

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ BİLİM DALI**

HETERODOKSİ TÜRK HALK İSLAMI VE EVLİYA KÜLTÜ

DOKTORA TEZİ

Halil Saim PARLADIR

DANIŞMANI: Prof. Dr. Önal SAYIN

İZMİR - 2010

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum “Heterodoksi Türk Halk İslamı ve Evliya Kültü” adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

İsim-Soyadı: Halil Saim PARLADIR

İmza

Parladir H.S.

TUTANAK

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 28/04/2010 tarih ve 16/26 sayılı kararı ile oluşturulan jüri Sosyoloji anabilim dalı doktora öğrencisi Halil Saim PARLADIR'ın aşağıda başlığı (Türkçe / İngilizce) belirtilen tezini incelemiş ve adayı 07/06/2010 günü saat 14.00'da 120 dakika süren tez savunmasına almıştır.

Sınav sonunda adayın tez savunmasını ve jüri üyeleri tarafından tezi ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları değerlendirerek tezin başarılı / ~~başarısız~~ olduğuna oybirliğiyle / ~~oy çokluğuyla~~ karar vermiştir.

BAŞKAN
Prof. Dr. Önal SAYIN

Başarılı

Başarısız

Düzeltilme (6 ay süreli)

ÜYE

Prof. Dr. Ercan TATLIDİL

Başarılı

Başarısız

Düzeltilme (6 ay süreli)

ÜYE

Doç. Dr. Hale OKÇAY

Başarılı

Başarısız

Düzeltilme (6 ay süreli)

ÜYE

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK

Başarılı

Başarısız

Düzeltilme (6 ay süreli)

ÜYE

Yrd. Doç. Dr. Bekir BALKIZ

Başarılı

Başarısız

Düzeltilme (6 ay süreli)

Tezin Türkçe Başlığı: Heterodoksi Türk Halk İslamı ve Evliya Kültü

Tezin İngilizce Başlığı: Heterodoxy Turkish Folk Religion and Wali Cultus

- * 1. Doktora Tezi savunma süresi asgari 90 azami 120 dakikadır.
2. Tutanak (jürinin karar ve imzaları haricinde) **bilgisayarda** doldurulmalıdır
3. **Tez başlığı (İngilizce ve Türkçe) mutlaka belirtilmelidir.**
3. Doktora Tez savunmasında üyelerden en az birinin üniversite dışından olması zorunludur.

İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ	iii
ANAHTAR KAVRAMLAR	v
RESİM LİSTESİ	ix
1. GİRİŞ	1
1.1. Amaç.....	1
1.2. Kapsam.....	5
1.3. Metot ve Epistemoloji.....	9
2. TEKTANRICI PARADİGMA, ORTODOKSİ VE HETERODOKSİ	24
2.1. Heterodoksi Kavramının Tanımı.....	24
2.2. Antik Yahudiliğin Gelişimi Bağlamında Ortodoksi ve Heterodoksi.....	45
3. HALK DİNİ	49
3.1. Kavramın Anlamı ve Tarihsel Gelişimi.....	49
3.2. Halk Dini ve Senkretizm.....	56
3.3. Halk Dini Kavramına İlişkin Yapısal Bir Açıklama.....	60
4. BÜYÜSEL - MİTSEL DÜŞÜNCE ÜZERİNE	64
4.1. Din, Büyü, Mitos İlişkisi.....	72
4.2. Din, Mitos ve Şiddet İlişkisi.....	97
4.3. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Mitos ve Halk Dini.....	104
4.3.1. Yahudilik.....	104
4.3.2. Hıristiyanlık.....	112
5. İSLAM TECRÜBESİ VE AŞKINLIK	127
5.1. İslamın Sosyolojik Bağlamı.....	127

5.2. İslamın Tarihsel Gelişimi.....	137
5.3. İslamda Bir Dolayım İmkânı Olarak Tasavvuf.....	148
6. TÜRK HALK İSLAMI.....	159
6.1. İslamlaşmadan Önce Orta Asya'nın Dinsel Durumu.....	160
6.2. Türklerin İslamlaşması.....	167
6.3. Anadolu'da İslamlaşma ve Senkretizm.....	175
7. VELİ KÜLTÜ.....	184
7.1. Velâyet Anlayışının Kaynakları.....	184
7.2. Türk Halk İslamında Velâyetin Yeri	204
8. SONUÇ.....	233
KAYNAKÇA.....	238
RESİMLER.....	260
EKLER.....	294

ÖNSÖZ

Ünlü Yunanlı yazar Nikos Kazantzakis, yine bir o kadar ünlü eseri *Günaha Son Çağrı*'da İsa'nın tecrübesini anlatır. Bu kitap, her ne kadar Hıristiyan çevrelerden büyük tepki almışsa da, İsa'nın tecrübesine ilişkin kurumsallaşmış dinin resmi öğretisinden farklı bir bakışla, bir insan olarak İsa'yı anlamayı amaçlamaktadır. Bu eserde, fiziksel bir beden tarafından kuşatılmış olan ancak; bu sınırlanmışlığa rağmen, içinde bunu aşmaya, maddeden bağımsızlaşmaya ya da Tanrısallaşmaya çalışan bir tinsellik barındıran insanın öyküsü, İsa'nın kişiliğinde aktarılmaya çalışılır. Kazantzakis de, bu kitabı insanın hem bedensel, geçici; hem de tinsel, Tanrısal olan arasında kalan benliğinin ifadesi olarak yazdığını belirtmektedir. Bu kitabın göstermiş olduğu şey, insanın kendini kuşatan belirleyicilerden bağımsızlaşma eğilimindeki tinselliğinin tarihsel bir bağlamda, zamansal ve mekânsal koşullarla belirlenmiş dinsel geleneklerin içinden geçerek ortaya çıkmasıdır. Bu anlamda, İsa yine Kazantzakis'e göre, insanlık için dinsel değil ancak, tinsel bağlamda bir örnek durumundadır. Bu kitaptaki merkezi tema, dünya tarihi boyunca farklı bağlamlarda tekerrür eden bir olgu olarak kutsalın tecellisidir. Genel anlamda mistiklik olarak da anılan bu durum, insanı kozmik bir sürecin parçası kılarak, hem maddi süreçlerden hem de yerleşik dinsel geleneklerden bağımsızlaştırır. Bu olgu, akademik anlamda pek çok farklı bağlamda gündeme gelmektedir. Teologlar, din tarihçileri, psikologlar bu olgunun farklı veçheleriyle doğal olarak ilgilenmektedirler. Ancak söz konusu olgunun sosyolojik bir mahiyeti de vardır. Nitekim Claude Lévi-Strauss, sosyal antropolojisinin amacını "insanı, Tanrı benzeri ve hayvandan farklı olarak yüceltmemize yol açan diyalektik sürecin nasıl oluştuğunu, nasıl yeniden biçimlendiğini ve nasıl kendine döndüğünü araştırmak" olarak (aktaran Leach, 1985: 40) olarak ortaya koyarken, aslında insanın temel koşulu olarak en başta değinilen karşıtlığa temas etmektedir. İnsan kendini, hayvanla Tanrı arasında bir ara unsur olarak kurgulamakta, biyolojik anlamda bir hayvan olduğunu bilmektedir ancak, buna rağmen gözü göklerde, Tanrı'da ya da Tanrılardadır.

Bu bağlamda, bu çalışmanın genel gayesi, insanı hayvandan ayıran ve onu Tanrısallaşma amacına yönelten mistikliğin, tinselliğin sosyal bilimsel bir analizini ortaya koymaktır. Bu genel amacın yanında yukarıda söz konusu edilen tinselliğin, evrensel ve yaygın görünümü olarak halk dinsel kurumlaşan ve ahlakleşen dinlerin varlığıyla nasıl bir ilişki içinde bulunduğu sorunsalı da İslam, Türk toplumu bağlamında bu çalışmanın açıklamaya çalıştığı bir diğer konudur.

Bu çalışmanın uzun ve fasıllı süreci boyunca desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen başta danışman hocam sayın Prof. Dr. Önal SAYIN'a, sonra da Prof. Dr. Ercan TATLIDİL'e, Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK'e, Yard. Doç. Dr. Mehmet KUYURTAR'a ve tüm diğer hocalarıma teşekkür ederim. Hayatım boyunca beni her zaman destekleyen anneme ve babama ve çalışmanın en sıkıntılı dönemlerinde büyük destek veren eşim Şebnem'e minnettarım.

Mayıs 2010

İzmir

ANAHTAR KAVRAMLAR

KUTSAL (SACRED): İnsanın atıldığı dünyada yaşamla bir bağ kurma girişiminin en anlaşılmaz ve geniş kapsamlığı karşılığı *kutsal* olandır. Tuğrul, *kutsalı* -Sloterdijk'ten aktararak- içi boş bir varlık olarak insanın boşluğunu dolduran bir anlamlar dizgesi olduğunu vurgular (Tuğrul, 2010: 63). Bu anlamda *kutsal*, insanın dünyevi tecrübesinin ürünü olmak bakımından toplumsaldır, ancak hayatın kaynağına ve anlamına ilişkin fundamental bir işlevi olduğu için de bir o kadar mahrem, anlaşılmaz ve açıklanamazdır. Bu özel niteliğinden dolayı *kutsal*, ya da *kutsalla* birleştirilen olay, nesne ve kişilerin hem sevilen, saygı duyulan hem de korkulan ve tiksnilen unsurlar olmaları anlaşılır olmaktadır. *Kutsal* bu anlamında dinsel olgunun temeli olmakla birlikte onu aşan bir modaliteye sahiptir.

TİNSELLİK (SPRITUALISM): Wittgenstein, bir bedenden söz ederken ortada beden yoksa bu durumda söz edilenin *tin* olduğunu söyler (Kovel, 2000: 73). Bu anlamda *tin*, kutsalla paralel bir biçimde, insanın evreni ve yaşamı anlamlandırma girişiminin bir unsuru olarak evrende maddi olanı da içine alan ve belirleyen ama maddi olmayan bir güç ya da öze karşılık gelir. Bu bağlamda her türlü toplumsal, bireysel durum, tutum *tinle* ilişkilendirilebilir. *Tinin* kaynağı Tanrıya da dayandırılabilir başka aşkın olmayan bir unsura da. Örneğin kuzey Amerika yerlilerinin *wakanı* Tanrı ya da Tanrısal bir unsur değildir ancak *tinsel* bir unsurdur. Herhangi bir durumu, olayı, kişiyi ya da nesneyi varlığın bölünmemiş birliği ile birleştiren her türlü tutum *tinseldir*. *Tinsellik* kutsalın yaşama dâhil edilmesi anlamına gelir. *Tin* ve *tinsellik*, geçicilik ve bozulmanın pençesindeki insanın kalıcılık arayışına karşılık gelir. Bu temelde *tin* ve *tinsellik* madde, zaman, mekân, toplumsal düzenler vb. her türlü belirlenim karşısındaki özgürlük arayışına ve isteğine tekabül eder. Bu bağlamda dinsel olmayan, hatta din karşıtı tutumlar, ideolojiler dahi *tinsellik* ihtiva edebilirler.

DOLAYIMLAMA (MEDIATION): Bu kavram ikili karşıtlık kavramıyla direkt bağlantılıdır. Leach, bu kavramı yaratan durumu şu şekilde açıklar: İnsan zihni karşıtlıklar bağlamında işler (tıpkı bilgisayar gibi) ancak bu karşıtların

kesinliğinden hoşnut olmaz (bilinçdışı düzeyde) ve ne o ne de öbürü olan, ama aynı zamanda hem o hem de öbürü olan (betwixt and between; Aycock - Leach, 1983: 14-15) yeni bir kavram ortaya çıkarır. İşte bu yeni kavrama; iki karşıtlığı *dolayım*layan denir (Leach, 1985: 25-27). Ayrıca *dolayım* konumunda ya da dolayımlayıcı etkinliğin odağında olan kavram, nesne, kişi vb. unsurlar her zaman için kültürlerde en çok tekerrür eden ve en çok rağbet gören unsurlardır.

HETERODOKSİ (HETERODOXY): Yunanca, farklı, başka anlamlarına gelen *heteros*, ile kanı, kanaat anlamına gelen *doksa* kavramının bileşiminden oluşan kavram. *Heterodoks* kavramı, isim olarak farklı kanı anlamına gelir, sıfat olarak ise farklı kaniya sahip insan ya da düşüncelere ilişkin kullanılır. Ancak bu açıklamalar sosyal bilimlerin ya da din sosyolojisinin konusu olan *heterodoksi* kavramı hakkında çok aydınlatıcı değildir. Sosyal bir olgu olarak *heterodoksi* kavramı ve bu kavramla ilgili tartışma, sözlük anlamlarını aşar. Terim, anlamını Hıristiyanlığın gelişimi ile kazanmıştır. Dinsel anlamda çoğunluk inancının dışında kalan gruplara yakıştırılır Sosyolojik bağlamda yaygın olan dinsel yorumun (ortodoksi) medeni düşünce ve kültür kalıplarına uygun biçimde metne dayalı niteliği ve kurumsal yapılanmalar ile desteklenen mahiyeti ile karşılaştırıldığında merkezin dışında kalan dinsel yorumları kastederek kullanılır. Kavram müstakil olarak bir anlam taşımaz. Yani kavramın anlamı ilişkisel bir bağlamda yaygın kanaat (doksa) ve doğru kanaat (ortodoksi) kavramları bağlamında anlam kazanır. Bu nedenle ancak ortodoksiye göre bir *heterodoksiden* bahsedilebilir. Hatta heterodoks olarak etiketlenen grupların hiçbirisi kendini heterodoks olarak kabul etmez (Kurtz, 1983: 1088).

HALK DİNİ (FOLK RELIGION): Kavram ilk kez Protestan din adamı Paul Drews tarafından kullanılmıştır. Drews'in bu kavramı tanımladığı eser, rahip okulundan mezun olan din adamlarının görev yerlerinde, eğitimini aldıkları kavram ya da doktrinlere uymayan hatta onlara zıt dinsel inanç ve uygulamalar karşısında, onları bilgilendirmek amacıyla hazırlanmış bir çalışmadır. Almanya'da bu kavramın ortaya çıkışı ile Alman köy yaşamının dinselliğini, dinsel yaratıcılığını ön plana çıkaran bir *volkskunde* akademik çalışma sahası

gelişmiştir. Bu sayede aydınlanma çağının başlangıçlarından beri dinsel çevrelerce her fırsatta aşağılanan ve yerilen halk dindarlığı biçimleri yeniden keşfedilmiş olmaktadır (Yoder, 1974: 3). Başlangıçta tarımcı toplulukların dini özelliklerine yönelik olarak kullanılan *halk dini* kavramı zamanla anlam genişlemesine uğrayarak ortodoks, kentli dinsel inanç ve uygulamalardan farklı olan ve daha ziyade pratik yönü ağır basan kırsal kesim dinsel inançlarına yönelik olarak kullanılmaya başlanmıştır. *Halk dini*, hangi dinsel bağlamla ilişkilendirilirse ilişkilendirilsin geçmişten kalan ve başka dinlerle ilişkiler sonucunda edinilmiş unsurların bir bütünü olarak değerlendirilir. senkretizm (bağdaştırma) *halk dini* kavramı açısından büyük önem taşır. *Halk dini* ya da dinselliği kavramının içini dolduran temel eğilim ise hayatı kutsal olanla birleştirme gayretidir. Bu nedenle halk dinselliğinin temeli tinselliktir.

TASAVVUF (SUFISM): İslama özgü mistik yönelimlerin ortak adı. Kavramın ilk mistiklerin giydikleri “suf”a (yünlü kumaş) atfen türetildiği kabul edilir. İslam’da Peygamber’in ölümünden sonra ashaptan Onun mistik tecrübesini örnek alarak ve toplumsal gelişmelere bir tepki biçiminde, Tanrıdan korkma, onun büyüklüğünden çekinme anlamında zühdçü bir tepkisel hareketin başladığı bilinmektedir. İlk zahidlerin İslamın fakr boyutunu vurgulayıp alçakgönüllü ve gösterişten kaçınan tutumları, *tasavvufun* ilk evresi olarak kabul edilir. Daha sonra özellikle İran gibi Arap olmayan toplumlarda İslamın yayılması ile dolaysız ilişkili biçimde Horasan bölgesinde yepyeni bir felsefi düşünce ile (varlığın tekliği / vaat et-i vücut) teçhiz olan *tasavvuf*, antinomiyenist bir biçim almaya başlamıştır. Bu dönemde öğretinin temelini Yeni - Platoncu ve Şii gulatından alınan kavramlar oluşturur. Bu kavramların en önemlisi Tanrı ile dolaysız ilişkiye geçme (ittihad) nazariyesidir. Bu teori ve kavramların geleneksel Sünni entelektüel kesimlerden ve siyasi seçkinlerden aldığı tepkiler sonucunda *tasavvuf*, Sünni İslamın öğretileri ile uzlaşmak durumunda kalarak hayatiyetini devam ettirmiştir.

VELÂYET (SAINTHOOD): Arapça yakın olmak *v-l-y* kökünün fail biçimi *veli*den türetme bir kavramdır. Terim olarak Tanrıya yakın olan, Tanrının dostu

anlamına gelir. Velayet düşüncesi mutasavvıflar tarafından ele alınmadan önce Şiilerce kullanılan bir kavramdır. Şiiler için velayetin temel koşulu Peygamberin Ali'ye, Ali'nin de kendi soyundan imamlara aktardığı yanılmaz *Kur'an*'ı tevil etme *ilmine* dayanır. Bu *ilm*, son imam (mehdi) ortadan kaybolduktan sonra onun öğrencileri aracılığı ile sürdürülmeye başlanmıştır. Velayet öğretisi bu anlamda soy olarak Peygamber ve Ali'ye dayanmasa da Tanrısal otoriteyi temsil eden seçilmiş kişileri ifade eden bir kavram haline gelmiştir (Trimingham, 1971: 133). *Tasavvuf* ise kavramın bu niteliğini değiştirerek velayet imkânını her kula açmıştır. Bu merhaleye yükselebilmek için ise manastır yaşamına benzer çileli bir seyr-i süluk izlemek ve aşama aşama mükemmelleşerek Tanrı ile bir olma tecrübesine ulaşmak gerekir.

RESİM LİSTESİ

Resim 1., 2., 3., 4., 5., 6. Hidrellez ertesinde İzmir, Bağyurdu, Hamzababa Türbesi Bahçesinde Hızır'dan Talep Edilenlerin Sembolik Anlatımına Dair Örnekler.

Resim 7. Türbe, Yatır Etrafındaki Etkinliklere Örnek Olarak Çaput, Kumaş Bağlama.

Resim 8. Türbe, Yatırlar Etrafındaki Etkinliklere Örnek Olarak Ağaç Dallarına Çocuk Talebini Temsilen Asılan Beşik.

Resim 9. Türbe, Yatırlar Etrafındaki Etkinliklere Örnek Olarak Çocuk Talebini Temsilen Tele Kurulan Beşikler.

Resim 10. Yatır Etrafındaki Etkinliklere Örnek Olarak Çocuk Talebini Temsilen Kurulan Beşikler.

Resim 11. İzmir, Hatay, Susuzdede'de Sirasını Bekleyen Adaklık Horozlar

Resim 12. Susuzdede'de Sirasını Bekleyen Adaklık Horoz

Resim 13. İstanbul Beşiktaş Şeyh Yahya Efendi Türbesinde Türbelerde Sergilenmesi Uygun Olmayan Davranışlara İlişkin Uyarı Levhası

Resim 14. İstanbul Eyüp Sultan'da Türbelerde Sergilenmesi Uygun Olmayan Davranışlara İlişkin Uyarı Levhası

Resim 15. Yine Eyüp Sultan'da Kurban Satış Yerini İşaret Eden Tabela

Resim 16. Eyüp Sultan'da Kurbanlıklar

Resim 17. İstanbul Üsküdar Aziz Mahmut Hüdai Türbesi Kurban ve Bağış Kabul Yeri.

Resim 18. İzmir, Bağyurdu Hamzababa Türbesi Dışında Mum Yakılan Sunaktan Ayrıntı.

Resim 19. İzmir, Bağyurdu Hamzababa Türbesi Dışında Mum Yakılan Sunaktan Ayrıntı.

Resim 20. İzmir, Hatay, Susuzdede’de Yatıra Adak Olarak Su Döken Kadın.

Resim 21. İzmir, Hatay, Susuzdede’de Yatırın Yanıbaşındaki Mum Sunağı.

Resim 22. Bursa, İnegöl Hamzababa’da Adak Olduğu Düşünülen Kesme Şeker.

Resim 23. Bursa, Tezveren Dede’de Adak İçin Bırakılan Kesme Şeker.

Resim 24. Türbe Duvarına Adak Olarak İliştirilmiş Taş Parçaları.

Resim 25. Türbe Duvarına Adak Olarak İliştirilmiş Taş Parçaları.

Resim 26. Türbe Duvarına Adak Olarak İliştirilmiş Taş Parçaları.

Resim 27. Türbe Duvarına Adak Olarak İliştirilmiş Taş Parçaları.

Resim 28. Bursa Pir Emir Türbe Duvarına Yazılmış Bir Adak:

“Sevdiğim beni sevsin herkesi...”

Resim 29. Bursa Pir Emir Türbe Duvarına Yazılmış Bir Diğer Adak:

“Ünivisteyi Türkiyede okusun ... müdür olsun”

Resim 30. Bursa Pir Emir Türbe Duvarına Yazılmış Bir Diğer Adak:

“Ozan kendi iş sahibi olsun”

Resim 31. Bursa Pir Emir Türbe Duvarına Yazılmış ve Görevli Tarafından Silinmiş Bir Diğer Adak.

Resim 32. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Adakı Sembolleştiren İp

Resim 33. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Bir Diğer Adakı Sembolleştiren Çaput

Resim 34. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Bir Diğer Adakı Sembolleştiren İp.

Resim 35. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Başka Bir Adakı Sembolleştiren İp.

Resim 36. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Bir Diğler Adakı Sembolleştiren Saç Telleri.

Resim 37. İzmir Susuz Dede'de Adakların Göstergesi Olan Makara İplikleri.

Resim 38. İzmir Susuz Dede'de Niyet Tutan Bir Kadının Kesme Şekeri Muma Bulayıp Taşa Yapıştırması.

Resim 39. İzmir Hamzababa'da Adakların Göstergesi Olarak Türbe Yakınındaki Mezar Taşına Bağlanan Çaputlar.

Resim 40. İstanbul Eminönü Şeyhzadebaşı Camii Avlusunda Helvacıbaba ile Özdeşleştirilen Çınar Ağacına Aşağıdan Atılarak İliştirilmiş Naylon Poşet. Nasılsa Cami Görevlilerinin Dikkatinden Kaçmış

Resim 41. İstanbul, Sarıyer, Telli Baba Türbesinde Adakta Bulunan Kadın.

Resim 42. İstanbul, Üsküdar Mahmud Hüdai Türbesinde Yatıra El – Yüz Sürerek Dua ve Niyazda Bulunan Kadınlar.

Resim 43. İstanbul, Zeytinburnu, Merkez Efendi Türbesinde Dua ve Niyazda Bulunan Kişiler.

Resim 44. İstanbul, Zeytinburnu, Merkez Efendi Türbesinde Niyazda Bulunan Kadın.

Resim 45. İstanbul, Eyüp, Eyüp Sultan Türbesinde Niyazda Bulunan Kadınlar.

Resim 46. İstanbul, Sarıyer Telli Baba Türbe / Yatırında Namaz Kılan Kadınlar.

Resim 47. İstanbul, Bakırköy Zuhurat Baba Türbe / Yatırında Dua Eden İnsanlar.

Resim 48. İstanbul, Bakırköy Zuhurat Baba Türbe / Yatırında Dua Eden İnsanlar.

Resim 49. İzmir, Hatay Susuz Dede Yatırında Dua Eden ve Adakta Bulunan Kadınlar.

Resim 50. İstanbul, Beşiktaş'taki Şeyh Yahya Efendi Türbesinde Dua Edenler.

Resim 51. İstanbul, Üsküdar Aziz Mahmut Hüdai Türbesinde Dua Edenler.

Resim 52. İstanbul, Üsküdar Aziz Mahmut Hüdai Türbesinde Dua Eden İnsanlar

Resim 53. İstanbul, Üsküdar Mahmut Hüdai Türbesi Karşısında Adak Eşyaları ve Dinsel İçerikli Eşyalar Satan Market.

Resim 54. İstanbul, Sarıyer Telli Baba Türbesinin Girişi.

Resim 55. Sarıyer Telli Baba Türbesine Bitişik, Adak Eşyaları ve Dinsel İçerikli Eşyalar Satan Market.

Resim 56. Sarıyer Telli Baba Türbesine Bitişik, Adak Eşyaları ve Dinsel İçerikli Eşyalar Satan Market Detay.

Resim 57. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Avlusu.

Resim 58. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Önündeki Meydan ve Hediyelik Eşya Satan Tezgâhlar.

Resim 59. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Önünde Hediyelik Eşya Satan Tezgâhlar.

Resim 60. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Önünde Hediyelik Eşya Satan Tezgâhlar, Detay.

Resim 61. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Önünde Hediyelik Eşya Satan Tezgâhlar, Detay.

Resim 62. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İç Avlusundaki Hediyelik Eşya Satan Tezgâh.

Resim 63. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İç Avlusundaki Hediyelik Eşya Satan Tezgâh, Detay.

Resim 64. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İç Avlusundaki Hediyelik Eşya Satan Tezgâh, Detay.

Resim 65. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İlginç Düzenlemesi İle Dikkat Çeken İç Mekânı.

Resim 66. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İlginç Düzenlemesi İle Dikkat Çeken İç Mekânı, Detay.

1. GİRİŞ

1.1. Amaç

Din, rasyonel düşüncenin sınırlarını aşan karmaşıklığa sahip köklü bir kurumdur. O, büyük ölçüde kültürel ihtiyaçlardan, şartlanmalardan doğmuş olmasına rağmen insanın doğal ihtiyaçlarını dahi karşılama biçimini örgütleyen bir belirleyiciliğe de sahip olmuştur. Bu durum, yazı öncesi toplumlarda daha da belirgindir. Ancak Éliade'ın da göstermiş olduğu gibi, neredeyse her toplumun (çağdaş Batı toplumları da dâhil olmak üzere) kadim geçmişinde dinsel bir dönem vardır ve günümüzde her ne kadar dinsel içeriklerinden arınmış olsalar da birçok kurum ya da davranışın dinsel arketiplerle bağlantısı vardır. Ancak bu, onların zaman dışı oldukları, tarihin derinliklerinde kaldıkları biçiminde anlaşılmalıdır. Modern sosyal antropolojinin dinsel olana ilişkin genel tutumu bu tür olguları tarihsel kalıntı olarak kabul etmek yönündedir. Her ne kadar dinsel olanın (özellikle modern zamanlarda ivmelenerek) toplumsal yaşamdan uzaklaşması bir olgu ise de, dinsel olan, dinsel öğeler barındıran davranış biçimleri, toplumsal olanın temelinde yer almış oldukları için başka görünümle kendilerini ifşa etmektedir.

Din, insan toplumsallığının bir görünümü ve tinselliğin en önemli kanallarındandır, bu nedenle ne kadar akıl dışı unsurlar barındırıyor olsa da her dönemde varlığını sürdürmüştür. Din, insanların temel bazı sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılar. O, bu özelliği, insanlara kozmolojik bir tasarım sunarak sağlar. Dinin kozmolojik işlevine zemin hazırlayan unsur ise büyüselliktir. Büyü, her dinde belirli inanış ya da davranış biçimlerinde görünen, özellikle de söz konusu edilen din karmaşık ve ahlaki bir dinse, önceki inanışlarla irtibatlandırılan, bireysel fayda ve esenliği sağlamaya yönelik teknik edimleri içerir. Büyüsellik soyut ve aşkın bir gücün varlığını göz önünde bulundurmadan, daha doğru bir ifadeyle kutsalın müdahalesini kısa devre yaptırarak araya sokma girişimine duyulan inançtır. Büyüsel düşüncenin amacı, "ruhlar ya da tanrıların (büyüsel uygulamayı yürüten) uygulamacının arzusunu

gerçekleştirmeye zorlamak, ya da kendi arzularını gerçekleştirmelerini engellemek” biçiminde de özetlenebilir. (Leuba, 1912: 350)

Büyüsellik ve din kavramları arasındaki ilişki bağlamında dinin, dinsel bilginin ikili bir yapısı olduğu iddia edilebilir. Dinin bu iki görünümünden ilkinin uygar, metinsel, tarihsel, ahlaki bir bütünlük olarak, bir teoloji olarak din, ikincisini de bilinçdışı, kozmolojik, yabancı, sözsel, mitolojik ve pratik din oluşturur -ki bu iki düzeyin kavramsal karşılığını da ortodoksi-heterodoksi kavramları oluşturur-. Bu bağlamda bu çalışmanın temel iddiası, dinsel davranışın, duygunun ikili bir yapısı olduğu, bu yapıların ilkinin kadim bir sembolizm bağlamında, büyüsel, mitolojik, ikincisinin ise tarihsel, ahlaki bir karakter taşıdığı yönündedir. Bu ikili yapının tarihsel anlamda ardışık olduğu düşünülebilir. Ancak bu çalışmada da vurgulanacağı gibi her dinsel davranış ve kurumun temelde kozmolojik bir niteliği vardır. Bu kozmolojik nitelik onu, tarihsel özelliklerinden, bağlamından ayırarak diğer tüm dinsel oluşumlarla aynı düzlemde ele almayı mümkün kılacak metodolojik imkânları sağlamaktadır.

Bu bağlamda denilebilir ki, dinlerin temeli büyü ve mitolojidir. Bu, tüm dinlerin safsatadan ibaret olduğu şeklinde bir indirgeme biçiminde algılanmamalıdır. Zira ne kadar yabancı ya da maddi olsa da her türlü dinsel tasarım, aynı fundamental kaygının çözümü için vardır: Hayata anlam katmak ve hayatın acılarını katlanılabilir kılmak... Bu bağlamda teodise olarak dinden bahsedilebilir.

Dinin diğer boyutunu oluşturan ahlakilik ve tarihsellik ise görece yeni bir durumdur. Din, insan toplumsallığının bir yan ürünü olarak düşünüldüğünde dinsel duygu ve tasarımın paleolitik dönemden beri var olduğu iddia edilebilir. Hâlbuki ahlaki ve tarihsel dinlerin ortaya çıkışı M.Ö. 1000 ila M.S. 1000 gibi çok kısa ve yoğun bir tarihsel döneme sıkıştırılabilir. Bu dönemde tanıdığımız ve büyük kısmı halen yaşayan tüm büyük dinler teşekkül etmiştir. Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Zerdüştlük, Mazdeizm, Hıristiyanlık, Maniheizm, İslam ve diğer tüm dinler bu dönemin bir ürünüdür. Ancak burada belirtilmelidir ki, söz konusu dinler birbirlerinden bağımsız olmadıkları gibi yoktan da meydana

gelmemişlerdir. Bu dinler daha ziyade insanlığın, kendilerinden önceki mitolojik, dinsel mirasını yeni durumlara uyarlayarak yepyeni biçimler oluşturmuşlardır. Bu bağlamda iddia olunabilir ki, dünya üzerinde tamamen yeni bir din yoktur. Tüm dinler diğer din ve inançlarla değişen oranlarda karışmış senkretik bir yapı arz ederler.

Bu bağlamda tezde hedeflenen, heterodoksi, halk dini kavramlarını analitik araçlar olarak kullanarak insan varlığının ya da toplumsallığının en temel paradokslarından birisi olan bir soruya cevap aramaktır.

Bu temel sorunun içeriğini tarihsel, toplumsal ve fizyolojik koşullarla sınırlandırılan insanın özgürlük arayışı oluşturur. Bu temelde bu sorunun içeriğini oluşturan kavram tinsellik olarak da adlandırılabilir. Tinsellik, maddi anlamda sonlu, çeşitli dokuların ve organların birleşiminden oluşan ve fizyolojik olarak bir hayvandan farklı olmayan insanın, bu sınırlılığına ve geçiciliğe meydan okuması ya da isyanı olarak nitelendirilebilir.

Tinsellik, siyasal, toplumsal, tarihsel, fizyolojik vb. tüm belirleyicilerden kurtulma motivini ihtiva eder. Bu belirleyicilerden mutlak anlamda kurtulmak mümkün değildir; ancak bu güdü, insanın temel eğilimlerinden biridir. Kalıcılığı, değişmezliği, istikrarı ve ölümsüzlüğü arzulamak gibi (Bu anlamda tinselliği kozmik-mistik bilinç olarak da adlandırmak mümkündür).

Din de mitos ya da büyü gibi tinselliğin en önemli kanallarından biridir. Din, tinselliğin toplumsal, tarihsel anlamda belirlenmiş, standartlaştırılmış ve düzenlenmiş halidir. Tin, kutsal olanın kural tanımaz tecellisi (hiyerofani) iken din, kutsal olanın prosedürlerle sınırlandırılmış biçimidir. Bu bağlamda din olmak bakımından Şamanizm ile Yahudilik arasında bir fark yoksa da, tinselliğin ifadelendirilmesi anlamında dağlar kadar fark vardır. Bu temelde yabanıl dinlerle ahlaki dinler arasında bir farklılık olduğu ortaya konulabilir. Bu farklılığın temelinde tinselliğin baskılanması yatar. Tinselliğin baskılanması demek tarih bilincinin ortaya çıkması demektir. Tarih bilincinin ortaya çıkması, toplumun tarih karşısında bir özne haline gelmesini gerektirir. Zira tarih, aslında bir tür bilinçtir. O, olaylara, şeylere bir türlü bakma, onları düzenleme biçimidir. Tarih, aslında

bir kaostur ve ona düzen sağlayan tarihçinin bilincidir (Lévi-Strauss, 2000: 300-301). Öyleyse toplumsal bilincin evrimi anlamında tarih bilincinin güçlenmesi, aslında uygarlık denen olguya karşılık gelir ve bunun tinsellik üzerindeki etkisi her zaman için aşındırıcıdır. Tinin tarihsel olana tâbi hale gelmesi olgusunun karşılığını, tarihsel-ahlaki dinlerin ortaya çıkması olgusu oluşturur. Bu dinleri diğer dinsel davranışlardan ayıran neden tam da buradadır. Söz konusu edilen dinler, yaratıcının görünüşlerini, tezahürlerini sınırlar ve dünyadaki hatta evrendeki her türlü olay ve gelişmeyi sınırlandırılan bu kutsallıkla ilişkilendirirler. Bu manada tarihselleşen, yani belirli bir görüşün ve bu görüşün taşıyıcısı kesimlerin (ruhban, kilise vb.) tekelleştirdiği bir prosedüre tabi olan kutsal, mutlaklaşır, onun bu mutlaklaşmasının sonucu da her türlü zordan, baskıdan daha etkili bir şekilde birey vicdanına hitap etmesinde kendini gösterir. Çünkü artık Tanrı ya da tanrılar aşkındır, tarihte var olurlar, her şeyi görür, belirler ama kendileri görünmezler. Artık onların maddi dolayimleri yoktur. Ancak kadim ve fundamental bir nitelik olarak tinsellik ortadan kaldırılamaz, yalnızca baskılanır. Tanrı'ya, kutsal olana aracısız ulaşma isteği, ona dokunma isteği yani Tanrı ile birleşebilme, onu kurban edebilme, hatta öldürebilme (ahlaki dinlerin gelişmesinden önceki dönemde bu mümkündür) yerini aşkın bir Tanrı'ya ve onun yaptıklarına ve yapacaklarına (tarih) imana bırakmıştır. Hâlbuki insanın dinsel bilincini ahlaki dinler hâkimiyet kurmadan önce, paleolitik dönemden beri varlığını sürdüren kozmik bilinç ya da mistiklik oluşturmaktadır.

İnsan zihni, kesintiyi, süreksizliği kaldırmaz ve her zaman için dolayım yaratmak peşindedir. Bu nedenle ahlaki dinlerin Tanrı (kutsal olan) ile insan (dünyevi olan) arasında yarattığı bu kesinti bir aşkınlık bunalımına neden olmaktadır. Bu dolayımsızlık bunalımı olarak da anlaşılabilir. Bu nedenle, insanlar, toplumlar veya kültürler bu krizi aşabilmek için türlü yollara başvurumaktadırlar. Örneğin birçok dinsel gelenekte mesih, mehdi, veli, murabıt vb. aracı figürler ihdas edilir ve kültür dünyasında egemen hale gelirler.

Bu bağlamda, tezin temel amacı aşkınlaşma ve tarihselleşme eğilimine giren dinseliliğin yarattığı aşkınlık bunalımının İslam, Türk halk İslamı bünyesinde nasıl bertaraf edilmeye çalışıldığını açıklıştırmaktır.

1.2. Kapsam

Dinsel davranışın kavranışına ilişkin olarak yukarıda değinilen (dinin tarihsel ve kozmolojik boyutları arasındaki farklılık) görüşler arasında bir bağlantı olmakla birlikte din araştırmalarında genellikle bu iki yaklaşımın öncülleri ve iddiaları birbirine karışırılır. Bu karışırmanın temel nedeni sosyal bilimlerde bilinci merkez alan klasik yaklaşımdır. Bu yaklaşımı benimseyenler dinlerden bahsederlerken bu dine temel karakterini veren ana kaynakları göz önünde bulundururlar ve bu bağlamda çıkarımlar yaparlar. Bu yaklaşım, bu anlamda dini olguyu tarihsel boyutuna vurgu yaparak ele almış olur. Söz konusu edilen din hangisi olursa olsun, biricik tarihsel bir tecrübenin sonucu olarak özşelleştirilir ve tarihsel bir söylem olarak din, dinsel fenomenin merkezi unsuru olarak ele alınır. Bu yaklaşımın dinsel olguya bakışını formel, yazılı dinsel yasa, metin ya da anlatılar oluşturur. Hâlbuki dinler, yukarıda da vurgulandığı gibi, kendi kaynaklarının ifade ettiklerinden bambaşka nitelikler tarafından şartlanmış, belirlenmişlerdir ve bu nedenle onları, birincil kaynaklar aracılığı ile ele almak olgunun yüzeysel boyutuna odaklanmak anlamına gelecektir. Söz konusu mahzurdan kaçınmanın imkânını ise bilimsel açıklama için görünür olanla iktifa etmeyen, onun altında onu belirleyen başka süreçler olduğunu iddia eden yapısal tutum sağlar. Bu bağlamda ikinci izlek için önemli olan, dinin metinler ve asıl kaynaklarda manifeşte olan biçimi değil, bu kaynaklarda bulunan (kuvve halindeki) bilginin kitleler tarafından nasıl yorumlandığı, fiiliyata döküldüğüdür. Zira yapısal sosyolojik ve sosyal antropolojik yaklaşım, bilinç merkezli çözümlerlerin ve tasvirlerin yüzeysel olduğunu ve asıl belirleyici olan düzeyin bilinci şekillendiren alt yapısal ya da bilinçdışı etkenler olduğunu iddia eder. Tezin içindekilere bakıldığında özellikle metod ve epistemoloji adını taşıyan ikinci bölümde, sosyal bilimdeki yapısal yaklaşımlara odaklanıldığı

görülebcektir. Bu bölümde ayrıca din olgusunu ve dinsel davranışın niteliklerini anlamada daha elverişli olduğu düşünölen yapısal yaklaşımların üzerinde gelişme imkânı bulduğu epistemolojiye de değinilecektir. Bu çalışmada ayrıca dinin senkronik ve tarihsel boyutları birlikte ele alınacağı için bu bölümde, bu iki yaklaşım biçiminin üzerinde buluştukları epistemolojik temellere de değinilecektir.

Din olgusunu özellikle de ahlaki dinler bağlamında sosyolojik olarak ele alabilmek, ortodoksi-heterodoksi kavram ikilisi veya tartışmasına eğilmeyi gerektirir. Yukarıda değinildiği gibi günümüz dünya dinlerini oluşturan iki bin yıllık süreçte meydana gelen yeni bir dinsel paradigma, kutsalın toplumsal grup ve kurumlarla ilişkilendirilerek kurumlaşma eğilimine girmesine neden olmuş bunun sonucunda gayri şahsi, mitolojik olan kutsal, ahlaki ve dolayısıyla hukuksal ve dinsel kurumlar tarafından merkezileştirilme eğilimine girmiştir. Söz konusu gelişme dünyanın birçok farklı bölgesinde benzer gelişmeler biçiminde ortaya çıkmıştır. Karl Jaspers bu gelişmeyi özellikle de kültürler arası mübadele ve iletişimin bir sıçrama yaptığı milattan önce 600 ile milattan sonra 600 yılları arasına tarihler ve eksenel çağ (axial age, mihver çağı) olarak adlandırır (Jaspers'den aktaran Tucker, 1994: 454; Hodgson, 1963: 244).

Ona göre bu dönemde dünyanın dört kültüründe büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Jaspers bu gelişmeleri aşkınlaşma, ölümsüzlük ve kurtuluş arayışının ortaya çıkışı ile tanımlar. Bu dört büyük atılım Yahudilerde tektanrıcılığın, Yunan'da rasyonel felsefenin, Çin'de Taoizm ve Konfüçyanizmin, Hindistan'da da Budizm ve Caynizmin ortaya çıkışı ile nitelenir. (Green, 1995: 105).

Eksenel çağın ayırt edici niteliği kutsal olanın insan toplumlarının ulaştıkları karmaşıklık düzeyi ve kültürler arasındaki etkileşim sonucunda müşahhaslaşarak aşkınlaşma eğilimine girmesidir. Söz konusu aşamanın sonucu olarak kurumlaşan dinlerde meydana gelen ayrışma, ortodoksi-hetereodoksi kavramları etrafında ele alınabilir. Bu nedenle Heterodoksi

Kavramının Tanımı başlığını taşıyan üçüncü bölümde ortodoksi-heterodoksi kavramlarının mahiyetine ve temel niteliklerine değinilecektir.

Yukarıda değinilen *eksenel çağın* Ortadoğu coğrafyasındaki karşılığını Yahudiliğin gelişimi oluşturur. Her ne kadar bu çalışmada konu İslam, halk İslamı olsa da, temel teorik çerçeveyi oluşturan heterodoksi kavramının anlaşılabilmesi için Hıristiyanlık ve İslamın Tanrı-insan ilişkilerinin temelini oluşturan İbrahimi paradigmanın kaynağı olarak Yahudilik merkezi bir temadır. Jaspers'in aksenel çağ kavramlaştırması ile nitelediği değişim her ne kadar sadece Yahudilikteki aşkınlaşmanın ortaya çıktığı M.Ö. 800 ile M.Ö. 200 yılları arasına tarihlendirilse de özellikle Hodgson'ın yaklaşımıyla, bu tarihlerin dışında, çok sonraları gelişen Hıristiyanlık ve ondan sonra gelişen İslam, bu çağın sonuçları olarak ele alınabilirler. Zira ona göre Yahudiliğin aksenel çağda geçirdiği bu değişim diğer iki dinin temelini oluşturur (Green, 1995: 105).

Bu temelde çalışmanın Tektanrıci Paradigma, Ortodoksi ve Heterodoksi başlığı altındaki ikinci bölümünde Yahudilik özelinde Hıristiyanlık ve İslamın da bir parçasını oluşturduğu İbrahimi paradigmanın tarihi gelişimine değinilecektir. Zira dinsel inançların içkin-mitolojik bir düzeyden ahlaki düzeye geçişinin açık bir örneğini sunan Yahudiliğin tecrübesi bu bağlamda önem arz etmektedir. Özellikle de Weber'in Antik Yahudilik ve genel olarak dinler tarihi üzerine yaptığı çağır açan çalışmalar, bu amacı gerçekleştirebilmek için başvurulacak temel kaynaklar durumundadır. Bu sayede içkin dinsellikten kurumsal dinselliğe ve aşkın Tanrı düşüncesine geçişe ilişkin sosyal bilimsel bir açıklama denemesi ortaya konmuş olacaktır.

Yahudilikle birlikte gayri şahsi ve gayri ahlakî kutsallığın yerini müşahhas aşkın Tanrı'ya bırakması olgusu, kutsalla ilgili kadim dinsel sembolizmler aracılığı ile girilen maddi-içkin ilişkinin ortadan kalkması anlamında bir dolayım sorununa yol açmıştır. Bu dolayım sorununun söz konusu dinsel paradigmada doğurduğu sonuç, eski sembolik imkânların ve içkin dinselliğin bir devamı olarak halk dinselliğinin belirmesidir. Halk dinselliği, aşkın dinselliğin ortaya çıkışından önce de var olan ancak resmi dinsel söylem tarafından değersizleştirilen, bu

nedenle de hurafe, safsata, büyücülük, cadılık vb. sıfatlarla ikincilleştirilen bir dinsel duyuş biçimi halinde algılanmaktadır. Hâlbuki birincil olan, eskil olan halkın dinsel yaşamında görülen, senkretik karakterli evrensel nitelikler taşıyan halk dinselliğidir. Bu bağlamda Halk Dini başlıklı üçüncü bölüm bu konu üzerine odaklanacaktır.

Halk dinselliğinin muhtevasını yukarıda da değinildiği gibi senkretik, mitolojik nitelikler oluşturur. Halk dinselliğinin bu nitelikleri tüm dinsel yaşamları folklorik nitelikler arz eden yabancılarla birçok düzeyde benzerlikler gösterir. Ayrıca dinsel dolayım imkânları yaratma arayışında olan içkin halk dinselliğinin yabancı dinselliği ile olan benzerliği dikkat çekicidir ve iki biçim arasındaki benzerlikler bununla da sınırlı değildir. Büyüsel düşünce bağlamında halk dinselliğinde de yabancı dinsellikte de kurbansallık en önemli özelliklerdendir. Bu nedenle tezin Büyüsel Mitsel Düşünce Üzerine başlıklı bir sonraki bölümü üç alt başlıkta yukarıda değinilen temalara açıklık getirmeyi hedeflemektedir. Bu bölümün alt başlıklarında tüm bu teorik açıklamaların sonucu olarak Yahudilik ve Hıristiyanlığın ortaya çıkışını belirleyen tarihsel, toplumsal bağlama ve şartlara değinilecek, bu dinlerin oluşumlarında mitolojinin ve dolayısıyla halk dinselliğinin payı tartışılacaktır.

İslam Tecrübesi ve Aşkılık başlıklı beşinci bölümde İbrahimi paradigma kavramı bağlamında İslamiyetin Yahudilik ve Hıristiyanlıkla birleştiği ve ayrıldığı noktalara yapısal ve tarihsel açıdan değinilecek, İslamdaki dolayım sorununa bir cevap, çözüm biçimi olarak tasavvufun gelişimi irdelenecektir.

İslamın dolayım sorununun bir çözüm biçimi olarak ihdas edilen tasavvufa, tasavvufun gelişimi ve kaynaklarına ilişkin sorgulamaların yapılacağı bu bölümü, Türklerin tasavvuf kanalıyla kendi toplumsal durumlarına uygun mistik bir anlayış aracılığı ile İslamla tanışmalarının tartışıldığı Türk Halk İslamı başlıklı bölüm izleyecektir. Bu bölümde ayrıca Türk kökenli halkların içinde buldukları mitolojik-mistik dinsellikte tasavvufun mistik-mitolojik boyutu arasındaki uygunluk tartışılacaktır. Yine burada, bu mistikliği halk katındaki mitoloji ile mezceden derviş tarikatlarına, bu tarikatlar aracılığı ile İslamlaşan

kitlelerin Orta Asya'da karşılaştıkları diğer dinlerin etkileriyle birlikte değinilecek ve mitolojik bir İslam anlayışının temel argümanları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Son bölüm de İslam ile mitolojik, içkin dinselğin iç içe geçtiği Türk Halk İslamının en önemli göstergelerinden biri olan velâyet anlayışına değinilecek, velâyet anlayışının ve evliya kültünün halk dininin en önemli fonksiyonu olan dolayım-lama faaliyetine ilişkin en önemli pratik olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bölümde özellikle kırsal alanda daha yoğun olmakla birlikte, tüm Anadolu'da gözlenen türbe, yatır, mezar vb. yerler etrafında cereyan eden bir takım pratikler ve bu pratiklerin teorik temellerine değinilecek, bu pratiklerin altında belirleyici olan halk inançları ve bu inançların dinsel kaynakları irdelenecektir.

1.3. Metod ve Epistemoloji

Sosyal bilimlerde tinsellik ve onun kurumsal bir görünümü olarak dinler üzerine yapılacak bir araştırma öncelikle sosyal bilimlerde simge ve işaretlerin artan önemine değinmeyi gerektirir. Zira tinsellik gibi tanımlanması, tespit ve izole edilmesi zor bir olgunun tezahürleri üzerinde yapılacak bir inceleme ancak sembolik düzeydeki bir sosyal bilimsel metodun varlığı ile mümkün olmuştur. Bu nedenle bu bölümün temel ilgisi çalışmada izleri takip edilebilecek olan bu sosyal bilimsel tutumun bileşenlerini özetlemek ya da tanımlamaktan ibarettir.

Sosyal *bilim* düşüncesinin (özelde de sosyolojinin) kuruluşunda belirleyici olan pozitivism için bilimsel faaliyetin nesnesini bireyden bağımsız ampirik gerçeklikler oluşturur, hatta ampirik olarak doğrulanamayan bilgi önem taşımaz (Morris, 2004: 88). Hal böyle olunca da kültürel alanın özerkliği söz konusu edilemez. Pozitivism, insan davranışı ve toplumsal olguyu maddi yasalara dâhil eder, ona göre doğa biliminin usulleri hayatın ve kültürün her alanına uygulanabilir. Toplumsal davranışı neredeyse biyolojideki gibi bir takım yasa benzeri düzenliliklere tabi hale getiren pozitivism, anlam ve insan öznelliğini göz

ardı eder (Morris, 2004: 88). Sosyal bilimlerde pozitivist tutum, özellikle de sosyal antropoloji ve sosyolojide görüldüğü biçimiyle, beşeri olguyu maddi süreçlere indirgeyerek her toplumsal kurumu maddi zorunlulukların dayattığı işlevsel yapılar olarak ele alma eğilimindedir. Böyle olunca da toplumsal kurumlar kadar, kurumsal davranışların bir araya gelerek oluşturduğu kültürel yapılar da eşya gibi, maddeyi kuşatan yasalara tabi mekanik düzenlilikler olarak telakki edilir.

Toplumsal davranışı doğal fenomene dâhil eden bu tutum, metodolojik bağlamda toplumsal olguların açıklanmasında bilinci, bilinçli düşünceyi temel alır. Objektivizmi savunan pozitivist yaklaşım, bilimsel metot ve tekniklerin tarafsızlığı ilkesinden hareketle bir birey olarak bilim adamının subjektif tutumunu görmezden gelerek gözlenen olgunun bilim adamının gözlemlerine, bilincine yansıyan haliyle gerçekliği temsil ettiğini kabul eder. Konu özellikle öteki olarak görülen yabancı kültürler olduğunda ise, bu tutum önemli sakıncaları beraberinde taşır. Öteki kültürlerle yönelen bilim adamının ulaşacağı sonuçlar objektiflik iddiasında olsa da, belirli bir tarihsel, toplumsal bağlamdan geldiği ve kullandığı metot ve teknikler de dâhil olduğu bağlamın ürünü olduğu için aslında baştan itibaren tarafgir ve kültürel anlamda şartlanmış olmaktadır.

Pozitivizmin ve onun ampirist epistemolojisinin sosyal bilimlerde yarattığı durum, özellikle din gibi olguların karşılaştırmalı çalışılmasında ciddi sıkıntılara neden olur. Zira pozitivism, epistemolojik düzeyde dini, ya da dinsel kurumları şeyler ya da özler gibi ele almakta, metodolojik düzeyde de onların sembolik içeriğini gözden kaçırmakta ve tüm dinsel yaşamı (kültürel bağlamına dikkat etmeksizin) genellemeler, düzenlilikler aracılığı ile belirli biyolojik veya psikolojik ihtiyaçlarla ilişkilendirmektedir. Bu nedenle sosyal bilimlerde, uzun bir dönem boyunca tinsellik ciddi anlamda bilimsel bir çalışma alanı olarak görülmediği gibi; din de genellikle indirgeyici bir biçimde kalıntı ya da hastalık olarak ele alınmıştır. Bu eğilim, pozitivism yaygınlığıyla paralel olarak birçok bilimsel yaklaşımda kendini göstermiştir ve halen göstermektedir. Bu nedenle, din yapısal işlevselcilik, Marksizm gibi en yaygın yönelimlerde, uzunca bir süre sadece

sonuçları bağlamında ele alınan bir kalıntı ya da gölge fenomen olarak yer bulabilmiştir.

Tinselliğin büyü, mitos ve din gibi temel kanallarını hak ettiği biçimde ele alabilmenin temeli, bu tür olguların modalitesini oluşturan simgenin sosyal bilimsel bilginin temel konularından biri oluşuna eğilmekte yatmaktadır. Bu nedenle tinsellik gibi nesnel olmayan ancak sonuçları bilimsel yönelimlerin konusunu teşkil edecek kadar önem arz eden bir alanda yapılacak incelemelerin temel başlangıç noktasını, simgesellik üzerine odaklanan bir epistemoloji ve metodoloji tartışması oluşturacaktır.

Dinlerin tarihsel olgular oldukları tartışma kabul etmez bir bilgidir. Dolayısıyla tüm eşzamanlı çözümlere eşlik etmesi gereken bağlamda dinler, dinsel davranışın spesifik görünümleri üzerine yapılacak bir inceleme, öncelikle tarihsel bir mahiyet taşımalıdır. Bu nedenle bu çalışmada tarihsellik, evrimci bir bağlamdan ziyade olumsal bir bağlamda analiz çerçevesinde yer almaktadır. Bu çalışmada, buna ek olarak, tinselliğin tarihi aşan ve evrensel karakterine eğilebilmek için sosyal antropoloji, sosyoloji, dinler tarihi, psikanaliz ve yapısalcılığın kesişim noktasında gelişen bir çerçeve kullanılacaktır.

Bu bölümün temel amacını da söz konusu edilen interdisipliner sosyal bilimsel yaklaşımın temel öncüllerini açıklamak oluşturmaktadır. Bu yaklaşımın öncülleri, sosyal bilimsel bilgide nesne ya da ampirinin yerine simge, işaret ve anlamı önplana çıkaran temel gelişme çizgileri ortaya çıkarılmadan anlaşılabilir. Bu bağlamda tinselliğin ve dinin sosyal bilimlere ya da insan davranışı açısından değerini ve önemini anlayabilmek için dört önemli bilimsel gelişmeye eğilmek gereklidir. Bunların ilki, dilbilim alanında yukarıda değinilen klasik sosyal bilimsel yaklaşımın kaba ampirist tutumuna yönelik ilk ciddi eleştiriyi gündeme getiren Ferdinand de Saussure ve onun yapısal dilbilim metodu; ikincisi kuantum mekaniğinin gelişmesi; bir diğeri Sigmund Freud'un geliştirdiği psikanaliz; sonuncusu da hermeneutik okuldan uçlanan dinler tarihi alanındaki fenomenolojik okuldur. Söz konusu edilen bütün bu gelişmelerin ortak noktasını insana, insan davranışına ilişkin bilginin ampirik olandan

sembolik olana doğru evrilmesi oluşturur. Bu sayede bilimsel çalışmanın merkezi ögesi eşya olmaktan çıkıp işaret, yorum, kültür, anlam ve sembol haline gelmiştir. Yine bu gelişmeler sayesinde sosyal bilimsel bir incelemede çalışılan olgu, gerçeklerden çok görünüşlere, gerçeklerin insan zihnine yansıyan biçimlerine doğru evrilmiştir. Dinler gibi insan toplumsallığı ve tinselliğini merkez alan bir olgunun çalışılmasında zihinsel süreçlerin nesnel süreçlere üstün gelmesi önem arz etmektedir. Bu nedenle bu gelişmelere kısaca değinmek ve birbirleri ve konu ile ilgilerini tesis etmek yararlı olacaktır.

Yapısalcı epistemolojinin temel iddia ve öncülleri Ferdinand de Saussure'ün yapısal dilbilim kuramına dayanır. Yapısal dilbilimin dilin yapısı hakkında ortaya koydukları, herhangi bir toplumsal olgunun mahiyetine ilişkin de önemli içerimler ihtiva eder. Saussure'ün yapısal dilbilim metodu, yapısalcılıklar arasındaki ortak temeli de temsil etmesi bakımından önem arz etmektedir ve Jean Piaget'nin amprisizm eleştirisinde de yankılanacağı gibi, bir sistem olarak dilin, nesne ya da ampiri ile hiçbir ilintisi olmadığını ortaya koyar. Dilin simgesel bir sistem olduğu ve bu nedenle de zihnin işleyişine açılan bir pencere teşkil ettiği bilgisi, Saussure sayesinde ortaya çıkmıştır. Saussure, döneminde öncelikle dilbilime biçilen rolü ele almış ve dilbilimi, dilsel öğelerin tarihçiliği olmaktan çıkararak, dilsel fenomenin nasıl anlam yarattığını ve iletişimi nasıl mümkün kıldığını açıklamaya çalışan bir disiplin biçiminde ortaya koymuştur (Gardner, 1973: 44).

Dil hakkında, Saussure'e gelinceye değin yapılan açıklamalar, herhangi bir dilsel birimin nasıl değer, anlam kazandığını açıklamaktan ziyade, diğer bir anlatımla, dilsel bir dizge içindeki dilsel birimleri nesnelere ya da özler gibi ele alarak, bu öğelerin tarihine odaklanmaktaydı. O ise, dilbilimin ele aldığı en basit dilsel öğenin sözcükler değil, sesbirimler (fonem) olması gerektiğini ortaya koymuş, bu şekilde de dilin temel ögesinin nesne ya da özler gibi değişmez (anlamları olan) sözcükler değil, kendi başlarına hiçbir anlam taşımayan ancak dilsel mantık tarafından bir araya getirildiklerinde anlamlı bütünler yaratan soyut unsurlar olduğunu vurgulamıştır. Çok sonraları Rus asıllı Fransız dilbilimci

Roman Jacobson, Saussure'ün izinden giderek tüm dillerde anlam yaratmaya yarayan sesbirimleri tespit etmiştir. Böylece, dilin insan zihninin işleyişine ışık tutan yapısal bir nitelik arz ettiğini bulgulamıştır (Glucksmann, 1979: 62).

Saussure'e göre dil, aslında bir göstergeler sistemidir. Gösterge kavramı, bir gösteren ve gösterilenden oluşur. Saussure, bu ikisinin bir aradalığını ise gösterge kavramıyla karşılar. Gösteren, konuşma ile ilgili olup bir ses imgesidir. Gösterilen de zihinde o ses imgesinin birleştiği bir fikir ya da kavramdır. Saussure, bu ikisinin birleşiminin tesadüf olduğunu, yani bir gösterenle, onun gösterdiği (gösterilen) arasında hiçbir özsel ilişki olmadığını vurgular (Saussure, 1985: 71-73). Onları birleştiren şey, ikisinin de bir parçası olduğu genel sistemdir. Bu sistem, aynı zamanda dili de oluşturan bütünleşmiş gösterge sistemidir. Bu bağlamda bir dilsel birimin, ki, bu aslında gösterene yani işitimi imgesine tekabül eder, değerini tespit edebilmek için o birimin tarihsel evrimine odaklanan artsüremli dilbilimsel analiz yerine, o dilsel birimin, ait olduğu dizgedeki diğer öğelerle ilişkisinin eşzamanlı analizine önem verilmelidir. Eşzamanlı analizin önemi aslında metodolojiktir ve bu tahlilde asıl olan dilin iletişimi mümkün kılan anlam yaratma etkinliğinin sadece dilsel ifadeler veya sözcüklerden ibaret olmadığıdır. Saussure'ün yapısal dilbiliminin ortaya koyduğu ve sosyal bilimler için devrimsel olan bilgi, dilin "içinde yaşadığımız dünyayı kavramada basit bir araç olmayıp, bu kavrayışın merkezinde yer aldığını, gerçekliği kavrayışımızın, sözel göstergeleri toplumsal olarak kullanışımıza bağlı bulunduğunu ve insan varoluşunun özünde dilsel olarak eklenmiş bir varoluş olduğunu seslendir"mesidir (Altuğ, 2001: 174).

Bu bağlamda Saussure'ün sosyal bilimler metodolojisine yaptığı en büyük katkı, sadece dilbilimsel yöntemi geliştirmesiyle veya dili sosyal bir yapı olarak tasarlamasıyla sınırlı değildir. Saussure, dili bir göstergeler sistemi olarak tanımlarken onu, pek çok başka düzgüsel sistemin (sağır dilsiz abecesi, askeri işaret sistemleri vb.) işleyişini mümkün kılan temel bir yapı olarak düşünmektedir. O, ileride *semyoloji* (Yunanca gösterge anlamına gelen *semeion*'dan) adlı bir bilimin kurulacağını müjdelemektedir. Çünkü dilin yapısal

özellikleri, konuşulan, performe edilen dilden ayrı düşünülduğünde ve her türlü insan eylemi de anlam taşıdığına göre, bütün düzenli insan edimlerinin dilbilimsel analiz bağlamında ele alınabileceği vurgulanmış olmaktadır. Onun sözleriyle, “dil, kavramları belirten bir göstergeler dizgesidir. Onun için de yazıyla, davranış biçimleriyle, askerlerin belirtkeleriyle vb. karşılaştırılabilir. Yalnız, dil bu dizgelerin en önemlisidir.” (1985: 18)

Bu bağlamda Saussure’ün kuramının sosyal bilimler için en önemli özelliği, dilbilimsel metodun diğer toplumsal dizgelere, sistemlere de uygulanabileceği bilgisidir. İnsan varoluşunun dilsel olarak eklemlenmiş bir varoluş olduğu kabul edildiğinde, tüm insan varoluşunun simgesel-göstergesel bir bağlamda ele alınabileceği de vurgulanmış olmaktadır. Zira dilbilimin nesnesi şeyler değil, soyut düzenlilikler tarafından belirlenen ilişkiselliklerdir ve dil tüm insani ilişkilerin, davranışların taşıyıcısı, hepsinin aracısı ve medyumudur.

Saussure’ün bu hayali, bir dizi sosyal bilimci tarafından hayata geçirilmiştir¹. Bütün bu alanlar arasındaki ortak metodolojik anlayışa yapısalcılık adı verilir. Bütün yapısalcılıklarda dil, din, ideoloji vb. toplumsal-kültürel olgular, aslında aynı bütünün parçaları olarak ele alınır ve daha da önemlisi tüm yapısalcılıklarda bilimsel ilginin nesnesi, şeylerden, olgulardan çok, bunları bir sistemin parçası olarak ele almayı mümkün kılan simgesel ilişkiselliklerdir. Saussure, dilsel birimlerin ve sistem olarak dilin, tamamen simgesel ve rastlantısal bir öze sahip olduğunu vurgulayarak aslında insan toplumsallığının en önemli kurumsal işleyişlerinden birisi olan “dil”in belirsizlik ihtiva eden, kesinlik taşımayan yapısını ortaya çıkararak insan kültürünün temel ögesinin ampri ya da nesnelere değil simgesel – zihinsel süreçler olduğunu vurgulamış olmaktadır.

Sosyal bilimlerde simgenin merkezi konumda oluşunu metodolojik planda tamamlayıcı bir diğer gelişme kuantum mekaniğidir. Bu gelişme, her ne kadar

¹ Sosyal antropolojide Claude Lévi-Strauss, Edmund R. Leach, edebiyat eleştirisinde ve dilbilimde Rus biçimcileri (Mikhail Bahtin, Vladimir Propp, Roman Jakobson, Nicolai Troubetskoi), göstergebilimde Roland Barthes, Julia Kristeva, Paul Ricœur, Umberto Eco, Algirdas Julien Greimas vd.

tüm bilimsel yöntem üzerinde büyük bir etki yaratmışsa da, özellikle Jean Piaget'nin çocuk zihinsel gelişimi üzerine yaptığı çalışmalar, söz konusu etkiyi sosyal bilimlerin yöntemsel bağlamına uyarlı bir biçimde anlamak için önem arz etmektedir.

Kuantum mekaniği, *zaman*, *hız* ve *nesnenin korunumu* gibi temel fizik kategorilerinin klasik fizikte olduğu gibi verili ve sabit olmadıklarını ortaya koyar. Başka bir deyişle bu kategoriler, nesnenin kendinde varolan bir özelliğe karşılık gelmezler. Çağdaş atom fiziği verileri ele alındığında görülmektedir ki, bir nesne ancak lokalize edilebildiği müddetçe *vardır*. Daha açık bir ifadeyle, atomlardan oluşan herhangi bir nesne, her geçen anda onu oluşturan atomların sayıları değiştiği için sürekli değişim ve devinim içindedir. Bu değişim, insan duyularının fark edemeyeceği bir boyutta sürüp gittiğinden dolayı insanlar herhangi bir varoluşu bir nesne gibi ele alma eğilimdedirler. Bu bağlamda Piaget, söz konusu bu kategorilerin insan zihni için doğuştan itibaren geçerli nitelikler olmadıkları bilgisini kuantum mekaniğinin bilgileriyle karşılaştırarak sınımıştır. O, bu bulguyu, bebeklerin belli bir döneme kadar nesnenin korunumu yasasına yabancı oldukları bilgisiyle karşılaştırır. Bebekler, işlem öncesi olarak adlandırılan dönemde, herhangi bir nesne ile aralarına bir engel bulunduğu, o nesnenin varlığını yadsırlar çünkü aslında o nesne -kuantum fiziğinin de ortaya koyduğu gibi- yoktur ya da daha başka bir ifadeyle, bebeğin duyuları, algısı nesnenin sürekliliğini kavrayacak kadar eğitilmemiştir. Bu temelde, mutlak anlamda sürekli bir nesneden ve doğuştan bir nesne algısından bahsetmek mümkün değildir. Ancak, bu noktada şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Madem ki, doğuştan bir nesne algısı söz konusu değildir, o halde insanın nesnelere, kişileri vb. algılaması nasıl mümkün olmaktadır?

Piaget'nin çalışmaları şunu göstermektedir ki, algı sürecinde insan zihninin kendini, kendine dışsal olan süreçlere uyarlaması ve dıştan gelen uyarılarla içten gelen uyarılar arasında bir denge durumu sağlaması söz konusudur. Bu anlamda ortaya çıkmaktadır ki, insan zihni rasyonalistlerin iddia ettiği gibi gerçekliği üretmez, ampirik veriyi yorumlayabilmek için realitenin

izomorfik modellerini üretir. Ampiristlerin de iddia ettiği gibi, insan zihni, bilginin incelenebilir karakteristiklerini kopyalamaz. Zira bilgi, gelişimsel dönüşümlerin ya da modellerin dolayımıyla bilinir (Rossi, 1983: 157). Piaget'ye göre bilmek, gerçekliği dönüşüm dizgeleri olarak özümlemektir. Ona göre, bilmek, belirli bir durumun nasıl olabildiğini anlamak amacıyla gerçekliği dönüştürmektir. Bu temelde düşünce, gerçekliğin edilgin bir kopyası değildir. Bilmek, kopya etmek değil, alınan duyumsal uyarılar üzerinde eylemektir. Bilgi, gelişen bir biçimde yeterlik kazanan bir dönüşümler dizgesidir (1984: 13-14). Dolayısıyla bilinen aslında bir şey değildir, ona şeylik niteliğini veren insan zihnidir.

Yine benzer bir biçimde işlem öncesi dönemde çocuklar hız-zaman ilintisini net olarak farklı kavrarlar. Örneğin Newton fiziğine göre evrensel bir kanun olarak hız, zamana görelidir. Ancak kuantum fiziğinin anahtar teorisi olan *izafiyete* göre ise, hız zamana değil, zaman hıza görelidir. Her hangi bir nesne için zaman o nesnenin hızına göre değişiklik arz eder. Piaget'nin, çocukların hız-zaman ilintisine yönelik deneyi de bu durumu açıklamak için önem arz etmektedir:

Biri diğerinden daha hızlı olmak üzere iki nesne aynı anda harekete başlayıp aynı anda durduğunda, izleyen çocuklar -durum kendilerine açıklanmış olmasına rağmen- eşzamanlı durma olayını yadsır. Çocuklar, nesnelere eşzamanlı olarak durmalarına rağmen, daha ilerde olan nesnenin daha sonra durduğunu söylerler. Çünkü onların ölçütü hızdır. Bu yaşlardaki çocuklar için (yaklaşık sekiz yaşına kadar) şöyle bir denklem oluşturmak mümkündür: Daha hızlı eşittir daha uzak, o da eşittir daha çok süre (Piaget, 1980: 23-24). Bu da göstermektedir ki, kuantum mekaniğinin ortaya koydukları ile gelişimsel psikolojinin ortaya koyduğu bilgiler paralellik arz etmektedir.

Buradan da anlaşılacağı gibi, evrenin unsurları insan algısına şeyler gibi görünse de aslında simgesel ilişkiselliklerden ibarettir. Aslında evrende şeyler değil, akıp giden, devamlı devinen maddelerden, insan zihninin çıkarsadığı, soyutladığı kavramlar, simgeler vardır. İnsan entelekti, evrendeki varoluşu zihnin yapısı gereği istikrar ve düzen içinde kavrama eğilimindedir. Daha açık bir

ifadeyle, insan zihni çevresini kuşatan kaotik evrene bir düzen, istikrar atfeder. İnsan zihni, bunu yapabilmek için dışsal gerçekliğin izomorfik modellerini üretir, gerçekliğin akışkan doğası, böylece kavramlara dönüştürülerek bilinmiş olur. Burada da görüldüğü gibi nesneye ilişkin bilgi bile belirli düzeyde simgesel içerikler tarafından belirlenmektedir. Bu anlamda bilimsel etkinlik için asıl geçerli olan ampirik gerçeklikler değil, simgesel ilişkilerdir.

Simgenin sosyal bilimsel metottaki yerini, konumunu güçlendiren bir diğer önemli kuramsal gelişme, Avusturyalı psikiyatr Sigmund Freud'un öncülük ettiği *psikanaliz*dir. *Psikanaliz*, her ne kadar genellikle içgüdü gibi belirsiz ve cinsellik gibi insan davranışını doğal çevrime dâhil eden kavramlarla ilişkilendirilse de, insan davranışının simgesel boyutu hakkında önemli içerimlere sahiptir.

Freud'a gelinceye değin ve hatta kısmen Freud'un kendisini de kapsayacak biçimde, sosyal bilimciler simgeci düşünce ve olgular için pozitivist açıklamaları kullanıyorlar ve simgeci etkinliğin bilimsel yorumunu yadsıyarak tam tersine onun bilimsel düşünceyle tam karşıt kutuplarda bulunduğunu kabul ediyorlardı. Bu bağlamda en temelde dinsel simgecilik, ondan da ötede tüm simgeci düşünce, bilimsel düşüncenin biçimci ve yasacı kesinliğine indirgeniyordu. Freud'un teorisi de bütün bu etkileri taşımakla birlikte, son tahlilde özellikle rüyalar kanalıyla kendilerini bilinçsiz süreçlerin görsel imge ve simgelerde sunduklarını ortaya koymakla, simgeciliği sosyal bilimsel analizin sınırları içine almaktadır. Freud, rüyalardaki imajların, görüntülerin, göründüklerinden farklı bir şekilde, bilinçdışı bastırma süreçlerinin sonucunda, bastırılan asıl içerikleri temsil eden simgeler olduklarını ortaya koymuştur. Ona göre bu bastırmalar cinsel içeriklidir. Bu, cinsellik merkezli bir belirlemcilik olarak görünebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu görüntü ve imajların doğrudan göründükleri biçimde ele alınamaz oluşlarıdır. Diğer bir ifadeyle, asıl arzuyu temsil eden yer değiştirmiş arzu biçimleri, simgeleri olarak ele alınmaları gerektiğidir. Bu bilgi Freud *psikanalizinde* geçerli olanın ikinci

dereceden bir belirlenim olduğunu ve bu belirlenimin simgesel bir belirlenim olduğunu göstermektedir.

Freud'un yaklaşımını tinsellikle ilgili çalışmalarla ilişkilendirebilmek için bir dolayımlayıcı figür olarak Karl Gustav Jung'un derinlik psikolojisine göz atmak gereklilik arz etmektedir. Zira Jung, Freud'un simgeciliği cinsel bir belirlenime odaklayan yaklaşımını eleştirir. O, düşleri ve mitosları inceleyerek, ikisindeki ortak simgeci etkinliği kendi psikolojisinin odak noktasına koymuştur. Bu analizlerinin sonucu olarak simgelerin arketipsel bir görünüm arz ettiklerini ve rüyalardaki ve mitoslardaki simgeciliğin bir ve aynı, genetik (türsel) biçimlere dayandığını iddia etmiştir (1982: 201).

Jung birçok arketipsel öğeyi düşlerde ve mitoslarda, aslında bireyin psişik yaşamının sonuçları olarak yorumlar. Ona göre rüyalardaki ve mitoslardaki canavarlar (simgeler) doğada varolamayacağına göre psikolojik kökenlidir (1982: 263). Jung, uygulamalı çalışmalarında bu tarz arketipsel simgelerin, deneydeki kişi ya da kişilerin rüyalarında bu kişi-kişiler tarafından hiç düşünülmemiş, tecrübe edilmemiş olmasına rağmen görülebildiğini müşahade etmiş ve buradan da simgelerin arketipsel oldukları, insan için kolektif psişik süreçlerin sonucu oldukları düşüncesine ulaşmıştır (Jung, 1982: 270).

Jung, Freud'un simgeye yüklediği zorunlu cinsel anlamı eleştirir ancak; kendisi de simgesel olanı aslında bireysel bağlamdan çıkararak evrensel-ırksal bir kolektif bilinçaltında konumlandırmış olur ve daha önce mitoloji bilgisi hiç olmayan hastalarının rüyalarında mükemmel mitolojik arketipler bulguladığını iddia ederek görüşünü kanıtlamaya çalışır (Fordham, 1983: 30-31).

Jung'un derinlik psikolojisi, simge bağlamında Freud'un yaklaşımıyla karşılaştırıldığında, mistik bir hal almıştır. Jung'un düşüncesinin bir ileri merhalesini ve simgecilik bakımından zirveyi Mircea Éliade'da bulunabilecek olan, simgeyi tam olarak kutsalın tecellisi (hierofani) olarak gören ve onu bilimsel indirgemenin konusu olmaktan ziyade, kutsalın tezahürü olarak gören din fenomenolojisi yaklaşımı oluşturur.

Éliade da Jung'takine benzer arketipsel simgeler düşüncesine sahiptir ancak; onun arketip düşüncesi, mitsel simgenin anlamını bilinçaltında aramayan bir temele dayanır. Ona göre simgecilik özel olarak da mitolojik-dinsel simgecilik, insanın aşkınla olan tecrübesinin açılımlarıdır. Éliade, daha önce değinilen pozitivist yaklaşımların iddia ettiği gibi kutsal olanı (simgeyi) bilimin tarihçiliğine, evrimciliğine hapsetmez. Éliade'a göre simgeci düşünce biçimi insan bilincinin yapısının bir ürünüdür (Ries, 2000: 19).

Éliade, çalışmalarında bu arketipsel mitsel-simgesel içerikleri, bireyin toplu ya da tekil, bilinçli yaşamının kılavuzları olarak görür. Yani Éliade, temelde mitsel arketiplerin bilinçli anlamının nesnesini teşkil ettiğini vurgulamış olur. O, bu simgesel öğelerin dil aracılığı ile yorumsamacı-fenomenolojik bir okumasını yapar. Éliade, simgeyi indirgmeden, onun sadece kendi bağlamı içindeki işlevlerini anlamaya çalışır. Onun arketip kavramını kullanımı, derinlik psikolojisiyle doğrudan ilgili değildir. Bu bağlamda o, arketip kavramını örnek model olarak ele almaktadır (1994: 12). Éliade'ın fenomenolojisinde simge, işaretten farklı olarak sonsuz açılımlara, anlamlara göndermektedir, çünkü o, kutsalın bir tecellisi olarak, bilinmeyen ama düşünülebileni aktarma çabasına yani tinselliğin ifade edilmesine karşılık gelir. Bu anlamda, simge hem tekildir, hem de anlamını kendisinden alır ve arketipselliği de buna dayanır. Bu sebeple simge, akışkan, dağınık ve değişkendir.

Simge, belirlenimi çağrıştıran bütün zorunlulukların, düzenliliklerin karşıtı bir mahiyete sahiptir (Vernant, 1996: 227). Bu nedenle de fenomenolojik yaklaşım için tinselliğin dili simgeseldir. Simge, tinselliğin mitos, büyü ve din gibi kanalları için göz ardı edilemez, zorunlu bir öğedir. Bununla bağlantılı olarak din fenomenolojisi, özelde de Éliade, insan varlığının, modern toplumun da üzerine kurulu olduğu kutsallığı ihtiva ettiğini, profan olduğu düşünülen pek çok kültürel etkinliğin aslında nasıl kutsalla ilgili, kutsalın bir açılımı olan simgesel arketiplere dayandığını ortaya koymaya çalışır (1994: 41-44). Tinselliğin mitos ve dindeki görünümüne ve simgenin bu görünümdeki önemli payına işaret eden din fenomenolojisi yaklaşımına değinildikten sonra son olarak simgenin, simgesel

süreçlerin sosyolojideki görünümüne ilişkin bir örneğe değinmek simgenin, simgesel süreçlerin toplumun morfolojisi ile olan ilintisini anlamak için de önem arz etmektedir.

Simgeselliğin sosyoloji alanındaki karşılığı hakkında da bazı tespitler yapmak mümkündür. Yukarıda söz konusu edilen metodolojik gelişmeler, sosyal bilimlerin gelişimine başka bir gözle bakmayı da mümkün kıldığı için daha önceleri bu anlamda ilgisiz görülen kuram ve çözümlerinin de insan bilimlerinde simgeselliğin işgal ettiği önem bağlamında ele alınabilmesini mümkün kılmıştır. Örneğin Durkheim, simgesel olanın insan toplumsallığı ile olan ilişkisine dair ortaya koydukları ile söz konusu yaklaşımlara paralel bir konuma oturmaktadır.

Durkheim'ın, sosyal bilim/sosyoloji teorisinin temelindeki epistemolojik kabulü, temelde onun sosyal bilim anlayışına ilişkin kabullerini de gözler önüne sermektedir. Durkheim, mantığın dayandığı ve düşüncenin en tümel vasıflarına tekabül eden zihinsel kategorilerin toplumsal yaşamdan çıktığını öne sürer. Ona göre, kategoriler, sosyal fenomenin en baskın ve özgün bölümünü oluşturduğunu iddia ettiği dinden, dinsel düşünceden türemişlerdir. Mesela zaman kategorisi... Ona göre kolektif düzlemde onaylanmaksızın, bireysel olan bir zaman düşüncesi anlamsızdır. Zamanı bir kategori kılan temel düşünce onun nesnelidir (Öner, 1977: 14). Ve yine ona göre, böylesi bir zaman kavramının oluşumunun yegâne kaynağı, dinsel düşünce ve ritlerdir. "Durkheim'a göre takvim, ritlerin devirli oluşunun düzenidir." (Öner, 1977: 17-18)

Durkheim, tıpkı zaman kategorisi gibi, mekân kategorisinin de toplumsal yerleşimin zihinsel bir soyutlamasından başka bir şey olmadığını iddia eder. O, yabancı topluluklar üzerine yapılan etnografik araştırmaları ele alarak, mekân algısının, söz konusu topluluğun yerleşim planına uygun olduğunu bulgulamış ve böylece mekân kategorisinin de Kant'ın yaklaşımıyla belirsiz cinsten bir niteliğe sahip olmaktan çok, kolektif yaşamın nesnel yapısına, duyumsal deneyin verilerinin düzenlenmesine dayandığını ortaya koymuştur (Öner, 1977: 19).

Anlatılanlar temelinde Durkheim'ın genel olarak kolektif olanın, beşeri yaşamı total anlamda belirleyen doğasından bahsettiği ortaya konulabilir. Bu öylesine bir belirleyiştir ki, kolektif olan, bireyin zihinsel durumunu veya kişisel yaşamını, tıpkı doğa yasasının maddeyi ve diğer canlıları belirlediği gibi belirlemektedir. Kısaca ona göre, sosyal olan onu oluşturan kişileri, bireyleri tıpkı doğanın şeyleri belirlediği gibi belirlemektedir. Kolektif bilinç, bireysel bilinçlerin içinde anlam kazandıkları çerçeveyi sağlar. Bu bağlamda Durkheim için “toplum psişik hayatın en yüksek şeklidir, çünkü kolektif bilinç, bilincin bilincidir” (Sorokin, 1974: 35).

Bütün bu anlatılanları göz önünde bulundurarak, Durkheim'ı bir pozitivist olarak nitelermeyi sağlayacak olan asıl özelliğin, onun, kolektif olanı tıpkı doğal belirlenim gibi bireye dışsal ve zorlayıcı bir nitelikte donatması olduğu görülebilir. Ancak onun bu yaklaşımı anti pozitivist imaları, potansiyeli de beraberinde getirmektedir. Zira o, epistemolojik yaklaşımıyla insanın zihinsel kategorilerinin dahi kolektif olgularca belirlendiğini iddia etmekle, aslında toplumsal temelde bir görececilik düşüncesini de gündeme getirmektedir. Ayrıca Durkheim'ın, nesnel bilgiden, nesnelleşmiş kolektif yapıların varlığından bahsederken kullandığı nesnellik kavramı kaba ampirist veya pozitivist bir özellikte değildir. “Zira o, iş bölümü, hukuk vb. gibi olguların ampirik varlıklarının aslında ahlaki bir temele oturduğunu gördüğü zaman, bütün nesnelliğin aslında bireysel temelde de ele alınabilecek türden zihinsel bir nesnelliğe dönüştüğünü müşahade etmiştir” (Keat-Urry, 1994: 101).

Durkheim'ın yaklaşımını pozitivist çerçevenin dışında görmeyi, konumlandırmayı sağlayacak olan asıl kavram ise kolektif temsil kavramıdır. Durkheim, toplumsal olgunun, taşıyıcı toplumsal temsillerden oluştuğunu söyler. Ona göre şeyler gibi etki eden olgular, aslında birer kolektif temsiller bütünüdür (Rossi,1983: 105). Kolektif temsil kavramı, Durkheim'ın yaklaşımındaki anti-ampirist, hatta bazı yazarlara göre, idealist yönleri ortaya çıkarmakta ve bu iki kutup arasında bir çeşit dolayım yaratmaktadır. Kolektif temsil kavramı, entelektüel bir temel ve zihinler arası iletişim, etkileşim gerektirmek bakımından

baştan pozitivist ya da kaba ampirist yaklaşımlardan sıyrılmaktadır. Kolektif temsil kavramı, Durkheim'ın kullanımında, nesnelere sembolize edilen kolektif içerikleri ima etmesi bakımından ampirik olduğu kadar, entelektüel bir içeriğe de sahiptir. Durkheim'ın teorisinde, toplumsal yaşamı mümkün kılan homojenite aslında, kolektif temsiller yoluyla, kolektif temsiller de semboller ve/veya amblemler aracılığı ile mümkün olur. Tersten ifade edilecek olursa; toplumsal/kolektif yaşamı mümkün kılan homojeniteyi, söz konusu bütünü oluşturan insanlar (insanların zihinleri) arasında sağlayan, kolektif temsillerin içeriğini sembolize eden ve onların tıpkı şeyler gibi ele alınmasına imkân sağlayan semboller ve amblemlerdir. Ancak bu çift taraflı bir ilişkidir; zira sembolü kuran, onu mümkün kılan kolektivitenin homojenliğidir, semboller ve amblemler de kolektiviteyi ayakta tutar ve güçlendirir. Kısaca semboller ve onların temsil ettiklerinin kolektif temsiller haline gelmeleri, sembollerin entelektüel içeriklere yapışarak onlara, şeylerde olduğu gibi, bir form vermeleri ile mümkündür. Durkheim'ın toplumsal olguya, kolektif temsil kavramı bağlamındaki özgün yaklaşımı, sosyal bilim düşüncesi açısından önem arz eder; zira Durkheim, temsil kavramının kolektif düşüncelerin, fikirlerin, duyguların kendilerine tamamen yabancı şeylere (semboller ve amblemler) tutunması bağlamında işlediğini, kolektif yaşamın da ancak böylesi bir nesnelleşmeden sonra mümkün hale geldiğini, daha doğrusu böyle bir homojenleşmenin oluşabilmesi için gerekli olan zihinler arası etkileşimin ancak nesnelleşen sembol ve amblemler aracılığı ile mümkün olabileceğini vurgular (Rossi, 1983: 109). Bu bağlamda, Durkheim'daki nesnellığın, dışsallık düşüncesinin birinci dereceden ampirik bir nesnelleğe dayanmaktan çok, ikinci dereceden, dolaylı, sembolik bir biçim taşıdığı ileri sürülebilir.

Durkheim'a göre kolektif temsiller bireyin tamamen dışında değildir, onlar bireylerin zihinlerinin birleşiminden ibarettir. Bu anlamda kolektif temsiller aslında zihinseldirler. Durkheim böyle düşünmüş olmalıdır ki, toplumun sadece onu oluşturan bireylerin zihinlerinde mevcut olduğunu söyleyebilmiştir (Rossi, 1983: 99). Durkheim'a göre toplum, maddi ilişkiler bağlamında bütünleşmemiştir; o, fikirlerin bağlarıyla (bireyler arasında kolektif temsillerin

aracılığıyla varolan etkileşim ve homojeniteyle) bir arada durur (Rossi, 1983: 105-106).

Durkheim, kolektif bilinç kavramıyla, bilinçli insan eylemini temel alan klasik yüzeysel sosyal bilimsel yaklaşımın aksine, sosyal teorinin bilim olma özelliğini vurgulayarak, işleme süreçleri amprik gözlemlenemeyen ve yüzeyin altında olan, görünmeyen, zihinsel bir kavramsallaştırma olmaksızın elde edilemeyecek bir sosyal gerçeklik yaklaşımını sunmaktadır.

Tüm bu metodolojik gelişmeler sosyal bilimlerde özellikle büyü, mitos ve din gibi tinsellik merkezli çalışmalarda simgenin işgal ettiği hayati yeri, kolektif imgelemin rolünü ön plana çıkaran ve inceleyen tarih, dinler tarihi, din fenomenolojisi, din antropolojisi ve sosyolojisini ve teolojiiyi bir araya getiren interdisipliner bir alan meydana getirmiştir. Özellikle René Girard'ın teorisinde belirgin olarak gözlemlenebilen bu durum, din, mitos, kurban, arketip, cinsellik, toplumsal örgütlenme, tarih vb. kavram ve süreçleri bir araya getirerek interdisipliner bir *insan* kavrayışını sosyal bilimlerin ilgi alanına dahil etmiştir. Bu çalışmada da takip edilecek olan ana izlek, bu interdisipliner *insan* kavrayışı olacaktır.

2. TEKTANRICI PARADİGMA, ORTODOKSİ VE HETERODOKSİ

2.1. Heterodoksi Kavramının Tanımı

Heterodoksi kavramı Yunancadır ve etimolojik olarak incelendiğinde iki sözcüğün bileşiminden oluştuğu görülür. Bu sözcükler *heteros* ve *doksa*dır. *Heteros* “farklı”, “başka” anlamlarına gelirken, *doksa* da “kanı” anlamına gelir. Bu iki kavram birleştirildiğinde oluşan *heterodoks* kavramı, isim olarak “farklı kanı” anlamına gelir, sıfat olarak da “farklı kanıya sahip insan” ya da düşüncelere ilişkin kullanıldığı söylenebilir². Ancak bu açıklamalar sosyal bilimlerin ya da din sosyolojisinin konusu olan heterodoksi kavramı hakkında çok aydınlatıcı değildir. Sosyal bir olgu olarak *heterodoksi* kavramı ve bu kavramla ilgili tartışma, sözlük anlamlarını aşan bir dinamikliğe ve akışkanlığa sahiptir.

Heterodoksi kavramı, din sosyolojisi ve antropolojisi literatüründe birçok tartışmada çokça ele alınmış bir kavramdır. Ancak kavramın tanımlanması kolay da değildir. Zira tartışmanın bağlamına göre kavramın anlamı ve tanımı değişiklik göstermektedir. Bu karmaşıklığın temel sebebi de heterodoksi kavramının, anlamını bir karşıtlık düzeyinde kazanmasıdır. Ona anlam kazandıran karşıt, *ortodoksi* kavramıdır. *Ortodoksi* kavramı da Yunanca *ortos* ve *doksa* sözcüklerinin bileşiminden oluşmakta ve doğru kanı anlamına gelmektedir³. Bu iki kavram arasındaki karşıtlığın zeminini de heterodoks-ortodoks kavramlarının morfolojik yapısında da görülen *doksa* oluşturur⁴.

² Hetero (yun. heteros): Farklı, başka anlamına gelen ve birçok sözcüğün yapısına giren önek. Bkz. “Hetero”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, 9. Cilt, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986: 5216.

³ Ortodoks (yun. *ortodoksein*; *ortos*, doğru ve *doksa* kanı’dan): 1. mezhep sapkınlığına karşıt olarak dinin öğretilerine sıkı sıkıya uyan kimse için kullanılır. 2. Herhangi bir öğretinin ilkelerine, geleneksel olarak doğru kabul edilen düşüncelere ya da görüşlere uyan kimse için kullanılır. Sıf. 1. bir dinin öğretilerine uygun olan şey için kullanılır. 2. Herhangi bir alanda geleneksel ilkelere, yerleşmiş alışkanlıklara uygun olan şey için kullanılır. Bkz. “Ortodoks”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, 14. Cilt, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986: 8913.

⁴ Doksa (*söylenti* anlamında yun. sözcük): Toplumbilim. Bir toplumdaki üyelerin, belli bir andaki ortak görüşlerinin tümü. Bkz. “Doksa”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, 6. Cilt, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986: 3281.

Aslında heterodoksi kavramını tartışma konusu yapan temel özellik, tanımının izafe edilen gruplarca kabullenilmemesidir. Zira her heterodoks olarak adlandırılan grup, kendinin ortodoks olduğunu iddia eder (Kurtz, 1983: 1088). Bu anlamda tarihsel, kültürel bağlamdan uzak ne bir heterodoksi ne de ortodoksi tanımı mevcuttur. Bu tartışmada ilişkisel sosyolojik perspektif büyük açıklık getirecektir çünkü heterodoksi ya da ortodoksiler tarihsel-kültürel bağlama olduğu kadar birbirlerine de karşılıklı bağımlıdır. Heterodoksiyi tanımlamayı mümkün kılan ortodoksi tanımıdır (ve tam tersi). Daha doğru bir ifadeyle bir mümin olmaksızın bir sapkından bahsedilemez (ve tam tersi).

Bu kavramlarla ilgili olarak sosyal bilimsel bir incelemeye girişilmeden önce bu kavramların ortaya çıkışına değinmek uygun olacaktır. Söz konusu kavramları ortaya çıkaran temel gelişme aslında dinseldir. Bu gelişme Hıristiyanlığın kurumlaşmasıdır. Ortodoksi ve karşıtı olarak heterodoksi, aslen Hıristiyan ilahiyatının incelikleri ve bu incelikleri kitlelerin kabul derecesi ile ilgili olarak gündeme getirilmiştir. Daha doğru bir ifadeyle Hıristiyanlığın kaydettiği yayılım ve kilise biçiminde örgütlenmesi, teolojik dogmalar ve inananlar arasında bir mesafe oluşturmuştur. Bu mesafe kilise denetiminin nispeten güçlü olduğu yerlerde yok olma derecesine gelmiş, tam tersi durumlarda da açılmıştır. Dinin ve dinsel değerlerin toplumun siyasal-ideolojik tüm alanlarını etkisi altına aldığı düşünüldüğünde, genel kabul görmüş herhangi bir dogmayı, tanımlandığı şekliyle kabul etmeyen gruplar, kilise tarafından heterodoks ya da sapkın olarak adlandırılmıştır.

Hıristiyanlık, evrensel mutlak dogmalar vaz eden ilk din değildir. Ancak bununla birlikte Hıristiyanlık bu dogmaları savunan sistemli ve hiyerarşik bir kilise örgütlenmesine sahip neredeyse tek dindir. Diğer dinlerde geleneğin ve hukukun gördüğü işlevi Hıristiyanlıkta kilise görür. Kilise, ruhaniler heyeti (corpus christi) olarak vaftiz edilen her Hıristiyanın kabul etmesi gereken dogmaları belirler ve uymayanları sapkın olarak adlandırır. Heterodoksi bu anlamda ilk kez dinsel dogmayı kabul etmeyenler için, doğru kanaatten (ortodoksi) sapanlar (sapkınlar) için kullanılmıştır.

İşte bu yüzden konu salt bir inanç meselesi değildir. Bu tartışma, dinin sosyolojik doğasıyla-niteliğiyle ilgilidir. Din, en temelde, kutsalla girilen tecrübenin kurumlaşması olarak ele alınabilir ancak dinin sosyolojisi bu kurumlaşmanın içini dolduran din adamları, ruhban ve inananların, yaşayan insanların oluşturduğu ilişkiler ağını temel alır. Söz konusu grupların birbirleriyle girdikleri ilişkiler, dinin söz konusu kültürde aldığı şekli tayin eder. Bu şeklin oluşmasında etkili olan bir diğer faktör de söz konusu kültürün geçirmiş olduğu tarihsel süreçtir. Dinin vaz ettiği ilkeler ile söz konusu kültürün buna verdiği reaksiyon, özgün bir dinsel-toplumsal durum yaratmaktadır. Dinin evrensel bir takım ihtiyaçlara cevap olduğu bilinmekle beraber hiçbir din bir diğerinin kopyası değildir.

Ortodoksi-heterodoksi tartışmasının özü aslında insan gruplarının farklı çıkarlar nedeniyle birbirine karşıt konumlarda yer almalarıdır. Bu farklı grupların karşıt konumları, beraberinde Durkheim'ın kullandığı kavramla, kolektif temsilleri (veya sembolleri) de taşır. Bu grupların değerleri ve bu değerleri yansıtan temsiller, sembolik süreçler, farklılaşan grupların biz kimliğini oluşturduğu gibi ötekini de tanımlamaya yardım eder. Bu noktadan itibaren tartışma, doğru-yanlış, normal-sapkın davranış ayırımına dayanan teolojik mahiyetten sıyrılarak bir bilgi sosyolojisi konusu haline gelir. Weberyen anlamda toplumsal gruplarla bu grupların sembolik süreçleri arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulamasa da bir tür seçilimli yakınlık vardır (Scaff, 2008: 65). Özellikle inanç sistemleri kurumlaştığında güce sahip olanlar, çıkarlarını bazı kesin doğruluk-sahihlik (veya ortodoksi) tanımlarına iliştirirler ve kendi tanımlarına yönelik meydan okumalar da dinin özümüyle ilişkilendirilir hale getirilir (Kurtz, 1979: 445).

Bu bağlamda ortodoksi-heterodoksi tartışması, her ne kadar dinsel-teolojik bir kaynağa dayansa da, herhangi bir yerleşik kanaatle ilgili tutumlar, tavır alışlar arasındaki farklılaşmalarla da ilgili olarak gündeme getirilebilmektedir. Bu nedenle inanç alanındaki heterodokside bahsedilebileceği gibi herhangi bir inanç, ideoloji ya da kanının içerildiği diğer bütün seküler alanlar için de aynı tartışma söz konusu olabilmektedir. Daha

doğru bir ifadeyle ortodoksi-heterodoksi kavram ikilisi, insan kültürünün evrensel (kurumlaşma evrensel bir tezahür olarak zikredilebilirse) tezahürlerinden birisidir. Bu temelde örneğin akademik alanlarda ortodoks düşüncelerden, ya da heterodoks teori ve teorisyenlerden bahsedilebilmekte, heterodoksi-ortodoksi tartişması mümkün olabilmektedir (Bk. Bourdieu, 1990).

Sosyolojik olarak ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı öncelikle soyut düzlemde bir değerler toplamı etrafında birleşmiş insan grup/gruplarının varlığını ya da en azından insan grup/gruplarını kendi kapsamına alma eğiliminde olan bir takım değerler etrafında toplanmış (gevşek ya da sıkı) rgtl bir insan grubunun varlığını gerektirir.

Bu gruplar arası farklılaşma, kendini bir takım sembolik biçimlerdeki farklılaşmada görünür kılar. Ancak belirtilmelidir ki, heterodoks olan da ortodoks olan da bir ortak kanaate nispetle tanımlanır. Birbirlerine bağımlı olan bu kavramların kendisine nispetle farklılaştığı ve aynı zamanda ortak noktası, toplumdaki herkesin üzerinde (zımnen) ittifak ettiği *doksadır* (kanaat, görüş). Bourdieu, doksayı bilinen ancak sze dökülemeyen olarak tanımlamaktadır. *Doksa*, cellatın da, idam mahkmunun da üzerinde ittifak ettiği ortak bilgi zeminidir. Sapkın ise bu bilgiyi deşifre eden, onun bilgi türlerinden yalnız biri olduğunu gören kişidir (aktaran Berlinerblau, 2001: 347, 348). Bu nedenle sapkın, çoğunluğun bilgisine, doğrusuna itiraz eden, direnen kişidir denebilir. İktidar söylemi olarak doksa, bilinçdişi ideolojik olandır. Ortodoksi onun sahihliğinden emin olma hali, heterodoksi-sapkınlık ise onun sahihliğini kabul etmemek, dolayısıyla başka alternatifler de olabileceğini dillendirmiş olmandır. Bourdieu, heterodoksi-ortodoksi tartişmasının ikili denklemine bu anlamda *doksayı* da dâhil eder (Berlinerblau, 2001: 328-330). Zira ancak *doksaya* nispetle ortodoks ya da heterodoks olunur.

Ancak konuyu, tarihsel-toplumsal herhangi bir bağlamdan uzak, soyut teorik düzlemde ele almak da zordur. Zira bu üç kavram (heterodoksi-ortodoksi-doksa) toplumsal yaşamda diyalektik bir süreçte oluşan toplumsal karşıtlaşmaları ihtiva etmek bakımından diyalojik ve dinamiktir. Tarihten ve

herhangi bir dönemden bağımsız bir heterodoksi-ortodoksi tanımı yapmak mümkün değildir. (Emirbayer, 1997: 289; Berlinerblau, 2001: 331)

Bu kavramlarla ilgili bir tartışma söz konusu olduğunda hemen gündeme gelen bir diğer kavram da *sapkınlık* (heresy). Çünkü ortodoks olan, bir kurumsal yapı ve tarifi gerektirirken aynı zamanda bu tarife uymayanların da yaftalanmasını gerektirir. İlişkisel sosyolojik perspektiften konuya bakıldığında ortodoksi sapkınlara, (heterodoksinin temelini oluşturan) sapkın olarak yaftalananlar da, çoğunluktan ayrı bir toplumsal özne olarak ortodoksiye ihtiyaç duyar (Berlinerblau, 2001: 330).

Heterodoksi ya da sapkınlık biçimleri (Hıristiyan Heresiyolojisi bağlamında) genellikle büyüsellik ve mitolojinin çeşitli biçimleri ile özdeşleştirildiği gibi, gerçekten de Paulisyenlik ve Gnostisizm vb. gibi büyük sapkın akımlar, mitolojik dağardan yararlanmışlar ve büyüleştirici, mitleştirici bir öze sahip olmuşlardır. Halkın dinsel pratiklerinde sapkınlık olarak adlandırılabilen niteliklerin varlığı da göstermektedir ki, dinsel davranışta standartlaşma amacını taşıyan ortodoksi, popüler ya da entelektüel düzeylerde standartlaşmaya direnen inanç unsurlarının ortaya çıkmasını engelleyemez. Bu bağlamda ortodoksi, dinin tarihsel boyutuna, heterodoksi ise dinin mitolojik boyutuna tekabül eder. Bu ikisini dolayımlayan kavram ise halk dini kavramıdır.

Halk dini kavramı, genel anlamda, dinin ortodoks yorumunun heterodoks unsurlarla bir potada mezcilmesini ifade eder. O, dinin yaşayan, pratik yönüdür. Halk dini, bu anlamda dinin hem tarihsel ahlaksal yönlerine hem de kozmolojik ve mitolojik yönlerine açıktır. Ancak kesin olan bir şey varsa, halk dini ne sadece ortodoksiye, ne de sadece heterodoksiye indirgenemez. Halk dininin bu niteliğine daha sonra, ilgili bölümde ayrıntılı bir biçimde değinilecektir.

Konunun Hıristiyan teolojisi ile birlikte kristalize olması tesadüfi değildir. Örgütlü-kurumsal dinsel yaşamın varlığı ortodoksi-heterodoksi karşılaşması için gerekli koşuldur. Bu nedenle heterodoksi tartışması genellikle tek Tanrılı dinlerle birlikte ele alınır. Tek Tanrılı dinlerin ortaya çıkışı ve ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı arasındaki ilişki, aşkın ve kadir-i mutlak bir yaratıcı imgesinin varlığıyla

doğrudan ilgilidir. Toplumun tüm alanlarını kendi anlam çerçevesi içine alma eğilimi, ancak kutsal olanın mutlaklık iddiası taşıdığı bu tür dinlerin ortaya çıkışı ile ilintilidir. Kutsalın mutlaklık iddiasının gelişimi aynı zamanda heterodoksi-ortodoksi karşıtlığı hakkında da aydınlatıcı olacaktır.

Din olgusunun merkezinde bulunan kutsal, insanlar için her zaman yabancı olmuştur. Bu, kutsalın temel özelliklerinden birisidir; kutsal olan her zaman için ötekidir (totaliter aliter) (Berger, 1993: 138). Ancak kurumlaşmamış, arkaik ya da ilkel dinlerdeki kutsal anlayışı, bilinçdışı veya mitolojik bir boyuttadır. Bu kutsal anlayışını en iyi karakterize eden kavram da *tabudur*. *Tabu*, dışsal yasaklar biçiminde tezahür eden kutsalla ilintili düzenlemeler anlamına gelir. *Tabu*, kişi ya da topluluk için dışsaldır; pratik bir mahiyet arz eder; çiğnenmesi halinde otomatik olarak zarar verir. Bu nedenle söz konusu kişi ya da grup için tabu içsel değil dışsaldır. *Tabu* davranışlar, mitosla anlam kazanır. Mitoslar, nelerden ve ne şekilde sakınılması gerektiğini açıklayan kaynaklar durumundadır; ancak mitoslar akılsal olmadığı gibi iman etmeyi de gerektirmez. Çünkü mitos tarihsel değildir; yazılı, değişmez kaynaklara dayanmaz, sözlü anlatılar biçiminde nesilden nesle aktarılarak söz konusu topluluğun birlik duygusunu pekiştirir, ona anlamlı bir yaşam anlatısı sunar. Bu aşamada dinsel olan ile büyüsel olan arasında büyük bir fark söz konusu değildir. İkisi de pratik edim ya da sakınmalardan oluşur. Kutsalın merkezinde aşkın bir özne (Tanrı) yoktur. Bu aşamada Tanrılık vasıflarını temsil eden kişileşmemiş güçler olarak ilkel kutsal varlıklar söz konusudur. Kutsallığın bu formu, içkindir. Bir sonraki aşamada ortaya çıkan çok tanrıcılıkta da benzer bir durum söz konusudur. Zira orada da maddi güçlerle birleştirilen tanrılar ve bu tanrılara ilişkin esatir içkinlik arz eder.

Din sosyolojisi ve antropolojisi alanında ilkel/yabanıl dinler tartışmasında ele alınan bu durum, özellikle de totemizm kavramı üzerinde odaklanan boyutuyla dikkat çekicidir. Totemizmi, ilkel dinin bir görünümü biçiminde tanımlayan ilk dönem sosyal bilimcilerden farklı bir biçimde ele alan Lévi-Strauss, onu Durkheim ve Mauss'tan mülhem bir sınıflandırma biçimi olarak

tanımlar. Ona göre, buradaki tartışmanın özünü oluşturan, totemist-içkin inanç ve pratiklerin oluşumunda maddi-biyolojik ihtiyaçlar ya da ampirik gerekliliklerden çok zihinsel süreçler söz konusudur. Kendi ifadesiyle, yabancı zihnini açıklarken *yemek için iyi* (bonnes appétit) değil, *düşünmek için iyi* (bonnes a penser) ifadesi kullanılmalıdır (Lévi-Strauss, 1990: 560). Durkheim ekolünü farklı bir düzlemde devam ettirdiği söylenebilecek olan Lévi-Strauss'un bu tutumu, kutsalın içkinliği-aşkınlığı tartışmasının aslında bir bilgi sosyolojisi meselesi olduğunu göstermektedir⁵. Bu perspektiften bakıldığında, aşkın-içkin kutsallık arasındaki fark, özsel değil biçimseldir. İki durumda da kutsallık semboller aracılığı ile somutlaşır. Bu semboller yabancıllarda, yazı öncesi toplumlarda maddi varlıklarken modern inanç sistemlerinde ve toplumlarda soyut mantıksaldır. Yabancı-uygar insan arasındaki fark da bu bağlamda özsel olmaktan çok biçimseldir. Yabancı sembolik süreçler (mitos) somut-içkin güçleri merkez almakla birlikte günümüzde anladığımız anlamda ideolojiktir (dünya görüşü anlamında). Uygar sembolik süreçler ise özne olarak birey ya da kurumların ortaya çıkmasının yarattığı değişimin izlerini taşırlar. Bu özne oluş, kutsalların da özneleşmesini beraberinde getirmiştir. Kutsalın merkezindeki gayri şahsi içkin güçler, yerlerini önce kişilik sahibi insan biçimli tanrılara, sonra da kişilik sahibi tek bir Tanrı'ya bırakmıştır.

İlk örneği Yahudilikte görülen tektanrıcılıkta Tanrı artık bilinçli bir kişiliğe ve mutlak iktidara sahiptir. Bu tek Tanrı hem iyi, hem kadir-i mutlak hem de âlimdir. Onun yapıp ettikleri, yaratımlarının tümü ise tarihte vuku bulur. Bu Tanrı kendini tarihte açığa vurur. Bunun önemli sonuçlarından birisi Tanrı'nın kelamına konu olan özne olarak birey ya da topluluğun ahlaki-tarihi bir misyon yüklenmiş olmasıdır. Yabancılin kutsalla ilişkisini düzenleyen tabu, yerini bireyselleşme eğilimindeki ahlakla değiştirir. Yabanda pratik-büyüsel bir mahiyet arz eden kutsal, uygarlıkta, her ne kadar işleyişte kitleler için pratiklik arz etse de, bireyin ahlaki tercihini gerektirir. Bu tür dinlerde kişinin ahlaki tercihlerinin

⁵ Durkheim, yabancı dinsel inanç ve uygulamalarını tartışırken yabancıların yaşam biçimlerinin düşüncelerini biçimlendirdiğini iddia etmiştir. Lévi-Strauss ise bu düşüncüyü ters yüz ederek yabancı zihninin toplumsal davranışları veyahut inanç ve pratikleri belirlediğini iddia eder. İki durumda da söz konusu tartışma bilgi sosyolojisi tartışmasıdır.

sonucu olarak ödül-ceza ve teodise söz konusu olur. Bu ahlaki tercihte Tanrı'nın emirleri doğrultusunda davranmak kişi ya da topluluğu kurtuluşa götürecektir. Her ne kadar söz konusu dinlerin ahlaki buyrukları bireye hitap etse de din olgusu bizatihi komünal bir olgudur.

Söz konusu Tanrı, tarihsel ve ahlaki bir Tanrı'dır. O, artık ahlaki yaşamın garantörüdür. Böylesi bir dinsel paradigmada bütün ahlaki yaşam onun varlığı ile anlamlı olur. Yabanıl dinlerden ve paganizmden büyük farklılık gösteren bu yeni paradigma, İbrahim'in oğlunu Tanrı'ya kurban etmesi anlatısında dramatik olarak ortaya konur (Armstrong, 1998: 459). İbrahim, tanrıları teskin etmek için verilen kurbandan farklı olarak, oğlunu Tanrı'ya olan imanının kanıtı olarak sunar. Bu anlatıdaki Tanrı, kullarıyla konuşan ve onlardan taleplerde bulunan kişileşmiş bir Tanrıdır (Berger, 1993: 172). Hatta Tanrı, kullarıyla bir tür antlaşma, ahit yapar. Bu noktadan sonra dinsel yaşamla ahlaki yaşam hiç ayrılmamak üzere birleşir (Obeyesekere, 1968: 15) ve hayat önceki dönemlerden bambaşka bir hal alır. Kişi, her ediminde Tanrı'nın yadsınamaz ve kahredici gücü ile yüz yüze kalmış olur. Onun men ettiklerine meyil ettiğinde ilk engel vicdanı, ondan sonra da Tanrı'nın otoritesini temsil eden kurumlardır. Böylesi büyük bir dönüşümden sonra hayat ahlaki bir hüviyete bürünür ve ahlaki tanrısal buyruklara ilgisiz kalmak imkânsızlaşır. Bu noktadan sonra genellikle söz konusu olan gelişme de, dinsel hukukun (şariat) ortaya çıkmasıdır. Dinin kurumlaşması anlamına da gelen bu gelişme, beraberinde özsel olarak akılsal olmayan, ancak kendi değerler sistemi içinde akla hitap eden entelektüel bir girişim olarak dinden bahsedilebilmesini mümkün kılar.

Toplumsal hayatta değişen derecelerde dinsel öğreti ve dogmalarla iştiğal eden kişilerin, virtuozlardan, dinsel dogmalara kafa yorması sonucunda dinin karakteristikleri belirlenmiş olur. Bu virtuozlardan eğer sistemli ve hiyerarşik bir örgüte dâhil olurlarsa (hierokrasi) bir kilisenin ya da ruhbanın varlığından bahsedilebilir (Sharot, 2001: 11).

Virtuozlardan ve/veya ruhbanın oluşumu dinsel cemaatin değişmezlerinin tespiti ya da dinin gelenekleşmesi anlamına gelir. Bu gelişmenin doğrudan

sonucu da saihlik fetişizmidir. Mutlak bir iktidarın temsilcisi ya da yorumcusu konumundaki kişilerin otoritesi de, bu mutlak iktidardan sudûr eder. Bu dinsel dogmaya aykırı inançlar ve bu inançlara dair kaynaklar tasnif edilir ve bir tür heresioloji gelişir (özellikle Hıristiyan apolojileri veya heresiolojileri için bk. Mc.Keon, 1976: 787). Dinsel kurum ya da grupların dünyevi iktidarla ilişkisi nispetinde değişik biçimlerde kovuşturmalar, dışlamalar bu duruma eşlik eder. İşte burada doğru davranış ile sapan davranış ayırımı söz konusu olur. Mümin ve sapkın arasında kesin çizgiler çizilir.

Heterodoksi tartışmasının sadece inanç alanıyla sınırlı kalmadığı ortaya konulduğuna göre artık yapılması gereken, bu tartışmanın asıl içeriğini oluşturan sosyolojik olguya (iktidar) eğilmektir. Ancak burada analizin merkezi öğesi politik anlamda gücün toplumdaki temelini, mahiyetini belirleyen dinsellik olacaktır. Zira politik anlamda gücün inançla ilintisi, tüm insanlık tarihi göz önünde bulundurulursa, görece yeni bir gelişmedir. Bu gelişme kent uygarlıklarının gelişmesini müteakip politik bir ajan olarak devletin (ya da toplumsal farklılaşmanın) oluşumu ile yakından ilgilidir. Bu gelişme, dinsel yaşamın kurumsallaşmasıdır. Kurumsallaşmanın içeriğini de dinsel zümrelerin oluşumu belirler. Ancak belirtilmelidir ki, devletin bu zümrelerle ilişkisi de kendi içinde değişiklik arz eder. Bu zümrelerin devletle, devletin bürokratik yapısı ile ilişkisinin biçimi, dinin özünü oluşturan kutsalla ilişkinin biçimini de belirler. Bu noktadan sonra artık kutsalla girilen ilişki sadece dinsel olmaktan çıkar ve diğer tüm düzeylerdeki toplumsal ilişkilerin taşıyıcısı haline gelir. Din dışı düşünce ve toplumsal düzenlemeler ortaya çıkana kadar, tarihte toplumsal düzende gücün kurumsallaşarak totaliterleşmesi, her zaman kutsalın mutlaklaşması ve totaliterleşmesi ile eş anlamlı olmuştur.

Bu aşama, dinsel duygunun, mistikliğin ve ritüel performansın yerini metne bırakması olarak tespit edilebilir. Bu değişim, daha önce de ifade edildiği gibi, ahlaki dinlerin ortaya çıkışı ile aynı anlama gelir. Gellner söz konusu durumu, “aşkın olanla toplumsal olanın birbirinden bağımsızlaşması, aşkınlığın bağımsızlığının artması ya da mihver çağının (axial age-eksenel çağ)

başlangıcı” (1994: 87) olarak adlandırır. Yahudilik ile başlayan İbrahimi paradigmaya dâhil edilebilecek olan dinlerde de aynı durum söz konusu olmuştur. Bu paradigma kutsalın toplumla ilişkisini kökten değiştirirken yeni dinsel kurumların da ortaya çıkmasını gerektirmiştir. Evrensel bir vizyon ve tarihsel bir kozmoloji ihtiva eden bu dinsel paradigma, her şeyi kuşatan bir kutsallık (Tanrı) anlayışı ile dünyevi işler arasındaki arkaik bölünmeyi ortadan kaldırmıştır. Bu durum, arkaik sembolik malzeme kullanılmakla birlikte onun yepyeni bir sisteme entegre edilerek bambaşka bir duruma tahvil edilmesi anlamına gelir. Kutsalın içkin bir mahiyet arz ettiği mihver çağ öncesi toplumlarda kutsal, meşruiyet sağlayan bir kaynak olmak yerine, her şeyi içine alan kozmik ve kişisel olmayan bir niteliğe sahiptir. Ahlaki dinlerin gelişmesiyle kutsalın merkezine kişiselleşmiş bir Tanrı oturmuş ve tüm dinsel-ritüel düzen, bu kişiselleşmiş özneye göre düzenlenmiş, bu noktadan sonra her şey, kendini kelamıyla beyan eden merkezde tasdik edilmek durumunda kalmıştır. Çünkü eski zamanlarda maddi-içkin güç olarak var olan kutsallık, artık evrendeki tüm sınırlayıcılardan bağımsız, mutlak bir güce sahip olduğunu *ifade* etmiştir. Tanrı'nın bu konuşması, aynı zamanda tarihsel yani tarihin belli bir anında var olmuş bir kutsal metne dönüşecektir. Metnin ve bu metin aracılığı ile insanlarla iletişime geçen bilinçli yaratıcının ortaya çıkışı, yeni güç yapılarının ve yeni toplumsal dinamiklerin de ortaya çıkışı ile bir ve aynı süreçtir. Bu bağlamda söz konusu sürecin gelişimine eğilmek, mihver dinlerinin gelişimi ve ortodoksi-heterodoksi tartışması açısından önem arz etmektedir.

Kutsalın mutlaklaşması olgusunun sosyolojik tezahürü, bu mutlaklığı temsil etme konumundakilerin kim olacağı üzerinde odaklanır. Zira bu noktada tesis edilebilecek olan iktidar, son derece güçlü meşruiyet zeminine sahip olacaktır. Bu gerçek de konunun asıl olarak bir bilgi sosyolojisi meselesi olduğunu teyit eder. Bu nedenle belirtilmelidir ki, bu iktidar kavramı sadece siyaset sosyolojisinin alanına giren iktidara karşılık gelmez, o her türlü insani davranışı içine alan daha doğrusu insan davranışına içkin olan iktidardır. Tabiidir ki, siyasal anlamdaki iktidar kavramı da bu bağlamda ele alınabilir,

örneğin siyasal iktidar kavramıyla ilişkili olan meşrulaştırma biçimleri sosyolojinin temel ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır.

En tartışılmaz meşruiyet, otorite tanımı, kutsalla ilişkili olandır. Ancak gözden kaçırılmaması gereken bir konu da, insanlığın kutsalla girdiği ilişkinin tarihsel bir evrim geçirmiş olduğudur. Bu evrim, zorunlu tek yönlü bir evrim değildir ancak; tarihsel ve toplumsal koşulların sonucu olarak, belirli toplumsal özneler ve yapılar tarafından desteklenen paradigmatik değişikliklerin yarattığı sonuçlar, birbirleriyle ilişki içindeki toplumları etkiler. Bu anlamda bir değişim doğrultusu gelişir, ancak bu durum daha önce de değinildiği gibi tarihseldir; özsel ve zorunlu değildir.

Söz konusu olguya en güzel örneği Max Weber'in meşrulaştırma biçimleri oluşturur. Weber'in evrimci sosyal bilimsel yaklaşıma dâhil edilemeyecek olan üç meşrulaştırma biçimini analizi, yine de tarihsel anlamda artzamanlı ya da arkaikten moderne doğru uzanan bir gelişmişlik düzeyine tekabül eder. Geleneksel otorite geleneksel toplumları, rasyonel otorite modern toplumları, karizmatik otorite ise geleneksel otorite biçiminin yarattığı durağanlık durumunu kırabilmeyi mümkün kılan irrasyonel (peygambersel) çıkışı karakterize eder. Ona göre karizmatik otorite çoğu zaman kurumlaşır ve gelenekselleşir; ancak, Antik Yahudilikteki gibi bir paradigma değişimine neden olan da böylesi bir çıkıştır.

Weber'e göre, kutsalın genel karakteristiğinin değişmesini mümkün kılan Antik Yahudiliğin yarattığı paradigmatik değişimdir. Dinler tarihi literatürü ve Weber'in din sosyolojisi, Yahudilikte meydana gelen değişimin ve bu değişimden sonra Yahudiliğin yarattığı yeni paradigmanın niteliğini anlamak için uygun bir izlektir. Bu izlek bir yandan ortodoksi-heterodoksi farklılaşmasının altyapısını açıkladığından, diğer yandan da Yahudiliğin yarattığı yeni paradigmanın devamı niteliğinde olan Hıristiyanlık ve İslamın temel niteliklerini anlamayı kolaylaştıracaktır.

Weber'in kutsal olan ile iktidarı meşruluk ekseninde ele almasının anahtar kavramını büyüden arınma (entzauberung - mit yıkımı) kavramı

oluşturur. Bu kavramın özü de toplumsal tarihin zorunlu olmayan değişiminde yatar. Weber, büyüsel düşünceden rasyonel düşünceye geçişin anahtarının ahlaki, tarihsel dinler olduğunu iddia eder. O, büyüü, büyüsellik kavramını hiçbir şekilde düzenli olmayan, rastgele ve kurumsallaşmamış dinsel etkinlikler için kullanır. Meşruiyet biçimleri sınıflamasında büyüsel olanı karizmatik meşruiyetle bir tutar (1969: 14). Bu da peygamberliğin aslında büyüsel bir yapıya sahip olduğunu düşündüğünü gösterir; zira peygamberin bütün etkinliği kendi kişiliğinden ya da karizmasından kaynaklanır (Weber-Basu, 1998: 14).

Weber'e göre gelenekselleşmiş otorite, meşruluğunu dinsel buyruklardan, öğretiden alır; ancak, bu öğretinin ve inançların sosyolojik karşılığını ruhban oluşturur. Weber için ahlaki öz, ruhbanın çıkarları bağlamında, bu konumları işgal eden kişilerin, kişiliklerinden bağımsız bir otorite ile teçhiz edilmiş olmasına dayanır. Ona göre büyüsel düşünceyi de, dinsel düşünceyi de karakterize eden kavram, karizmadır. Ancak, büyüsel düşüncede ya da dinlerde karizma kişiye bağımlı ve keyfi iken, ahlaki dinsel düşüncede ve dinlerde karizma kişiden bağımsızdır, yani kişinin işgal ettiği konuma aittir (1969: 187). Bu durumun karşılığı olan kavram karizmanın kurumsallaşmasıdır (Sharot, 2001: 11). Karizmanın kurumsallaşması, Yahudilik örneğinde görüldüğü gibi, dinin büyüsel niteliklerinden arınmasına, ahlaki bir öze sahip olmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Weber'in Antik Yahudilik ve onun rasyonelleştirici yapısına ilişkin düşüncelerine eğilmek önem arz etmektedir. Zira ortodoksi-heterodoksi kavram ikilisinin karşılık geldiği toplumsal gruplar arasında tezahür eden farklılıklar ilk olarak Yahudiliğin ortaya çıkışı ile söz konusu olmuştur. Bu nedenle bir sonraki bölümde bu dinin gelişiminin temel niteliklerine, ortodoksi-heterodoksi kavram ikilisi perspektifinden değinilecektir.

2.2. Antik Yahudiliğin Gelişimi Bağlamında Ortodoksi ve Heterodoksi

Ortodoksi-heterodoksi tartışmasını belirleyen tarihsel süreç, İslamiyetin de bir parçası olduğu İbrahimi paradigmanın gelişimine karşılık gelir. Tüm ortak

noktalara rağmen, özellikle iktidar ve meşruiyet biçimleri açısından Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet arasında çeşitli farklılıklar vardır. Ancak burada belirtilmelidir ki, bu farklılıklar özsel olmaktan çok tarihseldir. Söz konusu dinler, ilk ortaya çıktıklarında benzer bir yapı arz etmelerine rağmen yayıldıkları bölgelerdeki toplumsal niteliklerden, siyasal geleneklerden etkilenecek farklı bir gelişim göstermişlerdir. Dinlerin kurumlaşmaları esnasında karşılaştıkları mevcut toplumsal kurum ve gelenekler bu kurumlaşmaları belirlemiş ve bu nedenle benzer toplumsal ihtiyaçlar temelinde zuhur eden bu dinler, çok farklı yapılara bürünmüşlerdir. Bu ortak ihtiyaç öncelikle dinsel olgunun ondan sonra da İbrahimi dinsel paradigmanın anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. Şimdi bu söz konusu duygunun ne olduğuna ilişkin sınırlı bir analize yer verilecektir.

Yahudilik, ortodoksi ve heterodoksinin gelişiminin merkezinde yer alan kutsalla ilişkinin başkalaşmasında en önemli basamağı teşkil eder. Yahudilik, kökü tarih öncesi dönemlere dek uzanan kadim dinsel gelenekleri tevarüs eden yapısıyla bu dinsel geleneklerin amorf yapısına yepyeni bir şekil vererek söz konusu dinsel duygu sistemli bir dinsel düşünüş biçimine dönüştürmüştür. Söz konusu din, başlangıçta aslında bir tür kabile dinidir. Kenan bölgesinde yaşayan göçebe Sami kabilelerinin bir tür kabile konfederasyonu geliştirmesiyle adına İbraniler denilen bir kabile, soy birliği ortaya çıkmıştır. Benzer gelenekler ve yaşam biçimi çerçevesinde oluşturulan bu birliğin hayli gevşek siyasal bağlar ihtiva ettiği düşünülebilir. Ama her şey, gevşek de olsa, bu siyasal birliğin oluşmasıyla başlamış gibidir. Zira bu gevşek bağın temel unsuru *Yehova Kültüdür*.

Ortadoğu'da taş devrinin bitimi, maden çağlarının başlarını takip eden dönemde meydana gelen göçler ve kurulan imparatorluklar, Kenan bölgesini, çeşitli halklar ve güçlerin saldırısına maruz bırakmıştır. Bu dönemde bir kabile ilahı olan Yehova, önce İbrani konfederasyonunun Tanrısı haline gelmiş, ardından da kavim Tanrısı olmuştur. Bu noktada kutsal kitaptan yola çıkılarak, o dönemlerde İbranilerin Tanrısı olan Yehova'nın eril, son derece güçlü bir İlah olarak tasavvur edildiği söylenebilir. Bu da göstermektedir ki, başlangıçta

Yehova içkin, antropomorfik bir Tanrı'dır. *Eski Ahit*'teki bazı tasvirler de gösterir ki, bir zamanlar Yehova, tanrılar içinden bir Tanrıdır (Éliade, 2007: 221) (tıpkı Antik Yunan'da belli dönemlerde belli tanrılarının ve onların kültlerinin yükselmesi ve solması gibi). Ancak belki de Kenan bölgesinin devamlı istila tehdidi altında olmasının bir sonucu olarak, tanrılar arasında bir Tanrı olan Yehova, siyasi merkezleşmenin sembolik ifadesi olarak tüm bir İbrani kabile konfederasyonunun ortak Tanrısı haline gelmiştir (zira benzer durumlar Sümer kentlerinin güçlenmeleri ile kent Tanrısının baş Tanrı haline gelmesi biçiminde daha önceleri de görülmüştür).

Din sosyolojisi perspektifinden, yükselen kült ve tanrılarının, yeni toplumsal sınıf ya da zümrelerin varlığına veya yükselişine karşılık geldiği düşünülürse, İbraniler'deki siyasal birliğin bazı toplumsal zümrelerin önderliğinde, dinsel bir görünüm kazandığı söylenebilir. Bu durum, siyasal birliğin dinsel birlik üzerinden sağlanması ya da siyasal olanla dinsel olanın bir arada olduğu anlamına gelmektedir.

Sürekli tehdit altındaki bir kavmin birliğinin temsilcisi bir Tanrı olunca, kavim veya kavmin temsilcisi toplumsal grupların kendi imajları ile bu Tanrı'nın ve kültün imajı birleşmiş ve aynılaştırmış olmalıdır. Bu aynılaştırma, söz konusu Tanrı'nın idealize edilmesine, bu da aşkınlaşma potansiyeli taşımasına neden olmuştur. Burada bilinçdışı-içkin bir kabile Tanrısının, soyut, bilinçli bir Tanrı'ya dönüşümünün evrimsel aşamaları gözlenebilir. Yahudiliğin aynı zamanda (ileride) ulusal bir din olmasının altında yatan temel neden de budur. Bu soyutlaşma, Yehova'nın çoktanrıci bir panteonu ve mitolojiyi bertaraf ettiği anlamına gelmektedir. Max Weber'in antik Yahudiliğin aşkınlaştırıcı mahiyeti hakkında söyledikleri burada anlam kazanacaktır. Zira O, Yahudiliğin rasyonelleştirici bir öze sahip olduğunu, bunun da mit yıkımını beraberinde getirdiğini ifade etmektedir. Bu cümleden Weber, Yahudiliğin bu özel durumunu anlamak için antik dönemde ne tür siyasal durumlarla karşılaştığına değinmek gerektiğini vurgulamaktadır.

Weber, Musa'nın yasa koyucu etkinliğinin, uygar merkezlerin çevresinde kalan, tarımcı konfederatif bir yapıya sahip İbraniler arasında dışsal tehdidin yol açtığı ancak aynı zamanda dinsel bir motif de içeren bir kültürel benzeşme yarattığını iddia etmektedir (Fahey, 1982: 64). Özellikle Filistlerin bölgeyi ele geçirmelerinden (İ.Ö. 1050) sonra bu kabilesel-tarımcı konfederatif yapı dağılmış ve krallık kurumu ortaya çıkmıştır. Krallık, göçebe-tarımcı kabile rejiminin yıkılmasından sonra Saul, Davud ve Süleyman döneminde kurumlaşmıştır. Bu dönem aynı zamanda göçebe ve tarımcı Yahudi kabilelerin Kenandaki Filist kentsel yerleşmelerini ele geçirmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu sayede Yahudiler tarımcı kentsel örgütlenme biçimine geçiş yapmışlardır. Ancak Yahudilerin yerleşik oldukları Kenan ili, yüksek platolardaki tarımcı etkinliğe uygun olduğu için, bu bölgede Mezopotamya ve Mısır'daki gibi nehir taşkınlarının ve su dağıtımının kontrolüne dayanan bürokrasi ve güçlü-kararlı patriarşinin oluşması mümkün olmamıştır. Bu meyanda Weber, bu dönem Yahudi kentsel yapısını, Akdeniz polisi ile doğu despotizmi arasında bir yerde konumlandırmaktadır (Fahey, 1982: 69). Bu dönemin karakteristik niteliği Yehova kültürünün sürdürücüsü kesimin (entelektüeller ve din adamları yani kahinler ve peygamberler) krallık gücüne nüfuz ve onu kontrol etmeleridir. Bu durumun sonucu olarak, Kral Süleyman döneminde Kudüs Mabedi diğer yerel Yehova kült merkezlerine göre üstünlük kazanmış olmaktadır (Friedman, 2005: 59).

Bu aşamadan sonra gelişen süreçte Yehova Kültünü diğer kültürlerden ayıran temel bir özellik söz konusu olmuştur. Bu özellik ahitleşme motifidir. Ahitleşme motifi şu inancı içerir: Tanrı-Yehova, İbranileri (İsrailoğullarını) seçmiş ve buyruklarına uydukları takdirde onları ödüllendireceğini, uymadıkları takdirde de cezalandıracağını beyan etmiştir. Ahitleşme sonucu Yehova, Yahudilerin birbirleri ile olan ilişkilerinde bir gözetici, garantör rolü almıştır (Fahey, 1982: 65).

Ahit düşüncesinin bir diğer görünümü olarak Yahudi kahramanlarının (Hâkimler) Tanrı ile yüz yüze ilişkide olmaları gösterilebilir. Örneğin Yakup,

Tanrı ile güreş tutup onu yenmiş ve yeni bir ad almıştır (İsrail), ulusun adının da buradan geldiğine inanılır. Bu durumun yani bu seçilmişlik düşüncesinin ve Tanrı ile topluluğun/bireyin her an yüz yüze oluşunun en önemli siyasal sonucu, İbrani siyasal egemenliğinin aynı zamanda tanrısal egemenlikle ilişkilendirilmesidir. Yahudi toplumu, siyasal egemenliğini yitirdiğinde ise söz konusu duruma ilişkin olarak, Toynbee'nin kavramlarıyla, iki tutum ortaya çıkmıştır: Zealotluk ve Herodianlık. Zealotluk (sofuluk, köktendincilik), her türlü aktüel duruma inatla direnip mevcut durumu Yehova'nın buyruklarının mutlaklığı ile anlamlandırma ve bu bağlamda her zaman bir isyan eğilimi içinde olmak, Herodian'lık ise (İsa ve Yahya'nın, döneminde öldürüldükleri Roma işbirlikçisi Yehuda kralı Herodes'in isminden yola çıkılarak) Tanrı'nın kaçınılmaz ve bağlayıcı emirlerini aktüel siyasal durumla ilişkilendirmeyip kendini gündelik yaşamın temposuna bırakmak, bu anlamda da yabancı egemenlerin otoritesini kabullenip kendi yetkelerini bu otorite aracılığı ile meşrulaştırmak anlamlarına gelir. Bu kavramlarla ifade edilen durum, Yahudi tarihi boyunca geçerli olan bir olguyu, kendini Tanrı'nın seçilmiş kavmi telakki eden Yahudi bilincinin siyasal başarısızlık durumunda içine düştüğü hayati travmayı ifadelendirir.

Söz konusu zıtlaşma dinsel yaşam için de geçerlidir. Kurumlaşmış dinin Herodianlaşması olgusu, halkı, sofuların (Zealotlar) ve dinin sofu yorumunun eskatolojik ve tinsel-dünyevi özgürleşim iddiasına yaklaştırmıştır. Örneğin Roma işgali sırasında Kutsal Kitabın da ihtiva ettiği peygamberlik kurumu yeniden önem kazanmıştır. Bu bağlamda Yahudilik bir kurtuluş dini haline gelmiştir (Toynbee, 1980: 180-183).

Tevrat'a bakıldığında Yahudi tarihinde zaman zaman, Tanrı buyruğunun unutulmaya yüz tuttuğu dönemlerde, peygamberlerin ortaya çıktıkları ve halkı Tanrı'nın gazabıyla korkuttukları görülebilir. Tanrı tarafından müjdelenmiş bir halkın egemenliğini yitirmesinin bu halkın imgeleminde yarattığı derin travma, soyutlaşan Tanrı ile kurulacak bir dolayım olarak peygamberlik kurumunun makul görülmesini sağlar. Peygamber, bu anlamda kitleler için, unuttukları ahdin hatırlatıcısı, bir kurtarıcı ve aşkın Tanrı'nın avatarası konumundadır. Söz

konusu durumda ise peygamberlik kurumu ve peygamberler, mevcut dinsel-kurumsal yapıya muhalif bir kurtarıcı rolü taşımaktadırlar. Bu anlamda peygamberler hem virtuoso sıfatıyla mistikliğin ve tinsel kurtuluşun, hem de bu kurtuluşun toplumsal içerimlerinin temsilcisi haline gelmektedir.

Yahudilerin yurtlarından sürgün edilmeleri ve siyasal parçalanmışlıkları Yehova'nın eril bir kabile Tanrısından evrensel ahlaki buyrukları olan bir Tanrı'ya dönüşümünde önemli uğraklardan biri olmuştur. Bu dönüşümün temeli, önceleri Yahudi ulusal kimliğinin mümkün kıldığı bir sözsel gelenek olarak varlığını sürdüren Yehova kültürünün tarihsel süreçte yazılı metinlere dönüşmesinde yatar. Peygamberler aracılığı ile İsrailoğulları ile konuşan bir Tanrı'nın varlığı aslında, konuştukları (kelam) yazıya geçirilen bir Tanrı olduğunun göstergesidir. Bir Tanrı'nın kişilik kazanmasının temel koşulu da bilinçliliğidir. Bilinç kavramı aslında bilinçliliğinden dem vurulan kişi ya da şeyin kendi kendisinin varlığının farkında olmasını gerektirir. Örneğin bir insan için bilinç, özellikle duyu verilerinin bilgisine dayalı olarak kişinin kendine ilişkin fikridir. Bilinç, aslında bir anı ürünüdür, kişinin zamansal düzlemde kendini tanımasıdır. Duyular yoluyla elde edilen kişinin kendine ilişkin bilgilerinin toplamıdır (Jung, 1982: 35, 83-84). Daha farklı bir ifadeyle bilinç durumu, kişinin her sabah kalktığında aynada gördüğü yüzün kendi yüzü olduğunu hatırlamasını gerektirir. Tanrı'nın kendi kendine bilinçliliği her hangi bir anlam taşımayacağı, Tanrı'nın bilinçliliğinin ancak insanlar için anlamlı olduğu düşünülürse, bunu sağlamanın birinci koşulu olarak insanların gözünde sözün istikrarsızlığı ve geçiciliğinden muaf tanrısal sözün (kelam) korunması, kodlanması gerekliliği anlaşılır olur. Bunu mümkün kılmanın temel yolu da vahiysel bilginin yazıya geçirilmesidir. Dinlerin kurumlaşma sürecinde, ya da ilkel kabile dinlerinden gelişmiş tektanrılı dinlere geçişte yazının oynadığı rol burada belirgin olarak görülmektedir. Yahudiliğin kutsal kitabı *Eski Ahit* de bunun sonucu olarak ortaya çıkmıştır; zira bilinçli, şahsiyet sahibi bir Tanrı'nın varlığı ancak bu şekilde bilinebilir. Bu yazıya geçirme olgusu toplumsal öznelerin ortaya çıkmış olduğunun da göstergesidir. İsrail tarihinde Krallar, kralların ihdas ettikleri farklı dinsel merkezler, bu merkezlerde gelişen kahinlik

ve ruhban merkezleri kendi durumlarını meşrulaştırmak gayesiye, yani tarihe ilişkin bir vizyonla Tanrı'ya atfedilen metinleri kaleme almışlardır. Bu nedenle Eski-Ahitte birbirinden hayli farklı birkaç yazarın ya da kaynağın varlığından bahsedilebilir (Ayrıntılı bilgi için bk. Friedman, 2005).

Tarihsel süreçte kabile Tanrısı Yehova'dan ahlaksal, bilinçli ve kişilik sahibi Yehova'ya geçişin izleri *Eski Ahit*'te gözlenebilir. Leach, *Eski Ahit*'in, yazıya geçirilme sürecinde, bilinç ürünü olmayan, mitolojik ve anonim nitelikler arz eden sözlü geleneğe ait hikâyelerin gözden geçirilerek tutarlılaştırılmaya çalışıldığını ancak yine de çeşitli bölümlerde rastlanılan tutarsızlık ve çelişkilerin temel nedeninin de bu olduğunu vurgular (Leach, 1983a: 23).

Eski Ahit, Tanrı'nın kelimidir. Tanrı'nın, başı ve sonu belli, somut olarak ortaya konabilen, okunabilen bir kelamı olduğunu kabul etmek için onun bir kişilik kazanmış olduğu kabul edilmiş olmalıdır. *Eski Ahit*'in Tanrısı kişilik kazanmış müdahaleci bir Tanrıdır (Éliade, 1994: 105). Yaban/arkaik toplulukların Tanrılık vasfı taşıyan ataları veya politeist toplulukların tanrıları vb. gibi içkin inanışlarından farklı olarak *Eski Ahit*'in Tanrısı tektir ve bu teklilik bilinçli bir kişilikle anlam kazanır. *Eski Ahit* Tanrısının tamamen aşkın oluşu, onun müdahaleci oluşunun da nedenidir. Zira maddi düzene dâhil olan bir Tanrı, *Eski Ahit* Tanrısı gibi kâdir-i mutlak olamaz. Aşkınlık, onu tam anlamıyla müdahaleci bir Tanrı yapar; zira aksi takdirde o, yabanıl/arkaik topluluklarda görülen bir *deus otiosus*⁶ olarak kalacaktır. Müdahaleci ve bilinçli bir Tanrı'nın gerçekliğinin kanıtı, yapıp ettikleridir ve yapıp eden bir Tanrı'nın yapıp ettikleri, Tanrı kadar gerçek olmalıdır. Bu perspektifin sonucu olarak Yahudiler, Tanrı'nın zaman içinde yapıp ettiklerine *tarih* adını vermişlerdir (Masui, 2000: 131-132). *Eski Ahit* Tanrısının buyrukları takvim anlamında zamanın belli bir anında insanlara tebliğ edilmiş ve Tanrı bu kelamında zamanın başlangıcının tarihini de sunmuştur. Bu, Yahudi Tanrısının varlığına olan imanla onun varoluş alanı olan tarihin gerçekliğine olan imanın bir bütün olduğu anlamına gelir. *Eski Ahit* Tanrısı, kendini zamanda açar ve zamana belirli bir anda da son vereceğini söyler.

⁶ *Deus Otiosus*, Latince *etkisiz Tanrı* anlamına gelir.

“Dünya yalnız bir kere yaratılmıştır ve bir tek sonu olacaktır” (Éliade, 2001: 211). Bu nedenle, başlangıcı belli olan bir zaman diliminin ve o zaman diliminde kendini açan bir Tanrı'nın en gerekli özelliği de, her ediminin bir öncekinden farklı ve özgün oluşudur (Éliade, 1994: 105-106). Değişen zaman, Tanrı'nın bilinçli ve müdahaleci varlığının göstergesi olduğu için *Eski Ahit* Tanrısıyla birlikte gelişen tarih anlayışı, kendinden önceki yabancı veya arkaik toplulukların dönüşlü tarihinden tamamen farklı, bir kez yaşanan ve bir sona doğru ilerlediği için de geriye dönüşün mümkün olmadığı bir tarih anlayışını gerektirir.

Bütün bunlarla birlikte *Eski Ahit* Tanrısı, Yahudi kavmini kendine temsilci seçtiğini de beyan etmektedir (Armstrong, 1998: 78). Zaten *Eski Ahit* (Antlaşma) Tanrı ile İsrail arasındaki antlaşma anlamına gelir. Bu da beraberinde Yahudi toplumu için, tarihin içinde bir özne olmayı getirmektedir. Bu özne oluşu, Yahudi toplumunun sosyolojik özellikleriyle yüklü bir görünüm olarak da bakılabilir. Zira bu rol ve misyon, tüm yaşamını yüksek dinsel gerilim düzeyinde geçiremeyen kalabalık halk yığınlarıncaya her zaman isteyerek kabullenilmemiştir. Yahudi tarihinde peygamberlerin rolü, yoldan çıkan ve Tanrı buyruklarına (ya da egemen ruhbanın amaçlarına) aykırı davrananları Tanrı'nın gazabıyla korkutmak olmuştur (Éliade, 1994: 108).

Yehova'nın İbranilere en büyük vaadi, tekrar bağımsız bir siyasal özne olmalarıyla eş anlamlı içkin bir kurtuluştur. Bu bakımdan Yahudilikte, en azından başlangıçta öte dünyayı ilgilendiren eskatolojik bir inanç yoktur. Bu seçilmişlik inancı Yahudileri, Tanrı'ya muhatap kılmış, onları Tanrı karşısında bir beden haline getirmiştir. Bu bedenleşme içsel gerilim ve çatışmaların baskılanması ve dışsal müdahaleye ve işgale direniş biçiminde tezahür etmiştir (Fahey, 1982: 65). Bu dönemde tanrısal iradenin ne olduğunu bilen, bu bilginin yöntem ve yollarını koruyan ve bu iradenin temsilciliğini yapan iki toplumsal grup ortaya çıkmıştır. Bunlar tapınaktaki kurban ayinlerine nezaret eden, bağışlar için kullanılacak paranın saf olup olmadığını kontrol eden ve statükoyu temsil eden din adamları grubudur. Bu grup, “kitlenin Tanrı'nın aşkınlığına hanel getiren, büyüsel ilgisi ve kişisel karizmatik otorite karşısında kesim olarak ayrıcalıklarını

(Tanrıyla ilişkisinin kurumsal biçimi olarak) korumaktayken bu süreçte ahlaki sorunların gittikçe artan karmaşıklığı, Tanrı iradesinin deşifre edilmesi için gerekli ahlaki muhasebenin artan biçimde sofistike hale getirilmesini talep etmiştir. Rahiplere müracaat edenlerin ihtiyaçlarına uygun, açık ahlaki argümanlar rahiplik zanaatının kaynağını oluşturmuş ve bir dogmaya, kanona ve tanrısal doğanın arı bir imajına ulaşılmasını mümkün kılmıştır.” (Fahey, 1982: 70) Rahipler aynı zamanda otoriteden bağımsız politik eleştiri imkânına da sahiptir. Örneğin Kudüs sarayının lüks yaşamına, yabancı tanrılarla kırıştırmalara ve mutlakçı bir devletin kurumsal pratiklerine eleştiriler getirmektedirler (Fahey, 1982: 71). Ancak bu noktada dinle işgal eden toplumsal gruplar arasında bir ayırım yapılmalıdır. Örneğin Weber, göçebe dönemlerin kalıntısı (Levili) rahipler sınıfının (tanrılar arasında güçlü eril Tanrı) Yehova kültüne hizmet ettiğini, peygamberlerin ise aşkın ve kadir-i mutlak tek Tanrı'ya hizmet ettiklerini ve aralarında bir çatışma bulunduğunu belirtir (Fahey, 1982: 71). Bu fark özellikle Kenan ilinin Asur ve Babil istilasına uğramasını takip eden katastrofik tarihsel olaylar sonucu peygamberlik motifinin belirginleşmesiyle oluşmuştur. Söz konusu edilen sürecin temel karakteristiğini yansıtan olgu, siyasal egemenliğin yitirilmesini müteakip yeni bir dinsel duygunun ortaya çıkmasıdır.

Yahudilerin kendilerini seçilmiş halk olarak görmelerine rağmen yaşadıkları yıkım ve işgal, onların imgeleminde ciddi bir travma yaratmıştır. Bu travma sonucu gündeme gelebilecek tutumlar ya dinin yanlış olduğu ya da kendilerinin yanlışları nedeniyle cezalandırıldıkları yönünde olabilirdi. Bu noktada ortaya çıkan peygamberlik kurumu, yaşananları Tanrı'nın alt edilemez gücünün, gazabının ve adaletinin kanıtı olarak tanıtmıştır. Bu bağlamda Kudüs ve Yahudi krallığının yıkılması, ahitleştiği halde ahbine uymayan (yoldan sapan) insanları doğru yola iletmek için Tanrı tarafından tasarlanmış bir cezalandırma olarak açıklanmıştır (Fahey, 1982: 72).

Bu son gelişmeler sonucunda Yehova, tarihi bir araç olarak kullanan evrensel bir Tanrı haline gelmektedir. Yehova'nın evrensel buyrukları olan ve

kullarından daima siyasal ve ahlaksal taleplerde bulunan gazapçı bir Tanrı haline gelmesi ile Yahudilerin yaşadıkları yıkım arasında bir bağlantı vardır. Zira özellikle tapınağın yıkılışı ve Babil sürgünü ile daha önceleri coğrafi anlamda belli mekânlarla ilişki içinde algılanan kutsallık vicdanlarda taşınmaya başlanmıştır.

Dinsel duyuşta bu durumun karşılığı olan temel motif İbrahim (Abram'ın) hikâyesinde görülmektedir. Kutsal anlatıya göre Tanrı, bir gün İbrahim'i (Abram) denemek ister, onu ve oğlu İshak'ı dağda bir sunu vermeye gönderir. Sunu odunları hazırlanınca Tanrı İbrahim'den oğlunu kurban vermesini ister. İbrahim, oğlunu kurban etmek üzere bıçağını hazırlarken, Yehova, oğlun yerine melekleriyle bir koç gönderir, İbrahim'in imanından emin olan Tanrı onun zürriyetini bereketlendirir... (Tekvin, 22: 1-19). Bu önemsiz gibi görünen kısa anlatıda, kutsalla yepyeni bir ilişkinin işareti ortaya çıkmaktadır. Yahudiliğin bilinçli Tanrısı, kullarından nedensiz ve sorgusuz itaat talep etmekte ve karşılığını da almaktadır. İbrahim, kendisinden, soyunu devam ettireceği tek oğlunun kurban edilmesi gibi, ne kadar saçma ve uygunsuz bir istekte bulunursa bulunsun, Tanrı'ya, imanının gereği olarak bu isteği yerine getirmeye hazır olduğunu göstermektedir. Kutsal olan artık büyüsel ya da ritüel tekniklerle kendi iyiliği ya da esenliği için seferber edilebilecek bir kaynak olarak değil, talepleri olan ve bu talepler ne kadar ödün gerektirirse gerektirsin yerine getirilmesi gereken bir kaynak olarak görülmektedir. İbrahim anlatısıyla ortaya çıktığı söylenebilecek olan yepyeni bir durumdur; bu durumun temel öğeleri koşulsuz adanma ve imandır.

Yahudilik'le dinsel duyuşun aldığı bu yeni şekil, aslında halkın, Tanrı'nın mesajına aşına okumuşlar ve din adamları dışında kalan kısmı için çok büyük bir değişiklik yaratmamıştır. Sosyolojik perspektiften bakıldığında da dinlerin toplumların hayatında (özellikle de modernite öncesi dönemde) seçkin, okumuş kesimler aracılığı ile etkili oldukları, dinsel metinlerin sadece bu kesimler tarafından çalışıldığı ve bilindiği görülmektedir. Bu durum sosyolojik literatürde

büyük gelenek-küçük gelenek biçiminde adlandırılmaktadır (Sharot, 2001: 13). Bu durumu daha iyi ifade eden ise, yüksek din-halk dini kavramlaştırmasıdır.

En etkili örneği Yahudilikte görülen kutsalın mutlaklaşması olgusu, yani kutsalın tüm insani alanlara, hatta öğretiyi düzeyinde de olsa kişilerin vicdanlarına yerleşmeye başlaması, halk dini kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira kutsal, mutlak olmakla birlikte artık somut değildir, kutsalın dili tercüme edilmez ve açıklanmazsa kitleler için yanıltıcı dahi olabilecektir. Kutsalla ilişki artık bir uzmanlık alanı haline gelmiştir. Weber'in Yahudiliğin rasyonelleştirici özüne kanıt olarak ortaya koyduğu temel düzey olan büyüden arınma tam da bu sosyolojik duruma tekabül eder. Yahudilikte Tanrı'nın aşkınlaşması, halk katında taraftar bulan sözlü geleneklerin taşıyıcısı olarak mitsel düşünce ve buna bağlı olarak da büyüsel etkinliklere rağmen dini yayan ya da savunan yeni toplumsal grupların hâkimiyetinin bir sonucudur. Bu anlamda halk dini kavramlaştırması ile büyüsel-mitsel düşünce biçimi arasında dolaysız bir ilişki olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Yahudiliğin resmi bir dinsel söylem haline dönüşmesi organik bir geleneksellik olarak on binlerce yıldır varlığını koruyan arkaik dinseliliğin baskılanması anlamına da gelmektedir. Sosyolojik ve tarihsel bağlamda ahlaki dinseliliğin ortaya çıkışını tasvir etmek için kullanılan aksenel çağ öncesi ve sonrası dinseliliği kavramsallaştırması bu konuda açıklayıcı olacaktır.

Eksenel çağ öncesi ve sonrası dinseliliği ayrımının altında yatan aslında dünya ve uygarlık tarihinin geçirdiği evrim ya da gelişmedir. Eksenel çağın arkaplanında toplumsal ve tarihsel bir bağlam bulunmaktadır. Zira din aynı zamanda dinsel olmayan bir takım süreçlerde meydana gelen değişimleri de yansıtan bir niteliğe sahiptir.

Bu tarihsel süreçte Yahudilik, Mısır esareti ile Mısır çoktanrıçılığı ve güneş tapımını, Filist yayılması ile Baal tapımını, Asur işgali, Babil işgali tapınağın yıkılması ve Babil sürgünü ile Mezopotamya mitolojik öğelerinin etkilerini, Helenistik dönemde Yunan çoktanrıçılığı ve akılcılığının tesirlerini, Roma işgali ile Roma tektanrıçılığını ve imparator tapımını bünyesine çeşitli

biçimlerde dâhil etmiştir. Diğer bir deyişle Yahudilik, birçok farklı dinsel öğeyi bağdaştırmıştır. Aslında bu örnekte de görülebileceği gibi bağdaştırmacılık dinlerin temel niteliklerinden biridir. Bu durum da göstermektedir ki, dinlerin orijinalliği yeni ne vaz ettiklerinden ziyade, mevcut öğeleri nasıl ve ne şekilde terkip ettiklerinden ibarettir. Bu anlamda yepyeni bir dinsel içerik hiçbir zaman mümkün değildir; ancak mevcut öğelerin yeni ilişkiler çerçevesinde bir araya getirilmesi söz konusudur. Bu durum kitleselleşme süreci ile bir arada ele alınırsa daha da karmaşık bir hale gelmektedir. Yine Yahudilik örneğinden yola çıkarak bu konuda bazı saptamalar yapılabilir. Daha önce de vurgulandığı gibi dinler, içerikleri yaşayan insanlar tarafından doldurulan canlı süreçlerdir. Bu durum, Yahudilik tarzı tarihsel ve ahlaksal dinlerin mesajına ilişkin bir tanımlama yapmayı zorlaştırır. Çünkü bu dinin tanımı, özüne ilişkin saptamalar, her zaman için farklılaşan toplumsal grupların yorumuna bağlı kalacaktır. Daha doğru bir ifadeyle Yahudilik'i tanımlarken mecburen onun özünü ya da mesajını temsil ettiği iddiasındaki toplumsal kesimlerin yorumuna itibar etmek durumunda kalınır. Hâlbuki bu yorum, söz konusu dinin biricik, doğru din olduğu, dolayısıyla tamamen saf ve orijinal olduğunu iddia eder. Aslında daha önce de değinildiği gibi hiçbir din orijinal veya saf değildir. Her din belli oranda bağdaştırmacı bir etkinliğin ürünüdür. Ancak tarihsel-ahlaki dinler (totaliter dinler) -ya da bu dinlerin resmi temsilcileri- doğaları gereği bu durumu yadsırlar. Bu nedenle bu tarz dinler söz konusu olduğunda dinin ikili bir görünümü ortaya çıkar. Dinin kurumlaşmış yapısından kaynaklanan tanımı ve buna paralel olarak varlığını sürdüren pratikteki karşılığı...

Bu pratik din, daha ziyade geniş halk yığınlarının dinsel mesajı hayata tahvil edişinden, onu yorumlamalarından kaynaklanır. Bu nedenle de entelektüel bir çabanın, etkinliğin, yazılı kültürün ürünü değil; sözel, mistik, ritüel bir çabanın ürünüdürler. Halk dini, bu nitelikleri yüzünden dindeki senkretizmin izlerinin açıkça gözlenebildiği bir alandır. Çelişiktir, tutarsızdır, dramatiktir; çünkü yaşayan insana hitap eder.

Pratik dinin temel ayırt edici niteliği, içinde yaşanılan hayata anlam katmaktır. Bu nedenle de toplum hayatından türeyen çelişiklere, insan yaşamının fizyolojik periyotlarının yarattığı gerilimlere, iktidar ve ölümsüzlük arayışına vb. insani durumlara katlanmayı ya da bunlarla mücadele etmeyi mümkün kılan pratik ve inançları ihtiva eder.

Dinin kurumsallaşmış yorumu ile pratik din ya da halk dini arasında karmaşık bir ilişki vardır. Bu ikisi birbirinden bağışık değildir. Siyasal egemenlik, dinin kurumlaşmış yapısına ihtiyaç duyduğu için bir iktidar yapısı ortaya çıktığı andan itibaren dinin kurumsal yorumu veya teolojik tanımı ile halk dini arasındaki ilişki, egemen-uyruk ilişkisine indirgenmiş olur. Bu anlamda meşruiyet kazanma bağlamında dinin resmi yorumu ile halk dini arasında bir dolayım, simbiosis tesis edilmeye çalışılır. Bu dolayımın tesis edilebilmesindeki başarı, dinin bağdaştırmacılığındaki başarı ile aynı anlama gelecektir çünkü halk dini kategorisi evrensel mirasın bir ürünü olan (ve çeşitli farklı kültürel bağlamlardan tevarüs edilen mitolojik, ritüel) öğelerle doludur ve bu nedenle bu iki yorum arasında denge tesis edebilmek siyasal başarının da anahtarıdır. Ancak bu zorunlu bir bağdaştırmacılıkla sonuçlanmaz. Dinsel seçkinlerin iktidarla ilişkileri halk dini niteliğinden her zaman için farklılık arz eder. Çünkü kurumsallaşan dinin egemen olduğu merkez, siyasal iktidarın da merkezidir ve halk dini ile karşılaştırıldığında organik değil yapay bir niteliktedir.

Bu farklılığın yarattığı gerilimler tüm bağdaştırmacı girişimlere rağmen geçerliliğini korumuş, merkezileşme yönündeki gelişmeler halk dini ile kurumsal din arasında tesis edilen dengenin çoğu zaman için kurumsal din lehine ihlal edilmesine yol açmıştır. Bu farklılık birçok dinde kurumsal yorumu temsil edenlerin halk dinine karşı düşmanca tutum almalarına da neden olmaktadır. Bu durumu aynı vahiy geleneğinin devamı olan üç (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) dinden örneklerle tespit etmek mümkündür:

Yahudi peygamberleri, İbranileri Tanrı'nın buyruklarından yüz çevirdikleri için her zaman Tanrı'nın gazabıyla korkutmuşlardır, Hıristiyanlık tarihinde Kilise engizisyonunun halk inançlarına karşı cadı avı ve büyücülükle mücadele adına

açtığı savaş da bu tutumun bir örneğini oluşturur. İslam dünyasında da Osmanlı döneminde Kadızadeliler hareketinin halk inanışlarına karşı giriştiği amansız mücadele (Gölpınarlı, 1969: 88) bu konuda getirilebilecek sayısız örneğin sadece küçük bir kısmını oluşturur. Bu bağlamda heterodoks inanç unsurlarının temel kaynaklarından birisi olarak bir sonraki bölümde, halk dini kavramının tanımına ve sosyal bilimsel literatüre nasıl girdiğine değinilecektir.

3. HALK DİNİ

3.1. Kavramın Anlamı ve Tarihsel Gelişimi

Ortodoksi-heterodoksi tartışmasında, kutsalın mutlaklaşması konusunda ele alındığı biçimiyle din olgusunun tarihsel-toplumsal bir doğası ve statik olmaktan çok ilişkisel bir bağlamda anlaşılabilir dinamik bir yapısı olduğu açıklanmıştır. Din olgusunu bilimsel bir tartışmanın konusu haline getirebilmeyi mümkün kılan da, yine daha önce değinildiği gibi, dinsel olguyu belirli tarihsel paradigmlar aracılığı ile ele almaktır. Aşkın omnipotent bir Tanrı'ya iman etmeye dayalı İbrahimi paradigma, bu anlamda önem kazanır. İbrahimi paradigmanın yine sosyolojik okuması yapıldığında da görülecek olan belli toplumsal aktörlerin, kesim ve grupların öncülüğünde merkezileşen ve siyasal alan ile temas içindeki bir kutsallık anlayışıdır. Tanrı'nın aşkınlaşarak pratik hayatın işleyişinden uzaklaşması ancak diğer yandan da mutlak güç sahibi olarak algılanmaya başlamasının sosyolojik tezahürü Tanrı'nın yazılı vahyi ile kitle arasında dolayım olarak hiyerarşik ve bürokratik, örgütlü dinsel kesimlerin ortaya çıkışıdır. Bu kesimler, hiyerarşik, örgütlü yapılarından dolayı, tinselliğin resmi temsilcisi olarak görülür. Bu noktadan itibaren dinsel olgu kristalleşmekte ve entelektüel bir nesne olarak ele alınabilir hale gelmektedir. Ancak insanın varoluşsal durumunun bir sonucu olarak tinselliğin kanallarından yalnızca biri olan kurumsal dinsel, toplumun tüm katmanları için geçerli bir unsur olamaz. Hatta aslında, yaşamsal bir gerçeklik alanı olmak bakımından *resmi din* diye bir şey yoktur (Primiano, 1995: 46). O, dinin örgütlü yapısının somutlaşmış biçimidir. Bu bağlamda resmi dinin hiyerarşik yapısı içinde yer işgal eden kişilerin dinsel yaşamları dahi tam anlamıyla saf ya da resmi dine uygun değildir (Primiano, 1995: 45).

Bu durumda resmi din kavramıyla ifade edilen dinsel öğretiyi ya da dinsel düşünüş biçiminin aktüel hayattaki dinsel yaşamla herhangi bir bağlantısı olmadığı söylenebilir. O, daha ziyade belirli toplumsal-siyasal koşulların sonucu olarak siyasal kurum ve kişilerin nezdinde dinin büründüğü bir şekilden ibarettir. O, tarihselliğin yol açtığı bir gerekliliktir ve bir söylemdir; zira resmi dini gerekli

ve zorunlu kılan şey hukuk ihtiyacıdır. Evrensel dinler ya da dünya dinleri, siyasal kurumlarla her zaman iletişim halinde olmuşlardır. Bu iletişim bazen tam bir özdeşleşme bazen de hizmet sunma biçiminde tezahür eder. İki koşulda da resmi dinin temel işlevi aslında, normları ve dolayısıyla normdan sapanları belirleyerek bir tür hukuk tesis etmektir. Bunu yapabilmek için de dinin vaz ettiği hakikat ya da dinin temel unsurları üzerinde entelektüel çalışma gerekmektedir. Bu sayede, doğru-yanlış arasında bir ayırım yapılabilir. Neyin günah, haram, neyin sevap, helal olduğunu ortaya koymak mümkün olur. Bütün bunlar okuma-yazma bilgisini ve bu tür konularda uzmanlaşmayı kaçınılmaz olarak zorunlu kılar.

Dinsel hayatın hukuksal-resmi bir boyutu olduğu, en azından siyasal toplum açısından, dinin böyle bir görünümü olduğu aşikârdır. Ancak dinin bir de dünya görüşü anlamında siyasal bağlamın dışında sivil denilebilecek, inananlar düzleminde görünür hale gelen bir başka boyutu daha vardır. Bu boyut birçok farklı sosyal bilimci tarafından farklı kavramlarla ele alınmış ve alınmaktadır. Bazı sosyal bilimciler bu olguyu, dinin resmi görünümü (kilise) karşısında gayri resmi din, bazıları hurafeler ve batıl itikatlarla orijinal (resmi) dinin bozulmuş bir şekli (dinsel konularda Hume'cu tutum olarak anılan bu tutuma ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Sharot, 2001: 13), bazıları organize evrensel dinlerin dışında kitlelerin dini (bk. Mensching, 1994) başka bazıları ise kırsal, tarımcı toplulukların yazılı kültür ürünlerine ve teolojik dinsel bilgiye yabancı hurafeli ve rasyonel düşünceyle açıklanamayacak dinsellikle iç içe geçmiş otantik kültürlerini kastederek halk dini ya da dinselliği olarak adlandırmışlardır.

Özellikle aydınlanma çağı ile birlikte dinin, dinsel yaşamın sorgulanmaya başladığı dönemde, buradaki tartışmanın ana hatlarını oluşturan başka tür bir dinsellik fark edilmiştir. Aslında bu dinsellik her zaman için resmi din anlayışının yanı başında varlığını sürdürmüştür. Bu anlamda yukarıda anılan tanımların bir bileşkesinden yola çıkarak din olgusunun farklı görünümleri olduğu vurgulanacak ve bu farklı görünümler, dinin resmi ve halk boyutu olarak isimlendirilecektir.

Bu tutumun çıkış noktasını da dinsel olgunun entelektüel anlamda hep göz önünde tutulan ve incelenen resmi, hukuksal ve teolojik görünümünden bambaşka bir boyutu olduğu gerçeği oluşturur. Aslında dinsel jargonda bu dinsel duyuş ve yaşayış biçimi bid'at, hurafe, batıl inanç, sapkınlık, küfür vb. aynı zamanda hukuksal anlam da taşıyan kavramlarla ifadelendirilegelmiştir ancak, bu farklılık dinsel tanımlamalarla ifadelendirilmeye devam edilecek olursa, yapılan analizlerin teolojik mahiyet arz etme tehlikesi baş gösterecektir. Hâlbuki sosyal teorinin dini ele alma biçiminde bir olgu olarak dinsellik (söz konusu edilen din hangisi ise) vaz edileni göz önünde tutar; ancak tüm öncüllerini sadece bunlara dayandıramaz.

Dinin resmi boyutunun, dinsel davranışı ve inancı standartlaştırıcı niteliği birçok farklı toplumsal bağlamda ortaya çıkan bir durumdur. Bununla birlikte dinsel yaşam, bu resmi söylemden ibaret değildir; hatta dinsel yaşam, bizatihi resmi olmayandır. Dinselliğin resmi bir söylem biçimine dönüşmesi sonucunda ise bu söyleme dâhil edilemeyecek nitelik taşıyan dinsel söylemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Özellikle de okuma yazması olmayan, teolojik tartışmalara yabancı ve dini bir gelenek olarak yaşayan çoğunluk için dinin resmi versiyonu tek başına yeterli değildir. Yaşayan din, büyük kitleler için yazılı olmayan yollarla kuşaktan kuşağa aktarılan bir sözlü hikmetler bütünü olduğu için sadece inançla ya da bireyin bireysel yönelimleri ile sınırlandırılmaz. Dinler tıpkı ideolojiler gibi, sadece rasyonel düşünceye dayanmaz, onlar ayrı unsurların eklemlenmeler, dikişlenmelerle birbirine tutturulduğu kimi zaman tutarsız ya da ilgisiz öğelerin bir araya getirildiği senkretik bütünlüklere sahiptir. Dinler bu anlamda sadece içsel tutarlılığa sahip, görece rasyonel, resmileşmiş dini söylemlerin vaz ettikleriyle sınırlı değildir.

Antik ve yabanıl toplumlarda mitosun, mitolojinin gördüğü işlevi tarihsel toplumlarda resmi olmayan, kitle dini görür. Bu anlamda bölgesel, tarihsel ve toplumsal farklılıklar olmakla birlikte, kitle dini evrensel bazı nitelikler arz eder. Dinin resmi söylemi dışında kalan kitle dinini konumlandırmak için din sosyolojisi literatüründe, büyük gelenek-küçük gelenek, elit dini-popüler din vb.

karşıt kavramlar kullanılmıştır. Bu ikili karşıtlardan her biri aslında aynı süreci tarif etmektedir. Bütün bu kavramların ifade etmeye çalıştığı şey resmi söylem olarak din ve kitlenin gelenek olarak yaşadığı din arasındaki farklılıktır. Bu nedenle bu çalışmada aşağıda değinilecek sebepler bağlamında resmi din-halk dini kavram ikilisi tercih edilecektir. Bu bağlamda aşağıda resmi din ve halk dinine ilişkin anlamlandırma biçimleri ele alınacaktır.

Teolojik mahiyette konunun normatif ele alınışı, resmi dinsel öğretilerden farklı olan dinsel yorumların tamamıyla yok sayılması sonucuna ulaştığı için bu olgunun modern dönemde bilimsel bir tartışmaya konu olduğu söylenebilir. Dinin resmi boyutu ile aynı anlamda olmak üzere yüksek, entelektüel, teolojik dinsellikle karşıtlık içinde halk dinseliliği ya da halk dini kavramının akademik dünyada iki temel kaynağı vardır. Bunların ilki Alman akademi dünyasındaki halk (volk) kültürünün dinsel karakteri ya da dinin halk-kültürel boyutu biçiminde çevrilebilecek olan *religiöse volkskunde* kavramıdır (Yoder, 1974: 2). Bu kavramı ilk kez ortaya atan kişi Lutherci bir din adamı olan Paul Drews'dir (1901). Drews'in bu kavramı tanımladığı eser, rahip okulundan mezun olan din adamlarının görev yerlerinde, eğitimini aldıkları kavram ya da doktrinlere uymayan hatta onlara zıt dinsel inanç ve uygulamalar karşısında, onları bilgilendirmek amacıyla hazırlanmış bir çalışmadır. Almanya'da bu kavramın ortaya çıkışı ile Alman köy yaşamının dinseliliğini, dinsel yaratıcılığını ön plana çıkaran bir *volkskunde* akademik çalışma sahası gelişmiştir. Bu sayede aydınlanma çağının başlangıçlarından beri dinsel çevrelerce her fırsatta aşağılanan ve yerilen halk dindarlığı biçimleri yeniden keşfedilmiş olmaktadır (Yoder, 1974: 3).

Bu anlamında halk dini kavramı daha ziyade kırsal toplum nitelikleri ile ilgili olarak ele alınır. Kırsal ekonominin ve dünya görüşünün temelini ise tarımsal etkinlik oluşturur. Buna karşın halk dinseliliği, sadece kırsal alanla sınırlandırılmaz. Kentsel alanlarda da halk dinsel (mitolojik) çevrimlere ve motiflere çeşitli inanç ve uygulamalarda rastlamak mümkündür. Bu anlamda halk dini kavramının çağrıştırdığı kültürel-dinsel niteliklerin daha iyi

anlaşılabilmesi için literatürde ele alındığı biçimiyle tarım merkezli dünya görüşünün tarihine göz atmak açıklayıcı olacaktır.

Tarımcı uygulamalar ve inançlar tarih öncesine, tarımsal etkinliklerin tahmini başlangıcı olduğu düşünülen neolitik çağa yani M.Ö. 6000 yıllarına kadar götürülebilir. Bu anlamda tarımsal kültür öğelerinin ne kadar köklü olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu tarihlerden beri tarımla iştigal eden kitlelerin yaşam biçiminde ve kültürel şartlanmalarında büyük, devrimsel gelişmeler (en azından modernleşme ve tarımda makineleşmeye kadar) olmamıştır. Köysel yerleşimlerde, yerleşik bir hayat süren tarımcı kitleler, içinde buldukları dünyevi-maddi üretim sürecinin sonucu olarak tarımsal girişimcilerden farklı biçimde elde ettikleri artık ürünü aracılar ya da tüccarlar aracılığı ile kentsel merkezlere gönderirler ve bu süreçte daha güçlü toplumsal kesimlere bağımlı kalırlar. (Aslında böylesi kitlelere benzeyen modern unsurların varlığı da vurgulanmalıdır. Kimin tarımcı-köylü olduğunu ya da olmadığını belirlemek zordur, örneğin fabrika işlerinde çalışanlar, Avrupa'daki aile çiftçileri, Kuzey Amerika'daki küçük çiftçiler, Güney Amerika ve Afrika'daki yarıcılar vb. toplumsal gruplar da benzeri bir toplumsal konumda bulunmaktadır) (Christian, 1987: 370).

Tarihsel süreçte toprağa dayalı etkinliğin bir sonucu olarak dışil kültürler (ay tapımı, toprak ana kültü ve matriarşi gibi) neredeyse tüm tarımcı topluluklarda egemendir. İçinde yaşanan şartlar benzer olduğu için ortaya çıkan kültürel-folklorik özellikler de benzer olmaktadır. Örneğin eko-sisteme bağımlı olmak, hane merkezli dağınık alanlarda çalışmak, küçük hanelerde yaşamak vb. gibi ortak toplumsal koşullara tabi olmak vs. Bu bağlamda tarımcı toplulukların sahip oldukları dinsel özellikler, kendilerini doğal ve toplumsal dünyaya karşı korumalarını sağlayacak nitelikte olmaktadır. Bu temelde eko-sisteme hâkim olabilmek için doğal çevrimleri, gece ve gündüzü, ayın devinimlerini, güneş yılını, hayvan ve bitkilerin yaşam döngülerini izlerler. Bu nedenlerle birçok çiftçi-köylü topluluğunda ekinokslarda, ekim, hasat vb. dönemlerde ritüeller uygulanır. Köylüler iklim koşulları ve coğrafi özellikler değişiklik arz ettiği için farklı kutsal

yerler, zamanlar ve güçler ihdas etme eğilimindedirler. Su kaynakları, mağaralar, dağ zirveleri, nehir kıyıları ya da özel bir tür ağaç gibi belli başlı nesne ve coğrafi mekânı kutsar ve takvimin belirli dönemlerinde ve sel, kıtlık vb. gibi olağanüstü dönemlerde oralara hürmetlerini gösterirler. Köy yaşamında karşılaşılan zor şartlar, komşularla ve akrabalarla karşılıklı yardımlaşma ve imeceyi gerektirdiği için bu tür kutsamalar ortak tapımlar haline gelmektedir (Christian, 1987: 371).

Tarımcı toplulukların dinselinde doğal çevrim ve periyotların neredeyse tarih öncesinden gelen önemi, kendi başına bir mitolojik unsuru içinde barındırır. Bu mevcut yapı öylesine güçlüdür ki, örneğin Ortadoğu'daki otokton kültürün temel ve uluslar ötesi karakterini oluşturur. Bu coğrafyada gelişen tüm dinsel hareketler ne kadar farklı toplumsal temeller ya da inanç temelleri üzerinde yükselirlerse yükselsinler, bu tarımcı dinsel-mitolojik miras halk dindarlığı bağlamında hepsinde ortaklık arz etmeye devam etmiştir. Köylülüğün ve bu anlamdaki halk dindarlığının pasif, korumacı ve geleneksel yapısı yeni dinsel hareketlerde niçin kentlerin, kentlilerin ön planda olduğunu da açıklar. Bu yaklaşım kent kökenli teolojik din yorumlarının halk dini ile gerilimli ve karşıt bir ilişki içinde olmasını da açıklamaktadır (Subaşı, 2005: 32).

Halk dini kavramsallaştırmasının bir diğer kullanımı Gustav Mensching'in yüksek din-kitle dini kavramlaştırmasında görülmektedir. Mensching, tarihsel, ahlaki dinleri organize yüksek dinler olarak tasnif eder ve onların temelde kutsalın organik biçimlerinin çözülmesine dayalı, bireye hitap eden ve büyük kurucular tarafından kurulan dinler olduklarını söyler (1994: 132). Mensching'e göre kitle dini ise bireyselleşmiş yüksek dinden farklı olarak arkaik bir takım kalıntıları içeren sürü dinidir. O, organize evrensel dinlerin içerisinde kutsalla başka türden, ferdî olmayan cinsten bir bağlanma biçimine halk dini adını vermektedir (1994: 134-135). Mensching'e göre halk dinsel niteliklere sahip kitleler, yüksek dinlerin (tarihsel-ahlaki dinler olarak da okunabilir) ilgi alanına girmektedir. Zira evrensel-yüksek dinler doğaları gereği bu kitleleri massetmek eğilimindedirler. Bunun sonucunda arkaik, yabancı dinsel nitelikleri sürdüren kitle

dini yüksek din içinde bir vizyon kazanır. Kitlenin dinsel ihtiyaçları ise arkaikliğinden dolayı yüksek dinin yapısıyla uyumsuzdur. Mensching, kitlelerin psikolojisinden hareketle dinsel olguya karşı tutumunu şu şekilde açıklar:

Kitleler saf haldedir. Onların muhayyilelerini olağanüstü ve fantastik şeyler tahrik etmekte ve onda yaratılış bulmaktadırlar... Bunun için onlar, efsanelerin büyük rahatlığı ile oluşmaktalar ve her çeşitten mucizeler istemektedirler. İşte onların resimlerle, telkin olayları ile veya bu olayların ilişkileri ile etkilenmelerinin kaynağı budur. Yine onlar müşahhas bir garanti, gözle görülebilen ve nüfuz edilebilen bir doğruluk üzerinde durmaktadırlar. İşte sembollerde düşünülmemeyen ve ancak zaman ve mekânda yerleşen gerçekler yardımıyla yapılabilen cemaatin müşahhas ilahiyatı buradan kaynaklanmaktadır (Mensching,1994: 137).

Mensching, bu niteliklere sahip kitle dinselini ilkel büyüsel din olarak adlandırır ve örneğin Çin dininde ve Hıristiyanlıkta görüldüğü biçimiyle yüksek din kurumlaştıkça halkın inançlarının ruhlara, cinlere ve büyüye bel bağlayan biçimlere dönüştüğünü vurgular. O, kitle dinini daha önce değinilen tarımcı etkinliklerle de birleştirir ve hâkim olan dinin altında eski dinsel içeriklerin ve inançların varlıklarını sürdürdüğünü ifade eder. Bu durumun en büyük göstergesinin, paganizm⁷ kavramında da görüldüğü gibi, eski dinin kendine sığmayan kitlenin adıyla anılması olgusu olduğunu ifade eder (1994: 141).

Halk dini kavramının tanımı ile ilgili olarak burada ele alınması gereken bir diğer önemli kavram da senkretizm kavramıdır. Senkretizm (bağdaştırmacılık) farklı dinsel geleneklerden farklı unsurların birbiri ile uyumlulaştırılması anlamına gelir ve halk dini kavramının gelişiminde önemli bir uğrak durumundadır. Bu nedenle bir sonraki alt bölümde bu kavramın halk dini kavramıyla ilgisi açıklanmaya çalışılacaktır.

⁷ *Paganos* Latince köylü anlamına gelir.

3.2. Halk Dini ve Senkretizm

Halk dini kavramının tarımcı-kadim karakterinden başkaca bir diğer niteliğini de senkretizm nosyonu oluşturur. Senkretizm kavramı literatürde “farklı dinsel inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması”nı karakterize eder (Atay, 2004: 109). Örneğin Atay, İbrahimi paradigmaya dâhil edilebilecek birçok ortak noktası olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyetin tamamen farklı toplumsal miraslarla bağdaşarak uygulamada tamamen farklı biçimler aldıklarını vurgulamaktadır (2004: 110).

Senkretizm kavramının literatürdeki ilk kullanımı Hıristiyanlıkla Afrika ve Güney Amerika yabanıl dinsel yaşamının bağdaştırılmasını ifade etmek içindir (örneğin yabanıl Afrika kabile inançları ile Katolik Hıristiyan inançlarının bağdaştırılması olarak Haiti halk dinseliliği ya da *voodoo* bir senkretizm örneği oluşturur) (Yoder, 1974: 2). Bu anlamda halk dini kavramı köysel, kırsal-tarımcı kültürel gelenekler ve uygulamalar ile resmi-kurumsal dinsel inançlar arasındaki farklılık üzerinde durduğu kadar yabanıl, arkaik bir takım dinsel inanç ve pratiklerle teolojik dinsel öğretilerin bağdaştırılmasını da içerecek şekilde bir anlam genişlemesine uğrar. Örneğin Trachtenberg halk dini kavramını içeren çalışması *The Folk Element in Judaism*'de Yahudi toplumunda geçerli büyü vb. batıl inançların, bir din olarak Yahudilik tarihinin hiçbir döneminde dinsel metinde yer almadığını ancak bu tür inanç ve öğelerin ilkel, animistik dönemlerden beri var olageldiklerini, buna ek olarak da Yahudilerin tarihleri boyunca birçok başka dinle ilişki içinde bulduklarını ve bu dinlere ait birçok niteliği kendi inançları ile bağdaştırdıklarını vurgulamıştır (1942: 174-175).

Halk dininin söz konusu edilen kırsal, bağdaştırmacı ve entelektüel, teolojik bir din kavrayışı karşısı niteliği sosyolojik olarak da anlamlıdır. Örneğin Weber, köylülüğün ve yazı öncesi insanların doğayla güçlü bir bağ içerisinde oldukları için sağlık, uzun yaşam ve zenginlik gibi pratik sorunlar etrafında büyüsel etkinliklerde bulduklarını vurgulamakta ve böylesi insanların dinin akılcı bir şekilde sistemleştirilmesine çok az yönelim gösterdiklerini

söylemektedir (Morris, 2004: 123). Yine Weber, halk dininin pratik-büyüsel niteliklerini vurgulayarak günümüzün hiçbir dünya dininin ziyadesiyle entelektüel olan taleplerinin (resmi dinsel yorum olarak da okunabilir) halka tam anlamıyla hitap edemediğini, bu dinlerin başlangıçtaki iddialarında fazla ısrar etmediklerini ve yukarıda sunulan biçimiyle halk dinsel biçimleri kabullenmek, en azından hoş görmek durumunda kaldıklarını kaydeder (aktaran Aktay, 2000: 58-59).

Bu anlamda sosyolojik olarak rasyonelleşme ve hayatı rasyonelleştirme eğiliminde olan kurumsallaşmış din karşısında, mistik niteliği güçlü, yazılı kaynaklar yerine sözel geleneklere itibar eden, ritüel yani pratik yönü kuvvetli bir dinsel anlayış, duyuş söz konusu edilebilir. Bu dinsellik paleolitikten beri tevarüs edilen dinsel gelenekleri bünyesinde bağdaştırır ve deyim yerindeyse insanların henüz zapt-u rapt altına alınamayan, toplumsal kurumlar-toplumsal örgütlenme aracılığı ile ehlileştirilmeye çalışılan yabancı-mitolojik-büyüsel yönünü temsil eder. Bu din anlayışı tabiidir ki, tarihsel ve kültürel koşulların etkisinde farklı toplumlarda farklı biçimlerde tezahür eder. Ancak kesin olan bir şey vardır ki, bir toplumsal grupta, kesimle bütünleşmiş, siyaset kurumlarıyla, devletle ilişki içindeki bir kurum olarak din (söz konusu olan özellikle dünya dinleri ya da İbrahimi dinler olduğunda) inanç alanında dolayımlyıcı olmak amacındadır. Bu amaçla birlikte resmi-hukuksal bir görünüm kazanan din, şekilselleşmek ve ortodoklaşmak durumunda kalır. Aynı dinin mistik, ekstazik ve ezoterik yorumları ise içerdikleri yabancıllık (ya da büyüsellik) ve çok biçimlilik yüzünden ahlaki ve siyasi düzen için tehlikeli hale gelir. Bu tehlike ortodoks dinsel yorumun büyüsel, mistik, ezoterik unsurları dışlamasına, bu dışlama da dinin resmi yorumu olarak ortodoksinin rasyonelleşmesine hizmet eder. Örneğin Roma çoktanrıçılığından, Konfüçyanizme kadar dinin ortodoks, resmi görünümü siyaset kurumlarıyla bütünleşmiş, hiyerarşik bir mekanizma haline gelmiş ve ekstazik dinselliği baskı altına almıştır (Weber, 1969: 160).

Tek tanrılı dinlerin resmi bir söylem haline gelirken göz ardı ettiği ya da yok etmeye çalıştığı bazı unsurlar vardır. Bu unsurların en önemlilerinden biri dinsel düalizmdir. Kitlelerin dinsel yaşamlarına bakıldığında tıpkı yabancı

toplumlarda ya da çoktanrıcılıkta olduğu gibi ciddi düalist açıklama ve motifler göze çarpmaktadır. Hâlbuki Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda ortak olan aşkın ve omnipotent Tanrı düşüncesi, Tanrı'nın mutlak iyi olduğu, kötülüğün ise onun iyilik özüne araz (ilinek) bulunduğunu kabul ve vaz eder. Bu dinlere inanan birçok kesim ve bireyde ise kötülüğün açıklanması gerekliliğinden doğan ve bu dinlerin mesajıyla çelişen -sistemli olmayan- düalist iyi Tanrı-kötü Tanrı anlayışı hâkimdir.

Teolojik olarak bu sorun, bu dinlerde çözülmüş olabilir ancak pratik yaşamda ciddiyetini korumaya devam eder ve çözümü de büyüye ve irrasyonelliğe kapı aralayan mistik bir halk dinseliliği, zengin bir halk mitolojisi yaratır (tarımcı mitolojinin kaynağı da buna dayanmaktadır). Kitle dinseliliğinin düalist öğeler barındırması sosyolojik olarak da farklı bir duruma tekabül eder. Kötülüğün bertaraf edilmesi için dinsel yaşama resmi din adamları zümresinden farklı araçları dâhil eden bu öğe, alternatif bir dinsel hiyerarşinin gelişmesi için uygun bir ortam yaratır. Kimi zaman keşişler, kimi zaman mistikler, kimi zaman dervişler biçiminde ortaya çıkan bu alternatif ve standartlaşmamış hiyerarşik yapı, halk dinseliliğinin en önemli unsuru olmaya adaydır.

Bu alternatif dinsel yaşamın bir özelliği de, yapısı gereği ekstazik ve emosyonel olmasıdır. Ritüel burada daha çok önem kazanır çünkü kitlenin yaşarken karşılaştığı varoluşsal, psikolojik ve sosyolojik sorunlar hukuksal yanı gelişmiş, kurumsallaşmış bir dinsellik tarafından karşılanamaz. Örneğin ani bir ölüm, bir kıtlık, salgın vb. belirsiz bir durumun yol açtığı kriz, toplumsal eşitsizliğin yol açtığı aşağılanma vb. kadar cinselliğin gerçekleri karşısında yaşanan travmalar, ergenliğin yarattığı buhranlar vb. gibi insan yaşamının önemli uğrakları da ancak bu tür büyüsel, ritüel tekniklerle katlanılabilir hale getirilir. Bu tarz etkinlikler tıpkı mitos ve ritin yabanılın yaşamında oynadığı rol gibi hayatîdir. Bu nedenle geleneksel yapılarını koruyabilen, kırsal gelenekleri hala güçlü toplumlarda bu tür kültürel biçimlerin varlığı tesadüfi değildir. Bu tür kültürel unsurların, sadece sorun çözücü işlevsel mekanizmalara indirgenmeksizin, insan hayatını kolaylaştırıcı niteliği vurgulanmalıdır. Bu

unsurlar aslında folklorun sınırları içine giren her şeye karşılık gelir: Oyunlar, danslar, türküler şarkılar, masallar, destanlar, maniler, giyim kuşam vb. nasıl yabancı insanlarda mitos aracılığı ile anlam kazanan rit, yukarıda örnekleri verilen türden sorunlar ve hatta sağlık sorunları karşısında bile iyi güçlerle kötü güçlerin savaşı biçiminde dramatize edilir ve bilinçli ya da bilinçdışı çözümler sunarak sorunu bertaraf etmeye çalışırsa, halkın bilgisi (folk-lore, halkın hikmeti) de metinlere, yazılı kaynaklara başvurmadan her türlü edimi sembolleştirerek insan hayatına anlam katar. Bu nedenle ahlaki dinler her ne kadar vahye, metinlere, Tanrı'nın insan aklına hitap eden *kelamına* dayansa da, böylesi toplumlarda folklorik bir biçim alır. Dinin aldığı bu folklorik biçim ya da halk dini, kurumsal-resmi söyleme paralel olarak varlığını sürdüren emosyonel, ekstazik, ritüel yoğun karakterde karizmatik süreçleri ön plana taşır.

Karizma kavramını din sosyolojisi literatürüne tanıtan Max Weber'dir. Weber kavramı, Durkheim'ın kutsal kavramına karşılık gelecek şekilde kullanır (Parsons, 1969: XXXIV). Bu anlamda karizma, her hangi bir durum kişi ya da nesneye kutsallığın bulaşması olarak anlaşılabilir. Halk dininde kutsalın nesnedeki ve kişilerdeki tecellisine ilişkin eğilim çoğu zaman halk dinselliğinin ya da dimağının materyalistliği ile açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak bu yaklaşım doğru değildir (Sharot, 2001: 13); zira halk dinselliğinin önemli bir bileşeni olan kutsallığın nesne ve kişilerde tezahür etmesinin altında bir sembolizm yatmaktadır. Bu sembolizm bilinçli ve rasyonel düşüncenin ürünü değil, arketipsel ve mitolojik düşüncenin ürünüdür. Karizma kavramı tamamen yabancı ve tanımlanamaz olan kutsallığın kişi ya da nesnelere tecessüm etmesi sürecidir. Ancak kutsal ile onun tecellisi arasındaki sınır çok incedir ve çoğu zaman ayırt edilemez.

Örneğin halk dinselliğinde kutsallığın ya da tanrısal esenliğin taşıyıcısı olarak karizmayı ihtiva eden nesnelere, kutsallığın kendilerinde kanal bulduğu araçlar (medyumlar) haline gelirler. Bu medyumluk durumu belli bir süre sonra anlamını yitirir ve nesnelere kendileri kutsallığın ya da karizmanın kaynağı imiş gibi algılanmaya başlar. Daha doğru bir ifadeyle halk dindarlığının temel motivisi

bilinçli düşünce değil de bilinçdışı sembolik süreçler olduğu için söz konusu eşya ve nesnelere kendi başlarına birer somut temsil ya da sembol haline gelirler. Semboller ise bir sistem, yapı içinde anlam kazanırlar. Dinin folklorik boyutu her zaman belirli sembolleri birbirleriyle ve belirli anlamlarla ilişkilendiren kimi zaman kapalı, kimi zaman da dış etkilere açık sistemler biçimindedir.

Senkretizm bağlamında dışsal etkiler ağır bastıkça söz konusu sistemlerin unsurları arasındaki içsel bağıntılar tutarsızlaşmaya, bu semboller ve anlamlar arasındaki ilişki uyumsuzlaşmaya başlar. Dışsal etkilere en az maruz kalan izole toplumsal gruplar olan yabancı toplumlarda söz konusu sistemlerin çok daha tutarlı oldukları gözlemlenmektedir. Bu sistemlere en güzel örnek mitolojik çevrimlerdir. Hiçbir toplumsal grupta tam anlamıyla saf mitolojik izlekler bulmak mümkün değildir ancak yine de bazı durumlarda, örneğin yabancı toplumlarda, antik toplumlardan günümüze gelen yazılı kaynaklarda ve özellikle senkretizmin damgasını vurduğu folklorik dinsel yaşamda bazı mitolojik izlekler bulgulanabilmektedir.

3.3. Halk Dini Kavramına İlişkin Yapısal Bir Açıklama

Söz konusu mitolojik izleklere örnek olarak ünlü mitos araştırmacısı ve folklorist George Dumézil'in Hint-Avrupai toplumların mitoslarında, toplumsal örgütlenmelerinde, kozmoloji ve kozmogonilerinde bulgularıyla kutsallık, savaşçılık ve verimlilik işlevleri verilebilir. Dumézil, Vikinglerden, Yunanlılara, Hindulardan Romalılara kadar Hint Avrupalı toplumların tümünde her türlü mitolojik anlatıda vb. folklorik inanç ve pratikte etkileri görülebilecek yapısal-ideolojik bir izlek tespit etmiştir. Özellikle dinsel ve mitolojik anlatılar ve bunlarla ilintili yazılı metinlerden yola çıkan Dumézil, Roma, İskandinav ve Hint tanrıları arasında işlevler bakımından bir özdeşlik ya da daha doğru ifadeyle aynı işlevi temsil etmek bakımından süreklilik arz eden mitolojik-toplumsal bir izlek bulgulamıştır. Roma, Hint ve İskandinav sırasını takip ederek sunulacak olursa kutsallık bağlamında büyüsel ve hukuksal egemenliği temsil eden İüpiter; Varuna ve Mitra; Odin, savaşçılığı temsil eden Mars; İndra; Thor ve son olarak

bereketi simgeleyen Quirinius; Nasatya İkizleri; Freyr gibi tanrılar arasındaki özdeşlik ortaya konulabilir. Bu özdeşliğin toplumsal örgütlenme temelindeki yansıması da rahipler, savaşçılar ve tarımcılar biçimindedir (Éliade, 2003a: 126-127).

Dumezil, mitoslar kadar ritüellerde de benzeri üç işlevli ideolojiyi tespit etmiştir. Örneğin Roma kurban ritüeli *suouetaurilia* kapsamında bir domuz, bir koç ve bir boğanın Mars'a kurban edilmesi ile Hint-Vedik (tanrılara bir keçi, koç ve boğanın kurban edildiği) *sautramani* kurban edimi arasındaki benzerliğe dikkat çeker (Dumezil, 1970: 45).

Bir dilbilimci olan Georges Dumezil'in, din, dil ve tarih araştırmaları bağlamında bulguladığı bu mito-ideolojik izlek hakkında derinlemesine bir inceleme yapılacak olursa şunlar söylenebilir. Söz konusu üç işlevin ilki olan kutsallık, bir yandan kutsal ile insan arasındaki ilişkileri (ibadet, büyü), öte yandan Tanrı'nın lütfuna sığınan insan ile yine insan arasındaki ilişkileri (hukuk, yönetim), beri yandan, Tanrı'dan devralınan egemenlik hakkının (krallık) kökenine ilişkindir. İkincisi olan savaşçılık, fiziki güç, hoyratça ve şiddet kullanılarak yapılan savunma ve saldırma demektir. Sonuncusu da üretkenliktir, toplumun sürekliliği için bereketin sağlanması ve doğurganlığın sürekliliğidir. Özellikle sayı çokluğunun hem mal, hem de nüfus açısından önemsenmesidir (Divitçioğlu, 2000: 34-35).

Dumezil göstermektedir ki, tüm Hint-Avrupa kökenli halklarda bu üç işleve denk düşen kurumlar ve toplumsal gruplar bulunmaktadır. Vedik Hint toplumu bu üç işlevi yansıtır. Antik Yunan'da da aynı özellik göze çarpmaktadır. Paris'in hakemlik yaptığı güzellik yarışmasında Hera, kendisini seçmesi için ona Asya ve Avrupa üzerinde egemenlik vaat etmişti (kutsallık-egemenlik hakkıyla), Pallas Athena ödül olarak bir Frikyta baltası önermişti (savaşçılık), ve Cypris de ona kendi güzelliğini vaat etmişti (üretkenlik-kadın güzelliği). İskandinavya'da da buna benzer üç işlev söz konusudur. Pagan dönemde İskandinavya'da tapınılan üç Tanrı şunlardan oluşmaktadır; Thor, Woden ve Frey. Woden (Wotan, Odin) büyücüdür, savaş baltası taşıyan Thor savaşçıdır ve Frey de iri bir fallusla

simgelenir ve üretkenliği temsil eder. Pek çok örnekte bu toplumsal işlev farklılaşması toplumsal gruplar tarafından da taklit edilmiştir. Mesela Eski İrlanda toplumu Druitler, soylu askerler ve çoban-çiftçilerden oluşmaktadır. Yine eski Hint toplumu üç kasttan oluşmaktadır Brahmanlar, Vaisyalar ve Kshatriyalar...' (Divitçioğlu, 2000: 34-39).

Dumezil'in ortaya koyduğu ve buradaki temel ilgiye karşılık gelen ana tema, aslında farklı tarihsel-coğrafi ve toplumsal etkiler altında kalmalarına rağmen neredeyse tüm Hint Avrupa toplumlarında ortaklık arz eden bir ideolojidir. Üçlü işlev Hint-Avrupa toplumları için bir uygarlık paradigması oluşturmaktadır. Sonuçta metodolojik bağlamda Dumezil'in tarihsel, antropolojik ve toplumsal veri yığınınından (mitos) yola çıkarak (dinsel, dilsel ve toplumsal özellikleri irdeleyerek) böylesi bir yapısal temel bulgulası toplumların belli bir aşamadan sonra birbirleriyle iletişime geçerek ortak bir dünya görüşüne, evren paradigmasına dâhil olmasına örnek teşkil eder. Dumezil'in Hint-Avrupa toplumlarının bir tür evren algısından bahsettiğini söylemek gerekir; zira coğrafi ve zamansal farklılıklara rağmen irdelediği toplumlardaki üçlü işlev mantığı, geçerliliğini zamandaki ve mekândaki değişikliklere direnerek yapısal bir nitelik olarak muhafaza etmektedir. Dumezil'in bulguladığı bu üçlü işlev aslında büyük ihtimalle tüm toplumlarda belirli oranlarda bulunan temel sınıflandırma ilkelerinin, evreni sınıflandırmak için belirli tarihsel ve kökensel bağları bulunan akraba topluluklarda daha baskın olarak bulunması olgusundan başka bir şey değildir. Aksi takdirde sadece Hint-Avrupalı kültürlerde böylesi bir niteliğin varlığında ısrar etmek bir tür metafiziğe yönelmek anlamına gelecektir.

Dumezil'in çalışmalarında gözlenen en önemli nitelik üçlü işlev mantığının tanrılar aracılığı ile temsil edilmesi olgusudur. Bu üçlü işlev aynı zamanda mitolojik-kozmolojik bir mahiyettedir. Daha doğru bir ifadeyle onun en iyi gözlemlendiği alan kutsalla ilişki içindeki mitoslardır. Mitos ise dinsel ve dinsel olmayan ya da kutsal ve dindışı tüm alanları kapsar.

Dumezil'in yaklaşımını konu açısından önemli kılan, halk dinselliğinin çeşitli yapısal nitelikler arz ettiğini vurgulamasıdır. Bu temelde denilebilir ki, halk

dini rastgele, anlamsız ve karmaşık bir yapı arz etse de yine de belli düzeyde sistemleştirici bir mantığı ihtiva etmektedir. Bu mantık özellikle kutsal olduğu düşünülen kişi, nesne ya da unsurlar arasında kurulan özdeşliklerde görünür hale gelir. Bu temelde çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu metodolojik imkânlar özellikle de Türk halk İslamı bağlamında kullanılmaya çalışılacaktır.

Dumezil'in temel aldığı mitolojik kaynaklarda da görüldüğü üzere, kutsallığın taşıyıcısı veya dolayım imkanı olarak karizma kavramı, halk dininin temel öğelerinden biridir. Karizma kişilerde ve/veya nesnelere yoğunlaştığı, herhangi bir kurala bağlı olmadığı, hiçbir şekilde öngörülebilir olmadığı ve keyfi ve kişisel olduğu için akıldışı veya Weber'in tabiriyle büyüeldir. Yine Weber bu bağlamda halk dinselini ya da evrensel bir kurumsal yapı, örgütlenme geliştiremeyen halk dinselinin baskın karakter olduğu dinleri büyüsel dinler olarak tasnif eder (Bk. Weber, 1969). Büyüsellik aslında dinselini temel karakteristiklerindedir. Dinsel yaşamda büyüsellik hâkimiyetinin azalmasının asıl nedeni ise belirli tarihsel koşulların sonucu olarak dinlerin resmi birer söylem geliştirmeleri sonradan da bu söylemle özdeşleştirilmeleridir. Bu dinsel söylemin özellikle Ortadoğu'da İbrahimî dinler temelinde nasıl geliştiğine daha önce değinilmiştir. Ancak, büyüsellik kavramına, halk dini kavramının gelişimi bağlamında değinilmemiştir. Bu nedenle bir sonraki bölümde din sosyolojisi ve din antropolojisinde halk dini kavramının temelinde yer alan büyüsellik kavramının nasıl ele alındığına değinilecektir. Zira resmi dini söylemin karşıtı olarak halk dininin yabancı toplumlardaki dinsel biçimlerle yakından ilişkili olduğu görülmüştür. Büyüsellik dinselikten ayıran tarihsel sürecin doğru anlaşılabilmesi için büyüsellik dinselini temeli olduğu yabancı toplumlara göz atmak gereklilik arz etmektedir.

4. BÜYÜSEL-MİTSEL DÜŞÜNCE ÜZERİNE

Yabanıl toplumlardaki dinselilik ile halk dinseliliğini bir tutmak yanıltıcı olacaktır. Örneğin Lévi-Strauss, yabanıl toplumlar ile modern toplumlar arasında bir ayırım yapar: Kendilerini süre giden bir tarihin, sürecin ajanı, öznesi olarak gören, yazıyı kullanabilen, sosyal hareketliliğe ve değişmeye konu oluşturan sıcak toplumlar ve bunun tersi olan yabanıl toplumlar (Leach, 1983a: 22). Sıcak toplumlarda soyut mantık ilkeleri geçerlidir, soğuk toplumlarda ise somut hayvan, bitki türleri ve onlarla ilgili imgeler düşünceye aracı olur, hatta onu mümkün kılar. Bu nedenle bu tür toplumlarda soyut mantık geçerli değildir. Dolayısıyla yaban düşünceye dâhil edilemeyen toplumlarda, daha doğru bir ifadeyle, toplumu tarihsel bir özne olma bilinciyle bir arada tutan toplumsal kurumların var olduğu toplumlarda dinsel yaşamın kurumsallaşması, resmîleşmesi kaçınılmazdır. Ancak burada vurgulanması gereken nokta kitleler için dinsel düzeyde akıl ve mantığın her alanda aynı düzeyde ve yoğunlukta geçerli olmadığıdır. Zira bir bilinç türü olarak *tarihin* belirli sosyolojik formasyonlarca üretilmesi, yeniden üretilmesi ve korunması gerekir. Nitekim dinsel anlamda resmi, tarihsel, ahlaki din söylemine ve bu söylemin kurumsal desteklerine rağmen halk dini gibi bir olgunun varlığı, yabanıl olmayan topluluklarda da her an kontrol dışına çıkabilecek bir yabanıllık bulunduğunun en iyi göstergelerindendir.

Sosyolojik-antropolojik literatürde dinselilik, büyüsellik kavramları özellikle yabanıl toplumlarla birlikte ele alınır. Yabanıl toplumlarda dinin resmi, hukuksal bir söylemi yoktur. Bu nedenle yabanıl toplumlarda yaşanan dinselilik, hayatın tüm alanlarını kapsayan tamamen folklorik bir mahiyet arz eder, nitekim yabanıl toplumlarda folklorik olmayan hiçbir bilgi türü söz konusu değildir. Günümüz toplumlarında ya da tarihli sıcak toplumlarda ise dinsel yaşam kurumsallaşma eğilimi içinde olduğu için durum biraz farklı olmakla birlikte bu toplumlardaki halk dinseliliğinin yabanıl-senkretik, dualist ve ritüel yoğun karakteri yabanıl toplumlardaki folklorik niteliklerle benzerlikler arz eder. Bu nedenle bir sonraki

bölümde sosyal bilimsel anlamda bu benzerlik ya da farklılıkların nasıl ele alındığına değinilecektir.

Halk dini kavramı her ne kadar belirli bir halka ve topluluğa gönderme yapsa da aslında yukarıda da değinildiği gibi dinin resmi görünümü dışında ele alınabilecek tüm dinsel özellikleri kapsamak bakımından dinin evrensel bir biçimine tekabül eder (Yoder, 1974: 10). Bu anlamda o hem tarımcı nitelikleri, hem, eski dinler ve inanışlardan kalıntı mahiyetindeki nitelikleri, hem de düalist inançları kapsar. Bu durum dinin yabanıl toplumlarda aldığı biçimde de gözlenir. Yabanıl toplumlardaki farklılığın temel sebebi ise orada dini standartlaştırma eğilimi taşıyan resmi bir dinsel söylemin gelişmemesidir. Orada dinin tüm nitelikleri folkloriktir. Bu bağlamda halk dini kavramının temel kaynağı olan büyüsellik kavramına ve bu kavramın sosyal bilimsel literatürde ne gibi açılımlara sahip olduğuna değinilecektir.

Şimdiye kadar anlatılanlardan yola çıkılarak dinsel yaşamın hukuksal görünüm kazanması ile uygarlık arasında bir ilişki olduğu ya da tarihsel anlamda belirli toplumsal kesimlerin oluşumu ile Tanrı'nın, kutsallığın aşkınlaşması arasında dolaysız bir ilişki olduğu söylenebilir. Tanrı'nın aşkınlaşması ile hukuksallık arasındaki bu ilişki kitleselleşmenin bir sonucudur. Bu bağlamda daha önce de değinildiği gibi, toplumsal yaşamda dinin iki görünümü ortaya çıkar. Bunların ilki bilinci gerektiren, bireye hitap eden hukuksal dinsel bir söylemken diğeri binlerce yıllık dinsel tecrübenin içerildiği bilinçdışı ve kitlesel olan halk dinidir. Tarihsel-bireysel bilincin hakim olduğu hukuksal dinselliğin gelişimi, düzenin ritüel aracılığı ile sağlandığı yabanıl dinselliğe göre uygarlık süreci açısından bir ilerlemeye, ancak duygusal, psikik tatmin açısından ise bir yoksunlaşmaya tekabül eder.

Tüm dinsel gelenekler, hukuksal bir söylem geliştirmiş olsun ya da olmasın, en azından sezgi düzeyinde bir düzen tasarımı sağlamak zorundadırlar. Dinin uygar ya da yabanıl, tüm toplumlardaki en önemli ve asli fonksiyonu bir *dünya kurma* ve *dünya koruma*dır (bk. Berger, 1993). İnsan, yaşamını sürdürebilmek için, yaşadığı ve ölümlerle her an tehdit edilen kırılğan

yaşama anlam katmak durumundadır. Zira o, hayvanlardan farklı olarak bu yaşamda kendisine yardımcı olacak doğal donanımlardan yoksundur. İnsanın yaşamda tutunabilmesini mümkün kılan ise kültür ve kurumlardır. İnsan, doğanın kendisinden esirgelediği anlam ve istikrarı, kendisi yaratmak durumunda kalmıştır. İnsanın inisiyatifi ile kurulan düzen-anlam her ne kadar özsel olarak yapay ve Berger'in de belirttiği gibi "diyaloğun pamuk ipliğine bağlı" olsa da (1993: 45) doğadaki düzeni örnek alır ve onu taklit eder. Bu bağlamda insanın kurduğu anlam sistemlerinin (kurumlar) ve kültürün temel taşı olan semboller, kategoriler, kavramlar subjektif ve insan etkinliğinin ürünü olmakla birlikte, bu durumu unutturacak kadar nesnelleşirler ve kendi yaratıcılarından bağımsızlaşarak dışsallaşırlar.

Durkheim, toplumsal iletişimin ya da diyaloğun temeli olarak doğayı taklit eden yani eşya gibi insan zihnine yabancı sembollerden bahseder (2005: 36). Sembol, insan bilincine dışsaldır ancak kolektif bilinçdışının ürünüdür. Bu nedenle insan ürünü olmasına, toplumsal yaşamın ürünü olmasına rağmen bütün bu süreçlerden bağımsız bir konuma yükselir.

Sembollerin düzen kurucu niteliklerini koordine eden ve onları bir sistem içinde birleştiren toplumsal kurumların en önemlisi dindir. Çünkü din bunu, sembollerini kutsallaştırarak yapar. Bu nedenle kolektif bilinçdışının ürünü olan semboller yabancı, tekinsiz bir güce (totaliter aliter)⁸ atıfla büyük bir otorite kazanır. Din, sembollerini kutsallaştırarak yaratılan anlamı da dokunulmaz kılar. Bu anlamında din "kutsal bir üslup içinde kozmikleştirmektir" (Berger, 1993: 55). Dinin işlevi, insanı içinde yaşadığı düzenin makullüğüne ikna etmektir. Ancak din bu seviyede bunu, akla veya bilince hitap ederek yapmaz. Dinin bu safhadaki niteliği kozmolojiktir. Bu safha genellikle mitolojik-yabanıl ya da geleneksel olarak nitelendirilen toplumlarda gözlenir. Bu topluluklarda din, ahlaki bir standartlaşmadan çok, dağınık bir kozmoloji görünümündedir. Semboller bu safhada bilinçdışı içeriklere yapışırlar ve bu içerikleri çağrışırlar. Dinin bu işlevi yabanıl ya da gelişmiş tüm dinlerin düzen kurucu etkinliği için

⁸ *Totaliter Aliter*, Latince *mutlak öteki* anlamına gelir.

geçerlidir ancak söz konusu olan ahlaksal dinler olunca, (dinlerin tarihselleşmeleri ve akılsallaşmalarının sonucu olarak) bilinçdışı etkinliklere akılsal, teorik etkinlikler de eklenir.

Ahlaksal dinleri yabancı dinlerden ayıran temel özellik, bu dinlerin makullüğü bilinç düzlemine de taşımaya çalışmalarıdır. Makullüğün bilinç düzeyine taşınması demek, kutsalla girilen ilişkinin teorik ifadelerle açıklanmış olması demektir. Bu gelişmeyi mümkün kılan da, dinlerin düzen sağlayıcı sembolleştirmelerinin büyüden, mitostan, kişisellikten (karizma) uzaklaşmasına yani kurumlaşmaya bağlıdır. Bu safhada dinsel olan kitlesel-pratik düzeyde kadim sembolik içerikleri ihtiva etmeye devam etse de tarihsel bir söylem olarak ortaya çıkan din anlayışı, tamamen farklı bir forma bürünür.

Karizmanın rutinleşmesi ile birlikte anılan bu süreç, kadim sembolik içeriklerin akla hitap eden ve mitostan görece uzak yeni içeriklerle teçhiz edilmesi anlamına gelir. Bu sayede örneğin, İbrahimi dinlerin anahtar motifi olan İbrahim'in oğlunu kurban etme girişimine dair anlatı, kutsalın yabancılığını ve bambaşkalığını vurgulayan bir teskin etme eylemi olarak okunmak yerine Tanrı ile yapılan bir antlaşmanın sembolü olarak sunulur. Hâlbuki kurban Tanrı tarafından istenmez, o insanların, toplumun ürünüdür (Girard, 2003: 9-10). Bu durum, aynı zamanda ahlaki dinlerin yaygınlığını ve hala taraftar bulmasını da açıklamaktadır. Zira bu dinlerdeki öğeler, aynı anda hem kolektif bilinçdışı düzlemde kadim kolektif sembolik içeriklere göndermekte, hem de akılsal açıklamalara yer vermektedir. Bu dinlerin bu bağlamda bir yanı mitolojik kalmaya devam ederken diğer yanı akılsallaşmaktadır. Dinlerin, yaşamın doğası gereği ölüm, cinsellik vb. varoluşsal durumları içermesi olgusu, bu eğilimin ileride de süreceğini göstermektedir.

Gelişmiş olsun ya da olmasın tüm dinlerdeki bu durum pek çok farklı (interdisipliner bir bağlamda) sosyal bilimci tarafından karizma, mitoloji, yabancı düşünce, hiyerofani vb. kavramlarla ifadelendirilmiştir. Kimi sosyal bilimciler (özellikle sosyolojik kuramlarda gözlenir) konuyu tarihsel perspektifte ele almış ve değişimini irdelemişken (örneğin Weber, Mensching, Wach vd. gibi), kimi

sosyal bilimciler ise (özellikle sosyal antropolojik kuramlarda) bu niteliğin yabancı toplumlardaki görünümünü, işlevlerini ele almış (Malinowski, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss vd. gibi), kimileri de bu sürecin yabancı, geleneksel ya da modern, tüm toplumlarda, tüm dinsel sistemlerdeki biçimlerini irdelemişlerdir (Éliade, Guenon vd. gibi). Bu bölümde yapılmaya çalışılacak olan da konunun gereği olarak, bilgi sosyolojik ve genel bir bağlamda, basitten karmaşığa doğru bu olgunun izini sürmektir. Zira konunun özünü oluşturan halk dinselliği, bu olgu ele alınmaksızın anlaşılabilir.

Bu bağlamda bu bölümde, yukarıda anılan farklı yaklaşımların bulguları karşılaştırılacak ve tutarlı bir şekilde birbiri ile irtibatlandırılmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda anılan tüm kuramlardaki ortak olgu *büyüsellik* kavramıyla karşılanacaktır. Dinselliğin özü bağlamındaki *büyüsellik* kavramının referans çerçevesi Weber'in *büyü yitimi* (entzauberung) kavramındaki büyüden, Marx'ın dini *insanlığın afyonu, kalpsiz bir dünyanın kalbi* şeklindeki tanımlamasındaki dinselliğe, hatta Durkheim'in *Tanrı toplumdur* ifadesindeki Tanrı anlayışına kadar değişen bir düzeyde kutsallığa karşılık gelir.

Dinsel davranışın ya da düşüncenin asli ögesi olan büyüsellik, halk dinselliğinin de temel karakteristiğini oluşturur. Büyüsellik tanımlayıcı ögesi karizma kavramıdır. Aslında dinin tüm söylemleri karizma üzerine kuruludur. Hatta peygamberi olan dinlerin yayılmasının altında yatan da halk dinselliğine eşdeğer, karizmatik, büyüsel bir kurtuluş düşüncesidir. Ancak bu dinler, bünyelerindeki aşkın kutsallık nosyonunun zorunlu sonucu olarak kurucu peygamberden sonra halk ya da kitle dininden farklı hukuksal-dinsel bir söylem üretirler. Bu dönüşümün temel niteliğini karizmanın kurumsallaşması kavramı ifade eder. Kurucu peygamberin kişisel karizması, ölümünden sonra nitelik değiştirir ve bir toplumsal grubun denetiminde kurumsallaşarak kişisellikten uzak bir hâl alır. Weber'in Antik Yahudilik üzerine analizinde vurguladığı da aslında aynı süreçtir. Antik Yahudilik karizmayı keyfilikten uzaklaştırarak ve kurumsallaştırarak büyüsellik karşıtı bir nitelik kazanmıştır. Bunun yanında antik Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda daha önce de belirtildiği gibi siyasal ilgilerden

bağımsız olmayan, daha doğrusu siyasal ilgilerin bir sonucu olarak gelişen resmi söylem ve hiyerarşinin paralelinde her zaman büyüsel, mistik ve çok biçimli bir alternatif din duygusu var olmuştur⁹. Bu nedenle bu dinlerin (ve belki bazı başka resmi söylem geliştirmiş ahlaksal dinlerin) tarihi, aynı zamanda bir sapkınlıklar ve kovuşturmalar tarihidir. Söz konusu edilen halk dinselliğinin temel özelliği karizmanın, resmi söylemin bekçiliğini yapan sıkı ya da gevşek örgütlü dinsel grupların dışında gelişen niteliğidir ki, Weber tarafından büyüsellik olarak adlandırılır. Büyüsellik kavramının bir diğer eşanlamı karşılığı büyüsel etkinlik ve inançları kendi bünyesinde sistemleştiren mitos ya da mitolojik düşüncedir. Bu anlamda bu iki kavram bilinç merkezli rasyonel düşüncenin, pozitif düşüncenin dışında bir dünya tahayyülü, evren düzeni (kozoloji) ve nedensellik biçimi önerdikleri oranda aynı anlamı taşımaktadırlar ve bu bağlamda burada aynı anlamda kullanılacaklardır.

Halk dininin niteliklerinden olan pratik ve ritüel yoğun dinsel yaşam bu karizma-büyüsellik düşüncesinin bir yansıması, hatta üzerinde neşvü nema bulduğu zemindir. Halk dininin büyüsel-ritüel özelliklerini anlayabilmek için öncelikle dinsellik ve büyüsellik arasındaki ilişkilerin ele alındığı sosyal bilimsel çalışmalara değinmek gereklilik arz etmektedir. Bu çalışmalar içinde özellikle dinin büyüsel nitelik gösterdiği antik ve yabanıl toplumlara ilişkin değerlendirmelere göz atmak uygun olacaktır.

Büyü kavramı antik dönemden beri, gelenekselleşen bazı yöntemlerle doğal ya da doğaüstü güçlerin nesnelere, insanlar üzerinde etkili kılınması düşüncesine dayanır. Büyünün kişiselliği ve kurumsallıktan yoksun yapısı, onun dinden ayrılmasındaki temel kriterdir. Ancak her ne kadar büyü dinden (teorik düzlemde) ayrılrsa da aslında büyüün beslendiği kaynakla dinin beslendiği kaynak aynıdır. Bu bağlamda en az bir damla din içermeyen büyü olmadığı gibi, büyüsüz din de yoktur (Lévi-Strauss, 2000: 263). Büyü de din de cemaatin toplumsal doğasının ürünüdür. Tanım yaparken dini, kolektifliğinden hareketle,

⁹ Bu noktada belirtilmelidir ki Weber Hıristiyanlığın, özellikle reformasyon ve onun yarattığı rasyonelleşme aşamasına kadar tam anlamıyla aşkın bir din olarak ele alınamayacağını vurgular.

büyüden ayırmak mümkündür ancak büyüü dinden ayırmak kolay değildir; zira büyüü dinden eskidir ve belki de dinin asal kaynağı durumundadır. İnsanların belirsiz olanla ilişkisi sürdükçe esenliği sağlama yollarından biri olarak büyüsel prosedürler devam edecektir. Her ne kadar dünya üzerindeki en yaygın dinler büyüsel davranışı şiddetle dışlamaya çalışsa da, dinsel bilgi büyüsel bilginin yeniden üretilmesindeki ana uğraktır.

Dinler büyüsel davranışı yasaklar ve kovuştururlar ancak (rasyonel düşünce bağlamında) son tahlilde büyüsel bir dünya tahayyülüne dayanırlar. Bu büyüsellik sıradan büyüsel davranışı oluşturan pratik edimlerle sınırlı değildir, günümüz ahlaksal dinleri, ahlaksal bir özne olarak Tanrı'nın her türlü belirlenimden uzak iradesinin sonucu olarak büyüseldirler (örneğin genelde İbrahimî dinlerde bu durum mucize, keramet kavramlarıyla karşılanır). Bir de söz konusu dinler her ne kadar ahlaki bir Tanrı'dan ve onun iradesinden bahsetse de, bu dinlerin hayatın dinamikliği karşısında aldıkları bir biçim olarak halk tipi dindarlık her zaman için antik kaynaklarla irtibat halindedir. Dinler, ortaya çıktıklarında mevcut inanışları tümüyle ortadan kaldırarak kendilerini onların yerine ikame edemezler. Daha çok mevcut sembolik dağarcığı yeniden tanımlayarak, çoğunlukla da kendi unsurlarını dönüştürerek yeni bir sentez durumu geliştirirler. Bu sentezin ana unsurunu da pratik yaşamın zorunlu gerekliliklerine daha somut bir cevap sağlayan büyüsellik oluşturur. Bu anlamda büyüsellik mitos biçiminde dinsel ritüellerle iç içe geçerek özellikle de düşünsel süreçlere uzak, dinin kaynaklarına erişimi sınırlı kitleler için dinin pratik yüzünü meydana getirir.

Burada öncelikle ahlaksal ya da yabanıl tüm dinsel sistemlerde kendine yer bulan daha doğru bir ifadeyle dinsel düşüncenin asli unsuru olan büyüsellğin-mitsel düşünmenin bir tanımı yapılacak ve teorik düzlemde büyüsel düşüncenin temel karakteristiklerine değinilecektir. Büyüsellik tarihsel sosyolojik kuramlarda yer aldığı kadar sosyal-antropolojik kuramlarda da ele alınan bir kavramdır. Aslında iki yaklaşım biçimi büyüsellliği farklı mecralar içinde ele alır

ancak ikisinin de ortak olduğu nokta, büyüsellik ile bilimsel-soyut düşünce ve nedensellik arasındaki farklılıktır.

Ampirik düşünce biçiminden tamamen bağımsız olan büyüsel düşünce biçimi, dilde temellenen ve gerçekte olmayan ilişkilerden ibaret bir dünya algısında temellenir. Tamamen insanın zihninde gerçekleşen süreçlerin dış dünyaya yansıtılması ilkesine dayanır ve bunun tersini düşünmek imkânsızdır. Yani diğer bir deyişle mitsel düşüncede zihin ön plandadır, belirleyicidir fakat bu düşünce biçimi içinden bu durumun farkına varmak mümkün değildir.

Zihin aslında bilgi sürecinin tüm safhalarında ön plandadır yani zihin duyular vasıtasıyla algılayacağı unsurları seçer. Bunlar arasında bir eleme yapar. Bu süreçte zihin pasif değil aktiftir. Diğer bir deyişle “algı, karmakarışık “etkiler” yığını karşısında bilincin gerçekleştirdiği bir ayırt etme ve seçme sürecidir” (Cassirer, 2005: 64). Bu süreçte nesnel olan, gerçekliğe tekabül ettiği düşünülen duyular algıda hesaba katılır, diğerleri yani geçici olanlar ve tekrarlı olmayanlar dışarıda bırakılır. Mitsel düşüncede ise nesne bir anda nasıl görüldüyse o haliyle kabullenilir. Daha doğru bir ifadeyle mitsel bilinç hakikat ile görünüş arasında bir ayırım yapmaz (Cassirer, 2005: 48). Mitsel bilinçte nesneyi benzer türden nesnelere birleştirme, ilişkilendirme ve bir yasalılık biçiminde düzenleme söz konusu değildir. Mitsel düşünce, sırf etkiye ve onun bir ana mahsus varlığına odaklanır. Bu nedenle de mitsel düşünmede şimdi, geçmiş ve gelecek ayırımı, zemin fon, temel ve temellendirilen ilişkisi eksiktir, her şey tek zeminde yoğunlaşır (Cassirer, 2005: 65).

Mitsel bilincin olgularına kısa bir bakış bile, gerçekten bu bilincin aslında ampirik kavramın ve ampirik-bilimsel düşünmenin kesin olarak zorunlu gördüğü belirli ana hatları tanımadığını gösterir. Burada her şeyden önce *gerçek* algı ile sırf *tasarlanmış olan* gerçekleşme ile arzu etme, eşya ile sembol arasındaki bütün sınır ayrımları eksiktir (Cassirer, 2005: 66).

Bu bağlamda mitsel düşünme açısından ölüm ve yaşam, varlık ve varlığın yok oluşu gibi değil de aynı durumun farklı safhaları olarak ele alınır (Cassirer, 2005: 67). Büyüsel düşüncenin temeli olan sembol ile varlık, isimle

isimlendirilen şey, ya da kişi arasında bir fark gözetilmemesi olgusu da büyüsellik ile mitsel düşüncenin aynı bağlamda ele alınabileceğinin bir göstergesidir. Örneğin yabanıl toplumlarda ismin saklanması, kötü niyetli insanların ismi kullanarak ismin taşıyıcısı üzerinde kötü niyetli büyüsel edimlerde bulunması korkusunun bir sonucudur (Durkheim, 2005: 168). Büyüsellüğün mitsel düşünce biçiminin bir ürünü olduğunu görmeyi mümkün kılan temel entelektüel süreç, antik-mitsel metinleri günümüz soyut mantığı açısından açıklama düşüncesine dayanır. Yabanıl toplumların yaşam ve (mitolojik) düşünme biçimleri daha sonraki süreçte bu düşünceye eklenmiştir.

Bu bağlamda sosyal bilimsel literatür özellikle de yabanıl toplumlardan yola çıkarak din sosyolojisi ve antropolojisi bağlamında büyü-din ilişkisi üzerinde önemli bir tartışma geliştirmiştir. Zira ilk dönem din sosyolojisi ve antropolojisi alanında yapılan çalışmalar, antik metinlerdeki mitsel düşünce biçiminin canlı örnekleri olan yabanılları tanıma, inceleme ve açıklama fırsatını sağlamıştır. Ayrıca yabanıllar üzerine odaklanan bu çalışmalar mitos ve büyüsellüğün dinle ilişkisini irdeleme imkânı veren bir bağlam sağlamaktadırlar. İşte bu nedenle aşağıda bu kavramlar arasındaki ilişkilere sosyal antropoloji literatürü bağlamında değinilecektir.

4.1. Din, Büyü, Mitos İlişkisi

İlk sosyal bilimsel çalışmalar yabanıl toplumları günümüz toplumları ile öyle ya da böyle ilişkilendirmek düşüncesinin ürünüdürler. Erken dönem sosyal bilimcilerin yabanıl topluluklar üzerinde yürüttüğü çalışmalar özellikle bu tür toplumların dinsel bir dünya görüşüne sahip oldukları iddiası üzerine odaklanmıştır. Bu durum pek çok sosyal bilimci tarafından bu tür toplumların zihinsel anlamda geri, olgunlaşmamış, bu anlamda da ilkel oldukları yönünde yorumlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu dönemdeki sosyal antropolojik ya da sosyolojik tartışmalar toplumsal yapı, zihinsel kategoriler vb. kavramlar üzerinden işlemekle birlikte yabanıl insanın dinsel dünya görüşü nedeniyle ister

istememez dinsellik ya da kutsalla girilen ilişki üzerinden yürütölmek durumunda kalmıştır.

Dini, mitosu sosyal bilimsel anlamda ele alan çalışmaların özellikle 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın başında gelişen ve antik toplumların dinsel özellikleri üzerine odaklanan çalışmalarca başlatıldığı söylenebilir. 19. Yüzyılda büyük gelişme gösteren filoloji alanındaki çalışmalar, sosyal bilimsel ilginin de başlangıcını oluşturmuştur. Ancak filoloji alanındaki çalışmalar, daha çok İlyada ve Odesa, Vedalar, Upanişad vb destanlar ve destansı anlatılarla ilgilenmekteydiler. Bu çalışmaların merkezî teması her ne kadar Hint-Avrupa dillerinin gelişimi bağlamında dilbilimsel olsa da, zamanın ruhunu yansıtan bilimci tutum, bu anlatıların genel olarak dinsel metinler ya da en azından dinsellikle yoğrulmuş metinler olmalarından dolayı, bu metinlerdeki dinsel öğelere dair açıklamalar da getirmiştir. Bu yaklaşımın ürünü olan çalışmaların dine karşı tutumu henüz (sosyal) bilimsel olmaktan uzaktır. Bu bağlamda din veya dinin merkezî ögesi olan kutsal hakkındaki ilk çalışmalar, dolaylı olarak bu anlatı ve metinleri ihtiva eden Hint-Avrupa, Yunan ve Roma mitolojisi üzerinden yapılmış olmaktadır. Bu akımın en önemli temsilcisi durumundaki kişi Max Müller'dir.

Müller, dini (ve aynı zamanda mitolojiyi), kutsal kavramlara verilen isimler ve bu isimlerin geçirdikleri tarihsel evrim açısından değerlendirmiş ve sonuç olarak dinsel, kutsal fenomeni dilde meydana gelen bir çeşit hata olarak tespit etmiştir (Durkheim, 2005: 106-107). Bu bakış açısıyla örneğin rüzgâra *koşan şey* adı verildiği takdirde ve bu isimlendirmenin üzerinden uzunca bir süre geçince, bu mecazlı kullanım unutulmakta, ifadeler gerçek anlamlarıyla ele alınmaktadır. Müller, bu bağlamda tüm bir mitolojinin bu dilsel hataları mantıklı bir şekilde açıklamak üzere uydurulmuş olduğunu öne sürer. Bu tutum, kutsalın, dinin, mitosun dilinin soyut mantık açısından değerlendirilmesi veya açıklanması anlamına gelmektedir. Müller, dilsel bir hastalık, ifade noksanlığı nasıl ruhsal bir hastalığa işaret ediyorsa, mitosun dilsel içeriğinin de mantıksız ve tutarsız oluşu yüzünden, onu da dilsel bir hastalık olarak niteler. Müller'in düşüncesi klasik

(pozitivist) bilimci bakış açısından mitostaki (saçma, tutarsız, mantıksız görünen) olayların mantıksal düşünce ile nasıl uzlaştırılabileceği sorunsalına dayanır.

Ona göre insan, kendini büyüleyen, akıl sır erdiremediği doğa üstü olaylara ad koyarken onları kendisi gibi ya da canlıymış gibi kişileştirmiş ve mesela rüzgar için üfleyen şey vb. mecazi kullanımlar geliştirmiştir. Ancak zamanla bu mecazi kullanımlar unutulmuş ve onun yerine bu ifadeler söylendiği biçimiyle gerçek olarak anlaşılmaya başlanmıştır (Köseihal, 1971: 110).

Müller'e göre, doğal süreçlere ve şeylere yüklenen mecazi anlamların mantıklı-rasyonel biçimde anlaşılabilmesi için yani mesela rüzgâr için üfleyen şey, koşan şey vb. diğer adlandırmaları mantıksal kılabilmek için uydurulan bütün hikayeler, masallar mitosunu oluşturmuştur. Müller bu görüşüyle mitosunu ve onun kaynaklık ettiği dinselliği, dilin bir işlev bozukluğu olarak ele almış, onu simgeciliğinden arındırmış ve onda söz konusu olan derin anlamın araştırılması imkânını -kendi görüşü bağlamında- bertaraf etmiştir (Köseihal, 1971: 110-111).

Bu perspektif uyarınca din, dinsel (ve bu aşamada mitolojik) fenomen, bir mantık hatasına, bir tür hastalığa indirgenmektedir. Bu indirgemeci yaklaşım, coğrafi keşiflerle bilim adamlarının ya da entelektüellerin gündemine giren yabancı toplumlara ait yaşam biçimi ya da mitoslarla birleştirildiğinde ise ilk sosyal antropoloji ya da sosyal bilimsel çalışmalar gündeme gelmeye başlamıştır. Malinowski, Levy-Bruhl, Frazer, Tylor, Durkheim gibi isimler yabancı toplulukların dinsel özelliklerini ele alan çalışmalarlarıyla bu konudaki sosyal bilimsel ilgiye katkıda bulunmuşlardır. Bu isimler arasında özellikle vurgulanması gereken Durkheim ve onun sosyolojik yaklaşımıdır. Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eseriyle, dini sosyolojik bağlamda işlev gören bir kurum olarak ele almıştır. Bu sayede din artık insanların dünyevi ihtiyaçlarıyla ilişkilendirilerek sosyal bir konu olarak bilimsel bir şekilde ele alınmış olmaktadır. Bu dönem sosyal antropologları ve sosyologlarının kuramlarında ilkel toplumların toplumsal-dinsel özellikleri bağlamında birçok kavram geliştirdikleri

görülmektedir. Animizm, natürizm ve totemizm kavramları bu tartışmaların sonucunda ortaya atılmış kavramlar olarak literatüre geçmiştir.

Totemizm kavramı, Durkheim'ın, anılan kapsamlı eserinde, dinin ilk formu olarak tanımlanmıştır. Durkheim, totemizm kavramını kendinden öncekilerin açıklamalarını da revize edecek biçimde güdeme getirmiştir. Bu noktadan itibaren totemizm yabancı dinselîği hakkındaki tartışmaların merkezi ögesi konumuna gelmiştir.

Daha önce değinildiği gibi pek çok pozitivist eğilimli kuramcı totemizm olgusunu ilkel toplumlarla günümüz toplumları arasında artzamanlı bir ilişki kurarak toplumsal evrim içinde, tarihin derinliklerinde kaybolmuş bir evre olarak değerlendirmiştir. Bu bakışın bir sonucu olarak kalıntı kavramı gündeme gelmiş ve evrimci bakış lineer bir tarih anlayışı bağlamında günümüzde görülen ve insanın dinsel inançlara olan akıl ile kavranamayacak eğiliminin açıklanmasında kullanılmıştır. Bu tutum halk dininin de bir kalıntı unsuru olarak ele alınmasına yol açmış, dine bakışta dinsel kurumların esas olduğu özcü bir tutumu beslemiş ve halk dinselîğindeki büyüsellik hurafe (superstition) kavramına indirgenerek ihmal edilmiştir.

İnsanlık tarihinin çok büyük bir bölümünün bilinmediği düşünülürse 20. yüzyılda evrimci sosyal bilimin yabancı toplumları, günümüzde yaşayan tarihsel kalıntılar olarak kabul etmesi düşüncesinden hareketle, ilkel olduğu düşünülen toplumları ve/veya dinsel pratikleri tarihin derinliklerine gömme niyeti ideolojik olarak vasıflandırılmayı hak etmektedir. Kültürel evrimci düşüncenin, yaklaşımın ideolojik olduğu, gerçekliğe her zaman uygun düşmediği, ancak zorunlu olmadığı gösterilerek kanıtlanabilir. Söz konusu evrimin dünya yüzündeki tüm insan toplulukları için zorunlu olmadığını ispat etmenin yolu da, bu evrimin dışında kalan ya da kalmış olan topluluklar olduğunu göstermekten geçer.

Coğrafi keşiflerin, kültürel iletişim, etkileşim ağına dâhil olmayan, olamayan yeni toplumları ortaya çıkarması ile Aydınlanma çağının başlarından itibaren Batılı zihinleri meşgul eden vahşi insan imgesi bu durumu gözler önüne serer. Bu insanların dünyanın bilinen kültürlerinden tamamen farklı yaşam

biçimleri, doğaya bağımlılıkları, vahşilikleri, alışılmış ahlaksal referanslara uymayan yaşamları ve özellikle de bütün bu süreçler üzerinde derin bir etki yapan (mitolojik-büyüsel) dinselilikleri, düşünürleri bu konuda açıklamalar getirmeye zorlamıştır. Bu açıklamaların ilki *iyi vahşi* düşüncesinde belirginleşir. Bu düşünce, erken dönem Aydınlanmanın yabanıl toplumlara bakışını yansıtır. Ancak sonraları bu düşünce, yerini yabanılın zihinsel yetersizliği düşüncesine bırakmıştır. İlk sosyal bilimsel çalışmalara hâkim olan *ilkel* kavramı da böylesi bir düşünceyi içinde barındırır.

Batının, önce Aydınlanma sonra da sanayi gelişiminin sonucu olarak yaşadığı büyük toplumsal dönüşüm ve değişim 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yükselen sosyal bilimsel ilginin karakterini derinden etkilemiştir. Öyle ki, “Weber, Durkheim, Marx gibi büyük kuramcıların tümü geleneksel biçimler ile modern biçimler arasında bir kırılma öngörüyor ve bu dramatik değişikliği açıklamaya çalışıyorlardı. Bu çabada her biri yeni dünyayı “geleneksel toplum”un karşısı gibi anlıyor ve bu “geleneksel toplum”un arkasında ilkel ya da iptidai toplumu görüyorlardı.” (Kuper, 1995: 13)

Gerçekten de yukarıda portresi çizilen tanımıyla uygar yaşamla yabanıl yaşam arasında büyük farklılıklar vardır. Yabanıl yaşam ritüellerle doludur. Yaban zihni dünyayı ve dünyada olup biteni farklı bir ilişkisellik içinde algılamaktadır. Bu yaşamda Batılı-uygar zihnin doğa bilimleri dolayısıyla elde ettiği bilimsel nedensellik fikrine yabancı, bambaşka bir nedensellik, büyüsel nedensellik söz konusudur. Batılı zihin için anlamamanın zor olduğu yasaklar, garip ritüeller, ayinler vb. hep bu farklı işleyişin sonuçlarıdır. Ve aslına bakılırsa Viktorya dönemi tutucu ahlakıyla da çelişen bir cinsel serbesti içerdiğinden aynı anda iğrendirici ve kışkırtıcı bir yaşam olarak da görülmektedir.

Yabanıl yaşamında var olan yegâne nedensellik biçimi büyüselidir (burada büyüsellik en geniş anlamında kullanılmaktadır). Öyle ki, birçok sosyal bilimci bu nedenle büyüü yabanıl bilimi olarak nitelendirmiştir. Örneğin Frazer büyüü doğayı denetim altına almak isteyen insanın bilim öncesi bilimsel bir

etkinliği olarak açıklar (Mauss, 1995: 58). Çünkü ona göre büyüde kesin bir tür nedensellik anlayışı vardır ancak, bu nedensellik yanlış bir nedenselliktir.

James G. Frazer, kendinden önce Edward B. Tylor'ın animizm kuramı ile ilişkili sempati büyü kavramını, totemizm kavramı bağlamında ele alır ve iki yasa ile açıklamaya çalışır: Benzerlik yasası ve yakınlık yasası. Frazer'a göre, sempati yasaları olarak ifade edilen iki yasanın uygulanması ile özel etkiler yaratmaya özgü olan ayinler büyüeldirler. Frazer, gündeme getirdiği bu iki yasayı şu şekilde formüle etmektedir:

Benzer benzeri yaratır; önceleri ilişki halinde olan ancak daha sonra bu ilişkiye son veren şeyler, söz konusu ilişki sürüyormuş gibi birbirleri üzerinde etkili olmaya devam ederler. Bu anlamda "imge temsil edilen şey için neyse, parça da bütün için odur." (Frazer'dan aktaran Mauss, 2005: 58)

Frazer'ın büyü konusundaki saptaması ilkel insanın mantığı hakkında bir hüküm olmak bakımından günümüze değin geçerliliğini koruyan bir açıklama biçimi olarak varlığını sürdürmüştür. Bir örnekle özetlemek gerekirse, Frazer'ın açıklama biçimi şu anlama gelir: İlkel insan bir başkasına zarar vermek için örneğin onun saç telini ele geçirir ve saçın sahibine zarar vermek üzere büyüsel teknikleri, bu saç teli üzerinde uygular. Frazer'a göre büyüünün (ve aynı zamanda totemik toplulukların yani ilkel toplumların) mantığı temel bir yanlış dayanmaktadır. Bu yanlış, herhangi bir şey ile onun parçası arasında kurulan yersiz bir nedenselliktir. Bu etkinliğin ilkesi doğru ama kendisi yanlıştır. İlkesi doğrudur; çünkü ilkelde bir nedensellik algısı vardır, yanlıştır çünkü kurduğu ilişki aslında olmayan bir ilişkidir (Leach, 1988: 29, 31).

Büyüye yönelik bu tutum önemlidir; zira Frazer, din kuramını da bu kavrayışa dayandırır. Ona göre büyü tamamen yanlış bir nedenselliğe dayanan pratik bir etkinliktir. Amacı dünyevidir. Onun asli karakteri bilimsellikle aynıdır. Ancak ilkel insan kurduğu bu yanlış nedenselliğin başarısızlıkları ile yüzleşmek durumunda kaldıkça şeylerin nizamına ilişkin yeni bir düşünce yani dini geliştirir. Bu anlamda büyü makul bir hatadan kaynaklanmakta, din de bu hatanın makul olmayan bir sonucu ya da bir pseudo bilim (sahte bilim) haline gelmektedir

(Wax-Wax, 1963: 495). Frazer'ın yabanıl zihnini ve yaşamını hatayla özdeşleştiren yaklaşımı, ilkel yaşamını doğa bilimsel kavramların sağladığı nedensellik fikri ile yargıladığı için aynı zamanda etnosantriktir. Zira böyle bir çözümleme (diğer bazı benzeri kuramlarla birlikte) yabanıl toplumları, evrimci perspektifte, reşit olmamış toplumlar, akıl hastaları, ya da çocuklar statüsüne indirmek anlamına gelmektedir (Leach, 1988: 29).

Söz konusu tutumu en rafine biçimde yansıtan, Lucien Levy-Bruhl'ün yabanılın zihinsel yetersizliğini açıkladığı iştirak (katılım) kuramıdır. Bu kuram, sadece bir düşünürün görüşlerini yansıtmakla kalmaz, dönemin yabanıllara ve dinsel düşünceye yönelik tutumunu da yansıtır. Lévy-Bruhl'ün bakış açısını yansıtan antropoloji geleneği, yabanıl-uygar insan arasındaki farklılığı kapatılması mümkün olmayan bir uçuruma dönüştürmüştür. Yabanıllarla uygar insan arasında mantığın işleyişi bakımından temel bir farklılık olduğu düşüncesine dayanan bu yaklaşım, yabanılların zihinsel yeterlikten yoksun insanlar oldukları kabulünü dayatmaktadır.

Tarihi, insan zihninin ilerlemesinin seyri olarak ele alan pozitivizm için yabanıllar primitif (ilkel, iptidai) olarak adlandırılabilir. Bu kavramın ilk olanla (primitive), kökenle ilişkisi bakımından yabanıl toplumları bilimsel ilginin konusu yapması aynı zamanda onları aşağı görmek anlamına da gelmektedir. Gündelik kullanımda olumsuz bir anlamla yüklü olan *ilkel* kavramı tam da bu anlamıyla bilimsel jargona yerleşmiştir. Bu kavram, bu anlamda iddia edildiği gibi objektif değildir aksine ideolojik ve kurgusaldır (Morris, 2004: 296).

Levy-Bruhl, soyut mantığı evrensel evrimin sonucu olarak kabul etmekte ve herhangi bir yabanılın “ben papağanım” şeklindeki ifadesini, kendi kültürel durumunun mantık ölçülerini tesis eden soyut mantığın özdeşlik ilkesini ihlal ettiği için prelojik olarak yaftalamaktadır. Ona göre ilkel, kendisinin bir papağan olduğunu ifade ettiğinde, soyut mantığın özdeşlik ilkesini ihlal etmiş olmakla, mantık öncesi bir safhada kalmış kabul edilmektedir (Yavuz, 1986: 7). Levy-Bruhl, ilkelerin bu mantık öncesi-mistik durumunu iştirak (katılım) kavramıyla karşılar. Ona göre, yukarıda örneklenen biçimde bir ilkel kendini, doğaüstü,

mistik bir evrende tecrübe eder, mistik ve doğaüstü bir düzene katılır (iştirak eder). İştirak kavramı ilkel insanın düşünce biçimini yani mitolojiyi ve onunla ilintili olarak büyüseliği niteler:

İlkel insanın durgun düşünceli zamanı yoktur, çaresiz bir durumda zihnin mistik çerçevesine tamamıyla gömülmüştür. Tutkunun katılmadığı tutarlı bir gözlemde bulunamamaktadır, soyutlama gücünden yoksundur, düşünceye karşı nefretle engellenmiştir, deneyden herhangi bir fayda elde edemez ve doğanın en basit kurallarını bile anlayıp kavrayamaz. Böyle yönelen zihinler için, katıksız fiziksel olgu yoktur. Karışık boş inançlarla doludur görüşleri, mistik 'katılma' ve 'dışarda kalma' üstüne kurulmuş 'mantık öncesi' bir durumdadır (Levy-Bruhl'den aktaran Malinowski, 1964: 10).

Yine Levy-Bruhl'e göre yazı öncesi bir durumdaki ilkeller dünyayı farklı görür, düşünceleri mistik fikirlerle dolu olduğu için onların algısal deneyimler üzerine değerlendirmeleri zayıftır. Rüya ya da hayal gibi olgular onlar için sıradan, gündelik algılamalarla eşit derecede gerçekliğe sahiptir. Bu, her şeyin her şeyle özdeş, her şeyin birbirinin yerini tutabilir olduğu mistik bir katılma (iştirak) durumunun söz konusu olduğu anlamına gelir (Morris, 2004: 294-295).

Bu bakış açısı beraberinde yabanılara, zihinsel gelişimini tamamlayamamış çocuklar gibi bakmayı da getirmektedir çünkü yine bu yaklaşıma göre "ilkel düşünce duygusal ve mistik tasarımlarla belirlenir" (Lévi-Strauss, 1986: 28). Levy-Bruhl, tamamen mantık dışı bir düzeyde bulunan ilkellerin her türlü davranışının büyüsel ve dinsel bir nitelik taşıdığını, dolayısıyla onların bu dünyadaki pratik ihtiyaçları dahi kavramaktan uzak olduklarını iddia etmektedir. Ona göre ilkel insanlar mistik bir halde yaşar dururlar (aktaran Morris, 2004: 237). Daha doğru bir ifadeyle *ilkeller* dünyevi, pratik ihtiyaçlarını dahi büyüsel zihnin dolayımıyla kavrar ve yönetirler.

Levy-Bruhl'e göre *ilkel*, her türlü edimini büyüsel bir mantık ile yürütmektedir. Bu nedenlerle onun için ilkel insan ile uygar insan arasında

aşılmaz ve giderilemez bir farklılık, deyim yerindeyse bir uçurum vardır. Burada Levy-Bruhl, aslında uygar insanın kullandığı ve tarihsel bir sürecin sonucu olan soyut mantığı temel almaktadır. Yabanıl yaşamını ise soyut mantık ilkeleriyle, zihin kategorileri ile anlamak, tasnif etmek mümkün değildir. Bu düşünce, dönemin kolonyalist siyasal ruhu ile birleştirildiğinde ürkütücü implikasyonlara sahip olmaktadır.

Levy-Bruhl'ün yabanıl toplumlarla ilgili yaklaşımını bir yandan eleştiren, bir yandan da güçlendiren bir diğer açıklama da Malinowski'nin işlevselci çözümlemesidir. Bu yaklaşım, Lévy-Bruhl'ünkinden farklı olsa da aynı etnosantrik çerçeveye dayanmaktadır. Malinowski'nin dine ve ilkel topluma bakışını belirleyen psikolojik bireyciliktir. O, düşüncelerini bireyin tecrübesini temel alarak geliştirir. Zira dini, bireysel ölüm düşüncesine indirger, ona göre ilkel, ölüm olgusunun beraberinde getirdiği yok oluş düşüncesi ile yüzleşemez, burada din onun için psikolojik bir cankurtaran olarak ortaya çıkar (Morris, 2004: 239).

Din, insanı ölüme ve çürümeye teslim olmaktan kurtarır ve bunu yaparken sadece düşlerin, gölgelerin ve görüntülerin gözlemlerinden faydalanır (Malinowski, 1964: 31-32; Malinowski, 2000: 47).

Malinowski, toplumsal kurumları insanların biyolojik ihtiyaçları ile bir tutar (Morris, 2004: 233). Bununla ilişkili olarak Trobriand Adası yerlilerinin yaşamlarını inceleyen Malinowski, ilkel inanç ve pratiklerini (ilkelerin doğa içindeki iptidai yaşamlarından dolayı) yaşamın devamını mümkün kılan biyolojik ihtiyaçlara, yabanılların doğayla ilişkisini de doğa karşısındaki edilgenliklerine bağlamaktadır. Bu biyolojik ihtiyaçların başında da beslenme gelir. Onun, bu tutumunu indirgeyici biçimde ifade eden cümlesi, yabanıl toplum hakkındaki fikrine dair özetleyici bir niteliktedir:

Doğadan vahşi insanın karnına, oradan da zihnine giden yol kısadır, onun için dünya faydalı ve başlıca yenen cinsten hayvan ve

bitki türlerinin üstünde belirlediği karışık bir zemindir (Malinowski, 1964: 26).

Malinowski için yabanılın bilincini belirleyen temel unsur besindir. Bu temelde o, totemizm özelinde dinsel olguları kültürel değil tamamen doğal süreçlerin sonucu olarak ele almaktadır. Diğer bir deyişle Malinowski için dinsel fenomen kültürel değil doğal süreçlerin bir sonucudur (Lévi-Strauss, 1963: 56-58). O, yabanılların, doğal olaylar karşısında edilgenlik hissettiği anlarda (biyolojik doğalarının bir parçası olan ihtiyaçlarını gidermede etkili olmak vb. nedenlerle) büyüsel pratiklere başvurduklarını, ancak bunun dışındaki zamanlarda pratik dünyevi uğraşlara giriştiklerinde etkinliğin gerektirdiği pratik edimleri yerine getirmekten imtina etmediklerini vurgulamaktadır (Tambiah, 2002: 102-103). Ona göre büyüsel etkinliğin ve ritlerin yegâne amacı da ürünün artırılması ve dolayısıyla aksi durumda oluşabilecek kaygının azaltılmasıdır. Bu bağlamda onun için büyüsel etkinliğin amacı pratik ve etkili bir etkinliktir (Lévi-Strauss, 1963: 66). Bu açıklama, yabanılların pratik edimlerde bulunurken olağan davrandıklarını ancak bu davranışlar öncesinde, sırasında ya da sonrasında etkinliğin maddi yönüyle ilişkili olan büyüsel etkinliklere başvurduklarını göstermektedir.

Bu tutum, -yabanıl, büyüsel- dinin sadece psikolojik ihtiyaçlara indirgenmesine neden olmakta ve yabanılın büyüsel inanç ve pratiklerini, maddi kaynakların çoğaltılması ve kontrolüne yönelik teknik edimlere indirgemektedir (Malinowski: 1964: 27). Böylesi bir indirgeme, yabanılın maddi ihtiyaçlarının esiri gibi algılanmasına neden olmaktadır. İlkel dinler bağlamında Malinowski'nin açıklamasına göre yabanıl insanın totem kabul ettiği hayvan ya da bitki türleri ya topluluk için yaşamsal öneme sahip besin kaynaklarıdır ya da o besin kaynaklarını çağrıştıran niteliktedir.

Yabanıl toplumların her türlü insan toplumu için gereklilik arz eden biyolojik ihtiyaçlar tarafından sınırlandıkları doğrudur ancak bu, onların tüm kültürel ürünlerinin temelini maddi süreçlerin teşkil ettiğini öne sürmek için yeterli değildir. Bunun böyle olduğunu iddia etmek, yabanıl toplumları

materyalist bir dünya görüşüne dâhil etmek anlamına gelir. Yabanıl toplumları bu algılamanın cenderesine hapsetmek, onların sembolik süreçlerini ihmal etmek anlamına da gelmektedir. Her toplum pratik-maddi ihtiyaçların bir tür organizasyonuna dayanmak durumundadır ama bu, bir toplumu toplum yapan her şeye tekabül etmez. Bu yaklaşım, aşırı indirgemeci bir tutumla yabanıl toplumları insanlığın evrensel tanımına dâhil eder ancak, bu sefer de onları doğaya dâhil ederek, uygar insandan ayırır, onların kültürel niteliklerini gözden geçirir. Bu tutum da zaten son tahlilde kültür farklarını görmezden gelir ve inanç, gelenek vb. çeşitliliğini tür olarak insan bağlamına indirger. Zira bu görüşe göre kültür, çoğalma ve tüketimin kurumlaşan çeşitlemelerinden ibarettir (Lévi-Strauss, 1992: 28).

Malinowski'nin yaklaşımı her ne kadar indirgemeci ve bu anlamda yanıltıcı da olsa, yabanıl insanın dünyayı algılamakta sadece (mantık öncesi) mitsel, büyüsel referanslara başvurmak durumunda olmadığını göstermek bakımından daha doğru ve insancıdır. Malinowski bu yaklaşımıyla *ilkel*in dünyasında dinin, büyü'nün tümel olmadığını, Levy-Bruhl'ün önerdiği gibi, pratiğin özünde mitsel ve büyüsel olmak yerine tam tersine büyü'nün, mitsel fenomenin pratik-pragmatik olduğunu ortaya koyar. Bu temelde *ilkel*in dindışı bir etkinlik alanı olduğunu da göstermiş olmaktadır. Ancak bu yaklaşım da yabanıl yaşamındaki büyüsellik kendine özgü otantikliğini, maddi dünyanın ve özellikle de yeme-içme ve üremenin pratik gereklerine feda etmek anlamına gelmektedir. Uygarlığın içini dolduran kurumlaşmış davranışlar sadece ve sadece maddi ihtiyaçlara indirgenmemelidir.

Malinowski'nin yaklaşımı, sosyolojik düşünce açısından psikolojik bir kuramdır. Levy-Bruhl'ün ilkel toplumu mistik bir zihin yapısında gören tutumu Malinowski'de yarar peşinde koşan hazcı ilkeller düşüncesine dönüşür. Bu iki kuram da bu niteliklerinden ötürü dönemlerinde yabanıllarla ilgili egzotizmleri beslemişlerdir.

Düşüncelerini, bu düşünürlerin görüşleriyle diyalog içinde geliştiren Durkheim ise yabanıl zihninden çok onun toplumsal yaşamına odaklanmıştır.

Durkheim'ın yaklaşımı, modern uygarlığın temellerini yabancı toplumlarda aramak anlamına gelse de önem arz eder zira o, konuyu bir bilgi sosyolojisi tartışmasına dâhil eder.

Aslında söz konusu tartışma Durkheim'dan önce bir bilgi sosyolojisi tartışması halini almıştır ancak, (sosyal bilimsel anlamda) yanlış bir mecrada ilerleyen bir tartışma görünümündedir (En azından Durkheim'dan sonra böyle olduğu görülmüştür). Durkheim, evrimci bir düşünce biçiminin ürünü olarak dinin kökenini oluşturduğunu düşündüğü yabancı dinleri, özellikle de Avustralya yabanlarının dinini ele almıştır. Onun, her türlü toplumsal olgunun kaynağının ancak yine toplumsal başka bir olgu olduğu düşüncesine dayalı sosyal bilimsel tutumu (sosyolojizmi) bireysel olan ile toplumsal olan arasında derin bir ayırım çizmesine neden olmakla birlikte kutsalın toplumsal niteliğini ve özünü gösterebilmek için büyük bir imkân yaratmıştır.

Durkheim, her ne kadar bir pozitivist olarak bilinse de aslında bir rasyonalisttir (Morris, 2004: 174) ve onun temel ilgisi toplumsal olguların kendilerinden çok, zihinler üzerinde yarattığı birleştirici etkiye odaklanmıştır. Bu birleştirici etki ona göre toplumsalın esas olarak zihinler arasında temellendiğini ve asli bir nitelik taşıdığını gösterir (Rossi, 1983: 99). Bu nedenle o, sosyolojinin aslında sosyo-lojik (toplum mantık) olması gerektiğini dahi önermiştir (Lévi-Strauss, 2000: 104). Ona göre din de bu bağlamda zihinler arasındaki birlikteliği mümkün kılan en önemli kurumlardan biridir. Durkheim, dinin bu anlamda işlev gören niteliğini göstermek için en ilkel biçimi olduğunu düşündüğü totemizm olgusuna odaklanır. Bu yöneliminin temel nedeni en basit unsurun en sahil bilgiyi vereceği düşüncesidir. Durkheim'ın bu yaklaşımı her ne kadar onun evrimciliği ile açıklanırsa da bir taraftan da onun uygar toplum ile yabancı toplum arasında gördüğü farklılığa delil oluşturur. Durkheim, kutsal olgusunu anlamak için modern toplumun uygun olmadığını düşünmektedir. Başka ifadeyle o, ilkel dinin mitsel, ritüel ve büyüsel niteliklerle dolu, ahlaki-tarihsel olmayan niteliğinin kutsalı araştırmak için daha uygun olduğunu düşünmüş olmaktadır. Bu farklılık Durkheim'daki karşılığını mekanik-organik dayanışma kavramlarında da

gösterir. Ona göre ilkel toplum, üyeleri arasındaki birlikteliği uzmanlaşan kurumların işleyişi dolayısıyla değil, kolektif bir imgelemin ürünü olan ritüel düzen dolayısıyla sağlar (Werbner-Basu, 1998: 5-6). Bu düzen aynı zamanda evrenin düzenine tekabül eder. Bu nedenle de kutsaldır.

Durkheim, kutsal olanın sosyolojik olduğunu ifade eder. Ona göre ilkel toplumun kutsal değer atfettiği her şey onun toplumsal yaşamının yansımasından ibarettir. Durkheim'in zihinsel kategorilerin kaynağının toplumsal olgular olduğu düşüncesi, ilksel toplumsal olguların dinsel olduğunu düşündüğü akılda tutulursa, onun dinsel olguların insan toplumunun oluşumundaki rolüne bakışını netleştirir: Toplumsal olan dinsel-kutsaldır ya da "din minyatür bir toplumdur" (Mardin, 1969: 34-35). Bu düşüncenin tamamlayıcısı olarak Durkheim'in ünlü "toplum Tanrıdır" (2005: 412) önermesi anlaşılır olmaktadır. Kutsalın araştırılamazlığı, indirgenemezliği düşüncesinden ve genellikle dinsel çevrelerden gelen itirazlar şu gerçekliği değiştirmez: Toplumsal olgular, toplumsal yaşam, ritüellerin de gösterdiği gibi akılsal olmaktan çok uzaktır ve hatta aşkındır (Sharot, 2001: 30).

Durkheim'a göre bireylerin organize-kurumsal davranışlarından türeyen toplumsal olguların semboller, amblemler aracılığı ile bireye dışsallaşmasının en iyi örneğini Tanrı fikri oluşturur. Tanrı, Tanrılık ya da kutsal olan, sosyal bilimsel bağlamda toplumsallığın ürünüdür, ancak geleneksel, yabancı insan için ona yabancı, ondan bağımsız ve ötekidir (Durkheim, 2005: 409).

Durkheim'in çizgisi takip edilecek olursa tıpkı "her türlü zihinsel problemin ötekiliğin değişik biçimlerini alması" (Kovel, 2000: 85) gibi kutsal olan da insana dışsallaşır ve onun toplumsalla olan bağları görünmez hale gelir. Kutsal olan bilinçten uzaklaşır ve bilinçdışı bir hal alır. Yabancı toplumda da aynı şey söz konusudur. Yabancı toplumsal yaşam bilinçli, ahlaki bir öznenin süzgecinden kavranmadığı için kutsal olanın bilince çıkarılması mümkün olmaz, kutsal olan içkin-maddi yani büyüsel bir mahiyette kalır.

Durkheim'in psikolojik olgularla sosyolojik olgular arasında çizdiği aşılma ayrımının izleri, yabancı toplumlar hakkındaki çalışmalarında da gözlenir.

Durkheim'ın katı sosyolojizmi yabancı dinselini değerlendirmesinde ortaya çıkar. O, kolektifliğin görünümü olarak dini ele alır ancak, büyüsel yaşamı bunun dışında bırakır. Ona göre büyü pratik olanı hedefler ve bireysel amaçlara yöneliktir, bu nedenlerle büyüsel olan ile dinsel olan arasında bir ayırım yapılması gerekir (Durkheim, 2005: 64-65).

Durkheim'ın öğrencisi ve yakını olan Marcel Mauss, Durkheim'ın sosyolojik yöntemini benimsemekle birlikte analizlerinde bireysel düzeyi ihmal etmemiştir. Mauss, bu anlamda büyüü bireysel bir edim olarak görmez. Daha çok dinsellikten, dinsel olanın kamusalılığından beslenen farklı tür bir dinsellik olarak ele alır. Ona göre bu ikisi aynı şeyin iki farklı görünümünden ibarettir. Mauss ayrıca Durkheim'ın "toplumun bilincin yakalayamadığı derin nedenlerle açıklanması" (Morris, 2004: 178) önerisini büyü ve din konusunda somutlaştırmıştır. Mauss'a göre, birey dinde olduğu gibi, büyüde de düşünmez ya da düşünceleri bilinçsizcedir (2005: 125). Bu ikisinin kolektif karakterinin kaynağı bilinçdışıdır. O, bu şekilde Durkheim'ın kolektif bilinçte gördüğü *toplumsalın* asli kaynağının aslında bilinçdışında olduğunu vurgulamış olmaktadır. Büyüsel olan ile dinsel olan arasında kategorik bir ayrımı reddeden Mauss, Levy-Bruhl'e de karşı çıkar. Ona göre Levy-Bruhl'ün prelojik diye yaftaladığı düşünce şekli *bilinçdışı*na tekabül eder ve bilinçdışı kategorisi ile kolektif düşünme kategorisi eş anlamlıdır (Lévi-Strauss, 1987: 34-35). Bu sayede o, ilkel insanla modern insan arasında olduğu iddia edilen farklılığı bertaraf etmiş olmaktadır. Onun bu yaklaşımını ele alarak daha da ilerleten Claude Lévi-Strauss, totemizm kavramı bağlamında yabancı-modern insan zihninin aynı biçimde işlediğini ancak yabancıların soyut mantık kavramları yerine somut nesnelere ve türleri kullandıklarını ortaya koymuştur.

Lévi-Strauss bu düşüncelerini temellendirdiği totemizm konusuna gelmeden önce yabancı zihinsel yapısıyla ilgili şu ayrımı yapar. Batı toplumundaki düşünce şekli soyut bir niteliktedir ancak yabancı yaşamı doğayla iç içedir ve onun zihinsel işleyiş tarzı özünde bir Batılı ile aynı olmakla birlikte, arada sadece bir nicelik farkı bulunmaktadır. Lévi-Strauss'un burada

(totemizm konusunda) gündeme getirdiği kavram *somutun bilimi* kavramıdır. O, yabanıllar üzerindeki çalışmaları sonucunda yabanılarda çok ayrıntılı ve neredeyse çağdaş anlamda zooloji ve botanik terminolojisiyle boy ölçüşebilecek mahiyette hayvan ve bitki türleri sınıflamaları bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu düşünce göstermektedir ki, yabanıllar ayrıntılı ve ampirik olarak doğal fenomenle ilgili -neden sonuç ilişkileri bağlamında- soyutlamalar yapabilmektedirler ve bu da yabanılların modern insan kadar mantıklı, rasyonel ilişkiler formüle edebilmekte olduğu anlamına gelir (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Lévi-Strauss, 2000). Peki, yabanıl toplumların totemizm bağlamında, kendilerine totem olarak seçtikleri hayvan, bitki türleri temelinde ortaya çıkan ve Lévy-Bruhl'ün iştirak kavramıyla, Malinowski'nin de işlevselci yaklaşımıyla açıkladığını düşündüğü modern mantıkla çelişik bir görünüş arz eden, modern düşünüş ile yaban düşünce arasındaki nicel farklılık nasıl açıklanabilir?

Lévi-Strauss totemik düşünceyi, yabanılların düşünürken (modern-soyut düşüncedeki gibi) soyut kavram ve kategoriler yerine çevrelerinde gördükleri maddi, somut nesne ve özellikle canlı türlerini koyduğunu söyleyerek açıklar. Totemist düşünce, inanç ve pratikler de bunun çeşitli görünümleridir. Lévi-Strauss bu bağlamda totemizmi bir din biçimi olarak değil de yabanıl toplumların ideolojisini, dünya görüşünü yansıtan bir soyutlama ya da sınıflama biçimi olarak ele alır. Ona göre totemizm bir realite değil, sosyal antropologların yabanıl zihninin işleyişinin somutlaşmalarına ilişkin yaptıkları bir soyutlamadır.

Bu temelde Lévi-Strauss'un totemizm tartışmasındaki konumu ve tutumu din sosyolojisi literatürüne dâhil edilebileceği gibi (ve belki de daha belirgin biçimde, tıpkı bir takipçisi olduğunu söylediği Durkheim'ın tutumu gibi) bir bilgi sosyolojisi tartışmasına da dâhil edilebilir. Lévi-Strauss için yabanıl yaşamının gözlemlenen etnoğrafik özellikleri, açığa vurdukları zihinsel içerikler bakımından önem arz etmektedir. Bu da göstermektedir ki, onun düşüncesinin temeli, tıpkı bazı belli başlı kurumların kökenini daha iyi anlamak için onların en primitif biçimlerini ele almayı metodolojik bir ilke edinen Durkheim gibi, yabanıl

toplumların tarihsel özneler ve tarihsel bilinç tarafından biçimlendirilmemiş yaşamlarının insan zihnini anlamak için en uygun ortam olduğu savına dayanır.

Lévi-Strauss, Durkheim'ın bilgi sosyolojisinde toplumun morfolojisinin insanın zihinsel melekelerini biçimlendirdiği şeklindeki yaklaşımını, onun yaklaşımının özünü oluşturduğunu düşündüğü zihinsellik üzerine odaklanarak, ters yüz etmiştir. Ona göre insanın zihninin kaynağı toplumsal yaşam değil, toplumsal yaşamın kaynağı insan zihninin kendisidir. Lévi-Strauss'un yaklaşımını konu açısından kritik hale getiren de aslında bu tutumdur. Ona göre yabanıl ya da modern, tüm insan zihinlerinin işleyişi aynı ilkelere dayanmaktadır. Nasıl ki, tüm kültürel biçimler mübadelenin çeşitli varyasyonlarına dayanmaktaysa, insan zihni de akan, devinen doğal fenomenlerden karşıtlıklar soyutlayarak ve bu karşıtlıkları dolayımlayarak çalışmaktadır (Lévi-Strauss, 1992: 173). Bu nedenle yabanılla modern insan arasındaki farklılık niteliksel değildir. Mevcut farklılık da yabanılın düşünürken soyut mantık yerine somut nesnelere ve hayvan türlerini kavramlar yerine kullanmasından kaynaklanır. Büyüsellik ya da mitsellik niteliğinin altında yatan da budur. Lévi-Strauss, yabanıl toplumların çevrelerinde buldukları hazır, somut nesne ve türleri tıpkı bir brikolaj faaliyetinde el yordamıyla bir araya getirilen eşyalar gibi, bir araya getirerek kendilerine bir yaşam dünyası oluşturduklarını ifade eder. Bu anlamda onun için bir yerlinin kendisine söylediği gibi, totem olarak kabul edilen bir kaplumbağa yemek için değil, düşünmek için yararlıdır (Lévi-Strauss, 2000: 45; Mardin, 1963: 123).

Yabanıl için düşüncenin referans çerçevesi doğal türlerdir. Totemizm kavramı ile ifade edilen de yabanılın bu dünya görüşüdür. Bu durumun önemli bir yansıması ya da sonucu da mitostur. Yabanılın doğadan yabancılaşmamışlığının karşılığı, doğal anlamda çevresini kuşatan türlere bağımlı olduğu kadar düşünsel anlamda da onlara ihtiyaç duymasıdır.

Lévi-Strauss'un yabanıl toplumlarla yabanıl olmayan toplumlar arasında çizdiği ayrımın temeli mitsel düşünce ile soyut düşünce arasındaki farklılığa tekabül eder. Bu iki düşünce biçiminin özü de karşıtlıklar yaratarak ve bu

karşıtlıkları dolaymlayarak işlemeye dayanmaktadır. Buna mukabil bu iki düşünce biçiminin arasında belirli farklar da vardır.

Yabanılın yaşamın kaynağına, geleneklerin kökenine özellikle de ritlerin kökenine ve niçin yapıldıklarına ilişkin bilgisinin mahiyeti mitolojiyi oluşturur. Bu sayede yabanıl, toplumsal, psikolojik veya fizyolojik gerçeklikleri mitos kanalıyla kavrar. Düşüncenin unsurları türler olduğu için mitoslardaki öğeler türlerden devşirilmekte, mitolojik anlatılar da türler arasındaki ilişkiler biçiminde sunulmaktadır. Mitos, yabanılı diğer türlerle akraba kılarak ona bir ideoloji ve kimlik sağlar ancak bu ideoloji ve kimlik bilinçli değil bilinçdışıdır. Çünkü yabanıl yaşamında belirli toplumsal sınıf ya da grupların egemenliğinde tarihsel bir benlik, kimlik gelişmemiştir. Tarihsel bir kimliğin gelişmemiş olmasının sonucu da tarih yerine mitolojik, ezeli bir şimdiki zaman düşüncesinin yerleşmesidir. Bu anlamda ataların ya da mitolojik karakterlerin insan dışındaki türlerden olması yabanıl zihninin yetersizliği ile ilgili değildir. Türler, hatta hayvanların görünüşleri ya da türsel karakterleri, davranış biçimleri yabanıl için birer somut kavramdır. Bu temelde yabanıl mitosları yabanıl toplumların varoluşsal sorunlarına ilişkin anlatılar biçimindedir. Mitoslar kültürün yazılı biçimlerine yabancı yabanıl toplumlarda sözlü anlatılar biçiminde var olur ve kuşaktan kuşağa aktarılırlar. Ancak mitosların tek başlarına yabanıl için ideoloji, dünya görüşü anlamında mitolojik bir düşünce biçimi kazandırmaları mümkün değildir. Lévi-Strauss, yabanıl zihninin soyutlama yapmak için somut nesnelere kullandığını ve tıpkı modern bilimsel kategorilerde olduğu gibi bir sınıflama kabiliyeti olduğunu vurgularken aslında büyüsel-mitsel düşüncedeki (yaban düşünce) nedensellik kavramına gönderme yapmaktadır. Ona göre yaban düşüncenin ayırt edici niteliği aşırı nedenselliğidir. Bu aşırı nedensellik eğilimi her türlü olguya bir neden bulmaya odaklanmıştır:

Büyülü düşünceyi bilimden ayırt eden şey... determinizmin bilinmemesi ya da hoş görülmesi değil, daha da buyurgan ve daha da uzlaşmaz bir nedensellik talebidir. Böyle bir talep, bilimsel

açından, olsa olsa akıldışı ve aceleci olarak görülebilir (Lévi-Strauss'tan aktaran Girard, 2005: 74).

Yabanıl insanın düşünce biçimi bu bağlamda büyüeldir. Somut türlerin soyut kavramların yerini aldığı durumda her şey aşırı bir nedensellik düşüncesi bağlamında birbiri ile ilişkilidir, ya da ilişkilendirilir. Büyüsel mantığın nasıl işlediğini gösteren somut örnek Evans-Pritchard'ın Azande'ler üzerine yaptığı incelemelerde de açıkça görülür:

...Bir manda adamın birini boynuzlayacak olursa, desteklerini termitlerin kemirip bitirdiği bir ambar başına yıkılırsa, ya da menenjite yakalanırsa, Azandé'ler manda, ambar ya da hastalığın adamı öldürmek için büyüyle birleşen nedenler olduğunu kesinleyeceklerdir. Mandadan, ambardan, hastalıktan büyü sorumlu değildir, çünkü kendi başlarına var olan şeylerdir bunlar; ama bunları belli bir bireyle yıkıcı bir bağlantı içine sokan bu özel durumdan sorumludur. Ambar nasıl olsa çökecekti, ama belirli bir anda, altında belirli bir kişi dinlenirken çökmesi büyü yüzündendir. Bütün bu nedenler arasında, yalnız büyüü düzeltmek için araya girme olanağı vardır, çünkü bir kişiden kaynaklanır. Mandaya ve ambara karşı bir şey yapılamaz. Bunlar birer neden olarak benimsenir, ama toplumsal bağıntılar düzleminde bir anlam taşımaz." (Evans-Pritchard'dan aktaran Lévi-Strauss: 2000: 36-37).

Lévi-Strauss, yabanıl-yabanıl olmayan toplumları sıcak ve soğuk toplumlar karşıtlığında birbirinden ayırır ve zihinsel süreçleri ortaklık arz etse de sıcak toplumlarda bir bilinç türü olarak tarih söz konusu olduğu için mitosun geçerliliğini yitirdiğini ve bu nedenle de mitosa dair araştırmanın odak noktasını soğuk yani yabanıl toplumların oluşturması gerektiğini ileri sürer. Lévi-Strauss'un bu tutumu mitosun (ve tabii ki, ritlerin) yabanıl olmayan toplumlardaki etkililiğini ve geçerliliğini görememesine ya da onunla ilgilenmemesine neden olur.

Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisinin takipçisi olan Edmund R. Leach ise yabanıl toplumlar ile yabanıl olmayan toplumlar arasında Lévi-Strauss'un teşhis ettiği türden bir farklılığı kabul etmesine rağmen bu farklılığın analitik düzeyde bertaraf edilebileceğini vurgular. Örneğin ona göre tarihsel bilincin orijinal hallerinden bambaşka görünümlere büründürdüğü kutsal metinler (örneğin Eski ve *Yeni Ahit*) binlerce yıllık sözlü geleneklerin, yabanıl (animist, totemist vb.) inanç biçimlerinin izlerini taşımaktadır. Bu izler ne kadar değişikliğe uğramış olurlarsa olsunlar mutlaka bir şekilde izole edilebilirler ve analize tabi tutulabilirler. Bu örnekte dikkat çekilmesi gereken temel unsur yabanıl-yabanıl olmayan kültürler ve toplumlar arasında bir süreksizlik olmadığı kabulüdür. Leach'in takip eden bölümde değinilecek olan büyü analizi de bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Leach, Lévi-Strauss'un yaratmış olduğu metodolojik imkânı kullanarak yani Lévi-Strauss'un bilinçdışı yapılar düşüncesini ele alarak yeni bir büyü teorisine ulaşmıştır. Leach, bunu yaparken Mauss'un (yine Lévi-Strauss tarafından ele alınan ve kullanılan) insan zihinlerinin iletişimselliği kavramına dayanır. İnsan zihinlerinin iletişimselliği kavramı da, daha önce vurgulanan, yapısal dilbilim metodundan uçlanır ve insan ürünü kültürel biçimlerin mübadele için anlam üretme etkinlikleri olduğunu imler (Morris, 2004: 423). Mauss, Durkheim'in (kolektif temsiller aracılığı ile) zihinlerin iletişimselliği üzerine inşa ettiği sosyolojisini, ünlü çalışması *Hibe*'de (Essai sur le don) daha net bir şekilde ortaya koymuştur. Mauss, bu eserinde özellikle antik ve yabanıl topluluklar üzerine yaptığı çözümlerinde hediyeleşmedeki karşılıklılık (reciprocity) ilkesi uyarınca tüm toplumsal kurumların iletişim temeline dayandığını ortaya koyar (2005: 226). Zira hediyeleşme ediminde verilen çeşitli nesnelere birbirine değer bazındaki mesafesi, ilişkiye giren insanların arasındaki sosyal mesafenin de göstergesidir ve aslında hediyeleşmede değiş tokuş edilenler nesnelere değil, o nesnelere tutunan toplumsal anlamlardır. Bu bağlamda her türlü toplumsal kurum aslında birbirine indirgenebilecek mübadele sistemleridir. Yapısal dilbilim için dil nasıl bir sistem ise Mauss için de toplumsal kurumlar tıpkı birer dil gibi, anlam yaratma ve iletme sistemleridirler.

Leach, bu temelden hareketle büyüsel etkinliği bir dil gibi, daha doğrusu bir sistem gibi ele alarak çözümlenmiş ve başka sistemlerle ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Her hangi bir toplumsal-kurumsal davranışı kendi düzenliliğine sahip bir tür dil gibi ele alma yaklaşımı, yapısalcılıklar için önemli karakteristiklerdendir ve Leach de büyüsel etkinliği çözümlenerek onu mistik bir düşünüş biçimi olarak görmekten çok insan zihninin iletişimsel özünün yansıdığı bir alan olarak ele almıştır.

Leach, hasmına zarar vermek isteyen yabancı bir büyücünün büyüsel etkinliğini dilbilimsel ifadelerle anlaşılır kılmaktadır, örneğin büyücü bir başkasına zarar vermek için o kişiye ait bir saç teli üzerinde büyüsel etkinlikte bulunduğu yanlış bir nedensellik ilişkisi kurmuş olmamaktadır. Ona göre büyücü aslında dilbilimsel kavramlarla ifade edilecek olursa, saç telini zarar vermek istediği kişinin simgesel bir temsilcisi (simge-symbol) olarak ele almaktan ziyade işaretsel bir temsilcisi (işaret-sign) olarak ele almaktadır. Büyücünün yaptığı bu hata teknik bir hatadır ve Leach'e göre modern insanlar da böylesi hataları zaman zaman yapmaktadırlar.

Leach, ironik bir biçimde Latin Amerika ülkelerinde görülen bir siyasal büyücülük örneğinden bahsetmektedir. Çok sık askeri müdahalenin olduğu bu tür siyasal sistemlerde herhangi bir müdahalenin şu şekilde olduğu görülür: Başkanlık sarayına bir baskın yapılır, durum radyo ve TV'lerden duyurulur. Başkan konforlu bir sürgüne gönderilir. Yapılan her şey teknik etkinlikten, eylemden ziyade anlamlı bir eylemdir. Bu etkinlikte başkanlık sarayının oynadığı rol, büyücünün büyüünde saç telinin oynadığı role eş değerdir. Başkanlık sarayının kuşatılması veya ele geçirilmesinin anlamı teknik olmaktan çok simgeseldir. Burada başkanlık sarayı politik iktidarın sembolik temsilcisiyken sanki onun somut karşılığı imiş gibi algılanır (1988: 32-33).

Leach, buradaki formun bir başka etkinlikte daha tekrarlandığını belirtir: İnsanlar gündelik yaşamlarında tekrarlaya tekrarlaya birçok eylemin sonucu ile eylemin kendisi arasında bir tür nedensellik ilişkisi olduğunu düşünmeye başlamışlardır (tıpkı saç-kurban, başkanlık sarayı-siyasal iktidar arasında

olduğu gibi). Örneğin karanlık bir odaya giren modern bir insan o eve yabancı dahi olsa ilk olarak duvarda bir elektrik anahtarı arar ve bulduğunda ve açtığı anda ortamın aydınlanacağına inanır. Ancak bu etkinlik sadece ve sadece bir tür alışkanlık ya da inanca dayanmaktadır. Burada da insan zihni aslında elektrik anahtarı ile aydınlanma arasında zorunlu olmayan bir ilişki kurmuş olmaktadır, tıpkı diğer örneklerde olduğu gibi... (1988: 32-33). Dolayısıyla Leach'e göre büyüsel zihniyet hiç de ilkel, yabanıl ya da arkaik değildir. Büyüsel zihniyetin kodlarını barındıran temel, insan zihninin yapısıdır ve bu nedenle büyüsellik birçok farklı bağlamda, coğrafyada kendini farklı düzeylerde ve farklı formlarda gösterebilmektedir.

Leach, büyüsel düşüncenin aslında insan zihninin temel işleyiş biçiminin, olgu ve olayları algılayışının, ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermiştir. Büyü, dil benzeri yapılaşan insan zihninin temel ürünlerinden biridir. Büyüsel düşünceyi bu şekliyle anlamak, onun, insanlar tarafından, toplumsal, tarihsel koşullar altında değişiklik arz etse de, bir bilgi türü olarak türlü toplumsal, zihinsel ihtiyaçlar için kullanıldığını anlamayı da kolaylaştıracaktır. Büyünün dinsel olandan bağımsız niteliğini de bu bakış açısı netleştirir, zira dinsel düşünce her ne kadar büyüsel düşünceden çıkmış da olsa esas itibarıyla büyüsel mantığın yerine büyücünün fonksiyonunun azaltıldığı ya da tümünden bertaraf edildiği yeni bir mantık getirir. Bu mantıkta ana etken teknik değil inançtır. Büyü de inanç unsurunu içerir ancak ondaki inanç, yürütülen teknik etkinliğin, yol açacağı düşünülen sonuçla ilintisine duyulan inançtır.

Büyüsel düşünceyi diakronik-evrimci bir bağlamdan ziyade, senkronik bir bağlamda bir yapı, sistem ya da düşünce biçimi olarak ele almak daha doğru görünmektedir. Bu anlamda sonuç olarak büyüsel-mitsel düşüncenin sadece ilkel ya da yabanıl veya geleneksel toplumlar için geçerli olduğunu iddia etmek yanıltıcı olacaktır. Nitekim Rumen dinler tarihçisi Mircea Éliade'ın mitos üzerine saptamaları yabanıl-yabanıl olmayan ayrımını ortadan kaldırır.

Éliade, genel olarak günümüz dinlerinin mitolojiyi tarihsellikte telif ettiklerini bu nedenle de tinsel mistik yönlerini kaybetme (ki kurumsallaşma

sürecine de tekabül eder) durumuna geldiklerini ifade eder. Bu anlamda o, dinlerin özsel olarak mitolojik bir doğaya sahip olduklarını ancak tarihsel ve toplumsal zorunluluklar nedeniyle kurumsallaşmak zorunda kaldıklarını vurgulamış olmaktadır. Ancak mitos, tarihin yarattığı bilinçlilik ya da acı durumuna dayanabilmek için insan için bir gerekliliktir. Éliade'a göre mitos, tarihsellikten farklı olarak kutsal bir şimdi düşüncesine dayanır. Bu anlamda tarihsellik lineer bir zaman algısına dayanırken, mitsel ya da mitolojik zaman düşüncesi, tıpkı bir rüya gibi başı ile sonu bir arada olan, çevrimsel bir nitelik arz eder. Örneğin yabanıl, kutsal ve mitolojik bir düzende yaşar. Onlar için de tarih vardır ancak, çağdaş tarih anlayışına göre içerik bakımından oldukça farklıdır. Yabanıl tarihin bir başı ve sonu olduğunu düşünmez. Zira onun için yaşamında yaptığı, karşılaştığı her şey kendinden öncekilerin de başından geçen, devamlı surette tekrar eden olaylardan ibarettir. Yabanıl için dönüşlü ve kutsal bir tarih söz konusudur. Zira onun her eylemini anlamlı kılan, bu eylemin atalar ya da ilk yaratıcı tarafından insanlara öğretildiğine olan inancıdır. İşte, mitoslar da bu anlamda işlevseldir ve yabanılın mitoslar aracılığı ile bu bilgileri öğrendiği, mitoslarla bağlantılı olan ritlerle de atalarla hemhal olduğu söylenebilir.

Yabanılın mitolojik-büyüsel bir düzende ve zamanda yaşamasının temel unsuru kolektif icra edilen ve büyüsel-mitsel nedenselliğin toplumsal düzeyde tamamlayıcısı olan ritlerdir. Din sosyolojisi ve antropolojisi alanında rit ile mitos arasındaki ilişkinin mahiyetine ve daha ziyade hangisinin hangisine öncel olduğuna dair bir tartışma vardır. Burada bu tartışmaya girmeksizin sadece mitos ile rit arasında karmaşık ama zorunlu bir ilişki olduğu vurgulanacaktır.

Ritler toplumlar için vazgeçilmez sosyalizasyon araçlarıdır. Söz konusu toplum yabanıl bir toplum olabileceği gibi geleneksel bir toplum da olabilir. Ritüellerin temel işlevi zamanı ve mekânı imlemek ve dilimlere ayırmaktır. Bu anlamda ritler sözlü geleneklerin hâkimiyetini sürdürdüğü toplumlar için toplumsal bir gerçeklik duygusu oluştururlar. Örneğin erginleme ritleri biyolojik bir varlık olan çocuğu, toplumsal-yaşamsal gerçeklerle (yabanıllar için yaşamın sınırları) yüzleştirerek toplumun bir ferdi haline getirmektedir (inisiyasyon-katılma).

Ritler, bununla birlikte yazılı kaynakların olmadığı toplumlarda toplumsal hafızayı oluşturur. Binlerce yıllık sözlü anlatıların (mitos) bir tür dramatizasyonu olarak ele alınabilecek olan ritler (Power, 1986: 451), tarihsel bir öznenin dilinden olmadığı için ve insan varoluşuna, dünyanın ve eşyanın doğasına ve toplumsal değerlere ilişkin hikmetler, mesajlar, dersler içerebildiği gibi bilinçle doğrudan algılanamayacak olan bilinçdışı anlamlar da ihtiva etmektedirler. Hatta Lévi-Strauss, ritlerin (mitoslarla birlikte) daha ziyade bilinçdışı anlamlar üreterek insan zihninin temel özelliği olan ikili karşıtlıkları dolayımıldığını ifade etmektedir (Lévi-Strauss, 1992: 161). Bu temelde ona göre mitoslar ve dolayısıyla ritler varoluşsal itkilerle toplumsal düzen arasındaki çelişkileri anlamlandırmakta, mantıklılaştırmakta ve çözmektedirler. Ancak bu çözüm bilinçli olmadığı için dışarıdan bakan gözler için saçma, tutarsız, çocukça anlatılar veya oyunlar gibi görünmektedir.

Lévi-Strauss'a göre rit ile mitos arasındaki ilişki, mekanik düzeyde bir benzerlik bağlamında tartışılmamalı, daha çok diyalektik bağlamında söz konusu edilmelidir (aktaran Erginer, 1997: 43). Onların birbirlerine önceliği tartışması gereksizdir. Onlar birbirini tamamlarlar. Örneğin mitostaki anlatıların ritler aracılığı ile dramatize edilerek somutlaşması yabanıl toplumun üyeleri için toplumsal gerçekliği oluşturur. Zira bu toplumlarda bu gerçekliği temsil edebilecek akrabalık, mutfak, din, siyaset gibi kurumların kökenleri mitolojik karakterdedir. Ritler bu mitolojik anlatıları yabanıl yaşamında bilinçli daha da çok bilinçsizce olmak üzere koruyan, yayan bir işlev görürler. Hatta Lévi-Strauss, yabanıl toplumlarda mitoslarla bağlantılı olarak ritlerin fizyolojik sağaltım için de kullanıldığını belirtmektedir (Özellikle bk. Panama yerlilerinin zor doğum için uyguladıkları ritüel performansın yer aldığı Lévi-Strauss, 1963: 186-205).

Yabanıl toplum tarihsel bir özne değildir ama mitolojik bir öznedir. Mitoslar ve mitosların anlamlandırdığı ritler kanalıyla yabanıl, zamanı yeniden kurar ve kurucu atalarla hemhal olur. Yabanıl için mitos hayatın temelidir zira örneğin bir yabanıl topluluğun kendisi için bir hayvan türünü totem olarak

seçmesi, o topluluğun o hayvan türüyle başka hayvan türlerinin arasındaki ilişkiyi örneğin kendisi ile başka gruplar arasındaki ilişki için bir model aldığı anlamına gelir. Bu da göstermektedir ki, yabancı için mitos zihinsel bir araç olarak yaşam için düzenlenmiş yani artık kültüre alınmış bir alan sağlar. Eşyanın düzeni, evrenin düzeni, toplumsal ve toplumlar arası ilişkiler, hal ve hareketler hep mitos kanalıyla meşrulaştırılır ve ritlerle hayata dâhil edilir.

Mitos, başlangıcı ile sonu bir arada olduğu için, yani bilinçli aklın bir ürünü olmadığı için, toplu bir rüya olarak adlandırılabilir (Leach, 1983a: 11). Zira mitos kendinden önce yaşayanların, ataların, tarihin belli bir döneminde kaybolduklarını düşünmez. Mitoslar ve ritler yabancı, ölmüş cetleri, ataları ile çağdaş yapar, böylece yabancı, arkaik insan, atalarıyla senkronik düzeyde bir arada ve akran olmuş olur (Éliade, 2001: 180; Leach, 1988: 40-41).

Yabancı için yaşam, hep kendinden öncekilerin yaptıkları şeylerin bir tekrarından ibaret olduğu için anlamlıdır, kısaca mitolojik bilinç yabancı/arkaik insana somut zamanın, tarihin yıkıcılığı karşısında sığınabileceği anlamlı bir yaşam adacığı sunar (Éliade, 1994: 19). Yabancı için mitos, somut tarihsel zamanın yaratacağı gerilimlere karşı bir direniş imkânı sağlar (Éliade, 1994: 7).

Tarihli toplumlar için ise durum karmaşıktır. Zira bir toplumun kendini başlangıç ve bitişi belirli bir tarihsel süreçte ajan olarak görmesi, o topluma kendi içsel sosyolojik dinamikleri tarafından bir misyon yüklenmesine neden olacaktır. Tarih, özne yaratırken o öznenin sırtına bir misyon da yüklemektedir. Çünkü artık tarihsel bir paradigmada başı sonu belli bir zaman diliminde yaşanacak olan veya yaşanan her bir an anlam ve önem kazanmıştır.

Yabancılar ve belki de arkaik insanlar, kutsal bir şimdide yaşadıkları, mitsel bir bağlamda oldukları, devirli, dönüşlü-kutsal bir tarih anlayışına sahip oldukları için modern anlamda bir tarih ve topluluk bilinci geliştirmeye ihtiyaç duymamışlardır. Tarihli toplumlar ise tarihi profanlaştırdıkları ve lineer bir şekilde düşündükleri için, tarihsel öznelere dönüştürülmüşlerdir. Bu nedenle bu toplumlarda sözlü ya da yazılı gelenekler bu öznenin çıkar ve amaçlarına yönelik olarak değişime uğramıştır.

Mitosun, tarihsel zamanın yarattığı gerilimlere karşı koruyucu bir unsur olarak varlığı düşüncesi mitosun merkeziliği ile aynı anlama gelir. Mitos insan zihninin işleyiş biçiminin bir görünümü ve insan varlığının vazgeçilmez bir unsurudur. Éliade, bu bağlamda dindar insanla yabancı tarihin acımasızlığı karşısında mitosa sığınmak açısından birbirine benzetir. Bu tutum mitosun büyüsellik kavramı ile eş anlamlı ele alınabildiğini göstermektedir (Éliade, 1994: 89). Daha doğru bir ifadeyle mitos tarihli toplumlarda da vardır, zaten burada ele alındığı biçimiyle halk dindarlığı kavramı, dinin mitolojik boyutuna karşılık gelir. Éliade, dinin folklorik niteliklerinin kadim gelenekler bağlamında taş devrinden beri süregelen dinsel geleneklerin bir devamı olduğu için organik bir doğaya ve kesintisiz bir geçmişe sahip olduğunu vurgular. Bu nedenle ona göre dinsel inançların ve birçok profanlaşan davranış biçiminin temeli mitseldir. Mitsellik de tarihin belirli bir dönemiyle sınırlı bir kavram değildir, ona göre mitsellik kutsalın tecellisi (hiyerofani) anlamında tarihin her anında geçerlidir, kadimdir ve her şeyin temelinde bulunur. Dinlerin oluşmaları, kiteselleşmeleri hep bu temele referansla açıklanır. Mitoslar, ritler aracılığı ile içinde bulunulan dinsel çevre ne kadar tarihselleşmiş olursa olsun sonuçta kutsalın tecellisine, kutsalın tecrübe edilmesine dayandığı için hiyerarşileri, kurumsallaşmayı her an bir aşabilecek bir potansiyeli içinde barındırmaktadır. Bu dinsel potansiyel kutsalın aşkınlaşmasıyla paralellik içinde halk dini kavramıyla karşılanmaktadır.

Dinin bir biçimi ve kaynağı olarak mitolojik düşünce ve büyüsel mantığın temel işlevi daha önce de belirtildiği gibi, hayatın zorluklarına ve tarihe karşı bir koruma sağlamaktır. Toplumsal yaşamın bir yan ürünü olarak kötülük ve şiddet, dinlerin bertaraf etmeye çalıştıkları öğelerdir. Ancak aslında bütün bu bertaraf etme girişimlerinin ötesinde kötülük, acı ve şiddet dinlerin bir numaralı sermayesidir. Hatta Girard, dinlerin yegâne varlık sebebinin insan şiddetinin teskin edilmesi olduğunu iddia eder. Zira ölümle koşullanan insan toplumsallığında şiddet en merkezi unsurdur. Bu bağlamda bir sonraki alt bölümde dinin bu sorunla nasıl bir mücadele biçimi geliştirdiği açıklanmaya çalışılacaktır. Çünkü bu mücadelede halk dinseliliği ve mitolojik düşünce temel uğraklardır.

4.2. Din, Mitos ve Şiddet İlişkisi

Her dinsel sistem, hangi düzeyde olursa olsun, bir takım varoluşsal durumlarla ilgili çözümler önerir. Dinler, bu varoluşsal durumlar arasında özellikle ölümün merkezî ögesini oluşturduğu acıyı, tutarlı bir anlatımla düzen içine almalı, mensuplarının en azından ruhsal esenliğini sağlamalıdır. İnsanın tesis ettiği pamuk ipliğine bağlı kozmolojik-toplumsal düzen her an geçiciliğin, ölümün tehdidi altındadır. Bu bağlamda ölüm, insan toplumsallığının vazgeçilmez bir unsuru haline gelir. Bu konuda Freud'un çalışmaları ilk kez ölümün insan psişesi (ve dolayısıyla insanlık) üzerindeki telafi edilemez ağırlığını gözler önüne sermiştir (bk. Freud, 1997: 77-90). Yaşamı tehdit eden ölümün, yarattığı terörün mahiyeti ve dinsellikle bu süreçteki ilişkisi de dikkat çekicidir. Dinler bu sorunla hep ilgilenmişler ve ölüm dinlerin en önemli bir konusunu oluşturmuştur. Zira yaşamda ölümün vb. kötülüklerin varlığı problemi en basit dinlerden karmaşık teolojik sistemlere kadar temel bir mantıksal çelişki oluşturmaktadır. Karşılaştırmalı dinler tarihi ve din sosyolojisi ve antropolojisi çalışmaları göstermiştir ki, her dinsel gelenek ya da öğretinin asli konusu kötülüğün kutsallıkla ilişkisini belirlemek ve ölüm ve acıyı anlamlı kılmaktır.

Bu konuda geliştirilen düşünceler arasında sosyal antropoloji ve dinler tarihi arasında bir dolayım imkânı yaratan Rene Girard'ın şiddet-kutsal ilişkisi üzerine düşünceleri konuya ışık tutmaktadır. Girard, kötülüğün, acının toplumsal varlık için ne kadar hayati olduğunu vurgular. O, dinin, (mitoloji ve ritler gibi) tüm dinsel ürünlerin asli fonksiyonunun insan varoluşundaki şiddeti teskin etmek, yönlendirmek olduğunu iddia etmektedir. Ona göre ölümün varlığı, şiddetin telafi edilemez biçimde insanın toplumsal varlığına nüfuz etmesinin nedenidir. Ölümün yarattığı şiddet, toplumsal yaşamı, düzeni tehdit eden temel unsur olduğu kadar, toplumsal yaşamı mümkün kılan asli unsurlardan da biridir. Dinin asıl işlevi bu şiddetin toplumsal yaşama zarar vermesini engellemektir. Diğer bir deyişle din, Girard'a göre, yegâne işlevi insan şiddetinin teskin etmek olan kurumsal davranış biçimidir (2003: 26, 42). Ona göre din, toplumsal yaşamın ürünü olan şiddeti bastırma ve yıkıcılıktan yapıcılığa kanalize etme aracıdır.

Girard, dinsel bilginin, insan toplumsallığının ürünü olan şiddetin merkezî bir öge oluşunu baskıladığını ve anlamını değiştirdiğini, onu dışsallaştırarak tanrılara, kadere vb.'ne dönüştürdüğünü vurgulamaktadır (2003: 130).

Ancak Girard, bu noktada dinin yabancı (ahlaki ve evrensel olmayan) karakteri ile ahlaki dinsel söylem arasında bir ayrım yapar. Yabaniilerde büyüseliğin, mitosun dinsel yaşama için bulunmasının en önemli işlevlerinden biri yabancılar için yaşamı yaşanabilir kılması, yaşamın bir parçası olan yıkıcı değişimleri yabancı için sonsuz tekrarlıklar biçimine dönüştürmesidir. Bu durum büyüseliğin ya da mitosun dinsel sistemlerin en temel fonksiyonlarından biri olan yaşamdaki acının, kötülüğün anlaşılır ve katlanılır kılınması olgusuna hizmet ettiğinin en açık ifadesidir. Tüm dinler, dinsel sistemler kaosa karşı kozmosun zaferini ilan eder. Ancak bunu yaparken de kozmosa yönelik tehditleri de bertaraf etmek mecburiyetinde kalırlar. Başta ölüm ve diğer varoluşsal zorunluluklar, toplumsal veya kozmolojik düzen için ciddi tehlikeler barındırır. Öncelikle yaşamdaki acı ve kötülük haklılaştırılmalıdır. Teorik olarak yabancı toplumlar için de böylesi bir zorunluluk olmasına rağmen sıkı kozmolojik düzen ve tabu anlayışı, kutsalın için, düalist ve zaman zaman çelişik yapısı, yabancı kozmosunun sağlam temellerini oluşturur. Her ne kadar her insan girişimi gibi yabancı kozmosu da her an bozulma tehdidi altında olsa da, bu durum birey olarak yabancı üzerinde ahlaki bir baskı yaratmaz. Zira yabancı dinseliliğinin yoğun büyüsel-mitsel karakteri her nesne ya da davranışı, olaylarla neden sonuç ilişkisi içinde bir araya getirir. Mitsel düşüncenin temel özelliği olan aşırı nedensellik olgusunun en önemli sonucu, her türlü kötü ya da olumsuz tecellinin tabu ile açıklanmasına olanak verir.

Şeylerin nizamına ilişkin aşırı nedensel bir dünya görüşü olarak mitoloji, yaşamdaki her türlü durumu tarif eder. Her olgunun muhtemel nedenlerine ilişkin cevaplar içerir. Bu durumun sonucu olarak gelişen tabu, yabancı için çığnemesi halinde otomatik olarak cezalandırmayı gerektirecek bir ihlâl anlamına gelir. Tabu için ve bireye dışsal bir mekanizma olduğu için herhangi bir içsel gerilime, suçluluk duygusuna yol açmaksızın istendik yönde davranışa

ya da cezalandırmaya neden olur (Obeyesekere, 1968: 14). Tabu, aynı zamanda bir toplumsal kontrol aracıdır da. Tabuyu bilerek ya da yanlışlıkla ihlal eden biri, boşalmasına neden olduğu kötülüğü topluluğun tamamına bulaştıracağından dolayı hemen topluluk tarafından cezalandırılır. Ancak olası tüm ihlaller ve ihlal eden gözlemlenemeyeceği için başka bir mekanizma (kurban) devreye girer.

Yabanıl toplumlarda herhangi bir nedenden dolayı ve belki de nedensizce, çeşitli hayvan ya da insanlar mevcut kötülüğün nedeni olarak seçilir, suçlanır ve cezalandırılırlar. Yaşamdaki talihsizlikler, acılar bu anlamda fark edilmeyen ihlallere, bu ihlaller de kurbanlara bağlanır. Yaşam içinde acının varlığı bu şekilde makulleştirilmiş, aksi durumda söz konusu olacak olan acı ve şiddet de saptırılmış olur. Daha açık bir ifadeyle yaban düşünce için kötülük, acı yaşamda verilidir ve bu verili duruma yönelik olarak tabu ve kurban düşüncesi aracılığı ile fiili, somut bir açıklama getirilmiştir. Yabanıl dinselinde kutsal olanın aşkınlaşmamasının temel nedeni de budur. Zira yabanıllar için öncelikli olan verili yani somut olandır.

Bu manada kutsal olan içkin olduğu, yani yaşamdaki mevcut fiilî şiddeti, acıyı da kapsadığı için hiçbir zaman tam anlamıyla iyi ya da kadir-i mutlak olamaz. Bu nedenle yabanıl dinselide iyi ruhlar, kötü ruhlar, demonlar, hayaletler vb. birçok unsuru ve bu unsurları teskin etmek için verilen kurbanları ihtiva eder. Her türlü olumsuzluk, uğursuzluk tabu ihlaline, dolayısıyla kötü ruhların yaşama müdahalesine bir kapı aralamak anlamını taşır. Bu nedenle yabanıl mantığı mitolojik, büyüsel olduğu kadar kurbansaldır da. Yabanıl için yaşamdaki birçok öge, davranış, nesne bu bağlamda tasnif edilmiştir. Bilimsel düşünceye saçma sapan boş inançlar gibi görünen bu durum, yabanıl toplumsallığının ve yaşamının temelini oluşturur.

Din, özellikle yabanıl toplumlarda mitoloji ve ritler bağlamında, toplumsallığın temeli olan mimetik arzunun yol açtığı şiddet dürtüsünü bir kurbanı yöneltebilir. Bu sayede şiddet eğilimi rastgele, karşılıklı yani yıkıcı olmaktan çıkmakta ve toplumsal düzene zarar vermeyen, hatta belki de faydalı

bir şiddet biçimine dönüşmektedir. Yabanıl dinler, mitolojiler bu durumu büyüsel mantığı, nedenselliği kullanarak sağlarlar (Girard, 2003: 28). Zira büyüsel mantık (aynı zamanda mitolojik mantık) mutlaka bir insan kurban arar ve bulur (Girard, 2005: 74). Her olguyu bir kişinin art niyetine bağlar. Bu mantık açısından kurbanı uygulanan şiddet, her zaman meşru ve haklıdır çünkü o, yaşanan acıdan sorumludur ya da sorumlu tutulabilir. Daha önce yukarıda yabanılların büyüsel etkinlikleri hakkında, Evans-Pritchard'dan alıntılanan bilgiler bu açıdan anlamlıdır.

Sonuç olarak denilebilir ki, yabanıl mantığı açısından ya da büyüsel-mitolojik mantık açısından acının yarattığı gerilimler, mantıksal çelişkiler, savuşturulabilir. Ancak Girard'ın da dikkat çektiği üzere bu durum sadece yabanıllara özgü değildir. Bu durum, aslında insan toplumsallığının ana unsuru olan ve her dinde değişen oranlarda bulunan büyüsellik ve mitos düşüncenin bir işlevidir. Bu bağlamda büyüsellik ahlaki dinlerdeki görünümü olarak halk dini ya da halk inançlarının da temel işlevi makul, tutarlı bir dünya görüşü, kozmoloji sağlamaktır.

Girard'ın yaklaşımı yabanıl, antik, geleneksel hatta modern toplumlarda tüm ritüel davranışların, mitsel anlatıların bu anlamda kurban mantığına dayandığını göstermektedir. Ahlaki dinlerin zaferinden sonra ise kutsal olanın aşkınlaşması ve mutlaklaşmasının en önemli sonucu, şiddeti, acıyı katlanılır kılan mekanizmanın, dinsel yaşamın ahlâkîleşmesi, büyüsellikten ve mitsellikten arınmaya başlamasıyla gündeme gelen *kurban bunalımı*dir. İçkin dinselikle aşkın, tektanrıcı gelenek arasında kurban mantık açısından da temel farklılık şiddetin kontrol alınması sorunu olarak görünür. Zira tektanrıcılıkta şiddet sorunu mutlak öteki olarak kavramsallaştırılan kutsalın (Tanrı) talebi doğrultusunda babanın oğulu öldürmesi simgesel biçimde çözümlenir. İbrahim'in anlatısında dramatize edilen şiddetin kaynağı, nedeni ötekidir. Baba-oğul arasındaki ilişki biçimi tüm toplumsal ilişki düzeyleri için bir temsil sunmaktadır. Bu temilde şiddet dışsallaştırılmış, Tanrı'ya mal edilmiştir. Bu sayede insan toplumsallığının ürünü olan şiddet ögesi maskelenmiş ve Tanrı'ya

yansıtılmıştır. Aşkınlaşma ile birlikte kurbansal dinseliliğin yerini insana yabancı bir katletme motifi almıştır. Bu durumun temel sonucu da kurbansal ikame sorununun bir bunalıma dönüşmesidir. Zira asıl istek olan oğlun katli yerini ikame kurbanın katline bırakmıştır. Arzu saptırılmış ve ikame kurbanı yöneltilmiştir. Arzu yer değiştirmiş ve mimetik planda katletme arzusu Tanrı'ya aktarılmıştır (Benslama, 2005: 263-264).

Bu bunalımının altında yatan temel sebep de kutsal olana ilişkin tasarımın mitolojik nedenselliği ilga etmesi, bilinçdışının yerine bilinci yani tarihi, tabunun yerine ahlâkı koymasıdır. Zira Tanrı tarihsel vahyinde *öldürmeyeceksin* der. Ancak tüm bu saptırmaya rağmen son tahlilde bu kıyımcı ritüel tutum, mitolojik kurbansallık veya nedensellik, varlığını, özellikle halk dini biçimlerinde yoğun olarak, sürdürmüştür.

Mitolojik bilinç yerini tarihsel olana bıraktığı andan itibaren kurbanı haklılaştırmak zorlaşır. Antik ya da yabancı insan için kurban haklı-meşru iken tarih, kurbanları masumlara, suçsuz yere öldürülenlere dönüştürür (Girard, 2005: 271). Yahudiliğin daha önceki bölümde değinilen gelişimi bu bağlamda da değerlendirilebilir. Aşkınlaşma, şiddetin telafisini mümkün kılan ritüel ağırlıklı dinsel yaşamı baskılamaktadır. Bunun sonuçlarından birisi aşkınlaşmaya rağmen bu ihtiyacı gören tür bir dinseliliğin, halk dininin belirgin hale gelmesidir. Halk dini, sembolik içeriğine dokunulmadan biçimi dönüştürülen ritlerdeki biçimsel değişikliği kavrayamaz zira onun tavrı, tutumu duygusal ve bilinçdışıdır. Bu değişiklik uzun vadede resmi dini yorumların güçlenmesine neden olacaktır ancak yine de halk dininde mitolojik-büyüsel nedenselliğin, zihnin tarih dışı, kozmolojik nitelikleri gözlenebilmektedir.

Aşkınlaşma, acının açıklanmasını, dolayısıyla şiddetin yönlendirilmesini zorlaştırır. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Örneğin aşkın ve ahlaki buyrukları olan bir Tanrı'nın sınırsız hâkimiyetinde kötülüğün ve acının açıklanması gerekir. Bu durumun teolojideki kavramsal karşılığı *teodisedir*. *Teodise*, kutsal egemenlik açısından kötülük ve acının haklılaştırılması anlamına gelir. Teodise iyi ve kadir-i mutlak Tanrı anlayışının olduğu her dinde ciddi teolojik bir problem

olarak söz konusudur. Bu problemi tek Tanrılı dinlerde içinden çıkılmaz bir paradoksa dönüştüren ise söz konusu edilen dinlerdeki Tanrı anlayışının aynı anda evrensel iyilik, bilme ve mutlak iktidar vasıflarını kendinde toplamasıdır (Obeyesekere, 1968: 8). Eğer Tanrı hem mutlak iktidar sahibi hem de mutlak anlamda iyi ise, o zaman yaşamdaki kötülük ve acıya son vermesi gerekir. Eğer kötülük ve acı varsa (ki vardır), o zaman mantıksal olarak varılacak sonuç, “Tanrı ya iyi değildir, ya da mutlak iktidar sahibi değildir” biçiminde olacaktır. Bu anlamda da Tanrı aynı anda hem iktidar sahibi hem de iyi olamaz (Obeyesekere, 1968: 8). Tüm dinsel gelenek ve sistemler bir şekilde bu sorunu bertaraf etmekle yükümlüdür. Çünkü özellikle ahlâki ve evrensel dünya dinleri müminlerine tutarlı bir yaşam ve özellikle de ölümden sonrası için bir tasarım sunmak zorundadır.

Her dinsel gelenek ya da söylem, teodise problemine çeşitli çözümler getirmiştir. Zira her din olgu olarak kötülük ve acıyı Tanrı'nın varlığı ya da egemenliği ile uzlaştırmak, acı ve kötülüğe kozmolojilerinde yer vermek, bu bağlamda da acı ve kötülüğü mantıklılaştırmak zorundadır. Berger, tarih boyunca bu problemi bertaraf etmek için öne sürülen çeşitli çözümleri birkaç tipte sınıflandırmaktadır:

Bu çözüm biçimlerinin ilki, acı ve kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın iyiliğini, insanın mutluluk ve esenliğini gelecekteki bir zamana bırakarak uzlaştıran teodisedir. Gelecekteki kurtuluşa kadar acı ve kötülük bu anlamda meşrulaştırılmış olur. Bu teodise, mesiyani ve milenaryan dinsel hareketler ve buna bağlı olarak geliştirilen estakoloji ve soteriyoloji biçimlerinde görülür. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamın tarihi (Kitab-ı Mukaddes ekseninde) bu çözümün örnekleriyle doludur. İkincisi, esenliğin bu yaşamdan öte dünyaya, yani ölümden sonraki dünyaya aktarıldığı teodisedir. Bu çözümde acı ve kötülük bu yaşamda bir imtihan unsuru olarak meşrulaştırılır ve Tanrı'nın iyiliğine bu anlamda bir hâle getirilmemiş olunur. Sonuncusu ise Tanrı'nın iyi ve kötü yanlarının birer tanrısal kişilikle özdeşleşerek birbirinden ayrı ve birbirine karşıt biçimde, mücadele içinde tasarlandığı düalist teodisedir. Bu teodise biçimi Tanrı'nın

mutlak iktidarını zayıflatmak pahasına acıyı ve çileyi en kapsamlı bir biçimde anlamlı kılma metodudur. Bu açıklama biçimine göre Tanrı mutlak iyidir, bu anlamda dünyadaki kötülükler ve çileyi yaratan Tanrı değil, onun rakibi olan *demiurgos*¹⁰ yani sahte Tanrıdır. Tüm yaşam iyilik ve kötülüğün sonsuz mücadelesi ve savaş alanıdır. Hıristiyan Gnostiklerin, Zerdüştlüğün, Budizm ve Maniheizm'in önerdiği çözümler bu bağlamda ele alınabilirler (Berger, 1993: 114-119).

Bu çözümler de sorunu tamamen bertaraf edemez, ancak kitleler için sosyolojik düzen bağlamında ikna edici bir işlev yüklenirler. Bu bağlamda hiçbir din sadece öte dünyayla ilgili değildir. Dinler bu dünyayı düzenlemek için öte dünyayı icat ederler.

Dinler için bu sorunun kritik hale gelmesinin altında dinin kurumsal bir toplumsal düzen mekanizması olarak belirmesi yatmaktadır. Dinin kitleselleşmesi ve kurumlaşması ile birlikte seyreden toplumsal süreç, siyasal bir özne olarak devlet kurumunun ortaya çıkması ile bir ve aynı süreçtir. Bu süreç her ne kadar Mezopotamya'daki ilk tarımcı uygarlıklara kadar dayansa da aslında din-toplum ilişkilerinde asal değişikliği yaratan temel gelişme kutsalın aşkınlaşması ve bu aşkınlaşmayı müteakip dinsel kurumların ortaya çıkmasıdır. Kutsalın aşkınlaşmasının bir diğer önemli sonucu dinsel söylemin en azından söylem düzeyinde mitostan, büyüsellikten arınma eğilimine girmesi ve Tanrı'nın bir özne haline gelmesidir. Bütün bu gelişmelerin temelini, öncülüğünü Antik Yahudiliğin yaptığı İbrahimi dinsel paradigmadır.

Kâdir-i mutlak ve iyi Tanrı anlayışı İbrahimi dinlerde merkezi bir öğedir. İbrahimi dinlerin ilki ve İbrahimi vizyonun kurucusu olan Yahudilik, birçok dinle karşılaştırıldığında aslen şu yönleriyle ön plana çıkar: (Teolojik anlamda) Tam anlamıyla soyut, aşkın bir Tanrı düşüncesi ve bu Tanrı ile kulları arasındaki her türlü maddi dolayımın reddi... Bu durum öylesine kesindir ki, Yahudilikte (ve aynı zamanda İslamda) örneğin Tanrı'nın her türlü resim ve plastik tasvirini

¹⁰ Gnostiklere göre maddi dünyayı ve insanı yaratan yardımcı Tanrı. Yunanca hâkim anlamına gelir.

yapmak çok ciddi bir biçimde men edilmiştir. Yine Yahudilikte örneğin Tanrı'nın şahsi adının kullanılması bile yasaktır. Bu nedenle Tanrı YHWE harfleriyle temsil edilir (Éliade, 2007: 221).

Kitlesel din ya da halk dini, daha önce değinildiği gibi, bin yıllardır bünyesinde ihtiva ettiği bazı kadim (büyüsel, senkretik) uygulama ve prosedürlerle bu soruna yönelik cevaplar sunmaktadır. Zira söz konusu dinlerde bu tür çelişki ya da sorunlar genellikle resmi söylemin bir aracı olan teoloji ile çözüme yoluna gidilmişse de, Leach'ın de belirttiği gibi, "en basit toplumlar bile dinsel inançlarını diyalektik bir biçimde algırlar" (Leach, 1968: 2). Dolayısıyla entelektüel bir çabanın görece az olduğu, sözlü kültürün hâkim olduğu halk dini biçimlerinde de teodiseye dair çözümler bulunması doğaldır. Yalnız halk dini bunu bilinçdışı bir düzeyde yapar çünkü sunduğu çözümler genellikle bir parçası olmak ya da görünmek zorunda kaldığı dinsel yasa ile çelişir. Çünkü dinsel yasanın özü tarihseldir, halk dinseliliği ise kadim ve mitolojiktir. Aslında özellikle İbrahimi paradigmanın içine aldığı kitlelerde halk dinseliliğinin varlığını sürdürmesinin temel nedenlerinden birisi de bu dinlerdeki tarihselliğin yani resmi söylemin, teolojinin yarattığı teodise probleminin -bilinçdışı da olsa- bertaraf edilmesidir. Bir sonraki bölüm bu bağlamda İbrahimi paradigmanın kurucu unsuru olan Antik Yahudiliği irdelenecektir.

4.3. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Mitos ve Halk Dini

4.3.1. Yahudilik

Daha önce tarihsel gelişimine değinilen İbrahimi paradigmanın temel ögesi olan Yahudilik, her ne kadar kendinden önceki dinsel geleneklerin ve yabancı dinseliliğinin mirasını bünyesinde taşıyorsa da, tüm bu sembolik sermayeyi yepyeni bir dinsel bilgiye tahvil etmiştir. Kutsalın aşkın bir özneye dönüştürüldüğü bu süreçte, toplumsal farklılaşma çok önemli bir rol oynamıştır. Bu farklılaşmanın sonucu olarak dinsel konularda uzmanlaşma söz konusu olmuş, siyasal ve dinsel kurumların karşılıklı bağımlılığı da, daha önce

Mezopotamya uygarlıklarında da görüldüğü gibi, resmi bir dinsel yorumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yahudilikte dinselliğin bu resmi yorumu yerel dinsel kültürleri merkezileştirmiş, ahlaksal talepleri olan aşkın bir Tanrı'nın kişiliğinde uluslaşma söz konusu olmuştur. Bu süreçte yerel kültürlerin tamamen ortadan kalkmadığı, resmi söylemde bunlara sınırlı da olsa yer verildiği görülmektedir. Bu senkretizmin sonucu olarak Yahudilik bir kurtuluş dini haline gelmiştir. Bu bölümde Yahudiliği *popüler* bir (kitle dini, halk dini anlamında) din haline getiren temel kavramlara kronik olmayan bir bağlamda değinilecektir.

Din olarak Yahudiliğin tarihi açısından Babil işgali ile tapınağın yıkılması, Babil esareti, esaretten kurtuluş ve MS. 70'de Roma tarafından tapınağın yeniden yıkılışı belirleyici gelişmeler olarak kaydedilir. Bu gelişmeler, Yehova kültürünün kurumlaşmasını, ruhbanlığın gelişmesini ve Yahudiliğin ortodoks yorumunun mahiyetini anlamak için hayati önemi haizdir. Yahudiliğin günümüzdeki biçimini almasında en önemli değişikliklerden olan kutsal metnin yazıya geçirilmesi, tarihsel olarak Kenan bölgesinin Babil İmparatorluğu tarafından işgal edilmesi ve İbranilerin önemli bir bölümünün Babil'e sürülmesidir. Bu tarihsel olaylar, folklorik bir mahiyet arz eden Yahudiliği sistemli bir kurtuluş dini yapan gelişmeleri ihtiva eder. Zira tapınaktan uzak kalan sürgünlerin kendi kimliklerini nasıl korudukları buradaki can alıcı sorudur. Bunu mümkün kılan din adamları kesiminin varlığıdır. Babil sürgününe kadar Yahudilik, krallık kurumuyla bağlantılı bir din biçimindedir. Krallar, Ahit Sandığının bulunduğu tapınağın bitişiğindeki saraylarında hüküm sürmekte ve Yehova'nın gözetimi altında yaşamaktaydılar. Bunun sosyolojik anlamı krallık kurumu ile ruhbanlık kurumunun ittifak içinde oldukları anlamına gelir. Kral, Yehova kültürünün ve tapımının koruyucusu, hatta temsilcisi konumundadır. Rahipler, kâhinler de saray merkezli bir dinsel pratiğe hizmet etmektedirler. Bu dönem İbranilerin Filist yerleşimlerini ele geçirdikleri ve Filist ritüelleri ve geleneklerini benimsedikleri bir dönemdir. Filistin Tanrısı Baal ile Yehova bağdaştırılmış ve adak sunuları geleneği, kurbanın yakılarak sunulması, orgiastik ritüeller hep bu dönemde Yahudiliğin nitelikleri arasına girmiştir. Bu dönemde ruhbanlık krallık kurumunun bir uzantısı konumundadır (Éliade, 2007:

225). Ancak Babilin İsrail krallığını işgali ve tapınağın yıkılması, krallık merkezli senkretik dinseliliğin ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bu dönemde nüfusun önemli bir bölümünün Babile sürülmesi, Yahudiliği yepyeni dinsel ufuklara taşıyacaktır. Zira krallık dayanağından yoksun kalan Yehova kültü, bambaşka bir biçim almak durumunda kalmıştır. Din, bu noktadan sonra sözlü gelenekler biçiminde geçerli olan dinsel anlatılara (daha sonra *Eski Ahit*'in ilk beş kitabını oluşturacak olan) yani Musa'nın yasasına sıkı sıkıya bağlanmak durumunda kalacaktır. Bu tecrübenin en önemli sonucu, siyasi kurumlar ile dinsel kurumların birbirinden ayrılması, daha doğru bir ifadeyle siyasi kurumun dinsel kurumca massedilmesidir. Çünkü Yahudi kimliğini koruyan artık dinsel yasadır.

İbraniceyi unutup Aramiceyi kullanmaya başlayan Babil sürgünleri (Peters, 2005: 78) sözlü geleneği koruyan ve sürdüren din adamları sayesinde, dinsel ve ulusal kimliklerini yitirmemişlerdir. Babil imparatorluğunu yıkan Pers yükselişi, Yahudilerin serbest kalmasına ve yurtlarına geri dönmelerine imkân sağlamıştır. Bu dönüşün sonucunda yıkılmış bulunan Kudüs tapınağı ve görece bağımsız siyasi yapı yeniden tesis edilmiştir. Bu yeniden örgütlenmenin merkezi unsuru zaten toplumda iktidarı elinde bulunduran ruhbandır. Ruhbanın merkezi unsur olmasının temel sonucu hukuksal ve siyasi standartlaşmayı gerçekleştirebilmek için sözlü gelenekler biçimindeki yasanın yazıya geçirilmesidir. *Eski Ahit* adı verilen dinsel metinler de bu dönemde birleştirilmiş ve yazıya geçirilmiştir. *Eski Ahit*'in ilk beş kitabı (Pentateuch) bu dönemde yazıya geçirildiği düşünülen Musa'nın Yasasını oluşturur. Sürgün dönemlerinde ruhban, cemaatin kimliği ve bütünlüğünü yasaya sıkı sıkıya bağlı kalarak korumuştur. Ruhbanın ve Yahudi kimliğinin yasacı niteliğinin altında bu tarihsel olaylar yatmaktadır.

Yahudiler Babil sürgünü ile Mezopotamya ve Akdeniz havzasında çeşitli bölgelere dağılmış ve bir diaspora oluşturmuştur. Bu anlamda yasa üzerine vurgu, aynı zamanda diasporanın kimlik koruma stratejisinin temelini oluşturmuştur. Bu dönemde Yahudilerin kimliklerini korumaya hizmet eden Torah adı altında Yahudi sözlü yasa, yazıya geçirme döneminde Musa'nın ilk

beş kitabı (Tevkin, Çıkış, Tesniye, Çölde Sayım, Levililer) biçiminde *Eski Ahit*'in önemli bir bölümünü meydana getirmiştir.

Bu süreçte Yahudilikte halk dinselliğinin temel karakteristiği olan büyüsel, mitsel uygulama ve inançlar, özellikle de Ortadoğu'ya has tarımcı mitolojik unsurlar geçerli olmakla birlikte yepyeni bir durum ortaya çıkmıştır. Bu mitolojik unsurların tekrarlılık, değişmezlik ihtiva eden nitelikleri, Yahudiliğin tamamen ahlaki, aşkın bir Tanrı düşüncesi etrafında geliştirmiş olduğu kutsal bir tarih düşüncesi ile çelişmektedir. Bu çelişkinin ana unsurunu daha önceki bölümde ele alınan teodise açmazı oluşturmaktadır. Zira Yahudiliğin ya da İsrailoğullarının *Eski Ahit*'te sunulan tarihi, tekrarlılık arz eden bir biçimde Yehova'nın garantörlüğüne rağmen çekilen acı ve çilenin açıklanması anlamında eskatolojiktir¹¹. Peygamberler Hoşea, Yeremya, Hezekiel ve İşaya'nın (aynı zamanda *Eski Ahit*'te bu adla anılan bölümler vardır) eskatolojik düşünceleri, halkın ahlaksız tutumuna vurgu yapmaktadır. Bu anlatılarda halkın Yehova'ya şirk koşması vb. uygunsuz, ahlaksız davranışlar başa gelen kötülüklerin nedeni olarak sunulur (Éliade, 2003a: 289). Bu da göstermektedir ki, halk için Yehova'nın yasalarına tam uymak mümkün olmamıştır. Yaşamı maddi ilişkiler biçiminde algılamaya eğilimli halk yığınları için soyut, aşkın bir Tanrı'nın yapıp ettiklerinin anlatısı olarak tarih, kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü o acılarla, terörle doludur. Böylesi bir durumda pratik halk düşüncesi açısından Yahudiliğin Tanrısı ya kötü bir Tanrı, ya da güçsüz bir Tanrı olarak kavranmak durumundadır.

Yahudiliğin bu sorunu çözme girişimi bir kurtuluş teolojisi geliştirmek olmuştur. Buna göre (Yahudilikte öte dünya, cennet, cehennemle ilgili öğretiler merkezi bir yer tutmaz) Tanrı, halkına acılarla dolu bir tarihi yaşatmıştır, yaşatmaktadır, ancak özünde halkını sevdiği için tarihe son vererek onları kurtaracaktır da (Éliade, 2003a: 304). Bu bağlamda Yahudilikte Tanrı'nın

¹¹ Eskatoloji: son şeylerle ilgili bilim ve öğretiler anlamına gelir. Yunanca *eschatos* (son) ve *eschata* (son şeyler) sözcüklerinden türetilmiştir. Terim İngilizcede 19. yüzyıla kadar kullanılmamış ancak bu dönemden sonra özellikle Hıristiyan teolojisinde ana kavramlardan birisi haline gelmiştir (Werblowsky, 1987: 149).

gazapçı niteliği (kaddoş) ön plana çıkar. Bu kurtuluş, ahlakî dolayimleri da olmakla birlikte genellikle içkin-siyasal bir anlam taşımış ve İsrail topraklarının yabancı işgalinden kurtarılması ile özdeşleştirilmiştir. Yahudi dinsel düşüncesinde tarih, tarihsel olaylar Tanrı'nın epifanileri olarak sunulmuştur. Yabancı güçlerin işgali, sürgünler ve başka kült ve tanrıların hâkimiyetine razı gelmek zorunluluğu ile birleştirilen seçilmiş halkın çektiği eziyet olarak tarih, halk imgeleminde Tanrı'nın kahredici müdahalesiyle sona ereceği düşünülen bir süreç haline indirgenmiştir. Bu bağlamda Tanrı'nın sağlayacağı selamet, tarihin sonu olarak kavranır. Tarihin sonu büyük bir yıkıma sahne olacaktır. Yargı günü (yom ha dîn) kadim yenilenme düşüncesinin bir tekrarı biçimindedir, ancak bu, Yahudilik için tarihsel bir olay niteliğindedir, biriciktir. Tanrı gökten inecek ve düşmanlar yok edilecek, ölümler diriltilecek, dönemler ve günahkârlar cezalandırılacaktır. Bu diriliş zamanının gelişi çeşitli alametlerle kendini belli edecektir. Burada yabanıl veya mitolojik dinlerdeki yenilenme düşüncesinin aşkın ve tektanrıci bir versiyonu görülmektedir (Éliade, 1994: 111).

Tarihin sonunu Tanrı'nın türlü eziyetlerini çekerek beklemek düşüncesi teolojik olarak mantıklı olabilir; ancak, bu acılara maruz kalan ve bu tür durumları katlanılabilir kılmak için çeşitli mitolojik araçlara sahip halk kitleleri için mümkün değildir. Halk kitleleri için esenlik en önemli unsurdur ve bir din, kitlelere bu imkânı ne kadar çok sunarsa o oranda etkili olabilir. Bu esenliği sağlamanın yolları da genellikle somut tarihsel koşullar ya da sabır vurgulanarak değil; büyüsel, mitolojik unsurlar vurgulanarak geliştirilebilir. Çünkü bu sayede kötülüğün önüne geçilebilir, acı kaçınılmaz olmaktan çıkar. Bu temelde Yahudilik de teolojik ilkelerini yumuşatmış ve tarihe son veren, kurtarıcı Mesih düşüncesini geliştirmiştir. Söz konusu kurtuluş düşüncesi bu bağlamda resmi söyleme, teolojik düşünceye kurtarıcı Mesih gibi devrimci ve mitolojik bir unsuru dâhil etmiş olmaktadır. Bu çözüm her türlü tarihsel olayın, felaketin yani acının meşrulaştırılmasına imkân vermekle birlikte halk dinselliğinde mitolojik manada her zaman için geçerli eskatolojik bir Mesih beklentisine yol açmıştır. Aslında Yahudi teolojisi açısından Mesih beklentisi sadece bir imkândır. Teoloji

bir Mesih'ten bahsetse de onu imkânsız bir gelecekte konumlandırmaktadır (zira bu beklenti mevcut statükonun aleyhine devrimci fikirleri de beslemektedir).

Eskatolojik inançlar ve beklentiler, resmi dinsel söylemde ve üst sınıfların dinselliğinde önemli bir yer tutmazken (Éliade, 2003a: 294-295) Weber'in tespit ettiği gibi, orta ve alt kesimlerde ciddi yankılar uyandırmış ve bu tür inançlar özellikle çeşitli tarikatlar biçiminde neredeyse Yahudiliğin mistik-mitolojik boyutunu oluşturmuştur.

Ortodoks Yahudilik yasacılıkla bir tutulursa o zaman heterodoks-devrimci tarikatların varlığından bahsedilebilir. Yahudiliğin bir kavim dini olması başlangıçta ahlakî buyrukların evrenselleşmesini engellemiştir. Yahudilikteki eskatolojik beklentinin ve ahlaki monizmin yarattığı bunalım, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasının koşullarını oluşturmuştur. Yahudiliği evrensel ahlaksal ve monoteist bir din yapan, Hıristiyanlığın teşekkül etmesinden sonra, teolojik düzeyde geçirdiği reformlar ve değişikliklerdir.

Herhangi bir dinde siyasal kurumlarla ilişki içinde gelişen hukuksal işlev gören resmi dinsel söylemin ilk sistemli örneğini Yahudilik oluşturur. İlk kez Yahudilik, böylesi bir resmi (totaliter) dinsel söylem geliştirmiş ve siyasal toplum ile dinsel toplumu bir bütün olarak birleştirmiştir. Bu durumun ilk ve en önemli sonucu kutsal yasa kavramının ön plana çıkmasıdır. Önceleri kabile konfederasyonu biçimindeki siyasal örgütlenme biçiminde farklı kültürler ve farklı dinsel gelenekler söz konusu olabiliyorken, Davud ve Süleyman döneminde krallığın kurulmasıyla bir devlet organizasyonu altında birleşme söz konusu olmuş ve kutsal olanın aşkınlaşması süreci ile birlikte gelişen dinin resmi-siyasal boyutu, aynı zamanda hukuksal bir hüviyet kazanmıştır. Bu süreç de resmi dinsel yorumun gelişmesiyle, hukukun standartlaştırıcı fonksiyonu bağlamında mümkün olmuştur. Yahudilikte resmi söylemin hukuk üzerindeki vurgusu yanında bir diğer önemli mesele bu hukukun kaynağının ne olduğu şeklindeki bir tartışmadır. Zira Zebur, Tevrat, her ne kadar Tanrı'nın vahyi olarak değerlendirilse de, tarihsel bağlamda Yahudi kanonik metinlerinin Tevrat adı altında birleştirilmesi uzun süren bir sürecin sonunda mümkün olabilmiştir. Bu

da göstermektedir ki, söz konusu metinler genelde sözlü aktarılan dinsel kaynaklar, tarihin belli dönemlerinde kültürel gelişmişlik düzeyinin mümkün kılması sonucunda, yazıya geçirilmişlerdir. Söz konusu durumun bir göstergesi de Yahudi hukuk geleneğinin, yazılı kaynak olarak sadece (Tevrat'ın ilk beş kitabından oluşan) Torah ile iktifa etmeyerek Talmud'u (Yahudi din adamlarının hukuksal uygulamalarının temel kaynağı olan sözlü geleneklerin yazıya geçirilmesi ile oluşan kaynak) da hukuksal kanonik kaynaklar arasına almasıdır. Talmud'un bu kaynaklar arasına girişi M.S. 70'ten sonra Yahudi din adamlarının (Rabbiler) artan toplumsal güçlerinin ve toplum üzerinde tecrübe ettikleri dinsel hukukun yeni sorunlar karşısında geliştiğinin bir göstergesidir. Yahudi siyasal birliğinin Roma hâkimiyeti ile tamamen ortadan kalkması ve çeşitli sürgünler sonucunda Yahudilerin siyasal bir bütünlük içinde bir arada bulunabilmeleri imkânsız hale geldikten sonra, özellikle de bu birliğin sembolik karşılığı olan Kudüs Tapınağının yıkılışı ile kâhinlerin siyasal nüfuzları azalmaya, aynı süreçte dağılan Yahudi unsurların kimliklerini muhafaza etmesini sağlayan dinsel otoriteyi herhangi bir siyasal organizasyona dayanmaksızın pratik eden Rabbilerin güçleri artmaya başlamıştır. Rabbiler sayesinde resmi dinsel görüş, resmi bir vücuda dayanmaksızın varlığını sürdürebilmiştir. Bu safhada hukuk, Yahudilerin siyasi birlik yokluğuna rağmen geleneğe sarılarak varlıklarını sürdürmelerinin en önemli imkânı haline gelmiştir. Yasacı ya da Rabbinik adlarıyla anılan bu gelenek, Tanrı'nın vahyi ve metin olarak Tevrat'ı ve kendi varlıklarının meşrulaştırıcı unsuru olarak Musa'dan beri nesilden nesle aktarıldığı iddia olunan sözlü hukuksal gelenek olarak Talmud'u merkeze koymaktadır. Tarihsel anlamda ilk mezhepleşmeler de bu sürecin sonucudur ve Yahudiliğin heterodoks yorumları bu sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır. Örneğin kendi otoritelerinin kaynağı olarak Talmud'u yasanın bir parçası haline getiren Rabbinik geleneğe ilk tepki, Tanrı'nın buyruğunun sadece onun vahyinden ibaret olduğunu iddia eden toplumsal kesimlerden gelmiştir. Dinsel anlamda tutucu, korumacı ve inatçı bir tutum takınan bu mezhep mensuplarının toplumsal yapı içinde Rabbilerin artan nüfuzundan çıkarları olumsuz etkilenen din adamları olması muhtemeldir. Nitekim önceleri Sadukîler, sonraları da

Karaitler olarak anılan bu mezhep mensupları, Rabbinik Yahudiliğin genel nüfus içinde büyük oranda kabul görmesi üzerine heterodoks ve sapkın bir grup olarak dışta bırakılmışlardır. Aynı dönem boyunca çeşitli toplumsal çıkarlar etrafında toplanan insanlar farklı mezhepler bağlamında örgütlenmişlerdir. Yahudiliğin bu evresi bu nedenle Rabbinik Yahudiliğin egemenliğini tesis etmeye çalıştığı mezhepsel dönem olarak anılır. Bu dönemin dinamik doğası bir din olarak Yahudiliğin tamamen ortadan kalkması ya da yeni bir denge durumuna gelmesi ihtimallerini ihtiva etmekteydi. Nitekim eskatolojik beklenti ve huzursuzlukların artması da böylesi bir kriz durumunun göstergesidir. Son zamanlarda Suriye ve Filistin'de yapılan kazıların (özellikle de Antik Yahudi yerleşimleri olan Dura Europos ve Palmyra'da) sonucunda bulgularan ikonografik malzeme de göstermektedir ki, Yahudilik o dönemlerde, şimdiki Rabbinik söylemin yansıtmaya çalıştığı gibi homojen değildir. Siyasal birliğin dağılması ve güçlü Helenik etkinin varlığı, dinsel anlamda bu bölgede Helenistik, Mezopotamya ve Yahudi dinsel geleneklerinin bir senkretizminin varlığına işaret eder (Neusner, 1964: 81).

Eskatolojik beklentinin mevcut mitolojik kahraman figürleri ya da inanışlarıyla birleşmesi sonucunda Helenistik mitoloji, Mezopotamya simyası ile Yahudi halk dininin bir karışımı olarak senkretik Yahudilik biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu dinsel söylemde merkezi öğeler, standartlaşma ve rasyonelleşme gerektiren hukuksallık yerine, mitolojik ve büyüsel nitelikler arz eden karizma ve kurtuluş kavramları haline gelmiştir. Dünyanın sonuna ilişkin apokaliptik kehanetler, söylentiler ve inanışlar bu dönemdeki toplumsal ve dinsel gerilimin mahiyetini göstermektedir. Nitekim yükselen bu dinsel gerilimin sonucu olarak, Rabbinik Yahudiliğin tüm birleştirici girişimlerine rağmen, yepyeni bir mezhepsel hareket baş göstermiştir. Bu hareket dinde hukukun ve standartlaşmanın merkezi bir öğe olmasına bir tepki olarak heterodoks mezhepsel hareketlerin ve halk dinselliğinin eskatolojik karakteri tarafından koşullandırılmıştır. İlk etapta heterodoks mezhepsel karakterde baş gösteren hareket, sonradan bir din biçimine dönüşmüştür. Bu hareket dinsel bir isyan görünümünde olduğu için Roma otoriteleri tarafından kovuşturulan ve idam edilen İsa'nın girişimidir.

Bütün Ortadoğu ve Helenistik mitolojik unsurların Yahudiliğin tek Tanrı ve vahiy anlayışı ile senkretik düzlemde bir araya geldiği bir hareket olan Hıristiyanlık, aslında adından da anlaşılacağı üzere, eskatolojik bir harekettir¹². İsa, Yahudilikte aslında halk dinselliğinin kimi zaman heterodoks ve devrimci biçimler altında görünür olduğu kıyamet anlayışının merkezi ögesi olan Mesih'tir. Aramice yağ ile başı ovulan anlamına gelen bir sözcükten türetilen Mesih kavramının Yunanca karşılığı olan *Hristostan* kaynaklanan Hristiyanlık kavramı, Mesihçilik olarak dilimize çevrilebilir. Bu hareketi bağımsız bir dinsel hareket haline getiren şartlar ise tarihsel ve toplumsaldır.

4.3.2. Hıristiyanlık

Yahudiliğin aslen bir kavim dini olduğuna ve bu nedenle özellikle Helenistik çağın başlangıcına kadar evrensel bir ahlaksal din olmasına kendi bünyesindeki bir takım problemlerin engel teşkil ettiğine daha önce değinilmişti. Bu dönemden sonra İbranilerin ve Yahudiliğin geçirdiği tarihsel tecrübeler, Tanrı'nın had safhada aşkınlaşmasına neden olmuştur. Bu aşkınlaşmaya rağmen dünya üzerindeki her şeye egemen, kadir-i mutlak (omnipotent) bir Tanrı'nın varlığı, Yahudiliğin, kendisi evrensel bir din değilken, buyruklarının ve genel yapısının evrensel-ahlaki bir mahiyet taşımasına neden olmuştur. Kaba indirgemecilikten kaçınarak kaderleri, bağlandıkları Tanrı'nın akıbetine bağlı olan toplumsal kesim ve gruplar (Levililer, Maobiler vb. din adamlığı sıfatını tekellerinde bulunduran aşiretler/soylar bunun ilk örneklerini oluşturur) için söz konusu Tanrı'nın güçlenmesi, kendi toplumsal prestij ve iktidarlarının artışı ile paraleldir. Bu güçlenme ve aşkınlaşma tutarlı bir dinsel söylem olarak teoloji tarafından sistemleştirildiğinde ise kendisi evrensel olmasa da teorik olarak evrensel bir Tanrı anlayışını ortaya çıkarmaktadır.

İsa'nın ortaya çıkmasından çok önceleri başlayan ve -teodise sorununu çözerek- Yahudiliğin başarısının anahtarı olan tarihin sonu (armageddon-apocalyps) ve eskatolojik kurtarıcı düşüncesi -kriz zamanlarında şiddetlenerek-

¹² Yunanca meshedilmiş kişi anlamında Hristos'tan türetilmiştir.

büyük duygusal, toplumsal ve psikolojik yatırımların biriktiği bir motif haline gelmiştir. Aslında Yahudilikteki peygamberlik kurumunu ortaya çıkaran da tarihin sonu düşüncesiyle paralellik arz eden kaçınılmaz yargı günü düşüncesidir. İnsan toplumsallığının ve şiddetinin ürünü olarak ele alınabilecek olan büyük yıkım (Ortadoğu kültürlerinde sel motifinde belirginlik kazanır) ve son (eskaton) düşüncesi birçok dinsel kurumun varlığını koşullandırmıştır.

Hıristiyanlık da başlangıçta heterodoks bir Yahudi dinsel fraksiyonu, mezhebi biçimindedir. Organize bir din olarak mitostan, büyüden kendini arındırmaya çalışan resmi Yahudi dinsel söylemi, her an kendi antitezini de yani mitolojik, büyüsel halk dinini güçlendirmiştir. Tarihselleşme ile kapıdan kovulan mitos, eskatoloji düşüncesinin açık bıraktığı bacadan içeri girmiştir.

Hıristiyanlık, başlangıçta İsa adındaki bir marangozun kişiliğinde, Yahudi peygamberlik kurumu ile ilişkili olarak, Mesihlik niteliğiyle Kudüs'e yakın bir yerleşim yeri olan Nasıra'da ortaya çıkan siyasal-dinsel bir hareketin sonradan kazandığı bir addır. Ancak Hıristiyanlığın temel akideleri (ve belirtildiği gibi adı da) kurucusunun ölümünden yaklaşık bir yüzyıl sonra kesinleşmiştir. Hatta bazı tarihçiler İsa'nın yaşayıp yaşamadığı konusunda emin olamadıklarını dahi kaydetmektedirler. Hıristiyanlığın merkezi unsuru İsa olsa da kurumlaşmış bir din olarak kurucusu, Tarsus'lu bir Yahudi olan Saul'dür. Saul, tutucu Yahudilerdendir ve İsa'nın yolunu takip edenlere, onun havarilerine karşı yürütülen kovuşturmalarda etkin bir rol oynamıştır. Kendi anlatısına göre bir gün yolda giderken İsa ona görünmüş ve niçin kendisine eziyet ettiğini sormuştur. Bunun üzerine İsa'ya iman eden Saul, Paulus adını alarak ihtida etmiş ve kendini bu inancın hizmetine adanmıştır.

Doğudaki nadir Latinleşmiş merkezlerden olan Tarsus'ta Roma vatandaşı varlıklı Yahudi bir babanın oğlu olarak doğan Paulus, Yunan, Latin ve Yahudi dünyalarına vakıf bir dünya vatandaşı konumundadır. Bu bağlamda dönemin Truva İskenderiyesi, Filippi, Psidya Antakya, Korint gibi kozmopolit merkezlerdeki çoğunlukla Yahudi unsurlara İsa'nın Mesihliğini bildirmek için vaazlar vermiştir. Çoğu yerde kovuşturmaya uğramış ama adanmış müritlerinin

yardımlarıyla çabasını sürdürmeyi başarmıştır. Bu dönemde Paulus'un vaazları İsa'nın ya da Tanrı'nın apokaliptik yeniden dönüşü üzerinde yoğunlaşmakta ve insanları yaklaşan yeniden doğuşa, bilinen dünyanın sona erişine hazırlanmaları konusunda uyarmaktadır. Tanrı'nın gelişi ile kastettiği ise dünyanın doğal, dayanıksız ve ölümlü maddi özünün, ruhani, bozulmaz ve ölümsüz olacak şekilde tamamen değişmesidir (Morris, 1953: 5).

Paulus'un temel gayreti geçicilik, acı ve bozulmaya konu oluşturan insan toplumsallığını, Tanrı'yı yeryüzüne indirerek bertaraf etmeye çalışmaktır. Bunu da İsa'nın Tanrı'nın bedenlenişi olması ile açıklar. İsa, Tanrı'nın oğludur yani Tanrıdır. O, kulları için sevgi besleyen Tanrıdır, onların selameti için kendini kurban eden kuzudur (agnus dei). O hem Tanrıdır, hem de insandır.

Paulus'un mesajının merkezi ögesi mevcut dinsel geleneklerin mitolojik yapısıyla Yahudi tarihsel-ahlaksal Tanrı anlayışını birleştirmesidir. Paulus, Greko-Romen dünyada teodise problemi gibi varoluşsal sorunları çözmeye girişimleri olarak var olan dinsel biçimleri İsa'nın tarihsel ve biricik bedenlenişi olgusuna tahvil etmeye çalışmıştır. Bu sayede yıkım ve yeniden kuruluş mitolojik çevrimi, İsa'nın tecrübesiyle tarihselleştirilmektedir. O, mitosunu tarihselleştirmekte, tarihi de mitselleştirmektedir. Bu konuya ve dönemin mitolojik imgelemine ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

Paulus'un söz konusu düşüncelerini yaydığı 25 yıllık çabası (İncil'de söz konusu kentlerin halklarına Paulus'un yazdığı mektuplar şeklinde yer alır) hiçbir zaman programatik prensipler içermez. O, daha çok muhatabı olan toplulukların kendisine yönelttiği sorulara cevaplar olarak pratik meselelerle ilgilenmiştir. Örneğin karı-koca ilişkileri, efendi köle ilişkileri vb. gibi. Tüm bu düşüncelerdeki merkezi tema, zamanın kısalığı, Tanrı'nın gelişinin yakın oluşudur:

“Ey kardeşler, bunu da beyan ediyorum; vakit kısalmıştır” (1. Korintliler 7, 29).

Paulus ölmeden önce Hıristiyanlığın erken dönem ortodoksisinin temel kredosu belirlenmiştir: İsa Tanrı'nın oğlu ve Rab'dır, O, kendini insanların

selameti için kurban etmiştir ve kaçınılmaz ve eli kulağında ikinci gelişi ile birlikte yepyeni bir düzen kurulacaktır.

Paulus'un ölümünden sonra kilise babalarının ve piskoposların denetiminde Hıristiyan düşüncesinde, Paulus'un Roma otoritesine karşı saygılı tavrı, yerini peygamber Yahya tarzı bir yıkım ve düşmanlığa bırakmıştır. Hıristiyanlık bu noktadan itibaren kurulu toplumsal düzeni yeniden biçimlendirmeyi hedefleyen bir tutum takınmıştır. Paulus'un düşünceleri ve çabası, Hıristiyanlığın varlığı için çok büyük önem taşımaktadır ancak Morris'in vurguladığı gibi kanonik öğretilere devrimci-yıkıcı özellikler katılmamış olması durumunda Hıristiyanlık Stoacılık gibi pasifist bir felsefi ekole de dönüşüp yaygınlaşamayabilirdi (1953: 7).

Bu dönemin ayırt edici özelliği, Hıristiyanlığın ezilen kitlelerin bir ideolojisi biçimine dönüşmesidir. Engels bu durumu, Hıristiyanlığı döneminin işçi hareketinin ideolojik yapısı ile karşılaştırarak vurgulamıştır. Bu durum, Hıristiyanlığın Yahudiler dışında kitlesel yayılım göstermesinin esas nedenlerinden de sayılır. Bu durumun göstergesi olarak bu dönemde Greko-Romen dünyada birçok kentte Hıristiyan cemaatleri ve kiliseleri sökün eder. Bu cemaatlerin kendiliğindenlikleri önemli bir öğreti ve kontrol sorununu da beraberinde getirir. Hıristiyanlığın ilk ortodoksisi tesis edildiğinde heterodoksi ve sapkınlıklar da tanımlanmış olur. Bu dönemde ilk akla gelen sapkın ve heterodoks akımlar ortodoks görüşlerden İsa'nın Tanrılığı ile ilgili kabullerde farklılaşmaktadır. Hıristiyanlığın bu ilk döneminde ortaya çıkan heterodoks inançların en önemlileri Ebionizm ve Doketizm'dir. Ebionizm (adını Yahudi gelenek, inanç ve ritüellerini sürdüren Yahudi-Hıristiyan bir gruptan alır) İsa'nın tanrısallığını reddeder ve onun sadece Tanrı'nın dünyevi Mesihi olduğunu kabul eder. Doketistler de (Yunanca görünmek anlamında Dokein fiilinden türetme) İsa'nın tanrısallığından dolayı çektiği acıların ve çarmıha gerilmenin gerçek değil sadece bir görünüşten ibaret olduğunu kabul ederler (Morris, 1953: 8).

Erken dönem Hıristiyan ortodoksisine, yerleşik resmi tutumuna karşı en büyük ve güçlü saldırı İskenderiyeli Gnostiklerden gelir. Tanrı'nın iyi olduğu,

kötülüğün onun iyilik özüne tamamen yabancı olduğu, bu nedenle de yaşamdaki acı ve kötülüğün de insanların kötü davranışlarından kaynaklandığı yönündeki Yahudi kökenli düşünce, Hıristiyan kilisesi tarafından da kabul edilmiş, kilise buna ek olarak hiçbir imanlının Tanrı'dan gelen çileye herhangi bir protestoda bulunmaması aksine sabretmesi gerektiğini de vurgulamıştır. Gnostikler ise maddi dünyanın yaratıcısı ve kötülüğün kaynağı olarak (*Eski Ahit* Tanrısını) *demiurgos* ve bunun karşıtı olarak hareketsiz iyi Tanrı düşüncesini geliştirmişlerdir. Omnipotent bir Tanrı düşüncesi ile uyuşmayan bu düalist tutum, folklorik kaynaklarda ve mitolojik imgelemde her zaman var olan ve doğunun kadim dinsel geleneklerinde gözlenen bir özelliktir. Hıristiyanlığın bir kilise, ortodoksi ve resmi bir dinsel söylem geliştirebilmesini mümkün kılan da diyalektik bir bağlamda aslında bu heterodoks inanışlar olmuştur. Her ne kadar Hıristiyanlık bu düşünceleri bastırmış ve yaygınlaşmasını önlemişse de bu heterodoks inanışların hala varlığını farklı biçimler altında devam ettirmesini de yine bu diyalektik ilişki mümkün kılmaktadır. Hıristiyanlık her ne kadar ortodoks bir dinsel söylem geliştirerek mitolojik unsurları içinden ayıklamaya çalışmışsa da yine de bünyesinde senkretik ve mitolojik unsurlar barındırmaktadır. Hıristiyanlığın içinde bulunduğu bu durum, içinde geliştiği toplumsal iklim anlaşılmadan tam olarak anlaşılabilir.

Hıristiyanlığın ilk yüzyılı Ortadoğu'da meydana gelen sarsıcı gelişmelerin ve Roma dönemi kozmopolitizminin yükselişinin izlerini taşır. Onu Yahudiliğin heterodoks bir mezhebi olmaktan çıkarıp bir dünya dini yapan gelişmeler de bu süreçle ilgilidir. İsa'nın Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkması, kovuşturulması ve idamı, siyasal bir taleple (Yahudi siyasal egemenliğini imleyen bir kurtuluş düşüncesi) gelişen girişimin siyasal olmayan bir mecrada yoluna devam etmesine neden olmuştur. Hıristiyanlığın gelişim seyrini belirleyen temel tarihsel-toplumsal özellikler iki maddede özetlenecek olursa, birinci sırada Yahudi, *Eski Ahit* mirası -ki aşkın ve omnipotent bir Tanrı düşüncesi, eskatolojik yapı ve kurtarıcı Mesih beklentisi biçiminde özetlenebilir- gelirken, ikinci sırada Roma dönemi senkretizmi ve kozmopolitizmi gelir. İlk unsura daha önce ayrıntılı

bir biçimde değinildiği için burada şimdi Roma senkretizmi ve kozmopolitizmine değinilecektir.

Hıristiyanlığın amentüsü bir yandan Tanrı'nın aşkınlığını vaz ederken, bir yandan da Tanrı'nın ete kemiğe bürünmüş bir insan biçiminde kurban edildiği dogmasını kabul ettirmeye çalışmaktadır. Hıristiyanlığın sapkın-heterodoks inançlara, Yunan felsefesine karşı apolojiler kanalıyla sürdürdüğü polemiklerin temel konusunu da bu nedenle İsa'nın insanlığı ve Tanrılığı meselesi oluşturur. Hıristiyanlığın sınıfsal (köle-efendi) çelişkilerden kaynaklanan enerjiyi kendi gücüne dönüştürebilmesinin temeli, aşkın Tanrılık düşüncesini içkin devrim düşüncesiyle birleştirebilmesinden geçmektedir. Bunu yapabilmenin yolu da mevcut durumda yerleşik mitolojik temaları kendi mesajına uyarlamasıdır. Bu uyarlama öyle bir biçimde olacaktır ki, artık mitolojik olan tarihsel olan haline gelecektir. Örneğin İsa'nın kurban edilen Tanrı oluşu gibi. Yahudiliğin Mesihi ve aşkın Tanrısı mitolojinin kendini kurban eden bereketlendirici tanrılarıyla birleşince ortaya Hıristiyanlık çıkmaktadır. Bu bağdaştırmayı mümkün kılan da Hıristiyanlığın içinde geliştiği toplumsal ortamdır.

Roma kozmopolitizmi ve senkretizmi ile Hıristiyanlığın gelişimi seçilimli bir nedensellik ilişkisi ile birbirine bağlıdır. Roma imparatorluğunun döneminin en güçlü devleti haline gelmesi, sınırlarının bilinen dünyanın tamamına yakınına kapsamı olgusu, evrensel bir imparatorluk düşüncesinin gelişmesine neden olmuştur. M.Ö 31 yılında Augustus'un Akdeniz havzasını, ilk kez kararlı ve istikrarlı bir siyasal sistem altında birleştirmesini takip eden gelişmelerle Romalılık, tüm Akdeniz havzasındaki halkları bir araya getiren bir vatandaşlık tanımı haline gelmiştir (Morris, 1953: 2). Bu niteliğin en önemli sonucu kültürel düzlemde Roma toprakları üzerinde bir etkileşim ve benzeşimin meydana gelmesidir. Hatta Roma'nın evrenselliği ile koşut, evrensel bir din ya da kültürün ihdas edilmesi dönemin yöneticileri tarafından dile getirilmeye başlanmıştır. Bu konuda bazı girişimler de olmuştur. Örneğin Augustus kültü Roma'nın resmi dini haline getirilmiş ancak sadece Roma siyasal üstünlüğünün sembolik bir ifadesi olarak algılanmış ve uygulanmıştır. Bu bağlamda Roma tecrübesinin moral

birleştirici yönü eksik siyasal bir üniversalizm kurduğu söylenebilir. Bu eksik yön daha sonra Hıristiyanlık tarafından giderilecektir.

Roma kozmopolitizminin bir diğer önemli sonucu da Roma coğrafyasındaki merkezi yönetim ve karşılıklı etkileşimin sonucu olarak Aryan ve Semitik mitoloji ve inançların mistik ve gizemci sır dinleri-kültleri biçiminde karnavalesk, senkretik bir halk dindarlığı ortaya çıkarmasıdır. Roma dönemi, kendinden önceki dönemlerde karşılaşan, kaynaşan ve yepyeni sentezler ortaya çıkaran kültürel bir senkretizmin aynı siyasal çatı altında birleştirilmesinden ibarettir. Roma'nın doğu dinleri tarafından istila edilmesi olgusu da bu durumun göstergesi olmuştur. Son istilacı da Hıristiyanlık olacaktır (Schilling, 2000: 974).

Roma tecrübesinin temelini, Büyük İskender'in doğu seferi ile başlayan dönem oluşturur. Roma çağındaki siyasal merkezileşmeyi önceleyen ve belki de kolaylaştıran kültürel benzeşme bu çağda vuku bulmuştur. Bu etkileşim ve benzeşim döneminin başlangıcı MÖ. 300'lere kadar geriye gider. Söz konusu edilen dönem MÖ. 300-MS. 200 yılları arasındaki zamanı kapsayan Helenistik Çağ adıyla anılır.

Helenistik çağ'da Antik Yunan, Mezopotamya, Mısır, İnan ve Hint kültürleri ilk kez kaynaşma fırsatı bulmuş ve mimari, din, toplumsal örgütlenme, sanat vb. konularda ortak biçimler ortaya çıkmıştır (Turani, 1979: 156-157). Bu ortak biçimlerin en önemlisini birçok benzerlik düzeyini bünyesinde barındıran ve yansıtan din ve mitoloji oluşturur. Helenistik çağ, dinsel düzlemde Yunan mitolojisi ile Mezopotamya, İnan ve Hint din ve mitolojilerinin karşılaşmasına ve bağdaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde tüm güney Avrupa, Akdeniz havzası ve Mezopotamya'da, çeşitli mitolojik izlekler bir araya gelmiştir. Örneğin Yunan panteonu ile Mısır ve Mezopotamya panteonu birleşmiş ve her bölgede farklı adlarla anılan tanrılar, Tanrıçalar aynı işlevler etrafında birleştirilmiştir. Örneğin Yunan-Anadolu-Mısır-Mezopotamya arasında özellikle tarımcı gelenekler bağlamında bir takım mitolojik özdeşlikler kurulmuştur. Helenleşme yani Yunanlılaşma olgusu olarak adlandırılan bu olgu, aslında Yunan biçimsel

özelliklerini almakla birlikte içerik bakımından yoğun Yunanlı olmayan etkileri bünyesinde barındırır. Daha doğru bir ifadeyle Helenistik kültür, Yunanlı olduğu kadar Yunanlı olmayan unsurların bir araya gelerek bağdaştırılmasının bir sonucudur.

Söz konusu edilen bölgede Antik Yunan mirasından beslenen görece özerk kentler ve bu kentler etrafında gelişen tarımsal faaliyet, büyük nüfus kitlelerinin benzer toplumsal ilişkiler içinde bulunmalarına neden olmuştur. Bu dönemde Yunan felsefe ve bilimi kentlerdeki okumuşlar arasında yaygın olsa da nüfusun büyük bir bölümü tarımsal faaliyette bulunanlardan oluşmaktadır. Bu durumun önemli göstergesi mitolojik dinsel inançlar ve bu inançlar etrafında şekillenen ritlerdir. Bu dönemde mitosun felsefileşmesi sonucu ortaya çıkan bazı inanç biçimleri (örn. Pythagorasçılık) okumuş kesimler arasında yaygın olmakla birlikte tamamen sözlü ve pratik bir imgelemin ürünü olan ritler halk arasında hâkim dinsel eğilimi oluşturmaktadır.

Bu dinselliğin ayırt edici nitelikleri -halk dini ile ilgili bölümde de değinilen halk dinselliğinin sahip olduğu niteliklerle (entelektüel olmaktan çok pratik, mitolojik, senkretik ve folklorik) örtüşür. Bu niteliklerde, yabancı mitolojik düşünce biçiminin irdelendiği bölümde de değinildiği gibi, kurban düşüncesi ve mantığı belirgindir. Bu dinselliğin temel ögesini tarımcı ritler oluşturur. Özellikle yaz dönümü ya da mevsim dönümü zamanlarında yapılan kutlamalar biçiminde görülen bu ritüel mantığı, bazı tarımcı mitolojik izlekler aracılığı ile tanıtmak mümkündür.

Helenistik çağda ideolojik düzlemde senkretik bir bağlam oluşturan bu halk dinselliği biçimi özellikle bitki ruhu ile özdeşleştirilen tanrısal figürlerdeki özdeşlikte göze çarpar. Örneğin bitkiden doğduğuna, baharda öldüğüne inanılan Suriye kökenli Attis tapımı ve ritüelleri, Adonis adıyla Yunan dünyasında da görülür. Bunun yanında aslında köken olarak farklı ideolojik sistemlere ait olan fakat bu etkileşim sonucu bu Tanrılıklarla özdeşleşen Osiris (Mısır), Tammuz (Mezopotamya) da bu bağlamda ele alınabilir. Bitki ruhu ile özdeşleştirilen bu tanrılar için yapılan törenler tarımsal bir imgelem bağlamında

özellikle baharda ya da ekinlerin olgunlaştığı yaz döneminde Tanrı'nın ölüm ve yeniden doğumunun canlandırılmasıdır. Özellikle baharda, kışın durağan olan bitkisel yaşamı temsil ettiğine inanılan Tanrı'nın dirilişi, hasadın sona ermesinden sonra da aynı Tanrı'nın sembolik olarak ölümü bağlamında gelişen uygulama ve inançlar, yıl içindeki mevsimsel çevrimlere denk düşer. Folklorik boyuttaki bu inanış ve uygulamaların antik dönemde çeşitli biçimlerde mitolojik bir anlatı haline getirilerek sistemleştirildiği de görülmüştür. Örneğin Dionysos Yunan Panteonuna dâhil edilmiş ve Zeus'un gayri meşru oğlu olarak gösterilmiştir. Zeus'un karısı Hera, Dionysos'u Titanlara öldürtür. Boğa şeklinde tasvir edilen Dionysos acılar içinde, parçalara ayrılarak öldürülür. Parçaları Zeus tarafından bulunur ve birleştirilerek yeniden hayata döndürülür. Bu anlatının tamamlayıcı ögesi olarak Antik Yunan'da, mevsim dönümünde, toprağı ve ürünleri bereketlendirmek için Dionysos'u temsil eden bir boğanın kurban edilmesi geleneği söz konusudur. Bu sayede Tanrı kurban edilmiş, öldürülmüş ve yeniden doğum için hazırlanmış olur. Yunan dünyasında Dionysos'un yerini Mısır'da Osiris alır. Osiris de bitki ruhuyla ilişkilendirilir ve onun da Dionysos gibi kanlı bir ölümle öldüğüne ve sonradan karısı İsis tarafından diriltildiğine inanılır. Bu örnekleri Attis, Adonis, Tammuz için de yinelemek mümkündür. Bu özdeşliklere eril Tanrı'nın dişil karşılığı (dolayısıyla eril olanın hem kardeşi, hem annesi hem de eşi biçimlerinde düşünülen) bakire doğumun simgesi olan İnanna, Ninhursag (Mezopotamya), İştar-Astarte (Suriye), Demeter, Aphrodite (Yunan), Kybele (Anadolu), Venüs (Roma), vb. tanrısal figürleri eklemek mümkündür.

Bu mitolojik bağdaştırmayı anlatsal bütünlük açısından temsil eden bir örnek Osiris-İsis çevriminde bulunur. Bu mitos hem Tanrı'nın ölümü (kurban edilmesi) ve dirilişi, yenilenme gibi tarımcı motifleri ihtiva eder hem de Antik Mısır kraliyet ailesinin tanrısallığını vurgular. Tanrı Osiris (Kralı simgeler), bir başka Tanrı (kendisinin kötü değişkesi) Seth tarafından öldürülür ve parçalara ayrılır (Tıpkı Dionysos ve Tammuz'a olduğu gibi). Bu parçalar, kız kardeşi ve karısı olan İsis tarafından birleştirilir. İsis'in Osiris'in bedeniyle ilişkiye girmesi sonucu oğul Horus meydana gelir (Greenberg, 2000: 112-113). Horus, hem

bakire İsis'in oğlu, hem babasının değişkesi yani yeni kral, hem oğul, hem de erkek kardeştir (çünkü babasının yerini alır). Mitolojik birleştirmenin bir sonucu olarak her Mısır prensi tarımsal verimliliği temsil eden Osiris, onun eşi de (aynı zamanda kız kardeşi zira Antik Mısır'da Firavun'un kız kardeşiyle evlenmesi gibi bir gelenek vardır) İsis'tir. Her kral çocuuğu Horus yani aynı zamanda Osiris'tir. Bu çevrim her kralla birlikte tekrarlanır ve krallığın mitolojik ideolojisini oluşturur (Leclant, 2000: 486-487)

Bütün Greko-Romen dünyada geçerli olan bu mitolojik özdeşliklerin rituel ifadesi, takvimde belirlenmiş zamanlarda şiddet içeren ayinlerle birlikte yürütölen karnavalesk kutlamalardır. şiddetin bu etkinliklerdeki yeri hakkında ilk fikri karnaval sözcüğünün etimolojisi sağlar. Karnaval kelimesinin kökeni Latince *etin* (*carne*) kemikten ayrılması, sıyrılması (*levare*) anlamına gelen *carnelevare* ifadesidir ki, kavramın kurbansal kökenini gözler önüne serer. Bu tür kutlamalar ve ritler Antik, Helenistik ve Greko-Romen dönemlerde halkta yaygın ideolojinin ya da folklorun temelini oluşturur. Yabancı topluluklarla ortaklık arz eden böylesi bir toplumsal şartlanmışlık durumunun temel amacı öncelikle toplumsal yaşamın yan ürünü olan şiddeti haklılaştırmak, ikincil olarak da çevrimsel tarih anlayışının önemli bir göstergesi olarak zamanın yenilenmesidir.

Başlangıcı tarihsel olarak belirlenemeyecek olan karnavallar, düzenin ters yüz edildiği bir yıkma ve yeniden kurma edimidir. Karnavalesk, sınıfsal, cinsel, vb. başka düzeylerdeki farklılaşmaların yok sayıldığı, yöneticilerin aşağılandığı, dilencilerin kral ilan edildiği, erkeklerin dişi, dişilerin erkek maskeleriyle dolaştığı, cinsel serbestinin had safhaya çıktığı, kültür dışı, hayvansal bir kaosu canlandırır. Diyalektik ben-öteki düzleminde farklılaşmanın ve bu farklılaşmanın neden olduğu taklit arzusunun toplumsallığın temeli olduğu hatırlanacak olursa (Girard bunu ikizler hakkındaki karmaşık tasavvurlarla ve ikizlerin varlığının insan düşüncesi için kritik bir anlam taşımasıyla birleştirerek ortaya koyar. Bk. 2003: 78), karnavalesk bu düzenin alaşağı edildiği kozmik farksızlık durumunu canlandırmaktadır. Bunun işlev ve amacı mevcut (siyasal, cinsel, toplumsal, kozmolojik vb.) düzeni sembolik planda yıkmak (kıyamet,

apocalypse) ve yerine kurulan yeni düzeni kutlamaktır. Bu sayede kötülük ve acıya neden olana son verilmiş, zaman yenilenmiş, evrensel düzen restore edilmiş olunur. Bu, aynı zamanda başlangıç ve sonu bir olan, rüya zamanı olarak mitosa karşılık gelir. Bunun karşısında ise tarih vardır.

Yahudilik'le birlikte gelişen yeni tür dinsel evrendeki düzeni, tarihsel süreçte açığa çıktığı ya da çıkacağı biçimde yaratan aşkın Tanrı'ya iman ve onun ahlaki emirlerine uyarak kurtuluşa ermeyi vaz etmektedir. Bu yepyeni bir anlayıştır, buna göre dünya Tanrı'nın, tarihsel bir üründür (Morris, 2004: 136). Karnavaleskte ön plana çıkan mitolojik total yıkım, son ve yeniden kurma kadim düşüncesi ise tarihsel-ahlaki dinselliğin kalıplarına, mantığına aykırıdır. Tanrı'yı ahlaki-siyasal bir sorumluluk olarak yaşamaya (Armstrong, 1998: 194) dayanan bu tarz dinsel için zamanın başı ve sonu yaratıcı ve her anlamda müdahaleci, kişileşmiş bir Tanrı'nın varlığının görünür hale geldiği bir arkaplandır. Bu bağlamda tüm tarihsel olaylar, felaketler Tanrı'nın bilinçli yaratımının sonucu olarak gerçekleştiği için bu olaylara, olayların gelişme sürecine, karnavaleskteki gibi bir müdahale mümkün değildir. Bu nedenle bu dinsel paradigmanda büyüsel, karnavalesk unsurlara karşı özsel bir karşıtlık olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak tüm bu niteliklerine rağmen bu dinsel paradigmanın toplumsal yaşama tamamıyla nüfuz etmesi de mümkün değildir. Halk dinselliğinin temellendiği yer de burasıdır.

Yahudilikte Rabbinik-Yasacı yorumdan farklılaşan heterodoks bir akım olarak Hıristiyanlık, başlangıçta (İsa'nın ölümünden sonraki ilk dönem) bir Yahudi dinsel hareketi biçimindedir. Bu dönemde Rabbinik Yahudiliğin baskısı altında marja itilen Hıristiyanlık pek çok farklı senkretik unsur ihtiva eden yeni bir din haline gelmiştir. Bu yeni dinin özellikle de Yahudiler dışında yayılması, senkretik karakterini belirginleştirmiştir. Bir halk dini hareketi olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, İbrahimi paradigma içinde pek çok farklı dinsel harekette de görüldüğü gibi, mevcut dinsel duruma göre heterodoks iken sonradan sistemleşerek kendi ortodoksisini geliştirmiştir.

Her ne kadar Paulus ve diğer kilise babaları Mitos-Logos karşıtlığında paganizmin mitosunu alaşağı eden Logos (hakikat) olarak İsa'nın tecrübesinin tarihselliğini vurgulamaktaysalar da sonuç itibarıyla Hıristiyanlığın kurtarıcı, kendini kurban eden ve dirilen Tanrı olarak İsa düşüncesi, mevcut halk dinselliğinin mitolojik mahiyetini hatırlatmaktadır. Merkezi öge olarak İsa'nın kurbansallığı, Hıristiyanlığın kendinden önceki mitolojik sermayeyi yepyeni bir biçimde dönüştürmesi olarak da okunabilir. Hıristiyanlık, Yahudilik tarafından geliştirilen aşkın Tanrı düşüncesini, bu mitolojik imkânları kullanarak Greko-Romen mitoloji ile birleştirmiş ve bunun sonucu olarak, acı çeken Tanrı-İsa düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu durumda pagan mitolojiyle ilişkili ayin, rit ve karnavalesk folklorik uygulama ve inançlar, Hıristiyanlık tarafından bilinç düzeyinde farklı anlamlarla teçhiz edilerek yeniden tanımlanmıştır. Örneğin Pagan mitolojinin merkezi ve en çok tekrarlanan ögesi olan kurban pratiği Hıristiyanlık tarafından Tanrı'nın İsa'da tecelli edişi ve kurban edilmesi anlamında biricik ve tekrarlanmayan kurucu bir unsur haline getirilmiştir. Hıristiyanlık kanlı kurban ayinlerini Paganizm çerçevesinde değerlendirmiş ve lanetlemiştir. Hıristiyanlık tarafından kurban düşüncesinin içerdiği kamusal şiddet ortadan kaldırılmış ancak kurucu bir unsur olarak Hıristiyan imgeleminde en önemli yeri (özellikle folklorik düzeyde) işgal etmeye devam etmiştir.

Karnavalesk kurban ritüelleri, Hıristiyan babaları ve kilise aracılığı ile Kurban-Tanrı İsa'nın hatırlandığı ve hatırlatıldığı seromonilere dönüştürülmüş, bir kısmı resmi dinsel söyleme dâhil edilmiş, bir kısmı tamamen yasaklanmış, belli bir kısmına da göz yumulmuştur.

Hıristiyanlığın temel ritüelleri de bu bağlamda mitolojik unsurlar ihtiva eder. Örneğin son yemek ile Ökarist ayini bunun en güzel örneklerinden biridir. Ökarist, yamyamlıkta, yabanıl toplumlarda, birçok geleneksel toplumda özellikle tarımcı ritüellerde görülen ama özünde dinsel-mitolojik bir anlam taşıyan kurban verme anlayışı ile doğrudan bağlantılıdır. Tüm bu etkinliklerde ortak olan temel amaç, kozmik düzenin devamının sağlanması için bereketlendirici olarak kurban vermektir. Kurban, aynı zamanda tüm kozmolojik düzenin merkezi unsuru

olduğu için tanrısallıkla kirlenmiş (yani kutsal) bir varlıktır. Kurban, kutsallığın içkin-bilinçdışı kavrandığı bir durumda tanrısaldır hatta çoğunlukla Tanrı'nın bedenlenişi ya da Tanrı olarak görülür. Bu durumun temel göstergesi, birçok mitolojik izlekte içerildiği gibi, Tanrı'nın kurban edilmesi ya da kendini feda etmesi ve bu sayede insansal yaşamın mümkün hale gelmesidir. tanrı-kralolarak İsa'nın durumu da bu bağlamda ele alınabilir. Ökarist ayininde İsa yani Tanrı ile bir olmak, onun tarihsel anlamda bedenlenen tanrısallığını müşahade etmek anlamını taşısa da, kurbanlığın bedeninin kurban edenlerce tüketilmesi anlamı da ortadadır. İsa, kendini insanların kurtuluşu için kurban etmiş, acı ve eziyet içinde ölmüştür. Bu anlamda Tanrı'nın cesedi sembolik bir düzeyde, uğruna kurban edilenlerce her Ökarist töreninde tüketilmektedir.

Hıristiyanlık, ortaya çıkışı ve kurumlaşmasından önceki halk dininde merkezi öge olan kurbansallık ve senkretizmi, tarihselleştirici pratiği ile yeniden yorumlamıştır. Hıristiyanlık, halk kitleleri için zaten alışık oldukları ve yaşattıkları kurban, tekerrür ve yenilenme mantığını çeşitli motif ve öğeleriyle sürdürmekte olduğu için tercih edilebilir hale gelmiştir. Bu öğeler, Hıristiyanlığın kurumlaşması esnasında tarihselleştirilerek mitolojik özünden sıyrılmıştır ancak halk dindarlığı biçiminde kiliseye rağmen hala varlığını sürdürmektedir.

Hıristiyanlığın bir diğer mitolojik yanını da azizlik inancı oluşturur. Azizler Hıristiyanlığın farklı kültürel alanlara yayılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Azizler kültü, Hıristiyanlığın teşekkül döneminde geçerli mitolojik inanışların Hıristiyanlaştırılması, tarihselleştirilmesi olgusunun en güzel örneklerinden birini oluşturur. Azizlere inanç ya da azizler kültü, karnavalesk bir unsur olarak Hıristiyanlık tarafından inanç akideleri arasına alınarak resmileştirilmiştir. Bu nedenle Azizlik inancı bir yandan Aziz George (Hagios Goergios ya da Aya Yorgi) gibi mitolojik, arkaik unsur ve kişilikleri ihtiva ederken, bir yandan da kilise tarafından Aziz ilan edilen tarihsel kişilikleri (Thomas Moore, Geçmişteki Papalar vd. gibi) ihtiva eder hale gelmiştir. Bu inanç biçimi ya da kültün temelini, Hıristiyanlığı kabul eden halkların imgelemlerinde taşıdıkları Pagan tanrısallık işlevlerinin Hıristiyanlaştırılması ihtiyacı

oluşturur. Bu sayede mevcut senkretik-pratik, karnavalesk dinsel bulamaç Hıristiyanlaştırılmış olmaktadır. Ancak bu paradoksal bir duruma neden olur. Hıristiyanlık bu mitolojik unsurları tarihselleştirirken kendisi de mitselleşmekte, büyüselleşmektedir.

Hıristiyanlıkta aziz ilan etme yetkesi kurumlaşmış resmi söylemin örgütlü biçimi olan kiliseye aittir. Bu bağlamda kilise, aziz ilan ettiklerinin mucizevî yaşamlarının tarihsel anlamda doğru olduğunu da peşinen kabul eder. Kilise açısından iman unsurlarından birisi olarak azizlik mitolojik değil, tarihseldir. Ancak halk dinselliğinin geçerli olduğu kitleler için durum bu kadar net değildir. Halk dinselliğinde azizlere ait hatıralara ilişkin tutumlar kilisenin tutumundan farklıdır. Halk dinselliğinin azizlikle ilgili tutumunun en iyi izleneceği alan Hıristiyanlığın, tarihi boyunca çeşitli dönemlerde ciddi tartışmalara neden olan azizlere ait olduğu düşünülen eşyanın (relic) ve azizleri temsil eden tasvirlerin (ikon) kutsallığı konusudur. Hıristiyanlık, yayıldığı Greko-Romen dünyada var olan ve halk dininin temel niteliği olan tanrısallaştırma (apotheosis) geleneğinin bir uzantısı olarak nasıl İsa'nın hem insan hem de Tanrı oluşunu resmi söyleminin bir parçası haline getirmişse, Pagan tanrıları ya da kültlerinin Hıristiyanlaştırılması anlamında azizlik kültürünü de resmi söylemine dâhil etmiştir. Hıristiyanlıkta özellikle erken dönemde heterodoks inançların muhalefette üzerinde ittifak ettikleri temel inanç akidesi İsa'nın aynı anda hem tanrısal hem de insansal nitelikleri beraberinde taşımasıdır. Hıristiyanlığın ilk apolojilerini yazan kilise babaları da Yunan felsefesinin etkisi altındaki entelektüellere karşı en çetin mücadeleleri bu konuda vermişlerdir. Aşkın bir Tanrı'nın insan olarak tamamen doğal çevrime ve sınırlılığa dâhil olması olgusu Hıristiyan ilahiyatının temeli olduğu kadar enerjisinin büyük bölümünü de tüketen bir mahiyete sahip olmuştur. Bu dönemde Hıristiyanlık bünyesinde İsa'nın tanrısallığı ve insanlığı ile ilgili birçok görüş farklılığı ortaya çıkmış, farklı zamanlarda toplanan konsillerde İsa'nın hem tanrısal hem de insansal nitelikleri birlikte ve ayrı ayrı kendisinde bulundurduğu düşüncesi resmi görüş olarak belirlenmiştir. Bu durum, Hıristiyanlığın bünyesine aldığı halk dinsel ya da senkretik unsurların temizlenmesi ve arı bir inanç tesis edilmesi açık anlamına,

bir siyasal güç olarak devlet erkinin geleneksel bağlar karşısında ve kurumlaşmış din karşısında bağımsızlığını sağlama gizil anlamına sahiptir. Söz konusu girişime farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlardan bazı örnekler verilebilir.

Örneğin Antik Mısır'da Firavun Akhenaton, benzer güdülerle Aton (Güneş) dinini tüm Mısır'a yaymak için dinsel bir devrime girişmiştir. Çok daha sonraları IV. Henry Tudor'un kendi siyasal sınırları içinde geleneksel bağlardan masun bir kilise (Anglikan) ihdas etmesi de, hatta Osmanlı Sultanı II. Mahmud'un yine aynı saiklerle Yeniçeri ocağını ve Bektaşiliği lağvetmesi bu tutuma benzer tutumlar olarak sunulabilir. Buradan da anlaşılacağı gibi kutsal olan bir kere siyasal ilgiye konu oluşturduğu zaman benzer tutumlar söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda Hıristiyanlığın (Ortodoks ve Katolik Hıristiyanlık) sonuç olarak senkterik ve mitolojik bir karakter taşıdığı, halk dinselliğinin kendine has biçimlerini ve izleklerini kendi bünyesine dâhil ederek tarihselleştirmeye çalıştığı, ancak tam da bu nedenle aşkın bir din olmaktan uzaklaştığı söylenebilir. Weber Hıristiyanlığın bu durumunu, onu, yarı ahlaki ve yarı soteriyolojik bir din olarak tanımlayarak vurgular (1969: 188).

5. İSLAM TECRÜBESİ VE AŞKINLIK

İbrahimi paradigmanın tarihsel anlamda sonuncu örneğini İslam oluşturur. İslam, kendinden önceki İbrahimi dinlerden farklı olarak, tarihsel anlamda daha geç ortaya çıktığı için, kurucusunun yaşam öyküsü tamamen bilinen tek dindir (Éliade, 2003b: 79). Bu nedenle İslamın mitosla ilişkisi diğer dinlere göre biraz değişiklik arz eder. Sosyal bilimsel anlamda İslamı ortaya çıkaran şartlar genellikle Arap milli kimliğinin tarih sahnesine çıkmasıyla nitelenir. Bu tutum, İslamla diğer İbrahimi dinler arasında var olan devamlılık ve bağlantının görmezden gelinmesinde de kendisini hissettirir. Mutlak hakikat iddiasında olan İbrahimi paradigmanın son temsilcisi olarak İslamın, tarih sahnesinde aynı bağlamda değerlendirilebilecek diğer dinlerle çatışma (ve aynı zamanda iletişim) içine girmesi kaçınılmazdır. Hıristiyanlığı bir Yahudi heterodoks hareketi olmaktan çıkararak yepyeni bir din haline getiren tarih, İslamın, aynı paradigmanın devamı olmasına rağmen, çok farklı bir şekilde gelişmesinde de ana etkidir. 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren kolonyalizmin çökmesi ve sosyal bilimlerde pozitivist yaklaşım ve özcülüklerin çözülmeye başlamasının sonucu olarak İslamı, İbrahimi paradigmanın bir parçası olarak ele alma eğilimi belirmeye başlamıştır. Bu sayede kültürel şartlanmalardan azade bir İslam resmi çizmek mümkün hale gelmiş, bu resim de farklılıkların altında yatan benzerlikleri, bağlantıları görme imkânı sağlamıştır.

5.1. İslam'ın Sosyolojik Bağlamı

İbrahimi paradigmanın devamı olmasına rağmen İslamı diğer dinlerden ayıran bir takım nedenler vardır. Bu nedenler İslamın içinde geliştiği toplumun kültürel sınırları ile şartlanmış olmasından neşet eder. Zira Peygamber'in risaleti, sosyolojik olarak içinde doğduğu dünyanın koşullarından uzak ele alınamaz. Bu yapısal koşullarla bağlantılı olarak gelişen tarihsel özellikler, İslamın bir din olarak gelişme sürecinde karşı karşıya kaldığı sorunları aşmak için verdiği tepkilerin bir bileşkesi biçimindedir. İslamın kitlesel bir din olarak geliştirdiği kurumlar ve halk yığınlarının bunlara verdiği tepkilerin anlaşılabilmesi

ancak bu nedenlerin bir arada ele alınmasıyla mümkün olacaktır. Öncelikle belirtilmelidir ki, İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla karşılaştırıldığında kitle ile ilişkileri daha karmaşık bir dindir. İslamda herhangi bir ruhbanlık bulunmaması, onun siyasetle ilişkisinin söz konusu edilen dinlerden daha karmaşık olması gibi nedenlerle İslam-kitle ilişkisi, ya da sosyolojik kavramlarla ifade etmek gerekirse İslamda ortodoksi-heterodoksi ilişkisi karmaşıktır. Zira İslam, felsefi-teolojik düşünceden çok insanın somut pratik ihtiyaçları ve yönelimleri üzerine odaklanır. Bu nitelik, İslamın özellikle burada söz konusu edilen mitsel düşünce-tarihsel düşünce arasındaki ilişkiler bakımından ele alınmasını zorlaştırmaktadır. Ancak yine de İslamı bu bağlamda ele almak mümkündür. İslamın yapısal nitelikleri ve tarihsel özellikleri üzerine yapılacak bir analiz bu konuda açıklayıcı olacaktır.

İslam, miladi 7. yüzyılda Arap yarımadasının batısında bir ticaret ve kült merkezi olan Mekke'de ortaya çıkmıştır. Kurucusu, Mekkeli köklü bir aileye mensup olan Muhammed'dir. İslam inancına göre, peygamberlik Ona kırk yaşında gelmiş ve vahiy yoluyla bildirilmiştir. Peygamber'in Yahudi-Hıristiyanlığın peygamberlik geleneğinin ve vahiy paradigmasının bir devamı niteliğindeki bu tecrübesi zaten vahyin kaynağı olan Tanrı tarafından da *Kur'an*'da kendisine ifade edilmiştir. Allah, *Kur'an*'da Peygamber'ine kendinden önce İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya vahyettiğini bildirmektedir.

İslamı, İbrahimi paradigmanın bir parçası yapan şey, kendini İbrahim'in dinsel tecrübesinde temellendirmesidir. *Kur'an*'da konuşan Tanrı, birden çok kere kendisinin İbrahim'in koşulsuz iman ile bağlandığı Tanrı olduğunu bildirir. İbrahim'in oğlunu kurban edişi, bu anlamda İslamın da temel anlatısı durumundadır. Bu anlatıdaki ortaklık, birçok farklı bağlamda ortaklık anlamına gelmektedir. Bu temelde İslam, öğretisi düzeyinde peygamberlik düşüncesi, Tanrı'nın aşkınlığı, Tanrı-insan ilişkileri, hayatın ahlaki düsturlara tâbi kılınması gibi konularda diğer İbrahimi dinlerle ortak bir zeminde yer alır. Ancak İslam, *Kur'an*'da yer aldığı biçimde, Tanrı'nın kudreti konusundaki aşırı vurgu ile kendinden önceki İbrahimi dinlerden farklılaşır ve onları Tanrı'nın tekliği ve

aşkınlığı konusunda eleştirerek (kendisinde açılan) asıl olandan sapmakla itham eder. *İslam* kelimesi dahi İslamiyette Tanrı'nın aşkınlığına yapılan titiz vurgunun göstergelerinden biridir. İslam, boyun eğmek, teslim olmak ve itaat etmek anlamlarına gelir (Cahen, 1990: 21). Burada teslim olunması gereken unsur, kadir-i mutlak *Allah*'tır. Müslüman kişi hayatının her anında, her türlü davranışıyla Tanrı'nın büyüklüğünü, yüceliğini, aşkınlığını, sınırsız ve sonsuzluğunu, buna karşılık kendisinin aczini, sonlu ve sınırlılığını, güçsüzlüğünü onaylamak durumundadır. İslamın asal unsuru ruhsal/dinsel ve dünyasal olan arasında hiçbir ayırım yapılmaksızın toplumsal ve bireysel yaşamın Tanrı'ya itaate getirilmesidir (Waardenburg, 2002: 63). İslamda Tanrı'nın tekliği, aşkınlığı ve gücü, tartışma götürmez bir gerçekliktir (Armstrong, 1998: 194). Hatta İslam (tıpkı Yahudilik gibi) Tanrı'nın tasvirlerinin yapılmasını yasaklar. Bu yasak öyle köklüdür ki, bu nedenle İslam toplumlarında resim ve plastik sanatlar uzun dönem boyunca Tanrı'nın yaratma faaliyetini taklit etmek olarak algılandığı için teşvik edilmemiş çoğu zaman da dünyevi otoriteler tarafından dine dayanılarak men edilmiştir (İpşiroğlu, 1973: 9, 23).

İslamda Tanrı'nın aşkınlık ve kudretinin aşırı vurgulanmasının temel nedeni peygamberin tebliğini belirleyen toplumsal niteliklerdir. Zira sosyolojik bağlamda bir dine asıl kimliğini veren aslında onun toplumsal ilişkileri düzenleme biçimidir. İslamı, Arap yarımadasındaki putperestlikten ayıran temel de, aslında toplumsal organizasyonun ahlaki standartlara uyarlı bir biçimde yeniden kurgulanmasıdır. Aslında "İslamın amacı karşılıklı sorumluluk ve güçlü bir birlik duygusuyla bir araya gelmiş insanlardan bir toplum kurmaktır" (Cahen, 1990: 21). *Kur'an*'ın temel mesajı Tanrı'nın, dolayısıyla insanların birliğidir (Waardenburg, 2002: 62). Bu temelde İslamda Tanrı'nın aşkın birliği ve gücü, toplumsal birlikte yankılanan bir temadır.

İslamın ortaya çıktığı dönemde Arap toplumu halen kabileler ve aşiretler biçiminde örgütlenmiş bulunmaktaydı. Ancak bu dönemin ayırt edici özelliği, ticari faaliyet ve ilişkilerin, geleneksel göçebe Arap dayanışma kültürünü (muruvva) aşındırmasıdır (Turner, 1991: 48). Servet ve mülkiyetin yükselen

değer haline gelmesi ile Arap kent toplumu serpilmiş ve geleneksel yaşam biçimi, geleneksel göçebe töresi ortadan kalkmaya yüz tutmuştur. Mevcut değerlerin, yerini yeni değerlere terk etmesinin toplum hayatında bunalımlı bir döneme karşılık geldiği sosyolojinin en temel argümanlarından biridir. Bu bağlamda İslamı önceleyen toplumsal durumun, örgütlenme düzeyinde ve ahlaki düzeyde bir kriz durumuna tekabül ettiği iddia olunabilir.

Geleneksel göçebe kültürünün paylaşımcı ve görece demokratik yapısının çeşitli sebeplerle bozulması, geleneksel yapının maskeleydiği toplumsal eşitsizliğin görünür olmasına neden olmuştur. İslamın ortaya çıktığı dönem aslında bir yandan geleneksel yapının bozulmasına neden olan ancak diğer yandan da diğer kültürlerle ilişkiyi mümkün kılan ticari faaliyetin yükseldiği bir dönemdir. Göçebeliğin altruistik karakterini aşındıran maddi ticari ilişkiler, geleneksel otarşik yapıyı bozarken, Arap'ları yeni bir uygarlık vizyonu ile tanıştırmıştır. Bu durum da Arap yarımadasındaki kentsel yerleşmelerin aksel çağ olarak nitelendirilen evrensel yönelime dâhil olmasını beraberinde getirmiştir. Aksel çağın en önemli niteliği, geleneksel-yabanıl toplumsal özelliklerin ve yalıtılmışlığın, yerini medeni özelliklere ve diğer kültürlerle ilişkilere bırakmasıdır. Yunan'da felsefe alanında gelişen aksel çağ, orta doğuda daha önce Yahudilik ve Hıristiyanlığın ortaya çıkmasında görüldüğü gibi dinsel alanda tezahür etmektedir.

İslamın ortaya çıktığı dönemde de Mekke'de kristalleşen toplumsal durum bu olguya yeni bir örnek sağlamaktadır. Mekke'de eski düzenin kalıntısı olan soy bağları varlığını güçsüzleştirerek devam ettirirken servet edinme, kâr etme ve girişimcilik gibi değerler bu bağları birer ayrıntıya dönüştürmüştür. Servet ve bunun sağladığı güç, soy ilişkilerinin önüne geçmeye başlamıştır. İslam öncesi Mekke'de yaşanan bu süreç, dinsel alanda da kendini göstermiştir. Her ne kadar *Kur'an*'da ve İslamın popüler kaynaklarında, İslam öncesi dönem çok Tanrıcılığın ahlaki düzensizlik ve şiddet durumu ile özdeşleştirilerek tasvir edilse de aslında İslamın ortaya çıktığı dönemde geleneksel dayanışmacı toplumsal örgütlenme biçiminin simgesel ifadesi olarak geleneksel putperestlik

çoktan eski gücünü yitirmiş ve yeni toplumsal ilişkilerin onaylayıcısı durumuna gelmiştir. Böylesi bir ortamda araçsal rasyonalite bağlamında maddi çıkar toplumsal ilişkileri belirleyen ana unsur haline geldiği için putlar, bereket ve iyi şans için devreye sokulan araçlar konumuna girerek büyüsel-pratik bir işlev yüklenmişlerdir. Bu durum pek çok toplumda benzer biçimlerde işleyen tarihsel bir sürece karşılık gelir. Bu süreçte yepyeni toplumsal ilişki biçimleri geleneksel örgütlenme biçimlerini zorlamakta ve dönüştürmektedir. Arapların İslam aracılığı ile dahil oldukları dinsel paradigma da bu sürecin bir sonucudur.

Bu dönem dinseliliği hakkında Arap şiirinden elde edilen tanıklıklar önemli örnekler sunmaktadır. Özellikle bu şiirlerde putlardan çok *dehr* ve *kader* kavramlarının ön plana çıktığı görülmekte ve hatta ünlü üç Tanrıçaya (Lat, Menat ve Uzza) Allah'ın kızları biçiminde seslenilmektedir. Bu da göstermektedir ki, İslam arefesinde Arap kent toplumu için Allah aslında tüm kutsallığın merkezî ögesi olan yüce ve soyut güçtür, ancak Allah, Éliade'ın deyimiyle dünyaya nizam verdikten sonra göğe çekilen bir Arap *deus otiosus*'udur (2003b: 81). Allah'ın bu çekilmişliğinin yarattığı boşluğu zaman (*dehr*), kader gibi önü alınamaz güçler ve putlara, cinlere duyulan büyüsel inançlar doldurmuştur. Bu bağlamda putlarla sıradan bir insanın ilişkisi maddi çıkar sağlamak için büyüsel-pratik bir edime dönüşmüştür.

Örneğin İslam öncesi dönemin en ünlü şairi İmru'l Kays'ın bir şiirinde konu edilen olay, bunun güzel bir örneğidir. Kays bir konu hakkında puta danıştığı halde herhangi bir çözüme ulaşamadığında puta saygısızlık etmekte bir beis duymamakta ve onu "ne doğru yola rehberlik eder ne de saptırır" ifadesiyle suçlayabilmektedir (Watt, 1993: 32). Putlara inancın zayıflamasını müteakip aşkınlaşma eğiliminde olan bir Tanrı'nın doğal ve toplumsal alandan uzaklaşması olgusu, düzen algısını olumsuz etkilemektedir. Bu süreç birçok toplumbilimcinin işaret ettiği, toplumun değerleri ile örgütlenme biçiminin uyumsuzluğunun doğurduğu belirsizlik-kriz durumuna karşılık gelir. Böylece İslam, toplumsal örgütlenme biçimi ve düşünsel gelişimi ahlaki düzenlemelere ihtiyaç duyan ancak bunu başarabilecek sistemli bir kozmolojiden yoksun olan

bir ortamda gelişmiştir, dolayısıyla onun temel niteliklerini tarihsel koşullarla ilişkilendirmek mümkündür.

Bu bağlamda İslamın temelinde bulunan gücü her şeye yeten Tanrı, Durkheim'cı bir perspektiften toplumsal olanın bireysel yönelimler üzerindeki belirleyiciliğini imlemektedir. İslam, Cahiliye Arap toplumunda insanın yırtıcı ve asosyal yanlarını yücelten Bedevi yaşam biçiminin içi boşalan bencil onur kültürüne karşısına, her türlü akrabalık bağından ve bireysel güçten üstün Allah'ı koyar. Din sosyolojisi bağlamında, geleneksel hiçbir toplumda hiçbir ahlaki sistemin aşkın olana gönderme yapmaksızın başarılı olamayacağı bilgisinden hareketle, İslamın, Allah'ın üstün gücünü kullanarak yepyeni bir ahlakilik önerdiği söylenebilir. Daha doğru bir ifadeyle, İslamın son derece aşkın ve bu nedenle de kadir-i mutlak Tanrısı, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde esas referans noktası haline gelmektedir. Bu sayede İslam, mevcut düzende insanlar arası ilişkilerin çerçevesini oluşturan ancak aşınmaya başlayan Bedevi onur kültürü ve aşiret dayanışmasının yerine garantörü Yüce Allah olan evrensel bir ahlak sistemi önermektedir. Bu nedenle İslamı sadece putperestlik karşısında tek bir ilaha tapmak biçimindeki bir ibadet meselesine indirgemek yanıltıcı olacaktır. Daha doğru bir ifadeyle İslamın aşkın ve soyut bir tek Tanrı üzerindeki ısrarı, insanlar arasında her türlü insani, dünyevi kurgudan masun kozmik bir düzenin parçası olarak ahlaki düzeni tesis edebilmek endişesinden kaynaklanır. Zira cahiliye dönemi Mekkeli putperestlerin putlarla ilişkileri, tek Tanrı'yı reddetmelerini gerektirecek kadar maddi değildir (Rahman, 1999: 72). Zaten daha önce de değinildiği gibi, Mekke'li putperestler Allah'ı reddetmiyorlardı. Geleneksel inançlarının bir parçası da (el-ilah) Allah'a inanmaktı hatta en önemli yeminlerini onun üzerine yaparlardı. Kâbe Allah'ın evi olarak putperestler tarafından da kabul edilirdi. Onların kabul edemedikleri ise Allah'ın, herkesi eşitleyen bir ahlaki düzenin merkezinde yer almasıydı (Éliade, 2003b: 84-85; Watt, 1993: 54). Putperestlerin karşı çıktıkları nokta, Tanrı'nın tekliğinden çok toplumsal statülerinin korunmasına hizmet eden geleneksel sistemden Muhammed lehine feragatte bulunmak istemeyişleridir. Mekki ayetlerin mahiyeti de bu görüşü desteklemektedir. Zira bu dönemdeki *Kur'an* ayetleri İslamın

öncelikle toplumsal dayanışma ve sosyal adalet kavramları etrafında oluşturulmuş bir ahlak önerdiğini ortaya koymaktadır. Bu dönem ayetleri fakirleri gözetmeyenleri, yetimlere kötü davrananları, serveti çok sevenleri, kendilerine emanet edilenleri istismar edenleri lanetler ve paylaşmayı, yoksulları gözetmeyi salık verir (Watt, 1993: 68).

İslamda Tanrı'nın insani ve dünyevi olaylar üzerindeki egemenliğinin aşırı vurgulanmasının sonuçlarından birisi de hiçbir aracı kurumun varlığına müsaade edilmemesidir. İslam, Tanrı'nın belirlenemezliğini ve insan kaderi üzerindeki belirleyiciliğinin sonucu olan ahlakılığı tüm varlıkları kuşatan bir kozmoloji geliştirerek sağlamaya çalışır. İslamın kozmolojik boyutunu *emr* kavramı oluşturur. *Emr*, düzen, düzen içinde olma ve buyruk anlamlarına gelir. İslam, yaratılmış olan her şeye yaratıcısı tarafından *emrin* nakledildiğini söyler. Tüm varlıkların Tanrı'nın emrine vakıf olmaları vahiy yoluyla mümkün olur. Tüm canlı ve cansız varlıklar emrin gerektirdiği gibi var olur ve Allah'ın kendilerine çizdiği yolda ilerler. İnsanoğlu ise doğru ve yanlış ayırt edebildiği, yani ahlaki sorumluluk sahibi olduğu için özgürdür. Başka bir deyişle insanoğlu yanlış olan yolu da seçme özgürlüğüne sahiptir. *Kur'an* bunu insanın cahil ve zalim oluşu ile açıklar. Tanrı'nın insanlara doğru yolu göstermesinin en etkili yolu da peygamberler aracılığı ile insanlara vahyetmektir (Rahman, 1999: 82-83). Bu sayede, insan Tanrı'nın taleplerinden haberdar olabilecektir.

İslamın aşkın ve tek Tanrı'ya yaptığı vurgunun temel sonuçlarından biri, yukarıda da vurgulandığı gibi, toplumsal yaşamda onunla insanlar arasında hiçbir aracı kurum tesis edilememesidir. Bu tutum, İslamda ruhban yokluğunu da açıklar. İslamın, Allah-insan arasında öngördüğü çok sıkı ve yakın ilişki her bir Müslüman'ı Allah'la bağlantı içinde olmaya zorlar. Müslüman her ediminde Allah'ın gözetimini ve gücünü sezmelidir. İslamda *salat* (namaz) Allah'ın insanla ilişkisinin temelini oluşturur. Kişi her gün beş kere Tanrı'nın tartışılmaz gücü ve egemenliğini teyit etmeli, diğer bir deyişle tüm toplumsal ve ahlaki yaşamını Tanrı'nın buyruklarına uygun biçimde düzenlemelidir. İslam, bu nedenle kişinin tüm yaşamını tanrısal buyruğa uygun hale getirmesi anlamına gelir. Kişinin

mahrem cinsel yaşamından kişisel temizliğine, toplumsal ilişkilerinden mali etkinliklerine kadar her şey dinsel düzenlemelerle kuşatılmıştır.

Tanrı'nın egemenliğinin sınırsız oluşu mantıken Tanrı'nın hiçbir kayıt ve koşulla sınırlandırılmayacağı anlamına da gelir. Bu nedenle O, *Kur'an*'daki vaatlerine uygun davranmakla da yükümlü değildir. Allah, her ne kadar doğru yolu, insanları kurtuluşa erdirecek davranış biçimlerini ve ahlakı kitabında nakletmişse de, bu deklarasyon onun kararlarını ve eylemlerini sınırlandıramaz. Örneğin hayatı boyunca günah işleyen biri yaptığı içten bir iyilik nedeniyle cennete gidebilirken, bir tek yanlışından ötürü bir dindar cehenneme gidebilir (Lindholm, 1998: 211). Öyleyse İslam, sınırsız güce sahip Allah tasavvuru açısından değerlendirildiğinde sistemli bir kurtuluş dini olarak düşünülemez (Weber, 1969: 134). Bunun yerine insan, elinden geleni yapmalı ve Allah'ın kendisi hakkında en iyi ve doğru kararı vereceğine iman etmelidir.

İslam da, tıpkı diğer İbrahimi dinler gibi, bu dünyadaki ahlaki düzeni bir ödül ve ceza mekanizması bağlamında öte dünyadaki cennet ve cehenneme referansla sağlamlaştırır. *Kur'an*'da cennet ve cehennem tamamen dünyevi özellikler aracılığı ile tasvir edilir. *Kur'an*'da Cennet-cehennem karşıtlığı, her şeyiyle birbirine zıt olan kavramlarla desteklenir. Bu karşıtlık, ölü-canlı, serin-sıcak, karanlık-aydınlık vb. gibi radikal bir ikili karşıtlık içinde verilir. *Kur'an*'da neredeyse her sure yargı gününe, bedensel ödül ve ceza biçiminde değinir. Bu bağlamda İslamda gözetici, yaratıcı Allah, aynı zamanda yok edici bir yargıçtır da (Waldman, 1987: 152).

Tanrı'nın aşkınlık ve egemenliğinin, insani her şeyden münezzeh oluşunun ve kahredici gücünün aşırı vurgulanması, her an söz konusu olabilecek sonun sürekli hatırlatılması, İslam kültüründe bazı toplumsal özelliklere damgasını vurmuştur. Bunların bazıları toplumsal örgütlenme planında Tanrı-insan arasındaki aracı kurumlar ve kurumsal düzenlemelerin hor görülmesi, bireysel tutum ve yönelimlerin baskılanması, bireysel girişim ve servet düşüncesinin teşvik edilmemesi, tüzel kişiliklerin gelişmemesi şeklinde tezahür etmektedir (Mardin 1969: 69-70). Tanrı'nın birliği ve gücünün İslamdaki

anahtar konumunun başka alanlarda da izleri sürülebilir. Örneğin İslamda zaman ve mekân kavramı bu özelliği yansıtır. İslam dinsel mimarisinde camilerin geniş, yüksek ve içine gireni kuşatan, bakış yönünü hiçbir şekilde herhangi bir doğrultuya yönlendirmeyen bütünlüklü yapısı, Tanrı'nın her yerde oluşunun, her şeye hâkim konumda bulunuşunun bir yansımasıdır (Burckhardt'dan aktaran Brown, 1984: 166). Yine bununla ilintili olarak İslamda Tanrı'nın hiçbir güç ve irade tarafından sınırlandırılmayan gücüne duyulan inanç, İslam toplumlarında ya da İslamın hâkim din-kültür olduğu toplumlarda zaman algısının ilerlemeli bir biçimde değil, anın ön plana çıktığı ve önem kazandığı çevrimsel bir mahiyette tezahür etmesine neden olur. Çünkü İslamda "Allah her atomik noktayı an be an baştan yaratır" (Brown, 1984: 166). İslamda kıyametin hemen öncesini imleyen *ahir zaman* (son zamanlar) anlayışı da bunun bir göstergesidir. Her nesil kendisinin içinde bulunduğu zaman diliminin ahir zaman olduğunu düşünme eğilimindedir. Bu da İslamda zamanın tarihsel bir algılamaya konu olmadığını gösterir. İslamda zaman birikimli bir şey olarak düşünülmez; dünya birbirinden kopuk zaman-mekân noktalarının birleşiminden oluşur. Schuon'un da belirttiği gibi "İslam zaman değil, bir mekândır" (1999: 39).

İslam bu nitelikleriyle, tamamıyla apokaliptik ve eskatolojiktir, ancak teolojik değildir (bk. Taylor, 1968). Örneğin, Hıristiyanlıkla karşılaştırıldığında, İslamın çıkış noktası tarihsel tecrübe ya da *hadise* değil *varlıktır* (Schuon, 1999: 25). Bu nedenle de *Kur'an*'da geçmişte yaşayan peygamberlerin anlatıları yer alsa da bu anlatılar tarihsel anlatılar olmaktan çok sembolik ve didaktik anlatılardır. *Kur'an*, tarihsel anlatılardaki ayrıntıları "yalnızca Allah, doğrusunu bilir" diyerek görecelileştirmektedir (özellikle *Kur'an*'ın eskatolojik yanını oluşturan Ashab-ı Kehf'i konu alan 18. Sure'de) (Brown, 1984: 166). *Kur'an*'ın söz konusu özellikleri İslamın genel tutumunun tarihselleştirici olmaktan çok mitselleştirici olduğunu gösterir. Buradaki mitos kavramı hak-batıl karşıtlığında batıl olarak değerlendirilen esatir anlamında alınmamalı, sembolik içeriği sayesinde tarihsel olmasa da dinsel duyguyu harekete geçiren bir unsur olarak alınmalıdır.

Kur'an'da, daha önceki peygamberlere ilişkin anlatılarındaki temel özellik Yahudi-Hıristiyan kaynakların verdiği ayrıntıları, onun sağladığı ve tarihsel olduğuna inanılan verileri değiştirmek biçimindedir. Bu sayede İslam, sahilik noktasında eleştirdiği bu dinlerin sunduğu verilerin doğru olmadığını vurgular. *Kur'an*'ın geçmişte olduğunu bildirdiği şeyler *haktır*, bu nedenle en doğru tarihsel bilgiler olarak ele alınmalıdır, ancak *Kur'an*'da Allah'ın kudreti üzerine yapılan vurgu öylesine güçlüdür ki, tarihsellik ikincilleşir, önemini kaybeder. Bu anlamda *Kur'an*, tarihselliğe güçlü bir vurgu yapmadığı için İslam toplumları mitosla olan bağlantısını hiç yitirmemiştir.

İslamda, yukarıda sunulan nedenlerden dolayı dinsel bilgi tabanda yaygındır. İslamda din bilginlerinin, en azından başlangıçta, tâbi oldukları bir kurum olmadığı için hukuksal anlamda prestijli bir konuları da yoktur. İslamda kilise benzeri herhangi bir yapılanma olmadığı için dinsel bilginin incelenmesi ve çalışılması her zaman için siyasal makamlara bağımlı haldedir. Özellikle İslamın ortodoks yorumlarında dinsel alanın bir özerkliği yoktur. Söz konusu edilen yapısal niteliklerinin temel sonucu, İslamda halk dinselliği ile resmi dinsel söylem arasındaki sınırın belirsizleşmesidir. İslamda dini bilgi Arapça üzerinde ciddi bir eğitimi gerektirdiği halde halk katında İslamın mitolojik bir hal alması tolere edilebilmektedir. İslamda ortodoks dinsel yorumlar halk katında herhangi bir rasyonelleşme eğilimine (siyasal merkezleşme eğiliminin artışı durumları dışında) neden olmamıştır.

Bu özelliklerin bir yansıması olarak İslamda, siyasal konular her zaman için teolojik konulardan önce gelmiş ve belirleyici olmuştur. Söz konusu tespiti İslam tarihinde vuku bulan olaylarda teşhis etmek mümkündür.

İslamda ilk görüş ayrılıkları yukarıda sunulan nedenlerden dolayı Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağlayan Peygamber'in ölümünden hemen sonra baş göstermeye başlamıştır. Bu sürecin nasıl geliştiğine değinmek yararlı olacaktır. Zira bu ilk ayrımlaşmalar halk İslamının gelişimi açısından da hayati önemi haizdirler.

5.2. İslamın Tarihsel Gelişimi

İslamın ana kaynağı olan *Kur'an*, Tanrı'nın Peygamber'e Mekke'de seslenmesiyle oluşmaya başlar. Bu dönem ayetleri daha çok ahlaki ve dayanışmacı bir üslup taşır. Ancak Peygamber'in mesajına kulak verenlerin sayısı arttıkça güçlenen ve bu nedenle kovuşturmaya uğrayan İslam, Mekke'den Medine'ye hicretten sonra farklı bir boyuta taşınır. Bu aşamada Peygamber aynı zamanda siyasi bir figür haline de gelir. Buna paralel olarak bu dönemde inen ayetler daha çok toplum hayatına dair hukuksal mahiyet taşımaya başlar (Cahen, 1990: 18). Bu durum aslında İslamın kitleleşmeye başlamasının da bir göstergesidir. İslamın Mekke'de Peygamber'in yalnızca aile çevresi ve yakınlarının dâhil olduğu mistik ve eleştirel söylemi Medine'de yerini, bir müminler kitlesini düzenleme amacını yansıtan siyasi bir söyleme bırakmıştır (Turner, 1991: 53).

Bu dönemde İslamî düzenlemelerin meşruiyeti bizatihi Peygamber'in kişiliğinden yani karizmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle düzenin sağlanması hukukun işletilmesi ve müminlerin yönetimi nispeten kolaydır. Herhangi bir ihtilaf, anlaşmazlık ya da yeni düzenlemelere ilişkin tereddüt, Peygamber'in müdahalesiyle çözülmektedir. Zaten vahiyler yeni dinin karşılaştığı bu tür durumlarla ilişkili olarak gelmektedir. Ancak bu durum Peygamber'in ölümünden sonra ciddi sorunlar yaratmaya başlamıştır. Zira artık yeni düzenin referans aldığı Tanrı ile iletişimi mümkün kılan peygamber yoktur.

Peygamber'in ölümünde Arabistan yarımadasının tamamına yakını İslam devleti sınırlarına dâhil edilmiş durumdadır. Peygamber'in ölümünü takip eden dört halife devrinde İslam devletinin sınırları büyük genişleme göstermiştir. Sınırlar Arabistan'ın dışında Kuzeyde Anadolu, Doğuda Orta Asya, Batıda da Libya'ya kadar dayanmıştır. Bu dönemde halkı Müslüman olmayan, Arap kültüründen bambaşka kültürel özellikler taşıyan ülkeler fetihlerle İslam devletinin sınırlarına dâhil olmuştur. Bu aşamada İslam, Arap fethinin bir parçası konumundadır. Yani bu dönemde kitlesel bir İslamlaşma vuku bulmamış, ancak Müslüman olmayan kitlelere ilişkin hukuksal sorunlar görülmeye başlanmıştır.

Kur'an'ın yazıya geçirilmesi, daha sonra çoğaltılması hep bu tür sorunları bertaraf etmek için söz konusu olan çözüm biçimleridir. Ancak bu da yeterli olmamış, yepyeni pratik sorunlarla karşılaşıldığında nasıl muamelede bulunulacağı, hangi ayetlerin nasıl yorumlanacağı gibi hukuksal meseleler baş göstermiştir (Gilsenan, 1993: 27). Zira *Kur'an* sistemli bir içeriğe sahip değildir. Onun karmaşık bir yapısı vardır. Peygamber'in vahiy sürecinde yaşadığı mistik tecrübelerde de yansıdığı biçimde *Kur'an*'ın dili birçok yerde hayli semboliktir ve akılcı bir yaklaşımla çözümlenemeyecek bir mahiyettedir. *Kur'an*, bu yönüyle liturjik bir kitaptır, o sadece okunup, anlaşılacak için değildir (Armstrong, 1998: 191).

Kur'an bu niteliğinin yanı sıra bazı konularda açık ifadeler içermez. Bu durum çeşitli yorum sorunlarına yol açmıştır. İslam devletinin ya da uygarlığının bu sorunlara ilişkin yanıtı, Allah'ın buyruklarına uygun yaşamın kurallarını belirleyebilmek için öncelikle Peygamber'in sözleri ve davranışının (yani sünnetin) izlenmesidir. *Kur'an*'ın, üslup özellikleri nedeniyle hukuksal ve itikadi manada tek kaynak olamayacağı görüldükten sonra, İslamın hayatîyetini sünnet ve hadis yardımıyla tanrısal olana dayandırması gerekmiştir. Zira İslamın ilk yüzyılında bu durum söz konusu olmaya başlamış, Peygamber'den sonraki üçüncü nesilde ortaya çıkan itikadi ve hukuksal yeni meselelerde dünyevi çözümler uygulanmak zorunda kalınmış, bunun sonucunda duyulan rahatsızlık da hadisin hukuksal bir kaynak olarak miladi 9. yüzyılda tamamlanarak yazıya geçirilmesi ile sonlandırılmıştır (Keddie, 1963: 31). Bu işlem Peygamber'in söylediği rivayet edilen sözlerin, hiçbir hukuksal, kurumsal yani bürokratik çevre oluşturmayan, İslam toplumunun içinden çıkan âlimler (muhaddisün, ehl el-hadis) kanalıyla isnat ve rivayet zincirleri takip edilerek Peygamber'e kadar götürülmesi sonucunda yazıya geçirilerek hukuksal ve itikadi olarak bağlayıcı kaynaklar haline gelmesini ihtiva eder (Rahman, 1999: 118-119).

Ancak hadisin yazıya geçirilişi, İslam toplumunda iktidarla ilgili görüş ayrılıklarının çatışmaya dönüştüğü dönemlere rastladığı için ortaya bir güvenirlilik sorunu çıkmıştır. Her güç odağı kendi gücünü meşrulaştırmak için Peygamber'e

atıfta bulunduğu için uydurma hadisler gündeme gelmiştir. Hatta sahih hadis külliyatları, o sıralarda tedavülde bulunan hadislerin ancak çok küçük bir kısmını teşkil eder.

Hadisi kuşatan bu temel problemi belirleyen tarihsel koşullar ve İslamdaki ilk iç çatışmalar bu anlamda önem kazanmaktadır. Ayrıca bu ilk fikir ayrılıkları ve çatışmalar İslamda ortodoks ve heterodoks yönelimleri ortaya çıkaran bir sonuca da yol açmışlardır. Bu nedenle kısaca bu temel olaylara değinmek yararlı olacaktır.

Peygamber'in, ölümünden önce her hangi bir ardılık kurumu oluşturulmamıştır. Peygamber de bir varis bırakmadan ve bir veraset düşüncesi geliştirmeden ölmüştür (Gilsenan, 1993: 28). Peygamber'in ölümü üzerine, özellikle İslam toplumunun düzen ve istikrar içinde yönetilebilmesi için, halefinin kim olacağı sorusu hayati bir önem kazanmıştır. İslam devletinde özellikle politik gücün nasıl el değiştireceğine yönelik herhangi bir düzenleme bulunmaması, sınırlar genişledikçe ve İslam kitlesel bir din haline gelmeye başladıkça ciddi sıkıntılar doğurmuştur. Bu sıkıntılar, sahabe arasındaki ihtilaflarda da kendini göstermiştir. İslamî kaynaklarda Peygamber'in ölümünü müteakip örnek dönem olarak gösterilen dört halife devri (632-661) aslında sunulduğu gibi çelişki ve çıkar çatışmalarının bulunmadığı bir dönem değil, çeşitli çıkar gruplarının çekişmelerine sahne olan bir dönemdir. Bu dönem halifelerinin Ebu Bekir hariç tamamının, suikasta kurban gitmiş olmaları da bu durumun göstergelerindedir.

Peygamber'in ölümünü takip eden dönemde halifelik, Peygamber'in mistik tecrübesinin şahidi, akrabası ve damadı olan Ali yerine İslam toplumunun ileri gelenlerinin seçtiği Ebu Bekir'e, ardından Ömer Bin el-Hattab'a ve Osman Bin Affan'a geçmiştir. Ali Bin Ebu Talip, her ne kadar bu süreçte her halifeye biat etmişse de, bazı sıkıntıların meydana geldiği de bilinmektedir. Örneğin Ali'nin eşi ve peygamberin kızı Fatıma'nın babasından miras kaldığını ileri sürdüğü bir hurmalığın (Fedek Hurmalığı) Ebu Bekir tarafından devlet hazinesine alınması ilişkilerin gerilmesine, neden olmuş (Laoust, 1999: 20-21), Ali, Ebubekir'in hilafetine eşi Fatıma ölene kadar biat etmemiştir (Gölpınarlı,

1969: 15). Üçüncü halife Osman devrindeki uygulamaların yarattığı hoşnutsuzluk ve Osman'ın kendi ailesinin güçlenmesi ile sonuçlanacak politikaları, sahabe üzerinde rahatsızlık yaratmaya başlamıştır. Osman'ın bir isyan sonucunda öldürülmesi bu sürecin bir sonucudur. Bunun üzerine Ali, Osman'ın katillerini bulması koşuluyla herkesin üzerinde ittifak ettiği bir lider olarak dördüncü halife seçilmiştir. Fakat Osman'ın halifeliği esnasında Şam valiliği görevini yürüten ve bu bölgede gücünü berkiten akrabası Mu'aviye Bin Ebu-Sufyân, Osman'ın katillerinin yakalanamamasını bahane ederek Halife'ye karşı ayaklanmıştır. Bu olayla birlikte İslam toplumunun bağrında peygamberin ölümünden beri potansiyel olarak var olan karizma-güç karşıtlaşması keskin bir kampaşmaya dönüşmüştür. Peygamberin sırdaşı, damadı ve torunlarının babası olan Ali, taraftarlarının gözünde peygamberin karizmasının devamı niteliğindedir. Mu'aviye ise devlet gücünü kullanarak önce Suriye sonra Mısır bölgesinde gücü ele geçirmiştir.

Bu çatışmanın dramatik sonucu, iki gücün Sıffîn'da karşılaşması ve ünlü hakem olayında, diplomatik bir kurnazlıkla Ali'nin halifelik hakkını tartışmaya açmış görünmesidir. Bu olayın sonucunda güce sahip olanın güçlü konumunun toplumdaki düzeni sağlamak için işlevsel olduğu düşüncesinden hareket eden ve ileride Sünnilik biçiminde tezahür edecek olan inanç-hukuk yorumunun öncüleri olan Mu'aviye taraftarları, ileride Şiilik halini alacak olan Ali taraftarları (Şiat-ı Ali) ve hüküm sadece Allah'ındır diyen ve Mu'aviye'yi Ali'nin hakkı olan halifeliği gasp ettiği, Ali'yi de, Tanrı'dan gelen bir hakkı müzakereye açtığı için eleştiren ve iki grubun da dışında kaldıkları için Hariciler olarak anılan bir diğer grup birbirinden tamamen ayrılmıştır. Politik alandaki bu ayrışma, politik-dinsel alan arasında kesin ayrımların yapılamayacağı İslam toplumunda hemen dinsel bir ayırım biçimine dönüşmüştür. Bu noktada *Kur'an*'ın nasıl yorumlanacağı ile ilgili tartışmalar, gücün kime ait olacağı, olması gerektiği bağlamında ele alınmaya başlanmıştır.

Bu bölünmeler, her ne kadar siyasal bir mesele etrafında teşekkül etmişse de itikadi bir boyut almış ve kimin yöneteceği sorusu kimin fasık, kimin

günahkâr, kimin münafık, kimin kâfir olduğu, daha doğrusu dünyada bu sınırlar arasındaki çizginin nasıl çizilebileceği sorununa odaklanmıştır. Bu hukuksal (fıkhi) tanımlamalar özellikle Muaviye'nin halifelik mücadelesini kazanması ile gücünü meşrulaştıran din âlimlerinin görüşlerini yaymasına imkân sağlamış¹³ ve bu görüşler İslam dünyasının büyük çoğunluğu tarafından kabullenilmiştir. İslamda ortodoksiyi temsil eden bu fıkhi ekolün hüküm ve ilkelerini kabul edenler *ehl-i sünnet ve'l cemaat* olarak anılırlar. Bu görüşü paylaşanlar için önemli olan İslam ümmetinin bir arada düzenli bir biçimde bulunmasıdır. İktidarı elinde bulunduran ve İslam ümmetini yöneten kişinin dinsel yetkinliği ve otoritesi sorgulanmaz, daha doğru bir deyişle, yönetene, dinin tüm kurallarına harfi harfine uygun davranmasa da biat etmek gereklilik arz eder (Massignon, 2006a: 65). Bu anlamda hükümdar fasık ve zalim olsa da gücü elinde bulundurduğu için meşrudur (Mescid-i Camiî, 1995: 179). Bu düşüncenin bir uzantısı olarak Sünnilik, dinin asgari gerekliliklerini yerine getirenin, günahkâr da olsa Müslüman kalmaya devam edeceğini, bu durumda olan insanlar hakkındaki yargının Allah'a ait olduğuna hükmeder.

Bu dönemde Muaviye'nin dünyevi iktidarına karşı tehdit oluşturan Ali, peygamberin aile fertlerinden biri, hatta *âli-ı aba*'dan (peygamberin kişisel örtüsünün, cübbesinin altında bulunabilecek kadar yakın olduğu anlamında) biri olmasından kaynaklanan dinsel karizmaya sahiptir. Bu karizma, Ali'nin ve aynı zamanda dolaylı olarak peygamberin yani peygamberin soyundan gelenlerin mevcut siyasal otoriteye tehdit teşkil etmeleri sonucunu doğurmaktadır. Yine aynı dönemde Muaviye ve Sünnilik, halifeliğin meşveret yoluyla önce Ebubekir'e, sonra Ömer ve Osman'a verildiği gerçeğinden hareketle dinsel karizmanın hilafetin koşullarından biri olmadığını savunurken, Ali taraftarları tam tersine peygamberin halefinin, temsil ettiği karizmanın doğrudan sonucu olarak, Ali olması gerektiği, dolayısıyla hakkının gasp edilmiş olduğu iddiasını savunmaktadırlar. Şia, bu düşünceyle bağlantılı olarak Ali ve Ali'nin soyundan

¹³ Burada belirtmelidir ki Sünniliğin temelini teşkil eden din âlimleri ile Muaviye ilişkisi tek yönlü bir çıkar ilişkisi olarak yansıtılamaz. Muaviye'nin baskılarına direnerek işkencelere maruz kalan âlimler olduğunu belirtmek burada önem arz eder.

gelenlerin temsil edebilecekleri imamet düşüncesini geliştirir. İmamet, Sünni İslamın iktidar merkezli hilafet anlayışının dinsel karizma merkezli bir negatifi olarak babadan oğula geçen bir dinsel otoritedir. Bu dönemde iktidar kavgasının meşruiyet kavramı etrafında gelişmesi, Muaviye taraftarlarının da Şii'lerin de kendi savlarının haklılığını savunmak için hadis uydurmalarına neden olmuştur (Rahman, 1999: 100). Sünni ve Şiiler arasında farklı hadis külliyatları gelişmiştir. Sünnilik'in iktidar kanalıyla uygulanması ile birlikte Hadis (Şiilerce kabul edilenleri hariç) bu dönemde İslam hukukunun bir parçası olarak sünnetin yerini almıştır. Şia da bu dönemde Ali soyundan gelenlerin manevi liderliğinde bir halk dinselliği biçiminde varlığını sürdürmüştür.

İslam dünyasında heterodoks akımların her birini yaratıcı ile insan arasında tesis edilen bir tür ilişki imkânı ile özdeşleştirmek mümkündür. Bu anlamda Şia, çeşitli akımlarla, uzunca bir süre İslamın heterodoks yanını oluşturmuştur. Tanrı-kul arasında dolayım tesis eden niteliğiyle Şia, halk katında resmi makamların tutumunun tersine ciddi bir muhalefetle karşılanmamıştır.

İslam dünyasındaki ortodoksi-heterodoksi karşıtlaşmasını Hıristiyanlıktaki durumla karşılaştırmak mümkün değildir. Zira Sünni İslam her ne kadar resmi din yorumu olsa da, her hangi dinsel bir kuruma dayanmadığı için halkın içinden gelen din adamlarının gayretleriyle varlığını sürdürmüştür ve yegâne dayanağı devlet otoritesidir. Bu nedenle Sünni İslam zeminde yaygın ve kurumlaşmaya direnen bir yapıya sahiptir. Onu kurumlaşmaya sevk eden her zaman için devlet aygıtının hukuksal yönelimi olmuştur. Ayrıca İslam, bünyesindeki kurumlaşma-ruhban yokluğundan dolayı felsefi etkinlikle, diğer İbrahimi dinlere nazaran çok daha geç ve dolaylı bir ilişki içinde bulunmuştur. Bu nedenle İslamda ortodoks tutumu yansıtan Sünnilik, tamamen yüksek bir din olarak sınıflandırılmaz. Zira Sünni İslamın özünü teoloji oluşturmaz, teoloji pratik siyasal sorunların peşi sıra din bilginleri tarafından geliştirilir. Bu durum, İslamın baskın karakter olduğu toplumlarda ortodoksiden ziyade ortopraksinin hâkim olması anlamına gelir. Bu tür toplumlarda kamusal alanda görünür olabilmenin koşulu siyasal otoritenin meşruiyet kaynağı olan dinsel yoruma uygun davranmak, buna aykırı tutum ve

davranışlardan kaçınmaktır (Trimingham, 1971: 148). Bu durumun pratik sonucu, İslam toplumlarında toplumsal ahengi bozacak şekilde bireysel tutum ve davranışların horlanması, hatta bireysel girişimin teşvik edilmemesidir.

Sünni İslam, İslamın kendi bünyesinde taşıdığı mistikliği ve içrekliği siyasal plandaki bir pragmatizme feda etmiş, bunun sonucunda da İslamda vurgulanan Tanrı'nın tartışılmaz egemenliği ve önceden bilinemezliği düşüncesi, Tanrı-insan arasındaki olası her türlü kurumsal bağlantının yok sayılmasına yol açmıştır. Bu durum, toplumsal planda siyasal iktidar ile kişilerin karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Sünni İslamda kul nasıl Tanrı'nın koşulsuz egemenliğine boyun eğmeli ise, siyasal-toplumsal planda da iktidar karşısında aynı durumda olmalıdır. Bu nedenle Sünni İslam, din ile devlet otoritesi arasında her hangi bir ayırım yapmadığı gibi dinsel herhangi bir aracı kurum da öngörmez.

Sünni İslamın hâkimiyeti ve Emevi Hanedanının (661-750) kuruluşu ile mezhepsel çatışmalar ve huzursuzluklar sürmüştür ancak devlet fetihlerle genişlemeye devam etmiştir. Emevi hâkimiyeti döneminde Şiilik ve Sünnilik arasındaki çelişki keskinleşmiş ve Emevilerin Şiilere yönelik baskısı had safhaya ulaşmıştır. Özellikle Emevilerin Irak valisi Haccac'ın terör politikası döneme damgasını vurmuştur. Yeni düzenin meşruiyetinin sorgulandığı ve gücünün denendiği bu dönemde çeşitli çatışmalar, savaşlar ve isyanlar yaşanmıştır. Böyle bir ortamda Emevilerin şiddet, baskı ve terör politikası güderek düzeni sağlamaları meşruiyeti sağlamaya yetmemiştir. Bu politikalar muhalefeti daha da bilemiş ve özellikle Şii fraksiyonların radikalleşmelerinin fitili bu dönemde ateşlenmiştir. Bu hoşnutsuzluk ve huzursuzluk dönemi, Orta Asya'da Türklerin, Kuzey Afrika'da Berberilerin isyanı ile birleşince Peygamberin amcası Abbas Bin Abdülmuttalip'in soyundan gelen Ebu'l-Abbas önderliğinde girişilen ihtilal, Emevi ailesinin (Abdurrahman hariç) ortadan kaldırılması ile sonuçlanmıştır (750). Bu tarihten sonra İslam Devletine Abbasiler hanedanı hâkim olmuştur. Abbasilerin egemenliği İslam uygarlığının ortaçağdaki olgunlaşma dönemine tekabül eder.

Savaş ve fetih dönemini takip eden içsel çalkantılardan sonra düzenin tesis edilmesi ve büyük kentsel merkezlerde başka kültür ve dinlerle girilen diyalog, İslam için yepyeni bir durumdur. Bu dönemde Müslümanlar hem Süryani din adamları kanalıyla antik Yunan felsefesiyle karşılaşmışlar hem de Hıristiyanlar, Yahudiler, İranlı mazdeistler ve maniheistler karşısında kendi dinlerinin unsurlarını entelektüel düzeyde savunmak durumunda kalmışlardır (Corbin, 1994: 210-212).

Bu savunma (apoloji) refleksi Müslümanları daha önce görülmeyen bir şeyle, İslami naslar üzerine düşünmek zorunluluğu ile yüz yüze getirmiştir. Kelam bu dönemdeki diyalog ve tartışma ortamının ürünüdür ve başka dinlerden olanların Tanrı anlayışıyla İslamın Tanrı anlayışının karşılaştırılması, İslami bilgi ve anlayışın savunulmasına hizmet eder (Chittick, 1995: 104). İslam, her zaman için pratik meselelerle uğraşmış olduğu, onda temel naslar oluşturulurken felsefi bir etkinlik söz konusu olmadığı için, neyin İslami olduğu, neyin olmadığı konusunda çeşitli görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Devletin resmi öğretisi olan Sünnilik içinde doktrinsel bir bölünme olarak insanın özgürlüğü meselesi bu dönemde gündeme gelmiştir.

Aslında İslamda Tanrı'nın dünya üzerindeki külli hâkimiyeti ve kulların ahlaki özgürlüklerinin bir aradalığı baştan beri ciddi ve çözümlenmesi gereken bir sorundur. Tıpkı Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki gibi İslamda da aşkın ve her şeyi yaratan, mutlak güç ve bilgi sahibi Tanrı'nın varlığı ile dünyadaki kötülüğün ve insanın ahlaki özgürlüğünün uzlaştırılması gerekmektedir. Zira İslamda Tanrı bir yandan her anın, her davranışın yaratıcısı, her şeyi bilen (alîm) iken, yani kullarının kaderlerini her anına kadar belirlerken, bir yandan da kullarının doğru yoldan sapmamasını, saptıkları takdirde de cezalandırılacaklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda fıkhi ekoller arasında meydana gelen ciddi tartışmalar örnek olarak ele alınabilir. Ölen üç kardeşin meseli İslamın en ciddi sorununa işaret eder ve bu sorun henüz tam olarak çözülememiştir. İnsanın öldükten sonra nasıl muameleye tabi tutulacağı tartışmasında Tanrı'nın vaatlerini yerine getirmekle mükellef olduğu anlayışını savunan kaderciler aleyhine dile getirilen

üç kardeş anlatısı, sorunun boyutlarını ortaya koymaktadır. Bu mesele İslamda rasyonelleşmenin önünü alan ve çözümü, daha çok sorun çıkaran bir meseledir.

Ölen üç kardeşten biri hayatında hep Tanrı'nın kurallarına uyan ve günah işlemeyen birisidir. Bu nedenle Tanrı'nın vaat ettiği cennete gider. Bir diğeri günahkârdır, bu nedenle cehenneme gidecektir. Kadercilere çocukken ölen üçüncü kardeşin akıbetinin ne olacağı sorulduğunda çocuk, ahlaki özgürlüğe ermeden öldüğü için masum ve cennetlik olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda ise getirilen itiraz, cehenneme giden kardeşin kendisinin niçin çocukken öldürülmediği, günah işlemesine ve cehenneme gitmesine neden izin verildiği şeklinde olacaktır (Watt, 2004: 101). Böyle bir itirazın giderilebilmesi için ya Tanrı'nın kötü niyetli olması ya da gücünün ve bilgisinin sınırlandırılmış olduğunun kabul edilmesi gerekir. İslamın temelindeki Tanrı öğretisi ile söz konusu tutum uyuşmazdır. Bu bağlamda ortaya çıkan temel argüman da İslamda Tanrı'nın edimlerinin hiçbir bağlamda akılcı ve öngörülebilir olamayacağı bilgisidir.

Peygamberin karizması, sünneti ışığında ilk dönemlerde fetihçi coşku ile geçiştirilebilir olan teodise sorunu artık çözümünden kaçınılamaz bir hale gelmiştir zira en azından kötülük konusunda düalist Mazdeistler ve Maniheistlerin itirazları ve eleştirileri cevaplanmak durumundadır. Aslında bu sorun, aşkın ve kadir-i mutlak bir Tanrı'nın dünyevi yaşamla ilişkilendirilememesinde temellenmektedir, dolayısıyla bir dolayım sorunudur. Bu dolayım sorunu İslamda, özellikle de başka dinlerin öngördüğü çözümler gündeme geldiği zaman daha bir çözülmez hale gelmiştir. Örneğin Hıristiyanlığın halk dininden devşirdiği bir takım düalist ve karnavalesk unsurlarla ve özellikle azizler kültü aracılığı ile Tanrı'nın aşkınlığını pratikteki maddi dolayımlara indirgeyerek çözümlendiği bu sorun, İslamın Tanrı hâkimiyeti merkezli, dolayimleri reddeden yapısı nedeniyle ciddiyetini her zaman korumuştur ve korumaktadır. Özellikle Şiiliğin (her ne kadar siyasal nedenlerle ortaya çıkmış olsa da) karizmatik imamet ve velâyet teorisi ile bu dolayımsızlığı belirli toplumsal grup ve kesimlerin lehine olmak üzere çözümlemesi önemli bir

olgudur. Şia, peygamber (ve dolayısıyla Ali) soyundan gelen ve peygamberin dolayıcılığını sürdürmeye imkân sağlayan (Tanrı-insan arasında dolayım olarak) velâyet düşüncesini geliştirmiştir. Şiiler, Sünnilerle girdikleri tartışmalarda kendi görüşlerini, yani Ali soyundan gelenlerin yönetim hakkına sahip olmalarını veya karizmatik önderliği teorik temelde meşrulaştırmak için bir takım hadisleri örnek göstererek ve ayetleri tevil ederek Allah'ın bazı seçkin kullarını *ilm* ile teçhiz ettiğini öne sürüyorlardı. Şiiler için velâyetin temel koşulu peygamberin Ali'ye, Ali'nin de kendi soyundan imamlara aktardığı yanılmaz *Kur'an*'ı tevil etme *ilmine* dayanır. Bu ilm, son imam (mehdi) ortadan kaybolduktan sonra onun öğrencileri aracılığı ile sürdürülmeye başlanmıştır. Velâyet öğretisi bu anlamda soy olarak Peygamber ve Ali'ye dayanmasa da tanrısal otoriteyi temsil eden seçilmiş kişileri ifade eden bir kavram haline gelmiştir (Trimingham, 1971: 133).

Şiilik için imamet ve velâyet aracılığı ile beşerilik kutsal, kutsallık da dünyevi bir boyut kazanabilmektedir (Schuon, 1998: 114). Bu bağlamda daha sonraki dönemlerde Şiilerin bazı aşırı fraksiyonları (gülüvv) imamların Allah'ın dünyadaki cisimlenmesi olduğunu dahi kabul etmeye başlamışlardır (Armstrong, 1998: 233).

İslam tarihinde teodise sorununun din bağlamında düşünmeye zorlanan dimağlarda yarattığı çelişkiye ilişkin bilinçli olmayan çözümler de söz konusu olmuştur. İslamlaşan İran'daki zerdüştlük, maniheizm ve mazdeizm gibi düalist dinlerin halk üzerindeki etkisi, bilinç düzeyinde olmasa da çok güçlü idi. İslam hâkimiyeti öncesinde İran'ın köklü bir din kültürü vardı. Dolayısıyla İslam hâkimiyeti öncesi İran ve Turan olarak anılan kültürel coğrafyada İran hâkimiyeti söz konusuydu. Söz konusu dinsel ortamda tek ve aşkın bir Tanrı'nın hâkimiyetine dayanan İslamın egemenlik kurması siyasal anlamda mümkündü; ancak tüm kültürel ve ideolojik alanların bu yeni din tarafından işgali mümkün değildi. Nitekim Emeviler devrinde İslama direnmeler söz konusu olmuştur. Ancak İran'da Ömer zamanında gerçekleşen Arap işgalinden 10. yüzyıla gelinceye değin tüm tarihsel ayrıntılarına ulaşılamayan bir kaynaşma dönemi

yaşanmıştır. Bu dönemin sonucu olarak bu bölgelerde diğer bölgelerdekinden farklı bir İslam anlayışı gelişmiştir. Miladi 10. yüzyılda İslam dünyasında sembolik planda Abbasi hâkimiyeti kabul edilmekle birlikte, halifelik topraklarında bir takım yerel hanedanlar ortaya çıkmıştır. Batı ortaçağına benzer bir biçimde İslam ortaçağında da birçok devletçik tezahür etmiştir. Bu devletlerin varlığı merkeziyetçiliğin zayıfladığı anlamına gelmektedir. Bu zayıflamanın temel sonucu da özellikle kentsel merkezlerde serbest fikirlerin ve felsefi bir tartışma ortamının oluşmasıdır (Nasr, 2003: 69-70). Sühreverdi, Tirmizi, Farabi, İbn Sina gibi büyük düşünür ve mistiklerin Yunan felsefi geleneği ile doğu bilgeliğini İslami kavramlar aracılığı ile birleştirmeleri de bu döneme rastlar. Bu entelektüel girişimlerin de gösterdiği gibi o dönemde önemli bir kültürel senteze ulaşılmıştır. Bu mistik-felsefi çabanın en önemli niteliği (İslamın Tanrı öğretisinin bir sonucu olarak) varlığın kaynağı olarak tek Tanrı ile varoluşun çokluğunu uzlaştırmak ya da İslama içkin dolayım (ve aynı zamanda teodise) sorununa çözüm getirmektir. Bu nedenle de bu etkinliğin karakteristik özelliği, varlığın asıl, varoluşun ise bir yanılsama olduğu düşüncesini işlemesidir. Başka türlü ifade edilecek olursa evrende Tanrı dışında, Tanrı gibi bir varlık olamayacağına göre, varlığın özü Tanrıdır. Tanrı'nın bu tekliline rağmen âlemdeki çokluk ise Tanrı'dan südür eder. Bu anlamda mevcut olan her şey birlikten çıkar, yani evrende vahdet-i vücud (varlığın tekliliği) söz konusudur. Bu felsefi açıklamalar bu bağlamda aynı zamanda metafizik ve mistik bir niteliktedirler. Tıpkı felsefi etkinlikte olduğu gibi dinsel düşüncede de (söz konusu felsefi etkinlik yapısı gereği zaten dinsel-metafiziktir) yeni bir durum söz konusu olmuştur. Ancak katı Sünni fıkhnı takip eden ve İslamda geleneği temsil eden Sünni ulemanın tepkisi bu düşüncenin felsefi boyutunun akamete uğramasına neden olmuştur (Turner, 1991: 144).

Sünni ulemanın felsefeye karşı çıkışının altında yatan temel sebep ise varlığın tekliliği meselesinde ortaya koyduğu düşüncelerin Tanrı'nın aşkınlığına halel getirme ihtimalidir. Bu sayede ulema Tanrı'nın aşkınlığını ve mutlaklığını garanti altına almış olmaktadır (Rahman, 1999: 186-187). Bu engellenmenin sonucunda İslamda felsefe, varlığını tasavvuf olarak adlandırılan İslam mistikliği

kanalından sürdürmek durumunda kalmıştır. Zira İslam felsefesinin temeli Tanrı'nın teklifi ile varlığın çokluğunu uzlaştırmak olarak ortaya konursa mistiklikle ilişkili olduğu görülür. İslam felsefesinin (özellikle de İbn Sina'nın çabasıyla) İslama yabancı panteizmi ve südür nazariyesini İslamlaştırması olgusu, tasavvufun temel öğretilerinin sistemleştirilmesinde de pay sahibidir. Bir sonraki bölümde İslamdaki dolayım sorununa bir çözüm biçimi olarak tasavvufa değinilecektir.

5.3. İslamda Bir Dolayım İmkânı Olarak Tasavvuf

Miladi 10. yüzyıl, İslam toplumunun yarattığı kültürel sentezin belirgin olmaya başladığı bir dönemdir. Bu dönemde Abbasi hâkimiyeti sembolik anlamda devam etmekle birlikte, İran, Mısır ve Orta Asya'da Tolunoğulları, Samanoğulları, Gazneliler, Karahanlılar gibi yerel hanedanlar belirmeye başlamış, Abbasilerin fiili egemenlikleri sadece Başkent Bağdat'la sınırlanmıştır. Bu dönemin yükselen İslam medeniyetinin merkezi olarak Medine, Mekke, Şam, Basra, Kahire, Kûfe, Merv, Rey, Hemedan, Şiraz, Semerkand gibi kentler büyük gelişme kaydetmiştir. İslam ve yayılmış olduğu kültürel coğrafyada karşılaştığı kültürler arasında meydana gelen sentez, yepyeni düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu düşünce biçimlerinden birisi de tasavvuftur. Tasavvufun olgunlaştığı ve sistemli bir düşünce ve dinsel yaşayış biçimi olduğu dönem yukarıda da daha önce değinilen dönemdir. Ancak temeli çok daha öncelere dayanır. Tasavvufun kökeni konusunda birçok tartışma söz konusudur. Bazıları tamamen İslamın içsel yapısındaki mistikliğin sonucu olduğunu öne sürerken, bazıları ise İslama dâhil olan yabancı unsurların ürünü olduğunu bu nedenle de bidat olduğunu iddia etmektedirler. Sorun şu ki, tasavvuf hem İslamdaki içrekliliğin ve mistikliğin, hem de dışsal öğelerin bir araya gelerek oluşturduğu bir yapıdır (Trimingham, 1971: 2) ve bu nedenle Tanrı-insan arasında tesis edilebilecek dolayım-ilişki düşüncesinde temellendiği gibi, bizatihi hem yerli hem de yabancı bir unsur olarak bir ara öğedir (betwixt between).

Tasavvuf, *sûf* kavramından türetilen Arapça bir kelimedir. Türkçeye *sufilik* ya da *sufizm* olarak da çevrilebilir. *Sûf* kavramının anlamına ilişkin bir çok spekülasyon yapılmışsa da en gerçekçi açıklama bu yola girenlerin giydikleri yün hırkadan (suf) geldiği şeklindedir (Massignon, 2006a: 114). Tasavvufun dayandığı temel, Tanrıyla insan arasında dolaysız bir ilişki kurulabileceği düşüncesidir. Daha doğru bir ifadeyle Tanrı-insan ilişkisini açıklamak, bu anlamda da İslamın hukuksal, biçimsel boyutunun ihmal ettiği alanda inananları tatmin etmektir. Tasavvuf her ne kadar entelektüel ve seçkin bir yapıya sahipse de (özellikle de Arap coğrafyası dışındaki toplumlarda) halk İslamının temel yönelimlerini belirleyen bir etkisi olduğu için burada ele alınacaktır.

Tasavvuf normatif dinden farklı olarak İslamın hukuki emirlere indirgenemeyeceğini vurgulamaktadır (Trimingham, 1971: 1-2). Hicretin ilk yüzyılında bireysel dindarlıkları ile İslam toplumuna örnek olan zahitler İslamdaki ilk mistik figürlerdir (Güngör, 1984: 64). İslamda mistiklik, zahitlik biçiminde, aslında ilk olarak İslamın hicri 1. yüzyılda geçirdiği siyasal ve toplumsal dönüşümlere yönelik bireysel tepki biçiminde tezahür etmiştir. Peygamberin ölümünü takip eden zenginleşme, toplumsal farklılaşmanın artışı, güç temelli mücadeleler, bazı dindarların bu durumu protesto etmesine neden olmuştur (Schimmel, 1982: 38). Peygamber döneminde peygamberin kendisinde ve bazı sahabide gözlemlenen dünyadan uzaklaşma, tefekkür, inziva ve nafile ibadet gibi bir takım teknikler, bu kişilerce sade bir dinsel yaşama dönüş biçiminde yeniden diriltilmeye çalışılmıştır. Bu tutum, fetihçi ve ganimetçi bir İslam anlayışının zenginleştirdiği seçkinlerin, İslamın sosyal adalet ve fakr boyutunu görmezden gelişine yönelik bir tepki anlamındadır (Ocak, 1998: 20).

Söz konusu tutumun İslam toplumundaki ilk nesil örneklerini Ebu'd-Derda, Ebu Zerr Ğifari, Huzeyfe İbnü'l-Yeman, İmran el-Huzai, Bilal-i Habeşî ve Ebu Hureyre oluşturur. Dört Halife döneminde dahi halifeleri eleştirebilen bu kişiler, peygamberin yakın çevresindedir ve dünya nimetlerinden uzaklaşan ilk zahitler halkasını teşkil ederler. Onların tutumlarının asıl kaynağı ise, *Kur'an*'ın

ihtiva ettiği mistiklik ve Peygamber'in kalbi yaşamıdır. Peygamber'in hadis külliyatlarına giren, dünya nimetlerini yeren ve zahitliği öven sözleri, çoğunlukla onlar tarafından rivayet edilmiştir (Massignon, 2006b: 39-47). Bu ilk dönem zahitleri, Tanrı'nın azameti karşısında dünya nimetlerinden uzaklaşmayı tercih eden kişilerden oluşur. Daha doğru bir ifadeyle zahitlik, İslamın dünya nimetleri ile Tanrı'ya yönelim arasında bir denge üzerine kurulu olduğu düşüncesinden hareketle, dünyada yaşarken Tanrı'yı akıldan çıkarmamak, devamlı surette onun cezalandırıcılığından çekinmek, korkmak anlamlarına gelmektedir. Bu görüş sonraki dönemlerde mistikliğin Irak bölgesinde geçerli olan biçiminin temel görüşü olacaktır. Zahitlikten, Tanrı ile insan arasında dolaysız ilişki iddiasındaki tasavvufa geçişte, bazı mistiklerin düşünceleri önem arz etmektedir. İslam tarihinde fikirleriyle peygamber dönemindeki bireysel zahitlikten sistemli bir düşünce biçimine geçişte köşe başı niteliği arz eden bazı kişilikler vardır. Bu kişilerin ilki tasavvufun dolayımlayıcı tutumunu kendine has bir üslupla ilk kez gündeme getiren Hasan Basrî'dir. Hasan Basrî'de Tanrı'dan korkmak ve sıkı dindarlık biçiminde tezahür eden kuru *zühde* dayalı tasavvuf anlayışının değişmeye başlamasının ilk işaretleri gözlenmektedir.

Hasan Basrî'nin tasavvufun gelişimi açısından önemi, Şiiliğin *velâyet* öğretisini her kula açmasıdır. Diğer bir deyişle o, Şiiliğin aristokratik bir anlam taşıyan Allah'la dost olma, *velâyet* düşüncesini demokratikleştirmiştir. Onun *velâyet* kavramı yerine önerdiği ise *rıza* kavramıdır. *Rıza*, insanın Tanrı ile bir sevgi bağı içinde olma halidir. Bu bağ ile bağlanma hali bir tür eğitim ve hazırlığı gerektirir ancak sonuç olarak herkese açıktır. Massignon bu durumu şu sözlerle açıklar "Hasan'a göre *kader* ile *mes'ûliyet*, ve *kazâ* ile *emir* arasındaki zahiri ihtilaf şöyle halledilmelidir. Nefsimizde "*rıza*" denilen vicdani bir hal tahakkuk etmeli. Bu halde ruh ile Allah karşılıklı olarak birbirinden hoşnut olur..." (2006b: 78). Bu düşünceler Sünni ve Şii din adamlarının tepkisini çekmiştir. Sünniler kulun Allah'la ilişki içinde olmasına, Allah'ın aşkınlığı ve kudretini sınırlandıracağı için, Şiiler de kendi öğretilerinin temeli olan karizmayı ve seçilmişliği her kula açtığı için karşı çıkmışlardır. Hasan Basrî'nin düşünceleri ilk

kez Tanrı ile kul arasında bir dolayım imkânı önermek bakımından büyük önem taşımaktadır.

Tasavvufun gelişiminde bir sonraki önemli uğrak Rabiâ el-Adeviyye'dir. Rabiâ her ne kadar *zühde* özdeşleşen Irak ekolüne dâhil edilirse de, görüşleri ile tasavvufun *vahdet-i vücud* düşüncesine giden yolda büyük bir aşama oluşturur. Zira o, ilk kez zahitliğini *hub*, *muhabbet* (sevgi) kavramlarıyla birlikte ele alır. O, Tanrıyla ilişkisini bir sevgi ilişkisi olarak tanımlar. Bu önemli bir aşamadır; zira dünyevi nimetlerden uzaklaşmak anlamındaki zahitliğe artık aktif bir kavram olan sevgi, mahabbet kavramları eklenmiş olmaktadır (Massignon, 2006b: 97-98).

Burada ele alınması gereken bir diğer zahit de öğretisi, yaklaşımı ve etkisinin derinliği nedeniyle Irak tasavvuf ekolünü temsil eden Cüneyd el-Bağdadî'dir. Onun mistik yönelimleri olmakla birlikte dindarlığı dikkatli ve kontrollüdür. Mistikliğindeki anahtar unsur, coşku ve kendinden geçme yerine Tanrı'dan çekinme ve dengedir. Sünnilik'te ve Şia'da men edilen, sıradan kulların Tanrı ile dolaysız iletişime geçebilmeleri düşüncesini Cüneyd de kabul eder. Ancak yine de o, resmi dinsel görüşle çelişen, aşk yoluyla Tanrı ile birleşmek, onunla bir olmak ve benzeri düşünce ve öğretilerin sadece bu yolu takip edenlerce ya da kapalı tasavvufî çevrelerde konuşulması, görüşülmesi ve çalışılması gerektiğini düşünmektedir. Bu gizlerin, bilgilerin (marifet, gnosis) sıradan inanan için saptırıcı olduğunu düşünür, sadece inisiyeler arasında tedavül etmesi gerektiğini vurgulardı. Hatta Mansur el Hallac'ı ve onun tutumunu benimseyenleri tasavvufî sırları açığa vurdukları için ciddi biçimde eleştirmiştir.

Burada bahsi geçen Huseyn İbn Mansur (el-Hallac), İran'da 858 tarihinde dünyaya gelmiş, Tustar kentinde büyümüş dönemin önemli mistiklerinden olan Sehl el-Tüstârî'nin yanında tasavvufa dâhil olmuş onunla birlikte Basra'ya gitmiştir. Orada Cüneyd el-Bağdadî'nin izleyicilerinden olmuştur (Schimmel, 1982: 68). Ancak Hallac, tasavvufî yönelimi ile Irak okulundan ayrılır. O, Irak tasavvuf okulunun içinde barındırdığı batıncı, gizci, seçkinci ve heterodoks

yapıyı açığa vurup ilan etmiştir. Hallac'ın tutumu *vahdet-i vücud* anlayışının ilk örneğidir. Hallac, toplum içinde “ben Tanrı'yım” anlamında *en'el-hakk* dediği için sapkınlıkla suçlanmış, daha doğrusu bu ifadesinden ve benzerlerinden yola çıkılarak kendisinin Şii ekstremist ve ajan olduğu düşünülmüş, bu nedenle de idam edilmiştir (Baldick, 1992: 47-48). Hallac'ın bu çıkışı, sıradan insanlar ve dinin hukuksal, resmi yorumu için tanrılık iddiası anlamına gelmektedir. Ancak Hallac'ın bu ifadesinin altında yatan yeni bir tasavvufî yaklaşımdır. Onun tecrübesi *zühdcü* yaklaşımların yerini *vahdet-i vücudçu* yaklaşımlara bırakmaya başladığı gösterir. Hatta Ocak, tasavvuf kavramının 9. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığını, dolayısıyla *zühd* hareketinin tasavvuf hareketinden ayrılması gerektiğini ifade eder (Ocak, 1997b: 7). Hallac'ın tutumunu anlayabilmek için Irak (Cüneydî) okulu ile karşıtlık taşıyan diğer tasavvufî okula, bu okulun kurucu ismi Ebu Yezid Tayfur'un yaklaşımına değinmek gereklilik arz etmektedir.

Aslen İranlı olan (Bestam kentinde dünyaya geldiği için Bestamî adıyla da anılır) Ebu Yezid (Bayezid), *vahdet-i vücud* düşüncesine dâhil edilemez; zira Tanrı'ya kendi yarattıklarından başka bir öze sahip aşkın bir varlık olarak kabul etmektedir. Ancak onun tutumu ve öğretisi, Tanrı aşkıyla kendinden geçme ve coşkuyu ihtiva eder. Öyle ki, zikirlerde kendinden geçtiği anlarda “ene'llah” (ben Allah'ım), “tüm övgüler banadır” gibi şathiyat sözlerini ifade ettiği aktarılmaktadır (McDonald, 1990: 219). Bayezid'in bu yaklaşımı, Tanrı'da yok olmak anlamında *fena fi'llah* kavramıyla açıklanabilir (ancak burada belirtilmelidir ki, *fena* kavramı ilk kez Cüneyd tarafından kullanılmıştır. Bayezid'de kavramın kendisi yoktur ama içeriği ve uygulaması, hem de coşkulu bir biçimde vardır) (Molé'den aktaran Baldick, 1992: 36-37). *Fena*, tasavvufun tarikat örgütlenmesinde bir merhaleyi işaret eder ve kişinin kendi benliğinin aslında Tanrı'nın bir parçası olduğunu, daha doğrusu tanrısal olduğunu ifade eder. Bu düşünceye göre Tanrı asıl olandır ve tüm varlıklar, ışığın güneşten parçalar olması gibi, Tanrı'dan bir varlık kıvılcımı taşır. Bu anlamda aslında insanlara gerçeklik gibi görünen her şey yanılısamadan ibarettir. *Fena* düşüncesi bu yanılısamanın yıkılması, kaosun, hiçliğin farkına varılmasını anımsatır. Bu hiçlik, Tanrı karşısında her şeyin

yokluğa tekabül ettiğini düşündürür. Bayezid'in çoşkucu kendinden geçmelerinin amacı, Tanrı ile insan arasındaki engellerin yok olmasıdır. Bu yok olma esnasında (nefs anlamında olan) ego da yok olur; zira o da engellerden biridir. tanrısal olan öz, Tanrı ile birleşir (Hucviri'den aktaran Shushtery, 1980: 90; Hoffman, 1995: 1; Izutsu, 2001: 24, 33).

İslamda Miladi 9. yüzyıldan itibaren tasavvuf, eklenen yeni unsurlarla büyük bir değişmeye uğramıştır. Bu dönemde özellikle Şiilik kanalıyla, İslama yabancı tasavvurlar da girmeye başlamıştır. Özellikle Şiiliğin bir kolu olan İsmailîliğin Bâtını nitelikleri bu konuda etkili olmuştur. Bâtınlık, Şiilikteki velâyet kavramının aşırı bir yorumuna dayanır. İsmaililer, asıl İslami olanın *Kur'an*'da yer alan ayetlerin açık anlamlarından ziyade, gizli anlamlarına dayalı olduğunu ve bu nedenle gizli kaldığına inanmaktaydılar. Onlara göre bu anlamlara ulaşabilmenin yolu da gizli ilimlere vakıf olmaktı. *Kur'an*'ın gizli anlamına vakıf olabilmek için de Peygamber'den Ali'ye, Ali'den Hüseyin'e, ondan oğluna, ondan da oğluna geçerek nesilden nesile aktarılagelen gizli ilimler üzerinde uzmanlaşmak gerektiğine, bu sayede asıl İslami olana ulaşmanın mümkün olacağına inanmaktaydılar. İsmaililik bünyesinde gizliliği, panteizmi, doğu bilgeliğini, hulûl düşüncesini vb. başka birçok farklı inanç unsurunu sentezleyen senkretik bir inançtır (Laoust, 1999: 189, 211; Corbin, 1994: 200-202). İsmaililik ile tasavvufun ilişkisi kesin değildir; ancak İslam toplumunda İsmaililik gibi akımların taraftar bulmalarında da görüldüğü gibi senkretik inanışlar ve mitolojik düşünce önemli bir yer tutmaktadır. Bu ve benzeri öğreti ve inanışlar İslamlaşan halkın geçmişte teşekkür etmiş muhayyilelerinin İslamla girdiği etkileşimin ürünleri olmak bakımından önem arz etmektedir.

İslamın yabancı kültür unsurları ile karşılaşmasının en önemli sonuçlarından birisi de, özellikle İran bölgesinde tasavvufun Irak'taki *zühd* merkezli öğretiden ziyade *vahdet-i vücud* merkezli düşünceye yönelmesidir. Bayezid-i Bestamî'nin, Hallac-ı Mansur'un ve daha sonraki dönemlerde İbni Sina, Sühreverdi ve Hakîm Tirmizi'nin düşüncelerinde yeşeren *vahdet-i vücudçu*, antinomianist ve heterodoks öğretiler hep bu sürecin sonucunda gelişmiştir.

Arap kültür alanının dışında gelişen bu yeni tasavvufî yönelim gizci ve örgütlü yapısıyla kitleselleşmiş ve özellikle İran ve Türk İslamının temel karakterini oluşturmuştur.

İran tasavvufu, Tanrı'yı Sünni akideden farklı biçimde varlıkların tözsel kaynağı olarak görmek anlamına gelen vahdet-i vücud düşüncesi merkezlidir. Buna göre evrendeki her şey, varlığını Tanrı'dan almaktadır, bu nedenle asıl olan Tanrıdır. İslamdaki vahdaniyet ilkesinin temeli de bu bağlamda açıklanmaktadır: Tanrı'nın birliği, varlığın birliği anlamına gelir. Dünyadaki çokluk (kesret) ise tanrısal özün yansımalarından oluşur ve aslında Tanrı'dan ve tanrısalıdır. Her şey varlığını Tanrı'dan aldığı için kesret âlemi bir yanılsamadır, gerçek değildir. Ne var ki, bu kesret âlemi sıradan insan için gerçeklik gibi görünür. İnsan, bilgisizliği nedeniyle bu durumdan bihaberdir. Onun bilgilenmesi, gizleri yani örtünün altındakileri görebilmesi (*keşf*) için disipline edilmesi ve eğitilmesi gerekir. Bu eğitim, bir nefis terbiyesi ve benliğin yok edilmesi amacını taşır (*tarikât*). Bu inisiyasyon (*seyr-i süluk*) sürecinden geçerek sırları keşfeden insan, kendisi ile Tanrı arasındaki (*kesret* ve *vahdet* arasındaki mesafeyi de temsil eden) ikiliği aşma aşamasına gelir (*marifet*). Bu noktadaki insan, insandaki varlık kıvılcımının tanrısal olduğunu ve Tanrı'ya dönmeye çalıştığını öğrenir. Bu bağlamda Tanrı ile insanın ilişkisi birbirine kavuşamayan sevgililere benzer. Örneğin Leyla ve Mecnun'un aşkı bu durumun bir metaforudur. Bu örnekte de görüldüğü gibi dünya hayatı tasavvuf açısından bir sürgün yeridir (*uzlet*). Bu sürgünden kurtularak Tanrı'ya ulaşmanın yolu kendini aşkı uğruna yok etmek ya da onda yok olmaktır (*fena*). Bu aşamadan sonra kişi her şeyi mutlaktan tecelli eden şeyler olarak görmeye başlar (*beka*). Tanrı'da yok olma (*fena*) aşamasında ortadan kalkan benlik son aşamada ölüm vuku bulmaksızın Tanrıyla *birleştiği* için ben ve o arasındaki ayrılık ortadan kalkar ve kişi ile Tanrı arasında birlik (*ittihad*) söz konusu olur (Trimingham, 1971: 2). Hallac'ın *en'el hakk*, ifadesinin, Bayezid-i Bestamî'nin de şathiyatının altında yatan bu bağlamdır.

Tasavvuf, Tanrı ile insan arasında doğrudan ilişki iddiasında bulunurken, bunu bir prosedüre bağlamaktadır. Daha doğru bir ifadeyle tasavvuf, pek çok başka mistik yönelimde olduğu gibi, usta-çırak arketipini kullanmaktadır (Chittick, 1995: 104). Bu bağlamda tıpkı sır dinlerindeki gibi, sır merkezli tasavvufun temeli de tarikat tipi örgütlenmelerdir. Bu örgütlenmeler, mevcut dinsel yapılanmaların (kelamcılar ve fıkıh uleması) durağanlığına göre çok daha samimi ve esnek bir dindarlık biçiminin yayıcısı olmuşlardır. Bu samimi duygu ve coşku merkezli İslam yorumu, İslamın Arap olmayan toplumlardaki özellikle de göçebe özellikler arz eden toplumlardaki yayılışını kolaylaştıran bir etken de olmuştur. Zira özellikle tarikatlar ve meslek örgütleri kanalıyla tasavvuf, İslam ortaçağında toplumsal örgütlenmenin ana unsuru olmuştur. Özellikle Moğol istilasından sonra İslam dünyasında geçerliliğini sürdürebilen yegâne kurum, tarikatlar ve Sufi İslam'dır (Trimingham, 1971: 67). Bunun temel nedenlerinden biri, öncelikle geleneksel olarak kutsalla ilişkide aracı kurum ya da kişilerin varlığına duyulan ihtiyaçtır. Bir diğer neden de, İslamın yayıldığı bölgelerdeki toplumsal yapının farklılığıdır. Fıkıhın biçimci dili, bu bölgelerde yaşayan farklı dinsel gelenek ve koşullanmalara sahip kitleler için yeterli olamamıştır. Halk dini açısından aşkın, aynı anda hem azapçı, hem de iyi bir Tanrı kolay kabul edilebilir bir şey değildir. Bu nedenle daha önce de vurgulandığı gibi tasavvuf tarafından yumuşatılan İslam, özellikle yabancı, göçebe kültürlerde daha kolay kabul edilmiştir. Örneğin İslamın Sahraaltı Afrika ve Orta Asya'ya girişi ve kökleşmesi, tasavvuf kanalıyla söz konusu olmuştur. Zira tek başına resmi İslam, evrensel bir kurumlaşma ve örgütlenmeye sahip olmadığı için bu bölgelerde birleştirici bir rol oynayamamıştır. Kutsalın nesnel dolayımıyla ilişki kurmaya alışkın ve bunu uman kitleler için Tanrı'nın elle dokunulabilir görünümüleri çekici olmuştur. İslamiyette Tanrı'nın mutlaklığı, kendi kelamında verdiği sözleri bile tutmayabileceği bir noktaya kadar geçerlidir (Lindholm, 1998: 211). Bu da İslamda mutlak ve aşkın Tanrı'nın kullarıyla arasında bir kopukluk oluşmasına neden olur. İslamın kendi öğretisi ile yarattığı teodise, toplumsal alanda da görünür hale gelmektedir: Tanrı iyi midir? İyi ise kötülük nasıl açıklanır? Kötü ise kullar yapıp ettiklerinin sonunda sorguya hangi ölçüt

bağlamında çekileceklerdir? Tanrı-kul arasında (toplumsal bağlamda da uzantıları görülebilecek olan) bu süreksizliği dolayımlayan temel aracı tasavvuf ve tasavvufî tarikatlardır.

Tasavvuf, Tanrı'yı varlıkla birleştirerek kulu içine düştüğü, düşeceği ahlaki gerilimden kurtarmaktadır. Tanrı, varlıkla eşitlenince iyi, kötü, güzel çirkin gibi belirlemeler, standartlar ortadan kalkar ve âlemde müşahade edilen ne ise Tanrı'nın tecellisi olarak görülmeye başlanır. Bu durum, inananı yaşamın talihsizlikleri karşısında rahatlatır, yaşamı onun için anlamlı kılar. Söz konusu çözüm, kişiyi duyular ötesi bir âleme bağlar, ego ortadan kalkar, çeşitlilikler ve farklılıklar silinir ve her şey Tanrı'nın birliğinde erir. Dolayısıyla dünyada var olan kötülük, ego ortadan kalktığı için, otomatikman yok olur. Bu durum, "Tanrı varsa, ben yokum, ben yoksam kötülük zannettiğim şey bizatihi kötü değildir" ifadesinde açıklanabilir. Bu noktaya ulaşabilmek ise bir disiplin ve eğitim sürecinden geçmeyi gerektirir. Tarikat örgütlenmesi usta-çırak arketipinde, mürşit, pir, üstat, şeyh gibi tarikatın (ya da her hangi bir tarikatın alt birimi olan dergâhın) lideri konumundaki otorite figürü kişiliğin manevi önderliğini ihtiva eder. Bu öndere tâbiyet, Tanrıyla ittihadı ulaşma amacındaki eğitimin egoyu ortadan kaldırma tecrübesinin ilk adımını oluşturur. Söz konusu eğitim sürecinin sonunda başarılı olabilen kişi inisiye olur. Böylesi bir eğitim ve disiplinin amacı, ideal anlamda her yerde ve her şeyde Tanrı'yı görmek (Izutsu, 2001: 24, 28) olarak düşünülse de sosyolojik anlamda tarikatların temel işlevleri bu dinsel, ahlaki boyutla sınırlandırılmaz (Trimingham, 1971: 225).

Tarikatlar, tarihsel süreçte birçok sosyal işlev yüklenmişlerdir. Bu işlevler toplumsal hareketlilikten, eğitime, güzel sanatlardan korunmaya kadar değişik biçimlerde tezahür eder (Hoffman, 1995: 4). Ancak tarikatların en genel işlevi, psikolojik bağlamda aşkın Tanrı ile insanlar arasında dolayım, aracılık tesis etmesinde görüldüğü gibi, devletle toplum arasında bir tampon oluşturmasıdır. Ancak İslami teodisenin bu türlü bir çözümünün toplumsal sonuçlarından biri de -tarikatların toplumun tabanında geniş bir ağ oluşturduğu gerçeğinden hareketle- dinin akılsallıktan ve tarihsellikten uzaklaşarak mitselleşmesi ve

kozmozolojikleşmesidir. Bu çözümün sosyolojik karşılığı da, kozmozolojide karizmatik işlevlerle teçhiz edilen ve şamanların *psikopomp*¹⁴ niteliğine benzer bir şekilde insanları Tanrı'nın kesin bilgisine sezgi yoluyla ulaştırma gayesine hizmet eden şeyh, veli, murabıt, baba, hace, şerif, seyit vb. sıfatlarla anılan, yaşayan ve/veya ölmüş dinsel otorite figürleridir. Bu dinsel otorite figürlerinin arka planını, tasavvufun tarikatlar aracılığı ile toplumsal tabanda işgal ettiği önemli yer oluşturur. İslam ortaçağı, Sufi kardeşlik örgütleri olarak tarikatların altın dönemi olmuştur. Siyasal karmaşa ortamında tüm İslam toplumlarını yatay ve dikey olarak kesen Sufi tarikatlar, İslamın evrenselliğini maddi planda gerçekleştirmişlerdir. Tarikat zaviyeleri, hankah ve ribatları bu dönemde ticaretten ekonomiye, savunmadan kamu idaresine (ve birçok yerde hukuka) kadar birçok alanda işlevler yüklenmişlerdir (Trimingham, 1971: 225; Mardin, 1969: 74). Bu nedenlerle okuma yazması olmayan kitlelerden elitlere kadar tüm toplumsal kesimler, değişen dereceler ve yoğunlukta da olsa tasavvuf etkisine girmiştir. Tasavvufî kurumlar, özellikle sanatsal alanda, İslamî nasları mitolojik-kozmozolojik bir bağlamda halk inançlarıyla birleştirerek İslamın, Kuzey ve Orta Asya, Kuzey ve Sahra altı Afrika, Hint alt kıtası gibi bölgelerde geniş kitlelere yayılmasında büyük etki sahibidir. Örneğin Hint alt kıtasında radyo ve televizyon yaşama dâhil olana kadar halkın yegâne eğlencesi konumunda bulunan efsaneler, destanlar ve özellikle kadınların çalışırken, çocuklarıyla ilgilenirken söyledikleri ninni, mani ve şarkılar teorik ve didaktik olmaksızın tasavvufî tasarımlar ve öğelerle yüklüdür. Tasavvufî öğelerle yüklü bu folklor ürünleri ezoterik bilgiye vakıf olmaksızın, örgütlü tarikat yaşamına katılmaksızın geniş kesimleri bilinçdışı düzlemde tasavvufî bilgi ile tanıştırmış ve Tanrı'nın yüceliğine duyulan hayranlığın ifade edildiği tasavvufî bir halk edebiyatı ve kültürü yaratılmasına yardım etmiştir (Eaton, 1974: 120-123). Bu sayede İslam ve Hint halk inançları arasında bir ortaklık tesis edilebilmiş ve geniş kitleler zora başvurulmaksızın İslamlaşabilmişlerdir. Bu durumun sonucu olarak Hindu halk inançları ve dinselliğinde önemli bir yere sahip kişi kültü yerli İslam kültüründe *pîre* tapınma yani *evliya kültü* biçiminde dâhil edilmiştir. Bu bölgede Hindu ya da

¹⁴ *Psikopomp*, Yunanca *ruh güdücü* anlamına gelir.

Müslüman halk tabakası teolojik farklılıklara aldırmadan bu türlü mekânları birlikte ziyaret etmektedirler (Eaton, 1974: 125-126).

İslamın yayılmasındaki rolüne ilişkin olarak ortaya konulan bilgiler de göstermektedir ki, tasavvufî halk edebiyatı tasavvufî tasarımlarla halk dinselîği arasında köprü vazifesi almıştır. Bu durum, tasavvufun her toplumsal kesim, grup, kategori için uygun diller geliştirebilmesini mümkün kılacak esnekliğı olduğunu göstermektedir. Bu esneklik Türk toplumunun içinde bulunduğu dinsel kültüre de ışık tutacaktır. Sufi öğretilerin ve uygulamaların en önemli yanı, geniş kitleleri etkisi altına alarak halk dini ile etkileşim içine girmiş olmasıdır. Bu sayede tasavvuf ve Sufi kurumlar, İslam toplumları için bilimsel-analitik bir zorluk yaratan avam-havass karşıtlığının aşılmasına imkân tanıyan kavramsal araçların devşirilebileceğı bir kaynak da sağlamaktadır. Tasavvuf aracılığı ile İslam toplumlarındaki halk dini, hukuksal İslami kavramlara indirgenmeden incelenebilir hale gelmektedir. Örneğın bu bağlamda tasavvuf, halk dininin batıl inanç kategorisine alınan inanç ve uygulamalarının teozofik bir izahatını da içermektedir. Bu tür inanç ve uygulamalar tasavvufun teorizasyonundan geçerek kimi zaman ortodoks kesimlerce dahi kabullenilmiştir. Günümüz Türkiye'sinde halkın dinsel yaşamını karakterize eden de -resmi, ortodoks İslama daha yakın görünmekle birlikte- böylesi bir senkretizmdir.

Tasavvuf, yukarıda bahsedilen otorite figürlerini, Allah'ın sıfatları, *Kur'an*'da yer alan anlatılar ve tarihselliğı yitmiş kişilerle birleştirerek, neredeyse resmi İslamın negatifi olarak adlandırılabilcek alternatif bir İslam ortaya koymuştur. Bu durumun en önemli ve hala belli bağlamlarda geçerliliğini sürdüren örneğı, *velâyet* inancı ve uygulamalarıdır. Bu inanç ve uygulamalara ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler daha sonra ele alınacaktır.

6. TÜRK HALK İSLAMI

Daha önceki bölümlerde İslamın yayılışında en büyük paya aşkın Allah'ı dünyasallaştıran tasavvuf ve onun toplumsal örgütlenmedeki karşılığı olan tarikatların sahip olduğuna değinilmişti. Türklerin İslamiyet'e girişinin bağlamını da bu tür dinsel özellikler oluşturur. Türkiye'de Türklerle İslam ilişkisini ele alan literatürün büyük bölümünün konuya yaklaşımı daha çok ideolojik bir mahiyet arz etmektedir. Bu tutumun temel iddiası Türklerin yaşamına en uygun dinin İslam olduğu, Türk yaşamına en uygun Tanrı anlayışının İslamiyetin tek Tanrı anlayışı olduğu şeklinde özetlenebilir (Ocak, 2001: 27). Bu düşüncelerin asıl kaynağı da dinler tarihi ve sosyal antropolojik bilgilere ne ölçüde dayandığı kuşkulu olan Türklerin eski dinlerinin İslamdaki tek Tanrı anlayışına çok benzeyen Gök Tanrı'ya dayanması olgusudur. Bu tür bilimselliği kuşkulu yaklaşımların dışında sosyal bilimsel gerçekliklerle örtüşen tarihsel yaklaşımlar da bulunmaktadır. Örneğin Ocak, Türklerin İslamlaşmasında heterodoks sufiliğin önemli bir katalizör olduğunu belirtmektedir. Ona göre göçebe yaşam biçimi bizatihi aşkın, entelektüel çaba gerektiren, teolojik inceliklerle yüklü bir Tanrı ve din anlayışını bir ara unsur olmadan algılayamaz (Ocak, 2001: 44). Bu bağlamda tasavvuf, özellikle de İran, Horasan'da gelişen, *melâmet* merkezli tasavvuf, bu kavramların göçebe yaşam biçimine uyarlanması bir kanal olmaktadır. Bu birleşmenin temeli de tasavvuf ile Orta Asya Türklerinin bir parçasını oluşturduğu kültürel dünya arasında oluşan karşılıklıdır. Zira böylesi bir ilişkinin iki kültürel durum arasında bir mütekabiliyet ilişkisi olmaksızın mümkün olması düşünülemez. Bu nedenle burada bu iki kültürel süreç arasındaki benzerliğin mahiyeti hakkında sınırlı bir tespit yapılmaya çalışılacaktır. Böylesi bir tespit, konuyu din antropolojisi ve sosyolojisi bağlamında ve bilimsel veriler ışığında irdelemek, Türklerin İslamlaşmasını ve İslam anlayışını anlamak için gereklilik arz etmektedir.

6.1. İslamlaşmadan Önce Orta Asya'nın Dinsel Durumu

Türklerin hiçbir sorun yaşamadan, kitlesel olarak Sünni İslamı kabul ettikleri biçimindeki tez, dinler ve özellikle de İslamiyet konusunda özcü bir tutuma sahiptir. Türklerin İslamı kabul ettikleri dönemde İslam, bu bağlamda yekpare ve homojen bir öğreti olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bu düşünce bağlamında Sünni İslam, Türkler tarafından hiçbir çatışma ve direnme gerçekleşmeksizin kendi yaşamlarına en uygun bir din olarak görülmüş ve kabullenilmiştir. Bu yaklaşım sosyal bilimsel bilgiyi ve bilgi sosyolojisini göz ardı etmektedir. Öncelikle belirtilmelidir ki, İslamlaşmanın vuku bulduğu dönemde homojen ve sınırları belirli bir Türk toplumundan bahsetmek imkânsızdır. Bu dönemde daha çok Türklerin de bir unsurunu oluşturdukları bozkır göçebe Orta Asya kültüründen bahsedilebilir. Bu kültürün temel özelliklerini ise Şamanist-Totemist inanç ve pratiklere eklemlenmiş (coğrafi yakınlık ve bazı başka etkenler aracılığı ile yoğunluğu değişiklik arz eden) İran, Hint ve Çin dinlerinin etkileri oluşturur. Özellikle totemist nitelikte doğal türlerin, olayların ve nesnelere önem arz ettiği bu kültürde tanrısal güçler, periler, mekânlar vb. süreçler arasındaki ilişkilere hasredilmiş mitolojik bir düşünce hâkim unsurdur.

Bu mitolojik düşünce biçimi tamamıyla sözlü geleneğe dayanır. Bu sözlü gelenek ve mitolojinin arka planını da bu toplumların yaşam biçimleri, doğayla girdikleri ilişkiler oluşturur. Zira bu mitolojik düşünce kesinlikle entelektüel bir bağlamda değildir. Aksine tamamen doğal-içkin bir mahiyet arz eder. Özellikle göçebe ve yaban toplulukların dünya görüşleri ve dinsel tasavvurları, içinde yaşadıkları doğal çevrenin somut nesnelere kullanılarak tasarlanmaktadır. Onlar için bir dağ, tepe ya da herhangi başka bir somut varlık kutsallığı simgeleyebilir. Bu bağlamda soyut düşünce ve teolojik incelikler yerine göçebe yaşamının pratik düşünce biçimi egemendir. Bu pratikliği koşullayan en temel unsur, söz konusu toplulukların yaşam biçimleridir.

Orta Asya göçebelerinin dağılmış buldukları bölgenin coğrafi nitelikleri ve bu niteliklerle bağlantılı maddi geçim araçları kentsel yaşam ve örgütlenmeye geçit vermez. Bu nedenle göçebe bozkır kültürü yazılı değil, sözlü bir geleneğe

ve medeniyete sahiptir. Bu bölge toplumlarının temel geçim kaynağını hayvan sürüleri oluşturur. Hayvan sürülerini besleyebilmek ve verimli kılabilmek için daima taze otlaklara duyulan ihtiyaç, bu toplumların göçebe niteliklerini de belirler. Hayvan sürülerine ve geniş otlaklara olan bağımlılıklarının bir sonucu da kısıtlı kaynaklar etrafında çeşitli bozkır topluluklarıyla daima rekabet içinde bulunmalarıdır. Bu nedenle savaş bu toplulukların hayatında temel unsurlardan biridir. Bu durum, göçebe bozkır topluluklarının savaşçı özellikler taşımasına neden olur. Hatta savaş, bu toplulukların kültürlerinin ve kozmolojilerinin bir parçasıdır. Toplumsal örgütlenme biçimleri savaş odaklıdır. Bu bağlamda savaş ve yağma bir geçim kaynağı olarak önemli bir yere sahiptir. Örneğin Türkçe *ordu* kavramı aslında göç eden büyük topluluklar için kullanılan bir kelime iken sonradan sadece askeri bir anlam taşır hale gelmiş ve batı dillerine ilk haliyle *horde* (sürü) biçiminde yansımıştır.

Dolayısıyla bu toplumların göçebe nitelikleri kültürel dünyalarına, kozmolojilerine ve yaşam biçimlerine damgasını vurmuştur. Yaşamın maddi kaynaklarının her zaman bir tehdit içinde bulunduğu bu toplumlarda doğal yaşamın acımasızlığı kültürel koşullamalara da yansımıştır.

Bu toplumlar doğa karşısında edilgen konumda oldukları için mevsimlerin, doğa olaylarının periyodikliği hayati önem taşır. Göçebelik doğal kaynakların ve geçim imkânlarının kıt olduğu coğrafyalarda sınırlı kaynakların azami düzeyde kullanılabilmesi için zorunlu olarak gelişen bir yaşam biçimidir ve (düzeni bozacak fetih, istila ve büyük nüfus hareketleri olmaksızın) belirli bölgeler arasındaki periyodik göçüp konmaları ifade eder. Yani göçebelik bizatihi bir düzensizlik ve belirsizlik anlamına gelmez. Tam tersine, göçebelik belirsizliklerin hâkim olduğu bir ortamda en geçerli düzen tesis etme yoludur. Dolayısıyla göçebe yaşam biçiminin hâkim olduğu kültürlerde de düzen ve esenlik en önemli meselelerdendir. Ancak bu düzeni sağlayan mitoloji ve kozmoloji herhangi yazılı bir kaynağa dayanmadığı ya da yazıya geçirilemediği için dağınık ve düzensizdir.

Savaşçı özelliklerin bir sonucu olarak bu toplulukların toplumsal örgütlenmelerinde yöneten, yönetilen dışında keskin sınıfsal ayrımlar ve farklılaşmalar bulunmaz. Özel mülkiyet ya çok az görülür ya da hiç yoktur. Ancak bu durumda sınıfsal ilişkilerin görülmemesi olgusu toplumsal sömürü olmadığı anlamına gelmez. Sömürü akrabalık ilişkileri bağlamında sürüp gitmektedir.

Göçebe toplumlarda buradan da anlaşılacağı gibi hâkim olan ilişki biçimi soya bağlı ilişkilerdir. Aşiretler, boylar biçiminde örgütlenmiş olan göçebe toplumlarında toplumsal ilişkiler bu bağlamda dayanışmacı, samimi ve altruistiktir. Özellikle toplumsal sınıflar arasındaki sosyal mesafe fazla olmadığı için kolektif bir yapı hâkimdir. Bu kolektifliği en iyi özetleyen kavram *potlaç*tır. Potlaç, sistemde fazlalık arz eden mallar ve yiyeceklerin, düzenlenen çeşitli törenlerde topluluğun tamamı tarafından paylaşılması veya tüketilmesi anlamına gelir. *Potlaç*, bu kültürlerin kendini koruma stratejisidir. Zira kıt kaynaklarla belirlenmiş otarşik bir sistemde, sisteme dâhil olan fazla mallar, tüketilmez ise toplumsal eşitsizliğe neden olacağı için her zaman kolektif tüketime açılır.

Yerleşik yaşam ve kentler, bu kadar sınırlı kaynaklara dayanan bozkır ekonomisi için lükstür. Yerleşik yaşama geçmek demek, bu toplumlar için sadece yüzeysel bir mekân değişikliğinden fazlasını çağırır. Böylesi bir değişiklik, bu toplulukların yaşamlarını mümkün kılan kozmolojinin yok olması, başka bir deyişle yaşamlarının alt-üst olması anlamına gelecektir (Éliade, 2000: 199). Bu nedenle göçebe toplulukların varlığını koruyabilmesinin yolu uzmanlaşma ve işbölümüne dayalı yerleşik kent uygarlığına direnmekten geçer.

Göçebe topluluklar, özellikle de Orta Asya step göçebeleri, çevrelerinde bulunan gelişmiş kentsel kültürler tarafından barbar olarak nitelendirilirler. Bu yaklaşım kentsel uygarlık açısından değerlendirildiğinde yanlış sayılmaz ancak her ne kadar kentsel ve yerleşik bir yaşamı, yazılı kaynakları ve kurumları ihtiva etmese de bozkır halklarının da kendilerine has bir uygarlığı vardır. Yerleşik yaşama yabancı ve kolektif mülkiyete dayanan göçebelerin dayanışmacı nitelikleri ile bütünleşen bir dinsel-kozmozolojik yaşamları kentlerde ortaya çıkan

dinlerden genelde farklı nitelikler arz eder. Orta Asya göçebe kültürleri üzerine yapılan araştırmalar göstermektedir ki, bu kültürlerde doğal türler, olaylar ve yeryüzü şekillerinin önemi büyüktür. Ancak bu maddi unsurlar büyük önem taşımalarına rağmen dinselliğin merkezini oluşturmazlar. Buna rağmen yerli halklar ve Orta Asya göçebeleri maddi-doğal unsurlara gösterdikleri hürmete referansla Hristiyan ve İslam kaynakları tarafından putperest olarak adlandırılmışlardır. Maddi unsurların bu kültürlerdeki yerinin tali olduğu özellikle de modern dönemde yapılan araştırmalarda ortaya çıkmıştır. Bu araştırmalar göstermiştir ki, ne kadar basit bir toplumsal sisteme sahip olursa olsun göçebe toplumların dinselliklerinin merkezinde mana, wakan, orenda vb. kutsal ancak aşkın olmayan yaygın ve kişileşmemiş bir varlık bulunmaktadır. Bu kavramlara eski Türklerdeki *kut* kavramı da dâhil edilebilir. Bu, aslında bir varlık değil bir etkidir; ya da doğada her nesne ve olayda, daha doğrusu her şeyde kendini belli eden bir güçtür. Bu nedenle bu inancı paylaşan tüm topluluklarda *animist* bir tutuma rastlanır. *Animizm*, her nesnenin can taşıdığına duyulan inançtır. Bu anlamda evrendeki her şey *manadan* bir parça taşır (Durkheim, 2005: 238). Bu durum, göçebe yaşam biçiminde ön plana çıkan doğa ve doğal süreçlerin büyük dinsel anlam taşımasına neden olur.

Bozkır insanı düzenli ibadet, riyazet ve ahlaki standartlaşmalar ihtiva eden dinsellikle ilgilenmez. Onun dinselliğinin merkezi ögesi doğada yankılanan ve yaşamla bir tutulan kişiliksiz ancak her şeyde kendini gösteren bir yüce güçtür. Bu güçle ilişkiyi de otacı, kam, sağaltıcı gibi dinsel kişilerin esrimeleri ve vizyonları (rüyet) kanalıyla sağlarlar. Otacıların, kamların üzerinde var oldukları zemini, bağlamı da mitos oluşturur. Mitos bu topluluklarda, tıpkı daha önce yabancı toplumlarla ilgili bölümde ele alındığı gibi, inançların, ritüellerin içeriğini belirler ve yazılı kaynakları ve yasaları olmayan bu topluluklara kozmolojik bir düzen sağlar. Mitos ayrıca söz konusu edilen yüce gücün nesnelere, olaylarda ne şekilde ve nasıl tezahür ettiğini açıklayan, bu dünyadaki yaşamı, ölümü, öte dünya yaşamını anlamlandıran anlatılar biçimindedir.

Bu toplulukların dinsel yaşamları, bu yüce güç etrafında gerçekleşen kadim bir sembolizme tekabül eder. Totemistik inanç biçimlerinde de görülen bu mistiklik tamamen içkin-maddi bir çevrim düşüncesinde yankı bulur. Doğadaki sonsuz çevrim, bu toplulukların sonsuz göçleri, doğum-ölüm gibi kavramları bir arada temsil eder. Yani bu insanlar için topografik özellikler, bazı hayvan türleri, bazı nesnelere kutsaldır, daha doğru bir ifadeyle *kutludur*. Bu yüzden göçebe yaşamında her anda ve nesnede kutsallık tecelli eder (hiyerofani). Bu kutsallığın karakteristik niteliklerine temas etmek, Türklerin İslamla karşılaşmadan önceki dinsel durumlarına ilişkin bir fikir edinmek için gereklilik arz etmektedir.

Eski Türklerin dini de yukarıda değinilen bağlama oturur. Eski Türklerdeki su, ağaç, taş, dağ vb. kültler ve diğer unsurlar hep bu durumun yansımaları olarak ele alınabilir. Eski Türk dini ve kozmolojisinin temelinde de tanımlanamayan ama varlığına inanılan, daha doğrusu her nesnede görünür olan kutsal güç ile iletişim sağlayarak hastaları sağaltan, cinleri kovan şamanlar vardır. Bunlar kam, baksı vb. isimlerle isimlendirilirler. Şamanlar, bir takım entoksike edici maddeleri kullanarak kutsallıkla ilişkiye geçmektedirler. Bu ilişki biçimi esrime ile kendinden geçme, ego yitimi ile mümkün olabilmektedir. Şaman, kam, baksı, her ne isim alırsa alsın kutsallığa kanal olan kişi, kendisinden geçer ve bedeni kutsallık tarafından işgal edilir (possession, possessed). Şaman, kutsallığı kendi bedeninde dünyaya getirir, kutsal olan aynı zamanda gücünden dolayı tekinsizdir. Bu nedenle şamanlar da tekinsiz insanlar addedilirler. Zira bu kişiler genellikle doğuştan getirdikleri bedensel kusurlarla diğerlerinden ayrılırlar. Çoğunlukla da nevrotik insanların ruh hallerine benzer bir durumdadırlar. Kutsala kanal olan şamanların bu durumları, kutsalın gücü tarafından sakatlandıkları biçiminde yorumlanır.

Bu inanç biçiminde kutsal, yapısı gereği belirsiz, öngörülemez, tamamen yabancı olduğu için onun tarafından (belli dönemlerde) ele geçirilen, ona dolayım olan kişinin kişilik özellikleri ve hatta fiziksel özellikleri de ona uygun olmalıdır. Psikolojik bağlamda şamanlar, nevrotik ya da psikotik olarak adlandırılabilirler (Lévi-Strauss, 1993: 62); çünkü kutsalın gücü onların normal

olmamasını gerektirir. Bunun yanında şamanlarda bir diğer önemli nitelik de transvestizmdir (Ülken, 2003: 56). Yine orta Asya'da yakın zamanlara kadar şamanların her iki cinsiyeti temsil eden kılık kıyafetler giydiği bilinmektedir. Şaman, kutsala kanal olduğu için hem kadın hem de erkek olmalı, yani toplumsal belirlenmişliklerin ötesinde durmalıdır. Bu durum da göstermektedir ki, kadim sembolizm ve hikmetin bir görünümü olarak şamanın rolünü belirleyen de dolayım olma potansiyelidir (Leach, 1988: 74).

Göçebe Orta Asya topluluklarının ve genel olarak göçebe-yabanıl toplumların dinsel özellikleri, yukarıda değinildiği gibi, temelinde kutsal olanla birleşme, ona katılma motifini ihtiva eden mistik bir hüviyet taşır. Türklerin İslamla karşılaştıkları dönemdeki dinleri de bu bağlamda ele alınabilecek bir mistiklik içermektedir. Hatta bu türlü topluluklar genellikle Budizm, Maniheizm, Hinduizm, Mazdeizm gibi mistik dinlerin tesiri altında kalmışlardır (Ocak, 2001: 27). Ancak bu dinlerin tesiri öğreti düzeyinde, entelektüel düzeyde değil, kozmolojik-mitolojik düzeydedir.

Göçebe topluluklarda kişinin dünyaya ve dünyadaki olaylara bakışı mitolojik bir mahiyet arz eder. Orman, dağ, nehir gibi belirli öğelerin kutsanması, topluluk kimliğinin üzerinden sağlandığı somut bir sembolizm imkânı yaratmaktadır. Bu sembolizm, şeyler ve durumlar arasında, tıpkı yabanıl toplumlardaki büyüsellikte görüldüğü gibi, rasyonel olmaktan çok mistik bir nedensellik ilişkisi ihdas edilmesinde kendini gösterir. Bu mistik, büyüsel nedensellik, diğer birçok örnekte de görüldüğü gibi, otomatikman kurbansal bir dünya görüşünü beraberinde getirir. Bu mitolojik, büyüsel nedensellik, unsurları birbirine sıkı sıkıya bağlı bir kozmolojiyi gerektirir. Bu dönemde Türklerde de böyle bir mitolojik tasavvur vardır. Dünya ve evren, gök (kök) ve *yer-su* (*yir-sub*) biçiminde ikili bir karşıtlık düzeyinde tasarlanır. Yeryüzü ve sular ile içinde yaşadıkları çadır gibi üstlerini örten gök, temel karşıtlık düzeyini oluşturur. Bu düşünceye göre yeryüzü ile gökyüzü arasında insan var edilmiştir. Bu ikisinin arasında da çadırı ayakta tutan direk gibi (ve Germanlerin kutsal ağacı Yggdrasil gibi) göğü ayakta tutan bir eksen, aks düşünülür; öyle ki, bu direk

olmasa gök çökecek ve kıyamet kopacaktır (Ögel, 1971: 148-149). Bu aks, bazen soyut bir biçimde düşünülür, bazen de bir dağla özdeşleştirilirdi. Éliade'ın *axis mundi* sembolizmi bağlamında tanımladığı bu biçime dünyadaki diğer kültürlerde de rastlanmaktadır. Bu anlamda ona göre, yeryüzü ve gökyüzünün birleştiği nokta olarak dağlar, doruklar kutsal kabul edilir, merkez olarak düşünülürler (2000b: 149). Buradan da anlaşıldığı gibi göçebe toplumlar açısından karşıtlaşmalar kozmolojik bir önemi haizdirler ve bu bağlamda karşıtları ya da unsurları dolayımlayan öğeler kutsallığa kanal oluşturmaktadırlar.

Bu merkezi dağ düşüncesiyle ilintili bir diğer temel kozmolojik tasarım da evrendeki unsurlardır. Zira evrenin unsurlarını, üzerinde yaşanılan toprağı ve göksel entiteleri birbirleriyle ilişkilendiren merkez simgeciliği dünyada çokça görülen bir simgecilik biçimidir. Bu sembolizmdeki esas amaç da yaşamı kozmolojik düzenle ilişkilendirerek sağlamlaştırmaktır (Éliade, 1994: 21-25). Eski Türklere göre evrende beş unsur vardır. Bu beş unsur, yönlerle, doğal nesne ve elementlerle ve göksel cisimlerle birleştirilir. Eski Türklerdeki pusula tasarımı, evrendeki unsurlar, yönler, renkleri birleştirmekte ve unsurların kâinattaki yerlerini temsil etmektedir. Esin, Türk mitolojisini ele aldığı çalışmasında Türklerin unsurları ve yönleri birleştirerek oluşturduğu pusulayı şu sözlerle açıklar:

Bu pusulada kararık ilkesi ve yer-su simgesi olarak toprak merkezde yer alıyordu. Diğer dört unsurdan su ve ateşin kuzey ve güneyde, ağaç ve madenin doğu ve batıda olduğu düşünülüyordu. Eski Çin astrolojisi, yıldızları yedili takımlardan oluşan dört büyük gruba ayırmakta ve dört grubu, baharda doğuda görünmeye başladığı zamana uygun olarak dört yönün simgesi saymaktaydı. Sonuçta, Türklerin de kabul ettiği kendi inanışlarına dayanan kozmik yasalara göre unsurlar, yönler, dört büyük yıldız takımı ve onlara atfedilen renkler, bunlara ek olarak gezegenler, mevsimler ve günün evreleri, birbiriyle ilgili olarak kabul ediliyordu. Mekân ve

zamanla ilgili başlıca kavramlar, merkezde toprak olmak üzere, yönlü bir pusula içinde diziliyordu (Esin, 2001: 25).

Bu noktada dikkat çeken bir diğer şey de, benzeri tasavvur ve tasarımların başka toplumlarınkilerle olan benzerlikleridir. Örneğin yer-gök arasındaki karşıtlık, Maniheizmdeki ve Mazdeizmdeki dualist tasavvurlara ya da Hint kozmolojisine dayanmaktadır. Bu benzerlikler ödünç alma, bağdaştırma, difüzyon vb. çeşitli biçimlerde açıklanmıştır. Ancak bu benzerlikler biçimseldir; zira Orta Asya kozmolojisinde bu ikili karşıtlıklar hiçbir zaman İran'daki gibi iki zıt ahlaki öğenin çatışması biçiminde düşünülmemiştir. Hatta Mani rahipleri Türkleri, evrende ne varsa kutsayıp, iyi-kötü arasında bir ayırım yapmadıkları için cahillikle suçlamaktaydılar (Esin, 2001: 22). Bu da göstermektedir ki, Türklerin ve diğer bozkır göçebe halklarının dinsel tasavvurları ahlaki değil mistik karakterlidir. Bu bağlamda Orta Asya Türklerinin 11. yüzyıla gelindiğinde içinde buldukları dinsel durum, mitolojik-mistik bir mahiyet arz etmektedir. Bu mitselliğin tarihsel plandaki somut göstergesi, İslam hâkimiyetine karşı tutumlarında açığa çıkar. Bu bağlamda bir sonraki alt bölümde Türklerin İslamlaşması olgusunun kendine has niteliklerine değinilecektir.

6.2. Türklerin İslamlaşması

Türk soylu toplulukların İslamlaşmaları süreci 9. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar uzun bir dönemi kapsar. Ancak bu duruma rağmen Türklerin İslam tarihindeki yeri, kitlesel anlamda bir İslamlaşma görülmez, Emevi hilafetinin son dönemlerine kadar götürülebilir. Bu dönemde İslam-Türk ilişkileri hiç de barışçıl değildir. Zira Arapların bölgeye yaptığı akınlar ve fetihçi siyasetleri bölgede hâkimiyetini yitirmek istemeyen Türklerin tepkisini çekmiştir. Bu dönemde Orta Asya'ya egemen olan II. Göktürk devleti ile Araplar arasında meydana gelen çatışmalar, Arap-İslam ilerleyişinin Sogd ülkesi ile sınırlanmasına neden olmuştur (Roux, 2001: 183-184). Hazar devleti de özellikle Kafkasya ve Azerbaycan'daki Arap ilerlemesini yavaşlatmış, hatta belli bir süre durdurmuştur. Ancak yine de "İslamın Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde

yaşayan Türk topluluklarına yaklaşık 8. yüzyıldan başlayarak bir yandan Emevi ve Abbasi dönemlerindeki muhtelif Arap kolonizasyonları kanalıyla, diğer yandan Sogdlu tüccarlar, İran tasavvuf mekteplerine mensup sufiler aracılığıyla ulaştığı” (Ocak, 2001: 31) bilinmektedir. Bu bağlamda ihtilafli ilişkilere rağmen Türklerin asker olarak İslam devleti hizmetine girmeleri mümkün olmuştur. Bu durumu, Roma ile düşmanlık ilişkisi içinde olmalarına rağmen, onun kurumları ve diline uyum sağlayan Germen kabilelerinin durumu ile karşılaştırmak mümkündür (Berktaş, 1983: 248). Örneğin daha 674 gibi erken bir tarihte Basra valisinin emrinde iki-dört bin civarında Türk'ten oluşan bir okçu birliği olduğu bilinmektedir (Roux, 2008: 180-181). Ancak Türklerin kitlesel anlamda İslamlaşmasında en büyük paya, mistik, coşkucu nitelikleri ile İran tasavvuf okulu sahiptir. İslamla karşılaşana kadar Türkler üzerinde etki yapan tüm dinlerin mistik karakterli dinler oldukları (Ocak, 2001: 30-31) gerçeğinden hareketle, İslamın mistik, coşkucu yorumu olarak tasavvufun, Türklerin İslamlaşmasında niçin en büyük paya sahip olduğunu anlamak güç değildir.

Türklerin mistik karakterli dinselliklerinin ve düşünce yapılarının bir göstergesi olarak Emeviler ve Abbasiler döneminde meydana gelen isyanlarda oynadıkları rol, bu konuda ayırt edici ve aydınlatıcı olacaktır. İslamla karşılaşmadan önceki toplumsal ve dinsel niteliklerine değinilen Türk soylu göçebe toplulukların, İslamla karşılaştıktan sonra nasıl bir zihinsel bocalama yaşadıklarını anlayabilmek için Emevilerin yıkılışını ve Abbasi hilafetini takip eden dönemde ortaya çıkan ve neredeyse birkaç yüzyıl boyunca (hatta Anadolu'da daha sonra tezahür edecek olan Kızılbaş ayaklanmalarını da bu çevrime dâhil etmek mümkündür) çeşitli aralıklarla devam eden isyanlara değinmek yararlı olacaktır. Zira bu dönemde vuku bulan isyanlar, siyasi oldukları kadar mitolojik karakterlidir de.

Bu dönemde Ebu Müslim'in önderliğinde ayaklanan İranlı ve Türk unsurlar, Emevi hanedanının yıkılmasını sağladıktan sonra (750) Abbasilerle de sorunlar baş gösterince yine onun önderliğinde ayaklanmıştır. Bu isyan ise Ebu Müslim'in öldürülmesiyle sona erdirilmiş (755), ancak takip eden dönemde Ebu

Müslim neredeyse bir yarı Tanrı ya da Mesih statüsüne yükseltilmiş, isyana önderlik eden kişiler Ebu Müslim'in hulûl ettiği kişiler olarak görülmüşlerdir (Laoust, 1999: 79). Ebu Müslim'in öldürülmesini takip eden isyanlar bu bölge halkının içkin kutsallık anlayışı ve anlam dünyasının, biçimsel anlamda İslamlaşmış olsa da, özünde mitolojik bir boyut taşıdığını gözler önüne sermektedir. Hatta Ebu Müslim, "Orta Asya Türk dünyasında mitolojik bir figür haline gelmiş, efsanesi Ön Asya'ya göç eden Türkler arasında da yaygınlaşmış ve Osmanlı İmparatorluğu'na kadar sürmüştür. Ayrıca daha az etkili olmakla birlikte İran dünyasında da ünü sürmüştür, onunla ilgili her şey değiştirilmiş, şiirleştirilmiş ve efsaneleştirilmiştir." (Roux, 2001: 186-187)

Bu isyanlar hulûlcü ve mesihanik karakterde öyle etkili olmuşlardır ki, neredeyse bir yüzyıl boyunca Horasan, İran, Azerbaycan ve Maverâünnehir bölgelerinde Abbasi egemenliğini sınırlandırmış ve bu dönemde anarşi yaratmışlardır. Bunlar kronolojik olarak, Sindbad (Nişapur, 755-756), Türk İshak (Maverâünnehir), El-Mukanna (770), Üstad-ı Sis (786), Babek el-Hurremi (Azerbaycan, 816-838), Mazhar Bin Karin (840) isyanları olarak sıralanırlar (Ocak, 1998: 23-25). Bütün bu isyanlarda hâkim etnik ve dinsel unsur her ne kadar İranlı olsa da bu isyanların birçoğunda Türkler de kitlesel olarak yer almıştır.

İslamlaşma, Abbasiler döneminde, söz konusu isyanlarla eş zamanlı olarak ilerlemeye devam etmiştir. Ancak bu dönemde İslamlaşma, şamancı mistiklikle, mitolojiyle iç içe geçmiş bir senkretizm görünümü arz etmektedir. Özellikle Sogd bölgesinin Arap egemenliğine girmiş olması, Arap-İslam, Türk kültürlerinin karşılaşmasını mümkün kılmıştır. Zira köklü bir kentsel yapıya ve uygarlığa sahip olan Sogd bölgesinde İslamın kentlerde Arap olmayan unsurlar arasında yayılması daha kolay olmuştur (Barthold, 2004: 39-40). Zira bu bölge bozkırla yerleşik kültür arasındaki ticaretin merkezi konumundadır. Bu dönemde savaşlar ve çatışmalar devam etmekle birlikte ticaret sayesinde karşılıklı etkileşim de söz konusu olmuştur. Bu bölgede yer alan Buhara, Semerkant, Balasagun gibi kentler, Türklerin İslam medeniyetiyle tanışmalarına uygun

ortam sağlamıştır. Bu dönemde İslam, yeni fethettiği bu coğrafyada siyasal anlamda henüz tam anlamıyla hâkim değildir. Zira söz konusu bölge daha önce de belirtildiği gibi ticari faaliyetin merkezinde bulunur ve özellikle Çin, Hint ve hala etkisini sürdüren İran dinlerinin bir arada kozmopolit bir yaşam yarattıkları bir ortamdır. Nüfusun önemli bir bölümü gayrimüslimken, Müslüman olanların da İslamı Arap yarımadasından çok farklı bir şekilde yorumladıkları ve uyguladıkları bu ortamda, Türklerin görüp tanıdıkları İslamın, fıkhi İslamın bir karikatürü olduğu iddia edilebilir. Nitekim kutsallığı her yerde ve her şeyde gören, onunla ilişkiye geçmek için de kutsal kişiler olarak şamanların esrimelerine başvuran göçebe Türk kitlelerinin mutlak iktidar sahibi olan ancak hiç görünmeyen, hiçbir aracısı olmayan bir Tanrı'ya kolaylıkla ve hemen iman ettiklerini düşünmek sosyal bilimsel yaklaşıma aykırıdır. Zaten Türklerin bu şekilde bir İslamı kabullenmedikleri, daha doğrusu İslamı bu şekliyle tanımadıkları bilinmektedir. Türklerin gördükleri, tanıdıkları ve dâhil oldukları İslam, kendi içkin-mistik dinsel yaşamlarına uygunluk arz eden mistik, özellikle de senkretik nitelikler barındıran Sufi İslam olmuştur.

9. Yüzyıldan itibaren tasavvuf okullarında belirmeye başlayan *vahdet-i vücud*çu, coşkucu tasavvufî anlayış, daha önce de belirtildiği gibi, Müslüman olmayan kitlelerin İslama yönelmesinde ve onu seçmesinde en önemli etken konumundadır. Ancak önceki bölümde değinildiği gibi söz konusu tasavvuf, felsefi-entelektüel çabanın hâkim olduğu bir yüksek kültür ürünüdür. Vahdet-i vücud kavramını ve bununla ilişkili teozofik tasavvufu öğrenebilmek, çalışabilmek veya özümsemek entelektüel bir çabayı ve kültürü gerektirmektedir. Ayrıca bu anlamında tasavvuf ve onun tarikat örgütlenmeleri kentsel olgulardır. Bu bağlamda göçebe ve yarı göçebe, okuma-yazma bilmeyen, Arapça ve dolayısıyla *Kur'an*, hadis, fıkıh gibi kaynaklara yabancı, felsefi tartışma ve kavramları tanımayan kitlelerin senkretik de olsa tasavvufun mistik yönelimlerine vakıf olabilmeleri mümkün değildir.

Türklerin İslama kitlesel girişinin yolunu açan temel gelişme bu anlamda senkretik teozofi değil, bu entelektüel çığırın göçebe yaşamının pratik ve içkin

diline tercüme edilmesidir. Bunu mümkün kılanlar İslamın mistik yorumunu halkın mitolojik imgelemiyle birleştiren insanlardır. Bu kişiler aynı zamanda Türk İslamı ya da Türk halk İslamı adı verilen olgunun da mimarlarıdır. Bunlar, Orta Asya bozkır kültürünün mistik dinsel mirasının bir parçası olan, ancak aynı zamanda *vahdet-i vücud* tasavvufi İslamın konularına da vakıf olan halk adamlarıdır. Bu kişiler eski sistemde tanrısal güçlerle iletişimi sağlayan kam-ozanların (şaman) yerini alan mistiklerdir. Daha doğru bir ifadeyle, Sufi kam-ozanlardır. Bunlar, İslamın heterodoks sufi yorumu ile şamanlığın kadim mistikliğini aynı potada eriterek tamamen senkretik bir İslam yorumu sayesinde Türklerin kitlesel İslamlaşmasına ön ayak olmuşlardır.

Yukarıda bahsi geçen kişilerin Türklerin hayatındaki yerine ilişkin fikir sağlayabilecek en önemli figür, bölgede halen geçerli bir motif olan ve Dedem Korkut, Korkut Ata gibi isimlerle anılan Dede Korkut'tur (Köprülü, 1966: 14, 150-151). Dede Korkut, tarihsel bir kişilik olmaktan çok, halkın imgeleminde temsil ettiği yer açısından önem arz eder. O, göçebe Türklerin ritüellerinde, toplantılarında özlü sözler, şiirler söyleyen, dini ve dünyevi konularda kendisine danışılan bilge ihtiyar biçiminde tasvir edilir. O, açıkça Orta Asya kültürünün temel unsuru olan şamanları temsil etmektedir. Dede Korkut'un dualarında Allah'a ve peygambere niyazlar da vardır, ancak bunun dışında İslami nitelikler belirgin değildir. Onun doğum, ölüm, ad koyma, düğün ve benzeri ritüel etkinliklerdeki merkezi konumu, erginlenen kişi için dua etmesi vb. öğeler aynı zamanda bir erginleyici kam-ozan olduğunu göstermektedir. Mitolojik bir kişilik olarak Dede Korkut, halk imgelemindeki bilge kişiyi canlandırırken, biçimsel olarak da İslamlaşmanın başladığı bir dönemin ruhunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla Dede Korkut hikâyelerinin (dönemi tarihsel olarak tam tespit edilmese de ve her ne kadar 16. yüzyıl gibi geç bir tarihte kaleme alındığı bilinse de) Türklerin heterodoks-Sufi İslamla tanıştıkları dönemi tasvir ettiği düşünülebilir.

Bu dönemin bir diğer önemli özelliği Sufi kavram ve öğretileri göçebe halkın yaşam biçimine uyarlayan ve halka kendi yaşam koşulları ve düşünce

biçimi açısından daha uygun bir İslam anlayışı kazandıran heterodoks mistiklerin ortaya çıkmasıdır. Bu mistikler eren, alp eren, hace, ata, baba gibi isimlerle şamanlık geleneğini sürdürmekte, tıpkı Dede Korkut gibi ritüel toplantılara katılmakta ve erginleme ritlerini yönetmektedir. Göçebe yaşam biçiminin temel niteliklerinden biri olan kutsala aracılık eden, kutsallığı bedeninde dünyaya getiren şamanın rolü, mistik İslam görünümünde varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda Dede Korkut'un temsil ettiği ilk Türk mistiklerini Fuad Köprülü şu ifadelerle tanımlar:

Türkmen boyları arasında eski ozanlardan müntakil (intikal eden) hâle-i kutsiyetle muhat (kutsallık halesiyle çevrili) olarak o basit ve iptidai (ilkel) ruhlarda tasaltun eden "baba"lardır. Arap ve Acem edebiyat-ı sufiyyesinin bütün dekayikine (incelikler) vakıf olarak belîğ Farisi şiirler, Arapça kitaplar ve şerhler yazan bu ilk kısım sufiler, şehirlerin ırkan çok karışık ve Acem harsına çok perestîşkar (aşırı hürmet eden) halkına hitap ettikleri halde garip kıyafetleri, ağızlarda dolaşan kerametleri, meczubane yaşayışlarıyla eski "baksı-kam"ların hatırasını İslami şekil altında yaşayan Türkmen babaları oğuz boylarına anlayacakları bir dille "İslamiyetin eski kavmi an'anelere tetabuk eden (uyan) sufiyane fakat basit ve avami bir şekl-i muharrefini (şekil değiştirmiş halini)" telkin ediyorlardı. (Köprülü, 2003: 49)

Bu dini telkinlerin göçebeler üzerindeki cezbedici etkisini güçlendiren de tıpkı şamanların yaptığı gibi danslar, semalar, şarkılar, kendinden geçmeler ve kerametler gibi unsurlardır (Martin, 1972: 277). Fuad Köprülü'nün tasvir ettiği mistik tipinin en mükemmel örneğini, hakkındaki tarihsel kaynaklar ve metodu hakkındaki bilgiler hayli eksik olan, Hace Ahmet Yesevî oluşturur.

Hace Ahmet Yesevî, 12. yüzyılda Türkistan'da dünyaya gelmiştir. O, Türk şaman kadim ve içkin mistikliğinin İslamla karşılaştığı ve karışmaya başladığı bir dünyaya doğmuştur. Türkler onun gelişinden önce İslamla tanışmış ve İslamlaşmaya başlamışlardır. Ancak bu İslamlaşma kitlesel bir mahiyette

değildir. Türklerin İslamlaşmasını hızlandıran ve İslamlaşmayı İslami devlet yönetimlerinin sınırlarını da aşan bir sahada gerçekleştiren büyük etkiyi onun öğretileri sağlamıştır. Mevcut gelenekte Nakşibendîlik tarafından Sünni İslama sıkı sıkıya bağlı bir zahit portresinde betimlenen Ahmet Yesevî, bu bakışın hâkim motif olduğu Nakşibendîliğin silsilesine dâhil edildiği için onun hakkındaki bilgiler bu kanaldan günümüze ulaşmıştır. Ancak tarihsel çalışmalar ve özellikle ona atfedilen *Divan-ı Hikmet*'teki bilgiler dikkate alındığında bunun böyle olmadığı görülmüştür. Zira Ahmet Yesevî'yi Nakşibendîliğin silsilesine dâhil eden kaynaklar onu, bu amaçla, Yusuf Hemedani'nin halifesi olarak ele almaktadırlar, hâlbuki o, *Divan-ı Hikmet*'te daima heterodoks Türkmen Babalarından olan Aslan Ata'yı anmaktadır (Ocak, 1996: 36). Ayrıca o dönemde Horasan'da yaygın olan, *vahdet-i vücud* düşüncesinin hâkim olduğu tarzda bir tasavvuf anlayışıdır. Nakşibendîliğin, 14. yüzyıldaki Moğol ilerlemesine ve şamanlığın yeniden güç kazanmasına bir tepki olarak katı Sünnilik taraftarı bir tarikat biçiminde, zaten aynı sahada geniş bir etkiye sahip olan Yesevîlik'i kullanarak, ortaya çıktığı bilgisi (kurucusu Bahaüddin Nakşibend öl. 1389) de göstermektedir ki, Ahmet Yesevî ve Yesevîlik, İslamın ortodoks yorumundan ziyade heterodoks ve mistik bir hüviyete sahiptir (Ocak, 1996: 39).

Ahmet Yesevî'nin Orta Asya'daki etkisi, tasavvufî İslamın öğretilerini şaman-göçebe toplumlardaki mistik yaşamın vaz geçilmez unsuru olan şiirle birleştirmesinde yatar. Onun bu niteliğinin ürünü olan ünlü eseri *Divan-ı Hikmet*'tir. Bu eser, İslamla yeni tanışan kitleler için mistik-mitolojik düzeyde dini bilgiler ihtiva eder. Onun içeriğini, "öte dünyayı anlatan basit fakat canlı destanlar" oluşturur (Köprülü, 1966: 124). Sahih nüshası elde olmamakla beraber, ona atfedilen bu eser, özellikle Doğu ve Kuzey Türkleri için dinsel ve mukaddes bir anlam ve değer taşır (Köprülü, 1966: 102). Bu sayede Yesevî ve kurduğu tarikat, Yesevîlik İslamı, göçebe, şaman nitelikleri ağır basan kitlelerin yaşam ve düşünce biçimleri açısından kabullenilebilir bir biçimde yani mistik ve daha hoşgörülü bir biçimde yansıtmıştır. Fıkhi ve itikadi zorunluluklar göçebe kitleleri için kolay ayak uydurulabilecek şeyler değildir. Mevcut dini kozmoloji ve inançların etkisi görmezden gelinse bile, en azından gündelik uğraş içinde

İslamın temizlik ve ibadet konusundaki gerekliliklerini kendi yaşamlarına uyarlayabilmek mümkün görünmemektedir.

Ahmet Yesevî'nin heterodoks tasavvufun önderlerinden olduğu düşüncesini güçlendiren en önemli tarihsel bilgi, döneminde İran-Orta Asya sahasında tasavvufun *Melâmetîlik* olarak adlandırılan bir tutum kapsamında gelişmesidir.

Daha önceki bölümlerde tasavvufun iki görünümü olduğundan bahsedilmişti. Irak okulunun *zühd* ve ağırbaşlılık merkezli tasavvufundan farklı olarak Horasan bölgesinde ve dolayısıyla Orta Asya'da geçerli olan tasavvuf anlayışının Arap anlayışından çok farklı bir İslam algısına imkân tanıdığına da değinildi. Ahmet Yesevî, bu bağlamda, kendinden önce Baba, Ata olarak anılan kişilerin önderliğinde gelişme kaydetmiş olan bu tür tasavvuf ekollerine dâhil olmuştur. Bu dönemde söz konusu kişilerin mensubu oldukları tarikatlar, kısaca *Melâmet* olarak adlandırılan bir tasavvufî tutuma sahiptir.

Melâmet kavramı, lügat bakımından kınamak, ayıplamak, azarlamak, serzenişte bulunmak anlamlarına gelir. Tasavvuf dairesinde ise anlamı, gösterişten kaçınmak, yaptığı iyilikleri gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise açığa vurmak biçiminde söz konusu edilir (Bolat, 2004: 10). Dolayısıyla tasavvufta *melâmet* fikrinin ego karşıtı bir kendi nefsinin hesaba çekme motifine dayandığı iddia edilebilir. Bu motifin bir sonucu olarak iki temel davranış biçiminin *melâmet* kavramı bağlamında ortaya çıktığı görülmektedir. Birincisi içinde buldukları tasavvufî yolu belli edecek, onları diğerlerinden ayırmaya yarayacak kılık, kıyafet vb. öğelerden çekinmek, diğeri ise başkaları tarafından kınanmaktan çekinmemek anlamında aşırılıklarda bulunmak olarak özetlenebilir. Özellikle ikinci tutum, *melâmet* merkezli tasavvufun temel niteliği haline gelmiştir. *Melâmetîlik*'in bu niteliği kapsamında ele alınabilecek tarikatlar, İran tasavvuf okulunun antinomiyanist karakterinden de etkilenmiş ve uzunca bir süre boyunca Ortadoğu'da etkili olmuştur. Özellikle Kalenderîlik, Haydarîlik ve Cevalika bu tutumun aşırı uçlarını oluşturmuş ve Şia gulatından inanç unsurlarıyla birlikte Sünnilik'in hâkimiyetine rağmen halk katında tüm İslam

coğrafyasında yayılmıştır. Budist keşişleri andıran, mevcut geleneklere aykırı biçimde giyinen ve davranan dervişler, halk katında ışık, torlak, edhemî, camî ve şemsî vb. gibi (Ocak, 1993: 240) adlandırmalarla kutsal kişiler ya da meczuplar olarak algılanmışlar ve bu bağlamda korku ile karışık saygı görmüşlerdir (Karamustafa, 2007: 15-16). Kalenderî dervişler, Barnes'a göre, İslamlaşmayla kültür çehresi değişen Türk toplumlarında şamanların eskiden oynadığı rolü yeni düzende devralmışlardır (Barnes, 1997: 114). Her ne kadar Kalenderî ve Kalender meşrep tasavvuf ortadan kalkmışsa da özellikle türbe haccı bağlamında unutulmuş kalenderîlere (ör. Abdal Musa, Abdal Murad) ait türbe ve yatırlar ziyaret makamları olarak görülür. Toplumda kalenderîlik artık aktif olmasa ve kalenderî kitleleri bulunmasa da Sünni ve Alevi kesimler tarafından bu merkezler ziyaret edilmektedirler (Ocak, 1993: 254). Ancak söz konusu dinsel nitelikleri bünyesinde barındıran bir halk İslamı anlayışının Anadolu coğrafyasındaki etkisini irdelemeden önce, mistik yönelimli halk İslamının hangi bağlam ve koşullarda ne tür inanç öğeleri ile birleşerek günümüz halk dinselini tesis ettiğine eğilmek gerekmektedir. Zira Anadolu'da sadece Asyatik nüfus ve inanç motiflerinin varlığında ısrar etmek yanıltıcı olacaktır.

6.3. Anadolu'da İslamlaşma ve Senkretizm

Türkiye'deki kültürel özelliklerin önemli bir bölümünü yansıtan Asyatik miras yukarıda da ele alındığı gibi, mistik dinlere eğilimli göçebe ya da göçebe dünya görüşüne sahip kitlelerle ilintilidir. Bu kitlelerin İslam algısı ise kendine özgü bir takım farklılıklar arz etmektedir. Ancak Anadolu'da günümüzde geçerli olan dinsel özellikler sadece göç yoluyla 9. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya akmaya başlayan Asyatik unsurların dinsel yönelimlerinden müteşekkil değildir. Bu nitelikler Anadolu'da özellikle halk kültürüne belirgin bir kimlik kazandırmakla beraber, tüm kültürel ürünlerde homojen bir etki sahibi değildir. Zira Anadolu, Asyatik unsurlar giriş yaptığında zaten senkretik ve hatta belli bölgelerde hâkim

resmi dinsel olan Ortodoks Hıristiyanlığa nisbetle heterodoks bir halk kültürüne sahipti.

Son dönemde yapılan genetik arařtırmalar¹⁵ da göstermektedir ki, çağdaş Anadolu nüfusunun genetik nitelikleri Orta Asya kökenli göçmen kitlesinin resmi tarih tezinin iddia ettiğinin aksine çok kesif olmadığı, dolayısıyla mevcut nüfus yapısının genetik anlamda Orta Asya izi taşımaktan çok kültürel anlamda Orta Asya ile ilişkilendirilebileceğİ yönündedir.

Dolayısıyla Türk halkının nüfus yapısının zaman zaman iddia edildiğİ gibi homojen bir Asyatik nitelik gösterdiğini öne sürmek mümkün görünmemektedir. Nasıl ki, nüfusun genetik yapısı Orta Asya, Balkanlar, Ermeni, Rum ve otokton Anadolu ve Mezopotamya toplumlarının izlerini bir araya getiriyor ve birleştiriyorsa, Türk halkının kültürel özellikleri de tüm bu unsurların bir bileşkesi biçiminde düşünölmelidir. Bu nedenle Anadolu'nun dini sosyal tarihini ayrıntılı biçimde ele almadan önce yapılması gereken genel hatlarıyla İslam öncesi durumunu irdelemek olmalıdır.

Miladi 9. yüzyıldan itibaren Asya'dan Anadolu'ya akan kitlenin Anadolu'da karşılaştığİ hâkim halk kültürü popüler kültür ürünlerinde karakterize edildiğİ gibi saf, katıksız ve sofu bir Hıristiyanlık niteliğİ taşımamaktaydı. Genel olarak daha önce halk kültürü ya da dini hakkında ifade edilenler bağlamında Anadolu'da çok renkli ve şeklen Hıristiyan bir dinsel kültür söz konusuydu. Söz konusu bu dinsel-kültürel ortam geleneklerin ve toplumların binlerce yıl süren etkileşim ve kaynaşmalarının doğrudan sonucudur. Bu halk kültürünün oluşum süreci Anadolu'nun jeo-stratejik niteliklerinin dolaysız sonucudur.

¹⁵ Cavalli-Sforza, Menozzi ve Piazza, *The History and Geography of Human Genes* adlı çalışmada dünya üzerindeki toplum ve topluluklardan aldıkları örnekler üzerinde yürüttükleri genetik araştırmalar sonucunda, dünya üzerindeki topluları genetik verileri kullanarak gruplandırmışlardır. Bu gruplandırmalardan bir tanesi de, Asya'daki toplulukların genetik yakınlıklarını konu alır. Söz konusu gruplandırma Asya'da yer alan 39 topluluğın birbiriyle genetik yakınlık ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu gruplamaya göre Batı Asya'daki Türkler ile en yakın Asyalı diğİer topluluk Ürdünlülerdir. Bir sonraki halkada da en yakın topluluk Ermeniler ve Süryanilerdir. Söz konusu çalışma bir bütün olarak resmi tarihçilikleri, bazı etnik milliyetçi tutumları ve etnik kimliklerle ilgili bir takım mitleri sarsabilecek bir takım objektif bilimsel verileri ihtiva etmektedir (Bu konuda daha ayrıntı bilgi için Bk. Cavalli-Sforza, Menozzi, Piazza, 1994).

Anadolu'nun dinsel-kültürel mirasını çok daha önceki dönemlere kadar götürmek mümkünse de, neolitik çağ belirleyici bir dönüm noktasını tesis eder. Bu dönemde Anadolu'nun bir parçasını oluşturduğu Ortadoğu bir bütün olarak uygarlığın beşiği konumundadır. Her ne kadar neolitik dönem hakkındaki bilgiler sınırlıysa da genel olarak bilinmektedir ki, Ortadoğu coğrafyası ve özellikle Anadolu, kültürler arası mübadele ve iletişimin en önemli kavşak noktalarından biridir. Bu niteliği ile Mezopotamya (ve Anadolu) teknik olduğu kadar düşünsel ve sembolik değerlerin de kültürler arasındaki yayılımına sahne olmuştur. Uygarlığın beşiği olarak anılan Mezopotamya aynı zamanda tarihin ve ilk sistemli dinsel düşüncelerin de kaynağı konumundadır. Öyle ki, bu bölge binlerce yıllık tarihöncesinden sonra tarih çağlarıyla birlikte Sümer, Kalde, Asur, Babil, Fenike, Hitit, Urartu ve nihayetinde İbrani kültürlerinin gelişimine ev sahipliği yapmıştır. Hatta söz konusu edilen kültürlerin organik uzantısı olarak Mısır, Girit ve Yunan uygarlıklarını da Ortadoğu coğrafyasına dâhil etmek yanlış olmayacaktır.

Bu bölgede meydana gelen çatışmalar, fetihler ve sürgünler toplumların etkileşim içine girmesini ve kaynaşmasını mümkün hale getirmiştir. Bu kaynaşmanın en önemli göstergelerinden bir tanesi de, dinsel düşüncede meydana gelen benzeşme ve senkretizmdir. Antik dönemde Mezopotamya, Mısır, Yunan ve hatta İran ve Hint dünyası özellikle de Helenistik dönemde bir arada ele alınabilir hale gelmiştir. Özellikle ortak mitolojik izleklerle başlayan bu kaynaşma ve senkretizm, Roma dönemine gelindiğinde, tanrılar pantheonunun ortaklaşması, dinsel ritüellerin benzeşmeye başlaması ile sonuçlanmıştır. Roma döneminde bütün Akdeniz coğrafyasının aynı siyasal yapı içinde bir araya gelişi bu dinsel senkretizmi daha da belirginleştirmiştir. Bu dönemin belirgin niteliği, daha önceki bölümlerde değinildiği gibi, mitolojik tanrısal fonsiyonların, isimleri belirli lengüistik havzalarda farklılıklar taşımakla birlikte, ortaklaşmasıdır. Örneğin Attis-Adonis-Tammuz, İnanna/Ninhursag-İştari/Astarte-Aphrodite-Kybele-Venüs vb. özdeşlikleri benzer dinsel fonsiyonların farklı adlarla temsili görünümündedirler.

Öyle ki, bu fonksiyonlar neredeyse tüm insanlık için geçerli temel ikili karşıtlıkları temsil eden bir tür kalıbın varlığını düşündürtecek kadar yaygınlaşmışlardır. Tarımcı toplumların kurbansal ideolojilerinin mitolojik-dinsel bir ifadesini sunan bu özdeşlikler, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte aşkınlık düşüncesi ile birleştirilmiş ve Yahudiliğin aşkın Tanrısı ile antik Ortadoğu'nun aşkınlama eğilimine giren politeizmi aynı potada karmaşık bir bütün oluşturmuştur. Hıristiyanlığın temel inanç formüllerinde ve dinin halk katındaki uygulamalarında dikkat çeken temel unsur, söz konusu fonksiyonların kişiselleştirilerek hayatiyetlerini devam ettirmiş olmalarıdır. Bu anlamda özellikle yeni oluşan toplumsal-mesleki organizasyonlar bağlamında yeni toplumsal anlamlarla yüklenen söz konusu dinsel-mitolojik fonksiyonlar, azizler biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu temelde, her toplumsal kesimin ve her meslek örgütünün, bölgenin, kentin ve hatta köylerin kendine patron aziz olarak seçtiği Hıristiyanlaştırılmış bir kutsal figür söz konusu olmaya başlamıştır. Özellikle halk dinselliğinin ürünü olan bu motif, kurumlaşan kilise tarafından desteklenmiş ve amentünün bir parçası haline getirilerek resmi dinin içine alınmıştır. Hangi din bağlamında olursa olsun, Ortadoğu'da halkın uzun zamandan beri kutlayageldiği takvimin belirli anlarını imleyen kurbansal-bereketlendirici karnavallar, söz konusu kutsal işlev ya da figürün yerine aziz ya da azizler konularak kutlanmaya devam etmiştir.

Ancak belirtmelidir ki, azizlik mertebesinde kutsallık taşıyan kişiler özellikle kiliselerin kanonizasyonu süreci ile birlikte tarihsel kişilikler olabilmekteyken, aslında halk muhayyilesinde en çok akis bulanlar mitolojik canavarlarla mücadeleleri destansı biçimde anlatılabilen Aziz George (Saint George, Hagia Georgios/Aya Yorgi) gibi tamamen mitolojik izlekleri yansıtan kişilikler olmaktadır. Azizlik kavramı ve kültürü, her ne kadar Hıristiyanlığın, kilisenin kuruluşu ile ortaya çıkmışsa da, bu kavram aslında zaten var olan işlev ya da motiflerin Hıristiyanî bir bilinçle yeniden tanımlanması anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda birçok örnekte de görüldüğü gibi, azizlik kültürü, kökeni tarih öncesine kadar götürülebilecek arkaik-mitolojik içeriklerin, daha önce başka dinsel sistemler bağlamında tezahür ettiği gibi, Hıristiyanlık

bağlamında da tezahür ettiğini göstermektedir. Azizlik kültü ve uygulamaları Hıristiyanlık öncesi bazı önemli kült merkezlerinin Hıristiyanlaştırması yoluna da başvurmuştur. Bu sayede kitleler yeni dine daha kolay intisab etmişlerdir.

Özellikle Hıristiyanlığın yayılması ile birlikte, söz konusu durumun aşkınlık düşüncesi ile birleştirilmesi her zaman için çetin öğretisel problemleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle Anadolu ve Balkanlar'daki yaygın ve zengin halk dinselliğinin tam anlamıyla Hıristiyanlaştırılmaması sapkınlık suçlamalarına, koğuşturmalara ve çatışmalara yol açmıştır. Özellikle Hıristiyanlığın sistemli bir din olarak tarih sahnesine çıkışı ile birlikte İsa'nın tanrısal ve insani doğası arasında bir ayırım yapan Ariuşçuluk¹⁶ ilk sistemli sapkınlık kovuşturmasına konu olmuştur. Daha sonraları, Hıristiyanlık tarihinde Ariuşçulukta temayüz eden temel sapkınlık motifi daha birçok mezhep ve dini harekette de görülmüştür. Bunlardan konu ile özellikle ilgili olanlar Doğu Anadolu'da Paulisyenler (Pavlakiler) Thondrakiler, Ortadoğu'da Süryani ve Nesturiler ve Balkanlar'da Bogomil mezhebi taraftarları ve diğerleridir. Bu dinsel yönelimler ve sapkınlıklar, Ortadoğu ve Balkanlar'da bu bölgeler İslamla tanışmadan önce halk dindarlığı biçimlerinin ortodoks dinsel yoruma baskın çıktığı heterodoks bir miras geliştirmişlerdir (Ocak, 1998: 293). Bu heterodoks akımların yanında ve bunlarla irtibat halinde gelişen senkretik halk dini özellikle de nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan kırsal kesimlerde egemenlik kurmuştur. Bu bağlamda din sadece bir kurum değil, hayatın tüm alanlarını kuşatan bir kozmoloji, söylem ve ideoloji mahiyetindedir.

Anadolu'nun genellikle bereketle ve yersel tanrı ve tanrıçalarla birleştirilen otokton dinsel mirası, Hıristiyanlıkta da alttan alta kendini belli eden bir miras biçiminde yine kurbancı ve karnavalesk bir bağlamda azizler etrafında teşekkül eden, adak adama, ziyaret etme (hac) gibi eylemleri, esenlik sağlayıcı kutsal su, ağaç, dağ vb. mekân ve öğeleri kapsayan alternatif bir din haline gelmiştir. Ancak bu dinsel nitelikler Hıristiyanlığın kiteselleşmesi ve

¹⁶ İskenderiye'deki Hıristiyan cemaati lideri olan Arius 325'te sapkınlıkla suçlanmıştır. O, Hristo-Logos'un yaratılmış olduğunu, üçlemenin de birbirinden ayrılaşmış ve hiyerarşik düzeyde farklı etkilere sahip varlıklardan oluştuğunu vurguluyordu. (Leach, 1983d: 75).

kurumsallaşmasıyla eş zamanlı olarak Hıristiyanlaştırıldıkları için Hıristiyanlık ve bu inanç ve uygulamalar uyumlu bir biçimde bütünleşmişlerdir.

Türkler Anadolu'ya girdiklerinde karşılaştıkları dinsel-toplumsal manzara bu biçimdedir. Anadolu'ya geldiklerinde daha çok mistik ve antinomiyanist bir İslam anlayışının etkisinde bulunan Türklerle Anadolu'da karşılaştıkları dinsel durum arasında milliyetçi tarihçilerin iddia ettikleri gibi ciddi bir çelişki yoktur. Bunun tersine dinsel bağlamda bir benzerlik ve paralellik dahi söz konusu edilebilir. O dönemde var olduğundan bahsedilebilecek muhtemel ihtilaf dinsel durumdan değil, toplumsal organizasyon biçimlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Türkler ve Rumlar (Doğu Romalılara Arapların verdiği ad Rumdur) arasındaki temel farklılık, Türkler göçebe iken yerli halkın yerleşik bir hayat sürmesidir. Göçebe Türklerin yağma faaliyetleri ile yerli köylülüğün tarımcı faaliyetleri arasındaki çelişki de aslında iki kitlenin birbirine düşman olmasını gerektirmemiştir. Zira Osmanlı Beyliğinin kuruluş safhasında çevresindeki Rumlarla ilişkilerinde de görüldüğü gibi, temel çatışma artı üretime el koyan Doğu Romalı beylerle (tekfurlar) Türk aşiret reisleri arasındadır. Zira bu dönemde Doğu Roma'da devlet otoritesinin azalmasına paralel olarak güçlenen tekfurlar, bölgedeki ekonomik artıyı gasp ederek köylülük üzerinde baskı yaratan bir unsur haline gelmiştir. Tam bu noktada yağmacı Türk kitlelerin ortaya çıkışı köylü halk için değil ancak mülkiyet sahibi tekfurlar için bir tehdit oluşturmuştur.

Malazgirt ve Miryokefalon savaşlarının ardından Doğu Roma'nın Anadolu'daki otoritesi sarsılmış ve hatta neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır. Türklerin dinsel anlamda hoşgörülü tutumu da buna eklenince, yerli halk ile Türkler arasında bir çelişkiden ziyade bir uyum söz konusu olmuştur. Bu karşılıklı uygunluk durumu tıpkı Batı Roma İmparatorluğu ile Barbar kavimler arasındaki ilişkiye benzer. Başlangıçta hem dinsel hem de örgütlenme anlamında farklılıklar arz eden iki toplum arasında (özellikle de devlet otoritesi güçlü olduğunda) uzun süren sınır anlaşmazlıklarının ardından karşılıklı

etkileşim ve kaynaşma söz konusu olmuş, bunun sonucu olarak da Roma kültürü ve dili Germen kabileleri arasında bir ortak yaşam-kültür oluşmuştur.

Tıpkı burada görüldüğü gibi, Doğu Roma ile Türkler arasında da (Batı ve Türk resmi tarihçiliklerinin iddialarının aksine) bir ortak yaşam söz konusu olmuştur. Özellikle Haçlı seferleri ile Latinlerin Anadolu'da kurduğu devletçikler bu iki toplumsal unsur arasındaki ortak yaşamı güçlendirmiştir. Zira Latin Hıristiyanlarının Ortodoks Hıristiyanlık karşısındaki tutumları Rumları Türklerin dinsel hoşgörüsüne sığınmaya itmiştir. Bu anlamda bazen, ortak düşman karşısında ortak hareketler de söz konusu dahi olmuştur (Su, 2009: 115). Bu ortak yaşamın en önemli nedeni Rumlar ve Türkler arasındaki evlenmeler ve ihtidalar yoluyla meydana gelen nüfus karışımlarıdır. Tüm bu karşılıklı etkileşimler sonucunda Anadolu'da yepyeni senkretik-mozaik bir yapı oluşmuştur.

Bu sürece paralel bir diğer gelişme de daha önce de vurgulandığı gibi Türkler arasında *melâmet* merkezli, antinomiyamist karakterli halk tasavvuf hareketidir. Bu hareket, özellikle Hıristiyanlıktaki azizlik inancının bir eşdeğeri gibi görünen *velâyet* anlayışı bağlamında Anadolu'daki Hıristiyan-İslam senkretizminin oluşumunda önemli bir paya sahiptir. Söz konusu eğilimin Anadolu'da ne gibi bir dinsel ortam yarattığına dair en önemli gösterge, tıpkı Orta Asya'da İslamın gezgin kam-dervişler aracılığı ile kitlelere sunulması olgusunda olduğu gibi, Anadolu'daki İslamın mistik karakterli bir inanış olarak kitlelere sunulmasında önemli hizmetleri olan dervişlerdir. Özellikle İslamın heterodoks yorumlarıyla ilişkilendirilen bu dervişler, önce Anadolu, ardından da Balkanlar'ın İslamlaşması süreçlerine damgalarını vurmuşlardır. Ömer Lütfi Barkan söz konusu kişileri kolonizatör dervişler olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda bu dervişler, İslamı Anadolu'nun inanç dünyasına aşina bir biçimde sunarak Anadolu coğrafyasının İslamlaşmasını kolaylaştırmışlardır. Ancak bu İslamlaşma olgusu gayrimüslimlerin kısa sürede kitlesel anlamda İslamlaşması olarak ele alınmamalı, daha çok Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinde bir ortak yaşamı mümkün kılan senkretizm biçiminde anlaşılmalıdır.

Anadolu'nun istilasından sonra İslama şeklen bağlı göçebe Türk kitlelerinin Anadolu'ya girişi ile birlikte Orta Asya'daki dinsel yaşamın en önemli unsuru olan kam-ozanlar da Anadolu'ya yayılmışlardır. Hatta onların genellikle hâkimiyet tesis edilememiş sınır bölgelerinde yerleştikleri görülmektedir. Orta Asya'da Yesevîlik kanalından ilerleyen bu gezgin dervişlik geleneği Anadolu'da, Anadolu'nun kendine has dinsel-kültürel niteliklerinden ve köklü senkretizminden de etkilenerek değişiklik göstermiştir. Daha sonra Hacı Bektaş Veli'nin adından yola çıkılarak Bektaşilik olarak adlandırılacak olan bu tarikat yapılanması, tıpkı Orta Asya'daki Yesevîlik gibi, başka dinlere ait inançları içine alabilme esnekliğine ve derinliğine sahipti. Bu nedenle Anadolu'daki İslamî heterodoksinin temel kaynaklarından biridir.

İslamın bu biçimi, özü itibarıyla mistik olduğu için halk katında yaygın mistik inançlarla uyumlu idi. Bu İslam anlayışı senkretik inançları içine alabildiği için resmi dinsel kaynaklardan çok efsane, destan, menakıbnameler gibi eski mitolojik izleklerin devamı niteliğinde olan halk kültürünün kesintisiz kaynaklarına dayanmaktadır. Söz konusu edilen dinsel yaşam, *zühde* dayalı bir anlayıştan çok efsanevi kişilikler ya da bu kişiliklerde sembolize edilen güçler etrafında oluşan inançlarla özellikle de eylemlerle tanımlanan bir dinsel biçimdir. Bu dinsel tutumda eylemin ön plana çıkması, halk dininin de önemli özelliklerinden birisi olan büyüsel düşünce ile olan sıkı bağların göstergesidir. Büyü, teknik edimleri ve bu teknik edimleri birbiri ile birleştiren bir tür nedensellik düşüncesinin ürünüdür. Özellikle bu dönemdeki İslam anlayışı ve yaşayışını temsil eden ve Horasan Erenleri, Türkmen Abdalları ya da Babaları olarak adlandırılan Baba İlyas, Baba İshak, Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş-ı Veli ve benzeri kişilerin etrafında gelişen inançlara bakıldığında da Şamanist, İslamî ve Hıristiyanî öğelerin büyüsel bir bağlamda bir arada buldukları görülecektir. Söz konusu kişilerin hep kendisine bağlandığı Orta Asya İslamlaşmasının en önemli figürlerinden olan Ahmet Yesevî'nin menakıbnamesinde gözlenen büyüsel özellikler, kerametler (Köprülü, 1966: 24, 26, 27, 30, 32), söz konusu din ulularının menakıbnamelerinde de varlığını hissettirir (Hacı Bektaş Veli'nin keramati için bk. Birge, 1991: 39-43; Mélikoff,

1999: 107-124; Geyikli Baba için bk. Ülken, 2003: 86, Baba Resul ile ilgili olarak bk. Erünsal-Ocak, 1984: XLVIII, LI).

Yeseviliğin de içinde bulunduğu söz konusu tarikatlar, özellikle şamanlık kültürünün bir kalıntısı olarak kutsal kişi kültü bağlamında değerlendirilebilirler. Bu anlamda göçebelere has mistiklik ile İslami mistikliğin üzerinde ittifak ettiği, daha doğrusu ikisinin üzerinde uzlaşabilecekleri bir zemin oluşturan temel unsur veli *kültü*dür. Veli *kültü* kavramı, kutsala aracı olan kişileri temel aldığı için İslamın aşkın Tanrı öğretisinin bu öğretiye yabancı kitlelere aktarılmasında önemli bir paya sahip olmuştur. Tasavvufun *velâyet* düşüncesi, Şamanist Türk kitlelerinin mitolojik içkin dinseliliklerini İslam çatısı altında sürdürebilme imkânı sağlamıştır. Bu bağlamda aşağıdaki bölümde İslam tasavvufunun önemli bir ögesi olan *velâyet* kavramı tarihsel ve güncel örneklerle yapısal bir bağlamda ele alınmaya çalışılacaktır.

7. VELİ KÜLTÜ

7.1. Velâyet Anlayışının Kaynakları

İslam felsefesinin ortaya çıktığı 11. ve 12. yüzyıllarda bu gelişmeye paralel olarak sonradan felsefi etkinliği de üzerine alarak sürdüren tasavvufî düşünce ortaya çıkmıştır. Bu dönemde özellikle Horasan merkezli tasavvuf kitlesel değil seçkin bir hüviyet ve genellikle de heterodoks bir mahiyet arz etmektedir. Söz konusu dönemde Batınlıktan ciddi anlamda beslenen felsefe ve tasavvufun (burada anılan Batınî ekollere örnek olarak İsmailîlik, İhvan el-Safa, Sühreverdîlik verilebilir) karşısına tepki olarak merkez güçleri ve geleneği temsil eden Sünnî Kelâm çıkmıştır. Sufî ontolojiye (varlığın tekliği, *vahdet-i vücüt*) karşı Sünnî Kelâm, dini nasların, hadisin, aklın esas alınması gerektiğini, Tanrı'nın zatî olduğunu ve bu anlamda varlığın çokluğunu vurgulamaktaydı. Söz konusu süreçle eşzamanlı olarak gelişen bir diğer önemli durum da İslamın Arap olmayan toplumlar arasında yayılmasıdır. Hatta İslam felsefesinin ve tasavvufun temeline gayri İslamî Gnostisizmi ve Platonik Yunan Felsefesini dahi koymak mümkündür. Bu sayede İslamî naslara tabii olarak uyum sağlayamayan kitleler için eski dünya görüşlerinden izler taşıyan gizemci, heterodoks inanç unsurlarını içinde barındıran tasavvuf, İslam'a geçişte bir katalizör işlevi görmüştür. Şu da vurgulanmalıdır ki, gayri Arap unsurların İslam'la tanışmaları, yerli (otokton) düzenleri ve dünya görüşlerinin ya da ideolojilerinin yıkıldığı siyasi bir aşağılanmaya tekabül eder. Burada söz konusu edilen coğrafya, özellikle 19. yüzyıldaki Emevi fetihlerine konu oluşturan ve Turani ve İrani kavimlerle meskûn olan İran, Maveraünnehir, Horasan bölgeleridir.

Arap-İslam ordularının karşısındaki yenilgi ve aşağılanma ile yine bu bölge ahalisinin İslamlaşması birbiriyle çelişki oluşturmaz mı? Bu sorunun cevabı Lanternari'nin, Batı ve Hıristiyanlık karşısında yerli kültürlerin durumunu inceleyen *The Religion of the Oppressed* adlı eserinden çıkartılabilir. Lanternari, yabancı bir dünya görüşünün siyasi hâkimiyetinin, karşı konulamaz derecede üstün olduğu durumlarda yerli kültürlerin, dinlerin hâkim ideolojik-dinsel unsurun etkisine girdiğini, ancak onu kendi siyasal-ideolojik düzenlerinin restorasyonu

için araçsallaştırmaya çalıştığını vurgulamaktadır (1965: 20). Bu bağlamda gayri İslamî unsurların hâkim olduğu bu dönem tasavvufunun, niçin İslam çerçevesi içinde geliştiği ve kitleleri nasıl bünyesinde bir araya getirebildiği anlaşılır olmaktadır. Bu dönemde İslam'a geçenlerin tasavvufun yumuşak İslam yorumuna sarılmaları da bu anlamda tesadüfî değildir (Rahman, 1999: 224).

Felsefeyle birlikte gelişen tasavvufun, Sünni Kelâmın en çok tepkisini çeken öğretisi, Tanrı ile dolaysız ilişkiye-iletişime geçebilme teorisidir (Rahman, 1999: 219). Her ne kadar İslamda ruhban yoksa da, tasavvufun Tanrı ile dolaysız ilişkiye geçebilme öğretisi, kurumsallaşan İslam için tehlike arz etmektedir. Yukarıda da vurgulandığı (ve her dinde olduğu) gibi İslamın merkezi yorumu belli sosyolojik-siyasal formasyonların dünya görüşüne tekabül eder ve bu formasyonların en önemli özelliği de yorumlarını, doğruluğundan şüphe edilmesi men edilen, *Kur'an* ve onu tamamlayıcı nitelikte olan *hadis* ve *icma*¹⁷ gibi metotlara dayandırmalarıdır. Bu sayede din, dinin hayata getirdiği yorum, düzen, kendisinden şüphe edilemeyecek derecede peygambere (sünnet-hadis), peygamberin yakın çevresine (ashab-icma) ve dolayısıyla Tanrı'ya atfedilmektedir. Bu durum, geleneği sağlamlaştırmakla birlikte esnekliğini yitirmesine de neden olmuştur. İslamın geleneksel refleksi haline gelen bu tutumun, felsefi bir temelde oluşan tasavvufun mistik, tinsel yaklaşımının ve özgürlükçülüğünün tezahürü olan Tanrı ile dolaysız birlik düşüncesine karşı çıkması kaçınılmazdır.

Geleneğin karşı çıktığı tasavvufun popülerleşerek halk katında (özellikle de Orta Asya, İran, Anadolu ve Afrika'da) yoğun bir yaygınlık göstermesi, beraberinde ciddi problemler getirmiştir. İçinde senkretik, gizci, cezbeci öğeler taşıyan Sufi doktrinlerinin yaygınlaşması, merkezî yorumu bir reaksiyona sürüklemiştir. Zira tasavvufun böylesi bir içerikle yaygınlaşması, İslam hukuku esaslarının kayda alınmadığı, sezgi ve cezbenin hâkim olduğu bir İslamın

¹⁷ *İcma*, sözlükte toplama, ittifak etme manalarına gelir. Kavram olarak da İslam âlimlerinin bir konu üzerinde benimsedikleri ortak görüş demektir. Özellikle İslamın ilk üç asrında gerçekleşen dinsel tartışmaların sonucunda gelişmiştir. Kur'an ve Sünnetten sonra İslam'ın dayandığı üçüncü temel kaynak durumundadır.

yaygınlık göstermesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle öncelikle Gazali (ö. 1111), ondan çok sonra Hint alt kıtasında Ahmet Sirhindi'nin (ö. 1624.) önderlik ettiği, tasavvufu geleneksel İslami kurullarla yeniden biçimlendirme gayreti olumlu sonuç vermiş ve Sufi İslamın geleneksel yorumla çelişen bir takım inanç ve pratikleri dönüştürülmüştür (Rahman, 1999: 208, 247, 279). Ancak bu sayede İslamın Sufi yorumu ve ortodoks yorumu görünüşte bir ittifaka gidebilmiş, daha doğrusu ortodoks Sufi yorumlar ortaya çıkabilmiştir. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen özellikle Anadolu'da 19. yüzyıla kadar Sufiliğin ortodoks olamayan gizci, batinî, hurufî, hulûlcü etkiler taşıyan unsurları varlıklarını sürdürmüştür.

Gazali ve diğerlerinin uzlaştırma girişimleri, heterodoks olmayan unsurlar arasında da Sufi inanç ve pratiklerin yayılmasına aracılık etmiştir. Bu sayede Sufi doktrin geleneksel İslama tehdit olmaktan çıkmış ama halk katında daha da popülerleşerek ciddi bir yaygınlık göstermiştir. Özellikle Anadolu'da Ortaçağ'da Sufi İslam pek çok alanda halkın örgütlenme biçimini oluşturmuştur. Her ne kadar ortodoks İslami yorumla bir araya getirilmiş olsa da halk katında popüler bir tarzda hâkimiyet kuran Sufi inanç ve pratikler, Sünni İslami yorumla, ortodoks İslami çevrelerin yüksek din anlayışıyla hiçbir zaman tam anlamıyla örtüşmemiş, (ortodoks ya da heterodoks) Sufiler her zaman için Rafizîlik vb. suçlamalara maruz kalmışlardır. Zira tasavvufun muhtevastaki gizci, cezbeci, mistik motifler, öylesine derin ve belirleyici bir etkiye sahiptir ki, tasavvufun ortodoks yorumunu benimsemiş bir sufinin dahi böyle suçlamalara maruz kalma ihtimali vardır.

Tasavvufun ortaya çıkışında belirleyici olan, onun hücrelerine nüfuz eden ve günümüzde dahi halkın hurafe olarak adlandırılan pratiklerinde kendini gösteren bazı öğretilerine değinmek, bu çalışmada yapılmak istenenleri açıklamak açısından gereklidir. Bu tür inanç ve uygulamaların en önemli görünümünü *velâyet* kavramı oluşturur. Veli, halk katında, kendisine (türbesine, emanetlerine, mezarına vs) başvuranlara şifa, esenlik getireceğine inanılan din ulusu anlamında kullanılır. Veli, Arapça yakın olmak anlamındaki v-l-y kökünün

fail biçimidir. Bu meyanda literal olarak *yakın olan*, İslami jargonda da *Allah'a yakın olan kişi* anlamında kullanılır (Radtke, 2002: 109).

Bu bağlamda teozofik tasavvufa göre veliler, evliya zamansal ve uzamsal sınırlamaların dışındadır. Onlar keramet sahibidirler. Keramet konusu, velâyet-nübüvvet karşılaştırmasında peygamberin mucizeler gösterme yeteneğine yakınlığı bağlamında Sünni İslam öğretisine aykırı ise de, halk katında öylesine geniş bir yaygınlık göstermiştir ki, rasyonalist İbni Sina bile, kendi teorisinde ona bir yer vermek durumunda kalmıştır (Rahman, 1999: 207). Velilerin kerametleri peygamberlerin mucizelerini aratmayacak denli çeşitli ve çoktur. Velilerin menakıbnamelerine bakıldığında, ölüleri diriltme, hayvan kılığına bürünme, hastaları iyileştirme, su üzerinde yürüme, aynı anda birden fazla yerde bulunabilme vb. birçok keramet yer aldığı görülebilir (Ocak, 1997a: 88-92). Radtke bu kerametleri, Tirmizî'den aktararak, şöyle sıralar: Veli olan kişiyi gören Allah'ı hatırlar, ona düşmanlık eden zarar görür, veli önceden görme, bilme yetisine sahiptir, ilham alır, suda yürüme gibi olağanüstü yetenekleri vardır ve en önemlisi Hızır'la birlik halindedir. O günahattan münezzehtir yani masum değildir ancak günahattan korunur (mahfuzdur) ve rüya yoluyla ilham alır (Radtke, 2002: 110).

Velilerin türlü kerametler gösterdiklerine olan inancı mümkün kılan, peygamber sevgisi veya keşf dolayısıyla Tanrı ile hemhal olabilen ayrıcalıklı kişiler olduklarına inanılmasıdır. Dolayısıyla bu insanların ya da böyle olduğuna inanılan insanların, türbeleri, mezarları, yaşarken kullanmış oldukları eşyaları vb. şeyler de bu kutsiyetten pay alır. Daha doğrusu velilerin keramet sahibi Tanrı dostları olduğunu işleyen ve Sufi tarikatları tarafından yazılan ve nesilden nesile aktarılan menakıbnamelerin, Sufi tarikatların yaygınlığı yüzünden popülerleşmesi sonucunda, tanrısal yetkenin taşıyıcısı olan velilere atfedilen kutsiyet, halk dini muhayyilesinde, onların eşya ve kabirlerine de taşınmıştır.

İlkel topluluklardaki bulaşıcı *tabu* kavramına benzer bir kavram olan *baraka*, velilerin temsilcisi oldukları tanrısal gücün, halk imgelemindeki somut görünümüne dönüşmüştür (Turner, 1991: 99-101), Hatta *bereket* ve *ihsan*

(*baraka*), veli olduğu düşünölen kimselerin türbelerinden çıkan ve başvurana iyilik getiren, bazı başka nesne ve eşyaya aktarılabilen doğaüstü güç olarak da adlandırılabilir (Patai, 1987: 383). Halkın veli kültü bağlamında sergilediği etkinliklerin (türbe ve mezar taşlarına dokunmak, el yüz sürmek, anahtar sürtmek vb.) tümünü açıklayan *bereket* kavramıdır. Çünkü bu sayede insanlar Tanrı gücünün temsilcisi olduğuna inandıkları velinin bereketini/lütfunu kendilerine ve eşyalarına geçirdiklerini düşünmektedirler. Aynı şekilde türbelere sunulan adaklar da bu bağlamda anlamlı olmaktadır.

Dolayısıyla veli, Tanrı otoritesinin kendinde zuhur ettiği kişidir. Bu otorite, kaynağını tasavvufun *velâyet* öğretisinde bulur. Zaten halkın teveccühüne konu oluşturan, yaşayan ya da geçmişte kalmış veliliğin kapsamı, ortaçağlarda tasavvufun kitleselleşmesi sonucu her bölgenin, meslek örgütünün (lonca), hatta neredeyse her yerleşim biriminin patron azizi (Hoffman, 1995: 4) konumunda olan bir Sufî tarikatı şeyhini, onun türbesini, mezarını içine alacak biçimde genişletilmiştir. Her ne kadar bu uygulamalar Sufi İslamın velâyet öğretisiyle tam olarak uyuşmasa da, sonuçta asıl kaynağını bu öğretilerde bulur.

Türkiye'de, dünyanın birçok yerinde de görüldüğü gibi, dinsel bağlamda önemli kabul edilen insanlara ait kabir, türbe ve yatırlara yapılan periyodik ziyaretler, bu ziyaretler esnasında yapılan etkinlikler (dua etmek, adak adamak, dilek dilemek vb.) ritüel biçimleri olarak adlandırılabilir. Ancak, bu tür davranışların, ritüel biçiminde ele alınabilmesi için bazı nitelikler göstermesi gerekmektedir. Öncelikle bu tür davranışlar düzenlilik arz etmeli, mekâna bağlı bazı yüzeysel farklılıklar dışında birçok noktada ortaklıklar sergilemelidir. Türkiye'de evliya kültü başlığı altında toplanabilecek etkinlikler şu pratikleri kapsamaktadır: Kurban kesme, adak adama, türbe etrafında dönme, türbeye ya da yakınlarındaki her hangi bir yerde mum yakma, makara sarma, küçük taşlar tutturma, türbe yakınlarındaki kabir ve ağaçlara bez parçaları bağlama vb.

Bilindiği gibi kült, inanç anlamına gelir ve yine bilindiği gibi, Türkiye'de bu tür etkinliklerin sistematik olmadığı, hurafelerden, İslam öncesi bir takım kalıntılardan, batıl inançlardan müteşekkil olduğu, bu nedenle de akıl dışı

oldukları şekilde neredeyse tüm çevrelerde yaygın bir kanı vardır. Bu kanı aslında çok yanlış da sayılmaz zira gerçekten bu tür etkinlikler (Türkiye için konuşulacak olunursa) Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Gnostisizm, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan birçok unsur ve iz barındırmaktadır ve çoğu zaman da kitabî, tutarlı dinsel inançlardan (Yine Türkiye için konuşulacak olursa Sünni İslam ya da On İki İmam Şiası gibi yaygın mezhepsel oluşumlardan) uzaktırlar.

Sistemlilik, tutarlılık özelliği göstermeyen bu tür etkinliklerin bir kültür olabilmesi için gerektirdikleri sistemlilik ancak metin ya da metinlere dayalı bir gelenek üzerinden sağlanabilir. Bu noktada oluşan söz konusu problem, sosyal antropoloji literatüründe uzunca bir süredir tartışılan mitos-rit ilişkisine tekabül etmektedir. Sosyal antropolojide bu tartışmanın ana eksenini mitosun mu, yoksa ritin mi önsel ve belirleyici olduğu belirlemektedir ve tartışma kesin bir çözüme kavuşturulabilmiş de değildir. Bu tartışmanın ayrıntılarına girmeksizin önemli olan boyutuna odaklanmak mümkündür.

Özellikle ilkel toplumların dini pratikleri-ritüelleri söz konusu olduğunda, tamamlayıcı olan ve bazı antropologlara göre de belirleyici olan mitos veya mitsel anlatılardır (Girard, 1988: 157). Bu mitsel anlatılar kuşaktan kuşağa aktarılan bir hikmet biçimi olarak yabancı toplumların belleğini, tarih anlayışını, dünya görüşünü belirler ve yansıtır. Ancak bu mitosun toplum hayatındaki realizasyonu, daha doğrusu mitosun davranışsal sağlaması olarak rit olmaksızın, yabancı toplumun hayatı tehlike altında demektir. Her ne kadar yabancı toplumlar için doğanın belirleyiciliği nosyonu vurgulansa da, aslında özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze değin yapılan teorik ve pratik araştırmalar göstermiştir ki, yabancı toplumların doğal çevrime mahkûm tabiatları, her zaman düşünüldüğünden çok daha simge ve anlam odaklıdır. Bu nedenle de her hangi bir modern toplumdan çok daha kırılabilir ve hassas bir yapıya sahiptir. Tabii ki, burada yapılmak istenen Türk toplumundaki *evliya kültürü* bağlamındaki etkinlikleri, yabancı toplumların ritüelleri ile bir tutmak değildir. Ancak, vurgulanmalıdır ki, yabancı ya da modern, geleneksel ya da post-modern olsun toplum tipolojileri arasında kesin ayrımlar yapmak, sosyal bilimsel

anlamda, tehlikelidir ve ayrıca yabancı toplumlar üzerinden ilerleyen mitos-rit tartışmasının aydınlatıcı bir boyutu da vardır. Zira ülkemizde, kırsal ya da kentsel, neredeyse tüm çevrelerde görülen bu ve benzeri uygulamalar, mantıklı ve tutarlı bir biçimde açıklanmaya muhtaçtır. Bu tür etkinliklerin var olduğunu söylemek veya onların varlığını kabul etmek yeterli değildir. Bu etkinliklerin tarihsel anlamda kökenini ortaya koymak kadar, güncel varlığını ve temel karakteristiklerini yapısal bir tarzda ortaya koymak da önemlidir. Böylesi bir analiz için ise bir kültürün parçasını teşkil ettiği iddia edilen pratiklerin eksik yanının, yani mitsel yanının da ortaya konması gerekmektedir. Zira rit ile mitos (hangisinin önsel olduğunu düşünmeksizin) eşvarlıklardır. Burada sorulması gereken soru şudur: Günümüz Türkiye'sinde velilik etrafında teşekkül eden inanç ve pratiklerin kendisinden türediği ya da üzerinde şekillendiği bir gelenek var mıdır? Ve varsa bu geleneğin ana unsurları nelerdir? İlk soruya verilecek cevap şöyle formüle edilebilir. Öncelikle belirtilmelidir ki, *velâyet* söz konusu olduğunda, söz konusu ritüellerin mitsel boyutunu İslamın Sufi yorumu ya da tasavvuf oluşturur. Tasavvufun işlediği (İbni Arabî, Tusterî, Suhreverdî vb. gibi) velâyet kavramının halk katındaki inanç ve pratikleri birebir belirlediğini ya da açıkladığını iddia etmek pek mümkün değildir. Ancak İslamın Sufi yorumunun ortaçağ boyunca (özellikle Anadolu söz konusu olduğunda) neredeyse tüm toplumsal alanda belirleyici olduğu tarihsel gerçeği göz önünde bulundurulursa (Rahman, 1999: 220) Arap olmayan toplumların yapısındaki tasavvuf etkisini kestirmek mümkün hale gelir.

Tasavvufun, öncelikle tekkelerde işlenen haliyle bir yüksek kültür ürünü olarak etkisini ele almak gerekmektedir; zira tasavvuf öğretisi, halk katında popülerleşerek bu yüksek kültür özelliğini yitirmiş; ancak, halkın muhayyilesini de geri dönülmez bir biçimde değiştirerek belirlemiştir. Dolayısıyla, Tekke İslamı, bu ritüellerin mitos boyutunu oluşturan gelenektir, denilebilir. İkinci soruya verilecek cevabı da; özellikle 10. yüzyıldan başlayarak süregelen ve İslam coğrafyasında felsefeyi taşıyan bir gelenek olarak tasavvuf ekolleri ve sufi tarikatları oluşturmaktadır. Zira bu tarikatlar kanalıyla tasavvufun felsefi öncülleri popülerleştirilmiş, halka mal edilmiş ve yüksek kültür niteliğinden sıyrılarak

tarihsel süreçte günümüzdeki pratiklerin inanç boyutunu-mitos boyutunu teşkil etmiştir. Öncelikle tasavvufun felsefi yönünü ele alarak konuyu açmak mümkündür.

Tasavvuftaki velâyet fikrinin ilk kaynağı aslında Şia'dır. Şia'ya göre Tanrı'nın nurundan olan Peygamber'in ezoterik bilgisi, Ali ve âl-i aba tarafından sürdürülmektedir (Armstrong, 1998: 233). Onlardan sonra da, imamlar bu yetkenin sürdürücüsü olmuşlardır. Tasavvufta da buna benzer biçimde Peygamberin mistik önemi aşırı vurgulanır. Örneğin tasavvufta Peygamber'le ilgili tasarımlar Peygamber'in Tanrı'nın nurundan ve tüm insanlardan önce yaratıldığı ve dünyaya gönderilmeden önce yüz bin yıl bekletildiği biçimindedir (Hoffman, 1995: 54-55). Peygamber, bu bağlamda Şia'da İsa'nın Hıristiyanlıkta oynadığı rolü oynar. O, insanlığın örneği halinde yüceltilir tanrısal nurun tezahürü ve yaratılışın başı ve sonu, kâmil insan telakki edilir. Tasavvufta Peygamber için kullanılan harf simgeciliği de bu duruma bir örnek oluşturur. Nasıl Yunan alfabesinin ilk ve son harfleri olan alfa-omega, her şeyin başlangıcı ve sonu olarak İsa'yı işaret ediyorsa, tasavvufta da Arap alfabesinin ilk ve son harfleri olan elif-ya, Peygamberi temsil eder. Çünkü O, ilk yaratılan insan ve peygamberlerin mührü ya da sonuncusudur (hatem el-enbiya) (Schuon, 1999: 128; Hoffman, 1995: 55).

Tasavvufun velâyet düşüncesinin kaynakları Yeni Platonculuğun südur teorisine dayanır (Lapidus, 1997: 105). Ünlü mistik Şihabettin Ömer Sühreverdî'nin İbni Sina'dan miras aldığı sırcı İşrakîlik düşüncesi de bu teoriden mülhemdir (Rahman, 1999: 189). Bu düşüncenin temel sonucu, tanrısalığın tüm unsurlarda mertebelenen derecelerde bulunmasıdır. Buna göre varlık taşıyan her şey Tanrı'dan sudur etmiştir. Bu anlamda Tanrı'nın tüm yaratıkları bir kozmoloji bağlamında sıralanmıştır. Bu konuda söz konusu kaynaklardan beslenen İbni Arabî, Şia kaynaklı, Tanrı'nın ışığı olarak nübüvvet, onun ışığının (ezoterik bilgisinin) devamı olarak da imamet düşüncesini, peygamber soyunun ayrıcalığı olmaktan çıkararak Sünni İslam öğretisine uygun bir biçime sokmuştur. Bu anlamda veliler ya da *evliya*, tanrısal ışığın tezahürü olarak

Peygamber, onun ailesi ve onların sevgisi aracılığı ile Tanrı ile dolaysız birliğe ulaşabilme ayrıcalığına ulaşan insanlardır (Hoffman, 1995: 62). İbni Arabî, tıpkı beslendiği kaynaklarda olduğu gibi tanrısal ışığın, Tanrı'dan velilere kadar uzanan seyrini de açıklamış ve bir kozmoloji ortaya koymuştur.

Buna ek olarak Hakîm Tirmizi'nin geliştirdiği *velâyet-nübüvvet* karşılaştırması da *velâyet* kavramı açısından önemli bir uğrak durumundadır. Tirmizî, birçok tasavvufî öğretilerde yer alan velâyet düşüncesini sistemleştirerek karizmatik tarikat anlayışı ile birleştirmiştir. Tasavvufun kozmolojik karakteri üzerine odaklanan Tirmizî, doğu Gnostisizmi etkisi ile (Trimingham, 1971: 134) kutsala-Tanrı'ya kanal olan hiyerarşik bir yapıdan bahseder. Bu hiyerarşi tanrısal bir güç olan *bereketin* (baraka) dünyaya aktarılmasını mümkün kılar.

Bereket, kutsal kaynaklı iyi güç anlamına gelir. Onun fiziki anlamda bolluk ve psikolojik düzeyde gelişme ve mutluluk getirdiğine inanılır. Örneğin *Kur'an*, *bereketle* yüklüdür; Allah istediğini, peygambere ve çevresine yaptığı gibi, *bereket* ile donatır. Kutsal kişiler kendilerine başvuranları yaşarken ya da öldükten sonra bu güçten yararlandırırlar. Ancak bunun yöntemi düzenlilik arz etmez. *Bereket*, tarımcı toplumlarda tarımsal verimlilikle özdeşleştirilir. *Barekallah* (*Allah bereketli kılsın*) ve benzeri türetilmiş ifadeler nazar vb. uğursuzluk durumlarına karşı kullanılır (Colin, 1979: 1032). *Bereket* aynı zamanda kutsallığın bambaşkalığını, tekinsizliğini de yansıtır; ona saygısızlık edenler ya da fazla maruz kalanlar için öldürücü olabilir. Örneğin, Kadiriîliğin kurucusu Abdülkadir Gilanî'nin türbesinin üzerinden geçen kuşların, onun arazisindeki bitkileri yiyen keçilerin dahi öldükleri anlatılır (McDonald, 1990: 223).

Tasavvufta da, diğer pek çok mistik dinsel yönelimde olduğu gibi, kutsallığın nesilden nesile çeşitli biçimlerde aktarıldığına inanılır. Bu aktarım bazen biyolojik anlamda yani babadan oğula, bazen de babadan oğula geçişi imite eden usta-çırak ilişkisi bağlamında inisiyasyon sembolizmiyle gerçekleştirilir. Bu aktarım düşüncesinin arketipsel karşılığını, daha sonraki bölümlerde etraflıca ele alınacak olan, kutsal kraliyet simgeciliği oluşturur Söz

konusu sembolizmin tasavvuftaki karşılığı da tarikat *seyr-i süluku* çerçevesinde gelişen *bereket* zinciridir. *Bereket* zinciri sayesinde sıradan insanlar, maddi ya da manevi düzeyde tanrısal esenliğe ulaşırlar. Bu düşünce, bu bağlamda evrendeki düzeni mümkün kılan hiyerarşik bir azizler ve ermişler (*evliya*) panteonu olarak ele alınabilir. Bu tasarım ayrıca Yunan felsefesinin kozmolojik tasarımlarının İslamileştirilmiş biçimi olarak da düşünülebilir.

Bu hiyerarşinin zirvesinde *kutb*,¹⁸ onun altında dört *evlad*,¹⁹ onların altında yedi *ebrar*,²⁰ onların altında kırk *abdâl*, en altta da sayıları üç yüzden fazla olan *ahya*²¹ yer alır (Shushtery, 1980: 92; Ocak, 1990: 84). Bunlar, yaşadığına inanılan ama sıradan insanların kimliğini tam olarak bilmediği kozmik idarecilerdir. Bu kozmik hiyerarşi olmasa, kâinattaki düzen bozulacaktır. Kozmik hiyerarşi basamaklarını oluşturan kişiler, aynı zamanda velilerdir. Bu insanlar, ruhani güçleri ile mucizeler yaratabilirler; zira doğa olayları bunların idaresi altındadır (yağmur yağdırabilir, hastalıkları sağaltabilirler vs.). Sıradan insanlar bu velilerin aracılıkları olmaksızın dini eğitimden istenilen sonucu alamayacaklardır. Sufi tarikatları konumlarını, tarikatın kurucusunu peygambere ulaştırarak meşrulaştırırlar (Trimingham, 1971, 149). Bu kurucu figür, tarihsel olabileceği gibi tamamen hayal ürünü de olabilir. Bu meşrulaştırmanın bir yan işlevi de söz konusu kurucunun zımnen veya açıkça tasavvufun hiyerarşik kozmolojisindeki velilerden biri olduğuna işaret etmektir. Tarikatın yaşamakta olan şeyhi de bu silsilenin ve hiyerarşinin bir devamı olarak niteleneceği için, *bereket*, Peygamber'den tarikat kurucusuna, ondan da tarikatın şeyhine ve ondan da mensuplarına aktarılmış olur (Taylor, 1999: 129).

Teozofik anlamda karizmanın inisiyasyon yoluyla aktarılmasını açıklayan bu düşünce, popüler muhayyilede aşkın Tanrı'nın maddileşmesi olgusuna

¹⁸ Arapça. Tasavvufta tüm velilerin üstünde yer aldığı ve Tanrı adına evrenin işleyişini idare ettiği düşünülen veli.

¹⁹ Arapça. Ağaç veya demir kazık anlamına gelir, dört evlad evrendeki dört yönü simgeler ve bu nedenle de merkez sembolizmine dâhil edilebilir.

²⁰ Arapça. Güzel, iyi niyetliler anlamına gelir. Yedi sayısı tasavvufta önemli bir sayıdır aslında neredeyse tüm mistik sistemlerde önemli bir yeri vardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Schimmel, 2000: 140 - 169.

²¹ Arapça. Hayırlılar anlamına gelir

tekabül eder. Bu nedenle, velilere isnad edilen makamlar, mezarlar, türbeler, tarikat zaviyeleri, eşya vb. şeyler *bereket* taşıyan ya da onun bulaştığı şeyler olarak saygı görür. Bu saygı, yılın belli zamanlarında (yıl dönümünde, kandillerde, ekinoks tarihlerinde, ilgili velilerin ölüm ve doğum devriyelerinde) kadim halk dinselliğinin önemli saydığı günlerle birleştirilerek sergilenen çeşitli ritüeller (Taylor, 1999: 64-65) biçimine dönüşür; hatta bazen bu uygulamalar tapınma boyutuna varır. Bu noktada sufi öğretinin halk dinine dönüşen özellikleri gündeme gelir. Gelenekselden moderne, biçimleri değişiklik göstermekle beraber hala geçerliliğini sürdüren bu inanç ve ritüeller halk dinselliğinden ve sembolizminden beslenmekle beraber, diyalektik bir biçimde halk dinselliğini etkilemekte ve halkın imgelemi için bir kaynak vazifesi görmektedir.

Halk katında *evliya kültü* kavramı bağlamında teşekkül eden pratikler her ne kadar sufi İslamın yüksek öğretisiyle bire bir örtüşmese de yukarıda da iddia edildiği gibi, bu türlü pratiklerin kendisinden neşet ettiği iddia edilebilecek yegâne kaynak, sufi İslam ve ona ait olmakla birlikte popülerleşen menakıbnamelerdir. Yine yukarıda anıldığı gibi, gevşek de olsa ritüel niteliği arz eden bu türlü etkinliklerin mitos boyutunu da bu kaynaklar oluşturur. Böylesi yapısal bir eşleştirme, bu etkinliklerin bilinçdışı nitelik arz eden anlamlarını analiz etmek ve aynı zamanda bu tür etkinliklerin hangi sosyolojik ihtiyaç ya da şartlanmaların sonucu olduklarını anlamak için gereklidir. Bu nedenle bu çalışmada türbeler etrafında teşekkül eden inanç ve pratikler incelenmiş, bu gözlem ve incelemelerin sonucunda elde edilen bilgilerin üzerinde anlam kazandıkları arkaplan olduğu düşünülen (mitos-rit ilişkisi, velâyet, bereket gibi) kavramlar, çalışmada özetlenerek ele alınmıştır.

Tasavvufî edebiyat bağlamında ele alınan velâyetname ve menakıbnameler, tıpkı Hıristiyanlıktaki martyrolojiler (Hıristiyan şehitlerinin hikayelerini anlatan eserler) gibi, *evliya kültü*nün temelini oluştururlar. Bu velâyetname ve menakıbnamelerde konu edilen kişiler, tarihsel olarak doğrulanabilecek kişilikler olabileceği gibi, halk muhayyilesinin ürünü olarak tamamen kurgusal da olabilirler. Bunların içeriği genellikle söz konusu edilen

kutsal kişinin yaşam öyküsü ve kerametlerinden oluşur. Keramet kavramı evliyanın peygamberden ayrıldığı noktayı belirtir. Mucize, Allah tarafından peygamberlere verilmiş bir niteliktir; keramet ise Tanrı tarafından, seçilmiş kulları olan evliyaya bahşedilen bir hediyedir (Ocak, 1997a, 29).

İslamın bünyesindeki mistiklik, Peygamber öldükten sonra hemen kendini göstermiş ve zahitlik biçiminde yayılmaya başlamıştır. Bu *zühde* dayalı mistiklik anlayışı, özellikle İran'ın ve Türkistan'ın İslamlaşmasıyla birlikte melamete dayalı bir mistikliğe dönüşmüş ve özellikle Abbasiler döneminde mevali arasında tenasühçu (reenkarnasyon) ve hulûlcü (Tanrı'nın bir insanda bedenlenmesi) bir takım inançların gelişmesine neden olmuştur. Abbasi devrini mümkün kılan gelişmelerin baş aktörü ve Arap olmayan Müslümanlardan olan Ebû Müslim'in, yine Abbasiler tarafından idam edilmesinden sonra bu tenasühçü ve hulûlcü inanışlar bir dizi isyana dönüşmüş ve otoriteleri 755-840 yılları arasında meşgul etmiştir (Ocak, 1998: 24). Ancak bu tür siyasal problemler aşıldıktan sonra olgunlaşma evresine giren İslamiyet özellikle İran ve Türkistan'da tasavvufi bir görünüm kazanmıştır. Hatta denebilir ki, Türklerin kitleler halinde İslamlaşmasını mümkün kılan da, tasavvufi İslamın esnek yorumlarıdır (Ocak, 2001: 32). Bu dönemde ön plana çıkan ve Türkler arasında en çok yayılan Sufi öğretisi, Yesevîlik olmuştur. Eski şamanist, Budist ve Maniheist inançların izlerini taşıyan ve Sünni İslamın dışında zikredilmese de tam olarak içinde de sayılamayacak olan bu öğreti genelde göçebe olan Türkler arasında çok taraftar bulmuştur (Ocak, 2001: 44-45). Yesevîlik'in en önemli vasfı keramet, velâyet gibi İslamın özünde bulunmayan unsurlara fazlasıyla sahip olmasıdır. Yesevîlik, Anadolu'nun dini-sosyal tarihi için büyük önem taşır zira Anadolu ve Balkanlar'ın İslamlaşması aşamasında büyük paya sahip Babaîlik, Ahîlik, Melametîlik, Kalenderîlik ve Bektaşîlik gibi heterodoks sufi akımları hep Yesevîliğin devamı niteliğindedirler. Yine aynı bağlamda en yaygın ortodoks tarikatı olan Nakşibendîlik de kendini Yesevîliğe dayandırmaktadır. Bu bağlamda Yesevîlik'in (velâyet ve keramet ağırlıklı) bir öğreti olarak Türk İslamı için önemi aşikârdır (Ocak, 1996: 65-69). Tüm bu değinilen tarikat ve akımların mensupları tarafından yazılan ya da çoğaltılan velilere dair menakıbnameler

aracılığıyla evliya inancı özellikle Anadolu'da büyük yaygınlık göstermiş ve heterodoks olsun, ortodoks olsun neredeyse tüm halk için türbe ziyaretleri ve onunla ilgili inanç ve pratikler İslamın bir parçası olarak görülmeye başlanmıştır.

Bu inanç ve pratiklerin içeriğine göz atmak gerekirse şunlar söylenebilir: İslamdaki aşkın Tanrı anlayışına karşın, veliler Tanrı tarafından yönlendirilen, Tanrı'ya tutulmuş insanlar olarak görülürler. Onların Tanrı adına lanetleme ve bağışlama yetileri vardır ve bu anlamda aslında pek çok geleneksel Müslüman toplumda aşkın Tanrı'nın somut görünümünü, yaşayan ya da ölmüş veli temsil eder. Tarih boyunca şeyh ya da velilerden niyaz edilen şeyler şunlar olmuştur (ve belki bazı yerlerde halen olmaktadır): Sürülere bulaşan hastalıkların bertaraf edilmesi, insanların tutuldukları hastalıkların bertaraf edilmesi, çocuk sahibi olmak vb. Bu amaçlarla yaşayan veli olarak şeyhe, ya da ölmüş velinin temsilcisi olarak onun türbesini idare eden şeyhe gidilerek gerekli adak ve armağanlar (genellikle en az altı aylık erkek bir hayvan) yılın belli dönemlerinde (genellikle de velinin mevlidinde) velinin türbesine sunulur (eğer bir adak hayvan kesilirse kanı parmakla türbenin duvarına, kubbesine sürülür). Velinin doğum gününde bu pratikler yoğunlaşacağı için genellikle o gün türbede veya çevresinde bir hayır (karş. belli zamanlarda belli amaçlarla sokaklarda hayır niyetine dağıtılan yiyecekler) ziyafeti tertip de edilir (Patton, 1994: 64-66).

Burada vurgulanması gereken nokta, Türkiye'de, yaşanan modernleşme ve sekülerleşme süreci sonucunda, özellikle tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasıyla bu tür uygulamaların yukarıda verildiği gibi sistemli bir görünümünden çıkıp genelleşmesidir. Bu genelleşme ve popülerleşme, bu tür pratiklerin ait oldukları inançlardan uzaklaşmaları sonucunu getirmiştir. Özellikle bu tür inançların sosyal-morfolojik tabanını oluşturan tarikatların (Bektaşîlik, Mevlevîlik gibi) ortadan kalkması, bu inanç ve pratiklerin anonimleşmesine neden olmuştur. Bu durumda bu tür inanç ve pratiklerin simgeciliklerini yorumlamak daha da zorlaşmaktadır. Çünkü anonimleşme beraberinde hangi öğenin hangi inançla bitiştirilebileceğini tayin etmeyi zorlaştıran ve içinde Şamanizmden, Ortodoks Hıristiyanlıktan, Musevilikten, Nesturilikten,

İslamiyetten hatta Roma dönemi pagan inanışlarından bile izler taşıyan bir dinsel simgeciliğe dönüşmektedir. Bu nedenle, bu inanışların antropoloji literatüründeki karşılığına göz atmak gerekli görünmektedir.

Daha önce yukarıda da değinildiği gibi tasavvuf kozmolojisinin ve *evliya kültünün* merkezi ögesi, tanrısal otoritenin aktarımını açıklayan tanrısal kraliyet simgeciliğidir. Her ne kadar veli *kültü* İslami bir görünüm arz etse de, onu söz konusu sembolizm bağlamında dünyanın diğer mistik yönelimleriyle birleştirmek mümkündür. Bu bağlamda konuyla ilgili dinsel antropoloji literatürüne göz atıldığında ilkel-modern toplumların dinsel yaşamlarında benzer motiflerin olduğu da teslim edilmelidir. Bu, en basit ve gündelik dille ifade etmek gerekirse, soyut, aşkın olanın içkin olana indirgenmesi bağlamında kutsal olanla fiziksel anlamda teması ima eden Tanrı'ya dokunmak anlamına gelir. Veli kavramının kazandığı dinsel anlam, tam da bu noktada anlaşılır olmaktadır. Tanrı tarafından seçilmiş, kayırılmış insanlar olarak veliler, aslında kendi cisimlerinde kutsalı yaşatanlar olarak görülmelidir. Bu bağlamda benzer içerikli kavramlar, İslam dışındaki dinlerin birçoğunda da görülmektedir. İslamdaki veli *kültleri* biçimine en yakın azizlik (sainthood) *kültleri* özellikle Budizm, Hinduizm, Zerdüştlük ve Hıristiyanlıkta yer almaktadır. Musevilikte bu tür *kültlere* rastlanmasa da, genel ibadetlerin bir parçasını oluşturan kutsal insanları yüceltme, onları dualarda anma ve şerefendirme pratiklerine rastlanmaktadır. Musevilikte aziz-veli inancının primordial bir biçimi olarak, yaşamı pahasına inancını koruyan, bu nedenle ölümü veya işkenceyi göze alarak cemaatin yaşam biçiminin, dünya görüşünün kolektif bir temsili olan inançlar uğruna canını veren insanların cemaat tarafından ululanması (görece rasyonel) pratiği söz konusudur ve özellikle İslam ve Hıristiyanlık için şehitlik (tarihsel anlamda doğru olsun ya da olmasın) azizlik-velâyet inancının önemli bir görünümü haline gelmiştir (Abelson, 1994: 62-63).

Şehitlik (martyrdom) ve azizlik (sainthood) motifi, özellikle Hıristiyanlık ve İslamiyette farklı dinler ve inanç sistemlerinin etkileriyle de Tanrı'nın aşkın ve tekçi mutlaklığına rağmen neredeyse Tanrı için yapılan ibadetlerin yerine

ikame olmuştur. Aslında bu üç dinin ortaya çıkışını da karakterize eden peygamberlik-vahiy paradigması, özü itibarıyla benzeri bir motife dayanır: Yani Tanrı'nın, kendi düzenini kurmak (ya da restore etmek) için, bir insanı seçmesi, onu yüceltmesi ve hatta onda bedenlenmesi (hulûl) düşüncesi. Bu tespit, bu dinlerin daha sonra kurumlaşarak Tanrı'yı ve tanrılık vasıflarını bütünüyle aşkınlaştırmalarına rağmen aslında içkin tanrısallık fikrinin niçin bu dinlerde halen geçerli olduğunu da açıklar. Bu nitelik, bu dinlerde bilinçdışı bir mahiyette devam eder. Öyle ki, özellikle Hıristiyanlık ve İslamiyette benzeri inanç ve pratikler öylesine büyük bir yaygınlık göstermiştir ki, resmi dinsel öğretiler dahi bu durumu kabullenerek içermek durumunda kalmışlardır (Roma Kilisesi 1563 yılında topladığı bir konsil ile azizliği imanı tamamlayan bir öge ilan etmiştir) (Thurston, 1994; 51). İslam'da resmi bir kilise olmadığı için böyle bir karar bulunamaz; ancak genel olarak Gazalî'nin tasavvufla Sünniliği bağdaştırma başarısı göz önünde bulundurulursa, velâyetin Sünni İslam tarafından, bir dereceye kadar, kabullenildiği düşünülebilir (Patton, 1994; 63).

Velâyet, azizlik gibi inanışlar söz konusu edilen dinlerde hiç şüphesiz belirli bir mantığa, tutarlı bir açıklamaya (cannonization) kavuşturulmuş ve resmi öğretinin sınırları içine çekilmişse de yukarıda bilinçdışı bir görünüm arz ettiğine değinilen tanrısallığı içkinleştirme eğilimi her zaman için siyasal-sosyolojik kaygıların temsilcisi de olan ortodoks kesimleri (Hıristiyanlıkta kilise, İslam'da da ulema) rahatsız etmiştir. Her ne kadar Hıristiyanlık hulûl inancına (sadece İsa'nın tecrübesi bağlamında) resmi öğretisinde yer vermişse de, sonuçta kilisenin kurumlaşmasıyla birlikte, kurulu toplumsal-siyasal düzen için tehdit potansiyeli taşıyan bu tür inanışlar (hulûl anlayışının İsa'nın tecrübesiyle sınırlandırılması ve tarihselleştirilmesi sonucunda), sapkınlık olarak nitelendirilmiştir. İslam'da ise durum biraz daha farklı olmakla birlikte benzerdir. İslam'da Peygamber'in durumu (bir insan olarak Allah tarafından seçilmiş olması) hulûl olarak nitelenemez; ancak, İslam, Hıristiyanlıktan çok daha kısa bir dönemde bir din olarak tarih sahnesine çıkmış ve çok hızlı yayılmıştır. Peygamber'in ölümünü takip eden otuz yılda İslamın sınırları batıda Tunus'a, doğuda Türkistan ve kuzeyde de Anadolu'ya dayanmıştır. Bu durumun

yansıması İslamın dinsel kurumlar oluşturulmadan önce büyük kitlelere ulaşması şeklinde tezahür eder. Bu nedenle İslamda mevcut dinsel kurumlar, İslam toplumunun dağılmasını ya da İslami nasların değiştirilmesini önlemek amacıyla *de facto* olarak ihdas edilmek durumunda kalınmıştır. Bu nedenle de her ne kadar İslamda hulûl vb. inançlar hiçbir şekilde kabul edilmese de halk katında hulûlcü inançlar her zaman söz konusu olmuş ve İslamın kurumlaştığı dönemlerde birçok ayaklanma, isyanın motivini oluşturmuştur.

Aşkın kutsalın içkinleştirilmesi ya da Tanrı'nın dünyaya indirilmesi motifinin pek çok dindeki ortak yapısal sembolizmine bakmak, veli-aziz kültlerinin sosyolojik göndermelerini anlamayı kolaylaştıracaktır. Genel olarak tanrısallığın, kutsallığın uygarlık tarihi boyunca içkinlikten aşkınlığa doğru bir seyir izlediği kabul edilmekle beraber, mitolojik olanın tarihselleşme eğilimine girdiği görülmektedir. Bunun sonucu olarak ahlak, tarihselleşen bir Tanrı'nın taleplerinin yansıması olarak görülmeye başlanınca da bu inancın maddi-sosyolojik plandaki temsilcilerinin (kâhinler, peygamberler) söz konusu toplum, grup üzerindeki otoritesi, aşkın bir referansla güçlendirilmiş olmaktadır; öyle ki, bu tür gruplardaki siyasal kurumlar da bu meşruiyet çerçevesini gözetmek durumundadırlar. Bu ilişki biçimi kimi örneklerde tam bir özdeşleşme, kimilerinde gevşek bir eşgüdüm şeklini alabilmektedir. Tanrı'nın aşkınlaşması, aşkınlaştığı oranda da müdahaleci olması, kendisinden türeyen vahiy geleneğinin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da da benzer bir durum yaratır.

Tanrı'nın varoluş alanı olarak tarih, kitlelerin bir özne olarak Tanrı'nın buyruklarını izlemek, yerine getirmekle yükümlü olmasını gerektirmiştir. Bu da din âlimleri ya da ruhbanın dışında kalan ve bu tarz sorunlarla mücadele etmesine yarayacak entelektüel kavram ve metinlere ulaşamayan kalabalıkların üzerindeki baskıyı artırmıştır. Kitlelerde sadece siyasal değil, aynı anda ahlaki ve psikolojik boyutta da büyük bir baskı söz konusu olmuştur (tarihin insanlık üzerinde yarattığı gerilimler ve baskılar için bk. Éliade, 1994: 144).

Kitleler bu tür baskıları hafifletmek için mitolojik tasarımları devreye sokarlar. Bu nedenle, neredeyse tarih boyunca tüm toplumlarda varlığından

bahsedilebilen, özelde de velilik ve azizlik gibi kutsallığın içkinliği düşüncesini belirleyen bir sembolizm düzeyi vardır. Bu mitolojik sembolizm biçimi kraliyet simgeciliği olarak adlandırılabilir. Kraliyet motifi geçiciliğin, bozulmanın geçerli olduğu dünyada kalıcılığı, sürekliliği ve devamlılığına işaret eder. Kral, özellikle de geleneksel insan için, kozmik düzenin bu dünyadaki temsilcisidir. Ona itaati, saygıyı, ondan korkmayı gerektiren sadece fiziksel zor değildir. Hatta bazı durumlarda bu fiziksel zorlama ortadan kalktığı halde meşru iktidarın temsilcisi olarak krala itaat devam eder.

Kralın kozmik düzenle ilişkisi ve krallığın (hanedan) bu düzenin dünyevi temsilcisi olarak görülmesi olgusu, kralın hem siyasal hem de dinsel işlevleri kendi bünyesinde birleştirmesinde de gözlemlenebilir (tabiidir ki, günümüzdeki sekülerleşmiş krallıktan bahsedilmemektedir). Arkaik kaynaklara ve yabancı topluluklara bakıldığında tanrılık vasıflarının, yani diğer bir deyişle hayatı idare ettiğine inanılan kutsal güçlerin, günümüz ahlaki dinlerinde olduğu gibi aşkın olmadığı görülür. Ancak bundan da öte, yabancı topluluklarda ve günümüz geleneksel topluluklarında hala izleri görülen ve özellikle Frazer'ın *Altın Dal* adlı önemli çalışmasında arkaik dönemlerin kalıntıları olarak nitelediği bazı özelliklerin somut ve içkin bir düzlemde benzer biçimde işlev gördükleri iddia edilebilir (bk. Frazer, 1991, 1992). Kutsallığın içkinliği olgusu arkaik dönemlerden kalan bir kalıntı olarak değil, insan düşüncesinin uygar soyut düşünce-mantığın gelişimi ve yayılımı ile etkinliği azalan ama altta varlığını hala sürdüren güncel bir nitelik olarak değerlendirilmelidir. Bu düşünce biçimini mitolojik düşünce ile de karşılamak mümkündür. Bu durumda mitsel düşüncenin özellikle modern ahlaki dinler ve modern tarih anlayışının tahrifatları sonucunda halk dinselliğine hapsedilmiş bir biçimde varlığını, etkisi azalarak sürdürmekte olduğu düşünülebilir.

Frazer, *Altın Dal*'da kralın Tanrı olarak görüldüğü arkaik dönemlere ve güncel geleneksel topluluklara ilişkin ayrıntılı bilgileri derlemiştir. Örneğin kral, yaşlılık belirtileri gösterdiğinde kurban edilerek ruhu ardına geçirilmelidir. Zira onun ruhu, tabiatın düzeninden sorumludur ve eğer henüz güçlüyken yani

ölmeden bir başkasına aktarılmazsa doğanın düzeni bozulacaktır (Frazer, 1991: 212-213). Bu bağlamda kralın, krallığın mitolojik bir düşünce biçiminde tanrısallıkla, kutsalla çevrelenmiş olduğu söylenebilir. Bu düşünce, özellikle geleneksel topluluklarda krallara yönelik tabuların güçlü varlığı ile temellendirilebilir. Örneğin Kore kralları bu niteliklerinden dolayı on dört, on beş yaşlarından itibaren bir saraya kapatılırlar ve kimsenin onları görmesine izin verilmez. Yine aynı şekilde Tonkin kralı yılda bir iki kez dışarı çıkardı, ancak halkın ona bakması yasaktı. Benzer biçimde Maorilerde kral-şef tabusu çok önemli ve tehlikelidir. Bir Maori şefinin herhangi kişisel bir eşyası bir başkası tarafından kullanıldığında, o kişi tabu çiğnendiği için kirli, murdar sayılmakta ve hatta aktarıldığına göre ölmektedir (Frazer, 1991: 162-163, 165). Bu durumu anlamlı kılan kutsalın, tabunun bulaşıcı kirliliği, kutsallığı fikridir. Bu anlatılanlar bağlamında krallık düşüncesinin tanrısallık fikrinden, hatta Tanrı'nın yeryüzündeki görünümü düşüncesinden türediğini kabul edebiliriz. Krallığın önemli ögesi devamlılıktır. Krallar ölür ama krallık kalıcılığın ve ölümsüzlüğün temsilcisidir. Kral sonsuz bir görevi icra edendir (Leach, 1983b: 37). Bu bilgiler, Frazer'ın bulgularıyla birleştirildiğinde krallarda Tanrı'nın yeniden doğduğuna ya da bedenlendiğine inanılır. *Eski Ahit'te* ve *Yeni Ahit'te* adı geçen peygamberlerin bu bağlamda değerlendirildikleri görülmektedir. Örneğin Yakup, İbrahim, Yusuf, Musa, İsa vb. hep Tanrı'nın gücünü temsil eden, diğer bir deyişle Tanrı'nın cisimleşmiş biçimleri, Tanrı-krallardır (Leach, 1983b: 56). Krallık düşüncesinin esasını, devamlılık ve süreklilik, yani bir anlamda değişen görünümün altında değişmeyen, devamlı tekerrür eden, nesilden nesile aktarılan tanrısallık fikri oluşturur. Adları anılan İbrani peygamberleri de birer köle, fakir olarak doğmalarına rağmen çölde, yabanda veya görece kötü bir ortamda Tanrı'nın gücüyle karşılaşarak soylu krallar oluvermişlerdir (Leach, 1983b: 37). Burada vurgulanması gereken nokta, yabanıl ya da ahlaki dinlerdeki devamlılık, tekerrür fikridir. Bu devamlılık içkindir, yani kişilerin fani vücutlarının altında tanrısallık gücünün her yeni tanrı-kralla yenilenmesi söz konusudur. Bu bağlamda, kutsal krallık düşüncesinde krallar Tanrı'nın yenilenen gücünün bedene bürünmüş görünümüleri olarak ele alınabilir. Kraliyet simgeciliğinin bu

şekilde ele alınmasının altında yatan temel sembolizm biçimi kralların Tanrı ile dünya-insanlar arasında aracı bir işlev görmeleridir. Bu temelde kutsal olanla aracı konumda bulunan azizler veya velilerin dünyanın nizamından sorumlu kişiler olarak görülmeleri mümkündür. Daha doğru bir ifadeyle bu kadim sembolizm bağlamında, halk imgeleminde bu figürler birer kral gibi algılanmaktadırlar. Onlar manevi otoritenin, tanrısal otoritenin temsilcisi krallardır. Hem maddi, hem manevi alanda yetke sahibi olduklarından onlarla ilişkiye girmek esenlik sağlayabileceği gibi zarar da verebilir. Peygamberlerin tanrısallığı da bu anlamdadır.

Tasavvufun Tanrı'dan kaynaklanan gücün hiyerarşik bir biçimde en tepeden en aşağıya inişini açıklayan *velâyet teorisi* de bu bağlamda tanrısal kraliyet simgeciliğine dâhil edilebilir. Zira tanrısallığı temsil eden ya da daha doğru bir ifadeyle Tanrı'nın yeryüzündeki vekilleri olarak kozmolojik düzeni ayakta tutanlar ölümsüzdürler. Kadim sembolizmlerde ebedi dönüş düşüncesi bağlamında sırların inisiyasyon yoluyla yeni üyeye aktarılması yeniden doğuşu simgeler ve bu bağlamda velilerin, halifeleri aracılığı ile yaşadıkları için, kozmik anlamda ölmeleri mümkün değildir. Ölmüş velilerin keramet göstermesi olgusunda da görüldüğü gibi velinin ölümü onun güçlerini azaltmaz aksine artırır. Peygamberlerde, krallarda vb. tüm kutsal kişiliklerde baba-oğul, usta-çırak, halef-selef düşüncesi bağlamında yenilenme, süreklilik ve tekerrür merkezi temadır. Aynı inanç ya da özelliği halk imgelemi de paylaşır. Ebedi tekerrür düşüncesini krallık vb. kavramlar aracılığı ile temsil eden en belirgin mitolojik çevrim, daha önceki bölümlerde (Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Mitos ve Halk Dini başlıklı bölüm) değinilen Osiris-İsis-Horus çevrimidir. Bu bağlamda evliyaların, azizlerin halk muhayyilesinde ölümsüz süper kahramanlar biçiminde algılandığı söylenebilir. Menakıbnamelerdeki mitolojik unsurlar da bu durumu gözler önüne serer.

Kralın kutsalı kendi bedeninde taşıyan canlı bir simge olması, onun ardılınca devralınacak olan kutsallığın soya bağlı aktarımı düşüncesi ile tamamlanır. Her ne kadar, ahlaki dinlerin kurumlaşma ile birlikte gelişen

tarihselleştirici özellikleri, kutsalın içkinleştirildiği bu tür simgeci kalıpları zayıflatmışsa da, bu biçimler bu dinlerde zuhur eden gizci, inisiyatik, masonik tarikat yapılanmalarında tüm güçleriyle geri dönmüştür. Bu tür tarikat yapılanmaları kutsallığın içkinleştiği kral-rahip simgeciliğinin çeşitli oranlarda görüldüğü hiyerarşik bir yapılanmaya sahiptir. Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'da benzeşik olduğu iddia edilebilen mistisizm biçimlerinde üstat, pontif, *kutb* vb. seçilmiş ve kutsal kişilerin varlığı da yine bu sembolizm bağlamında anlaşılır olmaktadır (Guenon, 2004: 14). Bu tema tasavvufun velâyet düşüncesinde de hâkimdir. Tasavvuftaki inisiyasyon, müridin sırlara erdirilmesi, Tanrı'nın egemenliğine teslim olması vb. gibi motiflerin her zaman için bir pir, şeyh, mürşit ve hiyerarşinin en üstündeki *kutba* (Ocak, 1997a, 4; Ocak, 1998: 262-265) atfedilen bir kutsal hiyerarşinin varlığı ortaya çıkacaktır.

Bu bağlamda, halk İslamındaki velâyet inancının bünyesinde ruhsal olduğu kadar siyasal da olan bir kurtuluş beklentisi ya da en azından bir kurtuluş simgeciliğini içinde barındırdığı iddia edilebilir. Bu simgeciliğin ruhsal-psikolojik boyutu özellikle modern zamanlarda sekülerleşmenin yol açtığı büyüden arınma karşısında insanlara yanılmalı da olsa bir nefes alma imkânı sağlamaktadır. Tasavvuf da bu tarz inisiyatik, hiyerarşik ve mistik bir İslam anlayışına dayanmaktadır. Türklerin büyük oranda tasavvufun hâkim olduğu ılımlı bir İslam anlayışı sayesinde kitlesel anlamda Müslümanlaşması olgusu söz konusu edildiğinde tasavvufun Türk halk İslamının oluşumundaki önemi ortaya çıkmış olur.

Tasavvuf veya tekke İslamının halk katındaki senkretik karakteri yukarıda zikredilen krallık simgeciliğiyle örtüşür. Nitekim bu hulûlcü karakterin, Selçuklu ve Osmanlı tarihi boyunca yol açtığı ihtilalci halk hareketleri bunu kanıtlamaktadır. tanrısal olanı, kutsalı manevi bir liderin temsil ettiği, daha doğrusu kişiliğinde cisimleştirdiği bir ideolojide (bu kişi ölmüş olabileceği gibi yaşayan biri de olabilir) bu kutsal kişinin karizması çerçevesinde şekillenen dini pratiklerin kapalı bir cemaat yaşamında kişinin kimliğini ne derece belirleyici olabileceğini hayal etmek zor değildir (Bu pratikler, tekke, türbe, hankâh vb.

kutsallığını kültün merkezindeki kişinin karizmasından alan mekânların fiziksel yapılarıyla ilişkili olarak adak adama, dilekte bulunma vb. etkinlikleri kapsar). Bu bağlamda, bir insanın bir türbeye giderek bir hayvan kesmesi, kişi farkında olmasa da bir derin açıklama düzeyini, simgesel bir çözümlenmeyi gerektiren bir etkinliktir ve bir hayvanın öldürülmesinden fazla bir şeydir. Bu bağlamda *evliya kültü* çerçevesinde yerine getirilen pratikler, bu pratikleri yerine getiren kişiler nasıl ifade ederse etsin, kadim bir sembolizm düzeyinde derin bir mitolojik alt yapıya sahiptir. Bu nedenle, bu kapsamdaki pratik ve inançların yüzeysel bir metotla ele alınması, sadece uygulamalara katılanların bilinçli durumlarını hesaba katacağı için yüzeysel bir bilgi sunmaktan öteye gidemeyecektir. Bu metodolojik mahzurlardan dolayı bu çalışmada böylesi teorik bir metod kullanılmaya çalışılmıştır.

7.2. Türk Halk İslamında Velâyetin Yeri

Türk halk İslamında, kişi kültü diğer dinsel geleneklerde de görüldüğü gibi hayli geçerli bir motiftir. Ancak bu motifi ve bu motifle ilgili uygulama ve inançları anlayabilmek için, senkretik bir yapı arz ettiği ifade edilen Türk halk inançlarını bir bütün olarak irdelemek gerekir. Zira veli *kültü* başlığı altında ele alınan inanç ve uygulamaları, bir kültür ögesi olarak diğer inançlardan izole ederek anlamak mümkün değildir. Bu bağlamda İslamiyet ve halk tasavvufu açısından kökenine değinilen velâyet düşüncesi merkezli inanç ve uygulamaların, yapısalcılığın bir bütünü anlamak için tek tek öğelerin ele alınmasının yetersiz ve yanlış olacağı perspektiften hareketle, bir bütün olarak ele alınması gerekmektedir. Zira bu tür inanç ve uygulamalar, sosyolojik bağlamda *total sosyal olgu* olarak adlandırılan bütünsellik içinde anlamlıdır. Bu bağlamda veli kültünün Türk folklorik inançlar sisteminde, bir yapı olarak ele alınması mümkündür.

Söz konusu *total sosyal olgu*, halk inançlarının bireysel tecrübelerle yansıyan biçimlerinde de görünür olmaktadır. Çobanoğlu'nun bu türlü kolektif inançların bireysel söyleme nasıl yansıdığını gösterdiği çalışması, bu durumu gözler önüne sermektedir. Bu çalışmayı konu açısından önemli kılan şey, Türk

halk inançlarının üzerinde temellendiği mitolojik kozmolojiyi, alandan bireysel örneklerle gözler önüne sermesidir. Söz konusu tecrübeler her ne kadar bireysel olsa da sonuçta kolektif bir muhayyilenin varlığını ortaya koyacak kadar benzeşen biçimlerde tezahür etmektedir. Bu da göstermektedir ki, geleneksel bağlamı zayıflamış olsa da, halk kültürünün olağanüstü olaylara ilişkin tutum ve eğilimini belirleyen kozmolojik düzen hala varlığını devam ettirmektedir (ayrıntılı bilgi için bk. Çobanoğlu, 2003).

Söz konusu edilen çalışmada olağanüstü birçok bireysel tecrübeye öncelikli olan unsurun cin, peri, veli, Hızır ve tanımlanamayan güçlerle rüya aracılığı ile ya da doğrudan kurulan iletişim olduğu görülmektedir. Bütün bu motifler arasında özellikle yatır, veli, dede, Hızır'ın dâhil olduğu tecrübeler de azımsanmayacak kadar yaygınlık göstermektedir. Bu mistik tecrübe anlatıları (memoratlar), genellikle halkın zorda kaldığı durumlarda evliya olarak adlandırılan yaşlı, sarıklı, ak sakallı vb. biçimlerde tanımladığı kişilerin yardımını gördüğü şeklinde aktarılmaktadır. Buna ek olarak bir diğer kalıp da veli, dede yatır vb.ne yönelik bilerek ya da bilmeyerek işlenen kusurların, saygısızlıkların olağanüstü yollardan cezalandırılmasıdır. Bu motif özellikle halk arasında belirgindir.

Velilerin kerametleriyle ilgili olarak aktarılan türlü anlatılar neredeyse popüler bir mahiyette her zaman varlığını korumayı başarmıştır. Bir yatırın yerinden kaldırılması esnasında yaşanan aksilikler, eskiden yatır olan bir mevkie yapılan evde yaşayanları huzursuz eden olağanüstü olaylar, herhangi bir veliye, türbe ya da yatıra saygısızlık yapanların cezalandırılmaları vb. biçimlerde anlatılan olaylar halk arasında keramet sahibi, olağanüstü kişiliklere dair bir kabulün, inancın varlığını gösterir (Çobanoğlu, 2003: 180-181, 183).

Keramet olarak adlandırılan ve velilerle birleştirilen olağanüstü meziyetlerin bazı zamanlarda güncel olaylarla da birleştirildiği görülür. Örneğin aynı kalıbın farklı versiyonları olarak, Çanakkale, Kurtuluş Savaşlarına dair anlatılara sonradan Kore savaşı ve Kıbrıs çıkartması ile ilgili hikâye ve anlatılar da eklenmiştir. Bu anlatılar özellikle yardımcı kutsal bir kişilik olarak,

daha sonra etraflıca ele alınacak olan, Hızır'ı hatırlatan yaşlı, ak sakallı, yeşil sarıklı kişi ya da kişilerin savaş esnasında düşmana karşı Türk askerlerine yardım ettiğine dair şahitlikleri ihtiva eder (Çobanoğlu, 2003: 174-176; Walker-Uysal, 1973: 286). Velilerin kerametleri ile ilgili inanışlar, Anadolu halk kültüründe çok yaygın ve çeşitlidir. Örneğin Boratav, halk katında evliyalarla ilgili olarak inanılan kerametlerin otuz beş farklı biçimini tespit etmiştir. Boratav bu otuz beş keramet çeşidini kerametlerde görülen işlevleri temel alarak birbiri ile ilişkilendirmiş ve bu bağlamda beş ayrı grupta toplayarak sunmuştur (1973: 52-55) .

Bu anlatılar, anlatanlarca gerçekliği hususunda hiçbir şüphe duyulmaksızın meydana gelmiş olaylar olarak sunulur. Bu güven ve kesinlik duygusu, halk katında kozmolojinin bilinçdışı gücünün bir göstergesidir. Bazı durumlarda çocukluktan beri sürekli tekrar eden böylesi anlatılar, bilinçli düşünce ya da eğitim ile yerinden edilemeyen kurgusal, dinsel-kozmolojik bir tasarımının gelişmesine neden olmaktadır ve bu durum halen de oldukça yaygındır. Şerif Mardin'in yaşayan İslamı anlamak için, annelerin çocuklarına anlattıkları dinin araştırılması gerektiğini belirtmesi de bu nedenle büyük önem taşır (aktaran Arslan, 2004: 83). Zira halk İslamını, İslamın metinsel ve resmi kaynaklarından elde edilen bilgiler bağlamında anlamak güçtür. Halk inançlarının resmi, biçimsel İslami bilgilerden de etkiler taşıdığı kabul edilmelidir; ancak bu ikisi arasında tam bir örtüşme olduğu iddia edilemez. Yukarıdaki örneklerde ve halk inançları ve anlatıları gözlemlerinde göze çarpan temel özellik, bu unsurların resmi din ya da kutsal metinlerde yer alan bir takım konu ya da bilgilerle yüzeysel bir uyumluluk içinde olduğudur. Türk halk inançları açısından bu durum, halkın kesintisiz kültürünün, sonradan bu kozmolojiye hâkim olan dinsel bilgilerde bir benzerlik, uygunluk yakaladığında bu bilgileri kullanması ve çoğu zaman bu bilgilerin yer aldığı kaynaklardan da farklı olacak biçimde geliştirmesi şeklinde yorumlanabilir. Türk halk İslamında bu durumu Kuran'da yer alan ve genellikle belirsiz olan cin kavramı, (her ne kadar adı zikredilirse de) Hızır anlatısı gibi bir takım mistik anlatı ya da bilgilerin halk katında inanılmaz derecede çeşitlendirilip ayrıntılandırılması olgusu

örneklendirir. Halk muhayyilesi, tıpkı uygun mecrayı bulduğu anda akışına devam eden kontrol edilmesi zor bir akıntı, su kütlesi gibi, dinin kaynaklarında bahsi geçen konular üzerinde onun durmadığı kadar çok ve yoğun bir şekilde durmakta, bu unsurları aşkınlaşan kutsalla ilişki sağlayan birer dolayım imkânına dönüştürmektedir.

Bu bağlamda, Türk halk inançları bütünüünün yukarıda değinilen örnekleri, öğeleri velâyet anlayışıyla birlikte bilinmeyen güçlerle ilgili açıklama biçimlerini ihtiva eden cin, peri, hikâyeleri, fal, büyü ile ilgili inanç ve uygulamalardan, velâyet düşüncesinin halk katındaki karşılığı ve söz konusu edilen unsurlarla ilintili olarak doğal mekân ve nesnelere (örneğin taş kültü, ağaç kültü vb. gibi) etrafında teşekkül eden inanç, söylenece ve uygulamalara kadar geniş bir alandaki inanç çeşitliliğini örneklendirir. Bu bağlamda bu inanış ve uygulamalar sadece veli olarak tanınan, bilinen tarihsel kişileri kapsamakla kalmaz, her türlü inanç öğesini ya da folklorik çevrimi bu başlık altında birleştirir. Örneğin Anadolu'da birçok dağ, sıcak ya da soğuk su kaynağı ve nehre verilen adlar, velilerin adlarıyla, ya da velilere atfedilen yatırımlarla tam bir uygunluk içindedir (Boratav, 1973: 58-64). Bu düşüncelerin altında da Türklerin hem kendi mistik folklorunda yer alan hem de gelip yerleştikleri ya da karıştıkları toplulukların folklorlarında yer alan unsurların bir araya gelişi yatar. Velâyet anlayışı ile ilgili inanışlarla taş, ağaç kültü vb. inanışlar arasındaki ilişki halk inançları arasındaki girift ilişkileri göstermesi bakımından önemlidir.

Türk halk inançları, düzensiz de olsa kozmolojik bir bütünsellik ihtiva eder. Bu bütünselliğin önemli göstergeleri ise, taş, ağaç ve su kültüdür. Bu kültürler halk inançlarını belirleyen arkaik bir mantığın varlığını gösterirken aynı zamanda velâyet kavramı, düşüncesi ya da çevrimi bağlamında tüm bu kozmolojik niteliklerin nasıl birbirleriyle iç içe geçtiklerini de örneklendirir. Veli kültü kavramı ele alınmadan önce onun ilişki içinde olduğu, onun içeriğini oluşturan, ilişkide olduğu bu kültlere ele almak uygun olacaktır. Bu bağlamda sırasıyla taş, su ve ağaç kültürlerine kısaca değinilecek ve veli *kültü* ile olan ilişkileri irdelenecektir.

Taş kültü bağlamında ele alınabilecek olan inanışlar özellikle taşlarla ilgili evrensel sembolizme dâhil edilmelidir. Taş, kadim sembolizm biçimlerinde her zaman kutsallığın bir tecellisi olarak düşünülür. O, dayanıklılığın, kalıcılığın bir ifadesi olarak tanrısal/kutsal varlığın bir işaretidir. Metalurjinin simyasal-mistik kökenine referansla, antik dönemlerde taşların ve minerallerin toprak-kadın cinselliği analogisi ile üretkenliğin bir unsuru olduğu da düşünülürdü. Türeyen kaya (*petra genitrix*) düşüncesi de buna örnek teşkil eder (Éliade, 2000a: 20 - 21). Simya düşüncesinin metallerin veya elementlerin cinsel ilişki imite edilerek türetilmeye çalışıldığı mistik bir mükemmelleştirme düşüncesine dayandığı kabulünden hareketle, taşların özellikle de kıymetli taşların maddi değerden daha fazla anlam ifade ettiği söylenebilir. Türklerde de bu anlamda taş sadece maddi bir varlık olmaktan daha fazlasını ifade etmekteydi. Türklerdeki taş kültürünü özellikle konu ile irtibatlı kılan bilgi ise taşın kutsallığı düşüncesinin en önemli göstergesi olan *yada* taşı efsanesidir.

Yada taşı bütün Orta Asya bozkır kültürlerinde geçerli bir motiftir. Bu efsanevi taşın yağmur yağdırma gücü bahsettiği şeklindeki inanış çok güçlü ve tekrarlayan bir motiftir (Erginer, 1997: 212). *Yada* taşının bu gücünü kullanabilmek ise, *yadacı* olarak bilinen mistik uygulamacıların varlığını gerektirirdi. *Yada* veya *yadacılık* terimleri zamanla bu bağlamdan uzaklaşarak sihir anlamıyla teçhiz olmuşlardır. Örneğin *Divan-ı Lügat it-Türk'te yat* kavramı sihir, büyü yaparak mevsim olaylarına dair değişiklikler yaratmak, ya da kâhinlik yapmak olarak tanımlanmaktadır. *Yada* veya *yat* kavramı, başka sözlüklerde de taştan bağımsızlaşarak bir inanç kalıbı olarak sunulmaktadır. Bu ve bununla birlikte birçok kültür ürününde yer alan ayrıntılı bilgiler ve şahitliklerde, İslam öncesinde Türkler açısından *yadacılık* teriminin büyüsel, şamanist etkinliklerin en geçerli görünümü olduğu görülmektedir (Tanyu, 1968: 41-45).

Türklerin Anadolu'ya gelişleriyle birlikte taşlar ya da onlarla ilgili yaygın, büyüsel inanç kalıbı ortadan kalkmamış ancak biçim değiştirmiştir. Taşları kullanarak sihirsellikler yapma gücü olduğuna inanılan kişilerin (*yadacıların*, *kamların*, *şamanların*) yeni dinsel-ideolojik ve toplumsal yapıda

yerleri olmadığı için bu işlev İslami değerler dairesinde halk inançlarının en önemli boyutunu oluşturan veli kültürüne dâhil edilmiştir. Bu nedenle Anadolu'da birçok veli mezarı, yatır ile ilgili olduğuna inanılan büyük taş, kayaların tazim edildikleri, adaklara konu oluşturdıkları belgelenmiştir. Tanyu, bu ve benzeri amaçlarla Anadolu'da birçok taş ve kayanın sağlık, esenlik dolayısıyla bereket için ziyaret edildiğini belirtmektedir. O, Anadolu'da bu tür ziyaretlerin herhangi bir coğrafi-kültürel bölge ayırımına meydan vermeyecek kadar yaygınlık gösterdiğini, il il bu ziyaretleri sıralayarak belirtmektedir (Bk. Tanyu, 1968).

Türk halk inançlarında velilikle ilişkili bir diğer unsur, su kültürüdür. Suyun tüm insan topluluklarında ve kültürlerinde taşıdığı merkezi önem zaten ortadadır; ancak Türk topluluklarında suyun kutsallığı ve önemi, zaten yağmur yağdırma ve iklimsel olaylara hükmetme anlamında *yadacılık*la da doğrudan ilintilidir.

Su ile ilgili olarak burada değinilecek olan asıl konu ise suyun özellikle antik dönemden beri Anadolu'da geçerli bir kült unsuru olmasıdır. Antik dönemlerde su kaynaklarının ve kaplıcaların sağlık Tanrısı *Asklepios*'a referansla kutsal kabul edildikleri ve kutsandıkları bilinmektedir. Suyun bu kutsal niteliği Türk halk inançlarında da görülür. Bu bağlamda Anadolu'nun birçok yerinde yerli Rum nüfusun da kutsal saydığı ve *ayazma* (*Hagios-ma*, yani kutsal su) olarak adlandırdığı su kaynakları, Müslümanlar tarafından da saygı görmüş ve ziyaret edilerek tedavi amacıyla kullanıla gelmiştir. *Ayazmaları* konu açısından önemli kılan ise, bunların Müslümanlar tarafından her zaman bir veli ile bileştirilmeleri olgusudur. Bu sular, kutsal sayıldıkları için halk her zaman onların bir sahibi olduğu düşüncesini taşır.... (Boratav, 1973: 62). Su kaynakları ve ılıcalar sadece maddi boyutuyla sağlık amacı ile kullanılmamakta, sağlık ve diğer konular için bir tür adak mekânı olarak kullanılmaktadırlar. Zira velâyet düşüncesini kuşatan kozmoloji, bu önemli kaynakların, ancak velilerin ya da kutsal kişilerin kerametiyle ortaya çıkabileceği düşüncesi üzerinde durmaktadır. Anadolu'da ve Balkanlar'da veli makamlarının tepe zirveleri, su kaynakları,

mağaralar, büyük kayalar gibi yerlerde bulunmaları (Zarcone, 2002: 114) bilgisi de bu anlamda ele alınmalıdır.

Velilikle ilgili burada değinilecek olan son inanç ögesi de ağaç kùltüdür. Ağaç kutsallığın bir görünüşü olarak özellikle geleneksel topluluklarda her zaman bir kutsamanın konusunu oluşturur. Tarihte doğa ile iç içe yaşayan göçebe ve çoban topluluklarda öte dünya ile bu dünya arasında bir köprü olarak tahayyül edilen yüce ağaç motifi belirgin bir kozmolojik öğedir. Örneğin Germenlerin Charlmagne tarafından kesilen kutsal ağaçları, bu tasarım ya da çevrimi (Yggdrasil) maddileştirmektedir. Orta Asya Türklerinde de göğü ayakta tutan, dolayısıyla yer ile göğü birleştiren kutsal ağaç tasarımı söz konusudur. Türklerin ve diğer bozkır halklarının yaşamlarında önemli bir öge olan yurt denen konutlarının bu niteliği nedeniyle sonradan anlam genişlemesine uğrayarak vatan anlamını edinmesinin de ağaçların kozmolojideki önemi ile ilişkisi vardır. Bozkır halklarında gök-kurikan (çadır, yurt anlamına gelir) tasarımı hâkimdir. Türkler göğü, tıpkı içinde yaşadıkları bir yurt gibi ya da daha doğru bir ifadeyle, yurtlarını gök gibi tasarlardı. Bu tasarımda yurdun ortasındaki ağaç kolon, gök ile yeri birleştiren temel aks olarak tahayyül edilirdi. Tüm kozmolojinin merkezi ögesi olarak göğü ayakta tutan bu aks, Türk kozmolojisinin anahtar öğelerindedir. Bu bağlamda Türkler için ağaçların özellikle de ulu ağaçların kozmolojiyle bağlantılı bir işlevi vardır (Türklerde ağaç kùltüyle ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Ergun, 2004). Türkler bunun yanında ardıç gibi bir takım ağaçların dinsel pratiklerde kutsala aracılık ettiğine inanırlardı (Mélkoff, 1999: 126). Ardıç ağacı bu bağlamda kutsala aracılık eden bir unsur olarak kutsal kabul edilirdi. Onun bu niteliğini güçlendiren temel unsur, kabukları yakıldığında ortaya çıkan dumanın entoksike edici etkisidir. Bu niteliği, onun ritüel amaçlar için kamlar tarafından kullanılmasına neden olmuştur. Ardıç dumanının ruhlar dünyası ile bu dünyayı dolayımıldığı biçimindeki Şamanist inanç kalıbı İslamlaşmadan sonraki dönemde de varlığını sürdürmüş ve heterodoks sufi/dervişlik geleneğinin temel kozmolojik tasarımına, gaib erenleriyle ilişki kurma imkânı sağlayan bir unsur olarak dâhil edilmiştir (Mélkoff, 2007: 50-51).

Günümüzde ardıç ağacı, bu nitelikleri bağlamında, Elmalı Tahtacılarında adak etkinliklerinde kullanılır (Mélíkoff, 1999: 127).

Genel olarak heterodoks olsun ya da olmasın veli kültüyle ilişkili tüm inanç ve uygulamalarda ağaçların önemli rolü göze çarpar. Örneğin ulu ağaçlar kutsal kabul edilir bu ağaçların bir evliya mezarına işaret ettiklerine inanılır (Hasluck, 2000a: 174, 206). Servi ağacının bu niteliği, onun mezarlıklarda en çok kullanılan ağaç oluşunu da anlamlandırır. Daha sonra etrafıca ele alınacağı gibi özellikle türbe ve yatır yakınındaki ağaçlar ya da başlı başına bir yatır olduğu düşünülen ağaçlar, adakların adandığı dilek ağaçları durumundadırlar. Alandaki gözlemlerde ve literatür taramasında, bu örneklerin halen güçlü biçimde varlıklarını sürdürdükleri söylenebilir. Ağaç kültürünün yeşillik anlamına gelen ve bir yönüyle ağaç ruhunu temsil eden Hızır'la ilişkisi ise tartışılmayacak kadar açıktır. Anadolu'da bazı kırsal bölgelerde, ormanın ruhuyla birleştirilen, bu nedenle de yakınındaki ormanı koruduğuna inanılan velilerin yatır ve türbelerine rastlanır. Bu yatırların ormanı koruduğuna ve oradan ağaç kesmek isteyenleri cezalandıracağına inanılır (Ayrıntılı örnekler için bk. Hasluck, 2000a: 124, 173-174; Atay, 2004: 107).

Burada söz konusu edilen tüm bu kült niteliklerinin, Türk halk inançlarındaki ya da kozmolojisindeki genel bir eğilimi ya da kalıbı yansıttığını söylemek mümkündür. Folklor yıllıkları, derlemeleri, alan gözlemleri üzerine yapılacak olan kısa bir değerlendirme dahi, söz konusu kültürlerin hepsini bir araya getiren, onların benzeşmesini sağlayan bir altyapısal düzeyin varlığının hissedilmesine imkân tanır. Ancak düzensiz ve karmaşık ampirik veri yığını içinden söz konusu niteliklere ilişkin tutarlı bir yapıya ulaşmak için yapısal bir analiz gereklilik arz etmektedir.

Söz konusu analizi yapabilmenin ve dolayısıyla karışıklığı düzene koyabilmenin yolu ise, adına veli ya da evliya kültü denilen ilişkiler bütünü'nün, yapının tüm öğelerini ihtiva edecek olan bir modele indirgenmesidir. Bu sayede söz konusu öğeler teker teker irdelenmeksizin kültürel bir yapı olduğu savlanan ilişkiler, gelenekler, inançlar ve uygulamalar bütünü'nü ele almak mümkün hale

gelecektir. Söz konusu edilen bu indirgeme, öncelikle konunun özgün tarihsel bağlamının göz önünde bulundurulmasını gerektirir (ki daha önceki bölümlerde bu konu ele alınmıştır). İkinci olarak, indirgemenin söz konusu edilen olguyu unsurları arasındaki ilişkisellik biçiminde, yani tekil öğelerine odaklanmaksızın temsil etmesi gerekir. Son olarak da indirgemenin konuya (zamansal ya da mekânsal) dışarıdan bakan başka bilim insanlarının da konuyu anlamasını mümkün kılacak kadar nesnel bir temsil imkânı yaratması.

Bu koşulların bir arada bulunduğu indirgeme biçimlerine sosyal bilimler tarihinden Lévi-Strauss'un toplumsal kurumların temelini mübadele ilişkilerine indirgemesi örnek olarak verilebilir. Lévi-Strauss, insan kültürünün ve toplumsallığının üç temel kuruma dayandığını vurgular. Bunlar dil, ekonomi ve akrabalık ilişkileridir. Lévi-Strauss bu üç kurumun işleyişinin de birbirine indirgenebilecek yapısal bir ilişki biçimine dayandığını söyler. Bu ilişki biçimi mübadeledir. Dilde özneler arasında mübadelesi söz konusu olan unsur sözler, ekonomide mübadele edilen unsur mal ve hizmetler, akrabalık ilişkilerinde ise mübadele edilen kadınlardır.

Lévi-Strauss'un indirgeyici yaklaşımını, mantığını tanımak ve anlamak için, akrabalık ilişkilerine ve terimlerine dair analizine de eğilmek gerekir. O, akrabalık kurumunun temelini (yukarıda değinilen akrabalık ilişkilerinin kadınların takasına dayalı işleyişini ve dolayısıyla toplumsallığı mümkün kılan ve) yokluğunda tüm akrabalık terimlerinin anlamsız olacağı bir kavram olarak *ensest tabu* kavramını ortaya koyar. Lévi-Strauss'un metodu, kültürel-toplumsal karmaşa ve çeşitlilik durumuna bir düzen verebilmenin, sosyal bilimsel yaklaşımın temel amaçlarından biri olduğu mottosuna (Lévi-Strauss, 2000: 41) dayanır ve bu anlamda o, bu tür yapısal ilişkisel indirgemelerin karmaşık toplumsal ve kültürel fenomenler hakkında genellemelere ulaşmayı, dolayısıyla da anlamayı ve açıklamayı kolaylaştıracağını düşünür.

Bu anlamda velâyet anlayışına ve bununla ilgili inanç ve uygulamalara evrensel bir nitelik olan dolayımlyıcılık bağlamında bakıldığında, onların Tanrı ya da esenlik kaynağı olduğu düşünülen kutsal güç ile insan arasında aracı

oldukları görülecektir. Dolayım, dolayımına, aslında karşıtlıkların yarattığı kesinlik ve süreksizliğin, aracı kişi, nesne vb. öğelerle (orta terim, medyan, medyum vb. gibi kavramlarla da ifade edilebilir) giderilmesine ve söz konusu süreksizliğin yumuşatılmasına hizmet eder. İkili karşıtlıklar insan kültürünün yapıtaşdır. Ancak kültürü, kültürel ürünleri asıl yaratan da bu ikili karşıtlıkların dolayımlanmasıdır. Söz konusu edilen kültürel karşıtlıkların dolayımlandığı yerler, yani sınırlar, insan kültürünün aynı zamanda belirsizlik alanlarıdır. Bu belirsizlik alanları, maddi, sosyo-politik boyuttan manevi, kozmolojik boyuta kadar geniş bir perspektifte kültürün her alanını kuşatır. Kültürün folk/halk boyutunu ise daha çok kozmolojik olan ilgilendirir ve ilkel ya da modern tüm halk kültürlerinde halk yaşamını en çok meşgul eden temel karşıtlık biçimi kutsal olan ile dünyevi (öte dünya ile bu dünya, göksel yaşam ile dünyevi yaşam, ruh-madde hatta yer-gök vb. gibi ikili karşıtlıklar biçiminde de ifade edilebilir) olan arasındadır. Söz konusu karşıtlık, insanlık tarihi boyunca en radikal karşıtlıktır. Bu iki kutup arasındaki eşik, iki dünyayı ayırır; ancak bu eşikten geçmek de mümkündür (Tuğrul, 2010: 67). Bu temel karşıtlık biçiminin yarattığı kesinlik, halk kültürü için de katlanılmaz bir gerginlik kaynağıdır. Çünkü kutsal, yaşamın iyi ve kötü tüm güçlerinin kaynağı olarak uzak durulması, maruz kalınmaması gereken, yaklaşmak gerektiğinde de özel teknikler gerektiren ciddi bir tehdit olduğu kadar, yaşamın mümkün kılınması için bir o kadar da gereklidir. Bu nedenlerle birçok halk kültüründe kutsalla temas halinde olan, ona aracı olan kişilerin bir yandan kutsal diğer yandan da anormal statüsünde görülmeleri; örneğin orta ve kuzey Asya topluluklarında şamanların, büyücülerin psikiyatrik anlamda nevrotik olarak tanımlanabilmeleri olgusu, eşcinsel (transvestizm) nitelikleri bir arada bulundurmaları vb. özellikler bu bağlamda anlam kazanır. Bu kişiler, hem saygı duyulan hem de korkulan varlıklardır. Zira kutsal, kirlidir ve bu kirlilik bulaşıcıdır (Girard, 2003: 387). Kutsalla temas eden nesne ve kişiler, kutsal tarafından kirletilmiş olur. Yabanıl topluluklarda ve tarihsel toplumlarda kutsalın önemli tezahürlerinden olan kralın, insanlardan uzak tutulması, onun insanlarla hiçbir ilişkisine izin verilmemesi ve bununla ilgili, arketipsel anlamda da günümüz protokol kurallarında izleri görülen, türlü teşrifat kuralları, benzeri

olgulardır. Kralın kutsallığı olgusunu, antik dönemlerde gençlik, güzellik ve canlılık döneminde iken kurban edilerek, kendisinde tezahür eden *kutsallığın* yeni krala geçirilmesi geleneğinde de gözlemlemek mümkündür.

Söz konusu karşıtlığın yaygınlığı, belirleyiciliği ve önemini vurgulamak için verilecek örneklerin en basit ve uygun olanı, eşik tabusudur. Türk kültürünün ve Ortadoğu coğrafyasındaki birçok kültürün ortak bir motifi olarak eşik tabusu aynı bağlamda değerlendirilebilir. Bu örnek, bu bölümde anlatılmak istenen olguyu kendi bünyesinde tam olarak temsil eden anahtar bir örnek durumundadır. Bilindiği gibi birçok kültürde kapı eşiği kutsal addedilir. Eşiğe basılması uğursuz ve doğru olmayan bir hareket olarak kabul edilir. Dolayısıyla eşik tabusunun varlığından bahsedilebilir. Eşik tabusu, merkez simgeçiliğini de ilgilendiren evrensel bir kozmolojik bağlama oturur. İnsan, yaşadığı mekânı konumlandırarak, tasnif etmek ister. Bu nedenle her halk kültüründe ev yapılırken kutsal kozmolojiyle irtibat içinde, yapılması uygun olan ve olmayan şeyleri belirten zihinsel bir şema söz konusudur zira insanın bir yeri yurt haline getirmesi aynı zamanda onu kozmolojisine dâhil etmesini gerektirir. Bu dâhil etme sürecinin temel görünümü, söz konusu edilen öge ya da ögelerin kutsalla ilişki içinde tasarlanmasıdır. Halk bunu, kutsal olanı taklit ederek veya tavır ve davranışlarında ona benzemeye çalışarak yapar (*imitatio dei*) (Guenon, 2004: 73; Éliade, 1994: 25 -27). Buradaki ev kavramını aynı zamanda yurt-vatan olarak da okumak mümkündür; zira tasnif etmek, sınırları belli etmek, aynı zamanda üzerinde yaşanan toprakların mantıksal düzlemde vatan haline getirilmesinde de geçerli olan bir işlemdir. Örneğin yeni bir yer ele geçirmek ve onu kozmolojiye dâhil etmek için de benzeri prosedürler uygulanır. Her hangi bir toprak parçasını ele geçirme ediminde de benzeri bir durum ortaya çıkar. Fethetmek, açmak anlamına gelir ve dünyevi olduğu kadar manevi ya da kozmolojik bir eylemi de ifade eder.

Söz konusu şemalar bir kültürün maddi mimari anlayışını belirlediği gibi, ele alınan kültür hangi adla anılıyorsa, o adla anılmasını mümkün kılan bir karakter de sağlar. Bu anlamda mekânsal tasnif ve bu tasnifin bir göstergesi

olarak eşik tabusu *total sosyal olgunun* küçük bir tezahürü olarak ele alınabilir. Bu bağlamda, eşiği bu kadar önemli kılan şeyin, dolayımıldığı karşıtların ifade ettiği anlamlar olduğu görülür. Zira dil, dünyayı kesin, belirli bloklara bölmüştür. Birey ya çocuktur ya da erişkin, ya evlidir ya da bekâr, bir canlı ya insandır ya da hayvan, bir şey ya canlıdır ya da cansız vb. gibi. Tıpkı bunun gibi insan da bir binanın ya içindedir ya da dışında... Ancak bu kesinliklerin birinden diğerine geçmek, belirsizliğin hüküm sürdüğü bir eşikten geçmeyi gerektirir. Bu nedenle orası, rollerin kesin olmadığı ve tersindiği bir yerdir (Leach, 1983b: 15-16). Kapı eşiği, iki yerin arasında olan şeydir, yani o, ne biri ne de öteki olandır (betwixt-between). Ne dışarısı, ne de içerisidir (Leach, 1983b: 14-15). O, evrendeki düzenin (makrokozmos) küçük bir örneği olan (mikrokozmos) haneyle, belirsizliğin hüküm sürdüğü, zararlı ruhani güçlerin, vahşetin kol gezdiği kaosun kesişim noktasıdır. Bu nedenle de tabudur ve kutsaldır. Tıpkı öte dünya ile bu dünyayı dolayımlayan kral, şaman, büyücü, peygamber vb. figürlerin tekinsiz ya da kutsal kabul edilmeleri gibi.

İnsana ait pis şeyler olarak sınıflandırılan vücut artıklarının hoyratça ortalığa saçılmasından kaçınılması da aynı şekilde değerlendirilebilir. Dışkı, saç, tırnak vb. gibi atıklar bedeninin sınırındadırlar. Hem bize ait, hem de bizim dışımızda olan şeylerdirler (Leach, 1988: 62). Daha doğru bir ifadeyle, nereye ait olduğu belirsiz olan şeylerdir. Bu nedenle de onlarla ilgili işlemler bazı prosedürlere tabidir. Ya gizlenirler ya da belli metotlarla ortadan kaldırılırlar. Dolayısıyla bu türlü atıkların (hijyen koşulları hakkında bilimsel bilgisi olmayan yabani topluluklarda bile) kirli oldukları düşünülür. Dolayımlayıcı konumda olan kişi ve mekânların tabu ya da kutsal kirlenmeye maruz kaldıkları düşüncesi bu bağlamda, yapısalcı bir perspektiften, insan kültürünün-toplumsallığının ortak bir niteliği olarak düşünülebilir. İnsan toplumunda tüm ritüel etkinlikler bundan ötürü karşıtlıkları dolayımlayan mekanlarda ve bu özelliğe sahip kişiler tarafından yapılır. Daha doğru bir ifadeyle bu tarz mekân, kişi ve nesnelere, ayinsel davranışlara konu olurlar.

Halk kültürünü meşgul eden ve ritüel etkinliklerle en çok kuşatılmış olan olgu ise ölümdür. Ölüm ve ölümlülük düşüncesi, daha önce de değinildiği gibi, insan toplumsallığının şiddetle sarmalandığını gösterir. Bu bağlamda yukarıda değinilen temel karşıtlıkların ana şablonunu, en radikal ve kültürel anlamda en belirleyici olan ölüm-yaşam karşıtlığı oluşturur. Diğer bütün karşıtlıkları, bu ana karşıtlık düzeyinin yansımaları biçiminde düşünmek de mümkündür. Bu bağlamda, aslında tüm ritüel davranışları, bu temel karşıtlık düzeyinin dolayımına indirgemek çok yanıltıcı olmayacaktır. Kutsalla iletişimin söz konusu olduğu, Tanrı-insan arasında dolayım olarak icra edilen ritüeller, bu nedenle içlerinde genellikle şiddet unsurunu gizil ya da açıkça barındırırlar. Bu şiddet unsuru, tanrısal olanla insansal olan arasında bir dolayım yaratmak anlamında kurban (ya da nezir/adak) vermek olarak tezahür eder.

Daha önceki bölümlerde antik Ortadoğu dinlerinin, Paganizmin, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamın kurbansal bir mantığa dayandığına değinilmişti. Tüm bu dinlerde kurban düşüncesi kimi zaman kan akıtma biçiminde görülse de, adak sunuları, sünnet, ilk ürünlerin Tanrı'ya ya da tapınağa bağışlanması vb. gibi sembolik biçimlere de bürünebilmektedir. Kurbansallığın dolaysız ifade biçimi olan kan akıtma geleneği, özellikle veli kültü pratiklerinde yaygın olarak gözlemlenir. Erginer, dinsel anlamda kurban ve adak arasındaki farka dikkat çekerken, antropolojik anlamda ikisinin de kurbansallık bağlamında ele alınabileceğini ortaya koyar ve Anadolu'da kurbanın (dinsel bayramlar dışında) türbe ve yatırlarda bir dolayım yolu olarak kullanıldığını belirtir (Erginer, 1997: 67, 167). Bu bağlamda kurbansal mantık ve dolayımdayıcılığın, hiç ayrılmamacasına birbiriyle iç içe olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Böylesi bir indirgeme, veli kültü kavramı ile tanımlanan dolayımdayıcı faaliyetin kurban olgusu ile yakın ilişkisini de ortaya koymaktadır. Aşağıda ele alınacak olan tüm örneklerde de bu durumu gözlemlemek mümkündür.

Bu konuda, alandan ve folklor kaynaklarından elde edilen verilere ve görsel malzemeye desteklenen örneklere geçmeden önce yapısal nitelikleri

ortaya konan velâyet düşünce merkezli inanç ve uygulamaların Türk folkloru açısından önem ve tekrarlılık arz eden bir ögesine daha değinmek uygun olacaktır. Söz konusu bu öge aynı zamanda, veli kültünün Ortadoğu kültüründeki karşılığı olan Hızır ya da Hızır-İlyas motifidir. Bu öge, daha önce değinilen yapısal-ilişkisel bütünün tekil bir ögesi olmaktan çok, hem tüm bu ilişki biçimlerini kendi bünyesinde bir araya getiren ve anahtar konumda bulunan bir öge, hem de bizatihi kutsal-dünyevi arasında bir dolayım imkânı olmak bakımından da önem taşıyan bir unsurdur.

Söz konusu edilen halk kültürü ögesi, mitolojik ve senkretik bir öge olmak bakımından neredeyse tüm velâyet kültü inanç ve uygulamalarının arkaplanını oluşturur. Daha önce, veli kültü tanımlanırken, onun tarihsel ya da mitolojik kimselere ait olduğu düşünölen yatır, mezar, türbe vb. mekânlar etrafında gerçekleştirilen ya da gerçekleşen inanç ve uygulamaları nitelediğine değinilmişti. Ancak belirtmelidir ki, söz konusu edilen veli ya da kutsal kişi tarihsel olduğunda, kutsallığın taşıyıcısı olan mekânlar türbe, mezar, yatır vb. olabilmekteyken, mitolojik izleklerle karışmaya başladığı zaman (genellikle veli tarihsel olduğunda dahi mitolojikleştirme söz konusu olur) ise herhangi bir mekân, coğrafi bölge, akarsu, göl, dağ, kaya, ağaç, orman veya onunla irtibatlı olduğu düşünölen nesnelere kutsallığın taşıyıcısı olarak algılanır ve bir sonraki adımda da mevcut dinsel yargılarla uyumlulaştırılma amacıyla İslami bir kişilikle irtibatlandırılır ya da yeni bir veli biçiminde tezahür eder.

Velâyet kavramı, esenliğin, bereketin (baraka) aracısı olarak kişi ve nesnelere kutsanmasını ihtiva eder. Bunlara ek olarak Türk folklorunda doğal yeryüzü şekillerini, bazı nesnelere vb. başka ögeleri de veli kültü kapsamında ele almak mümkün ve gereklidir. Tüm bu ögeleri bir arada ele almayı mümkün kılan neredeyse tüm dolayımdayıcı etkinliklere açıktan veya gizil olarak model olan *Hızır* yahut *Hızır kültü*dür. Bu unsurlarla birleştirilen anonim ve kişiliksiz, tarihsel olmaktan çok mitolojik veli tipolojisini zihinlerde canlı tutan, bu konuma malzeme sağlayan Hızır veya Hızır-İlyas temalı inanç ve uygulamalardır. Bu

nedenle Türk halk İslamının veli prototipini Hızır'ın temsil ettiğini söylemek yanıltıcı olmayacaktır.

Hızır hem dolayımlayıcı, hem kurbansal etkinlikleri, hem de mitolojik ya da tarihsel kişi, mekân ve nesnelere etrafında teşekkül eden inanç ve uygulamaları birleştiren bir motiftir. Şamanist etkiler kadar, Anadolu ve Ortadoğu kültürlerinin de etkisini bünyesinde yansıtan Hızır kültü, İslamlaşma sürecinde İslami etkileri de bünyesine katarak senkretik bir halk kültür unsuru haline gelmiştir. Zira İslam dairesinde, Hızır kültü teozofik velâyet anlayışını, halk dinine ait kişiliksiz kutsal güçlere dair inanç ve uygulamaları, hatta resmi İslamın bazı veçhelerini kendi bünyesinde bir araya getirir. Bu nedenlerle Hızır kültürünü, Türk halk dindarlığının velâyet anlayışı etrafında vuku bulan inanç ve uygulamalar için temel öge haline getiren özelliklere değinmek de gerekirken ve Anadolu'da Hızır kültürünün gelişimi, mahiyeti ve yapısı hakkında bir irdeleme kaçınılmaz olmaktadır.

Hızır, Müslümanlar tarafından bir peygamber statüsünde algılansa da aslında Kur'an'da yer almaz. Kur'an'ın 18. suresi olan Kehf suresinde (Kehf 65-82) Musa ile adı anılmayan ama peygamberlik atfedilen, kutsal bir kişinin anlatısına yer verilir. Bu surede Musa ile birlikte anılan kişinin Hızır olduğu bilgisi ise, sonradan daha çok tasavvufî kaynaklarca işlenmiştir. Musa, tasavvufî düşüncede şekilsel dinselîğin, yani şeriatın ve akılsal yetilerle kavranan ve yaşanan bir dindarlık biçiminin simgesidir. Bu bağlamda tasavvuf, bu anlatıyı sembolik düşünce kalıplarını kullanarak Musa'nın Hızır'a tâbi olarak sırlar ilmini, *ilm-i ledüniyi* öğrendiği biçiminde yorumlamıştır (Ocak, 1990: 89). Bu anlamda tasavvufî düşünce açısından Hızır, sembolik olarak sırların bilgisi ile gnosis (marifet) ya da *evrensel hakikat* ile birleştirilir (Schuon, 1999: 103-104). Tasavvuf bu anlatıyı kullanarak aşk, coşku ve sezgiye dayalı bilgi anlayışını İslami kaynaklarla ilişkilendirmekte, dini yaşamın tamamlayıcı ögesi olan sırrı *irfanın* şer'i kaynaklarla ilişkisini ortaya koymakta ve Hızır ile Musa'nın Kur'an'da yer alan anlatısını, mürşit-mürit ilişkisi biçiminde aktararak kendi örgütlenme biçimini Kur'an'a dayandırmakta ve güçlendirmektedir.

Tasavvufun Hızır'ı İslami bir figür haline getirebilmesini mümkün kılan arkaplan ise İslamın yayıldığı Ortadoğu ve Akdeniz coğrafyasında bu mitolojik figürün halk katında hâlihazırda yaygın olmasıdır. Tasavvufî düşünce biçimi, Hızır örneğinde İslamın özündeki mistikliği mevcut mistik, gizci figürlerle birleştirerek çok başarılı bir bağdaştırma ortaya koymuştur. Öyle ki, bu figür, resmi-ortodoks anlayışı temsil eden dinsel yorumlarda bile kabullenilmiştir²². Bu nedenle Hızır motifi İslamın, özellikle Arap yarımadası dışındaki görünüşlerinin hepsinde her düzeyde kabullenilir ve kutsanır. Bunun temel nedeni, Ortadoğu coğrafyasında yaygın mistik bir unsur olan bitki ruhu, yeniden canlanma, diriliş gibi tarımcı-kurbansal inanışların bir görünümü olan Hızır inancının tasavvuf kanalıyla neredeyse tamamıyla İslamileştirilmesidir. Bu anlatının merkezi teması, yaşamın anlamını, onun altında yatan gizleri, kutsal bilgiyi ortaya çıkarmak, aramak ya da kavrayabilmek iştiağıdır. Bu motif Ortadoğu kaynaklı mitolojik ve dinsel metinlerde, anlatılarda tekrarlılık arz eden *ab-ı hayat* temasıyla özdeşdir. *Hızır* (ya da *Hıdır*) Arapça bir isimdir ve kökeni *yeşil* anlamındaki *el-hazir* sıfatıdır. Ancak halk arasında ve çeşitli kaynaklarda *el-hizir* biçimi kullanılır ve bu anlamda *Hızır*'ın kelime anlamı, karşılığı *yeşillik* olmaktadır. (Wensinck, 1964: 458).

Hızır'ın doğanın yeniden canlanması ile birlikte anıldığı da göz önünde bulundurulacak olursa, onun neolitikten beri var olagelen ve baharın gelişi ile karakterize edilen bereket kültürüyle ilgili olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda Hızır'ın, İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilikten de öncelere dayanan, Ortadoğu, Yunan, Roma bitki ve su ruhu ya da tanrısı ile ilişkili bir figür olduğunu düşünmek mümkündür (Walker-Uysal, 1973: 287). Bu da *bereket* kavramının (esenlik-ihsan) içkin kökenini göstermek bakımından önem arz eder. Bu anlamında Hızır, bütün Ortadoğu coğrafyasında tüm tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışından da önceye dayanan kadim bir kutsallık olarak görülebilir. Kur'an'da yer alan *ab-ı hayat* temalı anlatı, İslam öncesi kaynaklarda

²² Bu konuda örnek olarak Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığının yayınladığı *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Türkçe Meal*'lerde söz konusu sure ve ayetlerin mealinde Hızır ifadesi parantez içinde verilmektedir.

da ele alınmış olan, tekrarlılık arz eden mitolojik bir kalıptır. Bu kalıp Ortadoğu'da, tufan anlatılarında da görüldüğü gibi, Sümerlerden beri söz konusudur. Kur'an'da Musa ile Hızır'ın (daha doğru bir ifadeyle Musa ile Hızır olduğu düşünülen kişinin) anlatısı, daha önceleri başka kaynaklarda görülen mitolojik bir çevrim görünümü arz etmektedir. Örneğin aynı tema Gılgamış destanından, Büyük İskender efsanesine ve Talmud'daki İlya ve Rabbi Ben Levi esatine kadar birçok kaynakta da görülmektedir (Wensinck, 1964: 458). Bu antik motif Hıristiyanlık ve Yahudilikte yağmur yağdırıcı Elijah (ya da İlya) biçiminde görünür. Elijah/İlya'nın İslamdaki karşılığı İlyas'dır ve İslam dünyasında (özellikle de Anadolu ve Balkanlar'da) bu ikisi birleştirilerek Mayıs'ın altısında Hızırilyas, Hızır-İlyas ya da Hidrellez adları ile kutlanır (Walker-Uysal, 1973: 288).

İslam topluluklarında Hızır kara yolcularının, İlyas ise deniz yolcularının koruyucusu olarak düşünülür (Walker-Uysal, 1973: 288), ancak İlyas, genellikle Hızır'ın gölgesi altında silikleşmiş ve onunla özdeşleşmiştir (Ocak, 1990: 101). Bununla birlikte halk inançlarında Hızır genellikle zorda kalanların son anda imdadına yetişen bir figür (Ocak, 1990: 99), son anda imdada yetişen bir *deus ex machina*dır (Mélíkoff, 2007: 31). Hızır, Anadolu ve Balkanlar'da yukarıda değinilen velâyet anlayışının zirvesi (*kutb*) olarak da algılanır. Halk inançları açısından da Hızır, boz atlı, aksakallı, yaşlı (ama her daim genç yani ölümsüz) bir adam olarak tasvir edilir ve halk arasında uzun mesafeleri kısa sürelerde aşma, hayvan biçimine bürünebilme, su üstünde yürüme vb. gibi güçlere sahip olduğuna inanılır.

Hızır, halk İslamında ve onun en önemli görünümü olan evliya kültüründe anahtar bir rol oynar. Öncelikle o, kavramın tanımı bağlamında veliliğin ideal görünümünü sunar. Bu nedenle halk dini ile ilişkilendirilebilecek birçok kaynakta onunla karşılaşmanın, konuşmanın velilik vasfının en önemli öğelerinden olduğuna değinilir. Örneğin velâyet düşüncesini formüle eden önemli mutasavvıflardan Hakîm Tirmizî, veliliğin alametlerini sıralarken veliliği söz konusu olan kişinin gücünde olağanüstü bir artış olacağından, su üzerinde

yürüyebileceğinden, atay-ı mekân yapabileceğinden, bu kişiye zarar verenlerin çıldıracağından ve bu kişilerin Hızır'la sohbet edebileceğinden bahsetmektedir (Tirmizî, 2006: 112-113).

Hızır'ı velilik ve veli kültü araştırmaları açısından önemli yapan bir diğer özellik de, bizatihi senkretik bir nitelikte bulunmasından başka, çeşitli farklı özdeşlik düzeylerini temsil etmesi, bu özdeşlikleri anlamak ve açıklamak için en uygun öge konumunda bulunmasıdır. Ortadoğu'da ve özellikle Anadolu ve Balkanlar'da halk dinsel senkretizmin en önemli göstergelerinden olan kutsal kişi anlayışı ve bu bağlamda ortaya çıkan inanç ve uygulamalar arasındaki ortaklığı, özdeşliği sağlayan Hızır motifidir. Hızır özellikle söz konusu edilen coğrafyada kutsal kişiler (aziz, şehit ve veliler) arasında halk muhayyilesinde kurulan bir dizi özdeşliğin temelini tesis eder. Örneğin Hızır, Hıristiyanlıkta Aziz George (ya da Aya Yorgi) ile birleştirilir. Bu ikisi arasındaki denklik, halk söylencelerinde ve folklorunda ejderha öldürme biçiminde de gözlenmektedir (Hasluck, 2000a: 87; Ali Çelebi, 1963: 137-139) ve bu motif etrafındaki özdeşleştirme sadece Aziz George ile de sınırlı değildir. Hızır bu bağlamda Aziz Sergius'la ve Aziz Elias'la da bağdaştırılır (Hasluck, 2000b: 458).

Aya Yorgi yortusu gibi Hidrellez (Hızır-İlyas) de Anadolu ve Balkanlar'da altı Mayıs günü kutlanır. Aynı zamanda Aziz George (Aya Yorgi), Anadolu ve Balkanlar'da bazen Cercis ya da Circis peygamber olarak Müslümanlar tarafından saygı görür, kutsanır ve makamları ziyaret edilirken, bazen de Balkanlar'da halk inançları açısından önemli bir figür olan Sarı Saltık ile de özdeşleştirilir. Yine Balkanlar'da Sarı Saltık ve bir diğer efsanevi kişilik olan Eski Baba, Aziz Nicholas'la aynileştirilir (Hasluck, 2000a: 91). Bu tür özdeşliklere tarihsel bir kişilikten efsanelere karışan bir figür haline gelen Baba İlyas-ı Horasani'yi de dâhil etmek mümkündür. Baba İlyas, menakıbnamesinde Hızır'a atfedilen niteliklerle donatılmış bir evliya olarak tasvir edilir (Erünsal-Ocak, 1984: XXVIII). Bu nedenle de onun, halk imgeleminde Hızır'la özdeşleşen mitolojik bir karakter olduğunu iddia etmek de mümkündür.

İslamın Anadolu'daki önemli figürlerinden ve aynı zamanda heterodoks İslamın temsilcilerinden Baba İlyas ile aynı coğrafyanın ürünü olan Aziz Theodore ve Aziz George arasında da halk inançları bakımından bir özdeşlik vardır; söz konusu edilen bu veli ve azizlerin menkabevi hayat hikâyelerindeki olaylar birbirleriyle çok büyük paralellikler göstermektedir. Bu durum, heterodoks İslam dervişlerinin kolonizatörlük faaliyetlerinin bir parçası olarak yerli Hıristiyan kült ve mitoslarını İslamlaştırması bağlamında düşünülmelidir. Hatta Baba İlyas'ın ahfadından olan Elvan Çelebi de aynı bağlamda ele alınabilir. O da mensubu olduğu soyun devamı olarak aynı kutsiyeti sürdürmüş ve zamanında halk arasında onun da büyük bir veli olduğu düşünülmüştür (Erünsal-Ocak, 1984: XXIII-XXIV).

Tarih kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla Elvan Çelebi'nin mezarı tıpkı diğer veliler için geçerli olduğu gibi, halk için (özellikle de ruhsal rahatsızlıkları olanlar ve çocuk sahibi olmak isteyenler için) bir şifa kapısı olarak görülmüştür ve ayrıca Elvan Çelebi mezar ve külliyesi için seçilen mekânın Saint Theodore'a adanmış eski bir manastır olduğu gerçeği bu özdeşliği açıkça gözler önüne sermektedir (Erünsal-Ocak, 1984: XXVII). Söz konusu edilen bu bağdaştırma ve özdeşlik daha birçok kişilikte de görülmektedir. Bu kişiliklerin burada değinilecek olan sonuncusu ise Hacı Bektaş Veli'dir. Hacı Bektaş Velâyetnamesine bakıldığında onun da daha önce değinilen diğer veliler gibi olağanüstü niteliklerle donatıldığını, hatta Hızır'ın bir görünümü olarak bile ele alınabilmesinin mümkün olduğu görülmektedir. Hacı Bektaş, *Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli*'de Hızır'a atfedilen (hayvan biçimine bürünme, suda yürüme, atay-ı mekan, nazar yoluyla kadınları gebe bırakma, hayvanları kontrol etme, cansız nesnelere hareket ettirme vb. gibi) tüm keramati gösterir (bk. Ali Çelebi, 1963).

Aynı bağdaştırma ve özdeşleştirme biçimi, Hacı Bektaş Veli için de geçerlidir. Hacı Bektaş'ın gelip yerleştiği Sulucakarahöyük, Türkler Anadolu'ya ayak basmadan önce yerli Hıristiyanların tazim ettikleri Saint Charalambos'a atfedilen kutsal bir mekândır. Bu meyanda Hacı Bektaş Veli bu mekâna gelip

yerleşerek, bir yandan Saint Charalambos kültünü İslamileştirmiş, bir yandan da Hıristiyanlar için de kutsal sayılan bir konuma ulaşmış olmaktadır (Ocak, 1997a: 17). Hatta Hasluck, 19. yüzyılda bölgedeki yerli Rumların Hacı Bektaş Veli'nin ziyaretgâhını Aziz Charalambos'la birleştirerek ziyaret ettiklerini aktarmaktadır (2000b: 459).

Bu da göstermektedir ki, halk inançları açısından İslamdaki en önemli figür olan Hızır aynı zamanda Hıristiyanlık ve İslam arasında ortak bir figür biçimindedir. Ancak bu olgu Hızır ya da Hızır-İlyas inancının Hıristiyanlıktan alınma olduğu biçiminde yorumlanmamalıdır. Zira daha önce de ifade edildiği gibi, Hızır kültü veli kültünün bir parçası olarak Hıristiyanlık ve Yahudilikten de öncelere dayanan kadim bir mitolojik öğedir ve bu nedenle bu dinlerde benzer biçimlerde görünür olmaktadır (Ocak, 1990: 147). Hızır, söz konusu edilen bu niteliklerine ek olarak, teozofik tasavvuf ile halk inançları ve tasavvufu arasındaki bağlantıyı oluşturur. Zira “Anadolu tasavvufu tarikat ve evliya kültünün bir birleşimidir” (Karamustafa, 2005: 61).

Halk dininin bir ögesi olarak verimlilik, esenlikle ilişkilendirilen ve binlerce yıllık birikimin tezahürü olan bu kült, hem halk dinine ait mitolojik çevrimleri hem de tasavvufun ya da tekke İslamının seçkinci biçimlerini bünyesinde birleştirme imkânı sağlamaktadır. Halk dininin kadim ve senkretik unsurlarını ihtiva eden ve aynı zamanda da tasavvufun gizci yapısına uygun bir anlatı olarak Hızır kültü, özellikle heterodoks grup ve cemaatlerde de geniş bir yankı bulmuştur. Örneğin Anadolu ve Balkan Kızılbaşlığı ve Bektaşiliğinde ve (genel olarak halk dininde) Hızır, ortodoks-resmi din kaynaklarından farklı olarak Ali ile birleştirilen bir ulûhiyet ögesidir (Ocak, 1990: 107-108).

Halk dininde ve onun en önemli görünüm biçimlerinden olan veli kültüründe Hızır'ın oynadığı önemli rol bu anlamda açığa çıkmış olmaktadır. Türk halk inançlarında ve uygulamalarında büyük önem taşıyan Hızır, Hızır-İlyas kültü tüm Anadolu ve Balkanlar coğrafyasında yaz mevsimi arifesinde kutlanır. Hidrellez'de veli kültü dairesinde ele alınabilecek olan tüm uygulamaların bir arada gözlenmesi mümkün olmaktadır. Anadolu'da türbe, yatır vb. yerler adak,

niyaz, dua vb. etkinlikler için her zaman ziyaret edilebilir. Ancak tüm Anadolu'da gözlenen bir olgu olarak genellikle Cuma günleri bu tür mekânlar daha sıklıkla ziyaretçi toplar. Cuma günleri dışında en büyük yoğunluk ise Hıdrellez günüdür. Bu günün önemi, gün geçtikçe halk kozmolojisinin bütünselliği modern etkilerle aşındığı için azalmakla birlikte, türbe, yatır vb. mekânlara gitmeksizin de ateş yakmak, dilek tutup ateşin üzerinden atlamak, geç saatlere kadar eğlenmek, dilek ağacına iplik, kumaş parçaları adamak, kuzu kesmek vb. uygulamalarla halk tarafından hala kutlanır. Özellikle Hıdrellez'de bu tür etkinliklerde bulunulmasının altında yatan, dolayımlayıcı mantık açısından önem arz eden, Hızır ile İlyas'ın bu günde bir araya gelerek tanrısal esenliği yeryüzüne taşıdıklarına dair inançtır. Hıdrellez'in, antik kültürlerin bir bakiyesi olarak daha önceki bölümlerde de değinildiği gibi, karnavalesk bir nitelikte olması da kutsalın içkinleştirilmesi ya da dolayım-lama açısından ne kadar önemli bir figür olduğunu gösterir.

Bu günün halk kozmolojisinde kutsal bir gün telakki edildiğinin temel göstergelerinden bir tanesi de, bir takım sakınlmaların söz konusu edilmesidir. Örneğin bu günde, bölgelere göre değişmekle birlikte, bazı işlerin yapılması uygun görülmez. Bu gün veya gecesinde ekin ekilmez, ekilirse bereketli olmayacağı düşünülür, makas ellenmez, dikiş dikilmez, geç kalkılmaz, bunun kısmeti kaçıracağı düşünülür vb. (Cingöz-Santur, 1993: 9)

Halk kültüründe Hıdrellez'de esenlik getireceğine inanılan bir takım etkinliklere ilişkin zengin bir birikim vardır. Ocak, tüm Anadolu sathında yapıla gelen uygulamaları dört ana başlıkta toplar.

1. Şifa ve Sağlık Talebine Yönelik İnanç ve Adetler:

Hıdrellez günü tüm canlıların yeni bir hayata kavuşacağı, yenileneceği düşüncesi ana ekseninde olduğu için özellikle bu gün kuzu kesmek ve yemek halk kültüründe önemli bir uygulamadır. Buna ek olarak Anadolu ve Trakyanın bazı bölgelerinde bu dönemde kırlardan toplanan çiçeklerin kaynatılması ve sularınının şifa için içilmesi önemli bir diğer özelliktir. Yine bu gece Hızır'ın diriltici gücünün simgesi olan sulara yıkanmak sağlık getireceğine inanılan bir

uygulamadır. Ateş üzerinden atlamak da bugün sağlık bulmak amacıyla uygulanan etkinliklerdendir.

2. Bereket ve Bolluk Talebine, Uğura Yönelik İnanç ve Adetler:

Hıdrellez gecesini Hızır'ın yeryüzünde gezindiği düşüncesinden hareketle eve bolluk, bereket gelsin diye yemekler, erzak dolapları ve cüzdanlar açık bırakılır. Gül fidanının dibine para gömülür; Hızır'ın oralardan geçeceğine ve söz konusu eşyalara bolluk, bereket getireceğine inanılır. Bitkilerde oluşan çiğ toplanır, süzülür ve bununla yoğrulan hamur bir ağaç dalına asılır ya da bir kenara bırakılır. Hamurun mayalanıp mayalanmamasına göre geleceğe ilişkin öngöründe bulunulur. Çoğunlukla görülen bir diğer uygulama da Hıdrellez'de fakirlerin doyurulmasıdır.

3. Mal, Mülk ve Servet Talebine Yönelik İnanç ve Adetler

Anadolu'nun birçok yöresinde mal, mülk ve servet elde etmek amacıyla Hıdrellez günü, yine Hızır'ın uğrayacağı inancından hareketle, evlerin bahçelerine istenen mal ya da mülkü temsil eden taş ve tahta parçalarından küçük maketler yapılır. Bununla birlikte Hızır'ın suyla olan münasebeti de göz önünde tutulursa, su aracılığı ile Hızır'a ulaşılabilmesi düşüncesi de epey yaygın bir inançtır. İstlenen şeyler bir dilekçe biçiminde bir kâğıda yazılır sonra da bir akarsu, dere ya da göle bırakılır.

4. Tali' Açmaya, Kısmet Talebine Yönelik İnanç ve Adetler:

Hıdrellezde yine birçok bölgede görülen bir diğer uygulamada bir çömleğin bir takım kişisel eşyalarla ve suyla doldurulmasıdır. Testinin ağzı daha sonra törensel bir tarzda maniler söylenerek açılır; Hızır'ın, eşyalarını bırakanların dileklerini yerine getireceğine inanılır. Bu uygulama baht açma, dağara yüzük atma, martaval çömleği, küpten kader çekme vb isimlerle anılır (Ocak, 1990: 152-158).

Hıdrellezde görülen uygulamalar, özellikle türbe ve yatırlar etrafında yoğunluk arz eder. Günümüz kent yaşamında ise, Hıdrellez'in kentlerde kolektif ya da bireysel anlamda özellikle evlerde eskisi kadar yoğun bir kutlamaya konu

oluşturduğunu iddia etmek zordur. Ancak özellikle kırsal bölgelerde Hıdırlık denen mevkilerde yapılan kutlamalar konu açısından önem taşır. Zira Hıdırlık olarak seçilen yerler genellikle su, yeşillik yanı, dere-tepelik alanlar ve türbe yakınlarıdır (Ocak, 1990: 152) (Hıdrellezde türbe ve yatırlar etrafındaki etkinliklere örnek için bk. Resim 1.-6.). Bu durum, veli kültürünün en popüler uygulamalarının, Hıdrellez'de belirli bir takvim bağlamında görünür hale geldiğini gözler önüne sermektedir. Kentsel alanlarda da özellikle yatır olarak tanımlanan ziyaret mekânlarında ve türbelerde Hıdrellez dolayısıyla bir hareketlilik görülür. Yukarıda sayılan uygulamaların büyük çoğunluğu yatır ve türbe bahçelerindeki duvar, ağaç ve parmaklıklar üzerinde de görülür (bk. Resim 7.- 10.).

İdeal modelini Hızır'da bulan velâyet inancının, Hıdrellez dışında geçerli olduğu alanlar da, türbe, yatırlar ve herhangi bir veli ya da yatırla ilişkilendirilen kozmolojik bağlamda önem arz eden mekânlardır. Hıdrellez'de yoğunlukla olmakla birlikte özellikle Cuma günleri, bazen takvimde belirlenmiş bir gün veya dönem boyunca ziyaret edilen bu makamlar, özellikle kurbansal, dolayımdayıcı bir mantığın hâkim olduğu uygulamalara konu oluştururlar. Bu bölümde, alanda yapılan gözlemlerin sonucu olarak elde edilen görsel malzeme ile dolayımdayıcı-kurbansal uygulamalar ele alınacaktır. Zira bu tür etkinliklerin temel mantığını kurbansallık oluşturur. Bu mantığın türbe ve yatır gibi ziyaret mekânlarındaki karşılığını da adaklar oluşturur. Aslında veli kültürü bağlamındaki tüm inanç ve uygulamaları adak düşüncesine indirgemek de mümkündür. Hızır ve Hıdrellez ile ilgili kısımlarda da değinildiği gibi, tüm bu etkinliklerin temel bağlamını oluşturan dolayım arayışını en iyi yansıtan durum, kurban dolayısıyla adak adama uygulamalarıdır.

Bu tarz uygulamalara ilişkin Anadolu'da türbe, yatır gibi mekânlar etrafında teşekkül eden kurban-adak düşüncesinin dolaysız ve en arı görünüşünü kanlı kurban ritüelleri oluşturur. Gözlemler esnasında türbe ve yatırlarda söz konusu veli aracılığı ile berekete ulaşmanın bir metodu olarak canlı hayvan adanmasının örneklerine rastlanmıştır. Bu mantığın altında yatan

temel güdü, kurban vererek, kutsal olanla ilişkinin sağlanmasıdır. Verilen kurban, kutsalın maddi görünümü, temsilcisi olan yatır ya da türbe ile dünya arasında bir kanal vazifesi görmektedir. Ancak kurban, beraberinde başka bir olguyu da getirir: İnsan, kurban vererek hem kutsala yakınlaşmakta hem de kendisinin bambaşka bir nitelikte olduğunu göstererek kutsaldan uzaklaşmaktadır. Zira bilindiği gibi, kurban aslında kurban verenin kendi yerine ikame ettiği bir unsurdur ve insan bir hayvanı kurban vererek aynı anda hem kutsalla bütünleşmekte hem de ondan uzaklaşmaktadır. Bu nedenle kurban verme, veren açısından karmaşık bir konudur. Türbe ve yatırlar etrafında vuku bulan kurbandsal etkinlikte de aynı mantık egemendir. Kurbanı (adak) sunan kişi, konuyu herhangi bir maddi ya da manevi avantajla ilintilendirse de, aslında yapmış olduğu şey, kendisinin ne kutsal olduğunu, ne de kutsalın kurbanı olmak istediğini ortaya koymaktır. Vernant'ın (Antik Yunan kurban ritüelleri hakkında) belirttiği gibi, kurbanın merkezindeki düşünce, insanların kendilerini tanrılardan da, tanrıların yarattığı olan hayvanlardan da ayırmaktır (1996: 140). Bunu yaparken, aynı zamanda kendisini var eden güç ya da güçlere bir kefarete ödemiş olduğu duygusu söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla o, herhangi bir arzu ya da istekle huzuruna çıkarak temasta bulunduğu kutsalla ilişkisini teknik bir prosedüre indirgemek istemektedir. Bu duruma ilişkin örnekleri herhangi bir Cuma günü herhangi bir yatır ya da türbede gözlemlemek mümkündür (bk. Resim 11., 12., 16.). Genel olarak yatır ya da türbelerde kurban kesilmesi Diyanet İşleri Başkanlığı veya ilgili kurumlar tarafından men edilmiş olsa da (bk. Resim 13., 14.), zaman zaman bu uygulamanın kabullenilmesi ve yatır ya da türbe hizmetlerinin iaşesinde bir kaynak olarak kullanılmak üzere kurumsallaştırıldığı da görülmektedir (Resim 15.-17.).

Hikmet Tanyu, Anadolu sathında yaptığı araştırmalarda kurban, adak sunusuna dair 288 adet mekân saptamıştır. Yine Tanyu, söz konusu araştırmasında kanlı kurban ve adak uygulaması dışında birçok adak metodu olduğundan bahseder. Bu metotlar, taş yapıştırma niyet ve adağı, makara çözme usulü ile niyet ve adak, mendil, fanila vb. çamaşır sallama yoluyla niyet ve adak biçiminde özetlenebilir. Bu tespitler, her ne kadar Ankara yöresi ile ilgili

olarak sunulsa da, aslında benzer biçimlerde Anadolu'nun birçok yerinde görülen niyet ve adak biçimleridir. Bu adak biçimlerine yenileri ve kulağa çok garip gelen adak biçimleri de eklenebilir. Bu uygulamaları tanrısallık ya da kutsallık ile insan arasındaki bir dolayım olarak ele almayı mümkün kılan bir diğer nokta da, bu uygulamaların halk muhayyilesinde kutsallaştırmanın bir biçimini oluşturmasıdır.

Daha önceki bölümlerde tabu ya da kutsal kabul edilen bu mekânların kutsalı dünyevileştiren bir kanal olmak bakımından kutsal kirlenmeye maruz kaldıkları belirtilmişti. Bununla birlikte buradan neşet eden kutsallığın (bereket/baraka) nesnelere, bir takım doğal unsurlara ve dolayısıyla insanlara ve yaşama aktarılabilmesi inancı yaygındır. Örneğin medyaya yansıyan birçok olayda da görüldüğü gibi, halk muhayyilesinde velâyet ve keramet gibi bir takım inanç unsurlarına ilişkin bir yatınlık bulunması, hiçbir kutsallık taşımayan mekân ve yerlerin zamanla yatıra dönüşmesine yol açmaktadır. Anadolu'da, görülen rüya üzerine yatır haline getirilen boş mezarlar olduğu da bilinmektedir (Hasluck, 2000a: 95). Buna ek olarak, bazı insanlar tarafından genellikle kaygılarla aslında hiçbir kutsiyeti bulunmayan mekânların türbe ya da yatır haline getirmeye çalışıldığı (örnekler için bk. Ek 1.-3.), halk tarafından kutlu sayılan bir türbeye yakın bir yere belediyenin inşa ettirdiği yapay şelalenin sularının ziyaretçilerce şifalı sayılması ve tüm uyarılara rağmen tüketilmesi (bk. Ek 4.) vb. gibi garipliklerde de görüldüğü gibi, halk imgelemi böylesi bir duruma uygun bir yapıda işlemektedir (diğer örnekler için bk. Ekler). Yazılı ve görsel medyaya yansıyan birçok örnekteki ortak olan özellik ise, söz konusu edilen sahil olmayan türbe ve yatırların yıkılmasına, ilgili bölgedeki halkın karşı koymasındır. Bu durum da bu mekanların tarihselliklerinin halkın imgelemi açısından hiçbir anlam taşımadığını, tam tersine atfedilen kutsallığın senkronik bir bağlamda ele alınması gereken yaşayan bir olgu olduğunu göstermektedir.

Birçok yatırın tarihsel bir gerçekliği olmamasına rağmen halk tarafından tazim edilmesinin altında da yukarıda değinilen kutsallaştırma yapısı yatmaktadır. Bu kutsallaştırma ve kutsallaştırılan mekanın kutsal olana dolayım

tesis etmesi düşüncesinin temel sonucu da türbe ve yatırlarda özellikle günümüzde dahi geçerliliğini koruyan biçimde yapılan bir takım ritüel davranışlardır. Bu ritüel davranışları, türbelere el, yüz, anahtar, para, cüzdan sürme, buralarda adak kurbanı kesme, kesme şeker dağıtma, mum yakma, kumaş ya da çaput bağlama, makara çözme, su dökme ve daha başka çeşitli biçimlerde görülmektedir (bk. Resim 18.-21., 45.-56.). Ancak burada bu uygulamalar arasındaki farklılık ya da benzerlikten ziyade hepsinin üzerinde anlam kazandığı kutsallığın bulaşıcılığı düşüncesine ve bunun bazı popüler örneklerine değinilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda örnek olabilecek en ilginç uygulama, özellikle çocuk sahibi olmak isteyen kadın ve erkeklerin bu konuda yardımcı olacağına inandıkları yatır ve türbelere gidip adak ve niyazlarda bulunmasıdır. Bu tür uygulamaların ya da adakların sonucunda çocuk olursa da doğan çocuğa (tıpkı dilek gerçekleşince sunulan adaklık kurban gibi) söz konusu türbe, yatır ya da veliye satıldığı düşüncesi bağlamında kız ise Satı, erkek ise Satılmış ismi verilmesi geleneği yaygınlık gösterir (Erginer, 1997: 148).

Bu tarz inanç ve davranışlara ilişkin çarpıcı örneklerden bazıları aşağıdaki gibidir: Adana'da çocuğu olmayan kadınlar çocuk sahibi olabilmek için Çoban Dede ve Zilli Dede'yi ziyaret ederler ve etrafında dönerken göbek atarlar (Tanyu, 2007: 167-168), Bursa'da analı kızlı ziyaretlerde nasipleri açılın diye genç kızların iç çamaşırları Pir Emir Türbesi'ne bırakılır. Yine Bursa'da, Adana'daki örneğe benzer biçimde, Oyun Dede'de daha önce gelip adak adayanlar dilekleri gerçekleşince gelerek türbede göbek atarlar (Ünver, 1976: 394). Bunlara ek olarak, türbe ve yatırlarda adama ve dilek tutma yöntemleri hayli çeşitlilik gösterir.

Türbe ve yatırlarda, yine kurbansal bir bağlamda adak olarak kullanılan bir diğer etkinlik biçimi de, daha önce de değinildiği gibi mum yakmadır. Türbelerde genellikle men edilen bu uygulama, bu yasağa rağmen türbelerin yakınındaki bir mahalde görülür. Yatırlarda ise mum yakma uygulaması daha yaygındır (örnek için bk. Resim 18.-21.). Türbe ve yatırlarda mum yakma

adağını takip eden bir diğerk adak biçimi de, kesme şeker dağıtmak ya da türbe/yatır yakınına kesme şeker iliştime şeklinde görölmektedir (Resim 22., 23.). Bu tür mekânlarda görölen bir diğerk adak yöntemi de, yatırın etrafındaki bitki, ağaç ya da yapılara makara ipliğı sarmak, eğer yatır, türbe yüksekçe bir yerdeyse iplikleri makara ile birlikte aşağıya salmak biçiminde görölür. Bu eylemi yapanlar, bu eylemlerini dertlerinin bu makaralar çözüldüğü gibi çözüleceğine inandıkları için yaptıklarını belirtmektedirler. Bir diğerk adak yöntemi de türbe/yatır duvarlarına taş iliştimek biçimindedir. Bu etkinliğı yapanlar da isteklerinin eğer taş dengede kalır ve düşmezse gerçekleşeceğine inandıklarını söylemektedirler (örnek için bk. Resim 24.-27.). Türbelerde göze çarpan başka bir adak biçimi de türbe duvarlarına gerçekleşmesi istenen dileklerin yazılmasıdır (bk. Resim 28.-31.). Türbelerde ve yatırlarda en çok görölen ve neredeyse tamamında ortak olan uygulama ise, yapıların uygun bölümlerine, yakındaki çit, tel ya da çalı dallarına iplik, çaput, kumaş parçaları iliştimektir (bk. Resim 32.-41.). İnsanlar taleplerini, muratlarını temsil eden kumaş parçalarını türbe dolaylarına iliştimeyerek kutsal olanla tesis ettikleri ilişkiyi bir karşılıklılık ilişkisi biçiminde ifade etmek istemektedirler.

Bu örneklere göz atıldığında, ziyaretlerin sağılık, mal, mülk ve para gibi maddi unsurlar etrafında şekillenen bir nitelik taşıdığı görölmektedir. Özellikle çocuk sahibi, ev sahibi olmak için ve gittikçe önem kazanan biçimde üniversite sınavları öncesi türbelere, yatırlara koşup başarı için adaklarda bulunmak sıklıkla görölmektedir. Hatta sınav dönemlerinde belirli türbe ve yatırların civarında büyük kalabalıklar toplanmakta ve çeşitli biçimlerde velinin ihsanından, bereketinden faydalanılmaya çalışılmaktadır (bk. Ek. 5., 6., 13.). Bu dönemde dolayım düşüncesinin bir uzantısı olarak, sınavda başarılı olmak isteyen öğrenciler ve velileri türbelere, yatırlara giderek adaklarda bulunmakta, ellerini, yüzlerini ve hatta sınavda kullanacakları kalemleri türbe, yatır duvarlarına sürmektedirler. Bu tür örnekler Anadolu sathında binlerle ifade edilebilecek kadar artırılabilir. Örneğın Tanyu'nun araştırması, Türkiye çapında 288 adet yaygın adak mekânı saptamasına karşın yine örneğın Başar tarafından Erzurum'da mistik-tıbbi amaçlarla başvuru olan yatır ve türbelerin

sayısı 191 olarak kaydedilir (1972: 182-187). Bu olgu da göstermektedir ki, özellikle adak adanan yatırların sayıları, tespiti olanak vermeyen biçimde çoktur ve zamanla bu sayıya yenileri eklenebilmektedir.

Söz konusu edilen inanç ve uygulamalar dolayım ihtiyacı kadar maddi esenlik talebi bağlamında özellikle de halk hekimliği uygulamalarında geniş bir yere sahiptir. Tıbbi imkânların kısıtlı olduğu dönemlerde bu tür mekânların bu ihtiyacı giderdiklerini söylemek yanlış olmaz. Özellikle çocuk edinme konusu türbe ve yatırlara en sık başvurulmuş konulardan bir tanesidir. Literatür araştırmalarında ve alanda yapılan tespitler de bu durumu örneklendirmektedir. Hatta Anadolu'nun birçok yerinde değişik adama yöntemleri ve bunlara ilişkin garip uygulamalar da söz konusu olmaktadır.

Yukarıda değinilen bu türlü mekânlar etrafında teşekkül eden inanç ve uygulamalar, bilhassa kentsel yaşamda turizmin ön plana çıkmasıyla birlikte ticari bir anlam da kazanmaya başlamıştır. Bazı yerlerde bu tür mekânların etrafı satıcılarla, ticari işletmelerle dolmuştur (bk. Resim 53.-61.). Hatta bazen türbe ticari bir işletme, türbe görevlileri de bizatihi işletmeciler haline gelmişlerdir (bk. Resim 62.-66). Bu da halk imgeleminde kutsal olanın sadece uhrevi bağlamda düşünülmediğini gösterir. Zira örneğin, benzer bir şekilde halk dini uygulamalarının yoğun yaşandığı Mısır'da, halk katında önem arz eden velilerin ölüm ya da doğum günleri mevlid ya da mevsim adıyla kutlanır. Bu kutlamalar dini, uhrevi olmaktan çok, festival, panayır biçiminde gelişir ve daha ziyade ticari ilişkilerin güdümünde seyreder (Ohtsuka, 1995: 121). Burada da görüldüğü gibi halk dindarlığı açısından maddi olan ile uhrevi olan arasındaki sınırı kesin olarak belirlemek pek de mümkün değildir.

Dolayım işlevi gören unsurların halk katında maddi ihtiyaçlar çerçevesinde gündeme gelmesi, halk kültürü, verimlilik, bereket, doğum, çoğalma, ölüm, kan akıtma, cinsellik vb. gibi maddi süreçlerle hemhal olduğu için, gayet tabiidir. Halk bünyesinde bu tür inançların bir teoloji bağlamında oluşması ise bir anomali teşkil eder. Hızır'la ilgili inanışlar ve uygulamalarda da görüldüğü gibi, genel olarak velâyet inancı ve dolayımdayıcılıkla ilgili inanç ve

uygulamalara bakıldığında, bu inanç ve uygulamaların kutsalın içkinleşmesi biçiminde ifade edilebilecek kadar maddi konularla ilintili olduğu görülmektedir. Ancak bu durum, velâyet inancının sadece maddi ilgilerle ilişkilendirilmesini gerektirmez. Halk kültüründe maddi istek ve arzular, aynı zamanda tinsel talepleri içinde gizleyen de bir potansiyele sahiptir. Örneğin, simya düşüncesi de görünüşte sadece maddi itkilerle açıklanabilecek bir mahiyete sahiptir. Çünkü onda da amaç, değersiz elementleri bir takım sihirsel metotlarla altına dönüştürmektir. Görünüşteki bu maddi itkinin temelinde ise mükemmelleşme, olgunlaşma ve kutsal olanla bütünleşme (bilinçdışı) iştihakı yatar. Bu nedenle simya, aynı zamanda bir soteriyolojidir (Éliade, 2000a: 160) Tıpkı burada olduğu gibi, veli kültü ve Hızır ve Hidrellez inanç ve uygulamalarında da temel bilinçdışı güdü, kutsal olanla, kozmik olanla iletişime geçme, ya da onunla bütünleşme iştihakı olarak tespit edilebilir. Bu bağlamda velilikle ilgili inanç ve uygulamalar başlangıçta değinilen dolayımlayıcı unsurlar olmaktadır. Bu durum, genelde halk dini, özelde de halk İslamı'nın dinamik, devingen ve yaşayan bir olgu oluşuna karşılık gelir. Bu niteliği bağlamında halk inançlarının maddiliği, içkinliği öne sürülerek sadece hurafelerden müteşekkil olduğunu iddia etmek haksızlık olacaktır. Zira halk inançlarının içkinliği tek tanrılı tüm dinlerin hepsini birden kuşatan kadim bir mitolojik bilinçle irtibatlıdır. Halk inançları insanın toplumsal, tarihsel değişim ve dönüşümlere direnen kolektif bilincinin görünür olduğu alanlardır.

8. SONUÇ

Din, insan toplumsallığının bir ürünü olarak sosyolojinin konularından biridir. Din, aslında daha kapsayıcı bir kavram olan tinselliğin sadece bir parçasını temsil etmektedir. Tinsellik de insan toplumsallığının bir unsuru olmakla beraber insanın mutlak öteki ile ilişkilerinin bir ürünü olmak bakımından *kutsal* kavramıyla ilintilendirilir ve bu anlamda bireysel, subjektif ve objektif tüm insansal alanı kapsar. Klasik sosyal bilim düşüncesinde ve pozitivist sosyoloji tasarımı, tinsellik çoğunlukla çalışmaya değer bir olgu olarak görülmemiştir. Klasik yaklaşım -özellikle sosyolojide- sosyolojist bir tutum takındığı için, bilimsel anlamda ilgi alanını toplumsal düzeyde nesnelleşen, bireysel duyuş ve düşüncelerden bağımsızlaşan olgulara odaklanmış, bu anlamda da dini, dinsel kurumları ele almış, ancak dini yaratan temel nitelik olan tinselliği ihmal etmiştir. Klasik yaklaşımın özellikle din konusundaki tutumu bazı farklılıklar olmakla beraber, günümüz sosyal bilimsel çalışmalarında da geçerliliğini korumaktadır. Bu anlamda tinsellik hâlihazırda ihmal edilmekte ve özellikle din sosyolojisi çalışmalarında dinin sadece somutlaşan görünümüleri dikkate alınmaktadır. Hâlbuki artık sosyal bilimsel yaklaşımlar arasında interdisiplinerlik düşüncesi ağır basmaya başlamıştır. Dinle ilgili bir çalışmada sadece sosyolojik olguya eğilmek, olguyu anlamayı zorlaştırmakta, daha da kötüsü indirgemeciliğe yol açmaktadır. Hâlbuki dinsel davranışa ilişkin psikolojik, tarihsel, teolojik, sosyal antropolojik bilgiler hesaba katılırsa yapılacak olan tespit ve analizler daha isabetli olacaktır.

Bu ilkeler doğrultusunda bu çalışma, öncelikle dinseliliğin özünü oluşturan tinsellik merkezlidir. Bu çalışmanın temel metodolojik çerçevesini de interdisiplinerlik oluşturmaktadır. Bu bağlamda bu çalışmada teolojinin, sosyal antropolojinin, dinler tarihi disiplininin, sosyolojinin ve kısmen de psikolojinin verileri kullanılmaya çalışılmıştır (çalışmanın sosyolojik bağlamını özellikle ortodoksi-heterodoksi kavramları çerçevesinde cereyan eden tartışma belirlemektedir. Ortodoksi resmileşen dinsel söyleme, heterodoksi ise bunun dışında kalan alternatif söylemlere karşılık gelir. Dinlerin mutlaklaşma eğilimi

içine girmeleri ile ortodoksi-heterodoksi kavramlarının ifade ettikleri karşıtlık belirginleşmeye başlamıştır). Bu temelde bu çalışma her ne kadar İslam dininin özellikleri ve Türk toplumundaki İslami niteliklere odaklanmış olsa da asıl ilginin merkezini insan tinselliği ve dinsellik içinde bu tinselliğin kendini nasıl ifşa ettiği gibi sorunsallar oluşturmaktadır. Halk dini denen olgu da, tinselliğin kurumlaşan, ahlakileşen, daha doğru bir ifadeyle, resmi birer söyleme dönüşen dinler aracılığıyla ortaya çıkan bir boyutuna işaret eder.

Çalışmada yer alan, halk dinselliğinin yabancı toplumlardaki tinsellik ile ilişkili olduğu tezi de yine bu bağlamda anlamlı olmaktadır. Büyüsellik, karizma, mitoloji ve dinsellik, tinselliğin değişik biçimleri olduğu için, bu biçimler arasında bir ilişki olması kaçınılmazdır. Ancak özellikle halk dinselliği adı verilen olgu, esenliğin teknik bir takım edimler aracılığı ile edinilmesi düşüncesine dayanmak bakımından büyüsel ve fakat tarihselleşen, ahlakileşen dinlerle ilişki içinde olduğundan dolayı da aynı zamanda dinseldir. Daha doğru bir ifadeyle, dinsel olan ile büyüsel-mitolojik olanın kesişim noktasındadır.

Tinselliğin, dinsellik ve büyüsellik kavramları bağlamında farklılaşmasını ve halk dini kavramının ortaya çıkışını mümkün kılan temel gelişme ise, dinlerin ahlakileşmesi sürecidir. Bu sürecin, İslamı da belirlediği için, çalışmada konu edilen biçimini Antik Yahudiliğin oluşum ve gelişimi oluşturur. Zira Antik Yahudilik, İbrahim'in oğlunu kurban verme girişimini konu alan anlatıya referansla, İbrahimi paradigma olarak anılan ve aşkın bir Tanrı'ya imana dayalı bir dinsel düşünce biçiminin ilk örneğini oluşturmaktadır. Hıristiyanlık ve İslamiyet de bu paradigmanın devamı niteliğindedir. Ancak değişen tarihsel ve toplumsal koşullar nedeniyle, bu dinler arasında tabii olarak farklılıklar meydana gelmiştir. Tüm bu farklılıklara rağmen, bu dinlerdeki halk dinselliğinin ortak mitolojik karakterine ilişkin saptamalar yapmak mümkündür. Bu çalışmanın önemli bir bölümü, halk dinselliği ile resmi din arasındaki karşılıklık ve etkileşim üzerine eğilmektedir. Bu sayede, örneğin İslamın temel niteliklerinin halk katındaki İslam algısını ne şekilde etkilediğini anlamak mümkün olmuştur.

İslama sonradan dâhil olan Türk topluluklarının dine ilişkin tutumları da kendi yaşam biçimlerinin ve ideolojilerinin bir uzantısı olarak mitolojik bir karakterdedir. Bu mitolojiklik ve mistiklik, onların İslamı algılamalarını belirlemiştir. Hatta onların İslama dâhil oluşları bile onu olduğu gibi kabullenmek biçiminde olmamıştır. Türklerin İslamlaşması olgusu, İslamın mistik yorumu olan tasavvufun antinomiyanist karakterli bir versiyonu aracılığı ile mümkün olmuştur. Bu mistikliğin halk katındaki mitolojik dünya görüşüne uygun mitolojik-kozmolojik yapısı Türklerin İslamlaşmasını kolaylaştırmıştır.

İslamın tasavvufi yorumunun hangi öğeler vasıtasıyla Türklerin İslamlaşmasını mümkün kıldığına açıklığının araştırılması da bir diğer önemli konudur. Tasavvufun, fıkhî İslamın gereklerini ön planda tutmayan melametilik merkezli biçimi, Türk topluluklarının yaşamlarında hâkim unsurlardan olan kutsalla aracılık hizmeti sunan şaman-kam-baksı gibi figürleri kendi bünyesinde gezgin ozanlar biçiminde dâhil ederek onların İslamlaşmasını kolaylaştırmıştır. Kutsala aracı kutsal kişiler merkezli şamanistik düşüncenin, tasavvuf öğretisindeki karşılığını da velâyet anlayışı oluşturmuştur. Bu anlamda melamet merkezli tasavvufun, velâyet, velilik düşüncesi, İslami değerlerle Türk topluluklarının kültürel dünyalarında anlamlı olan mistiklik arasındaki etkileşimin sonucu olarak yeni bir kavram olarak ortaya çıkmıştır.

Evliya kültü, aynı zamanda halk dinselliğinin kutsalı somutlaştırma eğilimine de karşılık gelir. Bu anlamda tarihte daha yoğun olmakla birlikte günümüz Türkiye'sinde hâlâ geçerli olan dinsel anlamla, kutsallık halesiyle donatılmış yapılar, mekânlar etrafında bir takım uygulamalar gelişmiştir. Velâyet kavramı ve inancının pratik yönünü oluşturan bu uygulamalar kırsal kesimlerde daha belirgin olmakla birlikte kentlerde dahi varlıklarını sürdürmektedirler. Günümüz Türkiye'sinde öne çıkan bir diğer gelişme de, kentsel yaşamın yayılımı ile birlikte, kimlik siyasetinin ya da taleplerinin canlanmasıdır. Bu canlanma, özellikle dinsel-etnik temelde seyretmektedir. Bu bağlamda, dinsel düzlemde İslam'ın ve siyasal düzlemde İslamcılığın, dinsel-etnik düzeyde de Aleviliğin ve Alevilik bilincinin kamusal alanda tartışılmaya ve görünür olmaya

başlaması dikkat çekmektedir. Kamusal alanda dinsel kimliklerin tekrar görünür olmaya başlaması, dirilmesi, özellikle de laiklik kavramı açısından önemli gelişmelerdir. Bu gelişmeler, çalışmanın ana teması olan dinsel bilgi, dinsel bilginin sosyolojik doğası ve bu bağlamda değerlendirilebilecek olan ortodoksi-heterodoksi kavramlarına da önem atfetmektedir. Modern etkilerle birlikte dinsel kimlik ve tercihlerdeki bu diriliş, geleneksel kalıpların dışına çıkmakta daha doğru bir ifadeyle, geleneksel biçimlerle irtibatı kesilen dinsel kimlikler modern bir tarzda yeniden tarif edilmektedirler. Söz konusu edilen bu kesinti, Cumhuriyet'in ilanını takip eden inkılâplar ve özellikle de *Takrir-i Sükûn* yasası ile birlikte tekke ve zaviyelerin kapatılması ile oluşmuştur. Cemaat yapısına dayalı bir imparatorlukta tüm toplumsal davranış kalıpları cemaatlere göre biçimlenmişken bu cemaat yapısının en önemli unsurlarından olan tarikatların can evi sayılabilecek tekke ve zaviyelerin kapatılması hayati bir değişiklik ve kesinti meydana getirmiştir. Bu tedbir, zannolunduğu ve düşünüldüğü gibi ortodoks İslamı zayıflatmamıştır. Aksine halk İslamının ortodoks ve heterodoks görünümüne çok ciddi bir darbe vurmuştur. Örneğin genellikle bu tedbirlerin Sünni İslamın etkinliğini sınırlandırdığı, bu sayede Aleviliğin rahat bir nefes alabildiği iddia edilir. Ancak sosyolojik veriler de göstermektedir ki, Osmanlı'dan bu yana modernleşme sürecinin en büyük zararı, mistik yanı kuvvetli büyüsel dine, yani halk dinselliğine, bu meyanda Bektaşilik ve Aleviliğe dokunmuştur. Bu süreçte güçlenen dinsel akımlar ise, halk dinsel unsurlardan tamamen sıyrılmış modern İslamcılık ve (reform edilmiş) Nakşibendilik'in bazı biçimleri gibi modern kavram ve mantıkla bir arada var olabilme esnekliğine sahip dinsel cemaatler olmuştur. Bu bağlamda bu çalışmada söz konusu edilen velâyet inancı ve bu inanç etrafında teşekkül eden başkaca inanç ve uygulamalar, Türk halk dinselliğinin geleneksel bağlarının silik ve son hatırasını teşkil eder. Bu meyanda bu etkinlikler, bir tek dinsel grup, cemaat ya da zümreyle ilişkili olarak ele alınamazlar. Tabii söz konusu bazı telakkilerde ve uygulamalarda heterodoks kesimlerle olmayanlar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ancak bu farklılıklar yüzeyseldir.

Bu çalışmanın temel çabası da, bu uygulama ve inançların kurumsal dinsellik ile ilişkisini, mitolojik dünya görüşünün halk dinselliğinde ve dinsel davranışın diğer görünümlerindeki payını bu örnekleri kullanarak ortaya koymaya çalışmaktır. Sonuç itibarıyla belirtmelidir ki, kutsal kişiler, nesnelere, mekânlar etrafında teşekkül eden inanç ve pratikler, hurafe, batıl inanç, cehalet olarak adlandırılıp görmezden gelinmek yerine, insan tinselliğinin temel görünümlerinden olan kutsala aracılık, dolayım tesis etme ihtiyacının sonuçları olarak ele alınmalıdır. Konuya bu şekilde yaklaşmak, halk inanışlarının da kendilerine has bir mantığı, düzeni olduğunu görmeyi mümkün kılacaktır. Bu sayede halk dinselliğini bir aşağılama unsuru olmaktan çıkararak bilimsel bir ilginin konusu yapmak olanağı sağlanmış olacaktır. Bu çalışma, hâlihazırda geçerli olan bu inanç ve uygulamaların sosyal bilimsel bağlamda ele alınarak geliştirilmesi amacının basit bir teşvik edicisi konumundadır.

KAYNAKÇA

- ABELSON, J.,** "Saints and Martyrs. Jewish", *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Volume XI, T&T Clark, Edinburgh, 1994, pp. 62-63.
- AKTAY, Yasin,** *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- AL AZMEH, Aziz,** *İslamlar ve Moderniteler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- ALİ ÇELEBİ,** *Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli -Hacı Bektaş Veli'nin Hayatı-*, Yay. Haz. Sefer Aytekin, Emek Basım-Yayımevi, Ankara, 1963.
- ALTUĞ, Taylan,** *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- ARKOUN, Mohammed,** *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.
- ARMSTRONG, Karen,** *Tanrı'nın Tarihi. İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Anlayışı*, Çev. Oktay Özel vd., Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.
- ARSLAN, Mustafa,** *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yayınları, İstanbul, 2004.
- ATAY, Tayfun,** *Din Hayattan Çıkar. Antropolojik Denemeler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- BALDICK, Julian,** *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, I.B. Tauris & Co Limited, London, 1992.
- BARNES, John Robert,** "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarikatlar", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Çev. Celal Türer, Cedit Yayınları, Ankara, 1997, s. 113-122.

- BARTHOLD, Vasili V.,** *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler,* Ankara, 1975.
- BARTHOLD, Vasili V.,** *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri,* Yay. Haz. Hüseyin Dağ, Çağlar Yayınları, Ankara, 2004.
- BAŞAR, Zeki,** *Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları,* Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1972.
- BENSLAMA, Fethi,** *İslam'ın Psikanalizi,* Çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- BERGER, Peter,** *Dinin Sosyal Gerçekliği,* Çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- BERKTAY, Halil,** *Kableden Feodalizme,* Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983)
- BERLINERBLAU, Jacques,** "Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa", *History of Religions*, Vol. 40, No. 4, The University of Chicago Press, Chicago, 2001. pp. 327-351.
- BIRGE, John Kingsley,** *Bektaşilik Tarihi,* Çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- BOLAT, Ali,** *Melâmetlik,* İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- BORATAV, Pertev Naili,** *100 Soruda Türk Folkloru,* Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1973
- BOURDIEU, Pierre,** *Homo Academicus,* Stanford University Press, Stanford, California, 1990.
- BROWN, Norman, O.,** "The Apocalypse of Islam", *Social Text*, No.8, Duke University Press, Durham, 1984, pp.155-171.

- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, 6. Cilt, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, 9. Cilt, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, 14. Cilt, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986.
- CAHEN, Claude,** *İslamiyet. Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, Çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990.
- CASSIRER, Ernst,** *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.
- CASSIRER, Ernst,** *Sembolik Formlar Felsefesi II. Mitik Düşünme*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- CAVALLI-SFORZA, L. L., etAl.** *The History and Geography of Human Genes*, Princeton University Press, Princeton, NJ., 1994.
- CHITTICK, William C.** "Sufi Thought and Practice", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Ed. John L. Esposito, Volume 4, Oxford University Press, New York, Oxford, 1995, pp. 102-109.
- CHRISTIAN, William A. Jr.,** "Folk Religion", *The Encyclopedia of Religion*, Volume 5, Editor: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, N.Y., 1987.

- CİNGÖZ, M. E., SANTUR, A.,** “Türkiye’de Hidrellez’de Uygulanan Bazı İnanç ve Adetlerle İlgili Bir Atlas Denemesi”, *Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 198*, Türk Halk Kültürü Araştırmaları, Ankara, 1993, s. 5-23.
- COLIN, G. S.,** “Baraka”, *The Encyclopaedia of Islam*, Eds. H. A. R. Gibb, others, Volume 1, E.J. Brill, Leiden, 1979, p. 1032.
- CORBIN, Henry,** *İslam Felsefesi Tarihi. Başlangıçtan İbn Rüş’ün Ölümüne*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- ÇOBANOĞLU, Özkul,** *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003.
- DİVİTÇİOĞLU, Sencer,** *Kök Türkler. Kut, Küç, Ülüğ*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.
- DUMÉZIL, Georges,** *The Destiny of The Warrior*, Trans. Alf Hiltebeite, The University of Chicago Press, 1970.
- DURKHEIM, Emile,** *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- EATON, Richard M.,** “Sufi Folk Literature and the Expansion of Indian Islam”, *History of Religions*, Vol.14, No.2, The University of Chicago Press, Chicago, 1974, pp. 117-127.
- ÉLIADE, Mircea,** *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

- ÉLIADE, Mircea,** *Demirciler ve Simyacılar*, Çev.: Mehmet Emin Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000a.
- ÉLIADE, Mircea,** “Kutsal Mimari ve Sembolizm”, *Din ve Fenomenoloji. Mircea Éliade’ın Eserlerine Toplu Bakış*, Yay. Haz. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000b, s.141-171.
- ÉLIADE, Mircea,** *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, Om Yayınları, İstanbul, 2001.
- ÉLIADE, Mircea,** *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi. Cilt II. Gotama Budha’dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003a.
- ÉLIADE, Mircea,** *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi. Cilt III. Muhammed’den Reform Çağına*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003b.
- ÉLIADE, Mircea,** *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Cilt I. Taş Devrinden Eleusis Mysteria’larına*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- EMİRBAYER, Mustafa,** “Manifesto for a Relational Sociology” *The American Journal of Sociology*, Vol.103, No.2, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, pp. 281-317.
- ERGİNER, Gürbüz,** *Kurban. Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- ERGUN, Pervin,** *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

- ERÜNSAL, E., OCAK, A. Y.,** *Elvan Çelebi Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbı'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.
- ESİN, Emel,** *Türk Kozmolojisine Giriş*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- FAHEY, Tony,** "Max Weber's Ancient Judaism", *The American Journal of Sociology*, Vol. 88, No.1, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp.62-87.
- FORDHAM, Frieda,** *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, Çev. Aslan Yalçın, Say Kitap Pazarlama, İstanbul, 1983.
- FRAZER, James George,** *Altın Dal. Dinin ve Folklorun Kökleri 1*, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul, 1991.
- FRAZER, James George,** *Altın Dal. Dinin ve Folklorun Kökleri 2*, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul, 1992.
- FREUD, Sigmund,** *Uygarlık, Din ve Toplum. Grup Psikolojisi, Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları ve Diğer Çalışmalar*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1997.
- FRIEDMAN, Richard E.,** *Kitab-ı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, Çev. Muhammet Tarakçı, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- GARDNER, Howard,** *The Quest for Mind*, Alfred A. Knopf, N. Y., 1973.

- GELLNER, Ernest,** “Doctor and Saint”, *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Ed. Nikki R. Keddie, University of California Press, California 1972.
- GELLNER, Ernest,** *Postmodernizm, İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994.
- GIDDENS, Anthony,** “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Tom Bottomore – Robert Nisbet, Yay. Haz. Mete Tunçay – Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 243-290.
- GILSENAN, Michael,** *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East*, I.B. Tauris Publishers, London, New York, 1993.
- GREEN, William A.,** “Periodizing World History”, *History and Theory*, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics, Blackwell Publishing for Wesleyan University, 1995, pp. 99-111.
- GREENBERG, Gary,** *101 Myths of the Bible. How Ancient Scribes Invented Biblical History*, Sourcebooks, Illinois, 2000.
- GIRARD, René,** *To Double Business Bound. Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.
- GIRARD, René,** *Şiddet ve Kutsal*, Çev. Necmiye Alpay, Kanat Yayın, İstanbul, 2003.

- GIRARD, René,** *Günah Keçisi*, Çev. Işık Ergüden, Kanat Yayın, İstanbul, 2005.
- GLUCKSMANN, Miriam,** *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought: A Comparison of the Theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, Routledge & Kegan Paul, London, 1979.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki,** *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1969.
- GUÉNON, René,** *Âlemin Hükümdarı. Dinlerde Merkez Sembolizmi*, Çev. İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- GÜNGÖR, Erol,** *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1984.
- HASLUCK, Frederick Willa,** *Christianity and Islam Under the Sultans*, Ed. Margaret M. Hasluck, Volume I, The Isis Press, İstanbul, 2000a.
- HASLUCK, Frederick Willa,** *Christianity and Islam Under the Sultans*, Ed. Margaret M. Hasluck, Volume II, The Isis Press İstanbul, 2000b.
- HODGSON, Marshall G. S.,** "The Interrelations of Societies in History", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 5, No. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, pp. 227-250.
- HOFFMAN, Valerie J.,** *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, University of South Caroline Press, Columbia, 1995.
- İPŞİROĞLU, M.Ş.,** *İslam'da Resim Yasağı ve Sonuçları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1973.

- IZUTSU, Toshihiko,** *Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizamı. İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler,* Çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- JUNG, Carl Gustav,** *Bilinç ve Bilinç Altının İşlevi,* Çev. Engin Büyükinal, Say Kitap Pazarlama, İstanbul, 1982.
- KARA, İsmail,** *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T.,** “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefaîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkân-Tarikatlar Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm,* Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, s. 61-88.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T.,** *Tanrının Kural Tanımaz Kulları. İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550),* Çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- KEAT, Russel, URRY, John,** *Bilim Olarak Sosyal Teori,* Çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
- KEDDIE, Nikki R.,** “Symbol and Sincerity in Islam”, *Studia Islamica,* No. 19, Maisonneuve & Larose, Paris, 1963, pp. 27-63.
- KOVEL, Joel,** *Tarih ve Tin. Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme,* Çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

- KÖPRÜLÜ, Fuad,** *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara, 1966.
- KÖPRÜLÜ, Fuad,** "Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarihi-Dînisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları", *Anadolu'da İslamiyet*, Çev. Ragıp Hulusi, Haz. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 41-122.
- KÖSEMİHAL, Nurettin Ş.,** *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.
- KUPER, Adam,** *İlkel Toplumun İcadı. Bir İllüzyonun Dönüşümleri*, Çev. İsmail Türkmen, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- KURTZ, Lester R.,** "Freedom and Domination: The Garden of Eden and the Social Order", *Social Forces*, Vol. 58, No. 2, Chapel Hill, 1979, pp.443-465.
- KURTZ, Lester R.,** "The Politics of Heresy", *The American Journal of Sociology*, Vol. 88, No.6, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, pp.1085-1115.
- LANTERNARI, Vittorio,** *The Religion of the Opressed. A Study of Modern Messianic Cults*, Trans. Lisa Sergio, Alfred A. Knopf, N. Y., 1965.
- LAOUST, Henry,** *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- LAPIDUS, Ira M.,** "Tasavvuf ve Osmanlı Toplumunu", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Çev. Celal Türer, Cedit Yayınları, Ankara, 1997, s. 102-112.

- LEACH, Edmund Ronald,** "Introduction", *Dialectic in Practical Religion*, Ed. Edmund Ronald Leach, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- LEACH, Edmund Ronald,** "Anthropological Approaches to the Study of the Bible During the Twentieth Century", *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Ed. Edmund Ronald Leach, D. Alan Aycock, Cambridge University Press, Cambridge, 1983a, pp. 7-32.
- LEACH, Edmund Ronald,** "Why Did Moses Have a Sister", *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Ed. Edmund Ronald Leach, D. Alan Aycock, Cambridge University Press, Cambridge, 1983b, pp. 33-65.
- LEACH, Edmund, Ronald,** *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge University Press, New York, 1988.
- LECLANT, Jean,** "İsis Kültürleri. Yunanlılarda ve Roma İmparatorluğunda", *Antik Dünya ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 1. Cilt, Ed. Yves Bonnefoy, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s. 484-491.
- LEUBA, James H.,** "The Varieties, Classification, and Origin of Magic", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 14, No. 2., American Anthropological Association, 1912, pp. 350-367.
- LÉVI-STRAUSS, Claude,** *Structural Anthropology*, Trans. Claire Jacobson, Brook Grundfest Schoepf, Basic Books, New York, 1963.

- LÉVI-STRAUSS, Claude,** *Mit ve Anlam*, Çev. Şen Süer, Selahattin Erkanlı, Yay. Haz. Hilmi Yavuz, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude,** *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, Trans. Felicity Baker, Routledge & Keagan Paul, London, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Claude,** *The Naked Man*, Trans. John-Doreen Weightman, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude,** *The View From Afar*, Trans. Joachim Neugroschel-Phoebe Hoss, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude,** *Din ve Büyü*, Çev. ve Der. Ahmet Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude,** *Yaban Düşünce*, Çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.
- LINDHOLM, Charles,** "Prophets and Pirs, Charismatic Islam in the Middle East and South Asia", *Embodying Charisma: Modernity, Locality and Performance of Emotion in Sufi Cults* Ed. Pnina Werbner, Rotledge, London, 1998, pp. 209-233.
- MALINOWSKI, Bronislaw,** *Büyü Bilim ve Din*, Çev. Ender Gürol, Varlık Yayınları, İstanbul, 1964.
- MALINOWSKI, Bronislaw,** *Büyü, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- MARDİN, Şerif,** *Din ve İdeoloji*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1969.

- MARTIN, B.G.,** "A Short History of the Khalwati Order of Derwishes", *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Ed. Nikki R. Keddie, University of California Press, California, 1972.
- MASSIGNON, M. Louis,** *İslamın Mistik Şehidi. Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, I. Cilt, Çev. İsmet Birkan, Ardıç Yayınları, Ankara, 2006a.
- MASSIGNON, M. Louis,** *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Çev. Mehmed Ali Aynî, Ataç Yayınları, İstanbul, 2006b.
- MASUI, Jacques,** "Mitolar ve Semboller", *Din ve Fenomenoloji. Mircea Éliade'in Eserlerine Toplu Bakış*, Yay. Haz. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 123-139.
- MAUSS, Marcel,** *Sosyoloji ve Antropoloji*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.
- McDONALD, Duncan,** *The Religious Attitude and Life in Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- McKEON, Richard,** "Canonic Books and Prohibited Books: Orthodoxy and Heresy in Religion and Culture", *Critical Inquiry*, Vol. 2, No. 4, The University of Chicago Press, Chicago, 1976, pp. 781-806.
- MÉLIKOFF, Irène,** *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitap Kulübü, İstanbul, 1999.
- MÉLIKOFF, Irène,** *Kırklar'ın Cemi'nde*, Çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul, 2007.

- MENSCHING, Gustav,** *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1994.
- MESCİD-İ CAMİİ, M.,** *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, Çev. Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- MORRIS, Brian,** *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler. Bir Giriş Metni*, Çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- MORRIS, John,** "Early Christian Orthodoxy", *Past & Present*, No. 3, Oxford University Press, Oxford, 1953, pp. 1-14.
- NASR, Seyyid Hüseyin,** *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- NEUSNER, Jacob,** "Judaism at Dura-Europos", *History of Religions*, Vol. 4, No.1, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, pp. 81-102.
- OBEYESEKERE, Gananath,** "Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism", *Dialectic in Practical Religion*, Ed. E. R. Leach, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, pp. 7-40.
- ÖNER, Necati,** *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- OCAK, Ahmet Yaşar,** *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1990.

- OCAK, Ahmet Yaşar,** “Kalenderi Dervishes and Otoman Administration From The Fourteenth to the Sixteenth Centuries”, *Manifestations of Sainthood in Islam*, Ed. Grace Martin Smith, The Isis Press, İstanbul, 1993.
- OCAK, Ahmet Yaşar,** *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- OCAK, Ahmet Yaşar,** *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler. Metodolojik Bir Yaklaşım*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997a.
- OCAK, Ahmet Yaşar,** “İslam, Tasavvuf ve Tarikatlar (Sosyal Tarih Perspektifinden Bir Bakış)”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Cedit Yayınları, Ankara, 1997b. s. 5-10.
- OCAK, Ahmet Yaşar,** *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. 15.-17.Yüzyıllar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.
- OCAK, Ahmet Yaşar,** *Türkler, Türkiye ve İslam. Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- OHTSUKA, Kazuo,** “Sufi Shrine Culture”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Ed. John L. Esposito, Volume 4, Oxford University Press, New York, Oxford, 1995, pp. 117-123
- ÖGEL, Bahaeddin,** *Türk Mitolojisi II*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.

- PARSONS, Talcott,** "Introduction", *The Sociology of Religion* (by Max Weber), Beacon Press, Boston, 1969, pp XIX-LXVII.
- PATAI, Raphael,** "Folk Islam", *The Encyclopedia of Religion*, Volume 5, Ed. Mircea Éliade, Macmillan Publishing Company, N. Y., 1987, pp. 382-385.
- PATTON, Walter M.,** "Saints and Martyrs. Muhammadan", *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Volume XI, T&T Clark, Edinburgh, 1994, pp. 63-68.
- PETERS, F. E.,** *İbrahim'in Çocukları. Musevilik, Hıristiyanlık, İslamiyet*, Çev. Nurşan Üstüntaş, Kozmik Kitaplar, İstanbul, 2005.
- PIAGET, Jean,** *Epistemoloji ve Psikoloji. Bir Bilgi Kuramına Doğru*, Çev. Seçkin Cevizoğlu, Havass, İstanbul, 1980.
- PIAGET, Jean,** *Genetik Epistemoloji*, Çev. Ali Cengizkan, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984.
- POWER, William L.,** "Myth, Truth, and Justification in Religion", *Religious Studies*, Vol. 22, No. 3/4, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 447-458.
- PRIMIANO, Leonard Norman,** "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore*, Vol. 54, No. 1, Reflexivity and the Study of Belief, Western States Folklore Society, Madison, 1995, pp. 37-56.

- RADTKE, B.,** “Wali”, *The Encyclopaedia of Islam*, Volume XI, E.J. Brill, Leiden, 2002, pp.109-112.
- RAHMAN, Fazlur,** *İslam*, Çev. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
- RIES, Julien,** “Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik. Mircea Éliade’ın Yapıtına Bir Bakış”, *Din ve Fenomenoloji*, Yay. Haz. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 7-20.
- ROSSI, Ino,** *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs. Toward a Dialectical Sociology*, Columbia University Press, N. Y., 1983.
- ROUX, Jean-Paul,** *Orta Asya. Tarih ve Uygarlık*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- ROUX, Jean Paul,** *Türklerin Tarihi. Pasifik’ten Akdeniz’e 2000 Yıl*, Çev. Aykut Kazancıgil – Lale Arslan-Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.
- SAUSSURE, Ferdinand de,** *Genel Dilbilim Dersleri*, Der. Charles Bally-Albert Sechehaye, Çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.
- SCAFF, Lawrence, A.,** “Max Weber”, *Sosyolojik Düşüncede İz Bırakanlar*, Yay.Haz. Rob Stones, Türkçe Yay. Haz. Nihat Z. Erdoğan-Ülgen Oskay, Çev. H. Saim Parladır, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 63-75.

- SCHILLING, Robert,** “Roma Dini, Çöküşü ve Sonrası”, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 2. Cilt, Ed. Yves Bonnefoy, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s. 974-976.
- SCHIMMEL, Annemarie,** *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayıncılık, 1982.
- SCHIMMEL, Annemarie,** *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- SCHUON, Frithjof,** *İslâm ve Ezelî Hikmet*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- SCHUON, Frithjof,** *İslâm'ı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- SHAROT, Stephen,** *Comparative Sociology of World Religions: Virtuosi, Priests, & Popular Religion*, New York University Press, New York, 2001.
- SHUSHTERY, A. M. A.,** “Traditional Sufism-Ideas and Teachers”, *The Sufi Mystery*, Edited By Nathaniel P. Archer, Octagon Press, London, 1980, pp. 57-136.
- SOROKIN, Pitirim A.,** *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, Çev. M. Münir Raşit Öymen, Yeni Desen Matbaası, Ankara, 1974.
- SU, Süreyya,** *Hurafeler ve Mitler. Halk İslâmında Senkretizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- SUBAŞI, Necdet,** *Alevi Modernleşmesi*, Kitabiyat, Ankara, 2005.
- TAMBIAH, Stanley J.,** *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, Çev. Ufuk Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

- TANYU, Hikmet,** *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.
- TAYLOR, Christopher S.,** *In the Vicinity of the Righteous. Ziyara & the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Brill, Leiden, 1999.
- TAYLOR; John B.,** "Some Aspects of Islamic Eschatology", *Religious Studies*, Vol.4, No.1, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, pp. 57-76.
- THURSTON, H.,** "Saints and Martyrs. Christian", *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Volume XI, T&T Clark, Edinburgh, 1994, pp. 51-59.
- TUCKER, Carlton H.,** "From the Axial Age to the New Age: Religion as a Dynamic of World History", *The History Teacher*, Vol. 27, No. 4, Society for History Education, 1994, pp. 449-464.
- TİRMİZİ, Hakîm,** *Hatmu'l-evliyâ. Veliliğin Sonu. Velayet-Nübüvvet Tartışması*, Haz. Salih Çift, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- TOYNBEE, Arnold,** *Medeniyet Yargılanıyor*, Çev. Ufuk Uyan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1980.
- TRACHTENBERG, Joshua,** "The Folk Element in Judaism", *The Journal of Religion*, Vol. 22, No. 2, The University of Chicago Press, Chicago, 1942, pp. 173-186.
- TRIMINGHAM, J. Spencer,** *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

- TUĞRUL, Saime,** *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban. Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- TURANİ, Adnan,** *Dünya Sanat Tarihi,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1979.
- TURNER, Bryan S.,** *Max Weber ve İslam. Eleştirel Bir Yaklaşım,* Çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya,** *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi. Öncüler: Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş,* Çev. ve Yay. Haz. Ahmet Taşğın, Kalan Basım Yayın A.Ş., Ankara, 2003.
- ÜNVER, Süheyl,** "Hemen Her Yerde Birbirlerinden Farklı Mistik Folklor ile Telkin Tedavileri Esasları ve Buna Bursa'nın Verdiği Tam Bir Örnek", *I. Uluslar arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Gelenek, Görenek ve İnançlar,* Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları 21, Ankara, 1976.
- VERNANT, Jean-Pierre,** *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum,* Çev. Mehmet Emin Özcan, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.
- WALDMAN, Marilyn, R.,** "Eschatology, Islamic Eschatology", *The Encyclopedia of Religion,* Ed. Mircea Eliade, Vol 5., Macmillan Publishing Company, New York, 1987, pp. 152-156.

- WAARDENBURG, Jacques,** *Islam: Historical Social and Political Perspectives*, DEU: Walter de Gruyter & Co. KG Publishers, Berlin, 2002.
- WALKER, W.S., UYSAL, A.E.,** "An Ancient God in Modern Turkey: Some Aspects of the Cult Hızır", *The Journal of American Folklore*, Vol. 86, No. 341, University of Illinois Press, Illinois, 1973, pp. 286-289.
- WATT, W. Montgomery,** *İslam Nedir*, Çev. Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- WATT, W. Montgomery,** *İslam Felsefesi ve Kelamı*, Çev: Süleyman Ateş, Pınar Yayınları, İstanbul, 2004.
- WAX, Murray-WAX, Rosalie,** "The Notion of Magic", *Current Anthropology*, Vol. 4, No. 5, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, pp. 495-518.
- WEBER, Max,** *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston 1969.
- WENSINCK, Arent Jan,** "Hızır", *İslam Ansiklopedisi. İslam Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügati*, 5: Cilt, İstanbul, 1964, s. 457-471.
- WERBLOWSKY, R. J. Zwi,** "Eschatology, an Overview", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Éliade, Vol 5., Macmillan Publishing Company, New York, 1987, pp. 149- 151.
- WERBNER, P., BASU, H.,** "The Embodiment of Charisma", *Embodying Charisma: Modernity, Locality and Performance of Emotion in Sufi Cults*, Ed. Pnina Werbner, Routledge, London, 1998, s. 3-27.

YAVUZ, Hilmi,

“Lévi-Strauss, “Normal Antropoloji” ve Bir Felsefi Antropoloji Üzerine”, *Mit ve Anlam*, Çev. Şen Sürer, Selahattin Erkanlı, Yay. Haz. Hilmi Yavuz, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.

YODER, Don,

“Toward a Definition of Folk Religion”, *Western Folklore*, Vol. 33, No.1, Symposium on Folk Religion, Western States Folklore Society, Long Beach, CA, 1974, pp. 2-15.

ZARCONE, Thierry,

“Wali. In Turkey, the Balkans, the Caucasus and Adharbaidjan”, *The Encyclopaedia of Islam*, Volume XI, E. J. Brill, Leiden, 2002, pp. 113-115.

RESİMLER



Resim 1.



Resim 2.



Resim 3.



Resim 4.

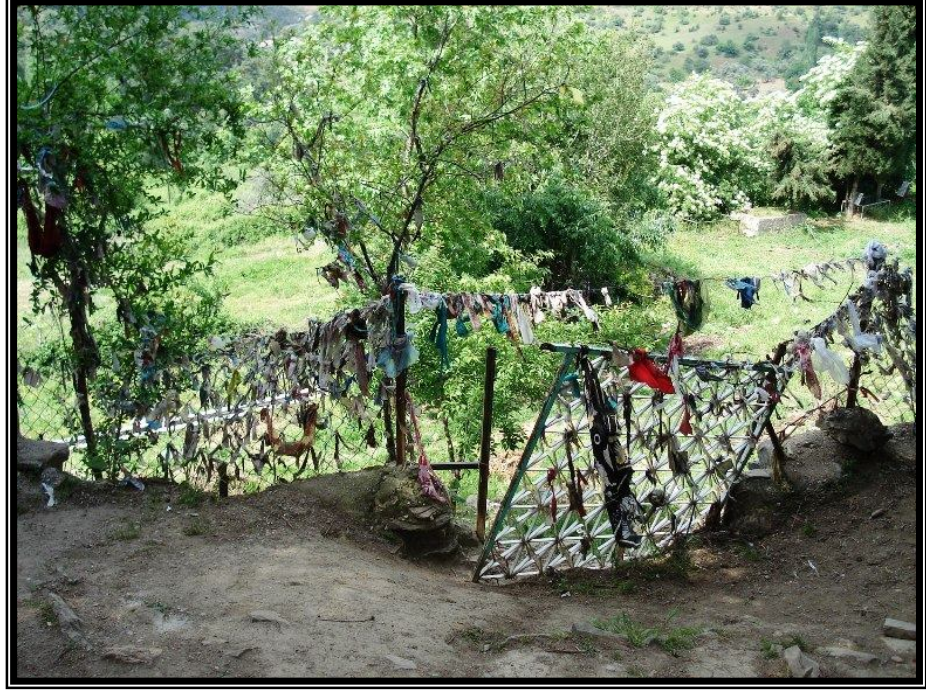


Resim 5.



Resim 6.

Resim 1., 2., 3., 4., 5., 6. Hidrellez ertesinde İzmir, Bağyurdu, Hamzababa Türbesi Bahçesinde Hızır'dan Talep Edilenlerin Sembolik Anlatımına Dair Örnekler



Resim 7. Türbe, Yatır Etrafındaki Etkinliklere Örnek Olarak Çaput, Kumaş Bağlama.



Resim 8. Türbe, Yatırlar Etrafındaki Etkinliklere Örnek Olarak Ağaç Dallarına Çocuk Talebini Temsilen Asılan Beşik.



Resim 9. Türbe, Yatırlar Etrafındaki Etkinliklere Örnek Olarak Çocuk Talebini Temsilen Tele Kurulan Beşikler.



Resim 10. Yatır Etrafındaki Etkinliklere Örnek Olarak Çocuk Talebini Temsilen Kurulan Beşikler.



Resim 11. İzmir, Hatay, Susuzdede'de Sırasını Bekleyen Adaklık Horozlar



Resim 12. Susuzdede'de Sırasını Bekleyen Adaklık Horoz



Resim 13. İstanbul Beşiktaş Şeyh Yahya Efendi Türbesinde Türbelerde Sergilenmesi Uygun Olmayan Davranışlara İlişkin Uyarı Levhası



Resim 14. İstanbul Eyüp Sultan'da Türbelerde Sergilenmesi Uygun Olmayan Davranışlara İlişkin Uyarı Levhası



Resim 15. Yine Eyüp Sultan'da Kurban Satış Yerini İşaret Eden Tabela



Resim 16. Eyüp Sultan'da Kurbanlıklar



Resim 17. İstanbul Üsküdar Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Kurban ve Bağış Kabul Yeri.



Resim 18. İzmir, Bağıyurdu Hamzababa Türbesi Dışında Mum Yakılan Sunaktan Ayrıntı.



Resim 19. İzmir, Bağıyurdu Hamzababa Türbesi Dışında Mum Yakılan Sunaktan Ayrıntı.



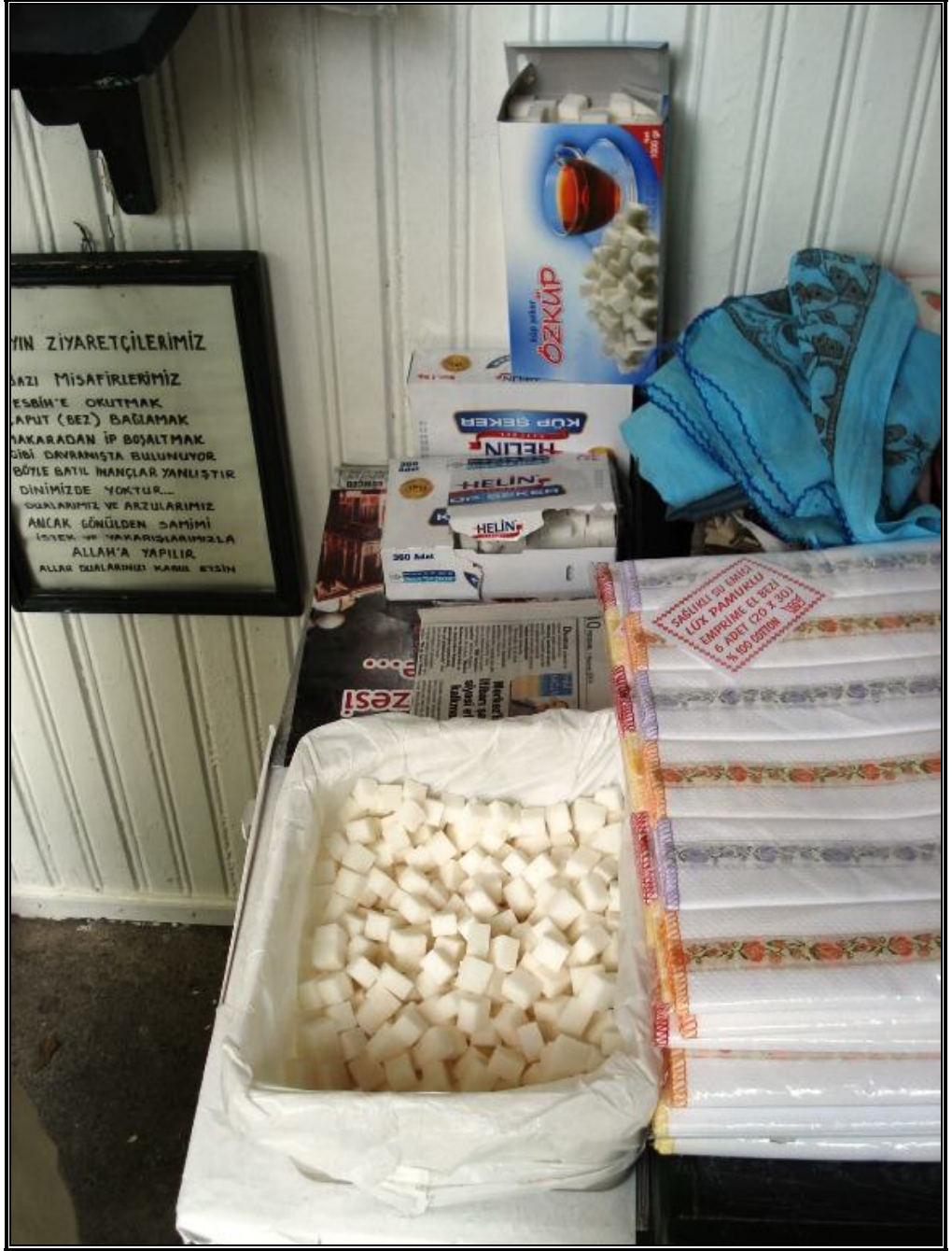
Resim 20. İzmir, Hatay, Susuzdede’de Yatıra Adak Olarak Su Döken Kadın.



Resim 21. İzmir, Hatay, Susuzdede’de Yatırın Yanıbaşındaki Mum Sunağı.



Resim 22. Bursa, İnegöl Hamzababa'da Adak Olduğu Düşünülen Kesme Şeker.



Resim 23. Bursa, Tezveren Dede'de Adak İçin Bırakılan Kesme Şeker.



Resim 24. Türbe Duvarına Adak Olarak İliştirilmiş Taş Parçaları.



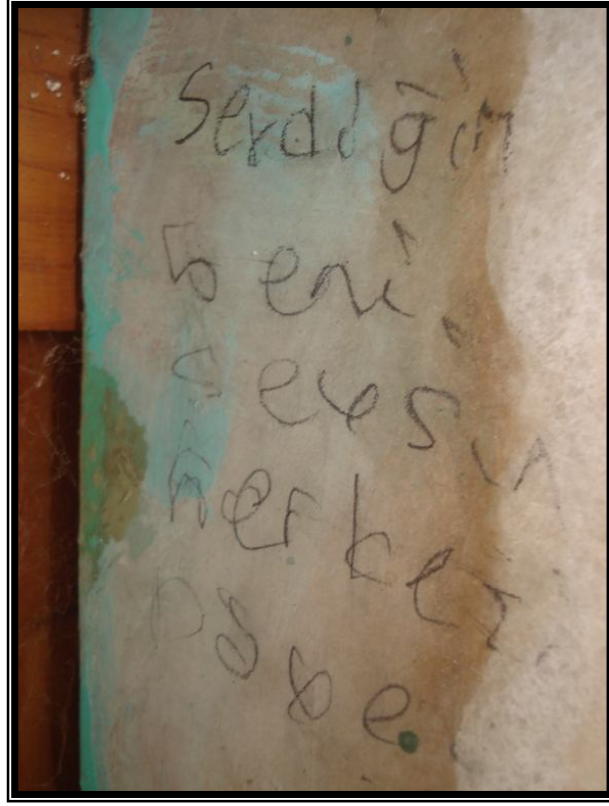
Resim 25. Türbe Duvarına Adak Olarak İliştirilmiş Taş Parçaları.



Resim 26. Türbe Duvarına Adak Olarak İliştirilmiş Taş Parçaları.



Resim 27. Türbe Duvarına Adak Olarak İliştirilmiş Taş Parçaları.



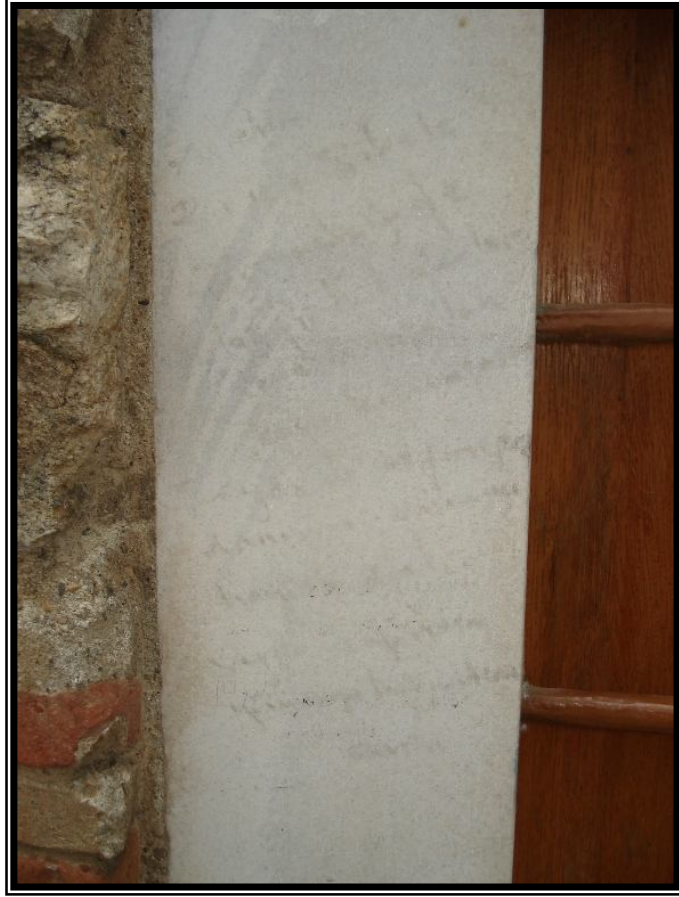
Resim 28. Bursa Pir Emir Türbe Duvarına Yazılmış Bir Adak:
"Sevdiğim beni sevsün herkesi..."



Resim 29. Bursa Pir Emir Türbe Duvarına Yazılmış Bir Diğer Adak:
"Ünivesiteyi Türkiyede okusun ... müdür olsun"



Resim 30. Bursa Pir Emir Türbe Duvarına Yazılmış Bir Diğer Adak:
“Ozan kendi iş sahibi olsun”



Resim 31. Bursa Pir Emir Türbe Duvarına Yazılmış ve Görevli Tarafından Silinmiş Bir Diğer Adak.



Resim 32. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Adakı Sembolleştiren İp



Resim 33. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Bir Diğer Adakı Sembolleştiren Çaput



Resim 34. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Bir Diğer Adakı Sembolleştiren İp.



Resim 35. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Başka Bir Adakı Sembolleştiren İp.



Resim 36. Isparta Merkez Halife Sultan Yatırına Adanan Bir Diğ er Adakı Sembolleştiren Saç Telleri.



Resim 37. İzmir Susuz Dede’de Adakların Göstergesi Olan Makara İplikleri.



Resim 38. İzmir Susuz Dede’de Niyet Tutan Bir Kadının Kesme Şekeri Muma Bulayıp Taşa Yapıştırması.



Resim 39. İzmir Hamzababa’da Adakların Göstergesi Olarak Türbe Yakınındaki Mezar Taşına Bağlanan Çaputlar.



Resim 40. İstanbul Eminönü Şeyhzadebaşı Camii Avlusunda Helvacıbaba ile Özdeşleştirilen Çınar Ağacına Aşağıdan Atılarak İliştirilmiş Naylon Poşet. Nasılsa Cami Görevlilerinin Dikkatinden Kaçmış



Resim 41. İstanbul, Sarıyer, Telli Baba Türbesinde Adakta Bulunan Kadın.



Resim 42. İstanbul, Üsküdar Mahmud Hüdai Türbesinde Yatıra El – Yüz Sürerek Dua ve Niyazda Bulunan Kadınlar.



Resim 43. İstanbul, Zeytinburnu, Merkez Efendi Türbesinde Dua ve Niyazda Bulunan Kişiler.



Resim 44. İstanbul, Zeytinburnu, Merkez Efendi Türbesinde Niyazda Bulunan Kadın.



Resim 45. İstanbul, Eyüp, Eyüp Sultan Türbesinde Niyazda Bulunan Kadınlar.



Resim 46. İstanbul, Sarıyer Telli Baba Türbe / Yatırında Namaz Kılan Kadınlar.



Resim 47. İstanbul, Bakırköy Zuhurat Baba Türbe / Yatırında Dua Eden İnsanlar.



Resim 48. İstanbul, Bakırköy Zuhurat Baba Türbe / Yatırında Dua Eden İnsanlar.



Resim 49. İzmir, Hatay Susuz Dede Yatırında Dua Eden ve Adakta Bulunan Kadınlar.



Resim 50. İstanbul, Beşiktaş'taki Şeyh Yahya Efendi Türbesinde Dua Edenler.



Resim 51. İstanbul, Üsküdar Aziz Mahmut Hüdai Türbesinde Dua Edenler.



Resim 52. İstanbul, Üsküdar Aziz Mahmut Hüdai Türbesinde Dua Eden İnsanlar



Resim 53. İstanbul, Üsküdar Mahmut Hüdai Türbesi Karşısında Adak Eşyaları ve Dinsel İçerikli Eşyalar Satan Market.



Resim 54. İstanbul, Sarıyer Telli Baba Türbesinin Girişi.



Resim 55. Sarıyer Telli Baba Türbesine Bitişik, Adak Eşyaları ve Dinsel İçerikli Eşyalar Satan Market.



Resim 56. Sarıyer Telli Baba Türbesine Bitişik, Adak Eşyaları ve Dinsel İçerikli Eşyalar Satan Market Detay.



Resim 57. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Avlusu.



Resim 58. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Önündeki Meydan ve Hediyelik Eşya Satan Tezgâhlar.



Resim 59. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Önünde Hediye­lik Eşya Satan Tezgâhlar.



Resim 60. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Önünde Hediye­lik Eşya Satan Tezgâhlar, Detay.



Resim 61. İstanbul, Beykoz, Yuşa Türbesinin Önünde Hediye Eşya Satan Tezgâhlar, Detay.



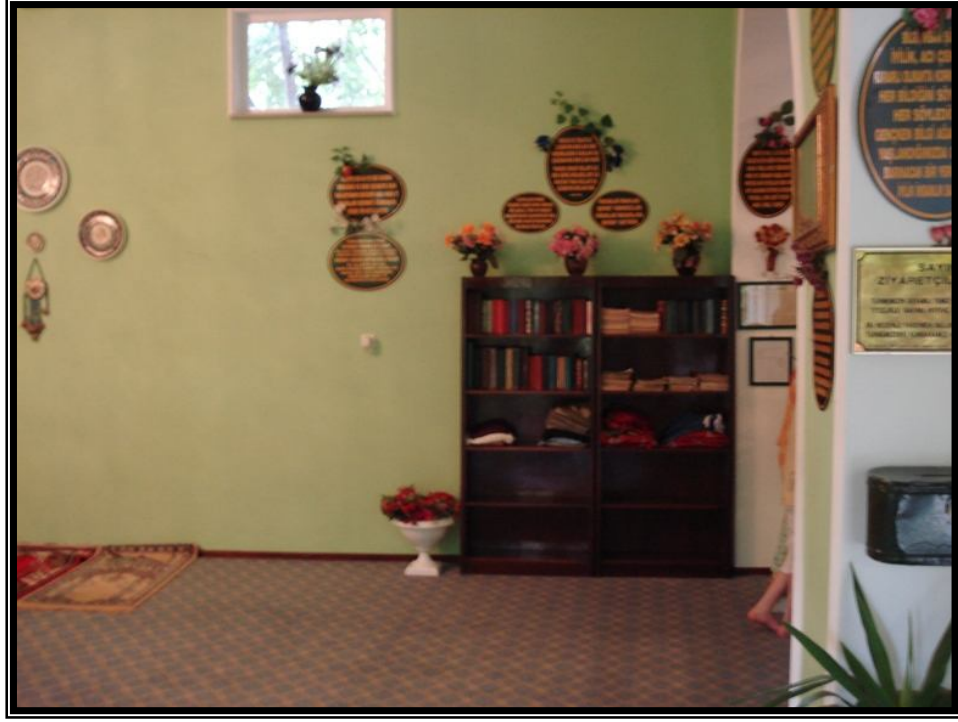
Resim 62. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İç Avlusundaki Hediye Eşya Satan Tezgâh.



Resim 63. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İç Avlusundaki Hediyelik Eşya Satan Tezgâh, Detay.



Resim 64. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İç Avlusundaki Hediyelik Eşya Satan Tezgâh, Detay.



Resim 65. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İlginç Düzenlemesi İle Dikkat Çeken İç Mekânı.




Resim 66. Bursa Merkez, Tezveren Dede Türbesinin İlginç Düzenlemesi İle Dikkat Çeken İç Mekânı, Detay.

EKLER

EK 1.

Sabah Gazetesi 16.04.2002



Sahte türbeye Diyanet kızı

Beşiktaş'taki Bardakçı Baba türbesinin sahte olduğu iddiası semt sakinlerini de, Diyanet'i de kızdırdı

BEŞİKTAŞ Fulya'da, kutsal bir mekan olarak görülen Bardakçı Baba Türbesi'nin sahte olduğu iddialarına vatandaşlar tepki gösterdi. Yıllardır Bardakçı Baba Türbesi'nde dua eden Beşiktaş ve Fulya semti sakinleri, manevi duygularıyla dalga geçilmesinden son derece rahatsızlar...

30 yıldır Beşiktaş'ta oturan ve hergün Bardakçı Baba Türbesi'nde dua eden Filiz Aydiner, "Türbeyi yıkıp yerine bina dikmek isteyen bir müteahhit felç geçirdi. Türbe sahte olsa bu olay yaşanmazdı" dedi.

"ŞAKA YAPMIŞTIK"

Mahalle sakinlerinden Volkan Soykan da türbenin sahte olmadığına inananlardan: "İnsanlarla dalga geçmek için sahte türbe yaparlar utansın. Böyle bir şey ispatlansa bile dua etmeye devam edeceğim" diyor.

Diş Hekimi Hüseyin Cahit Dursun ise şunları söyledi: "Yıllar önce türbenin olduğu yer bomboş araziydi. 70'lerde oraya ders çalışmaya gidiyordum. Uyduruk bir tahta yaptık. Üzerine Bardakçı Baba yazdık. Aradan yıllar geçti, orası imara apıldı. Tahtayı görenler etrafını çevirip yabır yapmışlar. İnsanlar küçük yaşta yaptığımız şakaya inandılar. Şimdi de orası türbe halinde. Halbuki türbenin olduğu yerde ölü yok. İnsanlar orada boğuna dua etmesinler."

Mert İNAN HABER MERKEZİ

EK 2.

`Çakma` türbede zehir tacirliği

Gecekondu yıkımı sırasında türbe adı altında uyuşturucu ticareti yapıldığı ortaya çıktı. Buna inanmayan vatandaş ise evi için değil çakma türbe için ekiplere direndi



Gecekondu yıkımı sırasında türbe adı altında uyuşturucu ticareti yapıldığı ortaya çıktı. Buna inanmayan vatandaş ise evi için değil çakma türbe için ekiplere direndi

Ankara'nın tarihi ilçesi Altındağ'daki gecekondu yıkımında türbe çatısı altında uyuşturucu ticareti yapıldığı belirlendi. Altındağ Belediye'si Server Somuncuoğlu Mahallesi'nde yapacağı konutlar için kolları sıvadı. Bölgeyi gecekonduculardan temizlemek isteyen yıkım ekipleri süpriz bir türbeyle karşılaştı.

ASLI İRAN'DAYMIŞ

Gecekondu sahipleri türbeyi yıktırmayınca ekipler mekanla ilgili bilgi almak için Kültür Bakanlığı'na başvurdu. Bakanlıktan gelen yazıda, söz konusu bölgede türbe olmadığı, Hazreti İmam Ali Rıza Türbesi'nin de İran'da olduğu belirtildi. Ayrıca türbede uyuşturucu ticareti yapıldığı bilgisine ulaşan ekipler sahte türbeyi yerle bir etti.

22-06-2009 Takvim

EK 3.

SABAH

Türbe oyunu!



Türbe yapmak bahanesiyle Fatih Cibali'deki çocuk parkına el koymak isteyen uyanık büfecinin tezgahını belediye bozdu, yapılan inşaat yerle bir edildi...

MEZAR YERLERİ KAZDI

Cibali Haydar Mahallesi'nde büfe işleten Ömer Yıldız, "Uşşaki tarikatı pırları"nin yattığını iddia ettiği çocuk parkını demir korkuluklarla çevirdi, altı mezar yeri kazdı, "türbe meydana getirdiğini" öne sürdü. yeşil alanlarının gaspedildiğini gören mahalleli önce şaşkına döndü, sonra isyan etti.

TEPKİNİN MESAJI ALINDI

Sekt sakinlerinin yoğun tepkisi karşısında Fatih Belediyesi hemen harekete geçti. Park ve Bahçeler Müdürlüğü ekipleri duruma müdahale edip uyanık büfecinin demir korkuluklarını ve yeşil alanın içinde yaptığı inşaatı yerle bir etti. Karakol'da ifadesi alınan büfeci, "Ben bu işi Allah nzası için yaptım" dedi.

MAKSAT RANT SAĞLAMAK

Fatih Belediye Başkan Yardımcısı Nurettin Ertemel şöyle konuştu: "Parkta mezar filan yok. Büfeci buraya türbe havası verip daha çok müşteri çekmek, rant sağlamak istemiş. Parka verdiği zarar kendisine ödeteceğiz. Yeşil alanların, talanına göz yummayız."

MUSTAFA KAYA

15.08.2000

EK 4.

Hürriyet

İçilmez su şifalı oldu

Seyhan Baraj Gölü kıyısındaki Adnan Menderes Bulvarı'nda Çoban Dede Türbesi'ni güzelleştirmek için Büyükşehir Belediyesi'nce yaptırılan suni şelale, vatandaşlar tarafından, "Buradaki su içilmez" uyarı levhasına rağmen, "şifalı" kabul edilerek içiliyor. Eysel atıkların karıştığı kirlî göl suyuyla abdest alan ve bidonlara doldurarak evlerine götürülenler, göl seviyesinden 30 metre yükseklikteki Çoban Dede Türbesi'ne motopomlarla çıkartılan suyun bağırsak hastalıklarına iyi geldiğine inanıyor. Dini bayramlar ve Cuma günleri dolup taşan türbede, şelale suyuyla abdest alıp namaz kılanlar, "Biz de içilmez tabelasını okuyoruz. Ama eşimiz dostumuz bu sudan şifa buldu. Bu göl suyunun Çoban Dede'nin hikmetiyle şifa dağıttığı söylendiği için içiyoruz" dediler. Çoban Dede Türbesi'nde el açıp dua eden bilinçli insanlar ise kirlî göl suyundan medet umanların kör inançlarının faturasını ağır ödeyeceklerini, pis göl suyunun hastalıktan başka hiçbir şey veremeyeceğini söyledi.

01.04.1999

EK 5.

Öss için Veliler Türbelere Koştı

2008-06-13

Pazar günü yapılacak ÖSS öncesi türbeler öğrenci ve velilerle dolup taştı. Gaziantep'teki Ali Baba Türbesi'ne akın eden öğrenci ve velileri dua ederek, ÖSS'de kullanılacak kalemli türbenin kapısına sürdü.

15 Haziran Pazar günü yapılacak Öğrenci Seçme Sınavı (ÖSS) öncesi öğrenciler ve aileler, ilginç yöntemlere başvurdu. Gaziantep'te sadece bayanların ziyaret ettiği Ali Baba Türbesi de sınava girecek öğrenci ve velileriyle dolup taştı. Ali Baba Türbesi'nde yapılan duaların kabul edildiğine inanan öğrenci ve veliler, burada dualar okudu. Kimi veliler ve öğrenciler, başarı getireceği düşüncesiyle batıda olsa türbe kapısına ve duvarlarına sınavda kullanılacak kalemli sürerek dua etti.

Büyük sınav öncesi adeta izdiham yaşanan Ali Baba Türbesi'nde, çocuklarının sınavda gireceği kalemli duvarlara ve türbe kapısına süren veliler, bu kalemli çocuklarının sınavı kazanacaklarına inandıklarını söylediler. Bazı ÖSS adaylarının ellerinde dua kitaplarıyla geldiği türbede, bazıları da duaların kabulü için okunmuş kesme şeker ve ekmek dağıttı.



EK 6.

Sınav için türbe ziyaretine Diyanet şerh koydu

Yaklaşan OKS ve ÖSS öncesi türbelere akın edilince Diyanet olaya el koydu: Bu dini değil kültürel bir olay. Dinde esas olan Alla'a dua etmek

ANKARA - Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı İzzet Er, "Dinde esas olan Allah'a dua etmektir. İslam dini, türbelerde mum yakmayı, taş yapıştırma, kalem ve silgi koymayı, okunmuş pirinç ve şeker yemeyi hoş görmez" dedi.

OKS ve ÖSS öncesinde artan türbe ziyaretlerinin dini değil, kültürel temeli olduğunu söyledi. İslam dininin, türbe ve mezarlık ziyaretlerini ibret almak ve ölüye dua okumak amacıyla tavsiye ettiğini anlatan Er, "bu ziyaretleri çıkar amacıyla yapmanın ve buralardan bir şey beklemenin doğru olmadığını" dile getirdi. Her şeyi Allah'tan istemek gerektiğini belirten Er, şunları kaydetti:

"Herkes için samimi olarak Allah'a dökerek, yavrusunun, ciğerparesinin başarılı olması için dua ve niyazda bulunabilir. Tabii, her şeyden önce çalışmak gerekiyor. Çalışmadan dua dinimizde mevcut değildir. İslam'da tevekkül anlayışı vardır. Gerekli çabaları sarf edeceksiniz, ondan sonra Allah'tan isteyeceksiniz. Onun dışında İslam dini, türbelerde mum yakmayı, taş yapıştırmayı, kalem ve silgi koymayı, okunmuş pirinç ve şeker yemeyi hoş görmez." (aa)

EK 7.



Para isteyenler Sümbül Efendi'de cüzdan açıyor

İstanbul'da dilek tutmak için uzaklara gitmeye gerek yok. Nerdeyse her mahallede veya her sokakta bir türbe bulmak mümkün. Türbelerin en çok bulunduğu ilçelerden biri de Fatih. Eyüp ve Üsküdar gibi ilçelerde olduğu gibi Fatih'te de neredeyse her caminin bahçesinde ya da yakınında bir türbe bulunuyor. Bu türbelerden bazıları halk tarafından çok iyi bilinirken, bazıları da ancak dini günlerde hatırlanıyor. Kocamustafapaşa'da da akla ilk gelen; Sümbül Efendi Türbesi. Avlusunda bulunduğu camiye de ismini veren Sümbül Efendi Türbesi, Fatih'te oturanların olduğu gibi İstanbul'un başka semtlerinden gelen ziyaretçilerin de akınına uğruyor. Sümbül Efendi Camii'nin avlusunda bulunan Çifte Sultanlar (Hz. Hüseyin'in kızları Fatma ve Sakine) Türbesi, günlük ziyaretlerin dışında her yıl Muharrem'in 10. günü binlerce Alevi tarafından ziyaret ediliyor. Sümbül Efendi Türbesi'nin ziyaretçileri arasında da ev, araba, iş, eş, para isteyenler oldukça fazla. Ancak bunların dışında ibadetin özüne bağlı kalarak dua edenleri unutmamak gerek.

07.07.2004

EK 8.



Hacıbektaş'taki suyun şifa verdiğine inanılıyor

Aleviler için Nevşehir'deki Hacı Bektaş-ı Veli Türbesi'nin ayrı bir önemi var. Öyle ki, Anadolu'ya yolu düşen, bu türbeye uğramadan dönmüyor. Buradaki Arslanlı Çeşme'den akan suyun şifa verdiğine inanılıyor. Ziyaretçiler bidonlara doldurdukları suyu hastalarına götürerek, sağlıklarına kavuşması için dua ediyorlar.

Ülkemizin her köşesinde evliya ya da ulu kişi olarak kabul edilenlerin kabirleri veya türbeleri çeşitli nedenlerle ziyaret ediliyor. Yüzyıllar boyunca bir arada yaşayan çeşitli inanç gruplarının kaynaşması ve benzeşmesinin ötesinde, eski Türk inanışlarından da izler taşıyan bez, çaput ya da ip bağlama geleneği, bu gün de devam ediyor. Eski inanışlardaki, dağ, taş, su ve ağaç kültürünü bugünkü inançlarıyla birleştirenler, kendilerince kutsal saydıkları mekânlarda şifa arıyorlar. Modern tıbbın inansalar bile, iç huzuru bulmak için yatırlara ve türbelere gidip dua ediyorlar. Anadolu toprakları üzerinde yaşayan Aleviler'in eski Türk inanışlarını daha çok yaşattıkları bilinen bir gerçek. Aleviler'in yaşadığı bölgelerde evliya mezarları veya türbelerinin dışında, ulu dağlar, ulu ağaçlar, pınarlar ve koca kayalar da kutsal mekânlar sayılarak, ziyaret yerleri olarak kabul edilmiş. Dağ, taş, su ve ağaç kültürünü kutsayan inanışta ya hayran bırakan güzellik ya da ürküten bilinmezlik ortaya çıkıyor.

09.07.2004

EK 9.



Denizli'deki Çalçakırlar Köyü, doğanın uyanışını kurban keserek ve türbe ziyaretleriyle kutluyor.

Dualı ve şaraplı Hidrellez

Mayıs ayında baharın gelişini kutlamak amacıyla Türkiye'nin her yerinde yapılan Hidrellez şenliklerinin, Denizli'nin Çal ilçesinin Çalçakırlar Köyü'nde kendine has bir ritüeli var. Bu ritüel, baharın doğumunu temsil ettiği için belgesel kapsamına alınmış. Bir Alevi-Bektaşî köyü olan Çalçakırlar Köyü halkı, Hidrellezi sabahın erken saatlerinde köy meydanında kutlamaya başlıyor. Adaklık koyunlarını alan köy sakinleri, köye bir kilometre uzaklıkta yemyeşil bir vadideki Gümülcü Sultan türbesine doğru yola koyuluyor. Öğle saatleri olmadan, tüm köy halkı türbede toplanıyor. Köyün erkekleri adaklık koyun ve tavukları "bahara ve yeşile" kurban ederken bir yandan da türbe ziyaretleri yapıp, mumlar yakılıyor, adaklar adanıyor. Kurban edilen hayvanlar, aynı mekânda, köyün kadınları tarafından büyük bir coşkuyla yenmeye hazır hale getiriliyor. Köyün erenlerinin de katılımıyla Hidrellez'i anlatan konuşmalar yapılıyor. Yağmur duası ediliyor, ilahiler ve türküler söyleniyor. Bunun yanı sıra kutlamalarda ev yapımı şaraplar da içiliyor. Çünkü Çalçakırlar Köyü ve çevresi asma bahçeleriyle çevrili ve yörenin en önemli geçim kaynaklarından biri de şarapçılık.

03.06.2007



GÜNAYDIN



Ziyaretçiler uyarıları dikkate almıyor

EVLİYA türbelerinden ermiş türbelerine, padişah türbelerinden, tarikat şeyhlerinin türbelerine ya da kimin yattığı bile belli olmayan yatırlara ve türbelere kadar yüzlerce türbe, binlerce kişi tarafından ziyaret ediliyor.

Peki, insanlar gerçekten mensubu oldukları dinin gereğine göre mi türbeleri ziyaret ediyorlar? Diyanet İşleri Başkanlığı'nın türbelerde bulunan yazılı uyarılarına rağmen ziyaretçilerin büyük bir bölümünün bu uyarıları hiç de dikkate almadıkları görülüyor. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uyarısında aynen şöyle yazıyor: Ziyaretçilerin dikkatine! İslam dinine göre, türbe ve yatırlara;

- 1- **Adak adanmaz.**
- 2- Kurban kesilmez.
- 3- **Mum yakılmaz.**
- 4- Bez - çaput bağlanmaz.
- 5- **Taş, para yapıştırılmaz.**
- 6- Eğilerek ve emekleyerek girilmez.
- 7- **Para atılmaz.**
- 8- Yenilecek şeyler bırakılmaz.
- 9- **El yüz sürülmez.**
- 10- Türbe ve yatırlardan medet-şifa umulmaz.
- 11- **Türbe ve yatırların etrafında dönülmez.**
- 12- Türbelerin içinde yatılmaz.

Bu ve benzeri bid'at ve hurafeler dinimizce kesinlikle yasaktır.

Tapınaklarda şifa arayanlar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uyarısındaki bütün kuralları ihlal ederken, yaptıkları işin doğru olduğunu ileri sürüyorlar. Yaptıklarının doğru olduğunu da, o türbeyi ziyaret edenlerin sayısını göstererek kanıtlamaya çalışıyorlar. Türbede yatanın tanrıya yakın olduğunu düşünenler, onun aracılığı ile ibadetlerinin yerini bulacağına inanıyorlar. Modern dünyada da şifa tapınaklarının kapıları sonuna kadar açık, inananlarını bekliyor.



'Dil çözülür, kısmet açılır'

Hız. Süleyman Türbesi'ni ziyaret eden kadınlar ya konuşamayan çocuklarının dilini, ya da kızının kısmetini açmak için adak adıyor.

ADAK ADANIYOR

Özellikle perşembe günleri Hz. Süleyman türbesine akın eden insanlar iyi bir kısmet bulup evlenebilmek, iş bulabilmek ya da hastalıklarına şifa bulmak için dua ederek, adakta bulunuyorlar. Türbeyi ziyaret edenler arasında hastalıklarına şifa arayanlar da bulunuyor. Kimi kadınlar, konuşamayan çocuğunun dilini, kimi de kendisinin veya kızının kısmetini açmak için camiden çıkanlara türbenin de bulunduğu avluda anahtar açtırmaya çalışıyorlar. Duaları kabul olanlar, türbeye getirdikleri şekeri ve lokumu dağıtıyor.

NE BEKLİYORLAR

Türbe, duaların kabul olduğu söylentilerinin de etkisi ile özellikle Diyarbakırlıların neredeyse "kurtarıcı" gibi gördükleri bir yer. Diyarbakır'ın yanı sıra çevre il veya ilçelerden gelen insanlar da Hz Süleyman Türbe'sini ziyaret etmeden dönmüyorlar. Seyfi Çelik bu ziyaretçilerden birisi. Çelik, türbeye gelen insanların büyük bir çoğunluğunun iş, sağlık ve evlilik için geldiğini belirterek "Bu bölgede çok sayıda türbe bulunuyor. Hz. Süleyman Türbesi'ne ilk kez geliyorum. Gelen tüm insanlar gibi ben de namaz kıldıktan sonra huzurlu ve sağlıklı bir yaşam için dua ettim" dedi. Türbeye gelen Aliye Üzülmüş ise çocukluğundan beri annesiyle birlikte Hz. Süleyman Türbesi'ni ziyaret ettiklerini ifade ederek, "Bu tür kutsal mekanların insanlara çok faydası var. Ben her fırsatta türbeye gelerek namaz kılıyorum ve dua ediyorum" diyor. Gününün büyük bölümünü Hz. Süleyman türbesinde geçirdiğini belirten Bahri Atalay ise "Geçmişten bu güne her dönem insanlar böyle evliyalara dertlerine çare bulduğuna inana gelmişler. Ben de buna inananlardanım. Yıllardan beri türbeye gelen insanlar için yasin okuyorum. Kendim için de okuyorum. Hz. Süleyman türbesi bir çok insanın dileklerini ve dualarını kabul etmiştir. Türbeye gelen genç kızlar evlilik, kadınlar eşlerine iş ve sağlık dileklerinde bulunuyor. Çoğu da bu dileklerine kavuşuyor. Sonradan dilekleri kabul olduğu için gelip burada şeker, yada lokum dağıtanlardan bunu biliyorum" şeklinde konuşuyor.



Erhan DOĞAN

Türbe ziyaretinde ilginç görüntüler

Diyarbakır`da bulunan Ebu Eyyüb-Ensar Hz.nin türbesi her yıl olduğu gibi bu yılda ziyaretçi akınına uğradı. Ziyaretçiler, tef çalıp, türbe etrafında oyun oynadılar.

Yazı boyutunu büyütme için Sami Kardeş`in haberi Son günlerde Diyarbakır`ın merkeze bağlı ve ilçelerinde bulunan Türbeler ziyaretçi akınına uğradı. Özellikle bayanların büyük talep gördüğü Türbelerde, defler çalınırken, türbenin duvarlarına taş yapıştırma ve türbenin sağ tarafında bulunan ortası delik kayadan geçmeye çalışan vatandaşlar ilginç görüntülere sahne oldu. Son günlerde bahar`ın gelişiyle türbe ziyaretlerinin arttığı bu aylarda Diyarbakır`ın Dicle ilçesine bağlı Tepebaşı köyünde bulunan Ebu Eyyüb-Ensar Hz.nin türbesi her yıl olduğu gibi bu yılda ziyaretçi akınına uğradı. Çoğunluğunu bayanların oluşturduğu ziyaretçiler, tef çalıp, türbe etrafında oyun oynuyorlar. Türbede en ilginç metotlardan biri de rivayetlere göre, türbenin sağ tarafında bulunan ortası delik kayadan geçmek olduğu belirtilirken, Bu delikli taştan geçemeyenin günahkar olduğuna inanılıyor. Türbenin duvarlarında bulunan oyuklara taş yapıştırıp dua ediyorlar. Eğer taş yapışırsa dualarının kabul olacağına inanıyorlar. Bununda türbede, izdihama yol açtığı gözlemlendi. Türbede arbane ve defler eşliğinde oyunlar oynanırken, bazı vatandaşların ise çalan deflerin etkisiyle kendinden geçtikleri gözlemlendi. Genellikle çoğunluğun bayanların oluşturduğu tablo, bölge insanının halen nelerden medet umduğunu da gözler önüne serdi. Türbeyi ziyarete gelen bir bayanlar ise ortası oyuk olan kayadan kendisinin geçtiğini ve günahının olmadığını belirterek, `bu taşın içinden geçenin günahı yoktur, geçemeyen ise günahkar olduğu için geçemez.` dedi. Haber7 Kaynak:Haber7

Türbede son deneme sınavı

ADANA(CİHAN)- ÖSS öncesi öğrenciler de başarılı olmak için türbelerde son dualarını yapıyor. Adana`da büyük zatlardan Çobandede Türbesi son günlerde öğrencilerin akınına uğruyor. Türbede son deneme sınavını çözen Ahmet Erenler, `Kazanmak istiyorum.



ADANA(CİHAN)-

ÖSS öncesi öğrenciler de başarılı olmak için türbelerde son dualarını yapıyor. Adana`da büyük zatlardan Çobandede Türbesi son günlerde öğrencilerin akınına uğruyor.

Türbede son deneme sınavını çözen Ahmet Erenler, `Kazanmak istiyorum. Buraya gelenler de bizim gibi dua ediyor, başarı bekliyor.` dedi.

Hayır için türbenin temizliğini yapan Fatma Yılmaz, her sınav öncesi öğrencilerin gelip 2 rekat namaz kıldıklarını, kazanmak için dua ettiklerini söyledi.

Üniversite sınavını kazanmak için yıl boyu yüzlerce test çözen öğrenciler, başarıları için ise büyük zatlara meftun bulunduğu türbelere gelerek kendilerini ruhsal yönden rahatlatıyor.

Türbenin yanında son deneme sınavlarını çözerken hazırlanan Ahmet Erenler, kismet olursa kamu yönetimini kazanmak istediğini söyledi. Erenler, `Çalıştım, kismetse kazanırım, Buraya gelenler dua ediyorlar, Çobandede`nin duasını alıyorlar.` dedi.

Türbe görevlisi Fatma Yılmaz ise her sınav öncesi buranın dolup taşığını ifade ederek, genellikle öğrencilerin namaz kılıp başarılı olmayı istediğini dile getirdi. (CİHAN)

İNTERNET HABER



Yatıra dantelli külot bıraktılar

11 Ekim 2009 Pazar 14:13

Çocuğu olmayanlar, ya da çocuğunun hastalığının iyileşmesini isteyenler Ünzüle Ebe yatırına koştu ama görüntüler pes dedirtti.

Çanakkale'nin Bayramiç İlçesi'ne bağlı Yiğitler Köyü'nde bulunan Ünzüle Ebe Yatırı için düzenlenen hayır, 'pes' dedirten görüntülere sahne oldu. Çocuk isteyenler yatıra dantelli külot bıraktılar.

DANTELLİ KÜLOTLA ÇOCUK DİLEĞİ

Ünzüle Ebe Yatırını ziyaret eden kadınlar arasında, çocuk sahibi olmak isteyen bazı kadın ziyaretçiler yatıra **dantelli külotlarını dahi bırakarak pes dedirten görüntülere neden oldu.** Bırakılanlar arasında çocuk çorabından, çikolataya kadar çok değişik hediyeler yer aldı.

ÇOCUKLARIN ÖDÜ PATLADI

Çok sayıda ziyaretçi ise beraberinde getirdikleri küçük çocuklarıyla ilgili dileklerde bulunurken, bu dileklerinin gerçekleşmesi için çocuklarını yatırın üzerine yatırarak, yuvarladı. Hastalıklarının şifa bulması temenni edilen çocuklar ne olduğunu anlayamayıp korkup ağlamaya başladı. Bazı ziyaretçiler, çocukların yatır üzerinde yuvarlanmasına tepki gösterdi.

İÇ ÇAMAŞIRI ŞOK ETTİ

Ünzüle Ebe Yatırında ziyaretçilere refakat eden 84 yaşındaki Esmâ Alaca, yatır üzerinde çocuk yuvarlamanın bir adet olduğunu belirtirken, kendisi de bunun ne işe yaradığını tam olarak bilmediğini ifade etti. Alaca, yatıra bırakılan iç çamaşırın için ise ilk kez böyle bir olayla karşılaştığını ve bunun da bir anlamı bulunmadığını söyledi.

ÖZGEÇMİŞ

16.09.1976, İzmir doğumluyum. İlk, orta ve lise eğitimimi sırasıyla Adnan Mazıcı İlköğretim Okulu, İzmir Özel Fatih Koleji ve İzmir Selma Yiğitalp Lisesi'nde tamamladım. 1994 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde üniversite eğitimine başladım. 1998 yılında tamamladığım bu eğitimin ardından Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalında yüksek lisans eğitimine başladım. Aynı zamanda Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak ücretli Felsefe grubu öğretmenliği görevini üç dönem boyunca sürdürdüm. 30 Aralık 1999 tarihinde söz konusu anabilim ve bilim dalında ilan edilen tahsisli araştırma görevlisi kadrosuna atandım. 2002 yılında "Eski Ahit'teki Mitolojik Ögelerin Yapısal Çözümlemesi" başlıklı yüksek lisans tezi ile eğitimimi tamamladım. Aynı yıl aynı anabilim ve bilim dalında doktora eğitimine başladım. Eğitimime 2006-2007 eğitim-öğretim yılında ara vererek askerlik hizmetimi Ankara'da 28. Mknz. Piyade Tugayı, Barış Gücü'nde tamamladım. Şu anda Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde Öğretim Görevlisi olarak çalışmakta ve "Heterodoksi, Türk Halk İslamı ve Evliya Kültü" başlıklı doktora tezi ile sürdürdüğüm eğitimimin son aşamasında bulunmaktayım.

05.07.2010

Öğr. Gör. Halil Saim PARLADIR

T.C.
YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
ULUSAL TEZ MERKEZİ

TEZ VERİ GİRİŞİ VE YAYIMLAMA İZİN FORMU

Referans No	374462
Yazar Adı / Soyadı	Halil Saim Parladır
Uyruğu / T.C.Kimlik No	T.C. 34768673374
Telefon / Cep Telefonu	02323111685 05333026375
e-Posta	parladir@hotmail.com
Tezin Dili	Türkçe
Tezin Özgün Adı	Heterodoksi Türk Halk İslamı ve Evliya Kültü
Tezin Tercümesi	Heterodoxy Turkish Folk Religion and Wali Cultus
Konu Başlıkları	Halk Bilimi (Folklor) Sosyoloji Din
Üniversite	Ege Üniversitesi
Enstitü / Hastane	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bölüm	Sosyoloji Bölümü
Anabilim Dalı	Sosyoloji Anabilim Dalı
Bilim Dalı / Bölüm	Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı
Tez Türü	Doktora
Yılı	2010
Sayfa	307
Tez Danışmanları	Prof. Dr. Önal Sayın
Dizin Terimleri	Din sosyolojisi=Religious sociology Din=Religion Tasavvufi yaşam=Mystical life
Önerilen Dizin Terimleri	mitos=myth senkretizm=syncretism bınsellik=spirituality
Yayımlama İzni	<input type="checkbox"/> Tezimin yayımlanmasına izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Ertelemesini istiyorum [3 Yıl]

b. Tezimin Yükseköğretim Kurulu Tez Merkezi tarafından çoğaltılması veya yayımının **06.07.2013** tarihine kadar ertelenmesini talep ediyorum. Bu tarihten sonra tezimin, internet dahil olmak üzere her türü ortamda çoğaltılması, ödünç verilmesi, dağıtımı ve yayımı için, tezimle ilgili fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere hiçbir ücret (royalty) talep etmeksizin izin verdiğimi beyan ederim.
NOT: (Erteleme süresi formun imzalandığı tarihten itibaren en fazla 3 (üç) yıldır.)

07.07.2010

İmza:.....*Parladır H. S.*.....

Yazdır

TÜRKÇE ABSTRAKT:

Tinsellik insanın kendini kuşatan belirleyicilerden, fizyolojik, toplumsal, siyasal vb. her türlü sınırlayıcıdan kurtulma arayışına karşılık gelir. Bu anlamda tinsellik, biyolojik ve sonlu bir bedene sahip olan insanın özgürleşme, ölümsüzleşme ve kalıcılık istenci olarak da tanımlanabilir. Tin, sonlu hayatın sonsuzla yani kutsal olanla ilişkilendirilmesidir. Bu bağlamda tinselliğin en önemli kanalları büyü, mitos ve din olmaktadır. Büyü ve mitosa göre din, tinin kültürel, toplumsal ve siyasal bağlamlarda standartlaşması ve sınırlandırılması anlamına gelir. Din, tinselliği baskılar ancak buna rağmen, din içinde büyüsel, mitolojik bir söylem özellikle de halk yığınları nezdinde varlığını sürdürür. Bu durumu yansıtan kavramsallaştırma da *halk dinidir*. Bununla bağlantılı olarak bu çalışmanın temel amacı, Türk Toplumunu özelinde İslam'da tinselliğin halk boyutunu tarihsel ve eşzamanlı analizler yoluyla ortaya koymaya çalışmaktır. Türk Halk İslamında kutsalla ilişki kurma biçimlerinin başında, velayet anlayışı ve velilik inancı ile bağlantılı bir biçimde yatır, türbe, mezar vb. kutsallık atfedilen mekânlar etrafında teşekkül eden inanç ve pratikler gelmektedir. Bu inanç ve pratikler, her ne kadar dini kurumlar ve makamlar tarafından yatsınsa da, halk imgeleminde anlam taşımaktadırlar. Genellikle maddi esenlikle ilişkilendirilen bu tür inanç ve pratikler, bilinçdışı düzeyde kutsala dokunmak, onun bereketinden yararlanmak anlamlarına gelir. Bu bağlamda çalışmada söz konusu inanç ve pratikler, veli kültü kavramı altında sınıflandırılmış ve çözümlenmeye çalışılmıştır.

İNGİLİZCE ABSTRAKT:

Spirituality can be described as the search of mankind for emancipation from physiological as well as social determinants of life. In this context, it can be argued that, spiritualism is the will of man for permanence and infiniteness who is an impermanent and finite being. For this reason, spritualism links man to the the sacred which is infinite and omnipotent. This describes the relationship between spritualism, magic, myth and religion. Religion is the major channel for spritualism when compared to the others, but at the same time, religion delimits it and forces it to adapt to the cultural, social and political standarts. Religion supresses spiritualism, but in the end, spiritualism finds a gap through religious life. Namely mythological and magical aspects of religion correspond to the spiritualistic requirements in a society. The conceptualization *folk religion*, reflects this fact. In connection with this, the main aim of this work is to try to put forward the folk religious aspect of Islam, Turkish societies' historical and synchronic analyses in particular. The main way of getting in touch with the sacred in Turkish folk religion is the beliefs and practices occure around the tombs of saints or places related to the saints who called as walis in Islamic terminology. Eventhough neglected by the religious officials, these beliefs and practices are common among the Turks' religious imagery. Mostly identified with the material aspects of emancipation, these beliefs and practices connotes the possibility of touching the sacred and benefit from its baraka. In this context, in this work, these beliefs and practices are classified and analyzed through the wali cultus conceptualization.