

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Sosyoloji Anabilim Dalı**

**ESKİ AHİT'TEKİ MİTOLOJİK ÖGELERİN YAPISAL
ÇÖZÜMLEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Halil Saim PARLADIR

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

125233

DANIŞMANI : Yrd. Doç. Dr. Hâle OKÇAY

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

İZMİR-2002

TUTANAK

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 24./..08../2002 tarih ve 26/30 sayılı kararı ile oluşturulan jüri ..SOSYOLOJİ..... anabilim dalı yüksek lisans öğrencisi Halil.. Saim.. PARLADIR.....'ın ..Eski.. Ahit'teki.. Mitolojik.. Ögelerin ..Yapısal.. Çözümlemesi..... başlıklı tezini incelemiş ve adayı 11./..09../2002 günü saat 10.00..'da tez savunmasına almıştır.

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

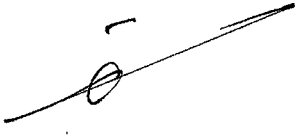


BAŞKAN

Yrd.Doç.Dr. Hâle OKÇAY

ÜYE

Prof.Dr. Önal SAYIN



ÜYE

Doç.Dr. Nevzat KAYA



Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum, ESKİ AHİT'TEKİ MİTOLOJİK ÖGELERİN YAPISAL ÇÖZÜMLEMESİ adlı yüksek lisans tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Halil Saim PARLADIR

Parladir

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
ÇALIŞMADA KULLANILAN TEMEL KAVRAMLAR.....	2
GİRİŞ.....	4
I. BÖLÜM	
İNSAN VE BİLGİSİ.....	7
1- İNSAN DOĞASI.....	7
2-GENETİK EPİSTEMOLOJİ.....	13
II. BÖLÜM	
YAPISAL SOSYAL BİLİM.....	23
1-YAPISALCILIĞIN MÜJDECİSİ OLARAK MARX.....	29
2-DURKHEIM VE SOSYALİN BİLİMİ.....	35
3- BİLİNÇDİŞİ VE SOSYAL TEORİ.....	41
4- DİL VE DİLBİLİM.....	49
5- CLAUDE LÉVI-STRAUSS: DİLBİLİMDEN SOSYAL ANTROPOLOJİYE.....	56
III. BÖLÜM	
MİTOS.....	80
1- MİTOSUN YENİDEN KEŞFİ.....	80
2- LÉVI-STRAUSS-MİTOSUN YAPISAL ÇÖZÜMLEMESİ.....	88
3- ESKİ AHİT VE MİTOS.....	110

IV. BÖLÜM

UYGULAMALAR.....124

1.ESKİ AHİT MİTOSLARINDAKİ DOLAYIMCILIK.....126

a.Lut'un Karısının Kaderi.....126

b.Yahudi Peygamberlerinin Dolayıcılığı.....130

2-İKİZLER, AYAĞI ÖNDE GELENLER VE

TAVŞAN DUDAKLILAR.....132

a.Habil-Kain.134

b.Esav-Yakup.....135

c.Abraham'ın Çelişkisi.....137

3-ESKİ AHİT'TE TANRISAL VERASET:

TANRI KRAL FİGÜRÜ.....139

a.Musa.....146

b.Abraham.....149

c.Yusuf.....150

d.David ve Solomon.....150

SONUÇ.....152

KAYNAKÇA.....154

ÖZET.....166

ABSTRACT.....167

ÖZGEÇMİŞ.....168

FORMLAR

ŞEKİL LİSTESİ

ŞEKİL-1 Jacobson'ın Ünlü-Ünsüz Üçgeni	62
ŞEKİL-2 Yiyecek Üçgeni	62
ŞEKİL-3 Renk Üçgeni	67
ŞEKİL-4 Levi-Strauss'ta Metafori ve Metonimi.....	76
ŞEKİL-5 Oedipus Mitosunun Paradigmatik Dizilişi.....	94
ŞEKİL-6 Bal-Tütün Konulu Mitosların Oluşturduğu Karşıtlık Sistemi.....	98
ŞEKİL-7 İkili Karşıtlıklar.....	100
ŞEKİL-8 İkili Karşıtlıkların Dolayımlanması.....	101
ŞEKİL-9 Asdiwal'in Dolayımlediği Karşıtlıklar.....	104
ŞEKİL-10 Asdiwal Mitosundaki Sosyolojik Karşıtlıkların Dolayımlanması.....	104
ŞEKİL-11 Eski Ahit'te Mısır-Kenan Ülkelerinin Karşıtlık Oluşturmaları.....	131
ŞEKİL-12 Mısır Krallığında Konumsal Veraset.....	145
ŞEKİL-13 Çıkış Kitabı'ndaki Dönüşümün Dayandığı Mısır Prototipi.....	148

ÖNSÖZ

Bir sosyoloji öğrencisi olarak lisans eğitiminin başlangıçlarında sosyolojiyi nesnel, yasacı bir bilim olarak tasarlamak bana (mutlaka diğerlerine de) bir güven ve prestij sağlıyordu. Aldığımız eğitimin bizleri tıp eğitimi alan birisi gibi insanların kaderleri konusunda muktedir kılacağını düşünüyorduk (aradaki tek fark onlar tıp, bizler toplum doktoru olacaktık). Ancak zamanla, toplumsal olanın modalitesinin doğal fenomenlerden farklı olduğunu anlamaya başlayınca bu fikir yerini bir ümitsizliğe bıraktı. Ancak sosyoloji biliminin belirli bir düzeyde öndeyi mümkün kılan düzenlilikleri ortaya çıkarabilme potansiyeline olan inancımı her zaman korudum. Yapısal yaklaşımlar veya genel olarak yapısalcılık özelde de Levi-Strauss'un yapısalcılığı bir 'bilim' olarak sosyolojinin bende yarattığı hayal kırıklığını restore etme fırsatını verdi. Bu fırsatı değerlendirmenin en iyi yolu olarak yüksek lisans tezimi yapısalcılık merkezli bir konudan seçmeye karar verdim.

Niçin mitos ve Eski Ahit'i seçtiğime gelince; Mitos konusu Levi-Strauss'un düşüncesi ve yöntemiyle tanışınca zaten kendisinden kaçınamayacağım bir şeydi. Eski Ahit'e yönelimim ise özellikle Freud okumalarında dikkatimi çeken 'Uygar Ahlak' kavramının temel dayanağı olan bir kaynak konumunda oluşuydu. Ayrıca Eski Ahit'i anlamaya çalışmak, bizim toplumumuzun da dinsel düzlemde bir parçasını oluşturduğu vahiy geleneğinin (her ne kadar Yahudiler de Müslümanlar da reddetseler de kaynaklar bir devamlılık gösterir) temel karakteristiklerini bilimsel bir yaklaşımla anlamak ve anlamlandırmak için gerekliydi. Eski Ahit'e yönelmemin nedeni, toplumsal anlamda başkasındaki beni (biz) ve bendeki başkasını ortaya çıkarma gayretidir.

Tez çalışmamın hazırlanmasında öncelikle, bütün bölüm hocalarıma ve benden hiçbir yardımı esirgemeyen tez danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Hâle OKÇAY'a teşekkürü bir borç bilirim. Yazma aşamasındaki zor ve bunalımlı zamanlarda, varlığıyla sosyal hayatın gerekliliklerine uymamı sağlayan yegane kişi olan eşim Meral'e minnettarım. Anne ve babama da beni şimdiye kadar her zaman destekledikleri teşekkür ederim.

AĞUSTOS 2002

İZMİR

ÇALIŞMADA KULLANILAN TEMEL KAVRAMLAR

Bazı kavramlar çalışmamızda oldukça sık kullanılacak. Çalışmanın temel çatısını bu kavramlar oluşturacağı için, bu kavramları hangi anlamda aldığımızı aşağıda sunacağız.

YAPI: Yapı en genel anlamıyla bilinç dairesinde anlamlandırılan ampirik araştırmayla ulaşılabilenin altında belirleyici olan ama çıplak gözle görülemeyen, elle tutulamayan düzenli ilişkisellikler bütünüdür. Bu bağlamda bir binanın yapısından bahsederek, onun ayakta kalmasını sağlayan ama gözle görülmeyen, elle tutulamayan ancak reel olarak varolan ve bilimsel olarak dillendirilebilen bir sistem, düzenliliktir (Keat – Urry, 1984: 144). Piaget, matematik, mantık, psikoloji, dilbilim, sosyal antropoloji vb. bilimlerdeki farklı yapı anlayışlarını yapı kavramsallaştırmasında bir araya getirmiş ve ‘yapı’ niteliklerini şu şekilde saptamıştır. Piaget’ye göre yapı bir dizge oldukça ve öğelerin ve özelliklerin salt bir toplamından ibaret olmadıkça yasaları içerir. Yapı hiçbir zaman dizgenin dışında kalan sonuçlar vermeyen ve dışsal öğeler kullanmayan kendi dönüşüm yasalarının etkileşimiyle korunur ya da zenginleştirilir (Piaget,1982: 10-11).

GENETİK EPİSTEMOLOJİ: Piaget’nin kullandığı bir kavram olan genetik epistemoloji, insan düşüncesi ya da bilgisinin ampirik olmadığı düşüncesini vurgulamaktadır. İnsan bilgisinin kaynağı insan zihninin dış dünyayla girdiği ilişki sonucu bir denge oluşturması durumudur. Yapısalcı metodolojinin temelinde de genel hatlarıyla bu görüş bulunmaktadır (Piaget, 1984: 1).

BİLİNÇDİŞİ (UNCONSCIOUS): Özellikle psikanalizin kullanıma soktuğu bir kavramdır. Ancak bilinçaltı (subconscious) kavramıyla karıştırılmamalıdır. Bilinçli (conscious) yaşamın insan dürtülerini bireysel yaşamın tarihine itmesi sonucunda oluşan bilinçaltı bireysel bir anı deposu gibi işler o da kendini bilinçten gizler ama bireysel yaşamla ilgilidir. Bilinçdışı ise kolektif bir nitelik taşır ve içerdiklerini biçimlendirir, onlara yasaları uygular. Kolektif olarak bilinçli yaşamın konusunu teşkil etmeyen her şey bilinçdışında depolanır ancak bilinçdışı midenin içerdiklerine yabancı oluşu gibi bu içeriklerine yabancısıdır. O bir depo gibidir ve ancak yapısal, düzenli bir etkinlikle ele alınabilir. Bilinçaltı bilincin ittiklerinden oluşurken, bilinçdışı bilinçsiz olan her şeyi kapsar (Lévi-Strauss, 1963: 203).

İKİLİ KARŞITLIKLAR (BINARY OPPOSITIONS): Özellikle Prag dilbilim çevresinin dilsel birimleri (fonemler) merkez alarak açıklayıcı bir düzey olarak, yapısal bir temel olarak tüm dünya dillerini belirleyen, dildeki bütün seslerin, fonemlerin on iki karşıtlık biçimine dayandığı açıklamasının Lévi-Strauss tarafından sosyal antropoloji ve insan kurumlarına, ürünlerine uygulanmış biçimidir (Keat ve Urry, 1984: 150). Ona göre, tıpkı dilde olduğu gibi bütün kültürel fenomen ikili karşıtlar temelinde oluşturulur. İkili karşıtlıklar insan zihninin temel işleyiş biçiminin göstergesi olarak ele alınabilirler (Leach, 1985: 25).

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 insan zihni 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 dolayımlayan denir (Leach, 1985: 25-27).

MİTOS: Çalışmamızda kullanıldığı anlamıyla mitos, tarihsel ya da edebi bağlama gönderme yapmaksızın insan düşüncesinin, insan zihnine içkin yapının açıkladığı ya da diğer bir deyişle bilinçdışı süreçlerin ürünü olan daha doğrusu bu süreçlerin açıklanması olarak ele alınabilecek olan kültür ürünüdür. Bir dildir. O da tıpkı dil gibi birimler arası bilinçdışı süreçte işleyen bir düzenlilik ve yapıya sahiptir ve zaman dışı bir nitelik gösterir (Levi – Strauss, 1963: 210).

(YABAN) MİTSEL/MİTOLOJİK DÜŞÜNCE: Lévi-Strauss'un özellikle totemist topluluklar ya da yabanılar için kullandığı kavramdır ancak çalışmada kavramın anlamı biraz daha genişletilerek modern insanın düşünce özelliklerinde de zaman zaman görülen ve özellikle dinsel anlamda aşkınlıkla karşıtlık oluşturan, kutsallığın içkinliği düşüncesini ve bu düşüncenin arkaplanını oluşturan temel değerleri bağlamında kullanılacaktır (Yaban düşünce konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Lévi-Strauss, 2000b).

GİRİŞ

Bu çalışmada hedef Eski Ahit'teki mitolojik öğelerin yapısal bir çözümlemesini yapmaktır ancak geniş bir perspektifte baktığımızda asıl amacın insana (ve onun dünyasına) ilişkin bilginin biçimi ve içeriğiyle ilgili kökten tartışmaya bir katkıda bulunmak ya da bu tartışmaya ilişkin geliştirilmiş çözüm denemelerini dillendirmektir. Konumuz yapısı gereği sosyal antropolojinin sınırlarına girmektedir ya da en azından onun konusuyla ilgilidir. Sosyoloji bilimi sınırları içinde kalarak böylesi bir etkinlikte bulunmamızı olanaklı kılan da bilim ve sosyal bilimlerde özellikle son yarım yüzyılda meydana gelen gelişmelerdir. Bu gelişmeler bütün sosyal bilimlerin ya da sosyal bilim başlığında toplanabilecek bütün disiplinlerin bir arada çalışmasını mümkün kılmıştır. Bu durumda sosyolojideki genel metodolojik eğilim de diğer sosyal bilimlerin sunduğu bilgi ve metodlardan yararlanma yönünde gelişmektedir. Bu çalışmada yapılmaya çalışılacak olan da özellikle sosyal antropoloji ile sosyolojinin (zaten organik bağları vardır) ortak ilgilerini bir arada sunmaktır. Sosyal bilimlerin birlikte çalışmasından, interdisipliner bir sosyal bilim düşüncesinden söz edilebilmesinin en temel dayanağı ve göstergesi, bu birlikteliği metodolojik bir birliktelik olarak tesis eden, dilbilim, özellikle de yapısal dilbilimdir. Zaten sosyal bilimlerdeki yapısal metodolojiyi niteleyen en önemli somut kaynak da dilbilimdeki bu yapısal çözümleme çığırındır.

Bu çalışmada, ana hedef doğrultusunda, ortaya konulmaya çalışılacak olan, ulaşılmaya çalışılacak olan sonuç, sosyal bilim sınırları içinde kalarak insanın kurumsal etkinliklerine ilişkin nesnel ve aktarılabılır bilgiye ulaşmak olarak tekrar formüle edilebilir. Bu anlamda çalışmamızın arkaplanını oluşturan temel anlayışı şu şekilde tespit edebiliriz; bilim ve özellikle sosyal bilimin asıl amacı karmaşık olgu ve ampirik veri yığımından çeşitli düzenlilikler, ilişkisellikler ve bu ilişkiselliklere ilişkin soyut ama reel yapılar bulgulamaktır. Yapısal metodolojiyi ve onun temel iddiasını netleştiren yapısal dilbilimin, dilin işleyişine ilişkin bulguladığı matematikselleştirilebilir, zaman dışı düzenlilikler, herhangi bir sosyal bilimin, sosyal bir kurum için bu tarz bilgiler derleyebilmesinin ilk örneğini oluşturmak bakımından örnek teşkil etmektedir. Kabaca ifade edersek; bir toplumsal kurum olarak dile ilişkin

nesnel bilgi edinilebiliyorsa özellikle de sosyal antropoloji ve sosyoloji için insana, insan davranışına ilişkin nesnel hatta matematikselleştirilebilir bilgiye ulaşmak niçin mümkün olmasın. Bu kaba ama net ifade aslında sosyal bilimlerdeki yapısalcı yaklaşımın temel iddiasını ortaya koymaktadır. Sosyal bilimlerde, toplumsal kurumlara ilişkin nesnel bilginin elde edilmesi iddiasına bağlayabileceğimiz bu çalışma da, sosyolojide bunu mümkün kıldığı düşünülen evrime odaklanmaktadır. Sosyal bilimlerde (özellikle de sosyoloji ve sosyal antropolojide) böylesi nesnel bir bilgiye ulaşmamızın temel koşulunu oluşturan kavram da bilinçdışı kavramı olmaktadır. Zira bilinçdışı kavramı, bilimin temel özelliğini, yukarıda sunduğumuz gibi, ampirik veri yığınınından ilişkisellikler, yapılar soyutlama yani görünen işleyişin altında belirleyici bir düzey, alt yapı bulgulama olarak ortaya koyduğumuzda, bilinçli işleyişin altında yani bilincin ilgisinin ve bilgisinin dışında olduğu için nesnelleştirilebilir bir bilginin konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca sosyal bilimlerde bilim adamının da incelediği konunun bir parçası olduğunu düşündüğümüzde, onun (olabildiği oranda) nesnellliğini sağlayacaktır.

Bu çalışmanın mitos ile olan ilgisini de nitelemesi bakımından bilinçdışı kavramı temel bir rol oynamaktadır. Zira çalışmamızın arkaplanını oluşturan mitosa yönelik bakış, onun insan düşüncesinin bilinçdışı içeriklerinin biçimlendirdiği bir evrensel ürün olduğunu anırtır. Yalnız belirtilmesi gereken; olguya tarihsel bir veri olarak bakmaksızın, tarihsel-sosyolojik analiz yerine tarihsel olmayan ve mitosu kendi bağlamında ele alan bir yaklaşımla yaklaşılabilecektir. Bunu mümkün kılan yaklaşım da Lévi-Strauss'un yöntemidir. O, mitosun, kültürel fenomenin dilbilimsel işleyişe uygun ürünlerinden olduğunu ortaya koymaktadır (Tıpkı Roland Barthes'ın giysi/kıyafet sistemi vb. düzenliliklere uyguladığı gibi) daha doğrusu bu çalışma ve bu çalışmanın örnek aldığı daha bir çok çalışmanın dayandığı temel iddia budur. Sonuçta toparlayacak olursak; çalışmamızın temel amacını, insana ilişkin nesnel bilginin edinilmesi bağlamında bilinçdışı kavramının sosyal bilimlerde kullanımı oluşturmaktadır (mitos da bu bilginin elde edilebileceği bir alan olduğu için seçilmiştir ve mitosun bu bağlamda ele alınışı beraberinde toplumsal/kurumsal ürünlerin yapılarının birbirine indirgenebilir bir özelliğe sahip olduğu iddiasını getirmektedir).

Bu amacı veya amaçları gerçekleştirebilmek için çalışmada izlenecek yol bölüm başlıkları ve bölüm içeriklerinin aşağıda özetle sunulduğu gibidir;

I. Bölüm, İnsan ve Bilgisi başlığını taşıyacak ve genel çerçevesi itibarıyla iki alt bölümde (1.İnsan Doğası 2.Genetik Epistemoloji) insana ve bilgiye ilişkin temel kabulleri içerecektir (Genetik Epistemoloji başlıklı alt bölümde çalışmadaki amaç doğrultusunda bir epistemoloji tartışması geliştirilecektir. Böylece olguya en genel anlamda nasıl bakıldığı somutlaştırılmaya çalışılacaktır).

II. Bölüm Yapısal Sosyal Bilim başlığını alacak ve beş alt bölümde (1.Yapısalcılığın Müjdecisi Olarak Marx, 2.Durkheim ve Sosyalin Bilimi, 3.Bilinçdışı ve Sosyal Teori, 4.Dil ve Dilbilim, 5.Claude Lévi-Strauss: Dilbilimden Sosyal Antropolojiye) sosyal bilimlerdeki özellikle sosyoloji ve sosyal antropolojideki yapısal diyebileceğimiz teori ve yaklaşımları içerecektir (Bu yaklaşım ve teorileri ele alırken kullanılacak ölçüt, bilinçdışı kavramının ortaya çıkışı ve kullanımı bağlamındadır) Bölümde, Lévi-Strauss'un yabancı toplumları konu alan genel yaklaşımına kadar anılan kuram ve yaklaşımlar bir evrim süreci gibi ele alınacaktır.

III. Bölüm Mitos başlığını taşıyacaktır ve üç alt başlık (1.Mitosun yeniden Keşfi, 2.Lévi-Strauss – Mitosun Yapısal Çözümlemesi, 3.Eski Ahit ve Mitos) altında klasik sosyal bilim anlayışının mitoslara, mitolojik düşünceye ve bu bağlamda ele alınan yabaniylara yönelik bakışı, bu bakışın karşısında da Lévi-Strauss'un aynı konudaki bakışı ve mitos ve mitsel simgeciliğe yönelik çözümleme yaklaşımı, son olarak da bir mitos olarak Eski Ahit'in daha önce değinilen sosyal bilimsel yaklaşımlar bağlamında ele alınışı sunulacaktır. Bu bölümde mitos, mitolojik düşünce veya mitos simgeciliği, tarih kavramı ve özellikle modern/uygar düşünceyle karşıtlık içinde ele alınacaktır.

IV. Bölüm Uygulamalar adını alacak ve üç alt bölümde (1.Eski Ahit Mitoslarındaki Dolayımdayıcılık, 2.İkizler, Ayağı Önde Gelenler ve Tavşan Dudaklılar, 3.Eski Ahit'te Tanrısal Veraset: Tanrı-Kral Figürü) çeşitli Eski Ahit anlatılarının sosyal antropoloji, sosyolojinin sağladığı bilgiler bağlamında ve yapısal analizleri sunulacaktır.

I. BÖLÜM

İNSAN VE BİLGİSİ

1- İNSAN DOĞASI

Sosyal bilimlerin şafağında, henüz insan felsefesi-sosyal bilimler ayrışmamışken düşünürlerin zihnini en çok meşgul eden soru insan doğasının nasıl açıklanması gerektiğiydi. Spencer ve Mill'in teorilerinde olduğu gibi toplumu doğal bir organizma ile eşdeğer tutan yaklaşımlar, her ne kadar bu sorunun cevabını bulmuş olduklarına inansalar da aslında insan doğası üzerinden bir tartışma yerine doğal bilimlerdeki gelişmeleri ve yasacı yaklaşımı toplumbilime aktarmaya çalışmışlardır. Sosyal bilimlerin ve özellikle sosyoloji ve antropolojinin ortaya çıktığı dönemin ekonomi politliğini hesaba katarsak bu tarz bir yaklaşımın bilimsellik iddiasının altında yatan gizli, ideolojik yan da ortaya çıkacaktır. Bu dönemin olumsuz özelliklerine değinmeksizin sadece katı bilimsellik anlayışını, doğayı ve toplumu tek bir bilimsel yöntemle anlama çabasının eksiklerini vurgulamakla yetiniyoruz...

İnsan doğasının ve tabii ki toplumun, doğal işleyişin veya biyolojinin bir uzantısı olarak ele alınması sosyal bilimler açısından olumlu görülebilecek bir gelişmedir, ancak böylesi bir yaklaşım beraberinde ulusal ve uluslararası ekonomi-politik alanı domine edecek bir tür üst belirlenimin varlığını kabul etmek olacaktır ve bu da bu dönemin esaslı sloganlarından olan bilimsel objektivizmin kendine aykırıdır. Bütün bu olumsuz ve fakat yaygın düşünceye karşın bu yaklaşıma ilk şüpheli bakış aslında en genel çerçevede (pozitivist paradigmada) aynı tarafta görülebilecek olan sosyolojist araştırmacılardan gelmiştir. Durkheim ve tilmizleri Mauss, Hubert akıl kategorilerinin toplumsallığını vurgulayarak insan doğasının tamamıyla doğal işleyişin bir uzantısı olarak kavranamayacağı fikrini ortaya attılar (ayrıntı için bk. Öner, 1977).

Sosyolojinin ortaya çıkışı ve sosyal bilimlere yönelik emperyalist yaklaşımı temelinde bir sosyolog olarak beşeri kurumların kaynağının toplumun bizatihi kendisinde aranması olgusu gayet çekici gelmekle ve Spencer ve benzerlerinin doğal indirgemeci yaklaşımı basit kalmakla birlikte sosyolojist okulun bu görüşü de sosyal bilimlerin asıl problemini çözmeye yetmeyecek kadar zayıftı. 'Sosyal bilimlerin asıl

problemi' ifadesinden anlaşılması gereken, aslında insanın doğasına ilişkin bilginin hangi yöntemsel araçlarla ve nasıl kazanılabileceğidir. Zira 19.yüzyılda doğa bilimlerindeki gelişimin meydana getirdiği bilgi birikiminden ayrı düşünülemez olan bilim kavrayışı etimolojik olarak incelenirse sorun daha net olarak ortaya konulabilir. Burada belirtilmesi gereken bir nokta var, o da sosyal bilim düşüncesinin, modern zamanların içkin doğa bilim paradigmasının -sosyal bilimcilerce- kendi alanındaki iktidarının beşeri alana aktarılması projesinden ibaret olduğu gerçeğidir. Sosyal bilim kavramı aslında toplumun doğal bir süreç olduğunu varsayan bir bakış açısını zaten içinde barındırır. Bu temelde sosyolojistlerin de genel olarak bu paradigmanın çerçevesi içinde olmadığını söylemek yersizdir. Sosyoloji ifadesi başlı başına toplumun bilimsel yasalar temelinde açıklanabileceği umudunu barındırmaktadır. Burada Weber'in, Simmel gibi ustaların ve literatürde Frankfurt Okulu olarak bilinen eleştirel teorisyenlerin çabalarının hakkını teslim etmek koşuluyla ve bir bilim olarak sosyolojiye yaptıkları katkıyı gözardı etmeksizin, sosyal bilimlerde ve özelde sosyolojide insana, (beşeri) kurumlara ilişkin bilginin elde edilmesine yönelik bir bulanıklık olduğu kesindir. Formüle edecek olursak bir bilim olarak sosyoloji, bilim olmanın klasik anlamında (açıklayıcı-indirgeyici) düzenliliklere ve bunların formülasyonlarına ulaşmaya çalışmakta, ancak başaramamaktadır. Bu aslında adı konmamış teorik bir bunalımdır. Bu durumda sosyal bilimcileri ve özellikle sosyologları çok rahatsız eden bir soru gündeme gelmektedir; bir bilim betimleme ve anlamaya dayanacaksa niçin felsefeden ayrı ele alınsın! Eskiden olduğu gibi, onun bir disiplini olarak da iş göremez mi?

Peki bu sorunun üstesinden nasıl gelinebilir? İnsanı doğal sürecin bir uzantısı olarak kurmak belki de sosyolojik etkinliği (en azından benim gözümde) içine düştüğü buhrandan kurtarabilir. Bu noktada biraz önce sıraladığımız yöntembilimsel hatalara düşmeden (doğal indirgemeci ve yasacı yorumlara kaymadan) insan doğasını bilimin konusunu oluşturan bir kavram olarak kurmaya yarayan bilimsel gelişmelere bir göz atmak bu yolda yapılacak ilk iş olacaktır.

İnsanı doğal yönüyle ele almak, onu tamamen belirlenim içinde, bir madde olarak ele almak olarak kavranmamalıdır. Ancak nasıl insanın tamamen doğa yasasının

konusu olduğunu iddia edemiyorsak, onun tamamen dışında olduğunu da iddia edemeyiz. Öyleyse bizim açıklamaya çalıştığımız Lévi-Strauss'un yaklaşımıyla; insanı, Tanrı benzeri ve hayvandan farklı olarak yüceltmemize yol açan diyalektik sürecin nasıl oluştuğunu, nasıl yeniden biçimlendiğini ve nasıl kendine döndüğünü araştırmaktır (Leach, 1985: 40). Bu temel amacı gerçekleştirebilmek için öncelikle insanı doğanın bir parçası veya bir hayvan türü olarak ele almamızı mümkün kılan iki ana bilimsel atılıma eğilmek yararlı olacaktır. Öncelikle bu kavramı (insan doğası) bizce ilk olarak seküler doğa bilime (dirimbilime) konu olacak şekilde gündeme getiren Charles Darwin'e ve yine bizce aynı kavramı sosyal bilimlerin gündemine getiren Sigmund Freud'a değinmeliyiz. Bu bölümde şimdilik bu iki önemli düşünürün fikirlerine sadece insanın doğası tartışmasına getirdikleri yenilikler temelinde değinecek ve ayrıntıya girmeyeceğiz.

İnsan üzerine bilimsel temele dayalı tüm düşüncelerin odaklandığı bir önerme vardır; 'İnsan hayvandır'. Kimi zaman konuşan, kimi zaman alet yapan, kimi zaman da düşünen... Bütün bu sıfatlarla süslense de ortak fikir insanın hayvan olduğudur. Bizce bu önerme, bu konudaki en temel ve yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu sağduyu bilgisini teorileştiren ve insanın hayvansal kökenini açıklayan en önemli teori Darwin'in ilk kez **Türlerin Kökeni** (1859) adlı yapıtında ortaya koyduğu 'Evrimsel Teorisi'dir. Bu yapıt biraz önce değindiğimiz gibi insanın bir hayvan oluşu gerçeğinin temellendirildiği en önemli öncü yapıttır. Peki insanın hayvan olduğu gerçeği neyi değiştirir? Öncelikle bu kabul beşeri kurumların kutsallık, dokunulmazlık kisvesinden çıkmalarına ve sorgulanmaya açık hale gelmelerine olanak sağlar. Darwin'in bu açıklamasıyla o dönemdeki antropolojik (felsefi ve bilimsel) entellektüel etkinlikler açısından çok önemli bir ilerleme olanaklı hale gelmiştir. Ernst Cassirer, bu konudaki büyük atılımı şu ifadelerle dile getirmektedir: "Darwin'in **Türlerin Kökeni** adlı yapıtının çıkışıyla insan-bilimsel felsefenin gerçek öz yapısı bundan böyle hemen ve son şekliyle belirlenmiş oluyor. Artık imgesel kurgulara hoşgörü göstermemize gerek yok, çünkü insanın özünün, doğasının genel bir tanımını yapmak istemiyoruz. Sorumuz yalnızca genel evrim teorisinin zengin ve bol ölçüde önümüze serdiği deneysel kanıtları toplamaktan ibaret" (Cassirer 1980:27-28).

İnsanı doğal çevrime dahil eden evrim teorisi, onu aynı zamanda diğer bütün organizmalar ile akraba haline getirmektedir. Bu sayede insanı, insanlığından, yani yarattığı kurumlardan, bağımsız bir şekilde ele almayı mümkün kılmaktadır. İnsanın hayvan olduğunu söylemek ne insani nitelikleri yadsımak ne de hayvanları yüceltmek anlamında alınmalıdır. Bu sadece bilimsel tarafsızlığın gerektirdiği bir ilkedir. Evrim teorisinin sağladığı paradigma temelinde (bir hayvan türü olarak insan) düşünmeye başlayan pek çok bilim adamı, düşünür insan-hayvan arasındaki ince sınır çizgisini bulmaya, tarif etmeye uğraşmıştır. Kimi konuşmayı, yazmayı, kimi de alet kullanmayı vb. bir çok farklı ölçütü ayırıcı özellik olarak kullanmıştır. Ancak özellikle son dönemde etoloji-zoooloji alanlarında yapılan pek çok araştırma insana özgü olduğu düşünülen pek çok davranışın aslında diğer türlerde de bulunduğunu göstermektedir (Hayvanlarda sınırlı da olsa alet kullanma, zihinsel soyutlamalara ulaşma, sembolleştirme yeteneklerinin var olduğu yapılan çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur) (Dawkins, 2000). Bu temelde insanı bir hayvan olarak kabul etmek şunu da gerektirir; insan bir hayvan türüdür ve fakat onun diğer hayvan türleriyle ilişkisi içlem-kaplam bağlamında biçimsel bir ilişkidir. Yoksa niteliksel bir karşılaştırma söz konusu olamaz. Çünkü insan da tıpkı diğer türler gibi tamamen kendine özgü bir canlıdır. Her canlının kendi yaşam koşullarına tam anlamıyla uyum sağlamış bir bilinci söz konusudur ve bilinçler bir sıralamaya, hiyerarşiye tabi tutulamaz. Bu bağlamda denilebilir ki: “Her organizma monadik bir varlıktır... Belli dirimbilimsel türlerin yaşamında bulduğumuz olaylar başka türlere aktarılamaz. İki ayrı organizmanın yaşamları ve bundan ötürü de gerçeklikleri birbirleriyle karşılaştırılmaz” (Cassirer, 1980: 32).

Bu noktada bir saptama yapmakta yarar var: Biraz önce anlatılanların aksine, insanı diğer türlerle kıyasladığımızda gerçekten önemli bir fark belirlemektedir, o da; kendini düşünebilmesi veya daha iyi formüle edersek, kendi bilinci üzerine düşünebilmesidir. Daha önce düşünmenin ve bilincin her tür bağlamında öznel, kıyas kabul etmeyen bir ölçüsü olduğundan bahsedilmişti, ancak burada uygulanan farklı bir şeydir: İnsan hayvandır ama kendisinin diğer türlerden farklı olmadığını ancak bu farkını kullanarak keşfedebilmektedir. İnsan farklı olmadığını düşünebildiği için farklıdır. Burada şunu tespit edebiliriz-belki iddialı bir tespittir ancak tutarsız değildir-;

insanın bütün sembolik evreni aslında bu temel paradoks üzerine temellenmiştir: İnsan hayvan olduğu için hayvan olmamak zorundadır veya daha net bir şekilde şöyle ifade edebiliriz; insan hayvan olduğunun bilincine vardığı an hayvan olmaktan çıkmaktadır. İnsan doğasının bu paradoksal özü kültürün ve uygarlığın/insanlığın kendi üstüne katlanmasına olanak tanımıştır. Kısaca burada vurgulamak istenilen; insanın bütün sembolik soyut dünyasının altında, derinlerinde varolan 'hayvan oluş'tur. Ne yaparsak yapalım o hayvan oradan ayrılmayacaktır. Psikanalitik teori ve özellikle Sigmund Freud, uygarlık (insanlık olarak okuyunuz) üzerine düşüncelerinde her zaman için bu doğal-barbar yanı vurgulamıştır. Freud, teorisini aslında tam da bu paradoksun yarattığı psikopatolojiyi açıklamada kullanmıştır. Ne kadar eleştirilirse eleştirilsin Freud, insanlığa bu, hoş olmayan yanını tanıtmayı başarmıştır. Freud, Darwin'in açtığı patikadan ilerleyerek hem bir teorik çerçeve, hem bir tedavi yolu, hem de yeni bir ahlâk önermiştir.

Sosyal Bilimler açısından psikanalizin önemi, insanın ahlak umdeleri dışında ele alınabilmesi, din, aile, uygarlık, ahlak vb. kurumların objektif olarak çözümlenebilmesindedir. Freud bu kurumların soy kütüğünü insanın içgüdüsel donanımında buluyordu. Freud'un insanın doğası, barbarlığı ve hayvansal yönü ile ilgili düşüncelerini özetleyen ve onu bu anlamda eleştirenlere cevap niteliği taşıyan ve sosyal bilimlerin insanı nasıl ele alması gerektiğine ilişkin ipuçları veren şu ifadesi belki de onun kendi teorik yaklaşımını en iyi şekilde sunmaktadır: (1. Dünya Savaşı'nda meydana gelen barbarlık ve vahşet üzerine) "...Gerçekte vatandaşlarımız korktuğumuz kadar derine batmamıştır, çünkü hiçbir zaman inandığımız kadar yükseğe çıkmamıştır" (Freud, 1997: 72). Tarih çağlarını toplam beş bin yıla sınırlandırdığımız ve insanın geçmişi milyon yıllarla ifade edildiğine göre (İnsanoğlunun öyküsü yani gerçek maymunlarla insanların ayrımlaşması 6-10 milyon yıl öncesine dayanmaktadır-Braidwood, 1995: 23) bu kayıp dönemler üzerine düşünmek için hayal gücümüze güvenmekten başka bir çaremiz kalmamaktadır, tıpkı büyük düşünürler gibi... İnsanın kayıp tarihini (Tarih öncesi, milyon yıllarla ifade edilen) daha doğrusu insan oluşun kayıp tarihini düşünmek için özellikle Darwin'in, Freud'un (tıpkı Hobbes, Locke, Rousseau ve Hatta Marx'ta olduğu gibi) zihinsel birer araç olarak kurguladığı sürü dönemi düşüncesi izleğini takip edebiliriz. Zira Freud, Darwin'in teorisinden yola

çıkarak kurumların kökenlerini bu tarih öncesi dönemde aramıştır. (Freud, 1997: 153,292). İnsan-hayvan ilişkisini irdelemek üzere bu dönemi, aynı izleği takip ederek düşündüğümüzde, imgelemimizde de olsa, gerçekten sarsıcı bir ihtimalle karşılaşıyoruz. Acaba bir zamanlar insan, televizyonlarda izlediğimiz belgesellerde avlanan hayvanların durumunda mıydı? İnsansıların tahmini ortaya çıkış süreleri alet yapma tekniklerinin gelişmesi, aletlerin (mekanik veya zihinsel) etkili silah veya araçların olmadığı bir dönemin yaşanmış olması ihtimalini beraberinde getirmektedir. Ve bu da göstermektedir ki insan, çıplak doğada herhangi bir yırtıcıyla karşılaştığında o döneme geri dönmektedir. Böyle bir dönemin hiç varolmadığını düşünsek bile böylesi bir durumda insan, karşısındaki hayvandan çok da farklı olmadığı gerçeğini daha dolaysız kavrayacaktır. Daha doğru bir ifadeyle böyle bir tecrübe insan-hayvan arasında bin yılların getirdiği (uygarlığın yarattığı)ayrışmanın, farklılaşmanın ne kadar kurgusal ve zayıf olduğunu gösterecektir. Bir rakip olarak bir hayvan, bizlerin devamlı surette, (belki de milyonlarca yıl süren çelişkili ve şiddetli ilişkilerin bir kalıntısı olarak bilinçaltında varlığını sürdüren ve yine belki de bir hayvan türü olduğumuzun göstergesi de olan) diğer hayvan türlerini kendimize (insan toplumuna) bakışlı görmemiz bilinçaltı olgusunu, bilincin üzerine çıkarmakta ve bizi asıl gerçekle yüz yüze bırakmaktadır; biz de en az karşımızdaki hayvan kadar 'hayvan'ız. Bu bilinçaltı içeriğin kolektif mahiyette geçerli olduğunu mitoslarda ve hatta popüler kültüre dahil edebileceğimiz sinema filmlerinde de gözlemleyebiliriz (Söz konusu edilen filmlerden bazıları şunlardır; Island of Lost Souls, Y: Erle C. Kenton, 1933, Planet of The Apes, Y: Franklin J. Schaffner, 1968, Escape From the Planet of the Apes, Y: Don Taylor (I), 1971, Conquest of the Planet of the Apes, Y: J. Lee Thompson,1972, Battle For the Planet of the Apes, Y: J. Lee Thompson, 1973, Return to the Planet of the Apes, Y: Doug Wildey, 1975, The Island of Doctor Moreau, Y: Don Taylor (I), 1977, The Island of Doctor Moreau, Y: John Frankenheimer , 1996, Planet of The Apes, Y: Tim Burton, 2001).

Bütün bu filmlerde ortak nokta yukarıda ifade ettiğimiz gibi insan-hayvan farkının, kültür-doğa farklılığının ve çapraşık, çelişkili ilişkilerinin işlenmesidir. Ayrıca bu filmleri bizler için önemli kılan bir diğer önemli faktör de bu filmlerde hayvan türlerinin insan toplumlarına bakışlı olarak ele alınmasıdır).

Lévi-Strauss'un totemizm üzerine yaptığı çözümlerler göstermektedir ki insanoğlu kendini daima diğer hayvan türleriyle bakışımı görmektedir ve bunun güncel hayatta pek çok örneği bulunmaktadır (Leach, 1985: 45). Bu bakışımılık aslında yukarıda değindiğimiz kültür/uygarlık-doğa paradoksunun aynı zamanda bütün kültürel varlığın temeli olduğu düşüncesini de destekler. Buradan yola çıkarak bu çelişkili sürecin insanın hem birey olarak, hem de kolektif olarak geçmişinde içerilmiş olduğunu iddia edebiliriz. Bir sonraki bölümde, bu çelişik sürecin bireysel temelde nasıl geliştiğine ve insan zihninin işleyişine göz atacağız.

2-GENETİK EPİSTEMOLOJİ

Epistemoloji kavramı 'bilgi teorisi' olarak Türkçeleştirilebilir. Felsefi etkinliğin bir dalı olan epistemoloji bilimsel bilgide 20. yüzyılda meydana gelen büyük gelişmelerle yepyeni bir tartışmanın içine sürüklenmiş ve epistemolojik kavrayışlar arasında varolan klasik kutuplaşmanın kısır çekişmeleri bu yeni tartışmaların getirdiklerini tüm yönleriyle kucaklama konusunda yetersiz kalmıştır. Bu iki ana kutbu, bilginin kaynağını bütünüyle deneyde, dış dünyada, maddede arayan ampirizm ve materyalizm ve bunun tam karşıtı olarak bilginin kaynağını doğuştan gelen, a priori idelere dayandıran ve fikirlerle açıklayan rasyonalizm olarak ortaya koyabiliriz. Genetik epistemoloji kavramı ise İsviçreli Psikolog ve düşün adamı Jean Piaget'nin geliştirdiği bir kavramdır. Böylesi bir çalışmada epistemoloji tartışması yapmak şu anlama gelmektedir. Mitsel ya da bilimsel tüm bilgi, beşeridir. İnsan dünyasının, zihninin ürünüdür ve ancak bu zihnin işleyiş süreci ele alınırsa tam olarak anlaşılma şansına sahip olur. Epistemoloji bu anlamda anahtar rol oynayan önemli bir tartışma konusu olmaktadır. Piaget'den ödünç aldığımız Genetik Epistemoloji kavramı ise bir yandan epistemoloji tartışmasına gönderme yaparken öte yandan insanın bilgiyi edinme süreçlerini psikogenetik bir bağlamda ele almaktadır. Kısacası Piaget, sağın felsefi bir sorunsala bireysel uygulamalı bir alanda cevap aramakta ve senkronik olarak iki alanın (epistemoloji tartışmasıyla gündeme gelen spekülaf iddialarla çocuk psikolojisinde bu iddiaların geçerli olup olmadıklarının denetlenmesi...) bulgularını karşılaştırmaktadır.

Piaget'nin kendi ifadesiyle, "genetik epistemoloji, bilgiyi, özelde bilimsel

Piaget'nin kendi ifadesiyle, "genetik epistemoloji, bilgiyi, özeldede bilimsel bilgiyi, onun tarihi, toplumsal türeyişi ve özellikle de üzerinde kurulduğu kavram ve işlemlerin psikolojik kaynakları gibi temeller üzerinde açıklamaya çalışır" (Piaget, 1984: 1). Bir bilim adamı olarak Piaget'yi epistemoloji alanında düşünmeye ve çalışmaya iten temel etkenler, bilimsel bilgide bütün mutlakları yerle bir ederek dünyayı ve insanı anlamada yepyeni paradigmlar ortaya çıkaran, yukarıda sözünü ettiğimiz bir takım devrimsel gelişmelerdir. Bu gelişmeler mevcut açıklama paradigmlarını geçersizleştirirken her türlü (bilimsel olanlar da dahil) bilginin mutlaklığını çürüten ve bir bakıma da mevcut dünya-evren ve toplum (insan?) kavrayışlarının altını oyan ve anlamsızlaştıran bir dizi çözücü-yıkıcı sonuca yol açmıştır. Bu çözüme, beraberinde anlam yitimi veya anlamsızlık gibi bir yan etkiye neden olmakla birlikte aslında insanın bilgisinin mutlak olmayan yanını da ortaya çıkarmıştır. Amaç mitsel ya da bilimsel olsun, insanın ortaya koyduğu bir takım örüntülerin altında bir sistem, anlam ya da daha açık bir ifadeyle bir yapı aramak olduğu zaman böylesi bir kökten soruya değinmek de kaçınılmaz olacaktır. Nitekim bu bölümde Piaget'nin Genetik Epistemoloji kavramı ile temellendirmeye çalıştığı yeni yaklaşımın bizim iddiamızı destekler mahiyette oluşu da böylesi bir sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Zira Piaget bu epistemolojik kavramsallaştırmayı kurgularken insanın bir özne olarak her türlü bilgiye hangi süreçler aracılığı ile ulaştığını irdelemiş, çocuğun gelişimine odaklanan uygulamalı çalışmalarla somut ve anlaşılır bir şekilde epistemolojik bir sorgulama yapma imkanına erişmiştir. Bu çalışmalar insan zihninin temel yapılarını ortaya koymak bakımından çalışmamızda ileri sürdüğümüz/süreceğimiz iddiaların temel dayanaklarından biri olmuştur.

Özetleyecek olursak şunu söyleyebiliriz ki mitsel ya da bilimsel, bizim için asıl sorun bilgiye nasıl ulaşıldığına ilişkin bir fikre varmaktır. Bu kökten problem her türlü bilimsel çalışmayı belirler ve konumuzu teşkil eden insanın temel zihinsel yapılarını irdelerken böylesi bir tartışmadan kaçınmak tezimizin temel iddia ve çözümlerini sakat bırakmak anlamına gelecektir. Bizim için bu sorunu güncel ve önemli kılan esas nokta, bilim düşüncesinin dayandığı epistemolojik pozisyonların, insanı gerçeğe en yakın olarak kavramak kriterine göre ele alınması zorunluluğudur. Çünkü özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında bilimsel bilgide meydana gelen köklü değişiklikler Piaget'nin temel uğraşına konu teşkil eden bir mahiyette öznenin bilgi

edinme şartlarını da belirlemesi bakımından hem doğal hem beşeri hem de formel bilimleri bir potada, bilimsel etkinliğin birliği potasında, bir araya getirme şansını gündeme getirmiştir.

Genetik epistemoloji kavramını anlayabilmek, tezimizdeki temel iddialarla ilişkisini ortaya koyabilmek veya bu kavramın bu iddialarda oynayacağı anahtar rolü belirginleştirmek için öncelikle sözünü ettiğimiz epistemolojik kutuplaşmaya değinmeliyiz. Bu temelde ampirist ve entelektüalist epistemolojik konumlara bir göz atacağız.

Ampirizm, bilginin kaynağı olarak insan deneyimini temel alır. Deneyim, insanın duyuları vasıtasıyla evrenle girdiği ilişki sonucunda kendine dışsal olana (evrene) ilişkin bilgiye ulaşmasıdır. Duyular ve bunlarla sağlanan duyular kendi başlarına bilginin kaynağı olamayacağına göre bilginin esas kaynağı, insan zihni dışında olan, insana dışsal olan şeylerdir. Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse insana dışsal olana ilişkin, şüphe edilemez duyularımızın sağladığı deneyimler zihinsel işlemlere tabi tutulduktan sonra bilinir. Böyle bir açıklama, bilme olayını nesneye ve nesnelliğe ağırlık vererek açıklamak anlamına gelir. Bu tarz bir kabul, modern bilim düşüncesinin oluşumunda çok önemli bir rol oynamıştır. Zira, bilginin böylece elde edilişi onun doğruluğunu peşinen kabul etmeyi, bilimsel etkinliğin dillendirdiği düzenliliklerin de doğru olması sonucunu beraberinde getirir. Bu yaklaşım, herhangi bir bilimsel etkinliğin nesnesine ilişkin ortaya koyduğu bilginin dolaysız ve doğru olduğu kabulünü gerektirir. Böylesi bir kabul ise herhangi bir konuda bilimsel yolla elde edilmiş bilginin nesnesiyle birebir örtüştüğü anlamına gelmektedir. Bu da; genç Wittgenstein'ın yaklaşımıyla, dilsel ifadelerin, ifade ettikleri nesnelere birebir örtüştükleri, bilimsel ve yansız bir metot sağlamaktadır. Bu durum, düpedüz kaba bir indirgemecilik ve yanılıdır, zira bütün entelektüel etkinliğin aslında simgesel bir öze sahip olduğu bilinmektedir. Bilimsel etkinliğin simgeselliğine dair bilim tarihinden örnekler, ne anlatmak istediğimizi netleştirecektir: Bilimsel bilgi hiç şüphesiz gözlenebilir olgulara bağımlıdır, onlardan bağımsız bilgi mümkün değildir, ancak hiçbir bilimsel bilgi de tamamen bu olgulardan oluşmaz. Mesela ampirizmin önemli bir uygulanma alanını oluşturan dinamik biliminin kurucusu “Galileo dinamik teorisini

geliştirebilmek için öncelikle herhangi bir dış gücün etkisi olmaksızın devinen, çevresinden tümüyle soyutlanmış bir cisim kavramıyla işe başlamak zorundaydı. Böyle bir cisim hiçbir zaman gözlemlenmemiştir. Çünkü gözlemlenemezdi. O, olanaklı bir cisimdi; giderek bir anlamda olanaklı bile değildi”(Cassirer, 1980: 62).

Bilimsel bilginin duyularla dolaysız bir şekilde elde edilebileceğini iddia eden kaba olgucu ve ampirist bakışı eleştiren “Ampère, duyumun sadece bir simge olduğunu ve duyumu nesnelere eşitleştirenlerin, nesnelere adı ile adlandırılan nesne arasında kaçınılmaz bir karşılık olduğuna inanan köylülere benzediğini ileri sürmüştür”(Piaget, 1980: 67).

Bilimsel etkinliğin temel aldığı bir diğer önemli bilgi teorik konum da rasyonalizmdir. Rasyonalizm, bilginin kaynağı olarak matematik evrenselleri koyar. Özellikle Descartes’ın ‘mathesis universalis’ (evrensel bilme) kavramlaştırması bu konumun tipik temsilcisi durumundadır. Descartes bir evren bilimi kurma gayretiyle “uzay ve uzaysal bağlantılarla ilgili tüm bilgilerimizin yeni bir dile, sayıların diline çevrilebileceği düşüncesini bu ifadeyle dile getirir” (Cassirer, 1980: 53).

Descartes, evrendeki işleyişin tamamen matematik kavramlarla ifade edilebileceğini öne sürdüğünde aslında şunu ifade etmiş olmaktadır; evrende bize dışsal olan her şey insan zihninin temel işleyişini belirleyen matematik kavramlarla tamamıyla anlaşılabilir ve açıklanabilir mahiyettedir. Öyleyse aklın yapısı evreni anlamak için en doğru aracı sağlar. Bu konum, ampirizmin deneye yüklediği doğru bilginin aracısız sağlanması postülasının, tepe taklak hale getirilmiş şeklidir. Zira bu sefer de aklın (mantığın) içsel süreçlerinden geçen bilgiler doğru kabul edilmek durumundadır.

Bizler için önemli olan, bu iki epistemolojik konumun bilimsel bilginin, etkinliğin kuruluşunda oynadıkları başat roldür. Yine bizim için önemli bir diğer nokta da bilimsel etkinliğin, özellikle aydınlanma dönemi sonrasında ve yine özellikle İngiliz aydınlanma geleneğinde ampirik bilgiyle özdeş görülmesi gerçeğidir. Bu nedenle özellikle doğa bilimlerindeki gelişmeler, ampirizmin olgucu yaklaşımının bilimsel etkinliğe hakim olması sonucunu doğurmuştur. Ampirizmin yükselişiyle insanın tüm zihinsel etkinliklerini koşullandıran simgesellik niteliği ihmal edilmeye başlanmış, bu da bilim adamlarını bilimsel bilgiyle nesnesini bir ve aynı şey olarak gören kaba olgucu

bir geleneğe doğru sürüklemiştir. Kıta Avrupasında ise entelektüalist yaklaşım daha yaygın olmuştur. Bu yaklaşım, ampiristlerin nesneyle kavramı bir tutan olguculuklarından farklı olarak kavramı ideyi nesne gibi ele alma fikrine dayanmaktadır. Asıl konumuzu oluşturan şey, sosyal bilimlerin ortaya çıktığı dönemde bu iki gelenek arasında oluşan uçurumdur. Sosyal bilimlerin ortaya çıkışında bilimsel araştırma metodlarının farklılaşması bu uçuruma tekabül etmektedir. Zira bu dönemde İngiliz sosyal bilimcileri tamamen ampirik araştırma metodlarını kullanarak özellikle ilkel toplumlar arasında sosyal olguların genesisini araştırırken, kanalın bu yanında ise Kıta Avrupası bilim adamları ampirik araştırmalar yapmak için alana çıkmak yerine daha çok zihinsel araçlar geliştirerek sosyal olguların içeriğini anlamaya çalışmışlardır.

Bilginin kaynağı konusundaki bu epistemolojik konular ve bu konuların üzerinde yükselen bilimsel metodlar, özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında genelde yapısalcılık olarak bilinen yeni bir tür bilimsel çığır tarafından yeniden sorgulanma imkanı bulmuşlardır. Yapısalcılık, bu iki epistemolojinin, eğilimin ortak noktasını bulma iddiasında olan bir metodoloji geliştirmeye çalışmıştır. Yapısalcılığın epistemolojisi, ampirizmin olguculuğu ve rasyonalizmin akılcılığı arasında bir senteze dayanır. Yapısal metodoloji, bu iki epistemolojik konunun sentezini kurgulamaya çalışırken bir yandan da bu konuların iddialarını eleştirir. Bu anlamda insan zihni rasyonalistlerin iddia ettiği gibi; gerçekliği üretmez. İnsan zihni, ampirik veriyi yorumlayabilecek realitenin izomorfik modellerini üretir. Ampiristlerin iddia ettiği gibi insan zihni, bilginin incelenabilir karakteristiklerini kopya etmez. Zira bilgi gelişimsel dönüşümlerin ya da modellerin dolayısıyla bilinir (Rossi, 1983:157).

Peki bu bahsedilen ampirik verinin, deneyimlerin anlaşılmasını, bilinmesini sağlayan izomorfik modeller nasıl oluşur ve çalışır. Bütün entelektüel etkinliğini bu konuya hasreden Piaget özellikle çocukların mental gelişimini inceleyerek bu epistemolojiyi teorik yetkinliğine kavuşturmuştur. Aslında Piaget'nin yaklaşımını önceleyen asıl atılım Gestaltçı psikolojidir. Gestalt psikolojisinin, algı konusunda getirdiği yeni anlayış, Mauss'un yapısalcı sosyolojiye yaptığı katkı kadar önemli bir katkı konumundadır ve yapısalcı metodolojinin disiplinler arası geçişliliğini hesaba katacak olursak Gestaltçı psikolojinin algı konusunda bulguladıkları, yapısalcı

epistemolojinin en önemli iddialarını doğrulamıştır diyebiliriz. Algı konusunun da bilginin kaynağı ve niteliği temelinde epistemolojik tartışmalarla sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşünürsek Gestaltçı akımın önemi daha da belirginleşecektir.

Peki Gestalt nedir? “Wertheimer, Koffka ve Köhler’e göre Gestalt, görsel algılamının ve psikolojik deneyimin temelidir. Gestalt, parçaların toplamından fazlasını akla getirir. O, bütünün değişmez yapısal özelliklerini vurgular. Örneğin; bir kişinin bir nesneyi algılaması sınırsız dönüşümlerce etkilenir. Çünkü kişinin duyu organları ve onun nesneye görece durumu, aslında devamlı değişim içindedir. Bütün bu sonsuz değişikliklere karşın nesne bir gestalt olarak algılanır. Gestalt psikologları bunu; algılamının değişmez, sabit algılama araçları veya sabit objenin varlığı yerine organizmaya içsel ya da dışsal değişmez dönüşümlere dayandırarak açıklarlar” (Rossi, 1983: 170).

Bu bağlamda Gestaltçı psikolojinin temel karakteristiğini şöyle özetleyebiliriz: Zihin, duyumları yansıtmaktan ziyade algıladıkları üzerinde işlemde bulunur. Verileri şekillendirir, anlamlandırır. Bu temelde onun biçimini hazırlar; dışsal gerçeklik bu hazır formlara uygulanır. (Böylece duyumlar yoluyla gelen stimulus algılanmış olur) (Gardner, 1972: 30).

Gestaltler teorisi zihnin algılama esnasında duyumlarla gerçekliğin kopyasını oluşturmadığını, tersine pasif biriktirici olmak yerine, aktif oluşturucu olduğunu bizlere gösterir. Akıl, duyu deneyimleriyle kendine ulaşan dış gerçekliğe ilişkin bilgileri kendine has formlara uydurur ve bu formlar üzerinde işlemlerde bulunur. Piaget’in temel teorik çabası da işte bu noktada odaklanır. Piaget’ye göre bilmek gerçekliği dönüşüm dizgeleri olarak özümlemektir. Bilmek, belirli bir durumun nasıl olabildiğini anlamak amacıyla gerçekliği dönüştürmektir. Bu temelde düşünce gerçekliğin edilgin bir kopyası değildir, zira kopya edebilmek için kopyalayacağımız modeli bilmek durumundayızdır ve bu bağlamda model ile kopyası arasında anlamaya, açıklamaya yönelik bir kısır döngü söz konusudur. Peki bilmek nasıl mümkün olmaktadır? “Bilmek modeli kopya etmek değil, onun üzerinde işlem yapmaktır” (Piaget, 1984: 13).

İnsanın zihinsel süreçlerini anlayabilmek için çocukların zihinsel gelişim evrelerine odaklanan Piaget, yapısal epistemolojinin temel iddiasını güçlendirmiştir

(ampirizm ve rasyonalizmin sentezi bağlamındaki epistemolojiyi). Ampirizmin kaba olgucu yaklaşımını eleştirmesi bakımından Piaget'nin incelemeleri bizler için önemlidir. Piaget'nin incelemeleri bizlere insan anlığının kendini kuşatan çevreyle direkt bağlantılı olduğunu göstermektedir. İnsan zihninin işleyişini sağlayan en temel yapılar aslında insanın kendine dışsal evrenden devşirdiği yapılarla özdeşir. Bu yapılar vardır, somuttur ancak bunları bilginin konusu yapan da insan anlığıdır. Kısacası insan aklının yapılaştırıcı niteliği, dışarıdaki amorf dünyaya bir biçim sağlar ve düşüncenin konusu olan kavramlara dönüştürür.

Piaget'nin uğraşını kendi sözleriyle şu şekilde özetlemek mümkündür; “çağdaş bilimsel evrim içinde, fikir ya da yapıların gösterdiği büyük değişim ile, bu fikir ya da yapıların psikogenesi araştırıldığı zaman ortaya çıkan ve bunların ilerde değişme olasılıklarını içeren özellikler ve koşulların çakışması gerçekten şaşırtıcıdır” (Piaget, 1980: 17).

Buradan da anlaşılacağı üzere Piaget, öznenin epistemolojik yapılarının oluşumu ile bilimsel evrimle açığa çıkan epistemolojik durumların, yeni bilgilerin çakıştığını göstermeyi ve hatta bu temelde bazı öngörülerde bulunmayı ummaktadır.

Piaget'nin izleğinden giderek bizler de açığa çıkan bu yeni durumu takip edebiliriz. Piaget, çocuklar üzerine eğildiği araştırmalarında insanın temel zihinsel yapıları olarak isimlendirilebilecek kategorileri ele alarak bu kategorilerin psikogenesi ile yine bu kategorilerin bilimsel evrimdeki gelişimini bir arada analiz etmiştir. 20. yüzyıl başlangıçlarında zihnin işleyişine (zihinsel kategorilerin oluşumu ve işleyişine) ilişkin olarak psikolojist, sosyolojist ve biyolojist olmak üzere çeşitli teoriler ortaya atılmıştı ve bu teoriler insan zihninin işleyişini, gerek toplumsal organizasyonun biçimine ve gerekse de kalıtıma dayandırarak açıklamaktaydılar. Piaget'nin çocuklar üzerine çalışmaları ise bu tür kategorilerin oluşum ve işleyişini ne tam olarak kalıtıma ne görgül tecrübelerin biriktirilmesine (şartlanmaya), ne toplumsal çevrenin belirleyiciliğine ne de türsel mirasa dayanarak açıklama imkanı veriyordu. Biraz sonra daha ayrıntılı olarak sunulacak olan zihinsel kategorilerin gelişiminde yukarıda değindiğimiz bütün açıklama metotlarının ileri sürdüğü faktörlerin az ya da çok etkili olduğunu inkar etmemekle beraber asıl işleyen sürecin çok farklı bir öze sahip olduğunu

iddia ediyordu. Toplumsal ve psikolojik etkiler mutlaka geçerli ve belli oranda belirleyici olabilir ancak coğrafi ve zamansal olarak farklılık arz eden tecrübeler göstermiştir ki bütün çocukların zihinsel gelişimi evrensel bir kalıba uygun düşmektedir. Daha açık bir ifadeyle belli yaşlara gelindiğinde her toplumdan ve dönemden çocuklarda ortak bir zihinsel işlem kapasitesi gözlenebilmektedir. Piaget, incelemeleri temelinde matematiksel-mantıksal düşünüşü mümkün kılan bir dizi temel yapı bulgulamıştır. Piaget'ye göre zihinsel kategorilerin psikogenetik anlamda kuruluşu ile bu kategorilerin bilimsel düşünce ve etkinliğin kullanımında geçirdiği evrimi bir ve aynı süreç olarak sunan çözümlmelerine göz atarsak onun ne demek istediğini daha iyi anlamış ve anlatmış oluruz.

Piaget'nin çalışmalarını ve bu çalışmaların sonuçlarını izleyebilmek için onun 'zaman', 'hız' ve 'nesnenin korunumu' gibi kategorilerin psikogenesisi ile bilimsel evrimini karşılaştırdığı çalışmasına değinmek yararlı olacaktır. Zaman ve hız ilintisine ilişkin olarak özellikle klasik fizik yaklaşımının mutlaklarını yıkan çağdaş atom fiziği zaman ve hız ilintisine dair ilgi çekici bir durumu gündeme getirmektedir. Newton fiziğinde zaman ve mekan mutlak kabul edilir. Daha başka bir deyişle Newton fiziğinde zaman ve mekan basit sezgisel mutlaklar olarak verilir. Hız da bu ikisi arasındaki ilişkiyle tanımlanan edilgin, ikincil bir niteliktir. Örnekleyecek olursak bu anlayışa göre A nesnesinin T1 noktasından T2 noktasına gelişinde geçen zaman ve T1 ile T2 noktaları arasındaki mesafe birbirine oranlandığında A nesnesinin hızı ortaya çıkmaktadır yani A nesnesinin mekanda aldığı yol ile bu arada geçen zaman A nesnesinin hızını hesaplamada asal rol oynar. Bunun tam tersi olarak Einstein (Görelilik) fiziğinde ise zaman hıza görelidir. Yani zaman mutlak olmadığı gibi hıza bağımlıdır. Bu temelde bir nesnenin Hızı asal olandır ve zaman bu nesnenin hızına göre belirlenir (Piaget, 1980: 23).

Piaget'nin hız-zaman ilintisinin çocuklardaki oluşumunu araştırdığı çalışmalarında bulguladıklarına göre de temel olan sezgi, hız sezgisidir. Hız sezgisi, çocuklarda zaman ve mekan sezgisini önceler. Çocuklarda asal olan, başat olan ve ilk gelişen bir sezgiden bahsedilecekse bu sezgi zaman veya mekan sezgisi değil yetişip geçme bağlamında tanımlanabilecek olan hız sezgisidir. Şu deney de bunu

kanıtlamaktadır:

Biri diğzerinden daha hızlı olmak üzere iki nesnenin aynı anda harekete başlayıp aynı anda durduklarında, izleyen çocuklar -durum daha önce kendilerine açıklandığı halde- eşzamanlı durma olayını yadsır. Çünkü onların ölçütü hızdır. Şöyle bir denklem oluşturmak bu yaşlardaki çocuklar için (yaklaşık olarak sekiz yaşına kadar) mümkündür:

Daha hızlı = daha uzak = daha çok süre (Piaget, 1980: 23-24)

Bir sonraki kategorimiz, yine klasik fizikçe mutlaklığı iddia olunan, ancak çağdaş atom fiziği ile bu niteliği sarsılan nesnenin sürekliliği kategorisidir. Evrimsel psikoloji çalışmaları göstermiştir ki doğuştan gelen bir nesne sürekliliği sezgisi yoktur. Birinci yılını doldurmamış bebeklerle yapılan deneyler göstermiştir ki bebek, ilgisini çeken, yöneldiği nesnenin üstü örtüldüğünde nesneyi aramaktan vazgeçmektedir. Bu bağlamda çağdaş atom fiziğinin verilerini ele aldığımızda görmekteyiz ki bir nesne ancak lokalize edilebildiği müddetçe vardır. Bu temelde mutlak anlamda sürekli bir nesneden ve doğuştan bir nesne sezgisinden bahsetmek mümkün değildir. çağdaş atom fiziğinin gösterdiği gibi aslında lokalize edilemeyen bir nesnenin sürekli bir varlığından bahsetmek mümkün değildir. Ancak bu noktada şöyle bir soru gündeme gelmektedir. Madem böyle bir şey söz konusu değil, insanın nesnelere, kişilere vb. entitelerine algılaması nasıl mümkün olmaktadır? Piaget'nin çalışmaları şunu göstermektedir ki; insan zihninin kendini, kendine dışsal olan süreçlere uyarlaması ve dıştan gelen uyarıcılarla içten gelen uyarıcılar arasında bir denge durumu sağlaması söz konusudur. Bu süreç, sembolik düşünce yetisiyle tanımlayabileceğimiz işlemsel dönemin başlangıcına kadar insan olma yolunda ilerleyen fiziksel bir nesne olan çocuğun dış dünyayla bir denge kurma sürecinden ibarettir. Burada Piaget'nin işleminden tam olarak neyi anladığını açıklamak gerekecektir; Piaget'ye göre içselleştirilebilen, tersinir olan, değişmezliği ve korumayı içeren ve her zaman bir bütünün parçası şeklinde işleyen eylemler işlem olarak adlandırılır (Piaget, 1984: 19-20).

Şunu da belirtmek gerekir ki genetik bir potansiyel hariç bu gerçekleşen süreçler (işlem öncesi dönem ve işlemsel dönem) ne doğuştan getirilen a priori bilgiye

ne de nesnelere devşirilen ampirik bilgiye karşılık gelir. Bütün zihinsel gelişim, zihnin içsel süreçlerinin olumsallık içinde kendini aşama aşama daha iyi bir denge durumuna getirmeye çalışmasıdır. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, Piaget'nin çalışmalarını ve bulgularını bizim için önemli kılan, öznenin kendi zihninden başka mutlak bir gerçeklik alanının mevcut olmadığını ve gerçekliğin, insan zihninin yapılarınca dönüştürülerek oluşturulduğunu ima etmesidir ki daha sonraki bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız yapısalcı bakış açısı ve özellikle çalışmamız için kilit bir rol oynayan Lévi-Strauss'un yapısalcı çözümleme metodu için anlamayı kolaylaştırıcı epistemolojik bir temel sağlamaktadır. Ayrıca yine daha sonra değinileceği gibi Piaget'nin çalışmaları, fikirleri Lévi-Strauss'un, total toplumsal yapı anlayışından farklı ve sosyolojist imalarından sıyrılmış, entellektüalist yapı anlayışına psikolojik-epistemolojik bir temel sağlar. Takip eden bölümde, Lévi-Strauss'a gelinceye değin batı düşün geleneğindeki yapısalcı eğilimleri ve yapı anlayışının bu eğilimlerde hangi bağlam ve anlamlarda kullanıldığına değinilecektir.

II. BÖLÜM

YAPISAL SOSYAL BİLİM

Bu bölümde, önceki bölümlerde temel iddialarını dağınık olarak verdiğimiz yapısalcılığın, genel teorik bir çerçevede, bir metot olarak nasıl geliştiğini, sosyal bilimlerin geçirdiği evrim temelinde açıklamaya, açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Bu amacı gerçekleştirmeye çalışırken belirtmeliyiz ki sosyal teorinin yapısal nitelikli bütün yaklaşımlarını, belli metodolojik ilkeler temelinde, ortak bir zeminde buluşturmaya çalışacağız. Zira bu bölümdeki iddiamız, biraz sonra da değineceğimiz gibi, modern yapısalcılığın yapı anlayışını, bir bilim olarak sosyal teorinin geçirdiği evrimin ereği olarak kabul etmektir. Bu bağlamda, yapı kavramının değişik içeriklerle yüklenmesine, bu kavramın anlamında meydana gelen değişikliklerin varlığına ve sosyal bilimsel teorinin, farklı disiplinler temelinde ayrışmasına karşın, özünde tek bir evrime tabi olduğu noktasından hareketle yapı anlayışının farklı içeriklerle olsa da aynı amaca hizmet ettiğini öne sürebiliriz. Bu amacı da; insana ilişkin, yasa benzeri düzenlilikler bulma ya da insana, insanlığa ilişkin görece nesnel bir bilgiye ulaşma olarak, ortaya koyabiliriz.

Doğa bilimlerinin özellikle aydınlanma dönemi sonrasında elde ettiği büyük başarılar beraberinde sosyal bilimin imkanını düşüncesini de getirmiştir. Bu anlamda, başlangıcında, sosyal bilimlerin ve özellikle sosyolojinin doğa bilimsel başarılarla öykündüğünü söylemek yanlış olmaz. Bu dönemde sosyal teoriye hakim olan pozitivism, bu bağlamda daha iyi anlaşılabilir. Ancak zamanla insanın ve özellikle beşeri konuların eşyayı ele alır gibi ele alınamayacağı anlaşılmaya başladığında daha doğru bir ifadeyle insana ilişkin bilginin insan tarafından elde edildiği müddetçe (ki bunun aksi saçma olurdu) objektif, kesin olamayacağı anlaşılmaya başlanınca bir sosyal bilimin imkanı sorgulanmaya, klasik anlamında bir bilim olarak evrensel düzenlilikler (yasalar) bulmanın imkansızlığı anlaşılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda nesnel bilgi elde etme ülküsünün sosyal bilimlerin temel çabası, en azından ilk itici unsuru olduğunu kabul edebiliriz. Bu temelde bizce herhangi beşeri bir konuda yasa benzeri

düzenlilikler bulabilmek bir sosyal bilimcinin asıl kaygısı ve amacı olmalıdır. Yalnız, bu yasa benzeri düzenlilikleri bulma amacıyla olan sosyal bilimcinin unutmaması gereken nokta, çalıştığı alanın kendini de kapsamaması sorunsalıdır. Bu yüzden sosyal bilimleri ateşleyen (başka disiplinlerden gelen başka bilim adamlarının üzerinden yıllar geçtikten sonra bile rahatça kullanabileceği) nesnel bilginin (beşeri) imkanı sorgulanabilir durumdadır. Bu noktada Wiener'in açıklamaları anlam kazanmaktadır: Wiener, sosyolojik ve antropolojik araştırmanın öznesiyle ilgili olarak şu saptamaları yapmıştır; Bu iki bilim (sosyal bilimler olarak okuyunuz) bizlerin, insanların ilgiler küresi içinde tanımlanmıştır. Bu bilimler ya da sosyal bilim, hayata dair sorular içerir. Kişilerin eğitim, kariyer hatta ölümleri dahi bunun içerisindedir. Verili bir fenomen üzerinde istatistiki çalışma çoğu zaman geçerli bir tümevarımı tesis etmeye yetişmez. Ayrıca ona göre sosyal bilimlerde matematiksel bilgi (doğa bilim yöntemleri bağlamında), bir gaz üzerinde moleküler bir araştırma yapan bilim adamına istatistiki çalışmanın getireceği kadar yarar getirebilir. Bu itirazlar monografik çalışmalar ve uygulamalı antropoloji söz konusu olduğunda görmezden gelinemez. Zira pek çok çalışmada, çalışılan (araştırmacının da bir birey olduğunu düşünürsek) bireysel bir davranıştır. Veya bir kültür çalışmasında; ulusal karakterin çalışılmasıdır. Bu noktada da araştırmacı kendini kültüründen arındıramaz zira kullandığı hipotezler, metotlar vb. her şey bizatihi kültürel modellerdir (Lévi-Strauss, 1963: 56).

Yapısalcılık işte bu noktada anlam kazanmaktadır, zira yapısalcılığın en temel argümanı özellikle sosyal bilimlerde nesnel bilginin imkanını araştırmaktır. Bu bölümde, başlangıçta değindiğimiz gibi, genel anlamda yapısalcılığın ve yapı kavramının, bizim merkez aldığımız anlamına gelinceye değin, geçirdiği evrimin, sosyal bilimlerde nesnel bilginin imkanı ölçütünü göz önünde bulundurarak, çeşitli teorilerde izini süreceğiz. Yapısalcı metodolojiye yaptıkları katkı bağlamında bu teorilere, yapısal yönleri sahip olduğunu söyleyebileceğimiz teorilere değineceğiz. Zira bu teoriler yapısalcı metodun gelişimindeki evrimsel sürecin kilometre taşları olarak değerlendirilmektedir. Gerek Marksist teori ve gerekse (davranış bilimlerinde) pozitivist, yapısal işlevselci teoriler yapısal açıklamaların (makro boyutta) embriyoner biçimini oluşturmaktadır. En azından yapı kavramının oluşumu ve kullanımı bu teoriler sayesinde ve kullanacağımız yapısal çerçeveyi anlamlı kılan da bizatihi bu alt

yapıdır. Bir önceki bölümde yapısalcı epistemolojinin temellerine değindikten sonra bu bağlamda yapısalcı metodolojinin savlarını makroskobik düzlemden (davranış bilimleri için de makro-sosyolojik düzlemden) 20. yüzyılın daha sınırlı ve insanın zihinsel işlevlerine odaklanan bakışına değin getirmek, uygulama kısmında kullanacağımız yöntemsel ilkelerin anlaşılması bakımından gerekli olacaktır. Yukarıda değindiğimiz gibi, sınırları belirlenmiş, temel savları kristalize olmuş yapısalcı metodolojinin verileri bağlamında retrospektif olarak geç dönem bilim, erken dönem sosyal bilim teorilerindeki ‘yapısal’ yönleri tespit etmeye, yapı kavramının değışen tanımlarının ve içeriklerinin altındaki ortak anlamı ortaya çıkarmaya çalışacağız. Böylece tezimizde iddia ettiğimiz ilişkileri hem olumlamış, hem de bilimsel, özellikle de davranış bilimsel pek çok açıklama modelinin bizim iddiamızla kanıtlamaya çalıştığımız, çalışacağımız ilişkilere değindiklerini göstermiş olacağız. Kısaca 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl sosyal bilimsel, özellikle de sosyolojik teorilerinin makroskobik ve total yaklaşımlarındaki yapısal öğelerin altını çizerek bu teorilerden bizler için kullanılabilir, bizlere dayanak olabilecek temel formülasyonlarını süzebiliriz. Böylece bir yandan tezimizin temel iddialarına tekabül eden kavramsal kılavuzlar bulurken, aynı zamanda her türlü bilimsel etkinliğin altında yatan ve onu koşullandıran düşünsel bir modelin (yapının) varlığını bulgulamış olacağız ki yapısalcı metodolojinin ilk ve en önemli iddiası da bu noktada ortaya çıkar: Bütün bilimsel (doğabilimsel-insanbilimsel) etkinlik bir ve aynı tip işleyişe sahiptir.

Bu genel ilke bağlamında, bahsedilen teorileri öncelikle metodolojik bağlamda yapısal kılan yönle değinilecek, buradan da yapı kavramının değışen kullanımlarına ilişkin bir bakış geliştirmek de mümkün olacaktır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi yapısalcılığın temel iddiası; bilimsel etkinliğin simgeselliği bağlamında bilimsel metodlar arasındaki her türlü ayrımın yanıltıcı olacağı yönündedir. Öyle ki araştırma konusu-nesnesi ne olursa olsun bilimsel etkinlik aracılığıyla yapılan şey, doğada-evrende gözlemlenen şeylerin (genetik epistemoloji bölümünde bahsedilenler temelinde) zihindeki temsilcileri olan kavramlar yardımıyla bir üst düzeyde kurulması ve işlemlerin soyut zihinsel ortama taşınmasıdır. Bu bağlamda mantıksal-matematiksel olmayan bilimsel bilgi yoktur. Matematiksel-

mantıksal bilgi en temelde nesneden, maddeden bir derece yukarıda zihinsel düzeyde kavramlar aracılığıyla işlem yapmak anlamına gelir. Matematiksel bilgi ampirik bilgidir bir derece daha soyuttur. Mesela on çakıl taşıyla bir küme oluşturan bir çocuğu düşünelim. Bu on taşı sayan ve bunların yerleri değiştiği zaman yine on tane taş olduğunu bulan çocuk değişik yapıda bir deney yapmaktadır: Çocuk gerçekte çakıl taşlarıyla deney yapmamakta, sadece araç olan bu taşlardan yararlanarak kendi sayma ve sıralama eylemleri üzerinde deney yapmaktadır. Çakıl taşları öznenin bağımsız olarak sıra ya da sayı özelliği taşımazlar: Bu özellikleri soyutlayan öznedir; ancak bu soyutlama nesnenin özelliklerinin sonucu değil, öznenin davranışının sonucudur. Belli bir aşamaya geldikten sonra çocuk, artık on taşın düzeni bozulduğunda da on sayısının bozulmayacağını, nesnelere gereksinim duymaksızın bilebilir (Piaget, 1980: 37-38).

Bilgi, nesnenin kendinden, doğadan zihne aktarılan bir şey değildir. Bilgi, bireyin nesneyi zihninde yeniden oluşturmasıyla bu akılsal formun zihinde sembolik işleme maruz kalmasıyla oluşmaktadır. Kişi nesneye ihtiyaç duymaksızın nesnelere, işlemi zihninde canlandırır, yaparsa bu matematiksel–mantıksal bilgidir ki bundan gayri bilimsel bilgi mümkün olamaz. Ancak yapısalcı bakış açısından bilimselliğin tek ölçütü de bu değildir. Bu zaten işlemekte olan süreci tespit, tasvir ve yinelemekten başka bir şey olmaktan öteye gitmez. Zira bu sürecin nasıl işlediği üzerinde kafa yormayan bilim adamları dahi bu mekanizmayı kullanmaktadırlar. Mesela herhangi bir sosyal bilimci, bir sorun olarak belirlediği konuda, uygulamalı bir araştırma yaparken ister istemez konuyla ilgili olay veya nesnelere kavramsal düzeyde zihninde yeniden şekillendirmektedir. Kısaca bir sosyal bilimcinin bu işleyişin mahiyetinden haberi olmasa da bu süreç gerçekleşmektedir. Zira, bu işleyiş insanın epistemolojik durumuna dayanmaktadır. Ancak yapısalcılık açısından bilimselliğin tek ve yeterli koşulu doğaldır ki bununla sınırlı değildir. Yapısalcı bakış açısından herhangi bir sosyal bilimcinin, çalıştığı olayların kavramsal düzeyde sembolik temsilcilerini, çalıştığı konunun kendisi gibi ya da şeyler gibi ele alması, yani onları sorun olarak gördüğü şeyle bir ve aynı tutmasının yanıltıcı olacağını söyleyebiliriz. Zaten doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki en büyük fark da bu noktaya dayanır. Başka bir ifadeyle yapısal açıdan bir sosyal bilimci eğer incelediği sorunsalla–sorunla ilgili olarak gözlemlediklerinin kavramsal karşılıklarıyla zihninde ikinci bir kurgulama yapmazsa sadece duyularının

deneyimini aktarmış olur ki yapısalcılık için en önemli ölçütün böylece gerçekleşmemiş olduğu ortaya çıkar, o da; ortalama, meslekten olmayan, birinin tespit edemeyeceği ilişkiselliklere ulaşabilme yeteneğinin ancak bilimsel olmayı sağlayacağı yönündedir. Biraz daha açıklamaya çalışırsak, yapısalcılık açısından bilimselliğin (özelde sosyal bilimlerde) temel ölçütü (birinci sembolleştirmenin evrensel olduğu kabulü üzerinden) ikinci bir sembolleştirme, kavramsallaştırmayla olgunun, olayların duyularımıza yansıyan yanlarının ötesine, altına nüfuz etmek ve bu sonuca yol açan temel faktörlerin, ilişkilerin neler olduğunu bulgulamaktır. Diğer bir deyişle yapısal bilimsel metot, anti-ampirist bir mahiyettedir ve görünenin, algılananın, gerçek olanı, belirleyici olanı vermediği savına dayanır. Zaten aksi söz konusu olmuş olsaydı bütün bilimsel etkinlik, etkinlikler bir hiçlik olurdu. “Eşyanın görünüşü ile özleri aynı olsaydı o zaman bilimsel analiz lüzumsuz kalırdı” (Glucksmann, 1979: 39).

Bu temelde konuyla ilgili olarak asıl yapısalcı savı tespit etmek gerekirse öncelikle bilimsel etkinlik simgesel olmalıdır. Bundan kaçınılamayacağına göre ikinci olarak bu kavramsal-soyut bilgilerin bir üst düzeyde evrende/doğada/toplumda varolduğunu düşündüğümüz ilişkisellikleri zihnimize yeniden kurmamız gerekir ki, bu kurgu hem doğadan, evrenden ampirik olarak aldıklarımıza dayanmakta ve fakat aynı zamanda da zihinsel süreçte yeniden kurulduğu için onu aşmakta, zihnimize içkin olan bazı özelliklerce koşullanmaktadır (Genetik epistemoloji bölümünde sunduğumuz gibi). Ancak böylece, söz konusu disiplinden olamayan birinin farkına varamayacağı bir ilişki düzeyi yakalanmış olur. Kısaca yapısal anlamda görünenin, görüldüğü kadarıyla yetinen bir etkinlik bilimsel olamaz. Onun temel yapısını zihninde yeniden kurup, gözlemlerin altında yatan, görülemeyeni algılanamayanı açığa çıkaran, çıkarmaya çalışan bir etkinlik bilimsel olmayı hak etmektedir. Bilimsel olan ilişkiselliklerin-öğeler arası ilişkilerin zihinde yeniden kurulmasıdır. Yoksa öğelerin tek tek veya bütün olarak zihinde kurulması değil.

Bu bağlamda, modern anlamında ‘yapı’ kavramının, bu ilişkisellikler sisteminin, bilim adamının zihninde, kurulmuş, soyut ama gerçek bir modeli olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda, görünenin, ampirik olanın altındaki, çıplak gözle ulaşılamayan ilişkisellik ve bu ilişkiselliğin kavramsal karşılığı onun aynı zamanda

yapısıdır da.

Yine bu temelde yapısalcı bilim anlayışını şöylece formüle edebiliriz: Davranış bilimleri yapısalcı olmalıdır, çünkü davranış bilimcinin ilgilendiği alan nesnelere müteşekkil olmadığı gibi, evrende varolan ilişkiler, göründükleri haliyle analize konu oluşturursa o zaman yanılmış olunur. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, sosyal olguları belirleyen ve fakat dolaysızca algılanamayan, ancak zihinsel modeller yardımıyla gözlemlenen olayların zihinde oluşturulan yapısı, ilişkiselliklerin yapısıdır. Bu ilişkisellik sistemleriyle bunların sonuçlarını belirli, kristalize edilmiş düzenliliklerle ilişkilendiren bir analiz çerçevesi başarılı ve bilimsel sayılabilir. Klasik sosyal bilimciler (yukarıda verdiğimiz sosyal bilimci örneği üzerinden düşünürsek) uzun bir dönem boyunca ilişkisellikler yerine bu ilişkiselliklerin aracısı, olan ögelere takılmışlardır. Bu ögelere takılmak, söz konusu olgunun somut işleyişine dair soyutlanan ilişkisellik biçimini (yapısını) gözden kaçırmak, özle değil ayrıntıyla uğraşmak ve olan biten ilişkisellik ile olgunun kaba duyumsal niteliklerini bir tutmak anlamına gelmektedir.

Bu tespitten sonra yapısalcılığın bilimsel yöntem açısından ikinci önemli savını gündeme getirebiliriz. O da bilim adamının dikkatini zihninde kurgulanan ilişkisellikler yapısındaki ögelerin, bir ilişkisellik setinde yer alan ögelerin, kendilerine yoğunlaşmaktan çok bu ögeler arası ilişkilere yoğunlaşması gerektiğidir. Levi Strauss'un klasik sosyal bilimcilere yönelttiği ünlü suçlaması işte tam bu noktaya tekabül eder. Klasik bilimsel yöntemi kullananlar, ögelerin morfolojisine yönelmekten ögeler arasındaki ilişkilere eğilmeyi ihmal etmişlerdir. Bu yüzden de sosyal bilimlerde (özellikle ampirik yaklaşımlarda) ayrıntılardan çok ilişkinin, olgunun özünü veren, ilişkisellikleri gözler önüne seren temel yapılar ihmal edilmiştir. Bu da sosyal bilimlerde nispeten nesnel bir bilgiye ulaşma şansının yitirilmesine, farklı farklı görünen ögeler arasında varolan ortak yapılara, modellere ulaşamamasına neden olmuştur.

Bütün bu anlatılanları formüle etmek için tekrar başa dönecek olursak bilimsel etkinlik konusunda şu iki yapısal temel iddiayı sıralayabiliriz:

- 1) Epistemolojik İddia: Özellikle sosyal bilimlerde, görünen

işleyişin yanıltıcı olduğu, işleyen karmaşık yığının altında ortak mekanizmalar-yapılar olduğu kabulü.

2) Metodolojik İddia: Araştırılan her ne ise çalışma esnasında bütünden soyutlanan parçalara yoğunlaşmak yerine altta yatan temel yapının işaret ettiği ögeler, parçalar arası ilişkilere yoğunlaşmak gerektiği...

Şu da bir gerçektir ki, bu temel iddiaların belirttiği gereklilikleri yerine getiren erken dönem sosyal bilimsel teoriler mevcuttur. Daha önce de belirtildiği gibi bu teoriler günümüz yapısal-bilimsel analizin gelişmesine, yapı anlayışının oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. Peki, yapısalcılığın oluşmasında kilometre taşı niteliği taşıyan teoriler hangileridir? Bir sonraki kısımda bu teorilerin yapısalcı metodolojiye katkı olarak kaydedilebilecek savlarına değinilecektir.

1-YAPISALCILIĞIN MÜJDECİSİ OLARAK MARX

Öncelikle sosyal bilimlerde ve özellikle toplumsal bilimler diye adlandırabileceğimiz davranış bilimlerinde (sosyoloji, sosyal antropoloji, psikanaliz) yapı anlayışlarının bir ve aynı olmadığı kesindir. Bu farklılık hem eş zamanlı, hem de art zamanlı olarak mevcuttur. Ancak belirtilmesi gereken bir nokta daha vardır ki, yapısal açıklamalar bütün bu farklılıkların altında sosyal bilimler için nesnel bilgi edinmenin yollarını aramaktadır.

Yapısalcı bilimsel yöntemin sosyal bilimlerde nesnel bilgiye ulaşma iddiasında olduğunu göz önünde bulundurarak, yapı kavramının günümüzde kullanıldığı anlamıyla oluşumunu belirleyen temel kilometre taşlarına değinmeliyiz. Ancak bunu yapmadan önce, yapı kavramının değişen anlamıyla ilgili bir iki söz etmek gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi yapı kavramından anlaşılacak, anlaşılması gereken, her ne kadar değişiklik arz etse de eski teorisyenlerin teorilerindeki yapı kavramının anlatmak istediklerini bu makroskobik (sosyal hayatın insan doğasının toplumun vb. sosyal-psikolojik bütün düzeyleri için açıklama getirme iddiasındaki klasik sosyal bilimsel teorileri kavramak için makroskobik kavramını kullandık) iddialardan soyarak,

günümüzdeki yapı anlayışıyla koşutluklarının bulunabileceği ve hatta aslında aynı şeyin farklı şekillerde söyleniş biçimleri olarak ele alınabileceği iddia edilebilir.

Sosyal realiteyi anlamaya ve açıklamaya dair çalışmalarıyla sosyal bilimlerde nesnel bilgi edinme çabalarını güçlendiren ve yapısalcı bilimsel metodun sınırları içine alabileceğimiz klasik teorilerin ilki Marksizmdir. (Tabi ki yapısalcılığa yaptığı katkılar veya yapısal özellikler arz eden çözümlenmeleri bağlamında). Marx'ın, yapısalcılık için önemli yanı metodolojisidir. Marx'ın temel uğraşı bize görünen-gösterilenlerin iç yüzünü ortaya çıkarabilmektir. Marx'ın ideoloji eleştirisinde de başat rolü oynayan asıl yön Marx'ın bütün ampirist eğilimine karşın sosyal yaşamda olup bitenleri bir üst düzeyde, zihinsel kurgular düzeyinde-sembolik düzeyde, bize görünen işleyişin altında görünmeyeni, ancak belirleyici olanı ortaya çıkarma amacıdır. Her ne kadar Marx, bu belirleyici düzeyi üretim ilişkilerine dayandırıyor ve bu düzeyin de mutlak olmadığını müjdeliyorsa da temel yapısalcı bilim ölçütleri açısından çok önemli iki düzeyi de bizlere sunmaktadır:

- 1) Görünen işleyişi belirleyen alt yapı (üretim ilişkileri) nin varlığı
- 2) Bu altyapının ancak zihinsel, (soyut-sembolik) bir etkinlik bağlamında ortaya çıkarılabileceği...

Marx'ın epistemolojik ve metodolojik temellerini irdelemeye, özellikle dönemindeki klasik iktisat teorilerini eleştirdiği, görüşlerine eğilerek başlayabiliriz. Marx, **Capital, Grundrisse** ve dolaylı olarak **Theories of Surplus Value** adlı çalışmalarında kapitalist üretim tarzının içsel yapısını (daha önce hiç yapılmamış bir tarzda) analiz etmektedir (Keat - Urry, 1994: 116-117). Marx'ın yöntemini, bizler ve sosyal teori açısından yenilikçi ve devrimci kılan yanı, özellikle klasik iktisatçıların içinde buldukları durumu verili ve doğal kabul ederek, yüzeysel, vulger bir bilim anlayışını kabul etmeleri ve görünen, verili bütünün ögeleri arasındaki ilişkiyi sağlayan alt yapı ilişkilerine değil de ögelerin kendilerine eğilmeleridir. Bu vulger iktisat bilimi mevcut yapıyı olumlar ve kutsar. Bu çözümlenme beraberinde mevcut durumun, realitenin kendini kişilere başka türlü açtığı gibi bir anlayışı getirmektedir. Marx'a göre bunun, böyle olmasının temel sebebi, mevcut sistemli ekonomik ilişkiler biçiminin - kapitalist üretim ilişkileri bağlamında, kapitalist sınıfın toplumsal çıkarları

doğrultusunda- kişileri, yaşanan gerçekliği buğulu gözlükler ardından görmeye zorlaması olgusudur. Marx'ta, bu buğulu gözlükler, öznenin gerçek gerçeği, bilinç dairesinde oluşturamamasına yol açan ve hakim ekonomik sınıfın çıkarlarını meşrulaştıran ideoloji kavramına tekabül eder.

İdeoloji kavramının ilk kullanımıyla Destutt De Tracy'de karşılaşırız ancak o, kavramı, fikirlerin bilimi anlamında kullanmaktadır. Marx ise ideolojiyi olumsuz anlamında ele almıştır. Marx, ideoloji eleştirisinde, Engels'le birlikte, idealist felsefecileri (Genç Hegelci felsefeciler), Napolyon'un, ideologları, fikirler üzerinde çalışmak ve işe yarar hiçbir şey yapmamakla suçladığı gibi, yani ideolojinin olumsuz anlamına gönderme yaparak, suçlar, zira onlar gerçekliğin gölgeleriyle ilgilenmektedirler. Onlara göre savaşılmaması gereken alan, fikirler dünyasıdır. Marx ve Engels, Alman İdeolojisinde genç Hegelcilerin sosyal yaşamda ve tarihte fikirlerin değer ve rollerini abartmakla ideolojik olduklarını söyler. Onlar, kavram, düşünce ve fikirlere -bilincin bütün ürünlerine- bağımsız bir varlık atfederler. Bunların insanın gerçek zincirleri olduğunu ileri sürerler. Ancak Marx, sosyal teori açısından büyük bir vuzuhla, insanın bilincini oluşturanın, onun hayatının maddi şartları olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda insanın bilinci -düşünsel süreçler dahil- otonom kabul edilemez. İnsanın bilincini oluşturan, onun geçimini sağlamak için girdiği dünyevi çabadır (Thompson, 1992: 34-35).

Bu bağlamda Marx'ın teorisi, sosyal bilimsel düşüncenin gelişiminde çok kritik bir öneme sahip olmuş olur. Zira o, ideoloji eleştirisi ve materyalist yaklaşımıyla, kendinden öncekilerin, insan bilincini yine bilincin kendi nitelikleriyle (düşünme, eksik ya da yanlış bilgilenme) açıklayan, insan psikolojisi merkezli açıklamalarını aşmış ve toplumsal düşüncedeki ya da bilinçteki yanılsamanın nedeninin eksik ya da yanlış bilinçlenmeyle değil, insanın toplumsal pratiği ile bilinç arasındaki ilişkiyle açıklanabileceğini gündeme getirmiştir (Üşür, 1997: 11).

Marx, bilinci oluşturanın sosyal ilişkiler düzeyi olduğunu vurgulayarak (Sosyal ilişkilerin bir düzeyi olan üretim ilişkileri) her düşünsel çabanın, etkinliğin, bir ekonomi-politik duruma dayandığını göstermiş olur. Genç Hegelcilerin görüşleri de işte bu kabul üzerinden gidilecek olursa, dönemin Almanya'sının toplumsal (ekonomi-

politik) şartlarının manifestasyonudur. Fakat onların yaklaşımı, maddi sosyal ilişkiler bağlamında oluşan durumu idelerle, fikirlerle açıkladıkları için son tahlilde yanlış bilince yol açan ideolojik bir mahiyete sahiptir. Fikirleri bağlı buldukları maddi koşullardan uzaklaştıran ve onları otonom entiteler olarak gören yaklaşım varolan nesnel işleyişin bilinç düzeyinde yanılsamalı (illusory) bir görünümünü sunmakla yanlış bir bilinç üretmiş olur.

Marx'ın ideoloji eleştirisi ve iktisat teorisi bir bütünlük arz etmektedir. Daha doğrusu onun toplum-iktisat teorisi ile metodolojik yaklaşımı bakışımlıdır. Zira o vulger iktisadı eleştirirken aslında bir bakıma ideoloji eleştirisi de yapmış olmaktadır. Ancak bu eleştiri Alman İdeoloji'sindeki gibi toplumsal bir içerikte değil, bilimsel metodoloji düzeyindedir ve bizim için en can alıcı nokta da buradadır. Marx, vulger iktisatçıları eleştirirken onları, mevcut durumu idealize etmekle ve beşeri kurumların tarihselliğini yadsımakla suçlar. Klasik İktisatçılara göre, kapitalizmin oluşumuna kadar gelişen kurumlar yapay ve insan doğasına aykırı, kapitalizmle birlikte gelişen kurumlar ise insan doğasına paralel bir evrimin nihai sonucudur. Marx, bu temelde klasik iktisatçıları iki tür din tanıyan dinbilimcilere benzetir: Onlar için kendilerinininkinin dışında tüm dinler insanların bir uydurmasıdır, ama kendi dinleri Tanrı buyruğudur... Kısaca klasik iktisatçılara göre tarih varolmuştur ama tarih yoktur (Savran, 1979:34).

Marx, klasik iktisat biliminin, ögelere yoğunlaşırken bu ögelerin arasındaki ilişkiselliği mümkün kılan yapısal ilişkileri ya da düzenlilikleri ihmal ettiğini de vurgulamıştır. Hem yanlış bilinç, hem ideoloji kavramıyla ilgili olmak, hem de Marx'ın yapısal metodolojik yaklaşımının getirdiği açılımları sunmak bakımından bazı iktisadi kavramların ve bu kavramlara yüklenen anlamların, aslında olması gerekenden nasıl farklı olarak, öznelere sunulduğunu, Marx'ın emek-değer kavramsallaştırmasıyla örneklendirebiliriz. Böylece Marx'ın yapısal bir ilke olarak; sosyal fenomenin onu oluşturan ögelerin bütünü ele alınmaksızın anlaşılamayacağı, açıklanamayacağı düşüncesinin öncüsü olduğunu kanıtlamış oluruz. Marx'ta emek, onun insan tasavvurunun temel kavramıdır. Ona göre emek, üretim, maddi anlamda insanın kendini doğadan ayırarak insanlaşması sürecinin belitidir. Toplumu mümkün kılan emektir, zira o, insan ihtiyaçlarını üretir, tatmin eder ve yeniden üretir. Bu temelde

insan oluşun koşulu toplumsallık, toplumsallığın koşulu da emek ve üretimdir (Keat - Urry, 1994: 118). Fakat kapitalizm meta fetişizmine dayandığı için emeği de metalaştırarak, onu şeylere yapıştırarak, gerçek emek-değer ilişkisinin görülmesini engeller. İnsanlar arası ilişki artık metaların dolayımıyla girilen bir iktisadi ilişki biçimine indirgenmiş olur. Bu da böylesi bir sistematikliğin kendini bilinçten saklayabilmesinin asıl sebebidir. Bu süreçte metalar, sosyal bağlarından bağımsız olarak fetişleşerek algılanır ve bu da onların değerlerinin belirleyicisi olarak emeği, onları üretmek için harcanan emeği koymayı imkansız kılar. Aslında bir malın değerini belirleyen, o mal için harcanan emektir. Kapitalist üretim ilişkileri bağlamında ise malın değeri ile işçinin ücreti arasındaki fark kapitalistin kârını tesis eder ve aslında bu fark işçinin emeğinin karşılığı olan değerın çalınması anlamına gelir. Marx, kapitalist sömürüyü analizinde, değerın emek tarafından belirlendiğini ve kârın da (artı değer) değerın işçiye dönmeyen kısmı olduğunu ortaya koyar. Ancak çalışanlar ve kapitalist tarafından, ücret, yapılan işin karşılığı olarak görülür, algılanır. Bu hayali-yanıltıcı (illusory) kavrayışa, sosyal ilişkileri mistifiye eden bir yapı neden olmaktadır. Bu temelde bilinçli bir akıl hem metodolojik düzeyde hem de günlük yaşam düzeyinde kapitalist üretim ilişkilerinin gerçek doğasını algılamaktan uzaktır. Bu uzaklık da ideolojiden kaynaklanmaktadır (Glucksmann, 1979: 41). Mevcut toplumsal işleyişte, kapitalist yapıda ise bu fark böyle algılanmaz, daha doğrusu malın değerinin, o malın üretiminde harcanan emeğin karşılığı olması gerektiği görülmez. İnsanlar emek ile malın değeri arasındaki bu ilişkiyi görmemelerini sağlayan bir mekanizma ya da mekanizmalar bütünü ile perdelenmişlerdir. İşte bu perdelemeyi mümkün kılan da ideolojidir.

Marx'ın ideoloji eleştirisi, bizim için, toplum bilimlerindeki modern yapı anlayışının gelişmesiyle, oluşmasıyla ilgili olarak vazgeçilmezdir. Onu vazgeçilmez kılan yan da bilinç kavramını gündeme getirmesidir. Marx, bilinci, sosyal pratikle bağlantılandırarak toplumsal düşüncedeki yanılmayı (ideolojik) bilinç kavramıyla birlikte ele almıştır. Marx, aydınlanmanın, bireyin, insan aklının üstün nitelikleriyle donanmış olduğunu varsayan ve bu temelde bütün benliğini kontrol edebilen, sorumlu, bilinçli bir bireyselliği merkez alan insan yaklaşımını, sosyal bilimler lehine sarsmış ve bireysel bilincin dünyayı ve sosyal fenomeni dolaysız olarak kavrayamayacağını

vurgulamıştır. Zira o, akıllı öznelere toplumsal düzeyde, ideoloji aracılığıyla, emeklerini satmalarını ve bunu gayet meşru bir süreç olarak görmelerini, bilimsel-metodolojik düzeyde de bilim adamlarının bu sosyal formasyonu zihinsel kategorilere dönüştürememesini, yüzeysel bir şekilde sadece görüntülerle, diğer bir deyişle öğelerle (öğeleri anlamlı kılan yapılaşmış bağlamdan kopuk) uğraşmalarını formüle edebilmiştir. Bu bağlamda, Marx'ın sosyal biliminin, kapitalist ilişkilerin bilinç düzeyinden nasıl kaçtıklarını ve bunların nasıl tekrar bilinç düzeyine çıkarılabileceklerini analiz eden bir içeriği vardır diyebiliriz.

Marx, bu bağlamda sosyal bilimlere için doğala indirgenemeyen ama sadece bilinç düzeyinde bir açıklamadan da fazlasını içeren yepyeni bir bilimden bahsetmektedir; “Marx’a göre, nesnel temele dayanmayan açıklamaların, teorilerin çökmesiyle bu açıklamaların yerlerini yeni, başarılı bir disiplin alır; tarihsel-sosyal dünyanın pozitif bilimi. (spekülasyonun sona erdiği, pozitif bilimin başladığı yerde). İnsanın gelişiminin pratik süreci-pratik aktivitenin temsili olan yeni bir bilim. Öyle ki orada bilinç hakkında boş konuşma biter ve gerçek bilgi yerini alır” (Thompson, 1992: 37).

Marx'ın metodolojisi sonuçları itibarıyla bilinçleri aşan ve onları belirleyen bir alt yapının varlığına işaret eder ve böylesi bilinçten kendini gizleyen fenomen üzerinde yapılacak çalışma da onun sözünü ettiği yeni pozitif sosyal bilim metodolojisine dayanmalıdır. Marx'ın bu noktada yapısal sosyal bilimin temel argümanlarından birini sağlamış olduğu açıktır. O görünenin, bilinçli sosyal ilişkilerin altında bu ilişkileri, ve bu ilişkilerin düzeyi olan bilinci belirleyen bir alt yapısal ilişkiler sisteminden ve bu ilişkilerin de (doğaya ya da biyolojiye indirgenmeksizin) maddi düzeyde, belirleyiciliğinden bahsetmekle yapısal bir çözümleme yapmış olmaktadır. Bu bağlamda yukarıda sıraladığımız yapısal ölçütünü sunmaktadır

Sosyal bilimlerin imkanı açısından Marx'ın önemi, bilince duyulan güvenin sarsılmasıyla nitelenebilir. Bilincin dolaysız olarak toplumsal fenomene hakim olması demek, insan zihni ile maddenin doğası arasında bir özdeşlik olduğunu iddia etmek anlamına gelirdi ki bu da bütün alanlarda bilimsel faaliyeti imkansız kılardı. İnsanın varlığı ile onun yaşadığı evren arasında toplumsal olanın dolayımını varsayan bu

yöntem, bu bağlamda sosyal bilimler için çok büyük bir yol almıştır denebilir. Bu gelişmelerin bir diğer getirisi de daha sonra ayrı bir alt bölümde değerlendirmeye çalışacağımız bilinç kavramının aşılmasıdır. Bu aşmayla ancak sosyal bilimler kendine ait nesnel bilgi edinme imkanına sahip olabilecektir. Marx'ın yapısal sosyal bilim yöntemine kaydedilebilecek yönlerine değindikten sonra çalışmalarıyla yapısal sosyal bilim anlayışına büyük bir katkı sağlayan ve pozitivist yaklaşımına karşın sosyal bilimsel faaliyetin sembolikliği bağlamında büyük açılımlar getirmiş olan bir diğer büyük teorisyene, Durkheim'a değinmeliyiz.

2-DURKHEİM VE SOSYALİN BİLİMİ

Sosyolojinin topluma, nesnesine dair nesnel bilgi elde edebilmesinin imkanını sistemli olarak ilk kez Fransız sosyal düşünce geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan Emile Durkheim'da görüyoruz. Sosyal bilimsel anlamda özgün ilk sistemli düşüncelerin sahibi Durkheim'dır. Durkheim, döneminde pek çok karmaşık düşünceyi sistemli bir sosyal teori bağlamında ele alan ilk isimdir. Eserlerinde intihar, iş bölümü ve din hakkında önceden yapılmış psikolojist ve bireyselci açıklamaları eleştirmiştir. Örneğin; Spencer'ın işbölümünün nedeninin mutluluğun artması olduğu tezi, intiharların akıl hastalıkları yoluyla açıklanabileceği tezi, dinin doğal veya kozmik güçlerin abartılmasının sonucu olarak görülmesi vb. gibi. Durkheim ise her bir olgu için kendi sosyolojik açıklamasını kullanır. İşin bölünmesi veya büyümesi, karşılaştırmalı intihar oranları, totemik inanç ve pratikler gibi. Böylece sosyal olgular diğer sosyal olgular yardımıyla açıklanmış olur (Keat - Urry, 1994: 102).

Durkheim, kendisine gelinceye kadar gündelik kullanımların konusunu oluşturan ve aslında sosyal bilimlerin, sosyolojinin nesnesini oluşturduğunu düşündüğü toplumsal olguyu yeniden tanımlamıştır. Ona göre toplumsal olgular; bireyin biyolojik, psikolojik yaşamıyla ilgili olgulardan farklı olan, birey hissetsin ya da hissetmesin onun davranışını belirleyen ve onu aksi yönde hareket etmemeye zorlayan, ona dışsal olan (nesnel), kendinin oluşturmadığı ama buyruklarına uymak zorunda olduğu tür olgulardır. Toplumsal olgular, bireylerin dışında varolmak gibi dikkate değer bir özellik taşıyan davranış, düşünüş ve duyuş tarzlarıdır (Durkheim, 1994: 35-36).

Durkheim'in teorisinin pozitivist veya amprist yanı bireysel-kolektif olgu arasındaki bu kesin ayrıma dayanır. Zira toplumsal/kolektif olgunun nesnelliği onun bireysellikten, öznelikten sıyrılmaya oranına bağlıdır (Keat - Urry, 1994: 100-101). Durkheim'in, pozitivist ve amprist içerimlere sahip teorisi günümüzden bakıldığında sosyoloji-sosyal gerçeklik ilişkisi bağlamında çok tatminkar, geçerli bir örtüşme durumu yaratmasa da onun, sosyal bilim olarak sosyoloji tahayyülü, yapısalcı yaklaşımın sosyal bilimler için geçerli iddialarını desteklemek ve bu yaklaşıma ilham kaynağı olmak bakımından bizler için hala önemlidir. Zira o bu yaklaşımıyla nesnel bir sosyal bilimsel bilginin imkanını iddia etmektedir.

Durkheim'in, sosyal bilim/sosyoloji teorisinin temelindeki epistemolojik kabulü temelde onun sosyal bilim anlayışına ilişkin kabullerini sunmaktadır. Durkheim, mantığın kendisine dayandığını kabul ettiği ve düşüncenin en tümel vasıflarına tekabül ettiğini söylediği zihinsel kategorilerin toplumsal yaşamdan çıkarıldığını iddia eder. Ona göre kategoriler, sosyal fenomenin en baskın ve özgün bölümünü oluşturduğunu iddia ettiği dinden, dinsel düşünceden türemişlerdir. Mesela zaman kategorisi; kolektif düzlemde onaylanmaksızın, bireysel olan bir zaman düşüncesi anlamsızdır. Zamanı bir kategori kılan temel düşünce onun nesneliğidir (Öner, 1977: 14). Ve yine ona göre böylesi bir zaman kavramının oluşumunun yegane kaynağı dinsel düşünce ve ritlerdir. "Durkheim'a göre takvim , ritlerin devirli oluşunun düzenidir"(Öner, 1977: 17-18).

Tıpkı zaman kategorisi gibi, mekan kategorisi de toplumsal yerleşimin zihinsel bir soyutlamasından başka bir şey değildir. Durkheim, ilkel topluluklar üzerine yapılan etnografik araştırmaları ele alarak mekan algısının söz konusu topluluğun yerleşim planına uygunluğunu bulgulamış ve böylece mekan 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'in genel olarak kolektif olanın, beşeri yaşamı total anlamda belirleyen doğasından bahsettiğini ortaya koyabiliriz. Bu öylesine bir belirleyiştir ki kolektif olan, bireyin mental durumu 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. Durkheim, bu bağlamda bireysel yaşamı, psişik fenomen ile sosyal fenomeni birbirinden hiç birleşmemecesine ayırır. Ona göre bireysel bilinç kolektif bilincin oluşturuçu ögesi olmakla birlikte kolektif bilinç, bireysel bilinçlerin basit bir birleşiminden çok farklı bir yapıdadır. 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 nitelmemizi sağlayacak olan asıl özelliğın, onun, kolektif olanı tıpkı doğal belirlenim gibi bireye dışsal ve zorlayıcı bir nitelikle donatmasıdır diyebiliriz. 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 nesnellığın aslında bireysel temelde de ele alınabilecek türden bir zihinsel nesnellığe dönüştüğünü müşahade etmiştir” (Keat - Urry, 1994: 101).

Durkheim, **Sosyolojik Metodun Kuralları**’nda “ilk ve temel kural, toplumsal olguları şeyler gibi ele almaktır” (Durkheim, 1994: 51) diye yazmaktadır. Buradan yola çıkarak Durkheim’ın metodunu tamamen nesnelci veya pozitivist olarak damgalamak mümkündür, ancak Durkheim’ın bilimsel etkinliğini bir bütün olarak ele aldığımızda bunun bu kadar kolay olmadığını görebiliriz. Durkheim, toplumsal fenomeni şeyler gibi ele almanın nesnel bir bilimsel etkinlik için gerekli ön koşul olduğunu vurgularken, bunların şeyler olduğunu iddia etmemektedir. Sadece insan zihninin, bilincinin, olguları kendi gerçeklikleri temelinde algılayamadığı kabulünden hareketle, insan zihninin sosyal fenomeni çeşitli sebeplerle çarpıtarak algılamasının önüne geçmek için yöntemsel bir ilke olarak bu fikri savunur (Durkheim, 1994: 54-55).

Durkheim’ın yaklaşımını pozitivist çerçevenin dışında görmemizi,

konumlandırılmamızı sağlayacak olan asıl kavram kolektif temsil kavramıdır. Durkheim toplumsal olgunun taşıyıcı toplumsal temsillerden oluştuğunu söyler. Ona göre şeyler gibi etkiyen olgular aslında birer kolektif temsiller bütünüdür (Rossi,1983: 105). Kolektif temsil kavramı Durkheim'in yaklaşımındaki anti ampirist, hatta bazı yazarlara göre, idealist yönleri ortaya çıkarmakta ve bu iki kutup arasında (tıpkı yapısalcı teoride olduğu gibi) bir çeşit dolayım oluşturmaktadır. 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'in kullanımında, nesnelere sembolize edilen kolektif içerikleri ima etmesi bakımından ampirik olduğu kadar entelektüel bir içeriğe de sahiptir. Durkheim'in teorisinde, toplumsal yaşamı mümkün kılan homojenite aslında kolektif temsiller yoluyla, kolektif temsiller de semboller ve/veya amblemler aracılığı ile mümkün olur. Tersten ifade edecek olursak; 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 olanak tanıyan semboller ve amblemlerdir. Ancak bu çift taraflı bir ilişkidir zira sembolü kuran, 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'in toplumsal olguya, kolektif temsil kavramı bağlamındaki özgün yaklaşımı, yapısalcı 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). Durkheim'in bu yaklaşımı, olguların zihinsel nesnelliklerinden bahsederek aslında yapısal bir açıklama biçimini bizlere sunmaktadır. Bu bağlamda, Durkheim'deki nesnellik, dışsallık düşüncesinin birinci dereceden ampirik bir nesnelleğe dayanmaktan çok ikinci dereceden dolayı, sembolik bir biçim taşıdığı ileri

sürülebilir.

Durkheim'ın teorisine yukarıda anlatılanlar bağlamında baktığımızda bireysel olan ile kolektif olan arasına çizdiği kesin çizgiye karşın bütün inceleme ve çalışmalarında bireysel, entelektüel ve psişik süreçlere göndermelerde bulunması onun felsefi formasyonu ile pozitivist eğilimleri arasında düştüğü çatışmaya işaret eder (Glucksmann, 1979: 25). Durkheim bireysel bilinç ile kolektif bilinç arasında bir uçurum olduğunu vurgularken aslında kolektif temsillerin bireyin tamamen dışında olduğundan bahsetmemektedir.

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).

Yapısalcı sosyal bilim düşüncesi açısından Durkheim'ın katkıları onun sosyal olgunun doğasına ilişkin epistemolojisiyle sınırlı değildir. Durkheim'da bilinç kavramı, tıpkı Marx'ta olduğu gibi, sosyal bilimsel analizinin en önemli kavramları arasındadır. Öyle ki, sosyolojinin konusu anlamında toplumsal bilinçten ilk kez sistemli olarak Durkheim'da bahsedildiği söylenebilir. Zira Durkheim psikolojik teorilerle polemik içinde geliştirdiği teorisinde, bireysel bilinçleri kuşatan kolektif bilinçten söz etmektedir ve onun sözleriyle kolektif bilinç (toplumsal bilinç) bilincin bilinçliliğidir. Yine onun sözleriyle ifade edersek; toplumsal hayat bir bilincin kavrayamayacağı, kuşatamayacağı kadar karmaşıktır (Rossi, 1983: 112).

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 görünmeyen, zihinsel bir kavramsallaştırma olmaksızın elde edilemeyecek bir sosyal gerçeklik yaklaşımını sunmaktadır.

Durkheim'in çalışmaları ayrıca, bilinçsizce de olsa, tıpkı Marx gibi, toplumsal fenomenin bilinçdışı boyutuna ilişkin imaları da beraberinde getirmektedir. O şunu ifade etmektedir; Ahlaki ve sosyal kurumların çoğunluğu akıl yürütme ve hesaplamaya dayanmaz, daha ziyade şüpheli nedenlere, bilinçsiz duygulara, kurumların kendi yarattıkları etkilerle ilgisi olmayan ve açıklanamayan motivlere dayanır (Rossi, 1983: 113).

Durkheim'in, çalışmalarında aslında bilinçsizce de olsa yüzeysel açıklamalarla, ampirik çalışmayla nüfuz edilemeyen bir gerçeklik düzeyi düşüncesinin ortaya çıktığı görülmektedir. Durkheim, bir yerde bilimin yüzeyde kaldığını, derinde yatan (coğrafi ve zamansal anlamda farklı toplumları kuşatan) derin yapıyı hedef almak gerektiğini vurgular. Durkheim'in bu yaklaşımını yapısalcı sosyal bilim düşüncesi ölçütüne vurursak onun sosyal bilim ile amaçladığının aslında bilinçdışının bilimi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Durkheim, bu düşüncesi bağlamında ele alınabilecek bir arayış içinde bulunmuş ve dinsel yaşamın diğer toplumsal yaşam düzeyleri açısından daha başat bir özellik taşıdığını vurgulayarak, olguya yapısal bir açıklama getirmiş olmaktadır. Lévi-Strauss için dil neyse Durkheim için de din odur (Rossi, 1983; 118)

Durkheim'ı, (daha sonra Mauss'ta da ele alacağımız gibi) önemli kılan ve vurgulanması gereken, bir diğer nokta da onun, toplum teorisini, iletişimsellik üzerine kurmasıdır. O bireyler arasında varolan iletişim aracı olan maddi dolayımın sembol ve amblemler olduğunu ve bireyler arası bu etkileşimin homojenliğinin kolektif bilinci yarattığını vurgulamaktadır. Durkheim'in yakını ve öğrencisi olan Marcel Mauss kendi yaklaşımını Durkheim'in kabulleri üzerine temellendirmiş ve son paragrafta değindiğimiz insan zihinlerinin iletişimselliğini, kendi düşüncesinin temeline koymuştur. Ancak Mauss'un görüşlerine geçmeden önce sosyal teorinin temel konusunun, bilimsel sosyal bilginin imkanına atfen, bilinçten, bilinçdışına doğru kayışına bir göz atmak ve bu kayışın ne anlama geldiğine değinmek gerekmektedir.

3- BİLİNÇDİŞİ VE SOSYAL TEORİ

Yapısalcı yönleri özellikle metodolojik temelde yoğunlaşan ve sosyal bilimler ve özellikle yapısalcılık açısından büyük bir devrim yaratan Marx'ın ve Durkheim'in görüşlerine değindikten sonra bu teorisyenlerin çalışmalarının özellikle insanın kendi üzerine, daha doğrusu toplumsal fenomen üzerine düşünmesi bağlamında sosyal teorinin oluşumunu nitelediği için öncelikle bilinç kavramını temel almakta olduklarını ifade edebiliriz. Ya da daha açık bir şekilde ifade edersek; bu teorileri, sosyal bilimsel evrimin odağına koyan, bilinç kavramını yeniden tartışmaya açmalarıdır. Bilinç kavramının sosyal bilimlerin gündemine alınması yapısal bir sosyal bilim düşüncesinin gelişmesi açısından da vazgeçilmezdir. Zira bilinç kavramı nesnel bir bilginin imkanına gönderme yapmak söz konusu edildiğinde kaçınılmazdır çünkü o, (en azından araştıracının) kendi eylemlerini de kapsayan toplumsal olanın varlığı üzerine düşünebilmek için bu düzeylerin farkında olunması olgusunu beraberinde getirir ve bir özneyi gerektirmek bakımından sosyal bilimlerin kilit kavramını oluşturur. Daha açık bir ifadeyle bilinç kavramı -her düzeyde- farkında olmayı ve farkında olmanın farkındalığını içerdiği için bir benliği gerektirir. Sosyal bilimleri de beşeri fenomen üzerine yine bu fenomenin bir parçasını teşkil eden insanın, bilim adamının düşünmesi olarak tanımlarsak sosyal olan üzerine düşünmenin bilinç kavramına gereksinim duyduğu açıklaştığı olur (Bütün insanlık tarihinin kolektif olandan bireysel olana doğru geçirilen bilinçsiz bir evrim olduğunu düşünürsek bu nokta daha da açıklar). Sosyal teorinin bir bilim olma iddiasıyla ortaya çıktığı dönemde insanın bilinçli etkinliğini (makul, hesaplanabilir, eylemlerinden sorumlu) temel alan Kartezyen yaklaşım, sosyal bilimlerin oluşması açısından aslında olumsuz imaları da beraberinde getirmiştir. Zira Descartes'ın evrensel bir matematik geliştirme ülküsü, sosyal fenomenin kendine has, nesnel niteliklerini gözden kaçıran ve yanlış bir insan doğası yaklaşımını temel alan bir yüzeysel bir bilime kaynaklık etmektedir

Marx ve Durkheim temelinde anlatılanlar sosyal bilimlerde bilinç kavramının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Peki niçin bilinç kavramı üzerine eğiliyoruz? Bilincin konumuz olan yapısalcı metodoloji ile ilişkisi nedir? Ve bilincin yapı kavramsallaştırmasının anlamına, kullanımına ne gibi bir katkısı vardır? Bilinç

aslında özellikle duyu verilerinin bilgisine dayalı olarak kişinin kendine ilişkin fikridir diyebiliriz. O aslında bir anı ürünüdür, kişinin zamansal düzlemde kendini tanımasıdır. Duyular yoluyla elde edilen kişinin kendine ilişkin bilgilerinin toplamıdır (Jung, 1982: 35, 83-84). Toplumsal boyuttaki bilinç ise toplumsal işleyişin, kurumsal işleyişinin, ilişkilerin duyu-akıl yoluyla kavranması, yani bireysel bilinçlerin toplamı anlamına gelir ki değindiğimiz bu iki teori de (Durkheim, Marx) toplumsal işleyişin tümüyle bir bilinç tarafından kuşatılmayacağı iddiasında ortaktır. Öyleyse bu iki teori için de şunu ifade edebiliriz; toplumsal/kurumsal işleyişin bilinç düzeyinde anlaşılması, kavranması ve açıklanması mümkün değildir. Bu iki teorisyenin bilimsel etkinliğinin yapısal niteliklerine (görünen ilişkileri belirleyen alt yapısal/derin yapısal ilişkilerin varlığı kabulü) dönecek olursak toplumsal, açıklamada yepyeni bir kavram ortaya çıkacaktır: Bilinçdışı.

Bilinç-bilinçdışı kavramları arasındaki farkı, farklı bir düzeyde şöyle de anlamlandırabiliriz: Sosyal bilimlerin veya davranış bilimlerinin bilimsellik vasfına ulaşabilmesinin koşulu her bilinçli ilişkinin bilinçle açıklanamayacağı gerçeğine dayanmaktadır. Tabii ki toplumsal evren tamamen bilinçdışı bir öze sahip değildir (en azından yukarıdan böyle bir anlam çıkaramayız). Daha doğrusu bilinçdışı boyut toplumsal hayatı tam olarak belirlemez. Ancak görünen, bilinçli işleyişin ya da gerçekliğin, gerçek olmadığını (bu teorilere bakarak söyleyebiliyorsak ki öyledir) düşünürsek, o zaman toplumsal gerçeğin bilinçdışı boyutunu, onu açıklamaya çalışırken, gözardı edemeyiz. Marx ve Durkheim'in teorilerinde sosyal bilimsel anlamda metodolojik bir ortaklık bulmaya çalışmak pek mümkün görünmemekle birlikte, şunu söyleyebiliriz ki bu iki teoride de sosyal olgunun anlaşılmasında bilinçdışına dolaylı göndermeler aslında bu teorilere, bir bakıma yapısalcı bir iddia vasfı kazandırmaktadır. Zira gerek Marx, gerekse Durkheim ve Mauss, aslında bilinçsiz olarak, beşeri davranışın, bütün çeşitliliklerinin altında yatan matrissel bir belirleyici olguyu ya da olgular setini bulgulamaya çalışmışlardır. Bu Marx'ta alt yapı, üretim ilişkileridir, Durkheim'da kolektif bilinçtir, Mauss'ta ensest tabudur. Temel yapısalcı iddia bugünkü anlamında burada odaklanır: bütün heterojenliği altında, sosyal davranışın belirleyicisi olan yapılara ulaşmak: Bütün bilimlerde aslında belki de asıl amaç budur. Ancak özellikle bir bilim olarak sosyal teorinin gelişimi ve yapısal bir

nitelik kazanması, sosyal fenomenin daha önce değindiğimiz nitelikleri yüzünden tartışmalı ve belirsiz bir hal almıştır. Yukarıda değindiğimiz gibi öznenin bilinci dışında kalan bir konunun özne tarafından ele alınmasının bilimselliğin gerektirdiği nesnelliliği sağlayacağı düşünülürse bilinçdışında odaklanan bir bilimsel etkinlik sosyal teori için bilimsel olma vasfını kazandırma konusunda atılabilecek önemli bir adımdır.

Bilinç-bilinçdışı tartışması/konusu aslında sosyal bilimsel bilgiyle ilgili bir tartışmayı gündeme getirmektedir; o da epistemolojik bir sorunsal olan insan davranışının, toplumsallığın belirlenimi-özgünlüğü (ya da belirlenim derecesi) problemidir. Eğer kişi duyu verilerine güven duyan, zihnin duyularla, gerçekliğin aynını kopyaladığını kabul eden bir ön varsayıma sahip ise o zaman toplumun, toplumsal/kurumsal işleyişin bilinç boyutunda betimlenmesini, sosyal gerçekliğe ulaşmak adına yeterli bulacaktır. Bu düşüncenin ulaştığı düzenlilikler yapısal bakış açısından bize görünen ilişkilerle-gerçeklikle asıl olan ilişkisellikleri bir tuttuğu için öğeler arası ilişkiler (görünmeyen, duyulardan kaçan, kendini gizleyen) yerine öğelerin kendileriyle uğraşmakta ve yanlış ve eksik bir belirlenim düşüncesi ile kaba ampirist bir yaklaşımla indirgemeci bir yasa anlayışına (pozitivizm) yuvarlanmaktadır ki bu da sosyal bilimlerin asıl nosyonu olan altta yatan-derindeki ilişkiselliklerin yapısına ulaşamayan yanlış bir belirlenim düşüncesine, anlayışına neden olur. Anglo-Amerikan sosyal bilimci yapı anlayışında izleri görülen bu yaklaşım Spencer'ın biyolojik organizma-toplumsal organizma analogisinin, epistemolojisinin bir uzantısıdır ve toplumsal gerçeği tamamıyla doğal belirlenimin sınırları içinde bırakır. Bu yaklaşım bilinç kavramını analiz dışına iter. Zira bu noktadan sonra artık bilinç doğal belirlenimin karşısında değerini yitirerek doğal bir mekanizmaya dönüşür. Bilincin insana özgünlük sağlayan imaları ortadan kalkar. Bu yaklaşım doğal belirlenimi ve doğal yasaları toplumsal olanı açıklamada başat kabul ettiği için toplumsala ilişkin zorunlu, nesnel yasalara ulaşmaya çalışır. Kıta Avrupa'sında ise özellikle felsefi spekülasyona dayalı büyük teorik çalışmalardan uçlanan bilinççi yaklaşımlar da bu görüşün tam karşısında yer alır ve bilinci ön plana çıkararak herhangi tür bir belirlenimi reddederler. Bu kırılma aslında daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz epistemolojik temele dayalı olan ve bir bakıma bilimsel metodolojiler (sosyal bilimlerde) arasındaki kırılmaya denk düşer.

Bu kırılmayı Antropolojik çalışmalar üzerinden örnekleyecek olursak bir tarafta tekil bir toplumdaki ampirik bilgi toplamaya dayalı ve toplumu biyolojik ve sosyal ihtiyaçlarını gidermek için bir araya gelen bireyler olarak gören işlevselci yaklaşım (Anglo-Amerikan sosyal bilim anlayışına karşılık gelir), karşısında ise sahaya gitmektense mevcut etnolojik çalışmaların bildirdiği olguların altındaki düzenlilikleri bulmak için çalışmalarını masa başında yürüten, toplumu süper organik veya insan üstü bir varlık olarak ele alan büyük teorisyenler (Bu da Kıta Avrupa'sı sosyal bilim anlayışına karşılık gelir) yer alır. Birincisinde dogmatik ampirizm ve psikolojik neden arayışı, ikincisinde ise kuşatıcı genellikler ve sosyolojik açıklamaya olan inanç vardır (Gardner, 1973: 35).

Biri olayların akılsızca biriktirilmesi, ampirik saha çalışması öteki de ampirik olmayan a priori ilkeler temelinde makro toplumsal açıklamalar getirme gayretinde olan metodolojidir. Bu iki kutbun ortasını bulan, bu iki ucu dolayımlayan, anlatageldiğimiz yapısalcı metodolojidir ve bu metodolojinin can alıcı kavramı da bilinçdışıdır. Zira bilinçdışı ne tamamen doğaya indirgenebilir, ne de tamamen bilince. Peki bilinçdışı kavramı literatüre nasıl girmiş, daha doğrusu nasıl formüle edilmiştir? Bilinçdışı kavramını sosyal bilimlerin gündemine taşıyan ve onun operasyonel olarak kullanılmasını mümkün kılan teori psikanalizdir. Freud, yapısalcılığın öncülerindendir. Bilinçdışı kavramını kullanımıyla davranış bilimlerine çok önemli bir katkıda bulunmuştur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ne tamamen doğal belirlenime ne de bilince indirgenemeyecek olan bilinçdışı kavramını kullanışlı hale getirmiştir. Freud'un teorisi bilinçdışı kavramını kullanarak bu iki gelenek arasında bir bileşim imkanı yaratmış ve bu sayede yapısalcı metodun dayandığı temellerden biri olmuştur. Bilinçdışı, bir bilim olma iddiasındaki sosyal teoriye, bilincin yanıltıcı öznellikleri karşısında nesnel bir bilmenin konusunu oluşturabilecek olan ve beşeri fenomeni belirlemesi bakımından da bu nesnel bilgilerin önemini arttıran bir alan sunmaktadır. Bu temelde sosyal bilim, bilincin öznelliğinden, bilinçdışının nesnelliğine yönelerek, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, en azından araştırma konusunu, araştırmacının bilincinden uzaklaştırarak nesnel bir bilginin imkanını sağlamaktadır.

Bilinçdışının sosyal bilimlerde formüle edilişi bağlamında Freud'un Batı

bilimsel yazınındaki etkisinin en belirleyici yönünü, çağdaş Batı değerlerini (dinsel, ahlaki, toplumsal) eleştirmesi olarak tespit edebiliriz. Tabii ki biz bu eleştiriyle, bilinçdışı kavramına sağladığı katkı kadarıyla, ilgileneceğiz.

Psikanaliz, davranış bilimlerine ve özellikle toplum bilimlerine bireysel yaşam ve toplumsal yaşam konusunda doğal belirlenimi öne süren pozitivist eğilimlere aykırı bir tutum geliştirmiştir. Bu tutum insanı, insan bilincini, toplumsal bilinci doğal olanın sınırları içine tıkmaya çalışan pozitivist yaklaşım karşısında toplumsal hatta kültürel olanın, doğal olandan görece özerkliğini ortaya koymaktadır. Freud'un uygarlık-kültür eleştirisini bu temelde ele alabiliriz. Freud, kültürün insanın özünü gerçekleştirmesine engel olduğunu iddia etmektedir. Onun analizinin bel kemiğini oluşturan Oedipus Kompleksi kavramlaştırması kültürün insanın kendini, olması gerektiğinden farklı sunmasına yol açtığını, bunun da çağdaş nevrozun asıl nedeni olduğunu ileri sürmektedir. Freud'un Oedipus kavramlaştırmasının özünde enstet yasağı yatar. Bu bağlamda Freud insan davranışının belirlediği düşünülen, doğal olduğu varsayılan düzenliliklere, ilkelere karşı çıkmış böylece insanın kutsallığını parçalayarak onu sosyal bilimlerin, davranış bilimlerinin konusu haline getirmiştir (Freud, yaklaşımıyla insanı bir üst düzeyde yine doğaya indirgemiş olur ancak bu, verili toplumsal durumu doğal belirlenimin uzantısı olarak gören yaklaşımın dışında kalan bir belirlenimdir-Leledakis, 2000: 178).

Freud'un analizine göre insanın özü özellikle cinsellik ve şiddet öğelerinin hakim olduğu yıkıcı bir niteliktedir. Ancak insan, yaşamın erken dönemlerindeki bir takım engellemeler yüzünden toplumsalın moral düzeyine çekilir ve bu aslında onun kendi özüne yabancılaşması anlamına gelir. Öyleyse verili olanı insanın özüne ulaşmak için yeterli göremeyiz. Onun altında yatan ve davranışı belirleyen temel bir yapı mevcuttur. Psikanalizde Oedipus aşamasıyla birlikte sahip olunan bu bölüm, bilinçdışıdır. Kişi toplumun ahlaki düzenine dahil olma aşamasında, engellemek zorunda olduğu ama aslında içinde taşıdığı dürtüleri bastırarak onları bilinçaltına atar ve böylece bilincin kontrolünden kaçan bu arzu ve fantaziler bilincin hakimiyeti dışında insan davranışını dolaylı olarak belirlemeye başlar.

Freud'un analizi bu temelde yapısalcı kriterlere uymaktadır. O bilinç ile,

verili olanla, bilinçli halin manifestasyonu olan bilinçli konuşma yerine rüya analizi ve hipnoz ile, varolan bilinç engelini aşarak kişinin sorunları altında yatan bilinçdışı süreçleri açığa çıkartarak sorunları gidermeyi dener. Çünkü bilinçdışı fantaziler, sözcükler yerine imgeleri yapıtaşı olarak kullanırlar ve bu anlamda sözcükler açıklayıcı olmayabilirler (Leledakis, 2000: 170). Bu da gösterir ki psikanaliz görünenin altında yatanı, alt yapıyı açıklamaya çalışmaktadır. Ve bilinç üzerine yoğunlaşmanın, sorunun asıl kaynağından uzaklaşmak olduğunu kabul etmektedir. Psikanaliz her ne kadar birey temelli bir analiz çerçevesi kullansa da aslında onun ortaya koyduklarından genel bir kavram olarak insana yönelik saptamalar yaptığı görülmektedir. Oedipus süreci, ailenin olduğu her yerde, uygarlığın olduğu her yerde yaşanacaktır ve bir organizma olan insan yavrusunun kültür içine çekilmesi süreci, bu belli koşullar altında evrenseldir. Böylece psikanaliz yapısalcı bir iddia ve düzenlilik ortaya çıkarmış olmaktadır. Üstelik bunu toplumsal bilimlerden de çok elverişli bir kavram önererek yapmaktadır. Peki bu kavram niçin çok elverişlidir? Çünkü, Freud'un analizinden de anlaşılacağı üzere bilinçdışı kavramı iki kutup arasında dolayım oluşturmaktadır. Bilinçdışı hem insanla ilgili doğa bilimlerinin, hem ampirik çalışmaların ilgi alanına girmekte hem de bilinçli fenomeni tamamen öncelediği için teorik çalışmalara dayanan makro teorisyenlerin yaklaşımlarını ilgilendirmektedir. Bilinçdışı ne tamamen doğaldır ne de bireyseldir. Bilinçdışına ilişkin bilgi bireyin kendinde olan, **kendi olmayanı** ortaya çıkarmış ve sosyal bilimlerde nesnel bilgi edinme imkanını yaratmıştır. (Levi-Strauss, 1987: 35).

Sonuçta sosyal bilimci için nesnel bilgi elde etme imkanı mevcuttur artık. Zihinsel kurgular düzeyinde bilinçten farklı, onun ilgilerinden bağımsız bir ilgi alanı, nesnesi vardır artık; bilinçdışı. Peki bilinçdışının toplum bilimleri açısından kullanışlı olmasını sağlayan nasıl bir analiz çerçevesidir? Freud'un bu çalışmalarını toplumbilimlerine tanıtan ve uygulayan (iki kutup arasındaki uçurumu aşan) Marcel Mauss'tur.

Marcell Mauss'u yapısalcı bakış açısından önemli bir geçiş noktası olarak almamızın nedeni yukarıda da belirttiğimiz gibi öncelikle Kıta Avrupası sosyal bilim geleneğiyle Anglo-Amerikan ampirik sosyal bilim geleneğini birleştirmiş olmasıdır. Mauss, kurban ritini araştırırken bir çok kurban etme olayından kurban soyutlamasını

yaparak pek çok kültürdeki kurban etme pratiğinden kurban ritinin soyut yapısını somut cana kıyma olayından kurban etme olgusuna geçiş bağlamında ortaya koyabilmiştir. (Glucksmann, 1979: 29-30).

O, böylece, ne olguları sadece biriktirmekte ne de tamamen sosyal gerçeklikten uzak teorik bir çalışma yaklaşımı (metodu) göstermektedir. Yapısalcı sosyal bilimsel metodolojinin nesnel bilgiye ulaşma şansını, farkında olarak ilk kez o, gündeme getirmiş, psikanalizin temel sayıltı ve açıklamalarını toplumbilimleriyle bir potada ilk defa O eritmiştir.

Mauss'u önemli kılan en başat özelliği yaklaşım düzeyinde, epistemolojik düzeyde belirlenimsel olan ile (fiziki-maddi-nesnel) sosyal bilimlerin asıl konusunu oluşturan özgün olanı birleştirebilmiş olmasıdır. Mauss'u önemli kılan bilimsel anlamdaki modernliğidir. Mauss, daha döneminde akıl hastalarının tedavisinde kimyasalları kullanmaktan, sosyal olan ile fizyolojik olanın dolaylı ilişkiye girdiği bir alandan bahsetmektedir. Bu düşüncesi bile sosyal bilimler açısından önemli bir atılımı ima etmektedir; sosyal bilimlerin doğa bilimleri ile insan üzerinde ortak çalışması (Lévi-Strauss, 1987: 3).

Mauss'un, yine bu bağlamda ele alınabilecek diğer görüşleri etnolojinin günümüzde aldığı görünümde en büyük katkıya sahip teorisyen olmasını da sağlamıştır. O, Durkheim'in görüşlerini uygulamalı olarak kullanmıştır. Sosyal olanın, kolektif olanın bireyseli belirlediğine yönelik olarak; el, yüz, vücut hareketlerinin toplumdan topluma değişebildiğini, aynı toplum-kültür içinde benzeştiğini ileri sürmüştür (huy-mizaç dahil). Ve en önemlisi, ona göre, bu tür beden durumlarının bizlerin ait olduğu kültürün ihtiyaçları tarafından belirlenen sınırlı sayıda kalıba dayandığını iddia etmesidir. O, hem sinirsel, kassal sinerjiden, hem de (aynı zamanda onu biçimlendiren de) kolektif kültürel belirleyicilerden bahsetmiş, beden hareketlerinin evrensel bir envanterini, yapısal kalıbını çıkarmaya da çalışmıştır. Onun bu çabalarında da sosyal olan, biyolojik olan ve psikolojik olan bir anlamda bir araya getirilmiştir (Lévi-Strauss, 1987: 6-8).

Mauss'un metodolojisinin altında yatan asıl düşünce sosyal varlığın, farklı düzeylerden, oluştuğu ve bu düzeylerin de birbirlerine indirgenebileceği fikrine

dayanmaktadır. Zira o psikolojik fenomenin, aslında sosyal olanın görünümü olduğunu vurgulayarak sosyolojik düzeyin psikolojik düzeyi kuşatan bir nitelikte olduğunu vurgulamış ve böylece Durkheim'ın bireysel olana mesafeli duruşunu bireyseli toplumsalın içine alarak aşmıştır. Ona göre sosyalin kanıtı zihinden başka yerde değildir, aranmamalıdır da (Lévi-Strauss,1987: 28). Böylece Mauss, Durkheim'ın total-nesnelci yaklaşımının ortaya çıkmasına engel olduğu entelektüalist yanını sergilemiş olmaktadır.

Mauss'un atropolojik yazındaki öznellik-nesnellik tartışmasına sunduğu çözüm bilinçdışı kavramının gündeme getirilmesidir. Bir sonraki bölümde ayrıntıyla ele alacağımız yapısal dilbilimin sosyal bilimlerin nesnel bilgi edinme sorununa nasıl çözüm olacağına ilişkin ilk bilgileri veren de Mauss'tur. Zira O, bu gelişmeleri yakından takip etmiştir ve çağdaş dilbilimsel metodun, onun sosyal varlığın çeşitli ve birbirine indirgenebilir tabakadan oluştuğu iddiasını ispat edebilecek potansiyelinden haberdardır. Zira dilbilimin konusunu teşkil eden dilsel fenomen sosyal bilimler için nesnel bilgi edinme kapısını açmaktadır. Çünkü dilin işlediği yer bilinçdışıdır. Bilinçdışı bize bizdeki yabancıyı tanıttığı için nesnel bilgi elde etmek mümkün olabilecektir artık ve sosyal tabakaların birbirine indirgenebileceğini düşünürsek dilbilimsel metodun diğer toplumsal tabakaların altında yatan bilinçdışı, nesnel yapıları ortaya çıkarmak için kullanılacak bir yöntemsel araç olarak tasavvur edilmesi kaçınılmazdır. Mauss da bunu ilk farkedendenlerdendir (Lévi-Strauss, 1987: 35).

Bu düşünceler bağlamında Lévi-Strauss, Mauss'un *Essai Sur Lé don* (Bk. Marcel Mauss, *Hibe -Akaik Cemiyetlerde Mübadelenin Şekilleri ve Sebepleri*) adlı çalışmasını ilk okuduğunda (sosyal bilimin evriminde meydana gelen büyük yenilik anlamında Malebranch'ın, Descartes'ı ilk okuduğunda yaşadığını söylediği) büyük heyecanı, baş ağrısını ve zonklamayı yaşadığını söylemiştir. Çünkü o bu makalesinde ampirik araştırma metotlarıyla da gerçekliğin derin düzeylerine nüfuz edilebileceğini anlatmaktadır (Lévi-Strauss, 1987: 38).

Dilbilimin sosyal bilimler için model teşkil eden yapısına değinmeden önce buraya kadar anlatılanları özetleyerek bu anlatılanlar temelinde yapı anlayışında meydana gelen evrime değinmek yararlı olacaktır. Böylece bu bölümün kısa bir

değerlendirmesini yapmak ve yapı anlayışında meydana gelen değişiklikleri görmek mümkün olacaktır.

Marx ve Durkheim'ın yapıdan anladıkları makro düzeydedir. Marx üretim ilişkileri kompozisyonunu yapı olarak adlandırırken Durkheim için yapı toplumun sembolik doğasını belirleyen olarak verilmektedir (kolektif bilinç). Bu anlamda Durkheim ilk olarak soyut zihinsel kavramları gündeme getirmiş ancak bireysel olanla kolektif olanı öyle birleşmez bir şekilde ayırmıştır ki artık onun için kolektif yapı anlayışından bireysel yapı anlayışına geçiş imkansızlaşmıştır. Mauss, kolektif bilinç düşüncesine (sosyolojizmine) karşın bireysel-zihinsel olanı, kolektif olanın görünümü olarak ele almış, uygulamalı araştırmalarıyla da bireysel-maddi gerçeklikle, sosyal oluşu kıyaslama imkanını bulmuştur (zira bireysel de, toplumsalın bir görünümüdür, bireyin zihni toplumsal olanın gerçekleşiminin göstergesidir). Böylece şunu söyleyebiliriz ki; Marx ve Durkheim'la gündeme gelen bilinç kavramı, bilinçdışı imaları da beraberinde getirmiştir. Bilinçdışı Psikanalizle kesinleşmiş, Mauss'la birlikte bireyselle toplumsalın ortak noktasında-ancak nesnel olarak- ele alınma şansını bulmuştur. Ancak günümüzdeki kullanımıyla yapıya son şeklini vermede en etkili çığır yapısal dilbilim olmuştur. Bir sonraki bölümde yapısal dilbilim metodunun modern anlamda yapısal çözümlemenin temelini oluşturmasına değinilecektir.

4- DİL VE DİLBİLİM

Bu bölümde ele alacaklarımız, aslında, konumuz için iki boyutta belirleyici değer taşımaktadır. Öncelikle dilbilimdeki devrimci metodolojik gelişmelere, sonra da bilinç-bilinçdışı tartışmasında sosyal bilimlerin imkanı bağlamında dilin, dilbilimin yapısal tarzda ele alınışının bütün diğer sosyal bilimler için ne gibi bir anlama sahip olduğuna değinilecektir. Dilbilim (yapısal dilbilim demek daha uygun olacaktır), sosyal bilimlerde yapısalcı metodolojinin evriminde en önemli yeri işgal eden ve bu haliyle kendinden önceki, (anlatageldiğimiz) sosyal bilimlerdeki, yapısalcı evrimi tamamlayan veya kendinden önceki sosyal bilimsel evrimi yapısalcı kavramıyla nitelmemizi mümkün kılan çok kritik bir noktadadır. Dilbilim alanında İsviçreli Dilbilimci Ferdinand De Saussure, yeni yöntem anlayışı ve geliştirdiği yeni ilkelerle, klasik

dilbilimin dile bakışını değiştirmiş, bunu değiştirirken de bütün sosyal bilimler için devrimsel sonuçlara yol açmıştır.

Saussure, ölümünden sonra öğrencileri tarafından derlenen **Genel Dilbilim Dersleri** adlı yapıtıyla bu büyük devrimi olanaklı kılmış ve bu bir kitap sayesinde şimdi adına yapısalcı diyebildiğimiz metodolojik çerçeve, görüşlerini sistemleştirme imkanına sahip olmuştur. Peki Saussure'ü diğer dilbilimcilerden ayıran en önemli özellik neydi? Dilbilim, Avrupa bilim tarihinde Descartes'dan beri bilimsel girişimler için önemli bir alan olarak görülse bile 19. Yüzyıl. sonlarına gelindiğinde temel dilbilim okulları dilsel kaynaklara ait ayrıntılı ve önemsiz bilgileri toplamaya, karşılaştırmalı dilbilgisine, sözcüklerin etimolojisine, insan dilinin kökenine, coğrafi sınırlar bağlamında farklılıklar gösteren dilsel yetiye dair anlamsız çalışmalara gömülmüş bulunuyordu. Öyle ki Paris Dilbilim Çevresi, yüzyılın sonunda dilin kökenine ilişkin makaleleri reddetmeye başlamıştı (Gardner, 1973: 44). Aslında Saussure'ü tam anlamıyla bilimsel bir dilbilimin kurucusu olarak anmak yanlış olmaz. Çünkü onun **Genel Dilbilim Derslerinde** çizdiği dilbilim portresine göre klasik dilbilimci yaklaşım, dili nesnel/bilimsel bir tarzda ele almaktan yoksun, dilsel fenomenin asli özelliklerini formüle edememiş ve en önemlisi dil ile ilgili çalışmalarda, bir tek disiplin adı altında birden fazla uzlaşmaz etkinliği bir araya getirerek kendi içinde çelişkili ve tutarsız bir etkinlik haline gelmiştir. Cassirer, bu durumu şöyle nitelendirir: “Saussure, derslerinde tarihsel dilbilgisi görüşünden tümüyle vazgeçilmesi fikrini öne sürdü. O, tarihsel dilbilgisinin melez bir kavram olduğunu söylemekteydi. Ona göre bu kavram, ortak bir ad altına konulamayan ve organik bir bütün içinde birleştirilemeyen iki ayrı ögeyi içermektedir. Bu nedenle insan konuşmasının incelenmesi tek bir bilimin değil, iki ayrı bilimin konusudur. Böyle bir incelemede biz her zaman iki ayrı odağı, zamandaşlık odağı ile ardışıklık odağını birbirinden ayırmak zorundayız. Dilbilgisi, doğası ve özü gereği ilk tipe girmektedir” (Cassirer, 1980: 119).

Saussure, dilsel fenomenin ne olduğunu, daha doğrusu dilbilimsel incelemelerin nesnesini oluşturan dilsel fenomenin kendinden önceki kuramlarla belirlenemeyen kesin özelliklerini tespit eden kişidir diyebiliriz. Saussure, dili bir sistem olarak almakla dilbilim ve sosyal bilimlerin geleceği açısından en belirleyici bir hamleyi

gerçekleştirmiştir. Saussure, kendinden önceki dilbilimsel çalışmaları, dilsel fenomenlerden izole edilmiş birimlerin evrimini ortaya çıkarmaya çalışarak eleştirirken aslında dilin sistem özelliğini de vurgulamış olmaktadır. 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 tesadüfi olduğunu, yani bir gösterenle, onun gösterdiği, gösterilen arasında hiçbir özsel ilişki olmadığını vurgular. Onları birleştiren şey ikisinin de bir parçası olduğu genel sistemdir. Bu sistem aynı zamanda dili de oluşturan bütünleşmiş gösterge sistemidir. Bu bağlamda biz bir dilsel birimin, ki bu aslında gösterene yani işitim imgesine tekabül eder, değerini tespit edebilmek için o birimin tarihsel evrimine odaklanan artsüremli dilbilimsel analiz yerine, o dilsel birimin, o birimin ait olduğu dizgedeki diğer öğelerle ilişkisi bağlamında eşzamanlı analizine önem vermeliyiz. Bunu şöylece örnekleyebiliriz: Artsüremli dilbilim ya da klasik dilbilim dilsel dizgeyle ilgili olmaktan çok tekil bir dilsel birimin tarihiyle ilgilidir, mesela 'gasti', Eski Yüksek Almanca'da konuk anlamına gelirken, günümüz Almancasında 'gast' konuk anlamına gelir ve artsüremli dilbilim bu tekil birimin 'gasti'den, 'gast'a akadar geçirdiği evrimle ilgilenir. Eşsüremli bilimsel dilbilim ise 'gast' sözcüğünün çoğulu olan 'gaste' sözcüğü arasındaki karşıtıktan doğan kompozisyonu, anlamı konu edinir (Saussure, 1985: 91). Bu bağlamda dilbilimin eşsüremli öğeler (yani aynı anda varolan, aynı zaman diliminde geçerli olan) arasındaki karşılıklı bağımlılık, denge ve ilişkiyle ilgili olduğu açıklar (Saussure, 1985: 95). Saussure'ün bu eleştirisi beraberinde, bundan önceki bölümlerde dilbilime gönderme yapmaksızın aktardığımız, yapısalcı yaklaşımın temel iddialarından biri olan, bir sistemli ilişkiler bütününde, o ilişkileri aktüalize eden öğelerin tek tek ele alınması yerine bütünü oluşturan ilişkisellik sisteminin ele alınması düşüncesinin temeli olduğunu söyleyebiliriz. Saussure'ün dilsel birimin senkronik analizi üzerine yaptığı tespitler, sosyal bilimler, özelde de sosyoloji için de anlamlıdır. Saussure'ün eleştirisindeki klasik dilbilim anlayışı, sosyal teoride anlatageldiğimiz, ampirik, tarihsel olayların biriktirilmesine yarayan ve bu anlamda karmaşık olaylar dizisi içinden bir

sistemlilik, ilişkisellik soyutlayamayan klasik sosyal bilim anlayışına da karşılık gelmektedir. Çünkü Saussure'ün dil teorisi, sosyolojik bir öze sahiptir.

Saussure'ün dil teorisinin sosyolojik boyutunu şöylece tespit edebiliriz; O, dilbilimin konusunu oluşturan dilsel fenomeni klasik dilbilimdeki karmaşıklığı giderecek biçimde yeniden ele almış ve dilsel fenomeni toplumsal boyuta taşımıştır. Saussure, öncelikle bir sistem olarak dil (language-langue) ile bireyler tarafından konuşulan dil (speech-la parole-söz) arasında bir ayrım yapar. Saussure için dil verili bir komünitenin üyelerinin aktif konuşma edimleriyle doldurulan bir depo gibidir. Dil, bir grup bireyin beyninde varolan potansiyel bir varlığa sahip, dilbilgisel bir sistemdir (Rossi, 1983: 133). Bu bağlamda Saussure için bilimsel analizin konusunu sabit ve soyut bir düzenlilik oluşturan dil (la langue) oluşturur. Saussure'ün senkronik analiz ve tarihsel analiz çerçevesi ayrımını bu iki kavramsallaştırmada da izleyebiliriz. Zira O, eşzamanlı bir dilbilimden bahsederken aslında bir sistem olarak dilden bahsetmektedir. Saussure, dilin bu yönünü satranç oyunu analogisi ile sunar. Satranç oyununun sabit, soyut bir takım kuralları vardır ve oyunu performe eden bireyler satranç figürlerinin kendilerine has eylemlerini belirleyen, denetleyen kurallar bağlamında oynarlar. Bu örnekte satranç oyununun sınırlı kuralları dilbilimin konusunu oluşturan dile, oyuncunun tahmin edilebilen bireysel yorumu da söze karşılık gelir. Bu analogi aslında Saussure'ün düşüncesindeki dilbilimin işleyişine de ışık tutar zira nasıl satrancın kuralları oynayanlarca realize ediliyorsa, dilin düzenlilikleri de konuşanlarca realize edilir. Saussure'ün dil-söz ayrımı dolaysız bir sosyolojik içeriğe de sahiptir. Saussure, dönemindeki sosyal bilimsel tartışmaların ayırındadır ve özellikle Durkheim ile Tarde arasındaki tartışmayı takip etmiştir. Bu bağlamda Saussure'ün dil-söz ayrımı, kolektif, sosyal, düzenli, soyut olanla, bireysel, rastgele ve somut olan karşıtlığı içinde, Durkheim'ın sosyolojinin yöntemine ilişkin yaptığı kolektivite-bireysellik ayrımına tekabül eder (Swingewood, 1998: 348). Bu noktada Saussure'ün sosyal bilimler için önemi daha bir belirginleşmiştir. Başka bir deyişle, Saussure'ün bütün yöntem anlayışı ile dilin sosyal bir fenomen oluşunun farkındalığı, sosyal bir fenomen olan dilin ele alınışına ilişkin kabulleri otomatik olarak diğer sosyal fenomen için de gündeme getirir. Bu, yapısalcı sosyal bilimin, tarihsel analiz yerine, mevcut sistemli ilişkilerin senkronik bir tarzda ele alınması prensibinin özünü teşkil eder. Saussure'e göre dil, somut dilin

(söz) kullanımını yönlendiren dilbilimsel kuralların soyut bir sistemini, kolektif zihin ile dilsel grupların ürünü olan, formel ve tutarlı bir yapıyı oluşturuyordu (Swingewood, 1998: 348). Bu bağlamda şunu tespit edebiliriz ki; Saussure'e göre bilimsel bir analiz, ögeler yerine, o ögelerin ilişkilerinin oluşturduğu soyut ama gerçek olan yapıyı amaçlamalıdır.

Yukarıda Saussure'ün, sosyal bilimlerdeki yapı kavramını ilk formüle eden kişi olduğuna değinmiştik (Saussure, yapı kavramı yerine sistem kavramını kullanır ama bu kavram günümüz yapısalcılığındaki yapı kavramına eşdeğerdir). Saussure'deki dilsel yapı ya da bir yapı olarak dili anlamak için dilsel yapı kavramını irdelemek lazımdır dili bir işitim imgesiyle bir kavramı birleştiren sistem olarak tanımlar. Bu bağlamda onun temel aldığı dilsel birim aslında sözcükleri oluşturan fonemlerdir. Bir dilde en küçük birim fonemdir. Fonemler birleşerek sözcükleri oluştururlar. Saussure, bu anlam kazanma sürecini de aydınlatmıştır. Dilbilimin konusu olan anlamlı bir cümlede, anlamı veren aslında o cümlenin ögeleri (aynı zamanda dilbilgisel sistemin de ögeleridir bunlar) arasındaki ilişkidir. Daha doğru bir ifadeyle Saussure'e göre bir dilsel birim, dilbilgisi kurallarına uygun bir dizide değerini olumsuz olarak alır, yani bir dilsel birimin değerini veren, onun dizideki diğer ögelerle olan karşılıklı bağımlılığıdır. Bu konuda yapılacak bir açıklama Saussure'cü dilsel yapı anlayışını da açıklamaya yetecektir. Bu noktada Saussure, dilsel birimin değerini tespit edebilmek için ikili bir kavram seti daha geliştirmiştir. Yatay ve dikey düzlemde gerçekleşen bu düzeyler sentagma ve paradigma olarak adlandırılır. Dilsel fenomenin oluşumu ancak bu iki düzeyin gerçekleşmesiyle mümkün olur. Dilsel bir birimi oluşturan fonemlerin uç uca eklenmesi sentagmatik diziyi verir. Bu uç uca eklenme süreci fonemlerin oluşturduğu sözcüklerle de devam eder şöyle ki; **ev -e + git -ti -m** cümlesinde fonemler uç uca eklenmiş ve bir sentagmatik dizi oluşturmuşlardır. Sentagmatik dizide dilsel ögeler arası ilişki (fonem, sözcük vb bütün dilsel ögeler) **in presenti**dir, sentagmatik dizide anlamı bir arada varolan birimler arasındaki ilişki sağlar. Ancak böylesi bir cümleyi mümkün kılan sadece sentagmatik dizi değildir. Dilsel bir diziyi mümkün kılan bir diğer zorunlu ilişki türü de paradigmatic ilişkidir. Paradigmatic düzeyde söz konusu olan ilişki türü, dilin konuşmacı tarafından içerilmiş deposu içinden birbirleriyle aynı görevi görebilen birimlerin birey ya da konuşmacı tarafından seçilmesine dayanır.

tarafından seçilmesine dayanır. Paradigmatik düzeyde ilişki **in absentia**dır. Yani paradigmatik düzeyde bir birimin anlamını veren onun yerini alabilecek olan birimlerle olan ilişkisidir. Bunu da şöyle örneklebiliriz: Örnek cümlemizdeki ‘ev’ yerine okul, hastane vb. birbirinin yerini alabilecek olan ama aynı anda aynı yerde bulunamayan (substitution) birimler arasındaki ilişki...Kısaca burada Saussure’ün (dilbilim ve sosyal bilimler için önemli olan yön) vurgulamış olduğu şey, konuşmacının konuşmasını yaparken farkında olmadığı bilinçdışı süreçlerin işlemekte olduğudur. Bir insanın konuşması, dili kullanması, bir yapısal sistem olarak dili, dilbilgisel kuralları ve repertuarı ile birlikte içermiş olmasını gerektirir. Dili oluşturan dilbilgisel kuralların, fonemlerin ve sentagmatik, paradigmatik dizi kurma yetilerini insanın farkında olmadan, bilinçsizce asimile etmesi de dilsel fenomenin sosyal bilimler için niçin bu kadar önemli olduğunu sunmaktadır. Dilsel fenomen, bilincin dışında oluşmak ve insanın bütün entelektüel faaliyetlerini koşullandırmak bakımından sosyal bilimlerin temel hareket noktası olmaya hak kazanmaktadır.

Saussure’ün sosyal bilimlere yaptığı 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. Saussure, ileride **Semioloji** (Yunanca gösterge anlamına **semeion**’dan) adlı bir bilimin kurulacağını müjdelemektedir. Çünkü dilin yapısal özellikleri konuşulan, performe edilen dilden ayrı düşünüldüğünde ve her türlü insan eyleminin de anlam taşıdığı düşünüldüğünde, bütün düzenli insan edimlerinin dilbilimsel analiz bağlamında ele alınabileceğini vurgulamış olmaktadır. Onun sözleriyle, “dil, kavramları belirten bir göstergeler dizgesidir. Onun için de yazıyla, sağır dilsiz abecesiyle, simgesel nitelikli kutsal törenlerle, incelik belirtisi sayılan davranış biçimleriyle, askerlerin belirtkeleriyle, vb.- karşılaştırılabilir. Yalnız, dil bu dizgelerin en önemlisidir” (Saussure, 1985:18).

Saussure’ün sosyal bilim düşüncesine yaptığı en önemli katkı aslında dilin kendinde bir yapı, sistemlilik arz etmek bakımından, uzlaşımsal olması bakımından insana tarafsız bir araç sağlamadığını ortaya çıkarmış olmasıdır. Altuğ, Saussure’ün

çalışmalarının düşünsel anlamda yaptığı katkıyı şöyle ifade eder; “Dil, içinde yaşadığımız dünyayı kavramada basit bir araç olmayıp, bu kavrayışın merkezinde yer aldığını, gerçekliği kavrayışımızın, sözel göstergeleri toplumsal olarak kullanımımıza bağlı bulunduğunu ve insan varoluşunun özünde dilsel olarak eklenmiş bir varoluş olduğunu seslendirir” (Altuğ, 2001: 174).

Sonuçta Saussure’ün yaklaşımının sosyal bilimler için getirdiği en büyük katkının şu olduğunu söyleyebiliriz; Saussure, -dilin sözcük ve adlardan oluşmadığını, onun sistem özelliğini vurgulayarak ortaya koymuştur ve bu düşüncesi- dilin adlarla nesnelere reel anlamda temsil ettiğine yönelik klasik dilbilim düşüncesini geçersizleştirmiş ve dilin gerçeklikle ilgisi bulunmadığını, daha doğrusu gerçekliği olduğu gibi yansıtmamanın onun bir işlevi olmadığını, bunun ikincil bir sonuç olduğunu ortaya koyarak aslında dilin sentetik, göstergesel niteliğini vurgulamış olmaktadır. Bu dilin gerçekliğinin kendinde ve toplumsal bir gerçeklik olduğunu göstermiştir (Altuğ, 2001: 177).

Bir sonraki bölümde Saussure’ün çalışmalarının epistemolojik ve metodolojik içerimlerinin özellikle de dilin göstergesel/sosyolojik niteliğinin ön plana çıktığı yapısal antropoloji (Lévi-Strauss) çıkırına ve Saussure’ün dilbilim için önerdiği metodolojik ilkelerin bütün sosyal bilimleri etkileyen sonuçlarına değinilecektir.

5- CLAUDE LEVI-STRAUSS: DİL BİLİMDEN SOSYAL ANTROPOLOJİYE

Du siebst, mein Sohn,
zum Raum wird hier die zeit.
(İşte görüyorsun oğlum,
Burada ,zaman uzama dönüşür)
Gurnemanz'ın Parsifal'e hitabı
(Lévi-Strauss, 1992: 219)

“Yuvayı dişi kuş yapar”
Türk atasözü (Aksoy, 1981: 387)

Dilin, dilbilimin ve özellikle psikanalizin ortaya koyduğu, sosyal bilimler için önem arz eden gerçek, aslında doğuştan gelen kesin bir belirlenime konu oluşturabilecek bir zihinsel-psikolojik içeriğin insanın toplumsallığını veya yaşamını tam anlamıyla belirlemediği yönündedir. Dilin insan düşüncesini biçimlendirdiğini düşündüğümüzde ve psikanalitik teorinin cinsellik hakkındaki çözümlmelerine baktığımızda ortaya çıkan sonuç, insan yaşamının simgesel bir mahiyete sahip olduğu yönündedir. Yani tam anlamıyla doğal bir beşeri yaşamdan bahsetmek mümkün değildir. Olsa olsa, doğal temele (insan zihninin temel işleyiş biçimini onun oluşturduğu kabulü üzerinden) dayanan fakat insanın içini doldurduğu kültürel-simgesel bir evren... Lévi-Strauss bu kabuller temelinde bütün insan kültürünün hayvandan farklılaşma olduğunu iddia etmektedir. Ona göre insanın paradoksu, hayvan olmaktır (ya da en azından hayvani bir doğaya sahip olmaktır). O, hayvan olduğunu bilme yetisine sahip olduğu için kendini yüceltebilmiştir. Ve Lévi-Strauss'a göre bütün insan kurumları (kültürü, uygarlığı tesis eden) aslında bu ilk paradoksun kutupları arasındaki çelişkiyi dolayımlayan bir mahiyete sahiptir. Bu arada bütün insan yaşamının hep ikili karşıtlıklar temelinde şekillendiği de açığa çıkmaktadır. Ancak psikanalizin açtığı pencereden bakarsak, erkek-dişi gibi doğal kavramlarla değil, (tabi ki biyolojik olarak eril ve dişil fonksiyonlar vardır, ancak Freud'un çözümlmeleri göstermiştir ki toplumsal yaşamdaki cinsel kimliğin oluşmasını sağlayan temel süreç beşeri kültürdür), insanların erkek ve dişi kavramlarına yüklediği simgeci kalıplarla ilgilenmek durumunda kalırız. Yine bu perspektiften bakarsak, biyolojik anlamda erkek/dişi

olmanın, toplumsal anlamda erkek/dişi olmanın gereklilik ve koşullarını sağlamakta yetersiz kalacağını kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü uygarlığı oluşturan bu ikili karşıtlar, paradokslardır ve bu ikili karşıtlar doğal olmaktan çok bir üst düzeyde simgeseldir. Çünkü herhangi biri toplumsal roller bağlamında erkek ya da kadın olmayı veya bu iki kutup arasındaki karşıtlığı uygarlığın cenderesinden geçerek öğrenmiştir. Daha doğrusu insana düşen, hayvani durumdan (zıtların oluşmadığı hayvansal birlik durumundan) kültürel karşıtlıklar türeterek sıyrılmaktır. Dilbilim, insan zihninin, nasıl doğal olmayan bir süreçte tamamen kültürel bir fenomen tarafından, belirli bir şekilde çalışmaya zorlandığını göstermek bakımından psikanalizle aynı noktaya işaret eder. İnsan dünyasının tamamen anlam iletmeye göre programlanmış olması düşüncesi de bu durumu desteklemektedir. Bir insanın her türlü faaliyeti ister istemez bir anlam üretme ve iletme faaliyetidir. Mevcut doğal durumu, zıtların karşıtlığı biçiminde algılayan insan zihni biri yerine, diğerini tercih edebilmek için, ya da ettiği için baştan anlamlı bir edimde bulunmaktadır. İnsan edimine anlamını veren, tıpkı dilbilimde olduğu gibi (yapısal dilbilime göre, bir dilsel birimin anlamını veren, diğer birimlerle girdiği sentagmatik/in presentia ya da paradigmatic/in absentia ilişkidir ve birincisi bilinçli zihnin bir işleviyken yani insanın bilincinin bir ürünüyken, ikinci ilişki türü bilincin kontrolundan uzak, bilinçdışı süreçte içerilmiş dilbilimsel bir depoyu ve sentaks kurallarını gerektirir), aslında yaptığı, yazdığı ya da düşündüğü değil, onu yapmayı, yazmayı ya da düşünmeyi seçerken niçin diğerlerini devre dışı bıraktığını anlamlandıran ama çoğu durumda kişinin de bilincinde olmayan karşıtlaşma ve yer değiştirme ilişkisidir. Bu temelde Lévi-Strauss için diyebiliriz ki, onun bilinçli mesajla, davranışla ilgisi, bu davranışın bilinçdışı süreçlerdeki uzantılarıyla ilgilidir. Lévi-Strauss, dilbilimdeki sentagmatik, paradigmatic diziler düşüncesini, yapısal antropolojisine metonimi ve metafori kavramlarıyla dahil etmiştir. Bu kavramlar Saussure'un göstergebilimine kaynaklık eder ve Lévi-Strauss'un da kabullendiği insan edimlerinin tümünün, tıpkı dildeki birimlerin ilişkisinde olduğu gibi bir düzenlilik arz etmeleri bağlamındadır.

Lévi-Strauss, dil ile kültürel/toplumsal fenomen arasında bir ayırım yapmış ve toplumu dile indirgemek amacıyla olmadığını, yalnızca dilin bir sosyal / kültürel kurum olarak diğer kurumsal işleyiş biçimleri için analitik bir araç sağladığını vurgulamıştır.

Lévi-Strauss, yapısal dilbilim ile yapısal antropolojinin ilişkisini tartıştığı eserinde aslında dilin başat bir toplumsal kurum olduğunu vurgulamakla birlikte hiçbir zaman diğer toplumsal kurumların, ona indirgenmesi gerektiğini (böyle bir görünüm ortaya çıksa da) savunmamaktadır. Onun, dil ile ilgili yaklaşımının özgünlüğü, dilin de bir şubesi olduğu bütün düzenli, kültürel-kurumsal işleyişin aslında '+' '-' karşıtlığında olduğu gibi doğayı ve kavramları temel karşıtlıklar temelinde algılayan ve anlaşılabilir kılan insanın zihinsel işleyiş biçimine dayandığını söylemek olmuştur. Ama yine de şu belirtilmelidir ki Lévi-Strauss, bilinçdışı süreçlerde edinildiği ve fakat bilinçli/nesnel bilimsel araştırma için de biçilmiş kaftan olduğu için, dilbilimin de bu nedenle, bireyin subjektivizminden uzak matematikselleştirilebilir bir içeriğe sahip olması bakımından dile (kültürel kurumlar arasında) ve dilbilime (sosyal bilimler arasında) özgün bir yer verir (Lévi-Strauss, 1963: 56-57). Bu bağlamda yani, insanla ilgili olmasına rağmen nesnel/matematikselleştirilebilir (spekülatif olmayan) olduğu için dilbilimin işleyişi, metodu diğer sosyal inceleme alanlarında da uygulanmalıdır (Lévi-Strauss, 1963: 58).

Bütün insan etkinliği anlamlı bir etkinlikse ve anlamı oluşturan temel dizge karşıtlıklar oluşturma bağlamında işleyen zihinsel, o zaman dilbilimin birimlerindeki karşıtlıklara benzer, karşıtlık sistemleri diğer alanlarda da izole edilebilir ve bu temel karşıtlık sistemleri sayesinde bütün beşeri fenomene ilişkin matematikselleştirilebilir / nesnel bilgi elde etme imkanı doğar. Lévi-Strauss, tüm kültürün tıpkı dilde olduğu gibi anlamı aktaran diziyi oluşturan birimler arasındaki ilişkinin bilinçdışında işleyen bir yapı oluşturduğunu ve bu bilinçdışı süreci irdeleyebilmek için elimizdeki tek düzenli ve bilimsel etkinliğin dilbilim olduğunu vurgulamıştır. Kısaca yapısal dilbilimin dil konusunda ortaya koydukları, bilinçdışı düzeyde gerçekleşen sosyal fenomeni açıklamak için en sistemli bir araç sağlamaktadır denilebilir. Bu ifadeler Lévi-Strauss'un sosyal fenomenin, başlangıçtan beri aktarageldiğimiz metodolojik ve epistemolojik kaygılar temelinde, bilinçdışının manifeeste olduğu alanlar olarak ele aldığını ortaya çıkarmış olmaktadır. Lévi-Strauss'a göre sosyal fenomenin temel kaynağı ve sürdürücüsü olan bilinçdışı süreçler ancak dilbilimin metoduyla bilinç düzeyine taşınabilmekte ve bilimsel faaliyetin konusu haline gelebilmektedir. Öyleyse bütün sosyal bilimsel disiplinlerin dilbilimin metodunu kullanması önerisi, Lévi-

Strauss'un sosyal fenomene ilişkin temel kabulünü de netleştirir. Lévi-Strauss 'a göre bütün kültürel fenomen, toplumsal yaşam (yukarıda değinilen karşıtlıklar kurma ve bunları dolayım lamaya dayanan), bilinçdışı süreçlerde işleyen, insanın zihinsel yapısının çeşitlemeleri, açıklas malarından ibarettir.

Lévi-Strauss, bu düşüncesini tam anlamıyla kanıtlayamamış sa da, gerçekten tamamen saçma bir iddiada da bulunmamış olduğunu çeşitli çalışma ve incelemeleriyle bulguladığı ilişkisellikler ve temel karşıtlık sistemleriyle kanıtlamıştır. O, öncelikle **temel ikili karşıtlıklar kurmanın** insan zihninin temel işleyişi olduğunu, yapısal dilbilimci Roman Jacobson'ın fonemik karşıtlıklar sistemi çalışmasında ortaya koyduğu bilgileri kullanarak ortaya çıkarmıştır. Lévi-Strauss, Jacobson'ın dilsel fenomene ilişkin bulgularını çeşitli kültürel fenomene uygulayarak bazı temel kültürel karşıtlıkları ampirik bilginin olanca karmaşıklığına karşın izole edebilmiş ve Saussure'ün rüyasını bir anlamda gerçekleştirmiştir: Saussure'ün kendinden sonra gelen sosyal bilimciler için devrimsel nitelik taşıyan görüşlerinin en önemlisi, dilbilimsel etkinliğin, ilkelerin dil gibi kalıplaşmış, istikrar kazanmış simgesel dizgelere de uygulanması ilkesine dayalı semiyoloji biliminin gelecekte yetkin bir bilim olması umududur (Saussure, 1985: 18-19). Bu umut aynı zamanda Mauss'un toplumsalın birbirine indirgenebilir tabakalardan, kuşaklardan oluştuğu düşüncesinde de kendini gösterir.

Lévi-Strauss'un dilbilimsel analiz çerçevesini somut olarak kültürel fenomene uygulayabilmesini, dil ile kültür, dilbilim ile sosyal antropolojinin ilişkisine dair düşüncelerini biçimlendirerek, mümkün kılan dilbilimci Roman Jacobson olmuştur. Jacobson'ın, dilin içerilmesi temelinde yaptığı çalışmalar Lévi-Strauss'un sosyal fenomene bakışını ve temel sosyal bilimsel-metodolojik yaklaşımını belirlemiştir denilebilir. Roman Jacobson'ın yaklaşımı Lévi-Strauss için ihtiyaç duyduğu dilbilimsel temeli vermiştir zira bu görüşleri temel alan Lévi-Strauss, dilbilimsel analizle ortaya konulmuş olan düzenlilikleri ve kısmi yasaları bütün diğer kültürel fenomeni inceleyebilmek için bir yöntemsel araç olarak kullanmak düşüncesindedir. Başlangıçtan beri anlatageldiğimiz bağlamda, yapısalcı metodolojinin sosyal bilimlerdeki evrimini, sosyal bilimlerdeki nesnelleşme, nesnel bilgiye ulaşabilme arzusuna indirger ve Lévi-Strauss'un da bu temelde en kötü düzenliliğin, en iyi kaosa tercih edilebilir olduğunu

düşündüğünü bilirsek, dilbilimsel yöntemin, bütün sosyal olguların incelenmesinde belirleyici rol oynaması düşüncesinin böylesi bir beklenti içinde olanlarca makul karşılanması anlamlı olacaktır (Lévi-Strauss, 2000b: 41).

Roman Jakobson, dilbilim çalışmalarını özellikle onun özünü oluşturan fonemler üzerine geliştirmiştir. Fonem dilin en küçük birimi, atomudur. Bir dilsel dizge yaratmak ancak fonemler aracılığıyla mümkündür. Jakobson ve arkadaşları dilde oluşturucu öge olarak iş gören ve sese dayanan ayırıcı birimler üzerine eğilmişlerdir. Herhangi bir dilsel dizgede ayırıcı birimler ayırılmaz ve izole edilirse, o zaman daha karmaşık dilsel entiteler, bu ayırıcı birimlerin birleşimleri bağlamında tanımlanabilirler. Saussure'den beri dilbilim, onun düşlediği amaca en çok bu noktada yaklaşmıştır. Zira Jakobson ve arkadaşları çalışmalarıyla, bir ses yaratabilmek için gerekli, on iki ayırıcı ögeyi ortaya koymuşlardır. Bu on iki öge, bütün ihtimaller dahilinde birleştirildiklerinde, dünyanın bütün dillerinde kullanılan başlıca sesleri oluşturmaktadırlar. Bu noktada Saussure'ün dilbilime biçtiği görevin bütün dünya dilleri için geçerli düzenlilikler bulabilme olduğunu hatırlarsak Jakobson ve arkadaşlarının bulguladığı fonemler seti böylesi bir amaca en çok yaklaşan çaba olmaya değer görünmektedir (Gardner, 1973: 45-46). Zira Jakobson bu çalışmalarıyla, tüm dünya dillerinde, fonemleri arasındaki karmaşık karşıtlıklar sisteminin, hepsinde ortak olarak bulunan daha basit bir sistemin çok yönlü bir açılımından ibaret olduğunu bulgulamış olmaktadır. Jakobson'a göre her dil, harflere veya harf kombinasyonlarına, artık indirgenemez fonemler elde edilene kadar, parçalanabilir niteliktedir. Bu fonemler kendi başlarına bir anlam taşımazlar. Ancak sözcüklerde birleştiklerinde, farklı anlamlar oluşturan bir farklılıklar sistemi yaratırlar. Jakobson bu temelde bütün dünya dillerindeki bu fonem çeşitliliğinin ve karmaşıklığının, hepsinde ortak, basit bir sistemin (on iki karşıtlık sistemine dayanan) açıklanması olarak görülebileceğini iddia eder (ünlü-ünlü olmayan, ünsüz-ünsüz olmayan, yoğun-dağınık, gergin-gevşek, titreşimli-titreşimsiz, genizsil-ağızsız, kesintili-kesintisiz, keskin-boğuk, engelli-engelsiz, pes-tiz, bemolleşmiş, bemolleşmemiş, diyezleşmiş-diyezleşmemiş on iki karşıtlık sistemi). Jakobson bu karşıtlık sistemlerinin kökten biçimini çocuklar üzerinde araştırmalar yaparak şematize etmiştir (Glucksmann, 1979: 62).

Jacobson'ın çalışmalarını Lévi-Strauss'un yaklaşımına etkileri bağlamında anlayabilmek için Leach'in basitleştirerek şematize ettiği temel ünlü-ünsüz karşıtlığı şemasına göz atmak bize ekonomik bir araç sağlayacaktır. "Jacobson, küçük çocukların standart bir sıra içinde anlamlı ses örüntüleri yaratacak biçimde temel ünlü ve ünsüzleri denetleyebilir duruma geldiklerini öne sürer. Çocuk önce sesin şiddetinde ayırım yaparak temel ünlü / ünsüz karşıtlığını geliştirir. Bu aşamada henüz farklılaştırılmamış olan ünsüz, daha sonra tizliğine göre ayrıştırılır-düşük frekanslı (pes) öge ('p') ve yüksek frekanslı (tiz) öge ('t'). Daha sonra, yüksek enerjili (kapalı) damaksıl ('k') ünsüzü, ayrıştırılmamış yüksek enerjili (kapalı) ('a') ünlüsü ile birleştirilirken, düşük enerjili (açık) ('p', 't') ünsüzleri kendilerine denk düşen düşük enerjili (açık) ünlülerle ('u'-pes, 'i'-tiz) birleştirilir. Jacobson'ın bu yaklaşımı en iyi, ünlü / ünsüz çift üçgeniyle temsil edilebilir. Bu şemada ünlü ve ünsüzler, kapalı / açık ve pes / tiz olarak ayrıştırılmıştır" (Leach, 1985: 31) (Bk. Şekil-1).

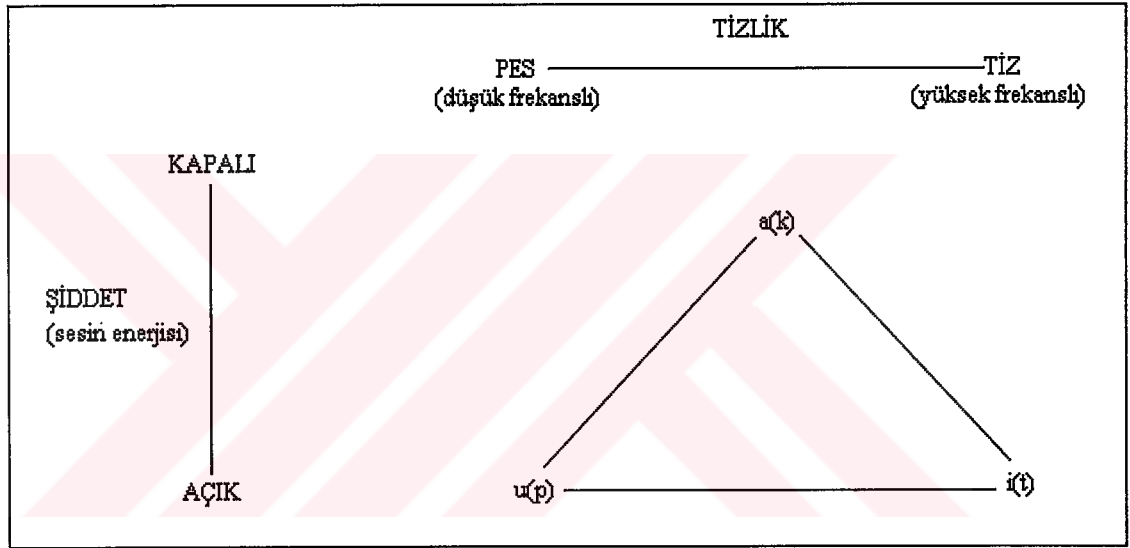
Dilbilimsel temel karşıtlıklar sisteminin bütün kültürel/sosyal alanlara uygulanabilirliğini göstermek amacıyla Lévi-Strauss'un Roman Jacobson'ın ünlü-ünsüz üçgenini yiyecek-mutfak sistemine uygulamasına değinmek faydalı olacaktır. Bu örnek, aynı zamanda, yemek hazırlama ve yeme ile ilgili karmaşık, ampirik veri yığınınından (binlerce farklı yemek, yüzlerce farklı mutfak geleneği vb. arasından) temel bir karşıtlık şeması çıkartabilmek anlamında Lévi-Strauss'un temel metodolojisine de ışık tutacaktır. Bu noktada yine Leach'in formülasyonlarına başvuracağız.

Leach, Lévi-Strauss'un mutfak karşıtlığı düşüncesini Jacobson'ın dil üçgeni biçiminde formüle ederek iki alan arasındaki analogik yaklaşımın yakınlık derecesini ortaya koymuştur. Lévi-Strauss, dünyada dil kullanmayan insan topluluğu bulunmadığı gibi, mutfak geleneği olmayan bir toplum da bulunamayacağını söyler. Lévi-Strauss, bu bağlamda dil gibi temel, yapısal düzenlilikler düşüncesinden hareketle, dünyadaki mevcut yemek hazırlama biçimlerinin aslında tıpkı dilde olduğu gibi sınırlı sayıda değişkenin yapısal ilişkisi temeline dayandığını düşünüyordu. Bütün yiyecek biçimleri, gelenekleri vb. farklılıkların altında aslında çürütme, kaynatma ve kızartma edimleri temelinde çığ ve pişmiş karşıtlığına dayandığını ortaya çıkarmıştır. İnsan, yüksek primatlar yiyeceklerini çığ çığ yiyebiliyorken niçin pişirmeye ihtiyaç duymaktadır? Ve

bu pişirdiklerini de genellikle sosyal bağlamda niçin sınıflandırmaktadır. Yani niçin bazı yiyecekler sadece çocuklara, yaşlı ve hastalara uygun görülürken, bazı başkaları ritüel zamanlarında tüketilebilmektedir vb. Bu durum göstermektedir ki yiyecek sistemi yani insanın tamamen hayvansal yönüne hitap eden yiyecek tüketme edimi bile insanlık durumunun temel koşulu olan köktenci kültür-doğa karşıtlığıyla dolayım lanmıştır ve bu karşıtlıkla ilgili ip uçları sağlamaktadır (Leach, 1985: 33- 35) (Bk. Şekil-2).

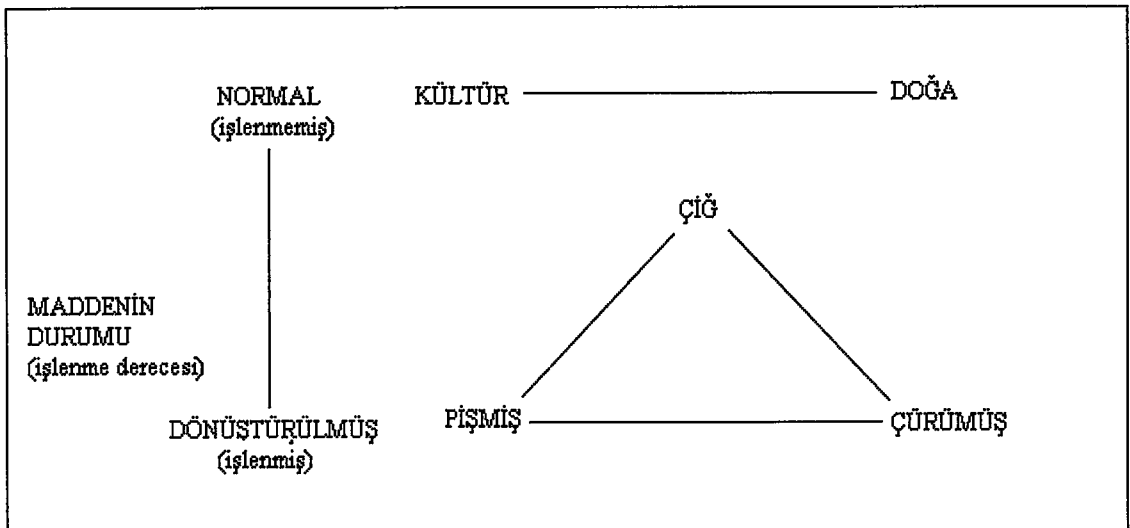
Leach, bu mutfak karşıtlığını Jacobson'ın dilbilimsel üçlü karşıtlık setine uygun

ŞEKİL-1 Jacobson'ın Ünlü - Ünsüz Üçgenleri



Kaynak: Leach, 1985: 31

ŞEKİL - 2 Yiyecek Üçgeni



Kaynak: Leach. 1985: 32

olarak şematize etmiştir. Bu şema, Lévi-Strauss'un dilbilim-sosyal antropoloji arasında kurduğu metodolojik bağı somut bir şekilde sunmaktadır. Dünyanın çeşitli kültürlerinin çeşitli mutfak geleneklerinin çokluğuna rağmen, yiyeceklerin hazırlanış biçimlerindeki çeşitliliğe rağmen bütün yiyecekler bu şemada gösterilen biçimin farklı versiyonlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda bu şemayı ve ikili karşıtlıklar düşüncesini tam olarak yansıtan asıl nokta niçin kızartmanın, kızarmış etin toplumların bütününe yakınında ana yemek olarak görüldüğünü, haşlamaların niçin ikincil ve önemsiz yemek olarak görüldüğünü açıklayabilmektir. Kızarmış et örneği üzerinden gidersek, Lévi-Strauss'a göre, ateş dışında hiçbir kültür ürünü kullanmaksızın eti ateşle dolaysız bir biçimde pişirmeye dayanan kızartma işlemi aslında etin besinsel değerini yok etmek anlamına gelir, eti ziyan, israf etmeyi çağırır ve gastronomik açıdan da sağlıksız ve hoyratça bir beslenme türüdür. Bu yüzden belki de yiyecekleri ateşte kızartmak insanın

pişirme türü olduğu için de onun kültürel varlığını dolaylıdır (Haşlama ise doğal çürüme sürecinin hızlandırılmış şeklidir, haşlamak besini doğal çürümede olduğu gibi bileşenlerine ayırmak anlamına gelir ve insanın doğal yanını vurgular). Daha sonra pek çok yerde de vurgulayacağımız gibi Lévi-Strauss'un düşüncesinde kültürel fenomen bağlamında (sözlü-yazılı geleneklerin mitlerinde, dinsel inanışlarında, mutfak, moda, akrabalık düzenlerinde vb. bütün beşeri fenomende) en çok önem atfedilen, en çok rağbet gören ve tekrarlanan kavram ya da düşünce her zaman için temel karşıtlıkları dolaylılayan konumunda olanlardır. Tıpkı Lévi-Strauss'un evrensel yakın bir geçerlilikle ortaya çıkardığı mutfak üçgeninde kızartmanın bu konumda oluşu gibi.

Lévi-Strauss, bu çalışmasıyla kültürel bir fenomen olan 'yemek'i Saussure'ün sentagmatik-paradigmatik ilişkiselliklerindeki gibi bir sistem içine oturtmuş ve onu tıpkı dilsel bir bütünmüş gibi ele alarak yeme etkinliğini bütün farklı gelenek ve toplumlar için geçerli temel bir karşıtlık sistemine indirgeyebilmiştir. Lévi-Strauss, benzer bir çalışmayı da akrabalık sistemleri üzerinde yaparak akrabalık terimlerinin yüzlerce dildeki milyonlarca farklılığına rağmen on, on beş temel kavrama dayandığını gözler önüne sermiş ve yine akrabalık sisteminin dayandığı temel karşıtlığın da yine insanlık durumunun bir koşulu olan temel karşıtlığına (insan-hayvan / kültür-doğa) indirgemeye çalışmıştır. Levi- Strauss, psikanalizin bilinçli bir takipçisi olarak

Freud'un temel kavramlarına kendi teorisinde (tam anlamıyla bütünleştirerek) yer vermiştir. Zira Lévi-Strauss ve Freud'un bilimsel ilgisini oluşturan temel konu, kültür, doğa karşıtlığı temelinde 'homo' (insan) nun nasıl 'sapiens' (bilge) olduğunu açıklama gayretidir (Leach, 1988b: XIV). Bu temelde Lévi-Strauss, akrabalık sistemleri üzerine çalışırken de böylesi bir çaba içinde özellikle insanın cinsel yaşamının bilinçdışı süreçlerde işlediğini ve uygarlığın buyruklarının bilinçle sınırlı olduğu psikanalitik varsayım üzerinden ensest tarzı ilişkinin aslında insanın diğer canlılarla paylaştığı hayvani doğasının hiç de yanlış görülmediği kabulünden hareketle analizine ensest kavramını sokmuş ve akrabalık sistemi analizinde "ensest tabu" nun temel-belirleyici kavram olduğunu ortaya koymuştur. Biraz önce insan eyleminin her zaman anlam taşıdığına, anlamları iletmeğe yaradığına değinmiştik. Bu bağlamda aslında bütün insan etkinliğinin anlamların iletilmesi etkinliğine indirgenebileceği de mümkün görünmektedir. Marcel Mauss'un, yabandaki mübadele ilişkilerini incelediği devrim yaratan çalışması **The Gift**'te (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Marcel Mauss, **Hibe -Arkaik Cemiyetlerde Mübadelelerin Şekilleri ve Sebepleri-**) insanlar arası ilişkilerin temel mübadeleci niteliğine gönderme yaparak, Lévi-Strauss'un akrabalık sistemini ve ensest tabu fikrini bu mübadeleci ilişki sistematiğine dahil ettiğini söyleyebiliriz. Lévi-Strauss, toplumsal yaşamın üçlü bir iletişim/mübadele sistemine dayandığını ifade ederken aynı düşünceyi temel almaktadır. Birincisi; sözcüklerin değişimi ya da mübadelesine dayanan kurumsal, göstergesel olarak dilde somutlaşan sistem, ikincisi; mal ve hizmetlerin takasına dayanan ve ekonomide kurumsallaşan sistem, üçüncüsü de kadınların mübadelesine dayanan akrabalık ilişkileri sistemidir (Levi- Strauss, 1963: 83). Lévi-Strauss, akrabalık ilişkilerini mübadelelerin bir biçimine indirgeyerek, kendinden öncekilerin ulaşamadığı bir soyutlama ve formülasyon imkanına sahip olmuştur. Bu bağlamda kadınların dolaşımını yani iletişimi mümkün kılan ve aynı zamanda toplumsal yaşamı ve hatta uygarlığı mümkün kılan 'ensest tabu'dur. Yine Freud'un izleğine geri dönecek olursak ilkel sürü dönemi kavramsallaştırmasındaki gibi (ki biz bunu insanın evrimini henüz tamamlamadığı dönemler olarak okumalıyız) bir yaşam biçiminde içe dönük ve mübadelesiz bir topluluk durumunda egemen erkeğin, kendi kızı ve anası dahil sürünün bütün dişilerine sahip olması yerine diğer sürülerle iletişimi ve sürü içinde, eğer bilinçli

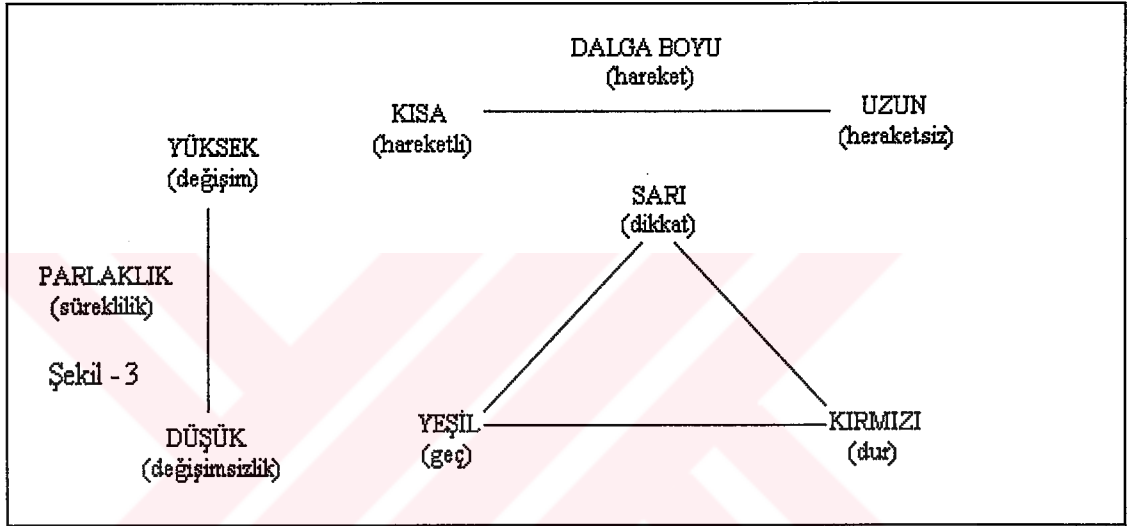
yaratıklardan bahsediyorsak, duygusal istikrarı mümkün kılan ve böylece de akrabalığı da mümkün kılan 'ensest tabu' olmuştur. (Burada Freud'un ilkel sürü ve enest tabu kavramını kullanımı ile aynı kavramları bizim Levi – Strauss'un bakış açısıyla ele alışımız arasındaki farka değinmek gerekmektedir Freud, bu kavramları kullanırken bu aşamaların reel, tarihsel olarak varolduğuna inanmış gibi görünmektedir. Halbuki biz burada bu kavramları, insanın kendini doğadan ayırdığı diyalektik süreci bilimsel anlamda çözümleyebilmek için tarihsel, reel anlamda ele almaktan çok eğretilmeli ve sembolik bir temelde ele alıyoruz. Zira bu eğretilmeler ve sembolik ifadeler insanın hayvani doğası ve kültürel varlığı arasındaki karşıtlığı ve birliği en iyi şekilde karakterize etmektedir). Yoksa insanın birinci dereceden akrabalarıyla cinsel ilişkisi fizyolojik anlamda imkansız değildir. Daha açık bir ifadeyle bir erkeğin birinci derece akrabalarından karısı olmadığı için yenge, amca veya kayın biraderleri vardır. Eğer enest yasağının olmadığını düşünürsek bildiğimiz bütün akrabalık düzenleri yerini hayvani bir kaos durumuna bırakırdı. Bu bağlamda ister akrabalık sistemleri, ister dil olsun, Lévi-Strauss için önemli olan bu kurumsal ilişkilerin ayrı türdenliklerini önceleyen yapısal bir dizgenin varlığıdır. Lévi-Strauss, bu dizgeyi ne Durkheim gibi, toplumun kolektif bilincinde, ne de Marx gibi ekonomik alt yapıda arar. Ona göre bu yapı, aslında insanın kolektif anlamda bilinçdışı oluşturduğu insan zihninin temel işleyiş biçimine dayanır. Kolektif bilinç de, ekonomik alt yapı ilişkileri vb her kavramsallaştırma da aslında insan zihninin temel yapısının görünümünden ibarettir. Bu sonuçtan yola çıkarak şuna ulaşabiliriz; İnsanın zihinsel işleyiş karşıtlıklar oluşturabilme temelinde oluşan iletişimsel bir mahiyettedir, bu yüzden de dil, ekonomi ve akrabalık vb. diğer pek çok kurumun temel birimleri bireyler veya gruplar arası mübadelenin çeşitli şekillerine dayanır. Lévi-Strauss'un zihnindeki kavrayışı daha da açıklamak için Leach'in şematize ettiği bir örneğe daha göz atalım: Leach, Lévi-Strauss'un zihinsel yapıların epistemolojisini (en genelde de yapısalcı epistemolojiyi) trafik işaretleri örneğiyle sunmaktadır. Leach, insanın algıladığı tüm renklerin aslında doğada bir süreklilik halinde bulunmakta olduğunu vurgular. Yani renk tayfını belirli bir sırada birbirinden farklılaşan renkler olarak görmek insan gözüne has bir niteliktir ve fakat renklerin varlığı aynı zamanda fiziksel bir realitedir de. Renklerin fiziksel tanımını ve ayırımını mümkün kılan, ışığın parlaklık ve dalga boyundaki değişikliklerin

tespitidir. Bu değişiklikler aslında bir süreklilik oluştururlar ve sarının maviden, mavinin de yeşilden ayrıldığı sabit bir nokta mevcut değildir. Renk tayfı aslında bir sürekliliktir, ışığın farklı dalga boylarında ve parlaklıkta mavi ya da kırmızı görülmesi olayı sadece insan duyularının algılamasıyla ilgilidir. Renkler arasında ayrımı oluşturan insan algısının yapısıdır ancak bu işleyiş türsel bir nitelik de taşımaktadır. Günlük hayatımızda pek çok alanda renkleri işaret sistemleri içinde kullanırız. Bunun en tipik olarak görüldüğü alan trafik sinyalizasyonudur. Trafik ışıklarında kırmızı-sarı-yeşil renk üçlüsünün dur-hazır ol-geç mesajlarıyla birleştirilmesi yapısalcı bir bakış açısından tesadüfi değildir. Niçin mor değil de sarı! Leach, bu renkleri parlaklık ve dalga boyuna göre (Jacobson'ın dil üçgeninde ve mutfak sisteminde olduğu gibi) bir karşıtlaşma üçgeninde bir araya getirmiş ve bu renklerin seçiminin tesadüfi olmadığı düşüncesinden hareketle trafik ışıkları örneğini insanın bilinçdışı zihinsel işleyişinin denetlendiği bir alan olarak sunmuştur. Bu temelde problemi pratik hayatın bir sorununu çözebilmek için (trafik düzeninin sağlanabilmesi için) dur (+) geç (-) gibi ikili karşıtlıktan oluştuğunu düşündüğümüzde ve insan zihninin her zaman için karşıtlar yaratarak ve bunları dolayımlayarak işleme eğilimini teslim ettiğimizde sarının iki durum arasındaki karşıtlığı dolayımılması şunu sormamızı gerektirir; niçin sarı? Sarı renk tayfında yeşil-kırmızı birbirine zıt düşünüldüğünde dolayım olarak ilk kullanılacak olandır zira o, renk tayfının ortasında bulunur ve ışığı en çok yansıtan, en parlak renktir. Marx'ın altın ve gümüşün niçin değerli sayıldıklarına ilişkin çözümlemesi de bu noktada anlamlıdır (Lévi-Strauss, 1963: 95). Bu bağlamda kültürel sistemlerde dolayımaların, dolayımlayan öğelerin en tekrar eden, en değerli, gizemli ve kutsal kabul edildikleri düşüncesinden hareketle altının sarı oluşu ve sarı ışığın trafik sinyalizasyonunda dolayımlayıcı oluşunun ilgisiz olmadığı anlaşılır. Sarı tesadüfi değildir çünkü o zihnin oluşturduğu karşıtlığı dolayımlamak için yine zihin tarafından (bilinçsizce) seçilmiştir ancak belli bir noktada da zorunludur, insan zihni yeşil ile kırmızıyı patlıcan moruyla ortalayamazdı... Sarının bu bağlamda dolayımlayıcı olmasını Jacobson'ın dilsel karşıtlık üçgenine, yiyeceklere uygulandığı gibi renklere de uygulayarak şekil-3'teki gibi şematize edebiliriz (Bk. Şekil-3). Bu örnek toplumsal yaşamdaki karşıtlıkların ve dolayımaların (kısaca bütün kültürel fenomenin) temelde insan zihninin işlemsel yapısına dayandığını göstermek bakımından ekonomik bir araç sağlamaktadır (Leach,

1985: 24-26).

Lévi-Strauss, kültürel fenomeni böylesi bir epistemolojiyle anlamlandırırken aslında metodolojik olarak da tutarlı bir bağlama yerleşmektedir. Zira yapısalcılığın, sosyal bilim tarihini göz önüne aldığımızda, nesnel bilginin imkanını amaçladığını

ŞEKİL-3 Renk Üçgeni



Kaynak: Leach, 1985: 26

düşünürsek, Lévi-Strauss'un kültürel fenomeni insan zihninin somut işlemsel yapısına indirgemesi aslında şu anlama gelmektedir; toplumsal yapılar, bilinçdışı süreçlerde gerçekleşen ve tüm bu süreci anlamlandıran karşıtlaşma ve dolayımılama süreçlerinin manifestasyonundan ibarettir ve bu yapılar dilbilimsel, matematikselleştirilebilir formülasyonlar bağlamında açıklanabilir (Leach, 1985: 39-41) Böylece Lévi-Strauss sosyal bilimlerdeki subjektivist eğilimleri geçersizleştirmekte ve insan zihninin ortak yapısını, işleyişini vurgulayarak tüm kültürel fenomeni, birkaç temel kalıbın kombinasyon ve permütasyonuna indirgemektedir (Lévi-Strauss, 2000b: 62).

Levi -Strauss tam bu noktada pek çok sosyal bilimci tarafından eleştirilmiştir. Lévi-Strauss, bu yaklaşımıyla idealist filozofların tutumunu takınmakla suçlanmış ve hatta aşkın öznesi olmayan bir Kant'çı olarak dahi nitelenmiştir. Çünkü o, ne bu temel yapıların, oluşumunu, gelişimini, evrimini incelemiş ne de merak etmiştir. Bu yaklaşımıyla da bu tarz yapıların aslında insan zihninden de önce olduğunu

vurgulayarak (bunu tamamen maddi süreçlerle bağlantılı olarak sunar ama yine de aşkın bir tarafı vardır) aşkın bir öznen bahsetmiş olmaktadır. Peki Lévi-Strauss'u bu aşkın özneye yönelten objektivist yaklaşımı kaynağını nereden almaktadır? Lévi-Strauss'un bilinçdışı kavramının, onun objektivist eğiliminin metodolojik düzlemdeki uzantısı olduğunu daha önce vurgulamıştık. Lévi-Strauss da felsefeden el çekiş nedenini onun subjektivizimine duyduğu (onun felsefeye ilgi duymasının ve aynı zamanda ondan uzaklaşmasının da nedenini oluşturan Bergson'un sezgici, bilimsel düşüncenin kritiğine dayanan felsefesidir) tepkiyle açıklar. Ona göre felsefe, başlangıcına düşünenin öznel bilincini koymakla yanılmaktadır (Gardner, 1973: 43). Lévi-Strauss sahip olduğu entellektüel miras (Kıta Avrupası, Fransız sosyal düşünce geleneği) ve bilime duyduğu inanç bağlamında bireyin bilincine odaklanan ve onun bilinçli yaşamını açıklayan yaklaşımlardan hep uzak durmuştur. Bu yaklaşımının köklerini onun dahil olduğu entelektüel geleneğin en önemli isimlerinden biri olan ve aynı zamanda onun sosyal antropoloji alanına yönelmesini sağlayan Rousseau'da buluyoruz. Rousseau düşünce ve çalışmalarıyla, Lévi-Strauss için, bilinçdışı kavramını kullanmak adına ilk önemli etkiyi yapmıştır diyebiliriz (Freud'un etkisi de unutulmamalıdır tabi ki). Rousseau, Descartes'ın, dönemindeki sosyal düşünce/bilim geleneğini kökten bir biçimde belirleyen 'Düşünüyorum o halde varım' ifadesindeki bilinçliliğini (sosyal bilimlerdeki epistemoloji tartışmalarını önceyelen bir biçimde) hiçbir zaman muteber kabul etmemiştir. Rousseau'nun şu sözü Descartes'ın akıllı, kontrollü öznelerinin oluşturacağı, ya da oluşturduğu düşünülen düzenli toplum yerine bazı davranışlarının nedenini bilmeyen, kolektif etkinliklerinin her zaman için 'akıl'ı aştığı (ya da hiçbir zaman akılla açıklanamadığı) bir toplum/insan düşüncesine ve yapısalcı sosyal bilim düşüncesine ulaşmada temel oluşturduğunu göstermektedir: "Benim içimde düşünen bir o vardır ve bu düşünenin ben olduğumdan şüpheliyim"(Coward - Ellis, 1985: 40).

Rousseau bu bağlamda aslında kendindeki yabancıyı ortaya çıkarmıştır diyebiliriz. Bu ifade, kendi subjektifliği içindeki objektif, sosyal bilimsel ilgiye konu oluşturabilecek bir düşünce çizgisini beraberinde getirmektedir. Bu düzlemde onun sözü, Freud'un psikanalizi için de kapsayıcı bir içeriğe sahiptir diyebiliriz. Bu noktada iki düzlemi birleştirecek olursak Lévi-Strauss için bilinçdışı kavrayışı, öncelikle

ampirik epistemoloji, rasyonalizm arasında, ikinci olarak sosyal bilim metodolojisi bağlamında uygulamalı ampirik çalışmalarla teorik çalışmalar arasında ve son olarak da kolektif olanla bireysel olanın arasında bir dolayımı mümkün kılmaktadır. Rousseau, Kartezyen yaklaşımla bunun dışında başka alanlarda da farklılaşmaktadır (bu farklılaşma Lévi-Strauss için yine sosyal antropolojiye yönelmesi için olumlu etkiye sahip olmuştur denilebilir); Descartes yetişkin, akıllı (rasyonel), bireyi temel alırken, Rousseau çocuklara, yabancı toplumlara (geçmişte yaşayan, yaşamış olduğu düşünülen, sözleşme kavramsallaştırmasında olduğu gibi) ve özellikle yabancılara eğilimindedir (Gardner, 1973: 18). Rousseau, bir yönüyle aslında sosyal antropolojinin, kişinin kendini itiraf etmesi olduğunu vurgulamış olmaktadır. Lévi-Strauss'un alçakgönüllü antropolojisi de bu yaklaşıma dayanır (Glucksmann, 1979: 55-56). Lévi-Strauss'un nesnelci ya da anti öznelci yaklaşımının, onun antropolojisinin alçakgönüllü ve kendi kültürel koşullarından azade olmasını sağladığını düşünebiliriz. Lévi-Strauss, bu yaklaşımıyla özellikle yabanıl toplulukları ve onların toplumsal organizasyonlarını (totemizm bağlamında) kendinden önceki sosyal bilimcilerden çok daha bilimsel ve objektif biçimde açıklayabilmiştir. O, Malinowski, Frazer, Le Bon ve Lévy-Bruhl gibi sosyal bilimcilerin çalışmalarını, totemist inanç ve pratikleri tamamen yapısal bir tarzda ele alarak eleştirmiş ve onların etno-sentrik ve bilimsel olmayan yaklaşımlarını geçersizleştirmiştir. Lévi-Strauss, yabanıl yaşam biçimini totemizm kavramı bağlamında yeniden açıklamıştır ve bu açıklama gerçeğe, totemizmin özüne en yakın tarif olarak kabul görmüştür, görmektedir.

Lévi-Strauss, totemist inanç ve pratikleri kendince açıklarken o dönemde henüz moda olmayan ekolojist bir yaklaşım geliştirmiştir. Onun alçakgönüllü antropolojisi de zaten bunun bir göstergesidir. Bu yaklaşımı bağlamında geliştirdiği düşüncelerini sunduğu **Yaban Düşünce** (La Pensée Sauvage) adlı yapıtında Lévi-Strauss, ilkelerin çocuk ya da aptallar olmadıklarını, bunun böyle olduğunu düşünmenin etno-sentrik bir budalalık olacağını vurgulamıştır. Buradan çıkararak yabanın zihinsel işleyişinin Batılı insandan tek farkının (nitelikte/özde olmadığını) ancak biçimsel bir farklılık olduğunu vurgular. Lévi-Strauss, **Yaban Düşünce**'de yabanıl toplumların zihinsel işleyişinin aslında yaşamları tamamen doğal ortamda geçtiği için doğayla tam bir uyumluluk içinde olduğunu iddia eder. Lévy-Bruhl'ün ve bazı diğerlerinin bakış açısını yansıtan

normal/klasik antropoloji geleneği soyut mantığı (formalize edilmiş) evrensel evrimin sonucu olarak kabul ediyor olmalıdır ki herhangi bir yabanılın “ben papağanım” ifadesini, kendi kültürel durumunun (Batı Kültürü) mantık ölçülerini tesis eden soyut mantığın özdeşlik ilkesini ihlal ettiği için prelojik olarak yaftalamaktadır. Ona göre ilkel, hem bir insan olduğu hem de aynı zamanda kendisinin bir papağan olduğunu ifade ettiğinde, soyut mantığın özdeşlik ilkesini oluşturan, A, A’dır postülasını ihlal etmiş olmakla, prelojik bir safhada kalmış kabul edilmektedir. Lévi-Strauss’a göre, kendi aralarındaki farklılıklarına rağmen, bütün klasik antropolojinin temeli aslında bu yanılığa dayanmaktadır (Lévi-Strauss, 1986: 7). ‘İlkel’ kavramı bile tek başına bu bakış açısını taşıyor mu zaten? Bu bakış açısı beraberinde, yabanlara zihinsel gelişimini tamamlayamamış çocuklar veya zihin özürhümler gibi bakmayı da getirmektedir ve bu bağlamda totemist inanç ve pratikler de bir gerilik olarak görülmektedir. Totemizm konusunda rağbet gören bir diğer açıklama, yaklaşım da Malinowski’nin işlevselci çözümlemesidir. Bu yaklaşım, Lévy-Bruhl’ünkünden biraz daha farklı olsa da yine de aynı etno-sentrik çerçeveye dayanmaktadır. Malinowski, totemist inanç sistemi ve pratiklerini (ilkellerin doğa içindeki iptidai yaşamlarından dolayı) yaşamın devamını mümkün kılan, daha doğrusu zihin yerine mideyi ön plana çıkararak yabanların doğayla ilişkisini doğa karşısındaki edilgenliğe bağlamaktadır. Onun açıklamasına göre totem kabul ettiği hayvan ya da bitki türleri ya topluluğun yaşamı için yaşamsal bir öneme sahip besin kaynaklarıdır ya da o besin kaynaklarını çağrıştıran niteliktedirler (Birikim, 1979: 63). Lévi-Strauss’un yapısal antropolojisi ise bu iki görüşü de çürüterek totemizmi özüne en yakın bir biçimde tanımlayabilmiştir. O, totemizm konusuna geçmeden önce yabanılın zihinsel yapısıyla ilgili şu ayrımı yapar. Batı toplumundaki düşünce şekli soyut-formalist bir niteliktedir ancak yabanılın 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 yabanıllarda 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 göstermektedir ki yabanıl da modern insan kadar mantıklı, rasyonel ilişkiler formüle edebilmektedir (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız, Claude Lévi-Strauss, **Yaban Düşünce**,). 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, yabanlıların 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 görünümüdür. Lévi-Strauss'un yaklaşımını, yine kendi kullandığı şu analogiyle sunmak ilkel-modern zihin arasında herhangi niteliksel bir farkın, uçurumun bulunmadığını anlamak ve anlatmak bakımından yararlı olacaktır; O, bilimsel (Batı düşüncesini, yaşam biçimini de kapsayacak biçimde) düşünce ile brikolaj (yap-takçılık) faaliyeti (ki bu da totemist ya da yabanıl düşünceyi kapsar) arasındaki ilişkiyi modern-yaban düşünce arasındaki biçimsel farkı vurgulamak için verir. Bilimsel düşünce aslında simgesel bir etkinliktir. Bu anlamda aslında bilimsel faaliyet soyut formülasyonlar üzerinde çalışmak bakımından soyut-simgesel bir etkinliktir. Bir bilim adamı formal-soyut bir düzeyde çalışırken, bricoleur ise bu soyut süreçlerle ilgilenmeksizin direkt somut materyal üzerinde el yordamıyla bir şeyler yaparak, elinde bulunan ve kendini sınırlayan malzemeyle mevcut sorunu en kısa sürede ve en verimli şekilde bertaraf etmeye çalışır. İşte yaban düşüncenin, veya yabanılın yaptığı da budur. Çevresinde kendisine zihinsel malzeme sağlayan canlı cansız nesnelere düşünmek için kullanmak üzere (kavramlar, kategoriler yerini tutan) zihinsel araçlar devşirir (Lévi-Strauss, 2000b: 45). Bu aslında aynı zamanda Lévi-Strauss'un ekolojist antropolojisini de anlamlandırır, zira o, doğal çevreleriyle uyumlu yaşayan insanların varlığını vurgulamaktan da öte yabanıl-totemist toplulukların, maddi çevrelerini zihinsel kategoriler olarak, zihinsel düşünce araçları olarak kullandıklarını da ortaya koymuş olur. Öyle ki, bu kullanım, totemist toplulukların hayvan, bitki türleri arasındaki ilişki biçimlerini kendi jeo-stratejik durumlarını algılamalarını da kapsar. Doğal olarak maddi-toplumsal düzeyde geçerli olan bu kullanım manevi düzlemde,

dinsel düzlemde de geçerlidir. Yabanıl topluluklar, sahip oldukları kozmoloji ve kozmogonilerinde de bu canlı türlerini zihinsel araçlar olarak kullanırlar. Lévi-Strauss, Brezilya'nın yağmur ormanları sakinlerinden olan yabanıllar mevsimlik göç hareketlerini bu bağlamda açıklar; bu yabanların mevsimlik göçlerinin olası en geçerli sebebi manevi evrenlerini de oluşturan coğrafi çevre, cansız nesnelere ve hayvan ve bitki türlerinin varlığını teyit etmek, dolaylı olarak kendi acunsallarının hala geçerli olduğunu, varlığını koruduğunu müşahade etmektir. Onların yaşamlarının meşruiyeti ve sürekliliğinin yegane somut motivi bu olabilir ancak (Lévi-Strauss, 1990:560). Kısaca onların doğal çevreleri, dünyalarını anlamlı kılan yegane evreni sunmaktadır (maddi ve manevi) diyebiliriz. Bu temelde Malinowski'nin düşüncesine nazireyle, Lévi-Strauss, totemci topluluktaki totemlerin **yemek için iyi** değil (bonnes a petit), **düşünmek için iyi** (bonnes a penser) olduklarını vurgular. (Yavuz, 1986: 8). Kısaca toparlarsak, totemist/yaban düşünce, zihinsel yapı ile modern zihin arasında uçurum benzeri bir farklılık yoktur. Daha doğru bir ifadeyle bu iki düşünce şekli arasındaki fark bir insanın hesap yapmak için zihnini kullanırken, diğersinin abaküs kullanmasındaki fark kadardır. Günlük yaşamda modern bir insan nasıl bir çok düşünsel emek gerektirecek etkinliği hesap makinelerine, bilgisayarlara devrediyorsa, yabanlar da düşünebilmek için çevrelerindeki somut nesnelere araç olarak kullanılmaktadırlar (üstelik kendilerini de kapsayan bir doğa içinde kalarak. Doğayla tam olarak, hem maddi, hem zihinsel anlamda, bütünleşerek yaparlar bunu, modern insanın kendi gerçekliğinden, doğadan yabancılaşıyor gibi değil) (Leach, 1985: 91-92).

Bu açıklamalardan sonra Lévi-Strauss'un totemizmi ve totemist düşünceyi klasik antropologlar gibi tarihsel evrimin bir noktasına hapsedmediğini, bu anlamda totemizmi (modern düşünce ile) senkronik bir temelde ele aldığı netleşmiş olmalıdır. Leach'in karşılaştırmalı bir örneği bu yaklaşımı anlamayı daha da kolaylaştıracaktır. Leach, modern bilimsel düşünce ile totemik/yaban düşüncesinin bir şekli olan büyüsel düşünce arasında yaptığı karşılaştırmayla hem aslında bu iki düşünce şeklinin ilişkisinin birbiriyle ardışık, artsüremli (evrimci - klasik antropolojinin tersine) olmadığını göstermiş, hem de Lévi-Strauss'un totemizm düşüncesinin dilbilimsel köklerini gündeme getirmiştir (Kısaca Leach'in bu örneği ilkelden moderne, zihinsel yapının lineer bir gelişim gösterdiği iddiasındaki klasik sosyal antropoloji düşüncesini

geçersiz kılmıştır). Ona göre ilkel ve modern diye adlandırılan akıl yürütme biçimleri eşzamanlıdır ve aynı zaman diliminde birlikte varolabilmektedirler. Bu düşünce bütün klasik antropologların yaklaşımını geçersizleştirmiştir ve Lévi-Strauss'un dilbilimdeki gibi sosyal antropolojide de senkronik analizin işlemselliği fikrini doğrulamıştır. Böylece yabanılara yönelik ilkel kavramlaştırması anlamsızlığa itilmiş olmaktadır. Şimdi Leach'in büyücülük örneğine geçebiliriz.

Yabanılardaki büyü etkinliği, Lévi-Strauss'tan önceki bir çok sosyal bilimci tarafından mantıksal yetersizlik olarak görülmüştür. Mesela Frazer, ilkelerin büyüyle nedensellik düşüncesinin bozulmuş şekli olarak kullandıklarını, bunun nedeninin de yabanların zihinsel-mantıksal yetersizlikleri olduğunu vurgulamaktadır. Mesela birine kara büyü yapan yaban Frazer'a göre doğa yasasının neden sonuç ilişkisini iyi kavrayamadığı için kendi çıkarına yaptığı büyüün de kötülüğünü istediği kişide tıpkı doğal süreçte olduğu gibi olumsuz bir durumun nedeni olacağını düşünmektedir. Leach'e göre ise aslında büyücü, mesela kurbanının başından kopardığı bir saç teli aracılığıyla o kişi üzerinde hakimiyet kuracağını düşünür. Lévi-Strauss'un metonimi ve metafori kavramlarıyla düşünecek olursak, büyücü, yaptığı büyüsel eylemi (söz ya da hareket) metaforik yani temsili olarak görmek yerine metonimik (işaretsel) olarak görür. Kısaca, büyücü kurbanının bir saç telini onun metonimik devamı olarak ele alır ve bu saç teli ile kurbanı arasında kurduğu ilişkinin metaforik olduğunu yadsımış olur. Saç teli ile kurbanı aynı ve tek şey olarak ele alır (dilbilim bölümündeki ilişkide sentagmatik düzlemi hatırlayalım -in presentia ilişki). Büyücü bu temelde metaforik bir sembolü, metonimik bir işaret olarak ele alır ve uzaktan da olsa yapacağı büyüsel etkinliğin kurbanında aynen etkiyeceğini düşünür. Bu yabanlardan büyücülük örneğidir fakat modern yaşamda da benzer uygulamalar mevcuttur. Leach, politikadan ve ev yaşamından birer örnekle büyüsel düşüncenin hiç de geçmişte kalan arkaik bir ikellik olmadığını ortaya koyar. Leach, Latin Amerika ülkelerindeki askeri darbelere değinerek şöyle devam eder; darbe birkaç saat içinde olur biter. Başkanlık sarayına bir baskın yapılır, radyo ve T.V.'lerden durum duyurulur. Başkan konforlu bir sürgüne gönderilir. Büyücü etkinlikle bu darbe arasındaki tek farkı saçın yerini başkanlık sarayının almış olmasıdır. Yapılan her şey teknik etkinlikten ziyade, anlamlı, simgesel bir eylemdir. Evlerimizde karanlık odamıza girdiğimizde elimiz hemen duvardaki

elektrik düğmesine gider. Ama aslında çoğumuz evin elektrik tesisatını, elektriksel alt yapıyı bilmeyiz, bilmediğimiz gibi anlamayız da, ancak elektrik düğmesine basma eyleminin elektrik lambasının yanmasının metonimik işareti olduğunu alışkanlığımızla biliriz. Burada da geçerli olan etkinlik sembolik bir etkinliktir aslında (Leach, 1988a: 29-31).

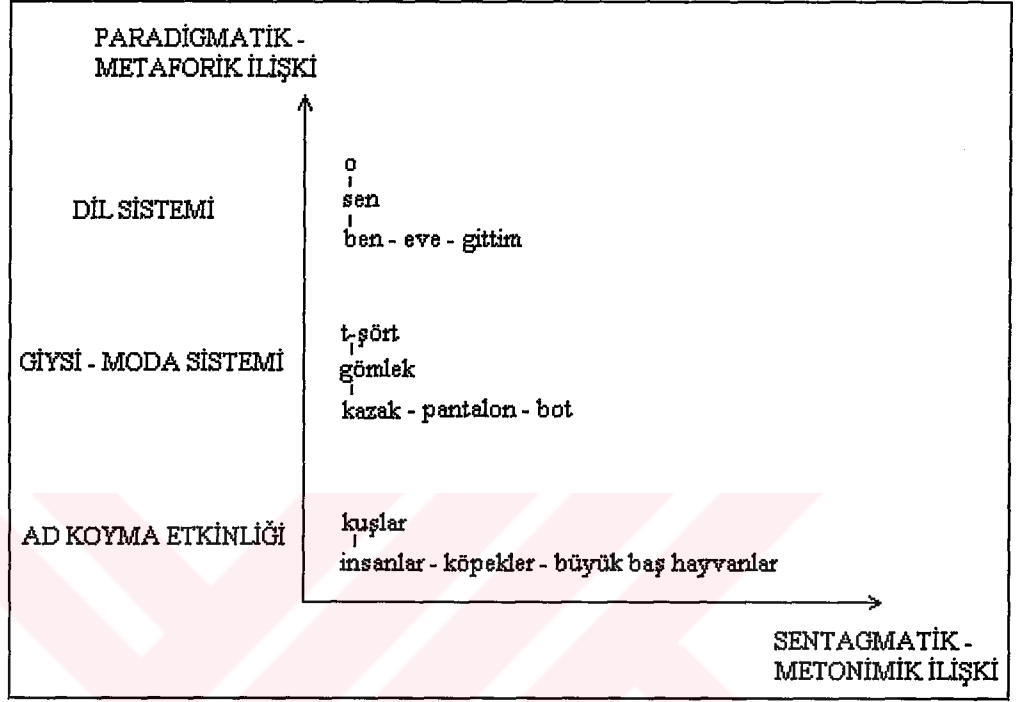
Bu bağlamda Lévi-Strauss'un totemizm düşüncesini belirleyen temel kavramı Saussure'ün sentagmatik-paradigmatik diziler düşüncesinden kaynaklanan ve Lévi-Strauss'un insan zihninin karşıtlıklar kurma bağlamındaki işleyişinde tıpkı dildeki gibi yatay (in presentia) ve dikey (in absentia) ilişkisellik düşüncesine dayalı bilinçdışı bir düzeye dayandığını vurgulamıştır. Nasıl bir müzik bestesinde (nota çizelgesinde) notaların yan yana dizilişi (metonimi/sentagma) bestedeki melodiyi verirken, dikine dizilişi de (metafori/paradigma) armoniyi verir. (Bunu anlamlı kılan şudur, bilinen bir beste farklı notadan başlayarak her bir notasının yerine bir alt nota değeri çalındığında dahi bestenin tanınmasıdır ki bunu sağlayan da notaların dikey düzlemdeki ilişkilerinin bilinçdışında –armoni- algılanmasıdır) (Birikim, 1977: 59).

Lévi-Strauss, bu bağlamda, totemizmin de buna dayanan bir düşünceyi temel aldığını söyler. Totemizmde söz konusu olan süreç (bilinçdışında) diğer hayvan ve bitki türleriyle kurulan metaforik ve metonimik ilişki türüdür. Lévi-Strauss, hayvanlarda da bulunan farklılıkları ayırt etme yetisinin insanda sosyal ilişkileri de kapsayacak biçimde geliştiğini ve totemciliğin ve farklı gruplarca farklı totemler seçilmesinin tesadüfi olmak yerine o grupların arasındaki ekonomi-politik durumun bir görüntüsünü oluşturduğunu vurgular. Lévi-Strauss, insanların türlere (hayvan-bitki) ad verme edimleri üzerine çalışmalarında totemci pratiklerin modern hayatın içinde de görülebildiğini, sürdüğünü vurgulamıştır. Bu düşüncesi, onun totemizmi açıklaması, eleştirdiği klasik antropologların evrimci-tarihselci incelemesi yerine insan zihninin evrenselliği ve zamansızlığı bağlamında senkronik analize tabi tutmasına karşılık gelmektedir. Lévi-Strauss, İngiliz toplumundan güncel örneklerle İngilizlerin hayvan türleri sınıflamalarında, hayvan türleriyle insan / kendi toplumları arasında metaforik ve metonimik ilişki kurduklarını ortaya koymuştur.

Ayrıca yine benzer bir şekilde Lévi-Strauss, günümüz İngiliz toplumunda kuş,

köpek, inek ve atlara verilen isimlerin tesadüfi olmadığını, (bilinçdışı) metaforik ve metonimik düzenlemelere tabi olduğunu vurgular. Lévi-Strauss, hayvanlara ad koyma pratiklerinin yine insan hayvan toplulukları arasındaki metonimik ve metaforik ilişkilerin sonucu olmak bakımından tesadüfi olmaktan uzak olduğunu iddia etmiştir. Lévi-Strauss, insanların bazı türlere ve türlerin üyelerine kendi adlarından koyduklarını ama bazı başka türlere ve bu türlerin üyesi hayvanlara aynı cömertliği göstermediklerini sorgulamış ve bu durumu da totemist düşüncenin devamlılığı düşüncesini destekleyen bir biçimde açıklamıştır. Mesela kuşlar,öteki hayvan sınıflarından çok daha kolay bir biçimde insan adları alabilmektedir. Buna karşılık köpeklere insan ismi verildiğinde bu garip ve uygunsuz karşılanır. Lévi-Strauss, bu durumu kuşlar toplumunun insan toplumundan tamamen farklı olduğu için insan toplumu için metaforik karşılık olarak kabul edildiğini düşünür. Kuşlar tüylerle kaplıdır, yumurtlayarak ürer ve bedensel olarak da memeli hayvanlardan tam bir farklılık arz eder. Kısaca insan zihni kendi türsel varlığı için kuşlar toplumunu temsilci seçecek kadar uzak bulmaktadır (Bu bölümün başında, başlığın hemen altında sunulan atasözünün bağlamı her halde şimdi netleşmiştir). Halbuki köpekler veya çiftlik hayvanları insan toplumunun metonimik düzlemde devamı niteliğinde olduğundan yani insan toplumu ile yatay bir ilişki içinde, egemenlik-tabilik ilişkisi içinde olduklarından onlara insan toplumu için uygun temsilciler olarak görülmesi ve onlara insan isimleri verilmesi mümkün değildir. Köpekler ve kuşların durumunu başka gösterebilimsel düzeylerle karşılaştıran bir şema halinde sunmak hem daha açıklayıcı olacaktır, hem de konunun diğer çalışmalarla olan bağlantısını gözler önüne serecektir (Lévi-Strauss, 2000b: 241) (Bk. ŞEKİL-4).

ŞEKİL-4 Lévi-Strauss'ta Metafori ve Metonimi



Burada anlatılmak istenen insan zihninin temel işleyiş biçiminin, bu işleyiş biçimine (karşıtlıklar ve benzerlikler bulmak için –metafori ve metonimi bağlamında-) doğadan uygun araçlar bulma eğiliminde oluşudur ki bu totemik düşüncenin özünü oluşturur ve Lévi-Strauss’a göre bu durum her insan toplumu için (farklı zamanda ve mekanda) geçerli tarih ötesi soyut bir “yapı” oluşturur. Hayvanlarla ilgili bu ad koyma etkinliğini Lévi-Strauss’taki totemizm kavramsallaştırmasının daha iyi anlaşılmasını da mümkün kılmaktadır. Lévi-Strauss’un totemizm açıklamasının kendinden öncekilerden daha yetkin bir düzeyde olduğuna daha önce değinmiştik, ancak totemist inanç ve pratikleri dilbilimsel temelde diğer canlı türleri ile üyesi olunan topluluk-grup arasındaki metonimik ve metaforik (özellikle de metaforik) ilişki ile açıklamak büyük bir önem arz etmektedir. Levi Strauss’tan önceki klasik antropologların açıklamaları , totemist inanç ve pratikler bağlamında,hayvan türleriyle kurulan ilişkiyi açıklamak için kartal totemi örneği üzerinden düşünenecek olursak; bir grubun kendine kartalı totem olarak kabullenmesinin nedeni ya onlarla doğal ortamda devamlı birlikte olmaları, ya

onların kendilerinin ataları olduğunu düşünmeleri ya da kendilerini kartala benzetmeleridir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken totemizmin neliğine yönelik sorunun baştan yanlış formüle edilmiş olduğudur. Bu açıklama biçiminde vurgu iki set (insanların oluşturduğu grup ile hayvanların oluşturduğu tür) arasındaki karşılıklı, ikili ilişkiyedir. Bu açıklama sosyal grubun, hayvan türü yoluyla kişileştirildiği, sosyal grubun bu amaç için, hayvan türünü amblem olarak kullandığını ortaya koyar ama bu amaç için niçin hayvan türlerinin seçildiği konusu yani konunun özü açıklanmamış olur. Lévi-Strauss ise bu ilişki biçimini klasik antropologlar gibi iki ilişkisellik seti arasındaki ikili ilişki olarak ele almaz, bunun yerine iki birinci dereceden ilişkisellik seti arasındaki, ikinci dereceden ikili ilişki olarak açıklar. Çünkü bir yanda yaşam biçimleri, türleri ve görünüşleri bağlamında birbirinden ayrılan hayvan türleri, diğer yanda da toplumun farklı tabakalarında, farklı konumlar işgal eden birbirinden farklı insanlar söz konusudur (Sperber, 1992: 31).

Lévi-Strauss'un tarih dışı düzenliliklerle ilgilenmesi bu bağlamda anlaşılır olmaktadır. Lévi-Strauss'un düşüncesinde (daha önce de vurgulanan) en önemli yeri işgal eden matematikselleştirilebilir, nesnel, bilimsel bilginin mümkün olabilmesi, bilinçdışı süreçler bağlamında oluşan zaman dışı, evrensel anlamda geçerli bir tür 'yapı'ya –ki Lévi-Strauss, bu temel yapıya 'insan zihni' ifadesini, kavramını yakıştırır- ihtiyaç duyar (Lévi-Strauss, 1963: 71). Lévi-Strauss'un zaman dışı yaklaşımını en iyi veren düşüncesi üç sevgilisinden ilki olduğunu söylediği jeolojide gündeme gelmektedir. Lévi-Strauss, kendi kişisel entelektüel tarihinde üç sevgilisi olduğunu söyler; jeoloji, Marksizm ve Psikanaliz. Bu üç alanda da ortak olan nokta aslında görünür olanın altındaki belirleyici olan düzeyi incelemeleri, ya da incelemeye çalışmaları, konu almalarıdır. Marksizm, her ne kadar tarihi dışlamasa ve analizinin en önemli noktasına koysa da en temelde insan toplumunun yapısal bir çözümlemesini yapmıştır. Psikanaliz aynı biçimde, kişinin bilinçli etkinliğine eğilmenin yanıltıcı olacağı düşüncesinden hareketle rüyalara, gündüz düşlerine, fantazilere, dil sürçmelerine, hasılı bilinçdışı süreçlere yönelerek yine tüm zamanlar için geçerlilik iddiası taşıyan düzenliliklere "yapı"ya ulaşma düşüncesindedir (Bu yapılara, Oedipus kompleksi, cinsellik ve şiddet gibi kavramları örnek olarak verebiliriz). Jeoloji ise Lévi-Strauss için kendi ifadeleriyle şu imalara sahiptir; Herhangi bir mekanda bir arada

bulunan iki farklı bitkiye bakan bir jeolog (yüzeydeki bu durumdan yola çıkarak), bitkilerin hangi cins toprakta yaşayabilen türler oldukları bilgisinden hareketle, onların üzerinde yaşadıkları topraklarda ne tür fosil kalıntıları olduğunu, bu toprak türlerinin ne tür bir kayaç vb. üzerinde bulunduğunu değerlendirerek iki yüzeyin altındaki farklı jeolojik katmanlaşmayı, sadece yüzeydeki bu durumdan çıkarsayabilmektedir. Bu milyonlarca yıllık bir farklılaşmanın, ayrıtirdenliğin, bir anda, aynı zamanda ve mekanda buluşmasına bir örnek teşkil eder, zaman ve mekan bu noktada buluşur ve önemini kaybeder (Lévi-Strauss, 2000a: 58). (Başlangıçta verdiğimiz şiir bu noktada anlam kazanmaktadır. Başlangıçta sunulan alıntı, Levi-Strauss'un düşüncesinde zaman ve mekanın taşıdığı anlamı vurgulamak bakımından önemlidir, zira Levi-Strauss için zaman ve mekan farklılıkları yapısal çözümleme bağlamında bir araya getirilebilir ve yapısal çözümleme bu ikisini bir araya getirerek geçersizleştirebilir böylece zaman ve mekanda farklılık göstermeyen nesnel bilgiye ulaşılmış olur).

Lévi-Strauss, insan düşüncesinin onun temel yapısının senkronik analizle, tarihsel bir incelemeye gerek kalmaksızın bulgulanabileceğine inanmaktadır. Ona göre bir toplumun güncel herhangi bir düzeyi hakkında tutarlı, senkronik analizler yapılabilirse, o zaman tarihsel bir analizin, bize sunacağı ya da sunduğu düşünülen, bilgi kadar hatta daha güvenilir bilgiye ulaşılabilir. Ayrıca Lévi-Strauss, tarihin bir bilim olma niteliği taşımadığını, tarihinin bilincinin aktarımına dayandığı için bütün bilinçli etkilere açık olduğunu vurgulamıştır. Bu yüzden O, bütün çalışmalarını tarihten, tarihsel bilinçten irak toplumlarda yapmıştır. O, totemci topluluklarla çalışmış ve bilinçdışı içeriklerin, anlamın çarpıtılmaksızın ancak bu tür toplumlarda incelenebilir olduğunu vurgulamıştır. Ona göre tarih bilincinin oluşması bilincin, bilinçdışı üzerinde hakimiyeti (kolektif anlamda) olarak görülebilir. O, tarihli toplumların kendi antropolojik ilgisinin nesnesi olamayacağını vurgulamıştır. Lévi-Strauss, totemci, yabancı toplumların mitosları üzerine yaptığı çalışmalarda, bu mitoslardaki bilinçdışı içerikleri matematiksel ifade biçimlerine dönüştürerek, insan zihninin işleyişine ilişkin ortak yapıyı, bütün mitosların ortak bir alt yapıya dayandığını bulgulamaya çalışmış ve kısmen de başarmıştır. Ancak tarihli toplumlar üzerine çalışmamış ve mitosun tarih haline (kutsal olmayan bir tarih haline) geldiğinde bu tür çabalara konu oluşturamayacağını vurgulamıştır (Lévi-Strauss, 2000b: 274, 276).

Yukarıdaki bölümde Lévi-Strauss'un yabanıl toplumların mitoslarına eğilme nedenini, bu topluluklarda tarih bilincinin olmaması olduğunu vurgulamıştık. Lévi-Strauss'a göre tarih aslında öznenin tarihidir. Özne demek ise bilinç demektir. Kartezyen bir özne olmaksızın profan bir tarih düşünülemez. Levi Strauss, bu bağlamda Avrupa'nın pek çok bölgesinde totemci düşünce, inanç ve pratiklerin görülmemesi nedeninin de söz konusu kültürlerin kendilerini tarihle açıklama yolunu seçmiş olmaları olarak gösterir (Lévi-Strauss, 2000b: 274). Bu bağlamda tarih, yazanın bakış açısını veya o döneme ait, kolektif (soyut, bilinçli) öznenin yorumu olacak ve bilinci ön plana çıkararak bilinçdışının üzerine bir katman oluşturacaktır. Gerçekte bir yerde ne olup bittiğini çeşitli dolayimlardan geçtikten sonra anlayabiliriz ki bu, pratiğin kendindeki anlamını ele almamızı imkansız kılar; ancak günümüz tarih anlayışında ise gerçeklik (nesnel) iddiası vardır ve bu, aslında mümkün değildir.

Aslında Mitos incelemeleri Lévi-Strauss için gerek akrabalık, gerek mutfak ve gerekse de totemizm çalışmalarında insan zihninin -karşıtlıklar oluşturma ve bu karşıtlıkları dolayimlama bağlamındaki- bilinçdışı işleyişini araştırmak için çok önemli bir araç sağlamaktadır. Daha doğrusu Lévi-Strauss, mitos incelemelerini, bu düşüncelerini kanıtlamak için bir uygulama alanı olarak kullanmıştır. Ancak biz çalışmamızın konu bütünlüğü açısından Lévi-Strauss'un mitosa yönelik bakışını, onun kendi düşünsel bağlamından ayırarak sosyal bilim alanından mitos konusundaki farklı görüşlere geçtikten sonra bu görüşlerle ilişki içinde daha sonraki bölümlerde sunmaya çalışacağız.

III. BÖLÜM

MİTOS

1- MİTOSUN YENİDEN KEŞFİ

Sosyal bilimciler, sosyal bilimlerin erken dönemlerinden beri mitosla ilgilenmişlerdir. Özellikle dilbilimciler ve antropologlar bu garip, kimi zaman da saçma ama gizemli hikayelerden etkilenmiş ve sahip oldukları bilimsel yaklaşımlar bağlamında onu açıklamaya çalışmışlardır. Mitosa bakışta erken dönem sosyal bilimciler, özellikle Antik Yunan ve Roma metnlerinin tarihsel anlamda gerçek mi, yoksa uydurma şeylere mi dayandıklarını sorgulamışlardır. Batı kültürünün temelini oluşturan Antik Yunan ve Roma metinleri, özellikle de Homeros'un İliada'sı vb. kimileri tarafından bilimsel bir bakış olarak adlandıramayacağımız, belki tarihçiler tarafından tarihsel vesikalar olarak değerlendirilmişlerdir. Ancak bu tarz metinlerdeki olaylar, tutarlı mantıksal açıklamalarla ya da tarihsel metinlerle karşılaştırılmayacak garipliklerle dolu oldukları için özellikle sosyal bilimlerin erken dönemlerinde hakim pozitivist yaklaşımı göz önünde bulundurursak, tarihsel değerleri bir kenara itilmeksizin, insanın evrensel gelişimindeki arkaik, düşünsel anlamda geri, diğer bir deyişle insanlığın (o dönemdeki) şimdiki durumunu yetişkinlik olarak görürsek, çocukluk dönemlerinden kalma, akılla açıklanamayacak, mantık öncesi bir döneme ait inanışlara bağlı metinler olarak değerlendirilmekteydi. Onlardaki tarihsel bilgiler ayıklanmalı ve Tanrıların soy ağaçları, yaşamları olağanüstü, mantık dışılıklar saf dışı bırakılmalıydı.

Mitosla ilgili olarak vurgulanması gereken asıl büyük gelişme coğrafi keşiflerin sonunda yeni insan topluluklarının yaşamlarıyla girilen direkt ilişki olmuştur. Gerçi primordial sosyal bilimciler olarak adlandırabileceğimiz seyyahlar, conquistadorlar ve son olarak işlevselci sosyal antropologlar, bu insan topluluklarına, onların inançlarına sözlü geleneklerine dair bilgileri Avrupa'ya taşıdıkça yepyeni bir durumla karşılaştığı görülmüştür: Bu vahşi insanların kutsal hikayeleri, mitosları tıpkı antikitedeki anlatıları, mitolojiyi andırmaktadır. Bu durumda, pozitivist paradigmanın beylik açıklaması bu

yeni durumu yerli yerine koymuştu: Bu vahşiler uygarlığın (Batı uygarlığı?) evriminin başlangıçlarındaki, antikitedeki veya belki de daha eski-geri-zihinsel toplumsal durumda çakılı kalmışlardı. Bu yüzden onları **ilkel** sınıflamasına koymak başlı başına bu dűřüncenin bir yansımasıdır. Olguya bu şekilde bakıldığında, bu insanlar otomatik olarak akıla dayalı hiyerarşide en alt sıraları işgal ettiler ve doğal olarak onların hayat-din (dünya) görűřünü aktaran anlatılar da çocukların tutarsız, mantıksız saçmalamaları bağlamında değerlendirildi. Antik ya da yabancı toplumlardan gelsin, mitos konusunda uzunca bir süre varlığını sürdüren ve belki de ilkel kavramının kullanımı bağlamında hala geçerli olan bu bakış olmuştur. Özellikle sosyal bilimlerin ilk dönemlerinde bu açıklamaya bilimsel bir kesinlik gözűyle bakılıyordu. Bu görűř olumsuz olmakla birlikte potansiyel olarak, bu anlatıların kendi bağlamlarında ele alınmaları ihtimalini de içinde barındırıyordu. Belki kötü bir başlangıçtı ama yine de bir başlangıçtı.

Mitos konusunu ele almak demek aslında simgeci dűřüncenin boyutlarında dolaşmak anlamına gelmektedir. Zira mitos gerçekte insan zihninin simgeci işlevinin bir sonucudur. Onun tarih mi yoksa uydurma mı olduğunu araştırmadan önce tespit ve kabul edilmesi gereken nokta budur.

Mitos, yukarıda anlatılanlar bağlamında her zaman için yapay, bütün inanış ve eylemlerin yalan, uydurma olduğu bir dünya anlatımı olarak ele alındı. Bu yaklaşım mitosa, inanç yerine yalandan inanmayı varsayıyordu (Cassirer, 1980: 77). Bu temelde çağdaş sosyal bilimsel dűřünce bu anlatılar için öncelikle bir basitleştirme, anlamlandırma ve onu açıklayacak bir model bulma anlayışına/arayışına dayanmaktadır. Bu arayış, genelde mitsel dűřüncenin ya da mitosun özđün bağlamından soyutlanarak, koparılarak incelenmesi ve inceleyenin mitosu kendi sosyo-kültürel bağlamında değerlendirmesiyle sonuçlanırdı. Bu etkinlik sonuçta mitosta, mitolojide tek hakim, açıklayıcı, nesnel bir odak bulma anlayışına dayanırdı. Mesela Malinowski'nin temsil ettiği işlevselci okul için her mitosun özünde veya son gerçekliğinde řu veya bu doğal olay vardır. Bu yaklaşım bütün mitolojik olayların nedeni olarak güneş, ay, rüzgar vb. bir çok doğal olguyu koyar, hatta bazı başkaları meteoroloji olaylarının mitolojik dűřüncenin temel odağı olarak vasıflandırır. Bu yaklaşımın bir diğer ayağını da Freud'un çözümleme yaklaşımı oluşturur ki bu

yaklaşım da genel bakışı bağlamında tutarlı olarak mitolojiyi cinselliğin çeşitlemeleri olarak sunmaktadır (Cassirer, 1980: 77-78).

Bütün bu yaklaşımların ortak paydası mitolojiyi, akılsal bir düzlemde anlamlandırma olarak adlandırılabilir (Freud'un teorisi bu şemaya uygun düşer ama yine de onu ayrı tutan özgün bir yanı da vardır. Bu konuya daha sonra değinilecektir).

Bu bakışın en önemli görünüşlerinden birini J. J. Bachofen'in **Anaerki Teorisi** oluşturur. Bachofen, antik dönem ritlerinden, mitoslarından ve özellikle mitoslardaki bazı dişil öğelerden yola çıkarak tarihin belli bir döneminde anaerki toplumsal bir yapının varlığını iddia etmektedir (Ayrıntılı bilgi için bk. J. J. Bachofen, **Söylence, Din ve Anaerki**). Mitos ve mitolojik öğelere tarihsel gerçeklikleri bağlamında bakmayı gerektiren bu yaklaşımın iddiasını yapısal yaklaşımın ölçütüne vurduğumuzda; mitoslardaki öğelerin herhangi bir mitolojik sistemdeki anlamlarını, o sistemdeki diğer öğelerden aldığı bilgisiyle karşılaştırarak Bachofen'in sözünü ettiği tarihsel anaerki döneminin aslında arkaizmin zıtların birlikteliği fikriyle doğru orantılı olarak insanın zihinsel yapısının mitoslardaki açılımından başka bir şey olmadığı fikrine ulaşırız. Diğer bir deyişle Bachofen uygar düşüncenin hep bilinçdışına ittiği dişillik öğesini mitoslardan alarak tarihe yerleştirmiştir. Halbuki dişillik her zaman erillikle birlikte olmuştur. Onu dışarı atan ve tarihte aranmasına neden olan çağdaş bilinç, çağdaş tarihçilik anlayışının ta kendisidir. Bu anlamda Bachofen'in andığı mitoslarda, hayvansal yönle ve özdeksel kaynakla birleştirilerek sunulan dişil yan (Bachofen, 1997: 152, 157-158, 162-163), biraz önce de değindiğimiz gibi aslında insanın kendini özdeksel olandan ayırmaya çalışmasının (uygarlık) yarattığı paradoksun yabancı, arkaik veya modern tüm insan nesli için tekerrür eden bir görünümüdür. Bu bağlamda diyebiliriz ki Bachofen, insanın bilinçdışındaki kökten bir sorunu, mitoslarda bulgulamış, ancak onu güncelleştirmek yerine tarihe gömmüştür. Halbuki özdeksel, hayvani (dişil) yan ve ruhani, yüceltilmiş (eril) yan devamlı çatışma durumundadır.

Burada tezimizle de ilgili olması bakımından değinilmesi gereken bir diğer alan da dil-mitos ilişkisidir. Bu bağlamda Max Müller'in, mitos, dilsel işlevin yan etkisi olarak açıkladığı teorisine değinmek gerekecektir... Müller, nasıl dilsel bir hastalık, ifade noksanlığı, tikanıklığı ruhsal bir hastalığa işaret oluyorsa, mitosun dilsel içeriğini

çözümleyerek, mantıksız ve tutarsız oluşu yüzünden, onu da dilsel bir hastalık olarak niteler. Müller'in düşüncesi yine o klasik (pozitivist) bilim bakış açısından mitostaki olayların (saçma, tutarsız, mantıksız görünen) mantıksal düşünce ile nasıl uzlaştırılabileceği sorunsalına dayanır. Müller, mitostaki olağanüstü olaylar, o olaylara özgü dilsel ifadeleri (dilsel) evrim içinde maddi-doğal kökenlerinden uzaklaşarak yüceltilmesi bağlamında oluşan hastalıklı bir durum olarak ele alır. İnsan, kendini büyüleyen, akıl sır erdiremediği, doğal olaylara ad koyarken onları kendi gibi, canlı gibi kişileştirmiş ve mesela rüzgar için üfleyen şey vb. gibi mecazi kullanımlar geliştirmiştir. Ancak zamanla bu mecazi kullanımlar unutulmuş ve onun yerine bu ifadeler söylendiği biçimiyle gerçek olarak anlaşılmaya başlanmıştır. İşte bu noktada Müller için, doğal süreçlere ve şeylere yüklenen mecazi anlamların mantıklı-rasyonel biçimde anlaşılabilmesi için yani mesela rüzgar için üfleyen şey, koşan şey vb. diğer adlandırmaları mantıksal kılabilmek için uydurulan bütün hikayeler, masallar mitosunu oluşturmuştur. Müller bu görüşüyle mitosun dilin bir işlev bozukluğu olarak ele almış, onu simgeciliğinden arındırmış ve onda söz konusu olan derin anlamın araştırılması imkanını -kendi görüşü bağlamında- bertaraf etmiştir (Kösemeihal, 1971: 110-111).

Mitosa ve onun simgeciliğine yönelik olarak değineceğimiz bir sonraki yaklaşım İngiliz antropoloji çığıdır. Bu çığırın en önemli temsilcisi James George Frazer'dır. Bu çığır dikkatini (dilbilimcilerin antikiteye tutkusu yerine) mitosların yabancıllığına çevirmiştir. Bu bağlamda özellikle Frazer'ın **Altın Dal** adlı eserinde açığa çıkan görüş; mitolojik düşüncenin ve simgeciliğin (doğrusal) tarihsel evrim sürecinde belli aşamalara karşılık gelen düşünce biçimlerinin (her insan topluluğunun geçtiği düşünülen) kalıntı olarak varlıklarını izlerini modern, antik ya da yabancı toplumlarda gözleyebileceğimizi varsayar (Vernant, 1996: 217-218).

Mitos simgeciliğini anti pozitivist bir tarzda ele alarak mitosun kutsallığı üzerinden mitos simgeciliğine ilişkin bir betimleme denemesi olarak adlandırabileceğimiz bir diğer çığır da fenomenolojist simgeciliğidir. Bu yorumcu geleneği mümkün kılan her ne kadar farklı da olsa aslında Psikanaliz simgeciliğidir. Freud'a gelinceye değin (hatta Freud'da da etkisi gözlenebilir) sosyal bilimciler özelde mitos, genelde de simgecilik için pozitivist açıklamaları kullanıyorlar ve simgeci

etkinliğin bilimsel yorumunu yadsıyarak tam tersine onun bilimsel düşünceyle, modern düşünceyle tam karşıt kutuplarda bulunduğunu kabul ediyorlardı. Konumuz olan mitosu da aşan bu bakış, aslında insana ait tüm simgeci etkinliği bir yanlışlığa, hataya ya da hastalığa indirgiyordu. Bu bağlamda en temelde dini simgecilik, ondan da ötede tüm simgeci düşünce bilimsel düşüncenin formal ve öndeyisel kesinliğine indirgeniyordu. Freud'un teorisi de bütün bu etkileri taşımakla birlikte yine de son tahlilde bilinçsiz süreçlerin (özellikle rüyalarda) kendilerini görsel imge ve simgelerde sunduklarını ortaya koymakla (pozitivizmin kovduğu) simgeciliği bilimsel analizin sınırları içine almaktadır. Freud'un mitoslarda olmasa bile en azından rüyalarda imaj görüntülerin, göründüklerinden farklı bir şekilde, bilinçdışı bastırmaların sonucunda, o bastırmaların içeriklerini temsil eden bir simge olduğunu söylemiştir. Bu bilinçdışı içerikler sonuçta cinselliğe dayanmak bakımından biraz önce sözünü ettiğimiz pozitivist yaklaşıma bağlanır ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta bu görüntü imajların direkt olarak, göründükleri biçimde ele alınamaz oluşları, diğer bir ifadeyle asıl arzuyu, bilinçdışı arzuyu temsil eden yer değiştirmiş arzu biçimleri, simgeleri olarak görülmeleridir. Bu ikinci dereceden bir belirlenimdir ve bu şekliyle simgeye, fenomenolojistlerin yorumcu yaklaşımlarına doğru açılan bir kapı bırakmaktadır. Simge sabit, değişken olmayan bir 'im'in gönderdiği anlam (klasik yaklaşımdaki) yerine simgesel bir anlama gönderir. Freud'un yaklaşımında simge, libidonun bastırılmasıyla, boşalmanın kültürün sansürüyle engellenmesiyle oluşan bir öze sahiptir. Bu arzu (tatmin olma, boşalma arzusu) kendini, yabancı imgeler yoluyla ifadelendirir. Bu bağlamda Freud için simge her zaman cinsel içeriklere gönderme yapan bir öze sahiptir. Bu temelde bir mitos ya da rüya simgeciliği ya erkek cinsel organına, ya kadın cinsel organına, ya da cinsel eylemin bastırılmasına denk düşmektedir (psikanalizin panseksüalist yönü) (Durand, 1998: 38). Bu anlamda Freud'da simge; libido ile sansürün ilişkisinde ortaya çıkar ve aslında libidonun tıkanmasının bir sonucudur (Durand, 1998: 37).

Freud'un yaklaşımıyla fenomenolojist simgeci yaklaşımı dolayımlayan ve bir geçişliliği mümkün kılan ve bizim çalışmamız açısından önemli bir diğer isim Carl Jung'tur. Jung, Freud'un yaklaşımını simge kavramına biraz daha ağırlık vererek (Freud'da simgenin her zaman için cinsellik ve şiddete gönderen oluşunu) eleştirmiştir.

Jung, düşleri ve mitosları inceleyerek ikisindeki ortak olan 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 (Jung, 1982: 201).

Jung bir çok arketipsel ögeyi düşlerde ve mitoslarda aslında bireyin psişik yaşamının (türsel anlamda evrensel) sonuçları olarak yorumlar. Bu anlamda O, mitosu ve mitolojiyi insanın bilinçdışındaki/derin psikolojisindeki süreçlerin sonucu olarak görür. Ona göre rüyalardaki ve mitoslardaki canavarlar (simgeler) doğada varolamayacağına göre psikolojiktir (Jung, 1982: 263). Jung uygulamalı çalışmalarında bu tarz arketipsel simgelerin, deneydeki kişi ya da kişilerin rüyalarında bu kişi-kişiler tarafından hiç düşünülmemiş, görülmemiş 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, bazı arketipler izole etmiştir. Mesela gölge arketipi Jung için her zaman kişinin kendi içgüdüsel donanımına göndermektedir. Gölge arketipi içimizde engellediğimiz her şeyi yapmak isteyen, olamadığımız her şey olan Dr. Jekyll'ımıza karşın Mr. Hyde'ı temsil eden aşağılık varlıktır (Fordham, 1983: 66, 67). Bu ifadeler kendi içinde tutarlı ve mantıklıdır ancak burada Jung'un yaptığı bilinçdışı libidoyu Freud'daki cinsellik ve şiddet merkezliliğinden kurtararak yaşam enerjisi düşüncesiyle birleştirmesidir. Jung'un derinlik psikolojisini simge bağlamında Freud'un yaklaşımıyla karşılaştırarak değerlendirecek olursak; biraz daha az dogmatik olmakla birlikte bu sefer kesinlikten uzaklaşmakta, daha çok mistik bir hal aldığını izlemekteyiz. Freud'un yaklaşımı mutlaka eleştirilmelidir ancak insan zihnine içkin sayısız arketip bulmak zaten heterojen olan olguyu bireysellikler temelinde iyiden iyiye bilimsel bir irdelenmenin alanından kaçırmak anlamına gelmeyecek midir!

Jung'un düşüncesinin bir ileri merhalesinde simgecilik ve mitos simgeciliği bakımından zirvesini Mircea Éliade'da bulabileceğimiz, simgeyi tam olarak kutsalın tecellisi (hierofani) olarak gören ve onu bilimsel indirgemenin konusu olmaktan çok kutsalın aşmaları olarak gören fenomenolojist bir yaklaşımdır. Éliade da Jung'a benzer arketipsel semboller düşüncesine sahiptir ancak onun arketip düşüncesi mitik simgenin anlamını bilinçaltında aramayan bir temele dayanır. Ona göre mitos simgeciliği insanın aşkınla olan tecrübesinin açılımlarıdır. Éliade, daha önce değindiğimiz 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 mitsel-sembolik içerikleri (arketipsel) bireyin (toplu ya da tekil) bilinçli yaşamının kılavuzları olarak görür. Yani Éliade, temelde mitsel arketiplerin bilinçli anlamının nesnesini teşkil ettiğini vurgulamış olur. O, bu mitsel (simgesel) unsurların dil aracılığı ile yorumsamacı-fenomenolojist bir okumasını yapar. Éliade, simgeyi indirgmeden, sadece kendi bağlamı içindeki işlevlerini anlamaya çalışır. Onun arketipi derinlik psikolojisiyle ilgili değildir. Éliade arketip kavramını örnek model olarak görmektedir (Éliade, 1994: 12). O, ayrıca 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 (Éliade, 1994: 41-44).

Éliade, özellikle yabanıl mitosları üzerine yaptığı çalışmalarla modern anlamına göndermeksizin aslında yabanılların da tarihleri olduğunu ancak bu tarihin kutsal bir tarih olduğunu vurgular. Hatta o, ebedi dönüş mitosuna adlı kitabının önsözünde söz konusu kitaba öncelikle 'tarih felsefesine giriş' adını vermeyi düşündüğünü söyler (Éliade, 1994: 7). Zira mitoslar yabanıl toplumu için (ve diğer toplumlar için de) vahyedilmiş yaşamın tarihidir. Mitoslardaki zaman, cetlerin dönemiyle mitos okuyan, dinleyen dönemi arasında bir paralellik-iletişim sağlar. Köken mitoslarında ise durum daha keskindir. Kurucu cetler, Tanrılar vb. ile kurulan ilişki komünitenin ve acunsalın yeniden inşası belki de yenilenmesi anlamına gelir. Bu bağlamda mitoslardaki tarih anlayışı devirli, dönüşlü bir tarihtir, onun başı ile sonu birdir. Modern tarih anlayışı ise

lineerdir. Mitos, bir insana (özellikle yabancı toplumlar için) herhangi bir davranışında izleyeceği bir yol haritası sağlamaktadır. Éliade'ın amacı, bu bilinççi yaklaşımına rağmen, kutsalın tezahürü olarak mitosun ve arketip simgelerinin, türsel diyemesek bile beşeri anlamda genelliğini vurgulamaktır. O, merkez simgecilğinde, konut simgecilğinde hep kutsalın tezahürlerini görmekle beraber, bir tekrarlılık (yapısallık?) aramaktadır. Éliade'ın fenomenolojisinde simge, imden, işaretten farklı olarak sonsuz açılımlara, anlamlara göndermektedir, çünkü o kutsalın bir tecellisi olarak bilinmeyen ama düşünülebileni aktarma çabasına bağlıdır. Bu anlamda simge hem tekildir, hem de anlamını kendisinden alır (arketipselliği de buna dayanır). Bu sebeple simge; akışkan, dağınık, değişken yani yamalı bohçadır. O, belirlenimi çağrıştıran bütün zorunlulukların, düzenliliklerin karşıtı bir mahiyete sahiptir (Vernant, 1996: 227). Peki ama bu simgeci düşünce zaten karmaşık, ihtilafly olan mitos ve din alanında çözdüğünden çok sorun yaratılmasına neden olmakta değil midir? Ayrıca simgenin bu hep kendini aşan niteliği ve yepyeni göndermelerde bulunması anlatı düzeyinde özellikle mitosta, anlamın devamlı surette kaçırıldığı, dayanaksız ve çoğu zaman yanlış bir okumaya neden olmaktadır. Böylece tarihsel ya da senkronik, herhangi bir düzey, düzenlilik anlamsızlaşmaktadır (Vernant, 1996: 228). Konumuz mitosa dair bilimsel bir çözümleme denemesi iddiası taşıdığı için mitos ve dinsel simgecilik konusunu burada kesiyor ve Lévi-Strauss'un mitosa yönelik yaklaşımına geçiyoruz.

2- LÉVİ-STRAUSS-MİTOSUN YAPISAL ÇÖZÜMLEMESİ

Lévi-Strauss'un mitosa bakışını sunmadan önce onun mitos çalışmalarını, yukarıda değindiğimiz genel bilimsel yaklaşımının (bilime biçtiği misyonu, insan anlığının işleyiş koşullarının yapısal özelliklerinin izole edilmesi ve her alanda benzer yapısal şemaların tutarlılığı kabulü...) gerçekleşme alanı olarak gördüğü belirtilmesi gereken bir noktadır. Lévi-Strauss'un nesnel bilgiye ve insan anlığının birliğine duyduğu inanç onun mitos çalışmalarının özünü, amacını teşkil eder. Onun için insan anlığının en temelde tıpkı bilgisayarlarda olduğu gibi 0, 1 gibi temel karşıtlıkların dolayımlanması veya türetilmesine dayandığını, aslında yapısal işleyişin, olgunun karmaşıklığına ve ayırtürdenliğine rağmen bu kadar basit olduğunu ifade etmektedir. Bu analogi gerçekten tutarlı bir analogidir, zira bilgisayarların işleyişini belirleyen temel ilkeler aslında mantık ilkelerinden başkası değildir. Ancak her ikisinde de bir noktadan sonra her yeni durum sonsuz sayıda karşıtlığı ve bu yeni karşıtlıkların dolayımlanması mümkün kılar. Tıpkı bilgisayarların işleyişinde olduğu gibi insan zihni ve insan zihninin bilinçsiz yapısınca niteleyebileceğimiz kültürel yaşam (kontrolü mümkün olmayan ve yapısal özüne ulaşılmaksızın bilimsel incelemenin konusunu oluşturamayacak olan) da böylesi bir karmaşıklık ve ayırtürdenlik durumuna ulaşır. Bu bağlamda Lévi-Strauss'un kaleideskopik ontoloji kavramı anlamlı olmaktadır. Ona göre bütün kültürel yaşam temelde doğa-kültür/hayvan-insan karşıtlıklarına ve bu karşıtlıkların dolayımlanmasıyla ilintili sınırlı sayıda ögenin sonsuz sayıdaki kombinasyon ve permütasyonuna dayanır (Levi-Strauss, 2000b:62).

İşte bütün bu arkaplan üzerine Lévi-Strauss'un mitosu da epistemolojik ve metodolojik belitlerinin uygulama alanı olarak gördüğünü ilerki bölümlerde daha ayrıntıyla göreceğiz. Lévi-Strauss'un mitos çalışmaları bağlamında onun mitos simgeciliğine, özelde de simgeciliğe genel bakışını irdeleme imkanı da bulacağız.

Lévi-Strauss'un mitosa ve mitos simgeciliğine bakışının genel hatlarını oluşturan Freud'un psikanalizidir. Özellikle de onun rüya analizleridir. Freud'un rüya

analizleri Lévi-Strauss'un metodolojik yaklaşımını (senkronik analiz, yapısal analiz bağlamındaki) mitos ile bağdaştırabilmesine olanak tanımıştır. Rüya simgeciliği üzerine Freud'un çalışmaları bir önceki bölümde ele aldığımız gibi bir koldan fenomenolojist simgecilik yaklaşımını, bir diğer koldan da Lévi-Strauss'un yapısal analizini mümkün kılmıştır. Freud bilinçli yaşamın, açıklamalarına olanak vermediği bilinçdışı arzular vb.nin rüyalarda bir takım semboller aracılığıyla bilince çıkma imkanı bulduğunu ortaya koyuyordu. Bu bilinçdışı arzular ve düşünceler, görüntüsel imgelerle yer değiştirirler ve uyku anında görüntüler biçiminde ortaya çıkarlar (Freud, 1972: 36). Bu görüntüler mutlaka çeşitli şekillerde bir gün önceki bilinçli yaşamımız hakkında anlamlıdır ancak bu simgesel görüntülerin anlamı göründükleri ya da hissettirdikleriyle sınırlı değildir. Onlar, simgesel bir anlamla yüklenmişlerdir ve özel bir çözümlemeden geçirilmelidirler. Freud, marazi fikirleri olan, ruhsal rahatsızlık yaşayanların rüyalarını analiz etmiştir. Freud'da rüya-bilinçli yaşam karşıtlığı simgecilik bağlamında Lévi-Strauss'ta mitos-tarih arasındaki karşıtlığa tekabül eder. Lévi-Strauss'a göre tarih, bilinçdışı içerikleri incelemek için uygun değildir, zira o bir bilinç türüdür. Mitos ise tam tersine dil modeli bağlamında, bütün sosyal yaşamı oluşturan bilinçdışı süreçlerin izini takip edeceğimiz en önemli bir alandır. Lévi-Strauss'a göre mitos onu üreten insan anlığının izlerini taşımaktan çok, her yönüyle tür olarak insanoğlunun ortak niteliklerinin açıkladığı bir alan olmaktadır. Bu yüzden Lévi-Strauss için, mitos ve mitoloji kendi epistemolojisinin ve metodolojisinin test edilme alanları olarak görülebilir. Bu temelde, Lévi-Strauss için mitos, ortak bir 'insan' kavramı ve onu koşullayan ikili karşıtlıklar ve bilinçdışı kavramları üzerinden paradoksal sorunların, bilinçli yaşamın üstesinden gelemediği ya da bilinçli yaşamın kuşatamadığı sorunların çözümünü sunmaktadır.

Bu genel metodolojik çerçevede Lévi-Strauss'un mitosun insanın varoluşsal paradokslarına çözüm getirme yollarından biri olduğunu vurgulamış olduk. Ancak Onun mitosa ilişkin yöneliminin en önemli boyutunu, tıpkı mutfak, akrabalık vb. sistemleri dekode etmek için kullandığı dilbilimsel analiz oluşturur. Lévi-Strauss'un mitosa yaklaşımının genel anlamda (insan zihninin işleyişinin çeşitlemeleri olan, karşıtlıklar

oluşturma temelinde tanıma, ayırtetme, sınıflama ve derecelendirme vb. bağlamında oluşan) iletişimsellik üzerine kurulu olduğunu çıkarsayabiliriz. Bu iletişimsellik onun dilselliğini de vurgular. Saussure'ün dil-söz ayrımı mitos için de anlamlıdır; mitos da tıpkı söz (parole)de olduğu gibi zamanda ardışıklığı gösteren, geçmişte meydana geldiği düşünülen olaylardan bahseder. Aynı zamanda o zaman üstüdür (dilde olduğu gibi evrensel ve yapısal bir niteliktir bu) zira mitos, o dönemde gömülü kalmaz. Mitos, hem geçmişe, hem bugüne, hem de geleceğe ilişkin yorumlara kaynaklık edebilir (Lévi-Strauss, 1963: 209). Mitosun iletişimselliği konusunda bir belirleme yapmak gerekmektedir. Mitosun anlamı iki boyutta söz konusu olur. İlki bilinçli boyut ki, bu boyutta mitosun anlattıkları, verdiği mesaj dilbilimsel terminolojinin yardımına başvurursak, sentagmatik düzlemde, Lévi-Strauss'un metonimi olarak andığı ve yalın bir okumayla konuya yabancı birinin de anlayabileceği yüzeysel anlamdır. İkinci boyut ise, yine dilbilimsel terminolojiden bir kavram ile yaklaşırsak, paradigmatik düzlemde, yerli veya yabancı kimsenin yalın bir okumayla ulaşamayacağı gizil bir anlam düzeyine, Lévi-Strauss'un kavramıyla metaforiye, bilinçdışı boyuta vurgu yapar. Bu anlamda artık herhangi bir öznenin kontrolünden kaçır. Lévi-Strauss, bu noktada mitosun iki derecede dilsel olduğundan bahseder. Mitos, dil aracılığı ile aktarıldığı, anlatıldığı ve anlaşıldığı için, bilinç düzeyinde dilseldir, ancak mitos bilinçdışı düzeyde kendi özerk öğeleriyle, dilsel bir işleyişe de sahiptir. Diğer bir deyişle mitosun bizatihi kendisi bir dildir. Lévi-Strauss, mitos çözümlemelerinde tıpkı daha önce andığımız başka kültürel fenomen üzerine yaptığı çözümleme çalışmalarında olduğu gibi (mutfak ve akrabalık düzenleri) dili insan zihninin işleyişini anlamak ve açıklamak için en somut bir model olarak ele almış ve bu düzenli kültürel fenomeni tıpkı dilsel birimlerin kendi aralarındaki ilişkiler bağlamında izole ederek ilişkisellik sistemleri, yapıları bulgulamıştır. Dilbilimsel incelemede fonem olarak adlandırılan bu temel birimlere atfen mutfak sistemi çalışmasında temel yapısal birimlere 'gusteme', mitos çalışmasında da 'mitbirim'(mytheme) kavramını kullanması Lévi-Strauss'un kültürel fenomeni anlamak ve açıklamak için dili ve dilbilimsel analiz çerçevesini hangi boyutlarda kullandığının göstergesidir. Lévi-Strauss'un mitos-dil analojisini **Structural Anthropology** daki şu ifadelerinden de çok iyi anlayabiliriz; "dilbilimciler de ilk zamanlarda dilin özüyle ilgili

bazı temel yanlışlara düşmüşlerdi. Mesela dilin birimi olan seslerle anlamlar arasında bir ilişki olduğunu ve bu bağlantının nedenlerini bulmayı düşünmüşlerdi. Ancak aynı seslerin başka dillerde de varolmasına rağmen aynı anlamı vermediğini gördüklerinde bu çelişkiyi şöylece aştılar: Anlamı oluşturanın seslerin kendileri değil, kombinasyonlarıdır” (Lévi-Strauss, 1963: 208). Bu bağlamda Lévi-Strauss, mitosun aslında bir dil olduğunu vurguladığını görebiliriz. Kısaca mitos, tıpkı dildeki fonemler gibi bir takım anlam oluşturuvcu öğelere sahiptir ancak bu öğelerin kendilerinde anlam özerk olarak bulunmaz. Anlamı veren bu öğeler arasındaki ilişkidir. Lévi-Strauss’un mitos analizini de belirleyen bu yaklaşımdır. Mesela o, daha önce sözünü ettiğimiz Freud ve Jung’un, sembolleri kendi başlarına anlamlı entiteler olarak gören yaklaşımını (dilbilim analojisi bağlamında) her bir mitolojik modelin bir anlama tekabül ettiği düşüncesini, dilbilimde kapalı ünlülerin, ağırlık belirten kavramlar için kullanıldığını iddia etmekle aynı anlama geldiğini vurgular. Bu bağlamda mitos, hem dilin bir parçasıdır, hem de işleyiş bakımından dilsel modele uyduğu için bizatihi bir dildir (Lévi-Strauss, 1963: 208-209).

Lévi-Strauss’un mitos çözümlemesinin temeli olan dilbilimsel analiz çerçevesini ve bu çerçevenin uzantısı ‘mitbirim’ kavramını anlamak için artık klasikleşen ama Lévi-Strauss’un mitos çözümleme yaklaşımını anlamak için çok ekonomik bir araç sağlayan Oedipus Miti çözümlemesine değinmek gerekmektedir (Bk. Şekil 5).

Lévi-Strauss, **Structural Anthropology** adlı yapıtında bu çözümleme çerçevesini sunmadan önce müzik notasını örnek olarak vermektedir. Bir müzik bestesinde iki düzey bulunur; 1.si notaların soldan sağa bitişik olarak okunduğu (metonimi) ve melodiyi oluşturan düzey, 2.si Bu notaların yukarıdan aşağıya okunduğu (metafori) ve armoniyi oluşturan düzey... Bu durumu daha da netleştirmek için bir rakam dizisini tıpkı bir müzik notasında olduğu gibi, metonimik ve metaforik düzlemde tablolatabiliriz. Elimizdeki sekans (metonimik dizi) şöyle olsun;

1,2,4,7,8,2,3,4,6,8,1,4,5,7,8,1,2,5,7,3,4,5,6,8

Ve bu sekansı bütün 1'ler ve 2'ler ve diğerleri alt alta gelecek biçimde yeniden dizelim

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5	7	
		3	4	5	6	8

İşte buradaki gibi bir uygulamayı Oedipus mitosunu oluşturan 'mitbirim'lere uygulayarak mitosun senkronize edilmiş metaforik yapısına ulaşabiliriz (Lévi-Strauss, 1963: 213).

Oedipus mitinin yukarıdaki sayı dizisi biçiminde metonimik sekansını şu şekilde verdikten sonra bir altta onun Lévi-Strauss tarafından metaforik dizilişine ve bu dizme işleminden sonra da mitosun çözümlemesine geçebiliriz:

- I. Kadmos, Zeus'un kandırdığı kızkardeşi Europe'yi arar
- II. Kadmos Ejderhayı öldürür
- III. Spartoi (Ejderhanın dişlerinin ekilmesinden doğan adamlar) birbirlerini öldürür
- IV. Oedipus, babası Laios'u öldürür
- V. Oedipus sfenksi öldürür (Gerçekte ise, öyküde, Oedipus'un bulmacayı yanıtlaması üzerine Sfenks intihar eder)
- VI. Oedipus, annesi İokasta ile evlenir
- VII. Eteokles, erkek kardeşi Polyneikes'i öldürür

VIII. Antigone, yasaklamaya karşın erkek kardeşi Polyneikes'i gömer.

Bununla birlikte Lévi-Strauss, mitostaki bazı isimlerin anlamlarının ilginçliğine de dikkat çeker ve bu karşılıklılık durumunu da sekansın devamı olarak ele alır. Zira Lévi-Strauss yaban mitosları üzerine çalışırken mitosların genelinde bedensel anlamda eksik olanların, nicelikte yoksun olanların nitelikte zengin bir görünüm arz ettiklerini, yani bedensel eksiklikleri bulunan kahramanların mitoslarda hep önemli işlevler ve roller aldıklarını belirtir. Bu anlamda isimlerin anlamları da sekansa dahil edilmelidir (Lévi-Strauss, 1983: 53).

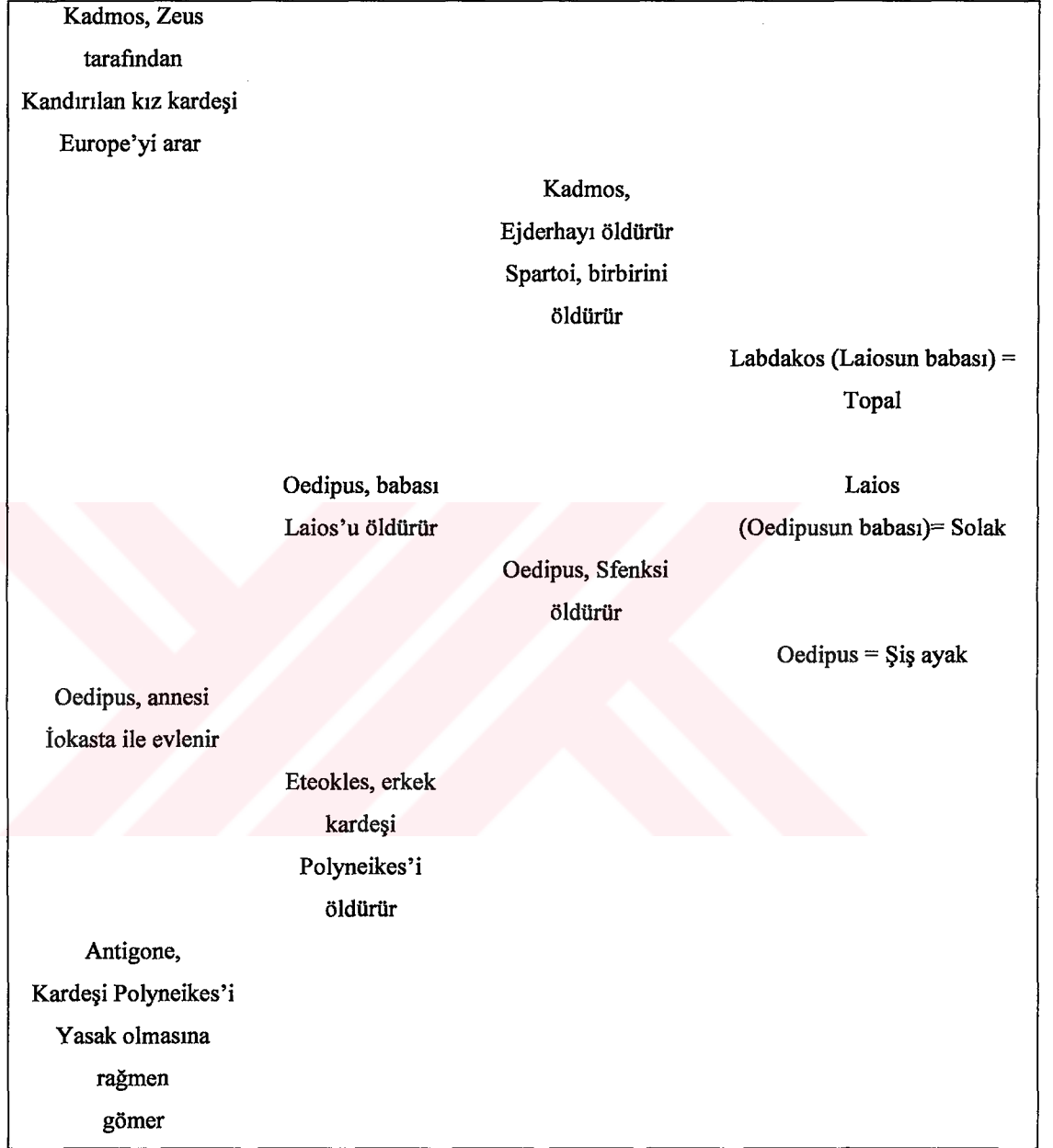
IX. Labdakos -Laios'un babası- = Topal

X. Laios -Oedipus'un babası- = Solak

XI. Oedipus = Şiş ayak

Bu mitosun tıpkı rakamlar dizisine yapıldığı gibi senkronize edilmesi birbiriyle benzer ya da birbirine indirgenebilen mitbirimler hep alt alta gelecek biçimde dikey bir düzlemde sütunlar oluşturacak biçimde yeniden sıralandırılırlar bu işlem, mitosun metonimik bağları, diakronik okunuşu yerine, bir müzik bestesindeki gibi metaforik okunuşunu gözler önüne serer. Bu çalışma sekanstaki sıralamadan bağımsız olarak varolan ve mitosun temelini oluşturan mitbirimlerin farklı bir düzende yerleştirilmesiyle sonuçlanır ki Lévi-Strauss'un yaklaşımıyla metaforik dizi mitosta içerilen ve çıplak zihinle anlaşılamayacak olan bilinçdışı-gizil anlamı deşifre etmeyi mümkün kılacaktır. (Bk. ŞEKİL-5)

ŞEKİL-5 Oedipus Mitosunun Paradigmatik Dizilişi



Kaynak: Lévi-Strauss, 1963: 214.

Bu temelde mitos, dilin sınırları içinde kalmaktadır ve dil aracılığı ile insan zihninin işleyişinin açıklanması olarak da görülebilir. Lévi-Strauss, dilbilimsel araçla

mitosun bu niteliğini dekode etmeye çalışmaktadır. Bu analiziyle O aslında mitoloji çalışmalarını ve mitosun da dilbilimsel-göstergebilimsel analiz çerçevesine dahil etmiş ve böylece onu tarihsel olmayan (zira mitosun tarihsellikten buluşturmak çoğunlukla onu gerçeklik ya da saçmalık düzeyine indirgemeyi gerektirmektedir) bilimsel bir metotla ele alma şansını yakalamıştır.

Lévi-Strauss'un mitosa yönelik ilgisinin burada bahsedilmesi gereken bir diğer bölümünü de mitosun anlamı sorunu oluşturur. Daha önce Lévi-Strauss'un mitosun bilinçdışı anlamı bağlamında ele alınması gerektiğini düşündüğünü vurgulamıştık ancak o zaman şöyle bir sorun gündeme gelmektedir; mitosun bilinçli yaşam bağlamında anılmaya değer bir anlamı yok mudur? Lévi-Strauss, tabii ki bunu ima etmemektedir. Ona göre mitos, bilinçdışı içeriklerin bilinçleştirilmesinden başka bir şey değildir. Nasıl Freud için rüyalar ve rüya sembolizmi bireyde bilinçaltının izlerinin sürüleceği bilinçli içerikler olarak görülüyorsa, Lévi-Strauss için de mitos, deyim yerindeyse, toplu bir rüyadır (Leach, 1985: 61). O, birey yaşamında rüyanın oynadığı rolü, topluluğun yaşamında oynar. Lévi-Strauss'un bu yaklaşımını Oedipus mitosun çözümlemesi örneği üzerinden daha da açıklayabiliriz. Lévi-Strauss, yukarıda da görüleceği gibi mitosun oluşturan işlevleri metaforik düzlemde yeniden dizince IV benzerlik sütununu elde etmiştir ve bu elde ettiği sütunları şöyle yorumlar: I. sütundaki işlevlerin ortak özelliği akrabalık ilişkilerinin aşırı vurgulanması, II. sütundaki işlevlerde göze çarpan özellik ise akrabalık ilişkilerinin yadsınmasıdır I. ve II. sütun arasındaki tek fark ikincisinin birincisinin ters çevrilmiş hali olmasıdır. III. sütundaki ortak özellik ise insanın toprak kökeninin inkarı bağlamındadır. Ejderha topraktan, kendiliğinden türeme özelliğine sahiptir ve öldürülmesi insanın otoktonluğunun inkarı anlamına gelir. Aynı şekilde Sfenksin öldürülmesi de aynı anlama gelir, çünkü o da otoktondur. IV. sütundaki isimler arasındaki benzerlik de III. sütunun tam tersidir zira bu isimlerin hepsi yürüme zorluğu ile ilgilidir ve bütün mitoloji çalışmalarında yürüme güçlüğü vb. toprak kökenliliğe, otoktonluğa vurgu yapar. Bu anlamda IV. sütunun anlamı otokton kökenin vurgulanmasıdır. Bu bağlamda Antik Yunan toplumu açısından bu mitosun anlamı temelde tekten (topraktan) doğma ile çiftten (insanla insanın ilişkisinden,

kadından) doğma arasındaki çelişkinin alt edilmeye çalışılması ya da bu paradoksun çözümü için mitsel düşüncenin, bilinçdışı çözümler sunmasıdır (Lévi-Strauss, 1963: 214-216).

Bu örnek her ne kadar fazla basitleştirilmiş ve vulgerize edilmişse de Lévi-Strauss'un düşüncesini anlamak için bizlere somut bir araç sağlamaktadır. Zira O, totemizm araştırmalarından bağımsız ele alınamayacak olan mitos çalışmalarında mitosun, insan düşüncesini (bilinçdışını kastederek) meşgul eden temel karşıtlıkların çözümü bağlamında işlevsel olduğunu vurgularken, onun, bizatihi kendisinin de içinde bir karşıtlık barındırdığını düşünmektedir. Mitosun kendi içinde barındırdığı karşıtlık Lévi-Strauss'a göre mitosun kendi içinde barındırdığı karşıtlık şu şekildedir; mitosun baş tarafı '+' ise son tarafı '-' değerinde olmaktadır (Lévi-Strauss, 1992:173). Bir mitos, çelişkileri çözerken kendisi de bir çelişki yaratmaktadır ve bu çelişkiyi dolaylılamaktadır.

Lévi-Strauss'un, Güney Amerika baskın olmakla birlikte, Amerika yerlilerinin totemist, mitsel düşünce ve simgeciliği üzerine ayrıntılı saha araştırmalarından oluşan *Mythologiques* adlı tetralojisi (Çiğ ve Pişmiş, Baldan Küllere, Sofra Kurallarının Kökeni ve Çıplak Adam) bahsedilen konuda bir çok örnek içermektedir. Bu eserlerin isimleri bile bizlere mitosun, topluluğun ya da insan düşüncesinin içerdiği paradokslara çözüm sağlama ve özellikle de mitosun kendi içinde dahi karşıtlıklar oluşturma ve bu karşıtlıklar arasındaki dolaylılama etkinliğinin sonucu olduğuna ilişkin bir ipucu sağlamaktadır.

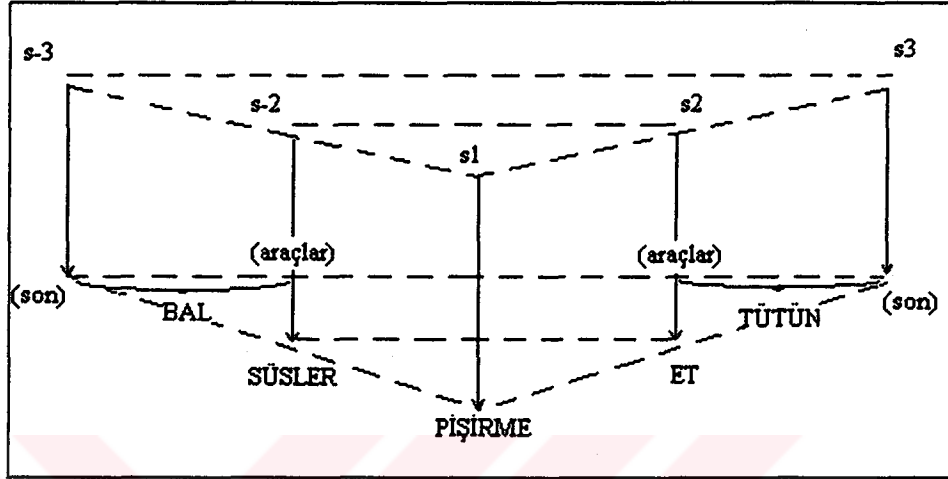
Özellikle Çiğ ve Pişmiş (The Raw and the Cooked) ve Baldan Küllere (From Honey to Ashes) adlı eserler karşıtlıklar için somut eşyayı, hayvan türlerini araç olarak kullanan yaban düşüncüyü bu başlıklarında somutlaştırmıştır. Çiğ ve Pişmiş kavramları arasındaki karşıtlık açıktır. Diğeri ise bir açıklama gerektirir; Bal doğada hazırdır. Yani çiğ olması gerekirken ham hali tüketilmeye hazırdır. Bu yüzden çiğın ötesidir. Kül ise tütüne gönderme yapar, tütün de ham halde alınır ve küllere dek yakılarak tüketilir, o da yakıldığı için pişmişin ötesidir ve insan zihni için bal ve kül her zaman için (yabanıl yerlilerde olduğu kadar modern toplumlarda da karşıtlıklar bağlamında işleme eğiliminde

olan) insan zihnine işleme için mükemmel bir malzeme sunmaktadır (Lévi-Strauss, 1974: 17-18).

Burada bu eserler arasında bir ayırım yapmaksızın hepsinden edinilen ortak fikre yer verilmeye çalışılacaktır. Zira Lévi-Strauss'un çok ayrıntılı etnoğrafik çalışmalarının içerildiği bu eserleri ayrıntılı bir şekilde ele alma başlı başına bir çalışmayı gerektirir. Öyleyse biz, bu çalışmaları, yukarıda bahsettiğimiz ölçüt (tezdeki amacımızla da koşut olan insan zihninin temel işleyiş biçiminin, yapısının, izinin mitoslarda sürülmesi düşüncesi) bağlamına indirgeyerek sunmaya çalışacağız. Aslında Lévi-Strauss'un bu çalışmalarında gözettiği temel amaç; coğrafi ve kültürel anlamda uzak toplulukların mitoslarının ortak bir yapı bağlamında açıklanabileceği fikridir. Bu ortak yapı insan zihninin işleyiş biçimine vurgu yapar (Lévi-Strauss, 1974: 20).

Lévi-Strauss, bu eserlerinde ayrıntılarıyla çözümlediği mitosları matematiksel semboller ve formülasyonlarla birbirine indirgemeye çalışmıştır. Özellikle **Baldan Küllere** adlı eserinde bal-tütünün kaynağı ve bunlarla ilgili ritleri konu alan bütün yerli mitoslarını bir mitos sistemine indirgemıştır. Bu kalıp, sistem bal ve tütün karşıtlığının bilinçdışı düzlemde doğa-kültür karşıtlığını taşıyan bir öze sahip olduğunu göstermektedir. Yerli mitoslarının kültürel bir etkinlik olarak bal festivalinin kökeniyle bu festivallerde kullanıldığı için kültürü simgeleyen süslemelerin kaynağı olarak bal mitoslarını bir uçta, tütünün kaynağı ile ilgili mitoslarla et ve etin hazırlanmasıyla ilgili mitosları diğer uçta karşıtlıklar olarak bir araya getirdiğini ve bu karşıtlık sisteminin de yine pişirme ile ilgili mitoslar ile dolaymlandığını gözler önüne sermektedir (Lévi-Strauss, 1974: 31-33) (Bk. ŞEKİL-6).

ŞEKİL-6 Bal - Tütün konulu Mitosların Oluşturduğu Karşıtlık Sistemi



Kaynak: Lévi-Strauss, 1974: 32

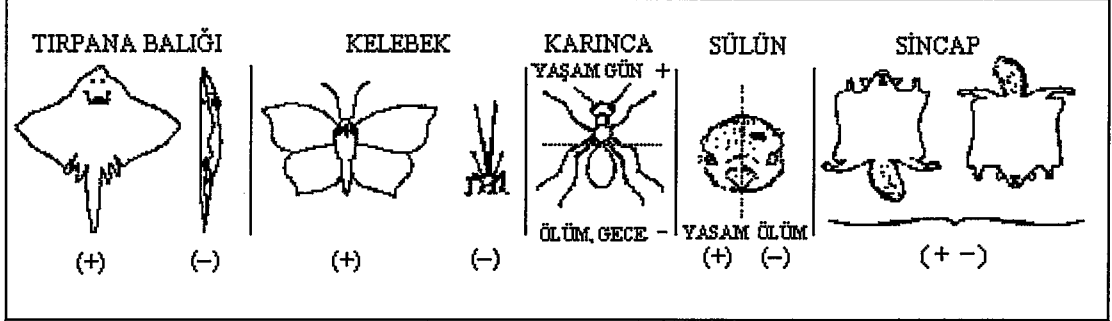
Lévi-Strauss'un bu eserlerinde dikkat çeken bir diğer konu da insan düşüncesinin totemist inanç ve pratikler bağlamında ve ikili karşıtlıklar temelinde işleyişine somut dünyadan temsilciler bulması ve bu yapısal özünü bu düzeylerde devam ettirmesidir (Lévi-Strauss'un yaban düşünce konusuna yaklaşımının temelinde en somut şeylerle bile en soyut durumları aktarabilme, anlatabilme olduğunu göz önünde bulundurmalıyız -Sperber, 1992: 33). Pek çok mitosta ortaya çıkan ve aynı zamanda yabanlıların hayatlarında da aynı işlevi gören, zıtları dolayımlayan, karşıtlıkları içinde barındıran öğelerin varlığı yapısal bakış açısından önem arz etmektedir. Mesela pek çok yerde kuş türlerinin bu tür bir yapısal özellikle donatıldıklarını tespit etmiştir. Pek çok yerli mitosunda, yabanlı yaşamlarında geçerli olmak üzere kuş türleri genellikle ölüm ve yaşam karşıtlıkları arasında bir dolayım olarak algılanmaktadır (Lévi-Strauss, 1990: 538-539). Kuşların yaban geleneklerinde işgal ettiği bu konum aslında pek çok dönem ve coğrafyaya da genişletilebilir. Mesela erken dönem Hıristiyanlıkta oruç sadece balık ve kuş etini yemeye olanak vermektedir. Kuzey Amerika yerlisi Salish'ler ve Chinook'larda bir hasta kuş etini dahi yiyemiyorsa, bu onun öleceğine delil kabul edilir (Lévi-Strauss, 1990: 540). Bu durum modern toplumların gelenekleri için de kimi zaman geçerlidir. Kuş etinin çocuklara, hastalara, dullara ve benzerine

diğer bir deyişle topluluğun sembolik sınırlarında olanlara, tabu ve ritlere konu oluşturanlara, (sosyal anlamda eşiklerde bulunanlara) uygun bir yiyecek olarak görülmesinin bir nedeni de bu olsa gerek. Bir öz deyiş bu bağlamda dikkat çekicidir; Fakir adam tavuk yiyorsa, ya tavuk hastadır, ya da adam...

Lévi-Strauss, soyut düzlemde insan zihninin işleyişine ve bilinçdışı süreçlere aracılık eden kuş türleri gibi bazı başka türlerin de aynı işlevi gördüğünü örneklerle göstermiştir. Pek çok yabancı mitosunda hayvan türleri, Lévi-Strauss'un totemist düşünce kavramı (somutun bilimi) bağlamında anlam kazanır, insan zihnine somut, fiziksel görünüşleri ile aracılık etmektedir. Kuzey Amerika Yabanlarının bazı mitoslarında bu tarz somut sembolizasyonlar mevcuttur. Bu mitoslarda kahramanlar genellikle görünüşlerinde biçimsel karşıtlıklar bulunan hayvanlardan oluşmaktadır (Lévi-Strauss, 1990: 544-547). Lévi-Strauss, bu hayvanların mitosa kahraman olarak seçilmelerinin bilinçdışı düzlemde işleyen bir özellik olduğunu, karşıtları barındıran görünüşlerinin onları karşıtlıkların dolayımlanması temelinde işleyen insan zihninin mitsel işlevine araç sağlamakta olduğunu vurgulamaktadır; tırpana balığı, yılan, karınca, kelebek vb. hayvanlar bu işlevi karşılamaktadır. Tırpana balığı, üstten bakıldığında çok geniş, yandan bakıldığında ise çok dar bir hayvandır (geniş-dar) (Bk. ŞEKİL-7).

Yabanılarda bazı başka hayvanlar da görünüşleri dışında, yaşam alışkanlıkları bağlamında bu işlevi yüklenebilirler. Mesela sincap böyle bir hayvandır. Doğayla iç içe yaşayan yabanıllar için bu hayvan cinlerle, kötü ruhlarla birlikte anılır ve ölümü çağırır. Bunun temel nedeni sincabın tersinir görünüşü ve ağaçtan başı aşağıda iniyor olmasıdır. Sincap, doğumda başı ilk gelen insanların ruhları için bir tehlike olarak algılanır vs. Yine aynı şekilde karınca da bu tür işlevler için uygundur ve mitoslarda yer almasının nedeni baş-gövde, gövde-kıç boyutlarının aynı olması, yani bu hayvanın tersinir olmasıdır (Lévi-Strauss, 1990: 555-556) (Bk. Şekil-7).

ŞEKİL-7 İkili Karşıtlıklar



Kaynak: Lévi-Strauss, 1990: 559

Lévi-Strauss'un, mitosların karşıtlar ve bu karşıtların dolayımlanması faaliyeti bağlamında işleme düşüncesini somutlaştıran örneklere değinmek bu yaklaşımın temel özelliklerini anlamak için gerekli olacaktır. Bütün mitlerde temel karşıtlığın ikili bir yapı göstermesi akılları karıştırmamalıdır, zira aslında mitosları ve daha bir çok beşeri fenomeni oluşturan karşıtlıklar öncelikle ikili özellik gösterir ancak sonradan bu karşıtlıklara yenileri eklenir ve böylece söz konusu kültürel fenomen çeşitlenir ve zenginleşir. Mesela Lévi-Strauss, bir deneme ile mitoslar ve daha başka bir çok düzey için geçerli olan bir karşıtlıklar şeması formüle etmiştir. Bu şema bizim için mitoslardaki karşıtlıkların kültürel başka alanlarda da izlenebileceğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. (Bk. ŞEKİL-8)

ŞEKİL-8 İkili Karşıtların Dolayımlanması

<u>ilk çift</u>	<u>ilk üçlü</u>	<u>İkinci üçlü</u>
--yaşam		
	--Tarım	--Otobur Hayvanlar
		--Leş Yiyen Hayvanlar
	--Avlanma	--Etobur Hayvanlar
	--savaş	
--ölüm		

Kaynak: Lévi-Strauss, 1963: 224

Bu ve benzeri karşıtlıklar, pek çok farklı düzeyde de mevcuttur. Bu durumu şöyle somutlaştırabiliriz: Çakal, etobur-leş yiyici hayvanlar arasında; kafa derisi (kafa derisi de savaşın mahsülüdür), savaşla tarım arasında; sis, gökle yer arasında; çöplük köy ve yaban arasında; kül, çatı ve ocak arasında (Avrupa'da baca temizleyicisini öpmenin şans getirdiğine inanılması bu bağlamda anlamlı olmaktadır) vb gibi dolayımlyıcılar mitos ve günlük hayatta varolan düşünce ve eylem kalıplarını belirlemektedir. Bu anlamda hiçbir davranışımız tesadüfi değildir ve yapısal bir özellik göstermektedir (Lévi-Strauss, 1963: 225).

Lévi-Strauss, Kanada'nın Kuzey Batı pasifik kıyılarında yaşayan yerlilere ait ve yine kendi tarafından kızıl derili Odysseus'u olarak nitelediği Asdiwal mitosuna özel bir önem verir. Asdiwal mitosuna, ilk kez Franz Boas tarafından derlenmiştir ve sosyal antropoloji camiasında 1900'li yılların başlarından beri bilinen bir yerli mitosudur. Bu mitos bizlere, tıpkı Oedipus mitosuna çözümlemesinin sağladığı gibi amacımız için gerekli somut bilgiyi sağlayacaktır. Aslında, Lévi-Strauss'un yerli mitosları üzerine çalışmalarını topladığı dört eserlik tetralojisi yerli mitosları ve mitos simgeciliği için çok önemli ve zengin bir kaynaktır ancak bu eserlerin

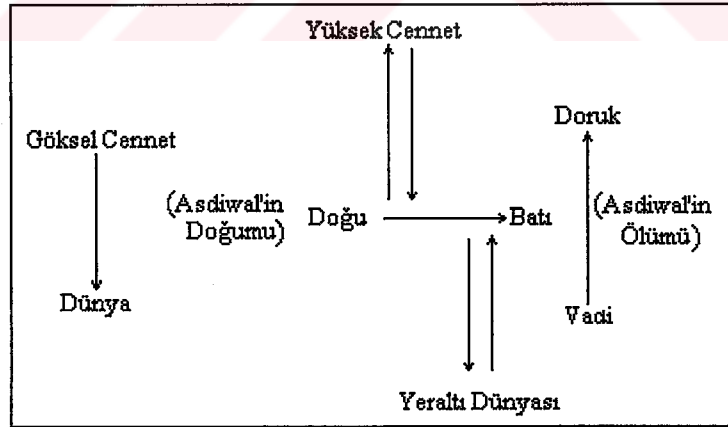
içeriğini oluşturan mitoslar ve mitos simgeciliğine ilişkin bilgiler ciddi ve uzun soluklu bir yapısalcılık ve özelden de Lévi-Strauss tarzı yapısalcılık okuması yapılmaksızın anlaşılacak olan karmaşık ilişkiler ve çağrışımlar içeren bir yapıya sahiptir ve amacımıza ulaşmak için en ekonomik aracı sağlamaktadır. Zira kızılderili kahraman Asdiwal'ın yaşam öyküsünü anlatan mitos bütünüyle karşıtlıkların dolayımlanması olarak gözlenebilmektedir. Asdiwal'ın hikayesine kısaca değinmek, oluşturulan karşıtlıklar ve mitosun bu karşıtlıkları nasıl dolayımlediğini veya çözümlediğini anlamak bakımından yararlı olacaktır:

Mitos, kışın meydana gelen bir kıtlık sebebiyle, evlilikleri dolayısıyla birbirinden ayrılmış bir anne ve kızın dul kalarak (biri Skeena nehrinin doğusunda ikamet etmektedir, diğeri de batısında) donmuş Skeena nehri üzerinde, orta noktada buluşmasıyla başlar. Kız, göksel bir kuş olan Hatsenas'ın karısı olur. Bu kuş onları besler, kız bu kuştan mucizevi bir oğlan doğurur; Asdiwal. Kuş baba, oğluna sihirli bir ok ve yay, mızrak, kar ayakkabısı, pelerin ve onu görünmez kılan ve ona yiyecek sağlayan bir şapka verir. Yaşlı anne ölür ve kuş baba kaybolur. Asdiwal ve annesi batıya, annesinin doğum yeri olan köye giderler. Orada Asdiwal, aslında güneşin kızı ve akşam yıldızı olan beyaz bir ayıyı göğe kadar takip eder. Asdiwal bu yolculuk boyunca başına gelen garip güçlükleri mucizevi ekipmanı sayesinde alt eder ve en sonunda güneş, kızı akşam yıldızı ile Asdiwalin evlenmesini onaylar. Asdiwal yuva hasretiyle karısını da alarak (büyülü yiyeceklerle) dünyadaki köyüne doğru yola çıkar. Asdiwal göksel karısına güvenmemektedir, karısı da onu terkeder. Asdiwal onu göğün yarı yoluna kadar takip eder. Burada karısı onu bir şimşekle öldürür. Kayın babası ise onu hayata döndürür ve onunla gökte Asdiwal tekrar yuva hasreti duyana

kadar birlikte yaşarlar. Asdiwal köyüne döner. Annesinin ölümünden sonra köyden uzaklaşır. Batıya doğru ilerlemeye devam eder. Başka kabileden bir kadınla evlenir. Baharda Asdiwal, karısı ve dört kayınbiraderiyle sahilden Kuzeye doğru Nass nehrine doğru ilerlemeye başlar. Kayınbiraderleriyle bir iddiaya girer. Kendi kara avcılığının, onların deniz avcılığından daha başarılı olduğu konusunda... Sonuçta onları yener. Bu başarısızlık üzerine kayınbiraderleri kızar ve kardeşlerini yanlarına alarak, Asdiwal'ı terkederler. Asdiwal kuzeye giden (Candlefish sezonunda) bir grup yabancıya katılır. Burada da dört erkek kardeşi olan biriyle daha evlenir. İyi bir av sezonundan sonra Asdiwal akrabalarıyla köylerine gider. Burada karısı ona bir oğul doğurur. Asdiwal kayınbiraderleriyle yeniden iddiaya girer. Kayınbiraderlerinin fok avında kendinden daha iyi olmadığını iddia eder. Onları gerçekten de yener ve kızdırır. Kayınbiraderleri onu ateş ve yiyecekten yoksun bırakarak bir mercan kayalığına terk ederler. Babası göksel kuş ona yardım eder. Sonuçta bir farenin kılavuzluğunda yaraladığı fokların yeraltındaki evine gider. Asdiwal onları eve dönüş karşılığında tedavi eder. Fokların kralı Asdiwal'e eve içinde dönmesi için kendi midesini ödünç verir. Asdiwal mideyi bir bot gibi kullanır ve orada kardeşlerini öldürmesinde kendine yardım eden sadık karısına kavuşur. Ancak Asdiwal yeniden yuva hasreti duyar, karısını terkeder ve Skeena vadisine döner, burada oğluyla buluşur. Kış gelince Asdiwal dağlarda avlanmaya gider ancak kar ayakkabılarını unutmuştur. Ne yukarı ne de aşağı gidebilir ve bir taşa dönüşür (Douglas, 1988: 53-54).

Öncelikle Asdiwal hikayesi temel bir karşıtlıkla başlar: Dünya-cennet. Asdiwal yersel, babası orta göksel, kayınbabası da cennetseldir (güneş). Asdiwal, patrilokalite ile matrilokalite arasında bir dolayımdır aynı zamanda. Ne annesinin ne de babasının lokalitesine bağlıdır. Asdiwal hikayesinin diğer temel karşıtlıkları şunlardır; alçak-yüksek, dünya-cennet, adam-kadın, içten evlilik-dıştan evlilik (Lévi-Strauss, 1988: 15).

Asdiwal anlatıda Batıya ilerledikçe yeni karşıtlıklar eklenir; dağ avcılığı-deniz avcılığı, yer-su gibi. En küçük hayvan onun yeraltı yolculuğuna, en büyük hayvan da gök yolculuğuna kılavuzluk eder. Fokların katili Asdiwal aynı zamanda onların şifacısıdır da. Fok avcısı Asdiwal, biraz ilerde fokun yiyeceği olur (onun midesinin içinde yolculuk yapar). Sonra Batıdan Doğuya, denizden karaya, tuzlu sudan Skeenah nehrine... Mitin en sonunda hareketsiz kaldığında yani dolayımdayıcılık etkinliği mümkün olmayınca paralize olur, taşa dönüşür ve ölür. Öldüğü nokta hiçbir karşıtlığın tarafına kaydedilemeyecek olan, yani bulunduğu yer itibarıyla ne coğrafi olarak ne sosyolojik olarak bir tarafa, uca girmeyen bir noktadır kısaca orta noktadır. Onun bu dolayımdayıcılık durumunu şu şekilde şematize edebiliriz (Lévi-Strauss, 1988: 15-17) (Bk. ŞEKİL-9).



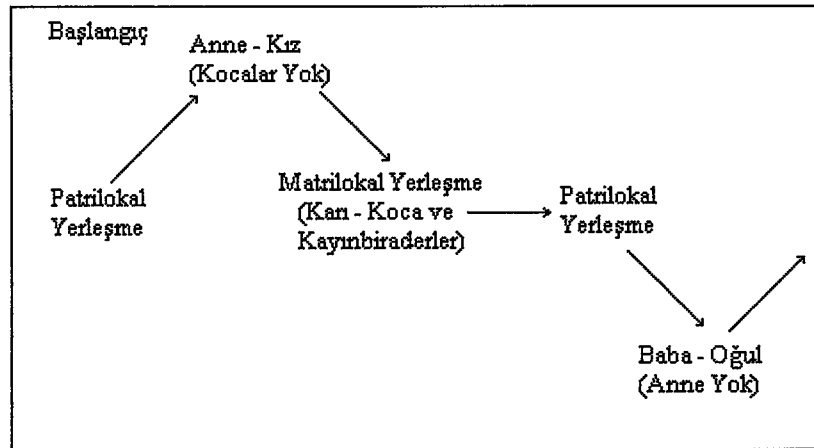
ŞEKİL-9 Asdiwal'in Dolayımdayıcılığı Karşıtlıklar
Kaynak: Lévi-Strauss, 1988: 18

İki tip karşıtlık düzeni mevcuttur aslında; ilk ve son karşıtlıkları oluşturan yüksek-alçak, doruk-vadi (dikey-kozmozolojik) ve orta karşıtlıkları oluşturan su-yer, deniz avcılığı-kara avcılığı (yatay-coğrafi). Sonuçtaki zirve-vadi karşıtlığı ise bu iki karşıtlık düzenini de dolaylıdır. Karşıtlık kozmozolojik, içeriği ise coğrafidir. (Lévi-Strauss, 1988: 19)

Mitosa metaforik düzlemde baktığımızda gözümüze çarpan, mitosun aslında çeşitli düzeylerde farklılaşan karşıtlıklardan ve bu karşıtlıkların da kahraman tarafından dolaylanmasından ibaret olduğudur: Şema "0" noktasında başlar (anne-kızın orta yolda buluşmaları). Sonraki karşıtlık orta yüksekliktedir (göksel cennet - orta cennet - dünya). Bir sonraki karşıtlık ise maksimum yüksekliktedir; (dünya-cennet, cennet-dünya, dünya-yeraltı dünyası, yeraltı dünyası-dünya), ölüm ise yine 0 noktasında vuku bulur (zirve ve vadi arasında yarı yolda) (Lévi-Strauss, 1988: 20).

Bu karşıtlıklar, mitosta geçen akrabalık düzleminde de anlamlıdır. Yine mitosu paradigmatik düzlemde ele alarak mitos içindeki akrabalık kavramlarını bir şema içinde bir araya getirebiliriz (Bk. ŞEKİL-10).

ŞEKİL-10 Asdiwal Mitosundaki Sosyolojik Karşıtlıkların Dolaylanması



Kaynak: Lévi-Strauss, 1988: 20

Mitosun, yukarıdaki örnekte de olduğu gibi bir seri karşıtlıklar sisteminden ve mitos kahramanının işlevinin de bu karşıtlıkları dolaylılamaktan müteşekkil olduğunu gördük. Lévi-Strauss'un mitosları, karşıtlıklar ve bu karşıtlıkların dolaylılanmaları temelinde ve insan zihninin işleyişinin önemli bir göstergesi olarak ele alması bağlamında çözümleyebilmesini mümkün kılan yapısal bakışı, Leach'in görüşleriyle daha da açıklaştırebiliriz. Leach, dinsel düşüncenin temelini oluşturan ritlerin insan düşüncesinin en temel bir biçimine dayandığını ileri sürmektedir. Bu biçimin temeli, insan düşüncesinin bütünüyle kültürle koşullanmış olmasıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse, insan düşüncesinin en belirgin özelliği maddi veya manevi çevresini dilimlere ayırmaktır. Bunu sınırlar çizerek yapar. Geleneksel (ve hatta modern) düşüncede tırnak, saç ve dışkının tabu olarak görülmesi olgusu da bu konu ile ilgilidir ve yapılacak bir açıklama bu olguyu da kapsayacaktır. Bir insanın neyi, nerede kir olarak görmesi gerektiğini belirten kriter vücut sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği ile ilgilidir. Kısaca, kir olarak görülen şeyler aslında ne bizim vücudumuza ait ne de vücudumuzun dışında olduğundan emin olamadığımız şeylerdir. Dışkı bizim bir parçamız mıdır, bize ait midir? Yoksa tamamen bizim dışımızda mıdır? Bu sınırlar arasındaki dolaylılayıcılık, belirsizlik durumu, o durumda olan şeyi, kirli, tabu ve aynı zamanda da kutsal kılar (Leach, 1988a: 61). Bütün ritlerin biçimini belirleyen de yine bu tarz sınır ihlalleri, diğer bir deyişle sosyal evrende sınırlarla birbirinden ayrılan (sosyal zaman bağlamında) bir bölümden diğerine geçmektir. Mesela erginleme riti olarak sünnet geriye dönüşsüz bir geçişi işaretlendirir. Saçları tıraş etmek ise etkinliğin yapısı gereği geri dönüşümlü sosyal değişimleri imler (Leach, 1988a: 61-62).

Sosyal mekan da tıpkı zaman gibi dilimlere ayrılmış, sınırlandırılmıştır. Bunu en iyi anlatan sakınma eşik sakınmasıdır. Eşik neredeyse tüm kültürlerde tabu ya da kutsal addedilir. Eşiğin bu konumunu açıklayan da onun evin içi ile dışını dolaylılaması, bu yüzden de ne içe, ne dışa ait görülmesidir. Kapı eşiği bu niteliğinden dolayı öte dünyanın bu dünyayla ilişkisini kuran bir kapı çağrışımı taşısa gerek ki gizemli bir korku ya da

saygının konusu olur. Eşiğin bu konumu pek çok başka kültürel konuda da geçerlidir. Konumu tam anlamıyla belli olmayan olgu, kişi veya durum da eşikte olduğu gibi kutsal, tabu kabul edilir. Dini kişilerin, din ulularının, peygamberlerin dinin doğası gereği bu dünya ile öte dünya, tanrı ile insan arasında dolayımı sağlayan çeşitli karşıtlıkları dolayımına konumunda olmaları yüzünden aşırılıkları veya çeşitli karşıtlıkları kişiliklerinde veya yaşam öykülerinde barındırmaları, gizemli oluşları ancak böylece anlamlıdır. Dinsel olay ya da kişiler iki dünya arasında dolayım, belirsizlik alanı olduğu için bazan gizemli, bazan korkunç, korkuyla karışık saygıyı hak eden kişiler konumundadır.

Asdiwal mitini, anlam düzeyinde çözümlediğimizde ortaya çıkan sonuç aynı zamanda yapısal bağlamda mitosun işlevinin ne olduğuna ilişkin bir fikir edinmemizi de sağlayacaktır. Yukarıda Oedipus miti çözümlemesinde bir mitosun karşıtlıkların oluşturduğu paradoksal durumu çözme işlevi taşıdığını belirtmiştik. Asdiwal mitosunda da böylesi bir işlev vardır, ancak biraz daha farklıdır, zira Asdiwal mitosunda asıl paradoks, anayanlı çapraz kuzen evliliklerine dayanan bir toplumda rakip aileler arasındaki mücadelede bu evlilik türünün yarattığı düş kırıklığı asıl sorundur. Yani bu mitostaki anlamsal karşıtlar şunlardır, anayanlı çapraz kuzen evliliği biçiminin genel kabul görmesine karşılık bu evlilik biçimi aynı zamanda bir huzursuzluk da yaratmaktadır. İşte bu yüzden Asdiwal ölür. Hiç bir yaşam biçimine (ne patrilokal ne de matrilokal) ayak uyduramaz ve en sonunda ölür. Mitosta, gerçek hayattaki sosyal başarısızlık doğal / sosyal karşıtların dolayımsızlığına yüklenir. Mitosun sonunda dolayımın olmaması buna işaret eder. Tek dolayımdayıcı olan Asdiwal son noktada dolayımdayamaz, ve mitos onu yapısı gereği hareketsiz kılar ve öldürür (Lévi-Strauss, 1992: 162).

Buraya gelinceye değin Lévi-Strauss'un mitosa ve mitos simgeciliğine bakışını ele almaya çalıştık. Ancak bu bölümü kapatırken fazla ayrıntıdan dolayı bir zihin karışıklığına meydan vermemek ve tezin amacı ile geçtiğimiz bölümün ilgisini belirtmek açısından birkaç söz etmek ve bölümü toparlamak amacımız için yararlı olacaktır. Öncelikle belirtilmelidir ki Lévi-Strauss için mitos insan zihninin ikili karşıtlar temelinde işleyen yapısının bir örneğidir ve bu temelde ikili karşıtlıklar ve bu karşıtlıkların

dolaymlanması tüm mitos simgeçiliğinin odak noktasıdır. Ancak mitosun bir de anlam boyutu vardır ki bu boyut yapısal bir çözümlenmeyi zorunlu kılmaktadır. Yani mitostaki işlevlerin saptanması, mitosun diakronik dizilişinin bozulması, metaforik/senkronik düzlemde yeniden dizilmesi gerekmektedir. Böylece mitosun anlamı, yani bilinçdışı düzlemde mitosun bertaraf ettiği ve genellikle o mitosun ait olduğu toplumsal gruba ait bir sorun (ancak bu sorun da bilinçdışı düzeydedir), paradoks ortaya çıkar. Ancak belirttiğimiz gibi mitos bir topluluğun bilinçdışı maddi veya manevi paradokslarını çözümlerken tabiidir ki bunu teorik çözümler önererek yapmaz. Onun bu mesajını bilinçli aklın, düşüncenin kavramlarına tercüme etmek, ancak ona yapısal olarak yaklaşmakla mümkündür. Bir mitos bir topluluğa, spesifik bir çözüm sunmaz. Transformasyonlarla bütün olası diğer çözümleri birleştirerek sunar. Bu çözümler coğrafi, sosyolojik, zamansal, ekonomik düzeylerde olabilir (Lévi-Strauss: 1992: 172-173).

İşte Lévi-Strauss'un mitos konusunda getirdiği bu yaklaşım, yani mitosun nesnel-bilimsel bir yorumunu mümkün kılması, bütün tartışmalara ve eleştirilere rağmen mitos konusunda geliştirilmiş en yetkin sosyal bilimsel bir analiz yoludur. Ayrıca bu metot beraberinde, topluluğun sembolik çağrışımlarını, kutsal ya da profan dünya görüşünü, inanç sistemini anlamak ve anlatmak için de bir imkan sağlamaktadır. Yani yazılı ya da sözlü bir takım toplumsal nitelikli belgeden, o toplumun varlığına ilişkin nesnel bilgi elde etme imkanını sunmaktadır. Konumuz Eski Ahit'teki Mitolojik öğelerin yapısal çözümlenmesi olduğu için Lévi-Strauss'un metodunu anlamak ve onun sosyal bilimlerde mitos konusunda getirdiği büyük açılımı takdir etmek gerekmektedir. Zira kutsal metinlerin bilimsel incelemenin konusu olması olgusu bir çok nedenden ötürü sakıncalı ve risklidir. İnanç konusunu oluşturan metinlerin profan bir etkinliğin konusu olması inananlar açısından bir saygısızlık olarak değerlendirilebilmekte veya bazı yetkin olmayan çalışmalar da gerçekten inananları incitebilmektedir. Ancak bizim için yazılı insanlık tarihinin büyük bölümüne şahitlik eden bir inanç sisteminin temel akidelerini oluşturan metin bir insanlık mirası oluşu bütün teorik engellere karşın yine de bilimsel incelemeye konu edilebilmesini gerektirir. Bu bağlamda Eski Ahit üzerine, Yahudi dini üzerine daha önce yapılan çalışmaların, varolan

yaklaşımların neleri ortaya koyduğuna, yetkinlik ve eksikliklerinin neler olduğuna değinmek bir zorunluluktur. Sıradaki bölümde bizden önce (özellikle Eski Ahit'in mitolojik içeriği konusunda çalışmamızı mümkün kılan) yapılan çalışmalara ve geliştirilen yaklaşımlara kısaca bir göz atmaya çalışacağız.

3-ESKİ AHİT VE MİTOS

Bir önceki bölümdeki açıklamalar dikkate alındığında yabancıların, somut nesnelere ve özellikle bitki ve hayvan türlerini kimi zaman fiziksel görünüşleri, kimi zaman da yaşam biçimleri bağlamında yani somut olarak, sembolik düşünceye malzeme olarak kullandıklarını söyleyebiliriz. Daha doğrusu bu topluluklarda soyut, formal mantık ve yabancılaşma geçerli olmadığı için somutun insan düşüncesine aracı olması olgusu hiçbir engellemeye imkan vermeden insan düşüncesinin bilinçdışı işleyişini gözler önüne serer. Bu temelde bu bilinçdışı karşıtlıklar sistemini çözümlenmek somut düzeyde mümkün olmaktadır. Lévi-Strauss'un yabancı mitoslarını irdelerken Oedipus mitosunda olduğu gibi, bunu şematik düzeyde senkronize etmeye gerek duymaması da bu durumu pekiştirir. Zira Oedipus mitosu arkaik dönemin izlerini taşımakla birlikte uzun bir dönem boyunca bilinçli düşünceye maruz kalmıştır.

Lévi-Strauss, tarihli toplumların mitoslarının yapısal çözümlenmeye uygun olmayacağını düşünmektedir. Her ne kadar tarihle ilgilenirse de Lévi-Strauss, bilimsel ve felsefi çevrelerde sıkça imalara konu olan arkaik dönemlere ilişkin varsayımların ayırdındadır. Bu arkaizm düşüncesi, özellikle yabancıların yabancılaşmaya uğramamış totemci durumlarıyla, örneğin Sokrates öncesi Yunan yaşamı veya düşünüşü arasında bir benzerlik olduğu düşüncesini içinde barındırır (Reno, 2000: 49). Özellikle Heidegger'in pre-sokratik Yunan felsefesine bakışı, bu konuda uygun referans çerçevesini oluşturur. Lévi-Strauss tarihsel evrimcilikten hiç hazetmese de bu onun düşüncesine bu anlamda yakındır. Kısaca özetlersek Lévi-Strauss'un totemist düşüncede somutun bilimi kavramı ile Heidegger'deki otantisite kavramı tarihsel anlamda farklı dönem ve insan toplulukları

arasında bir hiyerarşi düşünmeksizin benzerdir. Diğer bir deyişle Lévi-Strauss'un otantik yabanlıları ile Heidegger'in köylüleri birbirine çok benzerdirler. Peki bu benzeyiş ile ilgimizin nedeni nedir? Burada yapmak istediğimiz, tarih bilinci ya da uygar bilinç ile mitolojik bilinç arasındaki karşıtlığı vurgulamaktır. İki düşünür arasındaki benzerliği biraz ileri giderek şu şekilde ortaya koyabiliriz: Lévi-Strauss'u yabanlıların mitosuna, Heidegger'i de kaba Nazi mitosuna yaklaştıran bu benzerlikleri olsa gerektir. Heidegger ile Lévi-Strauss arasındaki bu benzerliğin altını çizmemizin asıl nedenine geri dönecek olursak, Lévi-Strauss'un tarihli ve tarihsiz toplumlar arasında gördüğü ayrılığın ve yabanlı mitoslarını ve yaşamını -yapısal çözümleme için- modern toplumunkilere yeğlemesinin nedeni; modern insanın, somut nesnelere yerine formel-soyut mantık kavramlarını, yani uygar akıl ya da bilinci kullanmasıdır, diyebiliriz. Lévi-Strauss uygar toplumlar ile yabanlı toplumlar arasındaki farkı tarih bilinci kavramı ile karşılar ve bu farkı şöyle ifade eder : Kendilerini süregiden bir tarihin, sürecin ajanı, öznesi olarak gören, yazıyı kullanabilen, sosyal hareketliliğe ve değişmeye konu oluşturan sıcak toplumlar ve bunun tersi olan yabanlı toplumlar (Aycok - Leach, 1983: 22).

Lévi-Strauss'un bu ayırımına ve konumuzu oluşturan mitosa, özelde de Eski Ahit Mitosuna ışık tutacak olan tarih-mitos karşıtlığına değinmek gerekmektedir. Zira Lévi-Strauss'u ve bir çok düşünürü uğraştıran, uygarlığın yarattığı tahrifat bağlamında modern bilinç sorunu ve özellikle totemist inanç ve pratiklerden ahlaki, monoteist dinlere geçiş sorunu oluşturmaktadır. Modern bilinç ve özne kavramının alt yapısını bu bağlamda oluşturan da Mısır, Antik Yunan ve İran'daki dinsel mirası da bünyesinde eriten Yahudi Dini ve onun temel kaynağı olan Eski Ahit'tir. Uygarlığın Yahudi/Hıristiyan köklerine daha sonra, mitos-tarih karşıtlığı bahsiyle ilintili olarak tekrar gelmek üzere şimdi mitos-tarih karşıtlığına, dolayısıyla modern bilinç-arkaik/yabanlı bilinç tartışmasına değineceğiz.

Daha önceki bölümlerde yabanlı insanın niteliksel anlamda farklı olmayan, ancak biçimsel düzlemde modern bilinçten farklı olan bir yaşam düzeyinde olduğuna değinmiştik. Yabanlı, paradigmatik, kutsal ve mitolojik bir düzende yaşar. Onun tarih algısı yok değildir, ancak çağdaş tarih anlayışına göre içerik bakımından oldukça farklıdır.

Yabanıda da tarih düşüncesi vardır, ancak o tarihin bir başı ve sonu olduğunu düşünmez. Zira onun için yaşamında yaptığı, karşılaştığı her şey kendinden öncekilerin de başından geçen, devamlı surette tekrar eden olaylardır. Yabanıl için dönlü ve kutsal bir tarih söz konusudur. Zira onun her eylemini ona anlamlı kılan bu eylemin atalar ya da ilk yaratıcı tarafından insanlara öğretilmesine olan inancıdır. İşte mitoslar da bu anlamda işlevseldir ve yabanılın mitoslar (mitoslarla bağlantılı olan ritler) aracılığı ile bu bilgileri öğrendiğini, mitoslarla bağlantılı olan ritlerle de atalarla hemhal olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce mitosun başlangıcı ile sonu bir arada olduğu için toplu bir rüya olarak anılabileceğini söylemiştik. Bu kullanım bu noktada açıklar, zira mitos kendinden önce yaşayanların, ataların tarihin belli bir döneminde kaybolduklarını düşünmez. Mitos ve ritler yaşayan yabanıl, ölmüş cetleri, ataları ile çağdaş yapar, böylece yabanıl, arkaik insan atalarıyla senkronik düzeyde bir arada ve akran olmuş olur (Éliade, 1994: 47-48). Yabanıl için yaşam, hep kendinden öncekilerin yaptıkları şeylerin bir tekrarından ibaret olduğu için anlamlıdır, kısaca mitolojik bilinç yabanıl/arcaik insana somut zamanın, tarihin yıkıcılığı karşısında sığınabileceği anlamlı bir yaşam adacağı sunar (Éliade, 1994: 19). Yabanıl için mitos, somut tarihsel zamanın yaratacağı gerilimlere karşı bir direniş imkanı sağlar, bu sayede somut tarihsel zamana direnir (Éliade, 1994: 7).

Peki modern bilinç için değişen ne olmuştur? Aslında meydana gelen değişiklik tarih anlayışında meydana gelen bir değişikliktir ve yukarıda belirttiğimiz üzere bu değişikliği mümkün kılan da özellikle Yahudilik ve Eski Ahit'tir. Eski Ahit veya Yahudi Dininin hangi özellikleri bunu mümkün kılmıştır? Öncelikle Yahudiliğin vahiy geleneği farklılığın temel kaynağını oluşturur (Rousseau, 1970: 32). Çünkü Eski Ahit, Tanrının kelamıdır. Tanrının, başı ve sonu belli, somut olarak ortaya konabilen, okunabilen kelamı olduğunu kabul etmek için Tanrının bir kişilik kazanmış olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Yahudi Tanrısı kişilik kazanmış müdahaleci bir Tanrıdır (Éliade, 1994: 105). Yaban/arcaik toplulukların Tanrılık vasfı taşıyan ataları veya politeist toplulukların Tanrıları vb. gibi somut inanışlarından farklı olarak Yahudi Dininin Tanrısı tektir ve bu teklilik bilinçli bir kişiliktir. Yahudi Tanrısının tamamen aşkın oluşu onun müdahaleci

oluşunun da nedenidir. Zira maddi düzene dahil olan bir Tanrı, Yahudi Tanrısı gibi kâdiri mutlak olamaz. Ancak bu da onu tam anlamıyla müdahaleci bir Tanrı yapar, zira aksi takdirde o da yabancı/arkaik topluluklarda görülen bir **deus otiosus** (işlerini bitirdikten sonra göğe çekilen ilk yaratıcı Tanrı) olarak kalmasına neden olurdu. Müdahaleci ve bilinçli bir Tanrının gerçekliğinin kanıtı yapıp ettikleridir ve yapıp eden bir Tanrının yapıp ettikleri Tanrı kadar gerçektir. Tanrının zaman içinde yapıp ettiklerine Yahudiler modern anlamıyla tarih dediler (Masui, 2000: 131-132). Yahudi Tanrısının buyrukları takvim anlamında zamanın belli bir anında insanlara tebliğ edilmiş ve Tanrı bu kelimelerinde zamanın başlangıcının tarihini de sunmuştur. Bu şu anlama gelmektedir; Yahudi Tanrısının varlığına olan imanla onun varoluş alanı olan tarihin gerçekliğine olan iman bir bütündür. Yahudi Tanrısı kendini zamanda var etmiştir ve zamana belirli bir anda da son vereceğini söylemiştir. Başlangıcı belli olan bir zaman diliminin ve o zaman diliminde kendini açan bir Tanrının en gerekli özelliği de kişilikli bir Tanrının her ediminin bir öncekinden farklı ve özgün olmak zorunda oluşudur (Éliade, 1994: 105-106). Değişen zaman Tanrının bilinçli ve müdahaleci varlığının göstergesi olduğu için Yahudi 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 dönüşü mümkün olmayan bir tarih anlayışını gerektirmektedir. Bütün bunlarla birlikte Yahudilerin Tanrısı, Yahudi kavmini kendine temsilci seçtiğini de beyan etmekteydi. Bu da beraberinde Yahudi toplumu için tarihin içinde bir özne olmayı getiriyordu. Bu özne oluşa, Yahudi toplumunun sosyolojik özellikleriyle yüklü bir görünüm olarak da bakabiliriz. Zira bu rol ve misyon tüm yaşamını yüksek dini gerilim düzeyinde geçiremeyen kalabalık halk yığınlarınca her zaman isteyerek kabullenilmemiştir. Yahudi tarihinde peygamberlerin rolü, yoldan çıkan ve Tanrı buyruklarına (ya da egemen ruhbanın amaçlarına) aykırı davranışları Tanrının gazabıyla korkutmak olmuştur (Éliade, 1994: 108).

Günümüzde profanlaşarak varlığını sürdüren lineer tarih anlayışı sayesinde, ilerleme mümkün olmuş ve hatta uygarlık, bu kendi üzerine katlanma imkanını Yahudi kökenli bir uygarlık paradigması üzerinden başarabilmiştir (Uygarlığı sadece Yahudi-

Hıristiyan geleneğine indirgemek istemiyoruz. Örneğin bu bağlamda İslam da bu vahiy geleneğinin bir uzantısı olarak ele alınabilir).

Tarihli, modern toplumlar için ise durum biraz daha 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 başı, sonu belli bir zaman diliminde yaşanacak olan veya yaşanan her bir saniye bile önem ve anlam kazanmıştır. Tarih beşeri dünyaya özneyi kazandırmış, böylece uygarlık birikimini mümkün kılmıştır, ancak insanlık, modern toplumsal tarihte kendine farklı misyonlar biçen ulusal veya uluslar arası öznelerin arasında geçen mücadelelerde çok acı çekmiş ve çekmeye de devam edeceğe benzemektedir.

Tezimizin asıl bağlamını oluşturan Eski Ahit'in mitolojik boyutuna ilişkin çözümleme çalışmaları da bu tarihli/uygar toplumlar-tarihsiz/yabani toplumlar, özelde de tarih-mitoloji tartışmalarında kilit bir rol oynamaktadır. Zira Freud'da cinsel ahlak, Heidegger'de inotantisite, Lévi-Strauss'ta da tarih bilinci bağlamında görülen sorun aslında aynı temele dayanmaktadır; çağdaş uygarlık... Ve şu da belirtilmelidir ki, globalleşme eğilimindeki günümüz çağdaş Batı uygarlığı Eski Ahit'e dolayısıyla Yeni Ahit'e veya Yahudi-Hıristiyan değerlere dayanmaktadır. Bu bağlamda Eski Ahit'i bizim için önemli kılan, kökeninin pre- sokratik, tarih öncesi döneme dek uzanmasıdır. Bu nedenle de tarih bilinciyle her ne kadar otantikliği ve orijinalliği tahrif edilmiş de olsa Eski Ahit'teki kutsal metinler, Lévi-Strauss'un yabanlarının totemizminde olduğu gibi yapısal mitos çözümlemesine konu oluşturabilecektir. Çünkü yukarıda bahsedilenler temelinde Eski Ahit anlatılarının gerçeklik iddiasının somut anlamda tarihselliğe gönderme yapmadığını düşünüyoruz (aslında bu durumu yaratan teknik bir sorundur, çünkü Yahudi seçkinleri ve ruhbanı, aşkın Tanrı fikrinin gelişmesiyle binlerce yıllık kutsal hikayeleri Tanrının tarihi olarak sunmak durumunda kalmıştır).

Tarihsel anlamda gerçekleşmiş olmaklığın kutsal için bir zorunluluk olmadığı düşüncesinden hareketle, Eski Ahit anlatılarının da tıpkı Truva Mitosunda, Odyssius

Mitosunda olduğu gibi, yani arkeolojik buluntularca ve tarih kayıtlarınca kanıtlanmaksızın tarihsel anlamda gerçek olaylar ve kişilerden bahsetmediklerini düşünebiliriz. Yalnız şunu da belirtmeliyiz ki, Eski Ahit'te yer alanlar tarihsel anlamda gerçek olay ve kişiler olsalar da bu bizim amacımızı geçersiz kılmaz. Tolstoy'un Savaş ve Barış'ındaki bazı karakterlerin tarihsel anlamda 1812 savaşında yer alan gerçek kişiler oluşunun anlatının kurgusallığı ve anlatım bütünlüğü açısından önemsiz oluşu gibi, Eski Ahit olay ve kişilerinin tarihsel anlamda gerçek oluşları da bu bağlamda konu dışı bir ayrıntıdır. Zaten bu kişi ve olayları tarihsel incelemenin konusu yapan şey de bu anlatılarda işgal ettikleri konum, mitolojik anlatının bu kişi ve olaylara yüklediği işlevdir (Aycock-Leach, 1983: 10-11). Kısaca toparlayacak olursak, amacımız evrimcilik ve tarihselcilik tuzağına düşmeksizin Eski Ahit'in oluşum aşamasında büyük ihtimalle tıpkı Pre-Sokratik dönemde Yunan inanç ve pratiklerinde, mitolojisinde olduğu gibi bir yapının, otantik bir düzeyin varolduğunu ortaya koymaktır. Lévi-Strauss'un, mitosun kendi içinde, dilsel işleyişe sahip, kapalı bir sistem/yapı oluşturduğu ve çeviri faaliyeti sonucunda bile taşıdığı anlamı, mesajı yitirmediği düşüncesine (Lévi-Strauss, 1963:35) referansla yapılacak bir çözümleme çalışmasının bize Eski Ahit'i, tarihselliğinden sıyrarak bir mitos olarak sunacağını düşünüyoruz.

Mitos-tarih karşıtlığını farklı bir çok düzeyde takip edebiliriz. Mesela Freud'un nevrozu, uygarlığın (modern-lineer tarihli) bir hastalığı olarak tanımlaması da bu bağlamda farkında olunmaksızın Yahudi-Hıristiyan temellere dayanan çağdaş Batı ahlakının yarattığı bir durumu tasvir etmektedir. (Freud'da nevrozun kaynağı olarak uygar cinsel ahlak; insan zihnine içkin karşıtlıkların doğal bir bütünlük içinde bir arada görüldüğü yabancı cinsel yaşamından farklı olarak ahlaki bir seçim görünümü altında zorunluluğu, Tanrı buyruğunu birey vicdanına kabul ettirerek, kutsalın/tabunun yarattığı çatışmayı, çelişkiyi, gerilimi bilinçdışına itmiştir. Bu da dinsel motiflerinden sıyrılan bir burjuva ahlakı olarak insanı doğasına aykırı davranmaya itmektedir. Bu ahlak da kişinin otantik varlığı ile kültürel varlığı arasında bir uçurum yaratarak bilinçdışının şişmesine ve patlamasına neden olur. İşte bu patlama durumuna Freud, modern bir hastalık olan nevroz adını verir). Bu

düşüncelerinden hareketle Freud'un düşüncelerini de konumuza eklemleyebiliriz; Freud'un düşüncelerini konumuz olan tarih-mitos karşıtlığı, dönüşsüz tarih düşüncesinin yarattığı olumsuzlukların bireyin psişik yaşamı düzlemindeki görünümü olarak yorumlanabileceğini düşünüyoruz. Freud'un kavramıyla uygarlığın hoşnutsuzluklarının bu bağlamda dönüşsüz tarih düşüncesinin insanlara ve toplumlara yüklediği ağır tarihsel sorumluluk duygusunun beraberinde pek çok sorun getirdiğini düşünebiliriz. Mesela Yahudi halkı bu ilahi sorumluluktan kaçıp, Baaller ve Astartelere sığındıkları zaman, Yahudi peygamberleri onları Tanrının gazabıyla korkutuyorlardı (Éliade, 1994: 108). Ancak Yahudilik, bireye ve topluma yüklediği sorumluluğu kaldırabilmesi için onlara dayanmayı mümkün kılacak araçları da sağlamaktadır. Yahudi için tarih, Tanrının yargı günüyle sona ereceğini bildiği için dayanabilirdir. Bu bağlamda mitostan arınan dinin çekiciliğini yitirdiği söylenebilir. Mitostan arınma dünyanın büyüünü yitirmesi anlamına gelir. Ahlaki dinler genelde mitolojik değildirler, ancak onların bu niteliği tamamen mitostan arındıkları anlamına gelmez. Bizim yapmaya çalıştığımız da, her türlü tahrifata karşı mitosun kendine her alanda yer bulmasıdır. O yüzden mitosun tamamen Tanrısal-gerçek tarihe dönüştürüldüğü ve kapıdan kovulduğu Yahudi-Hıristiyanlıkta bile mistik anlatı ve geleneklerle bacadan geri geldiğini belirtmek yeterlidir... Yahudilikte mitosun yerini tarih almış ve fakat Yahudilik mitsel özünü yitirmemiştir, zira Yahudiler için de, diğer toplumlarda olduğu gibi, tarihsel yükün, sorumluluğun acısından ve baskısından kurtulmanın yolu yine mitostan geçer; onların inancına göre başlarına gelen bütün felaketler Tanrının sınamasıdır ve bu sınama bir gün sona erecektir (Éliade, 1994: 104-105).

Yabanıllar ve belki de arkaik insanlar, senkroni düzeyinde yaşadıkları, mitsel bir bağlamda oldukları, devirli, dönüşlü-kutsal bir tarih anlayışına sahip oldukları için modern anlamda bir tarih ve topluluk bilinci geliştirmeye ihtiyaç duymamışlardır, aksine tarihli toplumlar ise tarihi profanlaştırdıkları, dönüşsüz bir şekilde düşündükleri, tarihsel öznelere dönüştükleri için, bu toplumlarda gelenekler (sözlü-yazılı) bu öznenin çıkar ve amaçlarına yönelik olarak değişime uğramıştır. Modern toplum ve insan kümülatif bir süreçte daima ilerlediğini düşünmüştür, çünkü geçmiş onun için bir başlangıçtır ve gelecek de sonunu

içeren bir potansiyel taşır. Bu kopuşu ve iki farklı yaşam, tarih algısının birbirinden farklılaşmasını izleyebileceğimiz en önemli kaynak, bu kopuşun kayıtlarda takibini mümkün kılan Yahudi Dini, Yahudi toplumu ve Eski Ahit'tir. Ancak Lévi-Strauss'un çekincesi geçerlidir, zira bu dinin yazılı, sözlü kaynakları bir tarihsel özne olan Yahudi toplumu ve dini tarafından dönüştürülmüş ve farklılaştırılmıştır. Yahudi dininin ve Eski Ahit'in bu tarz çözümleme çalışmaları için uygun oluşunun bir diğer nedeni de dinin pratiklerinin ve bu pratikleri oluşturan kitabın, Eski Ahit'in kendi başına tarihsel gerçeklikten irak olmasıdır. Her ne kadar Eski Ahit, inananlar için gerçekleşmiş olayların, gerçek olayların kaydedildiği düşünülen bir tarih kitabı olarak algılansa da anlatılarda yer alan kişi, olay ve durumların bilimsel anlamda gerçekleşmesi, gerçek kabul edilmesi mümkün değildir. Zira bize bunu, somut anlamda sağlayacak olan arkeoloji ve arkeolojik kanıtlardır. Bu kanıtlar olmaksızın, bilimsel düzlemde bu anlatıların tarihsel gerçek olarak ele alınması mümkün değildir. Böylesi bir zorunluluğu şart koşan da zaten özellikle Yahudi Dini ile temellerinin atıldığı kabul edilen modern uygarlığın yarattığı bir yanılgıdır. Yahudilik, veya genel anlamda ahlaki dinlerin insanları moral anlamda karşıtlar arasında seçim yapmak zorunda bırakışları olgusu bağlamında tarihin kökenine Tanrıyı koyması, bir başlangıç ve son tespit etmesi, Tanrının tarihi, kendini gerçekleştirme alanı ilan etmesi meydana gelen, ya da meydana geldiği düşünülen olayların Tanrının gerçekliğinin göstergesi olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmiştir.

Yahudiliğin kutsal kitabının ilk olarak sözlü gelenekler biçiminde kuşaktan kuşağa aktarılan hikayeler olduğu tahmininden hareketle Eski Ahit'in arkaik bir takım özellikler taşıdığını ancak lineer tarih düşüncesinin varlığını hissettirmeye başlamasıyla bu özelliklerin bilinçli ya da bilinçsizce metinlerden uzaklaştırıldıklarını var sayabiliriz, zira Eski Ahit hikayelerinin gerçek tarihleri veya kökenleri meçhul kalmıştır. Bu hikayelerin yukarıda zikrettiğimiz nedenlerden ötürü inancın konusunu oluşturması, yirminci yüzyılın başlarına gelinceye değin bilimsel anlamda bu hikayeler üzerinde çalışılmasını imkansız kılmıştır. Ancak Kültürel Antropolojinin gelişmesi ve yaban topluluklarının ve bu topluluk mitoslarının Batıya ulaşması bu mitosların Eski Ahit hikayeleri ile olan benzerliklerinin

ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Bu gelişmeler ve sosyal bilimlerdeki büyük ilerlemeler Eski Ahit hikayelerinin dinsel hikmet bağlamı dışında da değerlendirilebilmesini mümkün kılmıştır. Bu bağlamda Eski Ahit hikayelerine yönelik 3 temel yaklaşım gelişmiştir diyebiliriz. Bunlardan birincisini bu anlatıları Tanrının kelamı olarak ele alan ve tefsir çalışmaları olarak sınıflandırabileceğimiz çalışmalar. İkincisini Eski Ahit anlatılarını tarihsel gerçekle bir ve aynı tutan, arkeolojik bulgularla Eski Ahit hikayelerini bağdaştırmaya çalışan ve aslında dinsel perspektife dahil edebileceğimiz çalışmalar ve son olarak da bu hikayeleri, dinsel ya da profan anlamda gerçek olayların anlatıları olarak ele almayan çalışmalar olarak tespit edebiliriz. Bizim ilgi alanımızı kültürel antropoloji ve genelde de sosyal bilimler bağlamında ele aldığımız son çalışmalar oluşturmaktadır. Bu temelde burada sadece Eski Ahit hikayelerini mitos olarak (Tarihsel anlamda gerçek olma zorunluluğu taşımayan ancak kutsal anlam içeren anlatı) ele alan bu çalışmalara değineceğiz.

Bu çalışmalara ilk olarak mitos bölümünde sözünü ettiğimiz, Max Müller'in dilbilimsel yaklaşımına dahil edilebilecek olan bu yaklaşım; mitosun, aslen doğal güçler için kullanılan dinsel ifadelerin kullanımlarının tarih içinde unutulması bu mecazi kullanımların gerçek anlamlara gönderen ifadeler olarak ele alınmalarını mantıklaştırmaya yarayan anlatılar olarak gören anlayışa dayanır. Bu yaklaşımın Eski Ahit mitolojisi konusundaki temsilcisi olarak İgnaz Goldziher'in **Mythology Among Hebrews and Its Historical Development** adlı eserine değineceğiz.

Goldziher'in bu çalışmasını diğer başka çalışmalardan ayırt eden bazı özgün noktaları vardır. Goldziher'in çalışması öncelikle mitos konusunda önemli bir açılım barındırmaktadır. Bu çalışmada O, mitosun bir saçmalık ya da ustası Max Müller gibi hastalık olarak ele almaz. Mitosu ve mitolojiyi, insan ırkının birliği kavramı bağlamında psikolojik bir gereklilik olarak görür ve Renan ve benzeri düşünürlerin iddiasının aksine Yahudi toplumunun da mitoloji üretmiş olacağını düşünür (Ernest Renan ve bazı başka düşünürler İbranilerin mitoloji üretmeye yatkın olmayan bir karaktere sahip olduklarını iddia etmekteydiler. Onlara göre Hint-Avrupa topluluklarında zengin bir mitoloji

geleneğinin varlığına rağmen İbranilerdeki mitolojik anlatılardan yoksunluk ancak böyle açıklanabilirdi. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İgnaz Goldziher, **Mythology Among Hebrews and Its Historical Development**). Bu nokta bizim için önem arz etmektedir, zira Goldziher, Eski Ahit'i bir tarih kitabı olarak gören klasik yaklaşımın aksine, Yahudilerin (Eski Ahit primer kaynaktır) de mitoloji üretmiş olma iddiasını iddia etmektedir (Goldziher, 1967: 1-2). Zaten yukarıda adı geçen eserin temel iddiası da Yahudi yazılı ve sözlü geleneğinde bu mitolojik izleri bulgulamaya çalışmaktır. Goldziher'in, mitos ve İbraniler konusunda getirmiş olduğu özgün yan, her ne kadar tarihsel evrimci bir bakışa dayansa da, dönemi için önemli bir gelişmedir (Goldziher, mitosun psikolojik bir gereklilik olarak her toplumun tarihinde görülmesi gerektiğini, tarihsel evrimin bir yasası olarak düşünmektedir. İnsan ırkı bir ve aynı gelişme veya evrim aşamalarından geçiyorsa, o zaman bazı toplumlarda görülen garip, mantıksız hikayelerden oluşan mitoloji diğer toplumlarda da bulunmuş olmalıdır).

Goldziher, toplumların hafızalarının güçsüzlüğünün, kahramanlardan oluşan mitolojiyi doğurduğunu düşünür. Bu bağlamda, ona göre Yahudi toplumunun mitolojik tarihini oluşturan temel kaynağın Eski Ahit'teki Hakimler Kitabında olduğunu belirtir (Goldziher, 1967: 21). Bu bağlamda o, hakimler bölümünde adları geçen kahraman isimlerine odaklanır. Bu noktada onun yaklaşımının dilsel boyutu ön plana çıkar, zira o, amacının hakimler bölümünde karşımıza çıkan Abram, Sarah, Jacob vb. isimlerin (Sami dillerindeki etimolojik köklerini ve kullanımlarını da göz önünde bulundurarak) hangi psikolojik zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıktığını bulgulamaya çalışmaktadır (Goldziher, 1967: 18).

Goldziher'in Eski Ahit simgeleştirmesine yönelik arketipçi bir yaklaşımı vardır. O, anlatılarda sözü edilen bütün akıldışı, mantıkla açıklanamayan olaylarda yer alan fiil ve isimlerin, diğer Sami dillerindeki etimolojik kökenlerine de eğilerek güneş mitosunun çeşitlemeleri olduğunu iddia eder. Gerçekten bazan ikna edici deliller de sunar. Ancak bütün Eski Ahit simgeciliğini böylesi bir arketipe indirgemesi daha önce mitosun ve mitos simgeciliğinin karmaşık yapısı ve işlevini yansıtmaktan uzak olduğunu belirtmeliyiz.

Goldziher'in simgeleri bu yaklaşımı temelinde yorumlayışını şu şekilde örneklendirebiliriz: Goldziher, yaşam koşulları bağlamında önceleri göçebe olan İbranelerin kültürel hayatında yeşil otlakların çok önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda otların yeşerip gelişmesini sağlayan güneş ve bunun karşısında gece ve ay İbrani mitoslarının temel arketipini oluşturur. Yahve'nin ejderhayla yaptığı savaş aslında güneşin kendini yutmaya kalkan geceyle yaptığı mücadeledir (Goldziher, 1967: 28). Bu bağlamda ona göre bütün İbrani hakimleri güneş kahramanlardır. Mesela Kral Davut, kızıldır, kızılık ise solar (güneşsil) bir özelliktir. Habil, Kain mitosu da Goldziher tarafından bu şekilde yorumlanmıştır. Habil çobandır ve ona göre çobanlar mitolojide hep gece ve karanlıkla ilgilidir (İlkel insan için göçebe çobanların hayvanlarının sütü göğün inekleri olan bulutların verdiği yağmurla analogiktir ve Goldziher bu bağlamda yağmur, gece, karanlık ve göçebelik arasında ilişki kurmuş olur) (Goldziher, 1967: 112). İlk şehri kuran Kain ise tarımcıdır ve solar kültür kahramanıdır (Goldziher, 1967: 110). Yine İbrahim'in ilk karısı Sara ve ikinci karısı Hacer arasındaki mücadele de aynı anlamı taşır. Hacer (İbranice Hagar, Arapça 'hajara'-'hicra'da olduğu gibi 'kaçmak'tan güneşin günlük hareketine atfen, 'kaçan' anlamına, gelir) güneş kahramanıdır ve Sara da (Yunan Tanrıçası 'Hera'dan kaynaklanır ve Hera'nın Romalı biçimi olan Diana'nın da ay Tanrıçası olduğunu düşünürsek) ay'ı anırtır (Goldziher, 1967: 119). Ayrıca Yahudilerde ayın eski ismi 'Ashera'dır. Bu dünyadaki yaşamı, aydınlığı güneş, ölümden sonra gidilen öte dünyayı da karanlık temsil eder. İbranice ay anlamına gelen Ashera, Arapça al achira (ahiret?) ile aynı kökten gelir (Goldziher, 1967: 122)... Dünyanın ilk annesi olan Havva (İbranice Chawwâ) sirküle olan, dairevi olan kavramından hareketle güneşi çağrıştırır (Goldziher, 1967: 210). Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak verdiğimiz örneklerin Goldziher'in anlayışını ve yöntemini gözler önüne sermek bakımından yeterli olduğunu söyleyebiliriz.

Son olarak Goldziher'in İbrani mitolojisinin tarihsel bağlamı konusundaki fikirlerine değineceğiz. Goldziher, İbrani toplumunun, ulusunun tarihini kutsallaştırarak diğer toplumlarla aralarında bir fark yarattığını, mitos yardımıyla kökensel olarak farklı olmadığı diğer Sami milletlerinden ayrıştığını ve bu nedenle onların çok uzun bir zaman

diliminde toplumsal özelliklerini yitirmeden varlıklarını devam ettirdiklerini ortaya koyar (Goldziher, 1967: 252- 254).

Burada anacağımız ikinci çalışma tamamıyla bilimsel bir çalışma olarak anamayacağımız, ancak kutsal metinlerin bilimsel incelemeye konu oluşturmasını teşvik etmek bakımından ve özellikle bizim çalışmamıza esin kaynağı olduğu için önem arz eden bir çalışmadır. Söz konusu çalışma Sigmund Freud'un **Musa ve Tektanrıcılık** adlı yapıtıdır. Freud, bu çalışmasında her ne kadar dinsel inanç ve pratiklere bir ön yargı beslemekle suçlanmışsa da içerdiği psikanaliz ilkeleri bağlamında bu çalışmanın bilimsel bir bakış için önemli ipuçları sağlayabilecek bir mahiyette olduğunu düşünüyoruz. Freud'un bu eserde ortaya koymaya çalıştığı asıl amaç; Yahudi dininin aşkın olmaktan ziyade beşeri, hatta psişik yatırımların sonucu olduğunu kanıtlamaktır. Bunu yapabilmek için de gerek dilbilgisel, gerek tarihsel ve gerekse de psikanalitik düzlemde bazı kanıtlar bağlamında özellikle de Musa'nın hikayesi temelinde bir çözümleme yapmaktadır. Ancak daha önce de vurguladığımız gibi özellikle psikanalitik düzlemde bulguladığını düşündüğü kanıtların ne kadar objektif veya bilimsel olduğu tartışmaya açıktır. Hatta genel anlamda bu eserin bir edebi eser olarak dahi değerli olduğunu iddia edebiliriz. Ancak özellikle bu çalışmayı bizler için önemli kılan husus; tüm bu kanıtların ortaya koyduğu gibi mitosun, insanın psişik hayatının kolektif görünümü ve Yahudilik ve Eski Ahit bağlamında da kutsal anlatıların tarihsel gerçeklerden uzak olarak ele alınmış oluşur. Ancak Freud, bu çalışmasında eleştirdiği noktada aynı hataya düşer. Freud'un, Musa'nın hikayesindeki anomalileri tespit ederek bunları kendince doğru olanlarıyla değiştirmesi bu hikayelerin temelde tarihsel hikayeler, kayıtlar olduğu kabulüne dayanır. Freud, bu anlatıları yazıya geçirenlerin Yahudi dininin ahlaki buyrukları bağlamında tahrif ettiğini iddia etmektedir. Bu anlamda ona göre bu tahrif mesela hikayede Musa'ya atfedilen kişilik özelliklerinin ve yaşam öyküsünün çelişkiler içermesine neden olmuştur (Freud, 1976: 18).

Freud'un çözümlemesini, temel kavramlarına değinerek, burada sınırlı da olsa sunmaya çalışacağız. Öncelikle Freud, Musa adının anlamından başlamakta ve Yahudi geleneğinin ona verdiği anlamı (sudan alınan) etimolojik kökene aykırı bulmaktadır. Musa

için İbranice'deki aktif 'Maşa' ismi 'sudan alınan' anlamını karşılamaz, olsa olsa 'sudan alan' anlamına gelir ki, bu da Musa'nın yaşam öyküsü için anlamsız olur (Freud, 1976: 12). Freud ise isimdeki bu tutarsızlığı Musa'nın yaşam öyküsünde yeni çelişkiler bulmak için bir araç olarak kullanmıştır. Eski Ahit'te Musa'nın doğumu öyküsü şu şekilde anlatılır:

“Fıravun İsrailoğullarının çoğalmasından endişe eder ve ebelere doğan erkek İbrani bebeklerin öldürülmesi emrini verir. Musa tam bu sırada doğar, annesi onu gizleyemeyeceğini anlayınca hasır bir sepet alıp katran ve ziftle sıvar. İçine çocuğu koyup Nil kıyısındaki sazlığa bırakır. Çocuğu Fıravun'un kızı bulur ve evlat edinir” (Eski Ahit, Çıkış Kitabı, 1: 11- 22, 2: 1-10).

Freud, Musa'nın doğum öyküsünü benzer bütün diğer mitoslarla karşılaştırır ve bu anlatılardaki kahramanların doğum-yaşam öykülerinin birbirleriyle tutarlı bir temaya sahip olduğunu ortaya koyar. Bütün bu mitos, efsane vb. anlatılardan ortaya çıkan formül şöyle bir öykü oluşturmaktadır: Kahraman en yüksek asıllı bir nesildendir veya bir kralın oğludur. Doğuşu zorluklarla doludur veya anne babası yasaklar veya engellerden dolayı gizlilik içinde birleşirler, bir kahin babaya doğacak oğulun kendisi için ciddi bir tehlike olacağını haber verir. Bunun üzerine baba ya da onun konumundaki kişi çocuğa zarar vermek ister, çocuk kurtarılır ve bir sepet içinde nehir ya da doğaya terk edilir, onu bulan dişi bir kurt veya halktan basit bir kadın tarafından emzirilir vb. Bir peygamber ve lider olarak Musa'nın yaşamı ise bazı yönlerden bu öyküyle uyuşmakta ama bazı noktalarda da çelişmektedir (Freud, 1976: 14-16). Freud, bu kolektif öyküyü olması gereken olarak ele almış ve Musa'nın aslında soylu bir aileden geldiğini iddia etmişti; Freud'a göre Musa aslen Mısır'lı bir prenstir ve Mısır'da Akhenaton döneminde hakimiyet kazanan, ancak sonradan şiddetle ilga edilen tek Tanrı inancına bağlı bir prenstir ve İbrani kökenden gelmemektedir (Freud, Musa isminin bir Mısır ismi olduğunu iddia eder, tıpkı Toth-mses, Ra-mses isimlerinde olduğu gibi Mısır Tanrı adlarına eklenen oğlu manasındaki 'mses' kelimesine dayandığını iddia eder (Freud, 1976: 12). Ancak anlatının bu haliyle Yahudi

kutsal kitabına girmediğini, yazarların ve geleneğin bu hikayeyi şimdiki durumuna dönüştürdüğünü iddia eder.

Ayrıca Freud psikanalizin kavramlarına da başvurarak, Musa'nın hayat öyküsünün iki fazı arasındaki çelişkiyi de açıklamaya çalışır. Bu iki fazı şu şekilde ortaya koyabiliriz: Birinci fazda Musa bir Mısır'lı prenstir, ikincisinde ise Midyan'da bir çobandır. Freud, bu farklılığı sözü geçen iki fazdaki Musa'nın bir ve aynı kişilik olmadığını iddia eder. Çünkü birinci Musa, birini döverecek kadar öfkeli ve cüretkar bir soyluyken (Çıkış Kitabı, 2: 1-10), ikincisinde sessiz, sakin bir çobandır ve kayınbabasının mütevazı sürüsünü güderek ona hizmet etmektedir (Çıkış Kitabı, 2: 11-25). Freud, bu iki kişinin Eski Ahit mitosunda aynı Musa'nın kişiliğinde birleştirildiğini iddia eder (Freud, 1976: 39-41). Freud, Yahudilerin böyle bir kolajı, kavimlerinin babası olarak onları Mısır'dan çıkararak Mısır'lı prensin kesin dinsel buyruklarına başkaldırdıklarını ve tıpkı babayı öldürme kavramında olduğu gibi bu eylemlerinden dolayı suçluluk duyduklarını, bu suçluluk duygusunu da mitosta onu yücelterek örtmeye çalışmakta olmalarıyla açıklar (Freud, 1976: 42, 52, 97-100).

Freud'a göre Yahudi dininin temelini oluşturan Yahve'nin nitelikleri ile yukarıda bahsettiğimiz Mısır dininin Tanrısı Aton'un Tanrılık özellikleri birbirine benzerdir. Hatta Freud, Adonai kavramının Aton kavramının Yahudilerce kullanılan biçimi olduğunu iddia eder (Freud, 1976: 27-28). Freud'un bu çalışmasının ancak edebi bir üslupta yazılmış olduğunu daha önce belirtmiş ve bilimsel objektiflikten uzak olduğunu vurgulamıştı. Ancak şu da bir gerçektir ki, Freud'un tespitleri ne kadar subjektif olursa olsun, Eski Ahit'teki garipliklere, çelişiklere ve dünya mitolojisiyle karşılaştırıldığında gerçekten anomali gösteren durumlara dikkat çekmiş ve bunu okuyucunun ilgisine sunmuştur ve sadece bu nedenle burada anılmayı hak etmiştir, düşüncesindeyiz.

Bu noktaya gelinceye değin Eski Ahit anlatılarını tarihten irak mitoslar olarak ele alan bazı önemli çalışmalara değindik ve bu çalışmaların temel hata ve eksikliklerini de vurgulamaya çalıştık. Bir sonraki bölümde Eski Ahit'teki mitolojik öğeleri tespit ederek, bu öğelerin daha önceki bölümlerde çerçevesini çizmeye çalıştığımız yapısal çözümleme

metodu bağlamında bir çözümlemesini yapmaya çalışacağız.



IV. BÖLÜM

UYGULAMALAR

Bu bölümde yapmak istediğimiz, Eski Ahit anlatılarını yapısal bir bakış açısıyla çözümlenektir. Bu amacı gerçekleştirebilmek için Eski Ahit'ten mitolojik unsurlar barındırdığını düşündüğümüz bazı anlatıları, kişileri ve hatta tekil öğeleri ele alacağız. Ancak bu anlatılarda neyi arayacağımızı, daha doğrusu çözümlenemizin ne anlama geleceğine ilişkin olarak bir kaç söz söylemek yararlı olacaktır. Daha önceki bölümlerde dinsel olgu, kişi ve olayların korkuyla karışık saygıyı gerektiren bir tabunun konusunu oluşturduklarını görmüştük. Bunun asıl nedeninin de karşıtlıkların dolayımı bağlamında işleyen insan zihninin karşıtlıkların dolayımı konumunda gördüğü olay ve kişileri kutsal statüsüne taşıdığına değinmiştik. Dinsel olguların niçin bu konuda en büyük yere sahip olduğunu ise şu şekilde açıklayabiliriz: Bu çözümlenmeyi yapmamızı mümkün kılan kültür çalışmalarının özellikle yabancı toplulukların varlığını günümüz toplumunun durumuyla ilintilendirmek amacının ürünleri olduğunu kabul edebiliriz. Yine önceki bölümlerde değindiğimiz üzere arkaik topluluklarla yabancı topluluklar arasında kurulan analoginin, bizim bakışımız açısından tarihsel olmaksızın anlamlı olduğunu da kabul edebiliriz. Bu bağlamda arkaik veya yabancı insan için yaşamın bütün safhalarının kutsal olduğunu, dinsel bir çerçeveye oturduğunu belirtmemiz gerekir. Zaten mitos ve mitos simgeçiliğini anlamlı kılan da böylesi bir tüm kutsalcı dünya görüşüdür. Erken dönem sosyoloji ve kültürel antropoloji çalışmalarının arkaik veya yabancı toplulukların toplumsal dinamiklerini anlayabilmek için geliştirdikleri kavramsallaştırmalara bakarsak bu kutsalla çevrelenmişliğin ne anlama geldiğini daha iyi anlayabiliriz. İlk dönem sosyal bilimcilerin, yabancıların durumunu açıklamak için evrimci bir bağlamda animizm, natürizm, totemizm, büyü vb. dinsel alanla ilgili kavramlar kullandıklarını görmekteyiz (Frazer, Tylor, Malinowski, Müller, Lévy-Bruhl vb. gibi). Emile Durkheim'ın dini, bütün diğer kurumsal işleyiş arasında en önemli bir kurum olarak değerlendirmesinin altında da herhalde yabancı toplulukların bu dinselliği yatmaktadır (Rossi, 1983: 118). Mitos konusunda, mitolojik/yaban düşüncenin uygar düşünceden farklılığını vurgularken de aynı şeyle

karşılaşmaktayız; yabancı için yaşadığı her an kendinden öncekiler tarafından yaşanmış ve uygun arketipleri oluşturulmuş olduğu için bizatihi dinseldir. Yabancı'nın cinsel yaşamı dahi bu tekerrürün anlamlandırdığı kutsal bir davranış biçimine dayanır ki örneklerini aslında bozulmakta olan pek çok geleneksel toplulukta hala görmek mümkündür. Mitosun bağlamını aslında bu tarz bir toplumsal durum, dönüşlü bir tarih anlayışı oluşturmaktadır. Konuyu Eski Ahit mitolojisine getirecek olursak, Eski Ahit'in temelini oluşturduğu Yahudiliğin dinsel değerlerinin uygarlığın değerlerinin oluşumunda büyük katkıya sahip olduğunu kabul ederek ve Tanrının kutsal kelamı olarak tartışmasız tarihsel doğruyu işaret ettiğine inanılan Eski Ahit anlatılarının arkaik ya da yabancı düşünceyle ilişkisinin kurulması bizim çözümleme çalışmamızın ana amacını oluşturmaktadır. Bu amaç, diğer yandan Eski Ahit'teki anlatıların sosyoloji ve özellikle de sosyal antropoloji çalışmalarının bizlere sunduğu verilerle ilişkilendirilmesini de beraberinde getirmektedir. Eski Ahit'in antik İbrani toplumunun sözlü geleneklerine ve geçmişinin de tarih öncesi dönemlere dayandığını kabul edersek onun canlı bir mitoloji geleneğinin ürünü olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Ancak bu iddianın karşısında bir engel bulunmaktadır; bu anlatılar Yahudi dinindeki gelişmeler, inanç prensiplerindeki değişimler ve özellikle de anlatıların tarihsel gerçekler olarak anlaşılması sonucunda yazıya geçirme aşamasında orijinal hallerine göre büyük bir değişime uğramışlardır. Ancak temel yapısalcı sava göre Eski Ahit'teki bu mitolojik öğeler, yapılar bütün değiştirmelere rağmen izlerini sürdürmektedirler. Mitosun kendi başına bir dil olduğunu ve temel yapısının insanın bilinçdışı içeriklerince oluşturulması özelliği, onun bilinçli tahriflere direnmesini de beraberinde getirmektedir. Bilinç kendine yabancı bilinçdışı öğeleri ayıklamaktan acizdir. Bu bilinçdışı yapı ancak yapısal bir çözümleme ile mümkün olmaktadır. Bizim burada yapmak istediğimiz de bu bilinçdışı içerikleri karşıtların dolayımlanması ve arkaik özelliklerin açığa çıkarılması bağlamında Eski Ahit'teki mitolojik öğelere uygulamaktır. Böylece bir Kutsal metin olarak Eski Ahit'in bütün diğer kutsal metinler gibi insan zihninin temel yapısının niteliklerini barındırdığını ortaya koymuş olacağız.

1- ESKİ AHİT MİTOSLARINDAKİ DOLAYIMCILIK

Eski Ahit mitoslarını, daha önce Lévi-Strauss'un mitos çözümleme yöntemini açıkladığımız bölümde sunduğumuz gibi coğrafi, sosyal vb. düzeylerdeki karşıtlıkların dolayımlanması bağlamına indirgeyebiliriz. Böylesi bir şablonun Eski Ahit mitolojisini de koşullandırdığını ortaya koymak, çözümlemeyle gerçekleştirmeye çalıştığımız amacımıza ulaşmamızı sağlayacaktır. Ayrıca Eski Ahit mitolojisinin karşıtlıkların dolayımına indirgenebilmesi daha sonra sunacağımız gibi kutsallığın içkinliği düşüncesine de katkı mahiyetinde olacaktır zira bu düşüncenin karşısında Eski Ahit anlatılarını tarihsel gerçek olarak ele alma eğilimi vardır ve mitosun adı geçen tarihsel kişilikler ve mekanlardan bağımsız bir biçimde insanın ya da topluluğun bir takım paradokslarına dolayımlayıcı olarak çözümler sunması bağlamında formüle edilmesi onun kimi zaman matematiksel formülasyonlarla dahi yapısal bir bütün olarak çözümlenebilmesini mümkün kılacaktır. Eski Ahit mitoslarına baktığımızda kahramanın kişiliğinden ve yaşadığı düşünülen dönemden bağımsız olarak özellikle Lévi-Strauss'un Asdiwal mitosunu çözümlemesindeki gibi kahramanların mitosun yapısı içinde sunulan pek çok karşıtlık düzeyini dolayımlayan nitelikte olduğunu görmekteyiz. Özellikle Alan Aycock'un **Lut'un Karısı** adlı yapısal çözümleme denemesi Eski Ahit anlatılarının dolayımlayıcı niteliklerinin yoğun bir biçimde izlenebileceği özel bir örnek durumundadır.

a. Lut'un Karısının Kaderi

Bu çözümlemeye geçmeden önce çözümlemenin mantığını kavrayabilmek ve bütünlüğü yakalayabilmek için Eski Ahit'teki orijinal metin sunulmalıdır:

Tekvin Kitabı Bap 19

1 iki melek akşamleyin Sodom'a vardılar. Lut kentin kapısında oturuyordu. Onları görür görmez karşılamak için ayağa kalktı. Yere kapanarak 2 "Efendilerim" dedi, "Kulunuzun evine buyurun. Ayaklarınızı yıkayın, geceyi bizde geçirin. Sonra erkenden kalkıp yolunuza devam edersiniz." Melekler "Olmaz" dediler, "Geceyi kent meydanında geçireceğiz."³ Ama Lut çok diretti.

Sonunda onunla birlikte evine gittiler. Lut onlara yemek hazırladı, mayasız ekmek pişirdi. Yediler. 4 Onlar yatmadan, kentlin erkekleri -Sodom'un her mahallesinden genç yaşlı bütün erkekler- evi sardı. 5 Lut'a seslenerek, "Bu gece sana gelen adamlar nerede?" diye sordular, "Getir onları da yatalım." 6 Lut dışarı çıktı, arkasından kapıyı kapadı. 7 "Kardeşler, lütfen bu kötülüğü yapmayın" dedi, 8 "Erkek yüzü görmemiş iki kızım var. size onları getireyim, ne isterseniz yapın. Yeter ki, bu adamlara dokunmayın. Çünkü onlar konuğumdur, çatımın altına geldiler." 9 Adamlar, "Çekil önümüzden!" diye karşılık verdiler, "Adam buraya dışardan geldi, şimdi yargıçlık taşıyor! Sana daha beterini yaparız." Lut'u ite kaka kapıyı kırmaya davrandılar. 10 Ama içerdeki adamlar uzanıp Lut'u evin içine, yanlarına aldılar ve kapıyı kapadılar. 11 Kapıya dayanan adamları, büyük küçük hepsini kör ettiler. Öyle ki adamlar kapıyı bulamaz oldu. 12 İçerdeki iki adam Lut'a, "Senin burada başka kimin var" diye sordular, "Oğullarını, kızlarını, damatlarını, kentte sana ait kim varsa hepsini dışarı çıkar. 13 Çünkü burayı yok edeceğiz. RAB bu halk hakkında bir çok kötü suçlama duydu, kenti yok etmek için bizi gönderdi." 14 Lut dışarı çıktı ve kızlarıyla evlenecek olan adamlara, "Hemen buradan uzaklaşın!" dedi, "Çünkü RAB bu kenti yok etmek üzere." Ne var ki damat adayları onun şaka yaptığını sandılar. 15 Tan ağarırken melekler Lut'a, "Karınla iki kızını al, hemen buradan uzaklaş" diye üstelediler, "Yoksa kent cezasını bulurken sen de canından olursun." 16 Lut ağır davrandı, ama RAB ona acıdı. Adamlar Lut'la karısının ve iki kızının elinden tutup onları kentnin dışına çıkardılar. 17 Kent dışına çıkınca, adamlardan biri Lut'a "Kaç, canını kurtar, arkana bakma" dedi, "Bu ovanın hiçbir yerinde durma. Dağa kaç, yoksa ölü gidereceksin." 18 Lut, "Aman, efendim!" diye karşılık verdi, 19 "Ben kulunuzdan hoşnut kaldınız, canımı kurtarmakla bana büyük iyilik yaptınız. Ama dağa kaçamam. Çünkü felaket bana yetişir, ölüyorum. 20 İşte, şurada kaçabileceğim yakın bir kent var, küçücük bir kent. İzin verin, oraya kaçıp canımı kurtarayım. Zaten küçücük bir kent." 21 Adamlardan biri, "Peki, dileğini kabul ediyorum" dedi. "O kenti yıkmayacağım. 22 Çabuk ol,

hemen kaç! Çünkü sen oraya varmadan bir şey yapamam." Bu yüzden o kente Soar adı verildi. 23 Lut Soar'a vardığında güneş doğmuştu. 24 RAB Sodom ve Gomora'nın üzerine gökten ateşli kükürt yağdırdı. 25 Bu kentleri, bütün ovayı, oradaki insanların hepsini ve bütün bitkileri yok etti. 26 Ancak Lut'un peşisıra gelen karısı dönüp geriye bakınca tuz kesildi.

...

30 Lut Soar'da kalmaktan korkuyordu. Bu yüzden iki kızıyla kentten ayrılarak dağa yerleşti, onlarla birlikte bir mağarada yaşamaya başladı. 31 Büyük kız küçüğüne, "Babamız yaşlı" dedi, "Dünya geleneklerine uygun biçimde burada bizimle yatabilecek bir erkek yok. 32 Gel, babamıza şarap içirelim, soyumuzu yaşatmak için onunla yatalım." 33 O gece babalarına şarap içirdiler. Büyük kız gidip babasıyla yattı. Ancak Lut yatıp kalktığına farkında değildi. 34 Ertesi gün büyük kız küçüğüne, "Dün gece babamla yattım" dedi, "Bu gece de ona şarap içirelim. Soyumuzu yaşatmak için sen de onunla yat." 35 O gece de babalarına şarap içirdiler ve küçük kız babasıyla yattı. ama Lut yatıp kalktığına farkında değildi. 36 Böylece Lut'un iki kızı da öz babalarından hamile kaldılar...

Lévi-Strauss'un Asdiwal mitosu çözümlemesine geri dönersek, mitoslarda kahramanın veya kahramanla ilgili kişinin dolayım olduğu karşıtlıklar, dolayım lanamayacak bir boyuta ulaştığında bu kişi ya da kişilerin hareketsiz kaldığını, paralize olduğunu görürüz. Asdiwal mitosunda, mitosun yapısal kuruluşu, işleyişi mitosun kahramanı Asdiwal'i dolayım layamadığı karşıtlıklar karşısında taşa dönüştürerek hareketsiz kılmaktaydı. İşte Lut'un karısının durumu da bu bağlamda bir örnek teşkil etmektedir. Lut'un hikayesinde birden fazla karşıtlık düzeyi bulunmaktadır ve bu karşıtları dolayım layan esas figür de Lut'un karısı olmaktadır. Bu karşıtlık düzeylerini arada ilgili açıklamaları yaparak şu şekilde belirtebiliriz;

Başlangıç olarak belirtilmesi gereken figür, mitosun yapısının Asdiwal'i taşa dönüştürmesi gibi Lut'un karısını da bir tuz sütununa dönüştürmesidir. Peki Lut'un karısı

hangi karşıtlıkları, nasıl, bir tuz sütununa dönüşerek dolayım lamakta veya çözüme ulaştırmaktadır? Cevabı aranması gereken soru budur.

- En geniş karşıtlık düzeyi mitosun kentte başlayarak yabanıl bir ortamda, dağda bir mağarada sona ermesidir. Doğa-kültür (Aycock - Leach, 1983: 115)

- Lut'un karısı hiçbir **Pentateuch** mitosunda adı anılmayan, kabilesi, soyu, sopu anlatılmayan nadir figürlerdendir. Onun varlığı Lut'un yabancı konukları ile kendi kanından olan ev halkını dolayım lar. O, hem ev halkından olan biridir hem de yabancı biridir (Aycock - Leach, 1983: 116).

- Mitosun başlangıcında Lut'un Tanrısal misafirleri Sodom'un erkeklerinin cinsel sapkınlığına şahit olmaktadır. Sodom'un erkekleri homoseksüel ilişki için Lut'un misafirlerini ondan istemektedirler. Bu temelde mitosun başlangıcı Tanrının bu yaşam biçimleri dolayısıyla cezalandırmaya karar verdiği Sodom erkeklerinin homoseksüelliği ortamında gelişir. Yapısal olarak mitsel düşüncede ve kültürel antropolojik literatürde homoseksüellik cinsel edim olarak enestinin karşısında yer alır ve temiz - kirli, kutsal olmayan - kutsal karşıtlığının bakışımı olduğunu düşünürsek bu karşıtlığın steril / kutsal olmayan hanesine kaydedilmelidir. Steril olan, bulaşık olmayan, eşikte yer almayan, eşığı oluşturan belirsiz bölgenin uzak ara dışında olduğu için bulaşık olamayan anlamına gönderir. Enest ise kutsallığın içkin devamlılığı arkaik düşüncesinden hareketle kutsal, kutsal olduğu için de tabu ve kirli kabul edilir ve karşıtlığın diğer ucunu oluşturur. Cinsellik konusu bağlamında kültürel yaygınlık gösteren öğelerin dolayım layıcı olan biçimler olduğu gerçeğinden hareketle evlilik ve heteroseksüel birliğin iki karşıtı dolayım ladığı ortaya çıkar. (Heteroseksüel ilişki bir betwixt ve between dir, ne o, ne de öbürü olandır, ne tamamen steril ne de tamamen kirlidir). Verimlilik bağlamında düşündüğümüzde ise homoseksüellik kısırlığı, enest ise cinsel bolluğu (bir bakıma aşırılığı) anıştırır. Dünyevi varlığın devamlılığının cinsel edimle sürdürüldüğü düşünüldüğünde homoseksüellik bu anlamda bir korumacılık, aşırı tutumluluk ve hatta narsizmi çağırıştırır). Heteroseksüel ilişki ise optimumu, dengeyi tesis eder. Bu temelde Lut'un hikayesinde de böylesi bir şablonun varlığı ortaya çıkar. Lut'un hikayesi bir homoseksüeller toplumunda başlar ve bir enest

ortamında sona erer. Bu karşıtlık durumunda Lut bir dolayımlayıcı olamaz zira ilk durumda Sodomlu erkeklerin homoseksüel ilişki tehdidine (o da) maruz kalmaktadır. İkinci durumda da ensest ilişkinin merkez figürü olmaktadır. Öyleyse bu iki karşıtlığı dolayımlayan iki durumda da saf ve temiz kalan karısıdır.

Lut'un karısı bir eş ve kadın olarak homoseksüeller toplumunda bir anomalidir, hikayenin sonunda da bir ensest ortamında bir eş ve anne olarak yine anomalidir (Aycok - Leach, 1983: 117).

Antik İbrani toplumunda tuzun temizlik ve saflığın bir göstergesi olduğu gerçeğinden hareketle sonuçta Lut'un karısının bir tuz sütununa dönüşerek yukarıda sunduğumuz bütün karşıtlıkları dolayımlediğini, çözümlediğini ortaya koyabiliriz Lut'un karısı bu andığımız karşıtlıklar bağlamında dolayımlayamayacağı bir durumda kalınca mitin kendi içsel yapısı onun Tanrı buyruğuna karşı çıkmasını ve bu sayede cezalandırılarak tuza dönüşmesini sağlar (Aycok - Leach, 1983: 115).

b. Yahudi Peygamberlerinin Dolayımıcılığı

Eski Ahit'te yer alan daha bir çok anlatıda da bu tür dolayımlayıcı öğelere rastlanır, hatta bu öğeler Eski Ahit'in genelinde yapısal bir nitelik olarak kabul edilebilir. Leach, özellikle coğrafi bağlamda Eski Ahit anlatılarında mitos kahramanlarının, peygamber ya da kutsal kişilerin dolayımledikleri bir karşıtlık düzeyi tespit etmiştir. Mesela Musa'nın hikayesinde Musa, başlangıçta Firavun'un evlat edindiği bir prensken hikayenin ilerleyen bölümlerinde Midyanlı bir çoban haline gelmektedir. Tıpkı Musa gibi Yusuf'un hikayesi de aynı şekilde karşıtların dolayımlanması öğesini barındırır; Yusuf Mısır'da bir köle iken hikayenin sonunda Firavun'un en önemli yardımcısı olur vb. Bütün bu verdiğimiz örneklerde karşıtlık iki düzeyde gerçekleşmektedir; kölelik, fakirlik ile zenginlik ve yüksek bir konum karşıtlığıdır. Bir diğer karşıtlıkla coğrafi karşıtlıkla devam eder. Bu coğrafi karşıtlığın bir ucunu Mısır, diğer ucunu da Kenan oluşturur. Pek çok peygamber veya İbrani kahramanının hikayesinde, yüklenen anlam ve değer farklı olmakla birlikte, Mısır ve Kenan ülkesi hep birbirinin karşıtı olarak yer almaktadır. Kimi zaman Mısır bolluk ve refahın ülkesiyken Kenan kıtlığın ülkesidir, kimi zaman da tam tersi, fakat

bir ortak nokta vardır: Kahraman bu iki karşıtı dolaylıdır. Leach, bu durumu şöylece şematize etmiştir (bk. Şekil-11)

ŞEKİL-11 Eski Ahit'te Mısır - Kenan Ülkelerinin İkili Karşıtlık Düzeyi Oluşturmaları

	ACI VE EZİYET ÜLKESİ	VAHŞİ DOĞA (ARA BÖLGE, EŞİK)	BOLLUK ÜLKESİ
ABRAHAM	FİLİSTİN	Saranın -Abraham'ın kızkardeşiymi demesini sağlar →	MISIR Sara firavunla evlenir. Firavun bu evlilikle kirliymiş olur (kutsalın kirletmesi)
YUSUF		Ongörütleri, kehanetleri vardır ve Midyanlı bir köle olur →	Firavunun valisi ve firavunun yardımcısının damadı olur
MUSA	MISIR	Midyanlı bir rahibin damadı olur ve Tannyla direkt ilişkiye girer →	FİLİSTİN Vaadedilen topraklara ulaşamaz ama ardılı Joshua ulaşır

Kaynak: Aycock - Leach, 1983: 44

Eski Ahit'teki anlatıları Lévi-Strauss'un yabanıl mitolojisini çözümlerken geliştirdiği ve kullandığı temel simgeleştirmeler bağlamında ele aldığımızda da bir çok - mitsel düşünce bağlamında- önemli, yapısal bağlantı bulgulanmaktadır. Lévi-Strauss, yaban düşünce kavramsallaştırması temelinde yabanıl mitsel düşünce yapısını insan zihninin işleyiş biçiminin matematiksel görünümü bağlamındaki dolaylılamalar, yer değiştirmeler ve ters çevirmelerden ibaret olarak görmektedir. O, tarihli toplumlar ve ahlaki dinlere ait mitsel malzemeyle ilgilenmemiştir. Ancak biz bu tür yapısal öğelerin bu tarz geleneklere ait mitsel anlatılarda da bulunduğunu gösterirsek bu öğeleri çözümlenmek de mümkün olacaktır. Lévi-Strauss *Mythologiques* adlı tetralojisinde ve diğer başka eserlerinde yabanıl mitoslarına yönelik yapısal özellikler ortaya koymuştur. Bu yapısal özelliklere, kalıplara daha önceki bölümlerde değinmiştik. Burada Eski Ahit mitoslarında bu kalıplara ve bu kalıpların izlerini taşıyan öğelere değinilecektir.

2-İKİZLER, AYAĞI ÖNDE GELENLER VE TAVŞAN DUDAKLILAR

Lévi-Strauss, Güney Amerika yerli mitosları üzerine çalışmaları esnasında yabanıllar hakkında çok eski zamanlarda misyoner bir rahip tarafından yazılan ve sosyal antropoloji çevrelerinde epeydir bilinen bir çalışmadaki önemli veriler ile kendi çalışmalarında ortaya çıkan önemli yapısal öğeleri birleştirerek yabanılların (ve belki de tüm insanların) simgeciliğine ilişkin önemli bir çağrışım düzeyi bulgulamıştır. Bu bahsettiğimiz misyoner rahip; Peder Pablo Jose de Arriaga'dır ve anılan eserinde bir bölgeye yaptığı yolculuk esnasında soğuyan havalardan sorumlu tutulan bütün ikizlerin, ayağı önde doğanların ve tavşan dudaklıların bu olumsuzluktan sadece biber ve tuz yedikleri için sorumlu tutulduklarını ve bu yüzden oruç tutmaya ve suçlarını itiraf etmeye zorlandıklarını aktarır (Lévi-Strauss,1992: 201). Özellikle Amerika kıtası yabanıl gelenekleriyle ilgilenenler ikizlerin yağmur, soğuk vb. gibi meteorolojik olaylara etkilerinin olduğuna, ya da bu olayları kontrol edebildiklerine ilişkin fikir sahibidir ancak kimse yapısal bir bakış açısıyla bu birbirinden bağımsızmış gibi görünen özellikleri birbirleriyle birleştirerek açıklamayı denememiştir (Lévi-Strauss,1992: 202). Mesela ikizler ve tavşan dudaklılar niçin birbirleriyle ilgili ve tabu kabul edilmektedir? İkiz doğumlarda ikizlerden birinin öldürülmesi geleneği ile bu durumun bir ilgisi var mıdır? Lévi-Strauss çeşitli Güney ve Kuzey Amerika mitoslarındaki bu türlü öğeleri biraraya getirip ortaya bir açıklama koyabilmiştir. O, ikizlerin konu edildiği bir çok mitosta ikiz çocukların birinin iyi, diğerinin kötü huylu, birinin ay, diğerinin güneş olduğu, birinin cesur, diğerinin korkak olduğu, babaları farklı olmasına rağmen aynı annenin karnında birbirleriyle karşıt kişiliklere sahip ikizlerin bulunduğu vb. durumlara rastlandığını aktarır (Lévi-Strauss,1992: 202-203). Buradan ikiz doğumların insan zihni için önemli bir sorun olduğu sonucuna varabiliriz. Bu durumun temel nedenini bir olanın iki olması çelişkisiyle ya da klasik mantıksal ifadeyle bir şey ya 'A'dır ya da 'A olmayan'dır şablonuna uymayışı olarak tespit edebiliriz. İkiz doğum olağanüstü bir şeydir. Olguyu, Lévi-Strauss'un karşıtlıkları bünyesinde barındıran hayvan türlerinin mitoslarda kahramanlar olarak işlev kazandığını gösteren bulgularıyla ilişkilendirirsek (Bk. Şekil 7) ikizler bu karşıtlıkları bünyesinde barındıracağı düşünülen kişilerin (tabu, kutsal olan) bu karşıt özelliklerinin birbirlerinden ayrılarak iki ayrı insan

olarak dünyaya gelmesi anlamına gelir. Bahsedilen mitoslarda ikizlerin birinin iyi, diğerinin kötü, birinin cesur, diğerinin korkak vb. görünüm arz etmesi de bu bağlamda anlam kazanır; karşıtların ikizlerin bünyelerinde tamamen kutuplaşması düşüncesi... Peki tavşan dudaklılar ve ayağı önde gelenler nasıl olup ta ikizlerle ilintilendirilmektedirler? Ayağı önde doğanların (jinekolojik kavramla ayak gelişi) ikizlerle ilişkilendirilmesi olgusu ikizlerin karşıtlaşarak birbirinden ayrılmaları açıklamasıyla ilgilidir. Pek çok toplulukta ilk doğan çocuğun öldürülmesi, ikiz doğanların ilkinin öldürülmesi olgularını da anlamlandıran açıklama tarzı şu şekildedir: İkizlere ayrılarak iyi-kötü karşıtlığı bağlamında birbirleriyle karşıtlaşan ikizlerin doğum öncesinde ilk doğan olmak için anne karnında rekabet ettiklerine olan inanç kötü olan ikizin annenin sağlığını tehlikeye atarak doğum olayında inisiyatifi kendi eline alması olarak düşünülmektedir. Bu durum doğumun doğal seyrini bozarak, kendi kendine doğan kötü huylu ikizlerin ilki ya da ayağı önde doğan çocuğun öldürülmesi olgusunu açıklamaktadır (Lévi-Strauss,1992: 206-207). Lévi-Strauss'un karşıtlıkları bünyesinde barındıran öğelerin seçilmesi düşüncesinden yola çıkarak tavşanın ve tavşan dudaklıların niçin ayağı önde gelenler ve ikizlerle ilişkilendirildiklerini açıklayabiliriz. Tavşan, dudakları ve burnu birbirinden ayrık olduğu için bir bünyede iki ayrı niteliği dolayımlayan bir tür olarak görülmektedir. Bu bağlamda yarık dudaklı insanlar da ikizleşme, ayrı kişilikler temelinde birbirinden ayrılma işlemi başlamış ancak tamamlanmamış, aynı bedende ikiz olan olarak kabul edilmektedirler (Lévi-Strauss,1992: 205 -206). Kuzey Amerika yerlilerinin hamile kadının sırt üstü yatmasını, içerdeki sıvının ikiye ayrılarak ikizleri oluşturacağına inanarak engellediklerini de aktarmalıyız (Lévi-Strauss,1992: 204). Bu temelde tavşan dudaklılar bu sıvının ayrılmaya başladığı ama ayrılmayı tamamlayamadığı bir durumla birleştirilmektedirler.

Peki bu genel mitsel çağrışım düzeni ya da yapı ile Eski Ahit mitosunun ne gibi bir bağlantısı kurulabilir? Lévi-Strauss ikizler, ayağı önde doğanlar ve tavşan dudaklılarla ilgili garip inanç ve uygulamaların yalnız Güney ve Kuzey Amerika ile sınırlı kalmadığını ve Afrika ve Asyanın bazı bölgelerinin geleneklerinde de gözlemlenebildiğini belirtmektedir (Lévi-Strauss,1992: 208-209). Bu bilgi, (mitsel düşüncenin, insan zihninin yapısının bir göstergesi olduğu anlayışı bağlamında) bizi, bu yapısal öğeleri Eski Ahit

mitolojisiyle de ilişkilendirme konusunda cesaretlendirmektedir. Bu bölümde sorgulayacağımız konu ana hatlarıyla aşağıdaki gibidir.

Eski Ahit anlatılarını bir mitos olarak ele alabiliyorsak ya da almak istiyorsak, bu anlatılarda böylesi yapısal öğeleri bulabilmemiz gerekir. Düşünceyi tersten okursak, bu tür öğeleri eğer Eski Ahit anlatılarında bulabilirsek o zaman Eski Ahit anlatılarını mitsel düşünceyle ilişkilendirebilir ve bu bağlamda çözümlenmiş oluruz.

Eski Ahit'te ikizlerle ilgili bölümlerde, mesela Habil-Kain, Esav-Yakup hikayelerinde böylesi simgesel bir gerilimin olduğu açıktır. Eski Ahit'te ikizlerle ilgili tabu durumu bir başka simgesel düzeyde ayağı önden gelenler ve ilk doğanlarla da ilişkilidir. Mitsel mantık açısından rahmi ilk açan çocuk lanetlidir ve soyu devam ettirme şansına sahip olmamalıdır. Öyle ki Esav'la Yakup'un hikayesinde Esav seçilen çocuk olmasına rağmen ilk doğan olduğu için yani rahmi ilk açan, kötü ikizi karakterize eden olduğu için, tabu olduğundan mitosun yapısı İsrail'in en önemli kişisi olan Yakup'u, babasını kandırarak bir düzenbaz kılığına sokma pahasına, soyu devam ettiren kişi haline getirir.

a. Habil - Kain

Habil'le Kain'in hikayesinde kötü huylu Kain ilk doğan olmasına rağmen soyu devam ettiren konumuna gelir. Kain kötü olan ikizdir öyle ki kardeşi iyi olan Habil'i öldürerek lanetlenir. Ancak buna rağmen İlk şehri kuran, medeniyeti kuran Kain'dir, Kain'in soyu insan soyunu devam ettirir fakat unutulmaması gereken nokta; tufana kadar geçen sürenin bir ara dönem olduğudur (Aycock-Leach, 1983: 14-15). Henüz dünyanın nizamı Tanrının karar kıldığı nizam değildir. Zira henüz erkekler Tanrının oğullarıdır ve kadınlar insanın kızları (Tekvin, 6: 3-4). Ancak Nuh'un tufanı ile Tanrı ruhunu insandan çeker ve Nuh'un tufanına kadar yüzlerce yıl yaşayan -Tanrı kadar olmasa da bir yarı Tanrı kadar iktidar sahibi- insanın ömrü ancak Tufan öncesinde yüz yirmi yıllla sınırlandırılır (Tekvin 6: 3). Kain bir Tanrı oğlu olduğu için ilk doğan olması onun soy zincirini devam ettirmesini engellemez ama zaten bu anomali Nuh'un tufanı ile ortadan kaldırılır. Bu garip ve yanlış soy zinciri tufanla yok edilir ve günahkar Kain'in soyu yok edilerek ilk günahla kirlenmemiş bir insan soyu yaşamaya başlar. Onlarla birlikte zaman, kutsal tarih de başlar.

b. Esav - Yakup

Esav ve Yakup'un hikayesi de ikizler ve önce doğanlarla ilgili ögeler içermektedir ve bu bağlamda bir çözümlemenin konusunu oluşturmaktadır. Anlatının başlangıcında karşılaştığımız şu ifade ikizlerle ilgili mitsel öge bağlamında çok anlamlıdır:

"Rebeka hamile kaldı. Çocuklar karnında itişiyordu" (Tekvin, Bap 25: 21-22).

Rabb'in anne karnında itişen ikizlerle ilgili sözleri de çok anlamlıdır:

"Rahminde iki ulus var, Senden iki ayrı halk doğacak, biri öbüründen güçlü olacak, büyüğü küçüğüne hizmet edecek." (Tekvin, Bap 25: 23)

Bu sözler ikizlerin birbirine karşıt konumlarda yer aldığını göstermektedir tıpkı yukarıda yabancı mitoslarındaki birbirine karşıt ikizler gibi. Esav ilk doğan çocuk olmasına rağmen Yakup babaları İshak'ı kandırarak onun tarafından kutsanır (Tekvin, 27:1-29) ve yukarıda da belirttiğimiz gibi ilk doğan ve tabunun konusunu oluşturan Esav veraset hakkından yararlanamaz. Esav'ın üzüntü ve öfke dolu sözleri ne kadar önemli bir yanlışlık yapıldığını gözler önüne serer (Tekvin, 27: 36, 38). Ama mitosun yapısı bunu gerektirmektedir. Böylece mitsel yapının gereği ilk doğan tabu olan çocuk ikizlerin değersiz olanı haline getirilir. Halbuki kardeşi Yakup ile ikiz olmasalardı İsrail adını belki de Esav alacaktı ve İsrail tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olacaktı (Tekvin, 32: 23-30).

Bütün bu sunulan bağlantılar yaban düşüncede birbiriyle ilintilendirilen tavşan dudaklılık, ayağı önde doğmak, ve ikizlik olgularının Eski Ahit'teki mitolojik ögelerde de varlığını sürdürdüğünü göstermek bakımından önem arz etmektedir. Lévi-Strauss'un tavşanı cennet ikizleri ile mesih arasında tanımlamasının temel nedeni de böylece anlaşılmaktadır (Lévi-Strauss, : 43). Çapraşık nitelikleri içinde barındıran kişi ve nesnelere kutsal, tabudurlar. Yahudi yiyecek yasakları arasında tavşan ve dağ tavşanının bulunması (Levililer, 11:6, Tesniye, 14:7) da bu bağlamda tesadüfi olmaktan çok mitsel düşünce yapısıyla ilgilidir, en azından onunla ilişkilendirilmelidir. Bu durum ayrıca bütün niceliksel farklılıklara rağmen yaban düşünce ile çağdaş, uygar düşünce arasındaki farkın o kadar da büyük olmadığını, lineer tarih anlayışı ve aşkın kutsallık inancının dahi bu iki düşünce biçimi arasındaki geçişliliği tamamen önleyemediğini göstermektedir.

Esav ve Yakup anlatısında yer aldığı gibi ilk oğulluk hakkı İbrani geleneğinde önemli bir öge niteliğindedir. Eski Ahit'in Tesniye Kitabında açıklandığı gibi bir adamın gücünün ilk ürünü olan ilk erkek evladı, onun mirasından en önemli payı almalıdır. Öyle ki ilk oğlu sevmediği bir karısından doğmuş olsa da ona ilk oğulluk hakkını vermek durumundadır (Tesniye, 21: 15-17). Bu bilgi, yukarıda sunduğumuz, rahmi ilk açanın tabu-kirli-kutsal oluşu bilgisiyle çelişiyor gibi görünmektaysede aslında uyumludur. İlk doğanların ve ilk ürünlerin Tanrıya sunulması geleneği aslında ilk doğanların ve ürünlerin Tanrının hakkı olduğunu gösterir ki bu da onların Tanırsal kutsallıkla kirlenmiş olduklarını gösterir. Bunu en iyi karakterize eden durum; İbranilerin yaşadıkları Filistin yöresinde ilk doğan çocuğun Tanrılara kurban edilmesi geleneğidir (Challaye, 1960: 127). İbranilerde de ilk doğan hayvanlar, elde edilen ilk ürün ve ilk doğan evlat bir sunu ritinin konusunu oluşturmaktadır. Sayılar kitabı Bap 18'de Tanrı Harun'a soyunun yapacağı kahinlik görevinin ayrıntılarını anlatırken buna ilişkin bilgiler göze çarpmaktadır:

Sayılar Bap 18

14 "İsrail'de RAB'be koşulsuz adanan her şey senin olacak. 15 İnsan olsun, hayvan olsun RAB'be adanan, her rahmin ilk ürünü senin olacak."

Aynı Bap'ın devamında insanların ve kirli sayılan hayvanların ilk doğanları için bir bedel alınacağı, ancak diğer hayvanların, yenilebilir hayvanların ilk doğanlarının tamamen Tanrıya kurban edilmeleri gerektiği Tanrının ağzından bildirilmektedir. Bu da göstermektedir ki insan kurbanı belki de inanç prensiplerinde meydana gelen değişimler bağlamında, bir bedel ödenerek yumuşatılmıştır. Başka bir yerde Tesniye Kitabı Bap 15'te ilk doğan hayvanların (erkek olanları) Tanrıya ayrılmış olduğundan bahsedilmektedir. İlk doğan koç ya da öküz dünya işlerinde kullanılmaz ve Tanrıya kurban edilirken ilk doğan oğlun da Tanrıya kurban edilmesi gerektiğini anlamak mümkündür:

Tesniye Bap15

19 "Sığır ve davarlarınızın içinde ilk doğan her erkek hayvanı Tanrınız RAB'be ayıracaksınız. Sığırınızın ilk doğan öküzüyle iş yapmayacak, sürünüzün ilk doğan

koyununu kırkmayacaksınız.” 20 Siz ve aileniz her yıl Tanrınız RAB’bin önünde, O’nun seçeceği yerde onları yiyeceksiniz.

Bu bağlamda diyebiliriz ki Yahudi dini geleneği çok güçlü bir gelenek olan ve sunduğumuz mitolojik düşüncenin bir getirisi olarak ele alabileceğimiz; rahmi ilk açan canlının, erkek evladın kurbanını prensip düzeyinde ters yüz etmiş ve böylece ilk doğan erkek evlat dokunulmaz, tabu olmak yerine tam tersi bir konuma getirilmiş, ailenin en önemli kişisi olmuştur. Sünnet geleneği de ilk oğulun kurban edilmesi yerine bir kefarete ödeyerek Tanrıyı memnun etmek anlamına gelmektedir (Leach, 1983: 53). Bu durum da aslında genel iddiamızla örtüşür, kutsal olan, kutsallıkla ilgili olan her şey ya tam anlamıyla bir sakınmanın, tabunun ya da tam anlamıyla bir rağbetin, kullanımın konusunu oluşturur. Tıpkı ilk erkek evlatta olduğu gibi. O, tabu olduğu için en önemli konumuna getirilmiştir. Kutsal olanın en büyük özelliği, ya kendinden, haddinden fazla kaçınılması ya da kendisine haddinden fazla rağbet gösterilmesidir.

Kutsal-tabu olanın, peygamberler üzerinden gidecek olursak, iyi bir örneğini de Abraham’ın anlatıdaki kişilik özellikleri oluşturur. Öncelikle Abraham’ın orijinal metinde sunulan yaşamına sonra da kişilik özelliklerinde gözlemlenebilen çelişkilere değinelim;

c. Abraham’ın Çelişkisi

Daha önceki bölümlerde ve yukarıda dini kişilik ve nesnelere karmaşık nitelikleri bünyelerinde barındırdıklarına değinmiştik. Eski Ahit’te Abraham’ın hikayesinde de Abraham böyle karmaşık kişilik özellikleri göstermektedir. Onun yaşam hikayesi coğrafi kutuplar arasında bir dolayımılamayı içermekten başka sosyolojik düzlemde de karmaşık ve deyim yerindeyse çarpık bir özellik gösterir. Özellikle evlilik ve akrabalık dizgeleri bağlamında Abraham, belki de peygamber oluşunun getirisi, ilahi kişiliğinin nişanı olarak çelişik bir konumdadır. Onda ilahi kişiliklerin transvestizmi kavramına bağlayabileceğimiz nitelikler mevcuttur. Ancak bu transvestizm cinsel düzlemde değil, sosyolojik düzlemde, akrabalık düzleminde.

Eski Ahit’teki orijinal metinde Abram’ın (anlatının başında adı henüz Abram’dır) akrabalık düzlemindeki ilk çelişik niteliğini yeni bir ülkeye girerken karısı

Saray'ı eşi olarak değil de kız kardeşi olarak tanıtmıştır. Anlatıda bu davranış Abram'ın ağzından Saray'ın güzelliği karşısında etkilenecek olanların kendine karşı yapabileceği kötülüklerin önünü almak olarak açıklanmaktadır. Ancak anlatının devamında görüleceği üzere iki olayda da Abram, evlilik ilişkisinde bir kız alıcı, damat olarak bulunurken rolünü karıştırarak bir erkek kardeş, kız kardeşine talip olan kişilerin kayınbiraderi, bir kız verici olarak bu ilişkinin getirisi olan maddi imkanlardan yararlanmaktadır. Bunu girilen kız verme olayına karşılık alınan başlık parası olarak da ele alabiliriz. Avimelek olayında Abraham bu çelişik durumunu eşi Sara'nın gerçekten kız kardeşi olduğunu söyleyerek açıklar. Onun bir ensest ilişkisine dayanan evliliği bir sosyal ensest ile sona erer. Zira o, karısını başka biriyle evlendirerek bu evliliğin maddi getirisinden yararlanmaktadır. Bütün bu tutarsız ilişkilerde onun hatasını tamir eden hep onu kendine peygamber olarak seçen Tanrı olmaktadır. İlk olayda firavunu, ikinci olayda Gerar Kralı Avimelek'i Abraham'ın karısını kendisine geri vermeğe ikna eden Tanrının kendisi olmaktadır. Bütün bu anlatılarda ve ilerleyen bölümlerde karısı Sara tarafından (kendisinden çocuk edinemediği için) cariyeye Hacer'le ondan doğma oğlu İsmail'in ölüme gönderilmesi olayında da Abraham pasif, etkisiz ve hareketsiz kalırken onu kendine peygamber olarak seçecek olan Tanrı onun bu hatasını tamir eder. Firavunla Avimeleği ikna ettiği gibi Hacer'le İsmail'in çölde susuzluktan ölmelerini önleyen de Tanrıdır. Bu bağlamda kutsal bir kişilik olarak Abraham sosyal rol gerekliliklerini yerine getiremeyen, sosyal anlamda bir transvestidir. Evli olduğunda karısını evlendirir, evliyken karısının ölümüne göz yumar... Bu bağlamda Abraham'ın kutsal kişinin transvestizmi olgusunu akrabalık düzleminde, sosyal ilişkiler düzleminde gösterdiğini söyleyebiliriz. O, Tanrının seçilmiş bir kuludur, o yüzden Onun bu tarz rol gereklerini tam anlamıyla yerine getirmesi beklenemez. O hem evli hem bekar, hem damat hem kayınbirader, hem koca hem erkek kardeş olmalıdır. Onun kutsallığının temel koşulu bu karmaşasıdır. Onun sosyolojik düzlemdeki bu karmaşıklığını kamların ne erkek ne kadın, hem erkek, hem kadın olmaları olgusuyla karşılaştırabiliriz. Zira Tanrıyla yürüyen bir kişi, bir kam, peygamber, mesih vs. normal düzende yaşayan biri olamaz. Kutsalla ilgili durumlarda özellikle de peygamberlerin hayatlarında değerlerin (ahlaki ve özellikle toplumsal değerlerin, hiyerarşinin) ters yüz edildiğini görmekteyiz. Cariyelerle

sarmalanan krallar yerine Tanrı çölden paçavralarla çıkageleni peygamber olarak kutsar. Bütün toplumsal ve hiyerarşik düzenin tepe taklak edilerek fakirlerin Tanrı Kral, kralların da günahkar kılınması ancak böyle mümkündür. İsa'yı çarmıha gerenler 'işte Yahudilerin Kralı' diyerek bağırırken açığa çıkan olgu da bu durumun göstergesidir. Kutsalın ortaya çıktığı yerde bütün karşıtlıklar (cinsel, coğrafi, sosyolojik vb) dolaymlanır. Bu anlamda Abraham'ın karmaşık kişiliği ve yaşamı bir anomali değildir. Aksine kutsal olanın tezahüründe gördüğümüz kalıbın bir getirisidir.

Eski Ahit'teki Mitolojik Ögeleri çözümleme denememizin bir sonraki safhasında Eski Ahit anlatılarını tarihsel bağlamlarından çıkararak yapısal antropoloji literatürünün sağladığı bilgiler bağlamında mitolojik-yaban düşünceyle ilişkilendirerek çözümlemeye çalışacağız. Bu amacı gerçekleştirebilmek için de öncelikle Eski Ahit'in arkaik, mitsel düşünce bağlamına ilişkin bir açıklama yapmak yararlı olacaktır.

3-ESKİ AHİT'TE TANRISAL VERASET: TANRI KRAL FİGÜRÜ

"Bir mahşer, gerisinde;
Babası döner bir gün,
Oğlunun derisinde..."
(Kısakürek, 1962: 183)

Bu alt başlık altında sunacağımız çerçeve Eski Ahit mitoslarını hangi bağlama gönderme yaparak çözümleyeceğimizi açıklamak için gereklidir. Eski Ahit'teki mitolojik öğeleri belirleyebilmek için kültürel antropolojik verilerden yararlanarak arkaik dinsel nitelikleri birbiriyle bağlantılı belli başlıklar altında toplamaya çalışacağız.

Arkaik kaynaklara ve yabanıl topluluklara baktığımızda Tanrılık vasıflarının, yani diğer bir deyişle hayatı idare ettiğine inanılan kutsal güçlerin, gücün, günümüz ahlaki dinlerinde olduğu gibi aşkın olmadığını söyleyebiliriz. Ancak bundan da öte yabanıl topluluklarda ve günümüz geleneksel topluluklarında hala izleri görülen ve özellikle Frazer'ın *Altın Dal* adlı büyük çalışmasında arkaik dönemlerin kalıntıları olarak nitelediği bazı özelliklerin somut ve içkin bir düzlemde görüldüklerini söyleyebiliriz. Genel olarak yaban düşüncede bütün kavramların, olguların somutun bilimi kavramına referansla

doğayla, doğal nesne ve canlılarla birleştirildikleri bir gerçektir. Bu doğallaştırma soyut düşüncenin yokluğundan değil yaşam düzeyinin soyut kavramları dahi somut araçlarla temsil edebilme yetisinden kaynaklanmaktadır. Ve Frazer'ın iddia ettiği gibi (dönemindeki) 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 karşılayabiliriz. Bu durumda mitsel düşüncenin özellikle modern ahlaki dinler ve modern tarih anlayışının tahrifatları sonucunda bireysel yaşamların dar çerçevesine hapsedilmiş bir biçimde varlığını etkisi azalarak sürdürmekte olduğu düşünülebilir.

Eski Ahit hikayelerinde özellikle de İbrani peygamberlerinin yaşamlarının konu edildiği hikayelerde peygamberlik konumunu işgal eden kişiliklerin durumu bizlere arkaik toplumlardaki Tanrı kral figürünü hatırlatmaktadır. Frazer'ın çalışmalarında ifade ettiği arkaik toplumla Lévi-Strauss'un yaban düşünce kavramını birleştirerek bu eserdeki verileri değerlendirebiliriz. Arkaik/yabanıl toplumlarda her olgunun kutsallık dairesinde görüldüğünü düşünürsek topluluğun yönetiminde söz sahibi olanların aynı zamanda kozmik düzenle ilintili olduklarını görmekteyiz. Tarihsel bulgular da bizlere bunu göstermektedir. Frazer, **Altın Dal**'da kralın Tanrı olarak görüldüğü arkaik dönemlere ve güncel geleneksel topluluklara ilişkin ayrıntılı bilgileri derlemiştir: Kral, yaşlılık belirtileri gösterdiğinde kurban edilerek ruhu ardılına geçirilmelidir. Zira onun ruhu tabiatın düzeninden sorumludur ve eğer henüz güçlüyken yani ölmeden bir başkasına aktarılmazsa doğanın düzeni bozulacaktır (Frazer, 1991: 212-213). Kralın, krallığın mitolojik bir düşünce biçiminde Tanrısallıkla kuşatılmış olduklarını söyleyebiliriz. Bu görüşümüzü özellikle geleneksel topluluklarda krallara yönelik tabuların güçlü varlığı ile temellendirebiliriz. Mesela Kore kralları bu kutsallıklarından dolayı on dört, on beş yaşlarından itibaren bir saraya kapatılırlar ve kimsenin onları görmesine izin verilmezdi. Davaları olanlar bunu bildirmek için karşıdaki dağda ateş yakarak durumlarını krallarına bildirirlerdi. Tonkin kralı yılda bir iki kez dışarı çıkardı ancak halkın ona bakması yasaktı. Benzer biçimde Maorilerde tabu 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 Tanrının yeryüzündeki görünümü düşüncesinden türediğini kabul edebiliriz. Krallığın önemli ögesi devamlılıktır. Krallar ölür ama krallık kalıcılığın ve ölümsüzlüğün temsilcisidir. Kral sonsuz bir görevi performe edendir (Aycock-Leach, 1983: 37). Bu bilgileri Frazer'ın bulgularıyla birleştirdiğimizde Krallarda Tanrının yeniden doğduğuna inanılır. Kralın Tanrının yeryüzündeki cisimleşmiş hali olduğunu kabul ettiğimizde olgunun konumuzla kuracağımız ilgisi de kısmen açıklanmaktadır zira Eski Ahit'te ve hatta Yeni Ahit'te adı geçen peygamberler bu Tanrı-kral konumuna tekabül etmektedirler. Yakup, Abraham, Yusuf, Musa, İsa vb. hep Tanrının gücünü temsil eden, diğer bir deyişle Tanrının cisimleşmiş biçimleri, Tanrı - krallardır (Leach, 1983: 56). Krallık düşüncesinin esasını devamlılık ve süreklilik yani bir anlamda değişen görünümün altında değişmeyen, devamlı tekerrür eden, nesilden nesile aktarılan Tanrısallık fikri oluşturur. Bu adını saydığımız bütün İbrani peygamberleri de birer köle, fakir olarak doğmalarına rağmen çölde, yabanda veya görece kötü bir ortamda Tanrının gücüyle karşılaşarak soylu krallar oluvermişlerdir (Aycock-Leach, 1983: 37). Eski Ahit mitolojisinde, Tanrının seçkisi olan bu peygamber figürleri her zaman için Tanrı buyruğundan uzaklaşan ya da ahlaki görevlerini yerine getirmekten aciz (yukarıda anlatılanlar bağlamında yabanıl veya arkaik topluluklarda Tanrının cisimleşen biçimi olan kralların doğanın nizamından sorumlu tutulmakta olduklarını akıldan çıkarmamalıyız) kral figürleriyle bakışlıdır. Onlar, kralın Tanrısallığını restore etmeye çalışan figürlerdir, onlar kralların kırbaçlarıdır (Aycock-Leach, 1983: 37). Bu kavramsallaştırmada vurgulanması gereken nokta yaban düşüncedeki devamlılık, tekerrür fikridir. Bu devamlılık içkindir, yani kişilerin fani vücutlarının altında Tanrısallığın her yeni Tanrı-kralla yenilenmesi söz konusudur. Bu bağlamda Eski Ahit peygamberlerinin durumunu yaban ya da arkaik düşünceye tahvil ettiğimizde onları Tanrının yenilenen gücünün bedene bürünmüş görünümüleri olarak ele alabiliriz. Bunu böylece kabul etmemizi gerektiren zorunluluk, kutsallığın karşıtlıkları barındıran, açıkçası eşikte bulunmanın yarattığı dolayımlayıcılık konusudur. Kutsal olan bu dolayımlayıcılığı

nedeniyle saygı ve korkuyu gerektirmektedir. Peygamberlerin Tanrısallığı da bu anlamdadır. Eski Ahit'teki Tanrı inancının içkin olmaktan çok aşkın, ahlaki bir öze sahip olduğunu iddia edeceklere vereceğimiz cevap, yukarıda da belirttiğimiz gibi Eski Ahit mitolojisinin, sonradan meydana gelen inanç ve anlayış değişiklikleriyle birlikte değişikliğe uğratıldığı fikridir. Elbette bu imajın içkinliği iddiamızı destekleyen arkaik kalıntılar mevcuttur. Eski Ahit Vaiz Kitabı Bap 9: 4-5'teki ifadelerden bir zamanlar Yahudilikte ölümden sonra bir yaşam olduğuna dair bir inancın varolmadığını çıkarılabılıriz:

“Yaşayanlar arasındaki herkes için umut vardır. Evet sağ köpek ölü aslandan iyidir! Çünkü yaşayanlar öleceğini biliyor, ama ölüler hiçbir şey bilmiyor. Onlar için artık ödül yoktur, anıları bile unutulmuştur.”

Bu ifadelerden antik dönem Yahudiliğinde inancın konusunu oluşturanın aşkın bir öte dünyada bir ödüllendirmeden çok bu dünyada içkin bir esenlik düşüncesine dayandığını kabul edebiliriz (Challaye, 1960: 144). Bu niteliğin Yahudiliğin henüz mitolojik bir inanış olduğu dönemlere ait olduğunu iddia edebiliriz. Aşkın bir ölümsüzlük düşüncesinin olmadığını söylemek hiç bir ölümsüzlük düşüncesinin olmayacağı anlamına alınmamalıdır, zira devirli, mitolojik bir dünya görüşünde ölümsüzlüğün içkin bir görünümü olabileceğini zaten daha önce vurgulamıştık. Yabancıl ve geleneksel topluluklarda Tanrısallığın devamının kral öldürülüp içindeki Tanrı ruhunun, nizamın devamı için, daha genç bir ardılına aktarılması olgusunda görüldüğü gibi içkin bir dinsel gelenekte de ölümsüzlük düşüncesi mümkün olabilmektedir. Antik Yunan'da ölümsüzlüğün tek biçiminin bir evlat sahip olmakla aynı anlama geldiğini göz önünde bulundurursak, arkaik insan için devamlı tekerrür eden bir yaşam anlayışında ölen, yok olan kişinin süreklilik içinde yeniden varolacağı düşüncesi önemli bir tesellidir. Ölecek olan kendi kanından olan oğlunda ya da kızında tekerrür edeceği için ölüm katlanılabilir olacaktır. Eski Ahit peygamberlerinin yapısal anlamda birbirlerinin tekerrürü olarak ele almamızı mümkün kılan da hala çeşitli geleneklerde bilinçdışında etkisini sürdüren bu içkin ölümsüzlük düşüncesidir. Sonlu bir tarih anlayışından sıyrılarak Eski Ahit anlatılarına baktığımızda, varolan mitsel alt yapıyı deşifre etmek mümkün olmaktadır. Böylesi bir çözümleme denemesi peygamber konumundakileri dolayımlyıcı edimleri ve eylemleri

bağlamında ele almayı gerektirmektedir. Eski Ahit'te yapısal olarak Tanrısallığın kuşaktan kuşağa aktarılışı söz konusudur. Bu bağlamda Musa veya Yakup'un kişilikleri silikleşmekte ve senkronik bir anlatı olarak Eski Ahit mitosunun insan düşüncesinin temel işleyiş biçimini manife eden kendi iç yapısının çeşitli birbirinin yerine konabilen kahramana yüklediği roller ortaya çıkmaktadır. Eski Ahit anlatılarını tarihçilik kompleksinden kurtararak mitsel düşünce bağlamında içkinleştirdiğimizde ve senkronize bir mitos olarak ele aldığımızda yapacağımız çözümleme çalışması mitosun bilinçdışı içerikleri ortaya koyan yapısını gözler önüne sermek için bir şans sunacaktır.

Eski Ahit hikayelerinin bir çok Yakın Doğu mitosuyla benzerlik taşıdığı bir çok sosyal bilimci ve mitoloji uzmanı tarafından ortaya konulmuştur. Özellikle eski Mezopotamya mitlerinin İbrani mitoslarıyla çok büyük benzerlikler taşıdığı tartışma götürmez bir realitedir. Bu bağlamda Eski Ahit metinlerinin orijinal hallerini, bu metinlerin arkaplanını oluşturan otantik ortamı tam olarak bilemediğimiz için özellikle benzerlik gösteren mitolojik niteliklere ait yapısal özelliklerin soyutlanarak Eski Ahit mitolojisine uygulanması, daha doğrusu Eski Ahit mitoslarında bu bahsedilen yapısal öğelerin bulgulanması çözümleme denememiz açısından önem taşımaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu tür bir ortaklık bulgulandığında yani Eski Ahit mitolojisine ait yapısal öğelerin, diğer toplumların, toplulukların mitoslarıyla koşutluk gösterdiği kanıtlanabilirse, çözümleme denememizin başarılı olduğunu kabul edeceğiz. Zira böylece Eski Ahit mitoslarına ait nesnel ve belli bir düzeyde genelliğe ulaşmış yapı ve/veya yapılar bulgulamış olacağız, tıpkı daha önce dolayımına bağlamında bulguladığımız gibi. Bu amacı gerçekleştirebilmek için özellikle Frazer, Leach ve Lévi-Strauss'tan esinlenerek geliştirdiğimiz Tanrısallığın, kutsallığın içkin (yabancı/arkaik) tekerrürü kavramsallaştırması bağlamında İbrani toplumu için önemli bir yer tutan antik Mısır mitoslarını temel alacağız. Mısır firavunları ile İbrani peygamberleri pek çok yerde karşılaştırılmıştır ve bizim iddiamız bağlamında Tanrı-kral bakışmınlığı ve içkinlik anlamında benzeşmektedirler. Ancak tekrar vurgulamalıyız ki antik Mısır bağlamında aktaracağımız bu mitsel yapı ve/veya yapılar yukarıda andığımız bir yabancılık-arkaiklik bağlamında neredeyse evrensel bir alt yapıya tekabül etmektedir. Ancak bu yapıları

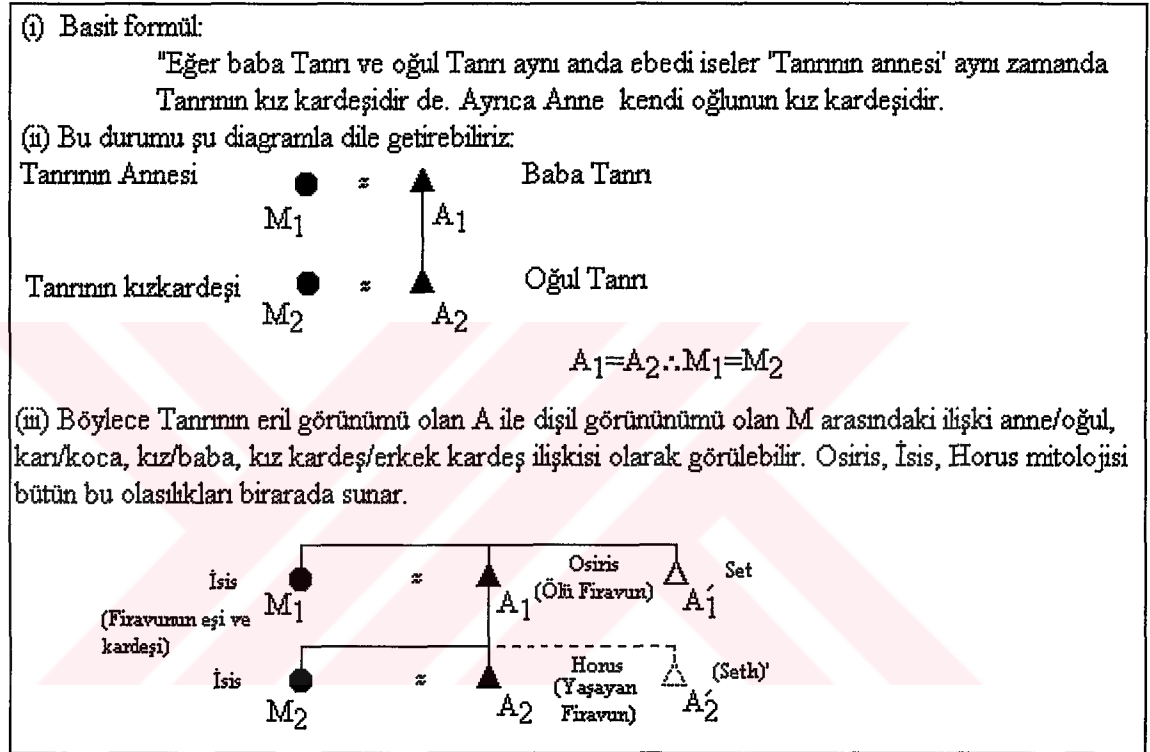
çözümlememizde odak alışımızın nedeni, bu yapıların özellikle Antik Mısır dinsel geleneklerinde bilinçdışı görünülerinden sıyrılarak bilinçli anlatılar düzeyinde, somut olarak ulaşılabilecek nitelikte olmalarıdır.

Mısır mitolojisinde Osiris figürü büyük öneme sahiptir. O hem bahsettiğimiz içkin Tanrısallık fikrine hem de Mısır aristokrasisine bir arketip sağlar. Bu nedenle Osiris mitosunu burada kısaca sunacak ve konumuzla ilgisini ortaya koyacağız.

Tanrı Osiris Tanrı Geb'in oğludur. Osiris Mısır'lılara tarımı ve metal işleyiciliğini öğreten bir kültür kahramanıdır (Hooke, 1993: 69). Tanrı Osiris, kızkardeşi Tanrıça İsis ile evlenir ve Mısır tahtına oturur. Bu arada kardeşi olan Set, onu öldürerek tahta çıkmak istemektedir. Ve isteğini yerine getirir de. Set, Osiris'i öldürür ve cesetini parçalara ayırarak her parçayı ülkenin ayrı bir köşesine dağıtır. İsis ise bu parçaları toplayarak onu tekrar hayata getirmeye çalışır. Bütün parçaları -penis dışında- bir araya getirir. Osiris ölümden kurtulur ancak yaşamını öte dünyada sürdürmeye başlar. İsis büyüler yardımıyla ondan hamile kalmayı başarır. Horus'u dünyaya getirir. Horus'a Osiris'in reenkarnasyonu gözüyle bakılır (Greenberg, 2000: 112-113) (Bakınız şekil 12)

Burada bizi ilgilendiren nokta Eski Mısır'da bir kral öldüğünde, Osiris olduğuna inanılması, onun ardılına Horus gözüyle bakılmasıdır. Bu anlamda baba, oğul olmakta, kızkardeş de hem eş, hem anne olmaktadır. Bu temelde baba Tanrı ve oğul Tanrı aynı özden ve birlikte ölümsüz iseler, Tanrının annesi aynı zamanda Tanrının eşi olur. Bu durum daha önce krallık ve kutsallık ilgisini kurduğumuz bölümdeki gibi içkin Tanrılık düşüncesinin açılımıdır, zira Tanrıyı yeryüzüne indirir ve vücuda büründürürseniz bunun mantıksal sonucu bu olacaktır. Daha önce değindiğimiz gibi kutsallık taşıyan olgu, kişi ve olaylar, bu konuma pek çok karşılığı dolayım oldukları için seçilmiş olduklarından. bu kutsallığın insan suretinde ete kemiğe bürünmüş şeklinin de hem erkek hem dişi, hem doğurmuş, hem doğurulmuş, hem baba hem oğul, hem anne hem eş olması şaşılacak bir şey değildir. Hatta kutsallığın bu cinsiyetler ve nesiller arası geçişliliği düşüncesi pek çok

örnekle çoğaltılabilir. Daha önce Eski Yunan'da içkin bir ölümsüzlük düşüncesi olduğunu, babanın, ölümsüzlüğü bir evlat edinerek elde edebileceğini vurgulamıştık. Bu durumda mantıksal olarak çocuğun annesi eşi, ya da eşi de annesi olacaktır. Transvestizme gelince ŞEKİL-12 Mısır Kraliyetinde Konumsal Veraset



Kaynak: Aycock - Leach, 1983: 40

pek çok şamanist toplulukta özellikle de Orta ve Kuzey Asya kamlığında eşcinsellik veya transvestizm olguları varittir (Divitçioğlu, 2000: 81). Kamlar kutsallığın bir gereği olarak iki cinsiyeti de dolayımlemek durumundadırlar. Ne kadın olmalıdırlar ne de erkek, tıpkı Tanrı gibi. Whitehead'ın deyimi ile iki cinsiyetin birlikte yaptığını, iki cinsiyetten herhangi birisi yapamaz (Divitçioğlu, 2000: 82). Bu temelde Yahudiliğin ilk dönemlerinde Tanrının hem eril hem de dişil nitelikler taşıdığını söyleyebiliriz. En azından çok Tanrıci dönemde İbranilerin Tanrıçalara da tapınmış olmaları büyük bir olasılıktır. Bu çok Tanrıci öğelerin ve Tanrının dişil görünümünün yazıya geçirme aşamasında ayıklandığını kabul etsek bile Eski Ahit mitoslarında Osiris çevrimine ait yapısal öğeler

bulmak mümkün olacaktır. Eski Ahit'teki anlatıları bu temelde ele aldığımızda anlatıda tarihsel kişilikler olarak yer alan kutsal kişilerin, peygamberlerin bu dolayımlayıcı nitelikleri ortaya çıkmaktadır.

a. Musa

Leach'in *The Stucturalist Interpretations of Biblical Myth* adlı önemli eserinde yayınladığı **Musa'nın Niçin Bir Kızkardeşi Vardır?** (Why Did Moses Have a Sister?) adını taşıyan çözümleme çalışması iddiamızı temellendirmektedir. Leach, bu çalışmasında Osiris çevrimi ile Musa'nın hem eril hem dişil öğeleri içinde barındıran bir Tanrı kral olduğunu, onun dişil yönünü, mitosta hiçbir önemli işlevi olmayan, ablası Miriam'ın temsil ettiğini göstermektedir. Musa'nın orijinal Eski Ahit Metnindeki öyküsünü sunduktan sonra bu çözümlemeye daha yakından bakabileceğiz. Ancak ekonomik davranmak için çözümlememiz için anahtar konumda olmayan bölümler orijinal metne sadık kalınarak özetlenecektir.

Çıkış Kitabı Bap 1

Firavun köle olarak kullandığı İbranilerin ülkesinde çoğalmalarından ürkererek yeni doğan erkek İbrani bebeklerinin öldürülmelerini buyurur. Emrinin yerine getirilmemesine kızan Firavun bütün yeni doğan her erkek İbrani bebeğin Nil'e atılmasını buyurdu.

Bap 2

1 Levili bir adam kendi oymağından bir kızla evlendi. 2 Kadın gebe kaldı ve bir erkek çocuk doğurdu. Güzel bir çocuk olduğunu görünce, onu üç ay gizledi. 3 Daha fazla gizleyemeyeceğini anlayınca, hasır bir sepet alıp katran ve ziftle sıvadı. İçine çocuğu yerleştirip Nil kıyısındaki sazlığa bıraktı. 4 Çocuğun ablası kardeşine ne olacağını görmek için uzaktan gözlüyordu. 5 O sırada Firavun'un kızı yıkanmak için ırmağa indi. Hizmetçileri ırmak kıyısında yürüyorlardı. Sazların arasındaki sepeti görünce, Firavun'un kızı onu getirmesi için hizmetçisini gönderdi. 6 Sepeti açınca ağlayan çocuğu gördü. Ona acıyarak, "bu bir İbrani çocuğu" dedi. 7 Çocuğun ablası, Firavun'un kızına, "Gidip bir İbrani

süt nine çağırayım mı?” diye sordu, “Senin için bebeği emzirsin.” 8 Firavun’un kızı “Olur” diye yanıtladı. Kız gidip bebeğin annesini çağırdı. 9 Firavun’un kızı adına, “Bu bebeği al, benim için emzir, ücretin neyse veririm” dedi. Kadın bebeği alıp emzirdi. 10 Çocuk büyüyünce, onu geri getirdi. Firavun’un kızı çocuğu evlat edindi. “Onu sudan çıkardım” diyerek adını Musa koydu. 11 Musa büyüdüktan sonra bir gün soydaşlarının yanına gitti. Yaptıkları ağır işleri seyrederken bir Mısırlının bir İbraniyi dövdüğünü gördü. 12 Çevresine göz gezdirdi; kimse olmadığını anlayınca, Mısırlıyı öldürüp kuma gizledi. 13 Ertesi gün gittiğinde, iki İbrani’nin kavga ettiğini gördü. Haksız olana, “Niçin kardeşini dövüyorsun?” diye sordu. 14. Adam, “Kim seni başımıza yönetici ve yargıç atadı?” diye yanıtladı, “Mısırlıyı öldürdüğün gibi beni de mi öldürmek istiyorsun?” O zaman Musa korkarak, “Bu iş ortaya çıkmış” diye düşündü. 15 Firavun olayı duyunca Musa’yı öldürtmek istedi. Ancak Musa ondan kaçıp Midyan yöresine gitti. Bir kuyunun başında otururken 16 Midyanlı bir kahinin yedi kızı su çekmeye geldi. Babalarının sürüsünü suvarmak için yalıkları dolduruyorlardı. 17 Ama bazı çobanlar gelip onları kovmak istedi. Musa kızların yardımına koşup hayvanlarını suvardı.

...

21 Musa Reuel’in yanında kalmayı kabul etti. Reuel de kızı Sippora’yı onunla evlendirdi.

...

23 Aradan yıllar geçti, bu arada Mısır Kralı öldü. İsraililer hala kölelik altında inliyor, feryat ediyorlardı. Sonunda yakarışları Tanrı’ya erişti. 24 Tanrı iniltilerini duydu. İbrahim, İshak ve Yakup’la yaptığı anlaşmayı anımsadı. 25 İsraililere baktı ve onlara ilgi gösterdi.

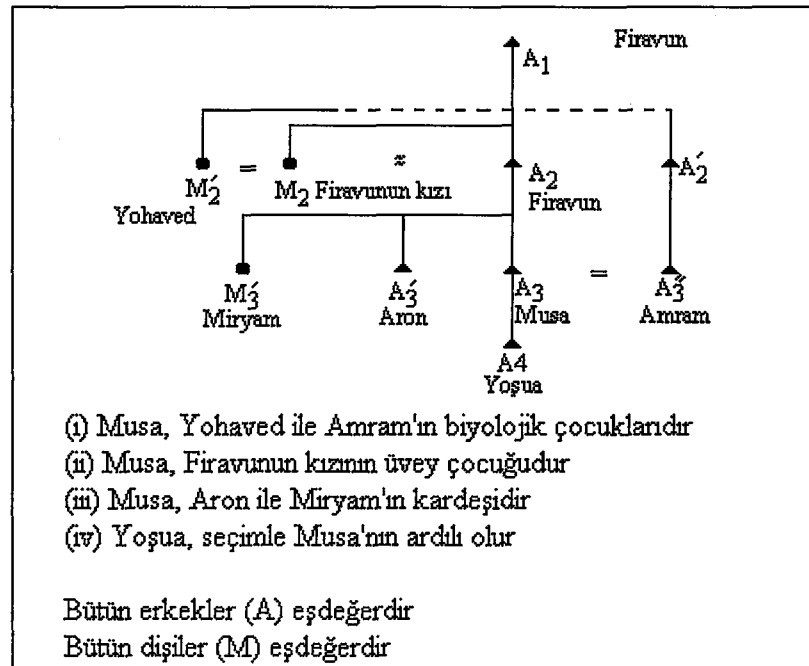
Bap 3

1 Musa kayınbabası Midyanlı kahin Yitro’nun sürüsünü güdüyordu. Sürüyü çölün batısına sürdü ve Tanrı Dağına, Horev’e vardı. 2 RAB’bin meleği bir çalıdan yükselen alevlerin içinde ona göründü. Musa baktı, çalı yanıyor, ama

tükenmiyor. 3 “Çok garip” diye düşündü, “Gidip bir bakayım, çalı neden tükenmiyor!” 4 RAB Tanrı, Musa’nın yaklaştığını görünce, çalının içinden, “Musa, Musa!” diye seslendi. Musa, “Buyur!” diye yanıtladı. 5 Tanrı, “Fazla yaklaşma” dedi, “Çarıklarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır. 6 Ben babanın Tanrısı, İbrahim’in Tanrısı, İshak’ın Tanrısı ve Yakup’un Tanrısıyım.” Musa yüzünü kapadı çünkü Tanrıya bakmaya korkuyordu.

Musa Nil nehrine annesi tarafından bırakıldıktan sonra Firavun’un kızı tarafından bulunur. Evlat edinilir. Yani bir bakıma Firavun’un soyağacına kaydedilir. Kralın oğlu sayılır. Mısır Kralı Osiris olduğuna göre, Musa da Horus figürüne karşılık gelir. Bu durumda Musa’nın annesi ve kız kardeşi de İsis figürüne karşılık gelir. Osiris mitosuna geri dönecek olursak iki anlatı arasındaki biçimsel benzerlik daha da çarpıcı olacaktır: Tanrı Osiris, Set tarafından öldürüldükten sonra onun parçalarını birleştiren kardeşi ve karısı İsis ondan hamile kalır ve doğurduğu Horus’u nil nehrinin sazları arasına saklar. Acaba sepetteki Musa ile sazlardaki Horus’un benzerliği sadece bir tesadüften mi ibarettir? Musa’yı sepetle sulara bırakarak simgesel ölümüne şahit olan annesi, sulardan kurtulup

ŞEKİL-13 Çıkış Kitabındaki Dönüşümün Dayandığı Mısır Prototipi



yeniden yaşama dönüşüne şahit olan da bizim yapısal olarak annesiyle birleştirdiğimiz kızkardeşidir. Leach'in şematizasyonu ile Osiris çevrimi ve Musa'nın öyküsünü ŞEKİL-13'teki gibi sunabiliriz.

Leach'in Osiris çevrimi ile Eski Ahit peygamberlerinin yaşamlarını konu alan anlatılar arasında bulguladığı yapısal benzerlik sadece Musa ile sınırlı değildir. Abraham (İbrahim), Yusuf, David ve Solomon'un yaşamlarının konu edildiği anlatılarda da aynı yapısal ögeyi görebiliriz. Kısaca bu anlatılara ve bu anlatıların çözümlenmelerine göz atabiliriz:

b. Abraham

Abraham, Mısır yolculuğunda karısını -güzelliğinden ötürü başına bir bela getirmemesi için -kız kardeşi olarak tanıtır. Firavun onu beğenir ve onunla evlenir. Abraham durumdan şikayetçi görünmemektedir. Sara'nın firavun eşi yani İsis figürü olduğunu düşünürsek (Sara'nın firavunla evlendiğinde altmış beş yaşında olduğu düşünüldüğünde onun mitolojik bir figür olduğu daha aşikar hale gelir) onun asıl kocası olan Abraham aynı zamanda bir peygamber ve Tanrının kralı konumunda olduğu için firavunla yer değiştirebilir konumdadır. Bu durumda Abraham da Osiris figürüne denk düşer. Abraham Osiris, karısı Sara da İsis figürüne denk düşer, tam bu noktada önemli bir ayrıntı göze çarpar, Osiris ile İsis'in kardeşler olduğu bilgisiyle bağlantılı olarak Eski Ahit anlatısında Abrahamla Sara'nın aslında anne ayrı baba bir kardeşler oldukları hatırlatılmalıdır (Tekvin, 20: 12). Ayrıca etimolojik olarak isimlere baktığımızda yine önemli bir karşılıklık göze çarpmaktadır. Sara ismi prenses anlamına gelir ve Hera ismiyle ilişkilidir. Sara'nın çok güzel bir kadın oluşu onu, güzelliği ile nam salan Tanrıça Hera ile yakınlaştırır. Ayrıca Abraham İbranice yüksek baba anlamına gelir ve karısının Herayla benzeştiği gibi Abraham'ın da Göklerin Tanrısı, Heranın kocası Zeus ile benzeşmesi ilgi çekicidir (Hamilton, 2000: 12-14). Mitosun devamında Abraham yine başına bir bela getirmesinden korktuğu için karısı Sara'yı kızkardeşi olarak tanıtır, Gerar kralı Avimelek güzel Sara ile evlenmek ister (Tekvin 20:1-3). Avimelek ismi Baba Kraldır anlamına gelir (Aycok-Leach, 1983: 40) ve Sara (prens) onunla evlenebilecek durumda olduğundan kocası

Abraham ile Avimelek yapısal olarak birbirlerinin yerini tutabilir konumdadır. Bu durum da Abraham ve Sara'yı Osiris çevrimine dahil etmemizi mümkün kılar.

c. Yusuf

Yusuf, İsrail'in en gözde oğlu olan Yakup'un oğludur. Yakup bir kral olarak kabul edilebilir zira O bir peygamberdir. Yusuf kardeşlerinin ihaneti sonucu Mısır'a köle olarak satılır (Tekvin, 37:28). Mısır'a getirilen Yusuf Firavun'un önemli bir memuru olan Potifar tarafından satın alınır ve ev işlerinin tüm sorumluluğunu üstlenir (Tekvin, 39:1-6). Bu gelişme onu Firavuna Osiris figürüne yaklaştırır çünkü O Firavun'un muhafız komutanının yerini alabilir niteliktedir öyle ki Potifar'ın karısı onunla yatmak istemektedir (Tekvin, 39: 7-8). Potifar'ın karısının iftirasına uğrayan Yusuf zindana atılır (Tekvin, 39: 13-20). Zindanda yorumladığı bazı düşlerin gerçekleşmesi sonucu bir şekilde Firavun'un gördüğü rüyayı yorumlamak üzere dışarı çıkarılır (Tekvin, 40: 5-18, 41: 14-32). Firavun onun yorumunu beğenir ve onu Mısır'ın en yetkili memuru olarak tayin eder. Firavun ona kendi mührünü ve yeni bir isim verir yani bir bakıma onu evlat edinir ki bu da onu Firavun'un oğlu yani Horus haline getirir. Firavun, On kentinin rahibinin kızı ile Yusuf'u evlendirir (Tekvin, 41: 37-45) böylece simgesel olarak kendi yüksek memurunun kızı (kendi kızınıymış gibi - İsis) ile oğlunu evlendirmiş olur (Leach, 1983: 41). Böylece Firavun'un(Osiris) oğlu olan Yusuf(Horus), Firavun'un kızı (İsis) ile evlenmiş olur.

d. David ve Solomon

Kral David, bir uyruğunun karısı olan Bat-Şeba (Şeba'nın Kızı anlamına gelir) ile evlenir. Ondan bir oğlan çocuğu olur; Süleyman (2.Samuel, 11: 2-5, 27). Süleyman Davut ölmeden İsrail kralı olur (1.Krallar, 1: 38-40). Bu aşamada bile biçim olarak Davut'u Osiris, Süleyman'ı da Horus figürüyle bağdaştırabiliriz ancak anlatı daha fazlasını sunar... Süleyman Firavun'un Kızı ile evlenir (1.Krallar, 3:1). Bu evlilik onu yapısal olarak İsisle evlenen Horus konumuna getirir. anlatının ilerleyen bölümlerinde Şeba kraliçesi Kral Süleyman'ı ziyaret eder. Etiyopya Kralliyet Ailesi Şeba Kraliçesi ile Süleyman'ın birlikte olduklarını ve Etiyopya Krallık hanedanının bu birlikteliğin ürününe dayandığını ileri sürer.

Bu bilgiyi de mitosa eklersek o zaman beraber olduğu kadın ile annesinin isimleri aynıdır ve elimizde böylesi bir kalıp varken bu durum şu anlama gelir; Kral Süleyman (Bir kralın oğlu, Firavun'un kızının kocası; Horus)'ın karısı (konumunda olan) şeba ile annesi Bat-şeba yapısal olarak aynı kişi yani İsis'tir (Aycock-Leach, 1983: 42). Bu çözümlene denemelerinin sonucunda görölmektedir ki Eski Ahit'teki kutsal anlatıların büyük çoğunluğu insanın zihinsel yapısının dışa vurumu olan ikili karşıtlıklar ve kutsalın içkinliği kavramları bağlamına indirgenebilmektedir. Kutsal anlatıların, ahlaki dinlerin aşkınıcı yaklaşımları ile değişim ve dönüşüme uğratılmaları bile bu varolan zihinsel alt yapıyı ortadan kaldıramamıştır.



SONUÇ

Çalışmanın başında insan etkinliğine, kurumsal davranışa ilişkin nesnel hatta matematikselleştirilebilir bilgi edinmeyi amaçladığımızı, bize bunu sağlayacak olan gelişmenin sosyal bilimlerde bilinçdışı kavramının kullanıma girişi olduğunu, bilinçdışı içeriklerin bilinçli etkinlikleri belirlemesi ilkesini dilbilimsel (yapısal dilbilimsel) yöntemin sağladığını ve özellikle bilinçdışı düzeyde işleyen dili konu alan dilbilimin diğer bütün sosyal bilimler için örnek bir analiz metodu sağladığını belirtmiştik. Mitosu, Eski Ahit'teki mitolojik öğeleri bu bağlamda yani dilsel birimler (fonem) gibi, mitbirimler olarak, yani anlatıdaki mevcut düzeni ve yapıyı bozarak, onun birimlerini diakronik çerçevelerinden çıkarıp zaman dışı, senkronik bir düzeyde yeniden ele alarak, çözümlediğimizde (daha önceki çalışmaların bunda katkıları çok büyüktür) aradan geçen binlerce yıla rağmen arkaik toplumlardaki öğelerle, mitsel yapılarla ve hatta güncel yabancı toplumlarda, geleneksel toplumların mitsel simgeleştirme biçimleriyle neredeyse birebir örtüştüklerini görüyoruz. Dini kişiliklerin, nesnelere veya olayların yapısal olarak çözümlendiğinde hep ikili karşıtları dolayımlayan bir özellik taşımaları olgusunu, Eski Ahit anlatılarında bulgulamak, buna ek olarak Eski Ahit'in tarihsel bir kaynak olmasına rağmen içinde hala mitolojik öğeler barındırıyor oluşu da çalışmanın göstermeyi hedefledikleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Levi-Strauss'un yarık temsiller (split representations) kavramıyla karşıladığı karşıtlıkların biraradalığı (yani karşıtların bir öğede, nesnede, bireyde dolayımlanması durumu) insan zihninin temel/evrensel karakteristiklerini temel insan simgeleştirmesine ilişkin önemli bir yapı olarak sunmaktadır. Bu bağlamda mitsel öğelerin, Eski Ahit gibi dinsel bir kaynakla ilişkilendirilerek çözümlenmesi, dini simgeler ve simgeleştirmenin bilimsel bir indirgemeye maruz bırakıldıkları eleştirisiyle karşılaşabilir. Ancak bu durumda verilecek cevap, çalışmada da içerildiği gibi, kutsal, dini simgeleştirmeyi yapısal çözümlenmeye konu alırken farklı bir kutsallık düşüncesine dayanıldığını belirtmek olacaktır. Bu farklı kutsallık paradigması kutsalın aşkın görünümü yerine içkin görünümünü dikkate almaktadır. Pek çok dinde yer alan mistik (bunu mitolojik olarak da okuyabiliriz) akımlar söz konusu dindeki bütün aşkın niteliklere rağmen hala içkin niteliklerini korumaktadır. Zira hayatı tamamen aşkın düzeye taşımak mümkün

değildir. İnsan nasıl bir yönüyle özdeksel kaynağa bağımlıysa aynı şekilde zihinsel etkinlikleri de böylesi bir içkinliğe sahiptir. İnsan için kutsalın hiçbir içkin değeri olmaması söz konusu olamaz, en azından Tanrıdan sağlık dileyen bir insan bile kısmen de olsa inancını içkinleştirmektedir. Dinsel farklılıkların ve mitosların siyasal farklılaşmalarla ne kadar içli dışlı olduğunu inkar etmek mümkün değildir. Mesela antik Hıristiyan için Tanrı her an kendisiyle irtibata geçeceği beklenen iken bir Katoliğin Tanrıya ulaşabilmesi hiyerarşik bir kilisenin kademeleri aracılığı ile mümkündür. Bu iki örnekte farkı yaratan şeyin, Hıristiyanlık bünyesinde içkin, dünyevi iktidarın varlığı ve yokluğu ile ilgili olduğunu anlamak zor değildir. İlki Tanrının kendisine zulmeden sistemi yerle bir etmek için her an ete kemiğe bürünerek yer yüzüne inebileceğini düşünürken, ikincisi mevcut durumda Tanrının tarihsel anlamda bir kez (o da İsa'nın bedeninde) bedene büründüğünü ve bundan böyle Tanrıyla girilecek ilişkinin İsa'nın ardılı kilise aracılığı ile yapılacağı düşüncesini taşımaktadır (bk. Aycock – Leach, 1983: 67-85). Bu temelde aşkın inanç sistemlerinin, mitostan tamamen arınmış dinlerin insanları çok da mutlu kılmadığı görülmektedir. İnsan büyüdü bir dünyada yaşamaktan her zaman mesut olmuştur. Bu anlamda mitosların ve mitsel öğelerle çevrelenmiş dinsel inanç ve pratiklerin insanı, zamanın, tarih bilincinin olumsuz etkilerine karşı savunduğunu söyleyebiliriz. Bu temelde mitosları zamanı durdurma makineleri olarak kurgulamak mümkündür. Eski Ahit'te de bütün tarihsellik iddialarına rağmen mitolojik bir düşünce yapısının izleri hala varlığını sürdürmektedir...

KAYNAKÇA
(Birincil Kaynaklar)

AKSOY, Ömer Asım, **Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1**, TDK Yayınları,? 1981.

AYCOCK, D. Alan - LEACH, Edmund R., **Structuralist Interpretations of Biblical Myth**, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

BACHOFEN, Johann, J., **Söylence, Din ve Anaerki**, Çev. Nilgün Şarman, Payel Yayınevi, İstanbul 1997.

BIÉS, Jean, “Şamanizm ve Edebiyat”, **Din ve Fenomenoloji**, Yay. Haz. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

BİRİKİM, “Levi-Strauss Üstüne”, **Birikim**, Cilt 5, Sayı 28-29, Birikim Yayınları, İstanbul, 1977

BRAIDWOOD, Robert J., **Tarih Öncesi İnsan**, Çev. Bilgi Altınok, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 1995.

CASSIRER, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

CHALLAYE, Félicien, **Dinler Tarihi**, Çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1960.

COWARD, Rosalind – ELLIS, John, **Dil ve Maddecilik**, Çev. Esen Tarım, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.

DAWKINS, Marian S., **Hayvanların Sessiz Dünyası: Hayvanlarda Bilincin Varlığı Üzerine Bir Araştırma**, Çev. Füsun Baytok, Tübitak Yayınları, Ankara 2000.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer, **Kök Türkler: Kut, Küç, Ülüg**, YKY, İstanbul 2000.

DOUGLAS, Mary, “The Meaning of Myth: With Special Referance to ‘La Geste d’Asdiwal’”, **The Structural Study of Myth and Totemism**, Edit. Edmund R. Leach, Tavistock Publications, London 1988.

DURAND, Gilbert, **Sembolik İmgelem**, Çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

DURKHEIM, Emile, **Sosyolojik Metodun Kuralları**, Çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.

ÉLIADÉ, Mircea, **Ebedi Dönüş Mitosu**, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara 1994.

FORDHAM, Frieda, **Jung Psikolojisinin Ana Hatları**, Çev. Aslan Yalçınmer, Say Kitap Pazarlama, İstanbul 1983.

FRAZER, James George, **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri - I**, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul 1991.

FREUD, Sigmund, **Rüyalar ve Yorumları**, Çev. Şizen – Galip Üstün, Varlık Yayınları, İstanbul 1972.

FREUD, Sigmund, **Musa ve Tektanrıcılık**, Çev. Erol Sevil Dergah Yayınları, İstanbul 1976.

FREUD, Sigmund, **Uygarlık Din ve Toplum**, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1997.

GARDNER, Howard, **The Quest For Mind**, Alfred A. Knopf, New York 1973.

GLUCKSMANN, Miriam, **Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought: A Comparison of the Theories of Claude Levi-Strauss and Louis Althusser**, Routledge & Kegan Paul, London 1979.

GOLDZIER, Ignaz, **Mythology Among the Hebrews and Its Historical Development**, Trans. Russel Martineau, Cooper Square Publishers, New York 1967.

GREENBERG, Gary, **101 Myths of the Bible: How Ancient Scribes Invented Biblical History**, Sourcebooks, Illinois 2000.

HAMILTON, Edith, **Mitologya**, Çev. Ülkü Tamer, Varlık Yayınları, İstanbul 2000.

HOOKE, Samuel H. **Ortadoğu Mitolojisi: Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları**, Çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1993.

JUNG, Carl G., **Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi**, Çev. Engin Büyükinal, Say Kitap Pazarlama, İstanbul 1982.

KEAT, Russel, URRY, John, **Bilim Olarak Sosyal Teori**, Çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara 1994.

KISAKÜREK, Necip, F., **Çile**, Bedir Yayınları, İstanbul 1962.

KİTABI MUKADDES (Eski ve Yeni Ahit), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1958.

KÖSEMİHAL, Nurettin Ş., **Durkheim Sosyolojisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.

KUTSAL KİTAP (Tevrat, Zebur, İncil), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001.

LEACH, Edmund R., **Levi-Strauss**, Çev. Ayla Ortaç, AfaYayıncılık, İstanbul 1985.

LEACH, Edmund R., **Culture and Communication :The Logic By Which Symbols are Connected**, Cambridge University Press, New York 1988(a).

LEACH, Edmund, R.,**The Structural Study of Myth and Totemism**, Tavistock Publications, London 1988(b).

LELEDAKIS, Kanakis, **Toplum ve Bilinçdişı**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude, **Structural Anthropology**, Trans. Claire Jacobson – Brooke G. Schoepf, Basic Books Inc., New York 1963.

LÉVI-STRAUSS, Claude, **From Honey to Ashes**, Trans. John – Doreen Weightman, Harper Torchbooks, New York 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude, **The Raw and The Cooked**, Trans. John – Doreen Weightman, The University of Chicago Press, Chicago 1983.

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 & Kegan Paul, London 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude, “The Story of Asdiwal”, **The Structural Study of Myth and Totemism**, Ed. Edmund R. Leach, Tavistock Publications, London 1988.

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, **Hüzünlü Dönenceler**, Çev. Ömer Bozkurt, YKY, İstanbul 2000(a).

LÉVI-STRAUSS, Claude, **Yaban Düşünce**, Çev. Tahsin Yücel, YKY, İstanbul 2000(b).

MASUI, Jacques, “Mitoslar ve Semboller”, **Din ve Fenomenoloji**, Yay. Haz. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser İz Yayıncılık, İstanbul 2000

MAUSS, Marcel, **Hibe: Akaik Cemiyetlerde Mübadelenin Şekilleri ve Sebepleri**, Çev. Sadri Etem, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1934.

ÖNER, Necati, **Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977.

PIAGET, Jean, **Epistemoloji ve Psikoloji (Bir Bilgi Kuramına Doğru)**, Çev. Seçkin Cılızoğlu, Havass, İstanbul 1980.

PIAGET, Jean, **Yapısalcılık**, Çev. Füsun Akatlı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1982.

PIAGET, Jean, **Genetik Epistemoloji**, Çev. Ali Cengizkan, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1984.

RENO, Stephen J., “Hierofani, Sembol ve Tecrübeler”, **Din ve Fenomenoloji**, Yay. Haz. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser İz Yayıncılık, İstanbul 2000

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

ROSSI, Ino, **From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs: Toward a Dialectical Sociology**, Columbia University Press, New York 1983.

ROUSSEAU, Hervé, **Dinler :Tarihi ve Sosyal İncelemeler**, Çev. Osman Pazarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970.

SAUSSURE, Ferdinand de, **Genel Dilbilim Dersleri**, Der. Charles Bally – Albert Sechehaye, Çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985.

SAVRAN, Sungur, “Siyasal İktisadın Eleştirisi”, **Birikim** Cilt 7, Sayı:49, Birikim Yayınları, İstanbul 1979.

SOROKIN, Pitirim A., **Çağdaş Sosyoloji Teorileri**, Çev. M. Münir Raşit Öymen, Yeni Desen Matbaası, Ankara 1974.

SPERBER, Dan, “Claude Levi-Strauss”, **Structuralism and Since: From Levi – Strauss to Derrida**, Edit. John Sturrock, Oxford University Press, Guildford 1992.

SWINGWOOD, Alan, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.

THOMPSON, John B., **Ideology and Modern Culture Critical Theory In the Communication: Are of Mass**, Polity Press, Cambridge 1992.

ÜŞÜR, Serpil, **İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme**, İmge Kitabevi, Ankara 1997.

VERNANT, Jean-Pierre, **Eski Yunan'da Söylen ve Toplum**, Çev. Mehmet Emin Özcan, İmge Kitabevi, Ankara 1996.

YAVUZ, Hilmi, "Levi-Strauss "Normal Antropoloji" ve Bir Felsefi Antropoloji Üzerine", **Mit ve Anlam**, Alan Yayıncılık, İstanbul 1986.

(İkincil Kaynaklar)

ALALU, Suzan ve diğerleri, **Yahudilikte Kavram ve Değerler: Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler**, Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın A.Ş., İstanbul 1996.

BELGE, Murat, "Marksizm ve Yapısalcılık", **Birikim**, Cilt 5 / Sayı 28-29, İstanbul 1977.

BENVENISTE, Emile, "Dilin Yapısı ve Toplumun Yapısı", **Birikim**, Cilt 5 / Sayı 28-29, İstanbul 1977.

BİRİKİM, "Dilin ve Toplumun Yapısı" **Birikim**, Cilt 5 / Sayı 28-29, Birikim Yayınları İstanbul 1977.

BİRKİYE, Atilla, **Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru**, Varlık Yayınları, İstanbul 1984.

BORGEAUD, Philippe, **Karşılaşma Karşılaştırma: Dinler Tarihi Araştırmaları**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.

BOTTOMORE, Tom-NISBET, Robert, "Yapısalcılık", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Çev. Binnaz Toprak, Yay. Haz. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.

BOZKURT, Ömer, **Ayrımsal Sosyoloji ve Toplumsal Yapı**, TODAİE Yayınları, Ankara 1972.

BRINKMAN, Johan, **The Perception of Space in the Old Testament**, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1992.

CAMPBELL, Joseph, **Doğu Mitolojisi: Tanrının Maskeleri**, Çev. Kudret Demiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1998.

CHARDIN, Teilhard de, **İnsanın Tabiattaki Yeri**, Çev. H. Hüsrev Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1990.

CONNERTON, Paul, **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, Çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999

CÖMERT, Bedrettin, **Mitoloji ve İkonografi**, Ayraç Yayınevi, Ankara 1999.

ÇIĞ, Muazzez İlmiye, **İbrahim Peygamber: Sumer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre**, Kaynak Yayınları, İstanbul 1997.

ÇIĞ, Muazzez İlmiye, **Kur'an İncil ve Tevratın Sumerdeki Kökeni**, Kaynak Yayınları, İstanbul 1997.

ÇIĞ, Muazzez İlmiye, **İnanna'nın Aşkı: Sumerde İnanç ve Kutsal Evlenme**, Kaynak Yayınları, İstanbul 1998.

ÇIĞ, Muazzez İlmiye, **Sumerli Ludingirra: Geçmişe Dönük Bilimkurgu**, Kaynak Yayınları, İstanbul 2000.

ECO, Umberto, **Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı**, Çev. Kemal Atakay, Afa Yayınları, İstanbul 1995.

ÉLİADE, Mircea, **Kutsal ve Dindışı**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991.

ÉLİADE, Mircea, **Mitlerin Özellikleri**, Çev. Sema Rifat, Om Yayınları, İstanbul 2001.

EPSTEIN, Perle, **Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu**, Çev. Nusret Karayazgan – Şima Barkın, Dharma Yayınları, İstanbul 1993.

EVANS-PRITCHARD, Edward, **İlkelerde Din**, Çev. Hüsen Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara 1998.

FRAZER, James, George, **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri- II**, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul 1992.

FREUD, Sigmund, TÜREK, İbrahim, **Rüyalar Üzerine İki Deneme**, Varlık Yayınları, İstanbul 1965.

FREUD, Sigmund, **Totem ve Tabu**, Çev. Niyazi Berkes, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971.

FREUD, Sigmund, **Günlük Yaşamın Psikopatolojisi**, Çev. Erdem Öndoğan, İnkılab ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1984.

FREUD, Sigmund, **Amatör Psikanalizi**, Çev. Kamuran Şipal, Bozak Yayınları, İstanbul

GENER, Cihangir, **Ezoterik – Batıni Doktrinler Tarihi**, Gece Yayınları, Ankara 1995.

GOLDBERG, David, J., RAINER, John, D., **The Jewish People: Their History and Their Religion**, Viking, Suffolk 1987:

GÖKA, Erol, **Varoluşun Psikiyatrisi**, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

HARTOG, François, **Tarih, Başkalık, Zamansallık**, Çev. M. Emin Özcan – Levent Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.

HUGHES, H., Stuart, **Toplum ve Bilinç: Avrupa’da Toplumsal Düşüncenin Şekillenışı (1890 - 1930)**, Çev. Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul 1985.

IŞIK, İ., Emre, **Öznenin Dili**, Bağlam Yayınları, İstanbul 2000.

JOHNSON, Paul, **Yahudi Tarihi**, Çev. Filiz Orman, Pozitif Yayınları, İstanbul 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude, “Sanat ve Felsefe Karşısında Yapısalcılık”, **Birikim** Cilt 5/ Svı 28-29, Çev. Tahsin Yücel, Birikim Yayınları, İstanbul, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude, **İrk, Tarih ve Kültür**, Çev. Haldun Bayrı ve diğerleri, Metis Yayınları, İstanbul 1997.

MAGİLL, Frank, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, Çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971.

MILMAN, Henry H., **History of The Jews Volume I-II**, Ed. Ernest Rhys, BYJ.M.DENT & SONS LTD., London 1930.

MİTOLOJİLER SÖZLÜĞÜ, Cilt I-II, Yön. Yves Bonnefoy, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.

MORGAN, Lewis H., **Eski Toplum I**, Çev. Ünsal Oskay, Payel Yayınevi, İstanbul 1994.

MORGAN, Lewis H., **Eski Toplum II**, Çev. Ünsal Oskay, Payel Yayınevi, İstanbul 1998.

OLENDER, Maurice, **Cennetin Dilleri: Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler**, Çev. Nevzat Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998.

ÖRNEK, Sedat Veyis, **İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane**, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1971.

PIAGET, Jean, **Çocukta Zihinsel Gelişim**, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 1999.

PROPP, Vladimir, **Masalın Biçimbilimi**, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Bilim/ Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul 1985.

RİFAT, Mehmet, **XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları 1: Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler**, Om Yayınevi, İstanbul 2000.

RİFAT, Mehmet, **XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları 2: Temel Metinler**, Om Yayınevi, İstanbul 2000.

SEVILLA-SHARON, Moshe, **İsrail Bayramları**, Kudüs İbrani Üniversitesi, Kudüs 1986.

SPIEGELMAN, J.M.-İNAYET HAN, P.V.-FERNANDEZ, T ,**Jung Psikolojisi ve Tasavvuf**, Çev. Kemal Yazacı – Ramazan Mutlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1994:

STEINER, Georg, **Heidegger**, Çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara 1996.

WEBSTER'S NEWWORLD HEBREW DICTIONARY, Hayim Baltsan, Simon & Schuster Macmillan Company, NewYork 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig, **Tractatus: Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Arıoba, YKY, İstanbul 2001.

YÜCEL, Tahsin, “Yapısalcılık”, **Birikim**, Cilt 5 / Sayı 28-29, Birikim Yayınları İstanbul 1977

ZEITLIN, Froma, I., “The Dynamics of Msogyny: Myth and Mythmaking in the >Oresteia<”, **Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992:



ÖZET

Bu çalışmanın amacı; yapısalcı bakış açısıyla dinsel/kutsal metinlerin, özelde de Eski Ahit anlatılarının çözümlenmesidir. Takip edilen yapısal bakış açısını Claude Lévi-Strauss'un yaklaşımı oluşturmaktadır. Levi-Strauss'un yaklaşımı bağlamında kutsallığın/dinselliğin ilk ve temel kaynağı olarak mitos ve mitsel düşünce kabul edildiği için, çalışmada Eski Ahit metinleri, anlatıları (özlerini oluşturduğu düşünülen) mitsel düşünce yapısıyla ilişkilendirilerek çözümlenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın niteliklerinden biri ve belki de en önemlisi; sosyolojik bilginin özüne ilişkin dolaylı bir varsayım içermesidir. Çalışmanın, başlıkta ortaya konan amacı doğrultusundaki temel iddiası aslında insanın ürettiği her tarz bilginin (kurumsal işleyişe ilişkin bilgi) bir diğer tarz bilgiye çevrilebileceği düşüncesine dayanır. Daha farklı bir ifadeyle soyut-somut her şey kurumlaşmış bir epistemik sistemin sınırları içindedir ve birbirinin yerini alabilir niteliktedir. Yani kabaca ifade edersek; insanın nasıl giyinmesi, yemesi, itaat/isyan etmesi vb.'ne ilişkin bilgiyi içeren kurumlar aslında birbirine indirgenebilirdir. Örnek: İnsanın neye inandığına, ne giydiğine, vb. ile neye/kime itaat/isyan ettiğine, neyi/nasıl yediğine vb. ilişkin bilgi sistemleri arasında organik bir bağ vardır. İşte bu anlamda, bu çalışmada öncelikle insanı sosyal bilimin nesnesi olarak kuran sosyal bilim tarihine ve bu tarihin ereği olarak yapısalcı metod bağlamında Eski Ahit'teki mitolojik öğelerin sosyal bilimsel anlamda (tarihsel bilgiden mümkün olduğunca kaçınarak) bir çözümlemesi sunulmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

The aim of this study is to analyse the religious and/or sacred texts in a sense of structuralist view and specially to analyse some narrations of The Old Testament. Claude Levi-Strauss' approach forms the structural view followed. Because of agreeing the mythos and mythical thought as first and a basic source of religious and/or sacred materials based on Levi-Strauss' approach, it was tried to analyse the texts and narrations of The Old Testament concerning the mythical mind.

One of the main objectives of this study and probably the most important thing is to contain an indirect hypothesis related to the essence of sociological knowledge. In reality, the basic claim in direction of the aim proposed in title of thesis is based on the thought of convertibility of all kinds of knowledge (regarding the institutional function) produced by mankind to another type of knowledge. As a rough speaking, the institutions contains/determines some of knowledge regarding how people wear, how them eat, obey/rebel etc. The knowledge regarding these institutions, could be reduced to each other. As an example, it could be expressed that there's an organic bond between the knowledge systems regarding the things to what man believes, wears, obeys/rebels, what and how he eats etc. The main subject was tried to represent here (by taking the structuralist method as the objective of the history of social sciences which establish mankind as the main object of itself) –obtaining the historical way of inquiry as soon as possible- is to analyse the mythological elements in the Old Testament.

Özgeçmiş

1976 yılında İzmir’de dünyaya geldim. İlk, orta ve lise eğitimimi aynı şehirde aldıktan sonra 1994-1995 öğretim yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde eğitim almaya hak kazandım. Aynı bölümden 1997-1998 öğretim yılında mezun oldum. 1998-1999 öğretim yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalında yüksek lisans eğitimime başladım ve 1999 yılında Sosyal Bilimler Enstitüsü kadrosunda araştırma görevlisi oldum. Halen yüksek lisans eğitimime devam etmekteyim.

Halil Saim PARLADIR

YÜKSEKÖĞRENİM KURULU DÖKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

Soyadı: PARLADIR

Adı: Halil Saim

Merkezimizde Doldurulacaktır

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe : Eski Ahit'teki Mitolojik Ögelerin Yapısal Çözümlemesi

Yabancı Dil : A Structural Analysis of the Mythological Elements in The Old Testament

TEZİN TÜRÜ : Yüksek Lisans

Doktora

Doçentlik

Tıpta Uzmanlık

Sanatta
Yeterlilik

[X]

[]

[]

[]

[]

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ :

Üniversite : EGE ÜNİVERSİTESİ

Fakülte :

Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Diğer Kuruluşlar :

Tarih:

TEZ YAYINLANMIŞSA :

Yayınlayan :

Basım Yeri:

Basım Tarihi:

ISBN:

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : OKÇAY, Hâle

Ünvanı : Yrd. Doç. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI :168

TEZİN KONUSU (KONULARI) : Yapısalcılık, Dinsel Metinlerin yapısal çözümlemesi.

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

- 1- Yapı
 - 2- Bilinçdışı
 - 3- İkili Karşıtlar
 - 4- Dolayımrama
 - 5- Yaban/Mitsel Düşünce
- Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.
Genetik Epistemoloji
Mitos

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

- 1- Structure
 - 2- Unconscious
 - 3- Binary oppositions/operators
 - 4- Mediation
 - 5- Savage/Mythical mind
- Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.
Genetic Epistemology
Mythos

- 1-Tezimden Fotokopi Yapılmasına izin veriyorum []
2-Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir []
3-Kaynak göstermek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir [X]

Yazarın İmzası

Tarih :