

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

DELİ DUMRUL'UN BİLİNCİ
"Türk-İslam Ruhu" Üzerine
Bir Kültür Psikolojisi Denemesi

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

Birinci Basım: Eylül 1997

Yayına Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Dizgi ve Grafik: Sedat Ateş

Kapak Resmi:
Çift Kuş Figürü
Kubâd-Abâd Sarayı, Konya, Beyşehir

Film Çalışmaları: Doruk Grafik
Kapak ve İç Baskı: Yayılcık Matbaası
Cilt: Ömek Mücellithanesi

ISBN 975-342-155-9

M. Bilgin Saydam

DELİ DUMRUL'UN BİLİNCİ

"Türk-İslam Ruhu" Üzerine
Bir Kültür Psikolojisi
Denemesi

BEKİR

DELİ DUMRUL'UN

BEKİR

06-27



METİS YAYINLARI

İSLAMİYET ÖNCESİ TÜRK İNANCI ve DÜNYA GÖRÜŞÜ

81

Şamanist-Animist Türklerde Anacıl Ruhşal Örgütlenme:
"Ak İne" ve "Han Ülgen", 87

Dördüncü Bölüm

"DELİ DUMRUL":

ANACIL EYLEMLİLİK İLE ATA ERKİ ARASINDA
SIKIŞMIŞLIĞIN KAHRAMANI

109

Travma ve Yaratıcılık: "Yeni" ile Karşılaşmanın İki Biçimi, 147

Beşinci Bölüm

ANACIL YÖNELİMDEN BABACIL YÖNELİME:
BİR BİLİNÇ SİÇRAYIŞI DENEMESİ

157

Türk-İslam Bağdaşımı, 164

"Eski" - "Yeni" Bocalaması ve Erkek-Kadın İlişkilerinde Kısır Döngü, 169
Deli Dumrul'un Geçmiş Öyküsü ve Gelecek "Yüz Kırk" Yılı, 182
Kozmik Ağacın Ötesi: Türk-İslam Mistisizmi, 187

SONDEYİŞ

203

Notlar, 211

Kaynaklar, 249

Dizin, 257

Öndeyiş



Masallar, mitler, halk hikâyeleri, ortak (kolektif) bilinçdışının ürünleridir; ait olduğu topluluğun bireye sunduğu, binyıllar boyunca yaşanmış, sinanmış zihin modellerini sahnelerler. Bireysel-psikolojik düzlemde rüyalarla benzerlikleri vardır. Rüyaların temel dokusu birincil düşünce süreçlerine indirgenebilir. Bu ortak ürünlerde ise, birinci düşünce süreçlerinin oluşumunu belirleyen birincil düşünce süreçleri, dış gerçekliği gözeten ikincil düşünce süreçleriyle bağlantı içinde işlenmiştir. Yani iç ve dış gerçekliklerin birbirini "doğrulayan" birbiradallıkları söz konusudur. Özellikle *mitler*, insan ruhunun yaratıcı eylemlerle yaptığı sıçramaları, nesiller boyunca canlılığını koruyan, ileriye açık kazanımlar şeklinde yansımaktadır. Bu ortak ürünler, insan bilincinin gelişim öyküsünü ve bu zorlu süreç içindeki korku, kaygı, umut, coşku gibi yaşantılarını aynalar. Gerek birey ve gerek kültür olarak insanı anlamak, mitlerin müziğine kulak vermekten geçer. Yaratılış ve kahramanlık mitleri, evrenin ve insanın oluşum sürecinin, insan ruhunun eylemlerinin yansımasıdır.

İnsanın bireysel gelişimi, "bilen insan" (*homo sapiens*) olarak insan türünün gelişim öyküsünün tekrarıdır. Bu saptama hem biyolojik, hem de psikososyo-kültürel düzlemler için geçerlidir. Mitler, "tür insan"ın binyılları kapsayan gelişimini kültürel düzlemde aktarıırken, "birey insan"ın ana rahminden mezara (ve daha da ötesine) sürdürdüğü yaşam yolculuğunun serüvenine de değinmiş olur. Bu yolculuk, birincin kendisini saran "bilinçli olmayan" içindeki varoluş kavgasıdır.

Bilinç ve bilinçlilik, uzun insanlık tarihi içinde oldukça geç döneme ait olgulardır. Veri değil, kazanımlardır. Bu kazanımlar hem bir canlı ürü olarak insanın oluşumunda ve gelişiminde (soyoluş; *filogenez*), hem de bireysel düzeyde insanın "ruhsal doğum"unda ve "us"lanma sürecinde (bireyoluş; *ontogenez*) belirleyici öğedir. Bilincin geli-

şim öyküsü, insanın ve insanlığın gelişim öyküsüdür. "Beşer'in sair mahlukat'tan tefrikli", *doğ'dan* ayrışması ve *nesne* 'likten *özne* 'liğe geçmesine koşut olarak, bilincin, kendisini saran "bilinçli olmayan"dan/ doğ'dan tomurcuklanması, ona bir karşı kutup oluşuracak ölçüde özdeşleşmesi, güçlenmesi ve zenginleşmesinin tarihi, insanlığın tarihiyle çakışır.

*

Elimizdeki kitap, "Psiko-Mitoloji" olarak tanımlayacağım, ortak toplumsal eserlerin psikodinamik yorumlanması alanında bir denemdir. Psikomitoloji, yörresel'de evrensel'i, tekli'de tümel'i yakalama kaygısı içinde, evrenin yaratılışını ve insanlık tarihini, *insan-kalvarian*'in, "bilinçdışı/bilinç", "doğ'a/ün", "dişil ilke/eril ilke" ikili sistemlerinin çekim alanlarındaki eylemleri olarak görür ve yorumlar.

Bugüne dek büyük ölçüde ihmal edilmiş "Türk-İslam Psikomitolojisi"ne yönelik eserler pannaakla sayılacak kadar azdır. Ülkemizde uzun süreler, "mitoloji" denildiğinde anlaşılır. Batı'nın kendi köklerini ve gelişim sürecini bulduğu Eski Yunan-Roma Mitolojisi ve diğer Akdeniz medeniyetlerinin bu mitolojiyi besleyen yarıları olmuş, kendi kökenimize ait verilere pek eğilimimizdir. Bu alanda ilkimizde 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 kültürleri de ilgililerini yöneltmişler; ancak Türk-İslam Kültürü'nün özgün toplumsal ürünlerine pek eğilimimizlerdir. Kitabımın bu boşluğu doldurulmasında küçük bir katkı olacağımı umut ediyorum.

*

Bantu Afrika'sı'nın ruhu, Eskimo'nun ruhu gibi "insan'ın ruhu"dur. Donanımı aynı, dinamikleri ayırdır. Coğrafi, tarihsel, etnik, sosyal, kültürel ve kişisel özgünlükler hep aynı "insan ruhu"nın yüzeyde farklı, derinliğinde benzer görüntüleridir. Psikolojik dinamiklerin, kültürler ötesi ve bireysel tüm çeşitlenmelerle kapsayacak, anlamlandırılacak şekilde evrensel geçerliliğinden söz edebiliriz.

Bu çalışmada, evrenselliği vurgulanan psikolojik dinamikleri, özel

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

(tekli) bir olgu (*Dede Korkut Kitabı/Deli Dumrul Boyu*) bağlamında yorumlama denemesidir. İstatistiksel verilere değil, tümelin bir görüşü olarak algıladığımız tekli anlatılara dayanır. Tekli, tümeli içerir ve yansılar. Rakamların yüceltiği "bilimsel" çalışmalardan farklı bir bilimsellik iddiasındadır. Bireyin tümeliliği, yani "bir insan"ın, *tüm insanlığı temsil ettiği* varsayımından ve Öznenin nesneyle (öğreli) özdeşliği, yani insanın kendi dışındakileri tanımlarken, kendisini de tanımlamakta olduğu kurusundan hareket eder.

"Deli Dumrul Boyu" bireysel boyutta ele alındığında her türlü tümenin yaşamı mümkün ve "gerekli" bir şartsızın öyküsüdür. Bireyin dünyaya, özel gerçekliğin dış gerçekliğe, bireysel erkin evrensel düzene çatıldığı; yeni bir iç-dış örgütlenme ve ilişki düzenlemesi gereksiniminin ortaya çıktığı bir karşılaşmadır.

Midler 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 sosyo-kültürel boyutta ele alındığında, Deli Dumrul Boyu'nun çok önemli bir sosyo-kültürel geçiş döneminde yaşananların yansımaları olduğunu varsayabiliriz.

Hemen tüm tarihçiler tarafından, Türklerin tarihindeki en önemli dönüm noktası olarak nitelendirilen İslamiyet'in kabulü, bir geçiş dönemi söylevci/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 öğelerle uyum sağlayabilmek için (gerekli) bilgece öğütler içerir (Johnson 1992).

Deli Dumrul'un şahsında, tektarınlı bir din olan İslam'ın inanç dizgesi ve İslamiyet'in zorlayıcı gücüyle karşılaşan, animist-summist eski Türk topluluklarının yaşadığı sancılı/çokkulu geçiş sürecinin kahrmanları olan atalarımızı ve kendimizi bulabiliyoruz. Ulaşırları 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: "İlklerimize kaddar" bilirdiktir, tandıktır!

Unutmamak gerekir ki, bir mil yaşayan bir nesnedir ve her bireyin içinde yer alır. Eğer onun, içinde ördülmüş biçimlendiğini fark edebilirsiniz, mitin kalıplarını ve gerçek özünü elde edebilirsiniz... herhangi bir miltan alabileceğiniz en değerli ürün, onun kendi psikolojik yapınız çerçevesinde ne denli canlı olduğunu görmeye olanağıdır (Johnson 1992).

Bunu göreceğiz 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"yle iç içe işlenmesi gereken bir konudur. Okuyacağımız çalışma boyunca bu çizgiyi fark edeceğiz.

Bilincin gelişim serüveni, "Dumrul'un bilinci" özeline aktarıldığında zorunlu olarak günümüzün "Türk-İslam Ruhu"na dek uzanan bir süreçle karşılaşırız. Yüzyılları kapsayan bu süreç içinde, yaşadığı "geçiş şoku"nun sarsıcı-geriletici etkisiyle "eski"ye daha sıkı sarılan ve kendini bazı kalıplara hapseden Türk insanının, "yeni"yi özümsemesiyle daha ileri bilinçlilik düzeylerine ulaşma olasılığını bulabildiğine de değineceğiz.

*

Girişilen anlaşıldır ve yorumlama çabasının son ürünü, tam ve mutlak olmaktan çok uzaktır. Günlük yaşamın sığ ve dar bilincine, uzak/anlımsız görünen bir alanın anlaşılması yönünde bir denemidir. Vurgulanması gereken nokta, bazen aynı olguya ait birbiriyle çelişir görünen yorumların, bilinç dışı için hiç de çelişki içermemiştir. Her şey başka türlü de yorumlanabilirdi. Karşıtların biraradalığı ve çokanlamlılık bilinç dışının temel özelliklerinden biridir. Aklın (bilincin) yolu bir olabilir; ancak gerçeğin (gerçekliğin)² yolu çoktur: Bilinç dışının yansımaları çok zengin, zengin olduğu kadar da "çokanlamlı"dır. Bu nedenle yorumlanması (bilinç tarafından ele geçirilmesi) hiçbir zaman tam olmayacak, yalnızca bazı karanlık köşeleri aydınlatılabilecektir.

Cözümlemeci yöntemlerle çalışan psikoterapistlerin çok iyi bildiği gibi, bireysel bilinç dışının ürünü olan rüyaların, en net ve açık olanların bile yorumlarında karanlıkta kalacak noktalar olacaktır. Bu olasılık, insanlığın oluşturduğu kültürlerin ortak ürünlerinde çok daha yüksektir. Gerçi bazı ana hatlar belirgindir; ancak yine de, anlaşılan-

diran ve yorumlayanın "bilinç" olduğunu göz önünde tutarsak, oluşturulacak yorumların, bilinç dışının muazzam kitlesine göre çok dar kalan bilinç kalıplarına sıkıştırılamayacağı ortadadır. C. G. Jung'un ifadesiyle, "sonlu olan, sonsuz olanı hiçbir zaman kavrayamayacaktır" (Jung 1931). Sorun oluşturan bir diğer nokta, dillerin ayrılığıdır. Bilinç dışı kendini resimlerle ifade eder; bilinç sözle konuşur. Resmin çokanlamlılığı, bütünsel algılamaya imkân vermesi, sözü, resmin anlatılmasında ulaşılması güç bir amaçla karşı karşıya bırakır. Bu çokanlamlılığı, bilince yabancı gelen, karşıtların biriktiliğini (bazen aynılığı), sözün resimle aynı yoğunlukta ifade edebilmesi çok zordur.

Kuramsal Çerçeve ve Yöntem



Yorumbilim (*hermeneutik*), ruhsal ve kültürel "işaret"leri anlamada model olan bir iletişim biçimidir.³ Amaç "açıklamak" değil, anlamak olan her yöntem bu bağlamda ele alınabilir. "Görüngübilimsel" (*phenomenolojik*) yaklaşım, bu iletişim modelinin asıl uygulanma alanıdır. Bir görüngü/yü/ışareti indirgemeci tarzda, daha derinde olduğu varsayılan "asıl anlam"la açıklamaktan çok, niteliği, sunuluşu, ortaya konuş biçimi ile aydınlatmak amacındadır. Psikanalitik okulun yaklaşımlarında olduğu gibi bir işaretin arkasına, derinine inmek değil, o "şey"i kendisini ortaya koymasını, tüm öğeleriyle belirmesini, "kendini göstermesi"ni sağlamaya çalışmak esastır (Blankenbourg 1983, Condrau 1989). Yani o "şey"i "bir başka (asıl) şey nedeniyle varlığı" değil, "kendisi ile/kendisi olarak varlığı" vurgulanır. Görüngülerin "anlam taşıyıcıları" olarak daima bir içeriği söz konusudur. Yorumbilim, görüngülerin temel yapısını ve anlamlarını belirlemeyi amaç eden bilim dalıdır.

Bilimsel dinamiklerin ve içeriklerin kendilerini nasıl gösterdiğine, hangi görüntülerle ifade ettiğine odaklanan görüngübilimsel yaklaşım, değişik öğretilerin kesme-bicme, dosyalama çabasının –bazen birbiriyle çelişen, bazen çıktışan, bazen de birbiri tamamlayan ürünleriyle– bilimin "kavrayabileceği" kuramlar halinde ele alınmasına olanak vermektedir.

Elinizdeki çalışma, kişisel ruhsal dinamiklerle, sosyo-kültürel olguların çıktığı bir alana aittir. Dolayısıyla psikanalitik öğretinin ve insanın "bilinçlenme" sürecinde geçtiği aşamaları açmılayan 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 C.G. Jung öğrencisi olan Erich Neumann'ın "Bilincin Gelişim Öyküsü" modelini temel aldığım yorumlarda, Otto F. Kernberg'in günümüzdeki en önemli temsilcisi olduğu "Nesne ilişkileri 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 (*interpersone*) örüntüleri benzer dinamiklerle ele almaktadır (Kernberg 1976, 1984; Kohut 1971, 1977; Neumann 1974, 1975). 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, tek ve aynı bir açıdan anlaşılabilir/okunabilir/okunulamaz kadar dar ve yalınkat değildir.

Mevlâna'nın bir körler hikâyesi vardır hanî: 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).

Çalışma Materyalinin Takdimi: Kitab-ı Dedem Korkud Deli Dumrul Boyu



Oğuz Boyunun Dilinde Dedem Korkud'un Kitabı (*Kitab-ı Dedem Korkud ala lisan-ı talîfe-i Oguzan*), eski Türk halk edebiyatının ustalık ürünü eserlerindendir. Tüm göçebe topluluklarda olduğu gibi, eski Türklerin de yazılı olmaktan çok ağızdan ağıza dolaşan, zaman ve coğrafya içinde büyük çeşitlilikler ve değişimler gösteren sözlü ürünlere ilgisi büyüktü. Anlatır sanatı, zamanın gösteri sanatıydı. Bir açıdan şamanların dünyevi aradıkları olan kam-ozanlar, ellerinde kopuz, bir yurttan diğerine dolaşırlar; gördükleri ilgi ve saygının karşılığını, şaralarak söyledikleri kahrmanlık öyküleri ve şarkılarla verirlerdi. Yerleşik düzene geçildikten sonra bile, halk ozanları köy köy dolaşarak, sanatlarını uygulamaya devam etmişlerdir (Ergin 1989, Gökyay 1976).

Dede Korkut⁴ tüm Türk dünyasında çok iyi bilinen, gerçek ya da anonim bir şahsiyet olduğu konusunda, hakkında değişik rivayetlerin bulunduğu bir kişiliktir. "Kültürel Ata" olarak sahıplenenmektedir: Türk topluluklarının yayıldığı geniş coğrafyada, Yunus Emre için olan kadar, belki daha fazla, Dede Korkut'a atfedilen mezar yeri vardır. Kazak Türkleri tarafından, şamanların atası 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 âla"sıdır, "Başkurd oymakları" başı Evliya Korkut'tur (Binyazar 1996, Boratav 1982, Cemşidov 1990, Ergin 1989, Gökyay 1976, Güngör 1984, Güvenç 1995, İnan 1968, Kaplan 1985, Türkdogan 1983).

DELİ DUMRUL'UN BİLİNCİ

Emir Alişir Nevaî, Korkut Ata'yı bir velî diye gösterirken, diğer bir Türk müverrihi de, "Korkut Ata'yı mecusiler hekimî ve rahipleri olan bakışların peygamberi gibi gösteriyor (İnan 1968).

Dede Korkut, geçiş dönemi "elçi"lerinin temel (aynı zamanda da gelişkil) özelliğini, yani iki ayrı (ve zıt) kültürün en önemli öncü ve söylevçilerinden olma vasfını şahsında taşıyan bir sembol isimdir.

*

Dede Korkut, çalışma materyalimizi oluşturan "Delî Dumrul Boyu"nun içinde yer aldığı kitapteki öykülerin anlatıcısıdır. Öyküler büyük olasılıkla, Büyük Oğuz Destanı'ndan geriye kalan bölümlerdir: 9-11. yüzyıllarda, şu anda elimizde bulunan ve ilk olarak 1815 yılında tespit edilmiş (von Diez) şekli 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 el-yazmalarında da Dede Korkut'un adı geçmekte, kitabından pasajlar aktarılmaktadır. 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 anlatıklarına benzer motiflere rastlanmaktadır (Binyazar 1996, Boratav 1982, Cemşidov 1990, Ergin 1989, Gökyay 1976, İnan 1968, 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 gelişkil bir yanıtı zorlamaktadır. Kısmen masal, kısmen destan niteliğinde olan bu anlatılar aynı zamanda, Orta-Asya kökenli göçebe Oğuz boyunun o dönemi coğrafyasında (Kafkaslar ve Kuzey Doğu Anadolu) geçen tarihsel olaylara, Oğuzların komşularıyla ilişkilerine de atıfta bulunmaktadır. Çoğu yazınbilimci bu öyküler "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, kıta bütünlük havası vermektedir. Aslında anlatılan, Oğuz boyunun serüvenleri, başından geçenlerdir (Oğuznâme). Öykülerin kahramanı olarak tek tek bireyler sıvrılsa da, bu birey-

ÇALIŞMA MATERYALİNİN TAKDİMİ

Her arka planda, grup kimliğinin (Oğuz boyu) taşıyıcılarıdır (Binyazar 1996, Ergin 1989, Gökyay 1976, Güvenç 1995).

*Kitab-ı Dedem Korkut*un, günümüze dek ulaşmış ve Eski Türk Halk Edebiyatı denildiğinde ilk akla gelen eser olmasında, dilinin ya-lınlığı, akıcılığı, canlı tasvirlerinin yanı sıra, bir dönemin (hatta daha eskilerin) Türk kültürü ve sosyal yaşamı (gelenek, inanç, ilişki model-lei vb.) konusunda somut bilgiler sunmasının da ağırlıklı rolü vardır. *Kitab-ı Dedem Korkut*un bir diğer ilgi çekici yanı, "eski" Orta Asya Türk kültüründen aktarılanların, İslami terminoloji ve henüz benim-senme aşamasında bulunan "yeni" dinle bağlantılı inanç, kural ve değerler manzumesi ile oluşturduğu alışıma canlı örneklerle anlatıl-masıdır.

Dede Korkut kitabında, Türklerin islâmdan (hatta budizmden) önceki za-manlardan kalma aktide ve itikatlan islâm dinıyla beraber girer âdet ve kaide-lerden daha çoktur. Oğuz beylerinin "an sudan abdest alıp iki rekat namaz kıl-maları, adı körtlü peygambere salâvat getirmeleri ve Mushaf'a yemin etmeleri" eski Türk ananelerini muhafaza eden Dede Korkut oğuzlarının gündelik hayat-larında ehemmiyetsiz hâdiselerdir. Buna mukabîl evlenme, doğum ve ölüm me-rasimleri, ahırcı âlemine dair işkâtlar, kurt, ağaç, dağ ve su kılırları bu Oğuzları bize tam mânâsıyla şamanî olarak tanıtmaktadır (İnan 1968).

Delî Dumrul'un Allah'ın birliği ve mutlak gücü ile, yani yeni din İslamiye'le tanıştığı öykünün bitiminde bile Dede Korkut'un yakarı-sı, eski inançlar (dağ/ağaç/su kütü) konusunda ısrarı vurgular (Gök-yay 1976):

"Yerli karadağların yıkılmasını!
Gölgelice kaba ağacın kesilmesini!
Kan gibi akan görkütli suyun kurumasını!"

*

*Kitab-ı Dedem Korkut*da, hiç şüphe yok ki, Türk folklorunun en usta ürünlerindendir. Destanlarda, günümüz Türk-İslam Kültürü ve yaşam felsefesinin kökleri, -denimler psikolojisi açısından baktığımızda da- günümüz "Türk-İslam Ruhu"nun oluşum öyküsüyle bağlantılı de-gerli bilgiler ediniyoruz.

Jacob Burckhardt (1901): Albert Brenner'e yazdığı bir mektupta, her Yunanlıda bir Oidipus ateşinin yandığından ve her dokunuşta ale-vin parıldadığından söz etmekte, aynı ateşin Alman ülusunda Faust'la

bağlantılı bir alevlenme gereksinimi olarak görüldüğüne değinmek-
tedir (Jung 1971). Benzer "ateşli ilişki" Türk insanıyla *Kitab-ı De-*
dem Korkud arasında mevcuttur.

*

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

Deli Dumrul Boyu, bireysel psikoloji açısından bakıldığında er-
genlik dönemine ait narsisistik sarsılmayı (ve belki patolojiyi) aktarır
gibi bir izlenim vermektedir. Ancak ortaya çıktığı dönemin tarihsel
olaylarına, sosyokültürel belirleyicilerine inildiğinde, şamanistik-ani-
mistik Türk'ün doğa-yanlı/ana-cıl ("matripetal") bilincinin, mudak
tinselliğin temsilcisi, baba-cıl ("patripetal") İslamiyet'le karşılaşması-
nın, bu öykünün asıl teması olabileceğini düşündürmektedir. Pagan-
çoktanrılı ve anacıl Türk'ün, tektanrılı ve babacıl İslamiyet'le buluş-
masını, yaşanan zorlanmaları sembolik düzeyde aktarmış olması
açısından çok değerli bir "psikomitolojik" kaynaktır.

*

İlerki sayfalarda, "Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu"nun, özgün
anlatımı bozulmadan aktarılmış O. Ş. Gökyay çevirisini (1976: 122-
132) okuyacaksınız.

DUHA KOCA OĞLU DELI DUMRUL BOYU

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

Bunu niçin böyle ederdi? Onun için ki benden deli,
benden güçlü bir er var mıdır ki çıka benimle savaşa der-
di. Benim erliğim, bahadrlığım, cılasnlığım, yığittığım
Rûm'a, Şam'a gide, ün sala derdi.

Meğer bir gün köprüsünü yamacında bir büyük oba
konmuştu. O obada bir yahşi güzel yiğit sayru düşmüş-
tü. Allah buyruğuyla o yiğit öldü. Kimi oğul deye, kimi
kardaş deye ağladı. O yiğidin üzerine büyük yas oldu.

Anısdan Deli Dumrul sürüp geldi:
— Bre kavatlar, ne ağlarsınız? Benim köprüm yanında
bu gürlütü nedir? Neye yas tutarsınız? dedi.

— Hânım, bir yahşi yığitimiz öldü, ona ağlarız, dediler.
Deli Dumrul:

— Bre yığidinizi kim öldürdü? dedi.

— Vallahi bey yiğit, Allahu Taâlâdan buyruk oldu al
kanathı Azrail b yığidin canını aldı, dediler.

Deli Dumrul:

— Bre Azrail dediginiz ne kişidir ki, adamın canını
alır? Ya Kaadır Allah, birliğin, varlığın hakkıyçın Azraili
benim gözüme göster! Savaşayım, çekişeyim, uğraşayım,
yahşi yığidin canını kurtarayım. Bir daha yahşi yığidin
canını almasın, dedi. Biraktı, döndü, Deli Dumrul evine
geldi.

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

Ulu Tanrıya Deli Dumrul'un sözü hoş gelmedi.

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

— Ya Azrail, var da o deli kavatın gözüne görtün, benzi ni sarart, dedi. Canını hırlat, al dedi.

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

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

Çağırıp soylar, görelim hânım, ne soylar:

SOYLAMA*

Bre ne heybetli kocasını!

Kapıcılar seni görmedi,

Çavuşlar seni duyamadı,

Benim görür gözlerin görünmez oldu,

Tutar benim ellerin tutmaz oldu,

*Tıttırdı çyığım** elinden yere düştü,*

Ağzının içi buz gibi oldu,

Keniklerin toz gibi oldu, Bre sakallı akça koca!

*Gözeğizi cöngü** koca!*

Bre ne heybetli kocasını, söyle bana!

dedi.

Böyle deyince Azrailin öfkesi tuttu:

Bre deli kavat,

Gözünün cöngü olduğunu ne beğenmezsin?

Gözü gökçek kızların, gelinlerin,

* Mükemsiz tükü ve umumiyetle herhangi bir türdeki şiir.

** Kışe, kadeh, fincan.

*** Fesiz, bulanık.

Canını çok almışım;

Sakalının ağardığını ne beğenmezsin?

Aksakallı, karasakallı yiğitlerin,

Canını çok almışım,

Sakalının ağardığını 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, vecir mısın? Yoksa benimle savaşır mısın? dedi.

Deli Dumrul:

— Bre al kanatlı Azrail sen mısın? 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 çalınmağa hanle kıldı.

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

— Yiğitlerin, 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 aldırma yınca, dedi.

Kalktı, atına bindi, doğanı 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 buraldı, bunlu kaldı. Ak göğsünün üzerine Azrail basıp kondu. Demin mılardı, şimdi hırlamağa başladı:

Bre Azrail, aman!
Tanrının birliğine yoktur güman *!
Ben seni böyle bilmezdim,
Uğurlayın** can aldığını duymazdım;
Dönerim*** büyük bizim dağlarımız olur,
O dağlarımızda bağlarımız olur,
O bağların kara salkımları, üzümleri olur,
O şaraptan içen estük **** 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?

* Sonu, şüphle, vesvese, zan. ** Gizlice, habersizce.
*** Gölgelik, uç direkli gölgelik. **** Sarhoş.

Görkölü* Tanrı!

Nice bilmezler, seni gökte arar, yerde arar.
Sen ise inananların gönlündesin,
Dâyım duran, güçlü Tanrı!
Baki kalan, bağışlayıcı Tanrı!
Beğün canımı alacak olursan sen al,
Azraile almağa bırakma!

dedi.

Ulu Tanrıya Deli Dumrul'un burada sözü hoş geldi. Azraile 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 babal
Bilir misin neler oldu?
Kıyfur söz söyledim,
Ulu Tanrıya hoş gelmedi,
Gök üzerinden al kanatlı Azraile buyurdu,
Uçup geldi.

* Cemil ve güzelliği sahibi, iyi, mübarek, mukaddes, gösterişli.

DELİ DUMRUL'UN BİLİNCİ

Akça benin göğsüne basıp kondu,
Hırlıdayıp canını alır oldu,
Baba, senden can dilerim, verir misin?
Yoksa oğul Deli Dumrul deye ağlar mısın,
dedi.

Babası:

Oğul, oğul, ay oğul!
Canım parçası oğul!
Dagduğunda dokuz öldürdüğün arslan oğul!
Dünlüğü alın ban evimin kabzası oğul!
Kara benzer kızınur, gelintinin çiçeği oğul!
Karşı yatan karadağın gerek ise,
Söyle gelsin, Azrailin yajlası olsun!
Sovuk sovrak pınarların gerek ise,
Ona içit olsun!
Tayla tavla şahbaz atların gerek ise,
Ona hint olsun!
Katar katar develerim gerek ise,
Ona yüklet olsun!
Ağullarda akça koyunun gerek ise,
Kara muşak alında onun söleni olsun!
Altın, gümüş, pul gerek ise,
Ona harçlık olsun!
Dünya şirin, can tatlı,
Canımı kıyamam, belli bil,
Benden aziz, benden sevgili anandır,
Oğul, anama var!

dedi.

Deli Dumrul babasından yüz bulamayıp sütdü, anasına
geldi.

Ana, bilir misin neler oldu?

Gökyüzünden al kenatlı Azrail uçup geldi,

DUHA KOCA OĞLU DELİ DUMRUL BOYU

Akça benin göğsüne basıp kondu,
Hırlıdayıp canını alır oldu,
Babandan can diledim, ana, vermedi,
Senden can dilerim, ana!
Canını bana verir misin?
Yağsa, oğul Deli Dumrul deye ağlar mısın?
Acı tırmak 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 karınında taşıdığım oğul!
On ay deyende dünya yüzüne getirdiğim oğul!
Dolanma beşiklerde belediğim oğul!
Dolap dolap ak sırtımı emzirdiğim oğul!
Akça burçlu hisarlarda tınlatıldın oğul!
Sası dünlü* kâfir eline tırsak olaydın oğul!
Alın, akça gücüne, varıp seni kurtarıyorum, oğul!
Yaman yere varmışsun, varmam,
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!
Tanrı'nın birliğine yoktur güman!
dedi.

* Dini bezuk, kokmuş dini, çirlik dini.

Azrail:

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

Delî 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 alsın, dedi.

Süzdü 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 içir olsun!

Tavla tavlâ şahbaz atlarım,

Sana binir olsun!

Diñlüğü altın ban 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 oğlancığî öksüz koma!

dedi.

Kadir' burada soylamış, görelim hânım, ne soylamış:

SOYLAMA

Ne dersin, ne soylarsın?
Göz açıp gördüğüm,
Gönül verip sevdiğim,
Koç yığdım, şah yığdım!
Karşı yatan karadağlar,
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 tavlâ şahbaz atlarını,
Biner olsam, benim tabutum olsun!
Senden sonra bir yığdım,
Sevip varsam, birliğe yatsam,
Ala yılan olup beni soksun!
Senin o muhanat anan, baban,
Bir canda ne var ki sana kıyamamışlar?
Arş tarık olsun! kürsi* tarık olsun!
Yer tarık olsun! gök tarık olsun!
Ulu Tanrı tarık olsun!
Benim canım senin canına kurban olsun!
dedi, razı oldu.

* Sekizinci kat gök.

DELI DUMRUL'UN BİLİNCİ

Azraeli, hatunun canını almağa geldi.
Adam ejderhası yoldaşına kıyamadı. Ulu Tanrıya bura-
da yalvarmış, görelim hânım, nece yalvarmış:

*Yücelerden yücesin,
kinse bilmez, niceşin?
Görküü Tanrı!
Çok bilmezler, seni,
Gökte arar, yerde arar,
Sen ise inananların gönlündesin!
Dâyım duran, güçlü Tanrı!
Baki kalan, bağışlayıcı Tanrı!
Ulu yollar üzerene,
İmaretler yapıyorum senin için!
Aç görsem doyuruyum, senin için!
Yalıncağ görsem donatıyorum, senin için!
Alırsan ikinizin canını birlikte al,
Korasan ikinizin 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 helele yüz kırk yıl ömür verdin, dedi.

Azraeli 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,
alın ayık cömert erenler dinlesin, dedi.

Yom vereyim, hânım: Yerli karadağların yıkılmasını
Göğeliçe kaba ağacın kesilmesini! Kan gibi akan görküü
suyun kurumasını! Ulu Tanrı seni namerde muhtaç etme-
sin! Ak altında beş kelime dua kıldık, kabul olsun! Derle-
sin, toplansın, günahınızı adı görküü. Muhammede bağışla-
sın!

BİRİNCİ BÖLÜM

Özne-Nesne Geriliminde Bilinç ve Bilinçlilik Kavramları



İnsanoğlunun "bilinçlenme süreci" paralelinde ele alacağımız Deli Dumrul Boyu'nun ayrıntılarına girmeden, zorunlu olarak felsefe ve psikolojinin en karmaşık konularından birine, öznenin, benliğin ve bilincin tanımlanmalarına değinmek durumundayız. Konumuzun odaklandığı sorunsalı dağıtmamak için olabildiğince çabuk bir geçişi amaçladık.

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

Bu bölümde "varoluşu tanımlayan/anımlandıran" bilinç'in merkezindeki nesne olarak "özne" tanımlaması yapılacaktır; "benlik" ve "benlik bilinçliliği", "kendilik ve nesne tasarımları" kavramları irdelenecektir. "İç" ruhsal ve "dış" nesnel gerçekliğin biraradılığı, ilişkili 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 kendisidir. İçinde bulunduğu ortamı kendi konumundan çıkarak tanımlayan nesne. "özne" olarak diğer nesnelere aynışmış olur. İnsan olarak, "insanın tanımladığı bir evrende var olan insan" olarak, "özne" olma sıfatını yakıştırabileceğimiz tek bir varlık vardır, o da insandır. Kavradığı nesnelerin imgeleriyle kurduğu zihinsel örüntü, evrenin modelidir; "makrokozmlık örüntü"nin merkezinde "mikrokozmlık kristalleşme"dir: *Özne, "öznel varoluşun çekirdeğindeki nesne"dir. Ve elbette ki insan evrenin merkezi(nde)dir.*

Evrenin merkezindeki "özne insan"ın çevresi, onun "özel sistemi"dir. Özne ile bağlantılıyla sağlayan ve anlaşılan ilişkiler kanalları içinde yer alan nesneler, özne için varoluş nedenleri ve biçimleri, özneye kendisini tanımlama olanağı da sunarlar. Özne-nesne ilişkisi kanalları, her iki tarafın "eylemlilik kanalları"dır. Burada eylemlerini açarken, ilişkiler partnerlerini "eylemlilik aracı" niteliğiyle kullanırlar.

Özne, dış nesnelerle kurduğu ilişkiler düştürüşünün tasarımını bir zihinsel (iç) model olarak taşır. Bu zihinsel model öznenin kendisine ait "kendilik" imajlarıyla, dış nesnelere ait nesne** imajlarını içerir. Kendilik ve nesne tasarımlarını kendi başlarına "bütün" olarak göremeyiz. Bütünlük, "eylem bütünlüğü" niteliğiyle kendilik ve nesne tasarımlarının birbirleriyle ilişkileri içinde mümkün olur. "İç dünya", duygusal/koşkusal bağlarla ilişkilenen kendilik ve nesne tasarımlarının arasındaki dinamiklerin sahnelendiği alandır.

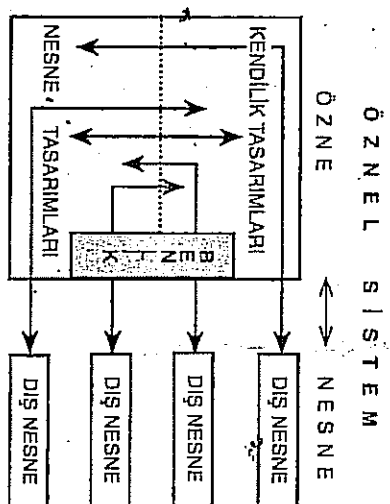
Özne, "özel sistem" in merkezinde yer alır ve diğer nesneleri ("şey"leri) "özel sistemin nesneleri" niteliğiyle tanımlar, bağlantılar, ilişkiler ağı içinde anımlandırır. "Özel sistem", hem içerisini, yani özneyi oluşturan kendilik ve nesne tasarımlarını (iç gerçekliği) nesnelere, hem de öznenin ilişkiler içinde bulunduğu dış gerçekliği nesnelere içerir.

"Şey"lerin isimlerinin konması, "şey"lerin ilişkiler içindeki etkinliği-ne uygun tanımlama ve kullanımlarına olanak verir. Ancak isim koymak önyargısız, yansız bir eylem değildir. İsim koymak "mitolojik/ideolojik" bir eylemdir. İnsanlığı, dünyayı ve yaşamı paylaştığı canlı-cansız "şey"lerden ayıran ve -göreceli olarak- "şey"likten çıkaran bu özelliği, onun dünyayı ve yaşamı bir bütün içinde kavrama aletidir. Her anlamı kabası bir kavrama (kullanıma açma) taşıdığıdır, doğrudanla-nabilir ve de yanlışlanabilir.

Şekil 1'de görüldüğü gibi özne, kendilik ve nesne tasarımlarının bütünüdür. Benlik, bilincin taşıyıcısı olarak öznenin (*ayrıştırıcı*) *bitirileştirici* işlevselliğe sahip merkezi kurumdur. Bilince o anki anlam içeriğini veren güncel iç ve/veya dış nesne ilişkileridir. Özne

* Kendilik ("şey"): "Bilincin kendi içiğine özürlü içsel imajlar anlamıdır. Dış dünyada var olan diğer nesnelere ayrı olarak yaşamı algılayan fiziksel ve ruhsal bütün bir bireyi kapsar" (Çevik ve Ceyhan 1996). "Merkezinde birinci şahıs zaniri bulunan zihinsel temsilci topluluğu" (Koval 1994).

** Nesne ("objekt"): Kendiliğin dışında kalan, yaşamı algılayan herşey, yani ötekiler kavramıdır (Çevik ve Ceyhan 1996).



Şekil 1: Özel sistem ve ilişkiler kanalları

icin "varoluş", özel sistemin içinde varoluştur. Ancak bu sistem için de bilincin henüz vakit olmadığı ya da hiçbir zaman olmayacağı bir "bilinmeyen" alanı da mevcuttur. Özneyi oluşturan kendilik ve nesne tasarımları ile bu tasarımların dış nesnelerle ilişkilerinin mutlak benlik tarafından ayır edilmesi, "bilinçliliği" şart değildir. Buzi (çoğu) ilişkilerin yaşanılması bilincin dışı düzeydedir; ancak bu, bilincin yaşanması benlik ve bilincin işlevlerinde çok büyük değişiklikler yaratmak dışında bilinci etkiler. Bilincinin sarmalayıcılığı içinde bilincin bölgesi çok küçük; görkemli yanında güçlü çok kısıtlıdır.

Burada tanımlayıcı öznenin, tanımlayabilme yetisine olanak veren özelliğine değinmek gerekiyor. *Bilinçlilik*. Psikolojinin "bilinç" kavramı, işlevselliğine odaklanır: Bilinç, kendinin ve nesnelerinin -bulundukları ilişkiler içinde- farkındalığıdır. *Bilinç işlevselliği*, yalnızca kendiliğin ve nesnelerin üzerine ışık tutmayı, onları görme, bilme (içeride) (*homo sapiens*) değil, iç/dış nesneler ve imajlarını kullanmayı (*homo faber*), onlarla oynamayı (*homo ludens*) 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 ilişkiler nesnelerini bilmesi, yani "nesne bilinçliliği" şeklinde bir ayırım anlamı de-

ğildir. 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, kazanım olan bilincin, oluşum sürecinde kat ettiği yolun belli bir hedefi vardır. Kendini oluşturur, kapsama alanını genişletir, varoluş güvencesini artırırken, içinden çıktığı "bilinçli olmayan" öğelerine ayırıştırmak, tanımlamak ve kavramak; yani "nesne"leştirmek.⁶

"Nesne"leştirmenin hem önkoşulu, hem de yöntemi, öznenin içinde bulunduğu ana bütünden ayırışması, 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-nesne arasındaki gerilim*. Yani işlevi nesneleştirmek olan bilincin, ortaya çıkabilmesi için de bir özne-nesne gerilimi gereklidir. Burada bir sorunla karşılaşyoruz: Bilincin başlangıcının bilinemezliği; *bilinçlilik potansiyeli* olarak tanımlayabileceğimiz bir "veri"nin var olup olmadığı. Bu sorunun yanıtı her zaman ideolojik olacaktır.

"Bilinç" kavramı ile ilgili bir başka sorunsala, felsefenin öncelikli konularından olan, *bilincinde olmayan bilinci*'ni anlamaya çalışırken rastlıyoruz. Burada, bilinç (-li özne) "tanımlayan" olduğuna göre, tanımlananı, yani (yine) bilinci tanımlaması gibi bir "olanaksız"la karşılaşyoruz. Tanımlayanla tanımlananın, özneyle nesnesinin ayrılığı, tanımlamanın olanaksızlaşması, bilincin ne olduğu sorusunun zorunlu yanıtırlığı demektir. Zira "tanımlama" işlevi, ancak, tanımlayanın tanımlanandan "başka" ve "ayrı" olması ile mümkündür.

Hemen tüm felsefe okuyan bilinci ve bilinçliliği, "kendi üzerine katlanabilir", yani *yanılsızlık* yetisi gibi bir cambazlıkla açıklamaya çalışırlar. Burada ele alınan bilinçlilik "öznenin kendi bilinçliliğinin bilinçliliği"dir.⁷ Bu yaklaşım bilincin, üzerine katlandığı kendisini tanımlamasını mümkün kılar. Yani bilinç bir şekilde kendisinden uzak-

laşabilmekte, kendisini bir "nesne" olarak değerlendirebilmektedir.

Ancak "bilincinde olmanın bilinci"ni bu ele alış şekli bir tuzak içerir: İç yaşantılar bilinçle aynı şeymiş, özne bilinçle özdeşmiş gibi düşünülmektedir. İç tasarımların ilişkili 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(i) olmanın bilinçliliği" niteliğiyle tanımlanmasındaki çıkıyaz, felsefeyi psikolojiye indirgeyen bir kolaycılıkla aşılması çalışılmış, iç yaşantıların farkındalığı bilincin kendisinin farkındalığı olarak açıklanmıştır.

Oysa özne içinde, bilincin kendini ayırıştığı 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. Zira "bilinç = özne" eşitliği söz konusu değildir. Ve kendilik, bilincin içkin olduğu, ancak bilinç için nesne niteliğinde bir büyüklüktür. Bu ifadeye bilincin taşıyıcısı olarak "benlik" kavramını irdelerken geri döneceğiz.

*

Bilincin işlevi bir "şey" in bilincinde olmaktır. Bu tanım bilincin (bilinçliliğin) "özne"ye ait bir işlev olduğunu vurgular: "Özne", "nesne"nin bilincindedir; yani onun kendisini, mevcut ortam içinde nasıl gös-
terdiğini (özneyi nasıl etkilediğini) algılar, tanır, tanımlar ve yorumlar.

"Disarısı" 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 üründür ve dış dünyanın ürünüdür. Özne dış gerçeklikle ilişkili içinde kendi iç gerçekliğini oluşturur. Dış gerçekliğin nesneleri, iç gerçeklikte, kendi özelliklerinin taşıyıcısı olan imgelerle, "zihinsel nesneler"le temsil edilir.⁸ Bu imgeleri çözümlemeci psikolojide "nesne tasarımları" olarak adlandırıyoruz. Ancak dış ve iç gerçekliğin nesneleri birebir aynı değildir.

İç gerçekliğin "öznel 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 gerekliliğin düzenlenmesinde öznel yaşantıların belirleyici olması ve nesne ilişkilerinin bir kendilik yaşantısına karşılık gelmesi, nesne tasarımlarına eşlik eden "kendilik tasarımları"nın da varlığına işaret eder. Yaşantılar, duymasal, duygusal ve bilişsel öğelerin birbiriyle bağlandığı kendilik ve nesne tasarımlarının biriktiliğinde, anlam-ı bir bütünlük içinde iç gerekliliğin yapı taşlarını oluştururlar. Burada anlattır 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 geriletebiliriz– içerişi ve dışı, dolayısıyla kendi ve başkası 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 endeksli; daha doğrusu (bilinçsiz) kendilik-nesne bütünlüğü/ayrışmamışlığı, başkını yaşantı kalıbıdır. Birbirinden kopuk "kendilik-nesne biriktiliği" yaşantılarının oluştuğu ayırışmamış beden-duyum, duygu-duyum ve bilişsel şema kompleksleri bir özne-sürekliliği duyurunu (ve bilincini) vermekten çok uzaktırlar; zayıf ve devamsızdırlar. (Tıçlı, bağlayıcı nesne ilişkileri tarafından sürtüklenirler. "Ayrışmamış tasarımlar" olarak tanımlayacağımız bu ilksel ilişki komplekslerinin ayırışma ve oluşuşuna sürecine ileride değineceğiz.

Bu aşamada bilincin taşıyıcısı olan ruhsal aygıt, "benlik" kompleksini irdelitemiz, bilinci ve işlevlerini daha net anlatmamıza olanak vermez.

2. Kavramlar
Tasarımlar!

"Bilinç"ın Taşıyıcısı Olarak Benlik/ "Benlik Bilinci"



Bilincinde olmak her zaman "bir nesnenin bilincinde olmak" demek değildir. Ayırıştırıcı/tanımlayıcı/yorumlayıcı bir ilişkinin varlığına işaret eder.⁹ Bu ilişki, "şey" in bilincinde olan (özne) ile bilincinde olunan "şey" (nesne) arasındadır. Yani, özneye ait bir eylemlilik olarak bilincilik, nesne bilinciliğidir.

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

Bilincin taşıyıcısı olarak nitelendirdiğimiz "benlik", "özne" nin merkezi ruhsal kurumdur. "Benlik" in tanımlanması da en az bilincin tanımlanması kadar zordur. Basit bir "benlik" benim" ifadesinin ötesinde bir kavramlaşmadır. Alan Watts gibi –Doğu felsefesinden etkilendiği– kimi kuramcılar "benlik" diye bir ruhsal aygıtın varlığını dahi yadsırlar (Watts 1997). Heinz Kohut, psikanalitik modelin "benlik" kavramını, giderek "Kendilik Psikolojisi" kuramının dışına itmiştir.¹⁰ "Kendilik" kavramı, günümüz psikoloji kuramlarında merkezi rol oynamaktadır. Özellikle "Kendilik Psikolojisi" öğretisinin "kendilik" tanımı, ortodoks psikanalitik öğretinin ruhsal bölünmelerini lağvedecek tarzda bütün öznde içkindir.¹¹

Benliği apayrı bir ruhsal aygıt olarak tanımlama gayresindekilerin "benlik" niyetine ele aldıkları ruhsal kurum, benlik değil, ancak onun işlevselliğinde rol oynayan, benliği taşıyan/anlatımlardan kendilik imgeleridir. Bu çalışmada kullandığımız "benlik" kavramı, Analitik Psikoloji (Jung), Ben Psikolojisi (Hartmann), Kendilik Psikolojisi (Kohut), Nesne İlişkileri (Kernberg) kuramlarının yaklaşımlarına eşit

uzaklıkta bir "orta" noktada yer almaktadır. Ele alış şeklimize aşağıda değinilecektir.

*

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

Psikososyal açıdan, sağlıklı/"normal" olarak nitelendirilebileceğimiz ortalama insanın benliğini taşıyan/dolduran/anlamlandırın imgeler birbirleriyle "anamlı" bağlantılar içinde ve görece uyumlu nitelikler sayesinde "bütün ve sürekli kendilik kompleksi" olarak yaşanırlar. Kendiliğe ait işlevler (ki bunlara ruhsal olanlar kadar bedensel olanlar da dahildir) bir bütün halinde benliğe özgünlüğünü ve biricikliğini verirler. Bu bütünlüğün tutkalı ise yine benliğin bağdaştırıcı/bağlantılayıcı işlevselliğidir.

*

Burada önemli bir terminoloji sorununa değinmek zorundayım. C.G. Jung'un temel kuramını oluşturduğu Analitik (Kompleks) Psikoloji, "kendilik" (*self*) tanımlamasını, ortodoks psikanalitik (S. Freud), Nesne ilişkileri (O. Kernberg) ve Kendilik Psikolojisi (H. 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 de (*idea*) işaret eder; değer yargısı içerir. Diğer analitik yaklaşımlarda ise farklı olarak görüşgübilimsel tanımlama kaygısı söz konusudur. Analitik Psikoloji'nin orjinal metinlerindeki (C.G. Jung, E. Neumann) "ben-bilinci" veya "ben-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 getirir de, kitabın ilerleyen bölümlerinde "bilinç" kavramını bu şekilde kullanacağım: *Bilinçlilik*, benlik örgütlenmesinin bir işlevidir; üstlenilen kendilik ve nesne tasarımlarının, nesne ilişkileri içinde ayırdında olunması 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, duyuşal bileşenleriyle öznenin karşılaştığı yeni nesnelerle-ilişkisini, örnekse-meli ve nedensel koşutluklarıyla belirler. Bu kalıpların zaman içinde, daha doğruşu yaşantılar paralelinde değişimlere uğradığından söz edilebilir; ancak bütün değişimler nihayetinde "ilksel" nesne ilişkile-rinin üzerine sıvıyan tortular ya da irili ufaklı yontulardır.

C.G. Jung'ın dünyanın, dış dünyada da var olan nesnelerin ilksel baskılarıyla şekillendiğini varsayar. Biyoloji ve psikolojinin karşılaştığı bir alana ait bu ilksel baskılar yani "arketip"ler ortak bilinçliliğine ait enerji kaynaklarıdır; kendi başlarına bilinemezler: Kişinin bilinçli deneyimi, arketipe özgü içeriğini verir (Jacobi 1971, Jung 1931, 1957, 1971, 1990, 1992, Jung ve ark. 1981). Arketipler, etkinlikleri açısından, Nesne ilişkileri Kuramı'nın belkemiğini oluşturan içsel kendilik ve nesne tasarımlarının ilksel, ayrılmamış formlarına koşut düşmektedir (Kernberg 1976, 1984).

Bilinçlilik sabit bir durum değildir; sürekli değişen, gelişen 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 olduğu-na 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 içe-rik ve dinamiklerin anlamının farkında olmanın günlük yaşam için bir istisna olduğu söylenebilir.

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

İKİNCİ BÖLÜM

Bilincin Öyküsü Olarak Mitoloji



Mitolojinin "benlik bilinçliliğinin gelişim serüveni" olarak ele alınması, Deli Durrul Boyu'nu yorumlama modelimiz hakkında ipuçları verecektir. Konumuzla bağlantıların belirlenmeye başlayacağı ilerki sayfalarda tartışma, "benlik bilinçliliği"nin "mitojen" ve "mitolojik" özetiği, 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 ayrımı gözetilerek sembolik yansımalarıyla "Bilincin Gelişim Serüveni"ne eklenilecektir. Bu bölümdeki bilgiler, insanın, varoluşunu şekillendiren etimliliği hakkında anlamlandırma ve yorumlama kolaylığı getireceğini umuyorum.

Mitlerin İşlevi / Mitoloji - Mitojeni

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, anlaşılabilirliği, yani nesneleştirilememesinin getirdiği belirsizlik ve kapalılık, zıtların birikteliğinin gelişki ve çatışması, iç gerçekliğin içerik ve dinamiklerinin dış gerçekliğin nesne ve dinamiklerine yansıtılmasıyla aşılması olur. Sosyal somutlaştırılması, "kullanılabilir" bir dizgeleştirmeye olanak sağlar. "Bütün"ün parçaları görünür hale gelir. Bu açıdan bakıldığında doğaya ait ve doğaüstü güçler, öznenin iç gerçekliğini yenilettiği ve iç dinamiklerini kavramak için kullandığı araçlardır. Yansıtılan içerik ve dinamiklerin yeniden geriye alınması, yani kendiliğe ait iç-

rik ve dinamikler olarak yeniden içselleştirilmesi ve kendilikle bütünleştirilmesi ile bu dış araçlar (semboller), içerikleri boşaldığından işlevlerini kaybederler; mecaz niteliğine bürünürler.

2- Doğrudan etkisine tabi olunan dış gerçekliğin "gizemi" dinamiklerinin "anlamsızlığı" aşılır; daha doğrusu dış gerçekliğe "öznel anlam" kazandırılmış olur. Sel ve deprem felaketlerinin, hasarlık ve ölümün, işlenilen günah ya da suçların bir sonucu olduğu "bilinirse", Tanrı'nın, ruhların gazabı, uygun davranışlar, törenler ya da kurbanlarla önlenbilir/yumuşatılabilir. Bereketli bir avın sonucu stokladığı bolca balığın bozulmasıyla besin zehirlenmesine uğrayan yeri, İmnağın Ruhu'nun kendisini ağgözülüğünden dolayı cezalandırdığını "bilir"; bu davranışın ve sonuçlarının "ilkel" örneklerini soyunun miltelerinde görebilir. Bir sonraki balık avında yalnızca birkaç günlük gereksiniminin gerektirdiği kadar ürünü evine getirir. Bu bağlamda herşeyin birbiriyle ilişkisi, her tutum ve davranışın anlamının olduğu evrensel düzendeki yerini kavramış olur (*eko-mitoloji*). Miltler insana "denenmiş" özel eylemlilik seçenekleri sunar; mit kahramanlarının dünyevi ardılı olarak, *kendisi ve diğerleri* arasındaki ilişkilerin fark edilmesini sağlar.

*

Birincil olan dış gerçeklik ise, yani iç gerçeklik dış gerçekliğin bir yansıması olarak şekilleniyorsa, bu özne eylemliliğinin "yani" 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/elejici de olsa, edilgen konumdaki özne, ikinci basamakta etkin konuma gelir. Önceden kavranılamayan, kavranılabili hale gelmiştir. Bu sav hem iç, hem de dış gerçeklik için söz konusudur. Öznenin nesneler üzerinde hakimiyet başlamıştır. Artık nesneler kullanılabılır olmuştur.

İnsan yaratıcılığını miltlerin oluşumuyla başlatabiliriz. Bilinmenin, bilinin hale gelmesi her zaman paradigmatiktir¹² bir süreçtir (Kuhn 1982). yaratıcılıktır. İnsanlık tarihinin başlangıcını "*mitolojik insan*"ın doğuşuyla paralel görebiliriz. Mitolojik insan, bilinçdışının (doğanın) esaretinden ve kuşatıcılığından çıkmaya başlayan bilinci benliktir.

Mitoloji, kavranılamayanı "kavrama" ve özne-nesne ayırımına he-

nüz izin vermeyen/herşeyi saran bütünlük, benlik dışında kalan öğeleri "nesneleştirme" çabasının ürünüdür. Bu da, "Birincin Gelişim Sürütveni"nden başka bir şey değildir. İnsan hem miltlerin yaratıcısı, yani "mitojenik"tir, hem de nesnesi, yani "mitolojik"tir. İnsan dışında kalan diğer varlıklar (nesneler) "mitolojik" olabilirler, ancak "mitojenik" değildirler. "Özne" sıfatıyla insanı tanımlarken "*mitojenik/mitolojik varlık*" terimini kullanabiliriz. Mitolojinin söylemi antropolojik ve her antropolojik söylem gibi psikolojik ve teolojik bir söylemdir. İnsanın sorduğu en temel soruya, "insan nedir?" sorusuna yanıt arar (Kerényi 1975). "insan nedir?" sorusu kaçınılmaz olarak "insan nereden geldi/nereye gidiyor?" sorusuna götürür. Mitolojinin yanıtları mecazi yanıtlardır; Görünüşübilimi varlıkbilim olarak sunar, ki *varlık-bilin* "insan nedir?" sorusu bağlamında "imkânsız"ın alanıdadır; "insan eylemleri nasıldır?" sorusundan öteye geçemez.

"Mitojenik ve mitolojik olma" benlik bilinçliliğinin hem nedeni, hem de işlevidir. Bu işlev, benlik bilinçliliğinin gelişim süreci içinde yetkinlik kazanmış, güçlenmiştir; asla kaybolmamıştır. Her ne kadar günümüz insanına kabullenilmesi güç gelse de, insan hâlâ *mitolojik/mitojenik insandır* ve öyle kalacaktır. Bilimsel gelişmeler ve "aydınlanma" mitolojinin dışında oluşumlar değildir: Mitolojinin içindedir. Gerçi artık insan yiyen devler, ejderhalar, elinde sihirli değneyle putlar, dünyayı omuzlarında taşıyan Atlas, masallar ve miltlerde, ancak çocuk aklınca ciddiye alınabilecek hayal mahsulleri olarak değerlendirilse ve "insana ait" oluşları gömmezen gelinse de, günümüz insanının zihin modelinde mitolojik figürlerin yerini alan kavramlar, en az öncülleri kadar "mitolojik"tir. Tüm bireysel ve toplumsal yaşam görüşleri, insan ve evren şemaları, bilinmezlik sistini yarmı çabasındaki miltlerdir. Örneğin, benlik, üstbenlik, altbenlik gibi çözümlemeci psikolojinin temel kavramları, öncüllerinin ancak yüksek düzeyde soyutlaştırılmış, netleştirilmiş(!) ardıllardır. Hillman'ın ifadesiyle, "mitoloji antik zamanların psikolojisi, psikoloji ise modern zamanların mitolojisidir" (Hillman 1973). Burada vurgulanması gereken nokta, mitolojinin bir "*meta-mitoloji*"yi de içerdiği, yani yalnızca içeriğini oluşturan miltlerin değil, bu miltlerin nasıl oluşturulduğu ve nasıl oluşturulacağı bilgisini de sunduğudur. Meta-mitoloji, mitojenin kuranlar manzumesidir ve birincin işlevselliğinden (dolayısıyla görün-güsünden) çok, birincin ne/nasıl olduğu (varlık-sallığı) ile ilgilidir.

Birincil Düşünce Sürecinin Yaratıcı Ürünleri Olarak Masallar ve Mitler



Masallar, mitler ve rüyalar aynı kumaştan biçilmiştir. Üçü de bilinç-dışının ürünüdür: İlk ikisi ortak bilinçdışının sekillenmesi, "re-sim"lenmesidir; rüyalar ise ortak bilinçdışından beslenen ilksel kay-nakları ile kişisel bilinçdışının ürünüdür. Psikanalizin öncülerinden Karl Abraham ve Otto Rank, mitleri, "halkların kitle rüyaları/fante-zileri" olarak tanımlar. Campbell'e göre rüya kişiselleştirilmiş mit; mit ise kişisellikten arındırılmış rüyadır. Ancak rüyalarda, rüyayı gö-renin iç çatışma ve eksiklikleri, "Ruh"un sembollerini ve dinamikleri-ni çarpıtır, tahrif ederken, mit kahramanının karşılaştığı sorunlar ve aranan çözümlerin evrensel geçerliliği vardır. Bilinçdışı ürünlerin olayları ve sembolizmi, uyanıklık bilinci için gerçeklikten uzak olgu-lardır. Gündelik mantık dizgelerinde "gerçek"dışı (yani "bilinç"dışı), hatta "saçmalık" olarak değerlendirilebilir de ("Çok şükür rüyaymış!" tesellisi), psikolojik gerçeklikleri mutlak; çünkü etkendirler (Camp-bell 1949, Eliade 1992, Franzke 1985, Fromm 1990, Jacob 1971, Johnson 1992, Jung 1971, Jung ve ark. 1981, Neumann 1974).

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

Bir mitin genel olarak bütün insanlıkla ilişki derecesi, bir düşün özel olarak onu gören bireyle yakınlığı kadardır. Bir düşün onu gören bireye kendisi halk-ında önemli bir gerçeği işaret etmesi gibi, bir mit de bütün insanları ilgilendi-ren önemli bir psikolojik gerçeğin göstergesidir. Gördüğü düşü anımlandı-rabilen kişi öz "kendisi"ni daha iyi tanıır. Bir mitin saklı anlamını kavrayabilen biray de, yaşamın hepimizden yanıt istediği evrensel ve tinsel sorularla ilişki kurar (Johnson 1992).

Rüya benzeri oluşumlar niteliğiyle binyıllardan damıtılarak günü-müze ulaşmış mitler, ortak bilinçdışının bu ustalık ürünü eserleri, te-melde rüyalar gibi ele alınabilir, yorumlanabilirler. Ayrıca, "kişisel rüya" içeriklerinin anlaşılmasına, anlam benzerliği gösteren (analog) "resim"lerle netlik ve derinlik getirebilirler; yorumların desteklenme-sinde ve "rüyanın sahibi"ne ulaşmasında yardımcı olurlar. Bilinçdışı-nın dili "resim dili"dir; her ne kadar sözelleştirilmiş olsa da, mitlerde konuşan, "resim dili"dir. "Kişisel resim"lerin, "ortak resim"lerle netleştiril-mesi ve derinleştirilmesi, C.G. Jung'un, rüya yorumlarında kulan-dığı güçlendirme (*amplifikasyon*) tekniğinin de temelini oluşturur (Ja-cobi 1971, Jung 1971). Bilincin işlevi, gerek birey, gerekse tlr olarak insanın bu resimleri ayırtması, tanımlamasında ve bireysel çekir-dekle bütünleştirmesinde kendini gösterir: Duygu yükü yüksek, kapıp sürükleyen resimlerden, çouksallıktan arınmış, yeni kavramlar için kullanılabilircek tarzda tarafsızlaştırılmış fikirler oluşur (Neumann 1974). Eğer bazı kavramların, fikirlerin sürükleyici niteliğinden söz ediyorsak, nedeni bu kavramların bizi "imge"lerin güçlü çekim alanı-na sokmalarından ileri gelmektedir. 13

"Mitolojik İnsan": Kültürün Mitü/Bireyin Mitü

Mitler, "eski/köhne", henüz "aydınlanma çağı"nı yaşamamış, "rasyo-nelles-e-memiş" insanoğlunun, naif-çocuğu tarzda dünyayı anlama ve kavrama biçimi değildir. "Bilimselliğin, akılcılığın güneşi üzerleri-ne vurunca kaybolacak" yanılsamalar ve saçmalıklardan öte gerçek-likleri ve geçerlilikleri vardır. C.G. Jung'a göre mitler, öyküleştirilmiş "temel varoluş örnekleri", yani evrensel geçerliliğe sahip yaşam ka-lıplarıdır 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 içinde-dir" (Jung 1971). "Kişisel ve evrensel olanı uyumlama tutumu mitolo-jik söylemin temel yöntemidir" (Campbell 1992). Mitlerde, zaman-sallığın ve uzamsallığın ötesinde, varlığı "her dem taze kalan", insana özgü temel eylemler, çatışmalar, dünyayı/varoluşu kavrama ve an-lamlandırma çabaları, resim diliyle ifade edilir. *Mit kahrmanı*, etkek ya da kadın olsun, kendi kişisel, coğrafi ve tarihsel sınırlılığının dışı-na/ötesine çıkmayı başarabilen ve tüm insanlık için genel geçerliliği,

olan duygu, düşünce ve davranış semalarını şahsında yaşayabilen, "evrensel yayabilen birey"dir (Campbell 1949). Mitlerde, "bireysel olan", "evrensel olan"la çakışır. Evrenin ve insanın yaratılış öyküsünde, mitolojik kahramanların maceralarında, "en" bireysel gelişim öyküleri de dile getirilmiş olur. "Mitojen/mitolojik" ataların mitlerin de, birey kendi kökenini bulur. İnsanın soyuluş serüveni, insanın bireyoluş öyküsünde bireysel düzeyde tekrarlanmaktadır (Jung ve ark. 1981, Neumann 1974¹⁴).

Her insan bir mit kahramanıdır. Birey, kendi özgün yaşam yolunda yürürken, kendi bireysel mitini de oluşturur. Ancak özgün bireysel mitini şekillendirirken, mitlerin "zamansız geçmişi"nin kahramanlarının çabalarını, çabalarını, yengi ve yenilgilerini de kendi zaman ve uzamında tekrarlamış olur. Mitoloji kahramanlarının taşıdığı (ve temsil ettiği) bilinç, önce kaosun (mutlak bilinçsizliğin) içinden çıkarak yaratılır, ardından –henüz– gelişimsiz bir çocuk olarak emekleye emekleye anne kucagından ("Ana" Tanrıça veya temsilcilerinden) uzaklaşır, gençliğin gücü, direnci ve "deli"kanlılığıyla ayakları üzerine dikilir. Zorlu süreçlerden –hatta sembolik düzeyde ele alınması gereken ölümlerden– sonra olgunluğun kahramanı niteliğiyle, gençliğin kazanımına dayanarak, kendi hükümlerini kurar, ünsel özdeşimle ölümsüzlüğe kavuşur (Campbell 1978, Jung 1971, Jung ve ark. 1981, Neumann 1974).

Mitolojik olgularda, oluşumu, gelişimi ve serüvenleri anlatılan kahramanın, yani bilincin taşıyıcısı olan öznenin, kendisini ve nesneleri tanımlaması, iki kutup arasında yaklaşıma, uzaklaşma ve "kavrama" denemelerinin sonucu olarak aktarılır. Bu iki kutup, başlangıçta, ki ayrışmamış, karmaşık bütünlükten (*Uroboros*¹⁵) çıkan, bazı özgün nitelikleriyle birbirine zıt görünen *dişil* ve *eril* ilkelilerdir. Soyuluş gelişimindeki karşılıklar, taşıdıkları işlevleriyle anne ve baba; bireyoluş sürecinde ise "doğa" ve "tın"dır.

Mitler: "Yaban"da Güvenilir Kılavuzlar

geceleyin yolların birleştiği yerde
gündüzler ayrılıyor

– Hilmi Yavuz¹⁶Parasus" (Söylen Şiirleri)

Yabancı olmanın anlaşılammaması, kendimizinkinin dışında kalan kültürel oluşumlarla karşılaştığımızda, şaşkınlık ve çaresizlik yaratır. Ancak, bizim gibi olmayanlardaki "insan"ı kendimizi "yabancı" hissetmemiz, gündelik yaşamla ilgili bilincin olgusudur. Öğrenilmiş bir tutumdur. Bir "kurdu"dur. "Tanışıklık" ve "yabancılık", bilincin amaca yönelik eylemli oluşunun oluşturdugu bir ikiliktir. Bilinç, ancak bu ikiliği kullanarak, yolunu bulabilir. "Yabancı", yani "benim/bizim gibi olmayan" tanımlaması, "gibi" sözcüğünü kaldırsak "kendisi olmayan"la çakışmaktadır. "Tanışıklık" ve "yabancılık" ayrımı aslında bir yanlışlamadır. Yabancı olarak kendilik tanımımız dışına atıldığımız şeyler, "ıç-dış", "özne-nesne", "ben-ben olmayan" ayrımlarının henüz yapılmamış, sınırların çizilmemiş, henüz bütünlükten ayrışmamış olduğu dönemlerde, yani bilinçsizliğin/doğanın kucagında iken, bizimle birlikte olan "bütün elemanlar"dır. Ancak bu yanlışlama benlik bilincinin oluşum koşuludur. Tanıma, tanımlama, tanımlanma ve "ilişki" ancak bu ayrımla mümkün olur. Benlik bilincilliği, ancak kendisi olmayan üzerinden kendiliğinin tanımlanmasına ulaşabilir ve –kendisi olmayan– nesnelerle ilişki içinde eylemlerini şekillendirebilir.

Kışkırtıcı ve rahatsız edici olduğunu bilsem de, "yabancı olmanın anlaşıl(a)maması" betimlemesini, "yabancı olmanın anlaşıl(a)mak istenmemesi" şeklinde tercüme etmek istiyorum. Bu isememe tavrı, gerek bilinç, gerekse bilinçdışı düzeyde, kendimle, kendim gibi olımayan arasında uçurumlar çizen "yabancı korkusu"nun (*xenophobia*) oluşum mekanizmasının temelinde yatar. Bilincin gelişimi ve şekillenmesiyle "yabancı" olarak algılananlar, bilincin çıktığı kaynakta henüz iç içedir. Bu bağlamda Tertullianus'a (İ.S. 160-230) atıfta bulunmak istiyorum: "*Hominis sum, nihil humani a me alienum puto*". (İnsanım, insana ait hiçbir şey bana yabancı değildir.)

"Yabancı"yı anlamak için, yabancıların çıktığı kaynağı, yani "yaban"ı tanımak gerektirir. "Yabancı" ayrımı ve tanımını yapan bilinç için "yaban", –gelişkili görünse de– kendi doğum yeri olan bilinçdışından başka bir yer değildir. Orada bütün "ruh"lar birliktedir, hepsi

birbirinin ayırır. 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*." 16

"Yaban"da da kendimizi evimizde hissedebilmemiz konusunda, mitler en önemlilerimizdir. Mitler, insanın/insanlığın mitleridir. Mitolojik alanda yabancıyla, kendimize ait unsurlar olarak karşılaşıyoruz. Bu olanagin farkında olmak, "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.

Elbette her mitin içinde, ait oldukları kültüre özgü motifler, dinamikler, çatışma ve çözümler vardır. Eski Mısır mitolojisinde, dünyanın merkezi/ekseni (*axis mundi*) ve daha pek çok şey yerine geçen seğir ağacı, Orta-Asya'da, şamanın göğe çıktığı merdiven işleviyle kayın ya da çam ağacı olarak karşımıza çıkar.¹⁷ Sina dağı, Olimpos'un, Arafat'ın, Himalayalar'ın, Altaylar'ın değişik toplum ve kültürlerdeki kutsallıklar, 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 Haraberrazai 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 tasvirdir... Filistin'in merkezindeki Gerizim Dağı da şüphesiz aynı merkez olma itibarıyla taşımaktadır, zira ona "yeryüzünün göbeği" (abbur eres) denmiştir... Kozmik dağın zirvesi yalnızca dünyanın en yüksek noktası olmaktan kalmaz; aynı zamanda dünyanın göbeği, Yarattığı'nı başladığı yerdur (Eliade 1994).

Kozmolojinin karşılığı olan insanın yaratılışı, aynı şekilde merkezi 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... Adem'in yaratılışı Cennet de tabii Evrenin Merkezi'dir. Cennet "Yer'in göbeği"ydi ve bir Suriye geleneğine göre "diğer hepsinden daha yüksek bir dağ"ın üzerinde kurulmuştu (Eliade 1992).

Yukarıdaki Eliade alıntılarında görüldüğü gibi her yer (her "insan kozmolojisi") varoluşun merkezindedir. Her insan ve her topluluk bir (ve aynı) merkeze sahiptir. Merkez çevresinde olup bitenler, yani insanlık tarihi, bazı yerel özgünlükler içerse de tek bir eksen çevresinde gelişir: insanın (bilincin) gelişimi. Bir Bantu yerlisinin, bir Eski-mo'dan farkı, aynı merkezi kendi yaşam koşullarında oluşturmaktan başka bir şey değildir. Zamansal ve uzamsal değişimler (örn. göçler), her zaman "merkez"i de beraberinde taşımıştır. Türk toplulukları ya yıldırları coğrafyada varoluşlarını tanımlarken, kendi merkezlerini evrenin merkezi niteliğiyle yeniden bulmuşlardır:

Dikeyiğin 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 elsanelerinde önemli bir rol oynamıştır...

[Türkler] göçleri sırasında, genellikle yeni bir düzene sokmak suretiyle, yerel gelenekleri kendi adlarına düzenleyerek veya selefleri tarafından daha önceden değerdendirilmiş yerlere dikkatlerini odaklaştırmak suretiyle, eski yaşıdıkları yerlere yakın yörelerdeki görünmezi, başka yüksek yerlere nakledecektir. İşte bu şekilde Batı Anadolu'da, tekrar Kaz Dağı şeklinde adlandırılan İda Dağı'na şaman görüntüsünde ve bir kadın kılığı içinde, Paris'in yargısı ile ilgili Eski Yunan kalmırları, Hristiyan azizlerini ve bizzat Peygamberin çok sevdiği kızı Fatıma'nın kızı Sar Kız veya 'Sarışın Kız'ı yücelten, gizemli bir müslüman hava karıştırılmıştır...

Anadolu'daki dağlarla ilgili bu kültür içinde sadece Orta Asya geleneklerinin yer almadığı muhakkaktır; ancak Orta Asya geleneklerinin etkisi de hiçbir şekilde yadsınmaz. Bu kültür Dede Korkut'da görüldüğü gibi, Türklerin ilk islamlaşma aşarlarında kendini belli etmektedir. Bu, bir müslüman ortamda hiç rastlanmayacak bir şekilde, su, ağaç ve dağdan oluşan gerçek ilâhi bir üçlüdür. Ağaçlara yapılan yakarmalar arasında, ismi Kaz Dağı'nın ismini hatırlatan ... Kazlıg Dağı'na yapılan yakanışı 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).

Benzer işlevlerin taşıyıcısı ve uygulayıcısı olan, C.G. Jung'un kuramında "arketip" olarak tanımlanan, birey ötesi anlamlılığın taşıyıcısı olan bu nesnelerin (sembollerin) etkinliği ve "gerçek"liği aynı zamanda kültürler ötesidir (Campbell 1992, Jacobi 1971, Johnson 1992, Neumann 1974).

Mitlerde İki Boyutlu Eylemlilik Planı Tasarımı

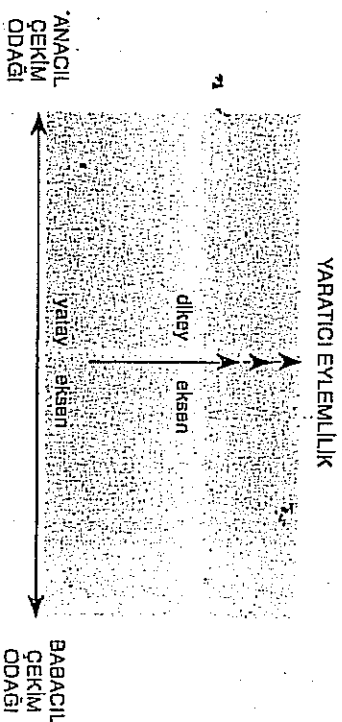
Mit kahramanlarının, bilinçli algılamaya oldukça karmaşık ve anlaşılması güç, bazen şaşırtıcı gelebilen serüvenlerinde, indirgemeci bir yaklaşımın iki boyutlu bir eylemlilik planı çizilebilir. Kahraman (özne bilinci) "zamanın başlangıcında" henüz yoktur, zira kendisini, bir özne niteliğiyle tanımlayamaz;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

Özne bilincinin ilk gelişim-ayrışım aşamaları, kendisini saran ve herşeyi 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 isim koyabilen birimin sıfatıdır). Çocuğun gelişim sürecinde, bu eylemlilik anneden uzaklaşma ve babaya yaklaşıma koşuttur. Anne-çocuk birliği (herşeyi kapsayan bütün) dışındaki bir üçüncü çekim merkeziyle ilişki, çocuğun (mit kahramanının) annesiyle (içinden çıktığı bütüne) ilişkisini tanımlamasına da yardımcı olur. Bütünden kendisini soyutlayabilen birim, bu soyutlamanın farkında olduğu ve ilişkiyi tanımlayabildiği ölçüde "özne" olarak tanımlanmaya hak kazanmıştır; bilinç, bilinçdışının mutlak egemenliğinden sıyrılmıştır: *Bireyin "rühisal" dağılımı gerçekleşmiştir. Yeni tanımlamalar, erişilen bu bilinçlilik konumundan çıkarak gerçekleşecek, her tanımlama bilinci biraz daha ileriye götürecektir. Özgüleştirilecek/özgünlüştürecekler.* Gerçi yaşam enerjisinin ve bireyin çıkış kaynağı olan ayrışmamış bütüne zaman zaman geri dönüşler olacaktır. Ancak bu geri dönüşler -bireyselliğin ve dolayısıyla özneliliğin yitirildiği ya da zayıfladığı patolojik gelişimler dışında- özneliliğin/bireyselliğin (uzun süreli ve/veya) kaybı olmadan gerçekleşir.

"Yaratıcı sığırama" olarak tanımlayacağımız "yeni" ve eski sisteme yabancılaştırıcı gelişmeler, bilincin "yeni nesne"lerle karşılaşmasıyla, "yeni nesne ilişkileri"ne girmesiyle mümkündür. Bilinç için "yeni olan", henüz bilinçli kavrayışın dışında olmalıdır. Bilinçdışı materyalin, bilinç tarafından işlenmesi (bireysel ve ortak) bilince çıkarılması ise, yaratıcılığın ta kendisidir.

Aşağıda ele alacağımız eylemlilik planının, bireysel "mit" bağla-

munda "benlik eylemliliği" şemalarına da uyarlanabileceği açıktır. İki boyutlu bir grafik içinde ele aldığımızda, yatay ve dikey iki eksen den söz edebiliriz:



Şekil 2: Benlik bilincinin eylemlilik alanı

Yatay ekseninde iki temel vektörün ayrıntı söz konusudur:

1) ANACILLIK ("MATRİPOTALİTE"): Anneye ("doğru"ya) yönelik eylemlilik [= ana yönelimlilik]

2) BABACILLIK ("PATRİPOTALİTE"): Babaya ("ünset"e) yönelik eylemlilik [= baba yönelimlilik]

Bu nesne yönelimli temel eylemlilik vektörleri, zıt yönelimli iki vektörün daha varlığına işaret eder: Bu vektörler, nesneden (nesne ilişkisinden) kaçış betimleyiciler:

3) ANAKAÇLIK ("MATRİFUGALİTE"): Anneden (doğudan) kaçış eylemliliği [= anneden uzaklaşma]

4) BABAKAÇLIK ("PATRİFUGALİTE"): Babadan (ünsetten) kaçış eylemliliği [= babadan uzaklaşma]

Ana-ve babacılık ile ana- ve babakaçık duruş kavramları değişilirdir. Vektör olarak tanımlanmaları bir eylemin taşıyıcısı olduklarını belli etmektedir: Bu terimlerin işaret ettiği, rühisal dinamikler ve bilincin taşıyıcısı olan benliğin eylemlilik şemalarıdır.

"Anne"nin ve "baba"nın, dolayısıyla kadın ve erkeğin mitolojide, ya da genel olarak bilincin dışı oluşumlarda hangi sembolik anlamları yüklediğini bilmek, yukarıda sunduğum kavramların boyutlarını basit bir ana-baba arası güç-gelden daha ötele, tüm insan varlığına genişletecektir.

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

Anacıl eylemlilik, annenin ve doğanın (dişil ilkenin) olumlu yaşamı olan özelliklerini arama motifini yansıtır. Bu olumlu beklentiler, henüz kendi varoluş ve bütünlüğünün sorumluluk ve yükünü taşıma noktasına gelmemiş çocuğun annesinden beklentileridir. 18 Koruma, kollama, taşıma, esirgeme, sarma, ısıtma, besleme, yatıştırma ve uyutma, Winnicott'un tabiriyle "yeterince-iyi-annelik" (*good-enough-mothering*) özellikleridir (Winnicott 1965). *Anacıl eylemlilik en yoğun şekilde, bilinçliliğin getirdiği acıların, bilincin kazanımlarını -en azından en çoğuna- feda ederek, giderilmesi amacıyla anne kucığına sokulmaktır. Bu gereksinim yaşam boyunca kaybolmaz: her insanın içinde, yorulduğunda/zedelendiğinde annesince kucaklanmak isteyen bir çocuk vardır. Doğduğu yerden uzaklaşan bilinç, varlığını sürdürürebilmek için, göbek bağına takip ederek arasıra geriye dönmek, yaşam enerjisinin kaynağına uzanmak zorundadır. Ancak anne-işlevleri psikososyal gelişim sürecinde geniş bir ilişkiler ağına dağıtıldığından mutlaklığı törpülenir, "edilgen/çaresiz/bekleyen çocuk", "efken/aramayan-bulan/yapan erişkin" e bürür.*

Anakaç eylemlilik, yutan, sıkın, hapseden, parçalayan, eriten (rahmine genişin geriye tikan, çocuklaştıran) anneden, bilinci söndüren bilinedişindan, dürtülerden, yoğun duygu ve coşkulardan kaçma/uzaklaşma eylemliliğidir.

Babacıl eylemlilik bireyin içinde yaşadığı topluluğun taşıdığı ve fertlerine sunduğu "ortak bilinç" doğrultusunda mevcut "İğos ve nömos"u özümseme yolunda hareketi içerir. *Bireyselleşmenin çekici* ögesidir. Anne-çocuk ikili birliğinden ayrılarak bireyselleşme yolunda ilerleyen çocuk-bilinç için bu öge, eril ilkenin temsilcisi babanın şahsında somutlaşır. Bu tür eylemlilikte aile bazında baba, toplum bazında

* İlerki sayfalarda okuyucularınızı değerlendirdikten göz önünde tutulması gereken bir konuda çok önemli olduğumu düşündüğüm bir uyarıda bulunmak istiyorum: Eril ilke erkeğin, dişil ilke ise kadının tekelinde değildir. Çok sık yapılan bir hata, sembolik, sembolün anlamının; nesnenin işlevinin birebir eşlik içinde olduğunun farzedilmesidir. Sonuç her zaman, ilişkilerin tahriki, ilişki nesnelerinin iftali ("ifral", aldatma, ayartma, kandırma, baştan çıkarma) ya da tabakkümü olacaktır. Bu tehlike hem bireysel psikolojik alanda, hem de ilişkilerarası/sosyal ilişkiler için mevcuttur.

da ise "ortak bilinç" temsilcileri, otoriter, otoriter, ancak bireyselliği güçlendirci ve koruyucu yanlarıyla destek elemanı ve özdeşim figürü rolünü dedirler. Özendiricilikleri vardır.

Babakaç eylemlilik korkunç/ürkünç, katı, cezalandırıcı, kısıtlayıcı, dolayısıyla bireyselliği belli bir kalıp içinde hapsedici, ketleyici babadan, özgünlüğe/özgürlüğe/kendi başına/taahhümlü ortak bilinçten uzaklaşmadır.

*

Bilincin oluşumu/gelişimi "dişil" kökenden "eril" amaca doğru bir eylemlilik şeması içinde yaratıcı sıçramaların bireysel ve ortak bilinci oluşturuca/zenginleştirici ivmelerine koşut bir süreçtir. Dikey eksenle gerçekleşen eylem modu olarak "yaratıcı sıçrama" ileri bölümünün konusu olarak, ayrıntısıyla irdelenecektir.

Eril Bilinç / Dişil Bilinç *"Ben"lik Bilinci / "Biz"lik Bilinci*

Bu çalışmada "bilinç" olarak ele aldığımız şey, "benlik bilinçliliği"dir; bireyselliğin nedeği olan ayrıştırıcı, çözümlemeci, tanımlayıcı bilinçtir ve eril ilkenin işlevsellik alanıdır. *Dişil ilke'nin, eril bilinç* açısından "bilinçli olmayan" şeklinde nitelendirilmesi, eril ilkeye atfedilen bir özellik olarak "benlik bilinçliliği'nin bakış açısıdır. "Benlik bilinçliliği" tek bilinçlilik türü değildir. Dişil ilkenin birbirinden çok farklı öğeleri birleştirici, bağlayıcı, bütünlleştirici, "eros"ta simgeleyebileceğimiz, "biz bilinçliliği" olarak adlandırabileceğimiz özelliklerine kısaca değinilecektir. Ancak ele aldığımız konu, "benlik bilinçliliği" çevresinde işlenecektir. Son bölümde bazı mecazlarla gösterileceği gibi "Salt Mutlak Bilinç" her iki bilinçlilik türünü de kapsar; daha doğrusu her türü ayrıntı ile özetler.

Her erkek çocuk ilk önce "oğul"dur; yani kendi başına bir tanımlama yapamayacağı dönemde, ilk(sel) ilişkisiyle (öncelikle annesyle) bağlantılı bir tanımlaştır. Oğul'un "bireyselleşmesi", yani "erkek"leşmesi, bilinçli-bilinç ayrımından ve benlik bilincinin gelişmesinden geçtiği için, "benlik" ve "bilinç" kavramları doğal olarak oğul/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 "ay-

ni "İlktan çıkması ile mümkündür. Benzer durum bilinçsizden çıkan bilinç, "biz" ilktan çıkan "benlik" için de geçerlidir. Bu koşulluğun anlamı şudur: Erkek çocuk kendini, bilinç ile ve sosyokültürel ortamın sunduğu erkek rolü ile özdeşleştirir. En yakın erkek özdeşim figürü olan baba, bilincin güçlü tasıyıcısı olarak, zayıf çocuk-benliğe yol gösterir. Mitolojinin "kahraman" karakteri, "erkek" (Babal/kral) olmak için yurdunu (ve ana kraliçeyi) terk eden, bütünüyle canavarların, kazandı-ğı savaşların zafer gururuna (ve tabii elde ettiği ganimetle, ki bu ganimete kendi dişil yanını temsil eden prenses figürü de dahildir) kendi "bilinç" hükümlerini kuran "oğul prens" tir (Neumann 1974, 1975).

Kız çocuk için -anneyle olan- ilk(SEL) ilişki, erkek çocuktakinden çok farklı anlam ve etkililiktir. Gerçi bilinç gelişimi, oğul'un bilinç gelişimi gibi "ana bütün"den ayrışma ve bireyleşme ile, yani "eril" (1) eylemlilikle birliktedir. Ancak kız çocuğun yolu, oğulun "kendisini bulmak (daha doğrusu oluşturmak)" için yürümek zorunda kaldığı merkeze (dışarı doğru) yol-kadın-merkeze-geçildir. 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 bağlanışında uyarlamalar elbette "eril bilincin dişil seyrini" çerçevesinde yapılacaktır; ancak bütünüyle farklılaşma gerekmecektir. Kadın bireyselliği ve ilk(SEL) ilişki bir-biryle çatışmaz. Erkek çocuğun benzer durumdaki yaşantısı ise boğucu bir "hadım edilme" yaşantısıdır. Erkekliği, dişilin içinde hapsedilmiş, "erkek olma" yönündeki açılımı kethlenmiştir (Neumann 1975).

Gerek ilksel (bilinç-siz) ilişkinin -bilinç düzeyinde de olsa- deva-mu, gerekse kadınlığın âdet görme, doğum gibi fizyolojik özellikleriyle, "dişil ilkenin bilinci" bilinçsizine ve doğaya çok yakın, güçlerine çok açık bir nitelik gösterecektir. Bunun bir anlamı da kadının, hem doğanın gizemini daha iyi tanınması, hem de onun sürükleyiciliğine si-nur koymasının zorluğudur. Toprağa bağlı kadın bütünüyle "ruh"laşa-maz: Dişil bilincin havalanması zordur; doğasına aykırı ve olumsuz yönde yabancılaştırıcıdır. (C.G. Jung bu aykırı gelişimi "Animus tu-tulması" olarak tanımlar.)

Anneyle olumlu bir ilişki, psikolojik olarak "anne" olabilmem, yani dişil yaratıcılığın doğal prototipinin ön koşulu. Zaten "doğur-ma" aşamasına gelen kadının kendisi, artık ilksel ilişkinin "doğal" ta-sıyıcısı, 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, kendisiyle ba-bası arasında kurma çabasıyla birliktedir. Zira özdeşim, salt özdeşim nesnesinin "kendi başına" nitelikleriyle olmaz; onun ilişki modelleri-ne öykünmeyi de içerir. Dolayısıyla babayla olan ilişkinin "bilinç-lendirici" işlevselliği gündeme gelmiş olur: Baba ve babanın temsil ettiği eril ilke, kız çocuğun anneye ilişkisinin "ilksel" gelişmiş dü-zeyde kalmasını engelleyen, emniyet faktörüdür. Babayla ilişki, buğ-lanma yoluyla bireyleşmeyi (eril bilinç gelişimini) sağlar. Özetle, er-kekte "eril bilinç" gelişiminin yolu ayrışma ve farklılaşmadan geç-ken, kadında "dişil bilinç" lenmenin ön koşulu bağlanma ve birlikteli-ktir. Erkek çocukta babayla ilişki hem özdeşimi, hem de anneye olan ilişkideki rekabet nedeniyle çatışmayı içerir. Özdeşim bilincin/ bireyselliğin gelişimi yönünde, yani ileriye doğru eylemliliğe dayı-nak verirken, anneye geri dönme fantazisini içeren rekabet ilişkisi, babanın bu konudaki olumsuzlayıcı tutumu ve özdeşim olanağı sun-ması nedeniyle geride (dişil ilkeye) doğru gelimi engelliyicidir. Kız çocukta, anneye özdeşimini içerdiği ruhsal gerileme riski, onunla ba-ba için rekabet ve dolayısıyla babayla ilişkiye sarılmaması, "bi-linç"lenme, bireyselleşme sürecine ileriye doğru ivme kazandırır. Di-şil için bilinçlendirici/"kurtarıcı" nitelikteki "eril", ilksel ilişkiden di-sarı çıkmaya yardımcı olur. Masal ve mitlerde, bakire genç kız/ prensesi, canavarın pençesinden kurtaran kahraman prens bu sürecin aktörüdür. Prens prensesi, yengisiyle hak ettiği kendi eril hü-kümlerine gütürür. Kadının ilerleyen "bilinç"lenme sürecinde, diş-güç olarak yaşanan erilin (Animus; C.G. Jung) aslında kişinin kend-i-sine ait olup erkek öğelere yansıtıldığının fark edilmesi ve yansıtıla-nın geri alınarak kendilikte bütünleştirilmesi, eril dış güçlere karşı öz-gürleşmeye ve özerkleşmeye olanak sağlar. Bu kazanım, C.G. Jung'un tanımladığı "Bireyleşme" (*Individuation*) sürecinde çok önemli bir aşamadır (Animus'un entegrasyonu; Jacobi 1971, Jung 1990, 1992, Jung ve ark. 1981, Neumann 1975).

*

Erkeğin kaderi, var olmak için bilinçlenmeyi; oğul'un ilk(SEL) ilişki-den ve genel olarak dişil ilkeden farklılığını vurgulamasını gerektiri-ken, *kadının kaderi*, ilk(SEL) ilişki nesnesiyle özdeşimi ve eril ilkenin

taşıyıcısı baba/eş/oğulla ilişkiyi içerir. Erkeklerde benliğin bilinçle özdeşimi daha ağırlıktadır (ve bu yalnızca erkek egemen sosyokültürel rol kalıplarının zorlamasıyla gelişen bir "erkek-kültür" sapırması değildir). Ayrışmayı vurgulaması nedeniyle, bütünden kopma, ilksel ilişki-
nin geri plana, bilinçdışına itilmesi tehlikesi büyüktür. Kadın bilinci-
nin her zaman ilişkiyi, yani "biz" ön planda 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 celişkiyi barındırdığını gösterir: Eril bilinç yaklaşıken uzaklaşır. Sözsüz, tanımlamasız, ayrışmasız birlikteliğin savunucusu *dişil bilinç* ise her zaman bağlantıyı vurgular. Ancak dişil bilinçin ilişki şemasının da bir tehlikesi vardır: Bireyselliğin törpülenmesi, sınırların silinmesi ve ben-bilincinin sönməsi (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 olurdu"

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

Amaçsız olsa idim - ne olurdu?"

"Bu benim ölümlüm olurdu," der amaç.

Çıkış gültümser: "Eee, yaşam böyle işte, birader."

- Ödön von Horváth

Bilinci "eril ilke"ye atfetmemiz, "(bilinçli) benlik" kavramının salt ayrışmadan, "dişil-ilke"den uzaklaşmadan geçtiğini vurgular. Oysa her birim, ancak ilişki ağının bütünü gözetildiğinde, hakıyla tanımlanabilir. "Eril" doğrultuda uzaklaşan bilincin, kendini kökenine, doğurgan "dişil" bilinçdışına göre tanımladığı, sınırlarını içinden çıktığı anamerkeze göre çizdiği göz ardı edilemez.

Bilinç iki yönlü bir büyüktür: Hem anacıl hem de babacıdır. Hem ayrıştığı bütüne/kökene, hem de yürüdüğü uzaklara/hedefe yö-

nelik, iki-üçlü 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 eyleme gereksinir. Bu eylem ise ana merkez çıkışı, dışarı açılımlı eril bilinçtir; "yaratıcı zihinlerin yaratıcı anlamı"nda "yaratıcı sıçrama"nın, var olan ortak bilince uyum çabası için-de ise babacıl eylemliliğin bilincidir.

Dişil ilkenin savunduğu "biz bilinci", kendisini "biz"e göre tanımlayan, "biz"e karşı sınırlayan "ben-bilinci" ortaya çıkmadan oluşmaz. Zira bilincellik "ilişki"yi gerektirir. İlişkinin ön koşulu ise farklı iki birimin, yani birbirini "kendinden ayrı" olarak tanımlayan karşı-hatı bilincelliğin varlığıdır.

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

Bilinçdışı-Bilinç Karşılığı

Bilincin oluşumunu, gerek bireysel, gerekse kültürel/bireysel ötesi düzlemlerde, "anakaş" ve "babacıl" bir vektör boyunca takip edebiliriz.

"Asıl" olanın, aynı zamanda "bütün" olduğunu; herşeyin, henüz tomurculanmamış bilincin ve kendilik farkındalığının, dolayısıyla "birey-oluş"un sekillenmemiş çelirdeklerini taşıyan "ana bütün"ün (ayrışmamış haliyle "dişil ilke") herşey olduğunu göz önünde tutarsak, başlatılacak ve sürdürülecek her türlü eylemin, bu ana bütün içinde gerçekleştiğini; bir ikinci öge olarak "eril ilke"nin "dişil ilke" karşısına -bir zıt kutup olarak- konulmasının yapılmadan öteye gide-meyeceğini düşünebiliriz. Bu monolitik varsayım, insanlık tarihinin, öncesi var olan ana(lar) ve sonradan -bilincin oluşumu ile- gelişen çocukları (oğulları) arasındaki ilişkinin tarihi olduğu ve herşeyin ana bütün içinde gerçekleştiği çıkarsamasına götürür. Ancak bilinç binyıl-

lar içinde bir mucizeyi gerçekleştirmiş, "olmayan" bir alanda kendisini var etmiş, ana bütünden uzaklaşabilmiş ve onu tanımlayabilmiştir. Bu tanımlama hiçbir zaman "tam" olmayacaktır. Ana Tanrıca, dünyevi oğluna "peçemi hiçbir zaman kaldıramayacaksın," der (Campbell 1992).

Tarih, "fiziksel zaman modeli"nin uyarlamasıdır. Bu model doğanın "döngüsel zaman modeli"nden çok farklıdır. Doğada herşey doğar, gelişir, ölür ve yeniden doğar. İlkbaharda canlanan doğa, bir sonraki baharda yeniden canlanmak üzere sonbaharda ölümlü yaşar. Bu döngü hep tekrarlanacaktır. Döngüsel zaman modelinin belirleyici olduğu dönem insan için tarih öncesidir. "Tarih"ten söz edebilmemiz için koşulu, doğanın döngüselliklerinden uzaklaşmış, kendini başı (ve sonu) olan bir çizgi (ya da belirli bir eksen etrafında spiral) üzerinde, gelecekte "tanımlayıcı bilinç"i'nin varlığıdır. Tarih her zaman "bilinçli tarih" ve "bilinçli tarih"dir. Bilinç öncesi (bilinçsiz) ve tarih öncesi olayların irdelemesini yapan da bilinçtir. Yani bilinçsiz ve tarih dışı, bilinç tarafından bu nitelikleriyle bile tanımlandığı anda bilince ve tarihe dahil olmuştur.

Başlangıçta güdültü olan bilinç, kendi "tarih"i içinde, ana bütünden ayrılmış ve en az onun kadar güçlü bir çekim alanı oluşturabilmiştir. Bu gelişim, gerek tekancılı (ve ünse) dinlerin oluşumunda, gerekse bilimsel-teknolojik ilerlemelerde, yani (dış) doğanın, (eril) bilincin denetimine alınması süreçlerinde yansımaları bulmuştur (Campbell 1992, Jaspers 1949, Kovel 1994, Lloyd 1996, Neumann 1974).

Erken dönemler için bilinç dışından söz etmek bir tanımlama hatasıdır, zira dışından söz edebileceğimiz bir bilinç oluşumu henüz yoktur. Doğrusu "bilinç(i) olmayan" şeklinde bir adlandırmadır. * (Bu adlandırmaya geriye döndük bir yorumu içerir.)

Bilincin "bilinç(i) 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 "bir" in şekillenme süreci, doğaya rağmen ve doğaya karşı bir eserin oluşumunu yaratır ("opus contra naturam").

Bilincin bilinçli olmayandan ayrışması ve ondan gelebilecek, bi-

* Özet'in "Unbewusstseins" (Alm.) ya da "unconscious" (İng.) yerine kullandığı "yok-bilinç" sözcüğü, buradaki "bilinç(i) olmayan" anlamında, dilimize yerleşmiş "bilinçsiz" ya da "bilinçsiz" terimlerinden daha uygun bir kavramdır (Özcek 1965).

İnci söndürme/yutma potansiyeli içeren tehlikelere karşı duvarlar (savunma düzenekleri) oluşturmaları ve bilinçsiz içeriklere karşı denetimi elinde tutma çabası, özellikle bilincin yeterince güçlü olmadığı erken dönemlerde zorlayıcı bir baskılama ve kısıtlamaya götürmüştür. Yani bilincin bilinçsizliğine (doğaya) "kör" tahakkümü söz konusu olmuştur. Ancak varlığını sürdürmeyeceği konusunda yeterince güvendi ve açılımlarında kellenmemiş bir bilinç, hem tehlikeyi hem de zenginleştirici yanlarıyla yaşamın kaynağı olan bilinçsiz ve doğa ile çekimden ilişkisi geçebilir. Bunun için hem güçlü bir bireysellik, hem de bireysellik taşıyan, destekleyen, vâzeden güçlü bir sosyokültürel bağ, yani ortak bilinç gerekliliği vardır. Bu bağlantının, bireyi bilinçli varlığının tehlikeye girdiği anlarda, düşüştü derinliklerden çekip çıkarabilecek ve yeniden ayakları üzerinde durmasını destekleyebilecek kadar sağlam bir taşıyıcı ve sağaltıcı işlevinin olması gerekir.

Günümüz "modernite"sinde bilincin, bilinçsiz ve doğaya karşı kendini bütünüyle güvendi ve güçlü hissetmesi, onun elinde tuttuğu denetim mekanizmalarının sağlamlığına bağlı görülmektedir. Bu denetim mekanizmaları bireyin ağasının kaymasını engellerken, kuyulunda ayağa kalkabilmesine de bir ölçüde katkıda bulunmaktadırlar. Ancak bu işlevlerin aynı zamanda bir baskı aracı olmaları, bastırılan ve reddedilenin "yabancı" ve "düşman" niteliğine bütününe neden olmaktadır; sürekli uyanıklığı gerektiren bir "düşük yoğunlukta alarm" halinde ancak kalıplaşmış kurallar ve yasaklar manzumesi yardımıyla farkındalıktan kaçırılmasına götürmektedir. Sonuç, bilinçli bireyselliğin amaçladığının çok uzığında bir "kalıp insan", Heidegger'in tabiriyle "şey insan" (*man*) sıradanlığıdır.

Bireylegememiş "şey insan"ın, çalkantılı dönemlerde kimlik kur-gasasından ya da kendisini tanımlamaya zorlayan dış baskılardan kurtulmak için sığınacağı örtü şekilliliklerdir. Şekillilik, yani bazı ortak inanç ve ritüellerin özümsemeden uygulanması, zayıf bireyselliği, güçlü, ama kat ortak kalıplar altında sakladığından tehlikelidir: "Şey insan"ın kolaylıkla "sürü insan" haline gelmesine ve bilinçsizinin zayıf bilinci sürtüklemesine zemin hazırlar. Bu "fanatizm"dir. Fanatizm, yaratıcılıktan uzak, yıkıcılığında ise olabildiğince inancılı/fanatıdır. Fanatizmin o kendine güvenli, kat 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). Ki "zamanı yaşayan ve taşıyan"lar, tarihi oluşturan ve yazanlar, bilinçliliğinin/yaratıcılığının farkındalığını yitirmeyen, sorumluluğundan kaçmayan bu yaratıcı zihinlerdir (Maslow 1970, 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 ümididir 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

"Çocuk" için ilk(sel) olan "anne"dir. Her erişkin bir zamanlar çocuktu; ve her çocuk gibi bir anadan doğma idi. Çocuğun ilk ve en önemli ilişkisi nesnesi, göbek bağı ile bağlantıda olduğu, rahminde aylarca vücudunu/kanını ve bütün yaşantılarını paylaştığı annedir. Başlangıçta varolan "ikili birlik" gelişimin ileri basamaklarında ayrışır; çocuk, anneden farklı ve "nevi şahsına münhasır" özgün bir "birey" olarak sınırlarını çizer.

Çocuğun anneden ayrılması/ayrışması, bilincin/bireyin onu saran doğadan, bilinc dışından ayrışması, çıktığı ayrışmamış bütünden farklılaşması ve farklılığını tanımlamasıyla birliktedir. Çocuk anneden ayrı bir birey olma farkındalığını geliştirir, bütüne karşı kendi sınırlarını pekiştirirken gereksinim duyduğu örneği bulabileceği en yakınındaki insan babasıdır. Baba her zaman ulaşılabilirliği ile yakın; anneye birlikteliği-nedeniyle tanıdık ve güvenilir, hem de anneden ayrı, bağımsız ve güçlü olması nedeniyle ideal bir çekim gücü, uygun bir özdeşim nesnesidir. Eril ilkenin temsilcisi olan baba, dişil ilkenin temsilcisi olan anneye karşı kutup oluşturur; upkı bilincin, içinden çıktığı bilinçdışı ve doğaya karşı kendi özerkliğini, özgünlüğünü savunduğu gibi...

*

O.F. Kernberg'in önde gelen temsilcileri arasında yer aldığı 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 varsayımından yola çıkar. 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 biraraya getirilerek bütünleştirilmesi (Kernberg 1976).

Bu iki aşamada yetersiz kalma bireyi psikoz gelişimine yatkın duruma getirmekteyken, nevroitik ya da sağlıklı ("normal nevroitik") kişiler her iki aşamayı da önemli zedelenmelere uğramadan geçmişlerdir. Kendilik ve nesne tasarımları ayrıştırılmış; ancak Mahler'in (1971, 1972, 1974) tanımladığı "ayrışma-bireyleşme" (*separation-individuation*) sürecinin "yeniden yaklaşıma" (*reapproachment*) alt aşamasında takılma sonucu, kendilik ve nesne tasarımlarının zıt değerli olanları-duygusal yükleriyle birlikte-biraraya getirilerek bütünleştirilememişse "sınır" (*borderline*) bozukluklarla karşılaşırız (Kernberg 1967, 1976, 1984, Mahler 1971, Saydam 1990a).

Yenidoğanda, başlangıçtaki ayrışmamış bütünden, 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 birliktedir. "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 çabasını oluşturmaktadır, kaosa ve belirsizliğe iyi-kötü bir düzen getirme çabasını göstermektedir (Kernberg 1976, 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 gelişme-

miş olduğu 18-36. aylar arasında özgeçen olan bu iyi ve kötü nesne ilişkilerinin ayrı tutulması, sınır kişilik bozukluğu gösteren kişilerde daha ileri dönemlerde de, olumlu (libidinal yatırılmış) içselleştirilmeler geçirilmesinde oluşan benlik geçirdeklerini, olumsuz (agresif yatırılmış) olanların yıkıcılığından korunmaya yönelik bir ilkel savunma düzeni şeklinde devam etmektedir. "Yarma"nın amacı, libidinal (iyi) ve agresif (kötü) yatırılmış kendilik ve nesne tasarımlarının bir araya getirilmesinin, aşırı yıkıcılık/saldirganlık nedeniyle, kötü nesnelerin iyileri tehdit ve tahrip olasılığının doğuracağı yoğun/yağın kaygıdan kaçınmadır. Bu tip birbirinden ayrı yaşanan benlik durumları, bozukluğun, benliğin (ego) altbenlikten (id) bastırma engeliyle ayrılmadığı ilkel bir benlik-altbenlik birikiminde olduğuyla işaret eder. Aynı zamanda ilkel üstbenlik (superego) öncüllerinin bölünmesi, paranoide yansımalar, sadistik ilkel üst benlik parçalarının eyleme vurumu ve yüceltilmiş üstbenlik öncüllerinin ümitsizce aranmasıyla birliktir. Normal gelişim sürecinde bu ilkel savunma düzeni ("yarma"), yerini "bastırma" ile belirlenen diğer üst düzey savunmalara bırakmıştır (Kernberg 1967, 1976, 1984, 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 değişim (*projective identification*)¹⁹, ilkel yüceltme (*primitive idealization*), tüngüçlülük (*omnipotence*), değersizleştirme (*devaluation*), yadsıtma (*denial*), yarma ile birlikte ortaya çıkarlar ve birbirlerini güçlendirirler (Kernberg 1967, 1976, 1984, Saydam 1990a).

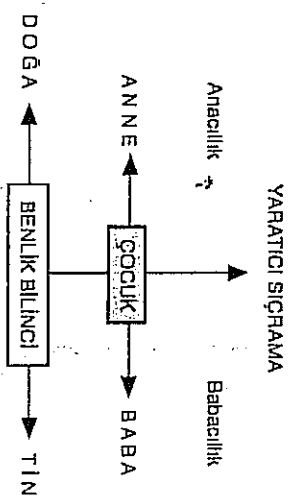
*

Bilinci, bilinçsizden kendi eylemliliği ile çıkan ve şekillenen ikinci bir olgu olarak nitelendirirsek, anakaçlığın (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")²⁰ dikkat çekmek istiyorum (Mahler 1972, 1974; Mahler ve Pine 1975).

"İkili Birlik"ten "Üçgen İlişki" Modeline

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

Bireyoluş sürecinde (1) "anne", (2) "baba" ve (3) "çocuk" dışında bir dördüncü referans odağı yoktur. Bireyoluş için geçerli olan, soyoluş için de geçerlidir. Örneksel bir paralellik, (1) "doğa", (2) "lin" ve (3) "bilincin oyuncu-yaratıcı şekille(n)mesi" arasındaki üçgeni oluşturur. Bu üçgen, önceki bölümlerde (1) "anacılık" ve (2) "babacılık" arasındaki temel eylemlilik düzeninden çıkan (3) "yaratıcı sığırma" arasındaki ilişkide gözden geçirilmiştir (Bkz. Şekil 3).



Şekil 3: "Üçgen İlişki" modelinde farklı boyutlardaki sahne düzenlenmesi.

Psikososyal gelişim sürecinde anne ve çocuğun oluştuğu "ikili birlik" dönemini takip eden iki önemli üçgen model oluşumunu sıralayabiliriz: İlk yaklaşıp 1.-3. yıllar arasında etken olan "erkek - preoedipal-üçgen", diğeri ise daha ileri dönemdeki "oedipal üçgen"dir.

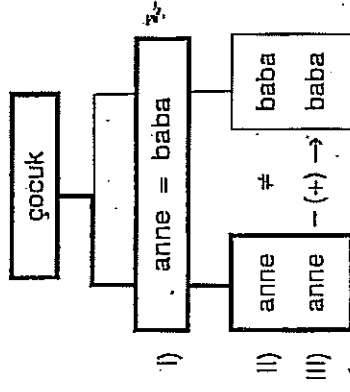
Anneye olan yoğun bağımlılık nedeniyle, çocuğun kendisini ve nesneleri (annesinin), bütün olarak algılamak ve tanımlamayı, "birlikte ama farklı üçlencü" niteliğiyle; kendini anneye birlikte, ama ondan ayrı bir bütünün birim olarak takdim eden babanın yardımı olmadan paylaşması çok zordur. Herde değişik bağlanılarda tekrar ele alınacağı gibi, babanın çocukla, *annelik işlevleri* üzerinden kurduğu bağlantı, ilk baba-çocuk ilişkisi için vazgeçilmez önemdedir. Bu ilk(sey) "anne

gibi baba" ilişkisi, "erken üçgenleşme" süreci içinde babanın ayrı/farklı "üçüncü" niteliğiyle algılanmasıyla değişime uğrar. Erken üçgen ilişki, 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).

Çocuğun sağlıklı gelişimi ve bireyleşmesi, kendisini, erken çocukluk dönemindeki tek referans kişisi olan anneden ayırtması, sınırlaması, farklı olduğunu algılaması ile mümkündür (psikososyal bireyleşme). Bu "farklı" olabilme yaşantısının temelinde soyutlama ve yansılara 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 babayla 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 bütünlüşmede) "anakaş"ığın ikinci planda kaldığı savı ileri sürülebilir: Aynı şeylerden söz ediyor gibi bir izlenim verse de, vurgulamanın nereye yapıldığı, her şeyin başka bir gözle değerlendirilmesine imkân verir.

Bütünlüşme, yani kendilik ve nesne tasarımlarının birbirinden ayrı ve zıt kutuplu değil; ikiz değerli, içinde hem iyiyi, hem kötüyü taşıyacak şekilde düzenlenmesi, babacılığın ürünüdür. Aile içinde babanın temsil ettiği bir üçüncü şahsın, bütünlüşürücü işlevini, çocuğun kullanıma sunması ve çocuğa, kendisiyle özdeşim imkânını vermesi, çocuğun, anneye ilgili "mutlak nitelikli" -zıt kutuplu yoğun duyguduyum yükleri nedeniyle bir araya getiremediği- nesne tasarımlarını bütünlüşürmesine olanak verir. Ancak burada altı çizilmesi gereken nokta, "baba"nın, çocuk tarafından "anneden ayrı bir bütün" olarak algılanmasına olanak verecek bir ayrı *bütünlük* ve *bireysellik* göstermesi koşulludur. Optimal koşullarda çocuğun babasıyla kuracağı ilişkiyi belirleyen iki tür anne-baba bağlantısı vardır:

- 1- *Örneksizli/nedensel bağlantı*: Anne ve baba koruyucu, taşıyıcı, yatıştırıcı işlevleriyle -çocuğa karşı- benzerlik içindedirler.
- 2- *Birleşiklik/birliklilik bağlantısı*: Anne ve baba, birlikte olmaları ve benzer eylemlilikleriyle devamlılık ve bütünlük içindedirler.



Şekil 4: "Anne-çocuk-baba" üçgeninde çocuğun ilişki nesnelerini yaşantılama biçimleri/dönemleri

Çocukla babanın ilk buluşması (Bkz. Şekil 4), anneliğin işlevsel-lik alanında, yani koruma, esirgeme, taşıma vb. işlevlerinde gerçekleşir ("="): Anne olmayan ($\neq$), ama anne "ile" olan ve çocukla birlik-teliği anne tarafından onaylanan (" $- + \rightarrow$ ") ve annenin işlevlerini, çocuğun gereksinimlerini karşılayacak ölçüde üstlenebilen babanın varlığı, anne kadar yüklü duygü ve coşkuları içermemesi nedeniyle, çocuğa herhangi bir referans kişisine mutlak bağımı olmadan varoluşunu sürdürebileceği duruma ulaşana dek, gerektiğinde kendini kullanıma sunan bir "referans ilişkisi" alternatifini oluşturur (Abelin 1975, Bettelheim 1979, Çevik ve Ceyhan 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 sağlığını bazı önkoşullara bağlıdır (Ermann 1985):

- 1- Üçüncü kişi (baba), daha iyi bir "ikinci" olduğu iddiasıyla anneye "yeniden yaklaşıma" aşamasını engellemelidir.
- 2- Ayrılma katı/sert ve reddedici tutuma korku uyandırmamalı, çocuğun ilişkiden kaçmasına neden olmamalıdır.
- 3- Çocukla ilişkiden kendini çekmemeli ve güçlü/yeterli ilişki nesnesi niteliğiyle "kullanılabilir" bir alternatif sunmalıdır.

DELİ DUMRULUN BİLİNCİ Gerçek ilişki modelleri - mırz ghr.

*

Babanın çocukla birebir ilişki içindeki gerçekliği ve eylemsel somutluğun ilişkilerin karşılığı "gerçek" etkileşimler olarak içselleştirilmesine olanak sağlar. Eksikliğinde, etkileşim içinde düzeltilme olanağı bulamayan yansımalar ve yansımaları özdeşimler "gerçek ilişki modelleri" miş gibi içselleştirir ve çocuğun dış gerçeklikle bağlantısını sapıtır, bozar, kısıtlar (Ermann 1985).

*

Yeni araştırmalarla²⁰ tartışmalı olsa da, anlamın yumağatarak ve başlangıçtaki mutlaklığın, "ayrı/farklı olma" yansıması yani sıra mevcut, bir diğer yansıma modeli şeklinde görecelendirerek kullanılabileceğimiz "simbiyoz" kavramının betimlediği ikili birlik (Domes 1993), babanın katılımıyla üçgen ilişki modeline döndüştür. Babada, anneden ayrı ama yine de onunla bağlantılı olabilmeye imkânının yaşanması, çocuk için ayırma-bireyleşme döneminde önemli bir güvenciyi sağladı. Çocuk için ayrılma, sevecen, dengeleyici, kendine güvenli ve bu güvenli ilişkilerle ne de yansıtılabilen bir babanın, çocuk için önemli çok açıktır. Babanın katılımının devamlılığı ve doğrudan ulaşılabilişliği, Mahler'in tanımladığı ayırma-bireyleşme sürecinin sağlıklı çözümüne olanak verir (Mahler ve Pine 1978). Baba, çocuğun anneye ilişkin alternatif bir ilişki sunar, ancak bu alternatifin anne tarafından da olmaması, desteklenmesi ön koşulu 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" üçgenindeki babayla ilişkinin, annenin desteğiyle "günlü rahadlığıyla" içselleştirilebilmesi gerekir (Abelin 1975, Ermann 1985). Bu ikili-üçlü (diad-triad) geçişi (ve bağlantılı kriz) döneminin üç değişlik seyrinden söz edilebilir:

1) Çocuk, anneden yeterince uzaklaşabileceği hissini oluşmasıyla, yeniden anneye (bu kez anneden farklı bir birey olarak) yaklaşıma denemesine girer. Yeniden yaklaşımla ilgili krizin çözülmemesi ruhsal gerilemeye yol açar. Bütünlüğüne yolunda aşılması gereken ve öncelikle gelişim dönemlerine özgü olan "yarma" mekanizması patolojik düzeyde devam eder, ya da yeniden, ruhsal dinamiklerde baskın savunma mekanizması haline gelir.

2) Yeniden yaklaşıma alt fazının sorunsuz geçilmesi bireyleşmeye götürür ve otdipal gelişimin yolunu açar.

BİLİNCİN ÖYKÜSÜ OLARAK MITOLOJİ

3) "Ayrılma-yeniden yaklaşıma" dinamiklerinde takılma ve saplanma bu dönemin anaktorisik 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" ↔ "babacıl") bir ruhsal örüntüye geçiş olanağı verir. İkili birlik, üçgen sosyal ilişki modeline döndürülür.*

Babanın, çocukla ilk karşılaşığı, orijinal şeldiyle anne-çocuk ilişkisine ait olan ilişki alanında, anneye birlikte "annelik" işlevlerini üstlenmesi, babanın anne-çocuk ikili sistemine dahil olması anlamına gelir. Babanın farklı bir insan olduğu, anneninle gelişen, değişlik bazı tutum ve davranışlarıyla belirlenecektir. Baba, çocuğa genel anlamıyla, "birey olabilmeye" imgesini, çekiciliği olan özdeşim nesnesi niteliğiyle sunacak, *babacıl* eylemliliğin yolunu açacaktır. Bu olasılık babanın kendi bireyselliğini ve özgünlüğünü kuramamış, annenin eylemliliği içinde erimiş olduğu durumlarda ve baba ya da baba eş değerlerinin 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, ağrınının imkân verilmemesi, ya da reddedilmesidir. Çocuk, ya başından itibaren, hiçbir ayrı baba-çocuk ilişkisi kurulmadan, annesinin kendisine sunduğu ilişki kanallarında (ikili birlik) kalacak, ya da o kanallara geriye kaçacaktır (*babacaçlık* + *anacılık*). Aynı sonuç, annenin, çocuğun babasıyla ayrı bir ilişki ikilisi oluşmasına değişik gerekçelerle niza göstermemesinde de ortaya çıkabilir. Bu son örneğe, klinik alanda, sınır kişilik örgütlenmesi ile ilgili şemalarda rastlanır. Masterson ve Ransley (1975), annenin patolojik ("sınırlı") tutumunun belirleyiciliğinin altını çizmekte, çocuğun bireyselleşmesi (ve ayrılması) ile ilgili gelişmeler yaşadığını vurgulamaktadır. Anne, çocuğun her ayrılmaya ve özdeşleşmeye çabasında, terk edilmişlik depresyonu ile çocuğu uyarıcı yanıttan yoksundur. Çocuğa iletilen mesaj, bireyselleşmesinin, anneden ve onun sevgi, ilgi ve desteğinden mahrum kalmasıyla sonuçlanacağıdır. O dönemdeki "mutlak ilişki", çocuğun bu sorunu "bağımlı

* Erken üçgen ilişki aşamasının sağlıklı/sorunsuz geçilmesi, daha ileri döneme özgü otdipal üçgen içindeki çatışmaların sağlıklı çözülmesi için de ön koşuldur.

kalmak/birey-leşmemek" yoluyla çöz(e)me(me)sine yöneltecektir.

Ana-kaç ve baba-kaç eylemler, her yaşantıda ikincil düzeyde var olmasına rağmen, bir yöne hareket etmekten çok, bir durumdan kaçmaya işaret ettiklerinden, genel olarak patolojik gelişimler içindeki savunma mekanizmaları bağlamında kendilerini gösterirler. Psikanalitik terminolojideki "gerileme"ye (regresyon) ve gerilemenin ya da gerileme tehlikesinin doğurduğu yanıtlara karşılıkları (Brenner 1993, Laplanche ve Pontalis 1973). Ancak tekrar etmek gerekir ki mutlak patolojik değildirler: Bilincin zaman zaman (geçici süreler için) tehlike ve zorlamlardan kaçması, güvenilir bir sığınak araması doğal bir korunma eylemidir (benliğin hizmetinde gerileme [*regression in the service of the ego*]; Thomas ve Kaechele 1985).

*

İnsanlık tarihi boyunca bilincin oluşumunu ve kültürlerin gelişimini, babacıl/ana-kaç bir eylemin sonucu olarak görebiliriz: Baskın anacılığın, doğanın bir alet olarak kavranması ve kullanılması, teknolojik gelişimi, yerleşik düzene geçerek çevrenin egemenlik altına alınmasını ve kalıcı kent kültürleri oluşturmaya 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 bilincin dışı, ya da bilinç öncesini ifade ettikleri temel varsayımlardır. Anacılığın karşı kutbuna yani babaya, erkek elemana ve onun temsil ettiği (doğanın/maddenin karşı kutbu olan) tinselliğe yönelim (babacılık), bilincin gelişimi açısından daha geç evrelerin belirleyicisidir: Bu evreler hem insanlık tarihi içinde bilincin ayrışma sürecine, hem de bireysel-psikososyal alanda anneden ayrışma/bireyleşme sürecine aittir.

*

Sosyolojik kavramlar olan ataerkillik ya da anaerkillik yukarıda sunduğumuz ruhsal (ve sosyal) eylemlilik modelleriyle bir arada bulunabilirler. Özellikle, günümüzde yaygın kabul gören, en eski çağlardan beri ataerkilliğin belirleyici olduğu savı, bu toplulukların insanlarının zihin modellerinin anacıl olmayacağı anlamına gelmez. Zira anacılık hem soyoluş, hem bireyoluş açısından ataerkinden de, babacılıktan da daha eskidir. Hiçbir aktif yönelimin, dolayısıyla bilincin olmadığı

"kaotik bütünlük tarafından taşınma" döneminden sonraki ilk (henüz oluşmakta olan zayıf babacılığa göre) baskın eylemlilik yönelimlidir. Her insan ve her kültür zorunlu olarak, anacılığın belirleyici olduğu bir gelişim döneminden geçer. Zira başlangıçta benlik bilinçliliği henüz çok zayıf, onu doğuran "anne" hâlâ çok güçlüdür (Neumann 1974, 1975).

Babacılığın mutlak ağırlığının zorunlu bir gelişim basamağı olması şart değildir. Babacılık, gerçi bilincin oluşumu için gereklidir; ancak anacılığa göre zayıf kalabilir. Anacılık bir veridir, babacılık ise bilincin inşa ettiği- bir oluşumdur (Neumann 1974, 1975).

Burada gerek birey, gerekse tür olarak "insan"ın gelişiminde, nereden doğanın ve bilincin "dişil", teknoloji ve bilincin "eril" ilkele-re atfedildiği sorusuna kısaca değinmek ilerki bölümlerin anlaşılması-na katkıda bulunacaktır (Campbell 1992, Fromm 1990, Kovel 1994, Neumann 1974, 1975, Paglia 1996).

Doğurgan "Dişil" - Büyurgan "Eril"

"Cinselleşmiş düalizm, bütün düalizmlerin paradigmasıdır."

- E. Badinter

"Doğumun ustası" olan kadın, "doğurgan doğa"nın, suyun/toprağın tüm özelliklerini taşıy (Berkay 1996, Neumann 1975, Paglia 1996), Kadın, "ilkselliği" içinde merkezil konumdadır: Zaten vardır kendini, ni oluşturması gibi bir gereksinimi yoktur. Bu varoluş-eril bilinc için- gizemli bir varoluştur.

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

Doğadan (anneden) ayrılan eril bilincin ise kendini oluşturma zorunluğu vardır. Bu oluşum ilk önce ne olmadığının tanımı ile başlar; yani doğa olmayan, kadın olmayan bir varoluş biçimi olarak kendini doğaya ve kadına karşı simular. Erkek için "kadın, erkeği dışarı tükü-

DELL DUMRUL'UN BİLİNCİ

ten ve onu her an yeniden yutabilecek olan kara oyuktur" (Paglia 1996). Yani doğurucu, koruyucu, taşıyıcı, besleyici nitelikleriyle gerekli olduğu kadar tehlikelidir de:

Mitoloji ve ritüel, bebeğin psikolojisindeki gibi, annenin güzelliği ve tehlike, doğum ve ölüm, besleyiciliği tüketmeyen göğüs ve cadının yitirici, pençelerinin eşit biçimde iştiraklendiğini gördünüz (Campbell 1992).

"Dişi olmayan"ın kendini oluşturmaya için tek yönüsel şansı mevcuttur: "Eri olan". Kadın, erkeğin "eri" kimliğini oluşturabilmesi önünde bir engel ve tehdittir; onun kurtulmaması ve denetim altında tutulması gerekmektedir. Ancak aynı zamanda "olmazsa olmaz" bir gereksinimdir, bu nedenle bağlanmanın/iştirkinin de, eri'i yoksun bırakmayacak tarzda konumması şarttır.

"İlk olanın anne (doğa) olduğu" saplaması, bilincin gelişmesine koşut olarak etkinliğini yükselten ve artık eri tanımlamalarını kabul ettirebilen ataerki için, kendi gücünü çürüten ve değiştirilmesi gereken bir "yanılsama" şeklini alır. "Yeni" dönemde birinci olan, doğanın kurallarından kendini kurtarmış "ün" dir. (Kutsallaştırılmış) bilincidir. Doğanın, kadının, annenin doğurganlığı elinden alınıp; "yaratma" fiili şeklinde eri ögeye atfedilir. "Dişil" in alanındaki doğunun gizemi şimdi "eri" in istek ve inadıyla işlevselliğe kavuşacak bir "fason imalat" a dönüşecektir*. Yaratıcılığın "doğal soyum" ı, "kutsal söylem" e yerini terk eder (Berkley 1996, Sabbah 1992). Kadının ustası olduğu "göbek bilyüsü" nün gücü yerdan göğe, erkeğin oluşturduğu (yoktan var ettiği) "kafa bilyüsü" ne aktarılmıştır (Paglia 1996). Ayrışma, ayrışmanın zorlayıcısı olan erilin, "öteki" niteliğiyle dişile yöne-lik değersizleştirilmesini de içerir.

Erkekler ölünsüz kilitler ünlüleri yaratırken, kadınlar ölünmü bedenler yaratmakta daha "aşağı" bir iş yapmış olurlar (Berkley 1996).

Eri bilincin 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 alınmaması; insanın çevre üzerindeki denimini de insanın insan üzerindeki denetimine dönüşür (Berkley 1996).

* Dilimize yerleşmiş "(baba)dan olma, (ama)dan doğma" kalıbında "yapan" ın baba olduğu şeklindeki vurgulanma, geç (babacı) denemlere ait bir saplamadır. Bu saplamada aşırı "olmayıpma" fiiline verilme, "doğmazdoğurma" geri planda kalmaktadır.

BİLİNCİN ÖYKÜSÜ OLARAK MITOLOJİ

Ancak eri ve dişil sembolizmin taşıyıcılığı, karşılıklı olan cinsiyetlerin tekelinde değildir:

Erkeklik mefuru, düşüncelerin felsefi olarak dile getirilmesinde ve akıl idellerinin derinliklerinde gömülü olan bir metaforudur... aklın erkekliği, tam olarak ne cinsiyetle ne de toplumsal cinsiyetten gelen bir şeydir. Ona uygun olan özne, ne erkeklerdir ne de kadınlar, sadece kavşaklar ve ilkelere. Bu, simgelerin işleviyle ilgili bir erkekliktir... Erkek-kadın ayrımı simgeleştirilmiştir, erkekler ve kadınların kendi imajlarının gelişimi üzerinde son derece gerçek yansımaları olmuştur. Fakat, erkeklik ve kadınlık ile bir tutulamaz. Bu simgesel içerik, 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 eri, hem de dişil ilkelere -farkında olumasa da- değişik ağırlıklarda taşıyıcısıdır. Elbette ki "erkek" ilk daha çok eri, daha az dişil; "kadın" ilk daha çok dişil, daha az eridir. Gerek fizyoloji ve fizyonomi, gerekse sosyokültürel rol dağılımı, kadının (annenin) dişil ilkenin, erkeğin (babanın) ise eri ilkenin "doğal" temsilcisi olmalarının nedenidir. Sosyokültürel rol kalıplarının erkek-dişi arasındaki ayrım ve ayrışma üzerindeki etkisini abartmamak gerekir. Kültürün "doğal" rol kalıplarına huzurlu işlevinden söz etmek daha doğru olacaktır. Bilincin zihin dizgeleştirilmesinin yansıması olarak *kültür*, doğadan çok farklı niteliklere sahip değildir; hele tümüyle doğaya zıt bir işlevselliği olduğunu ileri sürmek ancak bir "kültür fanatizmi" yanılsaması olur. Nihayetinde, bilincin ve kültürün kurulduğu materyal ve yöntem, içinden çıktığı doğada var olan nicelik ve niceliklerden çıkarsanmıştır. "İşlem", "madde" ye aykırı bir ünlü ürtaya çıkarmaz; ancak maddenin seçilmiş/verilmiş (?) bir doğrultuda dizgeleştirilmesini içerebilir. Bu dizgeleştirme bazı doğal verileri abartabilir, diğerlerini ihmal edebilir ya da bastırabilir, ancak bütünüyle tersine çeviremez, olmayamı olur kılamaz. Sonuç, dört bir yunalgıma olanığının bulunduğu çölede, bu olanığa rağmen kaybolmuş olan bilincin, seçimi olasılıkların 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 de değinmek gerekir. "Tek yönümlük" aşırıya kaçtığı durumlarda (bağınazlık) çatışma ya da

ıkanma 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. Ve bu tali yollar bireyin ve kültürün işlevselliğini bozucu nitelikte olacaktır. Çatışmaların daha fazla güç kullanılarak bastırılmaya çalışılmasının sonucu ise hem enerji kaybı, hem de fakirleşme ve siglaşmadır; tam anlamıyla bir kısır döngüdür...

Kadın ile doğa arasındaki özdeşlik, toplumun arkaik bir simgesel temeldir. Önceleri doğum ile anneliğin gizleriyle dolaymlanan bağ, modernliğin ortaya çıkışı ile hem güçlenmiş hem de yozlaşmıştır. Yozlaşma, kadın, doğaya yüklenen dilsizlik ve edilgenliği benimsediği ve böylelikle erkekler-akıl ve özerklik-üçlüsünü kibirle alırken, kadınların kendi insani güçlerinden yabancılaştıran bir yanlama ile ifade ediliyor. Yozlaşmış özdeşlik biçiminin benimsenmesi ve bunun getirdiği yabancılaştırılmış Ötekilik kadınların tahakküm altına alınmasında başlıca rolü oynamıştır. Aynı zamanda, Öteki-olarak-doğa da içkin olan güçlü fark etmek hali başlı feminist hareketlere kalkış noktası sağlamıştır. Bu hareketler, özdeşleşme ve dünyayı korumak için verilen çağdaş mücadeleler bağlamında içindeki şeylerin birbirine bağlılık duygusunu geliştiren farklılaşmış bir ünselliği yeniden kurmuşlardır (Kovel 1994).

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

Erkek ve kadını oluşturduğu birlik, bütünlük "etkin orta"sını meydana getirir. Erkek ile olan ilişkisi aracılığıyla kadını, kadın "alt dünyanın yasasının yok- nya, günün aydınlığının gerçekliğine (actuality) ve bilinçli varoluşa doğru yük- selme sürecine" kavur. Ve aile ve kadını olanla ilişkisi aracılığıyla kadını, erkek buna karşı gelen ve gerçeklikten gerçekdışılığa giden "aşağıya dönmek hareketi" kavur (Lloyd 1996).

Yaratıcı Sıçrama

Bilincin iki boyutlu eylemlilik şemasındaki ikinci (dikey) eksen, öz- gün yaratıcı eylemliliğe ayrılmıştır: *Yaratıcı sıçrama*. Bu eylemlilik Arieti'nin *üçüncül* sürecine karşılık gelir (Arieti 1976). Yaratıcı sıçra- manın birincil ve ikincil süreçlerden farklı bir işlem düzenine sahip ol- masının nedeni, bilincin dışının saran sarmalayan dinamikleri içinde bi- lincin kendi varlığını, canlılığını, bütünlüğünü, sınırlarını bir derece- de muhafaza edebilmiş olması ve etkin eylemliliğiyle "ortak bilinç" dünyasına bilincin dışından edindiği kazanımla geri dönebilmesidir. Ya- ratıcı sıçrama her iki süreç modunu da içermesine rağmen, her ikisin- den de farklı bir eylemlilik biçimidir.

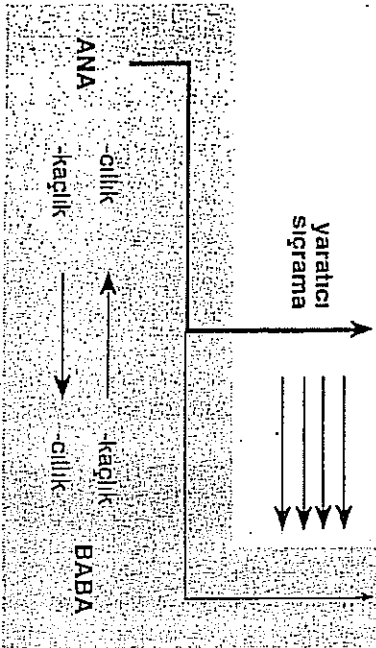
Ana- ve babacıl (-kaç) eylemlilerin belirlediği temel eylemlilik düz- lemindeki değişim ve ayrışmalar, dolayısıyla insanlığın (bilincin) ge- lişimini, yaratıcı sıçramalara borçluyuz. Anacılık yaşamın kaynağı- na, her şeyi kapsayan "bütün"e yönelmez; temel modu (bilinçsiz) ya- şantıdır. Babacıl eylemlilik ise ayrıştırıcıdır; kültürel örgütlenmenin, düzenin, kuralların (nomos ve logos) oluşturuşudur; ancak geçici ancak eylemlilerle beslenme gereksinimindedir. Zira her türlü eylemin enerji kaynağı "ana" bütündedir.

İnsanlık gelişimini sağlayan büyük değişimler, ancak yaratıcı sıç- ramalarla mümkün olur (Maslow 1970, Neumann 1974, 1995). Baba- cıl eylemliliğin bir çerçeveye sıkıştırılmış, katı kurallara bağlanmış şekli olarak ele alındığında "kültür" statükodur; devamlılık/bütün- lük ve anlamlılığın taşıyıcısıdır, değişime direnç gösterir. Kültürün ta- şıdığı gelişim potansiyelinin açılımı, kendini sorgulayacak ve değiş- rebilecek bireysel eylemliliklere özerklik tanıdığı oranda mümkün- dür. Değişimi sağlayan faktör "yaratıcılık"tır, sıçramalardır. Her sıç- rama, sıçranılan zeminden farklı bir "eylemlilik alanı taslağı" çizer; içinden çıkılan kültür/ortak bilinci, sorgular, değişmeye zorlar. "Ye- ni"den korkunun belirleyici olduğu "dondurucu" kültürlerde her türlü yaratıcı sıçrama, dolayısıyla ayrışma, "doğrudan sapma/sapkınlık" olarak nitelenecek; engelleme ve yaptırımlarla karşı karşıya bırakıla- caktır. Bu yaklaşım, Maslow'un ve Neumann'ın, kültürün, gelişmeyi engelleyici olduğu, insanlık tarihindeki ilerlemelerin bütün insanlığa ait ürünler değil, dehaların, kültürün dar kalıplarını yırtan sıçramaları- nın sonucunda gerçekleştiği şeklindeki görüşlerine paraleldir. Ancak

bu vurgulamaya, yaratıcılığın (az ya da çok) her insanda "henüz açılmamış" bir potansiyel olarak varlığını yadsınmaz.

Yaratıcı sızramaların sosyokültürel devamlılık zemini üzerinde gerçekleşmesi; zeminden kopmadan, ilişki içinde yapıcı (gerçek) yaratıcılığın gelişmesine olanak verir. Yani gerçek yaratıcılık, devam eden bağları sayesinde, içinden yeşerdiği kilitli beraberinde gelip giden ve yeni bir tanımlamaya zorlayan "yabancılaşma"ların ürünüdür. Genellemek pek doğru olmasa da, çoğu psikopatolojik sanat türünde eksik olan, işte bu sürükleyiciliktir. Yaratıcı sızramaların,

- 1) ilk aşamasında bilincin, içinden çıktığı ve üzerinde oturduğu bilinciğine yönelik, yani *anacıl* eylemliyi vardır; benliğin (bilincin) sınırları ve bütünlüğünün geçici olarak çözüldüğü bir nesne bağlanması yaşanır;
- 2) *anakaç* ikinci evre, bilincin edimine dayanarak *babacıl* seyir izler; ancak,
- 3) kurulu "nomos ve logos"u aşar (*Yaratıcı sızrama*) ve mevcut bilincin oluşumlarını beraberinde sürükler;
- 4) "logos ve nomos"un sınırları genişler, tanımları değişir (bkz. Şekil 5).



Şekil 5: Bilincin iki boyutlu eylemlik şeması

Yaratıcı sızrayışın –vektör niteliğiyle– çıkışı ve gerekli enerjiyi temin ettiği yer, her zaman yaşam enerjisinin kaynağı olan doğadır; sembolik olarak "anne"nin kucığıdır; bireysel-psikolojik boyutta bi-

linçdişidir. Ancak yaratıcı eylemin gerçekleşme yönü, her zaman (anne)den ayrı/özerk) "baba"nın hükümlerliliğinde simgeleştirilen insel alandan geçer; ya da kalıcı olabilmesi için ondan (değişimi zorlamasına rağmen) destek alır. onay arar. "İnsel olan", insanın soyutlama yetisiyle oluşturduğu bir alandır. Tanımlama, farkındalık ve (ilksel olandan) farklılaşmanın –bütünleştiricilik eğilimi de taşıyan– derinleştirilerek inceltimesidir. Ancak gerçekleştirilen sızrayışın yansıması, yaratıcı eylemin bireysel ve ortak bilince katılmasına, ufkun genişlemesine olanak verir.

Burada bilincinliğin gerekliliği olmadan, iç (ruhsal) ve dış (gerçek) nesnelerle kurulan duygusal/koşkusal bağın başlatıldığı sürükleyici yansımanın, yaratıcı eylemin besleyici kaynağı olduğunu tekrar vurgulamak istiyorum. Yaratıcı eylem, bu "kapılma"dan sonra başlar. Könu-ya ilende geri döneceğiz (bkz. Travma ve Yaratıcılık: "Yeni" ile Karşılaşmanın İki Biçimi).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İslamiyet Öncesi
Türk İnancı
ve Dünya Görüşü



Bu bölümde eski şamanizm-animisi ve "anacıl" Türk topluluklarına ait bilgiler, ruhsal "dişil ilke = bilingdiş // doğa // kadın // anne", ve "eril ilke = biling // iin // erkek // baba" sembol paralellikleri ışığında gözden geçirilmekte; insan-doğa ilişkileri, çocuk-anne, çocuk-baba ilişkileri incelenmekte; erkek-babanın, kadın-ana yanındaki yeri tartışılmaktadır.

Şamanlık ve Şamanizm

Eski Orta Asya Türklerinin yaşam tarzının, anacıl animistik bir dizge içinde süregittiğini söyleyebiliriz. İnanç sistemleri, çokrulu/yoktanrılı bir evrende, doğa ve doğüstü güçlerle yakın ilişkilerin dinamiklerinin 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.

Şamanizm veya Şamanlık bir "din" olmaktan çok bir teknik, anacıl-animistik dizge içinde "kutsalı yaklaşımla biçimi"dir. Uygunca "yang", yani usul/metod, Kazak-Kırğızca "zang", yani örf ve âdetler (İnan 1987). İlk(ser) mistik denemelerin dizgeleştirilmesi yolunda bir reysel çabaların toplamıdır. Zaman içinde gerek bilimsel gelişim usul-malarını (anacıl → babacıl) takip ederek, gerekse dış etkilerle, – "biçim"ini büyük ölçüde muhafaza etmiş olsa da – içerğinde önemli değişikliklere uğramıştır.

Yararlandığımız kaynaklar, şamanizmin değişik boyut ve formlarının bir "asgarî müşterek" çevresinde genellenmesi çabası içinde ele alınmıştır. Eski Türk topluluklarına yönelik bilgiler, daha çok Yakut ve Altay, Türklerindeki uygulamalardan derlenmiştir (Bozkurt 1995, Buluç 1970, Campbell 1992, Çamuroğlu 1992, Elinde 1964, 1992, Eröz 1992, Frazer 1991, Halifax 1979, İnan 1968, 1976, 1991, 1995, Lévi-Strauss 1983, Örnek 1988, Roux 1994, Scharfetter 1985, Türköne 1995, Virebsky 1995).

*

Orta Asya'nın avcılık ve hayvancılıkla geçinen 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 "şaman" (Tunguzca) terimi antropolog ve etnologlarca Kuzey ve Doğu Asya, Kuzey ve Güney Amerika, Afrika, Avustralya yerli toplumlarında, benzer beceri ve işlevleri üzerinde oynayan kişileri de kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Altay Türklerindeki kelime karşılığı "kam" dir. Kırgızlar ve Kazaklar "baksı", Yakutlar erkek şaman için "oyun", kadın şaman için "udagan" terimlerini kullanırlar.

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

Semavi ve zulmet tanımlarıyla adı insanlar doğrudan doğruya münasebete giremezler. Bunlara müracaat için kudretli bir vasıta lazımdır. O vasıta da "Kam" (Şaman rahibi)dir... Dinin bütün esrarı, ilâhların hayatı, isimleri, şecereleri yalnız kama malûmdur (Inan 1968).

Şaman diğer işlevleri yanı sıra hasta tedavisindeki etkinliğini de, kendi isteğiyle bir paranormal bilinçlilik düzeyi olan *esrime* durumu na geçme yetisine borçludur. Bu yolla günlük yaşamın sıradan gerçeğinden çıkarak *kozmik/bütüncül algılama düzeyi*'ne 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 ya da total olabilen esrilik halinde bir bilinç ayrışması (*dissociation*) söz konusudur. Bu "aykırı" bilinçlilik düzeyine geçmek için şamanlar

değişik yöntemler denerler: Psikoaktif maddeler (halüsinojenler, alkol, nikotin...) kullanabilirler. Dans ya da koşuyla aşırı bedensel faaliyet, aşırı sıcak/soğuk, susuzluk, oruç, tekdüze ritimlerle karakterize müzik, kendini bedensel acılara tabi tutma, boyun toplardamarlarının sıkıştırılmasıyla beyin toplardamarlarında kan birikimi, tıstılınma, bakişin belirli bir nesne üzerine sabitleştirilmesi, şaralarda nefesin tutulmasıyla birlikte hızlı derin soluma, istenilen bilinç ayrışmasını başlatabilir.

Şamanın bütün işlevleri törensel bir dizge içinde yer alır. Şamanın özgün donanımı belli başlı koruyucu cinlerini temsil eden kuş kanatları/tüyleri, değişik hayvanların pençe, kulak gibi uzuvları, insan/hayvan kemikleri, resimlerle süsü bir küt aracı olan giysisi, bazen gökyüzü ya da yeraltına yaptıkları yolculuklarda kullandıkları, değişik mitolojik/kozmik figürlerle bezenmiş şaman davulu, 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 görülmeyen güçlerle ilişkiye giren şaman, çevresindeki nesnel gerçeklikle de bağlarını koparmamıştır; iki farklı boyut arasında bağlantıyı sağlar. İlkin 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 doğaüstü güçlerle çarpışan, onları yenerek/kandırarak bertaraf eden, ya da yakararak ikna eden şaman, yolunu şaşırarak 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 ritüellerle taş, tüy, kan, et parçası, tükürük, solucan vb. şekilde somutlaştırılarak emilir ya da büyüsel-cerrahi tekniklerle hasta bedeninden dışarı çıkarılır. Hafif rahatsızlıklarda bu tedavi yöntemleri esrimeye başvurmada uygulanabilir.

Şaman erkek ya da kadın olabilir. Eski Türklerde Gök Tanrı (Han

Ülgen) ile bağlanı kuran "ak kam"lık yalnızca erkeklerle mahsuslu. Yer/su ruhları ve yeraltı güçleri ile kadın şamanlar da ilişkiye geçebiliyordu. Transvestitizmin sık görüldüğü şamanlar toplum içinde özgün yeteneklere sahip, ayrıcalıklı, dikkat çeken/aykırı kişilik yapısına sahiptiler. Bazı araştırmacılar şamanların, şamanlık mistyonunu üstlenirken geçmek zorunda oldukları inisiyasyon yaşantısını psikotik bir rahatsızlığa indirgerken, bu meslek grubunun, ruhsal bozuklukların kültüre özgü yorumlarıyla ilintili olduğunu vurgularlar. Genellikle ait oldukları topluluktan izole bir yaşam sürdüler. Görsel algı yanılsamalarını, geleceğe yönelik (profetik) düşlerini, zaten yüksesk olan insan etkileme yeteneklerine kaynak ve destek olarak kullandılar.

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 görkemine rağmen istenilerek üstlenilen bir meslek değildir. Yoruca, yıpratıcıdır; kazancı yetersizdir. Şamanlar bir topluluğa ait olmalarına karşın, diğer topluluk üyeleri gibi o topluluğun içinde yer al(a)mazlar. Kendilerinden korkulduğu kadar, şamanlar da yaşadıkları topluluktan çekinirler.

Eski Türk dininin Şamanizm (ya da Şamanlık) olduğu genel kabul gören bir varsayımdır. Oldukça geç dönemlere (6. yüzyıl) ait bir kurum olarak, ilkel animizmin üzerine eklenen şamanlığın eski Türk inancında merkezi bir yeri vardır. Ancak bu olgu, sözü edilen inanç sisteminin "şamanizm" olarak adlandırılması için yeterli değildir. Şamanlar bir öğretiyi yayan kişiler değildir; tapınılacak yüce varlıklar hiç değildir. Onları bir inanç sisteminin merkezi yapmak, işlevlerini kavranmadaki temel bir yanlıştan ileri gelmektedir. Şamanların peşlerine düşülecek şekilde bir önderlikleri söz konusu değildir. Bir özdeşim figürü ya da amaç da değildirler; kendilerine bükülülmez. Şamanlar, omuzlarına ağır bir yük bindirilmiş *araçlar* ve *aracılar*dır. Ait oldukları topluluklar tarafından kutsalılırları, kendileri kullanıcı ya da yönlendirici değildirler; kuramcı olmaktan çok teknisyendirler. Amaç doğuştan güçlerle, yani ruhlarda, cinlerle ilişkiye geçmek, onlarla savaşmak ya da uzlaşmaktır.

Şaman bir rahip de değildir. Doğuştan güçlerin aracı/temsilcisiinden çok onlara sunulan *kurban*dır. Esirime yetisi ön plana çıkarıldığında şamanların benliklerinin çözüldüğü bu paranormal bilinçlilik

dünyanın, doğuştan güçlere sunulan kurbanların, kendilerini isteyerek (!) yok etmelerine koşut bir vazgeçiş olduğunu ileri sürerler. Avcı/göçebe topluluklarda avlanılan ya da kurban edilen hayvanın, bunu kendi isteğiyle yaptığı kabul edilirdi. Kendini yok eden şey (insan, hayvan, bitki), sunuda bulunulan doğuştan gücü yumsatır, ikna eder ve bizen kandırır. Şamanın yaptığı da kendisi ("normal" bilinçliliğini) kendisini kullanan topluluğun/kişinin yararı için kurban etmektir. Ancak şaman kendini yenileyebilir. "Esirilik ölümü"nden sonra ortak nesnel gerçekliğe geri dönmesini de bilir, *yeviden dıygar*.

Şaman işlev olarak, günahtarı 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 kulllanması gibi ona egemendir" (Campbell 1992).

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

Malumdur ki, Şamanilerin hilka-i âlem ve uluhiyele dair akidelere gih, ibadet ve âyin esnasındaki merasimleri de kat'i ve mutlak bir usule tâbi değildir. Halbuki, semavî dinlerde, ibadetlerin muayyen vakitleri, muayyen dua ve ilâhileri vardır; ibadet merasimini icra eden ruhânî, bütün âyinleri kitaplarda yazılan kaidelere göre ifa eder; muayyen kaideler, asrîtaren âyin üzerinde hâkim olur; imâmın, papazın ve hahamın ibadet ederken ne okuyacağı, müminlere daha evvelce malumdur. Lâkin Şamanî âyinleri, zahiren bir dereceye kadar muayyen kaidelere tâbi olmakla beraber, münderecat itibarıyla, hatta Şamaniler bile pek az malumdur. Çünkü, okunacak duaların ekserisi, âyini icra eden Kam'ın ilhamına tabiidir. Kudretli ve ilhamı mebzul kam, seleflerinin okuduğu zikir ve ilâhileri ezberlemek ve merasiminde tekrar etmekle mükellef değildir. O, merasimlerin her birinde ayrı ve yeni dualar ical edebilir. Kam = Şaman'ın kuvvelî şifriyesi ne kadar kuvvelli olursa, dua ve ilâhileri de o nispetle kuvvelli olur. Seliflerin ilâhî ve duaların tahrif etmek günahından Kam'ın hiç korkusu yoktur. Bununla beraber işiğrak halinde bulunan Kam'ın ilâhilerini kaydedebilmek şöyle dursun, vazih surette işlemek bile kabîl olmuyor. Çünkü, merasimden sonra, kam ne söylediklerini tekrar edemez. Çünkü o, yalnız işiğrak halinde değil, belki bütün âyin ve merasim devamınca, ruhun ilhâm elüğü ilâhileri tekrar etmekten başka bir iş yapmadığını söyler (İnan 1968).

Şaman bir dinin uygulayıcısı değil, kendi başına hareket eden bir "yalnız" adamdır.

Rahip, kabul edilmiş dinsel bir örgütün toplumsal biçimde törenle üyeliğine aldığı, belirli mevkiler kazanan ve kendisinden öncelikler tarafından da kullanılan bir bütünün kiracıysınmış 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 konuyucularıdır (Campbell 1992).

Özetle ifade edeceğimiz, şamanın, kutsal "bireysel" olarak yaşadığı ve kurban ile ruhban arasında bir yerde kategorize edilmesi gereklidir.

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 ayrı alanlarda zamanın ruhunun gereksinimlerine göre kah alevlenip kah sönerrek varlığını korumuştur. Kimi kültürlerde ise, "yeni"ye direnerek ve "yeni"yi "eski"ye uyarlayıp özümseyerek kendisini "zenginleştirme"yi başarmıştır:

Eski Türk itidai dini olan şamanizm Altay Dağlarında ve Yenisey Irmağının ve kollarının kıyılarında yaşayan ve itidai kültür basamağında bulunan Töles, Mundus, Teleü, Koybal, Sagay, Belir gibi Türk boylarında muhafaza edilmiştir. Şamanizm halkla beraber yaşayan ve her devrin içimati durumlarından müteessir olarak değişen bir din (altayca "yang"*) olduğuna göre "muhafaza edilmiştir" demekense "yaşatılmıştır" demek daha doğru olacaktır. Şamanizmde taassup, başka dinlere karşı düşmanlık olmadıktan bir çok unsurlar almıştır. Zerdüş'tün "Hürmüzla" sı (Kurbustan Tengere), Budizmin "Maitreya" sı (Mayılan Tengere) Altaylının panteonuna Şaman Tanrıları sıfatıyla yerleşmiştir. Son asırda Hristiyanların Sen Nikola'sı ve Havvârlerden Pavlusları da Altay Şamanları için Hristiyanlıkla münasebeti olmayan töse-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" Uygurca'da usul, metod; Kazak-Kırgızca 'zang' örf ve âdet...] (İnan 1968).

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



Orta Asya bozkırlarında 7.-14. yüzyıllara dek, avcı-çoban savaşçıları olarak geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türkler, göçebe ya da yarı-göçebe bir yaşam sürdürüyorlardı. Toprağın işlenmesi ve kentleşme düzeyi çok düşüktü. Bu yaşam modeli, bazı bölgelerde günümüze dek devam etmiştir (Akpınar 1993, Avcıoğlu 1985, Çamuroğlu 1992, Di-viçioğlu 1987, Güvenç 1995, İnan 1968, Johansen 1959, Üçüncü 1986). Yerleşik düzende olmamalarına ve tanımla ancak çok kısıtlı ilgilennmişliklerine rağmen, Orta Asya Türklerinin eski dönemlerde, yerleşik tarım toplulukları kadar "Ana Tanrıça Kültü"ne aşina olduklarını gösteren işaretler vardır.²¹ Mitler, gelenekler, törenler bu konuda oldukça net çıkarsamalara imkân vermektedir (İnan 1968, Ögel 1989, Türköne 1995).

Yaratılış mitlerinde herşeyden önce varolan su ve suda varolan "Ak İne" (ak anne) dir. Yer suyun dibindeki topraktan yaratılmış, gök de yerden ayrılarak oluşmuştur (İnan 1968, Ögel 1989, Türköne 1995). Burada mitolojik ve ruhsal dinamiklerin paralelligi varsayımı, bize başlangıçta varolan derin, karanlık *Bilinçdışı* (su), ondan yaratılan ve üzerinde yükselen, doğayla bağlantılı, ancak artık üzerinde ayağa kılabilen *somut işlevli bilinç* (yeryüzü); en son olarak da aşağıdaki oluşumlardan tümüyle soyutlanmış; tin, yani *soyut bilinç* (gökyüzü) çağrışımlarını yapmaktadır.²²

Gerçi ilk varolan (ve asıl yaratıcı) Ak İne'dir, ama yaratma eylemini gerçekleştiren, dişil ilkinden destek gören ve yönlendirilen (hatta eğitilen) erkek ilkindir ("Han Ülgen"). Ak İne gücünü Han Ülgen'e devretmiş olsa bile, ondan daha bilge ve akıllıdır; yaratışın anahtar

cümlesinin sahibidir. Ak İne, yerin yaratılışı konusunda Han Üigen'i eğitirken sonra, su da kaybolur, bir daha ortaya çıkmaz. Verbiisteki hın derlediği Altay Yaratılış Destanı'nda "Ak İne-Üigen" ilişkisi şöyle anlatılır (Ögel 1989):

Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer. Uysuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer! Tann Üigen uçuyor, Yoktu bir yer konacak, Uçuyor, anyordu, katı bir yer, bir bucak. Kuşal bir ilham ile, nasılsa gönlü doldu. Kayıptan gelen bu ün, ona bir çare buldu. Göklerden gelen bir ses, Üigen'e buyruk verdi: "Tut ötündeki şeyi, hemen yakala!" dedi. * Üigen bu emre uydu, uzattı ellerini, İçinden tekrarladi, semanın şöalesini. Denizden çıkan bir taş, fırladı çıktı yüze, Hemence taşı tuttu, bindi taşın üstüne! Artık Üigen menmündü, rahat bulmuş idi, Üzerinde duracak bir yer bulmuş idi. ** Göklerin emri ile, bulunca Üigen durak, Artık vakit gelmişti, gökleri yaratıcak! *** Üigen hep düşünmüştü, ta göklere bakarak: "Bir dünya istiyorum, bir soyla yaratayımı! Bu dünya nasıl olsun, ne boyla yaratayımı! Bunun çaresi nedir, ne yolla yaratayımı!" Bir Ak-Ana var idi, yaşardı su içinde. **** Üigen'e şöyle dedi, götündü su yüzünde: "Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler Üigen, Yaratıcı olarak, şu kuşal sözü öğren! De ki hep, 'Yaptım oldu! Başka bir şey söyleme! Hele yaratır iken, 'Yaptım olmadı!' deme!" Ak-Ana bunu dedi, sonra kayboluverdi. Denize dalıp gitti, bilmez n'oluverdi. Üigen'in kulağından bu buyruk hiç çıkmadı, İnsan bu öğüdü ilemekten bıkmadı: "Dinleyin, ey insanlar! Varı yok demeyiniz! Varlığa yok deyip de, yok olup gitmeyiniz!" *****

* Fıllık yaratıcılığına atuf olarak ele alınabilir.

** Haten doğrudan tam ayrılmamış olsa da genç ve zayıf bilicim sudaki yüzzer gezeliğine göre, toprağa basarak daha sağlam yerleşmesi mümkündür.

*** 1) Hep varolan suya ve 2) toprağa göre, göğün yaratılışı üçüncüdür.

**** Suyun ve Ak Ananın biriciliğine atıfta bulunulmuştur.

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

Yaratıcı Ana Tanrıça motifine diğer eski Türk topluluklarında da rastlıyoruz. Örneğin Yakut Türkleri'nin "Ürüng-Ayğıst", yukarıda sözü edilen Altay Yaratılış Destanı'ndaki Ak-İne'ye karşılık gelen "Beyaz Kadın Yaratıcı"dır²³ (Ögel 1989). Maniheizm, Budizm, İslam gibi dış etkilerle değişmemiş, orijinal kabul edileceğimizi Yaratılış Destanı'larında "Üigen'in, büyük Tanrı'nın kendisi olmadığını açıkça gördürüz. NasilSibirya'nın kuzeyinde oturan Yakutların bir Ak Yaratıcısı ve bir de bunların yardımcıları vardıysa, Üigen de yardımcı ve ikinci derecede bir yaratıcı olarak görülmüyordu" (Ögel 1989).

Suyun içinde (bilinçdışının derinliklerinde) kaybolup giden Ak İne, yaratılış sonrasında, yeryüzünde çok sayıda Ana Tanrıça temsilcilerine ayrılmış olarak ortaya çıkacak; ileri dönemlerde gülererek "erli" güçler baskın hale gelecektir.²⁴ Zira artık bilinç doğmuştur, tutulamayan, kavranamayan kaotik bilinçdışı, bilinç tarafından ayrıştırılmaya başlanacak, yeryüzünün ve yeraltının, yani tümüyle doğanın değişik bileşenleri, bazı tanrıçaların (Umay, Ol-ine [ateş-anı] vb.) ve ruhların (İduk Yır-Sub= Yerin ve Suyun hüküm/kuşal Ruhları) işlevlerine bağlanacaktır.

İlk ve yaratıcı bir "Ana Tanrıça"nın varlığı eski Türk topluluklarının anaerklil sosyal yapılarına göstergileri anlamına gelmez. Tarih öncesi tarım toplumlarında, anaerklil, anamerkezci ve anasoylu/ana-dizgeci sosyoekonomik hiyerarşi modelini savunan, öncülüğünü geçtiğimiz yüzyılın sonu ve bu yüzyılın başlarında Bachofen ve Briffault'un yaptığı akım, daha sonra elde edilen verilerle büyük eleştiriler toplanmıştır. Özellikle, bu akımın çıkış noktasını oluşturan, anasoylu toplulukların varlığının tesbiti, bu topluluklarda bile anaerklil bir hiyerarşinin saptanmasıyla çürütülmeye çalışılmıştır. Günümüzde genel kabul gören görüş, en eski çağlardan beri anaerklil bir sosyoekonomik yapılanmanın varlığıdır (Berkay 1995; Fromm 1970, 1980, 1990; Türköne 1995).

Eski Türk toplulukları için de benzer tartışmalar gündeme gelmiştir: Türklerin tarih sahnesine, ataerklil topluluklar olarak çıktığı bilinmesine rağmen, tarih öncesinde anaerklil sosyal yapılanmaya ait veriler bulunduğu iddia edilmiştir. Bu konuda birbirleriyle çelişen görüşler vardır (Türköne 1995). Ancak ataerklil ya da anaerklinin egemenliği,

buradaki tartışmayı etkileyen bir sorun değildir. Elinizdeki kitabın alanı, "psikomitoloji"dir: yani mitlerin ve bireysel ruhsal dinamiklerin koşulluğunda, kültürün ve "insan ruhu"nun gerçeklerini anlamaya çalışmaktır.

*

Zaman zaman askeri/ıdari bir merkezi güç çevresinde biraraya gelen dağınık Türk topluluklarında, erkek egemenliğinin (ataerki) belirleyici olduğunu ve diğer ikincil tengri ve ruhların yanı sıra, bir "Gök Tengri"nin evrenin yaratıcısı olarak saygı gördüğünü tesbit edebiliriz. Türkler tarih sahnesine, savaşçı imparatorluklar içinde ataerki topluluklar olarak çıkmışlardır. İmparatorluk zamanlarında tek bir merkezi askeri ve idari gücün, arkasınca alma gereksinimi duyduğu güçlü bir Gök Tanrı fikri, ataerkinin ve kağanın, inanç temelinde destekçisi oluyordu. Bu "Gök-Tengri", genellikle merkezi otoriteyi elinde tutan topluluğun, diğerlerine de kabul ettirdiği boy/soy tanrısıydı: Baskın olan yerel inanç, genel kabule zorlanıyordu. Devlet kuran/yöneten kağanın kendisini Gök Tanrı'nın temsilcisi, "göğün oğlu" olarak tanıtmayı, erkini pekiştirmek için gerekiyordu (Roux 1994). Tabii ki kağanın (Gök Tanrı'nın) kendi hükümranlığına (tanrılığına) eşit güçte ortaklara tahammülü yoktu. Ancak merkezi otoritenin zayıfladığı veya dağıldığı zamanlarda Tek Tanrı, yerini yine eski çok-tanrılı inanç sistemine bırakıyordu (Avcioğlu 1985, Divitçioğlu 1987, Inan 1968, 1976).

Evrenin yaratıcısı olan "Han Ülgen" yaratılış müterinde oynadığı birinci²⁵ (1) rolden sonra kendini göğe çekmiş ve insanoğlunu yeryüzünde Ana Tanrıça'nın temsilcileri olan doğa güçleriyle başbaşa 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 karşıtı, karânlık yeraltının ve ölümün hâkimi, kötü ruh "Han Erlik". İnsanoğlu yeryüzünde, bu iyi ve kötü güçlerin arasında kalmıştı. Han Ülgen gökteki makamını hiç terk etmez, yaratılışlarıyla da pek seyrengi ilgilendirir; yeryüzündeki olayların seyrini uzaktan izlerdi. İnsanlarla, çok özel durumlarda, o da ak kamlar üzerinden dolaylı ilişki kurardı. Ancak bu "unutma" tek tarafı değildi. Han Ülgen'e atfedilmiş törenler ve kurbanlar, diğer doğaüstü güçlere yapılanlara göre çok seyrekti. Bunun bir nedeni de, öyle ya da böyle, kurban olsun olmasın, Han Ül-

gen'in çok iyi, cömert ve bağışlayıcı olmasıydı. Han Ülgen, herşeyin, yerin ve göğün mutlak hâkimi (tek) "Tanrı" değildi; eski Türklerin kalabalık panteonundaki sayısız "tengri"den -en önemlisi olsa da- yalnızca biriydi. Yeryüzündeki gündelik kargaşadan uzak, "ışık ülkesi" mavi göğün sakiniydi (Akpınar 1993, Avcioğlu 1985, Inan 1968, 1976, 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. 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). Doğaya ne veriyorsa kabulleniliyor; cömertliği, yani besleyiciliği, koruyuculuğu azaldığında gereksinimler başka bir yerde, yine doğanın kucağında aramak üzere göç ediliyordu. Doğaya ana değişik şekilleriyle her yerdedi; önemli olan "gerçek" doyurucu ve koruyucu olanını bulabilmektir.

Doğa gibi Ana Tanrıça da bütün bir kimlik göstermiyordu. 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, yaratıcılık vasfını ondan almaktadır. Ancak bu "Ana Tanrıça"dan yalnızca yaratılış mitinde söz edilmektedir; daha sonrasına ait bir işlevselliği yoktur (Ögel 1989, Türköne 1995). Gerçek anlamıyla "Ana Tanrıça"dır; kendisiyle "herşeyi kapsayan bütün" olarak kurulan ilişkide "onunla birlikte varoluş"un hissedilmesi dışında ayrıntılı tanımlanması mümkün değildir: "Peçesini kaldırmak" hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. İyi ve kötünün öncesinde, ötesindedir. Tarih öncesi, bilincin öncesidir. Zira, tüm tanımlama, adlandırma, anlamlandırma çabaları, öncesinde kendisini, "her şeyi kapsayan bütün"den soyulabilecek bilincin varlığını gerekli kılar.

Bilincin, erli ilke olarak doğuşu, Han Ülgen'in yaratıcılık işlevinin başlamasıyla koşut bir seyir izler. İnsanın suyun üzerinde, sudan ayrı, kendi ayakları üzerinde durabileceği, hareket edebileceği (yaklaşıp uzaklaşabileceği) bir zemin oluşmuştur ("Yağız Yer"). Suyun içinde kucağı, ayrıştırılamayan, her şeyi kapsayıcı, tutunma ve ayrılmama imkânı vermeyen Ana Tanrıça, suyun dışında, yani yer yüzünde, aynı işlevleri daha ayrılmış şekliyle sunan Toprak Ana ve taşıdığı doğa oluşumlarıdır. Yine her yerdedir, ancak işlevlerinin ayrılmış olması, tanımlanmasına izin verir. Ayrıca artık "yütüeybilen", "kavrayabilen" bir bilinç söz konusudur ("Artık Ülgen memnundu, rahatsız bulmuş idi / Üzerinde duracak bir yeri bulmuş idi"). Sürüklenmeye direnen bu özerk eylemlik yetisi ile bilinç, "hoş" (besleyici, taşıyıcı, ısıtıcı, yatıştırıcı...) olana yaklaşıp, "nahış" (yütücü, emici, parçalayıcı, acı-tıcı...) olandan uzaklaşabilir. Burada vurgulanması gereken bir nokta, "hoş" ve "nahış"ın, bu nitelikleriyle nesneyi yaşantılayan öznenin içinde bulunduğu durum, yeterlilik derecesi ve gereksinimlerine göre değişebileceğidir. Hoş olarak algılanan, bir başka durumda nahış olabilir. Ancak yine de bir bütün olarak alındığında, doğa her yerdedir. İyi ve kötü, hoş ve nahış onun içindedir. Ondan çıkılır, onda yaşanır, ona dönülür.

Ana Tanrıça ("Ak İne" → "Yağız Yer") nitelik ve niceliğinin bölünmesi (bkz. Şekil 6) yoluyla oluşan çok sayıda tanrı, tanrıça ve ruh arasında, temsil ettikleri güçlere göre, av ve besli hayvanlarının, bitkilerin, ateşin, dağların, ormanın vb. hâkim(ce)leri, çocukların, lohusaların, evin, ocağın koruyucuları ayırt edilebilir. Erli öğeler—tinsel boyuttaki farklı olarak—henüz Doğa Anadan (doğurucu dişil öğeden) ayrılmamış, ayrılmamıştır. Bu nedenle doğa öğelerinin her iki cinsiyetli güçlere atfedilmesi şaşırtıcıdır. Erli'nin dışıldan tam ayrışması, tinsel gücün ortaya çıkması ile, tinnin doğadan ayrılmaya mümkün olacaktır. Söz konusu olan, babacıl eylemlik ilkesinin ağırlık kazanmasıdır. Bunun için gerekli olan, yani insanı topraktan tam anlamıyla ayırılacak olan gücün temsilcisi, salt tinden oluşan soyut erli ilke hem çok uzaktır (mavi gök = Gök Tengri), hem de henüz doğa ana, yani Ana Tanrıça'ya karşı kutup oluşturacak denli güçlü (ve bilge) değildir. Yaratılış miti, asıl güçlü ve bilge olanın "Ak İne" olduğunu göstermektedir. Han Ülgen, yaratıcı güç olarak görüldüğü de, aslında Ak İne'nin buyruğunu uygulayan durumdadır. *Kutsal* "söz" Ak İne'nin denetimindedir. Tarih'in (bilinç[lenme] süreci'nin) ileri dönem-

lerinde Ak İne imgesi-belirsizleşecek, silinecek ve tüm yaratıcılık aiti yerden göğe, Gök Tanrı'ya kayacaktır. Ancak yaratılış sonrası insanlığının günlük yaşamında "bire bir" ilişki içinde olduğu güçler yine doğa güçleri, yani Ana Tanrıça ardılları olacaktır.

Doğa ile baş başa bırakılmış olan insanlığı, -zorunlu olarak- ona saygı duyar ve ondan korkar. En içten, en canlışaman (kam) yakarışları ve duaları, ocağın koruyucusu "Ot İne" (*ates anı*) için söylenmiştir. "Ocağın sönmesi" eski Türkler için olduğu kadar, günümüz Türk insanı için de tehliktir. İ.S. 7-8. yüzyıllarda kazanmış olan Orhun yazıtları, doğanın kolaylaştırıcısı, lohusaların, bekelerin ve hayvan yavrularının koruyucusu olan "Umay", kabalık Türk pantheonunun en güçlüleri arasında sayar. Manas Destanı'nda "koruyucu büyük anamız azize Umay" olarak anılır. Umay'ın koruyucu, esirgeyici yanı zamanla, Orta Asya Türk kültüründe, annelerin ev ve aile içindeki saygın yerini destekleyen bir somutlaşma göstermiştir. İnsanlara akıl hastalığı veren "Tamık Hatun", adam öldürmeye, intihara sürükleyen "Kız Satlay", bütün kötü ruhların annesi "Kün Cöli-rüme Hatun", lohusalara musallat olan "Al Ruh" (albasu/al karısı) kötü tanrıça/ruhlardandır (Avcıoğlu 1985, Divitçioğlu 1987, İnan 1968, 1995, Lot-Falck 1967, Türköne 1995).

*

Tüm yer yüzü iyi ya da kötü ruhlarla doludur ("İduk yir-sub" [kutsal yer-su ruhları]), ve bunlar insan ve diğer canlıların yaşamı üzerinde söz sahibidirler.

Animizmin evreninde, insan "şeyler arasında bir şeydir" ... herşeyin bir "ruh" u, ya da "can" ı, ... "subjektivite" vardır. Bu evrende insan/insan dışı-doğa arasındaki ilişkiler aynı insan/insan ilişkileri gibidir ve genel kurallı olmazlar. Taş ya da ağaç ya da nehir bir "can" a sahiptir, ağaç değişir, yukarın da değişir... (Çamuroğlu 1992).

Yer yüzünün bütüncül bir tanımı olan "yir-sub", yani dağlar, nehirler, göller, ormanlar, mağaralar vb. animist Türkler için canlıydılar ve insanla birlikte benzer gereksinimleri, duyguları, beklentileri vardı; bilinçliydiler, "özne" ydılar.²⁶ "Yir sub" ruhlarının, hâkimi olduğu şeyler veya yerlerden ayrımını yapmak çok zordur.

Şaman dualarında açıkça anlaşılıyor ki şamanisler dağ ruhları bulunduğunu insavur etmekle beraber doğrudan doğruya dağın kendisine de ibadet ediyorlar, onu canlı ve her şeyi duyan bir varlık tanırlar (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 ön plana çıkar. Kurban sunmayanlara zararları dokunabilir. Kendileriyle doğrudan ilişkinin mümkün olduğu bu ruhlara, "tengri"lerden tamamen bağımsızdır ve "Ana Tanrıça"nın değişik özelliklerini temsil ederler. Burada animist dünya görüşü için pek anlamlı da olmayan "tengri-ruh ayrımı"nın gereksizliğini ve zorluğunu vurgulamak istiyorum: Ayrım belki, daha az ya da daha çok güçlü olma ve gündelik yaşama yakınlık temelinde göreceli bir sınıflama içinde mümkün olabilir (Avcioğlu 1985, Bozkurt 1995, Gersi 1991, İnan 1968, 1991, Türköne 1995, Vitebsky 1995).

*

"İyi"nin ve "kötü"nün aynı tutulması *ikili* bir inanç dizgesine zemin hazırlar: Yeraltının karanlık âleminin hâkimisi olarak görüldüğümüz *kötü* "Erlık Han", *iyi* "Han Ülgen" in tam anlamıyla zıt kutbundadır. Ak İne'nin yer aldığı yaratılış mitinin, büyük olasılıkla (babacı) 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 Erlık (kötü) arasındaki mücadeleye bağlanmıştır (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.

Erlık, Ülgen'den bağımsız bir güç odağıdır. Yaratılış mitlerinde Erlık'ın 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 Erlık yıkıcı enerjinin (ölümün) sahibidir. "İyi" ve "kötü"nün ayrılığı, biraraya getirilememesi, yani tek bir "bütün"de bağdaşamamaları hususu, hem bireysel psikoloji, hem de inanç sistemlerindeki gelişim basamakları açısından, numuzu doğrudan ilgilendiren bir noktadır. Bireysel psikoloji açısından konu önceki bölümlerde irdelenmiştir. İleride farklı bağlantılarla tekrar ele alınacaktır.

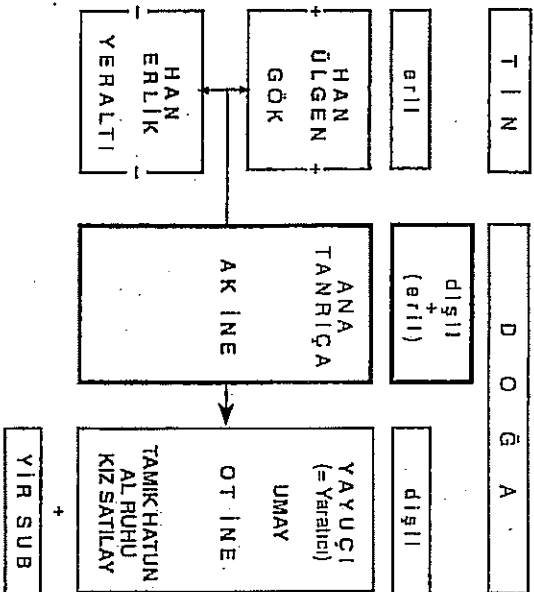
Erlık de Ülgen gibi eril bir ögedir. Ana Tanrıça'nın (dişil ögenin) nereye kaybolduğu sorusuna yanıtın bir diğer bütümlü "Erlık Han" a yakıştırılan özelliklerde buluyoruz. Erlık, eril olmasına rağmen, Ana

Tanrıça'nın yutululuk, parçalayıcılık gibi en olumsuz/ürkütücü niteliklerini taşıyan bir "kötü neme"dir (kötü ruh).

Han Erlık ölümün hâkimidir. "Kan içici, korkunç ihtiyar" olarak tanımlanır. İnsanlara her türlü kötülüğü yapar; gönderdiği felâket ve hastalıklar onun kurban isteme mesajıdır. Aldığı canları yer altındaki karanlık dünyasına götürür, kendisine hizmete zorlar. Kendisinden korkular, ama pek saygı gösterilmez; hisminden kurtulunmak için sunulan kurbanlar genelde makbul olmayan zayıf, hasta hayvanlardır (Avcioğlu 1985, Bozkurt 1995, İnan 1968, 1976, 1995, Lot-Falck 1967, Türköne 1995).

Özerkliği, bilinçliliği ve bireyselliği "öldürücü" yanını dikkate alalım. Eril olmasına rağmen, Erlık Han'ın Ana Tanrıça'dan tam bağımsızlaşmamış, 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 bir, Ana Tanrıça'dan "bağımsızlaşmama/özerkleşememe" durumuyla karşılaştığımızı yukarıda değiniliştik.

Ancak Han Ülgen'in göğe yerleşmiş olması, yeryüzünden (doğa ana'dan) uzaklaşma yolunda, yurdu yeraltı olan, yani doğa ana'nın karanlık derinliklerinde oturan Erlık'ten daha ileri bir ayrışma gösterdiğine de işaret eder. Bu sava koşut bir uygulama, ancak erkek "ak kam"ların Ülgen'e âyin yapılması, kadın şamanların ise yalnızca Erlık ve yir-sub ruhlardan 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 Erlık ise şamanlar için, doğrudan ilişkiye geçilebilen bir doğa gücüdür (İnan 1968, 1995).



Şekil 6: Semada, gerek işlevsellik, gerek götürüncüsü, gerekse anlamı ile dişil ve eril birlikteli kapsayan Ana Bütünden başka bir şey olmayan ilik-sel Ana Tarrın-çanın ayrışması ve eril ilekenin özerkleşmesinde koşut seyirle dişil ve eril ilkelilerin özgül işlev, götürüncü ve anlamlilikla-insanın oluşma sürecinde yerlerini aldıklarını görüyoruz. Bu gelişim, bilinçlenme serüvenine ait bir dizgeleşmedir. Dişil ilke doğayla bağlanışını sürdürürken, eril ilke bütünüyle (?) doğadan ayrılmış, apayrı çekim ve denetim odağı haline gelmiştir. *A-yrica* "iyi", göbe doğru doğadan uzaklaşırken, "kötü", doğayla bağlanılı kalmıştır ve "yi" lin' tarafından denetime alınmaya çalışılmıştır. Bu ayrışma, insan zihnin varoluşu anlamlandırma çabalarının da çok belirgin iki kutup olan "ruh-madde"/"ruh-beden" zıllıklar arasındaki ege-menlik ve denetim mücadelesiyle iç içe (evrensel) bir çizgiyi izler. Mutlaklığı, ila-tekarim inancı ve "ruh'un" "döğä"dan ayrılarak özgülleşmesi, ancak insanın, so-yuhtama ve sembol yaratma yetisinin arttığı daha "ilerj" bilinçlilik düzeylerinde mümkün olacaktır.

Dişil ilkenin, tamirci "ruh" nitelikleriyle eski Türk inançlarındaki önemi, kadının, özellikle de annenin sosyal yaşamdaki saygın konumunu açıklar. Gerçekten de eski Türk topluluklarında, kadınlar erkeklerle çoğu alanda eşit konumdaydılar (Avcioğlu 1985; İnan 1966, 1976; Türköne 1995). Mevcut atıftaki, atayeri ve atasoylu sosyal dü-

zene rağmen, doğayı manipülasyona imkân vermeyen göçebelik içinde, mutlak doğa bağımlılığı, ruhsal gerçeklik şeklinde yerleşmiş ve sosyal dizende de yansımaları bulunmuş. Kadın anada, Umay'ın vücut bulmuş nitelikleri saygı görüyordu. Doğanın temsilcisi olan, onun gibi doğuran, besleyen, estireyen kadın ananın bu işlevlerine, doğanın koşut işlevlerine olduğu gibi, gereksinimin sonlanması –yaşam boyunca– söz konusu değildi.

Orta Asya kökenli mit ve masallarda, fizik gücü yütksek, kıtlıcı keskin, cesur, ama biraz "deli"canlı, saf yanıyla her zaman tekine ve kandırılmaya müsait, ruhsal durumu değişkenlik gösteren, dürtüsellikli, kolay öfkelenmesi ile çocuksu çizgilerle beınılenen "yiğit"lerin, beırak zihınlı, bılgı, fedakâr, planlı davranabilen, "mutlak iyi" olabildiği kadın, "mutlak kötü" de olabılen kadınlardan ne kadın farkı olduğu göze çarpmaktadır (İnan 1968). Erkek (baaba) imgesinin eskı Türk topluluklarında bıç de tümgüçlü ve yüceltmeye zorlayan bir yanı yoktur. Erkek baaba da bunun farkındadır ve (iyi) kadın anyılla ilıg-kısımlı bu şekliyle kabullılenmektedir. Zorda kaldığında bılgı/cesırgıyıcı rolünü benımsedıği kadın anadan yardım talep edebılmekte, ve bunun bir sorun olarak yaşamamaktadır.

İnan'ın aktardığı bir şaman duası da [aiaetki-anacıl dizgede] dîşî ruhluğun doğru yolu gösterme ve erkek ruhluşan yememe fonksiyonlarına [y]i bir örnek teşkil eder: "Ey benim solunda bulunan sopalı Hatun! Yolumu yağdırırsam yolu-mu göster, ay bîyükl anam! Beni doğru yola gönder... Doğuda yağşayın kuluş boyunlu babam, ñakamını!" (Türkölne 1995).

Zorlanan "yigir" eve ("yurt") döndüğünde "kadın ana"nın her da-
im sıcak tuttuğu bir ocağın başında ısınabileceğini, karnını doyurabi-
leceğini, yaralarının sarılabileceğini, karnını doyurabi-
leceğini, yaralarının sarılabileceğini bilir; ancak kadının "dişil alın hü-
kimranlığı"nı kontrol ve baskı altında tutması söz konusu değildir.
Zira kadın, "Umay" ve "Ot İne" gibi özerk, eril ikeden bağımsız dişil
ilke temsilcilerinin hâlesini taşımaktadır; "kutsal dişil" tarafından ko-
rulanıdır.*

Berktaş'ın İ.O. 2000 yıllarının –tektarılı dinler öncesi– Mezopotamya için söylediklerini, daha geç dönemlerde de lanrıların ve ruh-

* Türk költürüne, "kadının diğer bütün konularda ağığı statüde, hatta mal konumunda olduğu durumlar da dahil, onun anne olarak değeri genellikle korunmuş; bu konumdaki saygınlığın genellikle yitmemiştir. Başlangıçtaki tek doğa ilişti olan anne ve yavru ilişkisi, tüm doğuşumlere rağmen, devam etmiştir" (Türküne 1995).

ların cirit attığı Türk coğrafyası için tekrar edebiliriz:

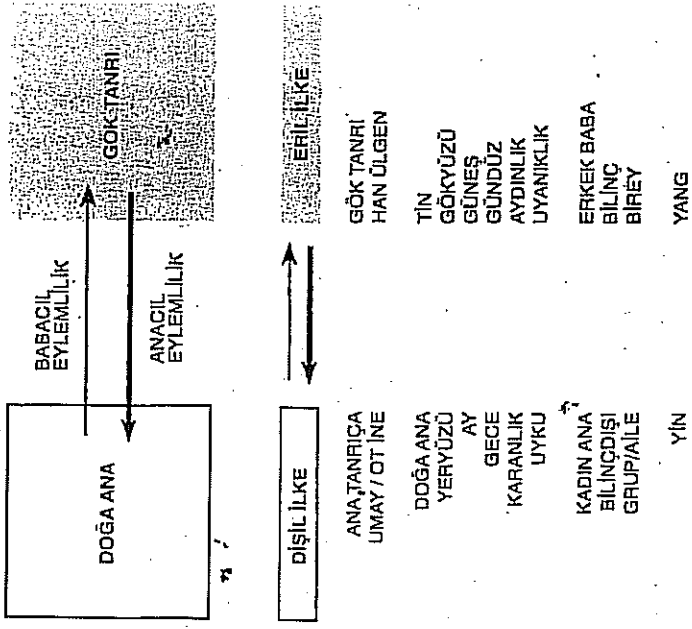
Kadınlar ve erkekler tanrılar ile tanrıçaların temsil ettiği gizemli dünya karışısında *henüz* aynı konumdaydılar. Yeryüzünde varolan kötülüğün kaynağını ve ölümlü olgusunu açıklamak için toplumsal cinsiyet farklılığı kullanılmıyordu. Dünyadaki acı ve ıstırapın kaynağı, kadın-erkek farkı gözetilmeksizin, insanların birbirlerine karşı görevlerini yerine getirmemiş olmalarında yatıyor, Kutsal'ın kadında da cisimleşebileceği ve aşkının mutlaka erkeklelikle 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 doğatıttı güçler arasındaki dolayımı sürdüren *öznel* 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 (Berktay 1996).

Günlük yaşamı cinsiyetler (ilkeler) arası bir işbirliğinin ve tamamlayıcılığın belirlediğini söylemek mümkündür: Avcılık, savaşçılık ve kısmen hayvancılık alanlarında erkeğin; çadır içinde ve günlük toplumsal faaliyetlerde ise kadının işlevselliği ve yeterliliği ön plana çıkmıştır (Üçüncü 1986).

Biling henüz bütünüyle eril ilkeyle özdeş değildir; ruh-madde, ruh-beden birlikteliği henüz ayrılmamıştır. Biling "tinsel" olarak değil, "doğanın bilgeliği" (dişil biling) olarak dişil ilkenin tekelindedir. Eril öge, yani erkek baba, "yaşayabilmek" için dişil ögenin, yani kadının annenin yönlendirmesine muhtaçtır; mitolojik örneği, Ak İne-Ügen ilişkisinde çok belirgindir. Yaşam henüz, fazlasıyla "doğa"dır ve tek kutupludur: Anne kucagından çıkar, anne kucagına döner (Şekil 7).

Bu tutum "anacıl" psikolojik gerçeğe 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/dişil" özellikleri taşıyan her nesneyle kurulan ilişki anacıl (veya anakaç) vektörlerle tanımlanabilir.



Şekil 7: Anacılık ve babacılık eylem kulpesallığında dişil ilke ve eril ilke temsilcileri.

Göçebelik, hayvancılık ve avcılığın (bazen yağımacılığın) ağırlıkta olduğu, yerleşik tarımcılık ve reñçberlikten çok farklı dinamiklere sahip bir kültürdür. Göçebe yaşam doğanın işlenmesine, insan egemenliği altına alınmasına izin vermez. Göçebe, doğaya kendini uydurma ya, onu mevsimsel ve yöresel değişimleriyle takip etmeye çalışırken, yerleşik kültür, yerini yurdunu terk etmeden onun koşullarını kendi yaşam biçimine uyarlamaya, doğayı kullanmaya çalışır (Güvenç 1995). Göçebe yaşamda, yerleşik düzenden farklı olarak doğa ana ne sunarsa o kabul edilir. Vercekleri azaldığında ya da tükendiğinde, yeni yaşam kaynakları aranarak için göç edilir ve oradaki beslenme-barrınma olanakları kullanılır. Örneğin, tarım yoluyla toprağın

işlenmesi şeklinde Toprak Ana'yı "yapay" zorlama (döleme) söz konusudur.

Doğuran ve besleyen anne olarak dünya kavramı hem avcı hem tarımcı toplumların mitolojilerinde çok önemli olmuştur. Avcıların imgelemine göre hayvanlara car veren onun rahimidir... Aynı biçimde tarımcılar için de, tohum anının gövdesinde yelidir. Tarımların sürdürülmesi babalık yapmak ve tohumun büyümesi doğumdur... (Campbell 1992).

Yerleşik tarım toplulukları, doğayı işleyerek, "iyi" ve "kötü" yollarını birleştirebilecek bir teknoloji ve kalıcı kültür oluşturma imkânını elde etmiş topluluklardır. Doğadan bir ölçüde ayrılmışlardır, ancak bu, doğadan kopuk yaşamak değildir. İnsan (bilinebilir) doğayı, eril ögenin dışı ögeyi kontrolü altına almayı deneyecek kadar güçlenmiş olması demektir. Yerleşik sosyal düzen her zaman babacılığın belirleyiciliğindedir. Bir Ana Tanrıça kültü olsa bile, soyut bilincin ürettiği olanışlılığın hizmetinde veya kontrolindedir. Anaeril ya da ataeril, sosyal güç ve prestij hiyerarşisinden bağımsız, beslenme ve korunma gereksinimlerini karşılayacak bir "anne"ye her insanın ve her kültürün gereksinimi vardır. Oluşan kültür her ne kadar babacılığın ilmini, 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 güvence- anacıl yönelimle, yaşamın kaynaklarına inmesi, babacılığında kullanılabileceklerini geri getirmesi gerekmektedir.

Göçebe yaşamda "tek anne" zorunluluğu yoktur. Doğa Ana her yerdedir, her yer "yir-sub" dur. Yerel değişiklikler, yönelme ya da uzaklaşma şeklinde göç hareketlerine neden olmaktadır. Göçebe için hiçbir yer, her şeyiyle bağlanma gereksinimi yoktur; reddeden, cezalandıran (engellenen, hüsran uğratan) anne, geniş anlamda anne işlevi gören Doğa Ana'nın başka bir yerinde daha iyisini bulabilme amacıyla rahatlıkla terk edilebilir. Bir yerin ("nesne"nin) hem iyi, hem kötü yanlarını yaşayarak ve her şeyi rağmen "işki"yi devam ettirerek bütünlük içinde algılanmasına koşut ruhsal dinamikler, göçebe toplulukları 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 oluşturmalarıyla mümkündür (Kernberg 1976). İkiz değerli

(*carbivaları*), ilişkileri içinde barındırabilen (hem iyi, hem kötü/ *ambivalan*), gelişmeleri içinde barındırabilen (hem iyi, hem kötü/ *ambivalan*) yeterli kadar iyi, kullanılabilecek 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 kâğısacağı uzam içinde kalan bir örtünlü oluşturur. Baba imgesi henüz zayıf ve annenin alanına ait bir büyüklüktür. Çocuk babayla birlikte iken de annenin uzamı içindedir. Gerçek anlamıyla "biling"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, bütünlüşme çabasıdadır. Kendilik ve nesne bilincilliği, bütüncül kavrama anlamında zayıftır. Bu aşamada "yeni yetme kendilik", gerçekle hep var olan, ancak şimdi "anneden ayrı bir bütün birim" olarak algılanan babada bireyleşme, özgülleşme, özerkleşme desteği bulur. Babanın "bütünlleştirici" bilincine öykünürken, onu kendi ruhsal dünyasını bütünlüştürmek için de kullanmış olur.

Yukarıda animist göçebe eski Türk toplulukları için gerçeğini ve dinamiklerini çizmeye çalıştığımız ruhsal ve kişiliklerati ütünlü, göçün psikososyal gelişiminde özgün bir model sunmaktadır. Her ne kadar "sınır kişilik örgütlenmesi" (Kernberg 1976, 1984) modelini çağrıştıracak bir örtünlü ise de, patolojik olarak tanımlanması hatta olurdur. Animizmin ve göçebeliğin belirlediği bir yaşam tarzıdır ve o koşullar içinde gayet yeterli işlevselliği vardır.

Geniş anlamda dışı ögenin (Doğa Ana'nın) egemenliği ve kapsamlılığı, eril ögenin, dışı öge içindeki bireyselliğinin, dışı öge dışı olmaktan zayıf kalmasına neden olmaktadır. Ancak bu zayıflık, dışı ögenin (kadın ana'nın) desteği (beslemesi, estirgemesi, yönlendirmesi vb.) ile rahatsız edici boyuta ulaşmamakta, ("ana") *merkez-uydu* modeline uygun bir gi-gel eylemliliği içinde eril öge tarafından da tercih edilmektedir. Erkek babanın "yaratıcı" gücünün potansiyelden gerçeğe dönüşmesi, henüz doğadan ayrılmamış olan "insel"i elinde tutan kadın annenin "ünisel dölemesi", olmadan gerçekleştirememektedir. Bu ilişkinin birinci örneğini Ak İne ve Han Ülgen arasındaki ilişkide görüyoruz. Ana Tanrıça kendisine kutsal "söz"ü öğretilmeden, Han Ülgen (Yaratıcı Gök Tanrı) garesiz ve şaşkıncıdır. Ak İne yalnızca

yaratıcılık tohumunu ("söz"ü) Han Ülgen'e vererek onu "döllemek"le kalmaz, kendisine, kurulacak düzenin ilk etik dersini de verir: "Yaptım oldu, de! Yapım olmadı, deme!"

Ancak Han Ülgen olmadan, yaratılışın gerçekleşmesi de mümkün olmazdı. Bu istek-Ak İne'den gelmekte; Ak İne, Han Ülgen'in falihlik yaratıcılığına gereksinim duymaktadır: "Tut önündeki şeyi, hemen yakala!" buyruğu gerçi göklerden gelmektedir; ancak sesin sahibi Ülgen değildir; ona göre birincidir. Han Ülgen'den önce varolan "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 tulan 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, yaratıcılığı, ancak erkek öge aracılığı ile gerçekleştirilebileceğinin bilincindedir. Ayrıca ataerkil sosyal yapıda, kendi sınırlarının, güç ve prestijinin, beslediği, ısıttığı, esirgediği eril ögenin eylemleriyle pekişeceğinin de farkındadır. Anne için bu gereksinimlerini karşılayacak en yakın eril öge, oğlundan başkası değildir: Oğlunu doğurmuş ve (baskın) erkekler topluluğuna yollamış; ancak (ana) merkez-(oğul) uydur bağlantısıyla ataerkil bir toplumda konumunu saygın tutabilmiştir.

Kadın-erkek ilişkisi, gevşek sınırlı, kadın ana merkezli bir model gösterir. İçeri-dışarı hareketi üstlenen eril ögedir. Kadın ana, doğanın temsilcisi olarak merkezdedir. Eylemlilik modeli ağırlıklı olarak kadının anaya yöneliktir, 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 (*matrarka*) ve Briffault'un ana merkezlik (*matrisantrite*) kavramları eylem değil durum göstergesidirler ve ruhsal yaşantılar, bu yaşantıların tutam ve davranışlara yansımalarını ifade etmektedir.

çok, sosyoekonomik ve hiyerarşik bir yapılanmayı ifade etmektedirler. Bireysel özerkliğin, grup-aile kimliğinin ötesinde bir dereceye kadar mümkün olduğu; ancak her zaman anneye, ait olunan gruba doğru bir yönelimin, "ana merkez-uydu" bağlantısının belirlediği ruhsal yapının tanımlanmasında, bireyin eylemliliğine odaklanmak gerekmektedir. *Anacıl eylemlilik* (matripetalite), doğal olarak *babacıl eylemlilik* (patripetalite), *anakaç eylemlilik* (matrifugalite) ve *babakaç eylemlilik* (patrifugalite) kavramlarını da çağrıştırmaktadır.

Burada, dişil (anakaç) ögeler arasına, koruyuculuğu, aifirlikte olma hissi vermesi gibi işlevleriyle 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 dolaştıkları zorlu Orta Asya steplerinde, insanın ilginde hissettiği acımasız bir gerçeklik olması gerekir. Paralel bir olgu, eski Türklerde, bireysel kimliğin sadece kabile (boy) içinde geçerli olduğudur. Bireysellik bir ölçüde de olsa, kapsayan bütünlük çerçevesinde mümkündür; ancak boy dışında, böy kimliği bireyi tanımlamak için kullanılmaktadır (Avcıoğlu 1985, Ergin 1989). *Dede Korkut Kitabı*'nda da tek tek şahıslar üzerinden olsa bile, asıl destan kahramanı, Oğuz boyunun kolektif kişiliğidir.

Kadın analar için -eşlerin yanı sıra- asıl önemli eril öge, erkek çocuklarıdır. Erkek çocuk, kadının ananın "erkekliliği"dir; onu kendi uzantısı olarak erkekler topluluğuna sunar; dolayısıyla "eril erk"i paylaştırmış olur. Ancak böylesi bir kurgunun tatminkârlığı, oğulun hiçbir zaman anneden bütünüyle ayrılmaması önkoşuluna bağlıdır. Psikososyal gelişim içinde birincil eylemlilik olan anacılık, yaşam boyu bazı gevşemelere rağmen sürer. Babaya (tine) yönelik babacıl eylem, babanın kendi anacıl yönelimliliğinin baskın olduğu durumlarda, "ayrı" bütün birim olarak algılanamaması nedeniyle, çocuğun ana merkezden uzun süreler ayrı kalması için gerekli dış yerleşikliği sağlamaz. Eski Türk mitolojisinde bu örüntüye koşut "çocuk-baba" ilişki modelini, "insan-Ülgen" ilişkisinde görüyoruz. Yukarıda ayrıntıları verildiği gibi Han Ülgen uzaktır ve dünyayı kendi başına yaratacak (tanımlayacak) kadar da güçlü değildir. Ana Tanrıça ise her yerededir, doğadır. Ülgen'e akıl verecek kadar da bilgedir. Ana merkez dışına olan eylemler, çocuğun kendi hükümlanlığını kuracağı kalcılıkta değildir;

kısa seriveler şeklinde: "Tez zamanda" gidilir, "tez zamanda" dö-nülür.

Zorlu doğa koşullarında erkekler, ailenin ve taşınır mülkün korunma-sına, fizik güç gerektiren işlere büyük zaman ayırmak zorundaydılar. Uzun sürecek aylar, yağmalar, ticaret seferleri ve savaşlar nedeniyle bazen aylarca ailelerinden uzak kalıyorlardı. Çocukların temel büyü-me ortamı kadınlar topluluğuydu. Orta Asya steplerinin acımasız do-ğasında, yaşansal önemi olan karşılıklı bağ(ım)lılık ve ailelerin iç içeliği, ayrıca kadınların da ağır işler görmek zorunda kalması, çocu-ğun birincil toplumsallaşma ortamının tek bir anne (ve baba) çevre-sinde gelişmesinden çok, anneliğin sık sık değiş-tokuş edildiği bir "çoğul anne" ortamı olduğunu açıklamaktadır (İhan 1968, Lot-Falck 1967).

Günümüz Türk coğrafyasında da sık rastlanan bu çocuk eğitim mo-del, anne, anneanne, 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 tasarımla-rının dışsallaştırılmasına zemin hazırladığına dikkat çekmektedir. So-nuçta, "anne" tasarımları ikiz değeri (iyi-kötü karşılığı) bir halde bütün-leştirilememektedir; benzeri bir gelişim de paralel olarak "kendilik" tasarımları için söz konusu olacaktır. "İyi" anne, "iyi" çocuğun, "kötü" anne, "kötü" çocuğun annesidir.

Göçebe, doğa bağımlı, animist Türk toplulukları için bu şema bü-yük ölçüde geçerlidir. Ancak, üzerinde durulması gereken bir nokta; göç edilierek "iyi" anne'nin bulunabileceği, gereksinimin bir başka "doğa" parçasında "mutlaka" karşılanacağı yönündeki temel inançtır. Çocuk için de, gereksinimlerinin, birinde olmasa da, diğer bir "anne" kolektifi üyesi'nde karşılanabileceğinin farkındalığı söz konusudur. Kötü olan, bir süre için terk edilir, daha sonra farklı bir gereksinim için yine ona yansılır. Yani iyi de olsa, kötü de olsa bütün "kısmi" anneler, temel bir "iyi" anne "kavramının içindedir. Doğa bütün ters-liklerine rağmen genel olarak iyidir; karmaşıklığı içinde bütündür. Bu bütünlüğü belki—biraz zorlamayla—ikiz değeri bir bütünlük şeklinde

değerlendirebiliriz. Doğada, iyisiyle kötüsüyle değişik "dışıl" güçler vardır; ama iyi anne "Umay", "Ot İne" her zaman otuk bağında, mer-kezdedir. Yaşamı belirleyen "güç" de odur.

Umay'ın eski Türk insanına ne ifade ettiğini, Berkay'ın Eski Mısır Tanrçası "İsis" için söylediklerinde bulabiliriz:

İsis ... kadınların kendilerini özdeş hissedebilecekleri sevecen ve yardımse-ver bir tanrıça, erkekler için de şefkati bir anne figürüdür" (Berkay 1996).

Yukarıda ayrıntısıyla ele aldığımız üçgen ilişki modeli, "ayrışma-yeniden yaklaşıma dönemi" dinamiklerinde kararlı bir taklimateye işa-ret etmektedir. Mevcut koşullar içinde patolojik nitelik arzlemediğin-den, herhangi bir ruhsal gerilemeye neden olması söz konusu değıl-dir. Ancak ana-baba imgelerinin ikiz değeri bütünleşmelerine de izin vermez. Kernberg'e (1976) göre sınır kişilik örgütlenmesi ile klasik nevroitik örgütlenme arasında yer alan kişilere özgü bu iç yapılarının ve ilişki örüntüsü, —yukarıda da ifade edildiği gibi— içinde oluştuğu dış koşullar, (ortak ve bireysel) bilincin gelişim düzeyi ve işlevselliği gözlemlendiğinde "patolojik" olarak nitelendirilemez.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

"Deli Dumrul":

Anacıl Eylemlilik ile Ata Erki Arasında
Sıkışmışlığın Kahramanı



Yorumbilimsel açıdan sembollerin ele alındığı bu bölümde C.G. Jung öğrencisi *Erich Neumann*'ın, "*Psiko-Mitoloji*" bağlamında *Bilincin Gelişim Süreci* öğretilisine koşut bir yol izlenmiştir.

Mit, masal ve rüyalarındaki gibi bilinc dışının "örtülü" mesajlarının bilinci algılamaya ve yorumlamaya açık/anahtır hale gelmesi, bu oluşumlarda kendini gösteren sembol dilinin çözümlemesiyle mümkündür. "Sembol çözümleme"de temel ilke ler aşağıda sıralanmıştır (Cirlot 1971):

- 1- Hiçbir şey anlamsız, tarafsız ya da rastlansal değildir; her şey önemlidir, en küçük ayrıntılar bile.
- 2- Hiçbir şey kendi başına/bağımsız değildir. Her şey bir başkasıyla ilişkili içinde anlamlılık kazanır. Bütün, parçanın anlamı, nicelik ve niceliğini belirler.
- 3- Nicelik bazı durumlarda niceliği belirler; daha doğrusu söz konusu olgunun ortaya çıktığı koşullar niceliğin anlamını veren öğelerdir.
- 4- Her şey birbirleriyle 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 (*nedansel model*); ya da nedensellik dışı birlikte tezahür söz konusudur (*senkronistik model*; Jung 1968).
- 6- Olgular ve figürlerin sembollerle bağlantısı, şekilleri/görünümleri, eylem ve etkileri ile ortaya çıkış koşullarının çıkışması/benzeme-si ya da bazen karşıtlığı üzerinden yapılabilir.

*

Büyüme, kazanımlarla birlikte kavıplar da demektir. Çocuğun, erişkinler dünyasına yaklaştığı her aşama, bir "eski"yi terk etmek, "yeni"nin gereklerini özümsemek zorunluluğunu getirir. Başlangıçta "her-

şey" demek olan ilksel ilişki, yani anneye birliklik yaşantısı, zama-
nı geldiğinde "eski"de bırakılacak bu yaşantıların en önemlisidir. Pre-
oidipal dönemden çıkış aynı zamanda bir çatışmayı da getirir: Oidipal
çatışma. Erkek çocuk annesinden giderek uzaklaşmak zorunda kalır-
ken, bir üçüncü şahsın, yani babanın, anneye ilişkisinin daha kararlı
ve dengeli olabildiğini, bazen babanın kendisine tercih edildiğini gö-
rür. Anneye bağımlı koparmak istemeyen erkek çocuk, bu bağı baba-
sının yerine geçerek farklı bir düzlemde sürdürmeyi arzular. Bunun
için de babasıyla bir rekabet ilişkisine girecek, onu ortadan kaldırma-
yı düşleyecektir. Ancak baba kendisinden daha güçlüdür ve çıkacak
çatışmada çocuk büyük olasılıkla babası için kurguladığı sona katlan-
mak zorunda kalacaktır. Arzu ve korku arasındaki bu ikilem oïdipal
çatışmanın çekirdeğini oluşturur. Oïdipal çatışmanın çözülmü erkek
çocuk için babasıyla özdeşim üzerinden gerçekleşir (Brenner 1993).

Dumrul'un başından geçenlerde, kabaca, preoidipal dönemden çı-
kış ve oïdipal çatışmanın, yansımasını bulduğunu ileri sürebiliriz.
Dış gerçekliğin güçlü temsilcisi babanın varlığı reddedilmekte; çocuk
yengisini tüm dünyaya ilan etmekte ve nesnel dış gerçekliği, özel iç
gerçekliğine itaate zorlamaktadır. Preoidipal dönemin bağimliliği
yadsınmakta, her şeyin çocuk-kahramanın denetiminde olduğu ilan
edilmektedir. Bu kurgusal yenginin balonu, dış gerçekliğin, dolay-
ısıyla, otoritenin gerçek taşıyıcısı babanın ezici ve boyuneğdirci gü-
cüyle karşılaşınca söner. Yenilgi çamaşar kabul edilir. Ancak kendi-
sine bir çıkış yolu tanınır: Baba otoritesinde simgeleşen eril ilkenin
kendisine sunduğu ortak kültürel sisteme dahil olma olasılığı. İtaat
kuşuluyla kendisine yeni bir yaşam sağlanacaktır. Preoidipal döneme
dönüş yollarının kapanması ise bir ölçüde, annesinin dışında bir eşe
bağlanma olanağıyla telafi edilecektir. Sonuç, fantezinin (iç gerçekli-
ğin) değil, dış gerçekliğin yengisidir.

Öyküdeki bazı ayrıntılar, ortodoks-psikanalitik kuramın-çekirdek
söylemi olan oïdipal 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 Kemalöğlu, Deli Dumrul'un, erişkin-
liğe geçiş döneminin sancısını ve kimlik bunalımını yaşayan bir "de-
li" kanlı prototipini karşıladığını vurgulamaktadır. Dumrul'un başın-
dan geçenler, çocukluğun ana-baba karmaşalarının çözümlenmesini, "göl-

ge" ve "anima"nın bütünleştirilmesini, ana-babadan bilinçli bir ayrış-
ma ile birlikte ruhsal (yeniden-) doğumu ve çoktanrılı ruhsal dizgeden,
tektanrılı döneme geçilmesini öykülemektedir (Kemalöğlu 1986).

Armaner (1990), "Deli Dumrul Boyu"nu, Euripides'in "Alkestis"i
ile karşılaştırmalı olarak, imbilim açısından çözümlediği çalışmasın-
da, Tanrı ("olağanüstü evren") ile Deli Dumrul ("olağan evren") ara-
sındaki temel gerilim üzerinde durmuştur. Ölümlerle 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. Cezalandırma için de, Azrail'i aracı olarak kullanır... Böylece, olağan-
üstü evrenin olağan evrene üstünlüğünü Deli Dumrul da kabul eder, yani ola-
ğanüstü dünyayı "tanrı" .. 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), anlamın sonunda değiştirmiştir (ba-
şlaşma) (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 salımlı üzümden
şarap" yapıp içmektedir. İslami inanca göre Allah'ın -kendi başına
iradesi olmayan- ölüm meleği Azrail'e; yani dölpedüz, sonradan
"Göklü Tanrı" diye yalvaracağı mutlak gücün temsilcisine, savaş
ilan etmektedir. Azrail'i tanımlaması, eski şaman deyişlerinde betim-
lenen "Han Erlik", yani pagan Orta Asya Türklerinin, yeraltındaki ka-
ranlık dünyanın hâkimi ve ölüm ruhu olarak korktukları "tengri"nin
tarifine benzer. Tüm öyküde "Allah", eski şamanistik-animistik döne-
min 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, Gökçay 1976, İnan 1968).

Dumrul'un en ağır suçları "Allah'ı tanınaması" ve kendi insan gü-
cünü abartarak bir nevi "Allah'a şirk koşması"dır.²⁷ Sonuç Allah'ın
gazabıdır. Dumrul'u kurtaracak olan artık yalnızca mutlak güç karşı-
sındaki âcizliğini bilmesi ve tövbe etmesidir. Benzeri bir olguya Kır-

gizların "Er Manas Destanı"nda rastlıyoruz: "Alp Manas bir savaşta yaralandığı zaman: 'Başkaları Tanrı Tanrı dediklerinde ben kendim tanrıyım dedim. Meğer tanrı başka imiş,' diye tövbe ediyor" (İnan 1991). Alp Manas'ın bu yaşantısı, aynen Dumrul'un yeniliği ve tövbesi gibi hem bireysel-psikolojik, hem de toplumsal-kültürel düzeylerde yorumlanabilir.

*

Öyküde takip ettiğimiz süreç içinde, Dumrul'un 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 1'deki nedenle) Allah, "birliğini bilmeyen/benlik eyleyen deli kavat"a kendini en korkunç yüzüyle, cezalandırıcı mutlak güç olarak gösterir. Azrail burada Dumrul'un cezasını uygulayacak olan araçtır. Dumrul çaresiz boyun eğmek, "Gök-İla Tanrı"nın birliğini ve mutlak gücünü "hâl"de 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 inancıta, 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 ön planda olduğu, net olmayan sınırların, birbirinin yerine geçmeye izin verdiği, bireysellik öncesi dönemden kalma bir gelenektir. Ancak Dedem Korkut, anlatılarındaki tüm İslami bezemelere rağmen, böyle bir pagan isteği, -insanlaştığı (antropomorfize ettiği) - Allah'ın ağzından diye gelmiş gibi aktarabilmektedir.

Kitab-ı Dedem Korkut'un diğer öyküleriyle karşılaştırıldığında, "Deli Dumrul" Boyu" oldukça yeni, geç dönemlere ait bir ürtündür (Gökçay 1976). Lewis, "Deli Dumrul Boyu"nun herhangi bir tarihsel olaya koşut olmadığını ifade ederek, söylenceyi "zaman dışı" olarak nitelendiriyor (Lewis 1996). Ancak her mîtin, oluştuğu/yayıldığı, zamanın -değerlikleri gösteren (Hillman 1973) - aynası olduğu varsayımından çıkarak Deli Dumrul Destanı'na da tarihsel aktış içinde bir yer bulabiliriz.²⁸

Destanın ana temasını, 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 şubasında, İslamiyet ve İslami inanç sistemiyle yeni yeni tanışan Türklerin, bu yabancı değerler ve kurallar manzumesini benimsemede karşılaştığı zorluklar dile getirilmektedir. Öykü bu varsayım ışığında, göçebe animistik-şamanistik (gök "tengri"li) Türklerin, tektanrı inancına geçme, yani İslamlaşma sürecinin bir yansıması olarak ele alacağım.

O. Ş. Gökçay (1976) *Dedem Korkut'un Kitabı*'nda iki anlatının, büyük olasılıkla yabancı kültürlerden alınmış olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlatılardan birisi "Deli Dumrul Boyu"dur. Gerçi yüksek güçlerin, doğüstü varlıkların insanlaştırılması, ölümden bir başkasının özerkliğiyle kurtulma, kadının erkeğine destek çabasındaki fedakâr tutumu gibi bazı motiflere, diğer Türk destan, halk hikâyesi ve masallarında çok sık rastlanmaktadır. Ayrıca, kültürel ürtülerin aslında kültürden aşan niteliğiyle tüm insanlığın ortak ürtüler olduğu düşünülürse, bu ortak yaratıların *asıl* kaynağını aramak anlamsız gelebilir. Zira *asıl* kaynak, insanlığın bilinçdışı-bilinç kuşakları arasında geçirdiği bin yılların öyküsüdür. Yine de anlamsız diye nitelendirdiğimiz bu arayaşa çıkmak, "ihâl" ürtünün, hangi gereksinimlerin acil karşılanması gereksinimiyle, "yerli" üretimin beklenmediği ya da tıkanmış bir "yeni" durumu tanımladığını 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 Kafkaslar'da Ermeniler'di. Söz konusu edilen topluluklara ait halk şarkıları, Deli Dumrul gibi, ölüm meleğiyle le mücadeleye giren ve eşleri tarafından büyük özveri örnekleriyle kurtarılan halk kahramanlarından sıkça söz eder (Cemşidov 1990, Gökyay 1976).

Eski Yunan mitolojisinin en ilgi çekici kahramanlarından olan yarı tanrı *Herakles*, kendisini misafir eden Tesalya'lı 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 Admetos'a geri getirir (Alangu 1983, Erhat 1993, Schwab 1967). Bu öykünün bir diğer naklediliş şeklinde, "yeraltı tanrısı Hades'in karısı insafsız Persephone, sadakatın bu derecesi karşısında yumuşayarak Alkestis'i, kocası Kral Admetos'a geri verir" (Bin-yazar 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. Bu destanın en eski yazılı kaynakları İ.Ö. 4. yüzyıla aittir ve bin yılı aşan bir zaman farkıyla, benzer öykülere karşı "orjinalite" iddiasında bulunabilir (Alangu 1983, Cemşidov 1990). Ermeni kökenli "Kagan Aslan Destanı" büyük olasılıkla, "Deli Dumrul Boyu" için varsayıldığı gibi, "Digenis Akritas Destanı"nın yörel kültürel motiflerle bezenmiş uyarlamasıdır (Gökyay 1976).

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 konusu suydü ki, böyle bir "mit ithali"ne gereksinim duydular? Anacıl dünya görüşü animist-şamanistler olarak, babacıl yönelimli komşu kültürlerde, (henüz) kendilerinde olmayan neyi keşfettiler? Bunun anlamı,

* Euripides: *Alkestis*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları / Yunan Klasikleri: 54 (çev. A. Hamdi Taşpınar), Ankara, 1943.

komşularının, onların kendilerini önünde buldukları geçiş dönemini arkalarında bırakmış oldukları mıydı? Niye kendi özgün milletlerini geliştiremediler; onun yerine yabancı bir miti zayıf bir makyajla ithal ettiler? Karşılaştıkları "yeni" durum çok mu ani gelişmiş, hazırlanma imkânı vermemişti?²⁹ Yabancı mitin işlevi neydi? Henüz anlamını tam kavrayamadıkları, duygusal katılmada bulunamadıkları bir yaşantıyı, inanç ve yaşam sistemlerine uyarlamak olanağı, yani bir "transformatör" mi taşıyorlardı?

Bu soruların yanıtı, milletlerin 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 alınmasında, gerekli yanıtlar kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. Ancak üst paragraflarda dile getirilen düşünceler yalnızca birer varsayımdır. Yorumları zenginleştirileceğini düşünmemiye rağmen, ilerde sayfalarda okuyacaklarınız, bu varsayımların dışında da kendi içinde anlamlı bir bütün oluşturmaktadır.

*

Öykü, Deli* Dumrul'un narsistik şişirme içindeki kendilik tanımlaması ile başlıyor. "Bunu niçin böyle ederdin? Onun için ki benden deli, benden güçlü bir er var mıdır ki çıka benimle savaşa derdi. Benim erliğim, bahadırığım, cılasınlığım, yiğitliğim Rûm'a, Şam'a gide, ün salı la derdi." Burada, özellikle vurgulamak istediğim nokta, Dumrul'un "narsistik kişilik bozukluğu modeli"³⁰ içinde ele alınmadığıdır. Söz konusu olan ve çözümlemeye çalışacağım, bir narsistik zedelenme "durum"u ve görüngüsüdür. Yani Dumrul'un bir psikiyatrik tanı katego-risine zorlanması söz konusu değildir.

Büyüklemecei kendilik tasarımlarının ve bağlanlı ilişkiler modelle-rinin, narsistik bozukluklarda savunma işlevi gördükleri, bilinen bir olgudur. Bu sayede, kendilerinin uzantısı olarak kullandıkları kişi ya da genel olarak nesnelere (kendilik nesnesi; Kohut 1971, 1977, Lee ve Martin 1991) destek gelmediği takdirde, zayıf, kötü, zedelenmiş ya da yetersiz olarak algılanacak kendilik tasarımlarını, kendilerinden

* deli: 1. Usunu yitirmiş olan, ussal dengesi bozulmuş olan, mecnun. 2. nec. Dav-ranışları aşırı ve taşkın olan (kinise), çılgın: "Ben delinin biriyim, ateşe girerim." -F.R. Atay, 3. nec. Aşırı derecede düşkün: Kötüp delisi. Oyun delisi. 4. Coşkun, özgün: Deli ir-mak. (Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara [1983]).

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 Kafkaslar'da Ermeniler'di. Söz konusu edilen topluluklara ait halk şarkıları, Deli Dumrul gibi, ölümlü meleğiyle mücadeleyle giren ve eşleri tarafından büyük özveri örnekleriyle kurtarılan halk kahramanlarından sıkça söz eder (Cemşidov 1990, Gökyay 1976).

Eski Yunan mitolojisinin en ilgi çekici kahramanlarından olan yarı tanrı *Herakles*, kendisini mısafır eden Tesalyalı Pherae kralı Admetos'un yerine ölmeği kendi isteğiyle kabul ederek zehir içen eşi Alkestis'i, ölüm tanrısı (kara kanatlı) *Thanatos*'la boğuşup, kolları arasından kopararak Admetos'a geri getirir (Alangu 1983, Enhat 1993, 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" (Bin-yazar 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. Bu destanın en eski yazılı kaynakları 1.Ö. 4. yüzyıla aittir ve bin yılı aşan bir zaman farkıyla, benzer öykülere karşı "orijinalite" iddiasında bulunabilir (Alangu 1983, Cemşidov 1990). Ermeni kökenli "Raguan Aslan Destanı" büyük olasılıkla, "Deli Dumrul Boyu" için varsayıldığı gibi, "Digenis Akritas Destanı"nın yörel kiltürel motiflerle bezenmiş uyarlamasıdır (Gökyay 1976).

Bu varsayım, her ne kadar yukarıda kuşkuyla bizi belirtmiş olsak da, niye böyle bir kiltürel değiş tokuşa gereksinim duyulmuş olabilirceği sorusunu uyandırır. 13.-15. yüzyılda Kafkasya ve Doğu Anadolu coğrafyasında yayılmakta olan Oğuzların, kendi başlarına açıklayamadıkları, tanımlayamadıkları şey neydi? Neyin eksikliği söz konusuydu iki, böyle bir "mit ihali" ne gereksinim duyular? Anacıl dünya görüşlü animist-zamanistler olarak, babacıl yönelimli komşu kültürlerde, (henüz) kendilerinde olmayan neyi keşfettiler? Bunun anlamı,

* Euripides: *Alkestis*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları / Yunan Klasikleri: 54 (Çev. A. Hamdi Taşman), Ankara, 1943.

komşularının, onların kendilerini önünde buldukları geçiş dönemini arklarında bırakmış oldukları mıydı? Niye kendi özgün mitlerini geliştiremediler; onun yerine yabancı bir miti zayıf bir makayla ihmal ettiler? Karşılaşukları "yeni" durum çok mu anlamlı gelişmiş, hazırlanmış imkânı vermemişti? Yabancı mitin işlevi neydi? Henüz anlamlı tam kavrayamadıkları, duygusal katılımda bulunamadıkları bir yaşantı, inanç ve yaşam sistemlerine uyarılama olanağı, yani bir "transformatör" mi veriyorlardı?

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 alınmasında, gerekli yanıtlar kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. Ancak üst paragraflarda dile getirilen düşünceler yalnızca birer varsayımdır. Yorumları zenginleştirileceğini düşünmemeye rağmen, ilerki sayfalarda okuyacaklarınız, bu varsayımların dışında diğerkendi içinde anlamlı bir bütün oluşturmaktadır.

†

*

Öykü, Deli* Dumrul'un narsisistik şişime içindeki kendilik tanınması ile başlıyor. "Bunu niçin böyle ederdin? Onun için ki benden deli, benden güçlü bir er var mıdır ki çıka benimle savaşa derti. Benim erliğim, bahadurluğum, cılasımlığım, yiğitliğim Rûm'a, Şam'a gide, ün sula derti." Burada, özellikle vurgulamak istediğim nokta, Dumrul'un "narsisistik kişilik bozukluğu modeli"30 içinde ele alınmadığıdır. Söz konusu olan ve çözümlenmeye çalışacağım, bir narsisistik zedelenme "durum" u ve görünüşüdür. Yani Dumrul'un bir psikiyatrik tanı katı-gorisine zorlanması söz konusu değildir.

Büyüklenmeci kendilik tasarımlarının ve bağılanlı ilişkiler modellerinin, narsisistik bozukluklarda savunma işlevi gördükleri, bilinen bir olgudur. Bu sayede, kendilerinin uzantısı olarak kullandıkları kişi ya da genel olarak nesnelerden (kendilik nesnesi; Kohut 1971, 1977, Lee ve Martin 1991) destek gelmediği takdirde, zayıf, kötü, zedelenmiş ya da yetersiz olarak algılanacak kendilik tasarımlarını, kendilerinden

* deli: s. 1. Usunu yitirmiş olan, ussal dengesi bozulmuş olan, mecnun. 2. mecn. Davranışın ağır ve taşkın olan (keimsce), gılgın: "Ben delinin biriyim, ateşe giricim." -Fik. Ayy. 3. mecn. Aşırı derecede düşkün: Kitap delisi. Oyun delisi. 4. Coşkulu, üzgün: Deli r-mak (Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara [1983]).

uzak tularlar (Horowitz 1989). Narsistik yaşam tarzı bir kısır döngüden oluşur. Büyüklemeçi kendilik tasarımı ve "kendilik nesneleri"ne yüklediği işinilmiş beklentiler. "gerçek"le karşılaşılacağı, zorunlu olarak kırılacaklar; zaten kırılan bir kendilik şemasına sahip olan bu kişiler, tepkisel bir "yeniden işleme" dönemine girecekler; yeni zedelenmelere açık büyüklemeçi kendilik tasarımlarını ayakta tutmaya çalışacaklardır (Svrakic 1994).

*

Deli Dumrul, tümgüçlülük fantezilerini, çevresini zorlayarak uygulamaya kalkıyor; gücü, cesareti, "deliliği"yle övünüyor; değerini abartılı bir çaba içinde tüm dünyaya kanıtlama çabası içine giriyor. Ancak bu durumun tesbiti, öncesinde bir narsistik zedelenmenin varlığına da işaret ediyor. Bu zedelenme üzerinde tahminde bulunursak, olayların başında geçtiği köprünün inşasından önceye uzanmak gerektiğini görürüz.

Köprünün 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 belirtmiş oluruz:

- 1- Çayın suyu vardır; akmaktadır.
 - 2- Çay kurumuştur.
 - 3- Çayın kuruması Dumrul'u (olumsuz) etkilemiştir.
 - 4- Dumrul "anlamsız" görünen bir tepkiyle, kuruyan çayın üzerinden köprü inşa ettirmiştir.
 - 5- Dumrul, yolcuları köprüden geçmeye zorlamıştır.
- 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.

Bilinçdışını³¹ da kapsayacak şekilde, "su"yun dışı özelliği ve anının 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) herşeyin özü olarak kabul ettiği, "bütün varlıklar doğuran" sudur.

Su, yaratıcı "potansiyel" in, 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 "māritamāh", 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 ölümlü (suda batma, kaybolma, boğulma), hem doğumu ve yeniden doğumu (sudan çıkma) simgeler. Hem susuzluğu (eksiklik vurgusu) giderici; hem yutucu, boğucudur. Hem sıcak, hem soğuktur. Hem mutlak gereksinim, hem tehlikedir. Tanrıçalar, su perileri, deniz kızları, sirenler, deniz canavarları, ahtapotlar, dev balıklar, kuyular, gençlik pınarları vb. hep "su" motifinin yaşamı tehdit edici ya da yenileyici yönünü temsil ederler (Ackroyd 1995, Aepli 1977, 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.

Su, aynı zamanda ruhsal enerjiyi de temsil eder; bu enerjinin kontrol altında aktığı, yani sakin akan sular, tasarlanana uygun, "yatağın da seyreden", olumsuz sürprizlere yer vermeden süregiden yaşamın sembolüdür. Taşkın / coşkun, "seller gibi" akan, "deli" sular her zaman tehlikeleri, karada yaşayanları tehdit eden "su baskınları" nı akla getirir. Suyla dalma -eğer yeniden dışarı çıkılabirise- bilinci/bireyi üretken kılar, yaşam gücünü artırır; zira suyla temas yaşamın kaynağı ile ilişkiye geçmektedir. Kendisi de şekilsiz olan su eski "biçim" i eritici, yeni "biçim" i doğurucudur.

Sular ... biçimleri çözmekte, ilga etmekte, "günahları yıkamakta", böylece hem saflaştırıcı, hem de yeniden hayat verici olmaktadır. Suların kaderi Yaradılışı önelemek, 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 kopmuş, hayali olmaktan çıktığı andan itibaren Zaman'ın ve Hayat'ın yasasını tabii hale getir, sınırları olur, evrensel oluşuma katılır, tarihe maruz kalır, yozlaşır ve sonunda özü boğulur, ama Sulara devreyi olarak dalarak ve "kozmogonik" karşılığıyla birlikte "tafan"ı tekrarlayarak kendini yenileyebilir (Elide 1992).

İtmek, çay, dere gibi akarsular, göl ve deniz gibi durgun su topluluklarından başka, fazla bir şeydir. Hareket etmekte, belirli bir yöne doğru akmaktadır; enerji kaynağı ve taşıyıcısıdır. Eylem henüz madde içinde değildir, ancak maddeyi "belirli" bir yöne zorlayabilmektedir. Hedefi olan hareket, birincil süreç düşüncesinde erkek ve babaya (eril ilke) ait sembollerle ifade edilen bilince özgü bir eylemdir. Yaşam sembolü ve beslenen kaynak olarak suyun cinsiyet belirlemesi ve kutupluluğu yoktur. Erkek baba, henüz kadın anne'den ayrılmamıştır, içinde yüzmemektedir. Bu evrede kadın/anne'nin mutlak egemenliği vardır; ancak henüz ayrışma olmadığı için, bu egemenlik bir çift kutupluluğu, mücadeleye sonucu hâkimiyeti çağrıştırmaz (Aeppli 1977, Jung 1971, Neumann 1974). Çay sembolünde hem dişi, hem erkek elemanların temsil edildiği, Deli Dumrul öyküsünün sonuna doğru kanıtlanmaktadır. Dumrul hem anne, hem babasından can isteyecek; her ikisinin de reddi (çayın kurumasına örneklemeli bağlantı) neden olacaktır. Ana-baba birliktedir, ayrışmamıştır. Kendilerinden istenen de, bu isteye tepkileri de; varoluşları, dolayısıyla ölümleri de birliktedir, ayrılmamıştır. Bu birliktelik içinde işlendikleri, ancak yeterli olamadıkları işlev, "can" vermek, "su" vermektir, yani temel olarak anneye ait işlevlerdir.

İlgi çekici bir konu, eski Türklerde "su kültü"nü çok yaygın olduğunu³²:

Ak Ana'nın içinde kaybolduğu su, Şamanizmin başlangıcından geç dönemlerine kadar çok önemli bir kilit olmuştur. Bazen hayat veren olarak kutlanmıştır, kadınların gebelikleri ona bağlanmış; bazen de kötü ruhların orda barındığına, Etilik'in Aleminde yer alan deniz canavarının, kimi yerde şamanı kötü ruhlardan koruduğuna, kimi yerde Etilik'in en büyük yardımcılarının olduğuna inanılmıştır (Türkölçe, 1995).

Dumrul'un başında köprü kurduğu ("artık olmayan") suyun, kutsal, koruyucu, can verici, besleyici özelliklerini, yukarıda, genel anlamda "su" ile bağlantılı verilen yitkili sembolik anlamından çıkarsa-

mak mümkündür. Çay, Dumrul'un "can suyu"dur.

Hayat Suyu, bütün dünya mitolojilerinin en önemli bir motifidir. Ölen insanların her hangi bir suretle dirilmesi veya herkeşin kendi hesabına bir ölümsüzlüğe erişmesi, bütün insanlığın istediği bir eylemdir. Altay ve Anadolu mitsalları ölüp de, kutsal ve sibirli bir güçle yeniden dirilenlerle doludur. Eski Türkler de yeniden can veren bu suya *hayat suyu* derlerdi... Bazı masallarda Hayat Suyu yalnızca ölümleri ve hastaları iyileştirir. Bazı etnelerde ise ihtiyarlara gençlik verir. Yakut Destanlarındaki Hayat Suyu da Er-Sogob'ın yeni ve sonsuz bir güç-genişliği. Buna benzer Hayat Sularını Anadolu masallarında da görebiliyoruz (Ögel 1989).

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

Derinlikler psikolojisi, *çayın kuruması'nın*, 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 yaşantısı olabilir. Kendisinden sorumluluk üstlenmesi bekleme, koşulsuz kabul görme isteğinin reddedildiğini yaşayan çocuk, kendini anne sütünün kesildiği dönemdeki zorlanmaya benzer bir hayal kırıklığı içinde bulabilir (Kemaloğlu 1986). Annenin, (ve doğanın) hiç bir karşılık beklemeden kendisine sunduğu "altın çağ"ın zahmetsiz taşıyıcılığı sonlanmış. ³³ "Can suyu"nun 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 Azrafil'in "akça göğsüne basıp kurmasıyla" gerçek anlamda karşılaşacaktır.

"Benye" doğru genel eylemliliğiyle libido (Analitik Psikoloji'de yaşam enerjisiyle özdeşin) mitolojik kahramanın özdeşleşme, özgünleşme ve bilinçlenme aşamaları taşır. Anneden ayrılmazlıklaşma, "yenil" gerekliliği uyum ve artık gecerliliğini yitmiş olan "eski" kendilik imgesinin revizyonu gerektirir. Cennetten çıkışın asıl nedeni de bilincin (benlik bilinçliliğinin) tomurculanmaya başlamış olmasıdır (Bazı yaratılış mitlerinde çok belirgin bir motif olan "cennetten ko-

vulma" teması, aynı zamanda "cennetten çıkma" eylemliliğini de içerir. İkinci tanımlamada vurgu, ilkindeki edilgenliğin tersine, etkinlik üzerinedir. Bilinçlenme süreci, bireyleşme, özdeşleşme, özgünleşme ve kendi içinde *bütünlüşme* ile birliktir.

Toprağın verimliliği suya muhtaçtır. "Islak"lık, verimliliğin, yani doğuran doğanın, dolayısıyla dış ilkenin özelliğidir. Su, doğuma ve yeniden doğuma olanak verirken, aynı zamanda çözülütü, ertici nitelikleriyle "biçim"in düşmanıdır. Karşılı olan "kuru"luk ise, organik yaşamı olanaksız kılar; doğanın can-vericiliğinin tükenmesidir. Kadın, âdet görmesi ile "yaş"ır. Doğa'nın doğurganlığı "ıslaklığı" ile doğru orantılı olduğu gibi, kadının doğurganlık mahsullü çocuk, bir sıvı (amniyon) kesesinde taşınır. Sıvı, erkek bilinç için kavranması zor olan dış ilkenin ve yaratıcılığın kaynağıdır. Su, suyu çeker: Erkeğin ıslaklığı, yani menisi, onu kadının "nemli iç"ine bağlar. Bu bağ(ım)lılıkta, "iç'in derinliklerinde" kaybolma korkusu, "kuru"luğun, "bedensizleşme"nin ve "ruhlama"nın yüceltilmesine göttür ("asketizm"). Antik felsefede evreni oluşturan dört öğeden su (dışil karakterli madde) ıslak, hava (ruh) ise kuru elemanlardır.

Dışil ilkenin kendi döngüsel zamanının uygulayıcısı olması nedeniyle, ıslaklık bir geçicilik, zaman aşımına tabi olma anlamını da verir. Kuruluk ise ölümsüzlük sembolüdür. Eliade, Herakleitos'tan alıntı yaparak, "kuru"ma arzusunun, ölümlü/geçici bedene ihtiyaç duymayan kalıcı tinselliğe ulaşma arzusunun gösterdiğine işaret eder: "Su gibi olmak, ruhun ölümdür" (Cirtot 1971). Kuru çay yatağı başındaki köprünün sahibi Dumrul'un tümüçlülük fantezilerine elbette ölümsüzlük fikri de dahildir. 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 bedeninin 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 varoluşun, yani ölümsüzlüğün göstergesidir.

3. Çay kurumuştur; doğa (anne) besleme işlevini geri çekmiştir. Ancak Dumrul'un tepkisi bir kabullenemezlik tepkisidir; kahramanımız henüz hazır değildir.

Bilinç(lilik), anneden ayrı olmanın, olabilmemenin, ama yine de (göbek bağsız) 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 ön koşuldur. Yukarıda "ırmak" içine aldığım kelimelerin sembolik düzeyde kullanıldığını, kastedilenin, değişen ilişkilerde yeni tanımların yapılması pedeniyle, eskilerinin geçersiz kılınması olduğunun altını çizmek istiyorum.

Bağımsızlığını ilan eden "çocuk kahraman" doğmuştur ve yeniden anne kucagına, anne karnına dönmek istememekte; bunun, bilincin, benliğin "ölüm"ü anlamına geldiğini bilmektedir. Ancak bilincin karşı kutbunda, cenneti özleyen, herşeyi kapsayan/düzenleyen bütün tarafından taşınmayı arzulayan ve talep eden ilkel çocuksu özemler vardır. Ayrıca, kendi başına kalmışlık ve yaşam sorumluluğunun ağırlığını hissetme, geriye çeken (regresif) yönelimleri besler (*regresyon*: Brenner 1993, Campbell 1949, Jung 1971, Neumann 1974, Yalom 1980).

Çünkü doğum olayı, çabâ gerektirmeyen bir durumdan kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmeyi gerektiren bir yaşama geçiş simgeler. Sorumluluğumuzu üstlenme doğrultusunda gösterdiğimiz çabalar yaşamın özüdür, ama kimi bu çabayı göstereceği yerde, vaktiyle dolyatağı ile birlikte olduğu türde beraberlikleri yaşamında da sürdürmeyi seçer. Böyle bir seçim o beraberliğin ya da beraberliklerin içinde yok olma anlamına gelir ve ölümlü simgeler (Geçen 1990).

Kendiliğin "aynı bir bütün" olarak doğumu, "hayır" demekten geçer. Genç bilincin ilk eylemleri daima sınırla(n)ma eylemleridir: Eskiye hayır demek, kolektif-simbiyotik bütünsellikten kendini ayırtmak; bireysel bütünlüğü aramak ve -anne kucagından- acılı/sancılı, bu nedenle de öfke/hiddet dolu vedalaşma. İlk özdeşleşme çabaları, henüz yeterince güçlenmemiş, gelişmemiş ve dolayısıyla kendine güvensiz bir benliğin yürüttüğü denemelerdir. İç güvensizlik, dışa karşı çekinikliğe, (soğuk-yabancı) dış dünyada varolabilme, özerklik ve bütünlük iddialarında şüpheye düşürür. En küçük zedelenmeler, tepkisel olarak büyülenmeci/tümçüçlü fantezilerin gelişmesine (narsisistik şişirme) neden olabilir.

Şişirmiş kendiliğin yapısı, ideal kendilik ve nesne tasarımlarının iç içe geçerek, yoğun bir merkezi kitle oluşturmaya şekillenir. An-

cal, sınır kişilik örgütlenmesi gösteren narsisistik ilişki modelinde en önemli savunma düzeneklerinden biri olan yansıtılma özdeşim nedeniyle, dışa atılan değersiz/kötü kendilik ve nesne tasarımlarıyla ilişkinin (ve manipülasyonun) sürdürülmesi (Kernberg 1984, Svrakic 1994), mekezi 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. Mekezi narsisistik kendilik, yansıttığı değersiz kısmi kendilik tasarımlarına kötü davranır; onları horlar, kendi yüceltimi, ulanması için zorlar. Büyüklemecei kendilik, yapay/gerçek dışı bir yapıdır; varlığı iç ve dış tehditlerle sürekli örseleme tehlikesi altındadır. İç boşluğun ve narsisistik fantezilere uymayan dış gerçekliğin zorlayıcılığı, kişiyi sürekli tutan tehditlerdir (Svrakic 1994). Narsisistik fantezileri ve ilişki modellerini, özel düzlemde rüya yorumlamasında yaptığımız gibi ele alacak olursak, sahne, baskın durumda şişirilmiş kendilik tasarımlarının nesnelere aktardığı, gizli, gerçek (değersiz) kendilik tasarımlarını sürekli kontrolü altında tutmakta olduğunu görürüz. Büyüklemecei kendilik dünyanın merkezindedir/mekezidir. Diğer kısmi tasarımlar (ve yansıtılan kişiler) bu ekseni tavaf etmeleri beklenen kendilik nesneleridir (Kohut 1971). Bu yarılma modelini, Svrakic (1994) "narsisistik ilitik" olarak tanımlamak tadır.

4. Dumrul'un çayın kurumasına gösterdiği tepkiyi, yukarıda narsisistik patoloji hakkında anlatılanlar ışığında ele alabiliriz. Dumrul bir yandan çayın kuruduğunu inkâr etmekte ("İlkel yadsıma"), bağlantılı olarak kuru çay yatağı üzerine bir köprü inşa etmekte, diğer yandan herkesin bu yapılamayı paylaşmasını istemek ve zor kullanmaktadır. Suyun kesilmesi narsisistik bir zedelenme olarak yaşanmıştır. Narsisistik besleyici özelliği olan nesnelerden (ana-baba) ümidini kesmiş, onlar tarafından "terk edildiği"nin farkına varmıştır. Bu farkındalık, büyüklük sonunda tekrar sınıpacak, ana-babanın Dumrul'u geri çevirmesi ile doğrulanmış olacaktır. Dumrul'un çayın kurumuş olduğunu görmesine rağmen, hâlâ suyu varmış gibi davranması, herkesi bu yapılamayı paylaşmaya zorlaması, köprü inşaatının, ilkel yadsımanın bir göstergesi olduğuna işaret etmektedir. Yadsıma eşlik eden duygu öfke ve hiddettir; zorbalıkla birliktedir.

Şimdiye kadar patolojik alandan edinilmiş bilgilerin ışığında (patomorfik) değerlendirilmiş olsa da, Dumrul'un "narsisistik kişilik bozukluğu" kapsamında ele alınmış olmadığını; bir kişilik değerlendirilmesinden çok, "durum" tahlili gözetildiğinin tekrar altını çizmek isterim.

5. Hükümlerini, tümgüçlülüğünü ilan etme ve bunu herkese kabul ettirme çabası, henüz fizilenmekte olan kendilik bilincinin oturması ve onaylanması için –asırıya kaçmış gibi görünse de– gerekli bir ara düzlemidir (öz-erk-lik). Annenin ("doğa"nın), mutlak gücüne karşı ayaklanması ve bu ayaklanmanın başarılı olması için, cılız kendilik gücünün abartılması, muhtaklaşırılması, tek referans noktası olarak gösterilmesi ve herkese kabul ettirilmeye çalışılması gereklidir; aynı zamanda kişinin kendisine karşı bir kanıtlama çabası da içerir. Bu tutum, çıktığı yerin, yani anneye ait alanın değersizleştirilmesi ve mekezi büyüklemecei/tümgüçlü kendilik tasarımlarına karşı çıkan, mutlak öz-erki tanımayan diğer kısmi tasarımların zorlanması, yarılarak yansıtılmasıyla birliktedir (Neufmann 1974). Büyüklük, tümgüçlülük "de-ilişi" Dumrul, kendisine ihat etmeyenlere karşı acımasızdır (Kern- loğlu 1986). Herkesi köprüden geçmeye zorlamakta, geçmeyenleri –daha da yüksek ücret ödeyerek ve döverek– aslında gereksiz (işlevsel açıdan var olmayan?) köprüden geçmeye mecbur bırakmaktadır. Belki de değersiz, asi kısmi kendilik tasarımlarını yarma yöntemi, onları çay yatağının karşısına geçmeye zorlamaktır. Ancak kuru çay yatağının, ayrı tutulmaya çalışılan iki alan ayırmakta yetersiz kalacağını düşünürsek, bölmenin ne kadar oynak/kararsız ve güvenilmez (ilkel) bir savunma düzeniği olduğu ortaya çıkmaktadır.

Aneden (doğadan) ayrılma-ayırışma, o ana dek geçerli olan normatif profillerin de çözülmesi demektir. Oluşan normatif boşlukta (*normative vacuum*) beirsizlik ve güvensizlik baskın olan yasadır (Anonim). "Anonim" terimi, bireylerin dış gerçekliğin normlarına uygun davranış modelleri bulamama durumunu tanımlar. Alışılmadık, henüz tanımlanamamış, yabancı ortamda kişiler, konumlarının, gerçekliği davranış modeli ve kurallarını özümseyip uygulamaya koyamadıkları ve dolayısıyla davranışlarının "doğru" olduğu konusunda kuşkuda

ANONİM

kadınları sürece "anomik" durumdadırlar (Dreitzel 1972, Saydam 1988). Birbirleriyle çelişen, denetimi zor, çok sayıda dürtü ve gereksinimin, dosyalanıp hiyerarşik bir sınıflama içinde tanımlanamadığı karışıklıklarında, güç kullanarak sağlanacak düzen, "kötünün iyisi" bir çözüm arayışıdır. Hiç olmazsa bir süre için -yeni çözüm olanakları belirene kadar- iç karmaşayı, yönsüzlüğün çaresizliğini bastırır. Dürul, eski yaşam kaynakları ve koşullarından kopuşla birlikte kendini "yeni" bir durum içinde bulmuştur. Bu değişim, "eski" davranış kalıplarının geçersizliği ve "yeni"lerinin henüz "oluşmamış"lığı ile anomik bir durumdur. Yeni koşullar içinde kendini rahat hissetme olanğını henüz elde edememiş olan Dürul, içinde bulunduğu anomi ve bu anomi içinde serbestleşen/denetimden kaçan kendilik parçalarının oluşturduğu tehditkâr anarşiyi, merkezi narsisistik kendiliğin tüm gücünüyle eylemleri ile bastırmaya, dizginlemeye çalışmaktadır.

*

Burada Dürul'un öyküde anlamsız gibi görünse de tek yapıcı eylemi olan köprü inşaatına değinmemiz gerekiyor. "Köprü" herhangi bir engelle (genellikle "su" veya "uçurum") birbirinden ayrılmış iki alan arasında bağlantıyı sağlar; "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, bilincin ilimil/dağılmasıdır*.

"Köprü" yaşam içindeki her türlü geçiş dönemi ve yolunu da sembolize eder. Bu geçiş zorunlu bir geçiş olabilir; ya da bir karar vermesi ve inisiyatif kullanımı gerektirebilir. Köprü'nün iki (beri ve öte) yanı birbirinden farklı ve ayrıdır. Geçiş genel yaşam tarzının ve koşullarının değişimiyle birlikte olacaktır; bir dönüm noktasıdır. Birşeylere ulaşmak için birşeyler terk edilir (Ackroyd 1995, Biedermann 1989).

Ölüm sonrası geçiş için en bilinen örnek, İslam sembolizmindeki "kıldan incecik/kılıçtan keskin"; kat edilmesi ancak hak edenler için mümkün olabilecek "Sırat" köprüsüdür. Benzeri geçiş motiflerine her men tüm dinsel sembolizmde rastlamaktayız (Biedermann 1989).

Dürul'un köprüyle ilişkisi, etkinliğin kendisinde olduğu tek yapıcı ilişkidir: Köprüyü inşa ettirmiştir ve geçiş sağlamakta kendini

yükümlü tutmuştur. Çay yatağının "beri" yani, herkesin geçmesini istediği "öte" taraftan farklı bir yerdir. "Bilinen beri" yana karşı, "bilinmeyen öte"dir. Ancak bu geçiş için bir isteklilik yoktur; Dürul'un zorla tavrı belirleyicidir. Yukarıda işaret ettiğimiz geçiş dönemi bağlamında "özne düzeyi"nde yapacağımız yorum, bu sembolizme açıklık getirebilir. Dürul kurumuş çayın ötesinde yeni bir yaşama geçiş aşamasındadır; ancak bütünüyle buna hazır değildir. Şişimeci kendiliğin tüm gücünüyle ile girdiği belirleyici tutum, narsisistik niye düşün- da kalan aşağı değeri (*inferior*) ruhsal kompleksler tarafından dirençle karşılanmaktadır; zira bu sonuncular henüz çayın beri yanında kalmak, eski düzeni sürdürmek istemektedirler. Bunun anlamı Dürul için, dizginlerin narsisistik nuvenin elinden kaçmasıyla birlikte ortaya çıkacak iç kargaşa, ruhsal anarşidir. Sorun zorbalıkla çözümlenmeye çalışılır.

*

Mitlerin anlamını araştırırken rüya yorumlarında olduğu gibi bilinçdışının işleyiş kurallarını göz önünde tutmamız gerekmektedir. Bu kurallardan biri *zamansal ardışıklığın* bazen bir yanılama olabileceğidir. Yani dizgisel bir olaylar silsilesinin başlangıcı, aslında sonucu olabilir. Bu sapmanın tersi de doğrudur. Bu açıdan yaklaşımda, Dürul'un Azrail'e karşılaşmasını öykünün başına, köprü'nün inşaatını da sonuna alabiliriz. Şöyle bir olaylar dizgesi ortaya çıkar: "Bilmek isteyen" dış "Mutlak Güç" uyarı olarak çayı kurutmuştur. Bu eski'nin ölümlü ile özdeşir. Dürul Ölüm Meleği'nin tehditkâr gücüyle karşılaşmış, direnememiş, yenilmiş; ancak "Görküt Tanrı" tarafından koşullu olarak bağışlanmıştır: Anne ve babasının "ana/ata inancı"ni 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. Bireysel düzlemde, "baba"nın "anne" ile kurulmuş *ilksel* bağlantıya artık onay vermemesi, geri döndüğü olanaksızlaştırması sonucu, çocuğun "baba" tarafından temsil edilen *dış gerçekliğe* tabi olmaya zorlanması söz konusudur. Dürul çay üzerine köprü inşa ettirerek, yeni yaşam tarzı ve dünyaya dönüşüne 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 "geçen" den otuz üç akça aldı, geçmeyenden döğge döğge kırk akça aldı³². Otuz üç, "üç" ün vurgulamalı katı olarak, kırk ise "dört" rakamının katı olarak ele alındığında, bazı ilginç anlamları olduğu dikkati çekmektedir. Üç, iki'nin aşılması; yeni bir ögenin eklenmesidir.³⁴ İki ise her açıdan, bir'in, tek olanın bölünmesiyle ortaya çıkan bir kutupluluğun sembolüdür. Bu kutupları iyi-kötü, kadın-erkek, yaşam-ölüm karşılıklarını içerebilir. İki'ye eklenen üçüncü öge ile ilk iki ögeden farklı bir oluşuma geçilir. İkili zıtlıklar arasındaki gelişki ve çatışma çözülmüş olur. "Téz" ve "antitez" arasındaki gerilimden bir "sentéz" üretilmiştir. Üç, "önceki ikiliği geçersiz kılmayan fakat daha çok onu alt eden bir bitimleşmeye" götürür (Schimmel 1997). Üç, ikiyi yeni bir ögele eklenmesi, bir doğumdur; anne-baba ikilisinden çıkan çocuk. Masallarda çocuk kahraman çoğunlukla üçüncü çocuktur. Zira çocuk aile içinde ana-baba ikilisinden sonra her zaman üçüncü ögedir: üç sayı çocuk ile özdeşdir (Betelheim 1979). İki, çift sayı olarak dişile aklıta bulunurken, üç, "bir" gibi tekidir ve eril nitelik taşıır. Dolayısıyla iki, doğanın ve annenin; bir ve üç ise bilincin, ünün ve baba ile oğulun sayılarıdır. Geometrik olarak en basit kendi içine kapalı şekli olan "üçgen" in üç köşesi vardır. Üçgenin kapamlığı, aynı zamanda kendine yeterliğinin de göstergesidir (Biedermann 1989, Cirlot 1971).

"Dört" ise iki gibi dişil bir sayıdır; yeryüzünün sembolüdür. Aynı zamanda insanın yeryüzündeki konumuna ve doğa sınırlılığı içindeki bitimliliğine de işaret eder. İnsanın merkezinde olduğu dünyanın, dört ana rizgarı doğuran dört yönü vardır.³⁵ Ancak dördün anlam vurgusu, iki gibi kutupsallık üzerinde değil, birbirinden ayrı olan öğelerin birlikte oluş düzeninde, örgülenmesindedir (Biedermann 1989, Cirlot 1971, Schimmel 1997).

Dumrul'un köprüden kendi isteğiyle geçenlerden otuz üç akça alması, onların (özel düzlemde "eril dizge" ye, dolayısıyla tinsel geçişli olmayı) ruhsal birimlerin) yeniden doğumuna işaret ederken, geçmek istemeyenlerden kırk akça alması, sınırlıklarına ve eskiye, yani tinsellikten uzak doğa düzenine, "dişil dizge" ye bağlılıklarına atıfta bulunuyor olabilir. Ayrıca köprüden geçiş dirençlerinin, geride bırakacakları dişil öge temsilcilerini hatırlamak istediklerini de düşünebiliriz.

*

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

*

Ana-babasının, "canlarının alınması", öykü sonunda bir dış güce bağlansa da, ölümlerinden, dolaylı da olsa oğullarının, Dumrul'un sorunlu olduğu düşünülebilir. Yaşlıların ölümü, yukarıda işaret ettiğim şekilde, eski nesne ilişkilerinin kopartılmasından başka bir şey değildir. Yine işlemler olduğu bir konu, Dumrul'un çayın kurumasına güsterdiği öfkeli tepki, bu bağlamda farklı bir yönelimle karşımıza çıkmaktadır. Dumrul'un çayın kurumasına izin verene, hatta çayın kendisine (kurumuş çayın sembolikliğinde zaten "ölümüş" olan ana-babayı) duyduğu kızgınlığın, ana-babasının ölmesini –fantezi düzeyinde– istemeye kadar varmış olabileceği, bilimsel dinamikleri bilenenler için çok 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 ayrılmamış ebeveyn yönelimmiş saldırganlık, suçluluk hissini de beraberinde getirir. Bu "suç" en eski suçtur, kişinin özel gerçekliğinde "en gerçek" suçtur, diğer suçluluk duygusu doğuracak durumlarda, kişinin yaşamında tekrar tekrar karşılaştığı "prototip" tir (Neumann 1974). Deli Dumrul'da bu suçluluk hislerinden hiç söz edilmemektedir. Zira, her şey, bu *cirayet* de yüksek dış güçlerin egemenliğindedir; kendisi de zaten bu dış güçlerle giriştiği mücadele-den yenilgiyle çıkmıştır. Yaşlıların canı, Ulu Tanrı tarafından alınmıştır, kendisinin de yine O'nun tarafından bağışlanmıştır. Ancak fantezi düzeyinde de olsa Dumrul'un "yapığı" bir şey, işlediği bir suç vardır; bağlanılı bir suçluluk hissi ve pişmanlık ise yoktur. Gerçek anlamda da Dumrul'un ana-babasının ölümünde payı vardır. Azrail'in yaşlı çiftin karpasını galması, Dumrul'un başlatmış bir olaylar zincirinin son halkasıdır. Amaçbilim (*teleoloji*) açısından bakıldığında, sanki olaylar, öykünün bu şekilde sona ermesi için gelişmiştir. Dum-

rul'un soğukkanlı bir şekilde ana-babasından kendi yerine ölmelerini istemesi, öykünün (bilinç düzeyinde) en rahatsız edici olaylarından-
dır. Dumrul, eskiye yaşam hakkı tanımamakta, hatta onun, kendi se-
bep olduğu sorunların diyetini üstlenmesini talep etmektedir.

Eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmek ve bu sorumluluğun, se-
çim yapmış olmanın acısını (bazen pişmanlığını) hissetmek; Dum-
rul'u, belki -diğer yapamadıklarına rağmen- trajik bir mit-kahramanı
haline getirebilir, olgunlaştırabilir. Deli Dumrul kazanmış gibi gö-
rünmesine rağmen kaybetmiş, yeterli olgunluktan uzak, abortif narsi-
sistik şişinmesini ileri aşamaya sıçramak için kullanamamış ve kaybet-
tirmiş. Yaşamını değil ama kendilik bütünlüğünü ve özerkliğini...

*

Ölümü inkâr ve ölümlü varoluşa isyan, hem çayın "zamanının geç-
miş", yani kurumuş olduğunun görmezlikten gelinmesi, hem de "yah-
şı güzel yiğit" in ölüm melegine yenik düşmesinin geri döndürülemez-
liğinin yadsınmasında yansımaları bulmaktadır. Vuruşmadan, savaşı-
madan, ³⁶ önceden uyum almadan ölen "yahşı güzel yiğit" in Azrail
karşısında düşmüş olduğu çaresizlik, Dumrul için bir tehlikenin, abar-
tılı öz-erki içinde görmek istemediği ölümün habercisi olmuştur.
Dumrul yiğitle özdeşir (Kemaloğlu 1986). Zaman tünelinin bir yerin-
de karşılaşacağı sonluluğun taşıyıcısıdır. Gösterdiği büyük tepki, ölen
yiğite, büyüklenmeci kendiliğinin daha üstün "dış gerçeklik" karşı-
sındaki "hiçliği" ni fark etmiş olmasındandır (Kerényi 1975). Ne ka-
dar güçlü, ne kadar "yahşı güzel yiğit" olsa da ölümden kaçış yoktur.
Burada *ölüm*'ü hem gerçek anlamıyla "sonluluk", hem de mecazi dü-
zeyde "narsisistik (şişinik) kendiliğin sönmesi" olarak görmek müm-
kündür.

*

Dumrul'un "al kanatlı Azrail"e yönelik öfkesi açık olarak dile getiril-
miştir: "Savaşayım, çekseyim, uğraşayım, yahşı yiğidin canını kurtar-
rayım. Bir daha yahşı yiğidin canını almasın." Ancak hem ölü çadırın-
dan uzaklaşarak eve (korumasına, sığınmasına) dönmesi, hem de Azrail
karşısında söyledikleri, "deli" cesaretinin altında bir panik duygusunu
hissettirmektedir:

"Br'e ne heybetli kocası!
Kapıcılar seni görmiedi,
Çavuşlar seni diymadi,
Benim görür gözlerini görmez oldu,
Tutar benim ellerim tutmaz oldu,
Tiredi ayağım elimden yere düşti,
Ağzımın içi buz gibi oldu,
Kemiklerim toz gibi oldu,
Bre sakalcığı akça koca!
Gözceğizi cöng'e koca!
Bre ne heybetli kocası, şöyle bana!"

Bu bir çeşit kendine yabancılaşma yaşantısıdır (Kemaloğlu 1986).
Kendine yabancılaşma, en temel/filksel düzlemde, "yok olma" tehdi-
diyle bağlantılı "kendini kaybetme/yitirme" kaygısının yansıması ola-
bilir. Dumrul'un gözlerinin görmez, ellerinin tutmaz olduğunu vurgu-
laması, -"el" ve "göz" sembolizmi ışığında- psikosozyal gelişimin da-
ha üst basamaklarına (oedipal dönem) ait bir kaygının, "hadım edilme
kaygısı"nın, yaşanan yabancılaşmanın kaynağı olabileceğine de işaret
etmektedir.³⁷

Ölen güzel yiğidin kim olabileceği sorusuna bir diğer yanıt da,
ölenin Dumrul'la yiğitliği (dolayısıyla fethedilecek dünyayı) paylaşan
kardeşi/ikizi olabileceğidir. Azrail'in canına kydığı yiğit hem oğul,
hem kardeştir (Dumrul gibi?): "Kimi 'oğul' deye, kimi 'kardaş' deye
ağladı."

Tüm öyküyü Dumrul'un bir rüyası şeklinde ele alırsak ve olanların
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 ger-
çekleştirildiği özüne sığdığını ileri sürebiliriz. Bu aynı zamanda
Dumrul'a da bir uyarı, bir "ders"tir.

Benliğin özdeştği büyüklenmeci/tümgüçlü kendiliğiyle Dum-
rul'un önce "yaşam" a ve "ölüm" e diklenmesi, acı bir deneyimin ardın-
dan geri adım atması, insan ve Tanrı arasındaki mücadeleden, insanın
varoluşunun hiçliğini anlamasıyla sonlanmaktadır. Yaşam, ölüme doğ-
ru bir koşudur. Ölümün kaçınılmazlığının farkındalığına, kendini
tümgüçlü zanneden büyüklenmeci kendiliğin yenilgisi, ve boyun eğ-

menin utancı, her şeye rağmen yine de öleceğinin bilinci eklenir (Kereniyi 1975).

Dünya varsa, eğer insan varsa bunun nedeni Doğüstü Varlıkların "başlangıç" yaratıcı bir etkinlik göstermiş olmasıdır. Ama kozmogoniden ve antropogoniden sonra daha başka olaylar da olmuştur, ve insan bugünkü halıyla, bu mîsel olayların dolaysız sonucudur, onun yapısı bu olayların oluşmuştur. *Ölünülüdür*, çünkü başlangıç zamanında (*in illo tempore*) bir şey olmamıştır. Eğer bu şey gerçekleşmemiş olsaydı, insan da ölümlü olmazdı. Kayalar gibi varlığını sonsuzluğa dek sürdürülebildi ya da yılanlar gibi belli sürelerde deni değiştirebilirdi; böylece de yaşamını yenileyebilecek güce olabilir, bir başka deyişle yaşamına sürekli olarak yeniden başlayabilirdi. Ancak ölümlün kökeniyle ilgili mî, başlangıç zamanında neler olup bittiğini anlatır, bu olayı anlatırken de insanın neden ölümlü olduğunu açıklar (Eliade 1993).

Öykü Dumrul'un yüz kırk yıllık, sınırlı "bilinçli yaşamı"nın başlangıcını anlatmaktadır. Kendisinde tümüçlülük vehmeden Dumrul için, ölebiyeceği, ölüme yenileyebileceği düşüncesi çok uzaktır. Ölümlü karşılaştığında ise eski yaşam kaynağına (ana-babasına) dönerek yaşamını yenileyebileceği fantezisini taşımaktadır. Ölümlü, Dumrul için ancak Azrail'den sonra "gerçek" olmuştur. Dumrul artık bir "ölüm-lü"dür.

Yaşam, "zaman"la mîmlüktür; "zaman"ın kendisidir. Ancak bilinç, -öznel zamanın sonu olan- ölümlün soğuk gerçekliğinde, zamanı durduracak ya da geriye döndürecek, yani yaşamı sürdürececek çareler arar. Yine de yaşanan her an, ölüme bir adım daha yaklaşımdan başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, yaşam sonsuz bir yenilgiler dizgesidir. Dumrul'a -öykünün başında tanımlanan büyükleme fanteziler paralelinde- ölümsüzlüğe ve tamsallaşmaya giden yollar kapalıdır. Kendisi çok zayıf, rakibi ise gerçekten "tümüçlü"dür. Zayıf olan, "bükelediği 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.³⁸ Dumrul'da yeni düzeni anlamak gayreti, mutlak güce aralarındaki ilişkiyi çözümlemek isteği de yoktur. Dumrul için yalnızca, -şüphe uyandıracak kadar- çabuk benimsediği bir mutlak güc vardır; yaşamak için itaat edecektir.

Mutlak gücün, Tanrı'nın kural ve düzeninin ("nomos" ve "logos"³⁹) içselleştirilmesi ve işlenmesi, kahraramamıza -ilgiendiği konusunda öyküde ipucu olmayan- bedensel olmasa da, farklı bir boyut-

ta, tinselilik boyutunda-ölümsüzlüğe ulaşma, Tanrı'ya yaklaşma konusunda yardımcı olabildi. Yalnızca, başlangıçsız ve sonsuz logos içinde yaşayan mî kahraramanlar, 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).

Dell Dumrul, henüz gerçek zafardan ve ölümsüzlükten çok uzaktır olduğu bir dönemde takılmıştır. Yaşamının en ağır yenilgisini tadar; ancak bu yenilginin diyecini bile üstlenemez. Öyküde, Dumrul'a ve eşine hediye edilen yüz kırk yıllık yaşamın çağırışırabileceği bir "mutlu son" vardır. Ancak öykü bitmemiştir. Kahraramamız, büyükleme fantezilerini uygulamaya çalıştığı bir dönemin yenilgiyle sonuçlanmasının ardından edilgin konuma girmiştir.

Etken olan kişi fedakarlığı ve diğerkanlıyla, eşidir. Dumrul'a yaşama hakkının verilmesi, eşinin eyleminin bir sonucu olarak mîmlüktün oluşudur. Dumrul edilgin konumunda yalnızca boyun eğmekte, başlanmayı ummakta ve sunulanı kabul etmektedir. Yani, narsistik şişme döneminin öncesindeki konumuna -itaat kaydıyla- geri dönmüştür. Arada çok büyük olmayan bir fark vardır: Ana-babanın ayrılmaması ve artık yetersiz kalan (kurmuş çay) "can vericiliği" yerine, eşinin "can vericiliği"nin geçmiş olmasıdır (eş-anne). Dumrul kendi yaşamında ve ilişkilerinde sorumluluk üstlenme olusluğunu yitirmiştir. Kendi ayakları üzerinde, "kendisi" eylemlerini gerçekleştirirken ağır yükü karşısında gerilemiş, dışardan ithal ettiği düzeni, ölümlü tehdidi altında da olsa kabullenmiştir. Ne kadar mîkemmell olursa olsun, yapıştırma bir düzene "tabi olmak", o düzenin içerdiği kozmik eüğin içtenlikli taşıyıcısı ve uygulayıcısı olmaktan çok farklıdır (Neumann 1974).

Ancak, Dumrul'un "Görkölü Tanrı"nın varlığı ve birliğine iman etmesini salt ölüml korkusuna bağlamak, kahraramamıza haksızlık etmek olurdu. Dumrul'un "can veren, can alan Ulu Tanrı"nın varlığını ve birliğini duyduğundaki tepkisinde, bir rahadama ve sevinç de seziyoruz. Narsistik şişmenin, genel bir belirsizlik, terk edilmişlik, güvensizlik ve anomi temelinde yükseldiğini göz önünde tutarsak, Dumrul için, hem iç, hem dış yaşamı düzenleyecek, tutunabileceği yükselecek bir gücün, logosun varlığını öğrenmek iyi bir haberdur. Dumrul'a karışmadan çıkma imkânı doğmuştur. Ayrıca göğün mutlak gücü zayıf bilince el vermiş, ana kucağına, doğaya, bilinçdışının sonsuzluğuna

geri dönme tehlikesini de ortadan kaldırmıştır. Bilincin sönmesi/ölümü, "haddini bilmek bahasına" engellenmiştir (Neumann 1974). Bireysel bilinç, daha yüksek bir ortak bilince yönelmeden yolunu şaşırabileceğini, istemese de geldiği yere –bilinçlişına– geri dönebileceğini fark etmiştir.

Dumrul doğa ana'dan ayrışmak, bireyleşmek için o ana değin bulunmadığı "üçüncü güç" olan "baba"yı, İslam'ın getirdiği logos ve nomos'ta bulabilmiştir. İslam öncesi dönemde, yine doğa'nın bir eylemcisi olan "baba", ayrı ve özerk *üçüncü güç* niteliğiyle mevcut değildir.

*

Ölüm meleği al kanatlı Azrail'in, Dumrul için anlamı ilişkiler içermektedir. Başlangıçta ölüm ulaştırıcı, can alıcıdır. Ancak öykü masalımı bir mutlu sonla biter: Azrail, ilişkili 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 can alınmıştır). Kocamış, "kurumuş" ana-babasının değil, doğurgan ve fedakâr eşi, geleceğin sembolü çocuklarıyla birlikteliğin ön plana çıktığı bir yaşamdır. Ancak ana-babasının ölüp, kendisinin geride kalmasının, hatta onların ölümünde rol oynamış olma suçluluğunun da belirleyici olacağı bir yaşam... Burada yine yaşam ve ölüm üzerinde karar verme hakkı olan "Görkmlü Tanrı"nın varlığı, Dumrul'un sırtından ağır bir yükü almaktadır.

*

Güvercin/doğan sembollerinin karşılığı, üzerinde ayrıca durılmaya 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 müjdeleyen kuştur. Yani yeryüzünde yeni bir yaşam olasılığı başladığının duyurucusudur. Güvercin aynı zamanda tinselliğin, ruhun, göğe yakınlığın da sembolüdür. Özellikle saflığın, temizliğin göstergesi olan beyaz renkli 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 vahşidirler. Av kuşu olarak kullanılırlar.

Yıpratıcı tutkuların sembolü olarak da canlandırılırlar (Aeppli 1977, Bettelheim 1979, Biedermann 1989, Jung 1971, Neumann 1974).

Dumrul, güvercin (Aзрай) avına doğanyla çıkar, ancak yakalayamadan geri döner. Tinselliğin sembolü göğe ait bir kuş olan güvercin, bir doğa insanı olan Dumrul'un doğasına tutulmaz. Dumrul, güvercinin başarılı 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 ölmü, ruhun ölümsüzlüğü ile iç içedir. Ancak Güvercin-Azrail'in getirdiği mesaj, Dumrul'un henüz tanımadığı/anlamadığı bir dilededir. Dumrul, bir doğa insanı olarak ancak "heybetli koca" Azrail'in tükütü görüntüsünün ne anlama geldiğini çıkarabilmektedir.

Eski Türklerde "kuş" sembolizmi çok yaygındır. Göge yakın, ruhla özdeş kuşların, değişik özellikleri nedeniyle şamanların en yakın yardımcısı hayvanları olması çok doğaldır. Ölen kişinin ruhu kuş olup uçar, bedeni terk eder. Şamanlar bazen kuş kılığında insanın yapamamış işlerini gerçekleştirebilir; ruhlar âlemine uçar, dünyaya yukarıdan bakabilir, hızla yol alırlar. İslamiyetin kabulünden sonraki dönemde de benzer kuş motiflerine değişik menkabe ve halk hikâyelerinde sıkça rastlanmaktadır.⁴⁰

*

Öykünün olayları sıralanırsa, Dumrul'un serüvenlerinin, pagan dönemin şamanlarının, ölümü bekleyen hasta bedenlerin tutsak edilmiş ruhlarını kurtarmak için uyguladığı ritüellere benzediği görülebilir:

1) Bir "yahş, güzel yiğit" ölü.

2) Azrail –haksız yere– can (ruh) almaktan sorumlu tutulur; suçlanır.

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

Genelde şamanların, özelde Orta-Asya şamanlarının hasta tedavi ritüellerinde de benzer bir şema ayırt edilebilir (Eliade 1964, 1992, Eröz 1992, Frazer 1991, Halifax 1979, Lévi-Strauss 1983, Ömek 1988, Roux 1994, Scharfetter 1985, Vitebsky 1995):

1) Hasta bedensel ya da ruhsal bozukluk gösterir; ölümi beklemektedir.

2) Kötlü ruhlar bundan sorumlu tutulur (haksız olarak veya cezalandırıcı niyetle). Hastanın ruhunu etkilemişler veya çalmışlar, karmışlardır.

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

Dede Korkut, Durnul'un Azrail'e karşılaşmasını bir şamanın "can/ruh kurtarma" seansı gibi anlatmıştır. Burada Azrail, doğuştan bir gücü (ruh) temsil edebileceği gibi, *Şaman Durnul'a* galebe çalan, Durnul'un şaman gücünden daha fazla güç sahibi bir *Şaman Azrail'e* de denk gelmektedir. Durnul'un İslami inanç dizgesine ne kadar uzak olduğuna da işaret eden önemli bir ayrıntıdır.

*

Durnul'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 refakatçısıdır, onun yardımcısı, "kanalları", kurtarıcısı, arkadaşıdır.

Eski Türk destanlarında at efendisizyle bir tutulur, bazen aynı adla anılır. A. İnan "ad" ile "at" sözcüklerinin etimolojik kökeninin aynı olduğunu ileri sürmektedir.

Oğuz oğlu kahrmanlık göstermeden ad alamadığı gibi, kendine mahsus at sahibi de olamaz. Dese han oğlu Boğaç azalı bir boğayı yendikten sonra Dede Korkut ona ad veriyor, ve babasına "boyunu uzun bedevî at vergili binit olsun" diyor. Dede Korkut Oğuz kahrmanlarından Basmi Bötreyke ad verirken "bunun adı boz aygırık Basmi Bötreyek olsun" diyor (İnan 1991).

At bazen efendisinden üstün, görüldür. *Kitab-ı Dedem Korkut'da*, Kazan Bey, "nher atın mıdır, erin midir?" diye sorar. Eski Türk geleneklerinde, at ile efendisinin bir olduğunu gösterir şekilde, at efendisinin ölümünün ardından öldürülür ve aynı mezara konur. Su'dan çıkmış, ⁴¹ "doğa-ana"ya ait bir hayvan iken, insanlığının hizmetine verilmiştir. Zekası, kuvvetliği ve hızlığı ile binek ve yük hayvanı ola-

rak savaşçı/avcı göçebelere büyük hareket serbestisi verir; duyarlığı yaklaşıp tehlikelerden efendisini haberdar etmesini sağlar (Gökyay 1976, İnan 1968). Ayrıca, sembolik öneminin altı çizilmesi gereken bir nokta, Orta Asya Türklerinin milli içkisinin, kısarak sütünün mayalanması ile elde edilen kırmızı olduğudur. Burada kısrığın, sütün besleyici ve alkolün uyuşturucu/serbestici niteliklerinin bir araya gelmesinin anlamı dikkate değer.

Sembol bilgin, atın altben'in, yani dürtülerin, süvarinin ise benliğinin sembolü olduğunu vurgular (Ackroyd 1995, Biedermann 1989, Jung 1971, Neumann 1974). Hayvan sembolizmi için genel geçerliliği olan bir kural, aynı hayvanın vahşi veya ehlî 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; dürtülerle benliğin yapıcı uyumunu/birlikteliğini sergiler. Bu ilişkinin bozulduğu durumlarda at panikler, süvarisi tarafından kontrol edilemez (Aeppli 1977). Kimi Türk destanlarında kahrmanın ve atının bir olduğu, aynı adla anılmaları, bu açıdan, benlik bilincinin ayrılmışlığını göstermesi nedeniyle de anlamlıdır.

Azrail'in av dönüşünde, ilkin Durnul'un atına dönülmesi, atın üçkerer süvarisini sırtından atması, bu açıdan bakıldığında, benliğin, 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 gerçeklikte uyumu sağlayıcı bir işlevi olması gerektiğinden, Durnul'un büyüklükte uyumu sağlayıcı bir iç-dış gerçeklik arabulucusu olan benliğin bu işlevini ortadan kaldırmış, varoluşunu tehdit edebilecek kadar dış gerçeklikle çatışma içine girmesine neden olmuştur. Benlik, artık yaklaşıp ölümün/yıkımın gücünü algılayamamaktadır. Bilinçlişinin onu üstünden atması, gerçeklik duygusunu kaybetmiş olan bilincin kontrolünü reddetmesi, onu uyarması anlamına gelmektedir.

*

Durnul'un "canına karşı can bulması" halinde hayatta kalabileceği, eski Türk inançlarına uygun bir geleneğin canlandırılmasıdır. "Başına çevirme/göçürme" diye tanımlanan bu ruh alışverişi, kötü ruhların başka bir ruh ile de olsa doyurulması, yumuşatılmasına karşılık gel-

mekteldir 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 vermektedir. 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 "haşa çevirme" ... törenlerinin bir varyantı da "göçürme" terimi ile ifade edilen bir törendir... Haşsalığı yahut bir felâketi başka bir nesneye, mesela özel bir törenle mezarından çıkarılan kurukafaya göçürme (geçirme) töreni (Inan 1991).

Ölümlerle karşılaşan ve panikleleyen Dumlul'un kurtuluş ümidiyle çıktığı yol "geriye doğru"dur. Önce babasından, ardından anasından yaşamlarını, daha doğrusu "kendi yaşamını" talep eder. Bir zamanlar kendisine can verenlerin, şimdi oğullarının bu yöndeki isteğini reddettiklerini görür. Dumlul, başkalarının yaşatmasıyla yaşama hakkını kaybetmiştir. Yani, kendi yaşamı artık başkalarının yaşamıyla özdeş olmaktan çıkmıştır. Çünkü oluşmuş bir kendilik, ve kendilikle nesneler arasında –her ne kadar narsistik bütünlükten çabası içinde tersini düşünse de– sınırlar kurulmuştur. Dumlul'un son çare olarak gördüğü kurtuluş, çayın kurumazdan önceki halini de içeren –anaksionistik– 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 ilişkisi" bağlamında, ayrıntılarıyla 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 ön koşuldur. En son olarak "can ana"sına yönelen Dumlul, artık herşeyi, bedenini yaşaması için bilincin ölümünü göze almıştır.

Ancak "can devşirmesi" için önce babanın seçilmesinde daha farklı bir anlam da bulabiliriz: Babanın canı, ölüm sırasında Dumlul'unkiyle yer değiştirecek; tersi de yaşam düzleminde Dumlul için geçerli olacak, oğul, babanın yerini alacaktır. Yani baba anneye birliktelik için bertaraf edilecektir. Bu bağlamda oğulun anneye birleşmek için

babayı öldürme fantezilerinin, yani pozitif Oidipus karmaşasının gerçekleşmeyen, "sinsi" bir uygulamasının izini sürebiliriz.

Başkasının yaşam talebine onay vermemek, aynı zamanda dolaylı bir öldürme isteğini taşır. Belki eski ve yaşlı olanın, yeni ve genç olanın kışkırtıcılığı da bu tutumda rol oynamaktadır; ki nesiller arası çatışmaların nedenlerinden bir tanesi de budur. Babaş-ve anasının, kendisini ölüme terk etmelerine rağmen, Dumlul hayatla kalmakta ve yaşayacağı uzun, ırmırlı ve sanki onlara nisbet yapmaktaki, bu arada dolaylı da olsa ebeveynin ölümüne neden olmaktadır.

Bu –gizli– bir intikamdır, rövanştir. Ancak Dumlul'un bir özrü vardır: "Evet, öldüler, ama kim önce başladı? Onlar, bana can verenler, benden (kocamış) can(-larını) esirgediler. Bencil davrandılar ve cezalarını çektiler." Oidipus da babasını öldürmesinin suçluluğunu, (kavgaya) ilk onun başladığını söyleyerek yumuşatmaya çalışmıyor mu? (Sterren 1974). Bir Türk atasözü "Minareyi çalan kılıfını hazırlar," der. Dumlul'un suçluluk hissetmesine gerek yoktur; zira ana-babasının zaten "kocamış-kurumuş" canları, bencillikleri nedeniyle ölmüş mü hak etmiştir.

Dumlul'un ayrılmamış "ana-baba kompleksi"nin ölümünü (ana-erkinin ve anacılığın sonlanmasını) haklı çıkartacak bir neden daha vardır. Bu ikili, anne bağının ve dolayısıyla ana-erkinin çekirdek kuralına ihanet etmiştir.⁴² Bu çekirdek kural, kanbağının önceliği ve kutsalılığıdır (Fromm 1990). Dumlul'a can vermeyi reddetmekle onu ölüme itmişler, kanbağının kutsallığını yadsımışlardır. Dolayısıyla varlık nedenlerini oluşturan sistemi kendi elleriyle yıkmışlardır: Ölümünü kaçınılmazdır. "Yeni kutsal", yani ana-erkinin –artık göğün egemenliğine girmiş olan– yeryüzü/doğa düzenini geçersiz kılmıştır. Kanbağı yerine bundan sonra inanç ve itaat bağı yaşamı belirleyecektir.

Azrail'i ve Dumlul'un ana-babasını, bir bütün olarak ele almak da mümkündür. Zira her üçünün de Dumlul'un (gerçekleşmeyen) ölümünde payları vardır. Ayrıca öykünün sonunda Azrail, her iki "kocamış" ruhu almaktaki, beraberinde götürmektedir: Onlar, yani "eski", Azrail'e, yani "ölüm"e aittir. Kuran'da (Secde Suresi / Ayet 11) "melek-ül mevt" (ölüm meleği) olarak anılan Azrail'in adı Eski ve Yeni Ahit'e geçer. Eski Musevi yapıtlarında, Azrail'in insanın yaratılışında da pay sahibi olduğu dikkati çekmektedir. Tanrı insanı yaratmak isteyince, toprağın öğelerinden bir avuç almalanını meleklerine

buyurmuş. Ama Şeytan (İblis) toprağı karıştırdığından, hiçbir melek bunu başaramamış; yalnızca Azrail topraktan bir avuç alabilmiş. Tanrı da onu, yığınının katıldığından ötürü ölüm meleği olarak görevlendirmiş, doğumuna katkıda bulunduğu "can"ı ölümlü kendisine geri vererek ödüllendirmiş (Hangeriöğlu 1984). Görüldüğü gibi yaşam ve ölüm çok iç içedir. Yaşam toprağı ayrıştırılabilen Azrail, ölümlü de yaşamdan ayrıştırılabilecek kadar katıdır.

Azrail'in Dumrul'a "sakalcığı akça koca / gözceğizi cöng'e (bula-nık, fersiz) koca" olarak görüldüğü de, yukarıda değinilmiş olan bağ-lantıya destek vermektedir. Kurmuş (ölümü) çay yatağı da "ölüm"ün egemenliğindedir. Ölümlü temsilcisi olan Azrail böylece, her ne ka-dır göğün hizmetindeyse de, çıktığı yerin ana (doğra) kucacağı olduğunu bildirmektedir. Zaten Azrail ruhun değil, beden (toprağın) ölümlü-le ilgilidir: "Toprak, toprağa karışmaktadır". Ancak mitolojinin en önemli olayı olan, göğün yerden, tının doğadan ayrılmasından ve ti-nin tüm varoluş üzerinde egemenliğini ilan etmesinden sonra, kesin olarak göğün hizmetine girmiştir (Neumann 1974). Ölümlü Meleği'nin tanınlanmasında katkı oluşturan bu noktayı biraz daha ayrıntılı ele almak istiyorum:

Göğün, tının, erli ilkenin temsilcisi olarak, Dumrul'un karşısına çıkan Azrail'in cisimlendiği, erli ilkenin korkutucu, dehşet verici yanı, köken olarak doğuya ait, ktonik⁴³ bir varlıktır. Bu ktonik gücün, mit kahramanı (bilinç) tarafından yeniliğe uğratılması, bilincin özerkleşmesi için ön koşuldur (Eski Yunan mitolojisinin, ölümsüzlük arayışıyla tanınan, bilincin özerkleşme mücadelesinin sembol ismi Herakles, "Deli Dumrul" öyküsüne benzer seyrizleyen bir serüvenin-de, Ölümlü Tanrı Thanatos'un elinden Alkestis'i kavrabilmiştir [Schwab 1967]). Ktonik güçlerin bilinci donduruca, gelişmesini en-gelleyici gücü vardır. Sonuçta "yeni"ye yönelen yol kapamış, eski bağlar pekiştirilmiş olur. Ktonik güçler, Ana Tanrıça'nın yutucu, emi-ci, eritici, parçalayıcı gücünün, Tinsel Baba'nın hizmetine girdikten sonra da, "korkuncu baba" nieliğiyle katı otoritenin, uygulayıcısı ve zorlayıcısıdır (Cirlot 1971, Neumann 1974).

Ölümlü, bu ktonik varlıkla girişilen mücadeleden kaybolan bir sonu-cu olarak algılanır.

Ölümlü bir mücadele şeklinde algılanması çok doğaldır. Türklerin İslam dinini kabul etmelerinin ilk asırlarında, İslamiyet can geçişen kişiyi, hayata son

vermek ... için Allah tarafından gönderilen Azrail ile mücadele etilir... Azra-il'in İslamiyetle gerekliliğinin "kenger" in ve de derliliğinin, "bung" un bir eseri ol-duğu düşünülebilir, belki de daha ziyade, Allah dünyasındaki varlığı zaimcedi-diğinden çok daha eski olan, bir "ölüm tanrısı" rolünü oynamaktadır. Daha ön-ce gördüğümüz gibi Erlik, Alluh Kötü yazıtının gösterdiği şekilde, IX. yüzyıl ortasından itibaren ölümlü (gökseil?) bir habercisidir; bunun, İsmi Fadlan'ın yir-mi otuz yıl sonra Volga dolaylarındaki seyahat sırasın-da tesbit ettiği "ölümlü yönelendiren tanrı" kavramına uyduğu görülmüyor (Roux 1994).

Yukarıdaki varsayımı destekleyen bir nokta, Azrail'in Dumrul ta-rafından tanımlanmasının, şamanların ktonik bir varlık olan Han Er-lik'i ülküğü bir ihtiyar olarak tanımlamasına benzerlik göstermesidir (İnan 1976):

Bre ne heybeli kocasını!
Bre sakalcığı akça koca!
Gözceğizi cöng'e koca!...

Dumrul'un Azrail'e kapışmaya cesaret etmesi, ancak onu Han Er-lik'e özdeşleştirilmesi ile mümkün olabilir. Han Erlik "ağgözü/kötü-cü ruh kapıcı" olarak doğal olmayan ölümlü nedenidir. Kendisiyle mü-cadele edilebilir, kurbanlarla iknası, ya da kandırılması mümkündür:

İnsanın ölümlüme iki şey sebep olur: bir Erlik'in ağı gözölüğü, diğeri de Er-likle Uigen'in müştereken verdikleri hüküm. Bu ölüm hükümü Uigen'le Erlik memlekelerinin sınırında bulunan Kara Kütük (Kara tönös) denilen yerde veri-lir. Erlik'in ağı gözölüğü yüzünden gelen ölüm işi değişir, Erlik'e kurban ver-mekle bu vakitsiz ölümden kurtulmak kabildir. Büyük iki hükümdarın Kara tönös'de verdikleri hüküm (Yargı) ile gelen ölümlüden kurtulmak imkânsızdır (Anohin 1968).

Dumrul, ölen "yahşı güzel yiğit" e yas tutanların, *ölüm mekânizması/şekli* hakkındaki açıklamalarını anlayamamış, ya da anlamazlıktan gelmiştir:

- Valahi bey yiğit, Allahu Taaladan buyruk oldu, al kanatlı Azrail o yiğit-din canını aldı, dediler.

Deli Dumrul:

- Bre Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır? Ya Kandır Allah, bildirgin, varlığın hakkıyın Azraili benim gözümce göster! Savsayım, geçişeyim, uğrayayım, yahşı yiğidin canını kurtarayım.

Dumrul, "Erlik"le özdeşleştirdiği *Azraili* (keyfi/versiz/gereksiz/zamansız ?) can almaktan sorumlu tutmuş, "Allahu Taalâ'nın buyru-

ğu"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 (*Yarına*). 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 ayrılmamış oldukları, ölümle rinin birlikteliği ve aynı nedenle olmasıyla da vurgulanmaktadır. Dumrul'un ümidi, "eski"nin "yeni"yle değiş tokuş edilebileceği zannı, boşla çıkmıştır. Eski ilişkilerin yaşamın yenilenmesi için "kurban" edilmesi gerekmektedir (Kemaloğlu 1986). Eğer "can devşirimi" gerçekleşmiş olsaydı, eski devam etmiş, "yeni" biling alevlenmeden sönmüş olacaktı. Eskinin ölmesine izin vermek acı bir karardır. İşlevselliği bozulmuş *eski*, gelişen bilincin gereksinimlerine yetersiz kalmaktadır; ancak alışılmışın kopmak da kolay değildir. *Kurban*'ın, yaratıcılığın önünü açan bir "vazgeçiş" olduğunu; daha yüksek bir biling 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 "kurban"ın kabul edilmesi için gerekli olan gönüllülük şartı, "kurban etme inisiyatifi" eksiktir.

Tüm kültürlerde ve inanç sistemlerinde "bir üst yaşama geçiş" i sağlayan kapı, "ölüm" sembolizmini taşır. Ancak "eskinin ölümü", "yeninin doğumu"na imkân verir (Campbell 1949, Jung 1971, Neumann 1974). Bu "ruhsal gerçek"liğin bilingli farkındalığının eksikliği, Dumrul'un verdiği kurbanın, gerçek anlamıyla vazgeçiş olmadığını; kopartılan ilişkinin, daha farklı düzlemde de olsa, benzer işlevdeki bir yeni (?) ilişki görüngüsüyle devam ettirilmesinin, bütünlüğü sağlayabileceğini söylemek mümkündür. 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-erkeğin (sonradan Dumrul'un da) fedakârlığıyla hoşnut edilen Tanrı'nın bir hediyesi olması, Dumrul'un eşinin, Tanrı'ya (tin'e) Dum-

rul'dan daha yakın olduğuna işaret etmektedir. Dumrul'un eşinde vücut bulan, "anne-eş" in, kendisini eril ilkeye, bilince kurban edebilen tinsel yanadır. Sembolik anlamda dişil ilkenin, hemen hiç değişmeyen bir yapısı vardır. Hangi kılığa girese 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 canı bahasına yaşam hakkı sağlıyabiliyor 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, bir "can (verici) ana" işlevini görmesi, Yayıncı'nın "dolaylı yaratıcılığı" ile koşuttur.

Altay Şamanlığının göğün beşinci katında oturan dişi tanrısının adı Yayıncı'dır. Yayıncı, yaratıcı demektir.. Buluç, Yayıncı'nın doğum ilâhesi olduğunu söylemektedir: "Teleütler, çocuğa ruh veren Enem Yayıncı'nın göğün dördüncü katında yaşadığını söylerler. Çocuğun ruhu (Enem Yayıncı'nın iradesiyle) kurt şeklinde annenin vücuduna girer... Altaylılarda Ülgen çocuğun doğması için oğlu Yayıncı'ya emir verir. Yayıncı, göğün beşinci katında bulunan Yayıncı'ya babasının emrini tebliğ eder. Yayıncı *süt akı gölden canı alarak çocuğu doğurtur* ve onu hayatı boyunca korur". Yayıncı ile ilgili bu inanışlar, gebelik fizyolojisinin bilinmediği dönemlerin kalıntılarını gibi görünmektedir. Ana'nın yaratıcılık (kendini üretme) fonksiyonu aynen devam etmekte, ancak bunu Ülgen'in emriyle yaptığı görülmektedir. Hatta Ülgen bu eseri Yayıncı'ya doğrudan değil, oğlu aracılığıyla iletmektedir. Başlangıçta sudan, yerdan (topraktan) olan yaratılış, göğe çıkarılmış, fakat bu *süt akı gölün* de göğe çıkmasıyla mümkün olabilmektedir. Süt akı göl, başlangıçtaki, hayat veren, can veren aşğıdaki su olabileceği gibi, erkeğin menisinin ifadesi de olabilir. Yine de burdan canı alarak doğrudan anaya ulaştırın, ruhu veya canı ona veren, kendisi de ana olan bir ilâhedir. Atak erkîlik eski mitleri yenilemekte, ancak sıkıca yerleşmiş olan eski izler devam etmektedir (Türkölne 1995).

"Tinsel-anne", Deli Dumrul Boyu'nda, henüz olgunlaşmamış "büyümemiş" saçkın ve çaresiz biling-kahramandan güçlüdür; çünkü "doğa"ya ait olan yanını, bedenini kurban etmeyi göze alabilmekte, göğe (mutlak tin'e) yaklaşabilmektedir. Dolayısıyla Dumrul'un, eşinden can bulması, bilincin çözülmesi, yani gerileme ile birlikteliği değildir.

Erişilen bilinç aşaması korunacak ve sürdürülecektir. Doğa ve doğanın doğurganlığı göğün buyruğuna sunulmuştur.

*

Diğer Dede Korkut öykülerindeki genel eğilimden farklı olarak, öykünün "mutlu son" a ermesinde büyük etkinliği olan bu "kadın"ın, ismiyle anılmaması şaşırtıcıdır. Benzer mitolojik motif farklı bir kilitlerde işleyen Euripides'in "Alkestis" eserinde, kadının isminin ve diğer kânlığının ön plana çıkarılmış olduğunu görüyoruz:

Bu motif, Yunan edebiyatında ağırlık kadının fedakârlığı olan bir drama, Türk epusunda da kadını ikinci plana bırakan, Deî Dumlul'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, Deî Dumlul'un epos kahramanı şahsiyet altında ezilip girmiştir (Alangu 1983).

Öyküde ismiyle anılan yalnızca Dumlul, Azrail ve Allah'tır. Yukarıda ifade etmeye çalıştığım, "tinsel anne"nin, kendisini "genç biling"ın yaşamı için feda etmeye hazır olması, bilincin büyüüp serpmesi için tinsel yolu açmada bir araç görevi üstlenmesi, "kendi başına" varlığını ikinci plana koymasının bu "isimsizlik"le belirleyici rolü olabilir. "İsim" taşıyıcısı olmak, "ayrı birim" olma hak ve gücüne sahip olmaktır. Tinsel eş/anne varlığını, güçlü tinn egemenliğinde, "can" verdiği oğul-eşinin varlığında sürdürecektir. Oğul ve tinsel ane birlikteliği, bilince artık yetmeyen doğa/ana birlikteliğinin yerini almıştır. Her ikisi de yalnız başlarına yaşamı sürdürme olanağına sahip değildirler. Güçsüz genç eş-oğul'a yaşam hakkını eş-annesi sağlamıştır. Tinsel anne de, güçlü "babacılığın" başknlığında, yalnız başına yaşamı sürdürebileceğini yaşamı hak edecek değerliliğin onaylanacağına) zannetmemektedir. Karısı Dumlul'a: "Senden sonra ben neyerim?" der. Dumlul Tanrı'ya: "Alırsan ikimizin canını birliktede al; kersan ikimizin canını birliktede ko!" diye yakarır.

Öyküde bir "ad"la anılmayanlar, sırasıyla, ölen yahşı yiğit, Dumlul'un babası, annesi ve iki oğlanlığı ile eşidir. Ölen yiğit, Dumlul için anonim bir tehlikenin, ölüm tehdidinin kapsamında yer aldığından; iki oğulun varlığı ise yine Dumlul'un geleceğine atfta bulunduğundan, isimlendirilmemiş olabilirler. Gerçi öykünün başlığı Dumlul'un babasının ismini ele verir: "Duha Koca Oğul Deî Dumlul Bo-

yu". Ancak bu isimlendirme aslında Dumlul'u tanımlayan bir isimlendirmedir ve artık babasıyla birlikte anılmaktan kendi özgün eylemliliği ile çıkmış olan Dumlul'un "deî" serüveninde babanın adı geçmez. Annenin de isimlendirilmesi eksiktir. "Yeni" varoluş ve inanc dizgesinin, "eski"nin ismini kazıyarak, onu "yok etme"si, "yok sayma"si, "varoluş"u "ad" ile eş tutan bir soyutlama ve sembolleşime ile mümkün değildir⁴⁴.

Adı olmayan hiçbir şey varolamaz; ad, varoluş demektir... Ad, onu taşıyanın özünü yansıtır... (Berkay 1996).

Dumlul'un eşinin ismiyle anılmamasını bir başka açıdan ele aldığımızda, "yeni" düzenin, kadın-erkek ilişkisi ve sosyal hiyerarşik yapılanmayı nasıl kurguladığını da sezinleyebiliriz. Yeni sistemin tek sorumlu kişisi, artık oğul olmayan, eş ve baba nitelikleriyle ön plana çıkan (çıkartılan) "aile reisi" kimliğiyle Dumlul'dur. Eşi, Dumlul'un gereksinimlerini (öyküde yaşam olanağı) karşılamaktan öte, "uyut" bir işleve sahip değildir. Bu gereksinimlere, kendininkilerini öne çıkarmadan cevap vermesi "ilahî düzen"e de hoş gelmektedir.

İlahî düzene karşı sorumluluğun Dumlul'da odaklandığına, eşinin bu konuda Dumlul'a tabi olduğuna işaret eden bir diğer olgu, yalnızca erkeğin tövbe ve yakarışının talep ve kabul edilmesi, kadından benzer bir istekte bulunulmamasıdır.⁴⁵ Gerçi "suç"u işleyen Dumlul'dur; tövbe etmesi gereken de odur. Ancak öykünün özü, eskiden yeniyer geğiş, eskiden reddi ve yeniyer boyun eğiş olarak ele alındığında, sürecin başında Dumlul'a birlikte eski inancı paylaştan eşinin de "yeni kutsal" a bağlılığını vurgulaması beklenirdi. Burada bazı varsayımlara değinabiliriz:

1) Dumlul'un aile reisi olarak kutsalı yönelik eylemi, ailesini bir bütün olarak kapsadığından, Dumlul'un eşinin "bireysel" eylemi gerkti değildir.

2) Kadın olarak eşi, ancak Dumlul, 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 aktü içine girmedikten, sorumluluğu açık üstlenmemiş olur: "Eski"yi açık reddetmemiştir. Doğayısıyla "eski" inancın taşıyıcılığına ve "yeni"ye aktarılmasında, er-

keçe göre daha serbesttir; kendisini bireysel sorumlulukla bağlamış iddetlemeyebilir. Eskinin yeniye sızmasına karşı tedbirli olmak "Dumrul'un sorunu, sorumluluğu (dolayısıyla da hakkı)"dır.

*

Yaşamda, dolayısıyla yaşamın aynası olan mitlerde hiçbir ayrıntıya anlaşılmaz gözüyle bakılamaz. Dumrul'un vurguladığı bir konu, eşinin "yabancı" kökenli ("el kızı helalim") olduğudur. Türkler tarih sahnesine, ataerkil, ata yerli, ata soylu ve dışarıdan evlenme töresiyle aile kuran topluluklar olarak çıkmışlardır. Kazaklar'la Başkurtlar'da evlenime yasağı konulan soy dairesi, en az yedi göbek öteye gidiyordu. Daha eskilere uzanıldığında dışarıdan evlenmenin, -kural olarak- yabancı bir boydan kız kaçırma yoluyla uygulandığı görülür. Evlenerek ızahtan izleyici konumunda yer alabilmelerinin nedeni, büyük olasılıkla, "yabancı" kadının, evlendiği erkeğin boyunun kutsal/koruyucu ruhlarına, "tengri"lerine de yabancı olmasıydı (İnan 1968, 1991; Türköne 1995). Eşinin tutumu, bu yüzden Dumrul'a yabancıdır. O, canı, kendi ana-babasından ister. Dumrul'un eşi, Dumrul'un kan bağıyla bağlı olduğu "eski"ye bağlı değildir. Kendi ailesinden, boyundan da kopmuş olduğu için, "köksüz" de kalmıştır. Dolayısıyla doğa anayla bağını gevşetmede, tınsele yaklaşımda daha özgürdür ("Bir canda ne var ki..."). Ancak kadın olması nedeniyle aynı zamanda, köklerinden koparılmış olsa da doğanın ta kendisidir. Varoluş biçimi itibarıyla yaşamın kaynağıdır, doğurgandır, esirgeyicidir. Tınsele yaklaşımla doğa-lığından birşey kaybetmemiş; özverisiyle de, Dumrul'a tınsellik yolunu açmıştır.

*

Dumrul'un ölümlü karşılaşması, bir anlamda "ölümle sinanma"sıdır. Sembolik ölümlü sinanma, ataerkil toplumlarda, delikanlıların, erkekler arasına katılabilmeleri için gerekli "inisiasyon ritleri"nde (kabul töreni) geçmek zorunda oldukları bir aşamadır (Jung 1971, Jung ve ark. 1981, Neumann 1974, Ömek 1988). O ana kadar tâbi oldukları Ana Tanrıça'nın yerini alacak olan Baba Tanrı, gençleri "erkeklik"leri konusunda sınava sokmaktadır. Erkek çocuk, o ana dek içinde yetiştirdiği kadınlar topluluğundan, erkekler topluluğuna kabul edilecek, erkekler topluluğunun kadınlar topluluğundan gizli tuttukları, eril ilke-

nin gizemiyle tanıştırılacaktır. Bunun için çocuk/ergen kimliğinin ölmesi, erişkin erkek kimliğinin doğması gerekmektedir.⁴⁶ 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" töreninin ve geçmiş çocukluğa, yani aile (kan) bağlarına yabancılaştırılmanın da öyküsüdür (Kemaloğlu 1986).

Bu basit ritte, doğum imgesinin anmeden göğe aktarıldığını ve benlik kavramının aynı anda genişletilip fiziksel bireyin, biyografisinin ötesine taşındığını açıkça görüyoruz. Kadın bir çocuğun geçici gövdesini doğurur, fakat erkekler onu şimdi ruhsal olarak doğuracaklardır. Rahim sonrası gebeliği sürdürerek onun yetiştirilme sürecini tamamlayacak, gövdesini ve zihnini tazelerken 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... Hiç bir çocuk -ve hiç bir kadın- bu ikili gizemin (= ölüm ve yeniden doğma) gerçek mucizesini bilmez; bu rada 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 anenin yok olmasının karşılığı olarak erkek çocuğun esnek zihni ve iradesi dünyevi yaşama ve erkeklik imgesine doğru yönlendirilir (Campbell 1992).

Dumrul, öykünün sonunda canı bağışlanana kadar, ölümlü kalım 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" yarabılış mitinin de bir revizyonunu içerir. Yaratma gücü yerden göğe, yaşam hakkı kanbağından inanç dizgesine aktarılmıştır. Doğum, Dumrul'un da kabul ettiği "eril'in/fin'in kralı"na doğuştur. Ancak çaresizliği, yenilgisi, sorumluluk üstlenememesi, edilginliği ve dişil ilke tarafından kurtarılması ("gerçek" mitoloji kahrmanlarında olduğu gibi tersi değil!) bu doğumun, bir erken doğum olduğuna işaret etmektedir. Sonuç bir bağımlılıktan, bir diğer bağımlılığa kaymaktır. Dumrul'u sürükleyen de "babacıl tinsel ane"dir; zira erken doğanın daha uzun süre "kuvözde kalması" gerektir.

"Keşke" ve "eğer" sözcükleri yaşamın katı gerçek(çi)liğine, zamanın geri döndürülemezliğine yabancıdır. İrdelenen süreç, başka türlü ol(a)madığı için, öyle değil böyle gelişmiştir. Ancak yine de bazı var-

sayınları deneyebilirsiniz: "Eğer" Dumrul Azrail'e karşı bir zafer kazanabilseydi veya Azrail, canını almaya geldiğinde "deli kavrat"lığının sorumluluğunu, belki de pişmanlığını üstlenebilseydi, öykü herhalde başka türlü bir sona ulaşacaktı. Bu sonucun mutlaka "kahramanın ölümü", yani "bilinecin 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, "yeni bilinç" niteliğiyle yeniden doğma hakkını da kazanabilirdi.

Travma ve Yaratıcılık: "Yeni" ile Karşılaşmanın İki Biçimi



"Böylece yaratıcılık, ben-dünya ilişkisi içinde anlamı yaratmaya yöneldiğimiz süreç, her deneyimimizde içeriliyor."

↳ Relio May

İnsanlar kendi oluşturdıkları, tanımladıkları ve değişik anlamlarla bezedikleri "özel sistem"lerinde yaşar; duyar, düşünür ve davranırlar. Gelişim süreci içinde, gereksinim ve dürtilerine *doyma* ve içinde bulundukları ortama *uyum sağlama*ya yönelik bazı "iç" ve "dış" ilişkiler şemaları oluşurmuşlar. Bu şemalar oluşumlar, ilişkide bulunan nesnelerle etkileşimin, bazı olasılık sınırları dahilinde, önceden tahmin edilmesine olanak verir. Böylece kurulmuş olan özel sistemin sürsürmesi tehlikesini de içerebilecek belirsizlikler, bir ölçüde ortadan kaldırılmaya, öznenin bütünlük ve güvenliğinin devamlılığına çalışılır. Ancak bu şemalar, "yeni" durumların, "alışlagelmış" olandan farklı, niteliğiyle algılanmasında ve "özel sistemin yeniden düzenlenmesinde" yetersiz kalabilirler.

Yenilikler, halihazırda kullanımda olan etkileşim modellerini de değişime zorlar. İnsanoğlu yeniliklere, dolayısıyla da "yabancılaşma"ya ancak belirli sınırlar dahilinde açıktır. Şemaların 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 yalnızca, dar bir çerçeveye içinde, bir kısır döngünün başlamasına neden olacağı söylenebilir. Dış ve iç gerçeğiyle bağlantının dar ve katı olduğu durumlarda, kişinin oluşturduğu "özel şema"ya aykırı düşücek yaşantıların, olabildiğince usluına uygun (önyargısız) algılanması olanaksızdır. Bu "aykırı yaşantılar" ya reddedilirler ya da eski katı sistemi doğrulayıcı biçimde yorumla-

narak özümsevenler ve değişime yol açacak yerde eski sistemin katli-
ğına katkıda bulunurlar.

Herkese, kapıp sürükleyecek, savunma duvarlarını yıkacak, "öz-
nel sistem" in alışıldık kalıplarını altüst edecek yaşantıları olabilir. Bu
yaşantılar iç ya da dış nesnelerin çekim alanına girerek, herşeyin (ya-
şamın ve insanın) yeniden tanımlanmasını/yorumlanmasını/yapılan-
masını gerektirebilir. "Trauma" olarak ele alacağımız yaşantılar, ya
insanın kendini güvende hissedeceği hiçbir yeni yapılanmaya izin
vermeyen, gelişim sürecinde takılmasına (*fiksasyon*)/gerisin geriy-
e yuvarlanmasına (*regresyon*), ya da işlevselliği yetersiz (*patolojik*) çö-
zümler üretmesine neden olan "yıkıcı/keşkeci/sapıncı" yaşantılar-
dır. Yaratıcılığa izin veren ya da yaratıcılık sürecini başlatan yaşantı-
lar ise, eski sistemi "yıkıcı" ancak yenisini "yapılandırıcı", ileriye
doğru (*progresif*) eylemliliği içeren yaşantılardır.

Yabancılaşma ve Ketlenmiş Yaratıcılık

Yalın anlamıyla "yaşantı" tanımlaması, bir karşılaşma ve etkilenme
sürecini içerir; iki farklı nesnenin karşılıklı etkileşimine vurgu yapar.
Bu bir ilişki tanımlamasıdır: "Yaşantı-layan" ile "yaşantı-lanan"ın,
"yaşantı-la(n)ma" ilişkisi.

Yaşantı, "yaşantı-layan" birey-birimi yaşantı öncesi durumuna gö-
re farklılaşır. Bu farklılaşma, gözardı edilebilecek kadar küçük ya
da yaşamı bütünlüyle değiştirecek kadar sarsıcı olabilir. Değişimin bi-
linçinde olmak ve yaşantı sonrası konumu "yeni bilinç düzlemi" ola-
rak benimsemek kelimenin sözlük anlamıyla yaşantı öncesine "ya-
abancılaşma"dır. Birey bulunduğu yeni konumdan "eski"yi, eski konu-
munda olduğundan farklı bir gözle değerlendirecek, aynı eylemlilik
kanallarını kullanıyor gibi görünse de hiçbir şey artık eskisi gibi ol-
mayacaktır. Günlük yaşamdaki sıradan yabancılaşmalar "mini yaban-
cılışma"lardır. Sarsıcı değildirler; sınırlı bir alandaki etkisi kısıtlı ya-
abancılaşmalar, genel yaşantı havuzunun görece sürekliliği içinde yu-
muştatılırlar, fark edilemezler. Ancak bunların yıllar içinde yu-
manın ve insanlığın bireysel ve türü özgü gelişiminin yapı taşlarını
oluşturur. "Yedisinde ne ise yetmişinde de o olma" sıvı, ancak deği-
şimin farkında olamama ya da değişimi reddetmekle mümkündür. An-
cak daha vahim bir nokta, bu sıvı yaşamın ta kendisi olan "zaman"a
yabancılaşmaya işaret etmesidir.

"DELİ DUMRUL": SIKIŞMIŞLIĞIN KAHRAMANI

Yaşam bir karşılaşmalar ve ilişkiler yumağıdır. Birey girdiği iliş-
kiler içinde ya özgürlüğünü ve eylem inişiatifini yitirir, ya da eylem-
lilik alanını genişletecek, özgürleştirici bir sentez oluşturur. İkinci ey-
lemlilik alanını daraltıcı ve tıkayıcıdır, yani "travmatik"tir. İkincisi
ise genişletici ve açıcıdır; yani bir "yaratıcılık" sürecini başlatmakta-
dır.⁴⁷ Rollo May karşılaşmaların bir kader ilişkisi içinde gerçekleşti-
ğini vurgularken benzeri bir diyalektik şema çiziyor:

Yaşama değer olarak katılacak şey orada tam karşısındadır. Kişi karşısındaki
değer olasılığını yarıneirle (negatif yoldan), ya da sevgiyle (pozitif yoldan) var
edecektir — kendisi de var olarak. Ya kaderi onu yener, özgürlüğünü yitirir, de-
ğer yaratamaz, ya da kaderiyle özgürlüğünün diyalektik sentezini kurar, değer
yaratır, o halde benliğini yaratır (May 1987; çevirenin [A. Oysal] notu).

Biyolojik, psikolojik ya da sosyal nedensellik ayrımını yapmadan,
tüm travmaların oluşumunda yabancılaşmayı seçebiliriz: *Trauma*, öz-
ne açısından bakıldığında bir tür ilişki yitimi, engellenmesi ve/veya
terkinin sonucudur. Özne kendisine (*depersonalizasyon*) ve/veya çev-
resine (*derealizasyon*) yabancılaşır. Söz konusu edilen ilişkiler iç-
kendilik ve nesne tasarımları ile olabildiği gibi, dış nesnelerle kurul-
muş ilişkiler de olabilir. Travmatik bir yaşamın oluşumu için zede-
leyici, sarsıcı, bütünlüğü bozucu bir travmatik uyarının varlığı tek ba-
şına yeterli değildir. Ek olarak (veya yalnızca) kişinin kullandığı
ve bütünlüğünü sağlamada yararılandığı (kendilik nesneleri)⁴⁸, Kohut
1971, Lee ve Martin 1991) ilişki kanallarının kullanıma kapanması ve
yeni bütünlüğü sağlama olanaklarının mevcut olmaması gerektirir.
Bu durumda açılım için "eksik" kalmış kendilik, gereksindiği bütün-
leşimci nesneleri bulamamaktadır; sonuç, kendiliğin dağılma tehlike-
siyle 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 ken-
dilik serbestisini artıran nesne ilişkileriyle sağlanabilme imkânı ve bu
potansiyeli gerçekleştirecek benlik gücü ile, destek veren, yönlendire-
bilen kendi içinde güvenli "ortak bilinç" dizgesi.

a- *Trauma*:

Bir "yabancı" yaşamının, dolayısıyla nesne ilişkisinin, işgal ettiği
kendiliğin, kendilik nesnesi ilişkilerine ulaşmasını engellemesi ve/

veya işgali ettiği kendiliği, güvende hissettiği bitirilebilirliği nesne ilişkileri açısından zorlayarak çıkarması, travmatik yaşantıların temelinde yatan mekanizmadır. Kendiliğin denetimi, yabancı nesnenin elinde dir; hareket serbestisi elinden alınmış; yaratıcılığı kellenmiştir. Burada alışılmış güven ortamını oluşturan nesne ilişkilerinden kopmanın sarıscısı etkisi, kaybolmuşluğun çaresizliği söz konusudur. Ayrıca, kendiliğin eylemleri üzerinde denetimi yoktur, travma yaratan nesne etkilenmeye göre *geçmişte kalan, ya da geçmişte geleceğe mahkûm* *güdüleri*, eylemlilik kanallarının kaybı karşısındaki çaresiz, şaşkınlık, etkisiz, kaybolma, yok olmanın bilissel, duygusal ve duyuşsal bileşenleriyle biriktirir: "Şimdi"nin gerçekliği herhangi bir limit işaret vermez; gözüm bazen son bir gayretle "eski"nin nesne ilişkilerine sığınmakta aranır. Bazen bu geçiş dönemi süresince "sağaltıcı" olabildiği nesne ilişkileri, işlenmemiş, ilkel niteliklerinde dondurulmuş olduğun durumlarda, tasdiklanıyormuş gibi duygu yükleri nedeniyle özneyi sürükler, kendiliğin eylem serbestisi kazanmasına izin vermezler.

Travmatik yaşantıların prototipi *yas süreci*'dir. Dumrul'un, can-suyunun kurumasında veya büyülenmesi kendiliğin iflasında, kaybet-tiği eski kendilik ve nesne tasarımlarının arkasından "patolojik yas reaksiyonu" niteliğinde bir tepki gösterdiğini ileri sürerler (Saydam 1990b). ..

b- Yaratıcılık:

Yaratıcılık bir ilişki sorunudur; yaratıcı sürecin taşıyıcısı olacak karışışma, öznenin nesne tarafından "sarılması/kapsanması/emilmesi/yutulması" ile başlar (May 1987, Neumann 1995).

[Bu] karşışma iradi bir çabayı—yani, "istem gücünü" (*will power*)—içerir de, içermeyebilir de... Esas nokta iradi çabanın varlığı ya da yokluğu değil, gömülmenin, ... yoğunlaşmanın derecesidir; belirgin nitelikte bir *bağlanma* (*engagement*) olmalıdır... sahile, ... kaçak yaratıcılık, karşışmanın etkisi kaldı-ğın yaratıcılığıdır (May 1987).

Ancak yaratıcılığın, "yabancılaşma" yaşantısını dikkate alınmadan

* Bu "işgal", aslında benliğin işgali. O an için benliği doldurulan/amlanmanın kendilik tasarruflarının *eylem bütünlüğü* için gereksinimi kendilik nesnesi, benliğin eylemi olarak duyumsanır; bu duyumsama bilinç düzeyinde de olabilir, bilinçdışı düzeyde de.

yapılan tanımlamalar eksik kalmaktadır. Yaratıcı sürecin özneyi ge-tirdiği nokta çıkış çizgisinden o denli farklıdır ki, geriye dönüş yolları kapanmıştır. "Yeni" olan, hem nitel hem de nicel olarak alışlagelmiş eski "yaşam gerçevesi"ne sığmayacak kadar değişmiş, büyülmüştür. Yaratıcı süreç her zaman bir "bilinç genişlemesi"ni de beraberinde ge-tirir. "Yeni bilinç" için, "eski bilinç"—tarihsel devamlılık içinde olsa da—yabancıdır. Eskiye dönüş çabaları artık yalnızca beceriksiz bir ka-rikatürleştirme izlenimi verecektir.

Tanımlama yapmak, bu tanımlamaya uygun davranışla birlikte olabilir ya da olmayabilir. Ancak tanımlama eylemi, eken bir eylem-dir; denetim öznenin (daha dar anlamıyla, benliğin) elindedir. Her iki-sinde de *yabancılaşma* belirleyici olmasına rağmen, travmatik yaşan-tılar, yaratıcılıktan ayıran en önemli husus, ilkinde tanımlamanın, öz-nenin sürüklenmesi nesne tarafından yapılması, yani edilgen kabulle-nilmesi, denetim olasılığının eksikliğidir. Yaratıcılık için bağlanma, mevcut olan benzer durum, benliğin eylem serbestisinin artması ile, benliğin bir edimi haline dönüşecektir. Bunun bir anlamı da şudur: Bir öznenin "yabancılaşma" yaşantısı başka özneler için "yaratıcı" et-kinliktir, yaşantının sahibi kişi için—yaşantının içinden çıkama-ması nedeniyle—travmatik olabilir. Çoğu yaratıcı zihin, yaşantıları ta-rafından sürüklenir, kendi bilinçli deneyimine ulaşmazken, ortaya koyduğu ürün başka insanlar ya da kültürler için bir devri kapatıcak, yenisini açacak ikinci yaratıcı süreçleri başlatacak kadar—olumlu an-lamda—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) başla-tabıldığı oranda bu tanıma hak kazanır. Zira yaratıcılık süreci içinde kendiliğin eylemliliği ve eylem serbestisi artmıştır. Yeni bir geçeve içinde oluşturulan bütünlüğün, aynı zamanda yeniden yaratıcı yaban-cılaşmalara açılım olanaklarının artmış olması gereklidir. Yaratıcılı-ğın ürünü, kendiliği bütünlükten işlevinin yanı sıra, öztek bir yaban-cılaşırca olarak, rastladığı nesnelerin yaratıcı süreçlere açılımını da kolaylaştırır. *Yaratıcılık, yaratıcılığın mayasıdır*.

*

Dumrul'un yaratıcılığı ketlenmiştir; zira kendini ortaya koyamamış, "yeni" dış güç tarafından sürdürülenmiştir. Kendisi ile ilgili tanımlamayı yapan o değildir; "kim ve nasıl olduğu"nu dışarıdan öğrenmiştir. Sürüklenen bireyin inisiyatif, ancak kendi dışındaki faktörlerin izin verdiği kadar olacaktır, zira özerkliğini teslim etmiştir. Yaratıcı sırtlamayı yapabilmesi için gerekli zihin modeli olarak, babacıl yönelimden yoksundur; daha doğrusu mevcut babacıl yönelim (ortak bilincin rehberliği) –henüz– kendisine yabancıdır.

Öyküde Deli Dumrul'un üst üste dört zedeleyici (travmatik) yabancılaştırma yaşantısından ve narsisistik zedelenmesinden söz edebiliriz:

1) İkincinin nasıl işlendiği üzerinde pek durulmamış olsa da, çayın kurumuş olması ve buna rağmen üzerinde bir köprünün inşası, Dumrul'un "yaşam kaynağı" olan "kuşal" suyun kurumasına gösterdiği tepkinin düpedüz bir "yadsıma" olduğuna işaret etmektedir. Dumrul'un, suyu ("yaşam suyu"nu) artık kullanamayacak olduğunu görmesi travmatik bir yabancılaştırmaya yol açmıştır. Sonuç, bağ(ım)lılığın yadsınması ve tümgüçlülük fantezileri ile kendini gösteren narsisistik şişinmedir.

2) Birincinin sonucu olan tümgüçlülük fantezilerinin yıkıldığı ikinci travmatik yabancılaştırmada, kendisini özdeşleştirdiği bir "yahşı güzel yigit" in ölmesi ve ölümü getiren gücün, ölenin tüm bahadırılığına rağmen, ona galebe çalmasının getirdiği panik vardır. Dumrul ölen yigitin, dolayısıyla da kendisinin çaresizliği, zayıflığı ile yüz yüze gelmiştir. Zaman akışı üzerinde Dumrul'u, çaresizlik içinde yengisini kabullenmek zorunda kalacağı Ölüm Meleği beklemektedir. Burada ki tepki, yoğun, patlayıcı, kör bir öfke/kızgınlık ve hesap sorma davranışlarıdır. Narsisistik şişinme henüz sönmemiştir. Gerçeklik denetimini bozuktur.

3) Üçüncü travma, nihayet, potansiyel tehlikenin gerçekleşmesi- dir. Bir kuş gibi avlamak istediği, kaçırıldığını zannettiği "heybetli koca" Azrail, Dumrul'la alay edersine kahramanımızın göğsüne çök- müş, onu "hırlatmıştır". Dumrul ölümün (gerçeğin) soğuk nefesiyle karşılaştağında alttan alır ve pazarlığa girer. Narsisistik balon sön- müştür.

4) Kabullenme ve pazarlık döneminin ardından bir dördüncü trav- ma daha yaşanacaktır. Son umudu olarak gördüğü ana-babası bir canı kendisinden esirgeyeceklerdir.

"Güvendiği dağlara kar yağın" Dumrul'un son yabancılaştırması, umudunu yitirdiği anda kendisine sunulan iki kademeli bir hediyein ürünüdür. Önce eşi, kendisinin hiçbir talebi olmadığı halde, canını Dumrul'unkine karşılık vermeyi kabul edecektir. Ancak Dumrul'un, eşi olmadan yaşamayı mümkün görmemesi, "iki kişinin bir oldukları"nı en üst karar makâmı olan Allah'a iletmesi ve "ya birlikte varoluş, ya birlikte yokoluş" seçeneğini sunması ile canının bağışlanması söz ko- nusu olacaktır. Ancak bu "yaşam bağı" çayın suyunun çağladığı za- manki gibi şartsız değil, boyun eğmeye bağlı bir bağıdır. Kelimenin tam anlamıyla Dumrul'un "burnu sürtilmiştir" ve bu acı bir dene- yimdir. Artık yeni bir dönem ("dış gerçekliğe uyum" ve itaat dönemi) başlamaktadır ve hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. Ne hiçbir kayıt olmadan beslenip, esirgenecek; ne de sonuçlarını dikkate almadan ka- fasına eseni uygulayabilecektir. Dumrul gerçi yüz kırk yıl daha yaşa- yacaktır; ancak bu buruk bir kazançtır. "Nomos ve logos" (düzen ve kural) devri başlamıştır; itaat ve "haddini bilmek" en önemli yaşam anahatıdır. Yaşamın merkezi Dumrul, yaşamın –pek de vazgeçilmez olmayan– herhangi bir parçası haline gelmiştir. Canının bağışlanması ve öykünün gelişim çizgisi, Dumrul'u olumlu (yaratıcı) yönde yaban- cılaştırabilecek bir olaydır; Dumrul'un hiç beklemediği, umudunu kestiği anda, her şeyin başka türlü de olabileceğini duyumsatan bir gelişmedir. Kahramanımızın bu yaşantıyı ne dereceye kadar içselleş- tirdiğini öyküden çıkaramıyoruz. Ancak yine de yüz kırk yıl, ne yaşa- nacağı önceden kestirilemeyecek kadar uzun bir zaman dilimidir.

Varoluşsal boyutta ele alındığında, ölümün getirdiği sonlulukla karşı- laşmanın hemen tüm bileşenleri Dumrul'un öyküsünde görülebilmek- tedir. Sırasıyla inkâr, öfke/hiddet, pazarlık ve depresyonla birlikte ka- bullenme evreleri, ölümün hastalıklarda tesbit edilen genel tepki dü- zeneklerine karşılık gelmektedir (Kubler-Ross 1990, Yalom 1980). Ancak öykümüz devam etmektedir. Bir mucize olmuş; Dumrul'un ca- nı bağışlanmıştır. Burada altı çizilmesi gereken bir nokta vardır: Dumrul'un canının bağışlanmasına esas neden, eşinin özverisidir. Ana-babasından istediğini Dumrul'a, eşi vermiştir. Yani "göğün ina- yetine mazhar olması" ikinci bir olgudur. Yeryüzündeki kadın-eş- (anne) –öykünün sonunda tinsel'in va'zetliğini kabul eden yanını ön plana çıkarmış olsa da– yaşamın ilksel sunucusu ve esirgeyicisidir.

DELI DUMRUL'UN BİLİNCİ

Babacıl zorlanma altında da kalsa, Dumrul'un ruhsal yönelmesi, "ruh'u, anacıl eylemliliğin belirleyiciliğinde kalmaktadır.

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 yüzey-sel bir uyumla geçiştirilmeye çalışılmıştır. Bu "geçil(e)meyen" geçiş döneminin, 7-14. yüzyıllarda babacıl İslam'la karşılaşan, şamanist-animist-anacıl Türkler için ne anlama geldiğini, bir sonraki bölümde ayrıntısıyla ele alacağım.

*

Delî Dumrul Boyu'nda Azrail'in, Allah'ın buyruğundaki "Ölüm Ulağı" sıfatıyla kahrmanının karşısına çıkmasına koşut bir gelişimi, pagan ve "kafir" Türkleri kılıç zoruyla İslamiyet'e sokma kararlığında ki Arapların zor kullanmasında görebiliriz. Dumrul ümitsizce Azrail'i aradan çıkarak Allah'la doğrudan ilişkiye geçmeye çalışırken, Allah Dumrul'a yalnızca Azrail aracılığıyla konuşmaktadır. Bu durum bir dli ayrılığının (Arapça-Türkçe) yansımaları olarak da görülebilir. "Görklu Tanrı"nın buyruğu ve bağışlayıcılığı, henüz yeni konumuna yabancılaşma içindeki Türk'e, ancak Kuran dilinin sahibi Araplar aracılığıyla iletilmektedir. "Mârifetullah" yani "gnosis"le Türklerin tanışması, İslam'ın dolaysız yaşanması ve içselleştirilmesi/özümsemesi ancak daha ileri aşamalarda tasavvuf üzerinden olacak. Hoca Ahmed Yesevi'lerin, Hacı Bektaş Velî'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. Ezeli ve ebedî bilgi. Mutlak aklî bilgi" (Özülk 1976).

BEŞİNCİ BÖLÜM

Anacıl Yönelimden Babacıl Yönelime: Bir Bilinç Sıçrayışı Denemesi



Bu bölümde, şamanist-animist-anacıl göçebe Türklerin, tektanrılı-babacıl bir dîn olan İslam'la karşılaşmasını yarattığı ruhsal yeniden örgütlenme gereksinimini gözden geçirilmektedir. Bir "analgan" niteliğinde uzun bir süreç içinde ortaya çıkan günümüz "Türk-İslam Ruhunun bileşenleri ve çatırmaları, özellikle anne-çocuk-baba üçgeninde, ağırlıklı olarak "erken öğrenleşme" 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 erkeklerinin kişilik yapılanmasını belirlediği saptamasıyla, kadın-erkek ilişkilerinde ortaya çıkan çatışmalara ve çocuğun psikososyal gelişiminde karşılaşılan sorunlara değinilmektedir.

Ekonomik, 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 (Güvenç 1995). Geldikleri (seçtikleri) toprakların yabancısı olan ırılı ufaklı Türk toplulukları bu topraklarda yerleşik kültürlerden çok şey almış olsalar da, içlerinde erimeye (zorla eritmeye) büyük ölçüde direnmişler; göçebe yaşam tarzını ve animistik-şamanistik inanç dizgelerini büyük ölçüde değiştirebilirler bile, 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 (Akpınar 1993, Avcıoğlu 1985, Aydın 1994, Çamuroğlu 1992, Dierl 1985, Güvenç 1995, İnan 1968, Melikoff 1994, Ocak 1996, Oğuz 1984, Türkdoğan 1983).

Yerleşmeye geldikleri topraklarda, karşılaştıkları en önemli askeri güç ve inanç sistemi, o sıralarda yayılcı atılımın doruğunda olan İslamiyet'tir. İslamiyet, eril ilkenin ön plana çıkarıldığı, tektanlı bir dindir.* Doğayı, yani dışıl ilkeyi, yaşamı belirleyici güç olarak kabul eden animist-göçebe Türklerin İslamlaşma süreci, çok zor ve sancılı olmuştur; bazı efsanelere de dayanarak resmi tarihin öğretebildiğinden farklı gelişmiş; çok kan ve gözyaşı dökülmüştür. Başlangıçta sert bir kayaya çarptığını gören Arap-İslam gücünün ısrarcılığı ve ince politikasının meyvelerini vermesi, çok uzun bir zamana gereksinim duymuştur (Akpinar 1993, Avcıoğlu 1985, Aydın 1994, Çamuroğlu 1992, İnan 1968). Burada üzerinde çalışacağımız konu, Türklerin İslamlaşma sürecinin, toplumsal-kültürel ve daha çok bireysel-ruhsal karşılaştıkları olacaktır.

*

İslam'ın, anacıl-animist Türklere sunduğu önemli bir olanak vardı: Babacıl (tünel) inanç sistemine – zorlayarak da olsa– bir kapı açıyor-du. Babacıl yaşam felsefesi, dışıl ilkeden, doğa bağımlılığı, kan ve soy bağından uzaklaşma, özerkleşme, bireyselleşmeyi içerir. Allah karşısında tek başına sorumlu olmanın gerektirdiği inanç ve ibadetin belirleyeceği bireysel kimlik, aile ya da boy kimliğinin; "din kardeşliği", "kan kardeşliği"nin yerine geçecekti:

Yapılan dini ibadetler ancak onu yapan kurtarıcı, ne başkasına şefaat, ne de onun günahını yitilene vardı... Şahıs, varlığını, benlik ile benlik olmayanı birbirinden ayıran hudutların açığına şuuruna vardı, toplumun fertlerinin birbirine bağımlılığında (ümme'nin mütesanıt bir üyesi olarak) kendi irade serbestisi mütesabebini objektif olarak kavradığı bir tekâmül anıdır (Lahbabi 1972).

Dışıl ilkenin belirleyiciliğindeki kan bağı olgusu, eril ilkenin bas-kınlığında, milliyet, cins, ırk gözetilmeden, tünel 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, inan-cın/duanın/ibadetin bireyselliğiyle (ancak bu bireysel eylemliliğin, biriktirilmesi vurgulayan "ümme kolektif vizmi"ne katkısıyla da) sağla-

* "Ve tektanlı dinlerin sonuncusu olarak paganlığa karşı, son derece uzlaşmazdır. Nitekim, İslamiyet öncelikle Arap ıtırçılarını (Lahit, Menat ve Uzza) orandan kaldırtı... onların içi boş, güçlen yoksun kılınmış sözceklere indirgece" (Berkey 1996).

nacaktır. Herkes kendi eyleminden sorumludur; "her koyun kendi ba-cağından asılacaktır".

... Her benliğin kazandığı kendi üstünde kalır. Hiçbir günahkar bir başka günahkârı yükünü taşımaz. Nihayet dönüşünüz Rabbinizedir... (Kuran-ı Kerim Meali; En'âm Suresi: 6/164 - Türkçe Çeviri: Y.N. Özlük).

Bir "soy"dan gelmenin, doğumla (çabı göstermeden) kazanılan aidiyet olgusu yerine, ortak inanç temelindeki "ümme" içinde yer bulabilme, "sıratı muistikim" üzerinde olma, ancak inanç doğrultusunda eylemlilikle mümkün olacaktır. İnanç birliği, kan birliğinin söylemini lağvetmektedir. Fazlur Rahman, Kuran'ın "sosyal insan"dan bekle-diklerini şu şekilde özetler:

"Toplumsal siyasal düzeyinde Kur'an, bir yandan ebeveyn, çocuklar ve yaş-lıardan meydana gelen temel aile birimini güçlendirmeyi hedef alırken, diğer taraftan kabileyi (veya milliyeti) feda etmek pahasına bile olsa, daha geniş çap-ta Müslüman toplumunu geliştirmeyi esas alır... Elbette bu durumda doğal kim bağımlılıkları ile (evlatlan beklenen sadakat de dahil) doğuya sadakat, dürtülük veya toplum arasında ciddi bir sirtuşma ortaya çıkabilir. Bu durumda kesin ola-basınan hıkâyesiz Kur'an'da birkaç kez tekrar edilmektedir. Hz. İbrahim ile müşrik ba-basının hıkâyesi Kur'an'da birkaç kez tekrar edilmektedir. Babasına karşı olan şef-kat hissine rağmen sırf Allah için onu nasıl terk ettiği zikredilmektedir... Luk-man suresinin 15. ayetinde kesin bir açıklama yapılmıştır: "Biz insana anne ve babasına iyilik etmeyi tavsiye ettik. Ama onlar, Bana şük koymaya zorlarsa onlara itaat etme." Ve yine sık sık anlatılan Nuh (a.s.) ve sel felaketinde helik olan müşrik oğlunun hıkâyesindeki durum da aynı konuya ışık tutmaktadır" (Fazlur Rahman 1996).

İslam ümmetini oluşturan koşullar, "doğal aidiyet" redetmekte; her ne kadar sosyal "inanç biriktirilmesi"ni vurgulasa da, bu olguyu "bi-reysel seçim"e, bireysel inanç ve uygulamalara bağlamaktadır.

Hız Peygamber yine ölümüne yakın günlerde, kızı Hz. Fâtıma'yı çağırıyor yanına. Hz. Fâtıma'yı çağırıyor, diyor ki: "Kızım, Allah beni çağırıyor, O'na gide-ceğim. İyi dinle beni. Sektin babam peygamberdi diye sırt üstü yapıp benim hakkın huzurunda seni kurtaracağım gibi bir hayale kapılma. Allah'a yemin ederim ki seni kurtaramam. Allah'ın senden istediklerini yerine getir. Yoksa kurtaramam. Peygamberin kızı olmana güvenme..." Amcası Ebu Talib'i kalmec-i şahadetle kimliklendirmek istediği zaman ona gelen vahiy şudur: "Sen istediği-ni cennete göndermezsin" (Kasas, 56)... Sen ictib'et, kenara çekil (Özlük 1996).

Bir Kudsî hadiste, Allah bunu açıkça söylemektedir: "Ey kullarım, sizin için selâmet yaptığımız işlerdedir, ben onlara bakacağım ve sizi onlara göre mükâf-

fatlandırmım. İyilik bulan Allah'a hamdetsin, kötülük bulan ise bilsin ki, yaptığı hareketin mes'ûlû ancak kendisidir" (Müslim). Hz. Peygamber de buyurmaktadır ki: "Eğer hayırlı işler işlemezseniz, akrabalığınız sizi kurtarmaz" (Müslim)... şalış, kendi iradesine sahip, hareketlerini ve onlardan çıkan sonuçları bilen, ferdiyet kazanmış mes'ul bir bütündür (Lahbabi 1972).

Yukarıda sözü edilen değişimi çağırışın, çalışma materyalizme özgü bir nokta, diğer on bir Dede Konkut öyküsünde, Oğuz boyunun, hırses kahramanlarının serüvenine bir şekilde bütün grup kimliğiyle le karışmasına rağmen; "Deli Dumrul Boyu"nun temelde tek bir kişi çevresinde (onun bireysel ilişkilerini de kapsayacak şekilde) gelişmektedir.

*

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, göçmeler için hareket hayatın ta kendisi, afet ise ölüm demektir. 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, bilinmeyene indirgenebilir; ama onun kendisi indirgenmezdir. Çünkü, bu gibi toplumlarda bunu dağıtup, acunsalı sağlayacak tek erk sadece Bilinmeyen'in yeliğindedir (Divitçioğlu 1987).

Bu belirlenemeyen, dolayısıyla da denetlenemeyen "bilinmeyen"in, yani kaprisli doğa koşullarının, artık insanları varoluşsal boyutlarda etkileyemeyeceği şekilde, yerleşim kalıcılığı ve "kontrol tedbirleri" sağlanacaktır.

Babacıl dünya görüşü, göçebe düzenden yerleşik düzene geçmenin de 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, erl ögenin "dölemesi"ne bağlanacaktı.⁴⁹

Kadınlarımız sizin tarlanızdır. O halde tarlanıza dilediğiniz şekilde varın... (Kur'an-ı Kerim Meali; Bakara Suresi: 2/223 - Türkçe Çeviri: Y. N. Öztürk)

"Hâlik-i Mutlak"ın yüceliğinde Mutlak-Tinsel-Bilinç yeryüzünün mutlak hâkimi olarak tek yaratıcı ve düzenleyici niteliğiyle kendini gösteriyordu. İnsan, kendisine seçme özgürlüğü ve iyiyi kötünden 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 Ti'nin "hikmet"ini anlayamayacak kadar yetersiz olduğu, ancak onun bu yetersizliğini göremeyecek kadar da gözükara ve "bilinçsiz" olduğu vurgulanıyor; *cahil*, *cahil cesareti*'ne 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'an-ı Kerim Meali; Ahzâb Suresi: 33/72 -Türkçe Çeviri: Y.N. Öztürk)

Tektanrılı 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 vurgular:

Andolsun, ilk yaratış/yaratılışı bittiniz. Peki düşünüp ibret alsanız olmaz mı? (56/62). Ekmekte olduğunuzu gördünüz mü? (56/63). Sizmi bitiriyorsunuz onu, yoksa bitiren bizler miyiz? (56/64)... Şu içmekte olduğunuz suya bakınız mı? (56/68). Buluttan onu siz mi indiriniz, yoksa indiren bizler miyiz? (56/69)... Çakıp çakıp çıkardığınız o ateşi gördünüz mü? (56/71). Onun ağacını siz mi yaratınız yoksa yaratıp oluşturan bizler miyiz? (56/72)... O halde o yüce Rabbinin adını tespih et (56/74). (Kur'an-ı Kerim Meali; Vâkıa Suresi: 56/62-74 - Türkçe Çeviri: Y.N. Öztürk)

Böylece anacıl yönelimin babacıl ilke tarafından (lağvedilmemesi, ancak) denetim altına alınmasıyla, Ak İne'nin inisiyatifini kayboluyor, yaratma iradesi ve hükümlanlık hakkı bütünüyle (ve çok açık ifadelerle) erl'in eline geçiyordu. Eril'in dünyevi temsilcisi "erkek" eş ve baba kimliğiyle hem geniş haklarla donatılıyor, hem de ağır sorumlulukları yükleniyordu: "Babaya itaat, Allah'a itaattir." (Hadıs-i Şerif)

Değişecek olan salt -kutsal'a yaklaşım anlamında- "din" değildi; bütün bir yaşam felsefesi ve dünya/insan kavramıydı.

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 kucaqlayan din, gerçekliğin mutlak anlamını tanımladığını iddia etmekte kalmaz, aynı zamanda bu gerçeklikle uyum

DELI DUMRUL'UN BİLİNCİ

içinde olabilmeleri için insanların (bu dünyada) nasıl yaşamaları gerektiğini de söyler. Böylece "anılanlandırma" ile, ahlaki bir kesinlik olarak "düzen verme" arsında bir gerilim ortaya çıkar. "İlahi ve ebedi hakikat"ı vazeden dinin, aslında toplumsal ve tarihsel olarak belirlenen gerçeklik yorumlarını, sabit ve değişmez teorik reçetelere ve pratiklere bağlaması kaçınılmazdır (Berktay 1996).

Çoktanrılı ilk(s)el inançtan, tektanrılı yüksek dinler düzenlemine geçmek herşeye farklı bir görüntü ve anlam veriyordu. Çok sayıda ruhlar ve tanrıların bir araya gelmek zorunda kalmadan insan psikolojisinin farklı yansımalarını taşımasının getirdiği "kolay-cı-lık" artık mümkün değildi. Kutuplar birleşecekti; "iyi" ve "kötü" bütünleşecekti. İslam Armentüsü "hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak" gereliğini vurguluyordu. "İyi"nin karşısında eşit güçte bir "kötü" yoktu.⁵⁰

Şeytan'ın (İblis) İslam inancındaki yeri ve eski Türk inancındaki Han Erlik'le karşılaştırılması, üzerinde ayrıca durulmaya değer olacak kadar önemli bir konudur. Han Erlik, gökyüzündeki "iyi" Han Ügen'in yeraltındaki "kötü" eşdeğeri ve karşındır. İkisi tam anlamıyla zıt kardeşlerdir. Erlik "Karanlık Ölümler Dünyasının Hâkimi"dir; Ügen'den bağımsızdır. Bu ölçüde olmasa bile, bir semavi din olan Hristiyan mitolojisindeki "Cehennem'in güçlü ve iktidâr Efendisi" Şeytan'a benzer. İslam inancında ise Şeytan (İblis), Allah'ın (Yalnuzca) bir kulu'dur, sonu Cehennem azabı olacak kadar Tanrı'nın rahmetinden uzak kalmaya mahkûm edilmiş "kötü/syankâr melek"tir. A'raf Suresi'nin 14.-18. âyetlerinde açıkça belirtildiği gibi, iradi gücü kendisine Allah tarafından belirlenmiş süre için verilmiş; insanın iradi kulluğunu sınamaya memur edilmiştir:

Dedi: "İnsanların dinliyeceği güne kadar bana süre ver" (7/14). Buyurdu: "Süre verlenlensin" (7/15). Dedi: "Beni azdırmama yemin ederim ki, onları saptırmak için senin dosdoğru yolun üzerine kuracağım" (7/16). "Sonra onlara; ölenlerden, arkalarından, sağlarından, soldanından musallat olacağım. Bir-göklerini şükreder bulamayacaksınız" (7/17). Allah buyurdu: "Çık oradan. Yenilmiş ve kovulmuş olarak. Onlardan sana uyan olursa yemin olsun ki, cehennemi tamamen sizden dolduracağım" (7/18). (Kuran-ı Kerim Meali; A'raf Suresi: 7/14-18. - Türkçe Çeviri: Y.N. Öztürk)

Tüm-güç, mutlak-güç, Tek Tanrı'nın öncesiz (El-Evvel) ve sonsuz (El-Ahîr) varlığında toplanıyordu. İyi olanı, kötü olanın yanına getirmenin, yani "bütünleşme" ve "bütünleştirme"nin ne kadar zor bir

ANACIL YÖNELİMDEN BABACIL YÖNELİME

gelişim sürecini gerektirdiğini anlamak için, gelişim psikolojisinden tanıdığımız ve önceki bölümlerde ana hatlarıyla ele aldığımız bireyleşme/bilinçlenme olgusuna atıfta bulunmak yerinde olur.

*

"Eski'den 'yeni'ye tüm bu değişimler, bireyin 7e kültürün baskın zihnin modelinde yeniden örgütlenmeyi, bir "bilinç sızması"nı dayatıyordu. Baştaoş bilince⁵¹ ulaşması gereken bir hedef (ünelleşme) çiziliyor, doğa (ana) kucağındaki anlık/soluksuz eylemliliğinin aşmaları kat edilecek bir süreçle bağlanması isteniyordu. Heriye doğru eylemliliğin reddedilmesi ya da sürdürülmemesi halinde cezâi müeyyideler gündeme geliyordu.

Yere batası kâfirler göğe "Tengri" derler... büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi gözlerine ulu görünen herşeye tengri derler. Bu yüzden bu gibi şeylere yüktürler (secede ederler). Yine bunlar bilgin kimseye tengriken derler. Bunların sapıklıklarından Allah'a sığınırız.

İslamlaşma süreci için oldukça geç bir dönemde, 16. yüzyılda, yüz yılı aşkın süredir Müslüman olan Kazak-Kırgız-Türkleri, İslam tarihçi, sosyalbilimci ve gezginleri tarafından "kâfir" terimiyle tanımlanıyorlardı. Açıkça eski inançların, yeni dinlerin kamuflajında sürdürülmesi, yalnızca İslam'a geçmiş Türk boylarına özgü bir atıllık değildir. Örneğin Hristiyanlığı seçmiş olan Güney Sibirya Abakan Tatarları Radloff tarafından "zahiren Hristiyan, aslında şamanist" olarak nitelendirilmektedir (Eröz 1992, İnan 1968, 1976). İslamiyet'i benimsemiş olan diğer etnik gruplar içinde de, tektanlı dinlerinin "bâtıl" olarak tanımladığı, "küfür" olarak lanetlediği eski (pagan) halk inançları bazı uyarlamalarla etkinliğini sürdürmektedir (Bliss 1986).

Halen Anadolu ve Orta Asya kırsalında ve 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 ya-kuşturmalar, adlandırmalarla bezenmiş/gizlenmiştir. Sünni Müslümanlar arasında da gözlenen bu uygulamalar İslami inanç manzumesi içinde kaybolurken, Alevilerde İslam-dışı öğelerin baskın olduğu heterodoks bir tablonun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sosyal bilimciler, Anadolu Aleviliği'nin gelenek, değerler ve inanç dizgeleğinde, şamanistik gelenek ve ritüellerin kalıntılarına dikkat çekiyorlar; bazı kırsal alan şeyh ve hocalarında, Alevi Dedeleri ve Bektaşî Babalarında şamanların haleflerini², adak ağaçlarında, su başlarında ya da çoğu türbete kutsal "yır-sub" ruhlarını tesbit ettiklerini iddia ediyorlar. Anadolu Aleviliği'nin, şamanizm/animizm, Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm kalıntılarını 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 1968, Kaleli 1993, Melikoff 1994, Ocak 1996, Oğuz 1984, Zelyut 1995).

Aleviliğin, dikkatle incelendiğinde İslam'dan çok, eski şamanist-animist geleneklerle bağlantısı vardır; sanki sünni/resmi İslam'ın başından kurtulmak için kamufla edilmiş eski inancın direncini sergi-

Türk-İslam Bağdaşımı



Kültür, tanımı içinde devamlılık ilkesini taşır. *Kopukluklar*, bilinç düzeyinde tamamiyle "yeni" bir oluşumun "eski"den iz kalmamacasına benimsenebileceği söylemine dayansa da, "ana/ata kültürü", "kopukluk yaşıntısı" nı da özümseyecek tarzda "kopuş sonrası nesiller"e aktarılır. Eski'den kopmanın belirsizliği, henüz yeni'nin bireysel ve toplumsal yaşamla bütünleştirilemediği ara dönemde, yeni'ye ulaşmak için araç olarak, *eski*'nin bazı uyarlamalarla kullanılmasıyla aşılmaya çalışılır. Özümsemenin farklı nedenlerle mümkün olmadığı, ya da yetersiz kaldığı durumlarda bu "ara çözüm"ler "nihai çözüm"lere, dolayısıyla bağdaştırmacı (*syncretistic*) oluşumlara götürebilir.

Türkler, İslamiyet'e geçişin gerektirdiği bilinç sıçramasını uzun bir zamana yayamayacak kadar baskı altında kaldılar. Sonuçta, değişik nedenlerle kabullendikleri İslam'ın uygulaması ise, bu bilinç sıçramasını yetemeyecek kadar eski inanç ve değerler manzumesinin etkisinde kaldı. Zira bazı gerçekliklerin özümsemesi ile bilinç dışı dinamiklerin değişimi çok uzun zamana gereksinim duyar. Köklü değişiklikler yavaş gelişir. Ruhbilimcilerin çok iyi bildiği gibi, ara aşamalar mevcut değilse, bilinç dışı, bilincin -henüz kendiliğindenlik kazanmamış- eylemliliğine katılmaz.

Aynı yazgı, Eski Şamanist, Yeni Müslümanlar için de geçerliydi. Şehirleşmenin yardımıyla kısmen oturan İslami inançlar dizgesi, kırsal alanda ve göçebe yaşamı sürdürmekte direnen Türk topluluklarında, yalnızca, eski çoktanrılı/çokruhlı inanç sistemlerinin üzerinde, kolayca kazanılabilecek cila niteliğinde kalmıştı.

Kağarlı Mahmud, 11. yüzyılın en önemli eserlerinden olan *Divânü Lûgati't-Türk'te*, İslamiyet'i seçmiş Türklerin eski inanç ve ritüellerini sürdürme konusundaki ısrarcılığını şiddetle eleştirir:

ler. Sosyolojik açıdan, şamanist, animist ve göçebe Türkmenlerin, Anadolu'da kurulan devletlerin ve özellikle sünni Osmanlı'nın atar-ki, yerleşik düzene zorlayıcı baskılarına karşı kültürel varlıklarını "Alevî" kimliği ve töreleriyle koruyabildikleri oldukları düşünülebilir (Güvenç 1995). Burada iki değişik değerlendirilmeden söz edilebilir:

1. Fuat Köprülü'nün "Köy Bektaşılığı" olarak tanımladığı Alevilik, kendilerini sünni (kitâbi) İslâm'a bağlı hissedemeyen taraflardan, inanç ve uygulamadaki heterodoksi nedeniyle İslâm dışı nitelendirilecek kadar kendine özgü bir görünüm arz etmektedir. Ancak Aleviliğin "medrese ve tekke görmüş" kentselmiş sekti olan Bektaşılığın, Şii Sa'fevi propagandası altında farklı söylemlerin sızdığı 15.-16. yüzyıllara değin daha esnek de olsa, sünni İslâm'dan çok uzak bir uygulama içinde olmadığı ileri sürülmektedir. I. Melikoff'tan yapacağımız alıntı bu gelişimi anlamada yardımcı olabilir:

Osmanlı İmparatorluğu'nda, halk tarikatlarının en ehemmiyetlisi olan Bektaşiler Tarikatı, bilindiği gibi Yeniçeri Ocağına sıkı sıkıya bağlı idi. Bu, onun iyiliğine olduğu gibi, zararına da olmuştur... Yüzyıllar boyunca Bektaşilerin öğretilerinin, atarlı dîni görüşlerin etkisi altında kaldığı kesindir. Gerçekle, öğretilerinin ana noktaları, Tanrı'nın insanlığı süretinde *tecellis* ve *terâzili* (*metempsychose*), yani biçimlerin sayısız çokluğu içinde ruhun değişimle (*transformation*) olduğu inanışdır. Oysa bu aşın görüşler, ne Hacı Bektaş'a ait meşkelelerin toplandığı *Vilâyetnâme*'de, ne 16. yüzyıl öncesi ilk Bektaşî şairlerde, ne de Hacı Bektaş'la ilgili herhangi bir eski kaynakta bulunmaktadır... 13. yüzyılda Hırsan'dan geldiğini, Ahmed Yesevi geleneğinden bir irşad sahibi olduğunu -ki ismi *Orhidaxia* bağlı oluşunun kanıtıdır- Babat hareketine katılanlar arasında bulunduğunu, fakat kardeşi Mıntaş'ın öldüğü kıyımdan tam zamanında kaçarak kurtulduğunu, Kırşehir yöresindeki Soluç Kara Öykü'e, bugünkü Hacıbektaş'a yerleştiğini, orada iç dünyasına kaplanmış bir yaşam sürdürdüğünü biliyoruz. Efilâki bize, onun iyi bir Müslüman olduğunu, fakat Peygamberin sünnetine harf harfine uymaya, beş vakit namaz kılmaya gerek duymadan, oldukça az kuralcı bir İslâmı yaşadığını haber veriyor... Tarikat kurmuş ve müridleri almamış... öğrettikleri, Kadıncık Ana tarafından korunmuş ve tarikat, gerçek anlamı ile onun öğrencisi Abdal Müsâ tarafından kurulmuştur... Bektaşiler Tarikatı, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk zamanlarında, tarikate mensup derişlerle ilk Osmanlı sultanları arasındaki sıkı bağlar sebebiyle yönetimin ayrıcalık tanıdığı bir tarikat oldu. Bektaşilerin rolünün, İslâm ıfınını yayıcı ve benimsenici bir rol olduğu görülmektedir. Bu, kırsal yörelerin halkını eğitme rolleri *Vilâyetnâme*'den anlaşıyor... Bu eğitici ve kolonileştirici rol, şüphesiz kökleri birbirine yabancı öğelerin bir araya geldiği Yeniçeri ocaklarının, müridleri kitleleri eğitmekle görevli bir velâfin manevî korumasına niçin verilmiş olduğunu da açıklamaktadır... Bektaşiler başlangıçta, Kızıbaşların İslâm-

lık dışı etkileri altında kalmış halk kitlelerini, I. Selim ve Şah İsmail arasındaki kardeş kavgalarından önce Anadolu'da'ı İslâm'ı inanış olan liberal ve hoşgörülü bir Sünnilikten yana çekmek ve onları *Tarikat*'le toplamak üzere, sultanın geleni yetki ile donanmış bir aracı idiler. Fakat bu kez, eğitici derişler kendilerini, yabacı ülkeler yerine atalarının inançlarını ve bütü inancılarını korumakta olan kardeşleri arasında bulunca, kılıç tersine çevrildi. Zeminini elverişli bulan İslâm dışı Kızıbaş öğeleri, tarikatın öğretilerine, karışık, senkrelik bir ruh vererek, Bektaşiler arasında sızdılar... Gerçekle ruhun sürekli göçü (*metempsychose*) ve bedenden bedene geçiş (*metempsychose*) inanışları; Ebedî Dönüş ve dönen zaman kavrayışı ile mevsimlerin devrimine göre yaşayan göçerlere ait bir algılayış biçimi değil midir? (Melikoff 1994).

Gerçi bütün tarikatları kapsayacak bir genelleme yapılarak, heterodoks İslâm'ın, sünni/kitâbi İslâm'ı, İslâm dışı öğelerle kaynaştırarak bir sentez çabası içinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu saplamayı, "kutsal" a ulaşmanın *evrensel* bir yolu olan "mistisizm"i "tarik"lerine (yollarına) "düşür" edinen bütün "tarikat"lar için değişen ölçülerde geçerlidir. Kitâbi İslâm'ın esnek uygulayıcısı ve "eski" şamanistik animistik dizgenin "yeni" tektanrılı babacılı dizgeye uyarlayıcısı olarak özellikle erken dönem Bektaşılığına dair rivayetler, kelimenin -güncel kullanımında kastedilen şekliyle değil, ama- sözün 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 (İslâmî) bir terimle ("İslâm"), Grek kökenli bir başka terim (sentez ["synthesis"]) aracılığıyla yan yana gelmekte ve bir bütün oluşmaktadır. Garip bir bileşim; ancak, Anadolu İslâm heterodoksizminin, Türkler bu coğrafyaya gelmeden önce, On Asya'da yaygın Hristiyanlık öncesi çoktanrılı (pagan) inançlardan, ve orodoks/heterodoks Hristiyan (Bizans) kültüründen de etkilanmış olmasına işaret etmesi açısından ilginç bir rastlantı (Birdoğan 1994, Eyuboğlu 1987, Güvenç 1995, Ocak 1996, Oğuz 1984, Zelyut 1995).

2. Aleviliğin, mitolojisi ve ritüelleri ile, İslâmî tanımlara bürünmüş olsa da, temelde pagan yaşam felsefesi ve dünya görüşünün devamı olduğu ileri sürülebilir. Esas olan şamanist-animist inanç sistemi ve gelenekleridir. Yeni bir bileşimi öngören sentezden çok, yeni inanç dizgesinin asimilasyonu ve eskisinin devamlılığı; yenisinin eski içinde eritilimi, eskinin yeni içinde gizlenmiş olması belirleyicidir. Kullanıma sunduğumuz terimlerle ifade edecek olursak, anacıl zihin ve davranış şemaları, babacılı kamufleaj altında eiken öğelerdir.

Kültürlerin karşılıklı etkileşiminin, "yeni" bağdaştırmacı tezler oluş-
turmasından daha doğal bir gelişme olamaz. Bu *orta* yaklaşımı A.Y.
Ocak'tan bir alıntıyla ifade edebiliriz:

... Alevilik ve Bektaşılığı yalnızca bu tez açıklayabilir. Çünkü Alevilik ve
Bektaşılığı doğuran Türk heterodoksisi, gerçekten de Oria Asya'daki eski Türk
inançlarıyla başladı. Şamanizm ve Budizm ile mistik bir niteliğe büründü. Zer-
düşitlik ve Maniheizm ile beslendi. Yescivilik ile İslâm'ın ve İslâm sülûlîğinin
damgasını yedi. Buna Horasan Melâmetîliğinin Kalenderâne tavn eklendi.
Böylece Anadolu'ya gelindi. Néo-platonizm'in, eski Payen ve Hristiyanlık dö-
nemi yerel kültürlerin belli unsurlarıyla tanıştı. 15. yüzyılda İran Hurûfîliğinin,
16. yüzyıl başında Safevî Şîmîğî'nin motifleriyle bildiğimiz çehresini kazandı.
İşte çok kısa ve kaba hatlarıyla Alevilik ve Bektaşılığı'nın inanç kökenlerinin ger-
çek hikâyesi budur (Ocak 1996).

Mélikoff da Bektaşî-Alevî bağdaştırmacılığı konusunda benzer
bir saptama yapıyor:

Burada söz konusu olan, bir mezhep değil, bir mozayik gibi birbirine karış-
mış, birzen çok eskiye dayalı farklı öğelerden oluşma, bir dinî sistemdir. Ve bu
dinî sistemle birçok ortak noktalar bulunduran bütün öbür gnostikler (biling bir-
kimleri) gibi; başlı başına bir din olmaktan çok, zaman içinde değişik ve sayısız
etkilere uğramış ve bütünü (ésotérique) bir yorumla yorumlanmış, dinî bir gele-
nek karşısında bulunmaktayız. Bektaşî problemi üzerine eğilenler, üstleri Şîr
eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü şamancı kalıntıları, sülûlîk yoluyla sızmış
gnostik ve yeni Eflatuncu, hattâ Manîci ve Budhacı öğeler ve ayrıca Yahudi-
Hristiyan karışmalar gibi değişik birçok etkinin varlığının görülebildiği eklek-
tik (karmakarışık) bir inançlar sistemi ile karşılaşırız (Mélikoff 1994).

Heterodoks cemaatler ve tarikatların yapılanmasında konumuz
bağlamında önemli gördüğümüz dinamiklere, ileride değineceğiz.

"Eski"-Yeni" Bocalaması ve Erkek-Kadın İlişkilerinde Kısır Döngü



Anacıl, doğa bağımlı göçebe Türkler için İslamlaşma, uzak, insana
ilgisiz "Gök Tanrı"nın insana yaklaşması, düzen ve kurallarının yer-
yüzüne inmesi anlamını taşıyordu.

Yemin olsun ki, insanı biz yaratık. Nefsinin ona neler fısıldadığını da biz
biliriz. Biz ona, şah damarından daha yakınız. (Kur'an-ı Kerim Meali; Kaf Su-
resi: 50/16 -Türkçe Çeviri: Y.N. Öztürk)

Ancak "Allah", *Ülgen* değil; gökyüzünde, yeryüzünde, yeraltın-
da herşeyin hâkimiydi ve insandan "iman ve itaat" talep ediyordu. Ke-
sin çizgilerle çizilmiş bir kurallar ve yasaklar manzumesine uyulması-
nı istiyordu.

İslam Amentüsü "hayır ve şerrin Allah'tan geldiği" ne inancı vur-
guluyordu; yani evrenin/yaşamın iyi-kötü şeklinde ayrılmasını da içe-
ren çoğul güç odaklı yaşam felsefesi geçerliğini kaybetmişti. Yeni dü-
zen, bazı eski değerlerin kurban edilmesini gerektiriyordu: "Umay",
"Ot İne" dahil olmak üzere, bütün pagan panteonun geçerliliği bitmiş-
ti. Uyum süreci, anacıl dinamikli, kan bağı'nın önemli olduğu "Ani-
mistik Türk Ruhu"nın, babacıl, tinsel bağın ön plana çıktığı "Müslü-
man (Türk) Ruhu"na değişmesini gerektiriyordu. Eril ilke, dişil ilke-
nin egemenliğini ve kendi başlılığını reddediyor; tinsel olanın *asıl*
yönelinmesi gereken "yaşamın amacı" olduğunu vurguluyordu. Aile
içindeki eril öge, yani erkek, özellikle de babaya böylece ağır bir yük
yüklenmiş oluyordu. Göçebe pagan dönemin, her gereksinim duydu-
ğunda yansıyabileceği dişil öge, eril ögenin denetimine verilmişti. Er-
keğin, hâkim eril (tinsel) ilkeyle ve kurallarıyla özdeşimi, "güçlü" ol-
ması ve zedeliyordu.

Ata erkinin alanında, bilinçlilikle özdeşim gerekliliğinin vurgulanması, bilincin doğadan ayrışmasını engelleyen, aklın duygularca sütilenmesine neden olabilecek öğelerin değersizleştirilmesine, baskılanmasına götürür. Bu öğeler, genel anlamda dişil "dünya", psikolojik düzlemde bilinç dışından kökenini alan dürti ve arzular ("Nefs-i Emmâre"); sosyal düzlemde ise sütilleyici çekiciliğin taşıyıcısı, şehvetin ateşleyicisi olan, doğaya, bilinç dışına yalınlağı nedeniyle "tehlikeli"⁵³ ve mediden kadındır (Berkay 1996, Neumann 1975, Pipes 1991, Sabban 1992).

*

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 (Üdücü 1986). "Umay" Ananın elinden, geçmişteki saygın-kutsal rolü ve işlevi alınmış. Kadının anasına duyduğu gereksinim azalmamış olan, tersine yüklediği güçlü erkek rolünün altında ezilirken, daha da fazla eski "Umay" Anası'nı arayan erkek babanın karşısına çıkan bu kez farklı bir korduydu.

Anacılık, girilen yeni konunun savı olan babacılığın zıddı bir yönelimdir. Babacılığın söylemini oluşturan *ortak bilinç dışı*esi anacılığın 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 "dişil" ilkeye meyletmesini engelleyici/kısıtlayıcı yasak ve cezalara başvurur.

Kadın anaya yaklaşımak, erkeğin kendi zayıflığını kabul etmesi anlamına geliyordu; zira kadının anasının desteği olmadan anacıl erkek bilinci gerçekten zayıftı; kadın ana ise çok güçlüydü; anacıl yönelimin varoluş nedeniydi. "Umay" a yaklaşımak, benimsenmesi gereken babacıl yönelimin tamamiyle sönmeye neden olabiliirdi. "Yutulma, tutulma, hapsedilme" endişesi şimdi, "korunma, esirgenme, beslenme" gereksinimini bastırıyordu. Bu endişelerle kendini uzak tutması, bir kısır döngüyü besliyor, kadının, uzak ve baskıcı erkekler dünyasına kazınım ve öfkesini artırıyor, sonuçta bir zamanların "iyi kadın ana" s'ı ikiz değerli ve çatışmalı bir karmaşa oluştırıyordu. Eskisinden daha bütüncül bir kadın ana imgesinin yerleşmesine rağmen, sorun er-

kek babanın zayıflığındaydı; sınırlarını ancak baskıyla, büyük zorluklarla, tam benimseyemediği, ancak babacıl düznenin kendisine yakıştırdığı role sığınarak ayakta tutabiliyordu. İyi annenin, bir ara çözümlen olarak yaşatılmaya çalışılması, bir çeşit yarılma ile "köti" imgenin büyük ölçüde eşe yansıtılmasına, dolayısıyla eş-kadın üzerinde baskıya ve onun uzakta, ama denetim altında tutulmasını; neden oluştırıyordu. Baskılama, kadının, bu katı tutumdan dolayı taşıdığı farzedilen (hissedilen) öfke ve intikam duygularını, mevcut sisteme olası başkaldırısını⁵⁴ engellemeye de yönelikti. Ancak bu kurumsal ünami, çözümlen oluşturmaktan çok uzaktı ve bir kısır döngüyü kaçınılmaz kılıyordu.

*

İslamlaşan Türk erkeğinin bilinci çok uzun, bir sığrama 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 kadar uz 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 katırsız ve güvensiz bir denge çıkarır. Yeni ve eski bilinç dizgeleri arasındaki uçuruma düşmemek için, eskiyi anımsatacak ve cezbesine kapılmaktan korkulan herşeye karşı, aşırı bir savunmaya gidilmesi tehlikesi doğar.⁵⁵ Türk erkeğinin bastıracağı, kendisinden uzak tutacağı cüzibe merkezi ise "kadın" ının şahsında Umay'dı, O lne'ydi.

Sorun yalnızca erkeğin kadını "öteki" niteliğiyle tanımlama ve baskılanmasında değildi. "Öteki" nin, bu imlemeyi kabul etmek dışında bir seçeneği bulamamış olmasında da yatıyordu. Gücü elinde tutan kesimin, sınıfın, cinsiyetin kendisini tanımlarken, aynı zamanda kendisi dışında kalan doğal ve toplumsal öğeleri de tanımlama hakkını elinde tutması, kaçınılmaz olarak, tanımlananın, tanımlayanın tanımlaması içinde "esir" olması durumunu getirir. Böylece, varoluşunu baskın öğenin dizgelenmesi içinde aramaya zorlanan "öteki", kendi tanımlamasını, tanımlayanın tanımlamasına uydurur. Söz konusu "tanımlama esareti" nin kadın-erkek ilişkilerindeki yansımaları Berkay (1996) kültür ve inang sistemleriyle bağlantısı içinde şöyle dile getirmektedir:

Dinsel dünya görüşleri, inançlar topluluğunun sınırlarını aşıp, toplumun egemen kültüre aktısına dahil olurlar ve dindar olmayanlar da içinde olmak üzere, insanların bilinçlerini ve gündelik yaşamlarını derinden etkilerler. Dünyevi ve ilahi alanlar arasında kültürel bir ayrım yaparsa 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 misaller, 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 imgelemelerini 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 imgesi"ni kendi içlerinde taşırlar ve değişim yolunda ilerlerken yalnızca dışsal baskı ve engellerle değil, kendi içlerinde taşıdıkları bu egemen kültür tanımlamalarıyla da mücadele etmek zorunda kalırlar. Üstelik bu egemen imgeler ve kalıplar, toplumsal değişimin daha elle tutulur, somut hâlelerine ulaşıldıktan çok sonra bile varlıklarını sürdürürler; çünkü bilincimizin en derin katmanlarında yer etmişler ve çoğu kez farkında olmadığımız ölçüde kimliğimizi biçimlendirmişlerdir (Berktaş 1996).

*

MUSTAFA- Ne sezgilerin, ne sanıların, ne düşlerin kalmadı artık. Dünyanın halini kuşandın. Gayn bu dünyanın bir parçasısın. Sen öldün, çünkü beni doğuracaksın. Tarifini benimle yapacaksın.

KUREYŞA- Seni doğuracağım.

MUSTAFA- Beni benden doğuracaksın.

KUREYŞA- Seni, senden doğuracağım.

MUSTAFA- Babam kendinden sanacak.

KUREYŞA- Babam, 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 denge-sizliğin), çocuğa yansımaları ve onun için de bir gelişim modeli oluş-

turnasından doğal bir şey-olamaz. Anne, kendisine eşinden daha yakın olan, kendisine büyük gereksinim duyan ve bu gereksinimi de kabbullenen 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 geçerliyse de elzemdir.

Bu tutum, kadının baskı ve değersizleştirilmeden kurtulmak için seçtiği yolun, yani babacılı ataerkinin yüceltiği "eril" in, *kambagı*yla (oğlu aracılığıyla) kendisine eklesmesi koşuluyla, ataerkinin söylemine katılmasının, çözüm olmaktan çok, sorunun (asıl) nedeni olan ataerkil dizgeyi pekiştirici bir işlev görmesi çelişisini de barındırır. Bu çelişki kendi cinsinin söylemine ("dişil ilke"ye) *ihaneti* de içermektedir:

[Ataerkil] ailede kadının yaşlılıkta tek güvencesi, oğlu ya da oğulları; kurabildiği tek egemenlik ise genç kadınlar, özellikle de gelinler üzerindeki egemenlik. Oğullar egemenlik elde etmede kritik olduktan için, onların ömür boyu anneye sadakalını 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 yükselcek, sosyal varlık olarak tanımlanacak, 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 Öedipus kompleksinin tersi ve tamamlayıcısı olan, İran'ın, oğlunu bilmeden öldüren destan kahramanı *Rüstem*'in şahsiyetinde bulunabilir...") Dolayısıyla yaşlı kadınların (kayınanaların), karı-koca ilişkisini önemsiz kılmak ve oğulun esas ilgisinin başkasına kaymasını önlemek için, gençler arasında romantik aşkın doğmasını engellemek açısından genel olarak düzenle işbirliği yapmada çıkarları vardır. Bu durum, ayrıca, ataerkil düzenin yeniden üretilmesine kadınların katılımı da açıklamaktadır... (Berktaş 1996).

Kendisinden esirgenen narsisistik 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 (narsisistik) görevi, yine (ana)merkez-uydu bağlantısıyla sürdürmeleri istenir (Çevik ve Çeyhan 1993, Volkan 1992). Erkek çocuk, kadın ananın *kendilik nesnesi* işlevini görür. Çocuğun her uzaklaşma çabası, annenin narsisistik zedelenmesine; tepkisel olarak çoğunlukla annenin de kendini ceza niteliğinde geri çekmesine, zedelenliğini ifadesine neden olur.

Çocuğun gereksinim duyduğu annelik işlevlerinin geri çekileceği ("yaşam suyunun, çayın kuruyacağı", bkz. "Dei Dumrul") korkusu, çocuğun bireyleşme/özerkleşme çabalarına ket vurur.

"Eski/iyi" dönemden farkları "yeni düzen" in çocuğun psikososyal gelişiminde önemli değişikliklere zemin hazırlayacaktır. Erkek çocuğun girdiği konum, miterde Ana Tanrıçaların "kendi ayrışmamış erkeklikleri" olarak *kullanıldıkları* "oğul-âşık"lara benzer (Neumann 1974). Ancak babacıl-atatürkî dönemde "tüm güç" artık "eril" in elindedir ve ana-oğul ikili ilişkisi değil, "ana ← oğul → baba" arasındaki çekişmeli üçgen ilişki belirleyicidir.

Çocuğun anne kucagında 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 çağırırken, anadan uzaklaşmasını dayatmaktadır.

Anne, çocuğun (annenin kendilik nesnesi niteliğiyle) uzaklaşmasını, babanın varlığıyla bağlantılayacak, ona öfkesi atacaktır. Kadının ananın, bu duruma düşmesinin nedeni olan (görünürde babacıl/gizli anacıl) erkek-baba, "köhli/serit/cezalandırıcı/uzak", ana "zayıf" tırda, 56 Çocuk da annenin bu değeriendirmesinden payını alacaktır. Annenin çocuğa aşıladığı baba imgesi, bireyleşme-özerkleşmenin en önemli belirleyeni olan "özerk/güçlü/sıcak" baba değildir. Baba "artık" babacıl yönelim zamanı gelmiş olan çocuğa, tutarlı, yeterli bir özdeşim imgesi rolünü taşıyamayacak; gerekli denetimi, uzak kalarak, ama sertlikle çözmeye çalışacaktır. Bunda babanın çocukta, annenin bir uzantısını görmesi de etkili olabilir. Bu tutum, annenin haklı çıkmasına neden olacak, kısır döngüyü pekiştirecektir.

Çocuğun tam anlamıyla ortada kalması, büyük olasılıkla "eski/iyi" ilişkisine yönelmesine neden olacaktır. Sonuç, babacıl ilkenin daha sonra zorla kabul ettirileceği bir anacıl örüntüdür. Çocuğa özdeşim olanağı sunulmamış; baba, annenin olumsuz etkisiyle de olsa çocuk için çok önemli bir işlevi yerine getirememiştir. Gerçi, İslam "nomos ve logos" unun gölgesinde çok güçlü bir izlenim verir; ancak bu

güçün, çocuğun özdeşimini engelleyecek kadar ürktütüclüğü ön plandadır. Eski'nin bitişini vazederken, yeni'yi birtakım kural ve yasaklarla dayatmakta; iki arada bir "dere"de kalan çocuğa "gerçeklik" duygusu veren bir dayanak oluşturmamaktadır. Yani babanın ürktütüclüğü, hem *preoidipal* dönemin ilk-sel ilişkisinin, bir alternatif sunulmaksızın koparılışında, hem de *oidipal* dönemin ilişkilerinde karşılaşılan yasaklar/cezalardan manzumesinin tehditkârlığındadır.

Burada tekrar *Dei Dumrul*'la buluşuyoruz: Dumrul'u babacıl ilkeye boyun eğdiren, Azrail'in karanlık gücüdür. "Korkunç baba" can alan, oan yakan, baskılayan, cezalandıran babadur. "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. "Bilincin (Bireyin) Gelişim Aşamaları" Bölümü). Çocuğun "içlerinde hissedileceği" bir özdeşim nesnesinin yokluğu ya da kusurluluğu dış gerçeklikle yüz yüze geldiği ergenlik ve gençlik döneminde kendisi için büyük bir eksiklik olacaktır, sonuç şaşkınlık ve çaresizliktir. Dış dünyadaki şaıs ve kurumlara kuracağı ikinci özdeşim ilişkilerinin yardımını mutlaka olacak, ancak birincil "eril" özdeşimin "boşluğu", ya tekrarlayan şüphe ve çalkantılara neden olacak, ya da fanatizmin "esrikleştirici" ritüelleriyle doldurulmaya çalışılacaktır.

Geleneksel Türk ailesinde bu sorunlar, Batı'da geçerli olan ve "ideal" olarak evrensellikçi vurgulanan modelden farklı bir şekilde gözönlenmeye çalışılmıştır. Kadın ananın merkezde olduğu, "ev" i idare ettiği, olumsuz dışı özelliklerin bir ölçüde kadın-erlere yansıtıldığı bu ilişki modelinde, *Batı'nın önerdiği*/"kutsadığı" bireysellikten farklı bir bireysellik vardır. Volkan, geleneksel yapıda eğitilmiş bir Türk'ün, kendi bireyselliğinin farkında olduğunu, ancak anne-çocuk, (ana)merkez-uydu yönügesini korumak zorunluluğunun da pratikte belirleyici etmen olduğunu vurgular.⁵⁷ Zorlanmalarda ana merkez çevresinde grup kimliği, bireysel kimliğin yerine geçmekte, bireyi uygulama ortamı olarak kullanılmaktadır (Çevik ve Ceyhan 1993).

Batı kaynaklarında, bireysel patolojinin nedenlerinden biri gibi

gösterilen bu örtünü, bazen gerçekten olumsuz (patolojik) bir aile şekli ve birey tablosu çizmekte, ancak erkek-kadın arasındaki çatışma ve çelişkinin yumuşatılabildiği durumlarda, "ideal" Batı normlarından çok daha iyi işlev görebilmektedir. Ben bilincinin, biz bilincini lağveder tarzda aşırı tek yönlü gelişmesi (benliğin hipertrofisi) engellenmekte; "ana merkez" in boşalmaması, ünsel ilkenin vâzettiğini dengeleyen bir işlevi mümkün kılmaktadır: "Birey" -sellik ve "biz" -lik bir arada, açılma/kendini gerçekleştirme için verirken, kopmuşluğu ve yalızlığı da engellemektedir. Sağıklılığın bir ölçüsünün de işlevsellik olduğunu göz önünde tutarsak bu modelin optimize edilmesi için gereken "kadın-erkek" barışını, tamamlayıcılığı ve işbirliğini, "ilişki" içinde çözmeye izin verecek koşulların sağlanması gereklidir. Bu koşullar, dışıl 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 içerir.

*

İnsan "sosyal" bir "bireysel" varlıktır. Birliktelik içinde bireysellik ve bireysellik içinde birliktelik kaygısı ve donanımıdır. Babacılığın öngördüğü "eril" birliktelik, "biz" tanımlamasını bireysellik ("ben") üzerinden yapar. Burada birliktelik, -farklı kademelerde olsa da- tek ve aynı bir bireysel bilincin çoğulu niteliğindedir. İdeolojik karesellik, ancak ideolojik birlik/aynılık üzerinden mümkündür; ve (babacılı) bir hedefle doğru yönelendirir; bilincin kendisi gibi bir çabanın ürünü, bir kazanımdır. Bilinçsiz mutlak teslimiyet ve sürüklenme, yani "kalıp bireysimsilik"/"kitle insanı" ise babacılığın kabul edeceği bir yönelim değildir. Bilincin "kullanılması", yani iradi yönelim koşulu vardır. Babacılı birliktelik zaman-akısı üzerinde, geleceğe (hedefe) mâtuf birliktelik bir birlikteliktir.

"Fanatik" babacılık, henüz olgunlaşmamış, zayıf bir şişmenin güvensizliği ve hoyratlığıyla anacıl gereksinimlerini yadsır, küçümser ve bastırırken, kendi çevresinde ördüğü savunma duvarlarının içinde hapsoldüğünü, 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, anacılığa kaybolmayacağı konusunda emin olan, güvenli (babacılı) bilinç ise, kökeniyle (ilk[sel] ilişkisiyle) barışktır: Her

*Özel hayatla bireysellik
bireysellikler birliktelik*

iki yöne de hareketli; eylem şemasında esnekliktir.

Anacıl zihin için tersine, birlikteliği belirleyen, hedef/gelecek değil, köken/geçmiştir. "Ana kucacı"nda, "herşeye rağmen", "herkes", köken bağlayıcılığı, "aynı"lığıyla birliktedir, "aynı"dır. Aynı köken-den (soydan, kan bağından) gelmeyle mümkün olan "biz", farklı bilinc (birey) gelişimlerine izin verir; ancak bu gelişimleri hem umursamaz, hem desteklemez. Zira kökenin vurgulanması, bütünüyle "kopma"yı ve özdeş bireyselliği hoşgörmez/köstekler. Köken olarak bakarsak, bilinç birlikteliğinin, oğul annenin ürünüdür. O halde birbirine zıt görünmesine rağmen bilincin ve bilinc aynı zamanda birbirinin değişime uğramış "aynı"sıdır. Doğa'nın/anne'nin/kadın'ın bilinci, birlikteliğin bilincidir, "biz bilinci"dir. "Dışıl biz bilinci" en ilk(s)el durumunda "eril bireysel ben bilinci"ni ayartır, eritir, parçalar, hapseder. Babacılı "bilge kadın-anne/eş" kimliğinde ise, ben bilincini engelleyecek tekler, 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 dışıl ilke, "bilgelik" anlamına gelen "Sophia" (Yun.) ya da "Sapientia"da (Lat.) vücut bulur (Biedermann 1989).

Anne olarak kadın, ocağın, ailenin, kökenin, varolanın koruyucusudur; "yuvarın sahibesi"dir. Önce oğul, ardından baba olarak erkek ise, ideallerin, fetihlerin, ütöplerin taşıyıcısıdır; "yolun /ufkun yolcusu"dur. Birbirine barışık dışıl ve eril ilkelerin birlikteliği, Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin, "Gel, ne olursan ol -yine- gel" çağrısındaki, bir gaye uğrunda (babacılı ilke) farklı olanı, tüm ayrılıkları silerek birleştirilen (anacıl ilke) felsefesinde yansımaları bulmaktadır. Mevlâna çağrısına uyacaklara kucak açmakta, yol göstermektedir: Eril "yol"un başlangıcı, dışıl "beşik"tedir; daha doğrusu eril ve dışıl, beşikte ve yolda iç içedir.

O, yerküreyi size bir beşik yaptı. Ve onda sizler için yollar oluşturdu ki, varacağınız yere varabilesiniz (Kur'an-ı Kerim Meali; Zühruf Suresi: 43/10 - Türkçe Çeviri: Y.N. Öztürk).

*

Burada, çok önemli bir noktayı, "eril" ve "dışıl" ilkenin, cinsiyetlere kesin ayrımlarla paylaştırılmadığını, her insanın -cinsiyetiyle ancak ikinci derecede bağlantılı olarak- bu öğelerin bir kanşımı olduğunu

tekrar vurgulanmak gerekiyor (Jacobi 1971, Jung 1971; 1974, Neumann 1974). "Erişkin egemenliği, erkek egemenliği" "dişil" in baskılanması/denetlenmesi, kadının baskılanması/denetlenmesi demek değildir. Sembol-figür ile sembolün anlamını birbiriyile karıştırmak, hatalı ve haksız/kaba bir somutlaştırmadır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta, çocuğun dişil ilkedden 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 ilkeye Özdeşim, bireyleşme-özerkleşme yolunda ancak bir ara aşamadır. Eril ilke, kendisinden önce varolan dişil ilkeye karşı genç bilincin, gördü 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 sığınma"larda sapıyabiliyoruz. Bu tür özerklik içinde birey, dişil ve eril ilkenin taşıyıcı, sarıcı örgütlenmelerinden uzaklaşmış olduğu için yalnızlığın, tek başlılığın ürktüncü sokuğunluğunu ilişkilerinde hissediyor. Ancak yeni konumunda yaptığı tanımlamalara, dünyasını şekillendiren gücünü, yaratıcılığın gücünü de alıyabiliyor. Artık yeni bir dünya, yeni ilişki örüntüleri, yeni bir kendilik ve dünya tanımlaması söz konusudur. Dünyayı ve insan(lığı) değiştiren eylemler bu cecur sığınmaların ürünüdür.

Tasavvufî Kadın Kavramı

Ne Kur'an-ı Kerim'de, ne de hadislerde, İslam'ın kadına ve doğaya yaklaşımında "mutlak tahakküm" unsurlarına rastlamak mümkündür. Gerçi bir kadın-erkek ayrımı söz konusudur; ancak kadına, özellikle de anne kimliğine saygısızlık edildiği söylenemez. Bir hadis, Cen-net'in anaların ayakları altında olduğunu vurgular. Peygamber kendi-sine sevgi ve ilgisini en çok hak eden kişiyi soran sahabeye, üç kere üstüste "Annen, annen, annen!" diye yanıt vermiştir (Afi 1992, Schimmel 1995). Uygulamada günümüzün "kadın-erkek eşitlikçi an-layışı"na gelişikili götüren noktaların tartışılması konunun uzmanla-rına bırakıyorum.⁵⁸ Ancak yüzyıllar boyunca bazı şer'î yorumların, bin yılların mirası erkek egemen toplum anlayışı içinde, âyet ve hadis-

lerin içeriğini aşın somutlaştırdığı, sembolü taşıyan ile sembolün an-lamının karıştırıldığı ve erkek-kadın ilişkilerinin giderek erkeği kayı-ran bir mecraza girdiği, kadınların bir kısıtlamalar ve yasaklar cende-resine sokulduğu aşıkardır.

Müslüman kadının sosyal durumunu belirlemede başvurulan kaynak eser-ler olan Fıkıh kitapları bazı konularda kadınlara gerçekten saklı ve faydalı haklar tanımıştır... Ancak bazı yerlerde de kadın haklarını ve özgürlüğünü gere-ğinden fazla kısıtlamış, onu erkeğin bir uydusu haline getirmiştir. Hangi fıkıh kitabında yer alırsa alsın bu tür kısıtlamaları ve insan kişiliğine zarar veren si-nirlerini kabul etmek ve savunmak mümkün değildir... Kadın haklarını ve sosyal hayattaki hareket alanını kısıtlayan fıkıh kitaplarından çok; gelenekler, töreler ve doğu zihniyetidir. İslamla ilgili bulunmayan, çoğu zaman İslam'a zıd düşen söz konusu gelenekler, töreler ve zihniyet dinî bir renge, İslamî bir kıya-fete sokularak sunulduğundan, bunlara karşı olan, İslam'a da karşı çıkmış gibi gösterilebilmektedir. Sözünü ettiğim Doğru zihniyet ve onu yansıtan kadın aleyhinde oluşmuş gelenekler ve görnekler baskıcıdır, kadına karşı şüphesizdir, ona güvenilmesini ister. Kadını kayıtsız şartsız erkeğin egemenliğine so-kar... Kadının da, toplumun da doğasına aykırı olunduktan başka İslam'ın da reddettiği ve zulüm saydığı bu anlayışı ve ona bağlı uygulamaları kaldırmak ve-ya etkisiz hale getirmek kadın-erkek her müminin görevidir (Uludağ 1995).

Sosyal boyuttaki "yasak"ların, psikolojik düzeyde "korku"yla bağ-lantısı, uzun vadede yetersiz kalmaya mahkûm olduğu ve yasak-koyucuyu da zayıflatmaya, ruhsal ve toplumsal fakirleşmeye götürdü-ğü psikolojinin bilinen gerçeğidir. Babacılığın ağır yükü ve sorumlu-luğu altında ezilen erkek, kadında somutlaştırdığı nefsinin ayartıcı-lığından çekimekte, bireysel zayıflığını, kendi gereksinimleri doğru-lusunda tahrif ettiği *logos* ve *nomos*'un ardına gizlemektedir. Ancak bu manevrası kendi bütünlüğünü de zedeleyen. Kadını geri plana, çarşı-fın/geceğin ve ev duvarlarının arkasına iten erkek, ona yansıttığı dişil öğelerini de bastırmakta, gizlemekte ve horlamaktadır. *

*

* "Bugün birçok çevrede, özellikle de Batı'da yaygın olan inanış aksine, ne kadın-ların örtünmesi, ne de harem ve kadınların eve kapatılması geleneği yalnızca İslam'ın ve Müslüman Doğru'ya özgüdür. Tersine, bunlar kökleri çok derinlerde yatan ve Doğru Akde-niz içerisindeki kültürlerin tümünü etkilemiş olan bir dinsel geleneğin mirası ve uzantı-larıdır" (Berkay 1996).

Hur ne kadar bazı mutasavvıfların "kadın"la ilgili ifade ve tutumları, şer'î söylemden pek de uzak düşmeyen olumsuzlamaları barındırır da, "tasavvuf, kadına, öbür İslâmî ilimlere ve akımlara mensub olan ulemadan daha olumlu bakmıştır" (Uludağ 1995). Tasavvuf ve tasavvut'un beşîği tarikatlar kadın-erkek ayrımını Kutsal Kitabın ve Peygamber sözlerinin batını⁵⁹ anlamı üzerine kurmuşlar, şeriatin 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. Gerçekten eril'e yönelme ancak iradi çabayla olur; bu yol her iki cinsde de açıktır. Bu ifadenin elbette ki tersi de doğru olacaktır.

"Şeyh-ül Ekber" Muhiddin İbn-ül Arabî⁶⁰ göre insan doğanın ve zevklerin karanlığını arkasında bırakıp, aklın ve tinsel yönlendirimin ışığıyla temizlenirse "erkek" olur; tersi bir yönlenme "kadın"ın özelliğidir. Allah yolunda giden her insan, cinsiyetine bakılmaksızın "erkek"tir; en üst mistik düzeye çıkmış olan kadın süfi Rabia-tül Adviye gibi "Hak eri"dir. O artık dişil ilkenin (dünyanın, nefsin) bilinci söndürücü yutuculuğundan, sürükleyiciliğinden (mutlak anacılıktan) ayrılmış; eril ilkenin, tinin bilinci mutlaklaştırıcı (babacıl) 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 *Musibetnâme*'sinde bir dişil özellik olan doğumu –mecazi anlamda– "erkek" olma ile çakıştırır: "Kim ki aşkın acısından gebe kalmaz, o bir kadındır; erkek değildir" (Schimmel 1995).

Tasavvutta kadın ve erkek ayrımının, bedensel niteliklere göre değil, taşıdıkları "nefs" in, içinde bulunduğu "hâl" gözetilerek yapıldığını görüyoruz. Yani "nefs", bütünüyle "kadın" da değildir, bütünüyle "aşığı" da: Ruhun ta kendisidir; "bilinçsiz doğal hâl"de de olabilir, "salt bilinç/tin hâl" içinde de. Kadın da nefis taşıyıcısıdır, erkek de. Benliğin arındırılması amacıyla tasavvuf yolunda ilerleme (seyr-ü sulûk) evreleri, "nefsin mertebeleri" olarak gösterilmiştir (Öztürk 1989):

1. *Aşama*: "Nefs-i Emmâre"= "Bedenî hazlara meyval, lezzet ve şevvete 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 ihtifalına, o da kemâl mertebesine gelmiş bir müridde muhtaçtır. Bu müridle yüz yüze gelindikten sonradır ki, zincirler kopar, Emmâre nefsin ördüğü kalın duvarlar, onun bakışları karşısında yerte bir olur."

2. *Aşama*: "Nefs-i Levvâmê"= "Azarlayan, kınayan" nefis. "Bu mertebede nefis önceki hayatına yön vermiş 'değerlerin' mânâsızlığını, felâkete götürdüğünü görüyor, korkuncu bir şüphe içine düşüyor."

3. *Aşama*: "Nefs-i Mülhime"= "Allah kendisinin nefisle münasebete geçişini nefsin bu mertebesinde açıklıyor... Mülhime, ilham eden, ilham alan demek... levvâmê nefsin dıştan, satırlardan, kulaktan edindiği bilgiler ışığında ilerliyerek arıttığı gönlü aynasına artık azar azar içten, vasıfasız bilgiler aksetmeye başlamıştır."

4. *Aşama*: "Nefs-i Mutmainne"= "İç huzura erecektir. Necmüddin-i Kübrâ söylesin: 'Nefs ilâhî nûrla aydınlanıp >Rabbine dön< hıfâbına isti'dad kazanınca mutmainne olur."

5. *Aşama*: "Nefs-i Râziyye"= "Bu mertebede nefis Allah'dan razı olma hakikatine ermiştir."

6. *Aşama*: "Nefs-i Morziyye"= "Tam fenâ gerçekleşmiştir. Bu mertebede nefis Hâlık ile mahlûk (Yaratılan-yaratılan) özelliklerini birleştirmiştir. Rızanın en mükemmeli olan 'Allah'ın kuldân razı oluşu' gerçekleşmiştir. Kur'an'ın 'dön Rabbine, Rabbin senden razı olarak [Fezr, 28] beyanı tecellî etmiştir. Bu noktada kul artık zâhîrde halk ile bâbında Hak ile olabilmektedir."

7. *Aşama*: "Nefs-i Kâmile"= "Bu nefsin âlemi, kesrette vahdet (çoklukta birlik), vahdette kesret (birlikte çokluk)'dır. Mahallî, insandaki ölümsüz kutbun en ileri noktası olan ahfâ'dır."

✱

Nefs-i Kâmile logos'un nefse, (eril) tinin (dişil) doğaya bütünüyle nüfuz ettiği", tüm varoluşa tek bir "öz"ün sonsuz görünümünün seyredildiği "Birleşmiş Bütün" yaşıntısıdır.

Bu son safhada Mevlânâ dişil'de Tanrı ışığını görür, nefsin bedenleştiği kadının, tüm yaradılışın başlangıcında yer aldığını vurgular; erkek-kadın ilişkisinde "körülüğün" ortaya çıkarması muhtemel sorunlarla ilgili uyarıda bulunur (*Mesnevi* I: 2442-2446):

Peygamber dedi ki: Kadın, akıllılara, gönlü ehline adam-akıllı üst olur. Bilgisizlerse kadınlara üst olurlar; çünkü onlar sert, pek kaba kişilerdir. İncelik, lütf, 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.

* İskenderiyeli Clement'in Hz. İsa'ya atfen zikrettiği sözde bu gelişim erkeği çok açık olarak vurgulanmıştır: "Sonun Salome İsa'ya sordu: 'Senin kralığın ne zaman gelecek?' Ve efendi dedi: 'İki bir olduğunda, erkek dişî olduğunda ve hiç dişî kalmadığında'" (Schimmel 1997).

Deli Dumrul'un Geçmiş Öyküsü ve Gelecek "Yüz Kırk" Yılı



Ruh bir geçmiş noktasıdır; bu özelliğiyle iki yöne açılır: 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. Anababası'nın özerk birimler olarak ayrışmadığı erken dönemde "el be-bek/gül bebek" hoş tutulan Dumrul, daha sonra dış gerçeklikle yoğun ilişkiye girdiği geçmiş evresinde, ayrışmamış ana-babanın birlikte temsili ettiği dişi ilkenin delegasyonuna paralel bir narsisistik şişirme içine girmiştir. Bu şişirmeyi, hem dünyayı fethetmeye çıkan çocuğun, hem de dış gerçeklik karşısında güçsüz (kurumuş çay yatağı) ana-baba ortak kişiliğinin, yansıtımlı özdeşimle Dumrul'da canlandırdıkları büyükleme/cümlüğüçlü fanteziler şeklinde değeriendirilmiştir. Ancak Dumrul'un karşılaştığı dış gerçeklik, ana kucagında edindiği deneyime yabancısıdır: Şefkat ve ilgi yerine kurallar ve düzen, hoş görüme ve pohpohlanma yerine, itaat buyruğu geçmiştir. Dış dünya, salt kendi eylemliliğini yayması için kendisine sunulan bir "boşluk" değildir. Ana kucagında, annesiyle birlikte dişi ilkenin sevecen yanına katılan baba, dış dünyada, kuralların ve düzenin zorlayıcısı "korkunç baba" niteliğiyle karşısına çıkmıştır: Talepkâr, tehditkâr ve katıdır; cezalandırıcıdır. "Korkunç baba" hem Dumrul'u yok etmekle (ölümle) tehdit etmekte, hem de, geri dönemeyeceği şekilde estiyi tahrip etmektedir (ayrışmamış "dişi" ana-babanın ölümlü). Zaten, çayın kurumasından öncesine ait "ana kucagi", hem artık Dumrul'a yetmemekte, hem de kendisini geri çekmektedir. Bu geri çekişin nedeni, yani ölümünden korkmayı, "korkunç/ülküng baba"dan ve onun tehdidinden korkma şeklinde -biraz zorlayarak- tercüme edebiliriz. Yani Dumrul'dan can isteyen Azrail, aynı zamanda taşıdığı Ölüm Me-

ANACIL YÖNELİMDEN BABACIL YÖNELİME

İleği vasfıyla, onun, yerihe can bulmasını da engellemiş olmaktadır.

Büyüklemecei Dumrul, sınırlı tekil gücünü abartarak ve mutlaklaştırarak ("benlik eyleyerek") dış yaptırımı zorlar: "Aliyy", "Azîm", "Azîz", "Bârî", "Kâyûm", "Vâhid" olan "*dâyim duran güçlü Tanrı*"nın gazabına uğrar. * Onun "Cebbâr", "Galîb" "Kaahir", "Kadir", "Kahhâr", "Mühaymin", "Mütekebbir" yüzyıllarlaştırır. **

Dumrul kurutulur; ancak bu kurutuluş kendi tüm gücüyle fantezileri açısından birbözgün ve boyun eğme, ve "el lazi" eşinin inisiyatif, diğerkâmlığı ile olur. "*Keremî çok kadir Tanrı*" insana insanlığını (kul-luğunu) anımsatmış, ancak "Afîv", "Gaffâr", "Gaffâr", "Muhyî", "Rahîm", "Rahman", "Raûf", "Şâkir", "Tevvâb", "Yahhâb" sıfatlarıyla Dumrul'u (ve eşini) bağışlamış ve kendilerini teslim edenlere ("İslâm" = [Allah'ın iradesine] teslim olmak) yeniden hayat bahşetmiştir. ***

İyi ve kötüydü, bu sıfatlarla algılayan bilginler. Bilimsiz doğa için iyî-kötü ayrımı yoktur; zaten doğanın bireysel bilinci koruma gibi bir kaygısı da yoktur. Bilinç için 'iyi' olan, varlığını sürdürme, varoluşu-

* "Aliyy": Yüceliğin kaynağı ve sahibi; ulu; "Azîm": Uluğun kaynağı ve sahibi, çok yüce; "Azîz": Kudret ve onurun kaynağı ve sahibi. Çok güçlü, çok unurlu; "Bârî": Var eden, varoluşu koruyucu; "Kâyûm": Kudretin kaynağı. Kudretli herşeyi kuvvanında tutan; "Vâhid": Sıfatlarında, özelliklerinde tek ve birtek olan. Kulunun, ibadet ve yönelişlerinde kendisine herhangi bir varlığı eş ve ucaı tımmamalarını isteyen (Esmâül Hüsnâ Listesi / Kur'an-ı Kerim Meali - Türkçe Çeviri: Y.N. Özlük).

** "Cebbâr": Yapılmasına karar verdiği şeyi, diletiğinde zorla yaptırır; "Galîb": Her hal ve şarta gâlp gelen; "Kaahir": Yaratıkları üzerinde hüküm ve egemenlik kurun. Dilediğinde kahr ve baskıyla sindiren; "Kadir": Gileli herşeye ulaşan, herşeyde hissedilen; "Kahhâr": Geçceği örtüp, buyruklarına karşı çıkan inkârcıları kahr altında uzatır; "Mühaymin": Hüküm altında tutun. Yaratıklarının, kendisi tarafından belirlenen ölçülerle uyum-luğunu denetleyen; "Mütekebbir": Uluuluk ve yüceliğin kaynağı olan. Kıbr, babırlenme-yeye sığınan birzya getiren (Esmâül Hüsnâ Listesi / Kur'an-ı Kerim Meali - Türkçe Çeviri: Y.N. Özlük).

*** "Afîv": Affeden, hataları, günahları bağışlayan; "Gaffâr": Dilediğinden, günahları belkemelele şekilde affeden; "Gaffâr": Strekli bir biçimde günahları affeden; "Muhyî": Yaratıcı, hayat veren. Ölüleri diriltir; "Rahîm": Rahmet ve merhamet sınırsız olan. Dünyaya hayatın buyruklarına uygun biçimde yavaşlanırcı, ölüm sonrasında özel rahmetler sunan; "Rahman": Rahmeti sonsuz olan. Kendisine inanan-inanmayan herşeye rahmet ve merhametinin tüm niteliklerini ayırm yapmadan sunan; "Raûf": Acıma, şefkat ve esirgeme sınırsız olan; "Şâkir": Şükredeni duyup ödüllendiren. Kendisine şükredeniye leşektir eden; "Tevvâb": Tövbeleri çok kabul eden. Tövbeye nâip eden. Kendisine yânielenler, bu yânielişlerini karşısız bırakmayan; "Yahhâb": Bağış sınırsız olan. Strekli ve sınırsız bir biçimde bağış bulunan (Esmâül Hüsnâ Listesi / Kur'an-ı Kerim Meali - Türkçe Çeviri: Y.N. Özlük).

nu açacak imkânlarla ulaşabilme, yani yaşam; "kötü" olan ise çözülme, varlığının tükenmesi, tıkanması, yani ölümdür. İslam, diğer hiç bir dinde olmadığı kadar yaşamı ve ölümü tek bir kaynağa bağlamaktadır: "Hâlik-i Mutlak" olan Allah'a. Hayır ve şer O'ndan gelir; yaratıcı da O'dur, yok edici de:

Sizi biz yarattık, biz. Tasdik etseydiniz olmaz mıydı? (56/57)... Ölümlü aramızda biz iktidâr edük. Biz önüne geçilecekler değiliz (56/60). (Kur'an-ı Kerim Mevâ: Vakıı Suresi: 56/57,60 - Türkçe Çeviri: Y.N. Öztürk)

Bunu anlamak çoktanrılı *iyiler-kötüler* karmaşasında yaşayan anı-mist zihnin için zorlu bir görevdir. Dumlul'un, yaşamın hâkiminin aynı zamanda ölümün de hâkimi olduğunu anlaması -pek derinlemesine olmasa da- gerçekleşmiştir.

Dumlul'un öyküsünü, İslam'la karşılaşan Türk'ün, bu karşılaşmayı ve geçişi anlayan miti olarak kabul ettiğimizde, iki önemli sorunsalla karşılaşırız:

- 1) İktı, "Animizm/Çoktanrılık → Tektanrılık" geçişinde eksen faktörün Tanrı'nın gazabı ve insanı ölüme sinaması olduğudur ki, hiçbir din salt korku ve tehdit temelinde yükselemez.
- 2) Gerçi bağışlanması Dumlul'da ilk dehşet yaşantısından farklı olarak bir şükran hissi bırakmıştır; ancak bu yaşadıklarında bir "binleşme işi" sezilmemektedir. Azrail'e karşılaştıktan sonra başından geçenler sanki bir "trans/hipnoz" içinde yaşanmaktadır. Dinin, özellikle semavi bir dinin özünde varolan, Tanrı'ya yaklaşmanın geldiği çüşku ve mutluluk yaşantısı Dumlul'da eksiktir.

İnsan bir mitosla özdeşleşerek, gerçekten fiziksel olarak ritlerin sağladığı gözle görülür rol ve biçimlerle mitolojik formların ifadelerine kabılarak ve bu ritlerin toplumun formunu da desteklemesiyle, yitüştün rolüne bağlanır (Campbell 1992).

Bu saptama, İslamlaşan Dumlul'un (Türk insanının) yeni dinine geçiş mitiyle özdeşiminin buruk, yenik, endişeli ve şaşkın bir varoluşu sebep olacağını düşündürmektedir.

Ancak öykü Dumlul'un yüz kırk yıllık (ikinci) yaşamının başlangıcını vermede, bu yaşamın nelere gebe olduğuna dair bir ipucu sunmamaktadır. Yaşadıkları Dumlul'u değiştirmiş midir? Eski yönelimler bütünüyle revizyondan geçmiş midir? Yani yeni bir bilinç düzlemi

oluşmuş; daha doğrusu Dumlul tarafından kazanılmış mıdır?

Bir değişimden söz etmek bile, bu Dumlul'un etkinliğiyle başlatılmış bir sürecin sonucu değildir. Dumlul sürüklenmiş, çaresiz kalmış, geriye dönmeyi, geldiği yerden vazgeçmeyi denemiş, olmamış; ancak eşinin kendisine katılmasıyla, yaşamını sürdürebilecek derecede "tamamlanabilmiş"tir.

"Yaşam hakkı" bağlamında Dumlul ve eşi bir bütündür. Ancak bu bütünlüğün, dışı ikenin, tinsel yanını, eril ögenin kural ve düzenine sunması ile mümkün olacağı açıktır. Bir çocuk olarak Dumlul'un, karıştığı "iyi baba"yla özdeşim olanağı "bir sonraki bahar"a kalmıştır. Ancak yeni gelişimler için bir açık kapı bırakılmıştır. Dumlul'un yolu (en azından yüz kırk yıl için) açıktır; eşiyle birlikte yürüyeceği yüz kırk yıl için.

Babacıl yönelim, "yeni" olarak varlığını ve gerekliliğini kabul etmiştir. Dumlul ancak anacıl ikenin de bu "yeni"ye katılması, "dişil"in "eril"le karşılaşan oğula el vermesiyle, yaşamını sürdürme olanağını bulmuştur. Dumlul'un yaşamını, fedakâr eşine borçlu olduğunun, bütünlüklerinin "birlikte bütünlük" olduğunun bilincine varması, onun anacıl yönelimden, babacıl yönelime geçiş aşamasında, önemli bir kavşak noktası oluşturmaktadır. Ancak bu birlikteliğin, bağımlılık şeklinde yorumlanması, korkuya, uzaklaşmaya ve "iki yarım"ın bütünlüşmemesine de neden olabilir. Her iki taraf da eksiklikleri içinde ayrı bütünlükler oluşturmaya yeterli değildirler. Ancak birliktelik, bütünlüşmenin mayasıdır.

Burada iki yarımın birleşerek bütünü, yani her yönüyle yaşamı oluşturma çabasının yansımaları buluyoruz: Her ne kadar özümsemesine dikkat çekmiş olsak da Dumlul'a (erkeğe) sunulan yeni "varoluş bilgisi", yani "logos", eşinin (kadının) temsil ettiği, birliktelik ve bağlantı, yani ilişkiyi vurgulayan "eros" ile buluşmuş ve yola (yaşama) devam etme hakkını elde etmiştir (Jung ve ark. 1981). Birleşme ile iki farklı cinsin ve sembolize ettikleri eril ve dişil ilkelerin, yaşam için ve yaşam içindeki zıtlığı kaybolmuş, birlikteliklerinin vazgeçilmezliği⁶² -yaşam ve "Görkölü Tanrı" tarafından- onaylanmıştır. İlişkiyi reddeden "eski" ise yaşam hakkını yitirmiştir.

*

"Klasik" mit süreçleri temel alındığında (Campbell 1949, Erhat 1993, Neumann 1974, Schwab 1967) Dumlul'un öyküsü okurda garip, na-

varoluş nedenlerini içeren, ancak her ikisinden de farklı olan bir çizim, dolayısıyla bir üst durumdur. Bu sentezin zaman içinde işlenmesi, kendine has bir estetiğe kavuşması, Mevlevilik gibi bazı tarikatların giderek elit tabaka mensupları arasında da kabullenilmesine götürecek bir çekim merkezi oluşturmıştır.

*

Mutlaklığı, tasvir edilemezliği ve benzersizliği/essizliği ile "Allah" kavramına vakıf olabilmek, doğanın iç içeliğinde kutsalla birebir ilişkiye bulunan animist Türk için çok ileri bir adımdı.

Soyullama ve simge yaratma yönünde atılan bu adım, tekannrılığa giden yolun da önkşuludur. İnsanların, böylesi soyul. görünmez, bilinemez bir gücü, yaratıcı "ruh"u tasarımlamadan, çok sayıda antropomorfik ları ve tanrıçadan tek tanrıya geçmeleri mümkün değildi (Berkıay 1996).

"Hâlik-i Mutlak" Allah'ın, şamanistik-animistik-dönemdeki Han Ülgen'den farklılığı çok açıktır. Yaratıcılıkta ve hâkimiyetinde tektir; Han Ülgen gibi kendisinden bağımsız doğüstü güçlerin varlığına yani kendisine "şirk" koşulmasına izin vermez. Ezeldir; ilk(sel) dişil "Ak İnc"ye İslami dizgede yer yoktur. Her türlü gücü kendisinde toplar; "Han Ülgen-Han Erlik" örneğindeki gibi "salt iyi"ye karşı "salt kötü" bir zıt kutba ihtiyacı yoktur. Gerçi Allah insana "şah damarından dıha yakın"dır (Kaf Suresi; 50/16), ancak Allah ve kulları (insan) arasında aşlamaz bir uçurum vardır. Bu uçurum, Yaratan ve yaratılan arasındaki niteliksel farklılıktan doğar. Yaratıcının gücüne erişilemez, hikmetinden sual olunamaz. İnsan Allah'a kulluk etmeye, sair mahlûkat gibi adını tesbihe memurdur.

Göçebe animistler için aşkâr olan doğanın yaratıcılığı ve taşıyıcılığının sembolü Umay, Ot İne gibi anaç ruhların, görkemi kaybolmuş- tur. Dişil ilkenin kendi başinalığı töpülenmiş, kutsallığı elinden alın- mış, gizemli içeriği boşaltılmıştır. Allah antropomorf (insan şeklinde) değildir; cinsiyeti yoktur; erkek ya da dişil değildir. Yani Han Ülgen gibi bütünlün yarısını, yalnızca eril özellikleri taşıyan bir varoluşa sığ- dırılmaz.⁶⁵ Esmâül Hüsnâ'dan biri olan, *rahmet ve merhamet* *sonsu* anlamındaki "Rahîm" sıfatı Arapça'da dişil (müennes) bir sözcüktür ve "dölyatağı (uterus)" anlamına gelen "rahim"le aynı kökten türe- miştir. Besmele, "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla" başlamanın vurgusudur.⁶⁶

$$\frac{10}{11}$$

Bildik düzeninden farklı bir söylemle karşılaştık, "eski"yi yitiren ve henüz "yeni"yi tam anlamıyla bulamayan şamanist-animist Türk insanı, yasaklanan/değersizleştirilen anacılık ve öngörülen/yüceltilen babacılık arasındaki kaybolmuşluğu 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 İslami⁷¹ benimsemesine olanak vermiş; yönetilen "etrâk-ı bi-idvâk" halk tabakası, "aracı" kişi ve kurumlara gereksinim duymuştur. İslâm'da Allah ile insan arasında "aracı" anlamında bir ruhban sınıf yoktur. Bu rol, eski Türklerin "teŋgriken" (Tanrı adam[ı]) dedikleri halk bilgeleri, yani eski şamanların ardılları için ise biçilmiş kaftandır.⁷²

*

"Doğa'nın çocuğu" animist-anacıl bilincin doğa ile ilişkisi "doğa içinde olmak"tır. İnsan kendini doğadan ayıştıramadığı gibi, doğayı da kendi özneliliğinden 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" yönlendirmez, daha çok onlar tarafından sürüklenir.

Bu dizgenin dizge içi/etken bir üyesi olan "şaman" aynı zamanda dizge dışı/aykırı bilincin de taşıyıcısıdır:

a) "Dize 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 intra naturam*). Mevcut animistik dizgenin ve sosyal düzenin dengesini 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 yaşamı deneyimi/biçimi vardır. Giyim kuşamı, tutum ve davranışları ile farklıdır.

Kendisi toplumdan, toplum kendisinden ürker, çekinir. Ancak "dizge dışı ve aykırı"lığının asıl belirleyicisi, doğayı "bilmesi"dir; daha da ötesi onu "kullanması"dır.

Şamanizm, evrensel bir eksenin, gerçeğinde birinden diğerine geçişe imkân vermek suretiyle evrenin, gök ve yeryüzü veya gök, yeryüzü ve yeraltı şeklinde birtmî üstüne konmuş iki veya üç bölge şeklindeki elle tutulamaz bir görüntü-sünlü içerir; ayrıca, kolaylık olsun diye kendilerine "ruhlar" ismi verilen, görünmez fakat zoomorf (hayvan şekilli) olan, her iki evrensel katla ve onları ayıran bölgelerde her zaman hazır ve nazır olan kalabalık bir varlıklar grubunun da mevcudiyetini gerektirir. Şamanizm, kendisinin tek uzman olan trans halinde-ki şamanın erişmeyi hedeflediği esrimein arkaik bir tekniğine dayanmaktadır... Evrenin yollarını katarmeye çağırılan şaman, yolunu kaybetmemek için bu yolların mümkün olan en iyi şeklide tanımalıdır; kendisini takip eden varlık-larla devamlı olarak karşı karşıya gelmeye aday olması dolayısıyla, onların ge-leneklerini, dillerini ve âdetlerini öğrenmiş olması lâzımdır; belirli hedeflere yönelmesi nedeniyle, bu hedeflere nasıl varacağını bilmelidir. Gerek geçtiği yollarda, gerek karşılaştığı varlıklarla cilde etmek istediği sonuçlara erişebilme-si için, şamanın, kendisine yararı olacak araçları tanımayla ihtiyacı vardır (Ro-ux 1994).

Sorunları ve çözümlerini tanımlarken, kendini ana bütünden (do-ğadan) uzaklaştıran/soyutlayan "bilinç" işlevselliğindedir. Dolayısı-yla tomurcuklanan "özne-nesne gerilimi"nin "etken tarafı"dır. Özne-doğayı "nesneleştirme" başlamış, "doğaya rağmen" / "doğaya karşı" eylemlilik denemeleri ortaya çıkmıştır (*opus contra naturam*). Bu iş-leviyle şaman, ait olduğu "anacıl zihin dizgesi"ne aykırı bir "babacıl zihin dizgesi"nin temellerini atmaktadır.

Şamanın sorunları çözümlü, "yaratıcı" eylemliliği gerektirir: Esri-me yöntemleri ile, "uyanıklık bilinçliliği"ni kurban ederek yeniden "ana bütün"le kaynaşır. Ancak bütün içindeki bazı dinamikleri etki-lerken "kaybolmuşluk" hissi yoktur. Tersine –bazen çok zorlansa, da-ğılsal/parçalsalansa, ummadığı tehlikelerle şaşırtılsa da– ne yaptığını bi-len, esrime öncesi amaçlarını ısrarla takip eden "bireysel erk"ini mu-hafaza eder. Mısyonu bittiğinde yeniden esrime öncesi bilinçliliğine geri döndü yollarını da bilir.

Şaman bu nitelikleriyle, "ana bütün"den kazanımlarını (şamanlığa kabul töreni'nin "parçalanma → yeniden bütünleşme" süreci) birey-sel varoluşunun şekillenmesinde kullanabilen, kendini ana bütünün dışında tutarken, kendi istek ve iradesiyle bir amacı takip ederek yeni-den ana bütünle dönebilen, ancak çıkmasını da bilen "bilinç kahra-

man"dır. Yaratılış mitlerinde olduğu gibi* ayırtmamış bütünden (uç-suz bucaksız, derin ve karanlık sulardan) çıkartılan toprak, bilincin üzerinde duracağı zemini oluşturumaya, babacılığın inşaatı için temel taşları üst üste yığılmaya başlamıştır.

*

Burada *kara kam - ak kam* işlev karşıtlığı ve süreç devamlılığına de-ğinememiz gerektiği olur: Şamanın kökeni "dişil"e bağlıdır; ruhlar âle-mindeki işlevselliği için gereksindiği yardımcı ruhlar, kıyafet/aruç gereçleri, esrime tekniğinin biçim ve amacı hep "dişil"in işaretini ta-şır:

Şamanizmin köklere gidilince, kadın, şamanların ön plâna çıkması, diş-i kutsallıkların önemli ve saygın gözükmeleri [dikikali çekmektedir]... anne ve yav-rularının görünen bağlarla doğal bir grup oluşurması; insanın varoluşunu ve topluluğun devamını, gerek doğum, gerek beslenme, bakım ve sosyalizasyon yoluyla sağlamanın kadın oluşturalarının din-sihir alanında rol al-masına yol açmıştır. Ancak bu, toplumda erkeğin ikinci sıradaki olduğu anlıma-na gelmemektedir. Kadının şaman, toplumun kutsalla bütünleşmesini, toplulu-ğuna ve onunla beraber sağlamakta ve bu göreviyle herhangi bir üsî statüye çıkmamaktadır. Bu görev, ona atıf dinsele-büyüsel prestij sağlamakta, belki erkenin karşısında ikincil statüye düşmesini önlemektedir... İnan, eski devirler-de şamanlığın kadınlara özgü bir meslek olduğu görülmektedir. Bugünkü şa-manlıkta birçok yerde en ünlü ve güçlü şamanlar, kadın şamanlardır. Yakut-lar'da özel cübbesi olmayan erkek şamanlar, ayın sırasında kadın elbisesi giyer-ler. Zaten özel şaman cübbesi de kadın özellikleriyle donatılmıştır. Göğüs kis-münde, göğüsleri temsilen yuvarek madenî nesneler bulunur. Şamanların ayın sırasında kadın kıyafetleri giyip, kadın taklidi yapmalarını Gökarp, Şamaniz-m'in "maderî totemizm"den doğmuş bir sistem olmasına bağlar. Gökarp'ın dedi-ğine göre, "Erkek şamanlar kadın elbisesi giyip, herflususu kadına benzemekle güçlenirler. Bir şaman ne kadar kadınlılaşabilirse, o kadar güçlü olurdu". İnan ve Gökarp gibi, Flaxsarı da bütün bu belirlilerden tarihöncesi devirde sadece ka-dınlara şamanlık yapmış oldukları neticesine ulaşmaktadır. Bu doğru yorum olabilir. Ancak şamanların ayın sırasında kadın kıyafeti giymeleri ve kadınlık-

* RadioFun derlediği Alay Yaratılış Destanı'nda yeryüzünün oluşumu şöyle anlatı-lır (Ögel 1989):

"Tanrı bir gün insana, şöyle bir buyruk verdi:
"İn suların altına, bir toprak getir," dedi.
İnsan daldı sulara, aldı bir avuç toprak,
Sulardan çıkıp verdi. Tanrınsa sunarak,
Yaratılın yer!" Dedi, Tanrı sulara sağdı,
Yeryüzü yaratıldı, denizler karlaştı."

ınları, âyine başlarken çağırıcılık yardımı ruhlarının (emeget) dişi olmasıyla ve bu dişi ruhun şamanın öteki benliği olduğuna, ayın esnasında onun içine girerek şamanla bütünleştiğine inanmasıyla alakalı görünmektedir (Türküne 1995).

İnanç dizgesi, yaşam dizgesidir. Bilincin doğması, serpilmesi, başal öge olmasıyla birlikte, "eril", başlangıçta "dişil" e ait güçlerden kimini uyarlayarak kendi tekeline alacak; kimini de, gerek kendisine - eşyanın tabiatı gereği- yabancı olması, gerekse yakınlığında yutuluruk gerisin geriye dişil'in kucığına düşme tehlikesini hissetmesi nedeniyle "aşığı" görecektir, tabulaştırılacak/yasaklayacaktır. İlk(sel) şamanizmin -bilinç mayasıyla- ayrışması benzer bir sonuca götürmüştür:

Şamanlığın atacıklaşmış 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 dişi kutsallıklar tehlikeli kötü ruhlarla dönüştürülmüştür. Atacıklaşma sürecinde ortaya çıkan bir gelişme de din-büyü ayrımıdır. Bu ayrımın din, yönetime işaret etmekte ve kurumsallaşmakta, büyü ise olumsuz ve korkulan bir olgu olarak bırakılmaktadır. Eskiğin güçlü kadın şamanları bu ayrımın giderek büyütücü olarak nitelenmiş, yönetimi elinde bulunduran erkeğin soyu kutsanmış, han, hakan gibi yöneticiler aynı zamanda dini reisler olmuşlardır (Türküne 1995).

Bu ayrışma şamanların uzmanlık alanında iki farklı yönde gelişime neden olmuştur: "Anacıl" kara kam'lık ve "anakac/babacıl" ak kam'lık. Kadınlara yalnızca kara kam olabilirler. Erkek kara kam'lar ise zanaatlarını uygularken dişil'e öykünürler (transvestizm gibi). Ak kam'lık yalnızca erkeklerle mahsustur.⁶⁸

Yeryüzü ve yeraltının ruhlarına hitap eden "kara kam", doğa'ya aidiyetinden sıyrılmamıştır. Bu aidiyetin gereklerine uyar, olanaklarını kullanır. Toprağa ve suya çeken "dişil" kökeni, kara kamı göğün üst katlarına, Han Ügen'in ülkesi mavî göğe erişiremez. Bu yolculuğa çıkma hakkına sahip şamanlar, yalnızca erkek "ak kam"lardır. Ak kam, dişil-eril arasında, anacıl kökeninden uzaklaşarak babacıl binlinç'i erekleştiren bir geçişin sembol figürüdür. "Don" değişirme, yani yardımcı hayvanlarının (iye kız= ana hayvanı) kılığına bürünme

* "Yakutlar'da yardımcı ruhların başında iye kız (ana hayvanı) gelir. Ölen bir şamanın il olduğu söylenen bu ruhun diğer adı emegestir. Denildiğine göre, iye kız veya emegest şamanın ruhunun eşi veya onun hayvandan tecessüm eden canıdır. Şaman ayın sırasında

gereksinimi duymaz; bu nedenle dişil özellikleri üzerinde simgeleyen "manyak" giymez, bilinci geçici bir süre için de olsa doğa içi dizgede çözecek esime tekniklerine başvuramaz. Han Ügen'e ayini, açık bilinci gerektirir. Bu özellikleriyle ak kam, ruhun bedenden, bilincin doğadan ayrışma sürecindeki bir dönüm noktasından sonra ortaya çıkan "ruhban" tanımlamasına yaklaşıp. Ancak anacıl-animistik dizge içinde yer alan ak kam da kökeninden, yani dişil ilkedden bütünüyle ayrılabileceği yeteriğe sahip değildir. Bu yeterliliğin hem nedeni hem sonucu olan, kendisine dışarıdan yardım eli uzatacak bir babacıl bilinç, yani doğadan bağımsızlaşmış "Mutlak Tin" de mevcut değildir.

Gök Tanrı'ya ulaşmak için, "dişil kutsal"dan geçiş vizesi almak ve ona bağlılığını vurgulamak gerekliliği vardır. Babacıl yönelim, ancak "Yaratıcı Ana"nın onayladığı nitelik ve nicelikte mümkündür. Erkek ak kam, göğe yolculuğunda Ügen'e doğru yol alırken, beşinci gök katında bir tanrıça ("Yayucu") ile karşılaşır ve ona "asıl kökeni"ni ihtar etmek zorunda kalır:

Beşinci kat ... gökte yayucu (yaratıcı) denilen kudretli bir ruh bulunur. Şaman da bu ruhun huzuruna girenken davulunu yavaşça vurur, dualarını da yavaş sesle söyler. Bu ruh dişidir; buna "anani" diye hitabeder. Yayucu - "Sen kimin kalıntısın, kimin torunusun? Adını söyle. Kişinin adı, geyiğin tüyü olur, adını yolunu anlat. Kanadılar uçmıyan, tımağlılar basmıyan bu yere pis koka 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 dilemeyege geldim ... secde ediyorum." Yayucu kamın ağzıyla kehanete başlar, "şu olacak, bu olacak" der... (İnan 1995).

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.⁶⁹

*

Şamanın gerek mesleğe kabul töreninde, gerekse günlük uygulamalarında yaşadığı şey, *mistik deneyimin prototipi*dir: Ana bütün içinde

ıye kılın yardımı ile, görür ve işler. Şaman ile iye kılın hayatı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. İye kıl ölürse, şamanın hayatı da sona erer. ... Şaman ayın sırasında önce kuş ruhlarını çağırır. ... Sonra diğer ruhları ve en son diğer beni olan emegestini çağırır" (Buluç 1970).

(onun güçleri tarafından) parçalanma, dağılma; ardından yeniden bütünleşme ve uyanıklık bilincine geri dönüş. Babacılı dinlerde herşeyi kapsayan Mutlak Tin'de erime şeklinde çok ileri aşamalarında karşılaştığımız mistik deneyim, henüz doğa dizgesi içinde varlığını sürdüren şaman için elbette ki anacıl/anımsıstık bir bütün içinde gerçekleşecek.

Bütün içinde dağılma, öznenin mevcut eylemlilik kanallarının ötesinde, alışlageldik ilişki kalıplarını, yırtan eriticil/sarıcı/sarsıcı bir "Güç" ile karşılaşmasında görüldü. Bütün savunma düzenekleri lağvolmuş, denetim olasılığı kaybolmuş, bireysellik çözülmüştür. Yöğün, öznenin olumlu ya da olumsuz anlamda şiddete maruz kaldığı bir yaşantıdır. Olumsuz niteliğiyle, "psikoz"larda çözülmeye ve parçalanmanın dehşetini yansıtan bir "travma" olarak algılanır. "Olumlu şiddet" olarak tanımlayacağımız eklemlenelerde, bireyin benzer 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 özel sistemin dizgesi, eşiklerinden farklı da olsa, özneye eylem serbestisi ve zenginleşmesi verecek tarzda yeniden kurulabilmiştir. 70

"Mistik deneyim", özel sistemin alışlageldik kalıplarını zorlayan/parçalayan olumlu anlamda bir şiddet yaşantısıdır. Bireyi içinde eriten kutsal "Yaratıcı Güç"ün mutlaklığının, koşulsuz egemenliğinin duyumsanması ve teslimiyet durumudur. Bu tanımla 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 bir "sınırlar içinde bütünlüğe gıbası" içinde olan benliği bir süre için lağv eder (Bkz. "Travma ve Yaratıcılık" Bölümü). Mistik deneyim sonrası bilings, yaratılışın gizemine -bir nebze de olsa- vakıf olmuş; farklılaşmış (daha doğrusu farklılaştırılmış) yeni bir ben'in bilincidir.

*

Anımsı-anacıl Türk'ün İslamiyet'e 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 götürilen bu sarsıcı yaşantı, elbette ki "yeni"nin özümsemesini engelleyici ola-

cak, yalnızca bir dış uyum görüntüsüne götürecektir. "Yeni"yle göze gelme, öyküde Dumrul'a doğrudan temas kurmayan Allah'ın "Cemâl"ini göstermesi, "şamanın Allah'la karşılaşması", Dumrul'un gelecek yüz kırk yılına kalmıştır.

Şamanlar mistik deneyimin *ilksel* ustalarıdır. Ancak ait oldukları anacıl/doğa yani dizgenin baskınlığı doğadan bağımsız, doğayı da kapsayan "Mutlak Tin"i oluşturabilme/bulabilme, göğe erişebilme olanağı sunmamaktadır. Gök/Tin ile (babacıl zihin ile), *teprağa kök salınış kozmik ağacın tepesinden* de olsa tanış olan şaman, daha yukarıları için mevcut anacıl dizgede bulamadığı destek ve yönelimi, İslam'ın babacıl dizgesinde bulmuş, "Yüce Tanrı"ya karşılaşmıştır. Elbette ki bu dizgeyi ilk benimseyenler, zaten Gök'e/Üçer'e yönelim üzere bulunan ak kam'lar olacaktır. Ancak kökenlerinden (dışıl kara kam'lıktan) bazı öğeleri de öteye taşıyacaklardır. Bu anacıl öğeleri herodoks 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, öntedeki yüz kırk yılında kuruyan çay yatağından, kocarıuş ana/ata-kültüründen, doğa yarılı/kan bağılı anacıl dizgeden (görece) bağımsızlaşacak; Allah'ın yalnız "Celâl"* sıfatıyla karşılaştığında, korkuyla uymak zorunda kaldığı İslam'ı, "Görkölü Tanrı"nın "Cemâl"inde** bulacak, özümseyecektir.

*

* "Celâl a. (Ar. celâl). Esk. 1. Büyüklük, ululuk, azamet; 2. Büyük öfke, kızgınlık; Isl. Allah'ın kahlân, cebbâr, mütekebbir, azîz gibi sıfatları, öfkâ ve saygınlık anlamlarını içeren sıfatlarının hepsine birden verilen ad. Karşın, 'cemâl'dir." (Büyük Larousse, Milliyet, İstanbul [1993])

** "Cemâl a. Tasev. Allah'ın gafîr, rahîm, kerîm, latîf gibi, sevgi, bağış, cömertlik, ululuk ve hoşnutluluğunu içeren sıfatlarının hepsine birden verilen ad. (Karşıl, anl. Celâl) -Anskel. 'Rahmetim her şeyi kuşatmıştır' (Kur'an, VII, 156) anlamındaki ayete beifilliliği gibi, Allah'ın celâl sıfatları, tasavvufî, Allah'ın şıgının gurur ve benliğini yok etmesine yardımcı olması bakımından cemâl'in görüntüde farklı bir tecellisi'dir. Temelde celâl ile cemal arasında bir zıtlık yoktur. Celâl, cemalın şiddetlenmiş biçimidir. Bu nedenle arifler (ünisral bilgelğe erişenler), celâl tecellisi içinde yine cemâlî görümler ve tasavvufî, Allah-kul ilişkisi konusundaki iyimser felsefesini anlatmak için Allah'ın celâlî de hnik, cemalî de hakîr' derler. Aynı iyimserlik' kahlân da hoş, lütfân da hoş özeleyişle de ille edilir." (Büyük Larousse, Milliyet, İstanbul [1993])

Türkler, İslam'a tasavvuf yoluyla girdiler... Türklerin, kendilerinin İslamlaşmasına sebep olan derviş-süfîlerin kişiliğinde eski din büyüklüğü olan Şaman habalarının bir benzerini gördükleri veya görmek istedikleri genel kabuller arasındadır (Öztürk 1996).

İslami logos ve nomos'u halkın anlayacağı dilde basitleştiren, yabancı gelen inançları bildik mecazlar ve menkıbelerle anlatan, soyutu somuta indirgeyerek "insana yaklaştıran" ⁷¹ bu kişiler Türk halklarının olduğu kadar, yerleştikleri coğrafyadaki diğer etnik ve dini grupların da İslamiyet'e geçişinde etkin olmuşlardır. Halk İslamı, Ehl-i Sünnet'in katı kuralcılığı tarafından çoğunlukla horlanmış, bazı uygulamaları ve uyarlamalarına *ancak* tahammül edilmiştir. Allah yolunda (tarık) ve "Mürşid-i Kâmil"lerin denetiminde yürüten müridleriyle tarikatlar, İslam düşüncesine "çoğu" katmışlar; zamanlarının gerçek üretici motor gücü olarak, toplumsal dayanışma içinde fikir, sanat ve zanaatın beşiğini sallamışlardır. Bir sosyal güvenlik mekanizması olarak da işlev görmüşler; psikolojik açıdan çok önemli olan "aidiyet hissi"ne, sosyoekonomik boyutta da karşılık sunmuşlardır (Aracan 1990).

Evrensel olan; tüm insanlığın birleştiği, aynulaştığı iki nokta vardır: İki "Mutlak Bilişsiz" ⁷², ikincisi ise "Mutlak Biliş"tir. Doğanın kucığında, doğa güçleri tarafından sürüklenen, kendisini "henüz" ayırtmamış "ön insan" her yer ve zamanda aynıdır. İnsan bilincinin vardığı en son noktada, "Mutlak Biliş"e kavuşma aşamasında da tüm "kendi"nden geçmiş" mistikler tanıştır; hangi kültürün, hangi zamanın, hangi coğrafyanın insanı olurlarsa olsunlar...

Mistisizm insanlığın müşterek malı, ortak tavidir. "Esas itibarıyla mistisizm tek ve aynıdır. Muşahhas bir müstîğin falan veya filan dine mensup oluşu bu gerçeği değiştirmez. Mistisizm, insan ruhunun Yaratıcı Kudret'le doğrudan ilgi kurmasına yönelik evrensel özlem ve işiyakın sürekli ve değişmez belirtisidir" (Arberry). Bir başka ifadeyle: "Mistisizm, tarihî ve psikolojik tanımları göz önünde tutulursa, Yaratıcı-yasitassızca-sezme ve Yaratıcı-Kudret'e ilişkin doğrudan tecrübelerle sahip olmaktır" (Underhill) (Öztürk 1989).

*

Türkler, zaman ve mekânı bağlı olanda yaptıkları değişiklikte, zamansız ve mekânsız olanı, evrenseli aracı olarak kullanmışlardır. Bu, "Mutlak Biliş"e, yani ileriye doğru bir eylemliliktir. Evrensel olan "kutsalla karşılaşma"nın yaşantısıdır. Her din, her kitap, kutsalla karşılaşmayı anlatır. ⁷³ Şaman, İslam'a geçişinde "Gök Tengri"ye ulaş-

mak için çıktığı kozmik ağaçtan inmemiş, yalnızca alt dallarından yarıya kırmanmakla yetinmiştir. Bu açıdan bakıldığında, tarikatlarda bir Türk-İslam bağdaşımını değil, *Tin'e yaklaşıma* 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 vermektedir. Şaman bu ilkeyi ilkel düzeyde temsil eder, daha gelişmiş kültürel ortamlarda mistiğin, şairin, sanatçının yaptığı da budur (Campbell 1992).

*

Şaman için kutsalla ulaşma yolu olan trans hali, yani *esrime* İslam mistisizmi içinde kendine yer bulmuştur ("vecd"). Ancak esrimedeki -şamanlığın bireyselliğinde/aykırılığında çok önemli olmayan-, bilincin çözüldükten sonra geri dönememe hali, yanlış yaşantılara kapılma ya da yaşantıların özneliği içinde ortak paydadın sapıtacak yorumların İslami logos ve nomos'a yabancılaştırılma riski, "Allah eri" Mürşid-i Kâmil'lerin el vermeye; bilincinde kaybolan bilinci, ait olunan grubun temsil ettiği ortak bilince çekip çıkarmasıyla bertaraf edilmeye çalışılmıştır. ⁷⁴

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 müridtir... Mürid aslında irade eden, isteyen demektir. Fakat tasavvufi hayatta, aksine mürid hiçbir şey istemeyen, hiçbir şey irade etmeyen kimsedir. Çünkü bütün iradesini belli bir süre için şeyhi- ne 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 bilmektir. Mürid-mürşid ilişkilerinde itirazın yeri yoktur. Her şeye "eyvallah" demek gerekir. Süfîlere göre bu teslimiyetin olmadığı yerde bir feyz alış-veriş mümkün olmaz, tasavvufi terbiye gerçekleştirilemez... Mürid, müridin müzaa ve durumuna göre değişik yollarla nefis terbiyesini gerçekleştirebilir (Kara 1992).

Aşağıdaki alıntıda dikkat çeken bir mecaz vardır. Şekilsiz ve tabiiyata ait olan suyun, ısınarak buharlaşması (ruhlama) için gerekli olan kendisi şekilli ve suya şekil verici kap rolü (yine dışıl bir sembol) müridlerinin nezdinde, "mürşid"lere verilmiştir:

Sûfizm'de mürşid mutlak bir ihtiyacıdır... Suyu yeterli dereceye kadar ısıtmak için bir aracı gereklidir; ateş ve su arasında bir çaydanlık... Söfî mürşid, bu aracı rolünü yerine getirir ve asla kendisinin kişisel olarak önemi olduğunu gibi bir iddiada bulunmaz. Sûfizm'de "mürşid'in ismi yoktur" denir (Dorst 1994).

Ancak şeyh olsun, dede olsun, baba olsun, "mürşid" sıfatıyla babacı dizgenin "tengriken"inin, anacıl dizgenin bireysel/aykırı ak ka-mundan farkı, va'zedilecek bir öğretinin temsilcisi ve yol göstericisi olması ve kolektif bilincin de onayladığı bir dizgeyle özdeşim olası-lığının bulunmasıdır. Ak kam, her ne kadar kendisini "Gök Tanrı Yolcu-su" olarak tanımlasa da, göğün beşinci katunda yolunu kesen "anam" Yayıcı karşısında kökenini hatırlar, mutlak babacıl özdeşiminden fe-ragat eder. Oysa babacıl dizgenin baskınlığında, hiçbir engellenmeyle karşılaşmayacak şekilde kendini logos'la bir ve aynı addedebilen mür-şidin, müritleri tarafından "uçuruma" ya yanıt verebilecek, hoş karşı-layacak tarzda "şışınmesi", "mahlûk" olduğunu unutarak, "Hâlik"le özdeşime girmesi, yani şahsında şirk'e düşmesi tehlikesi mevcuttur.

Dorst'un vurguladığı son iki noktanın "zâlim ve cahil" insan tara-fından ihmalî, tarihsel olarak zamanla beliren yozlaşmanın nedenidir.

Biz emânet göklere, yere, dağlara sunduk da onlar onu yüklemekten ka-gıncımlar, ondan üçkütler. İnsan ise çok zâlim ve çok cahil olduğu halde onu yük-lendi. (Kur'an-ı Kerim Meali; Ahzâb Suresi: 33/97 - Türkçe Çeviri: Y.N. Öz-türk).

Yüzyılın en önemli düşünürlerinden Muhammed İkbal bu konuda çok net ifadeler kullanmıştır:

İkbal'in hücumu, Kur'an dininin mistik-derinî yönünü ifade eden tasavvufa değil, "tasavvuf" adı altında Kur'an dinine "yedek ilahçılık"ın bir türü olan, "ki-şileri putlaştırma" ile tını sokan tarikat taassubudur... Tasavvufu din yapan saplantıyı eleştirmede İkbal'in kullandığı kelime "Pîrizm"dir. Bizim "sofiazim" kelimesiyle karşıladığımız pîrizmi, "şeyhperestlik" diye tanımlıdır. Bununla kastedilen: "Allah ne diyor, Peygamber nasıl tebliğ etti?"nin yerine "Şeyhimiz ne diyor, tarikatımız nasıl anlamıştır" geçiren ve bu halyle sinai bir şîk sergi-leyen hücumlarıdır. Şeyhperestlik, tasavvufun nazik bütayesini değere etmiş, Allah'ın ve Peygamber'in olması gereken nitelikleri, tabulaştırdığı kişilere ver-mek suretiyle, Hz. Muhammed'in şîkâyetçi olduğu "gizli şîk"i İslam'a buluştur-muştur (Özaltık 1996).

Bu çıkılmazlık tek sorumlusu mürşid değildir: "Şeyh uçmaz, mürid-leri uçurur".

Bu noktada Pîr Vihayet genellikle Söfî üstadı Celaleddin Rumî'nin sahne gö-rüldüğü yok eden hakikatı⁷ vurgulayan sözlerini aktarır: "Mürşid, diğerlerinin kendisinden yaptıkları putu parçalamalıdır." Bu söz, yalnızca Allah'a tapımlı-ması gerektiğini vurgulayan Sûfizm'de özellikle önemlidir. "Gerçek mürşid, ki-şinin kalbinde'dir. Görünen mürşid, sadece bir belirdir." Bir belirti yolu gös-terir, fakat bu, yolu ne amaçla ne de sonudur.

Mürîd, rehberle puta tapan bir inananın gözleriyle baktığında her iki tarafla da geçici gelen kuvvelli birşey vardır. Rehber için teftiğe putun hayalının ve anlamının tapınma bağı olduğunu fark etmemizde yarar. Rehberi putlaştıran mürîd, tam bir insana ilişkin tecrübe etme ihtimalini fedâ eder ve mürşidi kendi ruhunun bir yansıması olarak görmekten ziyade putun üzerine yoğunlaşır.

Mürşid, yaratılan putu nasıl kırar? Bir yol beklenilere göre hareket etme-mek, diğer de olantılığa adanmayı sürdürerek rehberin meydana getirdiği şîk-tilmiş tabloyu patlatmaktır. Bu, rehber kendini adayan kişinin bakışını saran çe-kici sıcaklığıyla defalarca karşılaştığı için çok zor bir işler. Put şîrekli olarak parçalanmalıdır, fakat bu ilişkiyi çıkabilen mürîdin gelişmeye olan inancına zarar vermemeye dikkat edilmelidir. İhayet Han'ın aklınca gözlemlediği gibi "hakikat bilime yermez, kişi hakikatı ifade etmek için insanın psikolojisini bi-lmelidir". Put eğer mürşid tarafından kırılmazsa, gün gelir dünyevi bir olay bile büyükü bozabilir... Manevî rehber olarak görev yapma sanatı oldukça hâşer i-ter ve karşıların dengelenmesini gerektirir. Rehber ilişkide kendi insanlığını hatırlayarak ve mürîdin rehberde yansımasını bulduğu "nefs" in arkeşipik görti-şime saygı duyarak olantılılık⁸ aramalıdır (Ölkan 1994).

*

Esime ("vecd") tekniklerinin, özellikle Mevlevî ve Kadiri tarikatla-rında olduğu gibi tek sesli müziğin, yine Mevlevîler'deki "semâ"nın, ya-da Kadiri'lerdeki "zikr-i cebr"nin⁷⁵ (yüksek sesle -açık- zikir) grup içinde uygulanıyor olması, bireyselliğin grup kimliğinde çözülmesiyle birlikte-birlik/kardeşlik hissinin, bir söylem olmaktan çıkıp, yuşun-tuda pekişmesine imkân vermiştir. Bazı istisnalarla sadece erkeklerin katılabilirdiği meclislerde uygulanan vecd yöntemleri, erkekler toplu-luğunun, bireyin eksikliği hissettiği "ana kucağı" işlevini, gruba ait olma, grup tarafından taşınma hissiyle telafi etmesini sağlamıştır. "Dişli söylem"e ait bu yöntemler, özellikle henüz işin başında olanla-rın korku ve kaygılarını giderir niteliktedir. Böylece babacılığın bir-linci çözücü niteliği, nedeniyle iyi gözle bakmadığı anacıl gereksinim-

* "Sözülük mânâsı itibarıyla anmak, hatırlamak, unutmamak demek olan zikir tasav-vuf terimini olarak, mürîd'in sesli veya sessiz, toplu veya tek başına kelime-i tevhiidi, Al-lah'ın isimlerini ... tekrar etmesi, Allah'ı anmasıdır" (Kara 1992).

ler, 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 sırasındaki hedef gördüğü şey, yolun sonunda kendisinde taşıdığını fark ettiği "Mârifet (gnosis)", "Son Hakikat"tir. *Tercüman el-Eşvak'ta*, Muhiiddin İbn-ül Arabî "vuslatına eren yolcu"nun bu farkındalığını şöyle anlatır (Schimmel 1982):

O beni över, ben O'nu,
O bana tapar, ben O'na,
O nasıl bağımsız olur,
Ben O'na yardım eder yanıbaşında dururken
O'nu bilmekle, yaratıyorum O'nu.

Ya da Hallac-ı Mansur'un "Ben 'Ene' deyince, O da 'Ene' der" ifadesinde dile gelen "Bir-İlk"⁷⁶, ayrılığın bittığını, buluşmayı muştular (Öztürk 1976).

*

Bir diğer kayda değer husus, birbirinden çok ayrı, karşıt kutupların en uç yoğunluklarında birbirine dokunması ("*Les extrêmes se touchent*"), hatta iç içe geçmesi, "aynı"laşmasıdır. 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 (İzutsu 1995). "Fenâ-filâh" 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 herşeyi kapsadığından, herşey "özneleşmiş"tir; özne-nesne ayrımı, "ben-sen ayrılığı" ortadan kalkmıştır.⁷⁷ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, hem bu "tek"liği ("Vahdet-i Vücûd")⁷⁸, hem de "tek"lige ulaşmanın "hizmet" gerektiren bir bilinçlen-

meyle birlikte olduğunu *Mesnevi*'sinde şöyle anlatır (*Mesnevi I: 3068-3075*)^{*}:

Birisi geldi; bir dostun, bir sevgilinin kapısını çaldı; sevgilisi, kimsin a gülvenilir er dedi.

Adam, benim deyince, git dedi; şimdi çağı değil; böylesine sofrada ham kişinin yeri yok.

Ham kişiyi ayrılık ateşinden başka ne pişirebilir; ikâzîlülükten 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 gözelererek kapının halkasını çaldı; ağzından edebe aykırı bir söz çıkacak diye de korkup duruyordu.

Sevgilisi, kapıdaki kim diye bağırdı. Adam, a göntüller 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 varoluşa içkindir: Tinsel bütün, başlangıçta bilinçsiz görüneni de kapsar tarzda tüm varoluşa yayılmıştır. Herşey bilinç, herşey tek bir öznedir. Allah'ın sıfatlarından biri "El-Evvel" (ilk olan), biri de "El-Ahîr"dir (son olan). Yani "Mutlak Bilinç" yalnızca varılacak hedef değildir; varolan herşeyde, *kaotik bilinç olmaktadır* da içkin "bütün varoluş"tur. Ancak bu uzgörü yalnızca "Mutlak Bilinç"e ulaşabilen "fânî bilinç"lere nasip olacaktır. Bu aşamada artık "altı da birdir yerin / üstü de" .. Urff (ö. 1591) bilincin geçtiği aşamaları üç dizede anlatıyor gibidir (Schimmel 1982):

Bilgisizi bedeniyile uğraşır
Bilgilisi sözcüklerle oynar
Aşkın işiyse kendini yok etmek

^{*} Mesnevi ve Şerhi. Şerheden: A. Gölpınarlı. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara (1989).

Sondeyiş



Bu kitapta anlatılanların zaman zaman, bilincin gelişim sürecini ve kutuplararası ayırın ve gerilimleri vurgularken, *olumsuz* ve *olumlu*, *ilkel* ve *gelişmiş*, *iyi* ve *kötü* gibi bazı beyimlemeleri çağrıştırmış olabileceğinin farkındayım. Konuya –amaçlananın tersine– daha büyük karışıklık getirmesi riskine rağmen bazı açıklamalarda bulunmayı gerektiği görüyorum:

"İyi" ve "kötü"nın ve bu kavramların çağrıştırdığı zıtlıkların ayrımını, "bilinç(lilik)" ve "bilinçdışı" ayrımı (ve biriktiriliği) üzerinden yapmanın doğru olmayacağı kanaatindeyim. Bilincin gelişimi gerçekte "insan"ın ve insanlığın gelişim öyküsüne koşuttur; ancak "gelişim" sözcüğünün, "iyi"leşme kavramıyla çakışması şart değildir. "İyi"nin ve "kötü"nin taqımı bilincin, bilinçliliğin bir işlevidir ve başlangıcı "hoş" ve "nahos" gibi bütünüyle özel konumdan yapılan özel bir değeriendirimde yatar. Psikososyal gelişimin ileri dönemlerinde dışgerçekliğin etkisiyle bazı revizyon ve rekonstrüksiyonlardan geçse de, ortaya çıkan karmaşık örgütlenmenin, hoş-nahos iktileninden kurulmuş olduğu savı, fazlasıyla kurumsal bir yanılsamanın ötesine geçemeyecektir. Değişen yalnızca, *hoş* (yani iyi) olana yaklaşıma ve/veya muhafaza etme ile *nahos* (yani kötü) olandan uzaklaşma ve/veya tahrip etme eylemlerinin, giderek karmaşıklaşan bir etkileşim ağı içinde, çoğul-etmenli bir belirleme ve kavuşmasıdır.

*

Kavramlar "kavramak" içindir. Bütünün "kavranamazlığı"nı, parçalarının "kavranabilirliği" ile aşma kaygısının ürünüdür. Kavrayan, ki bilincidir, kavradığını bütün içindeki çokanlamlılığı, çokbağlıamlılığın

dan sıyrarak yalnızdır, ona kendi zihin modeli içinde kullanılabileceği bir anlam verir. Bazen bu "anlamlandırma", kavranılmaya çalışılanın asal niteliğinden çok ikincil nitelikleri üzerinde odaklanır: Kavrayan, kavradığını "ideolojik bir zorbalık"la tahrif eder. Kavranılmaya çalışılan, kavrayan'ın kendisi, yani "bilinç" olduğunda da "kavranılanın 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 post-modern akım üstlenmiştir. Postmodernizm, günümüzün (ve geçmişin) modernitesini sorgularken, yeni bir "bilinç" oluşumunu, kavramların yeniden oluşturulmasını da zorlamaktadır.

*

Günümüz *modernist düşüncesinin* vardıdığı nokta, *özne-nesne* ayrımının çok keskinleştiği bir tanımlama, kavrama, kullanma sistematiğidir. Bilincin, henüz yolun yarısında, "bütünün çoğundan eksik" olduğu bir noktadır. *Postmodern düşünce* ve *modernizmin* ihmal ettiği "özne-doğanın" *özne-öteki'nin* rehabilitasyonu amacıyla birlikte olan-ekolojik denge kaygısı, herşeye "özne" payesi verir.⁷⁹ Ancak "bütünlük/birlik" fikrinden, biraz da modernist düşüncenin, "özne-insan" merkezci ve "nesne-öteki" dışlamacı/kullanmacı tutumunun benimsediği "sahte-idealist" felsefeden kaçınmak amacıyla -tepkisel de olsa- bilinci bir seçimle uzak durur. Postmodernizm bir "çok-parçalı" (çok "özne") eşitlikçi birliktelik" söylemidir (Appignanesi ve Garratt 1996).

Modernizm, (eril) bilincin açılım, kazanım ve nesne olarak "öteki" üzerinde hükümlanlık sürecinin sonucudur. *Postmodernizm* ise "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-ayrı"-iki ayrı/farklı birimin bağlantısı, "etik" bir sorunsal, felsefi bir olumsuzlama ve çözümlüğe dönüştürmektedir: Özne, öteki'ni "kendi özne sisteminin nesnesi" olarak tanımlamayı reddederken, aynı zamanda öteki'ne ulaşmayı da olanaksızlaştırır. Bu olanaksızlık ancak kurgusal düzlemde varolabilir; zira "özne" olarak da tanımlasak, tanımlamayı red de etsek, ötekiyle özne sıfatıyla karşılaşmamız, aslında bir nesne tanımlamasını ve bu tanımlama temelinde bir ilişkiyi içermek durumundadır. Burada modernizme tepkiyi ve bağlantılı savunma düzeneklerini de kapsa-

yan, aşırı soyudamacı, romantik/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.

Öteki, salt "öteki" kaldığında anlaşılamaz, bilinemez, tanımlanamaz ve kendisiyle ilişki kurulamaz. Bu temelinde *iviniyetli* varsayım, postmodernizmin çıkmazı ve temel yanılsamasıdır: Modernizmin "öteki'ne tahakküm" dizgesinden kaçınıp, daha "iyi" bir ilişki, "özne-özne ilişkisi" amaçlarken, ilişkiyi bütünüyle olanaksızlaştırır. Postmodernizm bir "asil yalnızlık" kurgusudur. Modernizmin, özneye ait olan değersiz tasarımları nesneye yansıtmasıyla "hoşratça kullanımı" a, "kötü-kullanım" a izin veren "ben merkezci" 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 özneliği üzerinde bıraktığı izdir (Kovel 1994).

Yabancı "öteki"yi, *kendi yabancı* 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 öznele sisteme yamalanabilir. Sonuç, hiçbir zaman bir "sentez" ya da "bütünleşme" olmaya *caktır*; *kışkırtıcı*ten öteye geçemeyecektir.

*

"Post"-postmodernizm nasıl bir çağ olacaktır; neleri içerecektir? Değişik olasılıklar doğrultusunda akıl yürütmek için, içinde bulunduğumuz zamanın ruhunun (*Zeitgeist*) araç ve yöntemlerini kullanmak zorunda olmamız, yanıtı bulmamızı zorlaştırmaktadır. Belki bazı aşamalardan sonra, artık "modernizm" e atıfta bulunmadan, yeni bir zihin modeliyle tanımlayabileceğimiz bir dönem gelecektir. Bilincin gelişim serüvenini izlediğimizde, "birey" için bir dereceye kadar olanak dahilinde bulunan, tüm "insanlık" için ütopy niteliğinde bir "bütünleşme"yi nihai hedef olarak tahmin (ve ümit) edebiliriz. Bu bütün-

İlk, C.G. Jung'un "*Bir-ey-leşme (Individuation)*" olarak tanımladığı zorlu ruhsal sürecin son aşamasında, "bağdaşık/bütünleşmiş bir-ilk" olarak kendi içinde ve ilişkilerinde dingin, "öz"ünü yaşayan bireyin durumudur. Belki "yeni çağ" ütopyisi, artık kendi öznelliğinin hiçbir parçasını, kendi dışına yanılarak nesneleştirme gereksinimi ve zorunluluğu duymayan (yani modernizmin ben-cil hoyratlığını aşmış), kendi öznelliğini ötekide de yaşayabilen, taşıdığı "öz"ü tüm varoluşta secebiyen (yani postmodernizmin çaresizlik çıkarmazı aşmış) "bir"-leşmiş bireylerin çoğunluğa geçmesi ile gerçekleşme olasılığını da yakalayacaktır.

Özne-modernizmde kendini evrenin -tek/tekl- merkezi görürken, postmodernizmin çoğul merkeziliğinde evrensel eksen kargaşa içinde vilitirilmişir. "Bir"leşmiş insanın "öz"ünde bulacağı evrensel eksenin, öteki'nin de özünde varolduğunun farkındalığıyla, teklin tımmelleşmesine zemin hazırlanması, yukarıda beşimlenen ütopyanın yaklaşımasıdır. C.G. Jung, bu aşamayla bağlantılı yaptığı tanımlamaları, dinsel/insel yaşantılar olarak vurgular. Birbirine gerek tarih, gerek coğrafya, gerekse kültür olarak yabancı "mistik"lerin buluşukları "öz"de bu "bir"leşmiş varoluştur. Öznenin "Yaratıcı Kutsal" niteliğiyle Öteki tarafından kapılması ve "Bir"leşmesi mistik yaşantının temelidir. Bu kapılma "var"layıcı, özgüleştirici bir şiddet içerir. Mistik yaşantının dinsel boyutta olması gerekmez, din dışı tinsellik, dolaşısıyla mistik yaşantı da mümkündür.

"Tinsel benliğin aldığı *varlık* biçimi anlamında *ruh*"un incelenmesi zorunlu olarak bilincin tinselleşme sürecini, yani bilincin gelişim serüvenini içermek durumundadır. Bilinçlilik ise dinin (dinin) *tekelinde* değildir. Ancak tinselliğin, din, özellikle de "yaratıcı kutsalı doğrudan bireysel ilişki" olarak tanımlayabileceğimiz mistik yaşantılarına bağlantısı çok açıktır.

Din tinselliğin aldığı formlar ve yapıları en belirginidir; çünkü dinde ün varoluşun tümünden doğar ve tarihte iç içe geçmiştir (Kovel 1994).

*

Ancak bireysel düzlemde gerçekleştirilecek, ortak kültüre dolaylı yansıyabilecek kadar "özel" yaşantısı gereken, aktarılamayacak bir aşama olan "*Mutlak Bilinç*" ya da tasavvutun "*Marifet*" safhası, gündelik yaşam için çok uzak, sürekli canlı tutulması olanaksız bir hedefdir. *Bilinç-bireyin "en bireysel" yaşantısı; mistik esneme deneyimidir.*⁸⁰

Bu yaşantıda değil özne-nesne, özne-özne ayrımı bile mevcut değildir. Herşeyi kapsayan "tek bir özne", kendisine ulaşmaya çalışan "âşık" bilinci ertmiş, yok etmiştir. Kuddûsi "Enel-Hak" dediği için içkencelerde ölümlen Hallac-ı Mansur'un bu ifadesine açıklama getirir: "Enelhak diyen Dostur, ben değilim!" (Schimmel 1969).

Bilincin, Doğadan Tin'e uzanan yolculuğunun sonunda "âşık", "Mâşuk"ta kaybolmuştur. Bir Hadıs-ı Kudsi'de ifade edildiği gibi, "bir gizli hazine"ken bilmemek isteyen Allah'ın, evreni yaratış nedeni, fani bilincin, Mutlak Bilinç'i "bilmesi" ile amacına ulaşmıştır.⁸¹

*

Bilincin sadece "nesne"leştirerek kavrama olduğunu, yani özne-nesne ayrımı temeline oturduğunu ileri sürmek yalınkat bir düşüncedir. Bilinç kendisini doğuran "Bilimsiz"ın içinden "Mutlak Bilinç"e ulaştığı an dışında çıkamaz. Bu özgülük anı da aslında bir çıkış değil bir "sarmalama/kapsama"dır. Yolculuğunun başında "Bilimsiz" tarafından sarılan bilinç, "Mutlak Bilinç" yaşantısında "Bilimsiz"i sürer; daha doğrusu bilimsizliğini lağveder. Başlangıçtaki "*Mutlak Bilimsiz*", "*Mutlak Bilinç*" olmuştur.

Bilincin "nesneleştirme" eylemi, bir anlamda farklı düzeyde bir "özneleştirme"dır. Zira nesneleştirme, en ilksel düzeyden en gelişmişine bir "ilişki" gerekliliğidir. Özne, ancak kendisinden farklı ve ayrı bir birimle ilişki kurabilir. Öznenin tanımının, ilişkilerinin tanım olduğu savından yola çıkarsak, özne nesneleriyle bir bütündür. Bilinçli özne, kendisinin nesneleriyle ilişki içinde ayırdında olan insandır. Özne-nesne bütünlüğü, bilincin ayırıştırma dışında bütünlüğü bir işlevi olduğunu da anımsatır. Bu bütünleşme "özel sistem" içinde gerçekleşir.

Bireysel "ben bilinci" için geçerli olan, insanlığın "ortak bilinç"i için de geçerlidir. Bilincin tarihi, bir açıdan yayılma/genleşmenin (bilinçli olmayanı fethetme), diğer bir açıdan ise kendi içine toplanmanın (*Centroverson*) tarihidir (Neumann 1974): Dışarda rastlanan ve fethedilen "nesne"ler, içeride "özne"ye ait olarak "yeniden" tanınırlar. Bilincin bu niceliğiyle etkinliği "anti-entropik"tir:

İnsan "anti-entropik" bir varlıktır; termodinamiğin ikinci yasasına, yani enerjinin dağılımı prensibine karşı gelmektedir.⁸² İnsanlığın ve bilincin tarihi bu çabanın serüveni, Tin nihai ürünüdür.⁸³ İnsanın bütünleştirici niteliği, diğer canlılarda olduğu gibi yaşam süreciyle ki-

sılı bir ana ve yalnızca kendi organizmik bütünlüğüne bağlı değildir. Tarihsellığı, bu bütünleştirici işlevi, insanın var olduğu ve var olacağı zaman dilimine ve içinde bulunduğu çevreye yaymıştır. İnsan eylem-tiliği, kendisinin henüz var olmadığı geçmiş zamanları da, felsefi ara-yış ve bilimsel merak kısvesi altında oluşturmaktadır olduğu bütüne kat-mıştır. Yalnızca kendi "insan tarihi"ni değil, gerek ruh, gerekse mad-de boyutunda canlı-cansız tüm varoluşların tarihini de kendi tarihine eklemeştir. Zaman akışı üzerinde varlığını sürdürdüğü bu bütünl-e-yici işlev de süreçtir; 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 varsa-yımlardan öteye geçemez. Bütünleştiriciliği, insanın gelişim süreci içinde -yani bilinç eylemliiği paralelinde- artar tarzda tesbit edebil-digimiz ise açık bir olgudur. Bütünleştiriciliğin, ayrıntı olarak kavrayan "ben bilinci"nin yanı sıra, biraradılığı vurgulayan "biz bilinci"nin de eylemliiğini içerdigi çok açıktır. Bilinci bütünleştiriciliği, insanda anti-entropik varlık tanımlamasını hak ettirecek kadar en üst gelişimi-ne ulaşan ve insanı belirleyen bir nitelikler. Ve bu nitelik, eril ile di-şil'i, karşıt oluşlarıyla değil, birbirini artırır/tamamlar işlevleriyle bir araya gelmektedir.

Ben bilincinin vardığı son aşamada, "biz bilinci"nin benliği çöz-meyen, ancak ayrılmış bir formu haline gelmesi, bilincin oluşum serüvenine aykırı/çelişkili bir seyir gibi görünebilir. Ancak gerek nes-neleştirilenin, "özne'nin nesnesi" olma niteliği, gerekse daha ileri aş-a-malarda yansıtılanın ait olduğu yere, yani kendiliğe geri dönmesi ile birlikte olan "bütünleşme", "ben bilinci" ile "biz bilinci"nin ortak va-roluşunu, logos ile eros'un, eril ile dişil'in kaynaşmasını gerektirir (*conjunctio*). Bilinç iki yönlü/işlevli bir vektördür. Başlangıçta "ben" in, ürkütüğü "biz" in içinde erime kaygısı, veterince güçlü ve güvenli benlik için artık bir hedefdir. Bilinçli birlikte varoluş, belki de insanın, ve insanlığın nihai "ütopi"sidir: "Gerçek" ilişkisi burada başlar; kimse kimseyi kullanma gereksinimi içinde değildir.

*

Okunmuş olduğunuz kitabın, bir psikiyatri/psikoterapist tarafından ya-zıldığını, bu yüzden zorunlu olarak indirgemeci bir çalışmanın ürünü olduğunu vurgulamamın, savunulan varsayımların, "tek" olması varsa-

yımlar olamayacağına işaret etmesi bakımından gerekli olduğunu dü-şünüyorum. 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 örüntünün, insanın zengin ve karmaşık mozaiğini bütünüyle yansıtamayacağına, "tamam" olmadığının da bilincindeyim. Konuyu tartışmaya açıyorum.

NOTLAR

1. İslam ve İslamiyet arasında ayırım yaparken A.Y. Öcak'a atıfta bulunuyoruz: "*İslam*, doğrudan doğruya esasları Kur'an-ı Kerim'e dayalı olup Hz. Muhammed tarafından insanlığa bildirildiğine inanılan ilâhî mesajı belirleyen bir terimdir, ki bu bizzat Kur'an'da da bu çerçevede kullanılmıştır... İslamiyet ise, bu ilâhî mesajın Müslümanlar tarafından pratiğe geçirilmesi sonucu, yaşanan, kültürleşen biçimidir" (Öcak, 1996). Türkler Müslüman Araplar'ın şahsında ve onların "cihad" anlayışı bağlamında İslamiyet'e karışmışlar, "İslamiyet" pratiğini ilk olarak, kendilerine yabancı bir tarih ve kültürün temsilcilerinde görmüşlerdir. *İslamiyet* teriminde vurgulanan bir sosyal yaşam biçimi ve aidiyet ("ümme") bağlayıcılığı, *İslam* daha "diresel" bir kapsam gösterir; "ilişki"ye gönderme yaparken, bu ilişkiyi "Kulun Allaha teslimiyet" 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 "bağışlanmacı" (*syncretique*) bir inanç sistemini inşa edebilmişlerdir. Bu konu ilerki bölümlerde ayrıntısıyla ele alınacaktır.

2. Gerçekliği, özel değeriylemeden bağışsız varoluşu düşündüren "nesnel gerçek"ten farklı olarak, "özel gerçek-lik", yani "nesnenin özne üzerindeki etkinliği" olarak ele alıyorum. Özneyi etkileyen her şeyin "özel" gerçekliği söz konusudur. Varsanı (*halüsiasyon*), sanrı (*hezeyan*) gibi patolojik olgular da ya da inanç sistemlerinde varlığı sorgulansa da, özne için, etkisi altında kaldığı nesne, bütünüyle *gerçek* tir; zira *eikân* dir. Özele, özne için "gerçeklik", elki alanında bulunduğu nesnelerle etkileşiminin dinamiklerinden oluşan, kurumsal/eylensel bir dürtüdür. Bu nesneler iç ya da dış nesneler olabilir. İçerisi ve dışarıları arasındaki ayırımı yapan, öznenin merkezi 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 süreç biry, ait olduğu grupta/kültürle büyük çatışmalar yaşamaz.

3. "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 yorumlanmasını sağlamaya çalışan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Yorumbilim terimini çoğu kez, Yunan lafızlarının ulaşı ve aynı zamanda dolandırıcıları, hırsızları, kumarbazların tımarı olan Hermes'e ka-

dur geri götürülse de kelimenin gerçek etimolojisi tartışmalıdır... 18. yy.'ın sonlarında ise yorumbilim yazınsal metinlere ve tarihsel dönemlere uygulanmak için genişletilmeye başlandı; iyi bilindiği gibi yorumbilimi insan güdülerini ve davranışını anlamanın hizmetine sunan, onu doğal bilimlerin yöntemine alması bir 'yöntem' yapmaya çabalayan kişi de Dilthey'dir" (Chessick 1992).

4. "Hüznü-i Resul Aleyhisselâm zamanına yakın, Bayat boyundan Korkut Atı denilen bir er ortaya çıktı. Oğuz'un o kişi tam bilicisiydi. Oğuz'un içinde veltiği açıkça görülmüştü. Ne derse olurdu. Gaibden pek çok haber söylendi. Hiak Teâlâ onun gönlüne ilham verirdi... Korkut Ata Oğuz kavminin müstülünü ilah ederdirdi. Her ne iş olsa, Korkut Ata'ya danışmadan yapmazlardı. Her ne huyursa kabul ederlerdi. Sözüünü tutup yerine getirirlerdi" (Güngör 1984).

5. "İnsanın tanımladığı bir evrende var olan insan" aynı zamanda "kendini vareden insan"dır. Bilinçli varoluş, kendini oluşturma, var etmedir; etkin eylemli olduğu gerektirir. Bilincin oluşumunu, edimlerini ve bilinçlilik ayneciliğini geliştirdiği sorumlulukları, insanın insan yapan nitelikler olarak ele aldığımızda "Varoluşçu Felsefe"nin insan tanımlamasına yaklaşılmış oluyoruz. Ancak insan tanımlamasında bilinci bu denli ön plana çıkarmak "bilinç = insan" anlamına gelmemektedir. Bilinç, insan için çok önemli bir kazanım da olsa, bütünü de kapsamaz. İnsan bilinçli olduğundan çok daha fazla bilinciyle; özne olduğu kadar da nesnedir. İnsan dışında kalan varlıkların "özne"liğini ancak insanbilimci (antropomorfik) söylemlerle varsayabiliriz; bilemeyiz. Ayın ışığını, güneş ışığını yansıması olduğu gibi, nesnelere yakıştıracağımız öznelik hali, kendi özneliliğimizin yansıtılmasından başka bir şey değildir.

6. Bu saplamanın çıkarımı şudur: *Kendilik* gibi *nesneler* de bilincin oluşumuna ikinci büyük katkıdır. "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 gerektirir.

7. "Dünyadaki nesnel durumu değerlendirebilmek yolunda ben-bilinci özne için çok gereklidir. Bilgi(lenme) gibi özgül ve üstün bir yansıma ile uğraşırken özne bir şeyler bilmekte 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 bilinen 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 benimsenmesi, çözülmeyen bir mantıksal paradoksa yol açmaz mı?... bilen özne, kendi öz deneyimin nesnesi, yani kendi öz bilgi(lenme)sinin nesnesi olamaz. Çünkü deney, dışsal nesneler evreniyle ilintilidir... her sistem, kendisinden ayrılmış nesnelerle ilintili bilgiler toplar. Ama sistem, kendi gerçekleştirdiği bilgi toplama süreciyle ilintili bilgileri toplamaz... Peki ama bu şekilde formüle edilen paradoksun çıkış noktası

NOTLAR

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 saymaya olarak, 'apaçık-olmayan bilgi(lenme)' 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-düşünce tavrı formüle eden yargı, keskinleşti ve çürütülmez sayılıyordu. Bu düşünce tarzında, bilgilendirme üstüne kuramsal bilgisel içsel-düşünme, Ben'in kendi üzerinde kulanıp düşünmesini 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 koşullarını çözümler, ruhsal yaşamının aktığını gözler, Ben'in 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 olmak niteliğiyle bu edimi kendisi gerçekleştirmek zorunda olur. İmdi, bu demektir ki, içsel-düşünmenin öznesi olarak Ben, bireysel bilincin sınırları içinde bulunduğumuz süreçte içsel-düşünsel değildir" (Lektorski 1989).

8. "Burada 'zihinsel nesne' derken, kafa tasımızın 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 sorulara verilecek en uygun yanıt 'Düşte gördüğümüz bir dağ ve onun yerini nasıl şeylerle zihinsel nesneyle onun yerini de böyle 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, bir tasarımı kuran, öteki de o tasarımı kavrayan, olmak üzere iki ayrı öznenin bulunduğu düşünülemez. Bir tasarım ortaya çıkışı onun kavrayışıyla aynı şeydir" (Hacıkadıroğlu 1988).

9. "İnsan tek nesneler ve bunlar arasındaki ilişkilerden doğan olaylar dünyasında yaşar. Ancak insanların dünyasını, insansal dünyayı oluşturan öğe-

ler salt nesnelere ilişkin gerçeklikler midir? Bu kadarla yetinilebilir mi? İnsanlar asıl etkinliği nerede? İnsan insan yapan ne? sorusu artık burada büyük bir önem kazanır. Anlam yüklediklerimizi, anlam verdiklerimizi 'yaln' nesneler midir? Hiç kuşkusuz hayır. Yalın nesne de ne? Başlangıç olarak böyle bir alandan (tek tek nesnelerin yer aldığı dünyadan) yola çıkıyor kuşkusuz; ama asıl insan-sal olanı bundan sonra başlıyor. Kavram kurmaktan başka bir etkinlik değil bu da" (Çobuksöken 1989).

10. "Freud'un bilinçdışı ve bilinçdışındaki gizli cinsel ve saldırgan dürtüleri tanımlaması psikanalitik kuramın temelini oluşturur ve dürtü kuramı ya da *albenlik ruhbilimi* olarak adlandırılır. Bu kurama göre nevroitik belirtilerin kökeninde bilinçaltısındaki 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 yeterlidir: (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 almıştır. Bu kurama göre ruhsal aygıt üç ruhsal yapıdan oluşur: *albenlik*, *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 arasında) ve çevreyle ilgili çatışmalarla nasıl baş ettiği önem taşımaktadır. Yapı kuramının ortaya alınmasıyla 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 dikkati çekmesidir. Bu konudaki önemli düşünceleri olan kişi Hartmann'dır. Hartmann 'çatışmadan bağımsız benlik' albenlikten 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 atfettiği ve bu işlevleri 'ikincil özerklik kazanmış işlevler' olarak tanımlamıştır. Daha sonraları gerçekçi değerlendirme, dürtü denetimi, düşünce süreçleri, yargı bütünlüğü, ci işlevler gibi benlik işlevleri tanımlanmıştır. Gabbard Hartmann'ın benliği alt-benlikten uzaklaştırıp dış dünyaya ilişkin 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'in 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 yapıların 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 adlandırmıştır. 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 *albenlik* ve *üstbenlik*le ilişki içindedir. Kendilik ise diğer nesnelerle ilişki içinde olan bir bütünlüğü temsil etmektedir. Kohut Hartmann'ın kendiliği benlikten ayırması girişimini götüründe basit ama psikanalitik metapsikoloji açısından son derece önemli bir adım olarak niteler..."

"Benlik ruhbilimi dürtülerin (cinsellik ve saldırganlık) temel olarak alır ve nesne ilişkilerini ikincil olarak götür. Benlik ruhbilimine göre, nesne dürtülerine 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 (objekt seeking) olduğunu savunurlar. Freud'un düşüncelerinde de nesne ilişkilerinin temellerine baktığımızda, Freud'un kişilik gelişiminde değişim kavramı üzerinde durduğunu görürüz. "Benlik ülküsü ve üstbenlik kavramlarının değişim süreciyle yakın ilişkisi vardır. Bu bağlamda insanları ilişkili (nesne ilişkisi) yalnızca 'dürtü boşaltımı' için değil, aynı zamanda 'dürtüden düzenlenmesi' için gereklidir. Sonraki nesne ilişkileri kuramcıları dürtülerin varlığını koruyarak değişim, içe alım ve yansıma 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 işlevselliğini nesne ilişkilerinin önemi üzerinde dururlar. Nesne ilişkileri kuramcılarına göre, 'iyi' ve 'kötü' olarak ikiye bölünmüş (splitting) içselleştirmiş nesnelerin bütünlüğüne gelişimin temelini oluşturur..."

"İnsanın gelişiminde insanları ilişkisi ilişkiye vurgu yapan diğer bir psikanalitik kuram ise *kendilik ruhbilimi*'dir. Kendilik ruhbiliminin nesne ilişkileri kuramıyla benzerlikleri ve farklılıkları, bu kuramın psikanalitik kuramı içine yerleştirilmesini kolaylaştırabilir."

"Psikanalitik kuramda insanın ruhsal gelişimi açısından önem taşıyan diğer 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 temsiliyi 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 haklarını 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 alınması 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 ilişkisinin (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).

11. "Bak'e göre kendilik, kabaca kişinin kendisiyle ilgili algılamalarının toplamından oluşur; yani kişi kendisini nasıl görüyorsa odur. Kendiliğin ruhsal kaynakçada niyetlerin, yeteneklerin, arzuların ve değerlerin birbiriyle bütünleştirildiği ruhsal bölge; zihnin diğer bölümlerini eşgüdümli hale getiren zihinsel yapı; bireyin duygularının, tutkularının ve amaçlarının içsel, bilinçli veya bilinçdışı olabildiği 'tasarımı'; zamanda, uzayda ve duygusal durumlarda sürekli değişen sahip olan kişisel kimlik gibi çok çeşitli anlamları vardır... Kohut başlangıçta psikanalizin yapısız modeline (yani altbenlik [id], benlik [ego] ve üstbenlikten [superego] oluşan üçlü yapılar modeline) bağlı olarak çalıştığı dönemde kendiliği, bu yapıların yanında zihinde yer alan, ancak onlardan farklı bir kavramsal yapı olarak tanımladı. Ruhsal aygıtı (*psychic apparatus*) oluşturan benlik, altbenlik ve üstbenlik, kişinin gündelik yaşamına göreceli olarak uzak özün so-

yıllamaları. Kendilik ise kişinin yaşamıyla ve doğrudan kendisini nasıl yaşadığıyla bağlantılı bir kavram olarak, zihinsel aygıtın (*mental apparatus*) içeriğini oluşturuyordu: 'Kendiliğin zihninin bir bölümü (*agency*) olmayıp, zihnin içinde yer alan bir yapıdır. Çünkü (a) içgüdüsel enerji yalınlaşmıştır 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 merkezi ve yaşam gücünün kaynağı olan; kendisini oluşturan parçalarının toplamını aşan, yani onlardan daha büyük ve tam anlamıyla bilinmeyen en üst ruhsal bölümdür" (Türkçapar 1995).

12. Paradigma, "bir tarafa ... belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünüdür temsil etmektedir. Diğer tarafa da bu bütünün içinde bir tek unsur söz konusudur: Model yahut örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman olağan bilimdeki bütün diğer bulmacaların çözümlenme temeli olarak kesin kuralların yerine kullanılabilen somut bulmaca çözümleri" (Kuhn 1982).

13. Kişinin ruhsal yapılanmasını oluşturan kendilik ve nesne imgeleri, benliğin, dolayısıyla bilincin, bu tasarımların duygu-duyumsal (afektif) ve bedensel duyumsal bağlantıları tarafından kapılıp sürüklenmediği süreç, benlik bilinci için bir "sey" nesne niteliğindedir. Burada yaşantıya kapılma/sürüklenme ile bilinçliliğin birbirine karşı kutuplar içinde yer aldığı ileri sürmüştü bulunuyoruz. Duygu-duyumu, çok yoğun olduğu anlarda bilincin söndürücüsüdür; bilinç, yaşantı'nın devamlılığı çok iyimser bir fantezidir: Yaşantının duygusal/çoşkusal gücünün zayıf olduğu durumlarda bir dereceye kadar mümkündür. Yaşantının yoğunluğunun, kendini "kaptırılabilir/bırakılabilir" derecesi, yani duygu/çoşku yoğunluğu ile orantılı olduğunu göz önünde tutacak olursak, ayırtma, tanımlama ve yeniden (bilinçli) bütünleştirme gayretindeki bilincin, güçlü yaşantılara ne kadar dirençsiz olduğunu anlayabiliriz.

14. 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, soyuluş ve bireyoluşun ortak bir aynasıdır. Tüm kuramcılar gibi, bazı abartılı yanıtlar olsa da, Neumann'ın mit yorumlamaları bu alandaki en gelişmiş ve "öznel gerçeğe en uygun" çözümlerlerdir. "Psiko-Mitoloji" olarak adlandırılacak bu alandaki saptamaların hakkını verebilmek ve yeni araştırma bulgularıyla koşulluklarını görebilmek için, Neumann'ın alegorik bir bakışla değerlendirmek, gündelik manik dizgelerin somut gerçekçilik tuzağına düşmemek gerekir.

Neumann tarihsel süreçleri ve olguları da göz önünde tutmasına rağmen, esas olarak "insan ruhu"nun öyküsünü, bilinç-bilincişi ilişkisini anlatmakla/ yorumlamaktadır. Burada doğrudan Neumann'ın zengin kulliyatına atıfta bulunuyorum.

15. *Uroboros*: Bu sembolün kökeni Gnostiklere kadar gider. Bir yuvarlak bütünlük ve devamlılık oluşuracak biçimde kendi kuyruğunu ısıran ejderha ya da yılan şeklinde resimlerdir. Yaşamın ve zamanın sürekliliğini temsil eder. I.Ö. 2. yüzyıla ait Codex Marcianus'ta "herşey olan birlik" olarak tanımlanır. Yerin ve göğün, doğanın ve tinin henüz ayrışmadığı, bilinç öncesi döneme ait, herşeyin içinde yitildiği; hem böğücü, hem doğurucu, kaotik bir bütünlüktür. Dişil ve eril öğeler iç içedir (Cirlot 1971). Henüz tarihin başlaması için gerekli olan benlik bilinci içinde luttugundan, urobos benlik öncesi/tarih öncesi canlandırılan bir semboldür (Neumann 1974). Antik haritalarda, bilinen coğrafyanın şekilleri, merkezden uzaklaştıkça bulanıklaşır; en dışta kalan "bilimleyen", kuyruğunu ısıran yılan, yani Uroboros olarak resmedilirdi. Ruhsal düzlemde, bilimleyen, ancak varlığı hissedilen bilincişinin sembolüydü. Sinyada "prima materia", yani evrenin (henüz işlenmemiş) temel maddesidir (von Franz 1972).

16. Bu çalışmanın yazılma amaçlarından biri de, yabancıların aslında tanış olduklarını, "Türk-İslam Ruhu"nın temelinde, öm. "German-Hristiyan Ruhu"ndan farklı olmadığını göstermektir. Milder, dil, din, ırk, zaman ve mekân gözlemlenmeden insanlığın varolduğu her boyutu benzer biçim ve içeriklerle letralanmış "insan'ın milti"dir. Gerek sembollerin yorumu, gerekse mitolojik süreçlerin gelişim aşamalarının gözden geçirilmesinde, tüm kültürlere uyarlayabileceğimiz temel evrensel kavramları kullandım. Ancak altta yatan "evrensel'i" görebilmek için, "yerel-kültürel" farklılıkların çok iyi tanınması öncelikli koşuldur. Mesce 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/neyveleri olduğunu fark etmek gibi.

17. "Alley Tatarları" herşeyin merkezinde, yeryüzünün göbeği üzerinde, dünyadaki ağaçların en büyüğü, tepesi Bay Ülger'in (Göksel Tanrı) oturduğu yere değen devasa bir çam ağacı bulunmaktadırlar demektirler. Yakutlar, yeryüzünün merkezinde, göğün katedan büyük celsesi bir ağacın var olduğunu ve bunun kökleri altından "güç" verme yeteneği bulunan, ebedi bir dalgalanmış fıskiirdiğini, bunun köpüktü bir sarı sıvı olduğunu söylemektedirler. Er-Töşük'te, bir bahşla bütün yüzünün kapsanmadığı genişlikteki, dev gibi bir ağaç anlatılmaktadır. Tüm dünyada bundan daha güzel bir ağaç yoktur. Yüksekliği ve güçlü o denli iyi ki göğün kabuğunun yıkılmamak için kendisine yaslandığı dahi söylenbilirdi.

"Gövdesi yarıdımıyla, göksel dalları toprak altındaki köklerle temas ettirdi-

ğı düşünlüen ve bazen de göğün dayanağı, direği olan bu evrensel niçelikli ağaç, şamanizmde büyük bir rol oynamaktadır. Çoğu kez yedi veya dokuz dalı bulunan, gövdesi üst delikten geçecek şekilde (Alley Tatarları, Burayalar) Yurt'un merkezine ekilmiş bulunan ağaç, Şaman'a evrensel yolculuğunda merdiven görevini görür" (Roux 1994).

18. İdeal koşullarda annenin, çocukta -henüz "edilgen/seyir" durumunda bulunan- potansiyel eylemliliği ortaya çıkartacak, saracak, taşıyacak ortamı sağlaması beklentidir. Aynı kendi eylemliliğini çocuğun hizmetine sunar, onu sarar, taşır ve bu arada ister istemez yönlendirir. Erken gelişim döneminde anne-çocuk ilişkisinin en önemli özelliği sınırsızlıktır. Bedensel gereksinimlerin mutlak kontrolünde olan çocuğun eylemlilik kanallarının, 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. *Karşılanma işlevi*: Henüz gerekli araçları yetersizce (egemenliği altında olduğu bedensel gereksinimlerini giderecek nitelik ve nicelikte) bulma ve kullanma olasılığı olmayan çocuğun "yalnanc" ortamı, önceden orada olacak şekilde karşılanması. 2. *Yatıştırma işlevi*: Kısmen Winnicott'un "*soothing function*" tanımlamasına tekabül eder. Bedensel gereksinimlerle taşıyılan ve aynı zamanda yönlendirilen çocuğun, beden henüz yetkinleşmemiş olması nedeniyle kaotik bir sürüklenme şeklinde ortaya çıkan eylemliliği yumuşatır, gereksinimleri giderir. 3. *Tasvima işlevi*: Winnicott'un "*holding function*" tanımına tekabül eder. Annenin eylemliliği çocuğun bir sınır ve taşıyıcı. Bu taşıma aynı zamanda gereksinimlerini karşılama konusunda henüz yetersiz olan çocuk-bedenin bir aracı haline gelmektedir. 4. *Yönlendirme işlevi*: Annenin eylemliliğinin kaçınılmaz şekilde yönlendirici özelliği vardır. Ancak bu yönlendirme optimal koşullarda, bedensel yönlendiricinin bazen olabildiği gibi "acımasız" değildir; yardımcı, refakatçidir. 5. *Bilişleştirmecilik işlevi*: Anne, çocuk eylemliliğinin henüz tam anlamıyla yerine getiremediği bir işlevi dahil üstlenir. Bedensel ve çevresel eylemliliklerin karmaşıklığından doğan kaosun düzenlenmesi ve kopuk yaşanan parçaların bir bütünde bağlanılması, anlamlandırılması, ilk olarak annenin kontrolünde gerçekleştirilir ve çocuğa sunulur. İnsan-insana "ilişki" olan anne-çocuk ilişkisinin örneği bu işlevde yalmaktadır. 6. *Sarmad/kapsama işlevi*: Burada kullanıldığı şekilde Winnicott'un "*containing function*" tanımlamasından farklı olarak, ilk baş işlevin tümünü içine alan bir kavramdır. Annenin eylemliliği, başlangıçta daha çok, giderek azalan şekilde bedenin kullanımında olan çocuk eylemliliğini sarar. Karşılar, yatıştırır, taşıyıcı, yönlendirir ve bütünlleştirir.

Kendilik Psikolojisi terminolojisini kullanacak olursak, annenin bu işlevlerle, henüz karşılaştığı "sey"leri, açılıma uygun araçlar olarak kullanma yetisini elde etmemiş çocuğa, kendi eylemliliğini "kullandırttığı", bir "kendilik nesnesi" ("*self-object*") rolü üstlendiği söylenebilir (Kohut 1971, 1977, Lee ve Martin 1991):

"Kohut'a göre 'çoğu yoğun narsisistik yaşantılar nesnelerle ilgilidir; bu nes-

neler, ya kendiliğin hizmetinde kullanılan ve dürtüsel yatırımın yöneltildiği nesnelerdir ya da kendiliğin bir parçası olarak yaşanılanlar..."

"Kohut'un modelinde ruhsal yapının temel ögesi kendiliktir. Kohut kendiliği 'algıların topplayıcısı ve eylemin (hareketin) merkezi' olarak tanımlar. Bu şekilde kendilik başkalarıyla ilişki içinde bütünlüğü olan bir kendiliktir..."

"Kendilik ruhliliğindeki bu 'önemli ikinci kişi' ya da 'diğer' Kohut'un tanımladığı kendilik nesnesidir. Kohut'a göre bebek kendisiyle ilişki içinde olan ve kendisini anlamaya çalışan bir insan ortamı içine doğmaktadır. Bebeğin ruhsal olarak yaşayabilmesi için böyle bir ortam zorunludur. Bebeğin kendiliği zamanla ve şekillenir, 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 gelişmiş ruhsal aygıtı kendilik nesnesinin gelişmiş ruhsal yapısına katılır. Kendilik nesnesinin bebeğin gereksinimlerine karşı eşduyum 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 eylemli olduğu henüz varlığını sürdürmeye yeterli düzeyde değildir. Varoluşunu sürdürebilmesi için gerekli araçların kendisine sunulması gerekmektedir ve bu araçlar sonsuz çeşitlilik göstermezler.

19. "Bu savunma düzeneği [yanıstımlı özdeşim] ... çatışmaların verdiği bulaşıcı, gerginliği, korkuyu azaltma, ortadan kaldırma amacındadır. Burada dizginci çalışmalar söz konusudur. Yoğun duygular, yıkıcı dürtüler, salt kötü kendilik/nesne tasarımlarının başkasına yanıstılması yolu ile, bulantı ve korkular ortadan kaldırılmaya çalışılır. Benlik sınırlarının geçirgenliği yanıstmayı kolaylaştırır. Bu geçirgenlik bir yandan içselleştirme ile bir döngü oluşturulmasını, diğer yandan yanıstılan ruhsal öğeler ile ilintinin devamını da sağlar. Melanie Klein bu ilintinin hastaların yanıstma nesnesinde kendilerini görmelede bu kamısını belirtmek için kullanır. Kernberg, bu ilintiyi, aşağı düzeydeki bir özdeşim olarak niteler. Bu ... normal gelişimdeki özdeşimden büyük farklılık gösterir. Birinde yanıstılan öğeler ile ilintide kalma, içselleştirme ağırlıktır. Ama, bu yanıstma, ne de onu izleyen içselleştirme, istenmeyen duyguların ve korkunun ortadan kaldırılmasını sağlamaz. O zaman ek bir önlem olarak yanıstma nesnesinin kontrolü gerekir. Ama kontrola rağmen bulantı sürer. Normal bir özdeşim olgusunda ise 'onun gibi olma' tutkusu, içselleştirme ve özdeşime yoluyla bir değişimin sağlanması söz konusudur. Bu değişim aynı zamanda bir gelişimin başlaması anlamındadır" (Odağ 1994).

20. Gelişim psikolojisi alanında, özellikle yeni yöntem ve gereçlerin yardımıyla bebek gözleme çalışmalarında (dolaysız) elde edilen, şimdiye kadar var sayılandan çok farklı bazı bulgular, Mahler'in geliştirdiği, psikososyal gelişim kuramını ve dolayısıyla klasik psikanalitik gelişim kuramını sarsar niteliktedir. Psikanalitik kuramın -erişkinlerin ruhsal çözümlemelerinden çıkararak yapıldığı- bozukluk atfı (*patomorfik*) ve erişkin atfı (*adultomorfik*) rekonstrüksiyonlarıyla ("normal [I]" otizm, simbiyoz, fantezi yeteneği...), "normal gelişim" in doğrudan gözlemlenmesiyle elde edilen yeni bulguların bazı alanlarda geliştiği 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. Büyük olasılıkla, tartışılmalı 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: 278-294).

21. Bazı yanlış anlamalara meydan vermemek için, buradaki saptamanın, tarihin öncesi yerleşik kavimlerde görüldüğü iddia edilen Bachofen'in tartışmalı Ana Tanrıça Kültü ve dolayısıyla anaerkil-sosyoekonomik yapılanmadan farklı bir anlamda kullanıldığını belirtmek gerekiyor. Bachofen'in mitolojiye gelirdiği tarihsel yorum geçerliliği büyük ölçüde yitirmiş olabilir. Ancak sembol yorumları, çözümlemeci psikolojinin kuram ve bulgularında sağlam destekler bulmuştur (Berktay 1995, 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 ilgili 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 helirlemesinden kaçınmak için kullandığı "anasoyu/ ana hukuku" ve "babasoyu/ baba hukuku" terimleri, bu eleştirinin dışında kalmaktadır. Ancak, sosyal antropoloji için yeterli sayılabilecek bu kavramlar, ruhsal örüntü dinamiklerini içermekte ve açıklamamaktadır. Bu nedenle anne-baba düzleminde, bireyin (çocuğun) sosyokültürel yaşama da yansıyan, fakat esas olarak psikolojik terimler olan "ana ve babacılık" ile "ana ve babakaçılık" kavramlarının yerleşmesini, insana özgü eylemlerin anlaşılması açısından açınsından yararlı buluyorum.

22. 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, buharlaşıncaya havaya dönüşür, hava da ateşi doğurur. Evrenimizin temelinde, ve kökeninde

de su vardır. Suyun sonsuz kitlesi, evreni her yandan sarar. Yıldızlar, üst suyun içinde yüzer ve devinimleri düzgün ve götürülebilir olduğuna göre, belirli yasalarla dayanır. Yer, alt suyun üzerinde yüzer, bu da Yer'in ve atmosferin tüm diğer zensizliklerini açıklar. Sistemleşmiş bir doğa biliminin taslağını oluşturan bu açıklama Doğru'nun, Sular tanrısının en büyük tanrı sayıldığı eski evrendeki inanışlarına akılcı bir biçim vermiştir" (Büyük Larousse XXII: 11485).

23. "Yakut Türklerinde, ilk ve büyük bir yaratıcının var olduğu ... şüphesizdir. Yakutlar, bu büyük yaratıcıya Ürding-Ayır-Toyon derlerdi. Eski Türkçede 'Ürding' beyaz demektir. 'Ayır' yaratan, 'Toyon' ise Tanrı, efendi demektir..."

"Beyaz-yaratıcı" ... büyük bir varlık ve iyi bir ruhur. Kâinat o yaratmıştır. Dünyayı idare eden de odur. İnsanlara yaratıcı güçle ile çocukları o verir. Yer'in ve toprağın verimli olmasını da o sağlar... Yeri, havayı ve insanları o yaratmıştır. İnsana can (Kuu) veren de odur" (Ögel 1989).

24. "Mütte Ak Ana'nın bir daha görülmemesi üzere kaybolması ve bütün inisiyatif Ülgene'le beraber erkek tanrılara bırakması; diğer Budist ve Hristiyan etkiler gibi sonradan ve toplumunda yönetim olgusunun başlamasından sonra, ilave edilmiş olmaları. Ashında Ülgene'nin cinsiyet konusunda bir belirsizlik vardır. Bazı topluluklarda (Buryatlar) Ülgene'nin *aramez yağız* yer olduğu söylenir. Ülgene, büyük ihtimalle yönetim olgusuyla birlikte, 99. âlemin hakimi erkek tanrıya dönüştürülmüştür."

"Aynı yaratılış mitinin, yine XIX. yüzyılda Alaylılar 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 motif, kocasını kandıran ve bu yüzden doğum ve doğum sancılarıyla cezalandırılan Eje (Havva) yer alır. Ayrıca Ülgene ve Ertik, Ertik ve insan arasında savaşlar olmakta, bu savaşlarda tıflek kullanılmakta, Ülgene, Hakana için savaşmaları, kutsanmaktadır..."

"Alay ve Yakut Şamanlığındaki *Kayra Han*'in Ülgene'nin annesi, dolayısıyla mitolojideki Ak Ana olma ihtimali vardır. Kayra Han, Yakutlar'ın en büyük tanrısıdır. Ülgene, ondan türemiştir. İnan'a göre ilkel Şamanizmin temsilcilerinden olan Urenhalar büyük tanrı olarak Kayra Han'ı tanır. Alaylılar da Kayra Han, büyük ruhların sıfatı olarak kullanılır. Bazen Ertik ve Ülgene de Kayra Han diye hitap edilir. Hassan'a göre *kan* kelimesi, sonradan, kan, han, kagan, hakan şekillerinde yöneticiye verilen ünvana dönüşmüşse de başlangıçta ilk kandaş örgütün kutsal simgesidir. Rasyonî, kan kelimesinin en eski devirlerde kadın adlarının ikinci kısmı olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bütün bunlar Ülgene'nin sudur ettiği Kayra Han'ın, Ülgene'nin anası olma ihtimalini artırmaktadır. Kayra Han'ın sıfatı olarak iyi veya kötü bütün büyük ruhlar için kullanılmıştır. Hassan'a göre, onun iyi-kötü ayırımından önce olduğunu göstermektedir. Şorlar da Ülgene'nin annesinin adı *Tazi Karı*dır ve şaman namzedi davulunu ilk önce ona arzeder" (Türkönc 1995).

25. Gök Tengri'nin geç dönem yaratılış mitlerindeki birinci rolü —o dönemler için bile— açık değildir. Yine geç dönemlere ait bir yapıt, "Orhun Yazıtları" (VII.-VIII. yüzyıl), onun da "yaratılmış" olduğunu, yani "ezeli" kabul edilmediğini düşündürmektedir.

"Üze kök tengei asra yağız yır qılnuqda ikin ara kişi oğı qılnıms kişi oğında üze eçim apam bumin qağan isemi qağan oluıms" [Üste Kök Tengri, alta Yağız Yer yaratıldığında, ikisi arasında insanlığı yaratılmış. İnsanlığının üstünde aiaların Bumin ve İstemi Kağanlar hükümlü olmuş] (Divicioglu 1987).

26. "Malumdur ki eski Türkler yer, su, gök, dağ, orman gibi tabiata taparlardı. Fakat bu tapılan tapınakların hepsi canlı sayılırdı. Alay Şamanlığın telik eden rahip Vertolskiy Alaylıların tabiata tapınaklarını ve tabiat hakkındaki nazarlarını şöyle izah ediyor:

"Alaylıların dağ, suya ve umumiyete tabiata tapınaklarını ve onlara nazarlarnı izah çok güçtür. Dağ-ılâh (daha doğrusu ruh) ve su, göze göre den dağ su mudur, yoksa dağın suyun sahibi (idisi) olan ruh mudur? Alay Şamanlarına göre dağ, su, vesaire bizim anladığımız gibi tasavvur edilmez, dağ ruh sahibidir, canlı bir ilâh'tır..."

"Şüphesiz ki tefekkür, inkışaf ve lekâmül etikçe dağ-ılâh' mehlumunu iki-ye ayırılıyor: 1) Dağ tek başına ilâh değildir, dağ ruhun makamıdır, 2) Ruh müstakbel bir varlıktır."

"İşte bu ayrıma İslamiyeti kabul eden Türklerin bu Şamanî akideyi muhafaza etmeleri için kolaylık göstermiş ve İslamiyetin cin ve melek hakkindaki akidelere de bu eski Şamanî akideyi devam ettirmeye zemin hazırlamıştır" (İnan 1968).

27. Allah'ın düzenini ve yasaklarını göz ardı etmesi, "benlik eylemesi", insana yönelik bir suç'un, "kul hakkının yemmesi"nin de nedenidir. Binyüzar, Dumrul'un başına gelenleri, bir haksızlığın giderilmesine yönelik, sosyal adaleti gözeten, toplumsal içerikli bir "erdemlilik derisi" ile bağlantılı görüyor:

"Dei Dumrul'un, kuru bir çay üzerine kurduğu köprüden geçenden oluz akça, geçmeyenden döve döve kırk akça alması, büyük bir haksızlık olarak görülmektedir. Hükûyede, bu haksızlığın karşısına kul gücüyle yenilmeyecek amansız bir Tanrısal güç çıkmaktadır. Kendisinden deli, kendisinden güçlü bir erin varlığına inananıyan, kimsenin kendisiyle savaşabileceğini sanmayan Dei Dumrul'un başına gelenlerden insanca düşünmeye ve erdemlice davranmaya yönelcektir. Bırakım sonuçlar çıkarmak olanağı vardır. Haksızlık ve büyüklenme gibi, toplumun hiçbir zaman benimseyemeyeceği davranışlar karşısında, kışkırtıcı, burnalağı bir güc bulması, bir 'sosyal adaletin kurulmuş olmasıyla açıklanabilir... Dei Dumrul'da toplumsal bir suç işlenmektedir. Bunu bağışlaması gereken de tüm olağanüstüleri kişiliğinde toplayan Tanrı'dır. Kendini büyük gören, haksızlık eden insan, gerçeği anladığında, ancak Tanrı'nın hoşgörüyle bağışlanabilir. İşlediği suç, kul'un bağışlayabileceği türden, sıradan bir suç değildir."

ğildir. Burada, toplumun ödünsüz (tavizsiz) bir değer yargısıyla karşılaşyoruz. Bu değer yargısına göre, haksızlık eden, yüklenen insan, bağışlanmaz bir suç işlemiştir. Ama Tanrı, her şeyi bağışlayacak yücelikte ve güçtedir.

"İslâm ahlâk kurallarıyla oluşan bu hikâyede, Hz. Muhammed'in Tanrı, bütün günahları bağışlayabilir, kul hakkını yiyenlerden başka'ana düşüncesinin gelişirliğini görmekteyiz. Haksız yere, büyüklük taslayarak insanın insanı sömürmesi, Türk düşüncesinde düzeninin kesin olarak karşı olduğu bir anlayıştır. Deli Dumlul'un düşünce kuruluşu, bu yaşam gerçeğini temel almaktadır" (Binyazar 1996).

28. Ancak tarihsel çerçevenin, yalnızca ruhsal aygıt tarafından işlenecek materyali sunduğunu; söylenin kendisi olmadığını, yani anlamının tarihsel olayları atıfı bulunarak çözümleneceğini 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 elgin, helki de Deli Dumlul'un "kuru çay yatağı"nın, o dönem ve o coğrafyada etkin olan kurallığa işaret ettiğidir. Dış kurallığın varlığı, Dumlul'un iç kurallığının ve Dumlul için önemini anlamada, ancak bir anımsatma faktörü ya da hammadde olarak değerlendirilebilir.

29. "(Mit) kendini sürekli yeniler, her tarih değişikliği kendi mitolojisini yaratır, ama bu yine de tarihi olgıyla dolaylı bir ilişki içindedir" (Malinowski 1990).

30. Patolojik narsisizm kavramı esas olarak psikanalitik kurama ait bir terimdir. Dinamik psikiyatrinin temel usulü 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, eksikliği ön plana çıktığı görülmektedir. Patolojik narsisizmde libidinal yatırım yapılan kendilik, işlevselliği bozuk bir kendiliktir; yapılanması patolojik yoğunlaşma gösterir. Bütünlüklenmiş, patolojik yüklenmeci/şişimeci kendiliğe uygun olmayan kendilik ve nesne tasarımları narsisistik çekirdekten yararlanarak (*splitting*) ayrı tutulmakta, basınılmakta ya da yansıtılmaktadır. Narsisistik bozuklukların proidipal döneme ait taklîma ve çözümsüzlüklerin çekirdek sorunu olduğu düşünüldüğünde, otdipal 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 yüklenmeci kendilik" yapılanması, (patolojik) kendilik bütünlüğüne koşut stabiliteyi sağlayan bir büyüklüktür. İdeal kendilik, ideal nesne ve gerçek/güncel kendiliğin kaynaşmasıyla oluşan bu yüklenmeci 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 süreçte idealizasyonu mümkündür. Dişlaştırılan ve değersizleştirilen olumsuz nesne ve kendilik im-geleri, patolojik yüklenmeci kendilik amalının eylemlerinin hedefidir. Yıkıcı ve yapıcı yönleriyle agresyon (eylem) bir çıkış yolu bulmuştur; patolojik yüklenmeci kendiliğin "kendini göstermesi" için kullanılmaktadır. Yanıltıcı bir üğgen ilişki kurulmuştur: Üğgenin üçüncü birimi kendi başına "var" değildir; ikili ilişki içinde 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 birlikte) içeride kalacak şekilde) kalın duvarların oluşturulmasıyla birliktedir.

Narsisistik kişiler ilişkide bulundukları nesnelerde bir tür "ulaşmazlık" hissini oluşturlar: Dokunulmazlık zırhına bürünmüşlerdir. Kendilerine ancak biat edilebilir; yüceltilebilirler. Onaylanmasını talep ettikleri şişimeci kendiliğe, ilişki nesnelerinin kendilerini herhangi bir talepte bulunmadan kullanımlarına razı olduklarıdır. Bu nesnelere her tür bağımlı olma hali (ve gereksinim) reddedilir; zira hem bağımlılık nedeni olan özelliklere sahip olmayan yoğun bir kaskançlık ve öfke doğurur, hem de kendisinde olmayan şeylere ihtiyaç olduğunun farkındalığı narsisistik zedelenirliği artırır. Sonuçta ortaya çıkan ilişki modeli—yüceltildiği ve yüceliğinden pay aldığı nesneler dışında—tüm nesnelerin değersizleştirilmesidir. Böylece bir görecelendirme olasılığı da yaratılmış olur: Değersiz nesnelerin "en değerli" olan şişimeci kendiliği "tavaf" etmelerinden tabii bir şey olamaz. Bir diğer ilişki kalıbında ise, kendilerine muhtaç olunabilecek, yani potansiyel olarak *rehikeli* dış nesnelerle bağlantılar kopartılır; dolayısıyla bir yüzeleşme 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 yüklenmeci dizgesini tüm ilişkilerine dayatmasının nedenidir.

NKB profilinde temel savunma düzeneği olarak "yarma" nesne ilişkileri paylaşımının belirleyici özelliğidir. NKB'nda merkezi "yüklenmeci kendilik" iç kimlik kargaşasını, bölünmüşlüğü ve çaresizliği gizleyen patolojik bir kalıplaşma niteliğiyle görece bir "stabilizasyon" sağlamaktadır. Ancak "dağınıklık"tan

33. "Psikünaliz için ... gerçek anlamda en eski olan, 'insanın en eski' dönemi yani ilk çocukluk dönemidir. Çocuk mitsel ve Cennet'e özgü bir zamanda yaşar... Arkelik düşüncenin terimleriyle söylenirse, bir 'Cennet' (psikanalitik görece doğum öncesi evre ya da süten kesmeye kadar uzanan dönem) ve bir de 'kırma', bir 'felaket' (bebeklik travması) olmuşur denebilir; ve bu en eski olgular karşısında yetişkinin tutumu ne olursa olsun, bunlar onun varlığında oluştu-ran bir rol oynarlar... Psikünaliz ile köklerdeki büyük mutluluk ve yetkinlikle ilgili arkaik gördü arasındaki tek benzerlik, Freud'un ilk çocukluk dönemindeki o 'en eski ve cennetle özgü zaman'ın oynadığı kesin rolü, kopma'dan (yani sü-tten kesme'den) önceki, bir başka deyişle, zamanın her birey için bir 'yaşanmış zaman' haline gelmesinden önceki büyük mutluluğu fark etmesidir" (Elftade 1993).

34. Üç, ikinin taşıdığı aynım ve zıtlık anlamının ötesindedir. "Çok eski za-manlardan beri düşüncüler Bir'in çokluktaki açılımını özellikle 3'e göre açıkla-maya çalışmışlardır. Lao-tzu şöyle der: 'Tao birliği üretir, birlik ikiliği üretir, ikilik üçlüğü üretir ve üçlü bütün nesneleri üretir. Aynı şekilde Pisagorcular ni-telendirilmez birliğin alemi yaratmak için iki zıt güce bölündüğünü ve sonra (da) hayali meydana getirmek için üçtebirliğe (trinity) bölündüğünü varsayar-lar. 3'ü Teslis'te bütünleşmiş gören Dante için üç aşk ilkesini, yeni birleşimli gü-cü inşa etti... Teslis kavramı dinler tarihindeki genel temayüllere mükemmel bir şekilde uygundur... Üçlüler, İslâm'ın mutlak monoteizminde bile kendi tarzla-rında hutunur. İncanın izharının Şii biçimi (Allah'tan başka ilah yoktur, Mu-hammed 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 3 sınıflandırma sayısı olarak hizmet eder: zaman, mekân ve bunları birbirine bağlayan nedensellik" (Schimmel 1997).

35. "Dört, alemde ilk bilinen düzenle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır ve böylelikle sabit suretler içindeki tezahürlerin şaşırtıcı çokluğunu düzenleyerek tabiatın medeniyete dönüşüne işaret eder... Kitabı Mukaddese ait gelenekte 4'ün 4 yönle olan ilişkisi, Tanrı'nın bütün aleme uzanan gücünü temsil eder ma-nada 4 melek veya çocuk melek (cherubim) ile ifade edilir... 4 kenarlı biçimle-rin, özellikle karenin mükemmel ve kendine yeterli olduğu düşünüldü... sade-ce mekânsal düzenin bir sayısı değil, dünyevi düzenin de bir sayısıdır... 4 ana yönüyle birlikte manevi düzenin imgesi olan *Mandala*, Jung'a âleme genel tes-lişçi yaklaşımı aşmaya çalışan düzenleyici gücün ideal bir sembolü olarak gö-rüldü" (Schimmel 1997).

36. Burada, "ölüm"ü doğal bir yazgı olmaktan çok "öldürülme" sonucu kat-lanılan bir savaş/kavgaya olgusu şeklinde ele alan avcı/savaşçı toplulukların ya-şam felsefesinin yansımaları görüyoruz (Campbell 1992).

37. Gözlerin kör edilmesiyse, hadımılık arasındaki bağlantı en açık olarak Sophokles'in "Kral Oidipus" trajedisinde irdelenmiştir. Oidipus'un hazin öykü-sü bilindiği gibi Sigmund Freud'un gelişim kuramının anahtar çatışmasıdır. Ruhsal çözümlemesi (gıyabında) en ince ayrıntılarına kadar irdelenen Kral Oi-dipus'un, psikanalitik uygulamanın en meşhur hastası olduğu söylenegelmiştir.

38. "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konu-şur; yahut da bir resul gönderir de kendi izniyle dilediğini vahyeder. Yüceler yücesi O'dur-hüküm ve hikmet sahibi O'dur" (Kur'an-ı Kerim Meali; Şûra Su-resi: 42/51 - Türkçe Çeviri: Y.N. Özlürk).

39. "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 lerim Hint-Avrupa dillerinde 'toplamak' ve daha sonra 'konuşmak' anlamına ge-len lieg- kökünden türemiştir. Yunanca'da logos 'konuşma', 'sözcük', 'akıl' an-lamlarına gelir. Latince, sözcük kökünü, okuma ('okunabilir', 'efsane') ve seçme ('zeki', 'toplamak') ile bağlı olan leger'e taşır. Yine de logos'a bağlanan güç, zihnin gücü, yani akıl ile zihnin ürünü -konuşulan veya yazılan sözcük- arasın-da kurulan Helenik özdeşlikten kaynaklanır" (Kovel 1994).

"Herakleitos, Bir veya Birge 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. Lo-gos, ruhun kendine ilişkin bilgisinde ulaşabileceği sınırların ötesinde ruhu yö-nettiği gibi, dünyayı da genel olarak yönetir. Hem her gerçekliğin özünde bulu-nan hem de mutlak olarak her şeyi aşan ve kendinde ne olduğu kavranılamayan Logos, düşünen insanoğlunu, her varoluşu ve onun özel varlık koşullarını belirle-yen kendinden irak düşmüşlüğü ve kopmuşluğunu trajik bir biçimde didikle-meye mahkûm eder" (Tamister 1993).

40. Hacı Bektaş Veli ile ilgili bir menkıbede barışçı ve müjdecî güvercinin, kendisini tanımayan yirtıcı kuşa nasıl üstün geldiği anlatılır: "Ahmed Yesevi, 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 Abdallanna seni baş yaptık, Rûm'da gerçekler, budalalar, sarhoşlar (sa-dıklar, esrikler, dalmışlar) çoktur, artık hiçbir yerde eğlenme, hemen yürü' der. Hacı Bektaş da hemen, Ahmed Yesevi'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, eli yedi bin Rûm Erenleri var-dı. Rûm dervişlerinin gözcüsü, Rûm Gözcüsü, Karaca Ahmed idi. Demek, Rûm dervişlerinin sayısı, Türkistan, Horasan, Rûm sıralanışına göre eli yedi bin'e immiştir. Rûm Erenleri, Horasan'dan gelen habercinin yolunu kesmek isterler; Halife'lerinden birini, Rûm beldesine Irak'tan gelmiş bulunan Hacı Doğru'lu ona karşı gönderirler. Bu ayrıntı, bu dervişler için, yeni gelene karşı düşmanlığı

DELI DUMRULUN BİLİNCİ

açıklayıcı farklı bir kökenin varlığını işaret eder görülmektedir. Hacı Doğru, hemen bir *şahin* olur ve güvercini avlamak üzere uçar. Fakat Soluca Kara Öyük'de bir kayanın üstüne konmuş olan berki, insan suretine dönerek şahini boğazından yakalar. Yenildiğini anlayan Hacı Doğru, kendisine, "Ben, size doğru bir güvercin olarak geldim. Daha münis bir biçim bulsaydım ona birtürlüydüm, fakat siz beni zalim bir surette karşıladınız, diyen Hacı Bektaş'ın önünde yere kapamır. Hacı Bektaş onu, önünde sırayla yere kapamaya gelecek olan Rûm Erenleri'ne doğru uçar. Ve onlara, "Horasan Erenleri'ndenim, Türkiistan'dan gelmekteyim. Müşid'im doksan bin Türkistan pîrinin ulusu Ahmed Yesevî'dir. Mesgrobim Muhammed Ali'dendir, nasibim tamrîdan, deyince, Rûm dervişleri Karaca Ahmed'e dönerek, "Sultân Hâce Ahmed Yesevî bize bir dev göndermiş, derler" (Meilkoft 1994).

Hacı Bektaş Veli Vişeyenanesi ile "Deli Dumrul Boyu" karşılaştırdığında, Dumrul/Doğru, ve Azrail/Hacı Bektaş koşullukları dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Azrail'in Deli Dumrul için anlamına yönelik bazı ipuçları da ediliyor. Hacı Bektaş nasıl bir haberci, müşvuc daha yüksek bilinçliliğin temsilcisi/elçisi ise, Azrail de Dumrul'u "yükseletici" bir işlevin taşıyıcısıdır. Ancak "yanlış" anlaşılma, dirençle karşılanmaktadır.

Hacı Bektaş Veli'nin yarıcı ve barışçı kuş imajlarını birinden diğerine dönüşmek şeklinde kendi şahsında birleştirilmesi, bu kişinin tek ve ayrı olgunun farklı görünümleri olabileceğine işaret etmesi açısından ilginçtir: Müslümanların mallarını yağmalayan Bedehşan halkıyla savaşmaya şahin donuunda gider, savaş sonlandırınca silkinip güvercin şekline bürünür (Alkan 1995, Ertöz 1992).

41. "Dede Korkut hikâyelerinden III. hikâyede 'deniz kuluunu boz aygır'dan bahsedilmektedir. Bu ay, Türklerin destan ve masallarında 'gökten inmiş at' (Yakut inancı), Başkurlara masallarına göre 'sudan çıkmış aygır' ncsinden olan atur. Azerbaycan Türklerinin 'Kötöglü' destanına göre Kötöglü'nün kır altı Ceyhun nehrinden çıkmış bir aygırın soyundan türemiştir" (İhan 1991).

42. Deli Dumrul Boyu'nda "Dede Korkut hikâyelerinde alışlagelmış yaşam gerçeğine ters düşen bir yan da vardır. Deli Dumrul'da geleneksel ana-oğul; babaoğul ilişkilerinin kopulduğunu görüyoruz. Oysa, öbür hikâyelerde birbirlerine baba-bakımından can'ın hiçbir önemi yoktur. Bilindiği gibi, ne ana, ne de babaoğul Deli Dumrul'a canlarını vermek istemezler" (Binayaz 1996).

43. "Klon"lar, eski Yunan mitolojisinin "Erini"leri, Hinduların "Rakşa-sa"ları, Arap Yarımadasının "Cin"leri, Germenlerin "Elfe" ve "Walkire"leri gibi, geniş bir coğrafyada, değişik kültürlerde benzer motifler içeren, "bilim"le bağlantılı, yerin ve yeraltının yaratıklarıdır. Ana Tanrıça'nın hizmetkârları veya temsilcileridir. Tırnak içinde işaret edilen ölümün burada vurgulanan anlamı, toprağa/suya, doğa ananın kucağına, bilimsizliğe dönmek; bireyselliğin, özerkliğin, bilincin sömnesidir (Cirlot 1971, Neumann 1974).

44. Eski Mısır'da, gerek terk edilen insanın tanrıların, gerekse eski insanın savunucusu İravanları isimleri tapınaklardan "kazınır"; bu isimlerin taşıyıcıları "ebediyen" yok edilmiş olundu:

"Ehnaton ... Amon'a savaş açmıştı. Bütün gücünü, babasına da kendine de adını vermiş olan Tanrı'nın adını her yenden silmede yoğunlaştırdı. Bu nefret edilen ad artık hiç ağza alınmayacak. Böylece gerek Amon'un, gerek babası Amonhep'in adını bütün yazı ve anılardan kazıttı. Ehnaton ölür ölmez Amon rahiplerinin karşı devrimi başladı... Ehnaton 'tanrısız' olarak ilan edildi... Adı kazınıp silindi. Hatta mezar odasına bile girilip o nefret edilen Aton sözcüğü ölü anımsatma ne varsa silindi" (Abraham 1997).

45. Kutsal ilişkide "sorunluluk" ve "töbe" bağlanımda, erkek-kadın farklılığına vurgunun izlerini ilk insana kadar takip edebiliyoruz:

"Kur'an'da Adem'in eşinin adı geçmez... Kur'an'daki anlatımda ... 'imıştan sonra, Adem töbe eder, Allah da onun töbesini kabul ettiğini bildirir (2: 37). Ancak, burada kadından söz edilmez, onun töbe edip edemediği, ettiyse kabul edilip edilmediği bilinmez" (Bektay 1996).

46. Yukarıda ayrıntılı olarak ele alınan "kuru gay üzerinde kurulan köprü" sembolizmi, öykünün en ilginç mecazını oluşturuyor. Özellikle "kuru gay"ın anlamına farklı mit ve masallarda atıftırıldığında benzer bir motif Avustralya yerlilerinin inisiyasyon ritlerinde rastladım. İçlerinde mitolojik varlıkların barındığı varsayılan kutsal araçlar ritindeki dev "çurunga"lar (yınılı ses çıkardığı söylenmiş tabha parçaları) erkek çocuklarla ilk kez eğitilmiş törenleri sunulan diğünde tanınırlar; onlara mitolojik zamana ait alemler olarak sunulur. Bu çurungaların törene hazırlanması bitğinde kadınlar toplanırdı, yer bir kuru dere yatağıdır. Bu dere yatağı aynı zamanda kadınlar toplanırdı, dört ay süren tören boyunca oğlan çocukları eğitilme hazırlayan erkekler toplanırdı ayrı ayrı sınırlıdır (Campbell 1992).

Dumrul'un "kuru" gay yatağının da benzer bir işlevi olabileceğine, dişi ilkeyi, yani biyolojik doğumun gerçekleştiği "ber"yi, nutsal doğumun gerçekleşeceği "öte"den, yani enli ilkenin hilkûm sürdürdüğü "kutsal" ülkeden ayrılmakta olabileceğine değinilmişti. "Kuru"nun anlamı ayrıca incelendi.

47. Yaratıcılık, ürünü, iç ve dış gerçekliğe uyumlu tarzda eniyce edilişse hem bireysel bilinci, hem de ortak bilinci zenginleştirir, ilerite götürür. Travma ise başa çıkma yöntemlerinin yetersizliği durumunda psikopatolojik süreçleri başlatır, geliştirir. Nedeni her ne olursa olsun psikopatolojik sürecin kendisi travmatik bir yaşamdır. Her iki yabancılaşıma türünde de, olumlu sonuçlar elde edilmesi için yelenceye güçlü bir benlik ile sosyokültürel destek ve yönlenim faktörleri gereklidir. Yaratıcı ve psikopatolojik süreçlerin benzerlikleri, konuyla uğraşanların dikkatini çekmiştir (Ariei 1976, Neumann 1995, Storr 1992). Bu benzerlikleri, bir alınıyla gözden geçirelim:

"Yaratıcılık siyasetçilik, 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 dezentegrasyon şeklinde bir devinimdir. Ancak biri regresyon, öteki progresyondur. Yaratıcılık esasında doğan bazı fikir ve imajlar çok yoğunudur, kalıcıdır, bireyin tüm benliğini kaplar. Her an dünyasına çıkagelmeyebilir. Aynı şey öteki için de geçerlidir... Yine tanımlanamazlığı, yaşayan kişi için de yepyeni olması, zılların birikteliği, zaman kavramının yokluğu 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 marjinaldirlir. 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 tehlikeye atmakta olan bireyin kendi sorununa karşı savunmasıdır. Sonuç olarak her ikisi bireyin toplumsallaştırdığı sorununa karşı savunmasıdır. Sonuç olarak her ikisi de bir yaşantıdır, gerçekliğe karşı afektif bir tavırdır... 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 ilkelde ifadeyi bulan iç bağıntılılık, yaratıcının ürününe daima vardır" (Korkmaz 1988).

48. "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 kişilileridir. Çocuk bu kişiler sayesinde eşduyumu yaşayarak öğrenir ve dürtülerini ehlileştirmeyi başarabilir. Aksi durumlarda ise -yani bu dönemdeki kendilik-nesnelerinin eksikliği ve hatalı eşduyuları gibi- kişi eşduyumu yeteneğini kazanamayacağından sevebilme ve sevelebileme yetileri önemli ölçüde hasar görmüş olacaktır. Olgun dönemlerde de insanlar kendilik-nesnelerine ihtiyaç duyarlar. Ancak bu ihtiyaç eksik bir kendilik tamamlanması olmayıp, iki olgun ve sağlıklı bireyin sevebileme paylaşımlarını içerir.

"Bu nesneler narsistik patolojilerde arkaik ve yapılanma öncesi (benlik, altbenlik ve üstbenlik ve savunmalar öncesi) olup, narsistik olarak enerji yitilmişlerdir. Genellikle cezalandırma ve sevgi kaybı ile tehdit edildiklerinden ilk başta geçici bir kayıp gibi algılanırlarsa da -aktarım nevrozlarından farklı olarak- sonradan narsistik bir dağılma tehdidine dönmüşlerdir. Yani bu nesne kaybından öte kendi değer ile ilgili ciddi kaygılar belirir" (Fangör ve Dilsiz 1996).

49. "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 atavistik 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 atavistik anlamlarla yüklüdür. Birlikte bir son derece doğal gibi görünen bu iki öge, kategorik olarak birbirlerinden farklıdır, *hiyerarşik bir düzen* içinde farklı değerlere sahiptirler. Erkeğin canlı öğeye, tohuma sahip olduğu varsayılarak onun yaratıcı yaşam kıvılcığını sağladığı düşünülürken, kadının -tıpkı toprak gibi- bu yaşayan özü besleme işlevini yerine getiren cansız maddeyi sağladığına inanılır" (Berktaş 1996).

50. "Bütün düşünce ve amellere önem kazandıran ve onları anlamlı yapan hayata bütünlük, birlik ve değer veren sadece Allah'tır. Hakikatin herhangi bir şekilde parçalanması, sınırlandırılması (parochialism) ve doğrunun bölünmesi 'şirk'tir (Allah'a ortak koşmak)" (Fazlur Rahman 1996).

51. "Başboş bilinç'ten kastedilen, uzun soluklu iradi yönlendirmeden, yani babacıl yönelimden yoksun bilinçtir. Babacılık sürekli atılımlarla gerçekleştirilecek bir hedefi öngörür; iradi eklemlik talep eder. Anacılık ise, içine doğulan, yani zaten varolan, dolayısıyla sıfırdan inşa edilmesi gerekmeyen bir durum içindeki sistemli olmayan eylemlerle nitelenmiştir.

52. "Türk toplulukları arasında atalar kültü, çok uzun süre devam etmiş ve sıkı bir şekilde yerleşmiştir. Ancak, İslam dinine geçişle birlikte, atalar kültüne son verilebilmiştir. Buna rağmen, bu kültür, İslami dönemde de farklı şekillerde yaşamaya devam ettiği görüldüğü anlaşılmaktadır. Örneğin Ocak, tasavvufun velif telakkisinin, gayri sünni kesimde kült halini almıştır ve bunun da bilhassa Türkler'de eski atalar kültü ile yakın ilgisi olduğunu belirtiyor. İnan da Kırğızlar'da, ataların ve büyük şamanların mezarlarının İslamlaşmaları evliya türbeleri haline geldiğine dikkat çekiyor. Ocak'a göre, velif telakkisini bünyesine mal eden sünni doktrin, kült mahiyetindeki bir velif kavramını kesinlikle yasaklamış olmasına rağmen, muhtelif velif kültlerine, İslam dünyasının hemen her tarafında rastlamak mümkündür. Tasavvufün velif telakkisi, böylece eski atalar kültüne kılıf hizmeti görmüştür.

"Başlangıçta veliflerin 'ata' ünvanlı olması, Anadolu'da gayri sünni tarikat büyüklerine 'baba-dede' denmesi de bu alfabayı göstermektedir. Yine de bu kesimlerde dahi velif telakkisi ve türbeler eski ata kültürünün tam anlamda bir uzantısı sayılmazlar. Çünkü onlar gerçek anlamda ata veya baba değildirler. Veliflik de babadan öğula geçmez. Veliflere ve türbelerle yüklenen anlam, Ocak'ın tanımladığı biçimde 'olağanüstü güçlerle donatılmış bir şahsiyetin herhangi bir konuda sağ veya ölü iken yardımının dokunacağına inanılması ve bunu temin için ritüel yollara başvurulması; onların peygambere denk tutulup söyledikleri-

[illegible]

53. "Kadınlar sevişmekten zevk almaz, yollu geleneksel Batılı bakış açısı-
nın tersine Müslümanlar kadınların erkeklerden daha bile çok istekli olduğuna
namdır. Müslümanlar çoğu kez kadını 'havi', erkeği onun ailesinin edileceğine
havi olarak görürler; gerçekten cinsel gereksinimleri onu 'manuksızlık' simgesi,
bedensiz, doğanın Tanrısal olmayan gücü ve seyyatın öğrencisi' yapar... kökeni
bedensiz, doğanın Tanrısal olmayan gücü o denli güçlü kabul edilir ki, o toplum için ger-
çek olur olsa olsun, kadın cinselliği o denli güçlü kabul edilir ki, o toplum için ger-
çek olur tehlike oluşur... Kendilerini bırakıvererek erkekler kadınların kurbanı
olurlar ve Tanrıdan vazgeçerler. İnsanlar arasında uygar düzenin bozulmasıyla
sonuçlanan 'Ftine' budur... Cinsellik uyumu anlamlandırdığı ve yarırsız olma-
dıkça sürece İslamla cinsellik arasında gerilim yoktur. İslamın olumsuz, toplum
karşılığında olduğu, 'kadın' ve onun 'ftine' oluşuma güdüdür... cinsel etkinlik dü-
zine İslamın kısıtlamaları aktörel kaygılardan çok toplumsal yapıyı korumaya
ilgişkin olarak hareketi geçirmiştir... İslamın toplumu 'bütün dirgeci... kadının
güçlü ve tehlikeli bir varlık olduğu anlayışı üzerine dayalı' kadın cinselliğini
basınmak için bir dizi kurumsal düzenek geliştirmiştir. Bunun ilkesel öğeleri
kadınların erkeklerden uzak tutmak, romantik aşkı engellemek ve kadınların güç-
süzleştirmek... Erkekler Tanrıya tüm kadınlardan daha çok dikkat harcar,
ama bu süreçti uyandırmak gerektirir, kadınların onların sınırlamalarını kıracağı
korkusu hep vardır, kadınırlmış erkekler şeriaten uzaklaşır ve topluluğu bozar-
lar" (Pipes 1991).

54, "İslam bir aklî dindir, mümin de işaretleri (ayel) anlayabilen, çözümlen alabilen bir canlıdır. Müslüman olmak, her şeyden önce Tanrı'nın işaretlerini anlayabilmeyi, ayetleri çözümlmeyi gerektirir.

"... Böylece Allah... size ayellerini gösterir, belki anılırsınız (II. Süre 'Bakara', 73. ayet)..."

"Müminlerin dikkatini, dikkatini odaklaması gereken bu noktadan, yani Tanrı'dan uzaklaşırma tehlikesi taşıyan her şey 'nefis' (şeyve) olarak tanımlanır... Her ne kadar erotik edebiyatta kadın doğumsuz bir canlı, bir asi, çılgın bir kadın...".

nefis düştüğü olararak tanımlansa da onun düşünsel kapasitesi asla küçülmemiş. Eras ve anlama yetisi birbirine karşı olmayan, tam tersine birbirini tanımayan ve alarkefil topluma zarar veren olgular olarak görüldü. Kadın zekâfının en keskin olduğu an, içinde yer aldığı düzemi yıkımayı tasarladığı andır. Onun yıkıcılığı, dilkatsizliğinin bir sonucu ya da eylemlerinin toptamlarında boyutunu kavrayamamasının bir ürünü değildir. İstisnasız bütün söylemlerinde kadın zekâfının son derece keskin olduğuna bu yüzden de herhangî bir sistemi ve bu sisteme bağlı mekânizmaları kavrayabildiğine inanılır. Onun düşünceliği keskinlikle yitilmiştir. ²⁴Özellikle kadın, bütün eylemlerinin ve bu eylemlerden doğacak sonuçlarının ümüdüyle bilincindedir. Böylece yıkıcı bir zekâ ürünü özel bir ahlakı anlamak uygun görülmüştür: 'Kayd'... Bu zekâ ürünü en belirgin özellikleri kadınlara özgü olması ve sistemin önceden hesaplanarak, büyük bir soğukkanlılıkla, hem de kalıcı olacak biçimde yıkılmasıdır" (Şabbah 1992).

55. "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 küçültüldü, sonra da sonsuza dek manevi bileşenin ("Tanrı, ahiret") üzerine verildi. Ancak! İslam'da kadının bedenini küçültmemek, bir nesne olarak görmek ve kullanmak gerektir; kadın bedeni, salt yararıcı ve geçici bir zevk aracı olmaktan öteye gitmemeli, erkeklerin dikkatini dağıtmamalı. Ruhunu meşgul etmemelidir; çünkü o, parçalanmaya yol açan son derece önemli bir iç mihiraktır" (Sabban 1992).

56. Bu zayıflığın çok açık bir nedeni vardır: Şehvet ve arzudan, "Nefs-i Emme"den uzaklaşmaya çalışsan, duygusalılığı hor gören, değersizleştiren cefkârlığın, "dışlı ruh"unu en yakın "dışlı" sembole yansıtması, bilyece ondan kurtulduğunu zannetmesi; çok kısa sürede yandırdığını anlaması ve baskılanmayı ırtırtmasının "gerçekten" kurtulmaya yatacağını düşütmesi ile birlikte olacak ve bir kısır döngüyü başlatacağıdır. Zira yansıtmak kurtulmadır değilidir, yansıtlanın gardıyanı olmaktır ve her gardıyan tutuklusunun esiridir. Epecek kendisine aittir olan bir parçayı, "dışlı doğasını" yansıttığı kadın karşısında duygusalıyı ayırdan yu-cuklağıdır, huysuz, hırçın, tuarsız ve endişelidir. "Zayıflık", bütünlün bozulması, eksilime ve eksilenin "öteki"nin, yani kadının tekeline verilmiş olması, kendili-rhşal bütünlünde işlenememesinin doğal sonucudur (Neumann 1975).

57. "Gelişimsel olarak ele alındığında çocukta bu uydu durum anmenin tasi-nımıyla sombiyotik ilişki ile başlamakta ve geçişün içinde kimliğini kaybetme-den, intrapsişik olarak ayrışmasını gerçekleştirmeye süreci içinde devam etmekte-dir. Bu durum bazı insanlar için bir yaşam biçimi haline gelebilir. Volkan, bu-terimi Türklerin geleneksel aileleriyle ilişkilerini açıklamada kullanmıştır. Ge-leneksel yapıdaki bir Türk kendi bireyselliğini farkındadır ancak egosu bu yö-rüngesiyle korumak durumundadır. Aile içindeki tartışmalar, birbirinin başının-cini yemeler, küskünlükler ve somurtmalar geleneksel geniş ailede gerçekleşen

sembiyelik olma olasıdır. Karşı, kaygıyı azaltıcı bir rol oynamaktadır. Aile kendini tehdit altında hissederse derhal tek bir varlık gibi bölünleşmekte, grup benliği kavramı bireysel benlik kavramının üzerine çıkmaktadır" (Çevik ve Ceyhan 1993).

58. İslam'da kadın cinselliği, Hristiyanlık'ta olduğu gibi lanetlenerek dışlanmaz. Cinsel arzuların, va'zedilen düzeni bozabileceği, insanın (erkeğin) Allah'ta bağlanmasını zayıflatılabileceği endişesiyle kadın cinselliğinin (ve kadının) cennetli alanda tutulmasını meşrulaştırıcı bir zemin oluşturulması, orijinal İslami söylemden çok mevcut ataerkilliğin "yorum"larına dayanır. Yine de, "... kadına ve kadına duyulabilecek aşka bakış, Batı ve İslam kültürleri arasında pek farklılık göstermese bile, İslam'ın, içinde doğduğu ataerkilliğin 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" (Berkay 1996).

Kadın bedeninin, erkeğin hizmetine sunulmuş bir nesneye indirgenmesi, anneliğin yüceltilmesi ve kadın ananın bedensellikten (cinsellikten) arındırılmasıyla birlikte olmuştur. Bu bölünmede tanımlamayı yapmanın ataerkilli düzenin eril bilinci olması, bu tanımlamanın erkeğin yararına bir işlevsellik götüldüğünü 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, felsefi kadındır, "öteki"dir.

Kur'an tefsirinin, ancak Kur'an'ın bütününe göz önünde bulundurulmasıyla doğru ve "ilim zamanlara ve her coğrafyaya uyarlanabilir" yeterlikte yapılabileceğini savunan Fazlur Rahman, İslam toplumunda kadın-erkek eşitliğinin uygulanmada 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 aşıkardır (Öztürk 1996). Bu "sapma"nın elbetteki erkek-kadın ilişkilerinde de yansımaları bulunmaktadır. İslamiyet'i benimsemiş toplumlarda, cinsiyetlerarası ilişkilerde erkeğin kadın üzerindeki aşırı baskıcı tutumunu vurgulayan ve konuya modernist eşitlikçi anlayışla yaklaşan yayınlara, İ. Arsel'in *Şeriat ve Kadın* (1994) kitabını örnek verebiliriz. Kadın-erkek ilişkisinin birebir eşitliği içermesinin gerektiğini; 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 *Sağf Göziyle Kadın* (1995) kitapları en yetkin örneklerdir. İlk eser, İslam'ın kadın-erkek anlayışını, Çin yaşam felsefesi olan "Tao"nun iki karşı prensibi, dişi "yin" ve eril "yang" arasındaki zıtlık ve biriktiliğe, dolayısıyla tamamlayıcılığa atıfta bulunarak ele alması açısından ilginçtir.

59. "Kur'an-ı Kerim kendisinin çifi mânâlı olduğunu açıkça beyan ediyor... Kur'an'ın, hangi devirde olursak olalım ve hangi seviyede mânâlandırırsak mâ-

nâlandırılmı, bizi aşan bir mânâsı, daıma olacaktır. İlahî kelâmın insan sözünden farklı zaten bu noktada tecelli eder. En geniş ifadesiyle biz ilk bakışta fark edilen mânâyı ilk mânâ, zâhir mânâ veya kafa gözüyle fark edilecek mânâ diyerek, bu mânâ baki kalmak şartıyla, gönül gözünün veya bâtın kudretinin keşfetireceği mânâyı da üst mânâ, bâtın mânâ veya iç mânâ adını veriyoruz... Al-sanda birer yankı bulmak durumundadırlar... Esasında bâtın ve bâtın izafidir. Şahsa, mekâna, zamana, seviyeye göre değişik mânâ ve nânsalar kazanır... Bâ-tıniyye ve Bâtınlık, Kur'an'ın dış mânâsını reddederek, bâtın deneni bir mânâyı esas almakta, böylece bir takım imdî ve İslam dışı mânâlarla Kur'an'ı başka bir hüviyete sokmaktadır. Bâtınlık, Kur'an'ın zâhir, ilk bakışta anlaşılacak mânâ-sının varlığını kabul etmez. Onun anladığı bâtın izafî değil mutlak, yalnız o vardır. Mânâ tektir ve bâtındır. Ve bu mânâyı da muayyen sırf kudretlere sahip muayyen insanlar anlar. Tasavvuf büyüklerinin kastetlikleri bâtın mânâ is-sinde bâtın mânâ, zâhir mânâsı üzerine oturur ve ona bağlı olarak gelişir. Bunun da öc-sinde kullandığımız duyularla bâtın kudret yani basîret, zâhir mânâyı yakalayan mânâya bağlı akîf kudretlerle iribat halindedir... Zâhir mânâ mâdî olan bâtın daha ileri biçiminden başka şey değildir. Bu âlime göre ve şurda bâtın olan bir mânâ, bir başka âlime göre ve orada zâhir hale gelmiş olabilir. Bugün yeryüzü-nün her tarafından bâtın olan bir mânâ yarın her yerde zâhirleşebilecektir. Çünkü insanlık tekâmül ettikçe zâhir mânânın çerçevesi genişlemekte, başka bir deyimle bâtın mânâları yekûnunda azalmalar olmaktadır. Demek oluyor ki safîlerin kastetlikleri bâtın mânâ izafidir." (Öztürk 1989).

60. "Kadın konusunda en önemli ve en olumlu görüşler İbn Arabî tarafın-dan ileri sürülmüştür. Kendi ifadesine göre o, başlangıçta kadından uzak du-yor ve onu manevî yolculukta bir ayak bağı olarak görüyordu... 'Bana dünyada üç şey sevdirdi: Kadın, hoş koku, göz aydınlığı' namaz' mealindeki hadisi öğrenince kadın konusunda yeni baştan düşünüyor... İbn Arabî bu hadis üzerin-de şöyle bir muhakeme yürütüyor: Hz. Peygamber 'kadınları seviyorum' demi-yor, 'kadınlar bana sevdirdi' diyor. Onları ona sevdiren kim? Allah. Allah sev-gili peygamberine onu kendisinden uzaklaştıran bir şeyi hiç sevdirdi mi? O halde kadın insanı Allah'tan uzaklaştırmaz, tersine ona yaklaştıtır. İnsan, kendi-ni Allah'a yaklaştıran kadından nasıl ayrı ve uzak kalabilir?..."

"Demek ki kadın Hakk'a giden yolda köstek değil, destektir. Hz. Peygam-ber'in kadınları sevmesinin sebepleri hissi ve bedeni (şehvî) değil, manevî ve ruhi idi. Zira kadın, erkeğin Hakk'a yakın olmasını sağlıyordu..."

"Bir hadise göre Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır. Suret ve şekil kendi (müşâkele, mûcanese) sevginin kaynağıdır. Bundan dolayı Allah, Âdem'leri ve Âdem suretinden yaratılmıştır. İkisi arasında bulunan şekil ben-zerliği ve cins birliği yekdiğerini sevmelerinin sebebidir... Havva bu âleme gel-

meden evvel Âdem ile varolduğundan onun esas vatanı Âdem'dir. ... Âdem'in Hanve'yi, erkeğin kadını sevmesi bizzat kendisini sevmesi ve kendisine yönelmesi anlamına gelir. Zira kadını, ondan yaratılmıştır, onun bir eseri ve parçasıdır. "İbn Arabî erkek *kail* (tüm, bütün) kadını *cüz* (parça)dır, diyor. Daima bütün parçasını sever, esirger, ona özlem duyur. Parça da bütünü sever, esirger, onu özler, ona kavuşmak ister...

Özler, ona kavuşmak istedi...

"Hakk için tabii ki ne ise erkek için kadın da olur. Kim kadınları bu çereve dahilinde severse sevgisi ilâhîdir... İbn Arabî her erkekte bir dişişik, her dişişide bir erkeklik görür. Her erkekte bir nefis vardır ve nefis dişiştir. Havva Âdem'den yandı. O halde usûl itibarıyla erkektir; zira erkektendir. Dişişigi ise arızdır. Havva Âdem'den dünyaya gelmiştir. O halde Âdem'de bir tür millemelik vardır. Nitekim 'Allah sizi bir nefsten yarattı' buyurulmuştur (Nisa 4/1)" (Uludağ 1995).

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi, her ne kadar kadın-erkek arasındaki ilişki "olumlu" yanlarıyla ele alınmaya çalışılmış olsa da, hiyerarşik bir dizgelemin varlığı ve "eril" in kategorik üstünlüğünün vurgulanmasından kaçınılmadığı barizdir.

6]. "Yüz kırk", on dört'ün katıdır. "Yüksek sayılar çoğu kere bölünenlerle bağlanmıştır, bu nedenle daha derin bir mana kazanırlar... Sayıların bir kısmı ay çevrimi ile olan bağlantılarıyla önem kazanmışlar... Önemli kamerî sayılar arasında 14 özellikle ilginçtir, çünkü şişen ayın bir dolunay olarak mükemmelliğe ulaşması 14 gün alır... Kamerî sembolizmin önemli rol oynadığı bir din olan İslam'da 14'ün özel bir yer işgal etmesi gerektiği tabii bir husustur... On dört sadece kamerî konakların ve Arap alfabesinin harflerinin sayısı olan 28'in yarısı değil, insan elinin 14 kısmında ve omurgasının aşağı ve yukarı parçalarından her birinde 14 tane kemik vardır... Hurûfîler harf ve sayı mistisizmini insan yüzü ve be-
sin elinin 14 kısmında da yansıtır... Hurûfîler harf ve sayı mistisizmini insan yüzü ve be-
sin elinin 14 kısmında da yansıtır... Hurûfîler harf ve sayı mistisizmini insan yüzü ve be-

denim parçalarıyla birleştirirler, mesela yed (el) ve vech (yüz) kelimelerinin
her ikisinin de 14 sayısız değerine sahip olduğunu gösterdiler. Bu tür spekülasyonlar Peygamber Muhammede uygulanmasaydı şaşırıcı olacaktı. Gerçekten onun isimlerinden biri olan Taha 14 sayısız değeriyle sahiptir ve onun dolunay gibi ışınları saçarak, mükemmel ruhunu ve cismanı güzelleştirir ve onu aydınlatır." (Schimmel 1997).

[illegible]

bunda yer alır, yani dışıldır. Gündüz geçeden ayrılmış/ayrışmıştır (Neumann 1975).

62. Çin yaşam felsefesindeki "Tao", İslam'ın "Kemâlî" (oğulluk, yetkinlik, mükemmellik) kavramına koştur bir "bütünlük" arzeder. Tao'yu oluşturan, birbirine zıt iki kutbun, erktekte sembolize edilen "yang" in ve kadını sembolize eden "yin" in, "birbirini tamamlayıcı" işlevleriyle püfşellik kuran 5. Mumukşu (1992) İslam'ın kadın-erkek ilişkisi anlayışını kitabında titizlikle incelemektedir.

63. "Mitolojiyi –yaşayarak– yapan" yemi "mitolojen bilinc" kavramında odaklanırsak, *Kıtab-ı Dedem Korkut*'ün ve özellikle Deli Dumlul Beyu'nun asıl kahramanının Dede Korkut olduğunu düşünmemiz gerekir. Dede Korkut, büyük sonrası Dumlul'dur, yaşadıklarını nakletmekte, ortak kültüre sahip olan insanların Dumlul'ug yaşadıklarından yararlanmasını sağlamaya çalışmaktadır.

64. "Y azıya geçtiği 15. yüzyıldan çok daha gerilerde sözlü bir Öğüz geleneğİne çıktığını sandığımız Dede Korkut destanının Deli Durnulu'u, Azrail'e katli ünlüsuyla, Tanrı ile arasıız konuşmak için, 'Öğün Meclis'i'nin aradan çekilmesi'ni isleğinde dİrenmesiyle halk fıkratının Bektaş'ını pek andırır. Destanın bu yerinde Durnulu'n Tanrıya: 'Nice cahiller seni gökle ırar, yerde ister. Sen hoşbütümünher gönlündesin, diye seslenişİ, bu sözlerden pek hoşlanın Tanrının dİni Durnulu' 'Deli kaval' diye hoşbütümün araması, Bektaş'ı edasına ne kadar yaklaşıyor" (Boratav 1982).

65. Çözünülmeci modernist düşünce, ayırımın ortadan kalktığı, hatta hiç var olmadığı durumlarda bile bütünü parçalarına ayırmakın kendini alınamaz, maktadır. İslam misilsizimini en iyi bilenlerden biri olan Annemarie Schimmel, S. Murat'ın *The Tao of Islam* kitabına yazdığı önsözde, Allah'ın kavranamaz, görkemi ("Nüme") içindeki sarıscı "Cela" (→ "mysterium tremendum") ve sevcan "Cemal"inin (→ "mysterium fascianum"), Tao felsefesindeki eril "yang" ve dişi "yin"e karşılık olduğunu, her ikisinin "Kemal"de yani "Tao"da birleşerek yaşamın mümkün kıldığıı belirtiyor (Murat 1992). Bilinçsiz karşı-kabul "Uroboskor"da olduğu gibi "Mutlak Bilinç" (ünsci bütünlük ve birlik) de ailekara, iyi-kötü, yukarı-saşağı olduğu gibi dişi-eril ayırımının ötesine-atacaktır. Bütünde ayırım lar ve ayırılıklar erimiştir.

66. "Kur'an-ı Kerim, Besmele ile başlar. Başka bir deyişle Kur'an'ın ilk cümlesi, Besmele cümlesidir. İlahî kitabın ilk cümlesinin Besmele oluşu yalnızca bilginlerin değil, Kur'an bilimleriyle uğraşan Müslüman olmayan bilim adamlarının da, tarih boyunca dikkatlerini çekmiştir. Çünkü Besmelede, Kur'an'ın Allah'tan geldiği, ilahî boyunca dikte edildiğini göstermektedir. Kur'an'ın başından itibaren Allah'ın adıyla, O'nun, acımak, esirgemek, bağışlamak, korumak konusuna olan Allah'ın adıyla, O'nun, acımak, esirgemek, bağışlamak, korumak, merhamet etmek anlamlarına gelen Rahman ve Rahim sıfatları yer almaktadır. Böyle bir cümlemin Kur'an'ın başında yer alması ve ayrıca 114 Kur'an'da kullanılması, Kur'an'ın başından itibaren Allah'ın emriyle yazıldığına işaret eder. Bu nedenle Kur'an'ın başından itibaren Allah'ın emriyle yazıldığına işaret eder. Bu nedenle Kur'an'ın başından itibaren Allah'ın emriyle yazıldığına işaret eder." (S. 113)

met ve bağışlamayı esas alan bir kudret olduğuna dikkat çekmektedir" (Öztürk 1997).

67. Dede Korkut'un "mitojen bilinç" sıfatıyla bu işlevi Müslümanlaşmış kam-ozan olarak sürdürdüğünü, şahsı hakkındaki menkıbelerden anlıyoruz:

"Bir rivayete göre Peygamberimize gönderilmiş ve Selman-ı Fânî ile dönercek Öğüz kavmine İslâm'ı öğretmiş, Selman-ı Fânî onu Öğüzlara şeyh yapmış... Hanlar kaında sözü geçen, herkese sözünü dinleten Dede Korkut'un, eski Türklerdeki ozan ve şamanlarla, vef ve alp üpünün bütün özelliklerine sahip olduğunu; bunlardan başka müşavirlik, şeyhlik ve uzun ömürlülük gibi vasıflar taşıdığını görüyoruz" (Güngör 1984).

68. "Kadın Şamanlar murdar (piyar kiji) sayıldıklarından ancak Erlik ve Yersu ruhları mânasına âyin yapabilirler... Ülgen'e kadın Şamanlar âyin yapmazlar. Erlik'e âyin icra etmeyen şamanlar (ak kam) manyak şaman cübbesini kullanmazlar, bunlara manyaksız Şaman - manyakı yok kam' denir. Bütün ruhlara töse'lere âyin yapabilen Şamanlar (kara kam) için manyak zaruridir. Bunlara 'manyaklı Şaman - manyaklıu kam' denir.

"Şaman, manyakını kendi arzu ve isteği ile değil kuvvetini tevâris ettiği ruh-körmös'ün telkini ve ilhamı ile yaptırır... Manyak üzerine kese, ağaçkakan derisi, ayı pençesi, kartal tımağı ve sair gibi şeyler asmak da bu ruh-körmös'ün arzularını talmın içindir. Şaman ruhun telkinlerine riayet etmezse cezasını çeker: ruh ona hastalıklar gönderir..."

"Şaman 'yersu' ruhlarına, Erlik'e, onun oğullarına, aruu körmös'ler zümresinin bütün kan kardeş ruhlarına kamlarken (âyin yaparken) manyakını giyer.

"(Ülgen ve onun oğulları namına 'üstüğü' âyini yapıpken manyak kullanmaz: iktı cepken üzerine, eteklerine kadar uzanan, üç beyaz şerit asmakla iktifa olunur" (Anrohin 1968).

69. "Bu örnekler, Altaylılar'da eril öğelerin ön plana 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 dişi 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. Yayıcı (yaratıcı) yı yumuşatmak ve yol göstermesini sağlamak için, şamanın gerçeği itiraf etmesi yeterlidir. Çünkü O'nun beklediği sadece doğruluk, aslına inkâr etmemektir" (Türküne 1995).

70. "Kutsal olanın mevcudiyeti bilinceyle doğa arasındaki bir ayrımı ima eder. Sağduyu bir yanıyla olarak görse de bu, dünyanın için bir özelliğidir. Bilinç yalnızca dünyayı kaydetmez, dünyanın bir parçasıdır da. Eğer kutsallık

anında doğadan koparsa, bu dünyanın olağan akıl ve mantıkla çelişir oluşu yüzünden olmazdır. Huşu verici güç duygusu, kutsallık fikrinin oluşturulduğu *mysterium tremendum*, bu yüzden bilincin, kendisi ile doğa arasındaki kopukluğu temsil edisidir.

"Bilinci fîlen değiştirmeye varacak şekilde içe dönük olarak izlenen kutsal-lık deneyimi, mistisizmin alanını tanımlar ... mistik deneyim, belirsiz bir farkındalıktan öte bir şey olan değişmiş bir algıyı içerir. Dünya farklı bir gözle görünür: Bu görme iç gözle de olabilir dış gözle de; yani, mistik algı (Stace tarafından belirtilen *ignatilerle*) içe dönük, yani zihnin kendisine ilişkin algısını içeriyor olabilir; veya dışadönük, yani dış dünyanın algısını içeriyor olabilir. İkinci-si, 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 özdeşler veya daha büyük bir kendiliğin (*enüty*) parçası olarak birleşmiş görünürlükler... Burada, di-yalektik 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'ın 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 mistiğin, 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).

71. "Akl-ı kül her şeyi ortaya koyan, bulan, meydana getirir. Akl-ı kül-lü, akl-ı cüz'iyeye bağlayan velîler ve nebîlerdir" (Mevlânâ/Fîhi Mâfih).

72. Burada "bilinçsiz" sıfatını, "insan bilinci" gözüyle baktığımızda kullanabiliyoruz. Bu tutum, doğanın, kaosu, hatta bilinçdışı olarak adlandırdığımız ruhsal alanın kendisine özgü bilinçliliği varsayımını dışlamaz.

73. "Tin-güş, bir mevcudiyet, bilincin eriminin dışından gelen bir şeyin tezahürü olarak duyumsanır. Otto'nun mevcudiyet görüşü-biliminde geleneksel dinin tanınması da yer vardır. Din-sonrası duyarlılıkta bu yer kapalıdır ve mev-

cudiyeti açıklanmak için yeni ve tinn-merkezli olmayan terimler türetilmesi gerekir. Freud'un psikanalizi de böyle bir yol izler; burada mevcudiyet bastırılmanın geri dönüştü, ünsel dünya bilincisinin dünyası ve tinn-güç libidonun dinamiği haline gelir. Diğer ve tinden daha az uzaklaştırılmış bir görüş Martin Heidegger'in felsefesinden çıkar... Varolmanın ne demek olduğu konusundaki çetin sosyal karşı karşıya gelen Heidegger varlıkların varlığını, yani bir şeyin dünyaya da var olmasını sağlayın seçin; kendini sunma (present), öne çıkma, bir tür "hıraklaşma" içinde ortaya çıkma, bizim terimlerimizle kendi için tinn-güce sahip olma ve bir özne tarafından tinn-güç olarak bilime olduğu sonucuna varmışlı...

"Tinn-güç, tinnin öne çıkmasını (come forward) hissetme biçimimizdir. Bu, tinn-selliğin manzarası boyunca sonsuz çeşitlilikte yaşanır. Yine de mistik geleneklerden gelen ve hepsinde ortak olan bir özellik vardır. Bir süreksizlik veya kopuş duygusu. Tinsel deneyim, deneyimin geri kalanından ayrılar ve yaşamsal güç duygusu, sınırları parçalayan tinn olarak hissedilir. Eğer bu ayrılmı alır ve algı değil de söylem yönünde takip ederek esinlenenin alanına varırız.

"Tinn-güç pratik etkinliğe yol açacak şekilde bir kişiyi doldurduğunda, kişi *esinlenmiş* (inspired), yani tinn ile dolmuş, 'inleştirmiştir' (inspired). Tinnin görsel ve işitsel yönünde olduğu gibi esin, normal benliğimizden başka bir olduğumuz, gülele dolduğumuz ve normal kapsamımızın ötesinde hareket edebiliğimiz bir durumdur. Dindar kişiler bundan 'yaşayan Tanrı'yı duymak olarak söz ederler... Tinn-güç burada konuşma, sözle çağırma olarak görülür. Bu, öylelerden gelen ses; Tanrı'nın insanla konuşması olan *keriyimdir*" (Kovel 1994).

74. "Tasavvufi hayal zikir merkezli bir faaliyet" denilse mübalağa edilmiş olmaz... Zikir olmanın tinnel yoktur. Ancak bazı gizli-sessiz zikirler tinnel olmuş, uddib-erkânını ona göre tesbit olmuş; bir kısmı da sesli zikre göre kaidelerini sıralamıştır. Nakşibendiye'nin toplu zikir meclisine Hattm-ı hâce adı verilir ve sessizdir. Mevleviye'nin zikir ise sema diye isimlendirilir, seslidir, musiki eşliğinde yapılır. Kadiri, Rifai, Halveti gibi tarikatların zikir de sesli olup, bir kısmı oturarak bir kısmı ayakta topluca icra edilir...

"Vecdin coşkunluğunu yaşamak ve bu coşkuyu gözyaşlarıyla çoğaltmak açısından zikir meclisleri belki de tasavvufi hayatın en canlı köşelerinden birini meydana getirir. Fakat sufler bu meclislere tabir cizise 'vitrin' olarak bakarlardı ve esas işin bu vecdin arkasında olduğunu düşünürler.

"Vecd, dervişin herhangi bir şey sebebiyle kendinden geçmesi demektir. Bu herhangi bir şey, gönlünde hissedilen bir duygu, bir zikir meclisi olabileceği gibi bir mey taksimi, bir kuş sesi hatta bir karpı gıcırması da olabilir. Çeşitli ağzarsizlerle hassas bir noktaya yükselecek müridin kalbi bu vâridler sebebiyle gelen heyecanları taşıyamamakta ve kendini kaybetmektedir... Aslında [suflerin] isletildiği şey bu 'kendinden geçme' durumuna düşmemek için azamî gayreti göstermektedir... Müridin manevî coşku sebebiyle kendinden geçmesi ile bağlanılan bir diğer terim de şahiyyedir. Şahiyye böyle derin bir tasavvufi halî yaşayan mülâsıvı'nın ağzından dekilten, çoğu zaman dinnin esaslarına aykırı söz ve

ifadeleridir. Hallac-ı Mansur'un meşhur 'ene'l hak', Beyazid Besami'nin 'Ben kendimi tesbih ederim, benim şanın ne yücedir' ifadeleri bunun çok bilhnen mîsalleridir...

"Evet bu sözler şeriata aykırıdır. Fakat bu ifadeleri söyleyen dervişin manevî sarhoşluğu sona erdiğinde aynı iddiayı tekrarlamıyorsa hoş görmek gerekir... Şahiyyeler tasavvufi hayatta işsına teşkil eder. Esas olan kalbî bilgi ve yorumlardır, kişinin gönlü dünyasında yakaladığı nükelelerdir. Tasavvufi kütübünün temel harcı olan bu görüş ve yorumlar şahiyyeler gibi asırlıklan ihtiva etmez. Bu tasavvufi bilginin, bu gönlü bilgisinin adı marifetir, ilhamdır" (Kara 1992).

Marifet'i bilmesinin dört yolundan (1. sağlam duyular, 2. doğru haber [vahiy], 3. akıl, 4. gönlü) birinin sağlam duyular, diğerinin akıl olması (Kara 1992) değerlerini "doğru" değerlendirmek için de "aktın başında olma" gerektiliği tasavvufun "bilinçli" yönelime ne kadar çok önem verdiğinin göstergesidir. "Kendini/bilincini yitirme" hoş görülsede ne *asıl* amaç, ne de *asıl* araçtır. Tasavvuf, *anacil* bir (geçici) eylemlilikte dahi esas *babacil* yönelimini korur.

75. "Denmiş ki: 'Cehn zikir (dil ile sesli zikir) başlangıçta olanlar için yararlıdır. Çünkü onların kalplerine katılık çok musallat olur. Katılığı gidermede ise ceñ zikir sırt zikirden daha etkilidir. Sütlükünde ilerlemiş olanlara ise sırt zikir (dil ile sessizce veya dili hiç karıştırmadan yapılan zikir) iuvsiye edilir. Temel prensip budur. Ancak tarikatların her biri, belğinin özelliği olarak, bu zikir çeşitlerinden birine daha çok ağırlık vermektedirler. Mesela Kadiriiler ceñ zikre, Nakşiler sırt zikre öncelik tanır. Bu, o tarikatların uğrıklı tutumlarıdır. Bazı tarikatlar ise bu iki zikir şeklini ortaklaşa uygularlar. Ancak şunu, tasavvuf adına genel bir kural olarak tesbit edebilmekteyiz: Sırt zikir, Kuran ve hadisin de dikkat çektiği gibi, daima ilen bir merhale ve makamı yüksek sâliklerin izleyeceği bir usuldür" (Özlük 1992).

76. Mistik yaşamın ifadesinin zorluğu, tek bir öznede "Bir"de yaşantının, ikili özne-nesne geriliğine aktarılamamasındadır.

"Bir, asî Bir'in, bir ikincisiz tanrının, iki kuba ayrılmamış varoluşun sembolü oldu. O, ilişkili, tamlığı ve birliği içine alır ve bizzatlı bulunur, fakat bütün yaratılmış mahlukatın arkasında durur. Bununla birlikte gerçek birlik tasavvur edilemez, çünkü bir şahıs onun hakkında düşündüğü düşüncemiz bir ikilik ortaya çıkar: gözlemci ve gözlenen... Bu sebepten mistikler, tezahürlerinin ötesindeki nihai birliğe, deus revelatus'un (ifşa olan Tanrı) ötesinde deus absconditus'in (gizlenen Tanrı) yaklaşmaya çalışmışlardır ve olumsuzlamaları kullanarak Upanişadlarda gibi neî neî (değil değil) den veya Kubaladaki gibi Ein sol (kelimesi kelimesine 'sonu olmayan')dan bahsetmişlerdir ki sonra kendini tezahürlerin alptan 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 varını olan 'Allah'ın başka tanrı yoktur' kelimelerini söyleyebilir mi? En radikal sufler fikirlerini, arayışının Tanrı'da tamamen yok olmasından sonra ancak, Tanrı'nın Kendisi,

Kendili ağzından Kendi birliğini ifade eder, şeklinde dile getirmişlerdir" (Schimmel 1997).

Tüm kültürlerin mistikleri, "Bir'in, yaşayan özne ile yaşanan nesneye bölünmesi yoluyla söze dökmüşünün olanaksızlığında birleşirler (Huxley 1996):

- "Onun Dost olmadıği birisine Dostu nasıl anlatılabilir?" (Celâleddin Rûmî)

- "Tanrı hakkında niye lafazanlık ediyorsun? O'nun hakkında ne söylersen söyle hakikatla alakası yoktur." (Eckhardt)

- "Güzelliğin tecrübesi safır, kendini göstermiştir, eşit derecede haz ve bilincin müteakkindir, herhangi bir başka algının karışmasından uzaktır, mistik tecrühenin gerçek ikiz kardeşidir ve onun gerçek hayata aşırı hissi meraklıdır... Bunda, ancak aynen Tanrının formunun kendisi vasıtasıyla tanındığı haz olması gibi, özdeşlik hâlinde güç yetirenlere sahip olabilir." (Visvanatha)

77. Hristiyan Batı'nın büyük mistiği Meister Eckhart'ın ünlemesi Hallacı Mansur, Muhiddin 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 göz... Benim ve Tanrı'nın gözü tek bir gözdür, tek bir görmektir, tek bir bilmektir, tek bir sevgidir" (Thomas 1973).

78. "Vahdet-i Vücüd İslâmî esasların tam anlamıyla bir mistik yorumudur... Tasavvufun en çok ve en sert bir şekilde tepki gören konusu Vahdet-i Vücudur. Niçin? Çünkü bu sistemin tesbit ve teşhislerinin çoğu ilk bakışta Kur'an-ı Kerim'e çelişmektedir. Sözgelimi La ilâhe illallah ifadesi İslâm'ın temelidir ve Allah'ın başka ilâh yoktur münasabına gelmektedir. Bundan 'Allah'tan başka varlık yoktur' anlamını çıkarmak yanlışır. Kur'an'ın temel örgüsü insan-Allah temeline oturur, bu teke indigi zaman, iyi-kötü, haram-helâl, cennet-cehennem bir-celâleri askıya alınmaktadır...

"Vahdet-i vücûda tenkit yöneltmelerin bir endişesi de şudur: Kâinatla tek varlık vardır, o da Allah'tır noktasından, 'varolan her şey Allah'tır noktasına, oradan da kâinat Allah'tır neticesine gidilmesidir. Bir diğer ifade ile vahdet-i vücûd her an vahdet-i mevcûda, 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).

79. Marcuse İnsan-doğa ilişkisine alternatif bir yaklaşım savındadır: "Doğayı olası teknik kullanımların nesnesi olarak ele almak yerine, onunla olası bir etkileşimin *ratip'i* olarak karşılaşılabilir. Sömürülen doğa yerine, kardeş doğayı arayabiliriz. Hayvanlar, bitkiler ve hatta taşlar, iletişimin kopmasıyla yalnızca *işlemek* yerine, henüz tamamlanmamış bir öznelarasındalık düzleminde, onları öznelik atfedebilir ve doğa ile *iletişim* kurabiliriz. Ve, insanlar arasındaki ilişki iletişim iktidardan arınmadıkça, doğanın zincirlenmiş öznelliğinin serbest

kalmayacağı düşüncesi, en azından, özgün bir çekim kuvvetine sahip olmuştur. Ancak, insanlar zorlamasız iletişimi 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).

80. Mistik esime (vecd) bilincin "en bireysel" dşneyimidir. "Mutlak Bilinç"ten "yaşama geri dönen" bilinç, artık "eski" bilinç değildir. Elbette ki bu yaşantının kâzâplarının, zorlu "Mutlak Bilinç" yoluna giremeyenlere de yansıması olmaktadır. Ancak "bâtin'i zâhir etme", "mesajcı'nın edeceğe bir diyeti gerektirir: Yaşanılan gizemi doğrudan ortak bilince aktarım çabası, ortak bilincin "kendî doğrusuna yabancılaşması"na neden olur. Yabancılaş(tır)manın yarıncı sıçırmanın başlatıcı olduğu kadar zedeleyici yönünden de bahsedilmiştir. Savınageldiği, tutunduğu "ortak doğru"ların sarsılması, ortak bilincin, "aykırı" bilinç üzerine sosyal yapımlarını, bazen çok kalı olabilecek savınma düzeneğini hareketi geçirir. Bu yapımların en radikalı, -büyük mutasavvıf Hal-lac-ı Mansur'un şahsında yaşadığı korkunç ölümlü gibi-, "aykırı"nın, "ortalama" tarafından "lağvedilme"sidir.

81. "Gizli hazine" ifadesi, ehadiyet mertebesine ve bhusus ehadiyetin 'zahiri' vechesine, yani ehadiyetin fenomenel âleme dönük olduğu yönü atıfta bulunur. Zira bu noktada ehadiyet, mültekip ontolojik boyutlarda somut suretlerde varlığa gelecek tüm nesnelerin nihai kaynağı yahut 'Temelidir. Fakat 'baun' yönü açısından, yani *Gaybu'l-guyub* olan kendi Kaynağına dönük olduğu yön nokta-i nazarından bakıldığında ehadiyet, pür Vahdetten başka bir şey değildir. Böylece 'zahiri' vechesi açısından ele alınan ehadiyet burada bir 'gizli hazine' olarak tasvir edilir" (İzutsu 1995).

Mutasavvıflarca sıkça atıfta bulunulan bu Peygamber kelâmı hadis bilginlerine göre asılsızdır; ancak *elil-i keşf* tarafından anlamca doğru ve sahih kabul edilmiştir. Hz. Dâvûd'un kudsi hadislerinden olabileceği de ileri sürülmektedir. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî: *Kenz-i Malûf* (Osmanlıca): 2-3 / Rıza Efendi Mal-bası, İstanbul (tarihsiz baskı); Ebu'l-fidâ İsmail Bin Muhammed el-Aclûnî: *Keşfi'l-hafâ ve müzili'l-ilbas amma işlehere mine'l-hadis* (Arapça) II: 132 / Dar-u İhya-ı'l Turasi'l Arabi, Beyrut (1932). Fazlur Rahman bu hadisin Kur'an'ın bütüncül anlamıyla uyumadığını savunmaktadır:

"O halde Kur'an, sadece inkarcılar ve kâinatın tesadüfen bir şans eseri oluştuğunu söyleyenlerden ayrılmakla kalmamakta, aynı zamanda Allah'ın kâinatı eğlence olsun diye-gayesiz-yaratığına inanarlardan da uzaklaşmaktadır. Buna (Peygamber'e atfedikleri meşhur şu hadis-i kudside) Allah'ın: 'Gizli bir hazine idim, fakat bilinmek-istediğim için mahlukatı yaratım' dediğini ileri süren Süfîler de dahildir. Kur'an'ın söylediği gibi 'eğer Allah eğlence edinmek isteseydi, kendi katından edindi', halbuki kendini kendisine sergilemesi şayet kelime anlamıyla alınsa eğlenceden başka birşey değildir" (Fazlur Rahman 1996).

Bu yaklaşımda, bilincin "bilinçsiz"den çıkarak "mutlak bilinç"e erişme sü-

recinin, insanın Allah'a ulaşmasının, başlıbaşına, tüm yaratılışı içeren bir gaye olduğu şeklindeki tasavvuf anlayışından çok farklı bir yorumun izdüşümü dikkat çekmektedir.

82. "Evrim sürecinde insanlığın kazandığı en gelişmiş özelliklerinden biri de, öndeyileriyle tasarımları bir bütün olarak ele alıp, genel sentezlere ulaşmak amacıyla ve önsellere dayalı tepkilerini yeterli kılacak biçimde, insanlığın uzun süreli belleğinde birikmiş olan bilgiyi kullanmayı ve analiz etmeyi başarmasıdır. Maddeden evriminde ulaştığı toplumsal düzeyde, insanın kazandığı bu yetenek, yer yüzünde 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 görünüşünü kapsayan, boyutları çok geniş bir bilgi birikimine sahiptir. Bilinç, bilgi ile enerjinin bir bütün olarak birleşmesinin en yetkin belirisidir. Bilginin aktif olarak kullanılması 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 enerjisi denetleyebilen bir güç haline gelmezdi. İnsan toplumu, en karmaşık bilgi edinme ve dağıtım yetisine sahip olan bilgi sistemidir. Tüm evrim sürecinin özü, Evrendeki bilginin yapıcı işlevini devreye sokmasında yatar. Bir hayli ekonomik bir yapıya sahip olan bilginin *anti-entropi* etkisi (bilginin evrimsel özelliğinden ötürü, hem süreçler ile ilgili, hem de karmaşığa yönelmesi, sistemdeki oluşları 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 gelebilir" (Zubov 1989).

Zubov'un insana atfettiği "anti-entropik" sıfatındaki vurgulama, burada ele aldığımızdan farklıdır. Ana metin içinde irdelendiği gibi insanın (*bilincin*) "bütünlendiriciliği"ni, varoluşu özel ve kültürel dizgesine, "kendisine ait" olarak kalmasını, enerjiyi ve maddesi "bilgi" olarak *tarihte* toplamasını "anti-entropi" olarak tanımlıyoruz. Doğru yasalarına aykırı olarak insanın anti-entropik niteliği, sistemdeki oluşları azaltmak yerine artırır. Bu, insan varoluşunun zenginleşmesi ve örgütlenmesinden başka bir şey değildir.

83. "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 idine benzerse de dışı 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 diyalektikliği zorunlu kıldığı görüldü benimsiyoruz. Söz konusu kopuşlar tahakküm ilişkisinde, aşmalar ise örgütlenmede ortaya çıkar... 'tin' ... diyalektikğin hareketinde ve doğanın örgütlenmesi ile ilişkili olarak kopuşların aşılması süreci içinde ortaya [çıkır]... Tin maddeye ya da

lene karşı 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 belirlisi değildir, yaşanan sürecin kendisidir. Bu yüzden örgütlenişim insel bir projedir ve insellik örgütlenişim bir güce sahiptir" (Kovel 1994).

KAYNAKÇA

- Abelin, E., "Some further observations and comments on the earliest role of the father", *International Journal of Psychoanalysis* 56: 293-302 (1975).
- Abraham, K., *Güneş-Kralın Psikanalizi*, Afa Yayınları, İstanbul (1997).
- Ackroyd, E., *Rüya Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul (1995).
- Aeppli, E., *Der Traum und seine Deutung*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürh (1977).
- Afifi, Z., "Die Stellung der Frau im Islam", *Gesichter des Islam: 119-135 / 2*, Orient-Tagung im Haus der Kulturen der Welt, Berlin (1992).
- Akpınar, T., *Türk Tarihinde İslamiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul (1993).
- Alangu, T., "Ve Dede Korkut Kitabı Üzerine", *Türkiye Folkloru El Kitabı*: 274-279, Adam Yayınları, İstanbul (1983).
- Alkan, E., "Alevi Yazınında Şamanist ve Antik Anadolu Kökenli Simgeler", *Varlık* 62/1053: 14-16 (1995).
- Anohin, A. V., "Altay Şamanlığına Ait Maddeler" (1924), *Makaleler ve İncelemeler* (A. Inan) / I: 404-453, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara (1968).
- Appignanesi, R., Garratt, C., *Postmodernizm*, Milliyet Yayınları, İstanbul (1996).
- Arieli, S., *Creativity / The Magic Synthesis*, Basic Books, New York (1976).
- Armaner, T., *Delî Dünnü Üzerine İbnîlîm Açısından Bir Çözümleme Denemesi*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi, Ankara (1990).
- Arsel, İ., *Şeriat ve Kadın*, k.y., İstanbul (1994).
- Atacan, F., *Sosyal Değişme ve Tarikat / Cerrahiler*, Hil Yayın, İstanbul (1990).
- Avcıoğlu, D., *Türklerin Tarihi / I*, Tekin Yayınevi, İstanbul (1985).
- Aydın, E., *Nasıl Müslüman Olduk? Türklerin Müslümanlaşılmasının Resmî Olmayan Tarihi*, Başak Yayınları, Ankara (1994).
- Berkay, F., *Tektarın Diller Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul (1996).
- Bettelheim, B., *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Penguin Books, Middlesex (1979).
- Biedermann, H., *Knaurs Lexikon der Symbole*, Droemer Knaur, Münih (1989).
- Binyazar, A., *Dede Korkut*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul (1996).
- Birdoğan, N., *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yayınları, İstanbul (1994).

- Blankenburg, W., "Die Psychotherapie Schizophrener als Ort psychoanalytisch-daseinsanalytischer Konvergenz", *Nervenarzt* 54: 144-149 (1983).
- Bliss, F., *İslamî Halk İnançları / Halk İnançları - Arbeitsmaterialien für den landeskundlichen Unterricht / Heft 6*, Deutsche Stiftung für Internationale Entwicklung, Unkel (1986).
- Bortolav, P. N., *Folklor ve Edebiyat: 2*, Adam Yayınları, İstanbul (1982).
- Bozkurt, F., *Türklerin Dini, Cem Yayınevi, İstanbul (1995)*.
- Brenner, Ch., *Psikanalitik Temelleri*, Hekimler Yayın Birliği, Ankara (1993).
- Buluğ, S., "Şaman" / *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul (1970).
- Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton University Press, Princeton (1949).
- *Tanrıların Maskeleri*, İmge Kitabevi, Ankara (1992).
- Cassirer, E., "Tarih", *MEB 11: 72-79* (1979).
- Cemşidov, Ş., *Kitab-ı Dedem Korkut*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara (1990).
- Chesick, R. D., "Psikoterapistlerin Yorum-Bilim" / *Bir Bilim Olarak Psikoterapi içinde* (derl. E. Göka, K. Sayar): 201-224, Ağaç Yayıncılık, İstanbul (1992).
- Ciclot, J. E., *A Dictionary of Symbols*, Routledge & Kegan Paul Ltd, Londra (1971).
- Condru, G., *Daseinsanalyse: Philosophisch-antropologische Grundlagen / Die Bedeutung der Sprache*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg CH (1989).
- Çamuroğlu, R., *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, Meis Yayınları, İstanbul (1992).
- Çevik, A., Ceyhan, B., "Gelişen Türkiye'de Babalar ve Aile içinde Değişen Roller: Psikodinamik Bir Değerlendirme", *Psikiyatri Bülteni* 2/3: 121-126 (1993).
- Çevik, A., Ceyhan, B., "Nesne ilişkileri Kuramına Göre Narsisistik Kişilik Bozukluğu", *Ege Psikiyatri Sempozyumları* 1/3: 395-412 (1996).
- Çoksoğan, B., "Kavram Oluşturan Bir Varlık Olarak İnsan", *Felsefe Dergisi* 89/2: 69-71 (1989).
- Dierl, A. J., *Geschichte und Lehre des analitischen Alevismus-Bektaşismus*, Dagstuhl Verlag, Frankfurt (1985).
- Diviçioğlu, S., *Kök Türkler (Kur, Küç, Üç)*, Ada Yayınları, İstanbul (1987).
- Dornes, M., *Der kompetente Saugling. Die praeverbale Entwicklung des Menschen*, Fischer, Frankfurt (1993).
- Dorst, B., "Üstad, Mürid ve Sâîî Grubu: Günümüzde Sâîî ilişkileri", *İslâm Psikolojisi ve Tasavvuf içinde* (derl. J. M. Spiegelman, P. V. İsmail Han, T. Fernandez): 21-32, İnsan Yayınları, İstanbul (1994).
- Dreitzel, H. P., *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft - Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart (1972).
- Eliade, M., *Shamanism / Archaic Techniques of Ecstasy (Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase)*, Pantheon Books, New York (1964).
- *Kutsal ve Dindar, Gece Yayınları, Ankara (1991)*.
- *İngeler, Süneler, Gece Yayınları, Ankara (1992)*.
- *Mitleri, Özellikleri*, Simavi Yayınları, İstanbul (1993).
- *Ebedi Dönüş Mitosu*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara (1994).
- Ergin, M., *Dede Korkut Kitabı* / 1, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara (1989).
- Ertal, A., *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul (1993).
- Ermann, M., "Die Fixierung in der frühen Triangelierung", *Forum der Psychoanalyse* 3: 93-110 (1985).
- Eröz, M., *Eski Türk Dini (Gök Tanrı inancı) ve Alevilik / Bektaşilik*, Türk Dün-yası Araştırmaları Vakfı, İstanbul (1992).
- Eyuboğlu, I. Z., *Anadolu İnançları / Anadolu Mitolojisi*, Geçi Kitabevi, İstanbul (1987).
- Fazlur Rahman, *Ana Komünaryla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara (1996).
- Franz, von M. L., *Patterns of Creativity Mirrored in Creation Myths*, Spring Publications, Zürich (1972).
- Frankle, E., *Meaning and the Human Condition in the Psychotherapy: Der kreative Umgang mit alten und neuen Geschichten*, Verlag Hans Huber, Bern/ Stuttgart/Toronto (1985).
- Frazer, J. G., *Altın Dönüş ve Folklorun Kökenleri* / 1, Payel Yayınevi, İstanbul (1991).
- Freud, S., *Traumdeutung*, Buchclub Exlibris, Zürich (1976).
- Fromm, E., *Analitische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (1970).
- "Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht", *Gesamtausgabe: Analytische Sozialpsychologie*: 79-84, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart (1980).
- *Rüyalar, Masallar, Mitler (Şenbol Dilinin Çözünmesi)*, Antan Yayınevi, İstanbul (1990).
- Gersi, D., *Faces in the Smoke*, Jeremy P. Tarcher, Los Angeles (1991).
- Geçtan, E., *Varoluş ve Psikoloji*, Remzi Kitabevi, İstanbul (1990).
- Gökay, O. Ş., *Dedem Korkutun Kitabı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul (1976).
- Güngör, S., *Dede Korkut Kitabı*, Sufla Yayınları, İstanbul (1984).
- Güvenç, B., *Türk Kınığı / Kültür Tarihini Kaynakları*, Remzi Kitabevi, İstanbul (1995).
- Habermas, J., "İdeoloji" *Olarak Teknik ve Bilim*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul (1993).
- Hacıoğlu, V., "Zihin ve Gerçeklik", *Felsefe Tartışmaları* / 4, Kiliç: 61-73, Panorama, İstanbul (1988).
- Hall, J. J., *Shamanic Voices*, E. P. Dutton, New York (1979).
- Hancıoğlu, O., *İslâm İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul (1984).

- Hassan, Ü., *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1986.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen (1979).
- Hillman, J., "The Dream and the Underworld", *Eranoz* 42: 237-321 (1973).
- Horowitz, M.J., "Clinical Phenomenology of Narcissistic Pathology", *The Psychiatric Clinics of North America* 12 / 3: 531-539 (1989).
- Huxley, A., *Kalıcı Felsefe*, İnsan Yayınları, İstanbul (1996).
- İzutsu, T., *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul (1995).
- İnan, A., *Makaleler ve İncelemeler / I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara (1968).
- *Eski Türk Dini Tarihli*, Kültür Bakanlığı / Milli Eğitim Basımevi, İstanbul (1976).
- *Makaleler ve İncelemeler / II*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara (1991).
- *Tarih ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara (1995).
- İşcan, C., *Kendilik Bilimini*, Compositio Mentis Yayınları, Ankara (1995).
- Jacobi, J., *Die Psychologie von C. G. Jung*, Walter Verlag, Olten (1971).
- Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper & Co. Verlag, Münih (1949).
- *Felsefi Düşüncenin Küçük Okulu*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul (1995).
- Johansen, U., "Mittelalten", *Völkerkunde* içinde (der. H. Tischner): 99-113, Fischer Bücherei, Frankfurt (1959).
- Johnson, R. A., *Erkek Psikolojisi*, Gül Yayınları, İstanbul (1992).
- Jung, C. G., *Seelenprobleme der Gegenwart*, Rascher & Cie. Verlag, Zürich (1931).
- *Reinveritas und Unbewusstes*, Fischer Bücherei, Frankfurt ve Hamburg (1957).
- *Wandlungen und Symbole der Libido*, Walter Verlag, Olten (1971).
- *Archetypen*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih (1990).
- *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri*, Cem Yayınevi, İstanbul (1992).
- Jung, C. G., Franz, von M. L., Henderson, J. L., Jacobi, J., Jaffe, A., *Der Mensch und Seine Symbole*, Walter Verlag, Olten ve Freiburg im Breisgau (1981).
- Kaleli, L., *Alevi-Sünni İncasında Mevlana - Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği*, Alev Yayınları, İstanbul (1993).
- Kaplan, M., *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar / 3: Tip Tahlilleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul (1985).
- Kara, M., *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İletişim Yayınları, İstanbul (1992).
- Kemaloğlu, M., "Deli (wild) Dumrul: Interpretation of a Tale from the Book of Dede Korkut", *Seminar work for the C. G. Jung Institute*, Zürich (1986).
- Kerényi, K., "Die anthropologische Aussage des Mythos", *Philosophische Anthropologie / I* içinde (derl. H. G. Gadamer, P. Vogler): 316-341, Georg Thieme Verlag, Stuttgart (1975).

- Kernberg, O., "Borderline-Personality Organization", *Journal of American Psychoanalytical Association* 15: 641-685 (1967).
- *Object-Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, Jason Aronson Inc., Northvale, New Jersey ve Londra (1976).
- *Severe Personality Disorders / Psychotherapeutic Strategies*, Yale University Press, New Haven ve Londra (1984).
- Kohut, H., *The Analysis of the Self*, International Universities Press, New York (1971).
- *The Restoration of the Self*, International Universities Press, Madison / Connecticut (1977).
- Korkmaz, B., "Yaratıcılık ve Psikiyatri", XXIV. Ulusal Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi / Serbest Bildiriler Kitabı: 572-575, GATA, Ankara (1988).
- Kovel, J., *Tarih ve Tın - Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul (1994).
- Kuhn, T. S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan Yayıncılık, İstanbul (1982).
- Kübler-Ross, E., *Living with Death and Dying*, Souvenir Press, Londra (1990).
- Lahbabi, A., *İslam Şahsiyetçiliği*, Yağmur Yayınevi, Ankara (1972).
- Laplanche, J., Pontalis, J. B., *The Language of Psycho-analysis*, Hogarth Press, Londra (1973).
- Lee, R. R., Martin, J. C., *Psychotherapy After Kohut / A Textbook of Self Psychology*, The Analytic Press, Hillsdale, NJ ve Londra (1991).
- Lektorski, V., "Bilimsel Bilgiğin Ben-Bilinci ve İçsel Düşünme", *Felsefe Dergisi* 89/2: 42-54 (1989).
- Lévi-Strauss, C., *Din ve Büyü*, Yol Yayınları, İstanbul (1983).
- Lewis, G., *Dede Korkut Kitabı* (İngilizce Baskıya Önsöz) - *Kitaplık 21*: 14-17 (1996).
- Lloyd, G., *Erkek Akıl - Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul (1996).
- Lot-Falck, E., "Die Mythologie der Sibirier", *Mythen der Völker / III* (der. P. Grimal): 284-296, Fischer Bücherei, Frankfurt (1967).
- Mahler, M. S., "A Study of the Separation-Individuation Process and its Possible Application to Borderline Phenomena in the Psychoanalytic Situation", *Psychoanalytical Study of the Child* 26: 403-424 (1971).
- "On the First Three Subphases of the Separation-Individuation Process", *International Journal of Psychoanalysis* 53: 333-338 (1972).
- "Symbiose und Individuation", *Psyche* 29: 609-625 (1974).
- Mahler, M., Pine, F., Bergmann, A., *The Psychological Birth of the Human Infant*, Basic Books, New York (1975).
- Malinowski, B., *İkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı*, Kalcı Yayınları, İstanbul (1989).
- *Büyü, Bilim ve Din*, Payel Yayınları, İstanbul (1990).
- Maslow, A., *Religions, Values and Peak-Experiences*, Viking Press, New York (1970).

- Maslerson, J. F., Rinsley, D., "The Borderline Syndrome: The Role of the Mother in the Genesis and Psychic Structure of the Borderline Personality", *International Journal of Psychoanalysis* 56: 163-177 (1975).
- May, R., *Varanma Cesareti*, Meis Yayınları, İstanbul (1987).
- Mélikoff, J., *Uyur İleli Uyardılar: Alevilik - Bektaşilik Araştırmaları*, Cem Yayınevi, İstanbul (1994).
- Murata, S., *The Tao of Islam*, State University of New York Press, Albany (1992).
- Neumann, E., *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, Princeton (1972).
- *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Kindler Verlag, München (1974).
- *Zur Psychologie des Weiblichen*, Kindler Verlag, München (1975).
- *Der schöpferische Mensch*, Fischer Verlag, Frankfurt (1995).
- Ocak, A. Y., *Türk Süfliliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul (1996).
- Odağ, C., "Yansımalı Özdeşim", *Nöropsikiyatri Arşivi* 31/3: 97-103 (1994).
- Oğuz, B., "Anadolu Aleviliğinin Kökenleri", *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*: 365-392 (1984).
- O'Kane, A. (1993): "Manevi Rehberlik Sanatı", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf* içinde (derl. J. M. Spiegelman, P. V. İmreyet Han, T. Fernandez): 63-94, İnsan Yayınları, İstanbul (1994).
- Ögel, B., *Türk Mitolojisi I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara (1989).
- Ömek, S. V., *İkkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Gecekt Yayinevi, İstanbul (1988).
- Özek, M., "Ruhbilim Açısından Masallar", *Yeni Dergi* 22/3: 84-92 (1966).
- Özürk, Y. N., *Hallac-ı Mansûr ve Eseri (Kitab'ül-Tavâsîn)*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul (1976).
- *Kur'an-Kerim ve Sünneti Göre Tasavvuf (İslamda Rûhî Hayat)*, Mar-mara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakti Yayınları, İstanbul (1989).
- *Din ve Fıtrat (Yaratılış)*, Yeni Boyut, İstanbul (1992).
- *Yeniden Yapılanmak / Kur'an'a Dönüş*, Yeni Boyut, İstanbul (1996).
- *Fatih Süresi Tefsiri*, Yeni Boyut, İstanbul (1997).
- Paglia, C., *Cinsellik ve Şiddet ya da Doğa ve Sanat*, İvi Seyler Yayıncılık, İstanbul (1996).
- Piaget, J., Inhelder, B., *Die Entwicklung des inneren Bildes beim Kind*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (1978).
- Pipes, D., *Tarihi Adına / İslam ve Siyasal Güç*, Yaprak Yayınları, İstanbul (1991).
- Roux, J. P., *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İşaret Yayınları, İstanbul (1994).
- Saltbaşı, F. A., *İslam'ın Bilişselinde Kadın*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul (1992).
- Seydam, M. B., "Anonim ve Kimlik Karmaşası / İkinci Kuşak Göçmenlerin ve Psikolojik Madde Bağımlıların Psiko-Sosyal Konumlarını Açıklamaya Yönelik İki Kuramsal Model", *Nöro-Psikoloji Arşivi*, XXV / 1-2: 5-13 (1995).
- (1988).
- "Borderline Kişilik Bozukluğu: Aktarım-Karşı Aktarım Özeline İn-san İlişkileri", XXVI. Ulusal Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi / *Bilimsel Yayınlar Kitabı* - 1: 63-80 (1990a).
- "Yas Reaksiyonu", *Depresif Hastalıklar* (der. E. Adam): 77-91, İstanbul (1990b).
- "Narsisistik Kişilik Bozukluğu, Antisosyal Kişilik Bozukluğu, Border-line Kişilik Bozukluğu: Psikodinamik Açıldan Benzerlikler, Farklılıklar", *Ege Psikiyatri Sirketi Yayınları* 1/3: 413-430 (1996).
- Scharfetter, C., "Der Schamane: Zeuge einer alten Kultur - wieder belebbar?", *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie* 136/3: 81-95 (1985).
- Schimmel, A., *Sind Halk Şiirinde Hallac-ı Mansûr*, Tasavvuf Âleminde Sima-lar Serisi, İstanbul (1969).
- *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayıncılık, İstanbul (1982).
- *Deciphering the Signs of God*, Edinburgh University Press, Edinburgh (1994).
- *Meine Seele ist eine Frau / Das Weibliche im Islam*, Kösel Verlag, Mün-hin (1995).
- *Sayları Ezzarar*, Verka Yayınları, İstanbul (1997).
- Schwab, C., *Sagen des klassischen Altertums*, Droemische Verlagsanstalt, Münih (1967).
- Stem, D. N., *The Interpersonal World of the Infant*, Basic Books, New York (1985).
- Sterner, van der D., *Ödipus: Nach den Tragödien des Sophokles. Eine psychol-nalytische Studie*, Kindler Verlag (1974).
- Storr, A., *Varanma Dürüstü*, Yayınevi Yayıncılık, İstanbul (1992).
- Synakic, M. D., "Narsisistik Kişiliğin İşlevsel Dinamikleri", *Psikiyatri Bili-mi* 3/2: 86-91 (1994).
- Tamister, J. C., "Batu Düşüncesinin Eski Yunan'daki Kaynakları", *Thema Lar-nusse: Tarih, Sosyal Sistemler, Düşünce Tarihi, Dini*: 374-375, Larousse / Milliyet, İstanbul (1993).
- Tangör, A., Dilsiz A., "Kohut ve Kendilik Psikolojisi", *Ege Psikiyatri Sirketi Yayınları* 1/3: 367-394 (1996).
- Thomae, H., Kaechele, H., *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie*, Band 1 / Grundlagen, Springer Verlag, Berlin Heidelberg (1985).
- Thomas, K., *Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobach-tung und praktischer Anleitung*, J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart (1973).
- Türkçapar, M. H., "Kendilik Psikolojisi ve Temel Kavramları", *Türk Psikiyatri Dergisi* 6(2): 125-131 (1995).
- Türkdoğan, O., *Millî Kültür, Modernleşme ve İslam*, Üçdal Yayınları, İstanbul (1983).
- Türküne, M., *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ark Yayınevi, Ankara (1995).

- Ülchiğ, S., *Sıfı Görüyle Kadın*, İnsan Yayınları, İstanbul (1995).
- Ünücü, S., *Die Stellung der Frau in der Geschichte der Türkei - Ein historischer Überblick von den alten Türkvolkern bis heute*, Rita G. Fischer Verlag, Frankfurt (1986).
- Vichsky, P., *The Shaman / Voyages of the Soul. Trance Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon*, Mac Millan, Londra (1995).
- Volkan, V. D., "Kibris'in Kuşları", *Psikanaliz Yazıları* içinde (der. V. D. Volkan): 161-197, Hekimler Yayın Birliği, Ankara (1992).
- Watts, A., *Realistik Tabusu*, Güneş Yayınları, İstanbul (1997).
- Winnicott, D. W., *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, International Universities Press, New York (1965).
- Yalom, I. D., *Existential Psychotherapy*, Basic Books, New York (1980).
- Zelyut, R., "Alevi-Bektaşî Edebiyatının Boyutları", *Varlık* 62/1053: 2-11 (1995).
- Zuhov, A., "İnsanlığın Evriminde Genel Eğilimler", *Felsefe Dergisi* 89/2: 109-123 (1989).

DİZİN

- Abdal, Pır Sultan, 187
- Abelin, E., 66-8
- Abraham, K., 46, 231
- Ackroyd, E., 117, 124, 135
- Adviye, Rabia-ül, 180
- Aeppli, E., 117, 118, 133, 135
- Afifi, Z., 178
- Ahmed Yesevi, 154, 166, 229, 230
- Akpınar, T., 87, 91, 157, 158
- Alangu, T., 114, 142
- Ali, Hz., 228
- Ali Şir Nevai, 16
- Alkan, E., 230
- Anahin, A. V., 139, 240
- Appignanesi, R., 204
- Arabi, Muhiddin İbn-ül, 180, 200, 237, 238, 244
- Arteli, S., 75, 231
- Armaner, T., 111
- Arsel, L., 236
- Alacan, F., 196
- Atay, F. R., 115
- Altar, F. M., 180
- Avcıoğlu, D., 87, 90, 91, 93-6, 103, 157, 158
- Aydın, E., 157, 158
- Bachofen, J. J., 89, 102, 221
- Badinter, E., 71
- Balint, M., 215
- Berktaş, F., 71, 72, 89, 97, 98, 105, 143, 158, 162, 170-3, 179, 188, 221, 231, 232, 236
- Bettelheim, B., 67, 126, 133
- Beyazid Bestami, 243
- Biedermann, H., 117, 124, 126, 133, 135, 177
- Binyazar, A., 15-7, 114, 223, 224, 230
- Birdoğan, N., 165, 167
- Blankenburg, W., 13
- Bliss, F., 165
- Boratav, P. N., 15-6, 239
- Bozkurt, F., 81, 94, 95, 165
- Brenner, Ch., 70, 110, 121
- Briffault, R., 89, 102
- Buluğ, S., 81, 193, 226, 227
- Burckhardt, J., 17
- Bursevi, İsmail Hakkı, 245
- Campbell, J., 9, 46-8, 51, 60, 71, 72, 81, 85, 86, 100, 117, 121, 140, 145, 184, 185, 197, 228, 231
- Cassirer, E., 186
- Cemşidov, Ş., 15, 16, 114
- Ceyhan, B., 32, 67, 173, 175, 236
- Chessick, R. D., 212
- Cirlot, J. E., 109, 117, 120, 126, 135, 138, 218, 230
- Clemens I, Aziz, 181
- Condrau, G., 13
- Çamuroğlu, R., 81, 87, 93, 157, 158, 165
- Çevik, A., 32, 67, 173, 175, 236
- Çotuksöken, B., 214
- Dante, A., 228
- David, Hz., 245
- Dierl, A. J., 157, 165
- Diez, von E., 16
- Dilsiz, A., 232
- Dilthey, W., 212
- Divitioğlu, S., 87, 90, 91, 93, 160,

- 223
Dornes, M., 68, 198, 221
Dorst, B., 198
Dreizel, H. P., 124
- Ebubekir, Hz., 15
Eckhart, Meister, 241, 244
Enâkî, 166
el-Aclûnî, Ebv'î fîdâ İsmâil Bin Muhammed, 245
el-Fârîsî, Selman, 228, 240
Eliade, M., 46, 50, 51, 81, 117, 118, 120, 130, 133, 145, 228
Ergin, M., 15-7, 103, 111
Erhat, A., 8, 114, 185
Ermann, M., 66-8
Eröz, M., 81, 133, 165, 230
Euripides, 111, 114, 142
Eyuboğlu, I. Z., 165, 167
- Faibairn, W. R. D., 215
Fârîst, Selman-ı, 240
Franz, von W. L., 218
Franzke, E., 46
Frazer, J. G., 81, 133
Freud, S., 38, 214, 215, 224, 228, 229, 242, 246
Fromm, E., 46, 71, 89, 137, 221
- Garratt, C., 204
Geçtan, E., 121
Gersi, D., 94
Gökalp, Z., 191
Gökçay, O. Ş., 15-8, 111, 113, 114, 135
Gölpınarlı, A., 201
Güntrip, H., 215
Güngör, S., 15, 212, 240
Güvenç, B., 15, 17, 87, 99, 157, 165-7
- Hubermas, J., 245
Hacı Bektaş Veli, 154, 166, 187, 229, 230
- Hacı Doğanlı, 229
Hacıkadıoğlu, V., 213
Halifax, J., 81, 133
Hallac-ı Mansur, 200, 207, 243-45
Hangertioğlu, O., 138, 154
Hartmann, H., 37, 214, 215
Hassan, Ü., 191, 222
Hegel, G. W. F., 74, 241
Heidegger, M., 62, 242
Herakleitos, 120, 229
Hillman, J., 45, 113
Horowitz, M. J., 116
Horváth, Ödon von, 58
Huxley, A., 244
- Inhelder, B., 66
İzutsu, T., 200, 245
- İbn Fazlan, 227
İkbâl, M., 198
İnan, A., 15-7, 81, 82, 85-7, 90, 91, 93-7, 104, 111, 112, 134-6, 139, 144, 157, 158, 165, 191, 193, 222, 223, 227, 230, 233
İsa, Hz., 181, 229
İşcan, C., 216, 220
- Jacobi, J., 39, 46-7, 51, 57, 178
Jacobson, E., 215
Jaspers, K., 37, 60, 91
Johansen, U., 87, 91
Johnson, R. A., 9, 10, 46, 51
Jung, C. G., 11, 14, 18, 37-9, 46-8, 51, 56, 57, 110, 117, 118, 121, 133, 135, 140, 141, 144, 178, 182, 185, 206, 228
- Kadınçık Ana, 166
Kaachele, H., 70
Kaleli, L., 165
Kant, I., 213
Kaplan, M., 15, 16
Kara, M., 197, 199, 243, 244
Karaca Ahmed, 229, 230
- Kaşgarlı Mahmut, 164
Kemaloğlu, M., 110, 111, 119, 123, 128, 129, 140, 145
Kerényi, K., 45, 128, 130
Kernberg, O. F., 14, 37-9, 63, 64, 100, 101, 105, 122, 220, 215, 225
Klein, M., 215, 220
Kohut, H., 14, 37, 38, 115, 122, 149, 215, 216, 219
Korkmaz, B., 232
Kovel, J., 32, 60, 71, 74, 205, 206, 229, 241, 242, 247
Köprülü, F., 166
Kühler-Ross, E., 153
Kuddoşi, 207
Kuhn, T. S., 44, 217
- Lahbabi, A., 158, 160
Lao-tzu, 228
Laplanche, J., 70
Lee, R. R., 115, 149, 219
Lektorski, V., 213
Lévi-Strauss, C., 81, 133
Lewis, G., 16, 113
Lloyd, C., 60, 73, 74
Lot-Falick, E., 91, 93, 95, 104
- Mahler, M., 63, 64, 68, 215, 220, 221
Malinowski, B., 221, 224
Marcuse, H., 244
Martin, J. C., 115, 149, 219
Maslow, A., 62, 75
Masteron, J. F., 69
May, Rollo, 147, 149, 150
Melikoff, I., 157, 165-8, 230
Mevlânâ Celâleddin Rûmî, 14, 177, 180, 181, 187, 200, 241, 244
Muhammed, Hz., 180, 211, 224, 228, 237, 238, 240, 245
Mungen, M., 172
Murata, S., 236, 239
Müşâ, Abdül, 166
Müslim, bin el-Haccac, 160
- Neumann, E., 14, 38, 46-8, 51, 56-8, 60, 62, 71, 75, 109, 117-9, 121, 123, 127, 131-3, 135, 138, 140, 141, 144, 146, 150, 170, 174, 178, 185, 207, 217, 218, 221, 230, 231, 235, 239
- O'Kane, A., 199
Ocak, A. Y., 157, 165, 167, 168, 211, 233
Oduş, C., 220
Oğuz, B., 157, 165, 167
Oysal, A., 149
- Ögel, B., 87-9, 91, 94, 102, 119, 191, 222
Örnek, S. V., 81, 133, 144, 145
Özek, M., 60
Özlük, Y. N., 154, 159-62, 169, 177, 180, 183, 184, 196, 198, 200, 229, 236, 237, 240, 243
- Paglin, C., 71, 72
Pinget, J., 66
Pine, F., 64, 68
Pipes, D., 170, 234
Pontalis, J. B., 70
- Radioff, F. W., 165, 191, 222
Rahman, F., 159, 233, 236, 245
Rank, O., 46
Rasonyi, L., 222
Rinsley, D., 69
Roux, J. P., 51, 81, 90, 91, 133, 139, 190, 219, 227
- Sabbah, F. A., 72, 170, 235
Salome, 181
Saydan, B., 63, 64, 124, 150, 226
Scharfetter, C., 81, 133
Schimmel, A., 14, 126, 178, 180, 181, 187, 200, 201, 207, 228, 236, 238, 239, 244
Schwab, G., 114, 138, 185

- Selam, I., 167
 Sophocles, 229
 Stein, D. N., 221
 Steiner, van der D., 137
 Storr, A., 231
 Sullivan, H. S., 215
 Syratche, M. D., 116, 122
 Sah İsmail, 167
 Tardieu, J. G., 229
 Turgot, A., 232
 Turgot, A. H., 114
 Terentianus, 49, 50
 Thales, 117, 221
 Thomas, H., 70
 Thomas, K., 244
 Tuckey, M. H., 217
 Tunköğün, O., 15, 16, 157, 227
 Türkine, M., 81, 87, 89, 91, 93-7,
 118, 141, 144, 192, 222, 227,
 234, 240
 Uludağ, S., 179, 180, 236, 238
 Underhill, E., 196
 Urift, 201
 Üçüncü, S., 87, 98, 170
 Verbitski, 88, 223
 Visvanatha, 244
 Vitebsky, P., 81, 94, 133
 Volkan, V. D., 104, 173, 235
 Walts, A., 37
 Winnicott, D. W., 54, 215, 219
 Yalom, I. D., 121, 153, 186
 Yavuz, H., 49
 Yazan, Ü. M., 173
 Yunus Emre, 15, 154, 187
 Zelyut, R., 165, 167
 Zubov, A., 246



Metis Yayınları

Satışta Kİtaplar • Ağustos 97

TARİH TOPLUM FELSEFE

- Akdeniz: İnsanlar ve Miras, Fernand Braudel
 Akdeniz: Mekân ve Tarih, Fernand Braudel
 Akıl Tutulması, Max Horkheimer
 Anti-Hamlet, Zafer Aracagök
 Bilgi Üzerine Üç Söyleşi, Paul Feyerabend
 Bir Aşk Söyleminden Parçalar, Roland Barthes
 Bir Levantenin Beyoğlu Anıları, G. Scognamiglio
 Burukluk, E. M. Cîferan
 De Ki İşte, Oruç Aruoba
 Deli Dumrul'un Bilinci, Bilgin Saydam
 Değişen Tiyatro, Cevat Çapan
 Dönüyordu, Reha Çamuroğlu
 Dünyadaki Ekonomik Krizler, Melih Gürsoy
 Etik, Din ve Laiklik, Derleme
 Görme Biçimleri, John Berger
 Göz ve Tin, Maurice Merleau-Ponty
 Hani, Oruç Aruoba
 Hayali Cemaatler, Benedict Anderson
 Hayali Doğu, Thierry Hentsch
 İrk, Tarih ve Kültür, Claude Lévi-Strauss
 İrk Ulus Sınıf, Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein
 İkdi Şahit ve Diğerleri, Haldun Bayn
 İmgenin Halleri, Orhan Koçak
 İnsan ve "Herkes", José Ortega y Gasset
 Karanfil ve Pranga, Ahmet Oktay
 Korku ve Kaygı, Derleme
 Modern Mahrem, Nilüfer Göle

Peynir ve Kurtlar, Carlo Ginzburg
Picasso'nun Başarısı ve Başarısızlığı, John Berger
Postmodernliğin Durumu, David Harvey
Sabah Rüzgârı, Reha Çamuroğlu
Sistem Karşıtı Hareketler, Arrighi, Hopkins, Wallerstein
Sosyal Bilimleri Açın, Gulbenkian Komisyonu
Sözlü ve Yazılı Kültür, W.J. Ong
Tarih, Heterodoksi ve Babailer, Reha Çamuroğlu
Tarihsel Kapitalizm, Immanuel Wallerstein
Tek Tarihli Dinler Karşısında Kadın, Fatmağül Berktaş
Tümceler, Oruç Aruoba
Ulusal Kalkıncılığın İflası, Çağlar Keyder
Uzak, Oruç Aruoba
Vitrinde Yaşamak, Nurdan Gürbilek
Yaralı Biliş, Daryush Shayegan
Yaralı Cesareti, Rollo May
Yasa Koyucular ile Yorumcular, Zygmunt Bauman
Yazının Sıfır Derecesi, Roland Barthes
Yürüme, Oruç Aruoba

METİS SEÇKİLERİ

Açık Düşman, Jean Genet
Bu Tufandan Sonra, Ingeborg Bachmann
Sanatçı: Örnek Bir Çilekeş, Susan Sontag
Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin
Tarihsel Bunalım ve İnsan, Ortega y Gasset
Yazı ve Yorum, Roland Barthes
Yeryüzünde Bir Sürgün, Juan Goytisolo

METİS KADIN ARAŞTIRMALARI

Demokrasinin Cinsiyeti, Anne Phillips
Hayatımı Yaşarken, Emma Goldman, Birinci Cilt
Hayatımı Yaşarken, Emma Goldman, İkinci Cilt
Kadınlara Karşı Savaş, Marilyn French
Kadın Dergileri Bibliyografyası
Kadın Hareketinin Kuruluşması, Derleme
Kadınların Belleği, Derleme
Osmanlı Kadın Hareketi, Serpil Çakır

Örtülü Kimlik, Aynur Uyasoğlu
Sıcak Yuva Masalı, P. Ilkaraçan, L. Gülcür, C. Arın
Tecavüz, Diana Scully

SİYAHBEYAZ • METİS GÜNCEL

Biz ve Onlar, Şengün Kılıç
Dağdakiler, Kadri Gürsel
Eylül Günü, Sevilhan Karakas
Gözaltında Kayıp, Onu Unutmal, Yıldırım Türkler
Ne Şeriat, Ne Demokrasi, Ruşen Çakır

YAŞADIĞIMIZ DÜNYA

Ah Avrupa, H. M. Enzensberger
Allah'ın Batsında, Gilles Kepel
Ayet ve Slogan, Ruşen Çakır
Biz Duvar Yazısıyız, Gülay Kural
Biz de Duvar Yazısıyız, Derleme
Cezayir'de Kadın Ölmek, Halide Mesudi
Filistin Sürgünü, Fawaz Turki
İspanya: Bir Başka Avrupa, Gül Işık
İşçi Sınıfı ve Sendikalar, Yıldırım Koç
Kızıldan Yeşile, Rudolf Bahro
Rusya'da Kapitalizm Neden Tutmadı, Boris Kagarlitski
Savunma Saldırıyor, Jacques Verges
Sıfır Noktasındaki Kadın, Neval el Seddavi
Siyasal İslamın İflası, Olivier Roy
Şahların Şahı, Ryszard Kapuscinski
Yaşadığımız Dünya Yılığ 92

METİS YEŞİL KİTAPLAR

Türkiye'de Çevre ve Siyaset, Semra Somersan
Yeşilbarışın Öyküsü, M. Brown, J. May

METİS SINEMA

Cadde-i Kebirde Sinema, G. Scognamiglio
Godard Godard'ı Anlatıyor, Jean-Luc Godard
Yeşil Gözler, Marguerite Duras