel olmak için, fiziksel bileşen (kadın bedeni, dünyevi yaşam) önce küçültülür, sonra da sonsuza dek manevi bileşenin (Tanrı, ahiret) emrine verilir. Ataerkil İslam'da kadının bedenini küçümsemek, bir nesne olarak görmek ve kullanmak gerekir; kadın bedeni, salt yararcı ve geçici bir zevk aracı olmaktan öteye gitmemeli, erkeklerin dikkatini dağıtmamalı, ruhunu meşgul etmemelidir; çünkü o, parçalanmaya yol açan son derece önemli bir iç mihraktır" (Sabbah 1992).

75. Bu zayıflığın çok açık bir nedeni vardır: Şehvet ve arzudan, 'Nefs-i Emmâre'den uzaklaşmaya çalışan, duygusallığı hor gören, değersizleştiren erkeğin, 'dişil ruh'unu en yakın 'dişil' sembole yansıtması, böylece ondan kurtulduğunu zannetmesi, çok kısa sürede yanıldığını anlaması ve baskılamayı artırmasının 'gerçekten' kurtulmaya yeteceğini düşünmesi ile birlikte olacak ve bir kısır döngüyü başlatacaktır. Zira yansıtmak kurtulmak değildir; yansıtılanın gardiyanı olma ve her gardiyan tutuklusunun esiridir. Erkek kendisine ait olan bir parçayı, 'dişil

doğasını' yansıttığı kadın karşısında duygusal açıdan çocuklaşır; huysuz, hırçın, tutarsız ve endişelidir. 'Zayıflık', bütünü bozulması, eksilme ve eksilenin 'öteki' nin, yani kadının tekeline verilmiş olması, kendi ruhsal bütününde işlenememesi- nin doğal sonucudur (Neumann 1975).

76. "İnsan[da] ... (belki de prematüre olması nedeniyle, ilk yatırımların ikincil nesnelere ... taşınması farklı bir kişi olabilmek için yeterli açılımı sağlar, anneye birincil bağımlılığın karşı konulmaz delileştirici etkisinden bu şekilde kurtulunur (bu konuda sembiyotik psikozlar denilen erken psikoz durumları yeterince fikir verebilir). Ancak, babaya bir aktarımın olabilmesi için yukarda belirttiğimiz gibi şu koşullar gereklidir: -çocukta kendisine yönelik bir yatırım yaratma yeteneğine sahip bir baba/ üçüncü kişi olarak babanın kendisine olan yatırımına bağlı olarak bu ilişkiyi kolaylaştıran bir anne... Babalık işlevinin niteliğinin bunu üstlenen kişinin basit birincil (narsistik) erkeksi yeterlilik sorunsalının üstesinden gelebilme yetisine sıkı sıkıya bağlı olduğunun altını çizmek istiyorum. Kişisizleştirilen tümgüçlülüğe karşı yenidoğanın göreceli bir konum almasını sağlayan bir işlem olan simgesel kastrasyon, çocuğa ancak kendisi de bunu özümseyebilme yeteneğine yeterince sahip bir baba tarafından verilebilir. Bugün çocuk ve ergen psikiyatrisinde yalancı sert babaların ne denli 'eksik kastre edilmiş' çocuklar yarattıklarını sıklıkla görüyoruz: Simgeleştirme gücünü çeken gençler ancak rahatlattıcı şiddete başvurmayı biliyorlar ve karşılığında da (mazoşist olarak) kısasa kısas bir baskıcı şiddet görüyorlar. Bu sonucunu gerçek bir babalık işlevi yoksunluğunun hüznü göstergesidir: Babalık işlevi güçlü arzuların toplumsal olarak gerçekleşmesini mümkün kılan bir arabulucu işlevi görür" (Penot: 2001: 78).

77. "Kültür ve kişilik ilişkisini araştıran çalışmalar iki tarz açıklamaya izin vermiştir. İlk farklılıkların toplumlar arasındaki biyolojik farklılığın yansıması olduğu düşünülmüştür. Eysenck kendi kişilik boyutlarını kan gruplarıyla ilişkilendirmiştir. Bir başka çalışmada Çinli bebeklerin Kuzey Avrupalılara göre daha sessiz ve ketlenmiş olduğu bulunmuştur. Farklılıklara yönelik bir başka açıklama, toplumların kişilik özelliklerini davranışsal beklentileri yoluyla şekillendirdiklerini söyler. Kültürel antropologlar kültürün kişiliği şekillendirdiğini öne sürerler. Ancak toplumlar içinde kişilik özellikleri bakımından büyük değişkenlikler olduğu bugün bilinmektedir. Daha dengeli bir yaklaşım, kültürlerin bazı davranış biçimlerini diğerlerine yeğ tutarak, farklı davranış örüntülerini pekiştirerek veya biçimleyerek toplumsal beklentilerle uyuşmayan bazı kişilik özelliklerinin sıklığını azaltacağını söyler. Kültür, bazı özellikler için sosyal tolerans seviyesini artırırken bazıları için azaltır... Kişilik bozukluğuna dair tanı ölçütleri insan davranışının kültürel normlarını ve toplumsal bağlamın temel etkisini ihmal etmektedir. Evrensel olduğunu iddia eden bir psikiyatrik nozoloji, somatik ve psikolojik belirtilerin kültürler arasında değişkenlik gösteren niteliğini dikkate almamaktadır... Oysa evrensel geçerliği olduğu öngörülen aile dinamiği, kişilik kuramı ve gelişim psikolojisinin bazı temel kavramları, aslında sadece bir kültüre özgü de olabilirler. Örneğin bireysel özerklik, ayrışma ve bireyselleşmeye ilişkin sınırlar belki de evrensel insan olguları değil, Batı kültürüne ait yapılarıdır. Bu kuramlara göre aile içinde kişinin bireysel özerklik ve ayrışma bakımından diğer bireylerden belirgin

sınırlarla ayrılmış olması, sağlıklı aile etkileşimi için gerekli görülmektedir. Bi-reyleri arasındaki sınırların belirsiz ve çakışık olduğu iç içe geçmiş 'ağ gibi' aileler ise patolojik sayılmaktadır. Oysa Batılı olmayan bazı toplumlarda kişilik tanı-mı, bağlamsal ve ilişkisel olarak yapılmakta; psikolojik kişilik sınırları ve ayrı-lma-bireyleşme süreci vurgulanmamaktadır... Bireysel bağımsızlığın Batı'nın ve özellikle Kuzey Amerika'nın değerler sisteminin temel taşlarından birisi olduğu hatırlanırsa sözkonusu psikolojik kuramların etnosantrik bir öz taşıdıkları daha iyi anlaşılacaktır. Kuzey Amerika'da ruh sağlığı ve hastalığına ilişkin mesleki kavramların üç temel önerme etrafında şekillendiği ve bu durumun bir tarafgirliği yansıttığı belirtilmektedir:

- a) Benliğin (*self*) egosantrik oluşu,
- b) Zihin-beden ikiliği,
- c) Kültürün biyolojik gerçekliğin üzerine binmiş rast gele bir durum olduğu.

"Egosantriklik benliğin sınırlı ve özerk bir varlık olarak görülmesi durumudur. Radikal ben-merkezcilik, psikolojik normallik ve anormallığın benliğin içinde yattığını söyler; böylece psikiyatrik hastalığın toplumsal kökenleri ve seyri ve ki-şiliğin, kişiler arası etkileşimle şekillenmesi dikkatten kaçırılmış olur. Tam aksi-ne, dünyanın büyük bir çoğunluğu sosyosantrik bir dünya görüşüne yaslanmakta-dır. Bu dünya görüşünde birey değer ve anlamını içinde yer aldığı toplumsal iliş-kiler ağından devşirir. Kişiler arası sorumluluk ve sadâkat, bireysel özelliklerin önüne geçer ve kendini ifade kişilerarası bir hüviyete bürünür. ... Benliğin özerk, bütün ve sürekli olduğu düşüncesinin Batılı bir düşünce olduğu ve benliğin bağ-lamsal ve ilişkisel olarak yaşantılandığı diğer kültürlerde, bu düşüncenin geçerli olmadığı dile getirilmiştir... Bir toplumsal ürün olarak ... benlik kavramı farklı kül-türel bağlamlarda muhtelif şekillerde anlaşılmaktadır. Farklı disiplin gelenekle-rinden ortaya çıkan çok sayıda araştırma benlik kavramının çeşitliliği üzerine ik-na edici kanıtlar sunmaktadır. Özellikle antropolog ve psikologların yürüttüğü kültüraşırı çalışmalar bu çeşitlilik üzerine çok sayıda veri sağlamaktadır. Temel ayırım çizgisi, ötekilerle arasındaki sınır açık olan kendine yeter, bireyleşmiş, ay-rı ve bağımsız bir benlikle akışkan sınırları olan ilişkisel, karşılıklı bağımlı ben-liktir [Kâğıtçıbaşı]. Mutlak bir varoluşsal düzeyde herhangi bir toplumdaki her-hangi bir kişi ayrı bir varlık olduğunun farkındadır, benliğe ait olanla ait olmayan arasında şöyle veya böyle bir çizgi çekilir. Bu çizginin nerede çekildiği ve ne ka-dar keskin ve açık çekildiği farklılıkları belirleyen ana unsurdur. Bireyci Batılı kültürel *etos*'u yansıtan ve pekiştiren Batı psikolojisinde bu çizgi benlik ve diğer-leri arasında açık bir sınır oluşturacak kadar dar ve keskindir [Kâğıtçıbaşı]... Ku-zey Amerika ve Avrupa'nın büyük bir bölümünde benlik, bireycilik ideolojisine bağlı olarak bağımsız, kendine yeter (*self-contained*) bir varlıktır. Bu modelde benlik bir dizi içsel nitelik içerir (özellikler, duygular, güdüler, değerler, haklar) ve temelde bu iç niteliklerin bir sonucu olarak davranış gösterir. Kişi kendi benliğini diğerlerinden ayrı tutar ve başkalarının etkisine ya da onlarla bir bağa izin ver-mez... Bu bakış açısının köklerini Batı felsefe geleneğinde bulmak mümkündür: Bu gelenekle yaşantılayan yaşantılanandan, başka bir deyimle birey bağlamdan ayrı tutulur... Bu düşüncenin zıt kutbunda yer alan benlik modeli Japonya, Çin, Kore, Güneydoğu Asya, Güney Amerika'nın önemli bir bölümü ve Afrika'da gö-

rülür. Bu bakış açısına göre benlik diğerlerinden ve onu çevreleyen toplumsal bağlamdan ayrı değildir ve ayrı tutulamaz. Japon bakış açısına göre benlik temelde diğerleriyle ilişkilidir ve Japon benliğini anlamak için öncelikle ben-öteki veya ben-toplum sınırlarını kaldırmak gerekir. Benlik diğerleriyle uyum içinde olmak, yükümlülüklerini yerine getirmek, çeşitli kişiler arası ilişkilerin bir parçası olmak için vardır. Benliğin bu karşılıklı bağımlı (*interdependent*) görüşü Budist ve Şintoist geleneklerden köken alır. Amaç, benliği yok etmek, ondan kurtulmaktır... Hangi sosyal davranışın olumlu kabul edilip ne tür yaşantıların kişide iyi duygular uyandıracığı benliğin hangi ontolojik gelenek tarafından şekillendiğine bağlı olarak değişebilir [Markus ve Kitayama]. Benlik sadece diğerleriyle değil, endüstri öncesi toplumlardaki antropolojik çalışmaların gösterdiği gibi, bazen tabiat ve tabiatüstü alanla da irtibatlı olabilir. Benliğin doğal ve doğa üstü güçlerle bir olarak kavramlaştırıldığı kültürlerde benlik zaman ve mekânla süreklilik gösterebilir, zamana ve mekânla yayılabilir. Böylesi bir anlam dairesinde bireylerin kendi hayat ve eylemlerinden sorumlu olmaları beklenmez [Kâğıtçıbaşı]... Kolektivist kültürlerde yaşayan insanlar çevreyi az çok sabit, kendilerini değişebilir olarak mütalâa ederler. Bireyci kültürlerde kişiler kendilerini iyi kötü istikrarlı, çevreyi de değişebilir olarak algırlarlar... Bir toplum egosantrik ve sosyosantrik özelliklerin özgün bir karışımından oluşur ... Kâğıtçıbaşı Türkiye'deki araştırmalardan hareketle ebeveyn değerlerinin çocuk yetişmesinde özerklik ve ilişkiselliği birleştirdiğini yazmaktadır. Düşük sosyoekonomik statüsü olan Türk ebeveynler çocuklarının kendilerine minnettar olmasını beklerlerken, yüksek sosyoekonomik statüye sahip aileler minnettarlık ummamakta ve özerkliğe değer vermektedirler. Bununla birlikte çocuklarının kendilerine yakın olmasını arzulamaktadırlar. Düşük sosyoekonomik statüsü olan aileler çocuklarıyla yakınlığı sürdürürken özerkliğe daha fazla değer vermeleri yönünde desteklenip yönlendirilebilmektedirler. Böylece ya biri ya öteki tarzındaki anlayış da kimi toplumlar için sorgulanmakta, benliklerin özerk veya ilişkiyel olabildikleri gibi, bu iki boyutu mezcedebildiklerinin de altı çizilmektedir" (Sayar 2003).

78. "Gelişimsel olarak ele alındığında çocukta bu uydu durum annenin tasarımıyla sembiyotik ilişki ile başlamakta ve çocuğun içinde kimliğini kaybetmeden, intrapsişik olarak ayrışmasını gerçekleştirme süreci içinde devam etmektedir. Bu durum bazı insanlar için bir yaşam biçimi haline gelebilir. Volkan, bu terimi Türklerin geleneksel aileleriyle ilişkilerini açıklamakta kullanmıştır. Geleneksel yapıdaki bir Türk kendi bireyselliğinin farkındadır ancak egosu bu yörüngeyi korumak durumundadır. Aile içindeki tartışmalar, birbirinin başının etini yemeler, küskünlükler ve somurtmalar geleneksel geniş ailede gerçekten sembiyotik olma olasılığına karşı, kaygıyı azaltıcı bir rol oynamaktadır. Aile kendini tehdit altında hissederse derhal tek bir varlık gibi bütünleşmekte, grup benliği kavramı bireysel benlik kavramının üzerine çıkmaktadır" (Çevik ve Ceyhun 1993).

79. İslam'da kadın cinselliği, Hristiyanlık'ta olduğu gibi lanetlenerek dışlanmaz. Cinsel arzuların, vazedilen düzeni bozabileceği, insanın (erkeğin) Allah'a bağlanmasını zayıflatılabileceği endişesiyle kadın cinselliğinin (ve kadının) denetim altında tutulmasını meşrulaştırıcı bir zemin oluşturulması, orijinal İslami söy-

lemden çok mevcut ataerkil dizgenin 'yorum'larına dayanır. Yine de, "... kadına ve kadına duyulabilecek aşka bakış, Batı ve İslam kültürleri arasında pek farklılık göstermese bile, İslam'ın, içinde doğduğu ataerkil toplumun taleplerini daha 'realist' bir biçimde yansıttığını ve cinselliği reddetmeyerek onu erkeğin hizmetine sunmakla, beden ile ruh arasındaki gerilimi Hristiyanlığa göre daha sorunsuz bir biçimde çözdüğü açıktır" (Berktaş 1996: 164-5).

Kadın bedeninin, erkeğin hizmetine sunulmuş bir nesneye indirgenmesi, aneliğin yüceltilmesi ve kadın ananın bedensellikten (cinsellikten) arındırılmasıyla birlikte olmuştur. Bu bölünmede tanımlamayı yapanın ataerkil düzenin eril bilinci olması, bu tanımlamanın erkeğin yararına bir işlevsellik götüğünü düşündürür. Annenin özneliliği (insanlığı) korunmuş, kadının 'kötü' tasarımları anneden uzaklaştırılmıştır. 'Kötü kadın', zevceliğinin gereklerini yerine getirmeyen, isyankâr, cinselliği ile erkeği ayartarak, 'doğru' yoldan uzaklaştırabilecek kadar güçlü, fettan kadındır, 'öteki'dir.

Psikanalist Fethi Benslama (2004) kadının sınırlanmasını ve örtülmesini belirleyen faktörlerin arasına, 'haz alan ve talep eden öteki'liğin yanı sıra, 'bilen öteki' olarak erkeği yabancılaştırmasını ve korkutmasını da ekliyor. İlk vahyin Hz. Muhammed tarafından eşine aktarıldığında, ondan gelen onay, Hz. Hatice'nin örtüsünü açarak şeytanı melekten ayırt edici sınavıyla da desteklenmiştir: "İslâmî tarih-yazımına göre Hatice, peygambere ilk inanandır. Demek ki ilk Müslüman bir kadın olur. Hakikat meleğini [*baş örtüsünü açarak, hicab duyan Cebrail'i, bunu umursamayacak Şeytan'dan ayırt edecek şekilde -M.B.S.*] kovalayan kadın, ilk inanandır. Onun sayesinde erkek, kendi Tanrısını bulur. Bu bölümün ardından, Muhammed'in Hatice'ye, 'Melek size selamını iletıyor,' dediğinin belirtilmesi de kuşkusuz bu nedenledir. Ama buradaki konum değişikliğini fark etmemek mümkün mü? Erkeğin inanmasını sağlayan kadın, erkeğe inanan kadın oluyor. Demek ki kadın karşı-kökendir ve kökendeki ilk iman'ın kaynağıdır" (Benslama 2004: 205).

Yazar devam eder: "Erkek Muhammed'le birlikte söz kesin olarak vücut bulur. Harf bedene bürünür ve bedeninin içindedir; bunun anlamı, sözün alındığı ve ses yoluyla çıktığıdır. Ama Muhammed'in bu alıcı konumuna, meleğin işine ve onunla uğraştığına inanması, bir başka deyişle, ilahi olanı almak için kadına inanması gerekti. Bu nedenle Muhammed, kendi durumundan henüz emin olmadığını gösterme sahnesinde, Hatice'ye doğru dönerek başına gelen hakkında ona soru sorarak, onun, kadın olarak, böyle bir durumda ne olduğunu önceden bildiğini haklı olarak varsayar. Hatice başka türde bir ilişkinin söz konusu olduğu cevabını bedeniyle verir. Öteki'yle ilişkisinde kadınsal tasarrufun gizemi ile doğrudan karşı karşıya olan Muhammed'in durumunu esastan doğrulayan gösterme sahnesinin arka planı budur... Ama eğer erkeğin ancak peygamberliğin saygınlık belirtisiyle, ermişlikle, tanrısal seçimle tanıyabileceği bir ilişkiye ve hazzı kadına erişebiliyorsa, bu durumda kadının varlığı nedir? Kadının yalnızca kadın olduğu için yararlandığı şeye erişmek için erkeğin tinin ya da sözün bir işlemi, melekler ve cinler, tanrı ve şeytan gerekiyorsa,... böyle bir tespitin teolojik düzen ve fallik örgütlenmeye dayalı kendi sistemi için hangi sonuçları peşinden sürüklediğini hayal edebiliriz. Bu sonuçlar, hakikat üzerine, egemenlik üzerine, erkek/kadın farklılığı üzerine, güç ve haz modeli olarak ereksiyon üzerine sonuçlardır... İslâm, başlangıcında, sözü kurucusunun tavrı aracılığıyla, Öteki hazzın gizemine öyle şiddetle maruz

kalmıştır ki, başlangıç deneyiminin şaşkına çeviren ve kafa karıştıran ilk dönemi geçtiğinde, Öteki hazzını indirgemek, yıkip parçalamak, sonra da inkâr etmek için bir dizi öğütlere, emirlere başvurur, böylelikle bir devlet kuruluşuna uygun, fallik, hukuksal ve etik düzendeki egemenliğe ... yerleşmeye çalışır..., İslâm'ı güçlü bir dişi-karşıtı baraj haline getirir, kökensel odağı yoğun ve merkezî biçimde uçurma maruz kaldıkça bu baraj güçlenir... Meleğin selamından kadının etik ve hukuksal olarak gözden düşmesine götüren yolda, İslâm'ın teolojik yönetimi yerleştikçe kadınsal hazzın (tasarrufun) üstünü karalayan mekanizmaları izlemek gerekmektedir... Bununla birlikte, üstünü karalamayı ortadan kaldırma yönündeki teşebbüsler, bizzat İslâm'da bile var olmuştur. Bu teşebbüsler örneğin kadının cinselliğisizleştirilmesine denk düşen saray aşkı dönemi gibi ya şiirsel bir nitelik edindiler; ya da İbni Arabî ve Bisâmî gibi çok sayıda Sufî'nin, kendilerini 'Tanrı'nın karısı' olma duruşunda buldukları mistik deneyimden kaynaklanan, birincisinden daha kalıcı ezoterik ve alegorik bir boyut edindiler" (Benslama 2004: 220-6).

Kur'an tefsirinin, ancak Kur'an'ın bütününe göz önünde bulundurulmasıyla doğru ve 'tüm zamanlara ve her coğrafyaya uyarlanabilir' yeterlikte yapılabileceğini savunan Fazlur Rahman, İslam toplumunda kadın-erkek eşitliğinin uygulamada da mümkün olduğuna işaret etmektedir (Fazlur Rahman 1996). İslam'ın günümüzdeki uygulamasına, geçen yüzyıllar boyunca pek çok Kur'an dışı, Kur'an öncesi gelenek ve göreneklerin sızdığı âşikârdır (Öztürk 1996). Bu 'sapma'lar elbetteki erkek-kadın ilişkilerinde de yansımaları bulmuştur. İslamiyet'i benimsemiş toplumlarda, cinsiyetlerarası ilişkilerde erkeğin kadın üzerindeki aşırı baskıcı tutumunu vurgulayan ve konuya modernist eşitlikçi anlayışla yaklaşan yayınlar için, İlhan Arsel'in *Şeriat ve Kadın* (1994) kitabını örnek verebiliriz. Kadın-erkek ilişkisinin birebir eşitliği içermesinin gerekmediğini, her iki cinsiyetin tamamlayıcılık (*komplementarite*) temelinde birbirini bütünleyici bir ilişki içinde olduklarını vurgulayan eserlerde ise tasavvuf anlayışı esas alınmıştır. S. Murata'nın *İslam'ın Tao'su* (1992), A. Schimmel'in *Ruhum Bir Kadın* (1995) ve S. Uludağ'ın *Sûfî Gözüyle Kadın* (1995) kitapları yetkin örneklerdir. İlk eser, İslam'ın kadın-erkek anlayışını, Çin yaşam felsefesi olan Tao'nun iki karşıt prensibi, dişi *yin* ve eril *yang* arasındaki zıtlık ve birlikteliğe, dolayısıyla tamamlayıcılığa atıfta bulunarak ele alması açısından ilginçtir.

80. "Kur'ân-ı Kerîm kendisinin çift mânâlı olduğunu açıkça beyan ediyor... Kur'an'ın, hangi devirde olursak olalım ve hangi seviyede mânâlandırırsak mânâlandıralım, bizi aşan bir mânâsı, daima olacaktır. İlâhî kelâmın insan sözünden farkı zaten bu noktada tecelli eder. En geniş ifadesiyle biz ilk bakışta fark edilen mânâyı ilk mânâ, zâhirî mânâ veya kafa gözüyle fark edilecek mânâ diyor, bu mânâ bâkî kalmak şartıyla, gönül gözünün veya bâtinî kudretlerin keşfettireceği mânâyı da üst mânâ, bâtinî mânâ veya iç mânâ adını veriyoruz... Allah'ın adlarından ikisi olan zâhir ve bâtin, eşya ve olaylarda birer tecelli ve insanda birer yankı bulmak durumundadırlar... Esasında bâtin ve bâtinî ızaftır. Şahsa, mekâna, zamana, seviyeye göre değişik mânâ ve nüanslar kazanır... Bâtmiyye ve Bâtinîlik, Kur'an'ın dış mânâsını reddederek, bâtinî denen bir mânâyı esas almakta, böylece bir takım imdî ve İslâm dışı mânâlarla Kur'an'ı başka bir hüviyete sokmaktadır. Bâtinîlik, Kur'an'ın zâhirî, ilk bakışta anlaşılacak mânâsının varlığını kabul etmez. Onun

anladığı bâtin izafî değil mutlak, yalnız o vardır. Mânâ tektir ve bâtındır. Ve bu mânâyı da muayyen sırrî kudretlere sahip muayyen insanlar anlar. Tasavvuf büküklerinin kastettikleri bâtinî mânâ ise Kur'an'ın zâhirî mânâsı üzerine oturur ve ona bağı olarak gelişir. Bunun da ötesinde bâtinî mânâ, zâhirî mânâsız yakalanamaz. Çünkü, bâtinî mânâyı elde etmede kullandığımız duyularüstü kudret yani basîret, zâhirî mânâyı yakalayan duyulara bağı aklı kudretlerle irtibat halinde-dir... Zâhirî mânâ olmadan bâtinî mânâ vücûd bulamaz. Çünkü bâtinî mânâ, ilk anda fark edilen zâhirî mânânın daha ileri biçiminden başka şey değildir. Bu âlime göre ve şurada bâtinî olan bir mânâ, bir başka âlime göre ve orada zâhirî hale gelmiş olabilir. Bugün yeryüzünün her tarafında bâtinî olan bir mânâ yarın her yerde zâhirîleşebilecektir. Çünkü insanlık tekâmül ettikçe zâhirî mânânın çerçevesi genişlemekte, başka bir deyimle bâtinî mânâlar yekûnunda azalmalar olmaktadır. Demek oluyor ki sûfilerin kastettikleri bâtinî mânâ izafidir " (Öztürk 1989: 48-50).

81. "Kadın konusunda en önemli ve en olumlu görüşler İbn Arabî tarafından ileri sürülmüştür. Kendi ifadesine göre o, başlangıçta kadından uzak duruyor ve onu manevî yolculukta bir ayak bağı olarak görüyordu... 'Bana dünyada üç şey sevdirdi: Kadın, hoş koku, göz aydınlığım namaz' mealindeki hadisi öğrenince kadın konusunda yeni baştan düşünüyor... İbn Arabî bu hadis üzerinde şöyle bir muhakeme yürütüyor: Hz. Peygamber 'kadınları seviyorum' demiyor, 'kadınlar bana sevdirdi' diyor. Onları ona sevdiren kim? Allah. Allah sevgili peygamberine onu kendisinden uzaklaştıran bir şeyi hiç sevdirmiş mi?... O halde kadın insanı Allah'tan uzaklaştırmaz, tersine ona yaklaştırmaz. İnsan, kendini Allah'a yaklaştıran kadından nasıl ayrı ve uzak kalabilir?...

"Demek ki kadın Hakk'a giden yolda köstek değil, destektir. Hz. Peygamber'in kadınları sevmesinin sebepleri hissî ve bedenî (shehevî) değil, manevî ve ruhî idi. Zira kadın, erkeğin Hakk'a yakın olmasını sağlıyordu...

"Bir hadise göre Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır. Suret ve şekil benzerliği (müşâkele, mücanese) sevginin kaynağıdır. Bundan dolayı Allah, kendi eseri ve mahluku olan kulunu sever, kulu da onu sever. Havva (kadın) Âdem'den ve Âdem suretinden yaratılmıştır. İkisi arasında bulunan şekil benzerliği ve cins birliği yekdiğerini sevmelerinin sebebidir... Havva bu âleme gelmeden evvel Âdem'de var olduğundan onun esas vatani Âdem'dir. ... Âdem'in Havva'yı, erkeğin kadını sevmesi bizzat kendisini sevmesi ve kendisine yönelmesi anlamına gelir. Zira kadın, ondan yaratılmıştır, onun bir eseri ve parçasıdır.

"İbn Arabî erkek kül (tüm, bütün) kadın cüz (parça)dür, diyor. Daima bütün parçasını sever, esirger, ona özlem duyar. Parça da bütünü sever, esirger, onu özler, ona kavuşmak ister...

"Hak için tabiat ne ise erkek için kadın da odur. Kim kadınları bu çerçeve dahilinde severse sevgisi ilâhîdir... İbn Arabî her erkekte bir dişilik, her dişide bir erkeklik görür. Her erkekte bir nefis vardır ve nefis dişidir. Havva Âdem'den yaratıldı. O halde aslı itibariyle erkektir; zira erkektendir. Dişiliği ise arızidir. Havva Âdem'den dünyaya gelmiştir. O halde Âdem'de bir tür müenneslik vardır. Nitekim 'Allah sizi bir nefsten yarattı' buyurulmuştur (Nisa 4/1)" (Uludağ 1995: 71-5).

82. 'Yüz kırk', on dört'ün katıdır. "Yüksek sayılar çoğu kere bölenleriyle bağlantılı olarak daha derin bir mana kazanırlar... Sayılann bir kısmı ay çevrimi ile olan bağlantılarıyla önem kazanmıştır... Önemli kameri sayılar arasında 14 özellikle ilginçtir, çünkü şişen ayın bir dolunay olarak mükemmelliğe ulaşması 14 gün alır... Kameri sembolizmin önemli rol oynadığı bir din olan İslam'da 14'ün özel bir yer işgal etmesi gerektiği tabii bir husustur... On dört sadece kameri konakların ve Arap alfabesinin harflerinin sayısı olan 28'in yarısı değil, insan elinin 14 kısmında ve omurganın aşağı ve yukarı parçalarından her birindeki 14 omurda da yansır... Hurufiler harf ve sayı mistisizmini insan yüzü ve bedeninin parçalarıyla birleştirdiler, mesela yed (el) ve vech (yüz) kelimelerinin her ikisinin de 14 sayısal değerine sahip olduğunu gösterdiler. Bu tür spekülasyonlar Peygamber Muhammed'e uygulanmasaydı şaşırtıcı olacaktı. Gerçekten onun isimlerinden biri olan Taha 14 sayısal değerine sahiptir ve onun dolunay gibi ışınlar saçarak, mükemmel ruhani ve cismani güzelliğiyle bu âlemi aydınlatmak için karanlık gecede ortaya çıkmasına da işaret eder" (Schimmel 1997: 217-9).

Burada, 'Dumrul'un ve eşinin yüz kırk yılıyla bağlantısı üzerinde yorumlara götürebilecek dört husus vardır: 1) Yüz kırk'ın bölüneni olan on dört, kameridir, yani sembol dilinde dişil bir sayıdır. 2) On dört, insanın bedensel varlığıyla bağlantılı bir sayıdır. 3) On dört'ün (yüz kırk'ın) mükemmelliğe erişmek için gerekli bir süreye işaret etmesi, Dumrul ve eşinin gelecek yüz kırk yılından neler beklediğinin de ipucudur. 4) Ayrıca —on dört/yüz kırk sayılarıyla bağlantılı olarak— ay'ın içinde bulunduğu duruma göre bazen eril, bazen dişil sembolizmin taşıyıcısı olduğunu gösteren bir vurgulama dikkat çekicidir. Karanlık geceyi (bilinçli olmayı) aydınlatan gök cismi olarak ay bilincin göstergesidir; yani (başlangıçta) eril bir semboldür. Ancak güneşin (gündüz aydınlığıyla bağlantılı bilincin) egemenliğinde, geçen aydınlatıcısı olan ay, eril'in karşı kutbunda yer alır; yani dişil'dir. Gündüz geceden ayrılmış/ayrışmıştır (Neumann 1975).

83. Çin yaşam felsefesindeki Tao, İslam'ın 'Kemâl' (olgunluk, yetkinlik, mükemmellik) kavramına koştur bir 'bütünlük' arzeder. Tao'yu oluşturan, birbirine zıt iki kutbun, erkte sembolize edilen *yang*'m ve kadında sembolize edilen *yin*'in, 'birbirini tamamlayıcı' işlevleriyle paralellik kuran S. Murata (1992) İslam'ın kadın-erkek ilişkisi anlayışını kitabında titizlikle incelemektedir.

84. 'Mitolojiyi —yaşayarak— yapan', yani 'mitojen bilinç' kavramında odaklanırsak, Kitab-ı Dedem Korkud'un ve özellikle Deli Dumrul Boyu'nun asıl kahramanının Dede Korkut olduğunu düşünmemiz gerekir. Dede Korkut, öykü sonrası Dumrul'dur; yaşadıklarını nakletmekte, ortak kültüre sahip olan insanların Dumrul'un yaşadıklarından yararlanmasını sağlamaya çalışmaktadır.

85. "Yazıya geçtiği 15. yüzyıldan çok daha gerilerde sözlü bir Oğuz geleneğinden çıktığını sandığımız Dede Korkut destanının Deli Dumrul'u, Azrail'e kafa tutuşuyla, Tanrı ile aracısız konuşmak için, 'Ölüm Meleği'nin aradan çekilmesi isteğinde direnmesiyle halk fıkralarının Bektaşî'sini pek andırır. Destanın bu yerinde Dumrul'un Tannya: 'Nice cahiller seni gökte arar, yerde ister, Sen hod müminler gönlündesin,' diye sesleniş, bu sözlerden pek hoşlanan Tanrının da Dumrul'u 'De-

li kavat' diye babacanca anması, Bektaşî edasına ne kadar yaklaşıyor" (Boratav 1982).

86. Çözümlemeci modernist düşünce, ayrımların ortadan kalktığı, hatta hiç var olmadığı durumlarda bile bütünü parçalarına ayırmaktan kendini alamamaktadır. İslam mistisizmini en iyi bilenlerden biri olan Annemarie Schimmel, S. Murata'nın *The Tao of Islam* kitabına yazdığı önsözde, Allah'ın kavranamaz görkemi (*Numen*) içindeki sarsıcı 'Celâl' (→ *mysterium tremendum*) ve sevecen 'Cemâl'inin (→ *mysterium fascinans*), Tao felsefesindeki eril *yang* ve dişil *yin*'e karşılık olduğunu, her ikisinin 'Kemâl'de, yani 'Tao'da birleşerek yaşamı mümkün kıldığını belirtiyor (Murata 1992). Bilinçsiz karşı-kutbu *Uroboros*'da olduğu gibi 'Mutlak Bilinç' (tinsel bütünlük ve birlik) de ak-kara, iyi-kötü, yukarısı-aşağısı olduğu gibi dişil-eril ayrımlarının ötesindedir: Bütünde ayrımlar ve ayrılıklar erimiştir.

87. "Kur'an-ı Kerim, Besmele ile başlar. Başka bir deyimle Kur'an'ın ilk cümlesi, Besmele cümlesidir. İlahî kitabın ilk cümlesinin Besmele oluşu yalnız İslam bilginlerinin değil, Kur'an bilimleriyle uğraşan Müslüman olmayan bilginlerin de, tarih boyunca dikkatlerini çekmiştir. Çünkü Besmele'de, Kur'an'ın temel konusu olan Allah'ın adıyla, O'nun, acımak, esirgemek, bağışlamak, korumak, merhamet etmek anlamlarına gelen Rahman ve Rahim sıfatları yer almaktadır. Böyle bir cümlenin Kur'an'ın başında yer alması ve ayrıca 114 Kur'an suresinden 113'ünün başında tekrarlanması, Kur'an'ın tanıttığı Allah'ın merhamet ve bağışlamayı esas alan bir kudret olduğuna dikkat çekmektedir" (Öztürk 1997: 24).

88. Dede Korkut'un 'mitojen bilinç' sıfatıyla bu işlevi Müslümanlaşmış kam-ozan olarak sürdürdüğünü, şahsı hakkındaki menkıbelerden anlıyoruz:

"Bir rivayete göre Peygamberimize gönderilmiş ve Selmân-ı Fârisî ile dönerrek Oğuz kavmine İslâm'ı öğretmiş, Selmân-ı Fârisî onu Oğuzlara şeyh yapmıştır... Hanlar katında sözü geçen, herkese sözünü dinleten Dede Korkut'un, eski Türklerdeki ozan ve şamanlarla, velî ve alp tipinin bütün özelliklerine sahip olduğunu; bunlardan başka müşavirlik, şeyhlik ve uzun ömürlülük gibi vasıflar taşıdığını görüyoruz" (Güngör 1984).

89. "Kadın Şamanlar murdar (*piiyar kiji*) sayıldıklarından ancak Erlik ve Yersu ruhları mânâsına âyin yapabilirler... Ülgen'e kadın Şamanlar âyin yapmazlar. Erlik'e âyin icra etmeyen şamanlar (ak kam) manyak [şaman cübbesi] kullanmazlar, bunlara 'manyaksız Şaman – manyakı yok kam' denir. Bütün ruhlara (tös'lere) âyin yapabilen Şamanlar (kara kam) için manyak zaruridir. Bunlara 'manyaklı Şaman – manyaktuu kam' denir.

"Şaman, manyakını kendi arzu ve isteği ile değil kuvvetini tevarüs ettiği *ruh-körmös*'ün telkini ve ilhamı ile yaptırır... Manyak üzerine kese, ağaçkakan derisi, ayı pençesi, kartal tırnağı ve saire gibi şeyler asmak da bu *ruh-körmös*'ün arzularını tatmin içindir. Şaman ruhun telkinlerine riayet etmezse cezasını çeker; ruh ona hastalıklar gönderir...

"Şaman 'yersu' ruhlarna, Erlik'e, onun oğullarına, *aruu körmös*'ler zümresine giren kan kardeş 'ruh'lara kamlarken (âyin yaparken) manyakını giyer.

"Ülgen ve onun oğulları namına 'üstüğü' âyini yaparken manyak kullanmaz; âdi cepken üzerine, eteklerine kadar uzanan, üç beyaz şerit asmakla iktifa olunur" (Anohin 1987: 435-9).

90. "Bu örnekler, Altaylılar'da eril öğelerin önplana çıkarak ak kamlığa el koymasına ve ak kamların yüceltilmesine, kadın kamların ise kara kam olup murdar sayılmasına rağmen, Şamanizme çok güçlü bir şekilde yerleşmiş olan ve bu yüzden izi silinmeyen eski dişil öğelerin önemli rolüne işaret etmektedir. Ak kam kendi durumunun farkındadır. Zaman içinde fazla değişime uğramayan tören ve dualarda, bu durumu dile getirmekte, adeta günah çıkarmaktadır... Bu örnekte, dişiye yaratıcılık, koruyuculuk, doğruluk ve yol gösterme gibi özelliklerin atfedildiği bir kez daha görülmektedir. *Yayuçı*'yı (yaratıcı) yumuşatmak ve yol göstermesini sağlamak için, şamanın gerçeği itiraf etmesi yeterlidir. Çünkü O'nun beklediği sadece doğruluk, aslını inkâr etmemektir" (Türköne 1995: 104).

91. "Kutsal olanın mevcudiyeti bilinçle doğa arasındaki bir ayrımı ima eder. Sağduyu bir yanılgı olarak görse de, bu, dünyanın içkin bir özelliğidir. Bilinç yalnızca dünyayı kaydetmez, dünyanın bir parçasıdır da. Eğer kutsallık anında doğadan koparsa, bu dünyanın olağan akıl ve mantıkla çelişir oluşu yüzünden olmalıdır. Huşu verici güç duygusu, kutsallık fikrinin oluşturulduğu *mysterium tremendum*, bu yüzden bilincin, kendisi ile doğa arasındaki kopukluğu temsil edişidir.

"Bilinci fiilen değiştirmeye varacak şekilde içe dönük olarak izlenen kutsallık deneyimi, mistisizmin alanını tanımlar... mistik deneyim, belirsiz bir farkındalıktan öte bir şey olan değişmiş bir algıyı içerir. Dünya farklı bir gözle görülür; Bu görme iç gözle de olabilir dış gözle de; yani mistik algı (Stace tarafından geliştirilen terimlerle) içe dönük, yani zihnin kendisine ilişkin algısını içeriyor olabilir; veya dışadönük, yani dış dünyanın algısını içeriyor olabilir. İkincisi, bu deneyim klasik anlamda kopuk ve anidir. Başka bir deyişle, bir durumdan ötekine ani bir kuantum sıçrayışı söz konusudur. Üçüncüsü de bu deneyim, olağan mantığa meydan okur. Şeyler kendileriyle özdeş kalırlar ve böylelikle birbirlerinden farklı olurlar; ve aynı zamanda birbirleriyle de özdeşirler veya daha büyük bir kendiliğin (*entity*) parçası olarak birleşmiş görünürler... Burada, diyalektik adıyla bilinen, Hegelci mantık formunu fark edebilir ve onun ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağımız sonuçlarını gözden geçirebiliriz. Şeylerin özdeşliği, mistik kişiyi dünyanın birliği konusundaki temel fikre götürür. Bu anlayış, mistisizmin tarihi boyunca sayısız görünüş altında yinelenmiştir. Burada 14. yüzyılda yaşayan ve Batı mistiklerinin felsefi açıdan belki de en ilginç kişisi olan ve kendisi farkında olmasa da Doğu mistisizmine çok yakın duran Meister Eckhart'tan bir alıntı yapalım: 'İnsanın dış görünüşü olarak sahip olduğu her çokluk, kendi özünde Birdir. Buradaki bütün oraklar, ağaçlar, taşlar ve diğer şeyler Birdir. Bu en derin derinliktir.' Üstelik mistik durum sadece bir algı değildir (tin-gücün öznel yanıyla birlikte nesnel yanı da vardır), fizyolojik yönleri olan bedensel bir deneyimle de bağlantılıdır her zaman. Bu durumlar genellikle güçlü duygular-neşe, kendinden geçme, hatta dehşet-translar, hazlarla bir arada gider.

"Mistik durum bütün kişiyi etkileyen ve psikolojik tezahürlere indirgenemeyen bir durumdur. Eğer psikoloji belirgin bir rol oynuyorsa, bunun nedeni misti-

ğin, tin-gücün kaynağını algılamaya konsantre olmasıdır. Ancak bu algı her şeyi dönüşüme uğratma kapasitesine sahiptir ... söz konusu algı bir tür kozmik bilince yol açar" (Kovel 1994: 40-1).

92. "Akl-ı kül her şeyi ortaya koyan, bulan, meydana getirendir. Akl-ı küllü, akl-ı cüz'ie bağlayan velîler ve nebîlerdir" (Mevlânâ/Fîhi Mâfih).

93. Burada 'bilinçsiz' sıfatını, 'insan bilinci' gözüyle baktığımızda kullanabiliyoruz. Bu tutum, doğanın, kaosun, hatta bilinçdışı olarak adlandırdığımız ruhsal alanın kendisine özgü bilinçliliği varsayımını dışlamaz.

94. "762 yılında ... Mani dininden olan din adamları, Böğü Kağan'ın bu dini kabul etmesini sağlamışlar ... Uygurlar, Maniciliği devlet dini olarak kabul ettiler ve bu dinin onlar üzerinde uygarlaştırıcı bir etkisi oldu... Hükümdarların din değiştirmeleri ne denli içtenlikli, kanıları ne denli büyük olursa olsun, tıpkı Türuk imparatorluğunun başlangıcında olduğu gibi burada da Manicilik yığınlara eski inançlarından yüz çevirtmedi. Manicilikle Şamanizm arasındaki bağlar bugün hâlâ bilinmemektedir; ama bu dinlerin ikisi de birbirinden çok değişik ülküler esinlemiş olmakla birlikte, anlaşılan bu bağlar hoşgörüye ve işbirliğine dayanıyordu" (Roux 1998: 90-2).

"Uygurlar şaşılacak bir toplumdular! Kuşkusuz kentlerde, her halkın, her dini inancın, çağımız dünyası gezginlerinin anlattıkları gibi, belki de iç duvarların ayırdığı ayrı özel semtleri, mahalleleri vardı. Ama yine de düşünölsün ki, bir megalopolis olmayan bir aynı kentin içinde, en az üç büyük dine, Maniciliğe, Budacılığa, Hristiyanlığa ve 'animist' bir din olan, Türklerin eski ulusal dinine bağlı insanlar yan yana yaşıyorlardı. Sokaklardan ya da meydanlarından da serbestçe vaaz ederek, malını satmak amacıyla pazarlık yaparak, Yahudiler, Müslümanlar, Zerdüştler geçiyorlardı. İçinde, kaçınılmaz bir biçimde kötümserlik ve rölativizm taşıyan hoşgörü ve ekümenikliğin, sekterliğe yeğlenen ölküler olması karşısında hayran kalınması gerekir" (Roux 1998: 102).

95. "Tin-güç, bir mevcudiyet, bilincin eriminin dışından gelen bir şeyin tezahürü olarak duyumsanır. Otto'nun mevcudiyet görüngübiliminde geleneksel dinin tanrısına da yer vardır. Din-sonrası duyarlılıkta bu yer kapalıdır ve mevcudiyeti açıklamak için yeni ve tanrı-merkezli olmayan terimler türetilmesi gerekir. Freud'un psikanalizi de böyle bir yol izler; burada mevcudiyet bastırılanın geri dönüşü, tinsel dünya bilinçdışının dünyası ve tin-güç libidonun dinamiği haline gelir. Diğer ve tinden daha az uzaklaştırılmış bir görüş Martin Heidegger'in felsefesinden çıkar... Varolmanın ne demek olduğu konusundaki çetin soruyla karşı karşıya gelen Heidegger varlıkların varlığının, yani bir şeyin dünyada var olmasını sağlayan şeyin, kendini sunma (*present*), öne çıkma, bir tür 'berraklaşma' içinde ortaya çıkma, bizim terimlerimizle kendi için tin-güce sahip olma ve bir özne tarafından tin-güç olarak bilinme olduğu sonucuna varmıştı...

"Tin-güç, tinin öne çıkışını (*come forward*) hissetme biçimimizdir. Bu, tinselliğin manzarası boyunca sonsuz çeşitlilikte yaşanır. Yine de mistik geleneklerden gelen ve hepsinde ortak olan bir özellik vardır: Bir süreksizlik veya kopuş duygu-

su. Tinsel deneyim, deneyimin geri kalanından ayrılır ve yaşamsal güç duygusu, sınırları parçalayan tin olarak hissedilir. Eğer bu ayrımı alır ve algı değil de söylem yönünde takip edersek esinlenenin alanına varırız.

"Tin-güç pratik etkinliğe yol açacak şekilde bir kişiyi doldurduğunda, kişi esinlenmiş (*inspired*), yani tin ile dolmuş, 'tinleşmiştir' (*inspirited*). Tinin görüngübili-minde olduğu gibi esin, normal benliğimizden 'başka' biri olduğumuz, güçle dolduğumuz ve normal kapsamımızın ötesinde hareket edebildiğimiz bir durumdur. Dindar kişiler bundan 'yaşayan Tanrı'yı duymak olarak söz ederler... Tin-güç burada konuşma, sözle çağırma olarak görünür. Bu, ötelerden gelen ses, Tanrı'nın insanla konuşması olan *kerygma*'dır" (Kovel 1994: 42-3).

96. "'Tasavvufî hayat zikir merkezli bir faaliyetir' denilse mübalağa edilmiş olmaz... Zikir olmayan tarikat yoktur. Ancak bazıları gizli-sessiz zikri tercih etmiş, adab-erkânını ona göre tesbit etmiş; bir kısmı da sesli zikre göre kaidelerini sıralamıştır. Nakşibendiyyenin toplu zikir meclisine *Hatm-ı hâce* adı verilir ve sessizdir. Mevlevîyenin zikri ise sema diye isimlenir, seslidir, musıkî eşliğinde yapılır. Kadiri, Rifâî, Halvetî gibi tarikatların zikri de sesli olup, bir kısmı oturarak bir kısmı ayakta topluca icra edilir...

"Vecdin coşkunuğunu yaşamak ve bu coşkuyu gözyaşlarıyla çoğaltmak açısından zikir meclisleri belki de tasavvufî hayatın en canlı köşelerinden birini meydana getirir. Fakat sufler bu meclislere tabir caizse 'vitrin' olarak bakarlar ve esas işin bu vecdin arkasında olduğunu düşünürler.

"Vecd, dervişin herhangi bir şey sebebiyle kendinden geçmesi demektir. Bu 'herhangi bir şey' gönülde hissedilen bir duygu, bir zikir meclisi olabileceği gibi bir ney taksimi, bir kuş sesi, hatta bir kapı gıcirtısı da olabilir. Çeşitli egzersizlerle hassas bir noktaya yükselen müridin kalbi bu vâridler sebebiyle gelen heyecanları taşıyamamakta ve kendini kaybetmektedir... Aslında [suflerin] istediği şey bu 'kendinden geçme' durumuna düşmemek için azami gayreti göstermektir... Müridin manevî coşku sebebiyle kendinden geçmesi ile bağlantılı olan bir diğer terim de şathiyyedir. Şathiyye böyle derin bir tasavvufî hali yaşayan mutasavvıfın ağzından dökülen, çoğu zaman dinin esaslarına aykırı söz ve ifadelerdir. Hallac-ı Mansur'un meşhur 'ene'l hak', Beyazid Bestami'nin 'Ben kendimi tesbih ederim, benim şanıım ne yücedir' ifadeleri bunun çok bilinen misâlleridir...

"Evet bu sözler şeriatı aykırıdır. Fakat bu ifadeleri söyleyen dervişin manevî sarhoşluğu sona erdiğinde aynı iddiayı tekrarlamıyorsa hoş görmek gerekir... Şathiyyeler tasavvufî hayatta istisna teşkil eder. Esas olan kalbî bilgi ve yorumlardır; kişinin gönül dünyasında yakaladığı nüktelerdir. Tasavvuf kültürünün temel harcı olan bu görüş ve yorumlar şathiyyeler gibi aşırılıkları ihtiva etmez. Bu tasavvufî bilginin, bu gönül bilgisinin adı marifettir, ilhamdır" (Kara 1992: 34-8).

Marifet'in bilinmesinin dört yolundan (1. sağlam duyular, 2. doğru haber [vahiy], 3. akıl, 4. gönül) birinin sağlam duyuyu, diğerinin akıl olması (Kara 1992) diğerlerini 'doğru' değerlendirmek için de 'akıl başında olması' gerekliliği tasavvufun 'bilinçli' yönelime ne kadar çok önem verdiğinin göstergesidir. 'Kendini/ bilincini yitirme' hoş görülse de ne asıl amaç, ne de asıl araçtır. Tasavvuf, anacıl bir (geçici) eylemlilikte dahi esas babacıl yönelimini korur.

97. "Denmiştir ki: 'Cehri zikir (dil ile sesli zikir) başlangıçta olanlar için yararlıdır. Çünkü onların kalplerine katılık çok musallat olur. Katılığı gidermede ise cehri zikir sırrı zikirden daha etkilidir. Sülûkunda ilerlemiş olanlara ise sırrî zikir (dil ile sessizce veya dili hiç karıştırmadan yapılan zikir) tavsiye edilir. Temel prensip budur. Ancak tarikatlerin her biri, belirgin özellik olarak bu zikir şekillerinden birine daha çok ağırlık verebilmektedirler. Mesela Kadiriler cehri zikre, Nakşiler sırrî zikre öncelik tanırırlar. Bu, o tarikatlerin ağırlıklı tutumlarıdır. Bazı tarikatlar ise bu iki zikir şeklini ortaklaşa uygulurlar. Ancak şunu, tasavvuf adına genel bir kural olarak tesbit edebilmekteyiz: Sırrî zikir, Kur'an ve hadisin de dikkat çektiği gibi, daima ileri bir merhale ve makamı yüksek sâliklerin izleyeceği bir usuldür" (Öztürk 1992: 92-3).

98. 'Karşılıklı bilinmek', C. G. Jung'un kaleminden şöyle anlatılıyor: "İnsanın dua etmesi ya da ayin yapması Tanrı'nın insana yaptıklarına bir yanıt ya da bir tepkidir, ama bununla kalmayıp büyümlü bir birleşmeyi sağlamak için yapılan bir 'harekete geçirme' de olabilir. Tanrı'nın ezip geçen gücüne karşı geçerli yanıtlar bulabilmek ve Tanrı için bile önemli olan bir şeyleri geri verebilmek insanı gururlandırır çünkü bunu yapmak insanı metafizik ögenin yüceliğine yükseltir" (Jung 2001: 260).

99. Mistik yaşantının ifadesinin zorluğu, tek bir öznede 'Bir'de yaşananın, ikili özne-nesne gerilimine aktarılamamasındadır:

"Bir, asli Bir'in, bir ikincisiz tanrının, iki kutba ayrılmamış varoluşun sembolü oldu. O, ilişkiyi, tamlığı ve birliği içine alır ve bizatihi bulunur, fakat bütün yaratılmış mahlukatın arkasında durur. Bununla birlikte gerçek birlik tasavvur edilemez, çünkü bir şahıs onun hakkında düşünür düşünmez bir ikilik ortaya çıkar: gözlemci ve gözlenen... Bu sebepten mistikler, tezahürlerin ötesinde nihai birliğe, *deus revelatus*'un (ifşa olan Tanrı) ötesinde *deus absconditus*'a (gizlenen Tanrı) yaklaşmaya çalışmışlardır ve olumsuzlamaları kullanarak Upanişadlardaki gibi *neti neti*'den (değil değil) veya Kabaladaki gibi *Ein sof*'dan (kelimesi kelimesine 'sonu olmayan') bahsetmişlerdir ki sonra kendini tezahürlerin alçalan tabakalarında ifşa eder. İslam'da bu sorun ciddi müminler için bu şekilde kendini ortaya koyar: Bir insan gerçekten en büyük günah olan şirk'i işlemeyen, yani Bir'e bir şeyi ortak etmeden inancın dışı vurumu olan 'Allah'tan başka tanrı yoktur' kelimelerini söyleyebilir mi? En radikal sufiler fikirlerini, arayıcının Tanrı'da tamamen yok olmasından sonra ancak, Tanrı'nın Kendisi, Kendi ağzından Kendi birliğini ifade eder, şeklinde dile getirmişlerdir" (Schimmel 1997: 48).

Tüm kültürlerin mistikleri, 'Bir'in, yaşayan özne ile yaşanan nesneye bölünmesi yoluyla söze dökülmesinin olanaksızlığında birleşirler (Huxley 1996):

– "O'nun Dost olmadığı birisine Dostu nasıl anlatabilirim?" (C. Rûmi)

– "Tanrı hakkında niye lafazanlık ediyorsun? O'nun hakkında ne söylersen söyle hakikatla alakası yoktur." (Eckhardt)

– "Güzelliğin tecrübesi safır, kendini göstermiştir, eşit derecede haz ve bilinçten müteşekkildir, herhangi bir başka algının karışmasından uzaktır, mistik tecrübenin gerçek ikiz kardeşidir ve onun gerçek hayatı aşırı hissî meraktır... Buna, an-

cak aynen Tanrının formunun kendisi vasıtasıyla tanındığı haz olması gibi, özdeşlik hâlinde güç yetirenler sahip olabilir." (Visvanatha)

100. Hristiyan Batı'nın büyük mistiği Meister Eckhart'ın ünlemesi Hallac-ı Mansur, Muhiddîn İbn-ül Arabî ve yeryüzünün diğer tüm mistikleriyle aynıdır; Doğu'nun ve Batı'nın, Kuzey'in ve Güney'in 'Bir'de birleştiği, bütünleştiği merkez noktayı vurgular: "Tanrı'yı gördüğüm göz, Tanrı'nın beni gördüğü gözdür. Benim ve Tanrı'nın gözü tek bir gözdür, tek bir görmektir, tek bir bilmektir, tek bir sevgidir" (Thomas 1973).

101. "Vahdet-i Vucûd İslâmî esasların tam anlamıyla bir mistik yorumudur... Tasavvufun en çok ve en sert bir şekilde tepki gören konusu Vahdet-i Vücud'tur. Niçin? Çünkü bu sistemin tesbit ve teşhislerinin çoğu ilk bakışta Kur'ân-ı Kerîm'le çelişmektedir. Sözelimi '*La ilâhe illallah*' ifadesi İslâm'ın temelidir ve Allah'tan başka ilâh yoktur mânasına gelmektedir. Bundan 'Allah'tan başka varlık yoktur' anlamını çıkarmak yanlıştır. Kur'an'ın temel örgüsü insan-Allah temeline oturur, bu teke indiği zaman, iyi-kötü, haram-helâl, cennet-cehennem meseleleri asıya alınmaktadır...

"Vahdet-i vücûda tenkit yöneltenlerin bir endişesi de şudur: Kâinata tek varlık vardır, o da Allah'tır noktasından, var olan her şey Allah'tır noktasına, oradan da kâinat Allah'tır neticesine gidilmesidir. Bir diğer ifade ile vahdet-i vücûd her an vahdet-i mevcuda, yani materyalist panteizme dönüşebilir. Onun için, İbn Arabî'nin büyüklüğünü kabul ettiği halde bu tehlikeyi de gözardı etmeyen bazı bilginler İbn Arabî'yi reddetmemekle beraber eserlerinin okunmasını uygun görmemişlerdir" (Kara 1992: 47-8).

102. Marcuse insan-doğa ilişkisine alternatif bir yaklaşım savındadır: "Doğayı olası teknik kullanımın nesnesi olarak ele almak yerine, onunla olası bir etkileşimin rakip'i olarak karşılaşabiliriz. Sömürülen doğa yerine, kardeş doğayı arayabiliriz. Hayvanları, bitkileri ve hatta taşları, iletişimin kopmasıyla yalnızca işlemek yerine, henüz tamamlanmamış bir öznelerarası ilişki düzleminde, onlara öznel atfedebilir ve doğa ile iletişim kurabiliriz. Ve, insanlar arasındaki iletişim iktidardan arınmadıkça, doğanın zincirlenmiş öznelliğinin serbest kalmayacağı düşüncesi, en azından, özgün bir çekim kuvvetine sahip olmuştur. Ancak, insanlar zorlamasız iletişim kurduklarında ve her biri kendini diğerinde tanıyabildiğinde, ancak o zaman insan türü doğayı başka bir özne olarak –idealizmin istediği gibi onu kendi ötekisi değil, tersine kendini bu öznenin ötekisi olarak– tanıyabilir" (Habermas 1993: 38-9).

103. Arketipler ortak bilinçdışının zorlayıcı gerçeklik nüveleridir: Bilin(e)-mezlikleri (*numinosum*) ve sarsıcılıklarıyla (*tremendousum*) bütünüyle anlaşılamaz/kavranamazlar, ve etkilerinden kaçınılamaz.

Arketiplerin içinde özellikle bazıları, çarpıcı/sersemletici şaşırtıcılıklarıyla, kavranamaz, modernistik zihne sıkıştırılamazlıklarıyla, postmodern bir duruşu zorlarlar. Bunlar *kimerik* arketiplerdir: Kimerik arketipler parça-bölük varlıklardır. Farklılıkların kaynaşıp bütünleştiği tarz bir melez değildirler. Ucûbedirler;

birbiriyle bütünleş(e)memiş, üst üste yapıştırılmış yamalar gibi işlev gören hayvan-insan-tanrı karışımlarıdır. Çoğu sıkıntılıdır; sıkıntıların nedeni bu uzlaşmaz çokluktur. Parçalar birbirinin farkındadır ve yabancıdır.

Sfenks, Kentor, Minotor, Pan, Şahmeran (~*Kimera*) gibi antik, Frankenstein, robocop, android, cyborg gibi modern, farklı parçaların yamalanmış biraradalığıyla oluşmuş monstroz kimerik varlıklar, yabancılaştırıcılıklarıyla Bilinmeyen'in sonsuzluğuna, kaotikliğine, kendi-başınlığına, çeşitliliğine, doğrudanlığına, kaba gerçekçiliğine ve kavranamazlığına işaret ederler. Amalgamı oluşturan parçalar birbirini destekler, eksiklerini kapatır, zenginleştirir ve uyumlu bir bütünleşme sağlayabilirler. Ancak parçaların çatışması, çatışma olmasa bile uyumsuzluğunun yaşatacağı şey, gerginlik ve huzursuzluk olacaktır. Kimerik nesnenin iç uyumsuzluğu, karşılaştığı öznedeki de belirsizlik ve korku yaratır: Hangi parçanın ne zaman ve nasıl etken olacağı, iç çatışmada hangi parçanın baskın çıkacağına bağlıdır; tahmin edilemez. Cansız maddeden, eterik mânâya, dürtüsel hayvansılıktan, tanrısal mutlaklığa kadar farklı öğeler her an ve hâlde ve birbirlerinden bağımsız olarak etkinlik potansiyeli taşırlar. Tahmin edilemezler.

Hayvan-insan-tanrı amalgamı olarak, farklı beden (ve zihin) yapılarını bir arada sergilemektedirler. Her ne kadar bir spektrum üzerinde iç içelik arzetseler de, üç canlı formu, 1) *hayvansılık*, 2) (taşıyıcı zihin yapısı olarak) *insanlık* ve 3) *tanrısalılık*, kategorik ayrımlar gösterirler. Hayvan, bütünüyle madde ve doğa (~ *id*) iken, (göksel) tanrı kendini madde ve doğadan soyutlamış, yasasını ve yaşasını ("babanın adı" –J. Lacan) kurgulamıştır (~ *süperego*). İnsan, her iki tarafa da ait olan parçalarını, yeni bir tanımlamayla, bir ara-formda (~ *ego*) bütünleştirme gayretindedir. Bu üç varoluş formunun, birinden diğerine geçişi sürtüşmesiz değildir; ekseriyetle en alt (*regresif*) varoluş düzeneğinde, yani hayvansılıkta (doğada) ortak payda bulunur.

İnsanlık bir ara form gibi görünse de, temel/taşıyıcı yapılanmayı oluşturur. İnsan (benlik), özellikle yarma (*splitting*) ve yansıtmada düzeneklerini kullanarak, kendini diğer iki uç varoluş biçimine göre sınırlama ve her iki uçtan da istilâya uğramama çabasıdadır. Ancak her iki alana doğru da yayılım meylindedir. Bu yayılım elbette ki güven(lik)le ilişkilidir. Dünyayı altıyla-üstüyle bildik, kendimizi her ân ve hâlde güçlü ve güvende hissettiğimizde, yani maddeden ruha, doğadan tanrıya kesintisiz ve uyumlu bir 'modernist' bütünlük kurguladığımızda, ve daha da vahimi, bu zanna kendimizi kaptırdığımızda, kimeralar uyumsuz çoğullukları, parça-bölük yapılarıyla ortaya çıkarlar. Bu bağlamda kimeralar, birlik-bütünsellik duyumu, duygu ve düşüncesinin mutlaklığının gölgesidir. Sürtünmesiz, çatışmasız, uyumlu birlik-bütünsellik kavramının bir yanılsama olduğunu ilân ederler. Ancak modernist zihni taciz ederken, yeni entegrasyonları da tahrik etmiş olurlar.

Bir kimera niteliğiyle, *parça-bölük bir bütün* olan, antikitenin Teke-Tanrı'sı, 'panik'in isim babası Pan'ın isminin yanlış bir yorumla, Yunanca 'bütün' anlamına gelen 'pan'a dayandırılması, modernist zihnin ironisidir. Görünümüyle de, eylemleriyle de yabancılaştırıcı olan Pan, sarsarak uyandırır: 'Bütünleşme'nin, –uyuşur ya da uyuşmaz– ancak çoğullukla mümkün olacağına, dengeli ve âhenkli bir birlikteliğin sanallığına, klinik bir tablonun (*panik*) gürtüsüyle işaret eder (Saydam 2009a).

104. Gerek kuram gerekse uygulamada gnostik-agnostik, modern-postmodern salınımlarıyla C. G. Jung, postmodern 'referanssızlığın', modern (insanî) çözümüne en yakın psikolojik okullardan birinin kurucusudur. Kuramsal kurgusunun çekirdeği, *tekil bir insan-lık önerisi* olan 'bir(eysel)-leşme (*individuasyon*) süreci', bir *bütünleşme* sürecidir. Bir-leşme süreci, -çoğunlukla bilincinde olmasa da- her insanda bir *te(le)olojik olasılık* olarak mevcut bulunan, ruhun, *Ruh a doğru* gelişme-büyüme-açılma serüvenidir. Jung'un vazettiği anlamıyla ruhsal çözümleme, bu olasılığın uyarılması, tıkanıklıkların açılması, akışın kolaylaştırılmasıdır. Birleşme sürecinin hem amacı, hem kazanımı olan *bireysel bilinçlenme*, nihayetinde, tüm insanlığın ortak bilincine bir sunu ve katkısıdır.

Bu açılma, bilincin algılama alanını genişletmeye ve benliğin nesneler üzerindeki etkinliğini artırmaya yönelik modernist bir projedir; ancak C. G. Jung, günümüzde *artık* postmodern olarak nitelendirebileceğimiz tarzda ruhsal içeriklere yaklaşır. Jung merkeze bilinci yerleştirerek modern bir tutum sürdürmenin ötesine de geçmiştir. Ruhsal içerikleri -ki bunları dış gerçekliklerle ilişki içinde olmuş *numinos* tasarımlar niteliğiyle *arketip* olarak tanımlamıştır- ayrı, kendi başına varoluş birimleri, özerk güç ve çekim kaynakları olarak kurgulamıştır. Arketipler ortak bilinçdışının zorlayıcı gerçeklik nüveleridir.

105. Mistik esrime (*vecd*) bilincin 'en bireysel' deneyimidir. 'Mutlak Bilinç'ten 'yaşama geri dönen' bilinç, artık 'eski' bilinç değildir. Elbette ki bu yaşantının kazanımlarının, zorlu 'Mutlak Bilinç' yoluna giremeyenlere de yansması olacaktır. Ancak 'bâtın'ı zâhir etme', 'mesajcı'nın ödeyeceği bir diyeti gerektirir: Yaşanılan gizemi doğrudan ortak bilince aktarma çabası, ortak bilincin 'kendi doğrusuna yabancılaşması'na neden olur. Yabancılaş(tır)manın yaratıcı sıçramaları başlatıcı olduğu kadar zedeleyici yönünden de bahsedilmişti. Savunageldiği, tutunduğu 'ortak doğru'ların sarsılması, ortak bilincin, 'aykırı' bilinç üzerine sosyal yaptırımlarını, bazen çok katı olabilecek savunma düzeneklerini harekete geçirir. Bu yaptırımların en radikalı -büyük mutasavvıf Hallac-ı Mansur'un yaşadığı korkunç ölüm gibi- 'aykırı'nın, 'ortalama' tarafından imha edilmesidir, 'lâğvedilme'sidir.

106. "'Gizli hazine' ifadesi, ehadiyet mertebesine ve bahusus ehadiyetin 'zahiri' vechesine, yani ehadiyetin fenomenel âleme dönük olduğu yöne atıfta bulunur. Zira bu noktada ehadiyet, müteakip ontolojik boyutlarda somut suretlerde varlığa gelecek tüm nesnelerin nihai kaynağı yahut Temelidir. Fakat 'batın' yönü açısından, yani Gaybu'l-guyub olan kendi Kaynağına dönük olduğu yön nokta-i nazardan bakıldığında ehadiyet, pür Vahdetten başka bir şey değildir. Böylece 'zahiri' vechesi açısından ele alınan ehadiyet burada bir 'gizli hazine' olarak tasvir edilir" (Izutsu 1995: 80-1).

Mevlâna, Tanrı'nın bilinmek arzusunu, kendi olmayana karşı kendini izhar etmesi çerçevesinde işler: "Herşey zıddıyla belli olur, meydana çıkar: 'Çünkü zıddı olmadıkça, zıddını söylemedikçe hiçbir şey, târif edilemez; imkân yoktur buna. Ulun Tanrının zıddı yoktur da onun için 'Ben bir gizli defineydim, bilinmeyi diledim, sevdim' demiş, ışığı meydana çıksın diye karanlıktan ibâret olan şu kâinatı yaratmıştır; gene böylece peygamberlerle erenleri meydana çıkarmış, 'Sıfatlarımla halka görün' demiştir" (Gölpınarlı 1959: 68).

Mutasavvıflarca sıkça atıfta bulunulan bu Peygamber kelâmî hadis bilginlerine göre asılsızdır; ancak ehl-i keşf tarafından anlamca doğru ve sahih kabul edilmiştir (Chittick 2003). Hz. Dâvûd'un kudî hadislerinden olabileceği de ileri sürülmektedir. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî* (Osmanlıca), 2-3/Rıza Efendi Matbaası, İstanbul (tarihsiz baskı); Ebu'l-fidâ İsmail Bin Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbas ammâ iştehere mine'l-hadis* (Arapça) II: 132/Dar-u İhya-i'l Turasi'l Arabî, Beyrut (1932).

Fazlur Rahman bu hadisin Kur'an'ın bütüncül anlamıyla uyuşmadığını savunmaktadır:

"O halde Kur'an, sadece inkârcılar ve kâinatın tesadüfen bir şans eseri oluştuğunu söyleyenlerden ayrılmakla kalmamakta, aynı zamanda Allah'ın kâinatı eğlence olsun diye gayesiz yarattığına inananlardan da uzaklaşmaktadır. Buna (Peygamber'e atfettileri meşhur şu hadis-i kudside) Allah'ın: 'Gizli bir hazine idim, fakat bilinmek istediğim için mahlukatı yarattım' dediğini ileri süren Sufiler de dahildir. Kur'an'm söylediği gibi 'eğer Allah eğlence edinmek isteseydi, kendi kâtından edinirdi', halbuki kendini kendisine sergilemesi şayet kelime anlamıyla alınırsa eğlenceden başka birşey değildir. Yine eğer kâinat bir eğlence olsaydı o zaman Kur'an'ın kastettiği anlamda (ama oyunun kuralları anlamında değil) hidayet, sapıklıktan ve bir hesaba çekilmekten bahsetmek, sadece yersiz olmakla kalmaz aynı zamanda bir aldatmaca olurdu" (Fazlur Rahman 1996: 44).

Bu yaklaşımda, bilincin 'bilinçsiz'den çıkarak 'mutlak bilinç'e erişme sürecinin, insanın Allah'a ulaşmasının, başlı başına, tüm yaratılışı içeren bir gaye olduğu şeklindeki tasavvuf anlayışından çok farklı bir yorumun izdüşümü dikkat çekmektedir.

Kendisi de bir 20. yüzyıl Orta-Avrupa Hristiyan mistiği olarak nitelendirilebilecek olan C. G. Jung'un son dönem söylemi, tasavvufun kenz-i mahfûz kavramına koşut bir söylemdir:

"Yaratıcı Tanrı imgesindeki kaçınılmaz çelişkiler, simyacıların *coniunctio oppositorum* dedikleri ya da *unio mistica* denen ... birleşmeyle uzlaşabilir ve bir bütünlük sağlayabilirler. Benliğin bu deneyiminde, eskiden olduğu gibi uzlaşma 'Tanrı' ve 'insan' yerine, Tanrı imgesinin içindeki karşıtlar arasında olur. Tanrı'ya hizmet etmenin yolu budur. Bu hizmet karanlıktan aydınlığa çıkmak demektir ve Yaradan'ın yaratusunun, insanın da kendisinin bilincine varabilmesi için insanın Tanrı'ya verebileceği bir hizmettir. İnsana yaradılış tasarımı içinde anlamlı bir yer ve yaradılışa anlam katabilecek amaç ya da amaçlardan biri budur... Bilinç yoluyla, dünyanın var olduğunun farkına varıp doğayı sahiplenmesi, Yaradan'da onaylaması demektir. Bilinçli düşünce olmasaydı dünya olayların dünyasına dönüşmezdi. Yaradan kendisinin bilincinde olsaydı, bilinçli yaratıklara gereksinimi olmazdı" (Jung 2001: 340).

"Bilincin kozmik anlamını o anda apaçık kavradım. 'Doğanın yarım bıraktığını sanat tamamlar' der simyacılar. Ben, yani bir insan, gizli bir yaratıcılıkla dünyaya nesnel bir varoluş katarak, ona kusursuz damgasını vurmuştum. Böyle bir davranış ancak Yaradan yapabilir denir. Oysa böyle dersek, yaşamı, en ince ayrıntısına dek ayarlanmış ve daha önceden saptanmış kurallara göre işleyen bir makine gibi görürüz. Saat gibi işlediğini düşünürsek, insanın, dünyanın ve Tanrı'nın trajedisi bu tablonun dışında kalır ve 'yeni ufuklara' yol açacak 'yeni günler' doğmaz. Ge-

riye de, tasarlanmış, can sıkıcı bir işleminden öte bir şey kalmaz... İnsan, yaradılışın tamamlanabilmesi için gerekli(ydi), çünkü insanın kendisi ikinci bir yaratıcı(ydı) ve dünyaya nesnel varlığını kazandıran o(ydu). Milyonlarca yıldır onun duyusu, görüşü, sessizce yemek yemesi, doğum yapması, ölmesi ve başını sallaması bile olmasaydı, dünya bilinmeyen son gününe dek, varoluşunun ortaya çıkmadığı koyu bir karanlığın içinde sürer giderdi. Nesnel varoluşu ve anlamı yaratan insandı ve insan varoluşun yüce sürecinde vazgeçilmez yerini almıştı" (Jung 2001: 262-3).

Allah'ın (*kenz-i mahfûz*), bilinmek için dünyayı (ve öğelerini) yarattığını öğrenmek, İslâm'a yeni geçen animist zihinlerde, geçiş sürecinde boşlukta kalan bazı şeylerin anlam kazanmasına yardım etmiş olabilir: Dağ, su, orman ruhları, kutsal bitki ve hayvanların belirlediği 'eski', tümüyle anlamsız değildir. Gerçek anlamları şimdi daha bir ortaya çıkmıştır. Parça-bölük kutsal, artık çoklu kargaşadan çıkıp, tek bir merkezî kutsal'ın farklı görünümeleri olarak ele alınacaktır. Her şey (*kesret*), Tek-Bir'in (*vahdet*) 'kut'unu taşımaktadır. Eski kutsal kaybedilmemiş/reddedilmemiş, yeniden tanımlanmıştır.

107. "Evrım sürecinde insanoğlunun kazandığı en gelişmiş özelliklerinden biri de, öndeyleriyle tasarımlarını bir bütün olarak ele alıp, genel sentezlere ulaşmak amacıyla ve önsezilere dayalı tepkilerini yeterli kılacak biçimde, insanlığın uzun süreli belleğinde birikmiş olan bilgiyi kullanmayı ve analiz etmeyi başarmasıdır. Maddenin evriminde ulaştığı toplumsal düzeyde, insanın kazandığı bu yetenek, yeryüzünde yaşamın ana evrimsel akışı içinde temel bir özellik olarak belirdiği için ayrıca önem taşır. İnsan bilinci ve kazandığı toplumsal bilinç, edindiği yeni kodlama sistemleriyle birlikte, en uzak gezegenlere varıncaya dek dünyanın sayısız görüntüsünü kapsayan, boyutları çok geniş bir bilgi birikimine sahiptir. Bilinç, bilgi ile enerjinin bir bütün olarak birleşmesinin en yetkin belirtisidir. Bilginin aktif olarak kullanılmasını sağlayan bir mekanizma ve maddenin kendi kendini örgütlenme sürecinde ortaya çıkan, enerji karşısında bilginin belirleyici rol oynadığı bir merkezdir. İnsan beyni gibi maddesel bir dayanağa sahip olmasaydı, bilgi enerjiyi denetleyebilen bir güç haline gelemezdi. İnsan toplumu, en karmaşık bilgi edinme ve değiştirme yetisine sahip olan bilgi sistemidir. Tüm evrim sürecinin özü, Evrendeki bilginin yapıcı işlevini devreye sokmasında yatmaktadır. Bir hayli ekonomik bir yapıya sahip olan bilginin anti-entropi etkisi (bilginin evrimsel özelliğinden ötürü, hem seçerek ilerlemesi, hem de karmaşığa yönelmesi, sistemdeki olasılığı artırmak –entropi– yerine azaltmaktadır –ç.n.) ve denetleyici, düzenleyici işlevi, evrimsel akışta, zekânın ve insan aklının (*noogenesis*) ortaya çıkışında kendini gösteren işlevsel belirleyiciliğe bir açıklama getirebilir" (Zubov 1989).

Zubov'un insana attığı 'anti-entropik' sıfatındaki vurgulama, burada ele aldığımızdan farklıdır. Ana metin içinde irdelediğimiz gibi insanın (bilincin) 'bü-tünleştiriciliği'ni, varoluşu öznel ve kültürel dizgesine, 'kendisine ait' olarak katmasını, enerjiyi ve maddeyi 'bilgi' olarak tarihinde toplamasını 'anti-entropi' olarak tanımlıyoruz. Doğa yasalarına aykırı olarak insanın anti-entropik niteliği, sistemdeki olasılığı azaltmak yerine artırmaktadır. Bu, insan varoluşunun zenginleşmesi ve özgürleşmesinden başka bir şey değildir.

108. "Tin, gerçeklikle bağların koparılışını ve ... toplumun dönüştürülmesini öngörür. Tinin kazandırdığı özgürlük, başka bir dünyada değil, toplumun ve tarihin içindedir. Bu yüzden tin, kurulu gerçekliğin dışında olması bakımından Freud'un id'ine benzese de dilsiz ve ele geçirilemeyen bir doğa parçası değil, tam tersine tarih ve doğanın bir ürünüdür. Tin doğaya sirayet eder ... Ancak tin, insan varoluşuna sadece tarih yoluyla girer ... Bu noktada tarihin sonu gelmez kopuşlar ve kopuşların aşılması diyalektiğini zorunlu kıldığı görüşünü benimsiyorum. Söz konusu kopuşlar tahakküm ilişkisinde, aşmalar ise özgürleşmede ortaya çıkar... 'tin' ... diyalektiğin hareketinde ve doğanın özgürleşmesi ile ilişkili olarak kopuşların aşılması süreci içinde ortaya [çıkarak]... Tin maddeye ya da tene karşıt değildir. Tam tersine, madde ya da ten özgür kaldığında, yani kopuşun aşılması ile ortaya çıkar, hatta yaratılır. Tin bu aşma sürecinin bir yan ürünü ya da belirtisi değildir, yaşanan sürecin kendisidir. Bu yüzden özgürleşim tinsel bir projedir ve tinsellik özgürleştirici bir güce sahiptir" (Kovel 1994: 12-3).

KAYNAKÇA

- Abelin, E. (1975), "Some Further Observations and Comments on the Earliest Role of the Father", *International Journal of Psychoanalysis* 56: 293-302.
- Abraham, K. (1997), *Güneş-Kralın Psikanalizi*, çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Afa.
- Abrevaya, E. (2002), *Deliliğin Tutkusu/Tutkunun Deliliği. Psikoz Sorununa Psikanalitik Yaklaşım*, İstanbul: Bağlam.
- Ackroyd, E. (1995), *Rüya Sözlüğü*, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul: Say.
- Aeppli, E. (1977), *Der Traum und seine Deutung*, Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag.
- Afifi, Z. (1992), "Die Stellung der Frau im Islam", *Gesichter des Islam*: 119-135/2, Orient-Tagung im Haus der Kulturen der Welt, Berlin.
- Akpınar, T. (1993), *Türk Tarihinde İslamiyet*, İstanbul: İletişim.
- Alangu, T. (1983), "Ve Dede Korkut Kitabı Üzerine", *Türkiye Folkloru Elkitabı*: 274-9, İstanbul: Adam.
- Alkan, E. (1995), "Alevî Yazınında Şamanist ve Antik Anadolu Kökenli Simgeler", *Varlık* 62/1053: 14-16.
- And, M. (2003), *Oyun ve Bugü: Türk Kültüründe Oyun Kavramı*, İstanbul: YKY.
- Anohin, A. V. (1987), "Altay Şamanlığına Ait Maddeler" (1924), Aktaran: A. İnönü, *Makaleler ve İncelemeler/II*: 404-53, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Appignanesi, R., Garratt, C. (1996), *Postmodernizm*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Milliyet.
- Arieti, S. (1976), *Creativity/The Magic Synthesis*, New York: Basic Books.
- Armaner, T. (1990), *Deli Dumrul Üzerine İmbilim Açısından Bir Çözümleme Denemesi*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi, Ankara.
- Arsel, İ. (1994), *Şeriat ve Kadın*, İstanbul: k.y.
- Atacan, F. (1990), *Sosyal Değişme ve Tarikat/Cerrahiler*, İstanbul: Hil.
- Atalay, M. (2009), *Akıllık ve Sezgi/Psikoloji ve Dinde Akıllık-Sezgi İlişkisi: İmam Rabbanî Örneği*, İstanbul: İz.
- Ateş, M. (2001), *Mitolojiler ve Semboller: Anatanrıça ve Doğurganlık Sembollerini*, İstanbul: k.y.
- Avcıoğlu, D. (1985), *Türklerin Tarihi/II*, İstanbul: Tekin.
- Aydın, E. (1994), *Nasıl Müslüman Olduk? Türklerin Müslümanlaştırılmasının Resmi Olmayan Tarihi*, Ankara: Başak.
- Bachofen, J. J. (1997), *Söylence, Din ve Anaerki*, çev. Nilgün Şaman, İstanbul: Payel.
- Bayat, F. (2006), *Ana Hatırlarıyla Türk Şamanlığı*, İstanbul: Ötügen.

- (2007a), *Türk Mitolojik Sistemi / 1 (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*, İstanbul: Ötüken.
- (2007b), *Türk Mitolojik Sistemi / 2 (Kutsal Dışı - Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler - İyeler ve Demonoloji)*, İstanbul: Ötüken.
- (2009), "Mitolojik Zıtlık Paradigmasında Baba-Oğul Mücadelesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6: 63-70.
- Bekki, S. (2008), "Çorum-Dodurga'da Bir İnanç Merkezi: Mehmetdedetekte Köyü ve At Kurbanı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 47: 93-110.
- Benslama, F. (2004), *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim.
- Berktaş, F. (1996), *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis.
- (2003), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis.
- Bettelheim, B. (1979), *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Middlesex: Penguin Books.
- Biedermann, H. (1989), *Knaurs Lexikon der Symbole*, Münih: Droemer Knaur.
- Binyazar, A. (1996), *Dede Korkut*, İstanbul: YKY.
- Birdoğan, N. (1994), *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, İstanbul: Berfin.
- Blankenburg, W. (1983), "Die Psychotherapie Schizophrener als Ort psychoanalytisch-daseinsanalytischer Konvergenz", *Nervenarzt* 54: 144-9.
- Bliss, F. (1986), *İslamischer Volksglaube der Gegenwart — Arbeitsmaterialien für den landeskundlichen Unterricht / Heft 6*, Deutsche Stiftung für Internationale Entwicklung, Unkel.
- Bonnefoy, Y. (haz.) (2000), *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 2 cilt, çev. Levent Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi.
- Boratav, P. N. (1982), *Folklor ve Edebiyat: 2*, İstanbul: Adam.
- Bozkurt, F. (1995), *Türklerin Dini*, İstanbul: Cem.
- Brenner, C. (1993), *Psikanalizin Temelleri*, çev. I. Savaşır, Y. Savaşır, Ankara: He-kimler Yayın Birliği.
- Briffault, R. (1990), *Analar*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel.
- Brown, N. O. (1996), *Ölüme Karşı Hayat / Tarihin Psikanalitik Anlamı*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
- Buluç, S. (1970), "Şaman", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Campbell, J. (1992), *İlkel Mitoloji / Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Eminoglu, Ankara: İmge.
- (2000), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı.
- Cassirer, E. (1979), "Tarih", *MEB I/1*: 72-79.
- Cemşidov, Ş. (1990), *Kitâb-ı Dedem Korkud*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Chessik, R. D. (1992), "Psikoterapistler İçin Yorum-Bilim", *Bir Bilim Olarak Psikiyatri* içinde, E. Göka, K. Sayar (haz.), İstanbul: Ağaç, s. 201-24.
- Chevalier, J., Gheerbrant, A., (1996), *Dictionary of Symbols*, Londra: Penguin Books.
- Chittick, W. C. (2003), *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, İstanbul: İz.
- Cirlot, J. E. (1971), *A Dictionary of Symbols*, Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Colman, W. (2000), "Tyrannical Omnipotence in the Archetypal Father", *Journal of Analytical Psychology* 45: 521-39.

- Condrau, G. (1989), *Daseinsanalyse: Philosophisch-anthropologische Grundlagen/Die Bedeutung der Sprache*, Freiburg CH: Universitaetsverlag Freiburg.
- Cukur, C. S., De Guzman, M. R. T., Carlo, G. (2004), "Religiousity, Values, and Horizontal and Vertical Individualism - Collectivism: A Study of Turkey, the United States, and the Philippines", *The Journal of Social Psychology* 144: 613-34.
- Çamuroğlu, R. (1992), *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, İstanbul: Metis.
- Çeribaş, M. (2007), "Kütahya Seyit Ali Sultan Ocağında (Çamlıca ve Aydoğdu Köyleri) Kültür ve Bu Kültürlere Bağlı İnanç ve Uygulamalar", 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, Cilt 2: 1331-56, Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- Çevik, A., Ceyhun, B. (1993), "Gelişen Türkiye'de Babalar ve Aile İçinde Değişen Roller: Psikodinamik Bir Değerlendirme", *Psikiyatri Bülteni* 2/3: 121-6.
- (1996), "Nesne İlişkileri Kuramına Göre Narsistik Kişilik Bozukluğu", *Ege Psikiyatri Sürekli Yayınları* 1/3: 395-412.
- Çoruhlu, Y. (2002), *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı.
- Çotuksöken, B. (1989), "Kavram Oluşturan Bir Varlık Olarak İnsan", *Felsefe Dergisi* 89/2: 69-71.
- Dauer, D. W. (1997), "Nietzsche ve Zaman Kavramı", *Cogito* 11: 83-100.
- Dierl, A. J. (1985), *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşismus*, Dağyeli Verlag, Frankfurt.
- Dindar, C. (11.02.2010), "Türkçe Dil Beşiği: Akralılık Adları ve Ruhsallık Üzerine Bir İnceleme", <http://www.icgoru.com/content/view/146/49/lang/>
- Divitçioğlu, S. (1987), *Kök Türkler (Kut, Küç ve Ülüg)*, İstanbul: Ada.
- Domes, M. (1993), *Der kompetente Saeugling. Die praeverbale Entwicklung des Menschen*, Frankfurt: Fischer.
- Dorst, B. (1994), "Üstad, Mürid ve Süfi Grubu: Günümüzde Süfi İlişkileri", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf içinde*, J. M. Spiegelman, P. V. İnyet Han, T. Fernandez (haz.), çev. Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu, İstanbul: İnsan, s. 21-32.
- Dreitzel, H. P. (1972), *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft - Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Durbilmez, B. (2009), "Türk Kültüründe ve Fütüvvet-Nâmelerinde Dört Sayısı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 52: 71-85.
- Ekici, M., Öger Â. (2007), "Türklerde 'Ocak Kültü' ve Bu Kültürün Alevilik İnançına Yansımaları", 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, Cilt 2: 1357-68, Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Eliade, M. (1991), *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece.
- *İmgeler, Simgeler* (1992), Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece.
- *Mitlerin Özellikleri* (1993), çev. Sema Rifat, İstanbul: Simavi.
- *Ebedi Dönüş Mitosu* (1994), çev. Ümit Altuğ, Ankara: İmge.
- *Şamanizm/İlkel Esrime Teknikleri* (1999), çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge.
- *Dinler Tarihine Giriş* (2003), çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı.
- Enriquez, E. (2004), *Sürüden Devlete/Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme*, çev. Nilgün Tatal, İstanbul: Ayrıntı.

- Ergin, M. (1989), *Dede Korkut Kitabı/1*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Erhat, A. (1993), *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi.
- Ermann, M. (1985), "Die Fixierung in der frühen Triangulierung", *Forum der Psychoanalyse* 3: 93-110.
- Eröz, M. (1992), *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik/Bektaşilik*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Eyuboğlu, İ. Z. (1987), *Anadolu İnançları/Anadolu Mitolojisi*, İstanbul: Geçit.
- Fazlur Rahman (1996), *Ana Konuları Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu.
- Franz, von M. L. (1972), *Patterns of Creativity Mirrored in Creation Myths*, Zürich: Spring Publications.
- Franzke, E. (1985), *Maerchen und Maerchenspiel in der Psychotherapie: Der kreative Umgang mit alten und neuen Geschichten*, Bern/Stuttgart/Toronto: Verlag Hans Huber.
- Frazer, J. G. (1991), *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri/1*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel.
- Freud, S. (1976), *Traumdeutung*, Zürich: Buchclub Exlibris.
- Fromm, E. (1970), *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- (1980), "Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht", *Gesamtausgabe/1: Analytische Sozialpsychologie*: 79-84, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- (1990), *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözülmesi)*, çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan.
- (1998), *Anaerkil Toplum ve Kadın Hakları*, çev. A. Doğan, İstanbul: Arıtan.
- Gazâlî, İmâm (1973), *Kimyâ-yı Saâdet*, İstanbul: Bedir.
- Geçtan, E. (2004), *Varoluş ve Psikiyatri*, İstanbul: Metis.
- Gersi, D. (1991), *Faces in the Smoke*, Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.
- Girard, R. (2003), *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat Kitap.
- Göka, E. (2006), *Türk Grup Davranışı*, Ankara: Aşina Kitaplar.
- Gökyay, O. Ş. (1976), *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (2006), *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Kabcacı.
- Gölpınarlı, A. (1959), *Mevlânâ Celâleddin: Fîhi Mâ-Fîh*, İstanbul: Remzi.
- Gray, J. (2008), *Saman Köpekler*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: YKY.
- Grimal, P. (1997), *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Sosyal.
- Güngör, S. (1984), *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: Suffe.
- Gürkan, M. (2010), "Orta Asya'daki Eski Türk Tıbbının Başlangıçtan 14. Yüzyıla Kadarki Döneme Ait Bilinen Türkçe Tıp Metinlerinde Tıp Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", İ. Ü. Cerrahpaşa T. F. Tıp Tarihi ve Etik A. D. Doktora Tezi, İstanbul.
- Güvenç, B. (1995), *Türk Kimliği/Kültür Tarihinin Kaynakları*, İstanbul: Remzi.
- Habermas, J. (1993), *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY.
- Hacıkadıroğlu, V. (1988), "Zihin ve Gerçeklik", *Felsefe Tartışmaları/4. Kitap*: 61-73, İstanbul: Panorama.

- Halifax, J. (1979), *Shamanic Voices*, New York: E. P. Dutton.
- Hançerlioğlu, O. (1984), *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi.
- Harner, M. (2006), *Şaman'ın Yolu*, çev. Meral Bolak, İstanbul: MİA.
- Hassan, Ü. (2000), *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Alan.
- Heidegger, M. (1979), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (1997), "Zaman Kavramı", *Cogito 11*: 29-41.
- Hillman, J. (1973), "The Dream and the Underworld", *Eranos 42*: 237-321.
- Horowitz, M. J. (1989), "Clinical Phenomenology of Narcissistic Pathology", *The Psychiatric Clinics of North America 12/3*: 531-9.
- Huizinga, J. (2010), *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kihçbay, İstanbul: Ayrıntı.
- Huxley, A. (1996), *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan.
- İzutsu, T. (1995), *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan.
- İnan, A. (1976), *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı/Milli Eğitim Basımevi.
- (1987), *Makaleler ve İncelemeler I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- (1991), *Makaleler ve İncelemeler II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- (1995), *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İşcan, C. (1995), *Kendilik Ruhbilimi*, Ankara: Compos Mentis.
- İzutsu, T. (1995), *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, İstanbul: İnsan.
- Jacobi, J. (1971), *Die Psychologie von C. G. Jung*, Olten: Walter Verlag.
- Jaspers, K. (1949), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Münih: R. Piper & Co. Verlag.
- (1995), *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Johansen, U. (1959), "Mittelasiien", *Völkerkunde içinde*, H. Tischner (haz.): 99-113, Frankfurt: Fischer Bücherei.
- Johnson, R. A. (1992), *Erkek Psikolojisini Anlamak*, çev. K. Kutlu, İstanbul: Gül.
- Jung, C. G. (1931), *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürih: Rascher & Cie Verlag.
- (1957), *Bewusstes und Unbewusstes*, Frankfurt ve Hamburg: Fischer Bücherei.
- (1971), *Wandlungen und Symbole der Libido*, Olten: Walter Verlag.
- (1990), *Archetypen*, Münih, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- (1992), *Çözümleyici Psikolojinin Temel İlkeleri*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem.
- (2001), *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev. İris Kantemir, İstanbul: Can.
- (2003), *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul: Metis.
- Jung, C. G., Franz, von M. L., Henderson, J. L., Jacobi, J., Jaffe, A. (1981), *Der Mensch und Seine Symbole*, Olten ve Freiburg im Breisgau: Walter Verlag.
- Kâğıtçıbaşı, C. (2005), "Autonomy and Relatedness in Cultural Context. Implications for Self and Family", *Journal of Cross-Cultural Psychology 36*: 403-22.
- Kaleli, L. (1993), *Alevî-Sünnî İnançında Mevlana - Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği*, İstanbul: Alev.
- Kaplan, M. (1985), *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 13: Tip Tahlilleri*, İstanbul: Dergâh.
- Kara, M. (1992), *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: İletişim.

- Karamustafa, A. T. (2007), *Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslâm Dünyasında Der-
viş Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: YKY.
- Kemaloğlu, M. (1986), "Deli (Wild) Dumrul: Interpretation of a Tale from the Bo-
ok of Dede Korkut", Seminar Work for the C. G. Jung Institute, Zürich.
- Kerenyi, K. (1975), "Die anthropologische Aussage des Mythos", *Philosophische
Anthropologie* / I içinde, H. G. Gadamer, P. Vogler (haz.): 316-41, Stuttgart:
Georg Thieme Verlag.
- Kernberg, O. (1967), "Borderline Personality Organization", *Journal of American
Psychoanalytical Association* 15: 641-85.
- (1976), *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, Northvale, New
Jersey ve Londra: Jason Aronson Inc.
- (1999), *Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm*, çev. Mustafa Akay, İstanbul:
Metis.
- Kılıç, F., Kökel, C., Bülbül T. (2008), *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya
Alevilik ve Bektaşılık*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş
Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Kızıltan, H. (10.05.2010), "Narsisizm ve Psikopatolojisi", <http://www.icgoru.com/content/view/157/2>
- Klein, M. (1999), *Haset ve Şükran*, çev. O. Koçak, Yavuz Erten, İstanbul: Metis.
- Kohut, H. (1998a), *Kendiliğin Çözümlemesi*, çev. Banu Büyükkal, Cem Atbeş-
oğlu, Cüneyt Işcan, İstanbul: Metis.
- (1998b), *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. Oğuz Cebeci, İstanbul: Metis.
- Korkmaz, B. (1988), "Yaratıcılık ve Psikiyatri", *XXIV. Ulusal Psikiyatri ve Nöro-
lojik Bilimler Kongresi / Serbest Bildiriler Kitabı*: 572-5, Ankara: GATA.
- Kovel, J. (1994), *Tarih ve Tin - Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, çev.
Hakan Pekinel, İstanbul: Ayrıntı.
- Kuhn, T. S. (1982), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan.
- Kübler-Ross, E. (1990), *Living with Death and Dying*, Londra: Souvenir Press.
- Küçükparlak, İ. (2009), "Bilim Tarihi Boyunca Zihin Problemi", *Nef(e)s* 1/1: 10-15.
- Lahbabi, A. (1972), *İslâm Şahsiyetçiliği*, çev. İsmail Hakkı Akın, Ankara: Yağmur.
- Laplanche, J., Pontalis, J. B. (1973), *The Language of Psycho-Analysis*, Londra:
Hogarth Press.
- Lee, R. R., Martin, J. C. (1991), *Psychotherapy After Kohut / A Textbook of Self
Psychology*, Hillsdale, NJ ve Londra: The Analytic Press.
- LeGuin, Ursula K., *Rüyanın Öte Yakası*, çev. Aylin Ülçer, İstanbul: Metis, 2011.
- Lektorski, V. (1989), "Bilimsel Bilgilenmede Ben-Bilinci ve İçsel Düşünme",
Felsefe Dergisi 89/2: 42-54.
- Lévi-Bruhl, L. (2006), *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Do-
ğu Batı.
- Lévi-Strauss, C. (1983), *Din ve Büyü*, çev. Ahmet Güngören, İstanbul: Yol.
- Lewis, G. (1996), "Dede Korkut Kitabı (İngilizce Baskıya Önsöz)", *Kitaplık* 21:
14-17.
- Lloyd, G. (1996), *Erkek Akıl - Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Mutallip
Özcan, İstanbul: Ayrıntı.
- Lot-Falck, E. (1967), "Die Mythologie der Sibirier", *Mythen der Völker* / III, P.
Grimal (haz.), Frankfurt: Fischer Bücherei, s. 284-96.

- Mahler, M. S. (1971), "A Study of the Separation-Individuation Process and its Possible Application to Borderline Phenomena in the Psychoanalytic Situation", *Psychoanalytical Study of the Child* 26: 403-24.
- (1972), "On the First Three Subphases of the Separation-Individuation Process", *International Journal of Psychoanalysis* 53: 333-8.
- (1974), "Symbiose und Individuation", *Psyche* 29: 609-25.
- Mahler, M., Pine, F., Bergman, A. (1975), *The Psychological Birth of the Human Infant*, New York: Basic Books; Türkçesi: *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2003.
- Malinowski, B. (1989), *İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Kabalıcı.
- (1990), *Büyük, Bilim ve Din*, İstanbul: Payel.
- Markus, H. R., Kitayama, S. (1991), "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review* 98: 224-53.
- Maslow, A. (1996), *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. Koray Sönmez, İstanbul: Kuraldışı.
- Masterson, J. F., Rinsley, D. (1975), "The Borderline Syndrome: The Role of the Mother in the Genesis and Psychic Structure of the Borderline Personality", *International Journal of Psychoanalysis* 56: 163-77.
- May, R. (1987), *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, İstanbul: Metis.
- Mays, W. (1997), "Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallık", *Cogito* 11: 65-81.
- Melikoff, I. (1994), *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çeviren Turan Alptekin, İstanbul: Cem.
- Mithen, S. (1999), *Aklın Tarih Öncesi*, çev. İrem Kutluk, Ankara: Dost.
- Mevlânâ (1985), *Fîhi Mâfih*, çev. Meliha Ülker Tarkâhya, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Murata, S. (1992), *The Tao of Islam*, Albany: State University of New York Press.
- Neumann, E. (1972), *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton: Princeton University Press.
- (1974), *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Münih: Kindler Verlag.
- (1975), *Zur Psychologie des Weiblichen*, Münih: Kindler Verlag.
- (1995), *Der schöpferische Mensch*, Frankfurt: Fischer Verlag.
- Nisanbayev, A. (haz.) (2000), *Kazakistan'da Dede Korkut*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Niles, J. D. (1999), *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ocak, A. Y. (1996), *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim.
- (1999), *Türkler, Türkiye ve İslâm: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim.
- (2000), *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim.
- Odağ, C. (1994), "Yansıtımlı Özdeşim", *Nöropsikiyatri Arşivi* 31/3: 97-103.
- Oğuz, B. (1984), "Anadolu Alevîliğinin Kökenleri", *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, s. 365-92.
- O'Kane, A. (1994), "Manevî Rehberlik Sanatı", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf için*, J. M. Spiegelman, P. V. İnyet Han, T. Fernandez (haz.), çev. Kernal Yazı-

- cı, Ramazan Kutlu, İstanbul: İnsan, s. 63-94.
- Orlinsky, D. (2003), "Störungsspezifische, personenspezifische und kulturspezifische Psychotherapie", *Psychotherapeut* 48: 403-9.
- Oymak, İ. (2007), "Alevilerde Kutsal Mekân Bağlamında Gelişen Ritüeller (Elazığ-Tunceli Örneği)", 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı, Cilt 2: 1317-29, Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Ögel, B. (1989), *Türk Mitolojisi / I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- (1995), *Türk Mitolojisi / II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögke, A. (1997), *Kur'anda Nefs Kavramı*, İstanbul: İnsan.
- Örnek, S. V. (1988), *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İstanbul: Gerçek.
- Özek, M. (1966), "Ruhbilim Açısından Masallar", *Yeni Dergi* 2/23: 84-92.
- Öztürk, Y. N. (1976), *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâb'üt-Tavâsin)*, İstanbul: Fâtih Yayınevi Matbaası.
- (1989), *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf (İslâm'da Rûhî Hayat)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- (1992), *Din ve Fıtrat (Yaratılış)*, İstanbul: Yeni Boyut.
- (1996), *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, İstanbul: Yeni Boyut.
- (1997), *Fâtîha Suresi Tefsiri*, İstanbul: Yeni Boyut.
- Paglia, C. (1996), *Cinsellik ve Şiddet ya da Doğa ve Sanat*, çev. Turgut Berkes, İstanbul: İyi Şeyler.
- Penot, B. (2001), "Bir Psikanalistin Bugün Babalık İşlevi Üzerine Söyleyebileceği Ne Olabilir?", *Psikanaliz Yazıları* 3: 71-78, İstanbul: Bağlam.
- Phalet, K., Claeys, W. (1993), "A Comparative Study of Turkish and Belgian Youth", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 24: 319-43.
- Piaget, J. (1977), *The Development of Thought: Equilibrium of Cognitive Structures*, New York: Viking Press.
- Piaget, J., Inhelder, B. (1978), *Die Entwicklung des inneren Bildes beim Kind*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Pipes, D. (1991), *Tanrı Adına/İslam ve Siyasal Güç*, çev. Celal Kapkın, İstanbul: Yaprak.
- Rank, O. (2001), *Doğum Travması*, çev. Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis.
- Roland, A. (2003), "Psychoanalysis Across Civilizations: A Personal Journey", *Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry* 31: 275-95.
- Roller, L. E. (2004), *Ana Tanrıça'nın İzinde: Anadolu Kybele Kültü*, çev. Betül Avunç, İstanbul: Homer.
- Rosenau, P. M. (1998), *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları/ARK.
- Rozsak, T. (1995), *Bilincin Evrimi*, çev. Bedirhan Muhib, İstanbul: İnsan.
- Roux, J. P. (1994), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: İşaret.
- (1998), *Türklerin Tarihi*, çev. Galip Üstün, İstanbul: Milliyet.
- (2001), *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabcacı.
- (2005), *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan, İstanbul: Kabcacı.

- Sabbah, F. A. (1992), *İslamın Bilinçaltında Kadın*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı.
- Sayar, K. (2003), "Kültürel Bakış Açısından Benlik ve Kişilik", *Yeni Symposium* 41 (2): 78-85.
- Saydam, M. B. (1988), "Anomi ve Kimlik Karmaşası/İkinci Kuşak Göçmenlerin ve Psikoaktif Madde Bağımlılarının Psikososyal Konumlarını Açıklamaya Yönelik İki Kuramsal Model", *Nöro-Psikiyatri Arşivi*, XXV/1-2: 5-13.
- (1990a), "Borderline Kişilik Bozukluğu: Aktarım-Karşı Aktarım Özelinde İnsan İlişkileri", *XXVI. Ulusal Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi/Bilimsel Yayınlar Kitabı - I*: 63-80.
- (1990b), "Yas Reaksiyonu", *Depresif Hastalıklar*, E. Adam (haz.), s. 77-91, İstanbul.
- (1996), "Narsisistik Kişilik Bozukluğu, Antisosyal Kişilik Bozukluğu, Borderline Kişilik Bozukluğu: Psikodinamik Açısından Benzerlikler, Farklılıklar", *Ege Psikiyatri Sürekli Yayınları* 1/3: 413-30.
- (1999), "Felsefenin Başlama Noktası: Şaşırma ve Sonrası", *3P Dergisi* 7; Ek 3: 17-25.
- (2009a), "Acı ve Hışım: 'Panik' Kavramına Psikomitolojik Değinmeler", *Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi* 1: 22-35.
- (2009b), "Yası Dönüştürmek: Depresif Pozisyonun Ötesinde Terapistin Tamir İşlevi", *Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi* 2: 36-43.
- (2009c), "Şiddet'in Halleri", *Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi* 3: 8-16.
- (2009d), "Kişilik Bozuklukları", *Psikiyatri içinde*, I. Baral Kulaksızoğlu, R. Tükel, A. Üçok, İ. Yargıç, O. Yazıcı (haz.), s. 326-45, İstanbul: İstanbul Tıp Fakültesi Yayınları.
- (2009e), "Imitation oder Integration: Westliche Psychotherapie für die türkische Psyche?", *Curare* 32: 237-48.
- Scharfetter, C. (1985), "Der Schamane: Zeuge einer alten Kultur - wieder belebbar?", *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie* 136/3: 81-95.
- Schimmel, A. (1969), *Sind Halk Şiirinde Hallâc-ı Mansûr, Tasavvuf Âleminde Simalar Serisi*, çev. Sefi Huri, İstanbul: Çeltçült Matbaası.
- (1982), *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, İstanbul: Adam.
- (1994), *Deciphering the Signs of God*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- (1995), *Meine Seele ist eine Frau/Das Weibliche im Islam*, Münih: K. Verlag.
- (1997), *Sayıların Esrarı*, İstanbul: Verka.
- Schwab, G. (1967), *Sagen des klassischen Altertums*, Münih: Droemersch Verlaganstalt.
- Stem, D. N. (1985), *The Interpersonal World of the Infant*, New York: Basic Books.
- Sterren, van der D. (1974), *Ödipus: Nach den Tragödien des Sophokles: Eine psychoanalytische Studie*, Kindler Verlag.
- Stone, M. (2000), *Tarılar Kadınken*, çev. Nilgün Şarman, İstanbul: Payel.
- Storr, A. (1992), *Yaratma Dürtüsü*, çev. İpek Babacan, İstanbul.
- Svrakic, M. D. (1994), "Narsisistik Kişiliğin İşlevsel Dinamikleri", *Psikiyatri Bülteni* 3/2: 86-91.

- Tamiser, J. C. (1993), "Batı Düşüncesinin Eski Yunan'daki Kaynakları", *Thema Larousse: Tarih, Siyasal Sistemler, Düşünce Tarihi, Dinler*: 374-5, İstanbul: Larousse/Milliyet.
- Tangör, A., Dilsiz A. (1996), "Kohut ve Kendilik Psikolojisi", *Ege Psikiyatri Sürekli Yayınları* 1/3: 367-94.
- Thomae, H., Kaechele, H. (1985), *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie*, Band 1/Grundlagen, Berlin Heidelberg: Springer Verlag.
- Thomas, K. (1973), *Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung*, Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag.
- Tuna, E. (2000), *Şamanlık ve Oyunculuk*, İstanbul: Okyanus.
- Tura, S. M. (2002), *Şeyh ve Arzu*, İstanbul: Metis.
- (2004), *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, İstanbul: Kanat.
- Türkçapar, M. H. (1995), "Kendilik Psikolojisi ve Temel Kavramları", *Türk Psikiyatri Dergisi* 6 (2): 125-31.
- Türkdoğan, O. (1983), *Millî Kültür, Modernleşme ve İslâm*, İstanbul: Üçdal.
- Türköne, M. (1995), *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ankara: Ark.
- Uludağ, S. (1995), *Sufî Gözüyle Kadın*, İstanbul: İnsan.
- Usta, A. (2007), *Şamanizmden Müslümanlığa: Türklerin İslamlaşma Serüveni*, İstanbul: Yeditepe.
- Üçüncü, S. (1986), *Die Stellung der Frau in der Geschichte der Türkei - Ein historischer Überblick von den alten Turkvölkern bis heute*, Frankfurt: Rita G. Fischer Verlag.
- Vitebsky, P. (1995), *The Shaman/ Voyages of the Soul- Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon*, Londra: Mac Millan.
- Volkan, V. D. (1992), "Kıbrıs'm Kuşları", *Psikanaliz Yazıları* içinde, V. D. Volkan (haz.), Ankara: Hekimler Yayın Birliği, s. 161-97.
- Watts, A. (1997), *Benlik Tabusu*, çev. Ayhan Sarıgüney, İstanbul: Güncel.
- Weisstub, E. (1993), "Questions to Jung on 'Answer to Job'", *Journal of Analytical Psychology* 38: 397-418.
- Widgery, A. G. (1971), *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*, çev. Gülçiçek Soytürk, İstanbul: Milliyet.
- Winnicott, D. W. (1965), *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, New York: International Universities Press.
- (1998), *Oyun ve Gerçeklik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
- Yalom, I. D. (1980), *Existential Psychotherapy*, New York: Basic Books.
- Yavuz, Y. Ş. (2007), "Bezm-i Elest", <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=51>.
- Yılmaz, A. T. (2004), "Kultursensitive Krisenintervention", *Psychiatrisch-psychotherapeutische Krisenintervention* içinde, A. Riecher-Rössler, P. Berger, A. T. Yılmaz, R. D. Stieglitz (haz.), Göttingen: Hogrefe, s. 91-99.
- Zelyut, R. (1995), "Alevî-Bektaşî Edebiyatının Boyutları", *Varlık* 62/1053: 2-11.
- Zubov, A. (1989), "İnsanlığın Evriminde Genel Eğilimler", *Felsefe Dergisi* 89/2: 109-23.

DİZİN

- Abdal, Pîr Sultan, 252
Abelin, E., 97, 99, 100
Abraham, K., 54, 317
Ackroyd, E., 159, 168, 180
Adviye, Rabia-tül, 244
Aeppli, E., 159, 161, 178, 180
Afifi, Z., 242
Ahmed Yesevi, 212, 226, 252, 316
Akpınar, T., 124, 131, 214-5
Alangu, T., 156, 189
Ali, Hz., 136, 314
Ali Şir Nevaî, 20
Alkan, E., 316
Anohin, A. V., 186, 335
Appignanesi, R., 271
Arabi, Muhiddin İbn-ül, 243, 267,
324, 331-3, 339
Arieti, S., 75, 109, 110, 242, 318
Armaner, T., 152
Arsel, İ., 331
Atacan, F., 262
Atay, F. R., 157
Attar, F. M., 244
Avcıoğlu, D., 127, 130-1, 136-7,
139-40, 147, 214-5
Aydın, E., 214-5

Bachofen, J. J., 129, 146, 304, 306
Badinter, E., 103
Balint, M., 291
Berktaş, F., 104-6, 129, 141, 149, 190,
221, 230, 232-4, 253, 304, 317,
323, 330
Bettelheim, B., 99, 170, 178
Beyazid Bestami, 337
Biedermann, H., 160, 168, 170, 178,
180, 240

Binyazar, A., 20-2, 156, 307-8, 317
Birdoğan, N., 225, 227
Blankenburg, W., 17
Bliss, F., 224
Boratav, P. N., 20-1, 334
Bozkurt, F., 116, 137, 139, 225
Brenner, C., 102, 151, 164
Briffault, R., 129, 146
Buluç, S., 81, 116, 188, 312-3
Burckhardt, J., 23
Bursevî, İsmail Hakkı, 342

Campbell, J., 12, 50, 54-7, 64, 89,
103-4, 116, 121-2, 133, 160, 164,
187, 195, 249-50, 264, 280, 315,
318
Cassirer, E., 64, 251-2, 272
Cernşidov, Ş., 20-1, 156
Ceyhun, B., 99, 234, 238, 317, 330
Chessik, R. D., 287
Cirlot, J. E., 150, 160, 163, 170, 180,
185, 293, 317
Clement I, Aziz, 245
Condrau, G., 17

Çamuroğlu, R., 116, 124, 137, 214-5,
225
Çevik, A., 99, 234, 238, 330
Çotuksöken, B., 289

Dante, A., 314
Dâvûd, Hz., 342
Dierl, A. J., 214, 225
Diez, von E., 21
Dilsiz, A., 319
Dilthey, W., 287
Divitçioğlu, S., 60, 115, 124, 130,

- 132, 136, 219
Dornes, M., 100, 302
Dorst, B., 265
Dreitzel, H. P., 167
Ebubekir, Hz., 19, 313
Eckhart, Meister, 335, 339
Eflâki, 226
el-Aclûnî, Ebu'l fidâ İsmail Bin Muhammed, 342
el-Farisi, Selman, 314
Eliade, M., 54, 60, 62, 64-6, 114-7, 122, 160, 163, 174, 179, 195, 285, 300, 313
Ergin, M., 19-22, 147, 153
Erhat, A., 8, 11, 156, 250
Ermann, M., 97, 99, 100
Eröz, M., 116, 179, 224-5, 316
Euripides, 152, 156, 189
Eyuboğlu, İ. Z., 225, 227
Fairbairn, W. R. D., 290-1
Fârîsî, Selmân-ı, 334
Franz, von M. L., 293
Franzke, E., 54
Frazer, J. G., 116, 176, 284
Freud, S., 46, 53, 107, 236, 285, 289, 290, 295-6, 301, 308-9, 313, 315, 336, 344
Fromm, E., 54, 103, 129, 183, 304
Garratt, C., 271
Geçtan, E., 164
Gersi, D., 137
Gökalp, Z., 257, 312
Gökyay, O. Ş., 19-24, 140, 147, 153, 155-7, 180, 185, 309
Gölpınarlı, A., 342
Guntrip, H., 291
Güngör, S., 20, 287, 334
Güvenç, B., 20, 22, 124, 142, 214, 225-7
Habermas, J., 339
Hacı Bektaş Veli, 63, 212, 226, 252, 316
Hacı Doğrul, 316
Hacıkadıroğlu, V., 289
Halifax, J., 116, 179
Hallac-ı Mansur, 267-8, 277, 337, 339, 341
Hançerlioğlu, O., 184
Hartmann, H., 46, 290
Hassan, Ü., 105, 115-6, 119, 124, 130, 257, 305, 307, 316
Hegel, G. W. F., 109, 295-6, 335
Heidegger, M., 14, 91, 336
Herakleitos, 163, 315
Hillman, J., 52, 155
Horowitz, M. J., 158
Horváth, Ödon von, 87
Huxley, A., 338
Inhelder, B., 97
Izutsu, T., 268, 341
İbn Fazlan, 312
İkbal, M., 265
İnan, A., 20-2, 113, 116-7, 122, 124-5, 130-1, 136-40, 148, 153, 180-1, 185, 191, 214-5, 217, 224-5, 257, 259, 305, 307, 312, 317, 325
İsa, Hz., 245, 315
İşcan, C., 291, 298
Jacobi, J., 48, 54, 64, 86, 241
Jacobson, E., 291
Jaspers, K., 45, 89, 132
Johansen, U., 124, 132
Johnson, R. A., 13, 51, 54, 64, 170-1
Jung, C. G., 15, 18, 23, 46-8, 51-2, 54-7, 63-5, 85-6, 150, 152, 160-1, 164, 170, 178, 180, 187-8, 195, 241, 246, 250, 274, 285, 299, 301, 315, 338, 341-2
Kadıncık Ana, 226
Kaechele, H., 102
Kaleli, L., 225
Kant, I., 288
Kaplan, M., 20-1
Kara, M., 265, 337-8

- Karaca Ahmed, 316
 Kaşgarlı Mahmud, 123-4
 Kemaloğlu, M., 152, 162, 166, 172-3, 187, 195
 Kerényi, K., 52, 173-4, 216
 Kernberg, O. F., 18, 46-8, 93-5, 144-5, 164, 166, 236, 291, 300, 309, 321
 Klein, M., 18, 46, 198, 236, 291, 300, 321, 322
 Kohut, H., 18, 45-6, 76-7, 158, 165, 207, 236, 290, 2
 Korkmaz, B., 318
 Kovel, J., 89, 103, 109, 273, 275, 315, 336-7, 344
 Köprülü, F., 226
 Kübler-Ross, E., 211
 Kuddûsi, 277
 Kuhn, T. S., 51, 292

 Lahbabi, A., 216, 218
 Lao-tzu, 314
 Laplanche, J., 102
 Lee, R. R., 158, 207, 298
 Lektorski, V., 289
 Lévi-Strauss, C., 116, 179
 Lewis, G., 21, 129, 155
 Lloyd, G., 89, 107, 109
 Lot-Falck, E., 131, 136, 139, 148

 Mahler, M., 93-5, 100, 291, 302, 320
 Malinowski, B., 285, 304, 309
 Marcuse, H., 339
 Martin, J. C., 158, 207, 298, 336
 Maslow, A., 91, 110, 242, 276
 Masterson, J. F., 101, 310
 May, Rolló, 201, 203-4
 Melikoff, I., 214, 225-8, 316
 Mevlânâ Celâleddin Rûmi, 18, 241, 264, 268, 342
 Muhammed, Hz., 136, 214, 266, 286, 308, 314, 316, 330, 333
 Mungan, M., 233
 Murata, S., 331, 333-4
 Mûsâ, Abdal, 226
 Müslim, bin el-Haccac, 218

 Neumann, E., 18, 46, 54-7, 64, 85-7, 89, 91, 103-4, 110, 129, 160-2, 164, 166, 171, 175-8, 180, 184-5, 187-8, 195-6, 203, 230, 234, 241-2, 250, 279, 292-3, 317-8, 327, 333
 O'Kane, A., 266
 Ocak, A. Y., 63, 113, 116, 214, 225, 227-8, 286, 304, 325
 Odağ, C., 300
 Oğuz, B., 225, 227, 287
 Oysal, A., 203

 Ögel, B., 21, 24, 61, 72, 124-7, 132, 138, 146, 153, 161, 305, 313-4
 Örnek, S. V., 116, 179, 195
 Öztürk, Y. N., 217-20, 222, 229, 230, 241, 244, 248, 261-2, 265-6, 268, 315, 331-2, 334, 338

 Paglia, C., 103-5
 Piaget, J., 69, 97, 301
 Pine, F., 95, 100
 Pipes, D., 230, 326
 Pontalis, J. B., 102

 Radloff, F. W., 224, 256, 305
 Rahman, F., 217, 324, 331, 342
 Rank, O., 54, 82, 271
 Rasonyi, L., 305
 Rinsley, D., 101
 Roux, J. P., 61, 114, 116, 129-31, 179, 180, 184-5, 215, 255, 258, 262-3, 294, 299, 312, 336

 Sabbah, F. A., 105, 226, 330
 Salome, 245
 Saydam, B., 59, 76, 92-5, 167, 199, 200, 204, 207-9, 238, 294, 310, 323, 340
 Scharfetter, C., 116, 179
 Schimmel, A., 18, 169, 170, 242, 244, 267, 269, 277, 314-5, 331, 333-4, 338
 Schwab, G., 156, 185, 256
 Selim, I., 227

- Sophokles, 315
 Stern, D. N., 302
 Sterren, van der D., 183
 Storr, A., 318
 Sullivan, H. S., 291
 Svrakic, M. D., 158, 164-5
- Şah İsmail, 227
- Tamisier, J. C., 316
- Tangör, A., 319
 Tanpınar, A. H., 156
 Tertullianus, 58, 59
 Thales, 159, 304
 Thomae, H., 102
 Thomas, K., 301, 339
 Türkçapar, M. H., 292
 Türkdoğan, O., 20, 21, 214, 312
 Türköne, M., 116, 124-5, 129, 132,
 136-41, 161, 188, 191, 257-8, 305,
 313, 325, 335
- Uludağ, S., 243-4, 331-2
 Underhill, E., 262
 Urfi, 269
- Üçüncü, S., 124, 141, 230
- Verbitski, 126, 307
 Visvanatha, 339
 Vitebsky, P., 116, 137, 179
 Volkan, V. D., 148, 234, 238, 329
- Watts, A., 45
 Winnicott, D. W., 76, 203, 205-6, 236,
 291, 297
- Yalom, I. D., 164, 211, 251
 Yavuz, H., 58, 324
 Yazan, Ü. M., 234
 Yunus Emre, 212, 252
- Zelyut, R., 225, 227
 Zubov, A., 343

M. Bilgin Saydam

Deli Dumrul'un Bilinci

Türklerin tarihindeki en önemli dönüm noktasının İslamiyet'in kabulü olduğu konusunda hemen tüm tarihçiler birleşir. Ancak animist-şamanist eski Türk topluluklarının İslam'yet'in zorlayıcı gücüyle karşılaştıklarında yaşadıkları ve hiç kuşkusuz ülkemizin bugününde de etkisini sürdüren sancılı/coşkulu geçiş sürecinin yeterince irdelendiği söylenemez.

Psikiyatr Bilgin Saydam, bir psikomitoloji denemesi olarak tanımladığı bu yapıtında, yöreselde evrenseli, tekilde tümeli yakalama kaygısı ile eski Türk halk edebiyatının ustalık ürünü eserlerinden Dede Korkut Kitabı'nda yer alan "Deli Dumrul Boyu"nu Türklerin tektanrılı dine geçiş sürecinde yaşananların yansıması olarak ele alıp yorumluyor.

Bireysel boyutta her ölümlünün yaşaması mümkün ve "gerekli" bir sarsıntının, bireyin dünyaya, öznel gerçekliğin dış gerçekliğe, bireysel erkin evrensel düzene çarpışının öyküsü olan "Deli Dumrul Boyu", aynı zamanda bu geçiş sürecinin kahramanları olan atalarımızın ve bizlerin de öyküsünü anlatıyor. Bilgin Saydam'ın deyişiyle "Anacıl Eylemlilik ile Ata Erki Arasında Sıkışmışlığın Kahramanı" Deli Dumrul'un serüveni günümüz Türk-İslam ruhuna dek uzanan sürecin ipuçlarını veriyor.

Kitabın bu ikinci basımı, yazar tarafından gözden geçirilmiş ve açıklayıcı notlarla zenginleştirilmiştir.



Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-155-3



Metis Yayınları
www.metiskitap.com