

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SAHNE SANATLARI ANASANAT DALI
DRAMATİK SANATLAR SANATTA YETERLİK SANAT DALI**

**DASEIN OLARAK MEMORAT ve YENİ BİR OYUNCULUK
METODU MEMORAT OYUNCULUK**

DOKTORA TEZİ

GÜRKAN KORKMAZ

KOCAELİ 2024

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SAHNE SANATLARI ANASANAT DALI
DRAMATİK SANATLAR SANATTA YETERLİK SANAT DALI**

**DASEIN OLARAK MEMORAT ve YENİ BİR OYUNCULUK
METODU MEMORAT OYUNCULUK**

DOKTORA TEZİ

Gürkan KORKMAZ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Metin Toprak

KOCAELİ 2024

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SAHNE SANATLARI ANASANAT DALI
DRAMATİK SANATLAR SANATTA YETERLİK SANAT DALI**

**DASEIN OLARAK MEMORAT ve YENİ BİR OYUNCULUK
METODU MEMORAT OYUNCULUK**

DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Gürkan KORKMAZ

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 05.07.2024/23

Jüri Başkanı: Prof. Dr. Metin Toprak

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Nigar Pösteki

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Süreyya Temel

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Senem Cevher

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Funda Özşener

KOCAELİ 2024

ÖNSÖZ

Öteki bin yıldan gelen bir kuşağın mensubuyum. İçinde yaşadığımız yirmi birinci yüzyıl, bir kelebeğin bile tahammül açısından zorlandığı bir çağ olarak her türlü sıklet için dayanması güç bir zaman. Bir kuşak için İnsanlık, her türlü geleneksel kodların yok sayıldığı bir zorbalıkla karşı kaşıya kalmış durumda. Post-humanist ve Trans-humanist düşünsellik dahası Bio-Politik tahakküm ve dayatmalar her ne kadar köklerini kadime dayandırma aldatmacası gayretinde olsa da bizim için kabullenilmesi zor bir despotizm mahiyeti taşımakta. Ne var ki egemen olanın bu yönlü dayatmaları kendi kabuğumuza çekilmemize ve "kendi tasarımıımızı" oluşturmamıza kapı aralamaktadır. Şüphesiz tarihin her döneminde böylesi geçiş süreçlerinde benim gibi direnenler ortaya çıkmakla birlikte Zaman denen "güç" bizim gibileri zaman sürgünü kılmaktan geri durmamıştır. Bir yerden sonra Zaman denen kudretin farkına varan zaman sürgünleri tıpkı Allah'lık taslamak gibi Zaman'ın kendisi olmaya gayret etmişlerdir. Nitekim ancak Allah'ın yahut Tanrı'nın bir parçası olduğumuz gibi Zaman olmaya mütemayil olmaklığımız da zamanın bir parçası olmaktan öteye geçememiştir. İşte bu çalışma, zaman denen güce karşı onun bir parçası olma yönünde bir niyetin ürünüdür. Belki zaman kalesini içten fethetme düşüncesi olarak da addedilebilir. Bu fetih girişimi sürecinde yanımda olan ve desteklerini hissettiğim başta izleme jürisi hocalarıma; daha sonra Alman disiplininin gelmesi hasebiyle her vakit sistemli çalışmasına rağmen benim gibi "serseri bir zihne" tahammül ettiği için ve başından beri bana inanıp her durumda destekleyen canım danışman hocam Prof. Dr. Metin Toprak'a; son olarak gece gündüz benimle bu fetih girişimi sırasında en önde mücadele veren dahası akademisyenlik mesleğini bir çırak gibi aşama aşama hala öğrenen durduğum Prof. Dr. Erman Gören'e şükran ve minnetlerimi sunarım. Bu çalışmayı beni büyüten rahmetli babaanneme ve bir türlü eve dönemeyen zaman sürgünlerine ithaf ediyorum.

Gürkan Korkmaz
Van - Haziran 2024

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
ÖZET	VIII
ABSTRACT	IX
ŞEKİL, TABLO, GRAFİK VE RESİM LİSTESİ	X
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEMORAT	21
1.1. MEMORAT ve MEMORAT KAVRAMI	21
1.2 FARKLI COĞRAFYA VE HALKLARDA MEMORAT OLGUSU VE İZ DÜŞÜMLERİ	28
1.3. TÜRK KÜLTÜRÜ BAĞLAMINDA İLİŞKİLENİLEN TABİATÜSTÜ GÜÇLERE (FENOMENLERE) GÖRE MEMORATIN TASNİFİ	31
1.3.1. Cinler ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	33
1.3.1.1. Alkarısı ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	48
1.3.1.2. Congoloz, Ağırılık Basması-Karabasan, Erkebit, Kul, Hıncur Munkur, Hırtık, Yol Azdıran, Çarşamba Karısı, Demirkıynak, Gelincik ve Kara Ura adlı Varlıklarla Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	50
1.3.2. Hızır ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	55
1.3.3. Yatırlar, Evliyalar ve Şehitlerle Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	59
1.3.4. Rüya Görme Yoluyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	66
1.3.5. Nazar Değmesi İnancıyla İlgili İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	71
1.3.6. Ölülerle Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	76
1.3.7. Büyü ve Çeşitli Geleneksel Pratikler Yoluyla Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	82

1.3.8. Fal ve Falcılık Yoluyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	89
1.3.9. Tam Tanımlanamayan Olağanüstü Bir Güçle Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	96
1.3.10. Modern Kent Yaşamı Memoratları: Ruh Çağırma, Reenkarnasyon, Astral Yolculuk ve UFO'larla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	106
1.4. YAPISALLIĞI BAĞLAMINDA MEMORATIN TÜRLERİ	121
1.4.1. Numen ve Numen Memorat	121
1.4.2. Jokulat ve Kronikat	123
1.5. TEKÂMÜLÜ BAĞLAMINDA MEMORAT	125
1.5.1. Memorat ve Fabulat	127
1.5.2. Fabulat ve İnanç	129
1.5.3. İnanç ve Efsane (Legend)	134
1.5.4. Efsane - Mit (Myth) - Din	136
1.6. TÜRKİYE'DE COĞRAFI ve SOSYOLOJİK FARKLILIKLARIN MEMORAT VARYANTLARINA ETKİSİNE İLİŞKİN ONTOLOJİK BİR DENEME	151
1.6.1. Çevre Psikolojisi ve Alan Kuramı	156
1.6.1.1. İklim	159
1.6.1.2. Jeoloji - Maden	168
1.6.1.3. Topoğrafya	179
1.6.1.4. Mimari (Mekân)	187
1.6.1.5. İklim, Jeoloji (Maden), Topoğrafya ve Mimari (Mekân) Bağlamında Örnek Bir Model Olarak Hatay Şehri Reenkarnasyon Memoratları	202
1.6.2. Ahlât-ı Erbaa (Mizaç) Yaklaşımı Bağlamında Memorat	219
1.7. ANORMALİN PSİKO-SOSYAL ONTOLOJİSİNE MEMORAT BAĞLAMINDA KISA BİR BAKIŞ	252

1.8. MEMORAT KAVRAMININ TÜRKÇE SÖYLENİŞİNE DAİR BİR ÖNERİ	265

İKİNCİ BÖLÜM

2. MARTIN HEIDEGGER ve DASEIN	275

2.1. MARTIN HEIDEGGER'İN GENEL FELSEFİ GÖRÜŞLERİ	275

2.1.1. Existensiyal / Egzistansiyal (Existenzialen) ve Existensiyel / Egzistansiyel (Existenzuelle) Olanın Ayırışmasına Yönelik	280

2.1.1.1. Kaygı (Sorge, alm. - Care, Concern, Solitude, eng.) yahut İhtimam Gösterme	284

2.1.1.2. Endişe (Angst) yahut Yaygın Yanlış (Galat-ı Meşhur) İfadeyle Korku	291

2.1.1.3. Ölüme-Doğru-Varolma (Sein-Zum-Tode/ Being-toward-death)	294

2.1.1.3.1. Sanat ve Hakikat Bağlamında Ölüme Doğru Olmanın Hakiki Temsili: Doğa (Physis)	298

2.1.1.4. Yabancılaşma (Entfremdung/Alienation)	304

2.1.1.5. Suçluluk/Vicdan (Schuld)	307

2.1.1.6. Tasarlama/Kararlılık (Entwurf/Entschlossenheit/Resoluteness)	310

2.1.1.7. Dünyada Olmak (in-der-welt-sein/Being-in-the-world)	312

2.1.1.8. Halet-i Ruhiye (Befindlichkeit/Disposedness)	316

2.1.1.9. Toplumsallık (Mitsein/Man/Being-With)	320

2.1.1.10. İmkân (Möglichkeit/Possibility)	321

2.2. DÜŞÜNEBİLMENİN EL ALTINDAKİ DÜNYEVİ SULH GEREÇLERİ: EGZİSTANSİYAL İSTİLAHLAR veya BAZI TEMEL KAVRAMLAR (GRUNDBEGRIFFE)	325

2.2.1. Aletheia (ἀλήθεια)	325

2.2.2. Fenomenoloji, Transcendental Fenomenoloji ve Hermeneutik Fenomenoloji	327

2.2.3. Varlığın Tarihselliği (Geschichtlichkeit), Zamansallığı (Zeitlichkeit/Temporality), Kendileyiş/Temellük (Ereignis/Enowning), Dil ve Şiir (Dichtung) _____	335
2.2.4. Ontoteoloji, Tanrı(lar) Meselesi _____	343
2.2.5. Trajik Varoluşun Dörtlü Yapısı (Geviert - The Fourfold) _____	344

2.3. FELSEFEDE YENİDEN İÇE DÖNÜŞÜN ALAMET-İ FARİKASI OLARAK HEIDEGGER'İN VARLIK FELSEFESİ: DASEIN _____ 347

2.3.1. Ontiko-Ontolojik Olmaklığı - El-Altındalık (Zuhandenheit) - Kategoriler _____	347
2.3.2. Muktedir Olma (Seinkönnen/Potentiality-for Being) - Otantiklik/Münhasır Olma (Eigentlichkeit) _____	352
2.3.3. Can Sıkıntısı (Langeweile/Boredom) _____	356

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. DASEIN OLARAK MEMORAT (DOM) _____ 361

3.1. DASEIN'IN ANALİTİĞİ BAĞLAMINDA EGZİSTANSİYAL (EXİZTEZİALEN) UNSURLAR AÇISINDAN MEMORAT'IN KENDİLEYİŞLERİ _____ 364

3.1.1. Kaygı (Sorge, alm. - Care, Concern, Solitude, eng.) yahut İhtimam Gösterme Açısından Memorat'ın Kendileyişi _____	364
3.1.2. Memoratın Dasein Olmaklığına Dair Endişe (Angst) yahut Yaygın Yanlış İfadeyle Korkunun Belirleyiciliği _____	366
3.1.3. Egzistansiyal Bir Belirleyici Olarak Memorat Görüngüde Ölüme Doğru Varolma (Sein-Zum-Tode/Being-toward-death) _____	369
3.1.4. Yabancılaşma (Entfremdung/Alienation) Egzistansiyali ve Memorat'a Dair Belirleyiciliği _____	372
3.1.5. Memorat'ın İşitselliği ve Vicdan (Schuld)ın İthamı _____	375
3.1.6. Tasarlama/Kararlılık (Entwurf/Entschlossenheit/Resoluteness) Egzistansiyalinin Dasein Olarak Memorat Olgudaki Kısa Kritiği _____	379
3.1.7. Dasein Olarak Memorat (DOM)'ın Dünyada-İçinde-Oлма (in-der-welt-sein/Being-in-the-world) Hali ve Dünyeviliği _____	383

3.1.8. Toplumsallık (Mitsein/Man/Being-With) Egzistansiyali Bağlamında Memorat'ın Kendileyiş Halleri _____	385
3.1.9. Memorat'ın Halet-i Ruhiyesi (Befindlichkeit/ Disposedness) _____	397
3.1.10. Egzistansiyal Bir Unsur Olarak Memorat'ın İmkân (Möglichkeit/Possibility) Dairesi yahut Mümkünatı _____	404

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. YENİ BİR OYUNCULUK METODU: MEMORAT OYUNCULUK _____ 418

4.1. MEMORAT OYUNCUNUN ONTİKO-ONTOLOJİK AÇIDAN DRAMATURJİK SÜRECİ _____ 421

4.2. OYUN KURAMLARI BAĞLAMINDA OYUNCUNUN ORTAYA ÇIKIŞI: HOMO LUDENS VE OYUNCULUĞA DAİR METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR _____ 431

4.3. MEMORAT OYUNCUNUN MEVCUDİYETİ (EMBODİMENT) VE METODOLOJİK NOTASYONU _____ 441

4.3.1. Boşluk/Khora _____ 443

4.3.2 Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Zihni (Embodied Mind) _____ 448

4.3.2.1. Rıza İmalat Süreci Olarak Boşluk (Kaygı/Sorge) Yaratma: Ölüme Yönelik Cesaretin Tezahürü _____ 450

4.3.2.2. Egzersiz - Sindirim sistemi/Kalın bağırsak ve Suçluluk (Vicdan) - Darp - Rit - Ses Süreci _____ 452

4.3.2.3. Egzersiz - Karaciğer Bölgesine Yönelik Egzersizler (Cesaretin Açığa Çıkarılması) _____ 458

4.3.2.3.1. Egzersiz _____ 459

4.3.2.3.2. Egzersiz _____ 460

4.3.2.3.3. Egzersiz _____ 461

4.3.3. Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Anlamsallığı (Embodied Meaning) _____ 462

4.3.3.1. Egzersiz: Ritim - Müzik - Oyun - Ritüel Süreci _____ 465

4.3.3.1.1. Egzersiz _____ 468

4.3.3.2. Egzersiz - Mekânın Tezahürü: Konuşma, Düşünme, Benlik/Ego Duyuları Aracılığıyla Oyun ve Münferit Ritüelin Açığa Çıkması	470
4.3.4. Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Gerçekliği (Embodied Reality)	473
4.3.4.1. Kolektif Ritüelin Tezahürü ve Seyirci Odaklı Rıza İmalat Mühendisliği	477
4.3.4.1.1. Egzersiz	481
4.3.4.2. Egzersiz: Arayış	482
4.3.4.3. Egzersiz: Karşılaşma ve Buluşma	486
4.3.4.4. Egzersiz: Benliklerin Kavuşması	489
4.3.4.5. Egzersiz: Çıkış	491
4.3.5. Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Bilinci (Embodied Cognition)	492
4.3.5.1. Egzersiz	495
4.3.5.1.1. Kinestetik Temel İfade Egzersiz Önerileri	505
4.3.5.1.1.1. Dik Duruş (Erekte Postür)	505
SONUÇ	513
KAYNAKÇA	528
ELEKTRONİK KAYNAKÇA	562
ÖZGEÇMİŞ	577

ÖZET

Bu tezde; Oyunculuk mesleği ve bu mesleğin tekniğe dönüştürülmesi bakımından muayyen bir yöntem biçiminde ortaya çıkışından günümüze kadar gelen tüm metodolojik yaklaşımlarda ontolojik açıdan zeminsizliğin mevcut olduğu görüşü savunulmuştur. Böylesi bir zeminsizliğin sebebi olarak da oyunsal olanın daima mitlerden beslendiği ve kolektif/toplumsal ritüelin oyunsal olana ifşa mekanizması hizmeti gördüğü görüşüne dikkat çekilmiştir. Bu yöndeki görüşlerin reddiyesi biçiminde ise mitleri ve efsaneleri incelemesi bakımından Halkbilim alanında tanımı yapılmış "Memorat" olgunun "Anlatı" aygıtının ilkselliğine sahip olduğu dahası kolektif/toplumsal ritüeli ise esasında "münferit ritüelin" öncelediği görüşü savunularak ontolojik zeminin bu yönde işaretlenmesi gerekliliğine yer verilmiştir. Bununla birlikte savunduğumuz zeminin kabulünden hareket edildiği takdirde ontolojik açıdan sahici ve otantik bir Oyunculuk Metodoloji oluşturulabileceği görüşü ileri sürülerek bu yöndeki görüşümüz örnek bir model biçiminde "Memorat Oyunculuk" olarak tanımlanmış ve hem ontolojik düzlemde hem de Martin Heidegger'in varlık felsefesi anlayışı olan "Dasein" düşüncesi dâhilinde ele alınarak ontolojik zemini olan bir oyunculuk metodolojisi biçiminde yöntemleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oyunculuk, Tiyatro, Memorat, Heidegger, Dasein

ABSTRACT

In this thesis, it is argued that there is an ontological groundlessness in all methodological approaches from the emergence of the acting profession and the transformation of this profession into a technique in the form of a specific method to the present day. As the reason for such a groundlessness, attention has been drawn to the view that the playful is always fed by myths and that collective/social ritual serves as a mechanism of disclosure to the playful. In the form of a refutation of these views, it is argued that the phenomenon of "Memorate", which is defined in the field of Folklore in terms of prioritizing myths and legends, has the primordially of the "Narrative" apparatus, moreover, the collective / social ritual is essentially prioritized by "individual ritual", and the ontological ground should be marked in this direction. However, it is argued that an ontologically genuine and authentic Acting Methodology can be created if the ground we defend is accepted, and our view in this direction is defined as "Memorate Acting" in the form of an exemplary model, and it is methodologized in the form of an acting methodology with an ontological ground by considering it both on the ontological plane and within the idea of "Dasein", Martin Heidegger's understanding of the philosophy of being.

Key Words: Acting, Theater, Memorate, Heidegger, Dasein

ŞEKİL, TABLO, GRAFİK VE RESİM LİSTESİ

- Hılt Tablo -1
Hılt Tablo -2
Hılt Tablo -3
Hılt Tablo -4
Hılt Tablo -5
Hılt Tablo -6
Hılt Tablo -7
Hılt Tablo -8
Hılt Tablo -9
Dasein Tablo -1
Memorat Oyunculuk Şema -1 (Memorat Oyuncunun Ontiko-Ontolojik Açıdan Dramaturjik Süreci)
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim -1 (Dışkılama)
Memorat Oyunculuk Nefes Egzersizi - Resim -1-2
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim - 3
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim -4-5
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim -6-7
Refleksoloji Şekil - 1
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim -8
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim - 9-10
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim -11-12-13-14
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim -15
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim -16
Memorat Oyuncunun Hareket Küresi - Resim -17-18-19-20-21-22
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim - 23-24-25
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim - 26-27
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim - 28-29-30-31-32-33-34-35
Temel Hareket Becerileri - Tablo - 1
Hareket kavramları ve beceri temalarının etkileşimini betimleyen hareket analizi çerçevesi (tekerlek). Resim - 1

GİRİŞ

Dünya Tiyatrosu ve bu bağlamda Oyunculuk Sanatı açısından hala teknik bakımdan "zemini olan, ontolojik belirlenimi yapılmış (organik-otantik) bir oyunculuk metodunun/teknığının olmaması"nı Oyunculuk sanatı adına bir problem olarak görmekteyiz. Biz buna "aşkınsal düşünceden eksik olması" anlamında "ruhsuzluk" diyoruz. Öyle ki bugüne kadar oyunculuk sanatına dair yöntemsel/metodolojik yaklaşımlarda Tiyatronun kaynağının Cambridge antropologlarının ileri sürdüğü gibi "kolektif ritüeller" kaynaklı yönündeki görüşü, tiyatroya dair olan her şeyin bu zemin üzerinde inşa edilmesine sebebiyet vermiştir. Dahası ritüelistik olanın "Tanrı kültüne" dayandığı yönündeki genel kabul "kahraman kültürünün" esas kaynak olabileceği ihtimalinin de üzerini örtmüştür. Dahası özellikle ritüelistik olanın "kolektif olmaklığına" dair kabul ise "ritüelistik olanın münferit de olabileceği" fikrini görmezden gelmiştir. Nitekim Oyunculuğa dair metodolojik yaklaşım bağlamında Rus tiyatro insanı Konstantin Stanislavski'nin yönteminden tutun da günümüze kadar gelen çoğu metodolojik yaklaşımlara baktığımızda çoğunlukla yukarıda işaret ettiğimiz genel kabul üzerine bina edilmiş anlayışlarla karşılaşmaktayız. Bununla birlikte Tanrı kültüründen başka kahraman kültüne dair bir anlayış olsa bile tiyatronun ve oyunculüğün ontolojisi açısından böylesi bir "ritüelistik zeminin" istisnasız biçimde "münferit" olmaklıktan ziyade "kolektif" olmaklığının işaretlendiğini görmekteyiz. Bu yöndeki yaklaşımlar da bize göre kaçınılmaz olarak Tiyatronun ve Oyunculüğün ontolojisini zeminsiz bıraktığı için "varoşlunu ruhsuz kılmaktadır."

Bununla birlikte Aristoteles'in hikâye (mit/efsane/mitos) merkezli tragedya anlayışının Hegel ile birlikte karakter merkezli "uzlaşmacı" estetik anlayışa evrilmesi 1930'lardan sonra ise Alman tiyatro insanı Marksist Bertolt Brecht'in yeniden hikâyeyi/olguyu merkeze alan kuramı tiyatronun/tragedyanın ve oyunculuk sanatının Tiyatro disiplini açısından ikili bir çatışmanın merkezinde ilerlemesine sebebiyet vermiştir. (Raymond, 2018: s.62) Bu bağlamda hikâye merkezli mi karakter/oyuncu merkezli mi tartışması bugüne kadar ikisinin tam manasıyla sentezlendiği bir "kurama" dönüşmemiştir. Hiç şüphesiz böylesi bir belirsizlik

tiyatronun kendi içinde oyunculuk sanatı için de teknik açıdan bir "müphemiyete" sebep olmuştur. Bu sorunsalın temelinde yatan otantikliği yani organikliği yakalayamamanın temel nedeninin genelde Tragedya özelde ise Oyunculuk sanatı açısından Aristoteles'in yalnızca yapısal ve biçimsel açıdan tragedyayı ele aldığı Poetika eseri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü adeta tiyatronun ve oyunculuğun kutsal kitabı muamelesi gören bu çalışmada bir adım dahi ilerisine yönelik "Oyuncu" merkezli herhangi bir düşünsel ve yazınsal mülahazayla dahası birey olarak oyuncunun merkeze alındığı "antropolojik" bir gözlemle karşılaşmış değiliz. Öyle ki Nietzsche'nin "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu" isimli eserini ise belki de işaretlediğimiz bu sorunun çözümüne niyet etmiş alamet-i farika niteliğinde eser olarak değerlendirebiliriz. Ne var ki Nietzsche dönemindeki antropoloji disiplinin henüz emekleme çağında olması böylesi bir mütalaayı da sekteye uğratmıştır. Bu sebeple Nietzsche, Babil'e kadar geriye gidebilirken Sümer'in kapısını aralayamamıştır.

Genel olarak Tiyatro/Tragedya bağlamında hal böyleyken Oyunculuk açısından ise yirminci yüzyıla gelinceye kadar özellikle Batı tiyatrosunda "yöntemleştirilmiş" bir Oyunculuk Sanatından bahsetmenin söz konusu olmadığını görürüz. Oysa İtalyan halk tiyatrosu Commedia dell'Arte geleneğinde oyuncularının yüzlerce yıldır oyunculuğu bir meslek ve zanaat olarak icra ettiklerini bilmekteyiz. Usta-çırak sistemi dâhilinde eğitilerek kendi üsluplarını yaratan Commedia dell'Arte oyuncularının geleneksel teknikleri sonrasında Lee Strasberg, Jacques Copeau, Meyerhold gibi kimi tiyatro insanları için de ilk modern oyunculuk biçimlerinin kapısını aralayan ve istifade ettikleri bir kaynak zemin olacaktı. Bununla birlikte; Antropoloji, sonrasında Sosyal Antropoloji, Psikoloji ve Felsefe disiplinlerinde yaşanan gelişmeler yirminci yüzyıl başlarında oyunculuk sanatının da bilimselleşmesi yönünde etkiler ortaya çıkartmıştır. Özellikle avant-garde sanatsal hareketlerin deneysel çalışmaları oyunculuk sanatının gelişimde etkili olmuştur. Nitekim yirminci yüzyıl tiyatro açısından araştırmalar çağıdır ve oyunculuk yöntemleri yüzyılıdır. (Karaboğa, 2001: s.41,43)

Doğu'da, özellikle Çin, Japon ve Hint kültürlerinde dahası "Ortaoyun" geleneği bağlamında Türkiye'de yüzlerce yıldır oyunculuk sanatına dönük kurumsallaşmış

teknikler mevcut durumdadır. Ne var ki Batı hegomonik dünya Doğu'daki genelde kültürel yerleşik gelenekleri özelde ise tiyatro ve oyunculuk sanatına ilişkin kurumsallaşmış yapıları görmezden gelmiştir. Bununla birlikte akademik alandaki Nietzscheci akreditasyonun (Postmodern) sağlamış olduğu zeminden hareketle 1950'lerin sonu ve 60'ların başlarından itibaren Batı içine düştüğü tiyatral krizi aşabilme adına yeni "Poetik" kaynak yaratabilme derdine düşmüştür. Nihayetinde ritüelistik olanın kaynaksallığında Afrika ve Uzak Doğu kültürlerinden istifade edilerek biçimlenen yeni poetik anlayış "Performans Disiplini" başlığı altında tiyatroyu ve oyunculuk sanatını toplamıştır. Yine böylesi bir atılımın sonucu olarak 1970'li yıllarda "Tiyatro Antropolojisi Okulu" Polonyalı Jerzy Grotowski'nin öğrencisi Eugenio Barba tarafından kurularak yüzünü tamamıyla Uzak Doğu'ya dönecekti. "Söz (logocentrism)" atomize edilerek yerini "Dil (Vücut)"e bırakacaktı.

Tekrar on dokuzuncu yüz yıl sonları yirminci yüzyılın başlarına dönecek olursak Rusya'da Konstantin Stanislavski (1863 - 1938) ile başlayan "metod oyunculuk" anlayışı günümüze kadar farklı perspektiflerden yaklaşılarak disiplinler arası uygulamaların da yönetime dâhil edilmesiyle yeni bakış açılarıyla çeşitlilik kazanmıştır. Stanislavski için Oyuncu kişisi "Duygusal Hafıza"sını yani kendi duygusal geçmişini oyunun dokusuna dâhil etmelidir. Bunu yapmanın yolu da "sihirli eğer" adını verdiği "eğer ben olsaydım" telkininden geçmektedir. Dahası Stanislavski'nin en büyük yeniliklerinden biri de karakter için "Amaç" olgusunun belirlenmesi ve geliştirilmesiydi. Ona göre oyuncular belli bir ritim duygusuyla hareket etmeliydiler. Ayrıca, sahne konsantrasyonun sağlanabilmesi adına odaklanma alıştırmaları da geliştirmiştir. Amaç, ona göre oyuncuyu, başarısına hizmet etmek için hem fiziksel hem de sözlü eylemlere yönlendiren bir arzu mahiyetindeydi. Yine "gerekçelendirme" tekniği de oyuncunun karaktere yaklaşımında işlevsel bir rol oynayacaktır. "Gerekçelendirme", ona göre aktörün davranışının altında yatan esas şeyi ve onu neyin yönlendirdiğini bulma ihtiyacını tanımlamaktadır. (Rafael, 2015: s.3,5) Nitekim Stanislavski'nin metodolojik yönetime dönük ilk zamanlarında bir oyuncunun karakterini tasarlama sürecinde "bilinç-dışı ve bilinç-altı" olgularını "bilinç" (Söz) yoluyla tetikleme (Karaboğa, 2001: s.46) yönünde bir tutum sergilediğini söyleyebiliriz. Fransız psikolog Ribot'nun da öğretileri doğrultusunda "Psikoloji" temelli bir yöntem yaratmaya çalışmıştır.

Öyleyken, yaşamının sonlarını kapsayan süreçte ise öğrencisi Michael Chekhov'un da çalışmalarının etkisiyle "Fiziksel Eylemler" yöntemini salık vermiştir. Psikoloji temelli yaklaşımdan "Fiziksel-Eylemler'e" yönelerek bize göre "Psikolojizm Hastalığı"ndan kurtulan Stanislavski için bu yeni yöntemin asıl "ustası" öğrencisi Michael Chekhov'du. Nitekim eğer bir psikolojiden bahsedeceksek bu ancak "psiko-fiziksel" bir "psikoloji" olabilirdi. (Rafael, 2015: s.6) Bununla birlikte Mihail Alexandrovich Chekhov (Mihail Chekhov) (1891-1955) "psiko-fiziksel" olanı tam manasıyla yöntemleştirerek günümüze kadar gelecek olan en önemli oyunculuk metotlarından biri haline getirecekti.

Bu bağlamda Stanislavski'nin, 1922'de başladığı ve iki yıl boyunca Moskova Sanat Tiyatrosu ile birlikte gerçekleştirdiği ABD ve Avrupa turnelerinin yarattığı imkân sayesinde tiyatronun en önemli oyuncularını olan; Andrius Jilinsky, Richard Boleslavski, Leo ve Barbara Bulgakov, Maria Ouspenskaya gibi isimler turne sonrasında Rusya'ya dönmeyerek Amerika'da kalmışlardır. Dolayısıyla ABD'ye yerleşen bu oyunlar orada oyunculuk dersleri vermeye başlamışlar ve böylelikle Stanislavski'nin "metot anlayışı" Amerika'ya (Batı'ya) taşınmış dahası bir anlamda yeniden yorumlanarak günümüze kadar ulaşmıştır. (Cevher, 2017: s.28)

Mihail Chekhov'un "Psiko-Fiziksel" yönteminin zemini "Ruhçuluk" ekolünün nazariyesinden besleniyordu. Özellikle Rudolf Steiner ve Helena Petrovna Blavatsky gibi isimlerden oldukça etkilenen Chekhov, Sovyet Yönetiminin duyduğu rahatsızlık nedeniyle bir süre sonra diğer oyuncular gibi Amerika'ya gitmek durumunda kalmıştır. Chekhov için materyalizm fikri oyuncu için aşılması gereken bir engeldir ve onun görevi yaşamı göstermek değil onu "hermeneutik" bir yaklaşımla yorumlamaktır. Bu sebeple "imge ve imajinasyon" ona göre her şeydir. Oyuncu da karakterini "tasarlamalı ve yansıtmalı"dır.

Bununla birlikte Amerika'ya göç eden grup içinden Richard Boleslavsky ve Maria Ouspenskaya, Stanislavski'nin ilk dönem yaklaşımlarını geliştirip bu yönde dersler verirken yukarıda da işaretlediğimiz üzere Mihail Chekhov ise kendi metodolojisini yaratmıştır. Bir diğer öğrencisi olan Sonia Moore ise onun son dönemi olan "Fiziksel Eylemler" dönemine şahit olma imkanı yakaladığı için bu

döneme ilişkin öğrendiklerini geliştirip ve bu yönde dersler vermiştir. Tüm bunları getirisi ise Amerika'da metot oyunculuğa yönelik yeni isimlerin ortaya çıkması biçiminde tezahür etmiştir. Öyle ki bu isimler arasında özellikle Lee Strasberg ve Eric Morris gibi isimler ilk dönemin takipçisi olacak biçimde "salt psikolojik" temelli yöntem üzerinden ilerlerken Stella Adler ve Sanford Meisner gibi isimler ise Stanislavski'nin son dönem yaklaşımı olan "Fiziksel Eylemler" yönteminin takipçisi olmuş ve kendi metodolojilerini geliştirmişlerdir. (Ergün, 2015: s.12)

Diğer taraftan avant-garde bir temsilci olarak Fransa'da Antonin Artaud (1896 - 1948) daha sonraki dönemlerde ise Polonya'da Jerzy Marian Grotowski (1933-1999) hem kuramsal açıdan tiyatroya hem de oyunculuğa yeni bakış açıları getirmiştir. Keza bu iki ismin de yaklaşımlarına baktığımızda "Fiziksel-Eylem" temelli yaklaşımlar olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte Artaud'nun fikirlerinin tam manasıyla "oyunculuk metodolojisi" olarak işaretlenmesi doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim onun fikirleri daha çok Tiyatro Sanatı'na dair genel bir "kuram ve metodoloji" oluşturma biçiminde şekillenmiştir. Diğer taraftan Grotowski'nin de yine "Fiziksel Eylemler" yöntemini geliştirerek yeni bir boyut kazandırdığını ifade edebiliriz.

Nihayetinde tüm bu yaklaşımlara göz attığımızda ya Stanislavski'nin psikolojik temelli yaklaşımını benimsediklerini yahut Michael Chekov'un "Psiko-Fiziksel" çalışmalarını takip eden ve bu yönde çalışmalarını geliştiren kimseler olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse bize göre Stanislavski'nin de nihai bir durum olarak karar kıldığı "Fiziksel Eylemler" olgusunu yöntemleştiren Michael Chekov'un "Oyunculuk"a dair metodolojisinin günümüzde de Oyuncu ve Oyunculuk açısından şu an için en işlevsel yöntem olarak kullanıldığını söylersek yanlış bir şey söylemiş olmayacağımız düşüncesindeyiz.

Hal böyleyken yukarıda sıraladığımız isimlerin dışında günümüze kadar oyunculuğa dair farklı yöntemsel yaklaşımlar ortaya koyulmuştur. Ne var ki bu yöntemler yukarıda saydığımız isimler kadar ayırt edici mahiyette olmadığı için çalışmamız dâhilinde ifade etmek çok da fayda sağlamayacaktır. Bununla birlikte günümüzde bu yönde çalışmalar yapan kişiler arasında "özellikli" bir yere sahip

olduğunu düşündüğümüz dahası tiyatro çalışmalarıyla da oldukça fark yaratan ayrıca Türkiye'de ve Türk oyuncularla da çalışmalar yürüten Yunan tiyatro yönetmeni Theodoros Terzopoulos (1947 -) ismini ve oyunculuğa dair metodolojik yaklaşımlarını işaretlemenin çalışmamızın mukayese edilebilirliği açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Theodoros Terzopoulos yukarıda işaretlediğimiz Aristo&Hegel tartışmalar düzleminde bir tür "Diyonizyak" Oyunculuk modeli geliştirerek temelde "tragedyanın olgusalılığı"ndan (Aristo-Mitos/Efsane) yola çıkarak oyuncu bedeninin bir tür "esrime hali" ile sahnede mevcudiyet kazanmasına yönelik bir sistem ortaya koymuş, ruh/beden-hikâye/oyuncu (Hegel) düzleminde bir bütünlük yaratmaya çalışmıştır. "Biyodinamik Yöntem" olarak da tanımlanan onun metodolojisi, (Karaboğa, 2008: s.73) bir tür "Dionisyak enerjinin" açığa çıkmasına yönelik çalışma düsturuna dayanmaktadır. Esrime (ekstaz/vecd) ile dionisyak enerjinin vücuttaki tıkalı enerjileri açılması ve özgürleştirilmesi yöntemin temel amacını oluşturmaktadır. Terzopoulos'un oyuncusu, adeta Dionysos'un bir mürididir ve vücudunu "yapı sökümü" uğratarak (parçalar) tekrar onarılmış/iyileştirilmiş bir bütün haline getirme derdindedir.

Ne var ki, mitos/hikâyeden yola çıkarak Terzopoulos'un serimlemeye çalıştığı böylesi bir yaklaşım niyet olarak bizim açımızdan "iyi niyet" olarak değerlendirilse de tam manası ile özgünlük dahası zemin (ruh-organik-otantik olma) kazanamamıştır. Bunun temel sebebinin ise Terzopoulos'un metodolojik yaklaşımında ortaya koymaya çalıştığı "tragedyadaki "ekstaz halinin" kaynağına (esbab-ı mucibesine) ilişkin müphemiyet olduğunu söyleyebiliriz. Dahası Terzopoulos'un öncelikli hedefi olan beden/vücudun (mevcudiyetin) özgürleşmesi doğrudan girilen bir edimdir. Oysa Dionisos ritlerinde de gördüğümüz epifanik deneyim mevcudiyeti özgürleştirmenin öncesinde ortaya çıkması beklenen bir durumdur. Bir başka ifadeyle epifaninin yarattığı korku nesnesinin ihtiyacı olan "gerilme ve kontrol" durumu olmadan istenilen özgürleşme tam manasıyla gerçekleşemeyecektir. Terzopoulos, bedeni özgürleştirmek için korku aşılmalıdır, demektedir. Oysa bize göre dünya içerisinde olmanın bir getirisi olarak "kaygı (sorge)nın" şeyleştirilmesi sayesinde pratik gerçekliği (mevcudiyeti) her halükarda

Korku yaratmaktadır. Bu açıdan Korku aşılması/yok edilmesi yahut via-negativa bağlamında kurban edilmesi gereken bir şey değil tam da konvansiyonun (tiyatronun) nesnesi/aracısı olması gereken bir şeydir. Dolayısıyla "Korku/Suçluluk envanteri" üzerinden yaratılacak bir metodolojinin oyuncu mevcudiyetine hizmet etmesi yönünden daha işlevsel olacağı kanısındayız. Korkan, varlığını (mevcudiyetini) hissettirir.

Bununla birlikte Terzopoulos'un metodu da dahil böylesi metodlar her ne kadar palyatif olarak oyunculuk meslek alanında çözümler üretse de nihayetinde organik/otantik olmaları bağlamında ruhtan yoksun oldukları/müphem oldukları için akamete uğramaları kaçınılmaz olmuştur ve olacaktır. Nihayetinde tam manasıyla zemini olan metodlar yaratılamamıştır. Binaenaleyh dünyada hala teknik açıdan zemini olan (organik-otantik) bir oyunculuk metodunun olmamasını Oyunculuk sanatı adına bir problem olarak görmekteyiz.

Şamanizm ve başkaca en erken inanç biçimlerine yönelik araştırmalar ortaya koymuştur ki ilksel Oyuncu figürü bağlamında Şaman veya başkaca erken dönem inanç biçimlerindeki inanılan dinin rahibi olacak kişiler çocukluk dönemlerinden itibaren "farklılığı" ile toplumda öne çıkmaktadırlar. Halkbilim alanında Memorat olarak tanımlanan ve daha çok; münferit, yorum-üstü (ifadeye indirgenemeyen) deneyimin altını çizen "yaşanılmış yahut deneyim edilmiş tecrübe edilmiş bir çok tabiatüstü olayların" anlatılarına sahiptirler. Ayrıca böylesi tecrübeleri yaşayan kişilere de ayırım gözetmeksizin Memorat denilmektedir. Örneğin Musa Sina Dağı'nda bir tür Memorat deneyimlemiştir. Bununla birlikte dağda deneyimlediği tecrübenin insanlara anlatılması ise Memorat hikayesi olarak ifadelendirilmektedir. Hz. Musa da artık bir Memorattır. Musa/Muhammed/İsa v.d. orada biyolojik/fizyolojik, nörolojik, ontolojik/varoluşsal (felsefe) ne yaşadı ? sorusu tam da böylesi bir deneyimi (Memoratı) bilimsel zemine oturtan gerekçelerdir. Buna şunu da ekleyebiliriz ki Anadolu'da düğünlerde bayramlarda eğlencelerde kendini ilk olarak oyun alanına atan kişiler çocukluktan itibaren "zaten" öyle/oyunbazlığı "açık" kişilerdir. Çünkü o "hikayeyi" (oyunarak yahut dua ederek) o anlatacaktır ve bunun için diğerlerine göre daha istekli ve yeteneklidir. Latifkar bir ifade serdedecek olursak eğer : Korkusuzdurlar ! Cesurdur, "Korkunun" üzerine gidebilendir ! Çünkü

her şeyden önce bütün bu tarz etkinlikler (şaman ayini, düğün, v.s.) bir tür konvansiyondur (kutsal yahut sekülerleşmiş kutsal pratik) ve bu konvansiyon "şeylerin (kaygıların)" nesneleştirilmesi yani kaygının korkuya dönüştürülmesi pratiği/performansıdır. Dahası kozmosu açıklamak için bir aygıttır ve Memoratlar da Kozmosu böylesi bir açıklama mekanizması olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Nihayetinde Memoratlık konvansiyon pratikleridir. Kısaca felsefi anlamda Memorat, "Korkunun" karşısına dikilen Cesarettir. Bu da yine bireyin (Memorat) varoluşsal niteliklerinden neşet etmektedir. Korkuları yaratan kişiler "korkak"tırlar. Diğer taraftan paradoks gibi tınlayan ne var ki ontolojik açıdan mülahaza edildiğinde rasyonel gelen; Korkakların en büyük "Korkusuz" olmaları durumunu onların asıl cesaretlerini "Kaygı" karşısında göstererek "şeyleştirme" eylemini (yaratım, fantazya v.s.) münferit olarak gerçekleştirmelerinden ileri geldiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Oyunculüğün organik zeminine yerleşip ruhunu ortaya çıkarabilme adına mit ve efsanelerden türeyen "Tragedya" olgusundan ziyade miti ve efsaneyi öncelediği düşünülen Memorat olgusunun oyunculuğa dair teknik yahut mesleki metodoloji yaratmada konu açısından fazlaca işlevsel ve otantik olduğu kanısındayız.

O halde bizim Oyunculuk mesleği adına oyunbazlık ruhuyla ilksel/otantik manada ilişkilendirmek istediğimiz Memorat olgusunu imlediğimizde kurumsal yahut erken dönem inanç biçimlerindeki aşkın/metafiziksel bir ruhsallık mı anlaşılmalıdır? Hayır! Kurumsallaşmış yahut erken dönem dinlerin realitesi/teolojisi dâhilindeki ruhsallık da şüphesiz hakikatin/otantik olmanın başka bir tarafı olabilir. Ne var ki bizim tezimizde serimlemeye çalışacağımız aşkınsallık/metafiziksellik Kantçı bağlamda fiziğin apriori ilkeleri kapsamında bir metafizik düşünce biçimi olacaktır. Diğer türlü teolojik bir yöntemle yaklaşmak yaratmaya çalıştığımız sentetik yani plastik niyete ihanet edecektir diye düşünmekteyiz. Elbette çalışmamızda teolojik açıdan metafizik bakış açıları da ortaya koyulacaktır. Ancak böylesi bir çalışmada niyetimiz "Tanrıya" ulaşmak değil organik olanla otantik olanla muhavere/irtibatlanma çabasıdır. Tragedya, myth/efsanelerden; Efsaneler, inançlardan; İnançlar ise Memoratlardan türemiştir varsayımı çalışmamızın kapsamını biçimlendirecektir.

Çalışmamızın temel konusu olan mit, efsane ve kolektif olanı imleyen ritüellerden ortaya çıkan tragedyalardan ziyade bu üç biçimi de incelemesi sebebiyle dahası münferit olanın altını çizmesi nedeniyle Memorat olgusunun oyunculuk sanatı adına organik/otantik bir metodoloji yaratmada işlevsel olabileceği görüşüdür. Bu bağlamda Memorat olgusunun Oyunculuk sanatına dair Heidegger'in varlık felsefesi (Dasein) bakımından organik, otantik olup olmadığı veyahut mesleki ruhu/özü barındırıp barındırmadığı temel sorumuz olacaktır.

O halde nedir bu ruhtan yoksunluk/organik-otantik olamama durumu? Hiç şüphe yok ki her sanatın mesleğe dönüşmesi dahası endüstriyel (sentetik) alanda faaliyet gösterebilmesi için tekrar ve aynılık adına kendi "plastığını" yaratması gerekmektedir. (Bu arada üzerinden para kazanılması hasebiyle oyunculuğun endüstriyel tarafını görmezden gelemeyiz.) Bu plastik tam da sanatın zanaatlığı bağlamında işaretleyebileceğimiz "teknik uzmanlık" meselesidir. Doğada yahut serbestçe davranacağı bir yerde herkes istediği gibi bir oyunculuk ortaya koyabilir. Bu, insanın hakkıdır. Ne var ki muayyen bir alanda (örneğin oyunculuk yapılması için tasarlanan bir film setinde yani yaratılmış bir plastik dâhilinde) Oyuncu kişisi artık doğadaki gibi özgürce "Oynayamaz". Yaptığı "şeyi" dâhil olduğu muayyen ortama uydurabilme adına oranın plastığına uyum sağlamak zorundadır. Bunun için de içten geldiği gibi yaptığı "Oynama" eylemini (dürtüsel) artık bir plastiğe oturtmak (tasarlamak) zorundadır. Yani yaptığı oynama eyleminin devamlılık ve tekrarı adına bir tekniğinin olması gerekmektedir. Bu, bize göre niçin muayyen ortamlarda bir tekniğe yahut bir metoda ihtiyaç olduğunun kabaca açıklımıdır. Bizim sanatsal plastikten anladığımız ise sinema kuramcısı Elie Faure'un yaklaşımıyla "mütevazî" biçimdedir. Faure'a göre sinema her şeyden önce nasıl plastikse (Le cinema est plastique d'abord) bizim için de "Oyunculuk Sanatı" her şeyden evvel "zanaat olmaklığı" bağlamında "plastiktir ve olmak zorunda"dır. Ona göre; insanın imkânı dâhilindeki araçlarla hareketli yahut hareketsiz durumda olan biçimleri ifade etme sanatı "Plastik" olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda Grekçedeki "plastikos" sıfatı tıpkı bir kili şekillendirme gibi biçim verilen ve yoğrulan şey anlamına gelmektedir. Öyle ki fiil olarak "plassein", biçimlendirmek, yoğurmaktır. Plastik mefhumu bu zemin anlamıyla poetik bir eylem, bir tür üretim faaliyetidir. Bununla beraber Sanatçı (Oyuncu), aynı zamanda biçimlendirdiğine ruh verendir. Plastik inşa, yalnızca dışsal

bir görünüm vermekle yetinmemelidir. Yaratım süreci içsel olanla da uyum içinde devinerek biçim kazanmalıdır ki bunu yapacak olan da Sanatçı olmaklığı bağlamında bizim açımızdan Oyuncu'dur. (Faure, 2006: s.18)

Faure'un aşkın düşüncelerle yoğrulmuş bir teknik olarak altını çizdiği yaratım bizim "ruh" olarak tanımladığımız oyunculuk sanatının metodolojik açıdan eksik tarafıyla aynı şeydir. Bununla birlikte "Oyun" kuramcısı tarihçi Johan Huizinga'nın yaklaşımları bağlamında "agonal" sistem dâhilinde oynusallık temelinde işleyen toplum mekanizması her bireyi ister istemez "Oyuncu" kılmaktadır. Toplumsal olmanın getirisi açısından her atmosferin ihtiyacı olan "Personaları (Oyunları)" toplumsal bireyler olarak gayr-i ihtiyari takınabilmekteyiz. Peki agonal sistem dahilinde oyunbazlık kabiliyetine sahip olması hasebiyle herkes Oyunculuk mesleğini yapma hakkına/becerisine sahip midir ? Bizim tezimize göre muayyen bir plastik dahilinde (örneğin bir tiyatrodan yahut bir film setinde) bu kabiliyeti sergilemesi gerekiyorsa devamlılık ve farklılık adına belli bir tekniğe ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin film setlerinde aynı sahneyi onlarca kez tekrar tekrar çekebilmek için "aynı" olanı yinlemek için teknik kullanmak zorundadır. Doğal olan atmosferde (örneğin mahkeme, cezaevi, otobüs) farklı personalar yukarıda da belirttiğimiz gibi gayri ihtiyari işleyen süreçlerdir. Agonal sistemde görünmez zorlayıcılar vardır. Dolayısıyla farklı türde personalar sergilemek asgari düzeyde de olsa memnuniyet sağlamaktadır. Oysa plastik dahilinde belli bir zanaat yani meslek olarak Oynamak tam da Oyun mefhumunun en temel kuralı olan gönüllülikle ilişkili bir durumdur ve burada varoluşsal açıdan kişisel/bireysel özellikler, mizaçlar, farklılıklar, deha ve ruh devreye girmektedir. İşte bu ruh oyunculuk zanaatinin/teknikinin yahut plastik metodolojisinin ihtiyacı olan ruhtur. Oysa sentetik yani plastik olan atmosferlerde (tiyatro, film seti) böylesi personaları yaratabilmek otantik, organik (sahici) dahası varoluşsal açıdan da ruhu olan plastik bir tekniğe sahip olmakla ilişkilidir. İşte yukarıda işaret ettiğimiz ruhtan yana yoksunluk durumu Oyunculuk mesleğini tam da varoluşsal açıdan/yetenek/bahş/deha ile ele aldığımızda sadece tekniğe sahip olmanın da tatmin etmeyeceği durumlara işaret etmektedir. Nihayetinde Faure'dan mülhem yaratılan zanaata bir ruh üflenmesi gerekmektedir.

Yukarıda sıraladığımız saiklerden mütevellit çalışmamızın temel nazari çerçevelerinden biri; dünyada oyunculuk sanatı için ortaya koyulan metodolojilerin bizim savunduğumuz otantikorganik ruhsal/aşkınsal düşüncelerle ne kadar yoğrulup yoğrulmadığını tespiti yönelik belirlemeler oluşturacaktır. Bunun için de Stanislavski'den itibaren günümüze kadar ortaya çıkmış oyunculuk metodları ve postmodern (avant-garde) anlayışla birlikte ortaya çıkan performatif olanın altını çizen enaksiyon yani beden teorileri incelenecektir.

Bununla birlikte çalışmamızın ileri sürdüğü yeni bir metodolojinin zeminini oluşturacak olan "Memoratlık" olgusu ise yerel belirlenimlerinin yanı sıra beynelmilel açıdan da coğrafi belirlenimleriyle birlikte ele alınıp tespit edilecek ve felsefi olarak Heidegger'in Varlık felsefesini tanımlayan Dasein olgusu kapsamında ontik ve ontolojik mütalaası yapılacaktır. Bu bağlamda başta Heidegger'in felsefesi ve Dasein anlayışı olmak üzere Memorat olgusunun hem onto-teolojik hem de ontolojik bakımdan varlık felsefesi açısından incelemesi tezimizin teorik kapsamının bir diğer çerçevesini oluşturacaktır.

Çalışmamızın disiplinler arası bir konuyu teşkil etmesi sebebiyle genel olarak; Tiyatro, Felsefe, Halkbilim, Antropoloji, Psikoloji ve Psikiyatri, Fizik, Coğrafya, Dilbilim, Sanat, Müzik, Tıp, Biyoloji ve Teoloji disiplinleri genel çerçevemizi oluşturan kavramlar olarak ifade edilebilir. Yöntemsel açıdan çalışmamızın esasını teşkil edecek Memorat olgusunun tanımlanması ve Halkbilim disiplini açısından somut yahut maddi (dünya içinde) konumunun belirlenmesi önceliğimizi oluşturacaktır. Mamafih Halkbilim (Etnoloji) dâhilinde tabii tutulduğu motifsel indeksler bağlamında yerel ve evrensel tasnifleri tespit edilerek diğer türlerle olan (İnanç, Efsane/Mit, Fabulat) ortaksallıkları daha da önemlisi farklılıkları belirlenecektir. Münferit olanın altını çizen bir görüngü sergilemesi sebebiyle yerel ve beynelmilel coğrafi ve tarihsel farklılıkları "determine" edilecektir. Burada özellikle "determine" sözcüğünü kullandık. Bundan gayemiz; bilimsel açıdan yani fiziki, biyolojik, coğrafi, iklimsel, jeolojik gibi çevresel ve biyolojik dahası modern ve modern öncesi sosyolojik saiklerden dolayı da (örneğin din) tarihsel nedenlerin yarattığı farklılıkları imlemesi hasebiyledir. Bu sebeple yukarıda saydığımız disiplinler de tali olarak başvuracağımız kaynaklar dâhilinde olacaktır. Günümüzde

sosyokültürel bakımdan yeri ve işlevselliği kaynak tespitine yönelik saha çalışması ve başkaca yapılmış yazılı kaynaklar aracılığı ile ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Dahası Memoratın fenomenoloji çerçevesinde dünya içinde olmaklığının etken ve edilgenlikleri, alt fenomenleri/olguları bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda örneğin; Memoratın "Dünyada Olmaklığı"nın getirisi dâhilinde çevresel (yaşam alanı) edilgenlikleri, çevre psikolojisi, jeoloji, coğrafya, iklim v.s. bununla birlikte beslenme v.s. bağlamında Eski Yunanda "Humoral Patoloji" olarak tanımlanan bizim kültürümüzde ise "Mizaç" özelliklerini belirlemesi hasebiyle Ahlat-ı Erbaa ve Hılt anlayışı açısından karakteristiğinin serimlenmesine dönük yöntem ifade edilecektir. Öyle ki bu yaklaşımımız ileride Memorat Oyunculuğun dramaturjisinin de zeminini teşkil edecektir.

İkinci bölümde Memoratın soyut (somut olmayan) düşünsel açıdan belirlenimine gidebilmenin ilk adımını atmaya çalışacağız. Bunun için de Felsefe disiplinine başvurarak diğer varlık felsefelerine nazaran "Emik" kategoride değerlendirilmesi dahası her kültürde farklılık gösterdiği için yerel olanın altını çizmesi sebebiyle Martin Heidegger'in varlık felsefesi yani Dasein anlayışı açılanmaya çalışılacaktır.

Başlangıçta nesnel/salt somut bir açıdan Halkbilim disiplini açısından belirlenimine gittiğimiz Memorat, üçüncü bölümde düşünsel açıdan yani felsefi bakımdan irdelenecektir. Varlık felsefeleri içinde Memoratın daha işlevsel biçimde "konumlanacağını" düşündüğümüz için bir önceki bölümde serilmediğimiz Martin Heidegger'in Dasein (varlık felsefesi) anlayışı çerçevesinde Memoratı bu bölümde incelemeye tabii tutacağız. Bununla birlikte bu bölümde Dasein'ın Memoratı felsefi yahut varlık felsefesi açısından niçin daha işlevsel kıldığının gerekçelerini de sunmaya çalışacağız. Nitekim bu bölüm Memorat'ın Dasein olmaklığının altını çizecek ve "Dasein Olarak Memorat" biçiminde şekillenecektir.

Heidegger'in Dasein anlayışında çok önemli bir yer tutan Kaygı (Sorge) durumunun Dasein Olarak Memoratın "Oyunculuk" sanatı açısından otantik-organik olanı devreye soktuğu yani ruhu ortaya çıkaran fantazyaya alanı olduğunu düşünmekteyiz. Bu sebeple Heidegerci "Kaygı/(Sorge)"ın yarattığı "Boşluk" bizim

açımızdan Memoratın inşa zeminini oluşturacaktır. Bununla birlikte böylesi bir "Boşluk/Khora/Space/Liminal" "aydınlık" mı yoksa "karanlık" mıdır olduğu sorusu da çözümlemeye çalışacağımız bir diğer soru olacaktır. Dahası Memorat bu alanda fantazyasını inşa ederken "karanlığa ışık mı tutmaktadır yoksa gözleri kör edercesine içine düştüğü aydınlığa/ışığa gölge mi düşürmektedir ?" sorusu bize eşlik edecektir.

Son bölümümüz olan Memorat Oyunculuk metodumuzu ifade edeceğimiz kısımda temelde "beden teorileri" bağlamında oyunculuk sanatının da çağdaş kuramları arasına girmiş olan "enaksiyon teorileri" açısından belirlenimlere gideceğiz. Öyle ki bu kısımda Memorat Oyuncunun Mevcudiyeti (Embodiment) ve metodolojik teknik notasyonu; Vücuda-Gelmiş Zihin (Embodied Mind), Vücuda-Gelmiş Anlamsallık (Embodied Meaning), Vücuda-Gelmiş Gerçeklik (Embodied Reality) ve Vücuda-Gelmiş Bilinç (Embodied Cognition) gibi enaksiyon teorilerinin temel başlıkları çerçevesinde şekillendirilecektir.

Dasein olmaklığı bağlamında "Kaygı halet-i ruhiyesi ontolojik zeminindeki Memorat Oyuncu" bu kaygısallıktan/boşluktan çıkabilme ve toplumsala dönebilme adına boşluğu doldurma çabası biçiminde "anlam arayışı"na girecektir. Zaman ve Mekân yaratma arzusunun ortaya çıkardığı için sınırlarını belirleme çabası olarak değerlendirdiğimiz ve kendi kalesini yaratma çabası olarak nitelendirdiğimiz bu aşama uygun egzersiz ve alıştırma doğrultusunda "darp" aracılığı ile gerçekleşecektir. Darpların tekrarı Rit'i, Ritlerin tekrarı ise "anlamlı" vuruşları yani sesi ortaya çıkaracaktır. İnsanın (bir bebeğin) ilk oyuncağı kendisidir. İlk kendi kendisiyle oynar. Bu sebeple ilkin kendi kendisine tepki verir. İşte Darp - Rit - Ses prosesinin yarattığı "Psiko-Fiziksel Kinestetik Tepkiler" onun dramaturjisinin de ilk aşamasını oluşturacaktır.

"Psiko-Fiziksel Kinestetik" tepkilerinin yaratacağı "aynılık ve farklılıklar" "Ritim" olgusunu açığa çıkaracaktır. Münferit olarak devam eden bu süreç "Ritmi" dolayısıyla "Müziği" ve melodiyi açığa çıkaracaktır. Ritmin tekrar edilmesi artık anlam dünyasında "Oyun (Ritüel)" mefhumunun da tezahürünü yaratacaktır. Artık elimizde anlam dünyası açısından yeni yapı taşları olarak Ritim - Müzik - Oyun ve Ritüel aygıtları mevcuttur. Münferit bir süreç olarak belirlediğimiz böylesi bir Ritüel

bir tür "münferit deneyim"dir. Dolayısıyla çalışmamızın esası olan Memorat olgusunu tam da burada tanımlama imkânı sunmaktadır. Çünkü Memorat "deneyimin" kendisidir. Heideggerci ifadeyle Memorat Oyuncu "Zaman"ın kendisi ve "ereignis/kendileyiş"tir. Bu haliyle/bu zamanda Memorat henüz anlam dünyası açısından yalnızca tecessüm etmiştir. Yani sadece "ontik" açıdan varlığını ortaya koymuştur. Ontolojisini yaratması bundan sonraki sürecin getirisiidir.

Deneyim ve dolayısıyla Memorat Oyuncunun ontik açıdan zeminini ve varlığını tespit ettiğimiz bu noktadan sonra artık ontolojik açıdan kendini olmasına (kendileyiş) yönelik dünyanın içinde olmaklığı bağlamında münferitlikten toplumsallığa doğru kapı aralanacaktır. Buradan hareketle; ilkin oynusallık (münferit ritüel) temelinde ortaya çıkan Memorat Oyuncunun "varoluşu", Felsefî bir mefhum olarak Deha bağlamında Oyunculuk "becerisini" zanaat ve sanat bağlamlarında teknik açıdan serimleyecektir. Yaşadığı "Deneyimi" yani "Memoratu"; içinde yaşadığı kültür ve pratik (dünya içinde olma) dâhilinde "Dil" yoluyla Performe ederek (öznel/münferit olanın kamusal olana soma aracılığı ile indirgenmesi) Kaygı (Sorge)'ın "şeyleştirilmesi" yani nesneleştirilerek Korku'ya dönüştürülmesi süreçlerini "kabiliyeti" nispetinde tecrübe edecektir. Nihayetinde dünya içine yerleşerek (kamusala) dil aracılığıyla yarattığı/inşa ettiği "anlam evreni" dâhilinde ontolojik açıdan Memorat Oyuncunun varlığını ve varoluşunu (mevcudiyetini) tespit etmiş olacağız. Böylelikle yeni bir Oyunculuk Metodu biçiminde "Memorat Oyunculuk" metodolojimizi de tam anlamıyla biçimlendirmiş olacağız.

Temelde "dolayımsızlık (ucubelik)"tan "dolayımlılığa (kamusala/toplumsala)" doğru işleyen bir süreç olarak ifade edebileceğimiz "Memorat Oyuculuk" yöntemimiz bir oyuncunun "mevcudiyetinin/vücuda gelmesinin" soma/beden aracılığıyla nasıl bir yol izlemesinin önerisi biçiminde anlamlandırılabilir. Memorat Oyuncunun notasyonu yöntemi Tiyatro sanatı bağlamında düşünüldüğünde "Oyuncu"nın ifadeye indirgenmesi oldukça güç olan içsel yönünün, anlama dahası kavranabilir olana indirgenebilir ve diğerleri tarafından okunabilir ortaklıklara dönüştürülmesi (seyirci) süreci olarak tarif edilebilir. Başka bir ifadeyle "transandantal bir varlık olarak Memorat Oyuncunun" başkalarının da deneyimine

sunacağı öznel deneyimin yöntemsel inşası olarak tanımlayabiliriz. Çalışmamızın özgünlüğünü ise böylesi bir inşa sürecinde yalnızca "epistemolojik (bilince içkin) tarafın değil ayrıca gnoseolojik (transandantal) yönünün de metodolojiye indirgemesi oluşturacaktır. Bunu şöyle de ifadelendirebiliriz: Zihinsel yabancı (dünyaya) imgeler olarak işleyen "hislerin yahut hal ve halet-i ruhiyelerin bedensel haritalandırılmasının (topoğrafyasının) serimlenmesi ve "imgelemin bedenleşmesi" süreci.

Bununla birlikte bizim çalışmamızın özgün tarafını ise ülkemizde ve dünyada ilk kez Memorat olgusunun Dasein (Varlık Felsefesi) bağlamında Oyunculuk ve Tiyatro sanatı açısından ele alınması oluşturacaktır. Öyle ki böyle bir çalışmanın yalnızca ülkemiz açısından değil dünya tiyatrosu ve oyunculuk sanatı açısından da ekonomik ve düşünsel yeni alanlar açacağı kanısındayız. Dahası bugüne kadar ortaya koyulan çeşitli oyunculuk metodolojilerin "ontolojik zeminden uzak ve yoksun olduğu" yönündeki iddiamızı göz önüne aldığımızda alan açısından "ruhu olan" ilk "oyunculuk metodu" olduğunu da söyleyebiliriz. Bizim görüşümüze göre "Oyunculuk" gözlemle başlamaz, problemle başlar. Bu problem de öncelikli biçimde "oyuncu kişinin kendi varlık/varoluşsal problemi"dir. Kendi reddedilmiş mümkünlerinin arkasına sığınarak "imkansız"a mahkûm olan bir oyuncu ve bu bağlamda Memorat Oyuncu, "bir şeyin imkânsız olmasının anlamsız olduğu manasına gelmeyeceğini" de kavrayacaktır. Nitekim hâlihazırda elindeki "toplumsal benlik (ego)"suna razı olup tasarlayacağı rol karakterini "kendilik"inden ziyade "benlik"ine giydirmeye kalkışan bir oyuncu akamete uğrayacaktır. Bize göre bir rol; benliğe değil, kendiliğe giydirilmelidir. Bunun yolu da "kaygısallık" biçiminde işaretlediğimiz "kendilik" ile yüzleşmekten geçecektir. İşte Memorat Oyunculuk yöntemi böylesi bir yüzleşmenin yöntemini sunarak oyuncu kişinin bir "ruhu" olduğunu da tekrar hatırlatmaya dönük bir kalkışmadır. Nasıl ki Heidegger'in modern insana dönük en temel eleştirisi "düşünmüyor oluşu" ise bizim de modern oyuncuya dönük en temel eleştirimiz "ölümlülüğünü unutmuş olması" yönündedir. Kendi ölümlülüğünü unutan bir oyuncu rolün ölümlülüğünü de açığa çıkartamayacak ve ölümsüz Tanrılar gibi "yaşamayan benlikler" diğer bir ifadeyle karakterler tasarlayacaktır. Böylesi karakterler de "mekânsallıktan, toplumsallıktan dahası Dünya'dan uzak" boşlukta süzölmeye devam edecektir. Bununla birlikte şüphesiz insanın "kaygılarıyla" yüzleşmesi "can sıkıcı" bir hadisedir. Nitekim "kendiliğin" en

fazla açığa çıktığı bu halet-i ruhiye insanın "bir canının da olduğu"nın yegâne şahitliğidir. İşte böylesi "can sıkıcı" bir şahitliktir hem insanı hem de Memorat Oyuncu'yu Heidegger'in de söylediği gibi "sahici/otantik/ruhsal" kılacak olan. Sahici olmak yahut olmamak; işte, tüm mesele Memorat Oyuncu açısından bundan teşekkül etmektedir. İleriye doğru kendi İmkân dairesi dâhilindeki "ufkuna (ölümüne)" odaklanıp (en hakiki kendilik) geriye doğru hamlelerle o dairedaki hâsılayı (varoluşları) toplamak Memorat Oyuncunun "yaşamı"dır. Nitekim esasında onun "zamansallığı"nı da bu oluşturmaktadır. Ölümü onun son menzildir. Ölümüne doğru ufka baktığı yer (vücudu) ile ölümü arasındaki alan/mekân ise onun sahnesi, oyun alanıdır. Kendi ilerisine (ölümüne) atılabildiği için (henüz olmamış olan gelecek) onu bir kâhin gibi yaşamı öngörebilir kılacaktır. Sahne ortaya çıkmışsa sahenin imkânları da oracıkta duruyordur ve "kabiliyeti" nispetinde bu imkânları biçimlemelidir. Yeter ki yaşamın "suçlayıcı (vicdan)" sesine kulak verebilsin ve kendiyi yüzleşebilsin. Böylelikle "Zaman"ın bir nesnesi değil "zamanın kendisi" olabilecektir. Ona/benliğine yaşamının yahut yaşıyor olmanın (varolmanın) tüm imkanını (hakikatini) Zaman diğer bir ifadeyle Kendi'si açacaktır. Bu onun mahremidir ve mahrem olan da "kendine hürmet" ölçüsünde "açığa" çıkacaktır.

Çalışmamız dâhilindeki İngilizce çeviriler Gürkan Korkmaz tarafından yapılmıştır. Bununla birlikte çalışmamız süresince metodolojimizi yaratırken istifade ettiğimiz disiplin ve o disiplinlerle ilişkili ve bizim ilişkilendirdiğimiz temel kavramları ise şöyle sıralayabiliriz:

Felsefe: Fenomenoloji, Metafizik, Varlık Felsefesi, Dasein, Boşluk, Heterotopya, Zaman, Mekan, Uzam, Prelogical, Thanatophia, Ölüm reddiyeciliği, Metafiziğin Sorduğu Sorular, Epistemolojinin sorduğu sorular, Ontolojinin sorduğu sorular, Fenomenolojinin sorduğu sorular, Postmodern sorduğu sorular, A priori, Ütopya, Distopya, Mood/Kiplik-Hal, TaklitMimesis - Eşya Tabiatı (Metafizik Olanın ?) Bireysellik İlkesi, Esrime/ekstaz, Aion - Dünya Akışı, Gerçeklik ve Gerçekdışılık, Geçici olan ile geçici olmayan "şey", Ontoloji, Halihazırda işbaşında olan varlık, Mundus Sensibilis - Duyulur Dünya, Mundus İntelligibilis - Düşünsel Dünya, Neş'e - Neşet etmek ! Praksis - Tekhne , Zanaat - Üretim, Arketip, Duygu, Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness), Teoloji, Lirofilozofi : Bilinçdışı Epistemoloji, Nefes - Esin

- Ruh - Nefs - Psykhe, Varoluşçuluk, Postfenomenoloji, Onto-Teoloji, Gestalt, Vahdet, Kesret, Özgürlük, Cesaret, Yaratım, Auratik Mevcudiyet, Cazibe, Karşılaşma, Yeryüzü - Dünya, Boşluk Form, Kıta Felsefesi, Doğu Felsefesi, Yersiz yurtsuzlaşma, Göçebe, Boş Alan, Espaz, Aura, İmge, İmagination, Malzeme, Araç, Hermeneutik, Khora - İdea - Duyusal Alan : Horatos Tobos ya da - Horaton Genos - Düşünme yoluyla : Noetos Topos ya da Noeton Genos - Fenomeneolojik Estetik, Khora, Yabancılaşma, Tekinsiz, Eurthmy, Metod, Algı, Bilinç, Zaman, Mekan, Hafıza, İsteme (Arzu), İrade, Nooloji, Neşe, Dikotomi, Varlık Tabakaları, Sanat Ontolojisi, Kozmik Dehşet - Topos - Kronotop - Mekan - Festival, Heterotopya, Vecd, Mevcudiyet, İçe Dönüş : Varlık Felsefesi, Phusis, ViaNegativa (Tevazu, Teslimiyet, Arınma yani Kurban etme yani Silahsızlanma), Açıklık, Ölüme Yönelik Olma, Nominalizm, Kavram Felsefesi, İdealizm, Aistesis, Hayal - Tahayyül - Muhayyele, Modern, Postmodern, Yapısalcılık, Post Yapısalcılık, Numen, Efsane, Myth, İlkel (primitiv), Tapınağın İçindeki Tecelli : Epiphany, El Altında Olmaklık, İmlem - İmlem Bilim, Merak, Fırlatılmışlık (Düşüş), Anlama - Tefsir, Nörofelsefe-Nörobilim, Nöroteoloji, Entenasyon - Ne söylediği değil nasıl söylediğini imler !

Psikoloji: Bilişsel Nöroloji, Epifani , Tekinsiz, Korku , Endişe, Korku, Havf, Kaygı, Bilinç, Bilinçsizlik, Örtülü Bilinç, Anti-Cognitive, Aion - Dünya Akışı, Akışta Olmak (Flowing), Gerçeklik ve Gerçekdışılık, Mundus Sensibilis - Duyulur Dünya - Mundus İnteligblis - Düşünsel Dünya, Arketip, Persona, Self, Duygu, Gestalt, His, Özgürlük, Cesaret, Yaratım, Özgürlük, Auratik mevcudiyet, Melankoli, Nostalgi, Yuva - Yuvaya Dönüş, İmge, İmagination, Çocuk, Eurthmy, Algı, Zaman, Mekan, Hafıza, Neşe, İrade, Arzu (İsteme), Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness), Hayal - Tahayyül - Muhayyele, Modern, Postmodern, Yapısalcılık, Post Yapısalcılık, Merak, Anlama - Tefsir Psikomitoloji.

Psikiyatri: Prelogical, Thanatophia, Ölüm reddiyeciliği, Mood-Kiplik-Hal, Esrime/ekstaz, Lirofilozofi : Bilinçdışı Epistemoloji, Ruh - Nefs - Nefes - Psykhe, Vecd, Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness), Bastırılmış, İmlem - İmlem Bilim, Ürperme, Dehşet, NörofelsefeNörobilim, Nöroteoloji, Somatik.

Antropoloji: Antropomorfizm, Rit, Ritim, Ritüel, Oyunun Antropolojisi, Kozmik Anlamı, Şeytan, Sümer, Liminal, Keder, Acı, Acının Antropolojisi, Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness), Ses Sembolizmi : İmitative Word, Onomatopoeic Word, Mimetic Word, Echo Word (Ideophone) Size Symbolism And Shape Symbolism, Efsane, Myth, İlkel, İmlem - İmlem Bilim, Psikomitoloji

Halkbilim: Memorat, Keder, Acı, Yas, Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness), Numen, Efsane, Myth, İlkel, Entenasyon (Ne söylediği değil nasıl söylediğini imler), Psikomitoloji.

Türk Halkbilimi: Memorat, Momoyeros (Pontus Halk Tiyatrosu), Liminal, Sözlü Gelenek, Anlatı, Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness), Numen.

Fizik: Metafizik, Topos, Kronotop, Zaman, Mekan, Espas, Heterotopya, Beden (Vücut), Kinestetik tepki: O anın getirisi, Akışta olmak, Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness), Atom.

Dilbilim: Patafizik Anlatı - Memorat anlatısı bağlantısı, Eurthmy, Zaman, Mekan, Hafıza, Hermeneutik, Anlatı, Hikaye Anlatıcılığı, Ses Sembolizmi: İmitative Word, Onomatopoeic Word, Mimetic Word, Echo Word (Ideophone) Size Symbolism And Shape Symbolism, Nominalizm, Kavram Felsefesi, Modern, Postmodern, Yapısalcılık, Post Yapısalcılık, Epifany, İmlem - İmlem Bilim, Anlama - Tefsir, Entenasyon - Ne söylediği değil nasıl söylediğini imler!

Sanat: Boşluk, Form, Tekinsiz, Fantazya, Postmodern sorduğu sorular, Mimesis, Sanat Ontolojisi, Mundus Sensibilis - Duyulur Dünya, Neş'e - Neşet etmek! Praksis - Tekhne , Zanaat - Üretim, Sanat Felsefesi, Yaratım, Özgürlük, Auratik Mevcudiyet, Cazibe, Karşılaşma, Katharsis, Hakikat, Boş Alan, Espaz, Aura, İmge, İmagination, Malzeme, Araç, Khora, Duyusal Alan : Horatos Tobos ya da - Horaton Genos - Düşünme yoluyla : Noetos Topos ya da Noeton Genos - Fenomeneolojik Estetik, Yabancılaşma, Avantgarde, Zaman, Mekan, Hafıza, Varlık Tabakaları, Sanat Ontolojisi, Taklit- Mimesis - Eşya Tabiatı (tabiatın taklidi olmayan sanat eseri ?), Kozmik Dehşet - Topos - Kronotop - Mekan - Festival, Heterotopya, Viewpoint,

Aistesis, Hayal - Tahayyül - Muhayyele, Modern, Postmodern, Yapısalcılık, Post Yapısalcılık, Numen, Efsane, Myth, İlkel.

Tiyatro: Oyunun Antropolojisi, Kozmik Anlamı, Biyodinamik, Yoksul Tiyatro, Maske, Arketip, Nefes, Metafizik Tiyatro, Paratiyatro, Bedensel Skorlar, Beden Notasyonu, Somatik, Denge, Konsantrasyon, Ritim, Duygu, Yakaza (Çift Bilinçlilik), Theory - Theos - Theatron - Thea (bakış) Temaşa, Momoyeros (Pontus Halk Tiyatrosu), Katharsis, Hakikat, Boş Alan, Espaz, Aura, Oyun, Yabancılaşma, Fiziksel Eylemler, Metod, Avantgarde Tiyatro, Biyomekanik Oyunculuk, Biyodinamik Oyunculuk, Hikaye Anlatıcılığı, Taklit- Mimesis - Eşya Tabiatı (Metafizik Olanın ?), Viewpoint, Bütünsel Eylem : ZihinBeden (Grotowski), ViaNegativa (Tevazu, Teslimiyet, Arınma yani Kurban etme yani Silahsızlanma), PsikoFiziksel, Kinestetik tepki : O anın getirisi - Zaman - Akışta olmak, Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness).

Müzik: Ritim, Darp, Denge, Konsantrasyon, Ses Sembolizmi : İmitative Word, Onomatopoeic Word, Mimetic Word, Echo Word (İdeophone) Size Symbolism And Shape Symbolism, Tempo (geometrik) - Ritim (organik), Entenasyon - Ne söylediği değil nasıl söylediğini imler!

Performans: Beden, Nefes, Ses Gözlemi, Persona, Denge, Konsantrasyon, Ritim, Ritüel, Fiziksel Eylemler, Yakaza (Çift Bilinçlilik), Liminal, Auratik Mevcudiyet, Boş Alan, Espaz, Aura, İmge, İmagination, Metod, Avantgarde Tiyatro, Zaman, Mekan, Hafıza, Anlatı, Hikaye Anlatıcılığı, Taklit- Mimesis - Eşya Tabiatı (Metafizik Olanın ?), Viewpoint, Bütünsel Eylem : ZihinBeden (Grotowski), ViaNegativa (Tevazu, Teslimiyet, Arınma yani Kurban etme yani Silahsızlanma), Psiko-Fiziksel, Kinestetik tepki : O anın getirisi - Zaman - Akışta olmak, Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness), Entenasyon - Ne söylediği değil nasıl söylediğini imler!

Enaksiyon Teorileri: Somatik, Bedensel Skorlar, Beden Notasyonu, Denge, Konsantrasyon, Ritim, Duygu, Fiziksel, Yakaza (Çift Bilinçlilik), Soluk, Fiziksel Eylemler, Metod, Biyodinamik Oyunculuk, Viewpoint, Bütünsel Eylem: ZihinBeden

(Grotowski), ViaNegativa (Tevazu, Teslimiyet, Arınma yani Kurban etme yani Silahsızlanma), Psiko-Fiziksel, Kinestetik tepki: O anın getirisi - Zaman - Akışta olmak, Yakaza (Çift Bilinçlilik - Mindfulness)

Tıp: Beden hareketlerinin hormon salınımına etkisi, Duygu durumların organlara etkisi, Fiziksel, Kinestetik tepki: O anın getirisi, Somatik.

Din - Metafizik - Ezoterizm: Vahdet, Kesret, İbn Arabi Füsusul Hikem, Eurthmy, Hayal - Tahayyül - Muhayyele, Epifany, Fırlatılmışlık (Düşüş), Anlama - Tefsir, Nöroteoloji.

Coğrafya: Topoğrafik, İklim, Flora, Maden, Jeoloji, Tarım, Beslenme.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEMORAT

1.1. MEMORAT ve MEMORAT KAVRAMI

RAB Tanrı Musa'nın yaklaştığını görünce, çalının içinden, “Musa, Musa!” diye seslendi. Musa, “Buyur!” diye yanıtladı. (Mısır’dan Çıkış 3:4) İki bin iki yüz seksen beş metre yükseklikteki Sina Dağı'nda, Tanrı ile Musa peygamber arasında geçtiğine inanılan muhaverenin "Hakikati" yahut "Gerçekliği" ne şekilde sorgulanırsa sorgulansın nihayetinde Musa peygamber Sina Dağı'ndan indiğinde artık kavmine anlatacağı bir Memorat'a sahipti. Bundan böyle onun tüm "hakikati" bu olmuştu.

Memorat; merkezinde bir inanç olmak kaydıyla (Green, 1997: s.92), tabiatüstü düzeyde yaşanmış "korkulu" bir hadisenin; o durumu tecrübe eden (ilk elden), şahit olan veyahut da bizatihi tecrübe edenden dinleyen biri tarafından sözlü anlatı geleneği dâhilinde aktarımıdır. Halkbilim alanında "şahsi tecrübe anlatıları" (Sydow, 1977: s.87) başlığı altında incelenen Memorat (Memorate), Özkul Çobanoğlu tarafından bir tür esrime/ekstaz/vecd hali ile ortaya çıkan durum olarak açıklanmaktadır. Olağanüstü tecrübeyi yaşayan veya bizatihi ondan dinlemiş biri yahut birileri tarafından sözlü olarak aktarılması "şartı" ise Memorat'ın en temel gereklerinden biridir. Bununla birlikte Memorat'ı diğer sözlü anlatı türlerinden (efsane, masal, mit v.s.) ayıran olmazsa olmaz en temel niteliği ise hadiseyi yaşayan kişinin ölmüş dahi olsa adıyla, sanıyla kim olduğunun biliniyor olması zorunluluğudur.

"öteki dünya" ve farklı bir boyutta olmanın yanı sıra "insanlarla beraber aynı mekânları paylaşan, cin, peri, şeytan, alkız, karabasan veya çeşitli ruhlardan oluşan ve sosyal bir hayat yaşadığına inanılan" varlıklarla "görme, konuşma,

dokunma, hissetme, rüya veya bunlardan başka bir yolla" kurulan bir iletişimdir. Memoratlar da, bu şekilde kurulmuş bir iletişimle yaşananların yaşayan veya ondan dinleyen birisi tarafından anlatılmasıdır. (Çobanoğlu, 2003: s.21)

Gece saat on ikide eve dönüyoruz. Bizim kaldığımız yer sessiz sakin köy gibi bir yer. Bizim evin oraya girdiğimizde sarı saçlı uzun boylu bir kadın gördük. Saçları parlıyor. Ergin bana "ilerideki al karısı (cin)." dedi. Biz ikimiz Yasin okumaya başlıyoruz. Okuduktan sonra kadın marketin önünden uçuverdi. Fırının önüne geldiğimizde, kadını tekrar gördük. Tekrar Yasin okuduk. Kadın tekrar marketin önüne uçtu. Biz eve geldik. Ben korkudan o gece annemin yanında yattım. (Çobanoğlu, 2003: s.139)

Memoratın meşruiyet zeminini oluşturan temel meselelerden biri de yaşanan deneyimin aktarım zincirindeki kişi sayısıdır. Öyle ki Memoratı ilk kez kategorik açıdan ele alan Sydow'a göre memorat; efsane ile ilişkilidir ancak kendi karakteristiği vardır. Oysa Finli dinler tarihçisi Juha Pentikäinen'e göre (1968); memorat tamamen kendine has efsaneden bağımsız bir türdür ve aktarım zincirini dört kişiye kadar çıkabildiğini ifade etmektedir. Aslında Andrew Viisonyi ve Linda Degh açısından dörtlü bir sınırlama da eksik kalmaktadır bu halkanın altı kişiye kadar çıkabileceğini öne sürmektedirler. Nitekim "tecrübeyi (memorat)" deneyimleyen ve onun ağzından duyanlar belli olduğu sürece her türlü sınırlama gereksizdir. (Çobanoğlu, 2003: s.22)

Memorat (Memorate) kavramı Halkbilim disiplini açısından belli bir yöntem dâhilinde 1934 yılında ilkin İsveçli Halkbilimci Carl Wilhelm von Sydow (1878 – 1952)'un efsane ile ilişkili ancak efsane türünden ayrı bir karakteristik tür olarak "Kategorien der ProsaVolksdichtung"¹ adlı makalesinde dile getirilmiştir. (Çobanoğlu, 2003, s.21) Ne var ki buna rağmen hak ettiği ilgiyi ancak 1970'lerde Amerikalı halkbilimcilerin de ilgisini çekmeye başladıktan sonra kazanmıştır. Esasında Anglosakson dünyadaki bu geç fark edişin temel sebebini Sydow'un makalesinin İngilizceye geç tercüme edilmiş olması yönünde tespit edebiliriz. (Hallaç, 2017: s.14) Oysa Amerikalı yazar ve kadın hakları savunucusu Louise Collier Willcox'ın (1865 - 1929) 1909'da Amerika'da yayımlanan "The Human Way" isimli kitabında bölüm başlıklarından birini "Memorat Memoria" olarak belirlemişti. Willcox'ın bu çalışması her ne kadar halkbilim dâhilinde bir çalışma olmasa da kavramın (Memorat) "The Human Way"deki anlam dünyasının Halkbilimin

¹ Bu makale 1948 yılında Rosenkilde and Bagger yayınevi tarafından Selected Papers on Folklore adıyla yayımlanan Sydow'un makale derlemelerinden oluşan İngilizce kitaba da dâhil edilmiştir. Biz bu çalışmamızda adı geçen çalışmanın 1977 baskısından kaynak olarak istifade etmiş bulunmaktayız.

"Memorat"ı ile örtüştüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla Memorat kavramının geriye dönük seyrini de 1909 yılına kadar götürebiliriz.

Her halükarda, insan bu rüya gibi yaşam gününde, kendisini kaplayan sınırsız ağı, kendisine hafızayı hatırlatarak noktalar: memorat memoria. Ki o, yüreğindeki hayalleri sana gerçek kılar; O kısa ömürlü olana yaşam ve değişim verir; O, geçmişe dikkatli bir biçimde bakar ve yaşamın ilerideki sırları ve alacakaranlığı onu afallatamaz; O gözlerini geleceği görmenin seyrine bırakır. Dalgalı evrenin solup yenilenmesinden hikmet kuralları çıkarır. (Willcox, 1909, s.253)

Memorat üzerine yapılan Türkçe halkbilim çalışmalarında kavrama henüz tam bir karşılık bulunamadığı görülmektedir. Bu sebeple doğrudan geldiği dil ailesinde seslendirildiği gibi Türkçede yazılı ve sözlü olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte başlangıçta Memorat sözcüğünü filolojik bakımdan kısa bir mütalaaya tabii tutmanın çalışmamızın zeminini güçlendireceği kanısındayız.

Memorat(e) sözcüğüne baktığımızda kolaylıkla "hatıra, hatırlamak, anı, hafıza/bellek, zihinsel süreçler v.s."² ile ilişkili bir çağrışım yaptığını anlayabiliyoruz. Sanat tarihçisi André Jolles (1874-1946) 1930 yılında yayımladığı Alman halk edebiyatı anlatı türlerinin sınıflandırmasında yine Sydow ile benzeşecek biçimde "şahsi tecrübe anlatılarını" "memorable" (hatırlanmaya değer şeyler) olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte sözcüğü Yunanca "ἀπομνημόνευμα, apomnemoneuma" ifadesiyle ilişkilendirerek, insanların hatıralarının ve anımsamalarının "akışkan olanın pıhtılaşmasına" dönük bir süreç olduğuna dikkat çekmiştir.

Sokrates'in ölümünden sonra Platon ile Antisthenes arasında Sokrates'in kişiliği konusunda anlaşmazlık çıkınca, o zamanlar Korint'te yaşayan Ksenophon Apomnemoneumata'yı yazdı; bu kelimeyi kitap adı olarak kullanan ilk kişi olabilir. Bu çalışmadaki amacı, tartışmadaki iki muhalifin yaptığı gibi, Sokrates'in kişiliğini, onun hakkındaki kendi kişisel görüşüne göre temsil etmekten ziyade; olaylardan, onun hafızasında kendisini etkilemiş oldukları gibi bir duygunun ortaya çıkmasına izin vermektir.

İkinci yüzyılın Hristiyan savunucuları, Evangelistlerin kayıtlarını apomnemoneumata olarak paganların yalancı hikâyelerinden ayırdıklarında aşağı yukarı aynı şeyi yapmışlardı. Burada da bir kişiliği sunmanın yolu, onun devam

² memory (eng.) : ability to remember, something you remember, computing, hafıza: hatırlama yeteneği, hatırladığın bir şey, bilgi işlem] (<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/>)

eden gerçek olaylardan sağlamaştığını, onlardan yükseldiğini, onları yönetmeye geldiğini göstermek gibi görünüyor.

Elbette, Ksenophon için söz konusu olan Sokrates'in kişiliği, Evanjelistler için -İsa'nın savunucuları- göre- İsa'nın kişiliği meselesiydi. Biz, süreci tersten okumalıyız: akıcı olan bir şey nasıl olmuştu da pıhtı haline gelmişti! (Jolles, 2017: s. 233-234)³

Jolles'ın, "akıcı olanın pıhtılaşmasına" dönük mülâhazası çalışmamız önem arz etmektedir ve bu yüzden tekrar dönmek üzere bir kenarda tutmak isteriz. Bununla birlikte Proto-Hint-Avrupa dil gurubuna baktığımızda ise yine "hatırlama, çağırışım, anma v.s." gibi hafızaya (memory) yönelik zihinsel sürece ilişkin "commemorate, commemoration, mourn, memo, memoir, memorable, memorandum, memorial, memorious, memorize, memory, remember" kelimelerinin kökeni bağlamında da son ek olarak "mer-" ifadesiyle karşılaşırız.

(s) mer-1. To remember. 1. Suffixed zero-grade form *mr-no- in Germanic *murnan, to remember sorrowfully, in Old English murnan, to mourn: MOURN. 2. Reduplicated form *me-mor- in: a. Germanic 'mi-mer- in Old Norse Mimir, a giant who guards the well of wisdom: MIMIR; b. Latin memor, mindful: memorable, (memorandum), MEMORY; COMMEMORATE, REMEMBER. [Pok. (s) mer- 969.]

(s) mer-2. To get a share of something. 1. Suffixed (stative) form *mer-e- in Latin merere, mereri, to receive a share, deserve, serve: meretricious, merit; emeritus. 2. Suffixed form *mer-o- in Greek meros (feminine meris), a part, division: -MERE, MERİSTEM, MERO-, -mer-ous; (allomerism), (dimer), (isomer), (monomer), trimer . [In Pok. (s)mer- 969.] (Watkins, 1985: s.62)

Dikkat çekmek istediğimiz başka bir husus ise Grekçe "-mer" kökünden türeyen "μέρμερο" (mermeros)" yani endişeli, kaygıya yol açan, zararlı anlamındaki sözcüğün hafıza (memory) ile olan ilişkisidir. Μέρμερο (mermeros) sıfatı, μέριμνᾱ (merimna) isminden türemiştir ve μέριμνᾱ (merimna) doğrudan "Kaygı/Anxiete anlamındadır. (Chantraine, 1984: s.687) Öyle ki çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde çözümlemeye çalışacağımız Dasein Olarak Memorat'ın ontolojisine dair mülâhazamızda, tespit ettiğimiz böylesi bir ilişkisellik varlık felsefesine yönelik "Bütünsel (Kartezyen dikotominin aksine, parça bütün ilişkisi dâhilinde)" yaklaşımımız için de işlevsel bir kanıt olarak elimizi güçlendirecektir.

³ Çalışmamızda bu ve bundan sonraki bütün İngilizce alıntı ve atıfların Türkçe söylenişleri (çevirisi) bu çalışmanın yazarı Gürkan Korkmaz tarafından yapılmıştır.

Eski Yunan (Grek) filolojisi açısından konuya nazar ettiğimizde ise karşımıza Hafızaya⁴ (Bellek/Memory) için en temel zihinsel süreçler olan "hatırlamak ve unutmak (remembering and forgetting) kavramlarının (olgularının) sözcük kökü olan "-μνη [mnē-]" çıkmaktadır. Bu da bizim için meselenin (Memorat kavramı) illiyetine dönük mantıklı bir ilişkisellik olarak görünmektedir. Bununla birlikte Hafıza mefhumunun kültürel ontolojisi dahası metafiziği açısından ise Memorat olgusunu bina edebileceğimiz sağlam bir temel yaratmaktadır.

Homeros Yunancasında -μνη [mnē-] fiil kökü, "hatırlanan" şeyin fiili deneyimi için ve -λαθ [lath-], onun kavramsal zıddı, bu deneyimin yokluğu için kullanılır. Diğer bir deyişle, Homeros'taki "hatırlamak" ve "unutmak" şimdiki ruh halleridir. (Nikkanen, 2022)

Harvard Üniversitesi Klasik Filoloji bölümünden Anita Nikkanen "A Note on Memory and Reciprocity in Homer's Odyssey" isimli makalesinde "mnē" kökünden gelen tüm fiillerin "sadece [...] şu andaki bir zihin durumunu değil, aynı zamanda kararlı, acil bir eyleme yol açan bilinçli, fiziksel deneyimi de belirttiğini" (Nikkanen, 2022) ifade etmektedir.

mēnis ve mnē- kökünden türetilen hafızaya atıfta bulunan kelimeler aslında etimolojik olarak bağlantılıdır. Günümüz etimolojistleri, mēnis'in nihai olarak Hint-Avrupa kökü olan *men-'den türediği, 'zihni aktive ettiği' ve Calvert Watkins ile Muellner'in argümanına göre, mēnis'in *mnā- (=mnē-) kökünden türetildiği konusunda hemfikirler. *men- kökünün bir başka varyantıdır. Bu *mnā-, mimnēskō, 'hatırlatma', mimnēskomai, 'hatırlama' ve mnaomai, 'dikkatli olun' kelimelerini de aldığımız kökle aynıdır. Ancak mēnis, tabu deformasyonu nedeniyle ilk nazal ünsüzünü kaybetti - mēnis'in kışkırtıcı bir sözcük olması dahası dile getirilmesi de tehlikeliydi. mēnis ile mnē- kökünden türetilen hafıza sözcükleri arasındaki bu etimolojik bağlantı ve mēnis'in "dünya düzenini garanti altına almanın bir yaptırımı" anlamı göz önüne alındığında hiç de şaşırtıcı görünmüyor ki arkaik Yunan hafıza kavramı, uygun davranış ve ahlak meseleleriyle de bağlantılıdır. Ve hafıza gibi, Homeros destanlarında mimnēskoma ve mimnēskomai fiillerinin kullanımıyla gösterildiği gibi, mēnis de onunla birlikte hareket ediyor - sadece zihinde olan bir şey değildir, aynı zamanda başka sonuçları da vardır, tıpkı hafızanın sadece onun hatırı için

⁴ Çalışmamızda Bellek kavramı yerine Hafıza kavramını kullanmamızın temel nedeni Bellek sözcüğünün "bellemek, ezber, kalıplaşmış ve akışkan olmayan" gibi çağrışımları olması. Oysa konumuzu oluşturan ve hafızayla ilişkili fonetiğe sahip Memorat kavramı ve olgusu süreçsel olarak akışkan bir seyir izlemektedir. Öyle ki yukarıda Jolles'in "akıcı olanın pıhtılaşması"na dair sorgulaması amacımızla aynılık göstermektedir.

Bununla birlikte "-k" eki (Belleme-k) ile oluşturulan bu kelime, şekilsel açıdan hatalı olmamakla birlikte, mânâ ve mefhum bakımından yanlıştır. Ntekim; bilmek, öğrenmek "bellemek" kelimesinin asıl mânâsını açıklamaktadır. Oysa Hâfıza mefhumu öğrenmekten ziyade öğrenilen şeylerin zihinde tutulmasını sağlayan meleke anlamındadır. Hıfz kökünden gelen hâfıza, saklama-koruma anlamındadır. Muhafaza etmek de aynı köklene sahiptir. (Timurtaş, 1979: s.45,46)

hatırlama olmaması gibi. O halde her ikisi de, başka sonuçlar ve eylemlerle gelen zihnin belirli bir tür aktivasyonu ile ilgilidir. Hafıza ve mēnis zihinsel aktivite ile ilgili olduğu sürece (özellikle *men-, 'zihni aktive etme' kökünden türetildiği göz önüne alındığında), şunu belirtmekte fayda var ki mēnis'i açığa çıkaran/harekete geçiren kişilerin; noos, yani 'akıl', 'anlayış', 'zekâ' sahibi olmadığı ve aphrones yani akıl/tefekkür olmaksızın mantıksız oldukları sıklıkla söylenirdi. (phrenes: zekânın mekânı olarak diyafram)⁵

Örneğin, İlyada 5'te Athena, Ares'i Akhalar ve Truvalılar arasındaki savaştan uzak durmaya ikna ederek Zeus'un mēnis'inden kaçınmalarını önerir. (Nikkanen, 2022)

Nikkanen'in yukarıda işaret ettiği "men-, 'zihni aktive etme'" kökünün ayrıca Türkçe "insan" sözcüğü ile kök anlam bakımından aynılık gösterdiğinin altını çizmek isteriz. Bununla birlikte İngilizcede "Men" sözcüğünün "İnsanlar" anlamına geldiği de bilinmektedir. Tarihin akışında farklı ırk, kabile ve budunlar birbirlerini adlandırırken kendi türlerinden bir canlı olmadıklarını ifade edecek biçimde (insan olmayan) aşağılayıcı tabirler kullanmışlardır. Bu bağlamda Hint-Avrupa gurubundaki, zihinle ve akılla ilgili "akılsız, anlamsız, deli" manasındaki bir ifade olan "mens, mentis"ten türetilen "insane" (Lat. sane kökünden akıllı başında manasında) sözcüğü görüleceği üzere Türkçedeki "insan" sözcüğü ile fonetik açıdan da birebir örtüşmektedir. Öyle ki Hint-Avrupa ailesinden delilik, çılgınlık anlamına gelen "mania" (manyak) sözcüğü de Yunanca "μανία/mania" sözcüğünden gelmektedir ve sözcük -men kökünden türemiştir. Dahası Grekçe "μανία/mania" kavramı Memorat olgusunun muhtevasına uyacak biçimde; ilahi ilham, vahiy, isteyerek yahut istemeyerek olsun Tanrı tarafından gönderilen bir lütuf veya laneti bununla birlikte olağan bilinç durumundan sapma durumları anlamına da gelmektedir.

Bu anlam çeşitliliği, her biri hem kültürel faktörler hem de nöropsikolojik nedenler tarafından belirlenen çok çeşitli deneyimleri yansıtır. (...) Ayrıca Yunan kültüründe delilik ve hafıza sadece etimolojik olarak değil, aynı zamanda fenomenolojik olarak da ilişkilidir. (Ustinava, 2012)

mens, mentis 'mind' [f. i] (Naev.+)

⁵ Burada akıl ve zeka ayrımı özellikle vurgulanmaktadır. Dahası Yunanca: φρήν, φρεν sözcüklerinin bireşiminden meydana gelen Akıl anlamındaki frenos (phrēn, phren) sözcüğü daha geniş anlamda Eski Yunan'da bir şeyi etrafıca düşünmenin (tefekkür/ contemplation) vücuttaki olması gereken yeri veya merkezi olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Phren'de yürütülen zihinsel faaliyetlerin -hem duygusal hem de mantıksal- modern felsefede kabul edilen Beyin merkezli (baş bölgesi) yaklaşımın aksine gövdeye yerleştirildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla hava/nefesle ilişkili bir organ olan ve beynin iki diyafram sınırı tarafından tüm çalışmasını gerçekleştiren solunum organı olarak diyaframa zekayı yerleştirmek (akıl süzgecinden geçirmek) daha anlamlı olacaktır.

Derivatives: amens 'insane, frantic' (PI-+), amentia 'madness, frenzy' (Ter.+), demens 'mad' (P1+), dementia 'madness (P1.+), dementire 'to lose one's mind' (Lucr.+), mentio 'mention*' (Andr.+); mentm 'to lie' (P1.+), ementm 'to falsify, invent' (PL+).

Pit. *mnti-.

PIE *mn-ti- [f.J 'thought, mind'. IE cognates: Skt. mati- [f.] 'thought, mind', Av. *maiti-, Lith. minus 'thought, idea', OCS pamqth 'memory, monument' < *mn-ti-; Go. ana-minds 'suspicion', Go. ga-minpi [n.] 'memory', OHG gi-munt 'recollection, memory'.

By its fourth conjugation, mentire still shows its origin as a denominative to *mnti-. The meaning 'to lie' derives from a semantic change 'to have second thoughts, be inventive' > 'conjure up, lie'. (de Vaan, 2008: s.372)

Bizim açımızdan kavramın kökenine dair kışkırtıcı bir durum ise kavramın hem anlam dünyası açısından hem de fonetik biçimi bakımından Anadolu'da da karşımıza çıkmasıdır. Özellikle Karadeniz bölgesinde ve Anadolulu Rumların yaşadığı yerlerde günümüze kadar halen oynanan bazı köy seyirlik oyunlarının hem kumpanyalarına hem de oynanan oyunun temsiline; Momo(y)er, Momo(y)eron, Momo(y)era, Momo(y)eri, Momo(y)eria gibi isimler verilmektedir. Bu sözcüklerin cari anlamları ise Memoratın ontolojisine uygun biçimde farklı bir varoluş durumu, ekstaz ve zihinsel süreçlerle ilgili manalara gelmektedir. (Samuilidis, 1999: s.28)

Bununla birlikte Arapçadan dilimize geçen ve Arapça "ans" kökünden türeyen "İnsan" sözcüğünün yine Arapça hafızayla ilişkili, unutmak anlamındaki "nisyan" mefhumuyla aynı köke sahip olduğu da kabul gören bir iddiadır. (Fazlıoğlu, 2015a: s.48) Bu da felsefi parça/bütün tartışmaları zaviyesinden Grekçedeki yaklaşıma benzer biçimde bütünsel bir anlayışın varlığını (fenomenolojisini) ortaya koymaktadır. Konuyu biraz daha kurgusal açıdan (spekülatif) ele aldığımızda ise Türkçede birinci tekil şahıs zamiri "Ben" sözcüğündeki "B" sessizinin "M" sesizinden dönüştüğünü görmekteyiz. (Eyuboğlu, 1989: s.105) Bu durumda Hermeneutik bir anlayışla nazar edersek eğer; "Ben" zamirinin bir tür tekilliği işaretlediği gibi, insan türünün temsili olarak da "Varlığı" işaret ettiğini söyleyebiliriz. Nasıl ki İngilizcede "Man" kelimesi eril olmasının yanı sıra tüm "insanlığı" imliyorsa yine felsefi zaviyeden tümeller - tikeller tartışması ekseninde "ben/men" in de bütün varlığı imlediği yorumu tarafımızdan mantıklı kabul edilmektedir. "İnsan olarak varlığı" imleyen Hin-Avrupa ailesindeki "men/man"

sözcüğünün yine insan olarak varlığı imleyen Türkçe "ben/men" sözcükleriyle fonetik açıdan da örtüştüğünü görmekteyiz.

Nihayetinde filolojik ve etimolojik yöntemlerle ulaşılmış olduğumuz kavramın (Memorat/Memorate) ontolojisine dair yaptığımız irdeleme Memorat olgusunu soyut bir mefhum olmaktan çıkarıp tecessüm ettirerek İnsan-Varlık olarak işaretlemiştir. Dahası, kavramın ontolojisi bağlamında söyleyecek olursak; Hafıza (Memory), Akıl (Phrene) ile organik bir ilişkiye sahip olmakla birlikte insanın toplumsal varlığına meşruiyet sağlayan mütemmim cüz (ayrıl-a-maz parçası) olarak da adeta bir tür toplumsal inisiyasyon (erginleme) şartı ve yazılı olmayan liturji durumundadır. Kısaca Kartezyen paradigmadan uzaklaştığımızda; sözel dil açısından kültürel bağlamda Hafıza (Memorat)'nın, Varlık; Varlık (İnsan)'ın ise Hafıza ile aynı manada bütünleştiğini söyleyebiliriz. Memorat(e), İnsan olarak Varlık'tır.

1.2 FARKLI COĞRAFYA VE HALKLARDA MEMORAT OLGUSU VE İZ DÜŞÜMLERİ

Tabiatüstü deneyimlerin birinci ağızdan şahsi anlatım pratiğini niteleyen Memorat kavramı her ne kadar ilk kez 1934 yılında von Sydow tarafından ayrı bir karakteristik olarak ele alınıp kategorize edilse de kadim bir gelenek türü olarak olgusal manada başkaca adlandırmalarla da olsa çeşitli halk ve kültürlerde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte her ne kadar adlandırma bakımında farklılık oluştursa da farklı kültürlerdeki benzer şahsi anlatım pratiklerini yapısal ve biçimsel açıdan incelediğimizde ise Memorat şablonuyla örtüştüğünü görmekteyiz. Şimdi kısaca dünyada Memoratın iz düşümlerine göz atalım.

Küba, Meksika, Orta Amerika, Porto Riko ayrıca Latin Amerika ülkelerinin kültürel coğrafyasını tanımlamak için kullanılan Hispanic dünyaya baktığımızda "olay, durum, etkinlik v.s." anlamlarına gelen "Caso" kavramının Memorat-vari sözlü geleneği tanımlamak için kullandığını görmekteyiz. Bunla birlikte Hispanic kültürüne yönelik akademik literatürde Memorat kullanılmakla birlikte Caso "emik" Memorat ise "etik" kategoride değerlendirilmektedir. (Hallaç, 2017: 14)

Caso, memorat ve şahsi tecrübe anlatıları terimleri şu anda Meksika/Şikano folklorunda var olan geniş bir anlatı grubunu sınıflandırmak için kullanılmaktadır. Bu terimler genellikle meydana gelen bir olayı tecrübe eden veya tecrübe edeni tanıyan birinin anlatılarını kapsar. Joe Graham "Caso"yu şöyle tanımlamaktadır: nispeten kısa düzyazı bir anlatıdır, olağan veya olağan dışı yaşanan tek bir hadiseye odaklanır, hadisenin kahramanı yahut gözlemcisi anlatıcıdır ya da deneyimleyen kişiyi tanımakla birlikte anlattığına kefil olur ve normalde 'bu tür şeylerin olduğunu' göstermek için de kanıt veya örnek kullanır. (McDowell v.d. 1994)

Kıta Avrupasına baktığımızda ise karşımıza Memoratla benzeşecek biçimde "Memorable" kavramı çıkmaktadır. Sözcük, İngilizcede "hatırlanmaya değer, unutulmaz, hatırdan tutması kolay" gibi anlamlara gelmektedir. André Jolles 1930 yılında yayımladığı ve Alman halk edebiyatı anlatı türlerini sınıflandırdığı çalışmasında tabiatüstü öğeleri dikkate almaksızın; mevcut zamana ait bir anekdot yahut tarihi bir kesit olarak tanımlanmaktadır. Anlatıdaki tanıklık ve şahsî olma kriterleri (Hallaç, 2018) ise şahsi tecrübe anlatıları kapsamında Memorable'ı, Memoratın anlam dünyasında konumlamaktadır. Öyle ki Jolles bu çalışmasında hem halkbilimde bir tür karışıklığına sebep olan Sage kavramını efsaneden ayrı kullanmakta hem de memorable'ın sage, efsane ve mite kaynaklık ettiğini savunmaktadır.

Tartıştığımız zihinsel eğilimin baskın hale geldiği her yerde; otoriter ve diğer biçimlerle ilişkide olan, hatıranın (memorable) kendisinde meydana gelenlerle karşılaştırılabilir bir şey meydana gelir ki bir tür birikim oluşur ve bu birikimde Sage⁶, efsane ya da mit, yalnızca bu zihinsel eğilimin tarih dediği şeyle ilişkili olarak ortaya çıkar biçiminin somutlaştırdığı şeye, kendisinin inanılır ve onaylanmış olarak kabul etmeye hazır olduğu şeye. (Jolles, 2017: s239)

Fransa'ya baktığımızda ise bir tür kehanet anlatıları olarak ifade edebileceğimiz "intersigne" (Hallaç, 2018) geleneğini yine etik kategorideki Memorat benzeri şahsi anlatı türü olarak emik kategori altında işaretleyebiliriz.

Daha yakın bir coğrafya olan Rus kültürüne yönelik çizilecek bir istikamette ise şüphesiz ilk başvurulacak kaynaklardan biri de Vladimir Yakovlevich Propp

⁶ Halkbilim alanında genelde "efsane" olarak çevrilmiştir. Ne var ki Sage kavramı araştırmacıların üzerinde bir türlü mutabık olamadıkları bir türdür. Biz burada Sage'nin efsaneden ziyade "gelenek/tradition" manasında kullanıldığı kabulüyle hareket etmekteyiz. Daha geniş tartışma için bkz : Hallaç, 2018.

(1895 - 1970) ve çalışmalarıdır. Öyle ki Rus şahsi anlatı geleneklerine baktığımızda bizi "Bylichka" kavramı karşılamaktadır. Dahası Rus anlatı kültürü dâhilinde memorat benzeri bir tür olarak Bylichka kavramının Sydow'un 1934'te Halkbilim literatürüne kazandırdığı Memorat(e) kavramından da önce aynı pratiği tanımlamak ve kategorize etmek için kullanıldığını görmekteyiz. (Eren, 2020) Ruslar tarafından byl', bylichka ve byval'shchina olarak adlandırılan bu tarz hikâyelerin hepsinin tanım kökü de byt' (olmak) köküdür. Propp, sözcüğün "olmak" anlamına gelen bir kökten türemesine istinaden böylesi anlatıların gerçekten yaşanmış bir hadisenin anlatısı olduğunun altını çizmektedir.

Kısa bir süre öncesine kadar oldukça fazla sayıda ve çeşitli türlerde dini içerikli hikâyeler Rus halkı arasında anlatılmaya devam ediyordu. Bu tarz hikâyeler Batı Avrupa'da hala anlatılmaktadır. Peki bu tarz hikâyeleri mit kategorisinde değerlendirebilir miyiz? Belki de halk masalları olarak değerlendirmeliyiz, ha? Bizim masal kriterlerimize uymuyorlar, çünkü bu tarz hikâyeler gerçekmiş gibi sunuluyor ve insanlar da anlatılanların hakikatine adeta iman ediyorlar. Ayrıca mit olarak da kabul edilemezler çünkü onlar resmi dinde (kurumsal din) kült haline gelen tanrılarla ilgili hakikatlerdir. İnsanlar onları halk masallarından ayırır ve Ruslar onlara byl', bylichka ve byval'shchina (memoratlar) derler ve hepsi de byt' (olmak) köküne dayanır, bu da gerçekten var olan bir şeyi akla getirir. (Propp, 2012: s.24)

Propp, bylichka türünün muhtevasıyla memoratların içeriğinin birebir örtüştüğünü ve tıpkı Memoratlar gibi konularının; ölen biri, hayalet, vampir ve kurt adam benzeri motiflerden oluştuğunu bununla birlikte tabiatüstü hadiseler olduğunu belirtmektedir. (Propp, 2012: s.25) Bylichkaların sözlü aktarım biçimi de tıpkı memoratlar gibi tecrübeyi yaşayanın ağzından, hadiseye şahit olmuş kişi tarafından yahut da olayı yaşayanın bizatihi akrabası, tanıdığı veya arkadaşı tarafından gerçekleşir; "babam kendi görmüş, dedem söyledi" v.s. (Eren, 2020)

Sonuç olarak; sözlü kültür bağlamında dünyanın farklı kıtalarındaki sözlü anlatı geleneklerinde yapısal ve biçimsel bakımdan memorat benzeri icraların varlığına dair bazı örnekleri tespit etmeye çalıştık. İşaretlediğimiz örneklerin her ne kadar adlandırma açısından farklılaştığını görsek de temel mahiyetleri bakımından memoratla aynılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Böylelikle Memorat fenomeninin tüm dünya kültürlerinde "bir biçimde" varlığını sürdürdüğünü rahatlıkla ifade edebiliriz. (Çobanoğlu, 2003: s.33) Peki, böylesi kadim bir pratiğin Türk kültüründeki yeri ve durumu nedir? Öyle ki kadim zamanlardan günümüze kadar bir tür sözlü anlatım

geleneği olarak "adlandırılmadan" yahut "farklı adlandırmalarla" Türk kültüründe de Memorat ve benzeri fenomenlerle karşılaşmaktayız. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde Türk kültüründeki Memorat olgusunu tespit etmeye çalışacağız. Bununla birlikte genel olarak Memoratın ontolojisine dair mütalaamızda ise konunun daha iyi anlaşılması adına yine Anadolu dahası İslam kültüründen memorat örnekleriyle meseleyi açmılayacağız.

1.3. TÜRK KÜLTÜRÜ BAĞLAMINDA İLİŞKİLENİLEN TABİATÜSTÜ GÜÇLERE (FENOMENLERE) GÖRE MEMORATIN TASNİFİ

Tüm dünya kültürlerinde sözlü anlatım geleneği dâhilinde şahsi anlatım hikâyeleri olarak genel bir kabul bulan Memorat, hem dünyada hem de ülkemizde uzun zaman efsane kategorisi altında değerlendirilmiş binaenaleyh türün işlevine, yapısallığına ve biçimselliğine yeterince dikkat edilmemiştir. Batı kültüründe ilk kez von Sydow'la birlikte efsaneden ayrı bir tür biçiminde ele alınmaya başlanan Memorat, ülkemizde ise Türk Halkbilim sahasının öncü isimlerinden biri olan Özkul Çobanoğlu tarafından ilk kez efsaneden ayrı, farklı bir tür sınıfında incelenmiş ve bu çalışma kitap olarak yayımlanmıştır. Anadolu kültüründe özel bir adlandırma yapılmaksızın genelde; "şöyle olmuş, X görmüş, dedem, ninem, babam, arkadaşım v.s. anlattı" biçiminde -mişli geçmiş zaman eki kullanılarak anlatılan Memoratlara Uygur ve Kazak Türk kültürlerinde de rastlanmakla birlikte bu coğrafyalarda "bolmuş" adıyla tanımlandığını görmekteyiz. Dahası ilişkilenilen tabiatüstü motiflere baktığımızda ise yine Anadolu kültüründeki benzer örneklerle karşılaşmaktayız. (Öger, 2008: s.104) Çobanoğlu, Türk Kültürü bağlamında Memorat fenomeninin yapısal ve biçimsel çözümlemesini yaptığı çalışmasında ilişkilenilen tabiatüstü fenomenleri şu başlıklar altında tasnif etmektedir:

Cinler ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Alkarısı ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Ağırlık Basması-Karabasan, Congoloz, Kul, Erkebit, Hırtık, Hınkur Munkur, Çarşamba Karısı, Yol Azdıran, Kara Ura, Demirkıynak ve Gelincik adlı varlıklarla kurulan iletişim ve yaşandığına inanılan olaylar

Hızır ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Yatırlar, Evliyalar ve Şehitlerle Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Rüya Görme Yoluyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Nazar Değmesi İnancıyla İlgili İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Ölülerle Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Büyü ve Çeşitli Geleneksel Pratikler Yoluyla Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Fal ve Falcılık Yoluyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Tam Tanımlanamayan Olağanüstü Bir Güçle Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Modern Kent Yaşamı Memoratları: Ruh Çağırma, Astral Yolculuk ve UFO'larla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar (Çobanoğlu, 2003)

Çobanoğlu'nun tasnifinde "Cinler ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar"dan ayrı olarak verilen; Ağırlık Basması-Karabasan, Alkarısı, Kul, Congoloz, Hırtık, Erkebit, Çarşamba Karısı, Hınkur Munkur, Yol

Azdıran, Demirkıynak, Kara Ura, ve Gelincik gibi fenomenleri incelediğimizde yapısal ve biçimsel olarak Cin fenomeninin bunları da kapsadığını görmekteyiz. En azından cin sözcüğünün etimolojisi bağlamında⁷ cin olgusunun anlam dünyasında içkin fenomenler olarak düşünmekteyiz. Dolayısıyla biz bu çalışmamızda yukarıdaki tasnif başlıklarını detaylandırırken ilk üç başlığı "Cinler ile Kurulan İletişim Biçimleri" ana başlığı altında toplamanın efradını camii ağyarını mani bir yaklaşım olacağını düşünmekteyiz. Bununla birlikte Türkiye'de akademik alanda çalışılmış memorat konulu çeşitli tez ve makalelerden bunun yanı sıra memorata ilişkin saha çalışmalarıyla derlenmiş kitaplardan alıntılatacağımız tasnif başlıklarına uygun memorat örneklerini de konu başlıklarının sonunda sunacağız. Konunun daha iyi anlaşılması için de Türkiye sahası memorat örnekleriyle sınırlı kalmanın daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

1.3.1. Cinler ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Eski Yunan metinleri ve yaşam pratiklerinden tutun da; Frigya, Girit, Sümer, Hint (Rosenberg, 2003: s.299,527), Babil, Roma, Türkistan, Arap ve günümüz Anadolu coğrafyalarında neredeyse hemen hemen bütün dünya kültürlerinde hem folklorik hem de dini kültürel fenomenler olarak varlıklarını gördüğümüz "Cin" fenomenleri Batı dillerine daha sonra "demon" olarak geçen "daimonlar" olarak Antik Yunan'da karşımıza çıkmaktadırlar. Cinleri, Frig ve Girit kültüründe ise "daktyl'ler" (Necatigil, 1988) tanımıyla görmekteyiz. Orhan Hançerlioğlu ise "Dünya İnançları Sözlüğü"nde Cin'i karşılayacak biçimde; "Daimon" ifadesini kullanmakla birlikte "demon yahut daimonion" sözcüklerinin cinleri karşıladığı gibi tanrıları da işaret ettiğini söylemektedir. Bu yönlü bir anlamsallığı da Ksenokrates'e

⁷ cenn kökünden türeyen bir isim olup "gizli kalmak, örtmek, örtünmek" anlamındaki "cin" çoğulu tekil açıdan "gizli şey, örtülü" anlamlarında cinnî biçiminde karşılanmaktadır. "Duyularla anlamlandırılmayan, bununla birlikte insanlar gibi bilinç ve istemeye sahip bu varlıklar, ayrıcalıklı insanlar gibi kafir ve mümin biçiminde de tanımlanabilmektedirler. Cinlerin ataları cân olarak adlandırılmakla birlikte eski Araplar'da kimi zaman hin biçiminde de tanımlandıkları bilinmektedir. Farsça'da ise div ve perî ifadeleriyle anlam bulmaktadır. Kimi araştırmacılar cin sözcüğünün Latince kökenli genius veya genie kelimelerinden Arapça'ya geçtiğini söylemişlerse de İslâm araştırmacıları kelimenin Arapça asıllı olduğunu savunmuşlardır. Cin kelimesinin melekleri de dâhil edecek biçimde insan'ın mahiyetine karşıt olarak görünmeyen varlıkları tanımlamayan bir anlama da sahip olduğunu ifade edebiliriz. Kur'ân'da İblîs'in melekler arasında adının söylenmesi bu anlayıştan neşet etmektedir. "Her melek görünmeyen varlık manasında cindir, fakat her cin melek değildir. (İslam Ansiklopedisi, Cin Maddesi - <https://islamansiklopedisi.org.tr/cin> Erişim Tarihi: 31.10.2022)

dayandırmaktadır. Nitekim Ksenokrates için bu varlıklar hem kötücül hem de iyicil mahiyet taşımakla birlikte insanlarla Tanrılar arası varlık türüdürler. Platon'un ise "deisdaimon" ifadesini "batıl inanç" manasında kullandığını söylemektedir. Haçerlioğlu açısından Grekler daimon'u benlikte duyulan tanrısal güçle ilişkilendirerek kişileştirmişlerdir. Öyle ki Sokrates'in de düşüncelerinin daimonlardan ilham alarak açıkladığını aktarmaktadır. Nitekim daimon esasında insanın kötücül ve iyicil taraflarını ifade eden cinlerdir. Dahası daimon Eckart Peterich'ten aktardığı biçimiyle "kader"i de işaretlemektedir. İnsanın daimonu olduğu kadar; kentlerin, ailelerin ve tarlaların da daimonları vardır. Keza Romalılar'da da aynı anlamda "genius veya daemon" sözcükleri kullanılmaktadır ki ona göre Cin sözcüğü Latince kaynaklıdır. (Haçerlioğlu, 2000: s.107,108)

Homores'a baktığımızda ise "theos" kavramı Tanrıların kişiliklerini vurgularken, Tanrıların icracı taraflarını ifade etmek için ise "daimon" sözcüğü kullanılmaktadır. Bununla birlikte Platon'un ise ölümden sonraki hayatta yol gösteren varlıklar için yine "daimon" ifadesini kullandığını görmekteyiz. (Gören, 2020: s.110,141)

O halde buradaki ta daimonia Diopieithes'in oluşturduğu ortak görüşte dinsel uygulamalar olarak anlaşılan ta theia'ya eşdeğer bir ifade olarak yorumlanmalıdır. Apologia Sôkratous 27c1'deki daimonia pragmata ve Herodotos'un (II 65,66) kullandığı theia prêgmata açıkça dinsel uygulamalar için kullanılmaktadır. (Gören, 2020: s.103)

Rus kültüründe ise doğrudan Memeorat'ın alanına giren Bylichkalar cinlerle ilişkili öykülerdir. Bu da bize farklı adlandırmalarla da olsa Rus kültüründeki cin fenomenine dair bilgi vermektedir. Ayrıca Rusça'da "buka" sözcüğü cin kavramına karşılık gelmektedir. Aynı zamanda İngilizce böcek anlamındaki "bug" kelimesinin de bu bağlamda "korkutan şey, öcü, hortlak ve hayalet" manalarına gelecek biçimde cin olgusuyla ilişkili olduğunu da söyleyebiliriz. (Karatay, 2006: s.71,72)

Temel olarak, Rus köylü hayatının bilindik evrenini dolduran aşağı yarı tanrılar ve tinsel varlıkları, orman cinleri, su nymphaları, ölülerin ruhları hakkındaki, bylichka (çoğul bylichki; tekil bylichka) denen öyküler, bu bahsedilen edebi biçimlerden biridir. (Warner, 2010: s.10)

Türk kültüründeysen genel olarak Türk kültür coğrafyası bakımından işlevlerine göre; Arank (Arang, Anan(g)k), Yaran, Ardov su cinleri; Arçuray (Arçurı, Arsurı, Arçurı) orman cinleri; Hırtık, Çor kötücül cinler; Azmıç (Azniç, Azıtkı, Azıktı) yol cinleri; Bastırık (Bastırığ, Bastırı, Bastırılı) kabus cini; Bayçura (Bayçora, Bayçūra, Bıçura) kiler cini; Bayça gece cini; Bedik eğlence cini (Karakurt, 2011); Albıs şaman cini; Mekir, Kara-Kura, Çarşamba Cadısı ve Çarşamba Karısı, (Boratav, 2012: s.48) adlarıyla karşılaşmaktayız. Bunlara ek olarak yine Şaman halet-ini tanımlayan bir diğer adının da albıs olduğunu ifade etmek isteriz. Kimi vakit de Altay Şamanlarının, "Ben, albıslar soyundanım." dediklerini de bilmekteyiz. (Bayat, 2006: s.56)

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla...
De ki: "İnsanların Rabbine sığınırım. İnsanların yöneticisine, yönlendiricisine,
İnsanların ilahına. Kıvrılıp kıvrılıp saklanan, sinip sinip gizlenen vesvesenin / o sinsi, o
aldatıcı şeytanın şerrinden, İnsanların göğüslerine kuşkular, kuruntular sokar o; Cinlerden
de olur, insanlardan da."⁸

Dinler bağlamında cin(n)⁹ olgusu söz konusu olduğunda; insanlara nazaran etki güçleri daha fazla fakat Tanrı'(lara)ya nispetle daha az olan, normal şartlarda gözle görülemeyen ancak varlıklarına¹⁰ inanılan fenomenler biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Yine dinler bağlamında her ne kadar Tanrıya nispetle daha zayıf olsalar da fiiliyatta (yaşanılan dini atmosferin işleyişinde) Tanrı yahut Tanrılardan bile daha fazla gündem işgal ettikleri görülmektedir. (Eugen-Biser-Vakfi, 2016 (a): s.123) Tanrıya duyulan güvenin getirdiği "ön-görülebilirlik" bununla beraber cinni varlıkların (mahlûkatın) iyi olanlar (melek) ve kötü olanlar (şeytan/iblis)¹¹ ayırımından mütevellit "öngörülemezliği" ise insanların kötülük korkusundan dolayı sürekli savunma mekanizmaları oluşturmalarına sebebiyet vermiş bunun sonucu olarak da böylesi bir öncelikli gündem fenomeni oluşmuştur. Bununla birlikte

⁸ Kur'an - 114 : 1 - 6 (Yaşar Nuri Öztürk mealı)

⁹ - C-n-n kökünden cins isim olan cin (ج ن) (lafzı, fiil olarak bir şeyi duyulardan gizlemek - cenne, yecünnü (aktif form)- anlamında kullanılmaktadır. Gece karanlığının gelip her şeyi görünmez kılması, bu anlamdadır. Cenne, yecinnü (pasif form) olarak kullanıldığında ise örtülmek ve kaplanmak anlamına gelmektedir. Her iki anlamıyla da cin, görünmeyen ve bize yabancı olan varlıkların genel cins ismi olarak kullanılmaktadır. Bunların yanı sıra; kapalı bir yer olduğu için cenan olarak adlandırılan kalp, cân, cennet, cenin, delirmek manasında cünün mefhumları da aynı kökten türemiştir. (Düzgün, 2012)

¹⁰ Âlemigayb mahlûklarından. (Tietze, 2002: s.449)

¹¹ Cinlerden isyankâr olanlar şeytan olmuştur. (Arâbî, 2007: s.387)

Arapların "tanımadıkları insanlara da cin demeleri" bilinen bir durumdur. (Düzgün, 2012) Bu da bize tanıdık bile olsa kişinin "yabancılaşması" manasına da yönelik yapılacak bir atıfmış gibi görünmektedir. Öyle ki bu durum bize niçin İslam peygamberi Hz. Muhammed'e, cinlenmiş şair anlamında dönem kimselerinin şâ'irün mecnun diye itham etmelerini de toplumsal manada "anamlı" kılmaktadır. (İzutsu, 1975: s.161) Çünkü düşünsel ve zihinsel açıdan normatif olmayan, toplumsal liturjiden öte dahası yapısal olanın dışında liminal/eşiksel bir kişilik ortaya koyduğu söylenebilir. Bu sebeple Araplar, görünür dünyada yaşayan bir varlık bile olsa iletişim kurup dillerini anlayamadıkları için "onları" cin olarak vasıflandırmaktadır. (Tayfur, 2017: s.44)

Halk arasında "cin" tabirinin kullanılmasının onları davet edeceği korkusu günümüz Türkiye'sinde cinlerin; "iyi saatte olsunlar, üç harfliler" gibi lakaplarla ifade edilmelerine yol açmaktadır.

Dahası, Türk sosyo-kültürel yapısı içinde oldukça güçlü bir eğilim bu tür olağanüstü güçlerle kurulan iletişime dair hatıraların dinlenilmesi halinde bu güçlerin rahatsız olacakları ve dinleyenleri, anlatanları rahatsız edecekleri yönündeki inanıştır. Bu inanişe ve memorat dinlemeyle ilgili bütün bu negatif tavırlara rağmen toplumun çok geniş bir kesimince dinlenilmekte ve anlatılmakta olduğu görülmektedir. Şüphesiz dinleyicilerin durumu "korku film"lerinin (horor film) seyircisinin profilini de çağrıştırmaktadır. (Çobanoğlu, 2003: s.60)

Bunun yanı sıra; pir, sahip, mekir (Karakurt, 2011: s.235) gibi adeta totolojik tanımlamalarla korkutucu fikri hiç etmeye yahut konvansiyon yaratmaya dönük indirgemeci yaklaşımlar ise cinleri tekil bir şeymiş gibi Tanrıyla eş değer konuma getirmektedir.¹² Bu durum Burton Russel'ın ifadesiyle bir nevi iyilik ve kötülük arasındaki düalist kutuplaşmanın kesin ayrımlarına (Russel, 1999: s.137) yerleştirme pratiği gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu durumun Cin olgusun ontolojik tekâmülüne dair önemli bir nokta olduğuna da dikkat çekmek isteriz. Özellikle Türklerde İslamiyet sonrası Musevilik (İsrâiliyat) kaynaklı böylesi bir Tanrı &

¹² ikileme ucu sonuna kadar açık bir kavramdır. Kudretin sadece ve sadece Tek Allah'ta olduğuna inanan son üç semavi dinde (Musevilik, İsevilik, Muhammedilik) melek ve şeytanın varlığı ayrı tutulur, bunlar kuldur ve ilahi güçleri yoktur. Ancak melek ve şeytanlara, diyelim peri ve cinlere Allah'a ortaklık verilmeye başladığı anda ikileme inancı başlar. Bu iyi ve kötülere birer önder tayin edilir ve bunun sonu nihayetinde iyi ve kötü olarak iki tane tanrının kabulüne kadar gider. Bu tayf son derece geniştir. Dolayısıyla, Vahdaniyet vurgusu kuvvetli olmayan dinlerde ikileme inancı da geneldir ve genel bir olguya dayanarak özel bir konuda hüküm verilemez. (Karatay, 2006: s.41)

Şeytan (Cin) düalizminin yansımalarını Orta Asya şamanlığı olan "Bakşı" geleneğinde de görürüz. Ayrıca Musevilerin Musa Peygamber'den sonra tevhidten (yani, Tanrı'dan başka ilah olmadığına inanmaktan) saptıkları ve yeniden cinlere tapmaya dönerek çocuklarını bile kurban edecek kadar cinlere taptıkları anlaşılmaktadır. (Uluğ, 2017: s.53) Cinlere kurban adama motifi Anadolu'da da bulunmaktadır. Öyle ki İslamiyet önce Türk kültüründe cinlerin ağaçları ziyaret ettiğine ve mekân edindiğine inanılırdı. Bu sebepten mülhem şifa istemek için ağaçlara adak geleneği oluşmuştur. İslamiyetten sonra da bu gelenek "senkretik" bir hal alarak; türbelere, ağaçlara ve çalılara bez bağlama ve yine kurban adama biçiminde devam etmiş ve etmektedir. (Artun, 2011: s.119)

Orta Asya Şamanları ki bunlara perihan, falbin, baksı/bakşı denilir, çağrıyı Altay ve Yakut Şamanlarında olduğu gibi ecdat Şaman ruhlarından, kötü ruhlardan veya tözlerden değil de Müslüman mitolojisinin oluşturduğu cinlerden, perilerden alırlar. Ancak Orta Asya Şamanlığında da çağrı vardır. Orta Asya Şaman tipi olan baksıların, falbinlerin, perihanların oluşmasında perilerin veya sonradan adlandırıldığı gibi cinlerin rolü görülmektedir. Bu olgu İslamiyet'ten sonra yeraltı ruhlarının: Altay-Sayan Türklerinin körmes, Yakutların abaası veya ayna diye adlandırdıkları ruhların veya Uryanhay Şamanlarının dediği gibi adza'ların yerini cinlerin almasıdır. Peri, bu görev için seçilmiş adayla cinsi ilişkiye girer. Anlaşılan şu ki, cinsi ilişki, parçalanmaya eşdeğer bir olgu olarak sergilenir. (Bayat, 2006: s.36)

Buraya kadar genel bir bakışla başka kültür ve medeniyetlerdeki ve Türk kültüründeki cin fenomenine dair olgusalılığı (Yapısal) tespit etmeye çalıştık. Şimdi ise işlevleri bağlamında cin fenomenini biçimsel açıdan serilmemeye çalışacağız.

İslam kaynaklarına baktığımızda, başta Hazreti Kur'an'da olmak üzere Cin olgusu önemle vurgulanan bir husus türünde karşımıza çıkmaktadır. Birçok sure ve ayette Cin kavramı geçmekle birlikte müstakil bir sure olarak da Cin Suresi'nin Kur'an'da mevcut olduğunu görmekteyiz.¹³ Bu bağlamda, cinlerin icracı yönleri ve şekilleri genel manada antrpomorfik (insan biçimci) betimlenmektedir. (Büyükkarcı, 1995: s.57) İslamın önde gelen düşünürlerinden Muhyiddin İbnü'l-Arabî; cinlerin ateşten yaratıldıklarını, ikinci bir töz unsur olarak da varlıklarında cevher olarak

¹³ 72 - CİN:

Cinlerin Kur'an dinleyip hidayete geldikleri anlatıldığından, sure bu ismi almıştır. (Kuran 72:1-12, 2011: s.347)

havanın bulunduğunu, bu iki karışıma ise "mâric" ismi verildiğini ifade etmektedir. Dahası cinler de insanlar gibi itaatkâr yahut isyankârlardır ve melekler gibi suretlerde şekillenme mahiyetindedirler. İnsanlar cinleri göremezler ancak Allah, bazı kullarının onları görmelerini ister ve o insanlar da cinleri görebilirler. (Arâbî, 2007: s.141,380,381,382) İbnü's-Serrâc ise cinlerin insan suretinde de görünebildiklerini dahası İslam halifesi Hz. Ömer'in de; Allah'ın yaratıklarından biri diğerini değiştiremez. Ancak cinler sizin yaptığınız gibi sihir yapabilir. Cinleri gördüğünüzde namaz için ezan okuyun dediğini rivayet etmektedir. (Es-Serrac, 2015: s.295) İslam alimi İbn-i Arabî ise cinlerin her türlü surete bürünebildiklerini ve muhtevalarındaki ateş elementi sayesinde latifliklerinin fazla olduğunu ifade etmektedir. Arabî'ye göre onlarda kibir oldukça yoğundur bu kibir ve büyükmelerinin sebebi ise yaratıldıkları "Ateş" unsurundan kaynaklanmaktadır. Nitekim ateş, doğada "şeyleri" dönüştürme gücüne sahiptir. (Arâbî, 2007: s.381)

Arâbî'ye göre; Allah, cinler için de rızık tayin etmiştir ve bu rızık özlerinde bulunan havanın taşıdığı kemiklerdeki yağdır. Ayrıca İslam peygamberi Muhammed'in de bu konuda hadisleri olduğunu rivayet etmektedir. Cinler, kabile ve aşiretler halinde yaşamaktadırlar. (Arâbî, 2007: s.383,384) Ayrıca İslam geleneğinde cinlerle ilişkilenebilir dönük pratikleri uğraş haline getirmiş kimseler "Hüddamcı" olarak tanımlanırken bu iş için kullanılan yani hüddamcılara hizmet eden cinlere ise "hüddam" denilmektedir. (Uluğ, 2017: s.90) "Havass İlmi"¹⁴ ve "Azâim"¹⁵ ifadeleri ise cincilik işinin tedrisatını tanımlayan kavramalar olarak bizi karşılamaktadır.

Hacı Halife "Eşyanın sempatik"¹⁶ özellikleri gerçektir, fakat bunların oluşum sebepleri gizlidir" demiştir. Daha sonra Havass'ın değişik türleri olduğundan söz etmiş, esmâların¹⁷, harflerin, Kur'an'ın, surelerin, ayetlerin,

¹⁴ Nesnelerle harf, kelime ve duaların gizli özelliklerinden faydalanarak gaybdan haber verdiği veya varlıklar üzerinde etkili olduğu ileri sürülen bir ilim. (İslam Ansiklopedisi "Havas İlmi" maddesi - <https://islamansiklopedisi.org.tr/havas-ilmi> - Erişim Tarihi : 1.11.2022

¹⁵ Cinleri ve şeytanları itaat altına almayı öğrettiği ileri sürülen bir ilim. (İslam Ansiklopedisi - "Azâim" maddesi - <https://islamansiklopedisi.org.tr/azaim> - Erişim Tarihi : 1.11.2022

¹⁶ Sempati : kişide yaklaşma duygusu uyandıran.

¹⁷ Allah'ın diğer adlarından oluşan Esma-i Hüsnâ'nın sahip olduğu özellikler arasında, cin ve ruhlara itaat altına alan bazı güçlerin olduğuna ilişkin inançlar da vardır. (Uluğ, 2017: s.151)

rakamların, burç ve kevkelerin¹⁸, maden, bitki ve hayvanların havasslarını zikretmiştir. (Kılıç, 1989: s.156)

Havass ve Azâim çalışmalarında günümüzde de sıkça başvurulanan kaynaklardan biri olan Firdevsî¹⁹ (1453 - ?)'nin ilm-i nücûm²⁰ ve ulûm-ı garîbe'ye²¹ için Davetnâme²² isimli eserinde cinlerin tasvirleri ve işlevleri oldukça detaylı bir biçimde anlatılmıştır. Bu çalışmaya göre; Allah, insanı yaratmadan evvel bütün cinlerin anası olan Sahratü'n-nâr'ı yaratmıştır. Bütün cinler bu ana cinin neslidir. Kafalarında ise dört bin yüz vardır. O, dokuz yüz bin yaşına kadar yaşamıştır. Genelde yalnız yaşamakla birlikte bir süre sonra evlenmiş ve dört bin oğlan doğurmuştur. Sonrasında bu çocukları arasında fesat çıkmış ve bitmeyen savaş sonrası Allah iki melek göndererek bütün bu cinleri öldürtmüştür. Yalnızca bir dişi ve bir erkek kalmıştır. Sonrasında bu ikili tekrar üreyerek soyu devam ettirmiştir. (Büyükkarcı, 1995: s.57)

İlahiyat profesörü Şaban Ali Düzgün, yakın zamanlardaki bir çalışmasında Kuran'ı Kerim bağlamında cin olgusuna hermeneutik bir varsayımla yaklaşmış ve İslamla birlikte "cahiliye dönemi" cinlerinin artık mümin ve kâfir olarak ayrıldığını dolayısıyla mümin cinlerin insan düzeyine çıktığı için artık mümin cinleri de insan olarak kabul etmemiz gerektiğini söylemiştir. Bu yaklaşımdan çıkarımımız ise cin kavramının metafizik olmaktan ziyade insanın "kötücül" olmasına dönük bir tanımlama olduğu yönündedir. Öyle ki İslamdan sonra kötü/kafir cinler bundan böyle şeytan (ki bu durumda ve her halükarda şeytan olarak addedilenin de insan(lar) olduğunu düşünebiliriz) iyi/mümin cinler ise İnsan olarak meşruti bir zemin kazanmışlardır. Dahası Kuran-ı Kerim'de kimi ayetlerde "cin ve ins" terimlerinin bir arada zikredildiğine dikkat çekerek cin mefhumuna dönük irdelemelerde "ins" kelimesiyle birlikte bir tetkik yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Düzgün'e göre

¹⁸ Kök anlamı "parlamak, aydınlık olmak"tan yıldız yahut gezegen manasına gelmektedir.

¹⁹ Firdevsî-i Rûmî ve Firdevsî-i Tavîl olarak da bilinir. Çoğu zaman Uzun Firdevsî olarak anılmaktadır.

²⁰ İslâm bilim tarihinde astronomi karşılığında kullanılan terim.

²¹ Tuhaf, garip, manalarına gelen Osmanlı'da ezoterik ilimleri tanımlayan ifade.

²² Bu eserin, giriş kısmından anladığımız kadarıyla 893 (1488) yılında Balıkesir'de Farsça ve Arapça eserlerden çevrilerek II. Bayezid'e takdim edilmek üzere hazırlanmıştır. Bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. (İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/firdevsi-uzun> - Erişim Tarihi : 1.11.2022)

"ins", beşer anlamında kullanılmaktadır ki beşer ise insanın düşünme yeteneği kazanmamış, ruhsal mahiyetten yoksun henüz gelişmemiş biçimini tanımlamaktadır. Ona göre medeni olmayı imleyen "ins" in karşıtı vahşı olanı imleyen "cin"dir ve yıkıcılık, kan dökücülük onun temel niteliğidir. Nihayetinde İnsiyy karşıtı biçiminde tekil olarak cinniyy onun çoğulu olan ünâsiyy toplu halde yaşayan insanları ifade etmekle birlikte cin ise henüz toplulukla yaşama anlayışı gelişmemiş insanlara vurgu yapmaktadır. (Düzgün, 2012)

Anadolu geleneğinde cinlerin en fazla mekânı olduğuna inanılan yerlerden biri de hanelerin eşikleridir. Anadolu'daki anlayışı önceleyen bir pratik olarak Budist geleneklerinde de karşımıza çıkan cinlerin "eşikliği" günümüzde halen Anadolu'da farklı durum ve şartlara göre konvansiyona açık ritüelistik bir uygulama olarak tespit edilebilmektedir. Yaşar Kalafat, Anadolu' da eşikte oturmanın, eşige basmanın çeşitli uğrusuzlar yaratacağına dair inanç biçimlerinin olduğunu söylemektedir. Özellikle Türk kültürü açısından evlerin eşeğinde görüşmek, vedalaşmak iyi karşılanmamaktadır. Ya içeri girimeli yahut dışarı çıkılmalı inancı oldukça yaygındır. (Kalafat, 2004: s.100) Bununla birlikte şunu da belirtmek isteriz ki; Batılı antropologlar da Afrika ve farklı kıta kabilelerine dair araştırmalarında böylesi bir "eşik" fenomeniyle karşılaşmışlar ve toplumsallaşma sürecinde bireyin inisiyasyonuna dair önemli bir "geçiş aşaması" durumu olarak altını çizmişlerdir. Özellikle İngiliz antropolog Victor Turner'ın Ndembu kabilesi üzerine yaptığı gözlemleri Arnold van Gennep'in daha evvel bulguladığı geçiş ritleri meselesinin de devamı mahiyetinde, politik bir ifade olarak "modern olmayan toplumlardaki" Eşiksellik (Liminality) olgusunun anlaşılmasına katkı sunmuştur. Turner'a göre; eşikteki varlıklar (liminal entities) ne burada ne de oradadır. Bunlar; toplumsal yasa, gelenek, görenek ve toplumsal konvansiyonlar tarafından belirlenen ve düzenlenen konumların araftalığındadırlar.²³ (Turner: 1991, s.95) Bu durumu şöyle de yorumlayabiliriz ki; eşikteki varlıklar (Turner'da insanlar) toplumsal meşruiyet zeminini oluşturmadıkları ve gerekli akreditasyonu edinemedikleri için adeta görünmezdirler yahut görmezden gelinirler. Bu da yukarıda alıntılıdığımız Düzgün'ün düşüncelerine koşutluk oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız Heidegger'in Dasein anlayışının kavramsal

²³ betwixt and between kavramını "araftalık" olarak çevirmenin doğru olacağını düşündük.

anlamsallığına dair irdellemelerimizde varlık olarak Dasein'ın dolayısıyla Dasein Olarak Memorat'ın (DOM) da Turner'ın eşikselliği (liminality) ile yahut "aynı dünya içinde/arafta olmaklık" durumuyla örtüştüğünü göreceğiz.²⁴ Dahası, yine Dasein bağlamında "daimon (eudaemonizm)" olgusunun da Cin olgusuyla örtüştüğünü ortaya koyacağız. Bunlara ek olarak şunu da ifade etmeliyiz ki; Anadolu'da ve Avrupa'da birçok "köy seyirlik" oyununda yüzünü karaya boyamış "Arap/Ak-Kara" motifi görmekteyiz. Böylesi bir motifi Osmanlı şenliklerinde dahi görebilmekteyiz. Bununla birlikte yüzü karaya boyanmış kişi neyi temsil ederse etsin bu temsil bereket kültleri bağlamında "cinin görünmezlik mahiyetinin" işaretlenmesidir. Bu da bize "Cin" olgusunun tragedyanın kökeni bağlamında bolluk ritüellerinde/sayalarında yahut köy seyirlik oyunlarında vazgeçilmez temel unsur olduğunu göstermektedir. (Korkmaz, 2017: s.32)

Gelin damadın evine girerken eşiğe basmadan atlayarak ya da koca sının kucagında içeri girer. Eşiğe ve ocağa yağ sürülmesi, Budist inancında yer alan, cinlerin eşiğe yakın durmaları; ocakları yer tutmaları ve eşiğe basan kişinin, cinlerin etkisi altına gireceği düşüncesine dayanmaktadır. (Artun, 2011: s.199)

İslamiyet öncesi Türklerin savaş inançları açısından ülkelerinin tarafında durarak savaşı cin aşiret ve kabilelerinden "çivi" kabilesinin de savaşa katıldıkları inancı vardır. (Kalafat: 2004, s.49) Türklerde cinlerin; felç, eklem kısılması ve inme gibi hastalıklara ayrıca delilik gibi toplumsal açıdan normal addedilmeyen durumlara yol açtığına da inanılmaktadır. (Boratav, 2012: s.49) İslam akidesinde her ne kadar cinlerin gaybı bilmediği bildirilse de (Kuran, Sebe: 34:14), Anadolu kültür pratiğindeki cin anlayışına baktığımızda köklerdeki animistik anlayışın nüveleri sebebiyle İslam anlayışıyla düalistik bir görüngü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Anadolu'da cindar adıyla bilinen ve hastaların vücuduna girdiğine inanılan cinleri kovarak yahut emrindeki cinlerle geleceği ve gaybı keşfederek birtakım kehanetlerde bulunan kişilerin de, Şamanistler arasında yardımcı ruhları çağırarak hastanın içinden fena ruhları çıkarmaya çalışan veya geleceği öğrenen Şamanlardan farkı olmadığı ortadadır. Yüzlerce yıldan beri İslamiyet, Anadolu'da dahi Şamanizm'in bu ana fonksiyonunu silip atamamıştır. (Ocak, 2002: s.149,150)

²⁴ Böylesi bir örtüşmenin olacağını şimdiden ifade etmekteki niyetimiz; önceden haber vererek epik bir yöntemle çalışmamızın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.

Türkiye'de cinlere dair muhaverelele ilişkin aktarımlarda ve anlatımlarda cinlerin biçimsel, şekli tasvirleri bölgesel kültürel farklılıklara rağmen neredeyse aynılık göstermekte, bununla birlikte Sünni ve Alevi inancın kendi kültürel atmosferlerinden kaynaklı etkileşimin biçimine ve mekânına dair bazı farklılıklar görülebilmektedir. Cinler genellikle; elleri ve ayakları ters biçimde tanımlanamayan bir görünüşle veyahut da keçi-tavşan benzeri, oğlak, keçi biçiminde insanların karşısına aniden çıkarak panik yaratabilmektedirler. (Çobanoğlu, 2003: s.77) Bununla birlikte; oğlak, kara kedi, kara köpek, teke, tilki, ördek, tavşan, eşek, kuzu, civcivleriyle birlikte tavuk, yılan ve manda kılığına girerek belirdiklerini de çeşitli cin anlatılarında görmekteyiz. Pertev Naili Boratav; çoğunlukla telgraf direği, insan azmanı, veya minare benzeri çok uzun boylu ve ince bembeyaz heyette yahut cüce, güzel kız, kundakta bebek, gelin biçiminde de insanın yolu üzerine çıktıklarını söylemektedir. Kılıktan kılığa girmekte mahir olmalarının yanı sıra cansız eşya olarak ortaya çıktıkları da anlatılarda tespit edilmiştir. (Boratav, 1994: s.77) Cin tecrübesi yahut deneyimi yaşamış kişilerin; köpek (hususiyetle beneksiz ve siyah), kedi, horoz, yılan, deve, tavşan, tay, hayvanla insan arası bir yaratık, örümcek gibi hayvanlar, Arap, kefenli ölü, gelin ve saçları uzun sakalları beyaz yaşlı bir evliya biçiminde cinleri betimledikleri görülmektedir. (Çakal, 2021: s.211) Yine bu bağlamda Anadolu kültür pratiğinde de keçi motifini doğrudan şeytanla ilişkili kötücül bir unsur olarak sıklıkla görmekteyiz. Öyle ki kimi araştırmacılar cin/keçi örtüşmesini Yunan mitolojisi bağlamında bir tür orman cini olan ve ansızın ortaya çıkıp insanları "panikleten" tanrı Pan ile koşut düşünmektedirler. (Çakal, 2021: s.211) Boratav'ın şekillerine dair tasnifi ise nesneler açısından; yer, minare ve boyu değişen ağaç; hayvan biçiminde köpek, kedi, oğlak, keçi veya eşek bunlara ek olarak bezlere sarmalanmış bebek vb. Peri olgusu ise genelde beyaz güvercin biçiminde kuş olarak şekil ve anlam bulmaktadır. (Boratav, 2012: s.50)

Cinlerin ne tür mekânlarda yaşadığına ve ortaya çıktığına dair tespitlere baktığımızda ise genel olarak "tekin olmayan" veya "tekinsizlik hissi uyandıran" yerleri tercih ettikleri yönünde bir mekânsallık söz konusudur. Değirmen, Tuvalet, Hamam gibi gündelik pratik açısından çokça kullanılan yerlerde ve insanlara evlerinde insanlara görünmekle birlikte göründükleri kimselerle konuşmaktıkları da tespit edilmiştir. Kırsal bölgelerdeyse bahçe ve bağ arasında ve benzeri ıssız, tekinsiz

yollarda insanların karşısına çıkmaktadırlar. Bazen de camii gibi kutsal yerlerde bile insanları korkuttukları anlatılmaktadır. (Çobanoğlu, 2003: s.77) Türkiye'de Halkbilim disiplinin öncü isimlerinden Pertev Naili Boratav ise cinlerin mekânsallığına dair eski büyük konakları, mezarlıkları, ören yerlerini, köy odalarını, hanları bunların yanı sıra devasa ağaçların altını işaret etmektedir. Öyle ki Boratav'ın aktardığına göre; İstanbul folklorü açısından deniz cinlerinin sultanının Kız Kulesi civarında ikamet ettiğine inanılmaktadır. Öyle ki Boratav'ın cinlerin mekânsallığına dair tespitleri; gündüzleri çöplük, abdesthane, bulaşık suyu birikintilerinin olduğu yerler, saçak altları ve izbe yerler biçiminde şekillenmektedir. Böylesi yerlerde dikkatli davranılmalı ve cinleri kızdıracak hareketlerden kaçınılmalıdır. Bu sebeple bazı tedbirler almak gereklidir. (Boratav, 1994: s.75)

Anadolu'da; değirmen, ev, yurt, ahır, yurt, köy, otel ve viraneler (eski kale ve saraylar) benzeri yerler de yine cinlerin uğrak yeri ve yaşadıkları mekânlar olarak kabul görmektedir. Bununla birlikte cinni olarak tanımlanan böylesi yerler ise "tekin olmayan" mekânlar biçiminde ifade bulmaktadır. Ayrıca bazı cin anlatılarında istisnai bir mekân olarak kömür madenlerinin de tespit edildiği görülmektedir. Öyle ki kömür madenlerinde karşılaşılan cinler "kömür madeninin efendisi" rolünde ve zenci görünümündedirler. (Boratav, 2012: s.50,51) Bu durum, mekân olgusunun Cin algısının oluşumunda belirleyici nitelik taşıdığının tespiti biçiminde işaretlenebilir.

Buraları ziyaret edenler hayaletler değil, özellikle ev ziyaretlerinde adlandırıldığı gibi buraların "ustalarıdır." Türk geleneğinin bunlar için kullandığı terimler pir ve sahib'tir. Bazı destanlar da evin sahibi yılan olarak tasvir edilir. Bu nedenle, ara sıra evlerde rastlanan yılanın öldürülmesinden sakınılır. (Boratav, 2012: s.51)

İlişkilene biçimlerine ve yöntemlerine baktığımızda ise sıklıkla kırsal kesimlerde bilhassa çobanlara ve köy evi sakinlerine garip biçimli küçük şekilli insan suretinde yoğunlukla davul ve zurna sesler eşliğinde göründüklerini bununla birlikte düğün yaptıklarını ve yakaladıkları insana karşı da dalgacı (eğlenceli) bir tavırla davrandıklarını görüyoruz. (Çobanoğlu, 2003: s.77) Bir inanışa göre de mavi gözlü cinler, yıkık dökük harabeleri mesken tutmaktadırlar ve inanışa göre bu yerlere giden kişileri "cin çarpmakta" dahası "cin çarpmış" birinin ya dili tutulmakta ya da ağzı eğilmektedir. (Çakal, 2021: s.212) Çobanoğlu ise cinlerin genelde insanlara

tanıdıkları birinin kılığında göründüklerini veya kılığına girdiği kişinin sesiyle çağrıda bulunarak yahut bir biçimde onları kandırarak tekinsiz bölgelere götürmek istediklerini söylemektedir. Çobanoğlu, cinlerin götürmek istedikleri bu yerin çoğunlukla bir uçurumun kenarı olduğunu belirtir. Dahası, söz konusu gerçek kişiyle karşılaşılması durumunda ise cine dair fenomenolojik belirişler yok olmaktadır. Bununla birlikte cinin, bir insanı götürüp değiştirerek insanlıktan çıkarabileceğine ve cinlerin götürdüğü insanların cinlere karıştığına inanılmaktadır. (Çakal, 2021: s.212)

Cinler kendilerini kızdıran kişiyi çarparlar; bağlarlar veya başka bir şekilde cezalandırırlar. Cinler evlerde ve تنها yerlerde oyun oynarlar. Cinnilerce sahiplenilmiş, "huylu" veya "cinli" denilen yerler vardır; buralara destursuz girenlere veya oturanlara musallat olur onu cezalandırırlar. Cinler veya periler evlenecekleri insanı seçerler, onunla evlenip çoluk çocuğa karışırlar; aksi halde onu cezalandırdıklarına inanılır. Cinler ve periler giyinmiş veya çıplak olarak güzel kızlar ve kadınlar suretinde görünürler. Cinler evlere hatta camilere bile girerek insanları korkuturlar. Cinler zor durumda olduklarında insanlardan yardım isteyebilirler ve kendilerine yardım eden insanları mükâfatlandırır. (Çobanoğlu, 2003: s.78)

Anadolu'daki cin ve türevlerine dair inanışlarda, cinlerin; topluluk halinde, insanların düzenine benzer biçimde yaşadıkları; monarşik sistemdeki yönetici sınıfın makamlarıyla benzeşen yöneticilerinin olduğu bununla birlikte insanlarla sıkı ilişkiler kurarak evliliğe kadar uzanan etkileşimler içine girdikleri biçiminde motiflerle karşılaşmaktayız. Pertev Naili Boratav ise "Türk Mitolojisi" isimli çalışmasında cin inanışlarını Memorat olgusundan bağımsız biçimde efsane kategorisinde ele almış ve benzer motifler tespit etmiştir. Öyle ki Boratav'a göre; çeşitli muziplikler, şakalar, aşk ilişkileri tespit edilen bulgular arsındadır. Dahası kimi zaman insanlarla evliliklere değin uzanan ilişkilerin olduğu inancı da söz konusudur. Böylesi cinleri "iyi cinler" biçiminde tanımlayan Boratav, onların cömert ve bazen de sevdikleri insanlara zenginlik ve hediyeler bahşeden varlıklar olduğunun altını çizmektedir. Nitekim böylesi mükafatlarda bulundukları kimseleri çoğunlukla saf, tevazu sahibi ve fakir insanlar arasından seçmektedirler. (Boratav, 2012: s.50)

Gece vakti sokağa bulaşık suyu dökmenin cinleri kızdırdığını; kirli su dökülürken "destur yâ ahd-i Süleyman!" denmesi lüzumunu Boratav'ın tespitlerinden öğrenmekteyiz. Süleyman peygambere ilişkin söylemlerin ise cinlerin Süleyman peygamberle yaptıkları sözleşmeyi hatırlatmak maksadıyla olduğunu görüyoruz.

Öyle ki; cinlerin Süleyman peygambere: "senin adını anan kişiye dokunmayacağız," diye söz verdiklerine inanılmaktadır. (Boratav, 1994: s.85,87) Bu bağlamda; ateşe tükürmenin, ateşe tırnak atmanın, ateşe sövmenin ve ateşe su dökmenin uğursuzluk getirdiği bununla birlikte ateş yanan yere cin ve perilerin girmediği de cin inancı dâhilinde tabular olarak karşımıza çıkmaktadır. (Artun, 2011: s.302) Bütün gereksinimlerini geceleri karşıladıkları, sabah ezanı duyulduğunda ya da horoz sesiyle dağılıp kendi konaklarına çekildiklerine de inanılmaktadır. Bu durumun bir istisnası olarak Bergama'dan derlenen bir anlatıda perilerin (dişi cinler) gündüz vakti, güneşin en kızgın olduğu bir anda görüldükleri de söylenmektedir. (Boratav, 1994: s.75)

Anadolu'da; gece tuvalete giren çocukların, gece banyo yapanların ve ıssız (tekin olmayan) yerlere besmelesiz girmenin cinlerin kötücül icralarının sonucu olarak cin çarpmasına (hastalandırması) uğrayacakları inancı oldukça yaygındır. Kişilerin; dil tutulması, felç geçirme, psikolojik dengesizlik gibi hem zihinsel hem de fiziksel rahatsızlıklarının ortaya çıkmasına böylesi cin çarpmalarının sebep olduğuna inanılmaktadır. (Çakal, 2021: s.212) Kızdırılmadıkları sürece kötülük yapmadıkları gibi yalnızca muziplikle yetinmektedirler. Ancak kendilerine karşı cüretkâr yaklaşan kimi insanlara ise öldürmeye varan kötülükler yaptıkları bu inancın motifleri arasındadır. Cinlerin sultanına meramını ve arzusunu bildiren dilekçe vermek suretiyle dilekleri gerçekleşen kimselerin anlatıları da mevcuttur. Bu tür meram bildiren süreçlerde aracı olarak ise onları bir biçimde kontrolü altında tutabilen ve "ocaklı" biçiminde ifade bulan kimselerden diğer bir ifadeyle "cindar"lardan yararlanıldığı bilinmektedir. Cinlerin insanlara verdikleri mükafatlar ise bir hayli ilginçtir. Öyle ki onların mükafatları eve götürünce gümüş ve altına dönüştüğüne inanılan sarımsak ve soğan kabuklarıdır. Diğer taraftan bu varlıkların evli kimselerin arasını açacak dahası evlenecek kimselerin de evliliklerini engellemeye kadar varan intikamları da söz konusudur. Onların böyle intikamcı icralarda bulunmalarının sebebi kimi zaman kızdırılmaları olurken bazen de ya dişi cinin erkek bir erkeğe yahut bir erkek cinin kadına âşık olup tutulmaları biçiminde gösterilebilir. (Boratav, 1994: s.76)

Cinlerle ilişkilene ve etkileşimin farklı bir varyantını ise falcılık geleneğinde buluruz. Öyle ki; cinlerle iletişim kurarak büyü yapıldığına inanılan kişinin büyüünü

bozmak ve başka birine büyü yapmak amacıyla çeşitli etkileşim yöntemleri uygulanmaktadır. Bu yöntemlerden biri de içinde su olan tase bakılarak; kayıpların bulunabileceğine, suçluların tespit edilebileceğine ve cinlerin musallat olduğuna inanılan insanları onlardan kurtarıp gelecekte haber alınacağına inanılmasıdır. Dahası aynı etkileşim yönteminde küslerin barıştırılması, insanların birbirlerine düşman edilmesi ve hastaların ise iyileştirmesi inancına dönük amaçlar da söz konusudur. Bu yöntemin uygulanması ise genelde buluğa ermemiş olması kaydıyla yeşil gözlü ve sarışın bir kız çocuğunun içine okunmuş su konulan kaba baktırılması biçiminde icra edilmektedir. (Çobanoğlu, 2003: s.78) Ayrıca bazen de büyücü yahut falcının da bu suya bakarak cinlerle etkileşim kurduğu görülmektedir. Aynı zamanda kimi bölgelerdeki "niyet kuyuları" da benzer işlev ve motif mahiyetindedir. (Boratav, 1994: s.101)

Kap içindeki suyun yanı sıra böylesi cinlerle etkileşime dair falcılık/büyücülük icralarında başka bir araç ise aynadır. Aynaya bakılarak yapılan etkileşim pratiği su ile yapılan ile aynıdır. Gerekli "davet" kelimelerinden sonra Cindar, davet ettiği cinlere ayna üzerinde talep ettiği kimseleri ve hadiseleri yansıtmalarını ister ve istenilen görüntüler aynanın yüzeyinde belirir. Kız ve tütsü de benzer biçimde cinlerle ilişkili falcılık yöntemi olarak kullanılan araçlardır. (Boratav, 1994: s.102)

Buraya kadar cinlerin şekillerine, yaşadıkları mekânlara ve insanlarla olan etkileşim biçimlerine dair durumları tespit etmeye çalıştık. Bununla birlikte istenmeyen bir durum olarak cin musallatının ne şekilde bertaraf edildiğine dair bulguları da işaretlemek isteriz. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere; cindar, hüddamcı diye adlandırılan kişiler, cinleri davet etmekle beraber onları kovma, tehdit yoluyla yaptıkları kötülükten alıkoyarak, kurbanları kurtarma gücüne de sahiptirler. Çeşitli cin musallatlarını bertaraf etmek için bu kişiler bizatihi kullanılabildiği gibi ayrıca sıradan kişiler de; yalvarma ve yakarma cümlelerini tekrar ederek, adlarını dile getirmeyerek yahut onlara güzel sözler söyleyerek kendilerinden uzak tutabilmektedirler. (Boratav, 2012: s.50) Yine en fazla uygulanan yöntemlerden biri de genelde Fatıha Suresi (çoğunlukla en bilinen sure) yahut farklı bir sure okunarak cinleri def etmektir. Böylece cinler kaybolmakta ve insanlar kurtulmaktadırlar. (Çobanoğlu, 2003: s.77) Tekin olmayan yerlerde ise yine bir dua biçimi olarak

"Bismillah" demek yani besmele çekmek ve "destur" demenin de cinlere karşı bir önlem olduğuna inanılmaktadır. Dahası besmelenin cinleri korkuttuğu inancı da yaygındır. (Çakal, 2021: s.211) (Boratav, 1994: s.76)

Bir yere (kilere, dolaba) bir eşya, bir yiyecek koyarken besmele çekilmezse yiyeceğin bereketi olmayacağına, çünkü cinlerin onun bir parçasını alıp götüreceklerine, elbiseyi alıp kullanacaklarına inanılır. (...) Cinciler (hüddamlılar) hükümleri altında tuttukları bu varlıkları çağırıp onlarla çekişirler; hastayı, sakatı sağaltmaya, kimi zaman onlardan özürler dileyerek, kimi de korkutma yolu ile onların gönlünü razı ederler. Bu işlem, birçok hallerde cinlerin gazabına uğramış kimsenin de hazır bulunduğu oturumlarda geçer. - 1920 yıllarından önceleri İstanbul, İzmir, Manisa gibi büyük şehirlerde oldukça önemli bir topluluk halinde yaşayan Afrika asıllı Zencilerin içinde, cinlerden geldiğine inanılan hastalık ve sakatlıkları giderme işinin uzmanları vardı. (Boratav, 1994: s.769)

Anadolu'da gürültü veya belli seslerin de cinleri kovduğuna dair yaygın bir inanç vardır. Türkiye'de Türk halk kültürleri üzerine araştırmalarıyla bilinen Yaşar Kalafat, çeşitli sesler ile kötü ruhlar veya cinleri kovma arasındaki bağıntılar tespit etmektedir. Kalafat'a göre bugün bizlerin de kimi zaman yaptığımız gibi tahtaya vurmak suretiyle "şeytan kulağına kurşun" demek bununla birlikte testiye koyulan bir cevizin düğünlerin orta yerinde salanlar sesinin çıkarılması ve yeni gelinin evinin eşliğinden geçmeden evvel ters çevrilmiş tabağı basarak kırması bu tür ses ve cinleri kovma ritüel pratikleriyle ilişkili inançlardandır. Keza yine kırılmadan düşen bir bardağın kırılmadığı için bu sefer bilerek kırılması, Ay tutulması yaşanan gecelerde ayı cinlerin tuttuğuna inanıldığı için teneke veya kazanların çalınması dahası taşları birbirine vurarak ses çıkartılması yine ses ile olan ilişkiselliklerden kaynaklanmaktadır. Son olarak bir diğer örnek ise cenaze ve düğünlerde "zılgıt" çekilmesi de cinlerin bertaraf edilmesine yönelik ses kullanılarak yapılan adetler arasındadır. (Kalafat, 2004: s.69)

Yukarıda sıraladığımız önlemlerin yanı sıra cinlerin demirden korkup kaçtıklarına da inanılmaktadır. (Çakal, 2021: s.211) Bulaşık suları dökülen yerlere ve çöplüklere işememek, cinleri memnun etmek için yeni girilen evin izbe yerlerine şerbet dökmeyi de cinlere karşı dikkat edilecek hususlar arasında gösterebiliriz. (Boratav 1994: s.75,85)

1.3.1.1. Alkarısı ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Anadolu halk inancında genellikle Alkarısı veya Alkızı olarak da adlandırılan ve dişil (peri) bir inanç unsuru biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Cin fenomeninde mündemiç bu varlığın çoğunlukla yeni doğum yapmış lohusa kadınlara musallat olduğuna ve lohusa kadınların ciğerlerini sökerek öldürdüğüne ya da bebekleri morartarak canını aldığına inanılmaktadır. Bununla birlikte yine lohusalık döneminde meydana gelen olağanüstü durumların Albasmasıyla ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz. (Çobanoğlu, 2003: s.78,79) Adlandırma varyantları açısından ise; Al, Albastı, Alanası, Alki, Albız, Almıs gibi tabirleri görmekteyiz. Dahası istisnai bir ifade biçimi olarak da "Hal Anası" tabiriyle karşılandığını ifade edebiliriz. (Beydili, 2004: s.34) Genellikle lohusa kadınlara musallat olduğuna inanılmasına rağmen istisna biçiminde; gelin, gebe, damat, yolcu erkek, atlar ve yolculara tebelleş olduğuna dair anlatılar da söz konusudur. (Artun, 2011: s.167) Erman Artun, Albastı kültürüne dair inancın Çin'den Hindistan'a, Balkanlar'dan Kuzey ülkelerine kadar yayılmış Türklerin tamamının folklorunda görüldüğünü söylemektedir. Artun'un tespitlerine göre bu ruhun yeni doğum yapmış kadınlara musallat olma biçimi; Kazak, Kürt, Azeri, Kırgız, Özbek, Balkan, Kerkük, Kıbrıs ve Türkiye'de neredeyse tamamen benzer biçimde bütün ayrıntılarıyla aynı olduğu yönündedir. (Artun, 2011: s.167)

Genel manada Alkarısı veya Alkızının biçimsel tasvirleri güzelliğine dair, uzun saçları olan peri kızı biçiminde²⁵ ifade bulsa da "al gömlekli, yaşlı ve çirkin bir cadı" biçiminde de tasvir edildiği tespit edilmektedir. (Ayaz, 2021: s.380) Tıpkı cinler gibi

²⁵ Kişisel bir örnek olarak bu tezin yazarının çok yakın bir tanıdığı da Erzurum'un Şenkaya ilçesinin Değirmendere köyünde ahırda böylesi bir güzel peri yakaladığını, ev işlerinde çalıştırdığını, üzerine ilaştırdığı bir iğneyle tahakkümü altında tuttuğunu bununla birlikte iş bilmez birinin dere kenarında Alkızının yalvarması ve kaçmayacağına dair söz vermesine istinaden üzerindeki iğneyi çıkardıktan sonra akarsuya kendini bırakarak suya karıştığını anlatmaktadır. Öyle ki bir ispat olacak biçimde Alkızının bir parmağını kesmiştir ve Memorat kişinin kızında bu deforme olmuş parça hala durmaktadır.

"Al Kansı" genelde, bağlı olduğu gruba dönmek için suya dönermiş. Çünkü onun mensup olduğu varlıklar grubu, orada yaşamış. Ama artık insanlar arasından olduğu ve "üstüne insan kokusu sindiği" için, grubu tarafından kabul edilmez ve öldürülmüş." (Beydili, 2004: s.34)

ayaklarının ters dahası saçlarının dağınık, çirkin, avurtlan göçmüş, güçlü kuvvetli ve bazılarına göre de deveyle yarışacak kadar uzun olduğu şeklinde tasvir edildiği görülmektedir. (Beydili, 2004: s.34) Alkarısı veya Alkızı'nın ahırda atlara musallat olduğuna; onların yelelerini, kuyruklarını ördüğüne ve üzerine binip koşturduğu atları yorarak terlettiğine dair anlatılarla birlikte atın sırtına sakız yapıştırdığı da bilinmektedir. (Çobanoğlu, 2003: s. 78)

Albastı musallat olan lohusa kadın ağrı, gerinme, etrafı kırmızı görme, bayılma, sayıklama gibi belirtiler gösterir. Bu inanışa göre lohusa kadın ve çocuğu kırk gün yalnız bırakılmaz, odasında gece gündüz lamba yanar, yakın bir yerde Kur'an, ayna, soğan, sarımsak, nazarlık bulundurulur ve yastığın altına bıçak, maşa, kama, makas, erkek ceketi konup üzerine iğne batırılır. Albastı "ocaklı" denilen evlerde yakalandığı için o evlere yanaşmaz. Albastıyı kovalamak için eski zamanlarda Şaman günümüzde ise ocaklı ya da Hoca'ya lohusa ve çocuğu okutulur, aniden silah atılır, demir aletlerle gürültü çıkarılır, at kişnetilir, lohusanın üzerine arpa konarak atın yemesi sağlanır. (Ayaz, 2021: s.380)

Bununla birlikte özellikle Anadolu'da Al Kansı'nın ateşten, silah sesinden, kırmızı renkten ve demirden korktuğuna dair bir inanç vardır. Onlardan korunmanın yollarından biri ise bileklere kara boncuk takma pratiğidir. Anadolu'nun kimi yerlerindeyse Al Karısı'nın kendi sırrını insana söylediği takdirde cinler tarafından hemen öldürüleceğine inanılmaktadır. Yine At sırtına katran sürerek Al Kızını'nın yakalanabileceği söylenmektedir. Bunların yanı sıra insanlar tarafından yakalanmış bir Al Kızı tekrar kurtulup giderse diğerleri tarafından öldürülecektir. Akan çayın yahut derenin suyunun kırmızıya dönmesi ise onun öldürüldüğünün işareti mahiyetindedir. (Beydili, 2004: s.35) Çobanoğlu ise onu yakalama yöntemlerinden birinin çengelli iğne ve iğne yoluyla gerçekleştiğini dahası yakalanan al kızından ise kaçmayacağına dair söz alınması suretiyle ev işlerinde hizmetçi olarak istifade edildiğini söylemektedir. Diğer taraftan daha önce al kızı yakalayabilmiş kimselerin çeşitli eşyalarının yeni doğmuş kadınları ve bebekleri koruyucu işlevi olduğuna dair inanç da söz konusudur. (Çobanoğlu, 2003: s.79)

Kaynak Kişi - 44: Fukara bir çocuğu hayal olarak gördüm, içeri girdi, büyük adam oldu. Kavga etmeye başladım. Üstüme bir ağırlık çöktü. Cin çocuğumu alacak diye korktum. Kocam yanımdayken görmüyordum. O yokken gözümü kapıyorum, geliyor, kavga ediyorum. "Onu tövbelet" dediler. O bana vuruyor, ben ona vuruyorum. Sonunda tövbelettim. Bir daha gelmedi. Şimdi benim çamaşırları giyene al basmıyor. (Başçetinçelik, 2009: s.3)

1.3.1.2. Congoloz, Ağırılık Basması-Karabasan, Erkebit, Kul, Hınkur Munkur, Hırtık, Yol Azdıran, Çarşamba Karısı, Demirkıynak, Gelincik ve Kara Ura adlı Varlıklarla Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Ağırılık Basması, Karabasan yahut Kara(u)kura olarak da adlandırılan bunun yanı sıra daha çok fenalığa dair iyelerle ilişkilendirilen bu tür cini varlıklar genellikle uyku esnasında bir tür kâbus biçiminde musallat olmalarıyla bilinmektedirler. Adlandırma bakımından ise; Karakura, Ağırbasan, Körmez, Karavura, Kamos, Kabus, Karagonculos, Kapoz, Karakoncalos, Hıbılık/Gıbilik, Abdülmay, Çıka/Çıka, Üörler biçiminde adlandırma varyantlarıyla karşılaşmaktayız. (Çakal, 2021: s.218) Genel manada ise bu sözcükler insanın kötücül olanlarla karşılaşması anlamındadır. Örneğin korku dolu rüyalarda olduğu gibi kimi bölgelerde bu duruma Kamos veya Karakura isimli varlığın neden olduğu düşünülür. Ağırbasma da kullanılan diğer bir ifade biçimidir. Bunların kötü ruh ve cinlerle ilişkili olduğu inancı vardır. Öyle ki kimi vakit uyurken ölen bazı insanların ölüm sebeplerinin bu varlıklardan kaynaklandığına dair inançlar da tespit edilebilmektedir. Benzer biçimde "karabasmak" fiili ile tanımlandığında ise hastalanmak ve kâbus görmek manalarına geldiği bilinmektedir. (Karakurt, 2011: s.441) Bazı anlatılarda ise kediye benzer mırıltısı ve çıkardığı ayak seslerinden dolayı kara kedi biçiminde betimlenen karabasan; bazen cüce, bazen dev, bazen de börklü biçiminde tasvir edilmektedir. (Çakal, 2021: s.219)

Kara Kura, şekilsiz ve biçimsiz düşünülen bir varlıktır. "Kara Kura-Kara Kum", eski çağlarda insanları uykuda yakalayıp üstlerine çökerek korkutmuş. Sonra nefes almalarını engelleyerek ses çıkarmalarını önler, ciğerleri alıp götürmüştü. Bu varlıklar kedi gibi hafiften ve sakın sakın gezen canlı biçiminde betimleniyordu. "Karabasan" da bu kötü ruhun özelliklerine bağlı olarak yaratılmıştır. Azerbaycan Türklerinin dilinde "kara kura basmak" ifadesi vardır. "Kara Kura" ifadesine Dede Korkut Kitabında da rastlanır. Mitolojik bir varlık olarak, adının bu anlamı, onu karanlık dünyanın şeytanî güçlerine bağlıyor. (Beydili, 2004: s.295)

Karabasan varyantı olarak karşımıza çıkan bir diğer varlık ise congoloz(s)tur. Bölgesel ağızlara göre farklılık göstermekle birlikte genel olarak Anadolu'da; Karakoncolos, Congolos, Koncolos gibi adlarla bilinmektedir. (Boratav, 1994: s.77)

Böylesi adlandırmalara ek olarak Anadolu'da genellikle kötücül iyelere dönük bir sıfat olan "Kara" ifadesiyle birlikte Harput ve Doğu Karadeniz bölgesinde Kara Koncolos biçiminde de adlandırıldığını görmekteyiz. (Çoruhlu, 2002: s.55) Congolos, ayrıca "kayıp cini" olarak da bilinmektedir. Zemheri zamanında ortaya çıktığı, herhangi birinin evinin kapısına gelerek içeride bulunanlardan birini çağırdığına ve götürüp o kişiyi kaybettiğine inanılmaktadır. Bertaraf etmek için ise pancar yemeğinin kapı önüne konulduğu görülmektedir. (Karakurt, 2011: s.238) Bunun yanı sıra yine Anadolu'da özellikle de Karadeniz Bölgesi'nde bir tür yılbaşı eğlencesi biçiminde oynanan "Karakoncolos" köy seyirlik oyun geleneğini de hatırlatmak isteriz.

"Congoloz, Erkebit, Hırtık, Kul, Hınkur Munkur", gibi olağanüstü varlıklarında çok hızlı bir biçimde cin geleneğinin tesiri altında olduğunu ve günümüz halk kabulünün tamamını "iyi saate olsunlar" veya "üç harfli" gibi genel bir etiketlemeyle asimile edip yavaş yavaş ortadan kaldırmakta veya daha doğru bir ifadeyle dönüştürmekte olduğu görülmektedir. (Çobanoğlu, 2003: s.132)

Karakoncolos, Karadeniz'in doğu bölgesinde yaygın bir inanışa göre, kışın en soğuk günlerinde insanlara musallat olan bir varlıktır; adına burda Kancalar derler. Zemherinin ilk on iki gününde sokaklarda dolaşır, rastladığına: "Nerden geliyorsun? Nereye gidiyorsun? Adın ne?..." diye sorarmış; verilecek karşılıkların içinde "kara" kelimesi olmalı imiş: "Kara-Köyden geliyorum..." v.b.; yoksa karşısındakini, kafasına elindeki kocaman tarakla vurarak, öldürmüştü. Bu günlerde evlerde bütün tarakları kilitlerler, Kancalar'ın eline geçmesin diye. Yozgatta bu varlığın adı Congolos'tur; evlere, kara-kışın sonu, zemherinin başında, bir hafta süresince (10 ocakla 17 ocak arası) uğrarmış; bu yedi günlük süreye de congolos derler, bunun için. Congolos, açık kalmış yiyecek küplerine tükürür, işer, böylece hastalıklara sebep olurmuş; kimi insanları da, yakınlarından birinin sesini taklit ederek çağırır, uyku halinde alır götürmüştü; o kimse uyanırsa evine dönebilir, uyanmadan dışarda kalırsa donup ölürmüş. Pancar olan evlere Congolos'un gelmeyeceğine inanılır, o günlerde evlerde pancar pişirirler, eşiklere pancar gömerler. Onun adının başka çeşitlemeleri de var: Koncolos, Karacongolos. Bütün bu çeşitli adların rumca Kallikantzaros/Karkantzalos'tan geldiği anlaşıyor. (Boratav, 1994: s.77)

Çarşamba olgusu Anadolu ve diğer Türk coğrafyalarında yaygın bir kültür durumundadır. Çarşamba fenomenine dair kötücül kavrayış öyle ki halk dilinde de birçok deyim ve söz olarak işlerlik durumundadır. Kars'ta çok ağlayan çocuğun ağzına takip eden 3 Çarşamba günü tuz sürmeyi ve "Dokuz ayın çarşambasını bir araya getirmek" (Kalafat, 2012(a): s.247) sözünü bu külte dair örnekler olarak verebiliriz. Yine Trabzon'da günlerin alegorik tanımlamalarında Çarşamba'nın "kötü huylu" olduğunu görmekteyiz. (Boratav, 1994: s.84) Bununla birlikte halk kültürü

açısından Çarşamba olgusunun menfi kavranışı bağlamında Çarşamba Karısı iyesi de yine Albastı, Alkarısı v.b. cinnilerin etkileştiği yalnız kadın ve çocuklara yönelimi sebebiyle farklı bir varyant görünümündedir. Adından da anlaşılacağı üzere bu cin türü Çarşamba günleri özellikle kadınlara ve kızlara el işi yaparken musallat olabilmektedirler. Ancak bu kadınların yanlarında herhangi bir erkek varsa tasallut etmeye çekindikleri bilinmektedir. Bebek yahut çocuk fark etmeyecek biçimde onlara genellikle dişil varlık biçiminde; kırmızı elbiseli, sarışın gayet şık bir kıyafetle veya köpek, kedi, cüce, ayakları ters kadın ve adam bununla birlikte tanıdık birinin suretinde görünebilmektedirler. (Çobanoğlu, 2003: 140) Bu konuyla alakalı dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus ise Türk kültüründe Çarşamba günü çalışma günü açısından haftanın son günüdür ve bu nedenle türlü anlamlar yüklenerek başkaca günlerden ayırtılmaktadır. Özellikle Nevruz öncesi en son dört Çarşamba günü Azerilerde ayrı bir öneme sahiptir. (Karakurt, 2011: s.245) Bu bağlamda bu varlık mitik olmaktan ziyade "memorat" türü biçiminde işaretlenmektedir. (Karakurt, 2011: s.246)

Bir diğer tabiatüstü varlık gurubu da Kul, Erkebit ve Hırtik adlarıyla karşımıza çıkmaktadır. İşlerlik bakımından; Karabasan, Congoloz, Al Karısı v.b. gibi varlıkların türevleri mahiyetinde Anadolu inanç panteonundaki yerini alan böylesi iyelerin bölgesel farklılıklardan kaynaklı ağız (şive) normları dâhilinde farklılaştığı düşünülmektedir. Üst kısmı insan alt kısmı ise bir tür hayvan niteliğinde olan Hırtik cinler gibi ayakları ters kötücül bir varlık olarak bir tür su cini kategorisinde akarsularda yaşadığına inanılan iyelerdendir. Antik Yunan'daki mitolojik yaratık olan Kentaurılar ile şekil açısından motifsel aynılıklar barındıran Hırtik, Anadolu'da özellikle Elazığ'da Fırat Nehri'de yaşadığına inanılan bir tür su cinidir. Çay Hırtığı olarak da bilinen bu iye; kılığına girdiği kişilerin yakın arkadaşlarını veya akrabalarını kandırarak akarsu veyahut da ormana götürüp boğup öldürdüğüne inanılmaktadır. (Karakurt, 2011: s.694) Ateşten koktuğu düşünülen hırtığın tıpkı al karıları gibi atlara binerek onları terletip yorduğu inancı vardır. Atların sırtlarına ve semerlerine sürülen yapıştırıcının Hırtığın tüylerine rahatsızlık vereceği düşüncesi bu varlığı bertaraf etmenin bir yolu mahiyetindedir. (Karakurt, 2011: s.695) Yine Van Gölü havzası kültür atmosferi dahilinde ve Elazığ'da Murat Nehri kaynaklı inanç hasılası açısından bir tür su iyesi biçiminde de anlam bulduğu görülmektedir.

Nitekim özellikle çocuk ve yaşlıların nehir ve göl kıyısına yalnız başlarına inmelerini önlemek adına da uydurulduğu ifade edilse de neredeyse o bölgelerdeki hemen herkesin bir şekilde tecrübe ettiği bir varlık olduğu tespit edilebilmektedir. Dahası bu varlığın insanları yemek suretiyle beslendiğine dair de bir inanç söz konusudur. (Çobanoğlu, 2003: s.137)

Kötücül bir tür biçiminde musallat varlık olan Kul (Gul) ise türevlerini Türk mitolojisinde; Kulbastı (Gulbastı), Gulyabani, Aleybani, Kuleybani, biçiminde tespit ettiğimiz bir cindir. Kul (Gul) sözcüğü vahşi hayvan anlamına geldiği bilinmektedir. Bununla birlikte Moğolca "Gal" yani ateş ve Türkçe; Al, Hal, Hul kökleriyle de bağıntılı olduğu düşünülmektedir. (Karakurt, 2011: s.504) Bu varlığın genelde çöllerde ve tekinsiz yerlerde yaşadığı düşünülmekle birlikte insanların üstüne binerek onları öldürdüğüne inanılır. Bazı kültürlerde kadın biçiminde tasvir edilirken kimi Türk kültürlerinde ise geceleri dolaşıp gündüzleri mezarda dinlendiğine dönük inançlar mevcuttur. Pis kokmasının yanı sıra aşırı büyük ve tüylü olduğuna dair betimlemelerle karşılaşılmaktadır. Bununla birlikte kökenselliğine yönelik irdellemelerde kaynağı müphem olmakla birlikte Mezopotamya, Sümer, Fars, Türk ve Arap kültürlerinin tamamında müşterek bir motif olduğunu görebilmekteyiz. Tüm bu durumların yanı sıra Adıge diline ise doğrudan "Kulbastı" biçiminde geçtiğini ifade edebiliriz. Özellikle Sümer kültürleri ile olan bağlantısallığı çok açıktır. (Karakurt, 2011: s. 504)

Erkebit ya da Enkebit ise uyku esnasında musallat olan varlık türlerindendir. Başında altından bir fesi, sağ ellerinin ortası da delik olduğu yönünde anlatılar vardır. Öyle ki bu delik uyku esnasında sesi çıkmasını diye ağzını kapattığı kişinin nefes almasını sağlamak içindir yönünde inanç hakimdir. Altından fesini ele geçirmek suretiyle def edileceği düşünülmektedir. (Çobanoğlu, 2003: s.137)

Ağırlık veya Karabasan'ın kültürel alımlanışından kaynaklı bölgesel farklılığın yol açtığı varyant olduğu düşünülen "Hınkur - Munkur" ise üzerine bevletmeyle (işeme) bertaraf edileceğine inanılan iyedir.

İslam öncesi dönmede de iz düşümlerini tespit ettiğimiz Yol Azdıran fenomeninin etimolojisi ve işlevi bağlamında bir diğer isminin de Azmış olduğu düşünülmektedir. (Beydili, 2004: s.86) Ağırlık basması fenomeninin motif ve işlevleriyle oluşturduğu benzerlik yahut halk kültürü dâhilinde aşına kılmaya dönük (korkuyu bertaraf etmek adına) indirgemeci tutumun bu iyeiy de gelenek dâhilinde daralttığı söylenebilir. (Çobanoğlu, 2003: s.132) Yol Azdıran cininin kurbanları genellikle tek başına yola çıkan kimselerdir. Bu kötücül iye yollardaki bu insanları, onları tanıyan birinin sesiyle çağırmakta, o insan dönüp cevap verirse de buyruğu altına almaktadır. Nihayetinde manipüle ettiği bu kişiyi götürüp, kayadan aşağı attığına inanılmaktadır. (Beydili, 2004: s.86)

Halk arasında Demirkıynak biçiminde ifade bulan cinni varlığın adındaki "kıynak" sözcüğü, yırtıcı hayvan pençesi manasında (Dilçin, 1983: s.139) olmakla birlikte tırnak anlamına gelmektedir. Bazı Türk coğrafyalarında "Jeztırnak" kimi zamanda "Jez Tumşu (demir burun)" gibi tanımlamalarla adlandırılan bu varlığın; ormanlarda yaşadığı, güzel bir kadın görüntüsüyle insanların karşısına çıktığı ve insanları görünce de burnunu sakladığına inanılmaktadır. (Beydili, 2004: s.154) Yaztırnak, Castırnak, Yazkıynak (Caskıynak), Yazkırnak (Caskırnak), Karakırnak gibi varyantlarının Altay inanç atmosferinde yerleşik olduğunu görmekteyiz. (Karakurt, 2011: s.828) Anadolu'da bu varlığın; Bigadiç Dağlarında yaşadığı ve ağaç, hayvan hatta futbol topu dâhil her kılığa girebildiğine yönelik anlatılar vardır. Bununla birlikte aniden ortaya çıkarak korkunç sesler çıkarıp insanları korkuttuğu ve son derece pis kokan bir yaratıktık olduğu dahası görüldüğü insanların ise iflah olmaz biçimde delirdiği söylenmektedir. (Çobanoğlu, 2003: s.138) Sudan çok korktuğu, görüldüğü anda akarsu veya göle giren insanlara herhangi bir zarar veremeyeceğine inanılır. (Karakurt, 2011: s.275)

Balıkesir Bigadiç'in Akyar Köyü'nde çobanlık yapan İremiş'e önce bir tilki olarak görünmüş sonra ağaç şekline girmiş, sonra da bir at olmuş daha sonra birden bire kahkahalar atan bir plastik topa dönüşmüş, çoban İremiş kaçmaya çalışırken üzerinden atlayacak su aramış çünkü Demirkıynak sudan geçemezmiş. İremiş nereye saklandı ise Demirkıynak onu bulmuş ve korkutmuş. Sabahleyin bunları köylüye anlatan İremiş birkaç gün sonra evini yakacak kadar delirmiş ve onu akıl hastanesine kapatmışlar. (Çobanoğlu, 2003: s.138)

Bu guruptaki iyelerin sonuncusu olarak Gelincik kültü ise kökeni Şamanizm'e kadar uzanan görüngüler barındırmaktadır. Sansargiller memeli hayvan ailesine mensup Gelincik hayvanı fiziki nitelikleri sayesinde (ince ve uzun yapılı gövdeye sahip) çok küçük deliklerden bile girebildiği için iğne deliğinden bile girebileceğine dair inanç söz konusudur. Özellikle bazı Şaman geleneklerinde kötü ruhların düşman şamanlar tarafından Gelincik veya Kurt biçiminde gönderildikleri bununla birlikte tezahürleri sonrası hastalık yaydığı inancı mevcuttur. (Baldick, 2011: s.161, 171) Bununla birlikte haşarat ile beslendiği için çiftçiler bu hayvana müspet yaklaşmaktadır. Dolayısıyla tarım kültürüyle ilişkilendirilmesi faydalı olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Türkolog Jean Paul Roux ise kimi Türklerde Gelincik hayvanının kurban olarak işlev gördüğünü bununla birlikte kurban edilen gelinciğin derisinin bir ağaca asılarak sabah ve akşam iki yahut üç kere önünde eğildiklerini söylemektedir. (Roux, 2005: s.62) Çobanoğlu, Gelincik kültürüne dayalı bir ilişkilene/etkileşim örneğini ise şöyle aktarmaktadır:

"Benim kardeşimin kocası dışarıda çalışıyordu. Kardeşim çocuklarıyla kalıyordu. Anlattığına göre geceleri yaptığı yemekler kayboluyormuş ve evde sesler de duyuluyormuş. Kardeşim bunu sorduğunda ona "Gelinciktir, o iğne deliğinden bile geçebilir. Onu hoş tutman lazım. Onun hakkında kötü konuşmaman lazım, yoksa başına bir felaket gelebilir." demişler. Kardeşim akşamdan yapıp yemek koyuyordu, sabah boş buluyordu. Böylece devam etti. Bir gün ihmal etmiş yemek koymamış. Birkaç gün sonra eniştemin öldüğü haberi geldi. Bu tür olaylara pek inanmam ama kardeşim bu felaketin gelincikten dolayı olduğunu söylüyor." (Çobanoğlu, 2003: s.141)

1.3.2. Hızır ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Günümüzde Türk halk kültürü bağlamında en yaygın, başta gelen Memorat konularından olan Hızır olgusu yahut Hızır-İlyas kültürünün Anadolu inancı açısından üç yönlü mahiyeti olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi folklorik yani gelenek, kültür ve halk inançları açısından; ikincisi dini bağlamda tasavvuf açısından; üçüncü olarak da ilmi açıdan ehemmiyete sahiptir. İslamiyet öncesine dayanan güçlü bir kült olması kaynaklı bu kült etrafında geniş bir coğrafyaya yayılan oldukça zengin edebi ve kültürel hâsıla oluşturmuş ve hala oluşturmaya devam ettirmektedir. (Ocak, 1985: s.7) Türk kültürü bağlamında Hızır; bütün imkân ve ümitlerin son bulduğu, çarelerin çaresiz kaldığı durumlarda imdada çağırılan ve gelmesi istendiğinde de kesinlikle

geleceğinden emin olunan, sınırsız bir güce sahip aşkınsal kurtarıcı varlıktır. Öyle ki, mahiyeti İslam anlayışındaki peygamber kabulüyle örtüşmese de Anadolu kültüründe peygamber olarak da kabul edilir ve Hızır Aleyhisselam veya Hızır Nebi gibi nitelemelerle adlandırılır. (Çobanoğlu, 2003: s.143) Bununla birlikte Hızır kültü batılı şarkiyatçıların da en fazla ilgisini çeken konulardan biri olmuştur. Kuran-ı Kerim'de Hızır'a dair Musa Peygamber ile olan kıssasının anlatıldığı Kehf suresi 60-80 ayetleri bulunmaktadır. Hızır olgusu çok geniş bir mahiyete sahip olmasından dolayı bilhassa dini açıdan da çok fazla mütalaa tabii tutulması sebebiyle çalışmamızın çerçevesinin dışına çıkmamak adına bu çalışmada daha çok folklorik yanıyla yani halk kültürü zaviyesinden ele almaya çalışacağız. Ahmet Yaşar Ocak, Hızır kültünün folklorik açıdan iki ayrı zaviyeden mütalaa edilebileceğini söylemektedir. İlk halk arasında şifahî olarak dolaşan Hızır veya Hızır-îlyas'a dair menkabe, efsâne, hikâyeler, masallar bağlamında; ikinci olarak da Hızır yahut Hızır-İlyas kültünün halk arasında belli günlerde icrâ edilen çeşitli merâsim, eğlence ve uygulamalarına dair müşahade ve tespitlere dayanarak. (Ocak, 1985: s.41,42)

Hızır isminin asıl haliyle yani el-Hadır ifadesinin gerçek adından ziyade lakap olduğu düşünülmektedir. Bu ifade Türklerde Hızır bazen de Hıdır İran'da Khezr, Orta Asya'da ise Kıdır veya Hızır Ata olarak kullanılmaktadır. El-Hadır mefhumu yeşil dal, yeşil veya yeşilliği çok bölge mânasına gelen Arapçadaki el-Ahdar sözcüğü ile aynılık taşımaktadır. (Ocak, 1985: s.60) (Beydili, 2004: s.238)

Wensinck kıssanın Gılgamış destanıyla ilgilisi konusundaki görüşünü tamamlar bir tarzda, el-Hadır yahut el-Hıdr kelimesinin, Gılgamış'ın atasının adı Hasistra veya Hasisatra'nın Arapçalaşmış olduğu fikrindedir. Friedlaender bunu reddeder. Fakat o da aynı şekilde kıssanın menşesine ait tezi paralelinde olarak Hızır'ın adını, İskender efsânesi ve ona çok benzeyen Glaukos masalıyla alâkalı bulmaktadır. Friedlaender'e göre, Glaukos da Yeşil demektir; efsâne Arapçaya uyarlanırken, bu isim el-Hadır şeklinde tercüme edilmiştir. (Ocak, 1985: s.61)

Nitekim Hızır mefhumunun bir sıfat yahut lakap olmasına istinaden Hızır'ın tek bir kişilik olarak İlyas (Elyas) olabileceğine dair kanaatler olmakla birlikte Hızır - İlyas ilişkisine dair iki yönlü bir bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki zaviyeyi; a) Hızır ve İlyas'ın yılın muayyen bir gününde bir araya gelerek birlikte bazı işler yapmaları ile ilişkili olanlar b) Hızır ve İlyas'ın dünyada belli bir takım sorumluluk

ve görevleri bulunduğunu ve bunların neler olduğunu anlatanlar (Ocak, 1985: s.78) biçiminde gösterebiliriz.

Ne var ki, el-Hadır/Hızır ifadesi bir lâkap, İlyas ise bir isim olduğu görüşü mevcuttur. Bu sebeple isim olarak Hızır'a Belya/Yelya kelimesinin, İlyas'ın neredeyse bütün herkes tarafından tercih olunduğu görülmektedir. İlyas'ın ise Arapçadaki İlyas ifadesinden başka bir şey olmadığı onlarca da biliniyordu. Nitekim İbranicede Elijah, Grekçede Eliyas, Süryanicede İliya veya İlya, batı dillerinde Elie, Arapçada Ilyas, aynı tanımın varyantlarından başka bir şey değildir. Buradan hareketle, konuyla alakalı bütün oryantalist araştırmacılar İslâmî literatürde ve halk inançlarında Hızır diye bilinen kişinin esasında, Hristiyan kutsal kitabındaki Elijah veya İlyas'dan başkası olmadığı görüşünü öne sürmüşlerdir. (Ocak, 1985: s.79,80)

Genel olarak halk inancı açısından Hızır yahut Hızır-İlyas varlığının işlevini; dar zamanlarda ve felaket durumlarında yardımcı olmak, iyileri ödüllendirip kötülere cezalandırma, bolluğa ve berekete kavuşturma ve savaşlara katılma biçiminde açıklayabiliriz. (Ocak, 1985: s.103,107,109,110) Boratav'a göre de Hızır; Musevi, Hristiyan ve İslam dinlerindeki ortak mitolojik kökenli bir kişiliktir. (Boratav, 2012: s.77) Bununla birlikte Boratav, Hızır'ın Kadir Gecelerinde Ayasofya'ya geldiğini ve tam altıntop kandilin altında cemaatle namaz kıldığına dair yaygın bir inanış olduğunu aktarmaktadır. (Boratav, 1994: s.72) Öte yandan Hızır, Türk anlatılarında bir peygamber olarak ele alındığına da şahit olmaktayız. Öyle ki Ab-ı Hayat denilen hayat suyundan içmesi nedeniyle onun ölümsüz olduğuna inanılmaktadır. Keza Hristiyanların Georg Bayramı (23 Nisan) ve Hıdırellez (5-6 Mayıs) gecesinde yine Hızır'ın ortaya çıktığı inancı hâkimdir. Boratav'a göre İlyas, Hızır'ın yoldaşı olmakla birlikte ya kardeşidir yahut da bir anlatı açısından İlyas, Hızır'ın "Ellez" ismindeki sevgilisidir. Az evvel saydığımız bayramaların gecesinde senede bir kez buluşmaktadırlar. (Boratav, 2012: s.77,78) Dahası Hızır eğer sararmış çimenlikten geçerse orası yeşerir, herhangi bir gıdaya elini sürerse de o gıda bereketlenir ve refah yaratır. Gri bir at üzerinde, mucizevî güçlere sahip biri biçiminde zor zaman geçiren insanlara; güçsüzlere ve deniz kazası geçirenlere yardım ulaştırdığı yönünde tasvirler de bulunmaktadır. (Boratav, 2012: s.78)

Hızır kültürüne dönük farklı bir görüş de, İslamiyet öncesi Türk inancı olan Boz Atlı Yol İyesi'nin Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra Hızır'a dönüştüğü bununla birlikte İslamiyet öncesi su kültürünün Hızır'a, toprak kültürünün ise İlyas'a dönüştüğü

yönündedir. Türk-İslam geleneğinde Hıdrellez günü Hızır ile İlyas'ın buluşmasını ve bunların bir araya gelişini kutlamak için şenlikler düzenlenir. Hızır halk inanışlarına göre ölmezliğe ermiş kişidir. Hızır'ın Hıdırellez'de kapısına gittiği kişi bolluğa erer, gökte uçtuğu vakit sütler mayalanmaya ihtiyaç duymadan kendiliğinden mayalanır. Hastalara şifa, dertlilere deva vermekle birlikte insanların bahtlarını da dönüştürür. O keramet sahibidir. (Artun, 2011: s.265,273,276,282,283)

Hızır inancına göre Hızır ile görüşen veya gören kimsenin aslında kendi halinin zuhuruna şahit olduğuna inanılmaktadır. Dahası aslında Hızır'ı görmek ve onunla temaşa etmek dünyada değil manevi âlemde cereyan eden bir hadisedir. (Güzel, 2021: s.65) Bu da yine önceki bölümlerde değindiğimiz antropolojik bağlamda eşiksel/liminal bir görüngüyü serimlemektedir. Nihayetinde Hızır'ın farklı medeniyet ve kültürlerdeki varyantlarını ise; Keltlerin Green Man'i; Orta Asya'nın Kut iyesi; Mısır'ın Osiris'i; Hitit'in Telepinus'u; Sümer'in Tammuz'u; Frigya'nın Kybele ve Attis'i; Frigya ve sonra Yunan'ın Adonis'i; Trakya'nın Orfeus'u; İskender'in aşçısı Andreas (İdris); Cinci Nebi (Cercis veya Curcis); İlya (Elyas) Peygamber ve St. George (Aya Yorgi) (Güzel, 2021: s.69) olarak gösterebiliriz.

Hızır denemek istediği insanlara çoğu defa çirkin, iğrenç, kaba, saba bazan da fakir kişiler kılığında görünerek onlardan çeşitli isteklerde bulunur. Bu istekleri gönüllü olarak yerine getirenler çok kısa bir zamanda ödülünü alırlar; aksilik ve kötülükle karşılık verenler ise bunun cezasını çekerler. (Çobanoğlu, 2003: s.143)

Kaynak Kişi - 32: Kaynak kişiden alınan bilgilere göre olay Gaziantep Gaziler Caddesinde geçmektedir. Olayı anlatan kişi Yasemin Hanımın verdiği bilgiler Şu Şekildedir. Kardeşimle birlikte çarşıda geziyorduk. Birden karşımıza kör bir adam çıktı. Uzaktan sanki kulağıma o adama birinin hafız dediğini sanki duydum adam direk üzerime doğru geldi ve bizi biraz geçti. O anda adama para vermek istedim elimi cebime attım hiç para yoktu. Kardeşimden para istedim oda bana bir lira verdi. Adamın arkasından koştum amca bu parayı al dedim bana bir sürü dua etti. En son işin gücün rast gitsin dediği aklımda kaldı adamın yanından ayrıldıktan sonra elimi cebime attım bir lira vardı. Çok Şaşırdım az önce hiç param yoktu hemen kardeşime gösterdim bir süre sonra bir lira daha olduğunu fark ettim cebimde. Eve gelene kadar bu böyle devam etti bütün alışverişimde her şeyim çok kolay oldu. (Demir, 2019: s.81)

1.3.3. Yatırlar, Evliyalar ve Şehitlerle Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Anadolu'da yaygın olarak gördüğümüz mübarek zatların ve şehitlerin manevi boyutlarıyla ilişkilendirme anlatıları tabiatüstü güçlerle etkileşimin farklı bir varyasyonu biçiminde kategorize edilmektedir. Yatırlar ve evliyalar da tıpkı Hızır gibi darda olan insanlara yardım etmektedirler. Bununla birlikte yatır ve evliyaların Hızır'dan farkı ise inanca göre yapılmasını istemedikleri düsturların aksine hareket edenleri çeşitli biçimlerde cezalandırmalarıdır. Bununla birlikte vatan millet uğruna şehit olanların da tıpkı evliya ve yatırlara benzer mahiyetlerde insanlarla iletişime geçtiğine inanılmaktadır. (Çobanoğlu, 2003: s.76) Peygamber için kullanılan "mucize" mefhumu evliya ve yatırlar söz konusu olduğunda tabiatüstü görüngü sergilemeleri hasebiyle "keramet" ifadesiyle anlam bulmaktadır. (Çobanoğlu, 2003: s.165) Evliya ve yatırların mezarlarının olduğu yer onların makamıdır ve oranın sahib onlardır. Bu nedenle böylesi bölgelerde onlara ilişkin anlatılan hikâyelerde makamların olduğu yerlerde; çevreyi kirletenleri, hırsızlık edenleri, o civarda sarhoş halde bulunanları türbede yatanın cezalandırdığına inanılmaktadır. Kalafat, 2011: s.266)

Toprağında hikmet aranan bilhassa şifa için toprağı kullanılan (Kalafat, 2011: s.195) tekil mezar yeri olarak ifadelendirebileceğimiz "Yatır" olgusu ayrıca Anadolu'da "ziyaret yahut ziyaret yeri" olarak da adlandırılmaktadır. Alevilerde "Dede" (Kalafat, 2012(b): s.257) ve Kurban/Adak olarak da adlandırılan yatırlar²⁶ özellikle adak yeri işlevi de görmektedir.²⁷ Bununla birlikte Türk geleneğinde atın önemli bir hayvan olması ve kutsiyetine inanılmasından mütevellit Anadolu'da at türbeleri ve hasta atların götürüldükleri yatırlar bile bulunmaktadır. (Kalafat, 2012(c): s.141) Nihayetinde halkın yatırlara gidip dua etmesini, şifa dilemesini ve niyaz etmesini, "Allah'ın sevgili kulları olan ve Allah'a sözü ve nazı geçebilen evliyanın

²⁶ Örneğin Anadolu'da kimi yerlerde "yatıra gitmek" yerine "kurbana gitmek" biçiminde de ifade bulunmaktadır.

²⁷ Sarıkeçili Yörüklerinde de adak kurbanın eti adak sahibi tarafından yenilemez. Bu toplumda türbelere yatırlara genel olarak Dede denir. Yağmur duasında da sair zamanda da Dedeye adak adanır. (Kalafat, 2012(b): s.257)

yardımını dilemek" (Artun, 2011: s.110) niyetiyle sebeplendirebiliriz. Örneğin Tokat Zile'de çocuğu olmayan kadınların evliyaya götürölüp, başına ip veya yular takılarak bir yatır etrafında "Sana satılık kurban getirdik, kaçā alıyorsun." diyerek üç kere gezdirilmesini (Artun, 2011: s.148) yatırlara yönelik ilişkilenme ve etkileşme biçimi olarak gösterebiliriz. Dahası yeni doğmuş bebeklerin yaşaması için eğer yatıra adak sonucunda dünyaya gelmişse o yatırın adı verilir ki çocuk yetişkinliğe ermeden ölmesin.²⁸ Yine oldukça ilginç bir yatır pratiğı de öksürük yatırıdır. Türkiye'nin birçok yerinde öksürük için özel yatırlar vardır. Örneğin Erzurum'da öksürüğü kesilmeyen çocuğu Öksürük Baba ziyaretine götürürler. Öksürük Baba'nın diğeri adı Kâh veya Gok-Gok Baba'dır. Bununla birlikte Safranbolu'da da yağmur duası için gidilen yatırlar da vardır. (Kalafat, 2012(a): s.411,412,549)

Anadolu ve benzeri Türk kültür coğrafyasında gördüğümüz gibi yatırların bir havzası, haziresi, kutsallığı sahipliliğı kabul edilmiş bir alanları vardır. Buradan icazetsiz bir çöp bile alınmaz. Buranın toprağı, ağacının yaprağı suyunun damlasında hikmet aranır. Ulu zatların defnedildiğı mekânlara defnedilmek istenilmesi ve mezarlara ulu şahısların mezarlarından toprak getirilmek istenilmesi bu sahipli sahanın sahipliğinden istifade etme inancının bir sonucudur. (Kalafat, 2012(c): s.207)

Halkbilim araştırmacısı Yaşar Kalafat, Anadolu'daki yatır olgusunu işlevlerine göre şu yönde tasnif etmektedir:

Dini Hiyerarşie Göre Yatırlar
Sahabeden Olan Yatırlar
Şehit Olarak Bilinen Yatırlar
Şeyh Olarak Bilinen Yatırlar
Seyyid Olarak Bilinen Yatırlar
Kutsal Sayılara Göre Yatırlar
Üçler Olarak Bilinen Yatırlar
Y etliler Olarak Bilinen Yatırlar
Kırklar Olarak Bilinen Yatırlar
Fonksiyonlarına Göre Yatırlar
Çocukların Götürüldüğü Yatırlar
Çocuğu Olmayanların Gittikleri Yatırlar
Psikolojik Rahatsızlıklar İçin Gidilen Yatırlar
Ruhi Olmayan Rahatsızlıklar İçin Gidilen Yatırlar
Devlet Kapısında İşi Olanlar Tarafından Ziyaret

²⁸ Burada okuyucu için şunu hatırlatmayı isteriz ki böylesi olguların hakikati veya gerçekliğine dönük mantıksal ve insani açıdan eleştirel bir tutum çalışmamızın kapsamı dışındadır. Elbette böylesi olgulara eleştirel yaklaşılabilir ne var ki çalışmamız bunun gibi olguların hakikatini yahut gerçekliğini sorgulamaktan ziyade Halkbilim çerçevesinde toplumsal pratiğın tespiti ile yetinecektir. Bu bağlamda Halkbilim'de (ki bilimde) asla ön yargıya yer verilmemelidir. Bizim için bu çalışmada yatırın hakikatinden ziyade Memorat'ın hakikati söz konusudur.

Edilen Yatırlar
Türlü Dilekler İçin Ziyaret Edilen Yatırlar
Yağmur Duası İçin Gidilen Yatırlar
Hayvanlarla İlgili Sorunlar İçin Yardım beklenen
Yatırlar
Ana Maygıl Motifi Taşıyan Yatırlar
Şifa Yöntemlerine Göre Yatırlar
Ziyaret Günleri İtibariyle Yatırlar
Özel Translarla Şifa Veren Yatırlar
Suyundan Yararlanılan Yatırlar
Toprağından Yararlanılan Yatırlar
Yapılan İşlemlere (Kurban, Adak, Saçı) Göre Yatırlar
Kurban Kesilen Yatırlar
Saçı Olarak Bez Bağlanan Yatırlar
Saçı yerine Herhangi Bir şey Bırakılan Yatırlar
Helva Türünden Saçı Verilen Yatırlar
Mum Yakılarak Saçı Yapılan Yatırlar
Taş Yapıştırma İle İlgili Yatırlar
Tabiat Örtüsü İle İlgili Yatırlar
Ağaçla İlgili Olanlar
Mağara İle İlgili Yatırlar
Toponomi İle İlgili Yatırlar
Mucizesi Veya Efsanesi Bilinen Yatırlar
Işık Saçan Yatırlar
Efsanesi Olan Yatırlar
Diğer Yatırlar
Horasan Eri Olarak Bilinen Yatırlar
İslamiyet Evveli veya İslamiyet'e Rağmen
Devamlılığı Olan Yatırlar (Kalafat, 2012(d): s.28-29,30)

Bizim oralarda yatırlar var. Bu yatırların orada 3 çam ağacı vardır. Bu çamlar Okçalar mevkiinde biri, diğeri camii yanında, üçüncüsünü hatırlayamadım. O çamdan camii yanındaki çama 60-70 yılları arasında gece “tığ takalı” denilen, uzun, uzun beyaz elbise ve takke takan, (takkeler uzun honi şeklinde), kısa boylu tabur, tabur askerler ziyarete gelirler. Yaklaşık bin kişilerdir. Bu tığ takkeli varlıklar ellerinde fenerlerle fenerleri sallaya, sallaya gelip giderlermiş. Hala oğlum anlatmıştı. Ekinler olduğu zaman, ekinlerin içinden gidip gelirlermiş. Bu çamlar zaten ekinler içinde. Hala oğlum bunların arkasından bakarmış, ekinleri ezdiklerini de görmüş fakat sabah ekinler ne halde diye baktığında ekinlerin ezik olmadığını görmüş. (Yeloğlu, 2009: s.621)

Hem eyle evliyâya candan ikrar İmansuz kalur ol kim ola inkâr.
Hacı Bektaş-ı Velî - Makâlât

Velî sözcüğü Arapça velâ yahut veliye (yaklaşmak, yakın olmak) fiilinden gelen bununla birlikte; dost, ahabap, arkadaş, yardımcı, komşu v.b. manasındadır. (Ocak, 1992: s.1) Velî ifadesinin çoğulu olan Evliya (Awliya)' mefhumu ise müminlerin yardım umduğu kutsal kişileri tanımlamaktadır. Evliya sözcüğü Arapçada çoğul bir ifade olsa da Türkçede tekil olarak kullanılmaktadır. Örneğin evliya, veliler anlamındadır ama Türkçede evliya denince tekil olarak algılanmakta bu sebeple yaygın yanlış biçimde "evliyalar" tabiri kullanılmaktadır. (Tietze, 2002: s.755) Ayrıca Türkçede ermiş ve eren tabirleri de kullanılmaktadır. Bununla birlikte

Evliya, velayet makamına ulaşmış kimselerdir. Bazen hemencecik uzak mesafelere gitme manasında tayy-ı mekân, aynı "zamanda" birden çok yerde bulunabilme olarak tayy-ı zaman, kimi kez de kalp okuma, suda yürüme vd. gibi üstün mahiyetlere sahiptirler. Anadolu halkı, evliyanın manevi varlığının tesiri altında olduğuna inandıkları ve mezar yerleri olan; zaviye, tekke, hazire, türbe, dergâh vb. mekânlara gitmekte ve onlardan yardım dilemektedirler. Bu istekler; hastalara sağlık, işsizlere iş, vb. türde isteklerdir. Fakat bu yardım talebinin kesinlikle imanla yapılması gerekmektedir. (Artun, 2011: s.109,110) Nihayetinde Evliyayı; peygamber seviyende olmayan ancak insanlara nazaran tabiatüstü güçlerle donatılmış kişiler olarak tanımlayabiliriz.

Memorat ifadesini önceleyen bir tanım olarak Arapça "menkabe"²⁹ kavramı İslam geleneğinde ve sonrasında Anadolu'da; evliya, eren, derviş, ata, baba, dede, şeyh, mürşit, pir gibi adlar³⁰ verilerek kutsallık atfedilen kişiliklerin kerametlerini anlatan hikâyelerini nitelemektedir. Evliya menkabelerine baktığımızda Memorat olgusunun temel niteliği olan ferdî cereyan eden olaylar yahut tecrübeler olduğunu görüyoruz. Yani evliya menkabelerinin konusu gerçek kişilerdir ve yaşadıkları yer ve zaman bilinmektedir. Bu da efsane ve destanlardan işlerlik açısından ayrışmasına neden olmaktadır. Öyle ki sonraki bölümlerde irdedeceğimiz Memorat türlerinde de göreceğimiz üzere menkabe de bir yerden sonra artık ferdin malikliğinden çıkar ve toplumun sahip olduğu bir inanç unsuru haline gelir. (Ocak, 1992: s.33) Ahmet Yaşar Ocak, "Menakıbnameler" üzerine yaptığı incelemede evliya menakıbnamelerinin genel mahiyetine dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre öncelikle; bu anlatılardaki kişiler kutsal ve gerçek kimseler olmakla birlikte yaşanan hadiselerin muayyen bir zamanı ve yeri söz konusudur. Bununla birlikte bu anlatılar eğlenmek adına veya bir şeyin izahını yapmak için kurgulanmamıştır.

²⁹ Menkabe ifadesi Türkçe söyleniş bakımından yaygın yanlış biçimde "menkıbe" olarak söylemektedir. Birçok akademik çalışmada şekil açısından bile bu yönlü ifadelendirilmektedir Kökeni bakımında bu yanlış bir kullanımdır ve doğru şekli "menkabe"dir. Arapça bir şeyden bahiste bulunmak, isabet etmek veya haber vermek manasındaki "nekabe" sözcüğünden gelen menkabe (çoğulu ise menâkıb)nin, sözlükteki anlamı, "övünülecek hareket ve davranış, güzel iş mânasındadır. (Ocak, 1992: s.27)

³⁰ Dahas çok Bektaşî lügati dâhilinde kullanılan "Eren", Türkçe bir sözcük olarak "velî" nin karşılığıdır. Anadolu'da ise çoğulu biçiminde evliyâ mefhumu yaygın olarak kullanılmaktadır. Yatır ise külte ilişkin mezarın yahut türbenin sahibi velîler için ifade bulmaktadır. (Ocak, 1992: s.16)

Bilakis "Gerçek"tirler. Dogma nitelikleri olmaklar birlikte yarı kutsal mahiyettedirler. Mevzu bahis velî ister hayatta olsun isterse ölmüş her durumda tezahür edebilme özelliğine sahiptirler. Son olarak ise böylesi anlatılar biçimsel açıdan kısa ve basit bir üsluba sahiptirler. (Ocak, 1992: s.33)

Anadolu'da insan kişilerini evliyadan kabul etmekle beraber halen devam eden bir gelenek yahut inanç biçimi olarak evliya ağaç yaklaşımı da yaygın bir kült biçiminde karşımıza çıkmaktadır. (Beydili, 2004: s.25) Örneğin nazar değen kişi ulu ve kutsal kabul edilen kayın, selvi, yahut çitlembik ağacının altında üç tur döndükten sonra beraberinde getirdiği genelde kırmızı bir çaputu dua ve dileklerle ağacın dalına bağlar. Böylelikle nazardan kurtulacağını düşünülür. (Gökdemir, 2021: s.12) Genelde eril bir temsil biçiminde imlenen evliya olgusuna rağmen Özkul Çobanoğlu Anadolu'da kadın evliya anlatılarının da varlığından bahsetmektedir. (Çobanoğlu, 2003: s.53) Dişil bir imge olması bağlamında benzer bir yaklaşım ise Al Karısı'nın da bereket ve rızık kaynağı olduğu inancından mülhem evliyadan sayıldığı yönündedir. (Beydili, 2004: s.35) Türk mitolojisi açısından Evliya Ağaçları'nın ise Tanrı'yı temsil etmesi bağlamında kutsal olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki bir sığınak olmaklığı ve ölümsüzlüğü de temsil etmesi bağlamında benzersiz ve tektir. Bu nitelikler Türk kültürü bakımında aynı zamanda "Ulu Göy Tanrı"nın da mahiyeti vafındadır. Buradan hareketle Türk kültüründe ağaca atfedilen kutsallığın buradan kaynaklandığını ve bu sebeple kutsal bilinerek kesmenin günah kabul edildiğini ifade edebiliriz. Nitekim "Tanrı Dağı" kültüründe olduğu gibi Türk mitolojisi bağlamında "Evliya Ağaç" da Tanrı temsilidir. (Beydili, 2004: s.26)

Anadolu geleneği dâhilinde evliya kerametlerine ve inancına dair şu iki menkabe örneğini verebiliriz:

Kaygusuz Abdal Menkıbnamesi 'ne göre ava çıkan Kaygusuz Abdal bir geyiği yaralamış ve onu takip ederek Abdal Musa 'nın dergahına kadar gelmiştir. Burada Abdal Musa ile karşılaşan Kaygusuz, geyiğe attığı okun Abdal Musa'nın kolunun altına geldiğini görmüş ve bu kerametinin etkisi ile ona mürit olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin erken safhalarında ve Bektaşiliğin kuruluş dönemlerinde adı sıkça geçen bir evliya olan Geyikli Baba'nın müritleri ile birlikte geyiklere binerek Bursa'nın fethine katıldığına inanılır. Bugün Bursa'nın Gürsu ilçesindeki Kestel köyünde bulunan türbeye ait yerin Orhan Gazi tarafından Geyikli Baba'ya verildiği, Geyikli Baba'nın da Orhan Gazi'nin

bahçesine bir çınar diktiği söylenir. Bu çınarın Osmanlı Devleti'nin kutsiyetine ve uzun ömürlü olacağına işaret ettiğine inanılmaktadır. (Kurt, 2021: s.624)

Akhanım Kızıl, 1956, Dul, İlkokul Mezun, Ev Hanımı, Çivilikaya Köyü: Rahmetli babamla çayıra gitmiştik. Biz geri döndük ama babam akşam namazına kadar beklemişti. Köy yolunda tek bir mezar var. Her geçen oraya dilek dileyip bir taş koyar. Babam oraya gelince derenin yanında bir adamın abdest aldığı görmüş. Akşam namazını kılmak için babam da abdest almaya adamın yanına geçmiş. Adama selam vermiş. Adam da selamını almış. Abdest sırasında babam adamın bir anda kaybolduğunu görmüş. O an abdestini yarı buçuk alan babam köye doğru kaçmış. Köye gelince durumu anlatmış. Babamın gözüne görünen o adamın tek mezarda yatan evliya olduğunu anlamışlar. (Kızıloğlu, 2013: s.152)

Abdullah b. Galip el-Harrani... Kılıcını çıkarıp ilerledi ve öldürülene kadar savaştı. Savaş meydanından taşınırken hala hayattaydı ama askeri kampa geldikten kısa bir süre sonra can verdi. Gömüldükten sonra mezarında misk kokusu yayılmaya başladı. Kardeşlerinden biri bir gün onu rüyasında gördü. Rüyasında ona şöyle sordu: Ey Ebu Firas, sana ne oldu? El-Harrani-i şöyle cevap verdi: En iyisi! (Cook, 2017: s.221)

Allah yolunda mücadele eden ve bu uğurda canını veren, ölen yahut öldürülen kimse manalarına gelen Şehit, İslam ve bu bağlamda Anadolu inancında en yüksek manevi mertebelerdendir. Kelime anlamı ise gören, hazır olan, huzurda bulunan, haber veren ve tanıklık eden anlamlarına gelmektedir. (Eugen-Biser-Vakfı, 2016 (b): s.703) Kuran-ı Kerim'de şehitlerin peygamberlerle birlikte oldukları, Allah katında diri oldukları (ölmedikleri) ve Allah tarafından ödüllendirildikleri bildirilmektedir. (Kuran, Nisa, 69-70)

Müslüman geleneğinde Allah'ın huzuruna ulaştığı ya da ölümü esnasında melekler hazır bulunduğu veya imanına ölümüyle tanıklık ettiği için Allah yolunda öldürülen kimseler şehit olarak nitelenmiştir. Müslüman geleneğinde şehitlik ilk planda savaşta hayatını kaybetmek anlamına gelmekle birlikte, Allah yolunda hayatını kaybetmenin bundan daha geniş bir anlamı vardır. Haksızlığa karşı çıkma ve hakkı savunma, inancının gereğini yerine getirme, insan ilişkilerinde adaleti ve dürüstlüğü gözetme, bilgi edinme ve bilim yapma gibi ulvi, ahlaki ve insani değerler uğrunda yaşamını yitirme de şehitlik kapsamında değerlendirilir. Bunun en önemli amaçlarından biri, bu değerler uğruna çaba sarfetmenin özendirilmesidir. Bu çerçevede, açlık susuzluk, boğulma, enkaz altında kalma, yanma, zehirlenme, teröre maruz kalarak ve vahşi hayvanların saldırısı sonucu yaşamını yitirenler şehitlik statüsünde kabul edilir. Ayrıca doğum esnasında yaşamını yitiren anne, hac yolunda ve hac esnasında yaşamını yitiren kişiler de şehit olarak değerlendirilir. Ancak masum insanların canlarına kasteden eylemlerde bulunanların şehit oldukları söylenemez. Kur'an, Allah yolunda öldürülen kimselere ölümlerini yasaklamakta; onların gerçekte diri olduklarını, fakat bunu insanların anlayamayacaklarını haber vermektedir (Bakara, 2/154; Âl-u "İmrân, 3/169-170). Hadislerde şehitlerin tüm günahlarının bağışlanacağı, cennetteki yerlerini görecekleri, kabir azabından kurtulacakları ve kıyamet korkusu yaşamayacakları ifade edilmiştir (Buhâri; İbn Mâce). Bu itibarla müslüman toplumların kültüründe şehitlik, manevi bakımdan çok yüksek bir makam olarak kabul edilmiştir. (Eugen-Biser-Vakfı, 2016 (b): s.703,704)

Benzer biçimde Hristiyanlıkta da şehitliğin muadil mertebesi olan "martyr"³¹ ifadesiyle karşılaşmaktayız.³² (Gündüz, 1998(a): s.352) Seküler anlamda ise bir amaca olan sonsuz sadakatini göstermek amacıyla ıstırap ya da ölümü seçen kişiler (Cook, 2017: s.20) biçiminde tanımlayabiliriz. Bununla birlikte evliyalarla yatırlara gösterilen saygı ve sevgiye benzer biçimde kendilerini görenlerin (Allah katında diridirler inancı) veya başka şekillerde iletişim kurduklarını iddia edenlerin anlattıkları memoralarla çok kısa bir sürede yatır veya evliya kültüne dönüşerek mezarları bir ziyaretgâh halini almaktadır. (Çobanoğlu, 2003: s.166) Anadolu'da şehitlerle kurulan iletişim biçimlerine yönelik anlatılara baktığımızda; şehitlerin darda kalmış iyi insanlara görünmeden bir yere para bırakarak yardım ettikleri, parayı bulanların bu sırrı bir başkasıyla paylaştıkları takdirde parayı bulamayacağı, rüyalarına girdikleri bazı insanlara ise hazine veya gömü yeri gösterdiklerine dair inanç anlatılarını (Memorat) tespit etmekteyiz. Dahası bazı durumlarda yeni doğmuş çocuklara ad verdiklerini veya verilen adı değiştirdiklerini bununla birlikte tıbben bazı çaresiz hastalıklara da ilaç önerip bunları tedavi ettiklerine inanıldığını görmekteyiz. Tıpkı yatır ve evliyalar gibi şehitlerin de kendilerini rahatsız edenleri başka insanlara bildirdikleri ve bunu bir daha yapmamalarına dair uyarmalarını istedikleri ve rahatsız edilmeye devam edilirseler o kişileri cezalandırdıkları inancı hâkimdir. (Çobanoğlu, 2003: s.166,176,179)

Hiç şüphesiz ki, Müslüman bir şehidin bedeni başlı başına kutsal ve mübarektir. Bu kutsallık ölüm ya da ıstırap biçimiyle oluşur ve ruh bedenden çıktıktan sonra bile şehidin vücuduna yayılmaya devam eder. Müslüman şehitlerin bedenleri saf ve bozulmamıştır. Bedenlerinden ölümlerinden sonra kavuşacakları cennetin kokusunu hatırlatan tatlı ve genellikle misk olan hoş bir koku yayılır. (Cook, 2017: s.224)

Sibel'in babası kendisi daha küçük iken şehit olmuş. Sibel ve kardeşi bir süre babaannesinde kalmış. Babaannesinin evi eski köy eviymiş. Bir gece babaannesi, Sibel ve kardeşi aynı odada uyuyorlarmış. Çocuklar uyumuş. Babaanne henüz uyanıkmiş bu sırada ayak sesi duyulmuş. Babaannenin evi iki katlıymış ve kapı da sürgülüymüş. Babaanne uyumadan önce kapıyı sürgülediğinden oldukça eminmiş fakat ayak sesi merdivenlerden çıkarak gittikçe yaklaşıyormuş. Sibel'in anlattığına göre babaannesi gözlerini tümünden açmayarak hafif aralamış gelenin şehit oğlu olduğunu görmüş. Önce çocuklarına bakmış, sonra da odada bulunan camın yanına gitmiş biraz dışarıya bakmış, eve de şöyle bir göz attıktan sonra gitmiş. Ertesi gün babaanne bu durumu köyün

³¹ Bknz. Hristiyan şehitleri olan Azizlerin hayatlarını konu alan "hagiografiler" (Cook, 2017: s.20)

³² Almanca: Märtyrer, Yunanca: martyrs/martyrion = şahit/shadet (...) Yeni Ahitte bu terim genel anlamda İsa Mesih'in yaşantısının şahitleri (havariler) için kullanılır. Fakat ikinci yüzyılın ortalarından beri artık sadece kan şehadeti kastedilir, (Eugen-Biser-Vakfi, 2016 (b): s.704)

diğer büyüklerine anlatmış. Onlar da şehit olan oğlunun gelip çocuklarını kontrol ettiğini belirtmişler. (Çobanoğlu, 2003: s.205)

Nihayetinde; "Yatırlar, Evliyalar ve Şehitlerle Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar" bağlamındaki Memorat olgusunun, tiyatronun kökenine dair en temel ik yaklaşımlardan biri olan "Kahraman Kültüne" dayanması mevzuuna da kapı araladığını söyleyebiliriz.

1.3.4. Rüya Görme Yoluyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

"Rendekâr'ın dediği gibi ben varım" diyordu, "Peki ama ben kimim? Ayna bana İhsan Efendi olduğumu söylüyor, rüyamdaki ayna ise Bünyamin olduğumu söylüyor. Ben kimim? Bütün bunları gören özne aslında kim?"
İhsan Oktay Anar - Puslu Kıtalar Atlası

Arapça "Rü'yet" kökünden türeyen Rüya kavramı "Görmek" anlamına gelmektedir. Dîvânu Lugâti't-Türk'te rüya anlamında "Tüş (Düş)" sözcüğü kullanılırken; Azeri Türkçesinde "rö'ya", Başkurt ve Tatar Türkçesinde "Töş ", Kırgız ve Özbek Türkçelerinde "Tüş ", Kazak Türkçesinde "Tüs" Türkmen Türkçesinde "Düş ", Uygur Türkçesinde ise "Çuş" ifadeleriyle karşılandığını görmekteyiz.³³ (Çelepi, 2017: s.5) Genel manada uyku esnasında; "görülen şey, hayal dizisi, zihinde beliren olayların ve düşüncelerin bütünü" anlamına gelen Rüya fenomeni farklı disiplinlerin zaviyesinden kendi terminolojisi açısından açıklansa da bütün anlamlarına baktığımızda ise aynı anlam dünyasında içkin bir mefhumla karşılaşmaktayız.

Dini açıdan, uykuda görülen şeyler olmakla birlikte görülen şeylerin gerçek hayata yansması yönünde bir işaret olabileceği dahası uyanıkken zihni meşgul eden yahut arzu edip de ulaşılamayan şeyler olduğu yönünde görüşler vardır. Tarikat geleneğinde ehl-i tarik kimseler rüya ifadesi yerine "seyr" ıstılahını kullanmakla birlikte ayrıca rüyayı doğrudan "mana" olarak da ifade etmektedirler. (Gölpınarlı, Boratav, 2010: s.168) Felsefi açıdan ise bilincin ve iradenin denetiminden tümüyle

³³ Rüya; Eng. Dream, Alm. Traum, Fr. Rêve ve Esp. Sueño sözcükleriyle karşılanmaktadır.

bağımsız ruhsal hayaller biçiminde yaklaşımları görmekteyiz. Psikoloji sözlüklerine bakarsak eğer; uyurken imajların canlanmasıyla meydana geldikleri, birbiriyle bağıntılı yahut bağıntısız görüntüler bütünü ve REM uykusu esnasında gözlenen öykümsü imajlar ifadeleriyle tanımlandığını göreceğiz. İslam tasavvuf anlayışındaysa rüya, ölümün kardeşidir ve ölümle malum olan hususların bazıları rüya ile de malum olabilir. (Çelepi, 2017: s.5,6)

Halk kültürü bağlamında rüyalar oldukça işlevsel bir unsurdur. Öyle ki halk arasında "rüya tabiri" olgusu rüyaların olacakları önceden haber vereceği, gelecekle ilgili alametler sunduğu (Schimmel, 2005: s.16) yönündeki inanç sebebiyle kozmik olanı anlamlandırma açısından sıklıkla başvurulmuş pratiklerinin başında gelmektedir. Bu anlamda Homeros'ta da rüya olgusu daima uyuyan kişiye görünen sahici gerçekliklerdir ve "öteki ben"in varlığının kanıtı niteliğindedir. (Rohde, 2000: s.54)

Sorulan sorulara karşılık veren kahinler de belli türde kehanete ulaşma yöntemleri (örn. rüyaya yatma, kura, ilham) kullanmaktaydı. Bazen de kehanet merkezine başvuranların kendileri rüyaya yatma (kuluçka) ya da kura gibi yöntemleri kullanırdı. (Rohde, 2020: s.22)

Aristoteles'e göre insanların tanrı tasavvurunun iki kökeni vardır: (1) ruhun rüya veya ölüm anındaki deneyimleri (enthousiasmos ve manteia) ile (2) gök cisimlerinin düzenli hareketleri. (Rohde, 2020: s.44)

Türk halk kültüründe hemen hemen herkesin düşünü kendi yorumlaması adet olmakla birlikte, kimi çapraşık, karışık ya da genel kurallarla yorumu çıkarılamayan düşler için, meraklıları bir "uzman"a başvururlar. (...) söz konusu bir rüya yorum uzmanının olmaması durumunda popüler olarak basılan ve satılan "rüya tabirnamesi" olarak bilinen kitaplardan hareketle rüyaların yorumlandığı bilinmektedir. Bütün bu yorumlama faaliyetinde amaç, rüyada görülen olay veya nesnelerde gizlenmiş bulunan ve geleceği haber verme niteliğindeki belirtileri açıklayıp, yormak veya yorumlamaktır. Görülen veya yorulan rüyanın aynen gerçekleşmesiyle ortaya çıkan olağanüstü tecrübe memaratları oluşturmaktadır. (Çobanoğlu, 2003: s.188)

Rüyalar, sıradan insanın hayatına dair alametler sunduğu gibi devletlerin hatta imparatorlukların geleceğine ilişkin de önceden haber verebilmektedir. Öyle ki böylesi bir örneği Annemarie Schimmel şöyle aktarmaktadır:

Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküşü, en güçlü hükümdarına sözde bir rüya yoluyla önceden bildirildiği gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu da bir rüyayla olmuştur; bu rüya çeşitli şekillerde anlatılmaktadır. Rüyanın bir versiyonuna göre, Osman Gazi, bir gece bir Müslüman'ın yanına gider; bu kişi ona Kuran'ı verir. Osman bütün gece ayakta Kuran okur ve sonra rüyasında bir melek görür; melek ona Allah'ın kelimasını getirmiştir: "Sen Ben'im sonsuz

kelamımı böylesine saygıyla okuduğun için, çocukların ve torunların kuşaktan kuşağa onurlandırılacaklardır. (Schimmel, 2005: s.330,331)

Anadolu âşıklık geleneğinde ise rüya önemli bir yer tutmaktadır. Badeli Âşık olmak rüyada içirilen bir bade ile sıradan kişilikten, sanatçı kişiliğe geçişin temsili mahiyetindedir. (Çobanoğlu, 2007: s.31) Boratav, rüyada bade içerek âşıklığa terfi etme motifinin İran'da, Hindistan'da, ve Yunanistan'da da görülebilen oldukça kadim bir motif olduğunu, bir içkiyle birleşmesinin ve bu içkiyi içme sonrasında şairlik gücü edinmenin ise Türk kültürü dahilinde bir motif olduğunu belirtmektedir. (Çelepi, 2017: s.175) Anadolu kültüründe rüyanın etkisinin herkesçe bilinen örneklerinden biri de Evliya Çelebi'nin de gezginliğe bir rüya sonucu başlamasıdır. Evliya Çelebi bir gün rüyasında Hz. Muhammed'i görür ve elini öptüğü sırada "Şefa'at Ya Resûlallah" diyeceği yerde "Seyahat Ya Resûlallah" demiştir. Bunun üzerine peygamber dileğine teveccüh etmiştir. Uyandıktan sonra rüyasını tabir ettiren Evliya Çelebi'ye dünyayı gezip tanıtması için görev verildiği söylenmiştir. Bunun üzerine de meşhur seyahatlerine çıkıp notlar almıştır. (Ünal, 2021: s.150) İslam anlayışı bağlamında ise sahih hadis kitapları, Hz. Muhammed'e gelen ilk vahyin rüya yoluyla gönderildiği konusunda fikir birliği içerisinde. (Yalal, 2021: s.166,167)

Hastalıklara çare bulmak amacıyla rüyaya veya istihareye yatılması eski Yunanlıların yanında Çin, Hint ve Roma halkları arasında da yaygın bir yöntemdir. Eski Yunan'daki tapınakların en ünlüsü Asclepius kültüne ait tapınaklardır. Hastalıklarından dolayı ıstırap çeken ve acılarından kurtulmak için çareler arayan Yunanlılar bu tapınaktan ziyaret eder, belirli ayinleri ve ritüelleri gerçekleştirir, uykuya yatar ve sağlıklarına kavuşmaları için gerekli şifayı açımlayacak bir rüya görmeyi beklerler. Ancak "doğru" rüyayı görmek her zaman beklendiği kadar kolay değildir, dolayısıyla doğru rüyayı görene kadar haftalarca ve hatta aylarca tapınakta kalmak gerekebilir. (Yalal, 2021: s.169,170)

İslami kaynaklara göre rüya temelde iki grup altında incelenir. Bunlar sadık rüya ve kâzib rüyalar. Sadık Rüyalar: En genel tanımıyla kaynağı ilahi olan ve rüya denildiğinde akla gelen rüya çeşididir. Sadık rüya az görülür. Sadık rüyalar uyarı, müjde, ilham veya bir mesaj içerebilmektedir. Sadık rüyalar beş alt tabakaya ayrılmaktadır ve sınıflandırma şu şekildedir:

1. Zahir olan sadık rüyalar: Bu tür rüyalara Hz. Muhammed, Hz. İbrahim ve Hz. Yusuf'un gördüğü rüyalar örnek gösterilmektedir.
2. Allah tarafından müjde olan sadık rüyalar: Sözü edilen rüyalar kulun iyiliği için veya yapacağı hayırlı bir işi haber vermek amacıyla gösterilen rüyalar.
3. Rüya meleğinin gösterdiği rüyalar: Kaynaklar bu işle görevli meleğin adını "Siddikun" olarak vermektedir. Meleğin görevi, Allah'ın Levh-i Mahfuz'dan kendisine gösterdiklerini insanlara göstermektir.
4. Remizli rüyalar: Bunlar ruhlar âleminden olan rüyalar. Remizler yoluyla temsil edilmektedir.
5. Rüyanın şahidi veya rüyayı görenin kendi nefsi ve gördüğü mekânın delaletiyle sadık olan rüyalar.

Kâzib rüyalar: Sadık rüyanın dışında kalan rüyaların hepsi bu gruba girmektedir. Sözü edilen rüyalar ilahi kaynaklı değildir. Kâzib rüyanın diğer adı "hulm" veya "batıl rüya" olarak bilinmektedir. Bu rüyalar yedi çeşit olarak sınıflandırılmıştır: 1) Nefsin arzu ve isteğine uyularak görülen rüyalar, 2) Guslü icap ettirecek rüyalar, 3) Şeytanın mümini korkutmak için gösterdiği rüyalar, 4) Cin veya sihirbaz insanların başkalarını sıkıntıya sokmak için gösterdiği rüyalar, 5) Şeytanın bizzat gösterdiği rüyalar, 6) Çeşitli sıkıntılardan dolayı görülen rüyalar ve 7) İnsanın başından geçmiş olayları tekrar gördüğü rüyalar. (Yalal, 2021: s.170,171)

Zarife Kaya rüyasında oğlu ve eşinin traktörle başka köye giderken kaza geçirdiğini, kocasının romorgtan atlayarak kurtulduğunu görür. Ertesi gün eşine söylemiş. Oraya gitmemelerini söylemiş. Oğlu ve eşi yine de o köye gitmişler. Dönüşte kaza yapmışlar ve rüya aynen gerçekleşmiş. (Çobanoğlu, 2003: s.189)

Rüya ile ilişkili değinmek istediğimiz bir diğer "hal" ise uyanık rüyalar olarak da ifadelendirebileceğimiz bununla birlikte İslam geleneğinde "Yakaza" olarak tanımlanan durumdur. Sözlük manası "uyanıklık (Ar.)" olan yakazanın bir diğer anlamı ise "dalgın"dır. Bu bağlamda İslam tasavvuf anlayışında uyku ile uyanıklık arasındaki hal veya uyanırken rüyaya benzeyen görüntüler görmek veya sesler işitmek "beyne'n nevm ve'l-yakaza" olarak ifade edilmektedir. Kimi mutasavvıflar ise yakazayı uyanırken ani bir dalgınlık hali olarak da tanımlamaktadırlar. Yaşanan yakaza hadisesi ise "vâkıa veya vekâi" olarak adlandırılmaktadır. İbn-i Arabi ise yakazayı "Allah'ın gizlediğini anlamak" biçiminde ifade etmektedir. Daha çok peygamber ve velilerin yaşadığı yakaza hadisesi sembolsüz başka bir ifadeyle açık seçik şekil bakımından ise halüsinasyon (varsanım) durumu ile benzeşen rüyalarlardır. (Yüksel, 1996: s.223,224) Tasavvuf geleneğinde sıradan insanlar ile veli kimseler arasındaki ayrım "avâm ve havas" ifadeleriyle vücut bulmaktadır. Buna göre havas ehlinin imkânı dâhilinde olan yakaza hali kimi vakit avâmda da vuku bulabilmektedir. Bunun sebebi ise İslam anlayışına göre avamın da muhayyele kudretiyle donatılmış olmasıdır. Ancak avam açısından bu durum çok nadirdir. (İzutsu, 2005: s.31) Tasavvuf bağlamında "gafletten uyanmak" manasında kavranan yakaza hali tasavvuf açısından ise seyrü sülûk dâhilinde manevi bir mertebe ve dini tecrübedir. İslam mutasavvıflarından İmâm Süyûtî'ye göre yakaza bir bilgi kaynağıdır. Dahası Hz. Muhammed'i yakaza durumunda görmek, haberler almak ve işitmek Allah dostları olan sûfiler için olağan bir durumdur. Tasavvuf erbabları yakaza halinin yaşanabilmesi için akıl ve kalbin birlikteliğinin önem arz ettiğini söylerler. Bununla birlikte yakaza, gayb âlemine açılan bir kapı ve rüya gibi sadece yaşayana özgü bir tecrübedir. Dolayısıyla kişisel ve mânevî bir tecrübe olan yakaza

hâli, Allah dostları için olağan bir durum yani keramet olarak kabul edilmektedir. (Gürbüz, 2020)

Batı literatürüne baktığımızda ise yakazanın muadili olması bakımından "hypnagogia (hypnagogic)" kavramıyla karşılaşmaktayız. Literatüre ilk kez Fransız psikolog Louis Ferdinand Alfred Maury (1817 - 1892) tarafından dâhil edilen hypnagogic kavramı Yunanca hypnos (uyku) ve agogeus (rehber, mürşit) sözcüklerinden oluşmaktadır. Hypnagogic kavramına ikame olarak; "presomnal (uyku uyanık arası) veya anthypnic sensations (antihypnotic = uyku kaçırıcı) ya da visions of half-sleep (yarı uyku vizyonları), oneiragogic images (rüyaya ilişkin imajlar), phantasmata (hayali görüntü), ve faces in the dark gibi kavramlar da kullanılmaktadır. (Mavromatis, 1991: s.3) Muhayyile bakımından yaratıcı bir süreç/tecrübe olan "hypnagogia" durumu tarihsel açıdan antik kültürlerden bu yana "bilgi edinmenin" ve erginlenmenin bir yolu olarak kabul edilmiştir. Öyle ki birçok sanatçı ve bilim adamı da hypnagogic rüyalarda gördükleri veya işittikleri fikirleri eser ve buluşlarını meydana getirmenin ilhamı olarak kabul etmişlerdir. Dahası bu insanlar böylesi bir hali yakalayabilme adına kişisel teknikler de geliştirmişlerdir. Örneğin; Edison, tıkanıp avuçlarına aldığı çelik bilyelerle koltuğunda uyumayı beklemekte ve uyku bastırıp kolları gevşettiğinde ise bilyelerin yere düşme sesiyle uyanarak yaratıcı bir fikirle gözlerini açmaktaydı. Benzer şekilde Salvador Dali de Toledo rahiplerinden öğrendiği bir dakikadan az süren yaratıcı uyku tekniğine "anahtarlı uyuklama" adını vermiş, birçok eserini bu kısa süreli rüyalarından ilham alarak resmetmiştir. (Krom, Turan, 2016)

Rüya meselesi bağlamında şunu ifade edebiliriz ki; Rüya, bir tür "görme biçimi" yahut "bakış/thea" bağlamında tiyatrun ontolojisiyle de doğrudan örtüşmektedir. Dahası yine "öteki ben" olmaklığına ilişkin niteliği ise bir oyuncunun karakter çıkartma aşamasındaki "öteki benleri ortaya koymak" anlamında bir tür yüzleşme mahiyetindedir. Sanatçı kişiliğe geçiş riti özelliği ise "Oyuncu kişilik" olgusunun ontolojisi bağlamında alternatif bir bakış yaratmaktadır. Öyle ki yine gök cisimleri bağlamında mit ve tiyatro ilişkisi de bize tiyatrun tarihselliği anlamında kapı aralamaktadır. En sonunda bir tür "tasarım alanı" açmasını ise ilerleyen bölümlerde ortaya koymaya çalışacağımız Dasein'ın "kendini tasarlaması (hakikat

üretimi)" bağlamında bir yöntem olarak düşünebiliriz. Pindaros'tan mülhem şunu da söylemek isteriz ki; "İnsan, bir gölgenin rüyasıdır."

1.3.5. Nazar Değmesi İnancıyla İlgili İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Tanrı ona her nazar edişte bir yıldız yaratıldı, o nurda da bir istek hâsıl oldu.
Ferîdüddîn-i Attâr - Mantıku't-Tayr

Kelime anlamı; "bakmak, görmek, düşünmek" gibi manalara gelen Nazar kavramı, halk inancı açısından ise birine yahut bir şeye kıskançlıkla bakan kimsenin bakışlarıyla karşısındaki varlığa zarar verecek derecede onu etkilemesi durumudur. Bununla birlikte "göz değmesi, göze gelme, kem göz ve nazar değmesi" gibi ifadelerle de karşılanmaktadır. Hemen hemen her kültür ve halk inancında varyantlarıyla karşılaştığımız nazarı; Yunanlılar matisma, Araplar isâbet-i ayn, Fransızlar Mauvais œil, Almanlar Böser Blick, İngilizler ise evil eye ifadeleriyle anlamlandırmaktadırlar.³⁴ (Hançerlioğlu, 2000: s.359) Bununla birlikte İslam tasavvuf anlayışında özellikle Mevlevîler, Hamzavîler, Melâmîler bakış'la tanrısal gerçeğe ulaşılacağına inanırlar. Birtakım sırlara ve hallere vasıl olmak için müridin müşdidinin gözlerine ya da iki kaşı arasına bakması yine Nazar etmek anlamına gelmektedir. (Gündüz, 1998(a): s.280) Dîvânü Lugâtî't-Türk'te ise göz değmesi yahut nazara maruz kalmış çocuğu iyileştirmek için söylenen bir söz biçiminde "ısıriq" ifadesi kullanılmaktadır. (Mahmud, 2005: s.282)

Eski Sümer, Bâbil, Mısır, Yunan, Roma medeniyetleri ve Sâmi, Pers, Hint ve Avrupa halk kültürlerinde de karşılaştığımız nazar inancının ortaya çıkışına dair henüz açık bir kanıt ortaya koyulamamıştır. Amerikalı halkbilimci Alan Dundes, Nazar kültüne yönelik kültürel açıdan karşılaştırmalı olarak bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biri olan "The Evil Eye" isimli kitabında bu fenomenin

³⁴ Arapların "elayn" = Göz/ ya da "isabet-i ayn = (göz değmesi), İranlıların "bed nezer" = kötü göz, Hintlilerin "sihir" dedikleri bu çarpıcı gücün Türkiye'deki adları "nazar, " göz", " göz değmesi", " göze gelme, "pis göz", "kötü göz", "kem göz" dır. (Örnek, 2000: s.167)

yaygın olmasına dikkat çekmekle birlikte etik olmaktan ziyade emik bir görüngü sergilediğini ifade etmektedir.³⁵ (Dundes, 1992: s.vii)

Kem göz uygulamalarına ait arkeolojik bulgular arasında, Mezopotamyalıların yani Asurlular ve Babillilerin, üzerinde kem göze karşı kullanılan nazarlıkların resmedildiği mühürleri de bulunur. Antik ve modern Mısır'daki kem göz simgelerine sadece Horus ikonografisinde değil, hiyerogliflerde de rastlanmaktadır. Bundan iki bin yıl önce inşa edilmiş Yunan kadirgalarına ait resimlerde, kadirganın önünde, büyük ihtimalle kem gözden korunmak için çizilmiş bir göz bulunmaktadır. (Kilborne, 2014: s.35,35)

Nazar, yaygın ancak hiçbir şekilde evrensel olmayan girift bir halk inancıdır ki bir kişinin başka bir kişiye bakışı veya övgüsü, bu bakışa maruza kalan kişide veya o kişiye ait bir şeyde hastalığa hatta ölüme bile sebep olabilmektedir, Öyle ki nazar bir meyve ağacını veya bir ineği bile etkileyebilmektedir. Bununla birlikte kötü niyetli bir bakışın kişiye ve mülke büyük zarar verebileceği fikri çok eskiye dayanmaktadır. Hem İncil'de hem de Sümerce ve diğer eski yakın doğu metinlerinde de bahsedildiğini görüyoruz. Dolayısıyla en azından beş bin yıldan daha eski bir tarihe kadar izlerine rastlamaktayız. Hindistan'dan İrlanda'ya kadar iz düşümlerini gördüğümüz nazar, geçmiş ve şimdiki Hint-Avrupa ve Sami kültürleri arasında da varlığını sürdürmektedir. Akdeniz çevresindeki ülkelerden yeni dünyaya gelen göçmenler (İtalyanlar, Yunanlılar, Araplar ve İspanyollar) nazar inanç sistemlerini yanlarında getirdiler ve günümüzde bile bu göçmenlerin soyundan gelenler hala, kötü niyetli birinin fiziki olmayan etkisine maruz kalmanın sonuçlarından korkmaya devam etmektedirler. (Dundes, 1992: s. vii)

İslam geleneği bağlamında ise nazar olgusunun Arap cahiliye dönemlerinde de yaygın bir inanç biçimi olduğunu söyleyebiliriz. İslam öncesi Arapların nazara önlem olarak "Temâim" adı verilen nazarlıklar kullandıklarını görmekteyiz. (Çelik, 2021: s.146) Kuran'da ise "O kâfirler Kur'an'ı işittikleri zaman neredeyse seni gözleri ile devireceklerdi. Bir de durmuşlar "o bir deli" diyorlar. (Kuran, 68:51) ayeti Nazar'ın İslam dini açısından hakikatine yönelik Müslümanlar için kanıt mahiyetindedir. Nitekim tarikat ve sufi gelenekte de nazar olgusunun ehemmiyetine yukarıda dikkat çekmiştik. Sufi gelenek dâhilinde ilginç bir örnek ise Kürt Şeyh Matar'ın menkabeleridir. Öyle ki 1315 yılında dönemin sufilerinin gerçek hikâyelerinin anlatıldığı Muhammed Ali es-Serrac'ın Tuffahu'l - Ervah ve Miftahu'l-İrbah (Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı) isimli eserden öğrendiğimize göre Şeyh Matar; sufilerin önde gelenlerinden, evliyanın büyüklerindendir. Duası Allah katında

³⁵ Sosyal Bilimlerde araştırma yöntemlerinin temel iki kavramı olan Emik ve Etik. Buna göre; Emik, Bir topluluk içinde yaşayanların kendi kültür, örf, adet ve değerlerini nasıl görüp tanımladıklarını (subjektif bakış açısı), Etik ise dışarıdan bakanların bir topluluğun örf, adet, kültür ve normlarını nasıl tanımlayıp anladıklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte geçmişte, etik'in nesnel, yani bilimsel, emik'in ise öznel bir bakış açısı olduğu iddia edilirdi. Ama etometodoloji, hermenütik ve postyapısalcılık sonrası aynı kesinlikle iddialar pek kabul görmüyor. (Somersan, 2004: s.6)

hemen kabul edilen ve nazarı bir asiye değse o asiye hemen oracıkta itaatkâr yapabilme gücüne sahip bir zattı. Bununla birlikte; unutkan birisine nazar ettiğinde o kişinin çok zeki biri olduğu, Yahudi ve Hıristiyan kim onun yanına gelse Müslüman olduğu da Serrac tarafından aktarılmaktadır. (Es-Serrac, 2015: s.167)

Türk halk kültüründe ve Anadolu'da; mavi, açık renkli gözleri olan insanların nazar gücünün çok kuvvetli olduğuna inanılmakla birlikte nazar olgusuyla "kıskançlık" duygusunun da sıkı bir ilişki içinde olduğunu da söyleyebiliriz. Özellikle çocuklarla, güzellikleri, hünerleri herkesin hayranlığını kazanmış kimseler nazara en açık kimseler olarak kabul edilmektedir. Bunun nedeni olarak da çocukların zayıf varlıklar oldukları için çabuk ve kolay etkilenmeleri; güzeller, hünerliler ve mutlu olanların da insanların kıskançlık duygularını harekete geçirmeleri olarak işaret edebiliriz. (Boratav, 1994: s.104) (Kilborne, 2014: s.37) Bununla birlikte Nazar'a yalnızca insanlar değil; büyük baş gibi hayvanlar, mallar, eşyalar (kolaylıkla bozulabilen ve kırılğan) ve evler de uğrayabilir. Aniden hastalanan ve sakatlanan hayvanlar ve o yıl bereketsiz olan yıllık tarımsal mahsüllerin de nazara uğrayabildiğine inanılmaktadır. Dahası kişiler arası ilişkilere (dostluk, karı-koca v.s.) yahut başarılı bir işe de nazar değebileceği inancı vardır. Bununla birlikte halk arasında da kimi kişilerin aşırı bir biçimde "nazar değdirme" potansiyeli ve gücü olduğuna da inanılmaktadır. Bu kişilerin bakışları hayvanları özellikle de atları metrelerce uzaklıktan çatlatabilmektedir ve bu yönde şahitli anlatılar bulunmaktadır. Temelde haset ve kıskançlık gibi kötücül duygulardan kaynaklanabileceği gibi aşırı sevmeye ve hayranlık sonucu da karşı tarafta nazar oluştuğu inancı hâkimdir. Bu son işaretlediğimiz nazar şeklinden en fazla da çocuklar etkilenmektedirler ve bu nedenle annenin ve babanın çocuğuna aşırı düşkünlüğü iyi karşılanmaz. (Boratav, 1994: s. 104)

Nazara karşı korunmanın en bilinen yaygın yöntemi halk arasında nazarlık olarak adlandırılan mavi³⁶ zemin üzerine işlenen göz simgesinin takı veya eşya olarak kullanılmasıdır. (Boratav, 1994: s.105) Bununla birlikte kem göze yani nazara

³⁶ Mavi rengin tercih edilmesindeki amaç, gök gözlü kişilerin en tehlikeli bakış olmasına dönük inançtan kaynaklanmaktadır. (Boratav, 1994: s.121)

karşı alınan tek önlemin bu olmadığını da konuyu daha iyi ifade edebilme adına örnekleriyle sunmak isteriz.

Anadolu'da çocukların ilk dişi çıktığında "diş hediği (bulgur veya buğday)" denilen bir tören düzenlenir. Pişirilen hedik çocuğun başından aşağı dökülür. Çocuğun kucağına düşen hediklerden yedi tanesi bir ipe dizilerek nazar değmesin diye çocuğun boynuna asılır. (Örnek, 2000, s.163) Nazar kaynaklı baş ağrısı için eline bir miktar tuz ve ekmek verilen mağdurun ağrının bulunduğu bölgede bunları gezdirdikten sonra ateşe atması şifa urasasıdır.³⁷ Hayvanlara da aynı şifa yöntemi uygulanmaktadır. (Yalman, 1977: s.492) Bu yöntemlerin dışında nazara uğrayan mağduru bu durumdan kurtarmak için nazar değdiren kişinin elbisesi veya saçından habersizce kesilen bir parçanın ateşe atılması ve bu ateşin dumanında nazar değen kimsenin tütsülenmesi uygulaması söz konusudur. Bu yönlü uygulamaya ise "Eterleme" denmektedir. Birine nazar değmişse o kimse için "eter ister" dendiği de bilinmektedir. (Yalman, 1977: s.497)

Büyük yahut küçük olsun Nazar değen ve hastalanan kimse uzmanına okutulur. Bununla birlikte yine nazarın bertaraf etmenin yöntemlerinden biri de kurşun dökme veya tütsüdür. Nazarın önlenmesine yönelik çeşitli madenler ve eşyalar kullanıldığı gibi bitkilerde işlevsel biçimde kullanılmaktadır. Örneğin Anadolu'da "üzerlik" adı verilen bitkinin ateşte yakılarak dumanıyla hastayı tütsülemeyi ve koyunları iki ateşin arasından geçirerek bu hayvanları nazara karşı koruma pratiğini birçok bölgede görmekteyiz. (Ocak, 2002: s.250) Tütsüleme işleminde nazar değen yahut nazar değmesin diye önlem alınan kimseye tütsü koklatılırken bir taraftan da; "Üzerliksin, havasın. Yetmiş iki derde devasın. Gelmiş, gelecek belâyı savasın, türünde maniler okunmaktadır. Çitlembik ağacının kabuğu, Küçük şap parçası, yeşil kahve danesi, küçük küçük kaplumbağa yavrusunun veya deniz hayvanlarının kabukları, kurt dişi gibi şeyler Anadolu'da nazardan koruyucu olarak düşünülen ve yapılıp takılması kolay nazarlıklar olarak kullanılmaktadır. (Boratav, 1994: s.105,106)

³⁷ Urasa: Türk, Anadolu ve Altay halk kültüründe ve Şamanizmde Nefes Tedavisi. Günümüzde biraz da farklı kavramlarla karıştırılarak (ve benzeşerek) Üfürükçülük adı verilen, doğüstü güçlerle iletişime geçilerek uygulanan tedavi yöntemi. Urasalamak; bu işlemi yapmayı ifade eder. Ayrıca sözcük, Sümer mitolojisindeki Uras ile de bağlantılı görünmektedir.

Bunların yanı sıra at nalının da evlere gene nazarlık, ya da uğurluk olarak konulduğunu görmekteyiz. (Boratav, 1994: s.59) Benzer bir pratik olarak ölmüş atın kafasının da evlerin çatılarına asıldığını görürüz. Al Bastı kültünü nazar olgusunda da görmekteyiz. Bir inanışa göre Al Bastı uzun boylu bir kadına baktığında kadın hamileyse karnındaki çocuk ölecektir. (Beydili, 2004: s.39,71) Bununla beraber "yazılı şey" anlamındaki Arapça "nüsha" sözcüğü halk arasında bozularak "muska" biçimini almıştır. Muska, özellikle nazar ve büyü gibi durumlarda yahut bir hastalığa dönük korunma maksatlı bazı ayetlerin ve hadislerin veyahut da büyü gücü olduğuna inanılan harf ve sembollerin (vefk) yazılı olduğu kâğıt ve deri parçasından yapılmaktadır. İnanca göre kişi için üstünde taşıdığı bir tür seyyar büyüdür. Muskalar, Arapça yazım kurallarına aykırı kelimeler kullanılarak ya da Arapça harfler ayıksız olacak biçimde (hurûf-ı muttasıla) yazılmaktadır. (Uluğ, 2017: s.154)

Birçok yerlerde doğumu kolaylaştırmak için başvuru büyüklük işlemlerde Fatma-Ana eli, ya da Meryem-Ana eli denilen bir bitki kullanılıyor. Aynı adı taşıyan, ve el biçiminde, madenden yapılmış nesneler nazarlık olarak kullanılır. Beş parmağı açılmış el resminin nazara karşı bir korunma aracı olması dünya üstünde çok yaygın bir gelenektir. Memleketimizin kimi bölgelerindeki köy evlerinin duvarlarında aşı boyası ile basılmış el resimleri görülür. Aynı resimlere Anadolu'nun tarih-öncesi çağlarından kalma yapı artıklarında rastlanıyor. Bu el resimleri ile, kötü gözden korumak için girilen işlemler sırasında, zarar verecek kimse karşıda duruyormuş gibi, eli ileriye doğru uzatarak söylenen "elemtere fiş, kem gözlere şiş", "beş parmağım gözüne" sözlerinin karşılaştırılması bir anlam kazanır. Bu el hareketleri, kötülük getirmesi ihtimali olan gözleri oyma tehdidi ile korkutmanın ve eli, nazara uğrayacak kimse ile zarar verecek kişinin bakışı arasına bir engel olarak koymanın anlatımları olmalıdır. (Boratav, 1994: s.121,122)

Dedem Çandır'da öğretmenken Yılıklar'ın evine oturmaya gitmişler. Köyde nazar değdirmesiyle ünlü Hasan Ağa'da gelmiş. O dönemde gaz lambası yeni kullanılıyormuş, lambayı görünce yanına gidip "Ne güzelmiş, demek lamba böyleymiş"³⁸, aman şişesi de varmış." demiş. Bakarken şişe o anda patlamış. (Çobanoğlu, 2003: s.198)

Yapılan araştırmalarda nazarın belirtileri; bedeni zayıflatmak, yüz renginin sarıya dönmesi ya da renk kaybı, depresyon, kişide ani ve sebepsiz ağlama davranışı, göğüste sıkışıklık hissi, yorgunluk ve tembellik hissi, güç kaybı, baş ve migren ağrıları, vücut ateşinde yükselme, baş dönmesi, yemek yeme isteğinde azalma, durmadan esneme isteği, sebepsiz yere kusma ve felç şeklinde görülebilmektedir. Negatif düşüncelerle dolu bakışlara hedef olan insanlarda görülen en hafif belirti, olur olmaz şeylerden korkma ve ürpermedir. Bunun sonucu olarak da nazara maruz kalan bireyde aşırı heyecan, titreme, sakatlık ve hatta ölüm bile görülebilmekte iken eşyalarda bozulma, kırılma, parçalanma ve yanma gibi olumsuz durumlar görülebilmektedir. (Gökdemir, 2021: s.5,6)

³⁸ Böyleymiş.

Nazarı bertaraf etmenin özünde çoğunlukla aynılıkla karşılık vermenin yattığını ifade edebiliriz. Örneğin nazar eden "şey" de genelde nazarlık olarak kullanılabilir. Bunu Platon'un bir şeyin hem derdi hem de devasının kendisi olması anlayışı bakımından "pharmakon" meselesiyle özdeşleştirebiliriz. Genelde mavi gözlü kimselerin nazarının değdiğine inanılan Anadolu'da bu kötü enerjiye (nazar) karşılık mavi gözü temsil eden mavi boncuk yahut böylesi mavi gözü imleyen mavi bir ikon kullanılmaktadır. Gözler, bu karşılaşmada adeta birbirlerine meydan okumaktadırlar. Kilise geleneği bağlamında benzer bir anlayışı Özgür Taburoğlu şöyle örneklendirmektedir:

Ben ve başkasını ayırmak ne kadar zorsa, karşı bakışın malzemesi de bakışın kendisinden ayrılmaz. Bu belirsizlik nedeniyle, nazar ve nazarlık arasında öykünmeci bir ilişki ortaya çıkar. Sözelimi, bazı kilise duvarlarından sarkan demonik varlıklar olan gargoyles'ler, sanki yarattıkları habis etkileri telafi etsinler diye, birer nazarlık gibi bu kutsal mekânların duvarlarına yerleştirilirler. Ortaçağ Avrupası'nda, şeytanı kovmaya dönük ikonografyanın kendisi de şeytani temsillerle doludur. Pertev Naili Boratav da nazarlık ve muskallardaki bu taklitle dayalı ilkeyi vurgular. Gözlerden gelen kem ışımayı engelleyen bir el temsili olan hamsa ikonu da bu öykünmenin bir ifadesidir. Hamsalarda elle kapanan gözlerde olduğu gibi, sadece biçime değil, işleve dönük bir öykünme de fark edilebilir. Nazar, temelde bir ışık olduğundan, yönünü değiştirmek, karartmak ya da soğurmak, nazarlıkların önemli bir işlevi olur. (Taburoğlu, 2017: s.17)

Kaynak Kişi: Kadir Şahin, 1951, İlkokul, Çiftçi, Örencik

Benim hanımın kardeşi nazardan ölmüş. Biri vardı yukarı köyden; azıcık saf kafalı, çoluğu çocuğu olmuyordu hatta bunun. Benim kayınvalide çocuğa sarınmış, nazar olur diye kimseye göstermiyormuş. Bu adam illa örtüyü kaldırıp bakmış, ne kadar güzelmiş diye sevmiş. O günün gecesinde çocuğun tırnakları morarmış, doktora gidesiye bile kalmamış, ölmüş. Nazar oldu bu demişler. (Keser, 2017: s.126)

1.3.6. Ölülerle Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

HAYALET:

Babanın ruhuyum; Günahlar yüzünden cezalıyım. Gece yürüyerek, Gündüz ateşte oruç tutarak Bedel ödüyorum. Cennet umuduyla. Cezaevimin sırlarını çıtlatırsam Ruhun parçalanır, kaynar kanın donar, Gözlerin ateş olup yuvalarından fırlar, (...) Gel gör ki canlı kulağına Ölüm ertesi hakkında bilgi vermek Tehlikeli ve yasaktır. (Shakespeare - Hamlet)

Bazı ölen insanların geri gelerek sevdikleri insanlara görünerek onlarla konuşmaları, ölen kişinin tekrar dirilip yaşamaya devam etmesi, ölen kişiyle rüyada görüşülmesi ve çeşitli meselelerde bilgi alınması, kimi insanların öleceği zamanı bilmesi böylesi durumlara ek olarak da kimi kişilerin de ölüm biçimlerinin ibretlik

biçimde olması tabiatüstü tecrübeler olarak Memorata içkin olgusal görüngüler olarak tespit edilmektedir. Bununla birlikte nadir de olsa ölen hayvanlarla da benzer türden tecrübeler görülebilmektedir. (Çobanoğlu, 2003: s.81) Genel olarak ruhlar³⁹ kültürüne yani ruhun ölümsüzlüğüne dayalı inanç motifi olarak gördüğümüz bu tarz tabiatüstü tecrübelerin neredeyse tüm toplumsal yapılarda inanç nüvesi olarak varlığını rahatlıkla işaretleyebiliriz. Farklı kültür ve coğrafyalarda elbette emik veya etik kategorilerde olmak üzere benzeşen veyahut da farklılaşan hususlar bulunmaktadır. Nihayetinde bu tarz deneyimlerin özünü şemsiye bir kategori olacak biçimde "ruhlar kültü" oluşturmaktadır. Örneğin Anadolu'da "Allah rahmet eylesin" ifadesi ruh kültürüne ilişkin bir sözel konvansiyon biçimi iken benzer sözü önceleyecek bir geri gitmeyle Mısır'da, Yunan'da hatta Roma'da bile görebilmekteyiz: "Osiris sana serin sular versin (rahmet etsin)" (Burkert, 1999: s.52) Friedrich Nietzsche'nin yakın dostu ve döneminin başta gelen filologlarından biri olan Alman Erwin Rohde'nin "Psyche - Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı"⁴⁰ isimli çalışmasına yazdığı ön sözde Janne Harrison, tüm dünyada ruhlar kültürünün dinsel

³⁹ Türkçede kullanılan "ruh" sözcüğü Arapça "uçucu gaz" anlamına gelmektedir. Türkçede zaman zaman ruhun karşılığı gibi kullanılan ancak daha farklı bir olguya işaret eden "tin" sözcüğü ise antik Yunan felsefesinde "pneuma", Latince'de "spiritus" sözcükleriyle karşılanmaktadır. Ruhun karşılığı ise Yunancada "psyche", Latince'de "anima" olarak kullanılırken, görüldüğü gibi iki ayrı kavramla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu kavramlardan birincisi yani ruh bir canlılık ilkesini temsil ederken, tin düşünme ilkesi olarak kullanılmakta ve bu tanımlara göre bir hayvan sadece ruhlu, bir insan ise hem tinli hem de ruhlu bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Felsefi anlamda iki ayrı kavrama işaret eden ruh ve tin sözcükleri aslında yukarıda anılan bütün dillerde semantik açıdan ortak bir kökenden gelmektedir. Bu da soluk ya da Arapçadaki karşılığıyla nefes (can) sözcüğüdür. Japoncada "tama" sözcüğü ile karşılanan bu tanım bedende olmasına karşın ondan bağımsız olarak serbestçe dolaşan bir "can" tasarımıdır. Almancada "seele" ve İngilizcedeki "soul" da keza Gotça "yelli, rüzgarlı hava, fırtına" anlamına gelen "saivala" sözcüğünden türemiştir. Bunun yanı sıra Fince tinin karşılığı olarak kullanılan "henki" hava ve rüzgar anlamına da gelmekte, aynı şekilde İngilizcede hayalet anlamına gelen "ghost" ile Almancada yine tin anlamına gelen "geist" sözcükleri de Flamanca hava anlamına gelen "gaz" sözcüğünden türemişlerdir. İbranicede ruh anlamına kullanılan "eloah" ki "Allah ve İlah" sözcüklerinin de kökenidir, keza soluk anlamına gelmekte, Yunancadan bütün dillere dağılan atmosfer sözcüğü ise Sanskritçe ruh anlamına gelen "atma/n" sözcüğünden türemiştir. Mezopotamya uygarlıklarına bakıldığında da aynı ilişkiyi görmek olasıdır. Sümercede Ma. mu düş tanrısı anlamına gelmekteyken, özellikle 'hafif rüzgar' anlamına gelen Akkadca Ziqîqu; ölümlerin 'hayaletlerinin' kararsızlığını belirtmek için kimi yerlerde bilinen ve aynı şekilde kullanılan terimdir; bir başka deyişle bu; ölümlerin, ölümden sonra dönüştükleri o uçucu, ele gelmez, etten kemikten sıyrılmış "suret"lerini belirtir. Anadolu'dan verilecek en iyi örnekse Hititçede ruh için kullanılan ve nefes anlamına da gelen istanzana- sözcüğü ile Akkadçadan geçen ve yine nefes ya da soluk anlamına gelen NAPİSTU'dur. Bunun yanı sıra bütün dillerde ölümle ilgili olarak neredeyse ortak bir deyim olan "son nefesini vermek" deyişini de unutulmamalıdır. Ruhun solukla ilişkilendirilmesinin altında yatan düşünce ise olasılıkla ölüm olayını gözlemleme sonucu fark edilen bir nitelikte kendini gösteriyor olabilir. Bu nitelik, ölü insanda ya da hayvanda solunumun durması, yani nefes alınmıyor olmasıdır. (Uhri, 2010: s.40,41)

⁴⁰ Thomas Mann'ın Venedik'te Ölüm (1912) adlı kısa roman ya da uzun öyküsünün Rohde'nin kitabından en azından kısmen esinlenmiş olduğunu da ifade etmek isteriz.

tapımının en ilkel aşaması olduğunu belirtmektedir. (Rohde, 2020: s.13) Nitekim James Frazer'in de işaret ettiği gibi ilkel insanların da tüm sıkıntılarını defetmek için verdikleri esas uğraşın genellikle iblis ya da hayaletlerin avlanması ve kovulması eylemine dönüştüğünü belirlemektedir. (Frazer, 2015: 388) Mezopotamya, Hint, Mısır gibi medeniyetlerde de yine ruhlar kültü bağlamında ölüm sonrası yaşama dair motifleri görmektedir. Zerdüşt'ün de Avesta'da insan ruhunun bedenden ayrılıp, hayatta iken yaptıklarından dolayı yargılanacağına dair ifadeleri (Avesta, s.15) buna ek olarak örneğin Mısır'daki ölüme ve ruhuna dair anlayışın serimlendiği "piramit metinleri"nden edindiğimiz bilgiler bu kültürün kadimliğine dair bizlere oldukça zengin deliller sunmaktadır.

Ölümün Fethedilişi (a)

“Ey, Hüküm dar Unis [= Firavun Unis, MÖ 25. yy]. Ölümü terk etmiş değilsin, sen yaşamı terk ettin! Çünkü artık sen, elinde asa, Osiris'in tahtında oturuyor ve canlılara emirler veriyorsun. Ve elindeki asayı sıkıca tutarak sır dolu yerdekilere [ölülere] emirler veriyorsun. Kolun Atum, omuzların Atum, göbeğin Atum, sırtın Atum, arkan Atum, bacakların Atum ve yüzün Anubis'tir [Ölümler Tanrısı'dır]. Horus'un muhitleri [Aşağı Mısır] sana hizmet eder ve Seth'in muhitleri [Yukarı Mısır] sana hizmet eder.” (Ökten, 2010: s.24)

Ruhun ölümsüz olduğu inancı, ya da daha uygun bir şekilde ifade etmek gerekirse bilinçli insan benliğinin ölümden sonra varlığını sürdürdüğü inancı, entelektüel evrimin en aşağıdan en üst seviyeye kadar bütün safhalarında insanlar arasında fazlasıyla yaygındır; katiyen yalnızca yüce dinlere mensup olanlara özgü bir şey değildir, düşünceleri hakkında net bilgi sahibi olduğumuz vahşi ve barbar halkların büyük çoğunluğu tarafından da sorgulanamaz bir gerçek olarak kabul edilir. (Frazer, 2015: s.523)

Bir tür geçiş ritleri olarak değerlendirebileceğimiz ölüme dair pratiklerin temel gayesinin öte dünyaya giden ölünün gidişini kolaylamak, geride kalanların gözünde ve öteki dünyada mutlu ve saygın bir kişi olmasını sağlama gayesine yönelik olduğunu söyleyebiliriz. (Çobanoğlu, 2003: s.201) Bununla birlikte ölenin arkasından yapılan birçok ritüelin (sayanın) de; ölünün geri dönüşünü önlemek ve yakınlarına zarar vermesini bertaraf etmek niyetli olduğunu görmektedir. James Frazer'e göre ölmüşlerin ruhlarını teskin etmeye dönük dünya çapındaki geleneklerde ruhlara gösterilen ihtimamın dereceleri ölen kişinin ruhuna atfedilen güce oranla değişiklik göstermektedir.⁴¹ Örneğin; savaşçılar, şefler ve krallar gibi insanlarda

⁴¹ Türk kültüründe "uçabarmak", "kerçek bolmak" ve "adrılmak" sözcükleri saygın kişilerin ölümünü ifade etmek için "vefat etmek" anlamında hürmet ederek anlatmak için kullanılırken; sevilmeyen, düşman ve alt sınıftan kimselerin ölümünü ifade edebilmek adına da "adrılmak" ve "öltili", kelimelerinin kullanıldığını görmektedir. (Ersoy, 2001)

korku uyandıran kişilerin ruhlarına sıradan insanlara nazaran daha çok biat edilmektedir. (Frazer, 2015: s.521,522) Yunan kültüründe ise ölülerin yakılmasına uzun zamandan beri alışkın olan Yunanlılar, "musallat olan" hayalet (Geister) korkusu taşımadıklarını söyleyebiliriz. (Rohde, 2020: s.69) Ölüm sonrası ritüel süreçlerin en başında gelen icra biçimi şüphesiz ölen bedenin halledilmesidir. Yine eski Mısır'a baktığımızda ruh uzun süre dayansın ve bedene bağlı kalsın, aksi takdirde bir başkasına geçer diye, cesetlerin mümkün olduğu kadar uzun süre korunmasına dikkat edildiğini yani mumyalandığını görmekteyiz. Romalılarda ise tam aksine ruh hızlıca kendi doğasına dönsün diye, ölen bedeni halletme biçimi olarak yakma yöntemini görüyoruz. Pagan Ruslar'da ise gömü yakma tercihi, ruhun, gömülmeye kıyasla cennete giderken daha çabuk serbest kalması fikrinden kaynaklanmaktaydı. (Rohde, 2020: s.69) Eski Anadolu'da ise ölüleri pişmiş topraktan kaplara (pithos ya da çömlek) koymak, taş sandık ya da basit toprak mezarlara gömmek gibi temelde üç tip ölü gömme uygulamasını arkeolojik çalışmalar neticesinde tespit edebilmekteyiz. (Uhri, 2010: s.16)

Ölü uğurlama geleneği ve âdetinin⁴² diğer milletlerde olduğu gibi Türklerde de inanç atmosferinin değişmesiyle birlikte farklı pratiklerle dönüşüme uğradığını söyleyebiliriz. Nitekim Anadolu'da günümüzde bile ölüm sürecine ilişkin eski ritüelistik motiflerin (7'si, 40'ı, 52'si gibi) işlenmeye devam ettiğine şahit olmaktadır. (Ersoy, 2001) Türk kültürü bağlamında her ölü gömme olayı yeryüzünün bağrına bir geri dönüştür ve gelecekte gerçekleşecek doğumdan önce yapılması gerekmektedir. Gömme âdetinin ana rahminin sembolü olan bir mağarada gerçekleşmesi ise yeniden doğuşa (dönüşe) inanmanın kanıtı durumundadır. Gerçekten mağara, en eski Altay toplumlarında cenaze törenlerinin sık sık düzenlendiği bir yerdi.⁴³ Aynı gerçekçilik,

⁴² Adet (custom) sözcüğü antropolojik olarak uzun bir zaman süresi içinde tekrarlanarak kurumsallaşmış toplumsal alışkanlık olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu tanımda aktarım süreçleri ile ilgili bir açıklama yoktur. Gelenek sözcüğü ile ifade edilen ise bir aktarım sürecidir. Açıklanacak olursa, gelenek yani "tradition" sözcüğü etimolojik olarak Latince "tradere" sözcüğünden gelmekte ve "traditio" bir şeyin aktarıldığı sürece, "traditum" ise aktarılan şeye gönderme içerir. (Uhri, 2010: s.13) Örneğin ölü ölünün geçiş ritüeli olarak uğurlanması gelenektir ancak bu uğurlanışın yöntemi ise adettir.

⁴³ Modern dönem düşüncesi açısından Carl Gustav Jung'un yeniden doğuş olgusuna yönelik mağara metaforunu Kuran'daki Kehf suresi bağlamında mülhaza ettiği çalışmaları da bu konunun etraflıca anlaşılması için önem arz etmektedir. Öyle ki Arapça mağara anlamına gelen Kehf kavramıyla başlıklandırılan bu surede inançları sebebiyle katledilmekten kurtulmak için bir mağaraya sığınan ve

cesedin cenin durumunda gömülmesi durumu için de geçerlidir. Bununla birlikte gömme geleneği dâhilinde mumyalama işleminin yanı sıra cesedin yakılması farklı bir yöntem olarak da Tunguz ve Kırgızlarda ölünün bir ağaca asılması yönündeki adetleri de arkeolojik bulgular sayesinde tespit edebilmekteyiz. (Roux, 1999: s.184,219,220)

Günümüzde Anadolu'da ise en temel üç geçiş ritinden biri olan⁴⁴ ölüme dair bir takım ön olay ve durumlarla karşılaşmaktayız. Karşılaştığımız bu durumlar çoğunlukla Memorat görüngü sergilemektedirler. Hatırlatmak isteriz ki bu tarz geçiş ritleri "dramatik" olmalıkları bağlamında aynı zamanda "seyirlik oyun" mahiyeti de taşımaktadırlar. Sedat Veyis Örnek ise ölüm olgusu bağlamında böylesi bir korkunun bilinç dışının da etkisiyle geleceği bilme tasası yarattığını söylemektedir. Örnek'e göre halk, çeşitli anormal davranış ve görüngüleri, araç-gereçlerin kullanım biçimlerini, meteorolojik gelişmeleri, hayvan davranışlarını, rüyaları ve hasta insanın fizyolojik ve psikolojik dönüşümlerini ölümün bir işareti biçiminde yorumlamış ve habercisi saymıştır. (Örnek, 1971: s.15)

Sedat Veyis Örnek, ölüm öncesi olağan dışı görüngüleri -bizim deyimimizle memoratları- ev, ev eşyası, araç-gereç ve yiyeceklerle ilgili olanlar; hayvanlara ilişkin olanlar; rüyalarla ilgili olanlar; hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişikliklerle ilgili olanlar; kozmik, astronomik ve meteorolojik hadiselerle ilgili olanlar; tabut, kazma, kürek, kazan ve cesetle ilgili olanlar (Örnek, 1971) biçiminde tasnif etmektedir. Örnek'e göre sezgisel kimi hayvanların; ulumaları, ötüşleri, böğürmeleri, kişnemeleri, uçuş yönleri, muayyen hareketleri, anormal davranışları yakın zamanda gerçekleşecek bir ölümün habercisi ve işareti olarak değerlendirilmektedir. Böylesi işaretlere şahit olan ya da duyan kimseler örtük bir endişeye kapılarak tedirgin

Ashab-ı Kehf (mağara arkadaşları) olarak isimlendirilen kişilerin hikâyesi anlatılmaktadır. Jung ise bahse konu çalışmalarında bu hadiseyi psiko-mitolojik açıdan incelemektedir.

"İslam mistisizminde önemli bir rol oynayan bir kişiyi, "Yeşillenen" Hızır'ı seçtim. Hızır, Kur'ân'ın, yeniden doğuş gizemini anlatan, "Mağara" adındaki 18. Sûre'sinde karşımıza çıkar. Mağara yeniden doğuşun gerçekleştiği yer, insanın kuluçkaya yatıp yenilenmek üzere kapatıldığı gizli bir oyuktur." (Jung, 2005: s.66)

⁴⁴ Doğum, Düğün, Ölüm

olmaktadırlar ve yaklaştığına yorulan felaketi kovmak ya da bertaraf etmek adına çeşitli yol ve yöntemlere başvurmaktadırlar. (Örnek, 1971: s.15)

Bununla birlikte; evin ve ev eşyalarının "gıcırdama", "çıtırdama", "kütüleme", "kırılma", "çatlama" gibi fiziksel olaylarla beklenmedik bir sırada "kapı ve pencere çalınması"; kozmik ve meteorolojik olaylar bağlamında ise ay ve güneş tutulması, yıldız kaymaları, şimşek çakması ve gök gürlemesi de yine ölümün habercisi sayılan durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Rüyalara ilişkin çıkarımlardan kaynaklı ölmeye dair işaretleriyse; rüyasında, kazan veya manda gören kimsenin kazanın ve mandanın rüyalara değin yorumlamalarda ölüm motifi sayılışlarını anımsayarak etkilenmesi ve telaşa kapılmış olması yönünde gösterebiliriz. Kişilerin kendi şahsında ve başkalarının o kişiye dönük yaptıkları dışsal gözlemlere geldiğimizde ise psikolojik ve fizyolojik değişikliklerin bu konuda fikir yarattığını görmekteyiz. Örneğin kişi yatalak hastaysa ve ayağa kalkmaya çabalayarak "gitmem gerek" diyor ya da sevdiği birini görmek istiyorsa; bununla birlikte doğduğu yere gitme arzusundaysa böylesi emareler ölmeye doğru gidişe yorulan psikolojik işaretler biçiminde yorumlanmaktadır. Bedenin soğumaya başlaması, elleri, ayakları ve tırnaklarının beyazlaşması dahası iştahının birden bire açılması gibi durumları ise öle yönelik olmanın fizyolojik emareleri mahiyetinde işaretleyebiliriz. Son olarak ölüme yorulan hadiseler; tabutun taşınırken sallanması, Tabutun taşınırken geri geri gelmesi, mezar eşilen kazma kürekle eve girilmesi, ölü yıkamak için su ısıtılan kazan devrilmesi, tabut içerisindeki cesetin sallanması ve cesetin tabutta yan dönmesi gibi örnekleri verebiliriz. (Örnek, 1971: s.20,21,24,25,30,31,35,36)

Anadolu'da herhangi birinin ölümünden sonra yaşanan tabiatüstü hadiselerle ilişkin Memorat anlatılarında ölümlerle çeşitli şekillerde iletişim kurulduğuna ilişkin birçok örnekle karşılaşmaktayız. Ölünün farklı bir hüviyetle veya hayvan kisvesinde rüyada görünmesi, birini uyarması, muhabbet dâhilinde saygın bir kişi olarak görünmesi, (...) birini katledenlerin katledilen tarafından mütemadiyen izlenmesi, huzursuz etmesi, onu bir başkasına ihbar etmesi (Çobanoğlu, 2003: s.201) gibi durumları bu tür Memoratlara örnek olarak verebiliriz.

Türkiye'de ölü ve ölümle ilgili anlatılara dair yaptığı tasnifinde ise Nevzat Gözaydın'ın; ölenin yakınlarına kötücül bir niyetle dönmesi, karısına yine aynı biçimde kötücül dönüşü, ölen kadınsa kocasının sonraki evliliğine itiraz mahiyetindeki dönüşü, annesine öldüren evlada annenin lanetlemek adına dönüşü ve katledilmiş bir çocuğun hayaleti gibi indeksler oluşturduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte Gözaydın, Tehlikeli Ölü kategorisini de; kötücül hortlak (canlıları huzursuz eder; mezarlığa uğrayanları korkutur; intikam adına korku yaratır v.b.), mezarda yatmasına rağmen tehlikeli ölü (hayattaki bir kimsenin eşyasını yanında götüren ölü eşya sahibini huzursuz eder v.b.), büyü yapan hortlaklar biçiminde tasniflemektedir. (Gözaydın, 1991)

Bundan iki yıl önce abim vefat etti. Ben ve ablam abimi rüyamızda çok sık görüyorduk fakat annem abimi öldüğünden beri rüyasında görmemişti. Abimi rüyasında bile olsa görmeyi çok istiyordu çünkü çok özlemişti. Bir Cuma günü annem evde yalnızken (evleri bahçeli müstakil) evi temizlemiş. Mutfığa girip yemek yapacağı sırada ahimin sesini duymuş, önce inanmamış sonra arkasını dönüp baktığında abimi karşısında görmüş. Ahim arka kapıdan çıkmak için yürüyormuş annem hemen arkasından gitmiş ama ahim kaybolmuş. Annem bu olayı komşularımıza anlattığında onlar kalbinin çok temiz olduğunu ve anlatmasa her Cuma abimi göreceğini belirtmişler." dedi ve gözlerinden damlayan iki damla yaş tülbindinin ucuyla sildi. (Çobanoğlu, 2003: s.204)

1.3.7. Büyü ve Çeşitli Geleneksel Pratikler Yoluyla Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Belli bir amaca erişmek için doğaüstü güçlerin yardımı sağlanarak belli bir durumu yaratmak için uygulanan işlem ve eylemler bütünü olarak ifade edebileceğimiz Büyü, neredeyse bütün kültürlerin adet ve gelenek muhtevasında işlerliğini tespit edebildiğimiz edimsel bir inanç fenomendir. Dinler tarihi araştırmacıları ve Antropologların birçoğu içinse sanatın ve dinlerin kaynağı büyüdür veya bu iki olgu bir arada gelişmiştir. (And, 2003: s.6) Sedat Veyis Örnek; sempatik büyü⁴⁵, taklit büyü, temas büyü, ak büyü, kara büyü, aktif büyü, pasif büyü gibi kollara ayrıldığını ifade etse de (Örnek, 1971: s.53) Boratav müspet ve menfi büyüler olmak üzere temelde iki tür büyü olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte iyi bir niyetle yapanın da, ondan etkilenenin de hayrına sonucu olan büyülerini olumlu olarak

⁴⁵ Sempatik sihir, insanlar ve bazı maddi nesneler arasında gerçekleştirdi mesela, bir balmumu figürü veya değişik bir örnekle, bir yara ve buna neden olan silah arasında. (Ahmed, 2005: s.13)

tespit ederken büyücünün, kendisine başvuranın kötücül niyetini bile bile yaptığı günümüzde "kara büyü" olarak bilinen büyüleri ise kötü büyüler olarak tanımlamaktadır. (Boratav, 1994: s.106,107)

İlkselliğini pagan inançlara kadar götürebileceğimiz büyü olgusu, kökleri doğada olan ve doğanın kurallarıyla bağlanmış pagan tanrıların mevkilerine göz diken paganistlerin bir tür iktidar savaşı mahiyetindedir. Nitekim paganlara göre tanrılar da insanlar gibi evrenin yasasına (Hintçede rita, Yunancada moira, Farsçada asha) bağlıdır. İnsanlar ve Tanrılar arasındaki sınırlar değişkendir, bu sebeple insanlar da tanrısallaşmaya olmaya göz dikebilmekte ve tanrılaşmanın nimetlerinden yararlanabilme imkanına sahiptirler. (Jeyaraja, 2002: s.21) Bunu elde etmenin yolu da genelde büyüye başvurmaktan geçmektedir. Yaygın yanlış bir ifadeyle "semavi dinler" sonrasında böylesi bir paganist kozmolojiye köklü bir reddiye tutumu ortaya koysa da bu dinler dâhilindeki heterodoks yani sonrasında oluşan mistik anlayışlar gnostik⁴⁶ (Tanrısal Bilgi) olana ulaşma yönünde itikat ve gelenekler oluşturmuşlardır. Örneğin Yahudi Kabbalizmi ve İslam tasavvufu gibi...⁴⁷

⁴⁶ Hristiyan yönetiminin en erken zamanlarında, hepsi de bilgiyi inancın üstünde tutan, birçok mezhepten filozoflar ortaya çıktı. Çoğu, inanç ve bayır işlemekten çok, kurtuluşa bilgiyle ulaşılacağı öğretisini savunuyordu. Onlara gnostikler, öğretilerine de gnostisizm denildi. (Crow, 2002: 105)

⁴⁷ Böylesi heterodoksiye yönelik hareketlere "neopaganist" oluşumları da dâhil edebiliriz. Bununla birlikte bu tür hareketleri posthümanist ve transhümanist teoriler bağlamında düşünmenin günümüz politik ve dini hareketleri de daha sağlıklı mütalaa etmemize yardım edeceği kanısındayız.

Neopaganizm, genellikle son dönemlerde ABD başta olmak üzere Kuzey Amerika ve Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan bir dizi yeni dinsel akıma/külte verilen ortak bir addır. Kurulu yaygın dinsel geleneklere muhalefet etmeleri, eski Avrupa kült ve ritüellerini yeniden ihya etmeyi amaçlayan yapılan, doğa merkezli inançları ve özgürlükçü düşünceleri Neopagan akımların ortak özellikleri olarak ön plana çıkmaktadır. Genel özellikleri dikkate alındığında Neopaganizm, çoktanrıçılığı, şamanizmi, sihir-büyü kültürleri ve ekztazik ritüelleri içeren çağdaş eklektik bir din görünümündedir. Bu dinsel hareketlerin temel karakteristik özellikleri arasında şu dört husus ön plana çıkmaktadır: (i) Hristiyanlık öncesi Avrupa dinsel inançlarının ve ritüellerinin temsil edilmesi, (ii) bütün inançlarda doğal çevreyle uyumu gözetken doğa merkezliliğin vurgulanması, (iii) bireysel özgürlüğe ve inanç farklılıklarına önem verilmesi ve (iv) din adamlarına dayalı dinsel bir kurumlaşmanın önemsenmemesi ya da karşısında olunması. Neopagan akımların kendileri ile Satanistler arasına ısrarla bir mesafe koymalarına rağmen, Neopagan akımlara benzer şekilde, yaygın kurulu dinsel geleneklere ve onlarca temsil olunan değerlere karşı genel anlamda bir başkaldırı şeklinde 20. yy'da Anton Szander LaVey tarafından geliştirilen çağdaş Satanizm akımı içerisinde de "Sol-el Paganları" gibi, kendilerini "pagan" ismiyle adlandıran grupların varlığı bilinmektedir. Neopagan hareketlere baktığımızda; Wicca hareketinin Hristiyanlık öncesi İrlanda, İskoçya ve Galler dinsel geleneğini yeniden yapılandırmayı amaçlayan bir inanç sistemi olduğu anlaşılır. (...) Wicca inancına göre bir Tanrıça ile bir Tanrının ruhu her şeyde, ağaçlarda, yağmurda, denizde ve bütün doğal yaratıklarda mevcuttur. Dolayısıyla yeryüzündeki her şeye ilahi âlemin görünen ve görünmeyen vecheleri olarak saygı gösterilmelidir.

Yahudi-Hristiyan tektanrıcılığı, Hindu çoktanrıcılığı ve düalizm karşıtlığının kozmolojisine düşmanca bir tutum içindedir. Yahudi-Hristiyan tektanrıcılığı, insan ve insanüstü varlıkların bazı benzer özellikleri ve yetenekleri paylaştığı; karşılıklılık, değiş tokuş ve hatta zorlama ilişkilerine girdiği; bunlardan ayrı ve daha önce var olan nesnelerin ve güçlerin kullanılabil-diği herhangi bir evren anlayışını sadece   oktanrıci olarak değil büyüsel ve pagan olarak ilan eder. (Jeyaraja, 2002: s.21)

Yontma Taş Devri'nden kalma mağaralardaki kimi bulgular⁴⁸, Mecusi geleneklere dair izler ve her türlü sihir ve Vedic ayinleriyle bilinen Hint kültür motifleri büyü geleneğinin ne denli yaygın olduğunu göstermesi bağlamında önemli kanıtlardır. Bununla birlikte yine Mısır, Yahudi ve Kelt halklarının inan   atmosferine dair arkeolojik ve antropolojik çalışmalar bu halklarda da b  y  n  n işlevsel bir mekanizma olduğunu ortaya koymaktadır. (Ahmed, 2005: 11,12)

Julius Sezar 'ın zamanında yaşayan büyük bir Sicilyalı seyyah, tamamen kutsal bir kasttan oluşan bir Keldani kabilesi keşfetmiştir. Tüm zamanını okült ilmine vakfeden bu kabile, astroloji ve her türlü sihir aracılığıyla geleceğin ve ruh dünyasının gizemlerini zemlerini keşfetmekle uğraşmış. Aynı tarihçi, Asurluların kehanet ve falcılıkla uğraştığını yazmaktadır ve şüphesiz bunlar kendi yöntemlerini Romalılara da aktarmışlardı. Zaten Romalıların büyücülük ve kahin iştişaresi gelenekleri bu kökenin kanıtlarını sunmaktadır. Homeros zamanında kara büyüye yaygın bir şekilde başvurulduğunu biliyoruz ve bunun izlerine Etrüskler arasında hala rastlamak mümkündür. Mısır'da alıkonulan Menelaus'un çocukları kurban ettiği ve bunların bağırsaklarıyla geleceği görebildiği anlatılır. Menelaus bu yöntemi Mısırlı kara büyücülerden öğrenmişti. Dönek Julian Mezopotamya'daki Carra'da inşa edilmiş Ay Tapınağı'nda yaptığı kara büyülerle tanınır ve savaşta ölmesinin ardından, burada karaciğeri parçalanmış, sa  ından asılı bir kadın bulunmuştur. Öte yandan, Babil büyüleri hakkında görece daha az veriye sahibiz. Yalnızca, Asur ve Babil kökenli kitabeler üzerinde çivi yazısıyla yazılmış çeşitli ruh kovma biçimleri ve cin çarpması kayıtları ve de büyü yapmak veya kara büyüden korunmak için kullanılan küçük fiğ  rler ve nazarlıklar bulunmuştur. Kuzey Amerikalı Kızılderililer, Aztekler ve Amerika' daki diğer yerliler arasında kara b  y  n  n

Cadılık geleneği, doğa ve ondaki ilahi ruhla uyumlu şekilde yaşamanın yollarını aramaktır. (...) Druidizm ise, Hristiyanlık   ncesi dönemde Kelt toplumundaki özel bir sınıfı temsil eden Druidlerin inan  larını yeniden ihya etmeye çalışan bir hareket olarak dikkati   eker. Orta   ağ Kelt toplumunda Druidler, Keltlere ruhsal yönden rehberlik eden rahipler, şairler, hekimler ve h  kimlerdi. Bunlar doğadaki tanrısal gücü anlamaya ve onunla irtibat kurmaya çalışırlardı. Günümüzdeki Druidler de Orta   ağdaki Druidleri izleyerek doğadaki ilahi unsurları izlemenin, ağaçlarla ve diğer doğal varlıklarla ilgili ritüeller yoluyla kutsalı tecrübe etmenin önemini vurgularlar. Wicca ve Druidizmden başka birçok Neopagan akım vardır. Örneğin eski Viking pagan geleneğini canlandırmaya   alışan Asartu, Yunan sihir ve büyü kültlerine bağlı olan Hellenismos, Eski Mısır tanrı kültlerine bağlılığı ön plana çıkararak Kemetikler, hayvanlara tazimi yeğleyen Animalistler, ayrıca Dianikler, Straga, Warrior, Ecclectic ve benzeri guruplar. (Gündüz, 2005: s.22,24, 25,26)

⁴⁸ Fransa'nın Bagneres de Luchon yakınlarındaki bir mağarada maskeli insanların ve hayvanların canlı çizimleri ve yine, kötürüm haldeki el izleri bulunmuştur. Bu ellerin bazıları yapışkan bir sıvının dibine batmış görünürken, diğerlerinin siyah veya sarı pigmentlerle genel hatları çizilmiştir. (Ahmed, 2005: s.11)

kökeni izini sürebildiğimiz en erken döneme dek uzanmaktadır. (Ahmed, 2005: s.12,13)

Animizmin⁴⁹ kuramı oluşturulduktan sonra diğer antropologlar, (...) bu kişiler arasında canda daha da ilkel olabilecek bir inanış olduğunu fark ettiler. Şöyle ki, bazı kişiler gizemli majik (büyüsel) bir etki ya da güce sahipti ve birçok olağanüstü ve şaşırtıcı olayın gerçekleşmesinden sorumluydu. Buna Melanezya kökenli bir sözcük olan mana denir. Aynı inanış Amerikan yerlilerince wakan (Sioux) ve orenda (Iroquois) olarak belirtilir. (Crow, 2002: s.25)

Büyü ve büyücülük geleneği araştırılırken şifacı/hekim olgusuyla birlikte ele alınmaktadır. Bunun temel sebebi olarak hastalanmış kimselerin ruhunda bir arıza olduğu ve bu arızanın başkaca kötü ruhlar tarafından o kişinin ruhunu ele geçirme (possession) yahut sirayet etme sebebiyle gerçekleştiği inancıdır. Başka bir ifadeyle Animistik dünya görüşüne göre, hastalıkların nedeni canın bedenden ayrılması ve başka bir varlığın bedene girmesiydi. Bu duruma karşı uygulanacak sağaltma/şifa işlemini ise ancak ruhlarla iletişime geçebilme yeteneği olan şaman, rahip veya o dönemin hekimleri olan "büyücü hekimler" yapabilmektedir.⁵⁰ Büyücü-hekim, bugünün medyumu gibi, ölümlerle iletişim kurar ve onlardan mesajlar aktarır. Ortaçağ'ın nekromanları⁵¹ gibi, ölümlerin ruhlarını ve hatta başka varlıkları denetimi altında tutma gücü olduğuna inanılırdı. (Crow, 2002: s.26) Mamafih görece modern dönemlerde ise büyü ve şifa ilişkisi sürdürülmeye devam etmiş, ne var ki daha çok varlığın metafiziksel açıdan ontolojik arayışının aracı (medium) haline gelmiştir. Nihayetinde ara bir bakışla şunu söyleyebiliriz ki; tüm bunlar aynı temel dürtüyle ilintilidir: "başlangıcın" yitirilen anlamını ve sonsuz mutluluğunu geri kazanmak ve böylece dünyada yeni ve yaratıcı bir varoluş tarzını keşfetme umudunu korumak. (Eliade, 2016: s.125)

⁴⁹ Bu terim anima, "can" [soul] sözcüğünden türemiştir ve felsefede ruhun varlığına inanmak anlamında kullanılmıştır. Antropolojideki kullanımı ise, E. B. Tylor'ın ilkel insanla ilişkilendirdiği düşünce okulunu izleyerek, insanların can ya da ruh taşıdığı, hayvanların, bitkilerin ve cansız dediğimiz nesnelerin ruhları olduğu ve insanın rüya ve vizyonlar aracılığıyla bu ruhlarla ilişki kurabileceğine inanmak anlamındadır. Birçok animist daha da ileri giderek, ruhların bedenden ayrılabilirdiğini ve büyü'nün onlar aracılığıyla gerçekleştirildiğini düşünür. Ruhlar, ölümlerin canlarını ve çeşitli doğa ruhları ile tanrıların içerir. Animizm, elbette geniş anlamda, tüm dinleri kapsar. (Crow, 2002: s.25)

⁵⁰ Büyücü-Hekim olgusu bağlamında ota- (ilâç vermek, sağlamak), ve otacı (ota-tacı) [doktor, hekim] ifadeleri de doğrudan şamanları imleyen kök tanım ifadeleri olarak Türk kültüründe karşımıza çıkmaktadır. (And, 2012: s.38)

⁵¹ Nekromansi: Bedensiz varlıklara danışarak, gelecekte ya da bilinmeyenlerden haber vermeyi tanımlayan kehanet türü. Bu yetiye sahip olanlara "nekroman" adı verilir.

Türk kültürü bağlamında büyü olgusuna nazar ettiğimizde ise "büyü" sözcüğünün işlevine ilişkin zengin bir anlam dünyası bizi karşılamaktadır. Sözcük Türklerde genelde "büğü" biçiminde ifade bulmaktadır. Oryentalist bir "fonetik" olan "Şaman" (fr. chaman, ing. shaman) seslendirmesinin aksine Türklerde şamanın özellikle Buryat Türklerinde "böge ya da bö" biçiminde işaret eden bir adlandırmayla tanımlandığını görürüz. Bu da "büğü/büyü" mefhumunun şamanlıkla yani Kamlık ile akraba olduğunu göstermektedir. Ayrıca Uygur hükümdarlarına da "büğü" unvanının verildiğini tarihi vesikalardan öğrenebiliyoruz. Nihayetinde Türklerde büyü/büyü sözcüğünün "kut, kutsal, kutsanmış, ilahi, hâkim, semavi (göksel), bilgelik" gibi manaları toplayan şemsiye bir ifade biçiminde sözlü ve yazılı dilde konumlanmış olduğunu söyleyebiliriz.⁵² (And, 2012: s.38, 39)

Metin And, Anadolu'daki büyüye dair yapısalılığı "taklit tiyatrosunun" zeminini hazırlaması bağlamında ise genel hatlarıyla şöyle çizmektedir:

⁵² Büyü sözcüğü Uygurca metinlerde hikmet, hâkim, doğaüstü güç; büyü biliglig, hikmetli, bilgili anlamlarına gelmektedir. Ayrıca Uygur hükümdarlarına da bu unvanın verildiğini bilmekteyiz. III. Uygur hükümdarı (759-780) büyü kan diye anılırdı. Aynı hükümdar bir de tengri ilig, bilge kağan ve tengriken unvanlarıyla da kayıtlarda geçmektedir. Böylece büyü = tengri, bilge = tengriken ifadelerinin aynı anlam dünyasına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dîvânü Lugâti't-Türk, tengriken ve bunun türevlerini Müslüman olmayan Türklerce Tanrıya tapınan kimse anlamında göstermektedir. Tengri sözcüğü gök ve sema; bilge kelimesi de hâkim manalarına geldiğine göre büyü'nün; "semavî, kutsal", yani "hakim" olanı nitelediğini ifade edebiliriz. Orta Asya Türklerinin, özellikle İslâm öncesi Türklerin devlet yönetimi ile hükümdar arasında kurdukları ilişkiye bakılacak olursa, hükümdara İlâhî bir güç tanınmaktadır. Köktürk yazıtlarında bu, kut sözcüğü ile karşılanırdı. Kutun anlamı, devleti yönetmek için gerekli İlâhî, semavî ve kutsal güçtür. Bu güç, gene Orta Asya ve Uzak Doğu geleneğine göre gökten gelmektedir. Nitekim Köktürk yazıtları tengritek tengride bolmuş... kağan (göğe benzer gökte yaratılmış... Hükümdar) diye başlar. Buna koşut olarak birçok Uygur hükümdarları kut'u açıklar nitelikte şu unvanları taşırlar; kün ay tengride kut bulmuş uluğ kut ornanmış (Güneş ve Ay Tanrısı'ndan İlâhî güç bulmuş, büyük bir İlâhî güç ile tahta geçirilmiş) Buna göre büyü = tengri = bilge = tengriken eşitliğine kut'u da ekleyebiliriz; böylece büyü = kut olmuş olur. Dinsel alanda büyü, Buddha ve başka Budist ermişlerin lâkapları olarak Budist-Uygur metinlerinde sık sık geçer: Büyü bilig (doğaüstü bilgi) büyü biliglig (doğaüstü bilgiye sahip) vb.

Metinlere göre sözcüğün şu türevlerine raslanmaktadır: Büyülen (bilmek) büyülenmek edrem (doğaüstü güç) büyü (hikmet) büyü (sihirli, büyü) bugün- (bilmek, öğrenmek) Eski Hristiyan Türklerde büyü peygamber anlamına geliyor, bu da gene doğaüstü İlâhî kutsal güç anlamlarından çıkıyor. En başta gösterildiği gibi Moğolca'daki sözcük büge olup şaman, büyücü anlamlarına geliyor. Dîvânü Lugâti't-Türk'te büyü, akıllı anlamında gösterilmiştir. Gene Dîvânü Lugâti't-Türk'te ses benzerliği ve anlam ilişkisi gösteren şu sözcükler bulunmaktadır: бүдік (oynayış, zıplayış, raks) бүдһи- (oynamak, raksetmek) бүдһиқ (oyun, raks) бүдһүş (oyunda ve raksta yarışmak) бүдһүт- (oynatmak) ve bir de бүг-; durdurmak, hareketini engellemek, kapanmak, toplamak, бүкүлмөк anlamları vardır. (And, 2012: s.38,39)

Büyü ile eşanlamlı sözcük daha çok doğaüstü gücü taşıyan nesneler için kullanılan tılsım'dır. Yunanca telesma sözcüğü Arapçaya tilsem Avrupa dillerine ise talisman biçiminde geçmiştir. Büyünün çeşitleri de vardır. Örneğin bireysel büyü ve kolektif büyü gibi. İlki kişisel beklenti içindir. Kolektif büyüye toplumun ortak beklentileri için başvurulur: Kıtılık, sel, deprem gibi afetlerde, mevsimlerin dönüşümünü sağlamak, tarımsal ve hayvansal üretimin bereketini arttırmak, salgın hastalıktan toplumu kurtarmak gibi. Bu büyüler belirgin bir ortak toplumsal ruh hali yaratır, toplumun üyelerini birbirine yaklaştırır. Bunun için yapılan ritüellerdeki simgesel taklit tiyatronun doğuşunu hazırlamıştır. (And, 2003: s.8)

Türklerde ve Anadolu'da lanet okuma, sövüp sayma, ilenç, hayır duası niteliğindeki sözlerin büyüsel yorumları olduğunu görürüz. Bununla birlikte Türk kültüründe sıkça karşılaştığımız büyü geleneğinden biri de "çocuk yahut bebek olgusu"nın büyü âdeti biçiminde şekil bulmasıdır. Öyle ki büyülü bebekleri Asya kam/bakşi geleneğinde tespit etmekle beraber Anadolu'daki iz düşümlerini de gösterebiliriz.

Doğu Türkistan'da şamanlar hastayı sağaltırken kuğurcak (kukla) kullanır. Başkurt ve Toğğol bakşıları sıtmayı paçavradan yapma kurçak'lara aktardıktan sonra bunları uzaklara taşırlar. Bebekler Orta Asya'da totem olarak da kullanılır. Altay Türkleri bunlara töz ya da tös, Moğolca ve Tunguzcada ongon, Tuba Türkleri eren, Yakut Türkleri tangara ya da emeget der. Bunlar hem insan hem hayvan kılığında bebek ve heykelciklerdir. Bebeğin büyüüne Anadolu'da çıkılan yağmur duasında başvurulmaktadır. Yörelere göre değişen isimleri ise şöyledir: Çamça Celin, Kepçe Kadın. Çullu Kadın, Badi Bostan. Kepçecik vb. (And, 2003: s.14)

Anadolu'daki toprağa bağlı hayat süren insanların büyü geleneğini incelediğimizde doğal olarak yine yaşama tutunabilme mücadelesi ile ilişkili adetlerle karşılaşırız. Örneğin dağda koyunu kaybolan bir köylü koyunu kurtlar yemesin diye çakısının ağzını kapatır ve buna paralel (analog) olarak "bu bıçağı nasıl kapatıyorsam dağdaki kurtların ağzı da aynı şekilde kapansın!" der. Kurt Ağzı Bağlama yahut Dügüm Atma büyüsi olarak bilinen bu büyüye inanç o kadar kuvvetlidir ki koyun sağ salim bulunduğu dağdaki zavallı kurtlar boş yere aç kalmasınlar diye bıçağın ağzı hemen açılır. (Ünal, 2003: s.26)

Anadolu'da sıkça başvurulanan başka bir büyü âdeti ise temas büyüsidür. Büyüye hedef olacak kişiyle temas etmiş bir nesne (kişinin saçı, tırnağı, elbisesinin bir parçası v.b. gibi) üzerine yapılan tılsımın hedef kimseyi etkileyeceği inancıyla gerçekleştirilebileceği gibi büyülü olduğu kabul edilen şeyin yenmesi, içilmesi,

yalanması, ellenmesi, ona bakılması hatta onun koklanması yoluyla da büyüünün etkisinin eylemi gerçekleştirene geçeceği inanç ilkesine dayanan bir büyü geleneği âdetidir. Anadolu'daki büyü anlayışını temelde ak ve kara büyü olarak tanımlayabiliriz. Bununla birlikte kara büyüü yapan yahut yaptırmanın toplum tarafından yadırganması ve kötü gözle bakılması sebebiyle saha içi derlemelerde kaynak tespitine dair zorluk oluşturduğunu söyleyebiliriz. "Ak büyü" veya "pasif büyü" olarak tanımlanan büyü geleneğini ise; iyilik, mutluluk, bolluk, bereket, başarılı av, insan ve hayvan hastalıklarının teşhis ve tedavisi, gizliliği bilme, gelecekte haber verme, endişe, nazar ve kötülükleri uzaklaştırma, şanslı olma, baht- caht açma, ev-bark sahibi olma, definecilik, kurşun dökme, kitap açtırma vb. başlıklar biçiminde gösterebiliriz. (Erginer, 2003: s.53, 58)

Toroslarda başka bir ifadeyle Akdeniz bölgesindeki Türkmen budunların gelenek ve adetleri üzerine inceleme yapan Ali Rıza Yalman (1888 - 1960) bu bölgedeki büyüye dayalı tılsım adetlerinin "urasa" olarak tespit etmiştir. Bununla birlikte sözlü urasaların "sanaka" olarak tanımlandığını (örneğin "elem tere fiş kem gözlere şiş"), herhangi bir araç gereç kullanılarak icra edilen büyü uygulamalarının ise "parpı" biçiminde nitelendiğini aktarmaktadır. (Yalman, 1977, s.490) Yalman, bizatihi saha çalışmalarında derlediği Anadolu'nun güneyindeki Türkmen urasa (büyü/tılsım) adetlerinden bazılarını ise şöyle tespit etmektedir:

1 - Sevindirik Urasası: Gerdeğin ilk gecesinde iktidarsızlık gösteren erkeğin bu hastalığına "Sevindirik" derler. Bunun urasası; hastayı çok kızmış bir kiremit üzerine iştetmekten ibarettir.

2 - İktidarsızlığın daimi olanına "Ev olamıyor" denir. Bunun urasası o adama bir çelik zırh gömlek giydirmektir.

3 - Çok ağlayan çocukların urasası; cuma günü öğle vakti anne veya babasının çocuğun ağzına pabuçlarının tersi ile vurmaktır.

5 - Şirinlik Urasası: Yeni evlenecek bir erkeğe alacağı kızın karnına veya aletine sürtülmüş bir şeker parçasından yapılmış şerbeti içirmek "Şirinlik" urasıdır.

8 - Dolu yağarken avluya bir bıçak atmak dolunun hemen kesilmesine yarayan bir urasadır.

14 - Haylanma: Yürüklerde al basma hastalığının bir ismidir. Doğan çocuğun yanına bir ayna koymak urasıdır.

19 - Cuma gecesi bir evi süpürmek gerekirse önce süpürgeyi biraz ateşte yakarak şunu okurlar: "Bu ev, benim evim değil, sahibinin evi". Sonra süpürürler.

32 - Kömür söndürme, kurşun ve mum dökme urasası: Emine Hatuna bir çocuk getirerek yaptırdığım urasa şöyledir. Emine Hatun urasaya başlarken "Niyetim kuşluk, sen ver dışlık" diye bir sanaka okudu ve bu işe ait malzemeyi ortaya koydu. (Yalman, 1977: s.491,492,493,496)

Günümüzde ise evine karşı zulümkar davranan babaları yumuşatmak, sarhoş ise içkiden kesmek, kumarbaz ise vazgeçirmek; karşılıksız aşka karşılık görmek; kaybedilmiş mücevher ve benzeri bir eşyayı bulmak gibi iyi niyetli ak büyüleri görmekteyiz. Kötü büyülerin etkilerini bozmak için yapılan karşı büyüler de yine ak büyü kategorisinde değerlendireceğimiz büyü adetleridir. Bir kimseyi konuşamaz hale getirmek için yapılan dil bağlama büyüleri, bir insanın uyumasını engelleme amacı güden uyku bağlama büyüleri ve düşmanını ortadan kaldırmaya yönelik büyüleriye kara büyü âdeti olarak günümüzde tespit edebilmekteyiz. Bunlara ek olarak kaçmış bir insanı veya uzaktaki bir kişiyi getirme amacı güden "yol bağlama" denilen büyüleri de işaretlemek isteriz. (Çobanoğlu, 2003: s.211,212)

Büyü genellikle bu dünya ile ilgili sorunları içine alır. Tanrı ve tanrısal olanla, öteki dünya ile ilgilenmez. Büyünün çabası çocuğa, mala-mülke, iyi ürün elde etmeye, zararlı etkileri olan şeyleri uzaklaştırmaya, başka insanlara iyilik ya da kötülük etmeye, yani dünyayla ilgili şeylere yöneliktir. Büyüyle ilgili inançlardan hareketle yapılan işlemlerin gerçekleştiğine inanılması veya yapılan büyülerin amacına vardığına dair kişisel raporlar, olağanüstü bir tecrübeyi içermesi nedeniyle memorat sayılırlar. (Çobanoğlu, 2003: s.212)

Kaynak Kişi - 51: Bir tanıdığım bir gün kafeye gittik. Öyle otururken sırf zevk olsun diye fal baktırdık. Kırk tane yalan söyler diye düşündük ama peşpeşe bildi bayağı şeyleri. Kız arkadaşını, arasında olanları, kızın gönlünde olanı saydı bir bir. İnanmamak elde değil. Ama dedi birisi sizin aranızı bozuyor. Farklı birşeyler kullanıyor. Belki bir adam belki de muska, büyü yaptırıyor dedi. Bu bizim aklımıza takıldı. Aradan vakit geçti bu hocaya gitmiş. Hoca da aynısını demiş. Hoca bir şeyler teklif etmiş. Yani büyü yaptıranı ceza vermek gibi. Bu da kabul etmiş. Sonra o elemanı biz gördük. Hakikaten başına hocanın dediği gibi şeyler gelmiş. Üç harflileri musallat etmiş yani. (Hallaç, 2017: s.203)

1.3.8. Fal ve Falcılık Yoluyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Tespit edebildiğimiz dünya tarihinden beri insanlığın geleceği bilmeye dönük yahut bilinmez olanı bilinir kılmaya yönelik çabası ve merakı neredeyse tüm kültür ve medeniyetlerde başat bir olgu olarak bir tür meşguliyet sebebi olmuştur. Böylesi bir arayışın en temel yöntemi ise "fal"⁵³ geleneği biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Sözlüklerde "geleceği bildiren alamet, geleceği öğrenmek için remizlerden mana

⁵³ Bu gün ülkemizde halen bilindiği şekliyle FAL kelimesi, Cahiliye Araplarının kullandığı FE'L kelimesinin manası içinde olan "zuhur edecek hadiselerle işaret" anlamını yansıtır. (Çelik, 2021: s.131)

çıkarma usulü" (Tietzse, 2009: s.30) gibi anlamlar verilse de akıbeta içkin bir arayışın veya merakın yanı sıra; "uzakta olan birinin sağlık durumu, kaybedilen değerli bir nesneyi bulmak, önemli bilgileri edinebilme" (Çobanoğlu, 2003: 219) v.b. gibi maksatlarla da başvurulmuş bir yöntem olduğunu görmekteyiz. Tanrılardan veyahut da ruhlardan "bilgi" alma aracı olarak fal, günümüzde her ne kadar akla uygun bir gelenek biçiminde görülmesine de araştırmalar gösteriyor ki binlerce yıldır çeşitli halkların inanç panteonlarında neredeyse en tepeye oturacak kadar baskın bir toplumsal fenomen durumundadır. Mantiğini kabul etsek de etmesek de falın toplumsal gerçekliği ve işlevi yaşanan dünyada "kendi hakikatini" yaratarak öyle ya da böyle kurumsal bir mekanizma haline almıştır. Kısaca yeryüzünde "kehanetlere başvurmayan bir toplum yoktur" dersek çok da ileri gitmiş olmayız. Araştırmalar gösteriyor ki Mezopotamya'daki ilk kehanet örneklerinin tarihi M.Ö. 3. binyıla kadar gitmektedir. Dahası kimi araştırmalar ise Mısır, Babil, Kalde, Çin gibi bölgelerde falcılık yapıldığına dair İ.Ö. 4000 yılına tarihlenen belgelerin olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Falın kökeninin Mezopotamya olduğu ve Akadlar zamanında geliştiği düşünülmektedir. (Ünal, 2021: s.144) Bu kaynaklar; ayna, kahve telvesi, bakla, iskambil kâğıdı vb. gibi nesnelere bakmak ya da yıldızların devinimlerinden, kuşların seslerinden, uykuda görülen düşlerden anlamlar çıkarmak yoluyla gerçekleştirilen çeşitli falların olduğunu ortaya koymaktadır. (Hançerlioğlu, 2000: s.152) Yöntem biçimi (adet) ne kadar farklılaşsa da fal ve kehanet olgusunu birlikte düşünebiliriz. Kâhinlik, falcılıktan farklı olarak nedensiz seziler içermekle birlikte fal geleneğindeki gibi herhangi bir araç ve gerece başvurmadan da bilinmeyeni açığa çıkarmaya dair görüngüler serilmeyebilmektedir. Bununla birlikte eski devletlerde özellikle de Roma müesses nizamında kâhinliğin resmi bir kurum olduğunu da görmekteyiz. (Hançerlioğlu, 2000: s.248) Fal olgusuna kavramsal yaklaştığımızda ise fal ve falcılığa ilişkin başka kültür ve medeniyetlerde işlevselliği açısından bir çok sözcükle karşılaşıyoruz. Asklepios⁵⁴, Augur⁵⁵, Egkoimesis⁵⁶,

⁵⁴ Yunan hekimlik tanrısı. Apollon'un Koronis'ten doğan oğludur. Romalılar ona Aesculapulus (Eskülâp) derler. Simgesi kutsal yılanıdır. Epidavros'taki tapmağında hastaları barındırır, iyileştirilmiş. Hekimlik bilimini Kentaur Khiron'dan öğrenmiş. Sağlık tanrıçası Hygiela'nın da babasıdır. Bir ölüyü diriltecek kadar bilgi edinince tanrılar tanrısı Zeus kızmış ve onu bir yıldırımla yok edivermiş. Antikçağ Yunanistan'ında onun İzinden yürüyerek birtakım büyü ve sihirlerle hastalıkları iyi eden kâhinlerin bulundukları tapmalara Asklepieion denirdi. Bu kâhinlerin tanrı Asklepios'tan öğrendikleri sırları babadan oğula geçtiğine inanılırdı. Asklepieion'lar ilk hastanelerdir. Buralarda

İstihare⁵⁷, Bakis⁵⁸, Hieroskopî⁵⁹, Manteis⁶⁰, Oinoskopia⁶¹, Geomancie⁶², Remil⁶³, Nekromansi⁶⁴ bunlardan bazılarıdır. Etrüks ve Hitit uygarlıklarında da görülen bununla birlikte Yunan ve Roma kültüründe oldukça yaygın olan bir fal âdeti ise şeklinden anlam çıkarılmak suretiyle yapılan Karaciğer falıdır. Öyle ki Hitit rahiplerinin topraktan yapılma karaciğer modelleri vardı ve karaciğerin her bölümü ayrı bir anlam taşımaktaydı. İtalya'da Harupislerin (Etrüsk kâhinleri) kullanıldığı düşünülen böyle bir karaciğer kalıntısı bulunmuştur. (Hançerlioğlu, 2000: s.241)

MÖ 3. binyılda hazırlanmış Sümerce çeşitli meslek isimlerinin yer aldığı bir liste işaretleri yorumlayan uzmanların varlıklarından bahseden ilk belgelerden biri olmuştur. Ayrıca bu döneme ait dini metinlerde Sümerlilerin

büyük ve kehânetin yanında birçok olumlu hekimlik yöntemleri de uygulanıyordu. Hekimliğin atası ünlü Hippokrates de bu Asklepios hastanelerinde yetişmişti. (Hançerlioğlu, 2000: s.55)

⁵⁵ Roma'da çeşitli doğa olaylarından, başta kuşlar olmak üzere hayvanların ses ve davranışlarından geleceği bilen kâhin.

⁵⁶ Eski Yunan'da uykuya yatıp düş görme yoluyla gelecekte haber alma ve hastalıktan iyileşme inancı. Arapçada istihare, Lâtince Incubatio sözcükleriyle dile getirilen egkolmesis eski Yunanlılarda çok yaygın bir falcılık yöntemi idi. Argolis'teki Epidaurus'ta bulunan Asklepios düş-bilicilik yerine birçok hastalar gelip uykuya yatarlar ve düşlerinde iyileşeceklerine inanırlarmış.

⁵⁷ İslâm dininde Düş falı. Bir işin iyi ya da kötü sonucunu rüyâda kestirmeye İstihare denir. Peygamber Muhammet, kimi işlerde, iki rekât namaz kıldıktan sonra uykuya dalar, düşünde tanrının yol göstermesini beklermiş. Kur'an'da rastgele bir yaprağı açarak belli bir işin sonucu üstüne oradan anlamlar çıkarmakla da yapılır.

⁵⁸ Antik Yunan kültüründe gelecekte haber verdiğine inanılan bakıcı. Antikçağ Yunanlıları bakıcı ya da bilicilere yani kâhinlere bakış derlerdi.

⁵⁹ (Antik Yunan) Kurbanın iç örgenlerine bakma yoluyla yapılan kehânet. Bu türlü bakıcılığa, Hieromantia da denir. Bunlar, kurbanın yürek, akciğer, karaciğer gibi örgenlerinin çıkıntılı bölümlerinden; safra ve dalağın rengiyle düzlüğünden anlamlar çıkarırlar ve geleceği haber verirlerdi. Bu türlü biliciler özellikle savaşlarda kullanılırlar ve hiçbir ordudan eksik edilmezlerdi.

⁶⁰ (Eski Yunan) Kâhinlik sanatı. Yunanca theopropoi de denir. Antikçağ Yunanlılarında ve Roma'da çok geçerliydi. Bu kâhinlerin sanatlarını yaptıkları yerlere de manteion ya da khresterion denirdi.

⁶¹ (Eski Yunan) Kuşların uçuşlarına bakarak gerçekleştirilen fal. Tek başına uçan kuşları uçuşlarına bakılarak yapıldı, özellikle Zeus'un kuşu olarak kartal'a, Apollon'un kuşu olarak atmaca'ya ve Athena'nın kuşu olarak baykuş'a bakılıyordu.

⁶² Yere savrulan bir avuç toprağa bakılarak yapılan falcılık. Özellikle ev ve mezar yerleri seçimi için uygulanmıştır. Kaynağının Çin falcılığı olduğu sanılmaktadır. Çinliler ölülerini bu falla seçtikleri en uygun yere gömerlerdi.

⁶³ Kum falı. Arapça kum demektir. Remil falcılığın belki de en eski biçimidir. Kum üzerine çizilen geometrik biçimlerden geleceği okuma geleneğidir.

⁶⁴ Modern öncesi dönemlerde ölü falı. Ölüler tapımıyla bağlantılı olarak ölen kişi üstünde bakılan fal. (Hançerlioğlu, 2000: s.65,74,128,129,166, 196, 225, 302,362,376,430)

kehanetlere tapınakların inşasında veya yüksek rütbeli din adamlarının seçiminde başvurmuş olduklarından bahsedilmiştir. Fakat söz konusu belgeler kehanetler konusunda herhangi bir teknik bilgi içermedikleri için kâhinlerin işaretleri nasıl yorumladıklarını öğrenmek için yetersiz kalmaktadırlar. (Erdem, 2020)

Yüce âlemlerden bilgi alma konusunun başka bir örneğini ise Antik Yunan mitolojisinden verebiliriz. Prometheus mitinin mahiyeti olan Tanrılardan ateşi çalıp insanlara hediye etme durumunu "ateş" metaforu bağlamında felsefe ve kültüre ilişkin Tanrısal ya da ruhsal bilginin insanlara ulaştırılması mahiyetinde kehanete veya biliciliğe dönük bir nitelik teşkil ettiğini söyleyebiliriz. (Tayfur, 2017: s.38) Bununla birlikte kimilerine göre dünyanın en eski fal sistemi olan "I Ching"in de Çin'de günlük işler ve yönetim için gerekli, felsefi bir kılavuz niteliğinde hayati bir öneme sahip olduğunu görüyoruz. (Riseman, 1992: s.15) Dinler tarihçisi Mircea Eliade ise Eski Yunan'daki bilicilik olgusunu Dionysosçuluk ile ilişkilendirerek Bakkhaların esrime ritüellerinde geçici bir "tanrılaşmanın" söz konusu olduğunu, esrimenin kehanet yeteneklerini açığa çıkardığını söylemektedir. (Eliade, 2003: 191) Greklerde kâhinlik müessesesi özellikle savaşların öncesinde devlet adamları tarafından sıklıkla başvurulmuş bir yapıydı. Örneğin; Delphi Tapınağı'ndaki kâhinlerin hünerleri sayesinde halka hayırlar sağlandığına inanılırdı. Grekler bu kahinlerin vahiy (kehanet) almadan İyonya, Sicilya, Asya'ya dahası savaşa da girmezlerdi. Yunan Tanrısı Apollon hem haber veren vahiy tanrısıdır, hem de müzik, tıp, şiir ve atıcılık gibi ustalık ve bilgi gerektiren alanların tanrısıdır. (Tayfur, 2017: s.38)

Gaybın⁶⁵ ancak Allah tarafından bilineceği Kuran'da bildirilmesine rağmen (Neml, 65) Müslüman toplumlarda da fal ve kehanetle ilgili adet ve geleneklerin olduğunu tespit etmekteyiz. Öyle ki İslam dini açısından konuya yaklaştığımızda Hz. Muhammed'in "Kâhinlerin söylediği şeylerin kıymeti yoktur" yönündeki hadisiyle karşılaşmaktayız. Ne var ki "kâhinlerin söyledikleri bazen gerçek oluyor" sualine istinaden ise, "onlar kulak hırsızlığı sözler olup cinlerin birçok yalan yanlışla birlikte kâhin dostlarına fısıldadığı sözlerden ibarettir" diye tembih etmiştir. (Tayfur, 2017: s.57) Hz. Muhammed dönemi İslam toplumunda kâhinlerin nedensiz sezgileriyle "fısıldadığı sözlerin" yanı sıra ayrıca bazen kuş uçurtmak/ürkütme, çakıl taşlarıyla

⁶⁵ Duyu ve akıl aracılığıyla bilgi edinilemeyen varlık alanı.

fal açma âdetini görmekle birlikte sıklıkla başvurulmuş bir yöntem olarak da fal okları çekme (İstiksam) âdetinin olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁶ (Çelik, 2021: s.131,)

Genel olarak Türk kültüründe; bilicilik, falcılık ve ön görü geleneğinin şamanın gizemli teknikleri arasında olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde, şamandan medet uman kimselerin bu istekleri düşmanlarına zarar vermekse eğer bazı şamanlar bazan bunu yapsa da şamanın "uzmanlık" alanına girmemektedir. Başka bir ifadeyle kötücül amaç için falcılığı kullanması istenen şamanlar çoğu zaman bu isteği reddetmektedirler. Nihayetinde Türklerdeki falcılık kültürünün esbab-ı mucibesi yahut Eliade'nin ifadesiyle "ideolojisi" ruhların insanın bedenine alınabildiği (incorporation) inanışında yattığı söylenebilir. (Eliade, 1999: s.216,289) Türk kültüründe fal, falcılık ve kehanet olgusunu karşılayan kavramlara baktığımızda ise; Bakav, Baksı⁶⁷, Belgiçi, Göreze⁶⁸ (Görezeci, Kürezeci), Irabakan⁶⁹, Irkıl⁷⁰, Koşnak, Körümçü, Küremci, Tölgeci, Mergel⁷¹, Talucu⁷², Yayçı(n)⁷³ gibi ifadelerle

⁶⁶ Ezlam (Fal Okları) - Cahiliye döneminde Arap halkının "Ezlam" denilen fal oklarıyla işlerin hayır-şer, iyi-kötü olduğunu tespit etmek için şans çekme inancı idi. Bir yolculuğa çıkmak, bir ticaret yapmak, bir kadını nikahlanmak gibi, önemli işleri yapmak istediklerinde sonucun hayırlı olup olmadığını anlamak, ya da neseb ihtilafında, kan davalarında (...) ve benzeri diğer önemli işlerde, şans okları çekerlerdi. Bu oklar, Kureyş'in en büyük putu olan "Hübel'in bekçisinin elindeki torbada bulunurdu. Şans oku çektiirmek isteyen, Hübel putunun önüne gelir, bekçiye yüz dirhem verir, bekçide torbadan onun için ok çekerdi. Torbanın içinde yedi ok bulunurdu. Bu okların üzerinde ise şu satırlar yazılı idi: "Rabbim bana emretti", "Beni menetti", "Sizdendir", "Sizden değildir", "Size bitişiktir", "Akl" ve "Gufl". Bu okların her biri için yapılacak işlem şöyleydi: "Rabbim bana emretti" yazılı ise, o iş yapılır. "Beni menetti" yazılı ise, bir yıl ertelenir. "Sizdendir" yazılı ise, çocuğun nesebi belli olmuş. "Sizden değildir" yazılı ise, çocuğun nesebi ona ait değildir. "Size bitişiktir" yazılı ise, çocuğun nesebi meçhûl. "Akl" yazılı ise, akile (kasıt suç yoktur ama diyet kabullenilir) belirlenmiştir. "Gufl" yazılı ise, bu ok boştur. Diyet ödeyecek akilenin belirlenmesi için, "Akl" yazılı ok çıkıncaya kadar ok çekme işi tekrarlanır. Bu okların çekilmesiyle ortaya çıkan sonuç, bağlayıcıdır. (Çelik, 2021: s.172)

⁶⁷ Değişik Türk lehçelerinde Baksı, Bahçı, Bağşı, Bahsı, Bahşi, Bağşı, Bahçı olarak söylenen kelime destan anlatıcısı, kam (şaman), büyücü manalarında kullanılır. Aslında Kam (şaman) kavramından bile daha geniş kapsamlıdır. Bilge, öğretmen, saz şairi, şaman, ozan, ermiş, halk hekimi, şifacı, efsuncu, falcı, kâhin anlamlarının tamamını tek başına bünyesinde barındırır. (Karakurt, 2017: s.368,369)

⁶⁸ "Fal" veya "Kehanet" anlamındaki sözcüğün orijinali Küreze. (Karakurt, 2017: s.512)

⁶⁹ "Irak" (uzak) ve "Bakmak" fiilinden oluşmuştur. İlk biçimi "İrağa bakan" (Karakurt, 2017: s.542)

⁷⁰ Kahin ve falcı anlamındadır. Mitolojik açıdan da bir kişiliktir. Şamanların atası olarak inanılır. Dünyadaki ilk şaman o'dur. Türk kam törenlerinin kurucu babası sayılır. Her türlü zamandan haber verebilme yeteneğine sahiptir. Anlatıya göre Tanrı bir gün kendisine ram olmasını talep eder. Bir tek kendi gücüne inandığı için bu talebi reddeder. Sonrasında Tanrı onu ateşte yaktırır. Gelecekte doğacak başka kamların ruhlarını onun yandığı bu ateş oluşturmuştur. Oğuz Şecerelerinde onun adı "İrkıl Hoca" olarak geçer. (Karakurt, 2017: s.543)

karşılaşmaktayız. (Karakurt, 2017) Bunlardan başka yogrncı, kumalakçı, ırımçı gibi adlar da verilmekle birlikte çoğunlukla fal mefhumu "ırk" kavramıyla karşılanmaktaydı. (Artun, 2011: s.125) Irk kavramının yazılı bir kaynakta geçmesi bağlamında onuncu yüz yılda Orhun alfabesiyle yazılmış Irk-Bitig (Fal Kitabı) adlı fal kitabını örnek verebiliriz. Son olarak Türkistan'da farklı bir adlandırma olarak Şamanın bir diğer ismi olan "falbin" ifadesi de Şamanlık ile Falcılığın birbirine sıkı sıkıya bağlı olgular olduğunu göstermektedir. (Beydili, 2004: s.211)

Uygurlardaki fal kitabı, "Irk Bitig" idi. Buradaki "ırk" sözcüğü, eski Türkçede fal anlamına gelirdi. İlk şaman olan "Aan Arkıl Oyun" ve Oğuzun bilgiç veziri olan "Irkıl Han" adlarının temeli de "Fal" anlamına genel "Irk" sözcüğüne dayanmaktadır. Şamanizm'in benzer işlevini, Azerbaycan Türklerinin halk kültüründe bahicılar, görücüler, cinciler ve falcılar yerine getirir. Eski Uygur Türkçesinde, "uyku, rüya, fal" anlamındaki "Körüm" kökenden gelen "Körmükçi" sözü vardı ve "fala, müneccim, yıldızlara bakan, kâhin" anlamında kullanılırdı. Bu sözcük, anlamsal olarak, Azerbaycan Türkçesindeki "Görücü" sözcüğüne yakındır. (Beydili, 2004: s.212)

Osmanlı dönemindeki kültür ve inanç atmosferinde fal ve falcılık oldukça yaygındır. Öyle ki Fatih Sultan Mehmet gibi bir padişah bile kendine özel fal kitabı yazdırmıştır. Osmanlı'daki falcılık öylesine köklü bir gelenektir ki saraydaki en önemli bir mevkilerden biri "müneccimbaşı"lıktı. Yıldız falı, bir başka deyişle gezegenlerin hareketlerinden anlam çıkarma (astroloji); gökbilimin (astronomi) doğma ve gelişme nedeni gibi meselelerden sorumlu kişilerin başındaki kişiyi niteleyen bir makamdı. Osmanlı'da "esnaf" kimliği taşıyan falcıların; müneccimler, remilciler, resimli falcılar olduğunu bunun yanı sıra müneccimler ve remilcilerin, esnaf alayında, kazasker alayı içinde geçtiklerini, bilim ve hukukta en yüksek rütbeyi taşıyan kazaskerle "atbaşı" birlikte geçme onurunun ise müneccimbaşıya tanındığını Evliya Çelebi'den öğreniyoruz. (Sezer, 1998: s.9,10) Bununla birlikte; kişinin iç dünyasının dışına yani giyim, kuşam hal, hareket, tavır ve ifadelerine bakarak içinin dışına yansımaları biçiminde yorumlanan "ilm-i kıyafet"i de fal adetlerine ekleyebiliriz. İlm-i Kıyafetin alt kollarından⁷⁴ biri olan "ilm-i sima" ise kişilerin yüz

⁷¹ Mergemek: "Fal bakmak" manasındaki kelimenin aslı Mergedemek biçimindedir. Sözcüğün "Atmak" (belki "Ok atmak") ve "Nişan almak" manaları da bulunmaktadır. (Karakurt, 2017: s.665)

⁷² Kürek kemiği falcısı. (Karakurt, 2017: s.238)

⁷³ Yay kullanarak (ok atma gereci) fal bakmak yahut fal bakan kimse. (Karakurt, 2017: s.290)

yapılarına bakarak anlam çıkarma ilmidir. Buna örnek olarak "boyu kısa olanların düzenbaz olduğu, burun delikleri büyükse haset, gözleri küçükse ahlakı zayıf, ağzı yamuk ise yalanı fazla kişi" gibi anlamlar çıkarılmasını verebiliriz." (Ünal, 2021: s.146) Bunlardan başka; Kuran Falı ve Yıldızname de en sık başvuru alan fallardandır.⁷⁵

Ağız ve dudaklar Yüzün şeklini lâikilikle tekin etmiş olanlar için bir ağız, sükût etse de belâğdır (ifadesi açıktır), ve birçok şeyler ifade eder. Çökük ağızlar, ekseriya kedere delâlet eder. Dudakları ileriye doğru çıkarmak, istihfafa (küçümseme) işarettir. (...) Üst dudak ileriye doğru alt dudağı biraz tecavüz ederse, iyi tabiatlılığı ifade eder. Eğer iki dudak birden dışarıya doğru çıkık bulunursa, yani hali tabiide kapanmak istenince, kırmızılı dışarıda kalırsa, sıtkı hulûsu (vicdanlı olmayı) tefhim (ifade etmek) eder. (Fahredden, 1933: s.9,10)

Osmanlı'da fal kitaplarına "falname"⁷⁶ adı veriliyordu. Bunlar içinde sıradan halkın da çokça başvurduğu kaynaklar olan "melhemeler" en fazla bilinen falnamelerdendir.

Melhemeler, doğa olaylarına bakarak, geleceğe dair savaş ve felaket kehanetlerinde bulunulan metinlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda halk bu metinlere çok fazla rağbet ve itibar göstermeye başladığı için, 1800'lerin sonlarına doğru bu tür metinler yasaklanmıştır. Melheme yazarları, kendilerine inanılmasını sağlamak için, akıl ve hikmet vadisinde üstün vaziyetlerle kendilerini ispatlamış olan Hermes, Büzürçmihr, Valis, Bel'am ve Platon gibi çeşitli bilgelerin referansına müracaat etmeyi tercih etmişlerdir. İnsanların geleceği bilme arzusuna bir nebze karşılık vermiş gibi görüldüğü için,

⁷⁴ Diğer alt kolları ise İlm-i Hutut ve İlm-i Kef'tir. Bireylerin alın çizgilerine bakılarak bireyin ömrünün kısa veya uzun olacağı ile ilgili anlamlar çıkarma ilmine İlm-i Hutut denmekteyken bireylerin avuç içindeki çizgilere bakılarak anlamlar çıkarma ilmine İlm-i Kef denmektedir. İlm-i Kef yani El Falı günümüzde de sıkça başvuru alan bir fal çeşididir. (Ünal, 2021: s.146)

⁷⁵ **Kur'an Falı:** Kur'an'dan sayfa açılır ve açılan sayfa veya sayfadaki harfler yorumlanarak bakılır. İslamiyet'in yasaklamalarına rağmen Kur'an-ı Kerim fal aracı olarak kullanılmıştır. Birçok Kur'an'ın sonuna falnameler eklenmiştir.

Yıldızname: Yıldıznamelerin, çeşitli kültürlerde farklı yansımaları olmuştur. Örneğin Mezopotamya toplumlarına göre yıldızlar göğün yazılarıydı. Bu toplumlar, milletlerin ve bireylerin kaderinin orada yazılı olduğuna inandıkları için bu konuda bir yorum şekli geliştirmişlerdi. Gökyüzü ile yeryüzü olayları arasında astrolojik kodlar belirlenmişti. Bireyler yaşam olaylarını yorumlamak için bu kodlardan faydalanıyorlardı. Ayrıca "seferlerin sonuçlarını, çocuklarının hayırlı olup olmayacağını, bir işe ne zaman başlayacaklarını, parasal durumlarını, hayatlarında sağlıklarının nasıl olacağını, ne zaman öleceklerini, kısmetinin açık mı, kapalı mı olduğu, evlilik hayatlarının nasıl olacağı gibi birçok soruda yıldıznameden yararlanmışlardır. Bu fala bakan bireylerin işin ehli olan ve toplum tarafından saygı duyulan kişiler olmaları gerekiyordu. Kadın ve erkeklerin burçları çoğu yıldıznamelerde farklı olarak bölümlendirilmişti. Osmanlı döneminde de yıldıznameler önem taşımaktadır. Yıldızname ile ilgilenenleri sarayda çalışan olarak istihdam etmişlerdir. (Ünal, 2021: s.147,148)

⁷⁶ Şiir ve düzyazı olarak yazılabilen "falnameler" in temelini burçların konumları oluşturmaktadır. Bununla beraber "falnameler" konularına göre ("yıldızname, tefe"ülname kıyafetname" vs.) farklı isimlerle adlandırılmaktadır. (Ünal, 2021: s.145)

melhemeler halk arasında çok sevilen ve okunan kitaplar olmuşlardır. Türkçeye 15. yüzyılın başlarından itibaren tercüme yoluyla girmeye başlayan melhemeler, bu tarihten sonra halk arasında çok rağbet görmüş ve bol okunmuştur. (Uluğ, 2017: s.149)

Anadolu'da fal ve falcılık geleneğinde ise yaygın olarak; suya bakma, aynaya bakma, kürek kemiğine bakma, bakla falı, iskambil falı, kahve falı ve tarot falı ve cifr⁷⁷ gibi fal adetleriyle karşılaşmaktayız. Fal bakılarak yapılan yorumlar ve bunların sonucu karşılaşılan durumların taşıdığı olağanüstü iletişim değerine inanış, memoratlaşmayı sağlamaktadır. (Çobanoğlu, 2003: s.219) Elbette çok farklı amaçlarla falcılara başvurulmaktadır. Kişiye yapılmış herhangi bir büyü olup olmadığı eğer kişinin üzerinde büyü varsa onu tespit ettirip bozdurma maksadı başta gelen fala başvurma sebeplerindendir.

Adana yöresi, yörenin nüfusunun Anadolu'nun her yerinden göç alması, Sünni, Alevi (Nusayri, Bektaşî), Hristiyan kişilerden oluşması nedeniyle zengin ve renkli kültür ve inançlar bir arada yaşamaktadır. Fal ve büyü konusu da yörede yaşayan her kişiden farklı bir fal ya da büyü anlatısı dinleyecek, sayısız falcı ya da hoca adresi öğrenecek kadar zengindir. Yöredeki fal ve büyü inanışının köklülüğü nedeniyle de hocaya gitmeden evde de pratik büyü bozma çözümleri üretilmektedir. (Çağınlar, 2009: s.467)

Kök Osman Aksukapı köyünde herkesin falına bakıyormuş. O sırada baktığı adama: “taş dibi, kavak dibi” demiş. Adam ısrar etmiş böyle fal olmaz tekrardan falıma bak diye tutturmuş. Kök Osman yine aynı şeyi tekrar etmiş. İki gün sonra bu adam kayadan taş uçarken taşla birlikte yuvarlanmış. Orada dağın dibinde ölmüş. Cenazesi de yakınlardaki bir kavağın dibine gömülmüş.

Recep Gözütok, 1966, Evli, Lise Mezunu, Aşçı, Suyatağı Köyü. (Kızıloğlu, 2013: s.208)

1.3.9. Tam Tanımlanamayan Olağanüstü Bir Güçle Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

Gizemler, kişinin kendi kendine verdiği bir karara dayanan, tanrılığa yak(ın)laşma yoluyla bir tür esenliğe kavuşmayı amaçlayan bir kişisel din biçimidir. (Walter Burkert, s.31,32)

⁷⁷ Gelecekte olacak işlerden haber veren cifr ilmiyle uğraşanlara cifri veya ceffâr denir. Cifr, rakamlar ve harfler yardımıyla bakılan bir çeşit faldır. Beduh da kelimeyi oluşturan harflerin veya ebced hesabına göre karşılığı olan rakamların yazılmasıyla oluşur. Bir kareyi hanelere ayırarak içlerine rakamlar yazılan nüsha veya tılsımlara vefk denir. Bu ilme de “ilm-i vefk veya ilm-i evfâk denir. (Büyükkarcı, 1995: s.64)

Geleneksel inanç motiflerinin mahiyeti ile örtüştürülemediği için tam manasıyla anlamlandırılıp kategorize edilemeyen şahsi/ferdî tabiatüstü tecrübe anlatıları da sıkça görülebilmektedir. Akademik çalışmalarda ise böylesi deneyimleri bilimsel konvansiyon yaratma adına Kantçı bir ifadeyle söyleyecek olursak fiziğin "apriori" yönüyle ilişkili metafiziksel hadiseler yahut yine halkbilim literatürüne memorat olgusu aracılığıyla girmiş bir nitelemeyle "numen" biçiminde ifade edebiliriz.⁷⁸ İlerleyen bölümlerde "Numen Memorat" başlığı altında bu konu ayrıca incelenecektir.⁷⁹ Bununla birlikte din (inanç) ve bilimin dışında kalan tabiatüstü inanç ve uygulamaları ifade eden kadim bir gelenek olan "Okültizm" böylesi numen tecrübeleri de kapsayan bir alan olarak binlerce yıldır süregelmiştir. Öyle ki son yüz yılın en önemli psikologları olana Freud ve Jung da okültik olanın "realitesini" kabul etmekten kendilerini alamamışlardır. Aralarındaki mektuplaşmalardan öğrendiğimize göre Freud "okültizmi fethetmeyi" aklına koymuştur, Jung da bu fetihde Freud'un "en büyük duacılarından" biridir. (Freud, Jung, 1995: s.223) Bununla birlikte parapsilojik yahut İngilizce konuşan dünyadaki ifadesiyle "metapsişik" hadiseler günümüzde de

⁷⁸ Alman din bilimci Rudolf Otto, "kutsal fikrine" yönelik çalışmasında bizim yaklaşımımıza benzer biçimde fiziki dünyayla "konvansiyon/mutabakat" maksatlı anlamın sınırları dışında olan görüngülerin varlığını (numen, numinous) şöyle tanımlamaktadır: rasyonel ve irrasyonelin bir araya gelmesi imkansızken, kutsal düşüncesinde bu iki zıt görüşün bir araya gelmesi yücelik hissinden kaynaklanmaktadır. Mantiğa uydurma sayesinde numinous hisler net olmasa da, biraz olsun anlaşılır hale gelmektedir. Otto, rasyonel ve irrasyonelin birleştiği yerde numen' in şemalaşması (numinization) olmasına rağmen, amacının şemalaştırmayı kullanarak numinous'un nasıl holy haline geldiğini açıklamak olduğunu belirtir. İrrasyonel numinous, mantığa bürünmüş kutsal ve şematizasyon aynı ölçüde apriori olmasına rağmen, temeldeki hisler kesinlikle numinous olanlardır. (Kalin, 2014: s.85)

⁷⁹ Kant ancak nesneler bize verilirse sezginin mümkün olabileceğini söyler ve sezginin imkânını da nesnenin zihni belli bir şekilde etkilemesine dayandırır. Dolayısıyla nesnelerin insana verilmesi ancak onların zihin üzerindeki etkileriyle mümkün olabilmektedir. Buradan hareketle Kant numen ve fenomen ayırımına gitmiştir. Görünüşler bilişin konusu olabilmekte, ancak kendinde şeyler bu bilişin tamamen dışında kalmaktadırlar. Duyulur dünya ile düşünülür dünya ayırımını yapan Kant, daha sonraları kategoriler olarak şekillenecek olan zihnin saf kavramları vasıtasıyla düşünülür dünyanın bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu iddia eder. Ancak zihinselduyusal olmayan- bir sezgi yetisine sahip olmadığımız gerekçesiyle, Kant bu anlamda numeni eleştiri döneminde terk etmiş, pozitif ve negatif numen ayırımını yapmıştır. Ona göre numen olarak adlandırılan şey, sadece negatif anlamda bir numen olabilir. Kant'a göre, pozitif numen, "duyusal olmayan sezginin bir nesnesi"dir. Negatif numen ise, "duyusal sezginin nesnesi olmayan bir şey"dir ve Kant'a göre bizi ilgilendiren, bu ikinci anlamdaki numendir. Kant bu ayırımı Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısında yapmıştır. Ondan önce "transandantal nesne" ifadesini kullanmış, ancak ikinci baskıda bundan tümüyle vazgeçmiş ve yukarıdaki ayırma gitmiştir. Kant'a göre numen ve fenomen ayırımını meşru kılan şey, estetik (duyarlık) öğretisidir. Çünkü, ona göre bazı şeyleri görünüşler olarak, duyusal içerikler veya fenomen olarak adlandırıyorsak, bu bize duyusal olmayan içeriklerden veya numen olarak adlandırılacak nesnelerden söz etme hakkını verir. Ancak duyarlık öğretisinin bize dayattığı numen, sadece negatif anlamda olabilir. Çünkü pozitif numeni anlamak mümkün değildir. Kant numenin sonuçta problematik bir kavram olduğunu söylese de içerik olarak tutarlı olduğunu ve duyusal sezgiyi kendinde şeyleri içine alacak şekilde genişletmekten alıkoymak için gerekli olduğunu düşünür. Bu da numenin sınırlayıcı bir kavram olduğu anlamına gelmektedir. (Kalin, 2014: s.91-92)

Psikoterapistlerin kabulü durumundadır ve bilimin alanı dâhilinde incelemelere tabii tutulmaktadır. Jung, "Arketip"lerin sadece fenomenal (görüngüsel) olgu sınırları içinde olan şeyleri değil bilgi sınırlarının ötesinde olanlara dair bir şeyleri işaret etmektedir. Öyle ki Jung'a göre arketipler; düş simgeleri gibi, yalnızca nedensel olarak açıklanabilen görüngüleri değil, uzam ile zamanın, nedensel olarak açıklanamayan dikkat çekici göreceleşmelerini de içermektedir. Bu yöndeki tespitlerini ise, "eşzamanlılık" terimi altında toplayarak parapsikolojik⁸⁰ görüngüler olarak nitelemektedir. Ona göre bilinçdışının veya parapsikolojinin varlığından habersiz bir psikoloji uygulanması mümkün olmayan bir uğraştır bundan böyle. (Jung, 2018: s.375,418)

Parapsikolojinin olgularına gereken dikkati gösterirsek, fizik yön varsayımı, biyokimyasal süreçlerin katmanının ötesine, genelde özdeğe genişletilmelidir. Bu durumda tüm gerçeklik, henüz bilinmeyen ve hem özdeksel nitelikleri hem de ruhsal nitelikleri olan bir katmanda temellendirilecekti. Çağcıl kuramsal fiziğin ilerleyiş eğilimine bakılırsa, bu varsayım, öncekinden daha az dirençle karşılaşacaktır. O, kaba saba psikofiziksel koşutluk varsayımım da ortadan kaldıracak, unus mundus düşüncesine daha yakın bir dünya modeli kurma fırsatı yaratacaktır. Birbirinden bağımsız olan ruhsal olgular ile fiziksel olguların, açıkçası eşzamanlı olguların "nedensellik dışı" çakışması ve özellikle de psikokinez, o zaman daha anlaşılır olacaktır. Çünkü her fiziksel olgu, ruhsal bir olguyu, her ruhsal olgu da fiziksel bir olguyu içeriyor. Bu düşünceler aslı astarı olmayan kurgular değildir. Onlar UFO görüngüsünün her türlü ciddi psikolojik araştırmasında kendilerini bize dayatır. (Jung, 2018: s.375,376)

(...) Ve ben de tantrik yoga sembolizmi üzerine çalışmamızın metapsişik ve metafizik yönünde ilerlememize yardım edebileceğine inanıyorum. Zira benim anladığım kadarıyla her merkezin bir psişik bir de fiziksel yönü olduğu kadar metapsişik ve metafizik yönü de bulunuyor. Hem harflerde vs. hem de bijalarda buna işaret ediliyor. Dahası, tanrılar da hem metapsişik ve metafiziksel hem de psişikler. Dolayısıyla kanaatimce eğer çeşitli taraflardan birlikte çalışırsak, örneğin yogi yukarıdan...

Dr. Jung: Ve ben de aşağıdan!

Profesör Hauer: İşte o zaman o müthiş şey gerçekleşebilir, hastanız olan şu genç kıza olan şey gibi. İki şey bir araya geldiğinde çocuk doğacaktır. O halde burada yaptığımız çalışmadan da bir şeyler çıkacağını ümit ediyorum. (Jung, 2021: s.188)

⁸⁰ Parapsikoloji, paranormal (normal ötesi) güçleri, olguları ve yetenekleri inceleyen bilim dalıdır. Bu kelime, 1920'lerde, Dr. J.B. Rhine tarafından, Fransız psikologu Emil Boirac'ın "psikoloji ötesi" anlamına kullandığı "parapsychique" kelimesinden uyarlanmış ve 1953'de Hollanda, Utrecht'de toplanan Uluslararası Psişik Araştırma Konferansı'nda da parapsişik araştırma yapanların kendi aralarında kullanmaları için onaylanmıştır. (Bilim Araştırma Merkezi, 1980: s.7) Bununla birlikte sözcüğün ilk kez müstakil olarak kullanımı 1889'da Alman araştırmacı Max Dessoir çalışmalarında görmeyiz. Fakat terimi psişik araştırma alanını belirtmek üzere ilk kullananlar (1935) B. Rhine ve W. McDougall'dır. (Salt, Çobanlı, 2001: s.314)

Memorat olgusunu biraz da gülümsetecek tarzda bizim ifademizle bir tür "demokratik şamanlık" olarak da adlandırabiliriz. Yahut da "peygamberliğin demokratikleşmesi" biçiminde ifade edebiliriz. Burada biraz bilimsel olmaktan uzaklaşırsak eğer (herhangi bir filoloji yapmadığımız takdirde) "demokrasi" kavramının içindeki "demo-n"a da dikkatinizi çekmek isteriz. Bu da bizi "demonkratik" bir kavrama götürür. Bundan demokrasiyi şeytanlaştırdığımızın anlaşılmasını isteyemeyiz. Yalnızca bilimselliğin içinde arada bir böylesi gülümsetecek mizahların olmasının biraz olsun yorgunluğumuzu alacağı kanısındayız. Ancak bu söylediğimizde o kadar da şakacı olmadığımızı temellendirmek isteriz. İnsanlık tarihine baktığımızda neredeyse her toplumda şamanlara ve büyücü hekimlere atfedilen duyu dışı beceriler ve tabiatüstü hadiseler modernizmle birlikte artık sıradan insanın da deneyimlediği tecrübeler haline gelmiştir. (!) En azından demokrasiyle birlikte herkese söz hakkı tanınması sıradan insanın da "kendi hikâyesini" anlatabilmesini sağlamıştır. Böylesi sıradan kişilerin hikâyeleri hiç de sıradan gibi olmasa da (bazılarının işine gelmeyebilir) her insanın payına bu dünyada herkese düşenden biraz olsun düştüğü anlamına gelmektedir. Konuyu tekrar bilimsel (!) zemine çektiğimizde ise Fiji'de doğruluğu birtakım yazarlar ve belgelerce teyit edilmiş olan kolektif ateşte yürüme ritüeli böylesi tabiatüstü "sıradan" hadiselerin tarihselliği anlamında önemli örneklerdendir. (Eliade, 2017: s.97)

Parapsikoloji bazı paranormal (doğüstü) fenomenlerin gerçekleşme koşullarını inceler ve bunları anlamaya, hatta açıklamaya çalışır; oysa dinler tarihçisi bu tür fenomenlerin anlamlarıyla ilgilenir ve bunların değer kazandığı ve varsayıldığı ideolojiyi yeniden inşa etmeye çalışır. Tek bir örneğe odaklanalım: parapsikoloji öncelikle havaya yükselme gibi somut bir örneğin sahiciliğini tespit etmeye çalışır ve gerçekleşme koşullarını inceler; dinler tarihi ise göğe yükselme mitleri ile ritüelleri arasındaki bağlantıları anlamak ve onlara değer kazandırıp gerekçelendiren ideolojiyi tanımlamak için göğe yükselme ve büyülü uçuş simgeciğini açıklamaya çalışır. (Eliade, 2017: s.97,98)

Mucize olgusu bağlamında günümüz dinlerine baktığımızda ise tıpkı şamanizmdeki gibi birçok tabiatüstü tecrübe yahut deneyim anlatılarıyla karşılaşmaktayız. Örneğin Hristiyan ayinleri bağlamında Hristiyan bir mümin için İsa gözünün önünde "hic et nunc (burada ve şimdi)" ölür ve dirilir bu da şamanlıktaki ölüp-dirilme motifiyle yakından ilişkilidir. Benzer motifler olarak Şamanın diğer mucizelerinin -büyülü uçuş, görünmez olma, su üzerinde yürüme vb.- yanı sıra "ateşe

hâkimiyet"e de İslam mistikleri arasında rastlanmaktadır. (Eliade, 2017: s.31,104) Nitekim çalışmamız kapsamında ifade edecek olursak; çağdaş oyunculuk metorlarına baktığımız ise yine "şimdi ve burada"nın "gücü"nden istifade edildiğini söyleyebiliriz.

Dolayısıyla, paleolitik aşamadaki kültürlerden tutun da modern dinlere kadar bu mitsel teknikler eksiksiz bir süreklilik gösterir. "Büyülü ateşin" ve "ateşe hâkimiyet"in gerçek anlamını tahmin etmek hiç zor değildir: Bu "mucizevi güçler" esrimeye dayalı bildik bir koşula ulaşıldığını gösterir veya diğer kültürel düzlemlerde (örneğin Hindistan'da) koşulsuz, mutlak bir tinsel özgürlük haline ulaşıldığını gösterir. "Ateşe hakimiyet" ve aşırı soğuktan veya ateşin sıcaklığından etkilenmeme şamanın veya yoginin insan olmanın ötesine geçtiği ve "tinlerle" bütünleştiği fikrinin maddi dışavurumlarıdır. (Eliade, 2017: 105)

"Anlam-üstü" ya da tabiatüstü deneyimlerin ele alınmasında günümüzde de hala devam eden bir tür akademik çekingenlik söz konusudur. Biz böylesi çekingenlik tedirginliklerinin bilimler arası çekişmelerin bir sonucu olduğunu düşünmekteyiz. Öyle ki günümüzde hala "Sosyal Bilimlerin" bilim olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine yönelik tartışmalar devam etmektedir.⁸¹ Pozitif Bilimlerin her şeyi "rasyonalize etme ve mantığa indirgeme" gayreti (ki bu durumun eleştirisi Batı'da çoktan yapılmıştır, ancak bizim gibi görece Doğu coğrafyalarındaki geriden takip durumu bizim gibi araştırmacılara sorun oluşturabilmektedir) özellikle Halkbilim alanına ve bu bağlamda halk inanç ve kültürlerine karşı "anlayıştan uzak, ön yargılı" tutumlara sebebiyet vermektedir. Postmodern atmosferle birlikte bu durum kısmen aşılsa da yine de benzer engellerle karşılaşabilmekteyiz. Bununla birlikte günümüzde de kategorize edilemeyen (Tam Tanımlanamayan) "metafizik/fiziki dünyada henüz anlam bulamamış" tecrübe anlatılarının örnekleri neredeyse tüm dünyada yaygın anlatı âdetleri olarak varlığını korumaktadır. Radyestezi, Materyalizasyon (Apor), Levitasyon, Telekinezi⁸²,

⁸¹ Böylesi bir tartışma için bkzn. Barnes, B. (2008), T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler, İstanbul: Pardigma Yayıncılık

⁸² (İng. telekinesis, Fr. télékinésie) Bir fiziksel medyumun, eşyaları el veya diğer bilinen fiziksel araçların yardımı olmaksızın, uzaktan hareket ettirebilmesi. Terim, Grekçe'de "uzak" anlamındaki "tele" ve "hareket" anlamındaki "kinesis" sözcüklerinden türetilmiştir. Eskiden "kriptokinezi" de denilen bu fenomeni parapsikologlar, psikokinezi kapsamında ele alırlar ve telekinezi terimini pek kullanmak istemezler. Telekinezi fiziksel medyumların en belirgin niteliği olup, özellikle trans sırasında ortaya çıkar. Neo-spiritüalist görüş bu fenomeni, medyumun, eşyaları, bedeninden yayılan radyasyonlar ve 'akışkanlar aracılığıyla etkilemesi olarak açıklar. (Salt, Çobanlı, 2001: s.429)

Teleportasyon⁸³ (İslam tasavvuf geleneğindeki karşılığı "tay")⁸⁴, Telepati⁸⁵, Otoskopi/ Alteroskopi,⁸⁶ bunlardan bazılarıdır. Şimdi bunlardan bazılarının muhtevasına bir göz atalım.

⁸³ (Ing. teleportation, Fr. teleportation) - Kişinin bedenini veya bir eşyayı bulunduğu mekânda yok edip, bilinen fizik ve mekanik araçlar olmadan, bir anda başka bir mekânda ortaya çıkarması fenomenine verilen ad. Terim, Grekçe'deki "tele" (uzak) ve Latince'deki "portare" (taşımak) sözcüğünden türetilmiştir. Popüler söylemde "ışınlama" olarak bilinen teleportasyonun telekinezi ve levitasyon gibi fenomenlerden farkı, bu fenomenlerde eşyanın görünürlüğünü veya bulunduğu mekandaki varlığını kaybetmemesine ve hareketin aynı mekandaki kısa mesafeler için söz konusu olmasına karşılık, teleportasyonda eşya veya bedenin bulunduğu mekanda kaybolup başka bir mekanda ortaya çıkması ve genellikle kentler arası uzaklıkların söz konusu olmasıdır. Teleportasyonun 'bilokasyon' ve 'dedublüman' dan farkı ise bu fenomende dedublüman veya bilokasyondaki gibi birden fazla bedenin değil, tek bedenin söz konusu olmasıdır; yani yolculuğu yapan, fizik bedenin tümüyle kendisidir. Bu fenomende ruhsal gücü gelişmiş bir insanın, bedenini veya eşyayı partiküllerine ayırıştırması, arzu ettiği yere, zaman ve mekan dışı bir yolculukla bir anda aktarması ve partikülleri yine söz konusu eski biçimi oluşturacak şekilde biraraya getirmesi söz konusudur. Neo-spiritüalist terimlerle ifade etmek gerekirse, bu fenomende demateryalizasyon ve materyalizasyon olayları söz konusudur. Teleportasyon fenomenlerine, 'UFO'larda, mistiklerde, sufilerde ve büyük inisiyelerde de sıkça rastlanmıştır. (Salt, Çobanlı, 2001: s.431)

⁸⁴ Sözlükte "dürüp bükme; mesafe katetmek, geçip gitmek" anlamlarındaki tay (tayy) kelimesi tasavvufta uzak bir yere bir anda gitmek, an içinde çok uzun bir zaman yaşamak, aynı anda birden fazla yerde bulunmak gibi olağan üstü durumları belirtmek için kullanılır. Kavramın mekânla ilişkisi "tayy-i mekân, bast-ı mekân", zamanla ilişkisi "tayy-i zaman, neşr-i zaman, bast-ı zaman" şeklinde ifade edilir. (İslam Ansiklopedisi, Tay Maddesi, Erişim Tarihi: 12.11.2022)

⁸⁵ En az iki bedenli arasında düşünce, fikir, duygu, duyum veya imajların aktarılmasını sağlayan tesir irtibatı. Terim Grekçe'deki "tele" (uzak) ve "pathē" (meydana çıkma, hissetme) ya da "pathos" (normalüstü hissi bağ) sözcüklerinden türetilmiş olup, ilk kez, 1882'de İngiliz psikolog araştırmacı F. W. H. Myers tarafından kullanılmıştır. Myers, telepatiyi, "bilinen duymusal sesler dışında zihinden zihine her çeşit izlenimlerin iletimi" olarak tanımlamıştır. Neo-spiritüalist görüş telepati fenomenini diğer ESP fenomenleri gibi, kısaca, ruhun faaliyetiyle bedenlerden çıkan, esiri ortamda dalgalar halinde yayılarak şiddetlerine göre bir elektromanyetik alan oluşturan ve bu alanla ilgi kuran her türlü ince vibrasyonu perispraye aktarabilen radyasyonlarla açıklar. Günümüzde, modern parapsikologlar arasında da, telepatinin elektromanyetik dalgalarla ilgili birtakım vibrasyon biçimleriyle gerçekleştiği görüşü egemen olmaya başlamıştır. Zaman ve mekan bakımından sınır tanımayan telepati fenomeninin hayvanlarda da meydana geldiği deneylerle anlaşılmıştır. (Örneğin, bir denizaltıda bulunan yavrularından her biri öldürüldüğünde çok uzak bir kara parçasında bulunan anne tavşanın acı sesler çıkardığı gözlenmiştir.) Telepati fenomeninde tesiri alıp algılayana "alıcı" (Fr. percipient) gönderene ise "verici" (Fr. agent) denir. Telepati yeteneği gelişmiş, telepati deneylerinde başarılı sonuçlar almış kişiye ise "telepat" denir. Telepatinin başarı derecesi, alıcı ve verici arasındaki sempatinin gücü ile doğru orantılıdır. Telepati deneyinin başarılı olabilmesi için vericinin, aktarmak istediği şeyi zihnen iyi ve ayrıntılı bir şekilde canlandırması ve sadece ona konsantre olması, alıcının ise tümüyle pasif kalması ve zihnini boş tutması, yani tüm parazit fikir ve imajları kovarak zihnini boşaltması gerekir. Telepati fenomeni taraflardan biri veya her ikisi uyku halindeyken de gerçekleşebilir. (Salt, Çobanlı, 2001: s.429,130)

⁸⁶ Alteroskopi veya alloskopi; kendinden başka insanların bedenlerinde olup bitenleri, iç organlarını, bunların fizyolojik işleyişlerini ve auralarını görebilme ve bedenlerindeki bozukluk ve hastalıkları bu yolla anlayabilme. Süjenin bu yeteneği kendi bedeni için söz konusu olduğunda, fenomen, "otoskopi" adını alır. (Salt, Çobanlı, 2001: s.101)

Örneğin, İngilizce konuşan ülkelerde "Dovsing" olarak bilinen Radyestezi (Radiesthesia)⁸⁷; hayvan, insan, nesne yahut jeolojide içkin herhangi bir madde tarafından yayılan enerjiyi (radyasyonu) tespit edebilme yeteneğini tanımlamaktadır. Günümüzde de halen Anadolu'da bu işlem uygulanarak köylerde su kuyuları tespit edilebilmektedir. Kökeninin İ.Ö. 6000 yıllarına kadar dayandığına dair kanıtlar bulunan bu geleneğin ilk arkeolojik ve antropolojik bulgusuyla Büyük Sahra'nın kuzeyinde, Tassili yakınlarında keşfedilen mağara resimleri arasında, güttüğü hayvanların arkasında yürüyen ve elleriyle çoğu radyestezistlerin tuttuğu şekilde, ucu yukarıya dönük olan çatallı bir dal parçası tutan bir sığır çobanının ve çevresinde kendisini izleyenleri gösteren bir kaya resminde karşılaşırız.⁸⁸ Yine Güney Afrika Buşmanları'na ait bir mağarada da neolitik çağdan kalma böyle bir mağara resmini görmekteyiz. Yine kadim Mısır ve Hititler rölyeflerinde de radyestezinin uygulandığına dair kabartma tasvirler görmekteyiz. Amerikalı maden mühendisi Rossiter Raymond, "The Divining Rod/Radyestezi Çubuğu" isimli çalışmasında⁸⁹, İskitler, Persler ve Medler'de de gaipten haber vermek için çubuklar kullanan rahiplerin olduğunu söylemektedir. (Radyestezi, 1981: s.5,6) Buna ek olarak Hz. Musa'nın en bilinen hikâyesi olan asasının yere vurarak su çıkarma "mucizesini" su ve çubuk olguları bağlamında motifsel olarak görmekteyiz. Elbette "mucizevi asâ" kültürünün bir uzantısı olduğunu düşünmekteyiz.

Daha ileriki çağlarda, Yunanlılar, günümüzde de olduğu gibi, hem su ve maden cevheri aramak için hem de gaipten haber vermek amacıyla kullandıkları radyestezi sanatına, "rhabdomancy" adını vermişlerdi. Her iki uygulama türünü

⁸⁷ Radyestezi (Radiesthésie) kelimesi, ışıınım anlamına gelen Grekçe 'radi' ile hassasiyet anlamına gelen Latince 'esthésie' kelimelerinden meydana gelmiştir. Dolayısıyla, 'ışıınım hassasiyeti' demektir. Bir Fransız rahibin bulduğu bu kelimenin yanısıra, aynı fenomeni tanımlamak üzere İngilizler de 'dowsing' kelimesini kullanırlar. (Bilim Araştırma Merkezi, 1981: s.27)

⁸⁸ Radyestezi'de, 'radyestezist' ya da 'radyestezi medyomu' dediğimiz, radyestezi uygulaması yapan kişi ile hedef arasında, radyestezik tepki göstermek suretiyle bir endikatör vazifesi gören radyestezik aletler çok çeşitlidir. Bunları, başlıca iki sınıfa ayırabiliriz:

1. Radyestezi çubukları (baguette, dowsing rod)
2. Sarkaçlar (pandule, pendelum).

Radyestezi çubukları arasında, en klâsik olanı, çatallı daldır. Çatallı dallar, tradisyonel olarak, fındık ağacından yapılır. Fındık ağacı, majik özellikleri olduğuna inanılan ve tılsımlar, nazarlıklar yapmada kullanılan bir ağaç olmasından ötürü kullanılıyor olabilir. Ancak, günümüzde, çatallı çubukların daha başka malzemelerden de yapıldığını görüyoruz: Balina çubukları (balinanın ağzındaki süzgeç çubuklarından elde edilir), plastik, tel (daha ziyade bakır) ve metal çubuklar gibi. (BAM, 1981: s.27,28)

⁸⁹ (The Divining Rod, Transactions of American Institute of Mining Engineers, Vol. 11, 1883)

de kapsayan bu terim, çubuk⁹⁰ ve gaipileri haber verme kelimelerinden oluşturulmuştur. (Radyestezi, 1981: s.6)

Alman fizikçi Johann Karl Friedrich Zöllner (1834 - 1882)'in öncülüğünü yaptığı Apor ve Tekinsiz Ev Deneyleriyle tespit edilmeye başlanan Materyalizasyon, maddeleşme anlamına gelmektedir. Tabiatüstü becerileri olan bir kişinin ya da tanımlanamayan bir ruhsal gücün birinin bedenini veya bir maddenin bir kısmını demateryalize ettikten sonra sonra, istediği bir şekle büründürerek başka bir mekânda bedenleştirmesi olarak tanımlanmaktadır⁹¹. Başka bir ifadeyle maddenin parçacıkları arasındaki itme ve çekme durumuna yönelik ruhsal müdahale biçiminde de açıklanabilir. Bir tür maddenin genişletilmesi ve yeniden eski bedenselliğine döndürülmesidir. Bununla birlikte insanın fizik dünyayı algılaması maddenin şartlarıyla ilgilidir. Ancak kuantum fiziğiyle birlikte düşünürsek (örneğin Çift Yarık Deneyi⁹²) bazen madde bu şartları sağlayamayabiliyor, en azından insanın şu anki algılama (kavrama) kapasitesi dâhilinde. materyalizasyon&demateryalizasyon fenomeni eşyaya yönelik ise bu durum apor (apport) adını almaktadır. Bununla birlikte "materyalizasyon" denilen şeyin deux ex machina'sı, genellikle, medyumun veya huzurda bulunan birinin astral veya eterik bedenidir. (Blavatsky, 2011: s.33) Örneğin Alman asıllı Rus okültist ve teosofinin kurucularından Helena Petrovna Blavatsky (1831 - 1891)'e göre Bazen hayvan ruhları da materyalize olarak spiritüel bir dairede bulunan her kişiye görünür hale bile gelebilmektedirler. Colonel H.S. Olcott, Diğer Dünyadan İnsanlar adlı çalışmasını örnekleyen Balvatsky, seyircilerin görüş alanında, bir ruhun kadını takip edip materyalize olmuş bir sincabın, onların

⁹⁰ Çatallı çubuklar ve bunları tutma şekilleri çok çeşitlidir. Ancak, genellikle yapılan uygulama şudur: Avuçlar yukarıya bakacak şekilde, çatallı dalın ya da çubuğun her iki kanadı dışarıya doğru açılarak, çok sıkmadan tutulur. Çubuğu, yere paralel ve ucu ileriye bakar bir şekilde tutabileceğimiz gibi, ucunu yukarıya yönelterek de tutabiliriz. Önemli olan, çubuğun ucunun yukarıya kalkarak ya da aşağıya eğilerek aranan hedefe ilişkin bir tepki göstermesidir. Radyestezistler, bu tepkiyi elde etmek için hareket hâlinde olurlar: Ya yürürler, ya dönerler ya da ritmik beden hareketleri yaparlar. Çatallı çubuğu diğer radyestezik aletlerden ayıran bir özelliği de nötr durumuna kendiliğinden dönmemesidir; her radyestezik tepki ertesinde tekrar ayarlanması gerekir. (BAM, 1981: s.28)

⁹¹ Materyalizasyon hakkında bilgi sahibi olabilmek için önce dedublüman olayı üzerinde durmak lazımdır. Yeryüzünde yaşayan bedenli bir varlık, özel şartlar altında, kendi bedenine tesir eder ve ondan bazı parçaları demateryalize hale sokar, sonra ona istediği şekilleri vererek başka yerlerde tekrar teşkil eder. Bu olaya metapsişik ilminde «çift bedenlenme yani dedublüman denir. (BAM, 1979: s.6)

⁹² Fizik bilimi açısından henüz "anlam-üstü/tabiatüstü" durumda olan bu deney için bkznz: [Kuantum Fiziği – Çift Yarık Deneyi \(Erişim Tarihi :12.11.2022\)](#)

gözü önünde defalarca kaybolup tekrar ortaya çıktığını ve sonunda da dolabın içine doğru ruhu izlediğini anlatır. (Blavatsky, 2016: s.360)

Zoellner, bu celseler sırasında, örneğin, öylece havadan boşalan sular, kendi kendine yanan mumlar, mühürlü bir kutunun içinden kaybolup masanın altında beliren madenî paralar, aynı mühürlü kutu içinde ortaya çıkan kurşun kalem parçaları görmüştü. İşte bu tür apor olayları, Zoellner'de, maddenin madde içinden geçebileceği ve bunun üç boyutlu bir dünya dâhilinde imkânsız olmasından ötürü de mekânın dördüncü bir boyutu bulunması gerektiği düşüncelerini uyandırmıştı. (Bilim Araştırma Merkezi [BAM], 1979: s.8)

Bu iddialara karşılık olarak, spiritualistler arasında iyi bilinen bir gerçek vardır. Yazar, o tip materyalize olmuş formların görüldüğünü açıkça belgelemiştir. Biz de kesinlikle öyle yaptık ve şahitliği tekrar etmeye hazırız. O figürleri, tanıdıklarını, arkadaşların ve hatta akrabaların görünen suretleri olarak tanıdık. Diğer pek çok izleyiciyle birlikte, bizden başka sadece medyuma değil, odadaki herkese yabancı gelen dillerde kelimeler telaffuz ettiklerini duyduk. (Blavatsky, 2016: s.108)

Yanlış anlaşılma endişesi yüzünden, şunu belirteceğiz, bir kural olarak fiziksel fenomenler, doğa ruhları tarafından, onların kendi hareketleriyle ve kendi fantezilerini memnun etmek için üretilirken, bununla beraber, saf bir kalbin arzusu ya da bir iyilik yapma aciliyeti oluşumu gibi, bazı harici şartlar altında, bedensiz iyi insan ruhları, varlıklarını, 'kişisel materyalize olma dışındaki' bir fenomenle gösterebilirler. (Balavatsky, 2016: s.350)

İnsanların veya cisimlerin görünürde bir fiziksel etki olmaksızın yerden yükselmesi anlamına gelen "levitasyon" yahut aethrobasy (havada yürüme) vak'aları da sıklıkla kayda geçmektedir. Elbette içlerinde sahtekârlığın yani sihirbazlığın olduğu vakalar da vardır. Bununla birlikte hiçbir şüphe götürmeyen, açıklanması zor levitasyon hadiseleri de sıklıkla görülebilmektedir. "Sesler sayesinde Om rahipleri, fırtınalar yaratıyor ve tapınaklarını yapmak için, bin kişinin yerinden kıpırdatamayacağı kayaları kaldırıyorlardı." Amerikalı antropolog John R. Swanton'un Brezilya'daki saha çalışmalarının raporlarında yazan bu tür ifadeler ise levitasyonun tespitine dair (akademik anlamda) ilk örneklerden sayılmaktadır. (Bilim Araştırma Merkezi, 1979: s.9) Farklı bir kültürel coğrafyası olması bakımından ise Avusturalya yerlilerinin bir ağacın yardımıyla göğe tırmanmak, bir kuartz kristali sayesinde uçmak gibi inançları Avustralya'da oldukça sık görülen, ancak başka yerlerde de bulunan şamanik motifler biçiminde karşımıza çıkmaktadır. (Eliade, 2015: s.52)

Göğe yükselmek, kişisel olarak Tanrılarla iletişim kurmanın ve buradan da beşeri durumu aşmak maksadıyla kutsala tam katılmanın en eski dini vasıtalarından biridir. Yükselmek ve uçmak, insanın Tanrısallaşmasının

mükemmel (par excellence) kanıtlarıdır. Kutsal konusunda uzman olanlar - otacılar, şamanlar, mistikler- özellikle vecd halinde ve hatta bedensel olarak göğe uçtuğuna inanılan insanlardır. (Eliade, 2015: s.159)

Levitasyonun en yaygın olduğu coğrafyaların başında Hindistan gelmektedir. Hindistan'da; azizlerin, yogilerin ve büyücülerin uçabileceği düşüncesine her yerde rastlanılmaktadır. Nitekim havaya yükselmek, kuş gibi uçmak, muazzam mesafeleri göz açıp kapayıncaya dek aşmak, yok olmak Budizmin ve Hinduizmin arhatlara ve büyücülere atfettiği büyü güçlerinden bazılarıdır. (Eliade, 2013: s.395) Parapsikolojik bağlamda ise Blavatsky bu tarz hadiselerin bir tür manyeto-elektirik sonucu meydana geldiğini söylemektedir.

Ustanın levitasyonu, tersine, bizim şimdi belirttiğimiz gibi, bir manyeto-elektrik sonucudur. O, bedeninin kutupsallığını atmosferinkinin karşısı ve yeryüzünükiyle aynı yapar; bunun sonucunda, o esnada bilincini koruyarak ilki tarafından çekilebilir olur. Bir hastalık, büyük ya da küçük derecede, hastanın cisimsel kutupsallığını değiştirdiğinde de benzer bir levitasyon mümkündür. Fakat öyle durumda kaldırılan kişi büyük ihtimalle bilinçli kalmayacaktır. (Blavatsky, 2020: s.224)

Levitasyon olgusuna İslam menkabelerinde de sıklıkla rastlamaktayız. Öyle ki velilerin kerametleri arasında "Göklerde Uçma" da vardır. (Ocak, 1992: s.88) Dahası Mevlana'nın da zaman zaman uçarak yedi kat semâyı dolaştığı ve olup bitenleri gördüğü anlatılmaktadır. (Ocak, 2002: s.236) Yine Es-Serrac'ın aktardığına göre kimi salih dervişler ağaçlara yahut kamışlara binerek uçmaktadırlar. Bununla birlikte materyalizasyona dair de dervişlerin ve evliyaların kerametleri bulunmaktadır. (Es-Serrac, 2015: s.146,152)

Günümüzdeki saha çalışmalarında Anadolu'da tespit edilen ve tam tanımlanamayan bazı memoratları şöyle sıralayabiliriz: Bilinmeyen bir güç, yapılan yanlış konusunda ikaz eder; tokat vurarak veya başka bir yolla cezalandırır; Bilinmeyen bir güç, yabancı ya da tanıdık birinin sesiyle seslenerek veya değişik şekillerde görünerek korkutur. (Çobanoğlu, 2003: s.222,224)

1950'lerde, İstanbul'daki bir şirketin muhasebeciliğini yapan, Bosna göçmenlerinden Tahsin adında bir şahıs, geçirdiği bir rahatsızlık sırasında

ksenoglosi⁹³ tezahürleri göstermişti. Olayın ortaya çıkış şekli çok ilginç olmuştu: Konsültasyon sırasında doktorlar, hasta anlamasın diye kendi aralarında Fransızca tartışırken, Tahsin de evvelce hiç bilmediği halde Fransızca konuşmaya başlamıştı. Şaşkınlık içerisinde kalan doktorlar, bunun üzerine, Rusça, Arapça ve Ermenice bilen meslektaşlarını çağırmışlar ve Tahsin'in onlarla da, sanki bütün bu lisanlar, ana lisanıymış gibi, büyük bir rahatlıkla konuştuğuna tanık olmuşlardı. Hastalığı geçtikten sonra, uyanık haldeyken ksenoglosi tezahürleri göstermez olmuştu ama Tahsin'in kendi ifadesine göre, uykudayken, gerek rüyada, gerekse sayıklama halinde, yabancı lisanlarda konuşmayı sürdürüyordu. (Sarıkaya, 1982: s.208,209)

1.3.10. Modern Kent Yaşamı Memoratları: Ruh Çağırma, Reenkarnasyon, Astral Yolculuk ve UFO'larla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

İnsanlık tarihi boyunca medeniyetlerin ve halkların "şeylerin" bilgisine (episteme) dair merakı her ne kadar "şeyden şeye" farklılaşsa da evrenin yahut âlemin "arkhe/ἀρχή"sine (başlangıç, ana madde, ilke, temel) yani cevhere ilişkin arayışı aynılacak biçimde, doyumsuz bir iştahla süregelmiştir. Bilimsel açıdan "Akademide (Batılı anlamda)" Felsefe ve Fizik bu arayışın "mağarası" olurken akademinin dışında ise -ki akademiden daha kadim olacak biçimde- birçok medeniyet ve halklarda bu "sorunun cevabını" arayan okullar ve münferit arayışlar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte dünyanın her yerinde böylesi soruların peşinde olan insanlar (filozoflar v.s.) birbirlerinden habersiz kendi yaşadıkları yerlerde kendi yağlarında kavrukmaktaydılar. Oysa bu insanlar gündüzleri sıcağın altında başlarını gökyüzüne doğru çevirdiklerinde aynı şeyin herkesi kavurduğunun da farkındaydılar. Yukarıdaki ateş hem aydınlatıyor hem de yakıyordu. Geceleri ise yakmayan ama aydınlatan başka bir varlığı görüyorlardı. Nihayetinde içinde bulunulan mekândan (Dünya) başkaca mekânların dahası "âlemlerin" dolayısıyla kendileri gibi canlı varlıkların da mevcudiyetine dair şüpheleri artıyor ve keşfe dair yöntemler yaratmaya çalışıyorlardı.

Başkaca âlemlerin ve varlıkların keşfine dair yaklaşım kimi zaman teolojik kimi zaman da maddeci bir anlayışla günümüze kadar sürmüş ve halen devam etmektedir. Maddeci zaviyeden konuya yaklaşanlar "Bilim" çatısı altında ortak bir

⁹³ Ksenoglosi, bir medyumun trans halindeyken ya da bir rahatsızlık yahut şok hali geçiren bir kimsenin, hiçbir zaman öğrenmediği lisanları konuşmasına ilişkin paranormal fenomene verilen addır.

zemin bularak en fazla "epistemik⁹⁴ cemiyetler" oluştursalar da Güneşin, Ayın ve yıldızların dahası âlemin bir hâkimi olacağına dair ilahi yahut ruhçu yaklaşımlar kendi aralarında belli bir konvansiyon yaratamamışlardır. Bunun bir sonucu olarak da "aşkınsal olanın sınırsızlığıyla sınırlanan" "epistemik dahası gnoseolojik⁹⁵ cemaatler⁹⁶" ortaya çıkmıştır. Elbette herkesin "aşkınsallığı" kendine özgüydü ve bir o kadar da sınırsız. "Gök ve gökten gelen ışıklar, ayın, yıldızların durumu ve bunlardan çıkarılan mesajlar bir yandan astroloji ve astronomi disiplinlerini oluştururken diğer yandan da yeni inançlar ve yorumlamalar ortaya çıkmaya devam etmektedir." (Çobanoğlu, 2003: s.241)

Modern dünya atmosferinin bireyi (Ben) öne çıkarmasıyla birlikte böylesi "sınırsız" anlam alanlarında yüzen "gnoseolojik cemaatler"de de münferit olanın altı gittikçe daha fazla çizilmeye başlandı ve bununla birlikte kozmik olanın anlam bulmasına, açıklanmasına dönük arayıştaki tabiatüstü deneyim (metafizik tecrübe) anlatıları da daha fazla duyulmaya ve görülmeye başladı. Bu bağlamda Batıda, Spritüalist felsefe doğrultusunda ve Parapsikoloji için adeta deney mahiyetinde ortaya çıkan ve hobileşen "ruh çağırma seansları", (Çobanoğlu, 2003: s.230) bununla birlikte özellikle ülkemizde, yaygınlaşan eğitim ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla da her geçen gün daha da kökleşen İslam'ın cin geleneğiyle bütünleşmiş cin çıkarma veya ruh çağırma celseleri, bunlara ek olarak kırsal kesimden ziyade kentlerde yaygınlaşan Ufo'larla⁹⁷ ilgili modern kent yaşamı memoralatları hem dünyada hem de ülkemizde tespit edilebilmektedir. Öyle ki kökeni binlerce yıl öncesine dayanan bu tür adetlere yönelik her geçen gün artan heveskâr yaklaşımlarda geçmişe oranla farklılaşan tek şey uygulanan teknik ve yine teknolojinin gelişmesi bağlamında

⁹⁴ İlkçağ Yunan felsefesinde, sanı, kanaat ya da inanç anlamına gelen doxadan farklı olarak, doğru bilgi, bilimsel ya da sistematik bilgi, ilk ilkelere hareketle kanıtlanabilir olan zaruri bilgi için kullanılan terim. (Cevizci, 2005: s.616)

⁹⁵ Sezgisel bilginin ne olduğunu inceleyen bilim dalı. (Hançerlioğlu, 1989, s.33) Gnoseolojik açıdan soru ve yanıt öz olarak ayrılır. Sorunun dünyası çok geniştir, her türlü konu, hatta sıra dışı konular bile burada yer bulabilir. (Naile Hacızade, 2018: s.108)

⁹⁶ Cemaat (Gemeinschaft) insanların birbirine organik ve içten, derin bağlarla bağlandıkları toplum, "Cemiyet" (Gesellschaft) ise fertlerin sözleşmeler ve çıkarlarla, soğuk münasebetlerle bağlandıkları zümrelerdir. (Ülken, 1969: s.56)

⁹⁷ ing. unidentified flying objects (tanımlanamayan uçan nesne)

kullanılan araç gereçlerdir. Bu da bir tür "tekno mistisizm (techno-mysticism)" atmosferi yaratmaktadır.

Bilim ve Teknolojiye olan bu inanç, derin bir Vatikan Cizvit gündeminin açık kanıtıdır. Öyle ki Yeni Dünya Düzeni Şeytanları Bilim ve Teknolojiye dayalı Yeni Dünya Düzeni Dini yaratmak adına önlerinde sunulan Okült Gizemlerin derinliklerine dalan onlara bağlı tüm inisiyelere Tekno Mistik Tanrılık vaat ediyor. (Garret, 2018: s.15)

"Fortean Fenomenleri" olarak kategorize edilen hadiseler; dünyada, anlamlandırılmayan tabiatüstü fenomenlere yönelik çalışmalarıyla bilinen Amerikalı Charles Hoy For (1874 -1932)'un ölümünden sonra onun adına binaen bu tür olayları kategorize etmek için kullanılan bir tanımdır. Kurbağa, Ölü Kuş, Et, Yılan Yağmurları, Loch Ness Canavarı, Canavarımsı Yaratıklar, Bermuda Üçgeni Kaybolmaları, Kara Adamlar, Yeti veya Kar Adamı (Kocaayak veya Yeti, bazılarının Himalayalar'da yaşadığına inandığı, primat benzeri, büyük bir yaratıktır.), "Yeşil İnsanlar", Açıklanamayan Garip Işıklar, Manyetik Yokuşlar, Ağlayan Heykeller, Kendiliğinden Yanan İnsanlar, Ordulara Yardımcı Paranormal Fenomenler, Kendiliğinden Yanma Fenomeni, Zehirlenme Fenomenleri, Yüksekten Düşüp Yaralanma Fenomenleri, Anti-Gravitasyonel Yokuş, Philadelphia Deneyi, Ufo'lar, Simulakra (doğadaki cansız maddelerin kendiliğinden, bir anda veya zamanla bir canlıya benzer biçim alması ve bu tür oluşumlar) Manyetik Anomali Alanları, Fortean Fenomenlerinden bazılarıdır. (Salt, Çobanlı, 2001: s.132)

Yukarıda saydığımız fenomenler arasında en yaygın ve "etik" olanı hiç şüphe yok ki Ufo Fenomenidir. Neredeyse dünyanın her tarafında Ufo hadisesine dair birçok kayıt ve rapor bulunmaktadır. Özellikle insan kaçırma vak'aları olarak bilinen uzaylılar kaçırdığını anlatan kişilerin (memoraların) sayısı bir hayli fazladır. Ayrıca böyle hadiselerin yaygınlığı akademik düzlemde bilimsel açıdan "Ufoloji" biliminin zeminini yaratmış ve akademisyenlerce bu isim benimsenmiştir.

1980'lerin ortalarına kadar, UFO'lardan etkilenen insanlar bile, uçan cisimlere alındıklarını iddia edenlerin abarttıklarını düşünüyorlardı. Ancak 1980'lerin sonundan itibaren, UFO kaçırma konusu çok daha ciddiye alınmaya başlandı. Basında çıkan haberler, acı verici fiziksel ve cinsel muayenelere tabi tutuldukları ve onlardan meni veya yumurta alındıkları garip bir gemiye kendi istekleri dışında götürüldüğünü iddia eden artan sayıda insanı belgeledi. Şu anda, Amerika Birleşik Devletleri'nde en az düzinelerce araştırmacı ve kaçırılanların

oluşturdukları destek grupları var ve önemli sayıda ruh sağlığı uzmanı, kaçıranların iddialarını ciddiye alıyor. (Green, 1997: s.68)

Dünyanın en önde gelen ufologlarından astronomi profesörü Allen J. Hynek, dünya-dışı bedenli varlıklar ve araçlarıyla ilgili tanıklıkları üç grupta sınıflandırmıştır. Bunlar; Birinci Türden Yakın Karşılaşma (Close Encounters of the First Kind: CE-I): Hiçbir fiziksel temas olmaksızın UFO gözlemi. İkinci Türden Yakın Karşılaşma (CE-II): UFO'nun elle tutulur fiziksel kanıtlar bırakması (indiği alanda izler bırakması vb.) Üçüncü Türden Yakın Karşılaşma (CE-III): Dünya-dışı varlıkla, varlık ayrıntılı olarak tanımlanacak derecede yakın temas sağlanması. (Salt, Çobanlı, 2001: s.442)

Benzer biçimde Türkiye'de de insanların yaşadığı Ufo tecrübeleri raporlanmıştır. Bunlardan en bilineni Aksaray (Niğde)'daki daha sonra kolektif bir şahitliğe dönüşecek olan bununla birlikte devlet televizyonu TRT'nin haberleştirdiği ve anlatıları dinlediği Memorat örneğidir.⁹⁸ Bu örneklerden biri de Fransız ufolog Jacques Vallée'nin araştırmaları sonucu tarihi vesikalarla tespit ettiği 2 Kasım 1885'deki Üsküdar'da yaşanan ufo hadisesidir. Bu anlatıya göre; Şafak sökerken, önce mavimsi ve sonra yeşilimsi bir renk alan ve beş - altı metrelik bir irtifada seyreden son derece parlak bir alev, Üsküdar Vapur İskelesi çevresinde bir dizi dönüş yapar. Göz kamaştıran parlaklığı sokağı aydınlatır ve evlerin içini ışıkla doldurur. Bir buçuk dakika süreyle izlenen Ufo, daha sonra denize dalar. Denize dalışı sırasında hiçbir su sesi işitilmez. (Sarıkaya, 1981: s.111)

Saat 19.30-20.00 arasında yeniden Niğde Aksaray üzerine gelen gök cismi bu kez alçak mesafede zaman zaman durdu. Gök cismini halkla birlikte ilçe Emniyet Amiri Ahmet Saim Ertuğrul, Jandarma Komutanı Yzb. Orhan Çelen de izlediler. Bir oda iriliğinde görülen esrarengiz cisim, ilçe üzerinde 5 - 7 dakika kaldı. Etrafına yeşil, kırmızı ve turuncu ışıklar yaydı. Sonra da ilçenin güneydoğu kesiminde gözlerden uzaklaşarak kayboldu. Ayrıca, Tarsus'ta da bir gök cismi görüldü. Tanıklar, mavi, sarı ve yeşil ışık saçan cismin tahminen 1000 metreye kadar yaklaştığını belirttiler. Bir tanık da, "O esnada elektriği yaktım. Cisim yaklaşınca ortada hiçbir şey yokken ampul kendiliğinden sönmüverdi, dedi. (Sarıkaya, 1982: s.65)

Dolaylı yahut dolaysız yollarla Ruhlarla ilişkilenerak bilgi edinmeye ve keşfe dair kültürel ve inanç pratikleri memorat olgunun bu kategorideki en bilinen

⁹⁸ Aksaray'da Görülen Ufo (1981) | TRT Arşiv (Erişim Tarihi: 13.11.2022)

örneklerindendir. Türkçede "ruh çağırma" yahut biraz eski bir ifadeyle "ispiritizma" olarak bilinen bu gelenek Batı geleneğinde "necromancy" biçiminde ifade bulmaktadır. Ayrıca Türk Halkbilim literatüründe ise ölü ruhlar yardımıyla geleceği öğrenme biçiminde tanımlanan ruh çağırma olgusu 'ölü bakışı' olarak nitelenmektedir. (Acıpayamlı, 1978: s.78) Genel olarak Türk kültürü bağlamında ise "Ağalçak (ruh çağırma merasimi), Ağalçamak (ruh çağırma), Ağalma (ruh çağırma), Ağalmak⁹⁹ (ruh çağırma), Söğektemek¹⁰⁰ (ruh çağırma) (Karakurt, 2017: s.13,14,225) kavramlarını görmekteyiz. Kültürel inanç tarihine baktığımızda ise ruhçuluk geleneği bağlamında "ruh çağırma" (necromancy) âdetini; Hindu Vedalar ve Upanişadlar, Zerdüş Avesta, Batı Afrika ve Afro-Karayıpları, Yunan ve Keldani, Yahudi-Hıristiyan-İslam dinleri gibi birçok kadim kaynaklarda görebiliyoruz. (Green, 1997: s.193) Bununla birlikte "necromancy" Eski Yunanlılar tarafından büyük sanatlardan biri olarak kabul edilmekteydi. Dahası yaşamla ilgili soruların cevaplarının ölümlerden alındığı tüm büyü sanatlarının en yaygını olanıydı. Buna ek olarak ruhların, hayaletlerin yahut başkaca gölge ve havada uçan varlıkların çağırılmasını ifade eden "Psychomancy" de bu kavramla eş anlamlı biçimde kullanılabilmekteydi.

Eski Yunanlılar tarafından en fazla icra edilen sanatlardan biri de Nekromansi (νεκρομαντία, nekromantía) idi. Tüm büyü sanatları arasında en yaygın olanıdır ve bu sanatla ölümlerden bu yaşamla ilgili sorulara yanıtlar elde edilirdi. Buna yakın bir şekilde bağlı olan ve ölümlerin çağırıldığı ya da gölgeler veya hayaletler gibi havai formlarda görünmesini sağlayan Psikomansi sanatı da icra edilen sanatlar arasındaydı. (Elworthy, 1895: s.442)

Özellikle Greklerde ve Romalılarda ruh çağırma uygulamalarında dünyevi bir zaman ve mekândan ziyade eşiksel (liminal) bir görüngü ortaya koyan mekânsallık durumuyla karşılaşmaktayız. Başka bir ifadeyle dünya dışı farklı bir boyutta bu temas gerçekleşmektedir. (Ogden, 2001: s.251, 252)

⁹⁹ Ağal, Türk dillerinde, "dua" anlamında kullanılan bir sözcüktür. "Ağal" sözcüğünün de "Ağan" ile aynı kökten olduğu düşünülmektedir. "dua etmek, çağırma" anlamındadır.

¹⁰⁰ Söğek: "Mezar" / "Kabir" demek olan kavram aynı zamanda bir ruh çağırma sözüdür. Şamanların yaptığı ruhlarla iletişime geçme ayinlerinin içerisinde duaların veya mistik sözlerin sonunda tekrarlanarak söylenir. Söğek/Söyek/Süyek/Sügek sözcükleri farklı lehçelerde mezar anlamında kullanıldığı gibi kemik manasına da gelirler. Dolayısıyla ölünün kemiğine sesleniş söz konusudur. Eski Türk inançlarında ruhu kemikte olduğu inancı mevcuttur. (Karakurt, 2017: s.718)

Ruh Çağırma veya "varlık çağırma" Orta Çağ'da özellikle Kabbalistler¹⁰¹ mistikleri arasında en sık görülen geleneklerden biriydi.

Ey yardımını talep ettiğim ruhlar, kudretli Tanrı'nın isimlerine ve işaretlerine bakın. Pentagramımızın kudretine boyun eğin; gizlendiğiniz inlerden, karanlık yerlerden çıkın, durmaksızın işkence yaptığımız zavallı fanilerin canını acıtmaya son verin, Tanrısal İyiliğin bizi bir araya getirdiği bu yere gelin; emirlerimizi dinleyin ve haklı taleplerimizi bilin ve sakın direnmenizin size bir fayda edeceğine inanmayın. Bize itaat etmenizi hiçbir şey engelleyemez. Gizemli Elohe Agla Elohim Adonay Gibort isimleriyle size emrediyoruz. Amin. (Hall, 2008: s.311,312)

Hermesçilere¹⁰² göre ise hastalıkla savaşmanın veya onu engellemenin yedi yolu vardır. Bu yollardan biri de ruh çağırma âdetidir. Bir örnek olarak; kansızlık çeken hastanın demir ihtiyacı vardır. Demirin Mars kontrolü altında olduğuna inanılır. Hastanın üzerine Mars etkisi çekmek için boyna demirden yapılmış ve üzerinde Mars ruhunu çağırma gücüne sahip kutsal yazıların yazılmış olduğu bir kolye takılırdı. Yahudi Talmud efsanelerine baktığımızda ise Kral (peygamber) Süleyman'ın Kabalanın sırlarına vakıf olduğuna bununla birlikte İblisleri kontrol edebilen bir siyacı, bir nekromanser olduğuna yönelik inanç söz konusuydu. (Hall, 2008: s.338,576) İnsanlık tarihi kadar eski bir gelenek olduğunu tespit ettiğimiz ruh çağırma pratiğini tarihi kaynaklar vesilesiyle şu örneklerle de işaretleyebiliriz: Eski Ahit'te Peygamber Şaul, Endor büyücüsünün aracılığını kullanarak, Samuel'in ruhu ile temas kuruyor; Homeros' un Odysea'sında Ulies ölü ruhları çağırıyor; Aeskilus'un Persler'inde Kral Darius'un dul eşi kocasını ölümler diyarından geri çağırıyor. Asurlular'da ise Gilgameş'in, arkadaşı Enkidu'nun ruhu çağırıp ile konuştuğunu biliyoruz. (Scognamillo, 1999: s.32)

Türklerde ise ruhlara hükmetme gücüne sahip olduğuna inanılan şamanlar, tef çalıp şarkı söyleyerek ruhları çağırabiliyorlardı. Şamanizmdeki "Davul" motifini düşündüğümüzde ritmin ve müzik icrasının ruhlarla etkileşimde olmazsa olmaz bir unsur olduğunu ifade edebiliriz.¹⁰³ (Basilov, 2022: s.142) Farklı bir inanç coğrafyası

¹⁰¹ Musevi mistizmi.

¹⁰² İslâm kültüründe Hermes'in karşılığı İdris peygamberdir. Felsefi literatürde daha çok Hermes, ilâhiyatta ise İdris adı kullanılır. İnsanlara gökler hakkında ve tıp konusunda bilgiler veren ilk insan olduğuna inanılır.

olması bağlamında Tibet halk kültüründe de Lama (Budizm) rahiplerinin uzun borular ve davullarla çıkarılan garip sesler aracılığıyla ruhları çağırdığı bilinmektedir. (Clarke, 2013: s.182)

Şaman davulunu ateşe tutup kuruttuktan sonra cübbesini ve davulunu arcan denilen kokulu ot yakıp tütsüler ve sandalyeye oturur. Davulunu vurmağa ve ruhlarını çağıрмаğa başlar. Ruhlar da ona güya “ hey, kam” diye cevap verirler. Şaman birdenbire yerinden fırlar, davulunu kaldırır. Bu, çağırdığı ruhların geldiklerine işarettir. Tekrar ruhlarını çağıрмаğa başlar. (İnan, 1986: s.105)

Günümüzde ruh çağıрма seansları yahut bu âdeti düstur edinmiş kimselerin ifadesiyle "celseleri" eskinin cinci hocaları olan modern medyumlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Latince "Aracı" anlamında kullanılan "medyum" kavramının (Hançerlioğlu, 2000: s.312) "modern" sözcüğüyle de aynı kökene sahip olduğunu ifade edebiliriz Nitekim çağımızın "modern araçlar ve araçlar" çağı olması hasebiyle de şamanın günümüz iz düşümü olan medyumların da adlandırılması modern olmalıydı. Bu tür medyumlar bir dönem (özellikle 1990'larda) ülkemizde ruhsat alarak "dükkân" açacak kadar talep görmekteydiler. (Scognamillo, 1999: s.16) Ruhçuluğun kurucusu, kuramcısı ve en ünlü üstadı Allan Kardec medyumları niteliklerine göre şöyle sınıflandırmaktadır: 1) Fiziksel olaylar yaratan medyumlar, 2) Duyumsal medyumlar, 3) Sesler duyan medyumlar, 4) Konuşan, konuşturan medyumlar, 5) Yazan medyumlar, 6) Özel medyumlar. (Scognamillo, 1999: s.28)¹⁰⁴ Dünyanın en bilinen medyumlardan biri de kendini "süper medyum" olarak tanıtan modern okültist düşüncenin en önemli isimlerinden Ukrayna doğumlu Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891)'dir.¹⁰⁵

¹⁰³ Amerika'nın kuzeybatı sahilinde yaşayan pek çok yerli kabile de trans haline girmek veya hayalet ve ruh çağırmak için ısıklık çalarlar. (Kürti, 2022: s.278)

¹⁰⁴ Rene Guenen'a göre, ruhçuluğun (medyumluğun) ilk çıktığı yer Amerika'dır. 1847 yılında, bu işin ilk başladığı yer, Alman asıllı Fox kızkardeşlerin evidir. (...) Evlerinde, bir takım gürültüler, patırtılar duyulan bu aile başlangıçta olaya sadece alet olmuşlar gibidir. Ancak, daha sonra ruhçulara alet olmuşlar ve bizzat medyumluk yaparak, bu işle uğraşmaya başlamışlardır. Ruhçuluk kısa bir süre sonra da Fransa' da keşfedilir. (Scognamillo, 1999: s.45)

¹⁰⁵ Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) modern okültist düşüncenin en önemli isimlerinden birisi olarak kabul edilir. Blavatsky, yaşamının çoğunu dünyayı gezmekle geçirmiştir. Bu gezilerinde ezoterik ve okült bilgilerin peşinde koşmuş; dönemin ruhçu/spiritüalist akımına intisap etmiştir. Blavatsky, 1873 yılında ABD'ye geldiğinde tam anlamıyla ruhçu akımının içindedir. ABD'de ruh çağıрма celselerine bir medyum olarak katılmıştır. Blavatsky, ilerleyen dönemde ruhçuluğu terk ederek Teosofi Cemiyeti'nin oluşumunda başı çekmiştir. Bir müddet sonra yol arkadaşı Henry Steel Olcott ile birlikte Hindistan'a gitmiş ve Teosofi Cemiyeti'nin merkezini de Hindistan'a taşımıştır. Bu

Ruhçuluk Fransa'ya geçtiğinde Paris sosyetes, aydınlar, sanatçılar hemen ona sahip çıkıyorlar. Salonlarda masalar dönmeye başlıyor, ruhlar isteyene, sorana her türden mesaj ve bilgiyi veriyor. Geçmiş meçhul olan medyumlar ünleniyor ama 1854'te, Fransız Bilimler Akademisi ruhçuluğa karşı cephe alıyor, böyle bir olayı reddediyor, imkânsızlığını ilan ediyor. Ancak, Victor Hugo'dan Victorien Sardou'ya kadar birçok büyük yazarlar, romantik heyecanlar içinde, ruhçuluktan yana çıkıyorlar. Gerçek adı Leon Rivail olan ve Allan Kardec takma adını kullanan biri, büyük bir ciddiyetle, ruhçuluğun dogmalarını oluşturmaya koyuluyor. (Scognamillo, 1999: s.31)

Ülkemizde medyumluk bağlamında ruhçuluk hareketinin en bilinen ismi Bedri Ruhselman'dır. Ruhselman'ın kurduğu spiritüalist bir dernek olan "Metapsişik Tetkikler ve İlmi Araştırmalar Derneği"¹⁰⁶ kendi bünyesinde kurduğu "Ruh ve Madde Yayınları" isimli yayın evleri aracılığıyla Türkiye'deki spiritüalist çevrelere bu alandaki hem doktriner tedrisatı hem de bu tarz vakaları matbuu çalışmalarla aktarmaktadırlar. (Scognamillo, 1999: s.160) Ruh çağırma meselelerine yönelik ülkemizden ilginç bir örneğe daha önceki yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Prof. Dr. Süleyman Ateş'in kendi celselerinde yaşadığını iddia ettiği hadiselerdir:

"Diyarbakır'da iken kendimi ruh çağırma seanslarına kaptırmıştım. Gelen bir ruh (cin) bana, kendini Abdülkadir Geylani¹⁰⁷ diye takdim ediyordu. Ben de inanmıştım. Bir gün bu ruh yine geldi. Arapça bir şeyler okudu. Ona, Arapça bilmediğimi, söylediklerini Türkçe söylemesini rica ettim. Türkçesini söyledi. Bunların ayet mi, hadis mi olduğunu sordum. "Ayet" dedi. "Kur'an'ın neresinde?" dedim. Falan yerinde dedi. Dediği yere baktım, öyle bir ayet bulamadım. İçime şüphe düştü. Bu gelen veli ise veli yalan söylemezdi. Yine çağırdım. Dediği yerde öyle bir ayet olmadığını söyledim. "Falan tefsirde." dedi. Dediği yere gene baktım, orada da yoktu. İyice kuşkulandım. Tekrar çağırdım. "Doğru söyle, sen veli misin şeytan mısın?" dedim. "Ben şşşş ... şeytan." dedi. Bir daha böyle bir şey yapmadım. (Scognamillo, 1999: s.46,47)

Günümüzde de sıkça anlatılarını duyduğumuz "Reenkarnasyon"¹⁰⁸ olgusu genel bir tanımlamayla "Tekrar Doğuş, Tekrar Bedenleşme, Yeniden Doğum" gibi

tarihten itibaren Blavatsky, öğretilerinde Batı ezoterik geleneği ile Doğu düşüncesini birleştirme gayreti gütmüştür. Yaşadığı skandallar yüzünden Hindistan'dan ayrılmak zorunda kalan Blavatsky, hayatının son dönemini Avrupa'da geçirmiştir. Blavatsky'nin Isis Unveiled ve The Secret Doctrine isimli iki eseri okült düşünce açısından köşe taşı kabul edilmektedir. (Gül, 2017)

¹⁰⁶ Bu dernek 2022 yılı itibariyle halen Kâtip Mustafa Çelebi, Taksim, 4 Pembe Çıkmazı &, Hasnun Galip Sk. Beyoğlu/İstanbul adresinde faaliyetlerine devam etmektedir.

¹⁰⁷ Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-Geylânî (ö. 561/1165-66) Kadiriyye tarikatının kurucusu.

¹⁰⁸ Burada Türkçe açısından bir ayrıma dikkat çekmek isteriz. Genelde eski bir ifade biçimi olarak "tenasüh" kavramı reenkarasyon sözcüğü yerine kullanılabilir. "Yeniden Doğuş" olgusu anlamsallığında aynılaşmalar da işlevsellikleri açıdan farklılığının olduğunu görmekteyiz. Bununla

anlamlara gelmektedir.¹⁰⁹ Her ne kadar Modern Kent yaşamı Memoratları kategorisinde ele alsak da ruhlar kültüründe içkin bir inanç olan reenkarnasyonun kökeni binlerce yıl öncesine dayanmaktadır. Dünyanın en eski inanç biçimlerinden biri olan Hinduizm'in amentüsüne baktığımızda, bu dine inanların yaşamsal pratiklerinin neredeyse her tarafına reenkarnasyon inancı gölgesinin düştüğünü söyleyebiliriz. Öyle ki ölen kişilerin yeniden doğacağına yönelik böylesi bir inanç, mezar biçimlerinin bile kadın rahmi biçiminde yapılmasına sebebiyet vermektedir. Kanıta dayalı araştırmalar reenkarnasyonun kökeninin "şimdilik" Hindistan kaynaklı olduğunu, M.Ö. 4800 yıl önce yaşayan Tanrı Krişna'ya kadar uzandığını göstermektedir. Kimi araştırmacılara göre de M.Ö. 700 civarında yeniden dünyaya geliş (reenkarnasyon) düşüncesini oluşturulmuştur ve her tanrının ya da kahramanın bir başka tanrı ya da kahramanın yeniden dünyaya gelmiş örneği olduğu yönündedir. (Rosenberg, 2003: s.515) İnsan ruhunun ölümsüz ve ölümden sonra bu dünyada yahut başka bir âlemde varlığını devam ettirdiği inancı anlamsallığında varlık bulan bu inanç geleneği, Hint filozoflarına göre ruhun kâinatı kuşatan şeylerin çeşitliliğini anlayabilmesi için tek bir hayatın yeterli olmadığı fikriyle meşruiyet kazanmaktadır. Bu nedenle ruhlar ölümden sonra başka varlıklarda yeni bir hayat sürdürmelidirler. Bu inanç; Eski İranlılar, Mısır, Yunan, Fenike, Mezopotamya ile bazı Afrika dinlerinde de kabul görmüştür. Yahudi Kabala geleneğinde de tenasüh (yeniden doğuş) inancı benimsenmiştir. (Karaman, 2017)

Çarpıcı özellik, çocukların embryonik şekilde mezarlara yerleştirilmiş olmalarıdır. Bu tipi ölü mezarları Dekkan'da pek çok şehirde bulunmuştur. Bu, muhtemelen çocuğun yeniden dirileceğinin işaretiydi. Zira embriyonik şekilde gömülme, ikinci bir hayata aynı anne karnındaki pozisyonda başlamayı ima eder. Vedalar öncesinde mezarların (Hindistan'da) kısmen kadın rahmi şeklinde yapıldığı bilinmektedir ki bu da mezarın ikinci doğum yeri olarak kabul edildiğinin işaretidir. (Demirci, 1991: 34)

birlikte dini anlayışlar bakımından "tenasüh" olgunda enkarne olmuş yani yeniden doğmuş bedenine ceza yahut mükafat için geldiği inancı benimsenirken, spiritüel anlayışta ise reenkarnasyon olgusu olumlu anlamda ruhun tekamülü yani daha da olgunlaşarak geldiği inancını benimsemektedir. "Tenasüh, Arapçada; silme, iptal etme, çoğaltma anlamlarına gelen "nesh" kökünden gelmektedir. Bununla birlikte; bir şeyin kopyası olan "nüsha" ve yine çoğaltma, düzeltme anlamlarındaki "istinsah" da aynı kökten gelmektedir. (Scognamillo, 1999, s.79) Buna ek olarak Arapçada ruhun bir insan bedeninden diğer insan bedenine geçmesine "nesh", bir hayvan bedenine geçmesine "mesh", ot ve ağaçlara geçmesine "resh", madenlere girmesine ise "fesh" denmektedir. (Duyamaz, 2009: s.259) İslam Ansiklopedisi ise tenasüh mefhumunu "ruh göçü" biçiminde karşılamaktadır.

¹⁰⁹ Reincarnatio (Lat.), Reinkarnation (Alm.), Reincarnation (İng.), Reincarnation (Fr.), Metempsychosis/μετεμψύχωσις (Greek), Tecessümü Mükerrer/Tecessüdü Mükerrer (Osm.)

Eski Yunan'a baktığımızda ise Pythagorasçı¹¹⁰ düşünce ve inanç sistematüğinde yeniden doğuşa yönelik ruhçu yaklaşımın temel motiflerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bunun sebebi de Pythagoras'ın etkilendiğı kaynaklardan birinin; Girit, Mısır gibi Doğı dinleriyken diğlerinin ise Anadolu, özellikle Trakya kaynaklı olup, daha çok halk arasında yayılmış olan Dionysos ve Orpheus dinleri olduğu biçiminde açıklayabiliriz. Nitekim bu iki kaynak da ruhun ölmezliğı ve beden yenileyiş (reenkarnasyon) düşüncesinde birleşiyorlardı. (Şenel, 1970: s.155) Eski Yunan'a dair başka bir örneğe Platon ve bu bağlamda Sokrates'in düşüncelerinde karşımıza çıkmaktadır. Dahası; Platon, metensomatose"yi (canlanmanın, art arda gelen birçok bedenin tek ruh yoluyla olacağını iddia eden tenasühün aksine, ruhun birçok bedende reenkarnasyonu), kendi dini senaryosunun merkezine koyar. (Eliade, Couliano, 1997: s.94) Bu duruma bir örneğı ise Alâeddin Şenel şöyle vermektedir:

Gerçeğın bilgisinin nasıl edinileceğı konusunda Taylor'a göre sonul bir çözüme varıp varmadığı belirsizdir. Ancak Taylor sokratik diyaloglardan biri olan Menon'da Sokrates'in bir köleye doğuştan kafasında getirdiğı bilgileri hatırlatarak geometri problemini çözdürüşüne bakarak, ruhun unuttuğı aslının bilgisini hocanın tahrikiyle hatırladığı yolunda (bilgi anımsamadır biçiminde) bir bilgi teorisine sahip olduğu tahmininde bulunur. Russell da bu görüşe katılarak, sokratik eğitim teorisinin pythagorascıların reenkarnasyon öğretiline, "bilgi anımsamadır" görüşüne dayandığını söyler. (Şenel, 1970: s.366)

Yahudi/Musevi Ortodoks anlayışında reenkarnasyon (yeniden doğuş) fikri köktenci biçimde reddedilse de daha heterodoks mistik kabulleniş biçimleri olan Kabalizm ve Sabetaycılık gibi geleneklerde yeniden bedenleşmeye dair "Mesihçi" bir inanç söz konusudur. Örneğın Tevrat'ın Mesihi reddi, kendini Sabatay'ın bizatihi reenkarnasyonu olduğuna inanan radikal Sabataycı Jakop Frank (1726 - 1791) tarafından Polonya'ya da yayılmıştır. (Eliade, Couliano, 1997: s.299)

Hristiyanlık açısından Katolik öğretiliye baktığımızda bu konuda müphemiyet söz konusudur. Öyle ki reenkarnasyonun Katolik kilisesince hiçbir zaman açıkça

¹¹⁰ Antikçağ Yunan düşünürü Pitagoras'ın dinsel-felsefi öğretisi. Antikçağ Yunan düşünürü Pythagoras (İ.Ö. 580-504) İonia'lıdır. Kroton kentinde gizli bir din okulu kurarak öğrencilerine din, töre ve siyasa öğretmiştir. Bu bilimlerin tümüne matemata'lar adını vermiştir ki ilk anlamı insan bilgisinin tümünü kuşatan demek olan matematik sözcüğü de buradan gelmektedir. Pitagoras'a göre evren, bir sayı uyumudur (harmonia). Dünyanın kurucu ilkeleri zıtlıklardır. (Hançerlioğlu, 1989: s.333)

mahkûm edilmemiş olduğu bir gerçektir ve bazı okütistler ise bunu her vesileyle, belirgin bir hoşnutlukla, vurgulamaktadırlar. (Guenon, 2000: s.151) Böylesi bir örtülü yaklaşımı dahası üstü kapalı reenkarne inancını Yeni Ahit (İncil)'de de görebilmekteyiz. Yuhanna İncil'inde, Kudüs'ün baş rahipleri, Vaftizci Yahya'ya, onun Elijah'ın bir reenkarnesi olup olmadığını sorarlar; Markos İncili'nde ise, havariler, İsa'nın, Vaftizci Yahya'nın, peygamber Elijah'ın ya da diğer peygamberlerden birinin reenkarnesi oluşu ihtimalini tartışır. (Freke, Gandy, 2011: s.122,123)

İslami literatürde tenasüh olarak adlandırılan bu inanç, ahrette topluca diriltilme ve yargılanma (mizan) inancı nedeniyle Müslümanlar arasında yaygın değildir. Ancak Nusayrilik, İsmailiyye, Dürzilik ve Yezidilik gibi İslamın heterodoks mezheplerinde tespit edilebilmektedir. Geleneksel Sünni İslam anlayışında bu inanç kabul görmese de Yeni Ahit'teki örtülü anlatıma benzer biçimde çeşitli sure ve ayetlerde bu inanç motifinin izlerini görebilmekteyiz. Örneğin Bakara Suresi 28¹¹¹, Vak'ıa 60,61¹¹² ve Cin Suresi 7.¹¹³ ayetler bu inancı savunanlar tarafından delil olarak kullanılmaktadır.

Türk Şaman inanç akidesinde ölüm sonrasında ödüllendiren ya da cezalandıran bir mekanizma bulunmaması bununla birlikte insanın en üstün varlık olarak algılanmaması sebebiyle (Davletov, 2021: s.139) spiritüel açıdan ruhun tekâmülüne dayalı bir tür yeniden doğuştan bahsetmek yanlış olur. Bununla birlikte Türklerdeki "yeniden doğuş" inancı Hindistan kökenli inanışlarda bulunan reenkarnasyon inancından son derece farklıdır ve kendi içinde ayrı bir sisteme sahip görünmektedir. (Davletov, 2021: s.143,144)

Ölüp dirilme, Şaman olmanın ana teması, ana hattıdır. Şaman psikolojisini öğrenmek için Şaman olma sürecinde ölüp dirilmenin nasıl gerçekleştiğini bilmek önemlidir. Hiçbir Şaman, ikinci kez doğmadan Şaman

¹¹¹ Allah'ı nasıl inkâr edersiniz ki, ölü idiniz sizleri diriltti. Sonra sizleri yine öldürecek, sonra yine dirilecek, sonra da döndürölüp ona götürüleceksiniz.

¹¹² Ölümü aranızda Biz tayin ettik; sizi ortadan kaldırıp benzerlerinizi yerinize getirmeyi, sizi bilmediğiniz şekilde var etmeyi dilersek kimse önümüze geçemez.

¹¹³ Doğrusu, onlar da sizin, Allah'ın kimseyi yeniden diriltmeyeceğinizi sandığınız gibi sanıda bulunmuşlardı.

olamaz. Hatta bazı Şamanların üçüncü kez doğduğu veya doğacağı söylenmektedir. Meşhur Yakut Şamanı Aadca Oyuna üçüncü defa Tunguzların arasında Kısıltay-Udagan adı ile doğmuştur. Ölüp dirilme inisiyasyonunda amaç, bir takım simgesel eylemler ve fiziksel edimler aracılığıyla, bireye yeni bir yaşama "doğmak" üzere "öldüğü" duygusunu aşılmasıdır. Bu ezoterik içerikli inisiyasyonun ölüp dirilme diye adlanması da ikinci veya üçüncü doğuşla ilgilidir. Bu olgu reenkarnasyon da değildir. Nitekim Şaman kendi vücuduyla dirilir, başka bir vücutta hayat bulamaz. Bu kural genel olarak Türk Şamanlık kurumu için daha çok geçerlidir. Ölüp dirilmede çekilen çile, Şaman dünya görüşünce yeni bir anlam kazanır. (Bayat, 2006: s.50,51)

Türklerin Şaman motiflerinde tespit edilen klasik reenkarnasyon izlerini ise kimi araştırmacılar Budizm ve Hint etkisine yormaktadırlar. Bunu da "Şamanik Budizm" gibi terimlerle nitelemektedirler. Kimi karşıt yaklaşımlarda ise tam aksine çeşitli dinlerde görülen bu inanca dair pratiklerin esasında Şamanizm tarafından bu sistemlere verildiğini ileri sürmektedir. Paul Roux ise kimi Türk adetlerindeki ölümlerin anne karnındaki bir çocuğun durumu gibi bacakların karın bölgesine doğru çekilmiş şekilde gömülmesini yeniden doğuşa atfetmektedir. (Roux, 1999: s.229,230) Reenkarnasyon Anadolu'da da özellikle Aleviler arasında "kalıp değiştirme" (Davletov: 2021, s.138) yahut "don değiştirme"¹¹⁴ adlarıyla benimsenmektedir. (Melikof, 2010: s.272)

Alevi-Bektaşî inanışlarına göre tenasüh, kalıp değiştirme, dondan dona girme gibi farklı şekillerde isimlendirilen ve reenkamasyon olarak da ifade edilen ölümden sonra yeniden dünyaya gelme olayı Anadolu'da sıklıkla dile getirilen bir durumdur. Örneğin bir inanışa göre Hacı Bektaş Veli ölümünden sonra Genceli'de Abdal Musa donunda yeniden dünyaya gelmiştir. (Çakmak, Cesur, 2021: s.133,134)

Reenkarnasyon motifli memoraatların günümüz Türkiye'sindeki kentsel örneklerinden en bilineni 1990'larda basın ve medyada da geniş yer bulan, sanatçı Barış Manço'nun ruhu olduğunu iddia eden küçük bir çocuk vakasıdır.¹¹⁵ Yine günümüzden bir örneği ise Özkul Çobanoğlu şöyle aktarmaktadır:

¹¹⁴ "Kıyafet" anlamına gelen don kelimesi, Türk geleneğinde "dona bürünmek, donuna girmek" şeklinde kullanılır. Don değiştirme kavramı ile kast edilen canlı veya cansız varlıkların fiziksel olarak bir değişime uğraması ve başka canlı ya da cansız varlıklara dönüşmesi durumudur. Örneğin Yesevi tarikatının kimi üyelerinin kuş gibi uçabildiği, Ahmet Yesevi'nin turna donuna girdiği rivayet edilirken Hacı Bektaş Veli'nin doğan, şahin ve güvercin donlarına girdiği ve aynı anda birden fazla yerde olabildiği dile getirilmektedir. Ayrıca Abdal Musa'nın geyik donuna girdiği, Geyikli Baba'nın geyiklerle birlikte yürüdüğü de rivayet edilir. Bu eylemler halkın görebileceği şekilde aleni olarak gerçekleştirilmektedir. (Çakmak, Cesur,, 2021: s.133)

¹¹⁵ Hürriyet Gazetesi - Arşiv

Ben, daha 7-8 yaşlarındayken aileme beni Mersin'e götürmelerini söyleyip duruyordum. Burada doğmadan önce orada yaşıyordum ve bir çektiğim acılara dayanamayarak kendimi tren yoluna atıp intihar ettim; ama şimdi oraya tekrar dönmek istiyordum. Şimdiki ailemi ancak 3-4 yıl sonra ikna edebildim ve beni Mersin'e göturdüler. Şimdiki hayatımda hiç Mersin'e gitmemiş olmama rağmen, yolu kendi başıma buldum ve doğru evime gittim. Ev halkı çok şaşırđı, beni tanıyamadılar ama ben onlara her şeyi baştan sona anlattım. Nasıl intihar ettiğimi, sorunlarımı anlattım. İçeriden çeyiz sandığımı buldum, ağlamağa başladım, hepsi benim eşyalarımıdı. O zaman herkes bana inandı. Eşimle aramızda olan bazı özel şeyleri konuştuk, o da çok ağladı (şimdi biraz yaşlanmıştı) ve bir başkasıyla evlenmişti. Şimdi yine Mersin'e gidip geliyorum, onlar da beni görmeye geliyorlar. (Çobanoğlu, 2003, s.240)

Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.
(Kuran, Fatiha, 2)

Bu kategoride değinmek istediğimiz son memorat motifi ise Astral¹¹⁶ Yolculuk/Seyahat motifli anlatılardır. Okültizme göre kâinat; ilahi âlem, fiziksel âlem ve astral âlem yahut bir diğer ifadesiyle "astral plân" olmak üzere üç âlemden oluşmaktadır.¹¹⁷ Dahası, varlıklar ve fiziki her tür madde ilahi âlemin akışkanlarından geçtikten sonra görünmez mahiyette, akışkan bir maddeden oluşan dahası fiziki dünyayı etkileyip beslediğine de inanılan astral plânın/âlemin akışkanlarından geçerek fiziki âlemde meydana gelmektedirler. Teozofide ve yine okültizmde ise kimilerinin esiri beden, kimilerinin de astral beden (perispri) adını verdikleri akışkan (seyyal) maddelerden oluşan beden, fizik bedenden geçici olarak ayrılıp başka mekânlarda dolaşması hadisesine astral seyahat veya astral yolculuk adı verilmektedir. Bu beden, diğer bir adı da "duble"dir. Astral seyahatte "esiri beden"¹¹⁸ şuurudur ve olan bitenin farkındadır. Bu sebeple bu tarz tecrübeler "astral

¹¹⁶ "Yıldızlarla ilgili" anlamına gelen bu sözcük, Latince'deki yine yıldız (star) anlamına gelen astralis ve astrum kavramlarından türetilmiştir. Bunun yanı sıra Grekçe "ἀστήρ/aster" de yıldız anlamına gelmektedir. Duyu dışı maddelerle ilgili" anlamı ise 1690'lardan kalmadır ve 19. yüzyılın sonlarında Teozofi'de popüler olmuştur. Proto-Hint-Avrupa kökenli olan "star/ster" in ise "Venüs"ün karşılığı ve bizde "İştar" olarak bilinen Akad tanrıçası "İstar"dan geldiği düşünülmektedir. (Harper, 2022(a))

¹¹⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre İslam'da "âlem" anlayışı temelde insan dışındaki her şeyi kapsayan "büyük âlem" ve insandan ibaret olan "küçük âlem" olmak üzere iki kısımdır. Bunların dışında ise Âlemler dörttür: En yüce âlem. O, bekâ âlemidir. Sonra dönüşme âlemi ki yok oluş âlemidir, sonra imar etme âlemi ki o bekâ ve yok oluş âlemidir, sonra da nispetler âlemi. Bu âlemler, iki yerde de sabittir. İnsanın dışındaki her şey olan büyük âlemde ve insandan ibaret olan küçük âlemde sabittir. (Arabi, 2016: s.42)

¹¹⁸ Eski Mısır metinlerinde de karşılığını gördüğümüz bu kavram Eski Mısır'da "ka" olarak bilinmektedir. Eski Mısır dininde insan varlığı esas olarak üç kategoride ele almıyordu: "Aufu" (fiziksel beden), "ka" (perispri) ve "sahu" (ruh). Perispri terimi ise, Latince'de "peris (etrafında)" ile "spiritus (ruh)" sözcüklerinden türetilmiştir. (Freeman, 2003, s.31) Perispri, klasik spiritüalizme göre,

projeksiyon (projection)" olarak da adlandırılır. Fakat fiziki bedene döndükten sonra yaşanan hadiseler çoğu zaman hatırlanmaz. (Salt, Çobanlı, 2001: s.33) Bu tür astral seyahat tecrübe örneklerinden en bilinenleri yukarıdaki bölümlerde de adını andığımız Teozofi Cemiyeti'nin (Theosophical Society) kurucusu olan Madam Blavatski'nin astral seyahat aracılığıyla Tibetli rahiplerden bilgi edinme vakalarındır. (Laurant, 2006: s.199) Astral bedenler vibrasyon hızı yüksek ve akışkan oldukları için bu tür yolculuk tecrübelerinde vibrasyon hızı görece daha düşük kapı, duvar gibi her türlü fiziki nesnenin içinden geçebilmektedirler. Antropozofi (Yun. ἄνθρωπος ἀνθρώπος /insan ve σοφία sofia/hikmet) ekolünün ve modern anlamdaki araştırmalarının öncüsü ve kurucusu Rudolf Steiner (1861 - 1925) ise Okültistlerin "astral" olarak adlandırdığı akışkan (bükülebilir) maddenin dünyanın tohumunu oluşturduğunu söylemektedir. Steiner'e göre İnsan yeryüzüne gelmeden evvel astral bir varlıktı. Sonrasında eter bedenle (fiziksel bedenin enerji alanı) buluşarak fiziki beden halini almıştır. (Steiner, 2013: s.112,113) Steiner, "astral fenomen" tecrübesi yaşamak ve astral olanı algılayabilmek için bazı insani hasletlerden kurtulmak gerektiğini ifade etmektedir. Bunların başında da öfke ve sinirlilik geldiğini söyler. Bunlara ek olarak da; korkaklık, batıl inanç, önyargı, kibir, hırs, tecessüs, dedikodu hevesi ile sosyal statü, ırk, cinsiyet ve buna benzer dış nitelikler üzerinde ayırımcılık yapma eğilimi gibi insani hasletler Steiner'e göre astral olanı fark etme önündeki en büyük engellerdir. (Steiner, 2009: s.88) Yaşam esnasında, astral bedenin fiziksel bedene bazen gümüş kordon adı da verilen bir göbek kordonu türünde bir kordonla bağlandığı kabul edilmektedir. Fiziksel ölüm esnasında ise bu kordonun çürüyen fiziksel-eterik kabuğu geride bırakarak kesildiğine inanılmaktadır. (Gerber, 2008: s.135) Eterik Bedene yönelik yapılan çeşitli bilimsel deney ve araştırmalar böylesi

ruh ile bedenin irtibatını sağlayan maddi bir bağıdır. Ruhun doğal halde göremediğimiz esiri bedenidir. Ancak aparisyon ya da materyalizasyon olaylarında yoğunlaşarak kimi zaman görünür hale gelir, hatta kimi zaman elle tutulabilir. Fizik beden, perispri kalıbı üzerine kuruludur. İnsan bedenini ayakta tutan, ruhtan beslenmesini sağlayan perispri'dir. Perispri, ruhu çevreleyen bir mantodur, bir zarftır. Ruhun ikinci zarfı olan fizik bedenin ölüm olayından sonra ayrışmasına karşılık, birinci zarfı olan perispri yok olmaz, ruha bağlı kalır. Perispri'nin de algılama yetenekleri vardır; hatta ölümden sonra varlığın algılama gücü ve olanakları daha artar. Bununla birlikte Neo-spiritüalizme göre klasik spiritüalizmdeki, "perispri, ruhu çevreleyen bir mantodur, bir zarftır" ifadesi doğru değildir. Çünkü maddeye özgü olan mekân kavramı, madde dışı olan ruh için söz konusu olamaz. Yani perispri ruhun dışındaki bir giysi, bir zarf, bir küre gibi düşünülemez. Dolayısıyla klasik spiritüalizmde perispri adı altında, bilinen özellikleriyle anlatılan şey, neo-spiritüalizmdeki perispri anlayışından çok uzak olup, daha çok parapsikolojik ya da metapsişik alanda incelenen fizik bedenle ilgili maddi oluşumları ifade etmektedir. Bu bakımdan klasik spiritüalizmdeki perispri anlayışı, teozofideki "bedenler" anlayışından pek farklı değildir. Ancak, ruhun madde ile irtibatı konusunda, spiritüalizm, teozofi ile aynı görüşte değildir: (Salt, Çobanlı, 2001: s.319)

bir enerjinin varlığının ispatına yönelik oldukça kayda değer bulgular ortaya koymuştur. Bununla birlikte Batı'da Stanford Araştırma Enstitüsü ve Stanford Üniversitesi gibi yerlerde astral bedenin varlığının kanıtlanmasına ilişkin de birçok deney ve çalışma yapılmaya devam etmektedir. (Gerber, 2008: s.137)

Bireylerin çok sık yaşadıkları astral projeksiyonla ilgili olarak hatırladığı şeylerden biri de, ağır kazalarda ve Ölüme Yaklaşma Deneyimleri'nde olduğu gibi fiziksel bedenden travmatik, ani bir şekilde dışarıya fırlatılır. Bu durumlarda, astral formun fiziksel formdan ayrılması, bilincimizi travmatik deneyimden koruyan bir çeşit ilkel enerjisel refleksin açığa çıkması gibi görünmektedir. Ancak, bazı özel Tanrı vergisi yetenekleri olan kişiler kendi kendilerini uyararak defalarca bu beden dışı deneyimleri yaşayabilme ve astral özünü uzak yerlere fırlatabilirler. Uyanık bilince geri döndükten sonra, birçoğu astral yolculukları hakkında eşsiz sezgiler ve değerli bilgiler aktarabilmektedir. (Gerber, 2008: s.135)

Ankara'nın Yenimahalle ilçesinde ikamet eden Yüksel Demir 1992'de yaşadığı "Astral Seyahat"ten bahsetti. Olay şu şekilde olmuş: Yüksel Demir Güzelevler Mahallesi'nde 10 katlı bir apartmanda oturuyor. Bulunduğu yer çok yüksek, hemen hemen Ankara'nın tümünü görebiliyor. Bir ara balkona çıkar ve Atakule'ye bakarken birden kendinin Atakule'ye çok yakın olduğunu fark eder. Atakule'nin içindedir; korkuya kapılıp arkasına baktığında ise yine kendini balkonda görür. Ona göre aynı tipten iki kişi olmuştur. Biri balkondan Atakule'ye bakıyor ve aynı anda diğeri Atakule' dedir. (Çobanoğlu, 2003: s.237)

Buraya kadar yaptığımız Türk kültürü bağlamında Memoratolguda iletişim kurulan tabiatüstü güçlere yönelik tasnife son olarak Radyo-Televizyon ve Benzeri Cihazlarla İlgili Memoratlar, Televizyondan Toplu Hipnoz Olmayla İlgili Memoratlar ve Yaşam Sınırını Görmek Temalı Memoratlar'ı da ekleyebiliriz. Öyle ki radyo ve televizyon v.b. teknolojik araçların kendiliğinden açılıp kapanmaları, görüntülü medyalar aracılığıyla telkinle yapılan manipülatif uygulamalar ve öldü kabul edilip morg dolabında canlanan yahut kazada "ölüp" yeniden yaşam fonksiyonlarının normale dönmesi benzeri motifler bu son saydığımız temaların muhtevasını oluşturmaktadır.

Bütün bu yaşanan tecrübelerin ifadeye indirgenerek anlatı geleneğine dâhil edilmesi bağlamında muhtevalarındaki fenomenlerin yapısına ilişkin saptamalarımızı ve bilince ilişkin yansımalarını ise bundan sonraki bölümde serimlemeye çalışacağız. Memoratın "performe" edilmesi neticesinde "Yorumlanarak (Hermeneutik)" dolayısıyla farklılaşarak genelde Mit/Efsaneleri dolayısıyla kolektif ritüelleri özelde ise Tragedyanın yani Tiyatronun esbabı mucibesi olmaklığını ise gerekçelendirmeye

çalışacağız. Nihayetinde dünya içine yerleşerek yarattığı/inşa ettiği anlam evreni dâhilinde ontolojik açıdan "Dasein Olarak Memoratın" konumunu tespit etmeye doğru yol almaya çalışacağız.

1.4. YAPISALLIĞI BAĞLAMINDA MEMORATIN TÜRLERİ

Memorata ilişkin tecrübelerde (tabiatüstü durumlarda) yaşanan deneyimin fenomenolojik belirişleri bilinç ve bununla birlikte nominalizm (adıcılık) düzleminde tasarımlanarak anlatıya dönüşmektedir. Memoratın kendi yapısallığı içindeki pozisyonu da böylesi bir "tasarım" yoluyla belirlenmektedir. Ne var ki adlandırılmayan yahut tanımlanamayan "belirişler/görüngüler" ise tasarımsal açıdan memoratın anlatı geleneği dâhilinde "belli bir modele" oturtulamadığı için "Numen" aşamasında kalmaktadır. Anlamlandırılmayan veya adlandırılmayan böylesi "Numen"lerin gelenek (toplum/kültür v.s.) tarafından yorumlanması ise "Numen Memorat" olgusunu açığa çıkartmaktadır. Nihayetinde tam olarak modellenemeyen bu tür memorat durumlarda iki temel unsur olarak "numen" ve "fenomen" kavramlarını işaretleyebiliriz. Bununla birlikte tasarımsal uygunluk durumunda modellenen dahası kimi araştırmacılar tarafından muhtevasında memoratı da barındıracak biçimde kategorize edilen "Şahsi Tecrübe Anlatıları" başlığı altındaki jokulat ve kronikat olgularını ise tanımlamakla yetineceğiz. Çalışmamızın çerçevesi tabiatüstü tecrübelerle ilişkin memoratlar olması hasebiyle "Şahsi Tecrübe Anlatıları" bağlamında çekirdeğini "inanç" unsurunun oluşturduğu motiflerden teşekkül eden anlatılar asıl odağımızı oluşturacaktır. Şimdi bu türlerin yapısal ve biçimsel özelliklerini genel hatlarıyla irdelemeye çalışalım.

1.4.1. Numen ve Numen Memorat

Felsefede Kant'ın "duyumsanabilir/hissedilebilir dünya (mundus sensibilis)" ve "düşünülür/kavranabilir dünya (mundus intelligibilis)" ayrışmasının¹¹⁹ en temel iki

¹¹⁹ Kant'ın Takdim Tezi'nin en önemli yeni doktrinlerinden biri "düşünce" ile "duyum" arasındaki kökten ayrımdı. Kant tezinde ilk kez bu iki yetinin tamamen farklı iki bilgi türünün bağımsız ve

meftumundan biri olan "numen" kavramı Memorat araştırmalarında ilk kez Lauri Honko tarafından kullanılmıştır. Honko, bu kavramı dinler tarihi araştırmacısı Prusyalı Rudolf Otto'dan ödünç aldığını ifade etmektedir.¹²⁰ Honko'ya göre münferit bir hadise olarak tabiatüstü memorat tecrübesi, içinde bulunulan gelenek yahut kültür (dil, temsiller v.s.) bağlamında o an için böylesi bir tabiatüstü görüngeselliği veya duyumsanır olanı herhangi bir modellemeye oturtulamayabilir. Dahası tecrübenin kişideki yansıması toplumsal temsiller bağlamında yorumlamaya el verişli değildir. Bu da yaşanılan memorat durumun "numen" aşamasında kalmasına sebebiyet vermektedir.

Bir kimsenin hatıra deposu doğaüstü tecrübeleri biriktirebilir, bu doğaüstü tecrübelerin anlamı haftalar ve hatta belki aylar sonra belirginleşir. Böylece kehanet memoratları [omen-memorates] oluşur; örneğin, ateşin bir felaket alâmetiyle bağlantılı olması gibi, önceden tecrübe edilmiş fakat açıklanamayan bir olay sonradan geçmişe dönük olarak yorumlanır. Doğaüstü bir olayı deneyimleyen bir insan, olayın yorumunu her zaman kendisi yapmaz; onu

indirgenemez kaynakları olduğunu ileri sürüyordu. Duyarlık'ı "öznenin, temsili ifadesinin bir nesnenin varlığından belli bir şekilde etkilenmesini mümkün kılan alımlayıcılığı" olarak, düşünceyi ise "öznenin, kendi doğaları itibariyle öznenin duyularına doğrudan seslenmeyen şeyleri temsil etme yetisi" olarak tanımlıyordu. Düşünsel bilginin duyusal bilgiyle hiçbir ortak yanı yoktur. Hatta Kant'ın savına göre iki dünya, yani mundus intelligibilis ve mundus sensibilis (düşünölür dünya ve duyulur dünya) varsaymamız gerekiyordu. Bu dünyaların her biri kendi ilkelerine itaat eder ve kendi dünyalarına özgü biçimler sergiler. Ayrıca her birinin kendi nesneleri vardır: "Duyarlılığın nesnesi duyulur olandır, düşünce tarafından kavranmayan hiçbir şey içermeyen şey ise düşünseldir. Antik okullarda bunlardan birincisine fenomenon, ikincisine noumenon deniyordu." Fenomenler "şeylerin görölndüğü haliyle temsilleri numenler ise şeylerin olduğu haliyle temsilleridir. (Kuehn, 2011: s.181)

¹²⁰ Kant, saf akılı sübjektif bir yaklaşım ile felsefesinin temeline oturturken, Otto sübjektif olmayan bir yaklaşımla saf akılı "Numen" ile bağ kurmada bir aracı olarak kullanır. Otto'nun numinous hisleri saf akla bağli olmasına rağmen, algılanabilirlik noktasında irrasyoneldir. Ancak Otto, irrasyonel ifadesini kullanırken oldukça nettir. Çeşitli yanlış anlaşılmalara önlemek için de akıl ötesi (supra-rational) kavramını kullanır. Ayrıca akıl ötesi (supra rational/infra rational) ve rasyonel olmayan (non rational) kavramlarını karışıklıkları önlemek için kullanmıştır. Otto, İbranice qôdôsh, Grekçe ayios, Latince sanctus kelimeleri yerine, kutsal'ın karşılığı olarak good, absolute, goodness anlamlarına gelen holy kullanıldığını, ancak kendisinin bunlar yerine Latince numen'i tercih ettiğini ifade etmektedir. Latince'de kehanet anlamındaki omen kelimesinden uğursuz anlamına gelen ominous'un türetilmesinden hareketle de Otto, numen kelimesinden numinous'a ulaştığını belirtir. Otto'ya göre numen karakterine ait bir şeyin numinous olarak hissedilmesi için numenin hâlihazırda tecrübe edilmesi ya da bu hislerin sadece akılda ortaya çıkabilmesi gerekir. Numinous böylece bir obje ve kişinin dışında olarak hissedilir. Hz. İbrahim'in Sodom halkı için Tanrı'ya yalvarmak üzere tehlikeye atıldığında yaşadığı tecrübe böyledir. Tevrat'ta bu tecrübeden şöyle bahsedilir: "İbrahim, 'Ben toz ve külüm, bir hiçim, ama seninle konuşma yürekliğini göstereceğim' dedi." Gerçek dışı ve numinous unsur tüm dinlerde önemli bir faktör olmasına rağmen, Otto'ya göre İncil' de hemen hemen daha seçkindir. Gizem burada tüm potansiyeliyle yer alır. Şeytan ve melek dünyasının fikirlerinde bu, "eşi benzeri olmayan" (wholly other) olarak insanın dünyasını sarar ve yayılır. "Tanrı'nın Krallığı" fikri ölümsüzlük ve muhteşemlik olduğu için bu, İncil' de kuvvetlidir. Sonuç olarak Yahve ve Elohim'in özellikleri üzerinde bir etkiye sahiptir. Fakat Tanrı, yine de İsa'nın "Cennetteki Babası" ve Yahve olarak onun özelliğidir. Otto, numinous bilincin şeytani korku gibi daha alt evresinin Hz. Musa'nın Tanrı'yla karşılaşması ve Tanrı'nın onu öldürtmek istemesi hikâyesinde göröldeğünü söyler. (Kalin, 2014: s.83,93)

çevreleyen sosyal grup da yoruma katılabilir. Bu grubun içerisinde ruh inancına vâkıf olan uzmanlar, söz sahibi otoriteler olabilir ve kendi sosyal itibarlarının meziyeti yoluyla görüşleri belirleyici hale gelir. Deneyimlere sahip olmaya hazır olma ve bu tecrübeleri yorumlama kabiliyeti her zaman eşit derece gelişim göstermez; bir kimse doğaüstü tecrübeye meyilli olabilirken bir başkası da tecrübenin sebeplerini izah etmek konusunda daha yetenekli olabilir. Topluluk, üyelerinin deneyimlerini kontrol eder ve eğer topluluğun en yetkili ve etkili kişisi kuşkucu davranırsa tecrübenin doğaüstü karakteri sonradan reddedilebilir. (Honko, 2018)

Kişinin yaşadığı memorat tecrübeyi kendi başına gelenek dâhilindeki herhangi bir modellemeye oturtamamasından dolayı numen aşamasında kalan memorat kişi tarafından toplumsal olana indirgenmeye başladığı andan itibaren başka bir ifadeyle bir biçimde başkalarına anlatılmasıyla birlikte gelenek tarafından yorumlanmaya tâbi tutulacaktır. Bunun bir getirisi olarak da "numen" aşamasındaki memorat bundan böyle bir tür konvansiyona uğrayarak "numen memorat" olarak geleneğe dâhil olacaktır. Nihayetinde; kimseye anlatılmadan yapılan bu bilişsel süreçte yaşanan tecrübenin ne olduğu bilinmiyorsa, tecrübe sahibi bunu anlamlandıramıyorsa buna numen adı verilmektedir. Bununla birlikte; eğer numen tecrübe ikinci, üçüncü şahıslara anlatılıyor ve bu da başkaları tarafından yorumlanıyorsa numen, artık numen memorat adını almaktadır. (Hallaç, 2018)

Çoğu zaman tabiatüstü bir deneyim, kolektif inanç açısından kişi tarafından kendiliğinden yorumlanabilmektedir. Ancak bazen de birey, tabiatüstü deneyimin ne anlama geldiğinden emin olmayabilir. Bu durumda deneyim numen seviyesinde kalır ancak numen tecrübeyi başkalarına anlattığında ise numen olgunun numen-memorat modeline oturtulduğunu görürüz. Daha sonra üçüncü şahıslar tarafından yorumlanan numenler numen-memorata dönüştürülerek hâkim inancın bir parçası haline gelebilmektedir. Bununla birlikte benzer motifleri içeren efsaneler numen-memoratların modellenmesinde işlevseldirler. (Kvideland, Sehmsdorf, 1999: s.20)

1.4.2. Jokulat ve Kronikat

Memorat, genelde araştırmacılar tarafından inanç konulu şahsi anlatılar başlığı altında değerlendirilmektedir. (Honko, 1979) Dahası memorat "kutsalla" ilişkilendirilerek (Hallaç, 2017: s.51) hem profan (dünyevi) hem de dini/metafizik mahiyette olan kutsal olgusunun anlamsallığında yine ontolojik açıdan müphem bir sapmaya uğramaktadır. Başka bir ifadeyle "kutsal" olan ladini olanın da nesnesi olabileceği meselesi göz ardı edilmektedir. Ne var ki bize göre ise "inanç"

kavramının "dini" bir çağrışım yapması sebebiyle böyle bir kategorizasyon adlandırması tarafımızca hatalı bulunmaktadır. Dahası memorat-tecrübe sırasında tasarımsal modelleme henüz gerçekleşmediği esnada tecrübenin nesneleri (inanç nesneleri) kesin olmadığı ve zihinsel süreç tamamlanamadığı için memorat incelemelerinin müstakil ele alınarak tespit edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Yaklaşımımızı biraz daha açarsak; ontolojik mülahazasını ve mütalaasını yapmadan böylesi tecrübelerin doğrudan yapısal dini temsillerle modellenmiş tanımlamalar üzerinden nitelenmesi (örneğin "inanç" kavramının kendisi v.b.) konunun "hakikatine" yönelik bir tür ezberden öteye gitmeyecek devinimsel olmayan, kadük (olgunun "şimdi" tarafını ıskalamak) bir olgu etrafında dönülmesine sebebiyet verecektir. Oysa memorat olguya baktığımızda aynı dine inananlar arasında bile bu tür tecrübeler adeta kişisel din gibi benzersiz görüngüler sergilemektedir. Ezcümle bilimsel zemindeki konvansiyon adına olguların hakikatinden uzaklaşacak yahut uzaklaştıracak her türlü yaklaşımı kolaycılık olarak görmekteyiz.

Bununla birlikte memorat inanç konulu şahsi anlatı pratiği iken; jokulat (joculate) mizahi şahsi anlatımları, kronikat (chronicat) ise gündelik ve sıradan tabiatüstü olmayan bir anı hakkındaki anlatımları niteleyen ifadelerdir. Kronikat tıpkı memoratın tabiatüstü ile ilişkisine benzer biçimde tarihsel efsanelerle de ilişkili bir olgudur. (Kvideland, Sehmsdorf, 1999: s.20) Pentikainen ise dünyevi içerikli şahsi tecrübe anlatmalarının motifsel bakımdan "secular" ifadesiyle işaretleyerek "chronicate/kronikat" olarak tanımlanabileceğini söylemektedir. (Pentikäinen, 1973) Kvideland ve Sehmsdorf tarihsel efsanelere ilişkin kronikat örneğini şöyle aktarmaktadırlar:

Viborg adında bir İsveçli beyefendi, kolerayı her yere yaymak için dolaşıyordu. Özellikle de su kuyularına ve insanların geçtiği yerlere. Sizin de bildiğiniz üzere kraliyet fakir halkı korumak adına bu kişiyi öldürmesi için asker yolladı. Sonrasında Viborg bizim evimizde kaldı. Ondan çok korkuyorduk ama ona kalacak yer verdiğimiz için kolerayı yanımızda bırakmadı. Kraliyetin hizmetindeydi. (Kvideland, Sehmsdorf, 1999: s.345)

Esprili sözlü anlatılar. Mizahi anlatı ayrıca nükteli halk masalı, esprili halk masalı, esprili anekdot, neşeli masal, gülünç masal, şaka ve Schwank olarak da adlandırılmaktadır. Biçim olarak basit, içerik olarak dünyevi, kökeni eski, dağılımı her yerde ve sonsuz çeşitliliktedir. (Brunvand, 1996: s.865)

Bu kısmı sonlandırmadan evvel o halde "jokulat ve kronikat" olguların komdeyanın kökeni bağlamında bir kapı araladığını da ifade etmek isteriz. Öyle ki böylesi bir çıkarım çalışmamızın genel iddiası bağlamında "ritüelistik" olanın kolektif olmaktan ziyade ilkin "münferit" olduğu savımızın da destekleyicisi mahyetindedir.

1.5. TEKÂMÜLÜ BAĞLAMINDA MEMORAT

İnsan niçin anlatır sorusu ve bu güdüsü daha çok "Oyun" teorileri bağlamında dahası oynama güdüsü dâhilinde ele alınmaktadır. Evet, her anlatma eylemi oynunsallık temelinde bir performans ve oyundur. Gel gelelim konuyu daha dar anlamda doğrudan "anlatma ihtiyacı" gibi bir başlık altında müstakil biçimde incelediğimizde ise karşımıza "hayata tutunmanın" zaruri bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin avcı-toplayıcı toplumlar; üreme başarısını artıracak, güvenlik ve yemek ihtiyacını giderecek bilgileri anlatılar sayesinde sonraki nesillere aktarmıştır. Kaçınılması gereken yiyecekler, ölümcül ve zehirli hayvanlar, gibi yaşama dair daha birçok bilgi ve püf noktası içeren öyküler anlatarak, bireylerin bilinçlenmesi sağlanıyordu. Kadim gelenekte ise akıl sağlığına şifa için masal anlatmanın temel yöntemlerden biri olduğunu tespit etmekteyiz. Öyle ki Masalların dilini duyanın dilsizleşip masalların dilini takınacağına inanılırmış. (Gezgin, 2020: s.178, 196)

İnsanın arzusunun nesnesi haline gelen anlam dünyaya dâhil değildir, tersine dünyanın dışındadır. Nesneler, biyolojiler dilin dışında anlamdan muaftırlar. Mana demek, insan demek, dil demektir ve dil toplumsallıktır. Bir dil varsa bir toplumsallığın varlığına işaret eder, bireyin yaşamı kamusallaşır, hayat dilde gerçekleşir. Bu yüzden de dil bir varlık alanı olan mitler anlatma ihtiyacından gelişmiştir. (Gezgin, 2020: s.43)

Memorat, deneyim bağlamında her ne kadar "ifadeye indirgenemeyen" görüngüler sergilese de nihayetinde toplumsal kültür açısından sözlü geleneğe dâhil olduğu andan itibaren bir tür tekâmül sürecine girmekte ve dönüştürülmektedir. Tabiatüstü bir varlık olarak nihai bir inanç aşaması bağlamında din duygusunun fenomenolojik tezahürü yahut ontolojisi memorat olgusunun tekâmülü ile de doğrudan ilişkili görünmektedir. Öyle ki mitolojik yahut imgesel, psikolojik veya

ahlaksal bunlara ek olarak da teolojik ya da ussal açıdan hafıza ve bu bağlamda zihinsel süreçlerle organik ilişkisi olan Memorat büyük harfle yazılan "Din" in ontolojisinde kendini her daim hissettirmekte ve bunu kesin bir biçimde ifade ediyoruz ki dayatmaktadır. Özünde yorum-üstü bir tecrübe biçimi olması bununla birlikte münferit olanın -antropolojik bir ifade olarak- "konvansiyon" mekanizmaları aracılığıyla toplumsala "indirgenmesi"nin ritüelistik seyri olarak da niteleyebileceğimiz bu durum, "memorat olgunun" da farklılaşan biçimselliklerle karşımıza çıkmasına sebebiyet vermektedir. Öyle ki bizim iddiamıza göre memorat tecrübenin toplumsal olana makul kılınması (konvansiyon) yani ferdi ahlakın toplumsal etikteki akreditasyonu; Memorat'tan Fabulat'a; Fabulat'tan İnanç'a; İnanç'tan Efsane/Myth'e; Efsane/Myth'ten ise Din'e doğru bir seyir izlemektedir. Hâlihazırda memorata yönelik yaklaşımlarda da memoratların efsanelerin kaynağı olduğuna yönelik yaklaşımlar mevcuttur. Bununla birlikte Memorat kişiler korkusuz başka bir ifadeyle "cesurdur". "Korkunun" üzerine gidebilmektedirler. Çünkü her şeyden önce toplumsal açıdan ayırıcı niteliklere sahip bu mahiyette kimseler (buna şamanlık da dâhil) bir tür toplumsal konvansiyona (kutsal yahut sekülerleşmiş kutsal pratik) aracılık etmekte ve bu konvansiyonel tutum "şeylerin (kaygıların)" nesneleştirilmesi yani kaygının korkuya dönüştürülmesi pratiği yahut performansı biçimselliğinde karşımıza çıkmaktadır. Dahası ritüelistik bakımdan böylesi konvansiyonel performanslar kozmosu açıklamak için bir aygıttır ve Memoratlar da Kozmosu böylesi bir açıklama mekanizması olarak işlevseldirler. Nihayetinde Memoratlık konvansiyon pratikleridir. Kısaca felsefi anlamda Memorat, "Korkunun" karşısına dikilen Cesarettir. Bu da yine bireyin (Memorat) varoluşsal niteliklerinden neşet etmektedir. Korkuları yaratan kişiler Korkaktırlar. Diğer taraftan paradoks gibi tınlayan ne var ki ontolojik açıdan mülâhaza edildiğinde rasyonel gelen; Korkakların en büyük "korkusuz" olmaları durumunu onların asıl cesaretlerini "Kaygı" karşısında göstererek "şeyleştirme" eylemini (yaratım, fantazy v.s.) münferit olarak gerçekleştirmelerinden ileri geldiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte bizim bu çalışmadaki iddiamız odur ki; her "şeyleştirme" bir "inanç" yaratmakta müteakip olarak da inançlar efsaneleri yahut mitleri ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla Oyunculuğun organik zeminine yerleşip ruhunu ortaya çıkarabilme adına mit ve efsanelerden türeyen "Tragedya" olgusundan ziyade miti ve efsaneyi de öncelediği düşünülen Memorat olgusunun oyunculuğa dair teknik yahut mesleki yöntem

yaratmada ilksel olanı zemin kabul etme açısından fazlaca işlevsel ve otantik olduğu kanısındayız.

1.5.1. Memorat ve Fabulat

Memorat kavramını şahsi inanç hikâyeleri anlamında ilk kez kullanan Sydow, bu türü (memorat) Almanca; anlatmak, söylemek v.s. anlamlarına gelen "sagn" başlığı altında kategorize etmişti. Yine aynı başlık altında bir diğer şahsi inanç anlatılarını ise "fabulatlar (fabulates)"¹²¹ biçiminde nitelemektedir. Sydow, gerçek olay ve gözlemler üzerine inşa edilen ancak zamanla insanların yaratıcı fantezileri tarafından dönüştürülerek "gerçeklik" zemininden uzaklaşsa da orijinindeki "gerçekliği" barındırmaya devam eden; kısa, tek epizottan oluşan sagn-ları "inanç sagnları" anlamına gelecek biçimde "fabulatlar (fabulates)" olarak adlandırmıştır. (Sydow, 1977: s.87) Latince "fabula" kavramı genel bir ifadeyle "masal"ı karşılamaktadır. Bununla birlikte Vladimir Propp, masal anlamına gelen Batı dillerindeki ifadelerin kök anlam olarak birçoğunun "sayma, bir şeyi sayma, saygı duyma" gibi anlamalara geldiğini vurgulamaktadır. (Propp, 2012: s.13) Bununla birlikte şunu ifade etmeliyiz ki Hint-Avrupa kökenli rit- kökünden "ritüel/ritual" sözcüğü de yine "sayma, saygı duyma anlamında sayma ve hesap verme" benzeri anlamlara gelmektedir. Anadolu'daki birçok ritüelistik pratiği niteleyen "Saya" kavramı da yine benzer biçimde aynı anlamlara gelmektedir. (Korkmaz, 2019: s.143) Bu da bize "Anlatma (masal, hikâye v.s.)" olgusunun performatif açıdan da "ritüelistik" olanla doğrudan ilişkili bir mesele olduğunu göstermektedir.

Memorat tecrübenin münferit olmasından mütevellit "anlatım öncesi" her memoratın kişinin iç dünyasındaki "dil/temsil modellemesi" bağlamında toplumsal olana karşıt bir şablona oturduğunu söyleyebiliriz. Anlatının başlamasıyla birlikte asgari müşterek zemini (ortak dil) yakalayabilme adına tecrübe eden kişinin de memoratı bir tür yorum katarak aktarmasını fabulatlaşma sürecinin başlangıcı olarak

¹²¹ Latince; öykü, masal, anlatı gibi anlamlara gelen "fabula" sözcüğü Proto-Hint-Avrupa kökenli; konuşmak, anlatmak, söylemek manalarına gelen "bha-" kökünden gelmektedir. Bha- ise Grekçe; konuşma, ses, ifade etme gibi anlamlara gelen "pheme" ve Sanskritçedeki "konuşuyor" manasına gelen "bhanati" kavramlarıyla ilişkilidir. (Harper, 2022b)

gösterebiliriz. Bu, toplumsal dilin model şablonuna uygun biçimde konvansiyon yaratılması anlamına gelmektedir. Yaşantıdan ziyade içinde bulunulan dilin (gelenek) "dayatması" sebebiyle dil ile oluşturulan zihinsel imgeler anlatıyı şekillendirmektedir. Nihayetinde "düşünülebilir ve hissedilebilir" olan dile indirgenirken elbette eksilmekten yahut eklemlenebilir olmaktan kurtulamayacaktır.

Sydow, fabulatları iki grupta ele almıştır. İlki inanç fabulatları (belief fabulate) diğeri ise kişisel (person) fabulatlardır. İlki halk inançlarıyla bağlantılı efsanelerle ilişkilidir, ikincisi ise belli bir kişiyle alakalı fıkralardır. (Pentikäinen, 1973) Sydow'un fabulat meselesini fıkralara dek çerçeve içine alması Sydow sonrasında fabulatın özünden uzaklaşmasına sebebiyet vermiştir. Pentikäinen ise bu tür yaklaşımları fabulatın özünden uzaklaştırılması olarak görmüş ve fabulatı inanç meselelerinin anlatılması (performe edilmesinin) esnasında kendini sanatsal biçimselliğe tabii kılan bir tür olarak tespit etmiştir. Bu sebeple fabulatın esasından memorat anlatıcısının, anlatıyı daha eğlenceli hale getirme arzusu olduğunu da ifade edebiliriz. Dolayısıyla "saf" inanç olan memoratın aktarılması fabulatlaşmayla estetize edilmektedir. (Green, 1997: s.275) Nihayetinde memorat artık geleneğin bir parçasıdır ve fabulatlaşmaktadır. Memoratın aktarılmasındaki kişi zincirinin artması memoratı ilk deneyimleyen kişinin belirsizleşmeye başlamasına sebebiyet verecek bize göre ara tür olan fabulat artık "toplumsal inanç motiflerine" dönüşecektir. Halkbilimciler de halk inançlarından yola çıkarak ön-memoratan (ilk deneyimleyen kişinin tecrübesi) memorata ve memorattan da inanç efsanesine doğru ilerlemeyi anlamakla ilgilenmeye zaten başlamış bulunmaktadır. (Brunvand, 1996: s.991)

Nihayetinde bir hikâyenin basit, kişiselleştirilmiş yorumunu memorat(e); aynı hikâyenin ayrıntılı, daha mesafeli ve kişisel olmayan üçüncü kişi varyantını ise fabulate biçiminde tespit edebiliriz. Ne var ki her ne kadar buraya kadar olan bölümlerde memoratı Bennett'in deyimiyle "tür tüccarlığı" (Bennett, 2019) yaparcasına belli kategoriler altında ifadelendirmeye çalışsak da bundan amacımız konuyu en iyi biçimde ifade edebilme niyetimizdir. Çünkü sonraki bölümde de göreceğiniz üzere bizim temeldeki iddiamız; bir anlatı (masal yahut hikâye) filolojik yahut etimolojik açıdan da baktığımızda "fabl (fabulate)" ile başlamaktadır. Dolayısıyla her ne kadar çelişir bir tutum sergilemiş gibi görünsek de kavramın

(memorat) serencamı açısından böylesi bir serilmeme bizim için elzemdi. Kısaca popüler bir ifade biçimiyle söyleyecek olursak -bundan sonraki bölümler için bir itiraf niteliğinde- Memorat; anlatılmaz, yaşanır diyebiliriz.

1.5.2. Fabulat ve İnanç

Halkbilimci Linda Dégh (1918 - 2014) fabulatların halk inançlarının yapısındaki temel "konseptler" olduğuna dikkat çekmektedir. Öyle ki bu savını da İskandinav halkbilimci Carl-Herman Tillhagen'nın efsane (legend) ve fabulat ayrımını örnekleyerek ifadelendirdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte Degh, Amerikalı sosyolog Gary Alan Fine'ın çağdaş efsanelere ilişkin bir tanımından yola çıkarak fabulatı bu tanıma uygun görmektedir. Bu tanıma göre fabulatın aktarımı, esasında bir "inanç önermesidir." Anlatıcı yahut dinleyiciler buna inanmaz ama olabilecek bir şeymiş gibi sunulur veya olmuş gibi anlatılır. Fabulatlar, "garip ama gerçek" olduğu iddia edilen türden dikkate değer olaylardır. (Degh, 2001, s.45) Bu da fabulat muhtevalarını kelimenin tam anlamıyla kurumsal dinlerin kutsal kitaplarındaki inanç metinleriyle benzer bir konuma yerleştirmektedir.

Efsane, biçimsel açıdan ve başkaca özellikleri bağlamında, bir inanç içeriğini ileten bir veya daha fazla motiften oluşan sabit ve birleşik bir anlatıdır. Farklı yerlerden derlenmiş en az iki varyantı bulunmalıdır.

Fabulat ise halk fantezisi tarafından yaratılan ve aktarılan bir tasvirdir dahası sabit bir motif kalıbı sergiler. Muhtevası halk inancı barındırmakla birlikte gerçekliğe başka bir bağlılığı vardır ve genelde geleneksel bir inanç sisteminin temeli olarak kabul edilir. (Degh, 2001: s.42)

Halk inançları bağlamında genelde inanç hikâyeleri özelde ise fabulatlar gelenek, inanç ve deneyimleri birbirine bağlayan karmaşık ağın düğümleri gibidirler. Dahası "gerçek" deneyimlerle uğraştıkları ve bu deneyimleri yorumlama, hatırlama ve kodlamaya yardım etmeleri sebebiyle neredeyse dinî bir güce sahiptirler ve bireyler bu anlatılar aracılığı ile içinde yaşadıkları gelenekle, kültürle bir tür konvansiyon zemini yaratmaktadırlar. (Bennett, 2019) Memorattan efsaneye geçişin ara formu olarak kabul ettiğimiz fabulatlar, memoratın "inanca" dönüşmesinde katalizör vazifesi görmektedirler. Burada şunu ifade etmeliyiz ki; memorat olgu

ontolojik açıdan "inanç" değildir. Bir örnekle açıklayacak olursak nasıl ki Kant'ın deyimiyle metafizik, fiziğin apriori ilkeleriye memorat da bize göre inancın apriori (saf akıl ile deneyimlenen) alanıdır. Binaenaleyh memorat "inanç hikâyesi" değil "hadisenin/olanın/olayın" kendisidir. Heideggerci bir ifadeyle söyleyecek olursak "ereignis" (varlığın varlığının belirlendiği kökensel olay)tir. Ki zaten eğer bir memorat anlatılmıyorsa ve kimse bilmiyorsa sadece deneyimleyen için kategorik olarak bir tanım ifadesi biçiminde "hikâye" değil, yalnızca deneyim yahut tecrübedir. Bu durumda geleneğe dâhil edilmesiyle yani aktarılmaya başlanmasıyla "inanç hikâyesi" formuna yani fabulata bürünmektedir. Fabulatın toplumsal seyri başka bir ifadeyle halk fantazyasının fabulata kattığı ton ise aynı oranda "inanç (akide)" yani anlatının özüne (fikrine) yönelik -Türklere özgü bir deyimle- gönülden bağ(lar) yaratmaktadır. Akademide alışkanlık olduğu üzere böylesine yenilikçi savlar atıflara (akreditasyona/meşruiyet zeminine) ihtiyaç duymaktadır. Oysa biz buradaki gidimli mantığımızın ve serilmediğimiz iddiaların zaten kendini kanıtladığı düşüncesindeyiz. Batı literatürünü tarayarak iddiamızı destekler nitelikte alıntılarla destekleme çabası çalışmamızı "çöplüğe" bizi de aşağılık komplekse götürmekten başka bir işe yaramayacağı kanısındayız.

Bununla birlikte fabulatların, memorat olgusunu dışarıda bırakacak biçimde "inanç hikâyeleri" olduğu kabulümüzle bu tür anlatıların efsanelerin (legend) hammaddesi olduğunu söyleyebiliriz. (Bennett, 2019) Tabiatüstü olan memorat efsaneye nazaran mit/myth ile daha uyumlu görünmektedir. Bu da fabulatın geleneğe dâhil olması sürecinde yaşanan mantık dışı tabiatüstü durumu akla indirgeyen efsanenin yolunu açmaktadır.

Dil ve taklit mekanizmaları aracılığı ile aktararak meydana gelen toplumsal kültür ayrıca fertlerin varlıklarını duyumsamaları için adeta ayna vazifesi görmektedir. Örneğin başkalarını taklit edemeseydik "hiç olma" duygusuyla karşı karşıya kalabilirdik. Bundan mülhem şunu söyleyebiliriz ki; yaşamı bir başkasının "gözüyle" algılayabilme becerisi, onun davranışlarını öngörüp manipüle edebilmek amacıyla karmaşık düşünceleri ve niyetlerine dair bir zihinsel model oluşturmak

açısından da hayati öneme sahiptir. Zihin teorisi¹²² adını alan bu kabiliyet insana özgüdür. Diğer taraftan kültürel aktarımın bir diğer aracı olan dilin bazı yönleri de muhtemelen kısmen de olsa taklit yeteneğimiz üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte gerçekten bir başkası gibi hissedemeseniz yani tam manasıyla onların gözüyle dünyayı göremezseniz bile zihin teorinizi kullanarak ötekilerin zihinlerine dair istemsiz olarak eğilimler, algılar ve "inançlar" tasarlıyorsunuz. (Ramachandran, 2016: s.167,191) Şunu da eklemeliyiz ki memorat tecrübeye müteakip durumda yani aktarılmaya ya da anlatılmaya karar verilmesi sonucunda artık duyular aracılığıyla edinilen bilgiler kendinize ve dünyaya dair bir inanç sistemi oluşturmak amacıyla önceden var olan anılarla (şimdinin biraz öncesi olan memorat) birleştirilerek (Ramachandran, 2016: s.349) gelenek temsilleriyle zihinde örtüştürülmektedir.

Başka bir açıdan inanç olgusunun husul etmesinin esbab-ı mucibesini toplumsal iletişim araçları bağlamında (medya) memorat kişiliklerin (anlatıcı) şamanik yahut medyum-vari görüngüler sergileyen kimseler niteliğiyle içinde bulundukları zamanın "medya aracı" vazifesi görmesine dayandırabiliriz. Öyle ki içinde bulunduğumuz çağ bağlamında bir örnek olarak günümüz medyalarında yaratılan algıların inançları nasıl şekillendirdiğine ve inançlar yarattığına hepimiz şahit durumdayızdır. Teşbihte hata olmaz biçiminde ifade edecek olursak "bir deli bir kuyuya bir taş atar, kırk akıllı çıkarmaya uğraşır." Sonraki bölümlerde "normal olmayana" genel ifadeyle "deliliğe" ilişkin mülahazamız konuyu daha açık biçimde serilmeyecektir.

İnançlarımızı aile dostlarının, meslektaşların, geniş anlamda kültür ve toplumun yarattığı ortamlar bağlamında çeşitli öznel, kişisel, duygusal ve psikolojik sebeplerle ediniriz; daha sonra da bir sürü düşünsel gerekçe, inandırıcı sav ve rasyonel açıklama temelinde inançlarımızı savunmaya, haklı göstermeye ve rasyonelleştirmeye yöneliriz. Önce inançlar oluşur, bunu inançlara dönük açıklamalar izler. Gerçekliğe ilişkin algılarımızın savunduğumuz inançlara bağlı olduğu bu süreci inanca bağlı gerçekçilik olarak adlandırıyorum. Gerçeklik insan zihninden bağımsız olarak vardır; ama buna ilişkin anlayışımız belirli bir zamanda savunduğumuz inançlara bağlıdır. Beyin bir inanç motorudur. Duyular aracılığıyla beyne akan duyusal veriler doğal olarak kalıplar aramaya ve ardından bulduğu kalıplara anlam katmaya başlar. İlk sürece em anlamlı, hem de anlamsız verilerde anlamlı kalıplar bulma eğilimi anlamında kalıpsal-yaklaşım diyorum. İkinci sürece ise kalıplara anlam, amaç ve özne katma eğilimi

¹²² İnsanlar ve kimi üst düzey primatların diğer insanların düşüncelerine ve niyetlerine yönelik kendi beyinlerinde modeller oluşturabildiği düşüncesi. Model ne kadar hatasız olursa kişi ötekinin düşünceleri, inançları ve hareketlerine dair o kadar doğru ve hızlı tahminde bulunabilir. (Ramachandran, 2016: s.399)

anlamında öznesel yaklaşım diyorum. Bundan kaçınamayız. Beynimiz dünyamızdaki noktaları birbirine bağlama ve böylece şeylerin niçin oluştuğunu açıklayan anlamlı kalıplara dönüştürme yönünde bir evrim geçirmiştir. Bu anlamlı kalıplar inançlar haline gelir ve inançlar da gerçeklik anlayışımızı şekillendirir. (Shermer, 2011: s.xvi)

Binlerce hatta yüz binlerce yıl evvel insanlar tabiatta karşılaştığı mücbir durumlardan dolayı soyut (kaygısal) olan dahası müphem, "bilinmeyen güç" kavrayışı karşısında böylesi bir durumu hiç etmeye (bertaraf etmeye) yahut konvansiyon yaratmaya dönük çeşitli ritüel pratikler ve inançlar yaratmışlardır. Buradaki amaç kaygıyı azaltmaya veya yok etmeye (Kokko, Foster, 2008) dönük kozmik olanı bir biçimde tanımlanabilir, açıklanabilir olana dönüştürme çabasıdır. Bu mekanizmayı; nesnesi belli olmayan ve insan olarak varlığı çaresiz ve hiç kılan kaygısallığın şeyleştirilerek (nesneye dönüştürülerek) "korku" asgari müşterekinde yeniden insan olarak varlığın (dasein) dünyevi konumlanması biçiminde de ifade edebiliriz. Ki memoratlar ve bu bağlamda fabulatlara baktığımızda ise benzer biçimde "korkulu hikâyeler" olarak tanımlanmaktadırlar. Bilinmeyen (kaygısal) karşısındaki adlandırılmayan hadiseler ancak nominalist¹²³ (tasarımlama, tahakküm edebilme) bir yaklaşımla bir kabulleniş getirir ki bu da kabullenişin olmadığı yerde inanç olgusundan bahsedemeyeceğimiz gerçeğiyle birlikte yine fabulatların (korkulu hikâye) inancı yarattığı fabulatı önceleyen memoratın ise inancı önceleyen bir varlık kavrayışı hakikati olduğuyla bizi yüzleştirir. Bununla birlikte fabulat muhtevastaki tabiatüstü durumlara yönelik inançlar felsefe ve psikoloji disiplinlerinde de oldukça yakından ilgilenilen konulardır.

Bilimde tümevarımın ve tündengelimnin görece güçlü yanları ve rolleri üzerine tartışma yüzyıllar boyunca sürdü ve şimdi de gündemdedir. Örneğin, Charles Darwin'in düşünsel olgunluk çağına vardığı ve evrim teorisini geliştirdiği sırada, sarkaç tümevarım tarafına doğru savrulmuştu ve bilim felsefecileri arasında tümevarımın ne olduğu ve bilimde nasıl kullanılacağı konusunda epeyce sıkıntı vardı. Değişik tanımların olmasına karşın, tümevarım kabaca özgülde genele, verilerden teoriye doğru sav geliştirme olarak anlaşılmaktaydı; ama 1830'da astronom John Herschel, tümevarımın bilinenden bilinmeyene doğru akıl yürütme olduğunu ileri sürdü. 1840'ta bilim felsefecisi William Whewell tümevarımın, ampirik düzeyde doğrulanabilir olmasalar bile, kavramların zihin tarafından olgulara eklenmesi olduğunda ısrar etti. 1843'te felsefeci John Stuart Mill tümevarımın özgül olgulardan hareketle genel yasaların bulunması olduğunu, ama bu yasaların ampirik düzeyde doğrulanması

¹²³ Nominalizm: Kavramların gerçek anlamda bir varlıkları olduğu düşüncesini tümüyle inkâr eden, tüm tümel kavramların tek tek şeylerin aralarındaki ortaklıklar üzerinden gidilerek oluşturulmuş genel adlardan, göstergelerden veya sözcüklerden öte anlamlar taşımadığını ileri süren felsefi anlayış, adcılık. (Robinson, 2020: s.86)

gerektiğini ileri sürdü. Örneğin, Johannes Kepler'in gezegenlere özgü devinim yasalarını bulması, tümevarımın klasik bir örnek olayı sayıldı. Herschel ve Mille göre, Kepler bu yasaları titiz gözlem ve tümevarım yoluyla bulmuştu. Whewell'e göre, aynı yasalar önsel olarak bilinebilecek ve daha sonra gözlemlerle doğrulanabilecek apaçık doğrular. Evrim teorisinin ivme ve yandaş kazandığı 1860'lara doğru, Herschel ve Mill'in tümevarımı gözleme dayandıran yaklaşımı üstün geldi; bunun sebebi onların haklı çıkması ve Whewell'in yanlış olması değil, ampirizmin sağlam bilimsel çalışma anlayışının ayrılmaz parçası haline gelmesiydi. Darwin'i Türlerin Kökeni'ni yayımlamayı ertelemeye yönelten şey kısmen buydu: Kitap çıkmadan önce teorisi için bolca veri toplamak. (Shermer, 2011: s.333,335)

İnanç mefhumu yaygın yanlış hale gelmiş bir kavramdır. Öyle ki günümüzde inançtan bahsedildiğinde akla hemen kurumsallaşmış dinlere yönelik bir ilişkiyle alakalı kavrayışın gelmesi söz konusudur. Bu kaotik kavrayışa sebep olan ise ateistler için "inançsız" gibi bir nitelemenin olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa inanç yahut inanmak zihinsel bir süreç olarak bir şeyin varlığını kabullenerek zihindeki hâkim temsillerle örtüştürmektir. Bununla birlikte uzun zamandır bilimsel alanlarda da Tanrıya inanışın genetik ve biyolojik faktörlerle ilişkisinin olup olmadığı tartışma konusudur. Tabii bu tartışmalarda da sorunsalın adını "Tanrıya inanç geni" yahut "Tanrıya inancın biyolojisi" yönünde değil doğrudan "İnanç" kavramının tekil halde kullanılmasıyla "İnanç Geni" var mıdır yok mudur gibi tanımlarla nitelemektedirler. Bu da haliyle "inanç" olgusunun ontolojik kavranışına hâlel getirmektedir. Nitekim inanç deyince de doğrudan daha dar bir alan olan "din" mefhumu akla gelmektedir. Evet; din, inanılan bir şeydir ne var ki her inanılan şey din değildir. Aslında açıklamaya çalıştığımız durum bu örnekteki gibi bu kadar basit bir meseledir. Basitlikte kaybolmak da bu dünyanın başka bir meselesidir ancak konumuz şimdilik bu değildir.

Hiç şüphe yok ki inancın bir güdü olması kozmik olanı açıklamaya dönük bir arzu biçimidir. Bununla birlikte dini inanca yönelik bir güdüden evvel kozmik olana uygun biçimde hayata uyum sağlama adına etik ya da ahlaki olana yönelik bir içgüdüyü göz önüne almamız gerekir. Nihayetinde her etik içgüdünün bir tür kozmik olanı açıklamaya dönük eylem olduğunu söylemekte sakınca görmüyoruz. Belki Darwinci bir yaklaşım olacak ama ahlak dinden daha eskidir ve dinsel davranış yalnızca insan soyunda vardır, onun tepesine yerleştirilmiştir. Ahlaki içgüdülerin nasıl evrim geçirdiğini anlamak, dinsel davranışın da evrimsel bir kökeni olduğunu anlamayı kolaylaştırmaktadır. (Wade, 2012: s.30) Ancak dine yönelik bir tekâmülü

tespit etmeden evvel inanç ve efsane (legend) arasındaki ilişkiselliği tespit etmek isteriz.

İnsan zihninin gücünün artmasıyla, bireyler, kendilerini düşünmeye ve kendi çıkarlarının nerede yattığını hesaplamaya başladılar. Kendi çıkarlarına yönelik değerlendirmeleri, ahlaki içgüdülerinin onlara toplumun çıkarına uygun olduğunu söylediği şeyden sıklıkla farklı çıktı. Eğer bu bilişsel olarak gelişmiş insanlardan oluşan toplumlar parçalanmayacak idiyse, daha yüksek bir düzeyde toplumsal bağlılık ortaya çıkmalıydı. Bireyleri, kendi çıkarlarını toplumunkilerden daha az önemli görmeye teşvik eden yeni bir tür davranış evrimleşti. Bu yeni davranış din içgüdüsüydü ve insanların, ahlaki içgüdüleri ihmal etmelerinden doğacak sonuçlardan derin bir korku duymalarını sağlayarak ahlaki içgüdüleri zorladı. (Wade, 2012: s.56)

Darwin, toplumsal içgüdülerin, ebeveyn-çocuk bağı gibi basit duygulardan geliştiğini ve her toplumsal hayvanın, yeterli entelektüel güçleri geliştirdikten sonra, ahlaka sahip olacağını savunmuştur. Hayvanlar ile insanlardaki toplumsal içgüdüler arasında hiçbir süreksizlik görmemiştir, ancak insan toplumlarında, içgüdülerin, insanların akranları tarafından onaylanma arzuları ve akranlarının kendileri hakkındaki iyi düşüncelerini kaybetmelerini takip eden, "vicdan azabı, tövbe, pişmanlık ya da utanç" duyguları ile geliştireceklerini varsaymıştır. (Wade, 2012: s.45)

1.5.3. İnanç ve Efsane (Legend)

Linda Degh, "Legend and Belief" isimli çalışmasında köylerde yani kırsalda saha çalışması yaparak sözlü anlatıları derleyip toplayanların genellikle "batıl inanç" olarak kavramsallaştırılan "inanç"ın tezahürlerini araştırdıklarını söyler. Ancak Degh'e göre "inanç" gözle görülmeyen, işitilmeyen bir kültürel miras olduğu için toplanan bir şey olması söz konusu olamaz. İnançlar insanların dudaklarında değil zihinlerinde yaşamaktadır ve bir topluluk tarafından zımnen paylaşılan bir sözleşmedir. Bu sebeple halkbilimciler saha çalışmalarında ancak ve ancak o toplumla birlikte yaşayıp dâhil olurlarsa inanca şahitlik edebilirler. Bununla birlikte Degh'e göre efsaneler ise kişisel deneyimlerle somutlaştırılan, doğaüstü (ya da normal dışı) dünya ile insan karşılaşmaları hakkında ortak bilgilere dayanan inanç hikâyeleridir. Diyalogları ve heyecan verici ayrıntıları her ne kadar mükemmel olsa da asla bir masalın sanatsal mantığına ulaşmayan anlatılardır. Bununla birlikte Degh, efsanelerin de inanç hikâyeleri olduğunu söylemektedir. (Degh, 2001: 82,83) Gillian Bennett ise inanç hikâyesi ve inanç efsanesi kavramlarının geleneksel inançları yansıtan fakat geleneksel bir metne sahip olmayan bir hikâyeyi ifade etmek için

ikame biçimde kullanıldığını belirtir. (Bennett, 2019) Bizim açımızdan temel sorunsal ise inancın mı efsaneyi yoksa efsanenin mi inancı öncelediği meselesidir. Bununla birlikte efsanelerin normatif olarak fiiliyatta inancı güçlendirmesi gibi açık bir durum ise inancın efsaneyi öncelediği yönünde bir durum ortaya koymaktadır. Efsane, inancı güçlendirmek için çalışır; inancın geçerliliği için kanıt sunar. İnanç bilgisine sahip olmadan, efsane hayatî bir işleve hizmet edemeyecektir ve muhtemelen kaybolup gidecek ya da sırf eğlence olsun diye anlatılan bir masal olacaktır. (Mullen, 2018) P. Mullen, batıl inançların (superstition) anlatma olmaksızın da kendi kendilerine var olabileceklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte herhangi bir batıl inancın işe yaradığı iddia edildiğinde ise memorat olarak ele alınabileceğini söylemektedir. (Mullen, 2018) Mullen'in işaret ettiği batıl inanç ilişkili memorat motifleri bizim savımız açısından batıl inanç (superstition) - inanç (belief) ayrımı yapmaksızın inanç olgusudur. Bu durum da anlatıya dayalı efsane türünü önceleyen bir görüngü açığa çıkartmaktadır.

1967 tarihli "The Analysis of Folk Belief Stories (Halk İnancı Hikâyelerinin Analizi)" adlı makalesinde Otto Blehr, anlatıcının ve anlatıcının cemiyetinde bulunan mevcut inançları belirten ve bu inançları öğretmek, açıklamak ve tartışmak için kullanılan (kendi adlandırmasıyla) "halk inancı hikâyesi"ni izah ederek bu türden anlatılara ait özelliklerin kullanışlı bir açıklamasını verir. Blehr'a göre gerçekçilik ve inandırıcılık nedenlerinden dolayı, bu bir şahsi tecrübe anlatısıdır veya mevcut dinleyiciden hariç en fazla iki şahıs zinciri bulunan başka birinin anlatısıdır. Bu anlatılar, kendi doğruluğunu belgeleyen oldukça fazla detayı ve seçici yorumu içerir ve elbette belirli bir cemiyetin egemen inançları için oldukça güvenilir bir kılavuzdur. Ancak dönemin bilim adamları için söz konusu olan, inanç hikâyelerinin inanç gelenekleri için değerli bir kanıt olup olmadıkları değil, uygun bir şekilde "efsane" olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı meselesidir. (Bennett, 2019)

İnanç Hikâyelerinin yani memorat (şimdilik yalnızca fabulat demeyi uygun görmüyoruz) ve fabulatların efsane türüne mi yoksa inanç türüne mi ait olduğu tartışması halen devam etmekte olan bir sorundur. (Bennett, 2019) Bununla birlikte biz de bu meseleye dair kendi kararımızı verme adına öncelikle olarak efsane (legend) türünün neliğine dair mit (myth) ve din olguları koşutluğunda bir bakış serdetmenin doğru olacağını düşünmekteyiz. Bu yönlü bir yöntem kavramsal kaosun da bertaraf edilmesine yardım edecektir. Bu arada çalışmanın ana konusu olması nedeniyle "inanç" ve "oyunculuk/tiyatro" illiyetine dair de bir şeyler söylemek isteriz. Öyle ki bir "Oyun" ister dramatik isterse de epik bir tür olsun seyircinin her daim beklentisi seyrettiğine inanmak dolayısıyla oyun kişisi olan Oyuncunun ise

yaptığına inanması yönünde bir beklenti yaratmaktadır. Bu sebeple çalışmamızın genel iddiası bağlamında yukarıda görece ontolojisini serilmemeye çalıştığımız "İnanç" olgusunu ister profan isterse de dini anlamda olsun ilerleyen bölümde ortaya koyacağımız yöntemimizin zeminine yerleştirmektedir. Dahası yine çerçeve konumuz olan Dasein olgusu bakımından da dasein'ın "otantik/sahici" olmaklığını da yine bu bağlamda işaretlediğimizi bilmenizi isteriz. Sonuçta köken açısından nereden bakarsak bakalım Tiyatro/Oyunculuk bir "İnancın" ürünüdür. En azından aktörün "kendine inancının" ürünüdür.

1.5.4. Efsane - Mit (Myth) - Din

Türkçede "efsane" biçiminde ifade bulan bununla birlikte İngilizce konuşulan ülkelerde "legend" olarak karşılanan kavram; gerçekten var olan veya var olduğuna inanılan bir kişi, yer veya nesne hakkında kısa geleneksel sözlü anlatıdır. Bu anlatı doğaüstü veya oldukça sıra dışı bir olayı anlatsa bile bunun gerçek hayatta meydana geldiğine inanılmakta ve iddia edilmektedir. Jack Goody, efsane teriminin Latincedeki legenda kelimesinden türetildiğini ve 'okunmak' anlamına geldiğini söylemektedir. Bununla birlikte özellikle Orta Çağ'ın Roman Katolik Avrupa'sındaki ve modern Asya'daki aziz hikâyeleri için kullanıldığını da belirtir. Öte yandan gerçek olduğuna inanılan benzer anlatı çeşitleri aynı zamanda sözlü kültürlerin de bir karakteristiğidir. (Goody, 2017: s.67) Mitler (Myths) ise genellikle tutarlı bir sistem içinde düzenlenmiş ilahi varlıklar hakkında anlatılan hikâyelerdir. Öyle ki mitler gerçek olarak kabul edilmekle birlikte kutsallık da atfedilmektedir. Dahası toplumsal açıdan egemen kurumlar (devlet, kilise v.s.) tarafından meşru kabul edilirler ve din kurumuyla yakından ilişkilidirler. Mitlerdeki aktörler tanrısal olarak değil de insani olarak kabul edilmeye başlandığında yani bu anlatıların ilahi ve tabiatüstü olanla bağı koptuğunda mitten ziyade halk masalları veya efsane (legend) mahiyetinde varlığını sürdürürler. (Simpson, Roud, 2000: s.212,254) Dahası birçok toplumda mitolojik anlatı sınıfında kabul edilebilecek farklı anlatılar mevcuttur ve bunların tamamında mite verilen değer verilmez. Bu bağlamda genel olarak üçlü bir tasnif yapılmaktadır; mit (myth), efsane/destan (legend/saga) ve halk masalları (folktales). (Batuk, 2009) Günümüz Türkiye Türkçesinde efsane sözcüğü hem "legend" kavramını hem de

"myth" kavramını karşılamaktadır. Bununla birlikte doğrudan "myth" kavramı "mit" olarak da kullanılmaktadır.¹²⁴ Türk kültüründe ise efsane ve masal anlamlarında; arbak, anız, söylence gibi kavramların Türkçeye Farsçadan geçen "efsane" kavramına karşılık kullanıldığını, efsane anlatmanın "anızlamak" olarak karşılandığını bununla birlikte efsane anlatıcısına ise "söylendiz" denildiğini görmekteyiz. (Karakurt, 2017: s.22,226,348) Bunlara ek olarak Türk kültür coğrafyalarında; destan, efsane, halk hikâyesi, bilmece anlamlarında kullanılan Domok/Comok/Comak/Cumak/Jomak/Jomak/Yomok/Yumak/Yomak/Nomak/Numa k/Numah/Nuvah sözcüklerinin de masal anlamı taşıyan "comak" sözcüğünün varyantları olduğunu görmekteyiz.¹²⁵

Kelime kökünde anlatmak, söylemek, büyü söz, efsun içerikleri bulunur. Tunguz ve Mançu dillerinde “Nımka/Nımak” olarak yer alır ve şamanlık yapmak, hikâye anlatmak geçmişten haber vermek gibi mânâları da

¹²⁴ Ağızdan ağıza anlatılarak sürüp gelmiş bulunan olağanüstü nitelikli öykü. Farsça bir sözcük olan efsâne (Fr., Al. Mythe, Ing. Myth) gerçekte masal anlamını dile getirir. Batı dillerindeki karşılığı mit sözcüğü, Yunanca söz ve öykü (hikâye) anlamlarını dile getiren mythos sözcüğünden türetilmiştir. Efsâne deyiimi gerçek bir olayın olağanüstü anlatılışı için kullanıldığı gibi doğasal olaylarını açıklanması için tümüyle hayal ürünü olan öyküler için de kullanılır. Mitoloji, bütün efsâneleri birbirleriyle bağıntılı olarak sistemleştirir. Efsâne her halde geçmişle ilişkili değildir, örneğin geçmişle ilgilenmeyen ve günümüzde yaşayan Avustralya yerlilerinin de birçok günlük doğa olaylarını açıklamak için uydurduktan efsâneler vardır. Lâvy-Bruhl şöyle der: “İlkeller her şeyin gizemsel bir âlemden çıktığını söyledikleri zaman bu, gizemsel âlemin deneyüstü ve tarihöncesi bir eskilikte olduğu anlamına değil, özellikle gizemsel âlemin içinde yaşanan çağın tasarımı olduğu anlamına gelir. Gizemsel bir tasarım, evrenin yaratılışı sırasında geçmiş olabilir, ama bunu tasarımıyla tasarımı konusunun kahramanları hayattadır”. Efsâneler, inanç alanının temel ürünleridir. Çeşitli açılardan incelenmiş ve sınıflandırılmışlardır: Evrenin yaratılışı (Kozmogoni), tanrılar (Teogoni), insanlar (Antropogoni) ve bütün bunların ilerde ne olacağı (Eskatoloji) başlıca efsâne alanlarıdır. (Hançerlioğlu, 2000: s.128)

Hançerlioğlu, miti ise şöyle açıklamaktadır: Mit. Masal, efsâne. Yunanca uydurulmuş söz anlamındaki mythos deyiminden türetilmiştir, ölçülü söz anlamındaki epos ve gerçeği dile getiren söz anlamındaki logos'a karşı mit ya da mitos, olağanüstü kahramanlıktan ve doğaüstü güçleri anlatan hayal ürünü sözdür. Bilgi öncesi ve dışıdır, pratikle denetlenemez, inanç alanının kapsamı içindedir. Bilgisiz insanlığın dünyayı açıklama gereksinmesinden doğmuştur. Örneğin gök gürliyor, şimşekler çakıyor, yıldırımlar düşüyordu. Demde ki gök tanrıydı, kızdı ve insanları cezalandırıyordu. Hiç açıklayamamaktansa böylesine hayal ürünü açıklamalar insanlığa binyıllar boyunca yetmiştir. (Hançerlioğlu, 2000: s.334)

¹²⁵ Vurgulamak istediğimiz bir diğer ifade ise yine Türk kültürel coğrafyalarında kullanılan "Ülger" sözcüğüdür. Öyle ki; Ülger: Destan demektir. (Ülger söyleyişi Altayca'dan alınmıştır. Moğolca orijinal “Üliger” biçimi de tercih edilebilir.) Söylencelerden ve nesilden nesile aktarılan gelen öykülerden oluşur. Genellikle tarihsel ve mitolojik kahramanların efsaneleri anlatılır. Moğollar, Buryatlar ve diğer Sibirya kabilelerinin sözlü gelenekleri içerisinde ağızdan ağıza aktarılan öykülerin önemli bir kısmını oluştururlar. Bu öyküler, “Ülgerçi” (veya “Üligerçi”) denilen öykücüler tarafından özellikle yaylı çalgılar eşliğinde okunur. Moğolya'da 1960 yılında bu destanları toplamak için “Üliger Evi” adı verilen özel bir birim oluşturulmuştur ve burada günümüzde 250'den fazla Ülger'in bulunduğu bilinmektedir. (Karakurt, 2017: s.775)

içerir. Yom (baht, tâlih) kavramı ile de bağlantılıdır. Cumak kelimesine “Cinas” (söz oyunu) manasında da rastlanmıştır. (Karakurt, 2017: s.413,414)

Biz bu çalışmada genel kabul ifadeleri kullanacağımızı belirtmekle birlikte şunu da söylemek isteriz ki bize göre myth'i, efsane kavramıyla legend'ı ise söylence biçiminde nitelemek daha uygun görünmektedir.

Böylece, mit ve efsane arasında ayırım yapmamızın doğru olduğu ortaya çıkıyor. Her ne kadar bu iki kelime etimolojik açıdan paralelse ve günlük hayatta bu iki kelimeyi birbirinin yerine kullanabiliyorsak da, tam bir doğruluk gerektiğinde bu iki kelimeyi ayrı olarak düşünmemiz gerekir. Tabii bu ikisinin özellikle yazılmış hikâyelerden farklı olduğunu söylemek gereksizdir. Bu iki kelime arasındaki fark çok küçük olabilir, fakat yine de üzerinde konuşmaya değer. (...) Efsaneler genelde bir ya da iki mekânla sınırlıdır ve bir ya da ikiden fazla kişi tarafından anlatılmaz, fakat mitlerin genel özelliği şu ya da bu şekilde tüm dünyada yaygın olmalarıdır, isimler ve olayları tetikleyen güdüler değişse de temelde olaylar hep aynı kalır. Bunun sebebi belki de mitlerin kökenlerinin çok eski çağlara dayanmasıdır. (Fiske, 2007: s.36)

Efsaneler, insanlarla artık pek çoğumuzun kaybettiği doğal ve ruhani dünyalar arasındaki yakın ilişkiden doğmuşlardır. Gerçek ve fantezi arasındaki sınırlarda dolaşır, belirsizlik ve tuhaflıkları kutsarlar ve dehşetengiz kozmik güçleri tarif ederler. (Wilkinson, 2010: s.9) Diğer taraftan efsanelerin dünyanın yaratılışı yahut başlangıcı ile ilgili olsa bile insanlar kendi kültür dünyasının materyalleriyle bu efsaneleri oluştururlar. (Kerenyi, 2012: s.58) Buraya kadar olan tespitlerimizden şunu iddia edebiliriz ki mitler ilahi olanla bağını kopardıktan sonra efsaneye doğru başka bir deyişle dünyevi olana tekâmül görüntüsü vermektedirler. Bununla birlikte tam tersi durumun olmadığını iddia etmek yanlış bir tutum olacaktır. Kahraman kültürünün (anlatısının) ilahi külte (mite) tekâmülü de alan çalışmalarında birçok örnek ortaya koyulmuştur. (Rank, 2016: s.9) Bunun herkesçe malum örneklerinden en bilineni Hz. İsa'nın tanrılaştırılması meselesidir. Hristiyanlıktaki tekâmüle benzer bir inanç biçimi ise İslam'daki bazı anlayışlar dâhilinde Hz. Ali'nin Allah'la bir tutulmasıdır. (Gölpınarlı, 1987: s.150)

Mitosun ne olduğunu ifade etmeye çalışan akımlar kendi genel temayüllerini bu tanımlarda yansıtmışlardır Örneğin; Alman "Doğa Mitoloji" ekolü Mitosun doğa olaylarının alegorik anlatımı olduğunu ifade ederken, "Tarihsel Ekol" özellikle de Andrew Lang mitosun tarihsel olaylara ilişkin anıların kutsal anlatısı olduğunu söylemektedir. Psikanalist ekol ise mitosun gündüz görülmekte olan düşlerden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Öte yandan Malinowski gibi antropologlar, onun toplumsal gereksinimlere ve isteklere dayalı, dahası pratik gereksinimlere yardım eden, dinsel gereksinimleri

ve ahlaksal özelemleri derinden doyurmaya yönelik eski bir gerçekiğin yeniden anlatılması olduğunu vurgulamaktadırlar. Son olarak Eliade, Malinowski'ye paralel olarak mitosun, mitolojik zamanda olmuş bitmiş bir olayı anlatmakta olan "kutsal bir öykü" olduğunu ifade eder. (Gündüz, 1998(b): s.26)

Dinler tarihçisi Şinasi Gündüz'e göre mitoslar öncelikli olarak kutsal ve metafizik olanı anlamaya ve algılamaya yöneliktir. İkinci bir işlev olarak da kişinin çevresini tanımasına ve içinde yaşanan dünyada meydana gelen her türlü olayın menşei ile birlikte neden ve nasıllığına ilişkin açıklamada kullanılmaktadır. Gündüz, mitlerin üçüncü bir özelliği olarak da insanların çeşitli beklenti, istek ve arzularına cevap vermesi yönünde işlev gördüğünü söylemektedir. (Gündüz, 1998(b): s.27) Yves Bonnefoy ise Platon ile Fontenelle'den başlayıp Schelling ile Bultmann'a kadar düşünürler ve tanrı bilimcilerin çok sayıda mit tanımı önerdiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte tüm bu tanımlar genelde Yunan mitolojisi dayanak alınarak ifade edilen açıklamalardır. Bugün bütün Avrupa dillerinde "mit" sözcüğü "kurmaca" anlamına geliyorsa, bunun sebebi, Yunanlıların yirmi beş yüzyıl önce böyle adlandırmalarıdır. Yves'e göre mitik düşüncenin yapısını kavramamız için en iyi fırsat, mitin "yaşayan bir şey" olduğu, dinsel yaşamın tastamam dayanağını oluşturduğu kültürleri incelemektir. Bu itibarla amaç mitin hiç de bir kurmaca anlamına gelmeyip yalnızca gerçekliklerden söz ettiği için en üstün hakikati dile getirdiği kültürleri incelemek olmalıdır. (Yves, 2000: s.782,783) Mitler genel olarak; dünya, insan, hayvan, çeşitli toplumsal kurumlar gibi herhangi bir şeyin nasıl var olduğunu anlatsa da tüm anlatılar içinde hiyerarşik açıdan en tepeye dünyanın yaratılışı mitinin başka bir ifadeyle kozmogoninin konulduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu saydığımız "şeyler" gerçek şeyler olduğu için bunlara dair hikâyeler de hakiki anlatılar olarak görülmektedir. Toplumsal insanın tüm yaşamsal pratiklerinin (buna ritüeller, beslenme, sanat, çalışma, eğitim v.s.) bir tür ana yasası niteliğindedir. Mitlerin hala etkili olduğu toplumlarda yalan hikâyelerden (masallar, fabllar v.s.) ayırt edildiği için yani hakiki olduğu için kutsallığı bağlamında ulu orta anlatılması uygun görülmez. Özellikle kadınlar ve çocuklar karşısında ezbere söylenemezler. Oysa diğer anlatılar ne zaman, nerede olursa olsun anlatılabilir. Mitlerse yalnızca kutsal zamanın bir süresince yani takvime bağlı dönemlerde (genellikle güz ya da kış mevsiminde ve yalnızca geceleri) ezbere söylenmek zorundadır. Bununla birlikte yine eski toplumlarda mitleri bilmenin varoluşsal bir işlevi de vardır. Mit yalnızca insana, dünya içinde insanın var olma kipinin bir açıklamasını sunduğu için değil,

onları yeniden anımsatarak, yeniden gerçekleştirerek, tanrıların, kahramanların ya da ataların "ab origine (kökenden başlayarak)" yaptıklarını yineleme olanağı verdiği için varoluşsalıdır. (Yves, 2000: s.784) Dahası mitler, ontolojik sorulara verdiği yanıtlar nedeniyle de inançları şekillendirerek ilahları var edendir. (Gezgin, 2020: s.58) Yves, kökene dair mitleri bilmenin yeterli olmayacağını ayrıca onları onun bilgisini ilan ederek okunması gerektiğini de söylemektedir. Mitlerin böylesi icrası Yves'e göre anlatılan mitin kök zamanıyla bütünleşme maksatludur diğer bir ifadeyle çağrılan olayların bir tür "çağdaşı" olunur dahası tanrıların ve kahramanların varoluşları paylaşılır. (Yves, 2000: 784) Yine Goody ise mitlerin diğer anlatı türlerine göre çok farklı olduğunu, çünkü genelde dini ve açıklayıcı bir role sahip olmakla birlikte; bir kamp ateşinin etrafında 'kabaca' değil de özel bir ritüel ortamında yetişkinlere anlatıldığını (Goody, 2017: s.17,18) ifade etmektedir.

Bütün bunları, genel olarak şöyle toparlamak mümkündür:

- Arkaik toplumların yaşadığı biçimiyle mit, doğaüstü varlıkların edimlerinin hikâyesini oluşturur.
- Bu hikâye mutlak hakikat (gerçekliklere ilişkin olduğu için) ve kutsal (doğaüstü varlıkların edimi olduğu için) sayılır.
- Mit hep bir "yaratılış"a ilişkindir; herhangi bir şeyin nasıl varlık bulduğunu ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl oluştuğunu anlatır. Anlam taşıyan bütün insan edimlerinin ana örneğini mitin oluşturmasının nedeni budur.
- Miti tanımakla, şeylerin "kökeni" tanınır, dolayısıyla, onları egemenlik altında tutmak ya da çekip çevirmek başarılı. "Dışsal", "soyut" bir tanıma değil, gerek miti törenle anlatarak gerekse doğruladığı ritüeli gerçekleştirerek "yaşanan" bir tanıma söz konusudur.
- Şu ya da bu biçimde mit, yeniden edimselleştirilen kutsal ve coşturucu erklerin ele geçirilmesi anlamında "yaşanır". (Yves, 2000, s.784)

Bu tespitler üzerinden şunu söyleyebiliriz ki; mitleri icra etmek gündelik pratiklerden farklılaştığı için bir tür "dinsel deneyim" görünüşü sergilemektedirler. Mitik icralar kendi "zamansallığını" da yaratmaktadır. Bu zamansallık "kutsal" bir zamansallıktır. Nihayetinde mitler, dünyanın, insanın ve yaşamın doğaüstü bir kökeni ve tarihi olduğunu; bu tarihin anlamlı, değerli ve ibret alınacak olaylarla dolu bulunduğunu ortaya koymaktadır. (Yves, 2000: s.784) Dahası mitlerin insan için bir avuntu yahut teselli biçimi olduğu da söylenebilir.

Mitlerin sözlü olduğu kadar ameli yani icra edilen yahut edilmesi gereken bir şey olduğunu tespit etmiş bulunduk. Bununla birlikte kutsal bağlamında dinsel bir

görüngü sergilemesi ise kurumsal "Din"¹²⁶ ile olan bağına yönelik de kanıtlar ortaya koymaktadır. Bu da iddiamızın yani Memorattan "Din'e (inancın kurumsallaşması

¹²⁶ Türkçe bir ifade olarak "Din" mefhumunun İslam geleneği bağlamında Arapça deyn kökünden masdar veya isim olduğunu kabul edilir. Cevherî dinin "âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat" şeklinde başlıca üç anlamını verir ve terim olarak dinin bu son anlamdan geldiğini belirtir. Râgıb el-İsfahânî sadece "itaat" ve "ceza" (karşılık) anlamlarını kaydetmiştir. İbn Manzûr bunlara "hesap" ve "İslâm"ı da eklemiş, ayrıca deynin masdar, dinin isim olduğu yolundaki bir görüşü aktarmıştır. Zebîdî, âyet ve hadisler yanında Arap şiirinden aldığı çeşitli örneklerle dayanarak din kelimesinin yirminin üzerinde anlamını ve terim olarak iki ayrı mânasını zikreder. Mütercim Âsım Efendi ise dinin otuzu aşkın anlamından söz etmiştir. Bunlardan dinin terim anlamını yakından ilgilendirenler şunlardır: Ceza ve karşılık, İslâm, örf ve âdet, zül ve inkıyad, hesap, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat, itaat. İslâmî kaynaklardaki anlamlarını genel olarak şu şekilde gruplandırmak mümkündür: 1. Ceza (karşılık), mükâfat, hüküm, hesap. 2. Üstün gelme, hâkimiyet, zelim kılma, zorlama. 3. İtaat, teslimiyet, hizmet, ibadet. 4. Âdet, yol, kanun, şeriat, millet, mezhep. Bunların yanı sıra Arapça dışındaki Sâmi diller yanında Farsça ve Sanskritçe gibi diğer bazı dillerde de din kelimesini andıran lafızlar vardır. Ârâmî-İbrânî dilinde din "hüküm", daino ise Arapça'daki deyyân gibi "hüküm sahibi" anlamına gelir. Pehlevî dilinde (Eski Farsça) daenâ terim olarak "din" mânasındadır. Ayrıca Soğdca'da dönden dîn "din, mezhep", Sanskritçe'de dharmadan darm veya dr̥m "din, inanç" anlamına geliyordu. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/din> - Erişim Tarihi: 29.11.2022)

Türkçe kök ifade olarak "din"; Asya Türkçesinde tin (t/d dönüşmesi). İşlek, verimli bir köktür, öncül sesi e, eylem eki mek'tir. Anlam içeriği: bir yerde sessizce durmak, yatmak, uzanmak, esenlik, esen yeller karşısında durup serinlemek, güçlenmek, düşünmek, karşı koymak, söz tutmak, uysallık etmek, uzlaşmak-anlaşmak, uyum sağlamak, kaygılanmak, dirilmek (canlanmak) , önemsemek, değerlendirmek, durdurmak, yatışmak, sinmek, gelişmek, ilerlemek, yetişmek (olgunlaşmak) anlamlarına gelmektedir. (Eyuboğlu, 1989: s.71)

Batılı bir ifade biçimi olarak din anlamına gelen "religion" sözcüğü ise Latince "religere" kökünden "bağlanma" anlamına gelmektedir. Yine aynı kökten "tekrar okumak, tekrar düşünmek" anlamını da taşımaktadır. Cicero (MÖ. 106-43) De Natura Deorum (Tanrıların Tabiatı) adlı kitabında tanrılara inancın kökenini tartışırken religio kavramına yer verir. Burada religio kavramıyla teolojik bir doktrinden ziyade Roma'daki sosyal hayatın adeta tutkalı olan "gelenekler ve örf-adetler"i ifade etmektedir. Cicero'nun, bu kelimeyi büyük olasılıkla unutmak anlamına gelen negligere'nin zıddı religare'den çıkarmış olabileceği belirtilir. Latince religare ya dareligare en basit ifadeyle; "sıkıca birbirine bağlamak" "yeniden birleştirmek", "tekrar tekrar okumak, yapmak, bir şeye dikkat etmek, bir şeyi vazife edinmek anlamlarına gelir. Örneğin religio mihi est – benim için religio olan şey-dendiğinde o insanın çok önemli bir yükümlülüğünü ifade etmekteydi. Tapınaktaki kurban ritüeli için de kavram religioyu yerine getirmek şeklinde kullanılabilirdi ama söz konusu yükümlülüklerle sadece bir takım "kült antlar" değil; vatandaşlık yeminleri, toplumsal kurallar, aileye karşı sorumluluklar ve gelenekler gibi modern toplumların genellikle seküler kabul ettiği şeyler kastedilirdi. Antik Roma'daki (MÖ. 9. yy- MS. 4. yy) religio kavramının en önemli farkı "tanrı/tanrıların varlığına inanmak" ya da "inanç" gibi bir anlam içermemesidir. Din ve kamusal alan arasında bugünkü anlamda düzenlemeler olmadığı için, religio kavramı Roma halkının hem imparatora hem tanrılara hem de vatandaşlara karşı sorumluluklarının tamamını kapsayan onlardan ayrı düşünülemez bir kavramdır. Roma halkının kavram dünyasında, bu alanların dışında adına din denen bir etkinlik, inanç veya ibadet alanı yoktur; Tanrı ya da tanrılara sadakat ve ibadet de zaten bir vatandaşlık görevidir. Dolayısıyla religio sosyal hayatın tümüne nüfuz etmiş bir kavramdır. İlk defa Hegel (1770-1831) religionın durmaksızın değişen tarih boyunca her zaman canlılığını koruyan tüm tarihsel görünüşlerinin üzerinde, transandantal (aşkın) bir fikir olduğunu öne sürdü (1832). Ardından kavram sosyal bilimlere girdi. Feuerbach (1804-1872) dinin evrensel bir özü olması gerektiğini söyledi (1851). O gün bu gündür de dinin aslında ne olduğu tartışılır hale geldi. Bergson'a (1859-1941) göre "bilimsiz, sanatsız ve felsefesiz toplumlar hep olmuş ve olacaktı, ama hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştı." Durkheim da (1858-1917) dinsiz hiçbir toplumun olamayacağını çünkü onun toplumu oluşturan temel taşlardan biri olduğunu iddia edecekti. Weber'e (1864-1920) göre din, toplumun gelişme çizgisini belirleyen bir olgu; Geertz için ise tüm toplumlarda görülen kültürel bir sistemdi (1973). (Atalay, 2016)

anlamında) doğru bir tekâmül olduğuna dair iddiamızın zeminini kuvvetlendirmektedir. Mitin tekâmülü veyahut evriminin tespiti Din duygusunun ortaya çıkışına yönelik bize izleyebileceğimiz bir yol açacaktır. Bu bağlamda şimdi mitin tekâmülü mamafih dinin ortaya çıkışına yönelik bir arayışa girebiliriz. Bakalım memoratı; fabulattan söyleneceye oradan mite nihayetinde de din kurumuna kadar olan doğrusal tekâmülünü tespit edebilecek miyiz?

İnsanın mit anlatmak için konuşması ise varlığının anlamına dair duyduğu ihtiyaçtır. Konuşan insan kendi diliyle bütün kurucu mitleri inşa etmiştir, dolayısıyla da kendini kurgulamıştır. İnsanlar tarafından oluşturulan mitler, kendini oluşturanları sınırları içine dâhil edip uygun senaryolarla onlara roller yüklemektedir. Bundan dolayı mitojenik insan mitolojik bir insana dönüşür; kurguladığı mitlerde kendini yaratan insan. İkinci bir doğuş yeridir mitlerin karanlık coğrafyaları. İnsanın kavramak isteyip de kavrayamadıklarını bilince geçirmek bu yaratıcı öykülerin işlevleri arasındadır. Öte yandan kendi yarattığı, kurguladığı bu öyküler içinde insan, kendine verdiği rolü oynayandır ve dolayısıyla mitolojiktir. Kendi varlığının ve yaşamın içinde olmasının anlamını öyküleştirilmiş ve onun sınırlarına harfiyen riayet etmiştir. Bu modern insanın bile arkaik yaratıların esiri olduğu ve demode bir varlık haline geldiği ileri sürülebilir. Bilinç dışından gelmekle birlikte insanı bilinç dünyasına iteleken, dâhil eden mitler, geçmişin flu görünmezliğini aydınlatır ki bu insan oluşun getirdiği bir ihtiyaçtır. İnsan olmanın bedeli gibi görünen eksikliğin tamamlanması amacını taşır, sorulamayan soruların verilemeyen yanıtların anlam kazandırıcısıdır mit. (...) Evrenin insani bir gözle ve sözle bütün unsurlarıyla yeniden tanımlandığı, yaratıldığı kutsal metinlerdir mitler. İnsan olmanın serüvenini kendini kolay ele vermeyen bir dile sahip olan mitoslarda bulmak mümkündür. (Gezgin, 2020: s.58)

Emile Durkheim'a göre dinin gerçek kökeni ne animizme ne de doğalcılığa dayanmaktadır. Ona göre din, böylesi istikrarsız temellere dayandırılmaz. Tam tersine din, kendisi için herhangi bir içteki hakikat şeklini talep edebildiği zaman, nesnel bir gerçekliğin ifadesi olarak bilinmelidir. Bu nesnel gerçeklik, doğa değil, toplumdur; o, fiziksel nitelikte değil sosyal niteliktedir. (Cassirer, 2005: s.280) Ernst

Her dinî kültürün din kavramını ifade etmek üzere seçtiği kelimelere ait anlamların ortak noktasının “yol, inanç, âdet, bağ, kulluk” olduğu söylenebilir. Bütün bu kelimeler, kökleri insanın iç hayatında bulunan ve semereleri çeşitli davranışlarla tezahür eden köklü ve evrensel bir fenomeni ifade etmeyi amaçlar. Din bilimleri açısından dini oluşturan hususlar olarak kabul edilen unsurların başlıcaları şunlardır: Tabiatüstü, insanüstü varlıklara inanç (Tanrı, melekler, cinler, ruhanî varlıklar gibi); kutsalla kutsal olmayı ayırma; ibadet, âyin ve törenler; yazılı veya yazısız gelenek (kutsal kitap, ahlâkî kanunnâme); tabiatüstü, insan üstü varlık veya kutsalla ilgili duygular (korku, güven, sır, günahkârlık, tapınma, bağlılık duyguları gibi); insan üstü ile irtibat (vahiy, peygamber, dua, niyaz, ilham gibi vasıta ve yollarla); bir âlem ve insan, hayat ve ölüm ötesi görüşü; hayat nizamı; içtimai grup (cemaat) ve bu gruba mensubiyet. Bazı dinlerde bunların hepsi, bazılarında ise bir kısmı bulunur. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/din> - Erişim Tarihi: 29.11.2022)

Cassirer ise Durkheim'in bu yaklaşımına epistemoloji bağlamında "öncelik - sonralık" doğrultusunda bir reddiye ortaya koymaktadır:

Bu noktada elbette, Durkheim'a göre, toplumun varlığından türetilmesi gereken kategorilerin, toplumsal varlığın şartları olup olmadığı; bizim "doğa" diye adlandırdığımız olguların empirik yasalılığını nasıl saf seyir formları kuruyorsa, toplumun mevcudiyetinin de aynı şekilde saf düşünce formlarını kurup kurmadığı ve imkân dâhiline sokup sokmadığı sorulabilir. Fakat biz bu soruyu dikkate almasak bile, eğer sırf mitik-dini bilinç olguları çerçevesine takılıp kalırsak tutarsak, o zaman kılı kırk yarıcı incelemeyle, Durkheim'ın teorisinin bu bakımdan en sonunda bir (önceki-sonraki) ile sonuçlandığı görülür. Çünkü somut doğa nesnelerinin formu, yani algı dünyamızın yasalılığı pek kesin ve doğrudan verili bir şey değildir; aynı şekilde toplumun formu da, pek verili değildir. Doğa nesnelerinin formu, nasıl öncelikle duyuşal içeriklerin teorik olarak yorumlanması ve işlenmesiyle açığa çıkıyorsa, aynı şekilde toplumun inşası da, aracılı, düşüncede-şartlı bir varlık olarak gerçekleşir. İnşa, hem zihinsel, özellikle de dini "kategoriler" in ontolojik anlamda var-olan nedenlerini belirlemek, hem de bu kategoriler vasıtasıyla kesin olarak belirlenmektir. Bu kategoriler, sırf tekrarlamalar ve adeta toplumun gerçek yapısının bozulmayan kalıbı şeklinde anlaşılıp da açıklanmaya çalışılırsa, o zaman mitik-dini oluşumun fonksiyonları ve süreçlerinin, işte bu gerçek yapıya geçmiş olduğu unutulur. (Cassirer, 2005: s.281)

Din duygusunun ve kurumunun ortaya çıkışına dair arayışımızı Durkheim'ın yaklaşımıyla başlatmamızın temel sebebi içinde bulunduğumuz paradigma dahilinde (devam eden Kant felsefesi) felsefe ve teoloji alanında köklü paradigma değişimlerine sebebiyet veren bilgiye yahut epistemeye dair Kant'ın apriori yaklaşımı bağlamında konunun kavranmasıdır. Böylelikle meseleyi epistemeye ilişkisi bağlamında "arketip" meselesiyle ilişkilendirilmesine yol açacak biçimde; arketipleri Jung gibi "biyolojik" olanla¹²⁷ ilişkilendiren bununla birlikte Joseph John Campbell ve Mircea Eliade gibi araştırmacıların ise çevresel (toplumsal ve dünyevi) faktörlere bağlayan dahası sonrasında Rene Guenon gibi isimlerin sistematüğini yaptığı ve doğrudan "vahiy" geleneğine dayandığı benzeri yaklaşımlarla birlikte düşünülmesini sağlamaktır. Ancak böylesi geniş bir konu çalışmamızın kapsamı dâhilinde olmadığı için sadece bu yaklaşımları hatırlatmakla yetineceğiz. Dolayısıyla din olgusunun ortaya çıkışına ilişkin yaklaşımlardan hangisini seçeceğimize dair bir çıkmazdan ziyade bu çalışmanın iddiasının (hipotezinin) dâhilindeki mitler ile olan ilişkisi bağlamında bir ortaya çıkış ispatı çalışmamıza yönelik işlevsel bir tespit

¹²⁷ Arketip motifler olasılıkla insan aklının, sadece gelenekler ve göç yoluyla değil aynı zamanda soya çekim yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan arketip kalıplarından başlamaktadır. Bu son hipotez kaçınılmazdır, zira karmaşık arketip imgeler bile herhangi bir olası doğrudan gelenek etkisi olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. (Jung, 1998: s.57)

olacaktır. Nihayetinde amacımız kesinlikten ziyade anlamlı yahut mantıklı ve işlevsel kurgular yaratabilmektir. Elbette bu ifademizi her fikrin veya iddianın kurgusal (spekülatif) bir şey olduğu gerçeğiyle birlikte düşünmenin daha doğru olacağı kanısındayız.

Bununla birlikte Durkheim'ın din olgusunun ortaya çıkışını toplumsal olanla ilişkilendirmesine dair yaklaşımını bir açıdan varlık felsefesi bağlamında "Ben" in kendini dünya içine yerleştirmesi süreci bağlamında meselenin yalnızca bir parçası dahası mütemmim cüzü olarak kabul edebiliriz. Öyle ki; öznellik, kendi bağlılaşıklığında, herhangi bir dış nesneye değil, bir "sen" e ya da "o" ya sahiptir ki, başka yönden sen/o ile birleşmek için kendini ondan bir yönüyle ayırır. Bu "sen" ya da "o", benin onda kendini bulmak ve kendi kendini belirlemek için ihtiyaç duyduğu hakiki bir karşıt kutup teşkil eder. Ama yine de ben, doğrudan dış dünya ile değil, asli olarak kendine çok benzeyen kişisel varoluş ve yaşantıyla ilişkilendirilir. Bununla birlikte mitos benin bağımsızlaşması sürecinin en önemli ve etkili iç güçlerinden birini teşkil etmektedir. Mitosun kendisi, "ben" ile "sen" arasındaki ilişkiyi mümkün kılan zihinsel sentezlerden biridir. (Cassirer, 2005: s.260) İnsanın kozmik olana dair bitmek tükenmek bilmeyen anlam arayışı trajik bir durum olarak görülmektedir. Gelgelelim "özne" olmaya yeltenmesiyle evrimsel bağlamda bedensel olarak kaybettiği "bilgeliği" dil üzerinden inşa etmeye başlamıştır. İnsanın sürekli Kendisi, dünya ve diğer her şey hakkında hikâyeler, masallar, mitler anlatması da bundandır. (Gezgin, 2020: s.44)

Çünkü ölümlü bedene karşı ölümsüz öyküler icat etmek göbek bağında düğümlenen sızıyı biraz olsun hafifletir. Yalnız olmadığını bu öyküler sayesinde hisseder insan. Toplumla arasındaki bağ, dilin bu ürünüyle kurulur. Ortak değerler, göstergeler etrafında örgütlenen Homo sapiens sapiens'in anlatıları, bireyleri toplumsallaştırma yöntemidir aynı zamanda. Dilin içine düşen herkes kendinden önce geçenlerin oluşturduğu patikaları takip etmek zorundadır. Tam da bu sebeple dil bir özgürlük ve bireyleşme alanı değildir; bir aidiyet, mahkûmiyettir, anlatılan bütün öykülerdeki kimliklere, inanca, değerlere dil yoluyla prangalıdır insan. Ancak bunların hepsi simgeseldir, hiçbirisi kendinden verili değildir. Aradığı ve bedeninde bulamadığı öğeleri dilde ilmik ilmik, harf harf işlemiştir. Bedeninde ölümlü olmak nedeniyle gördüğü tatminsizlik, zamana karşı geçicilik/tarihsellik, ontolojik karın ağrıları onun anlamı dışarıda aramasına yol açmıştır. Var olanın ihtiyaç duyduğu anlamı var olmayandan, gaipten alması bu yüzdendir. (Gezgin, 2020: s.44)

Ben kendini, sadece bir topluluğun parçası olarak kavradığı, bir aşiret ya da soy birliği halinde, bir sosyal birliğin parçası olarak diğerleriyle bir arada kaynaşmış gördüğü sürece, kendini bilir ve hisseder. Ben, sadece bu birlik ve

kaynaşma içinde/sayesinde kendi kendine sahip olur. Sözü edilen benin kişisel varoluşu ve hayatı, kendi dışlaştırdıklarının hepsinde, kuşatıcı nitelikteki bütünün hayatına görülmez büyüsel bağlarla bağlanmış gibidir. Bu bağlanma aşamalı olarak gevşeyebilir ve çözülebilir; onu kuşatan hayat çevresi karşısında benin bağımsızlığı, aşamalı olarak gerçekleşebilir. Ve burada da, mitos, bu sürece eşlik ettiği gibi, ayrıca aracılık da eder ve süreci sınırlar. (Cassirer, 2005: s.257)

Burada şunu belirtmek isteriz ki; din, yalnızca "yüce" olan güçlere yönelik bir inanç (pasif) değil ayrıca onlarla iyi geçinmeyi de gerektirecek biçimde çabayı da gerektiren (aktif) bir olgudur. (Menzies, 2021: s.20) Mircea Eliade kutsal "ifade etmenin" sistemli yahut kurumsal bir yolu olarak ortaya çıkan dini "kutsal ve din dışı" gibi bir dikotomi üzerinden tanımlamaktadır. Eliade'ye göre tıpkı mitoslarda olduğu gibi dindar insanlar için, hem mekân hem de zaman kutsalın tezahürleriyle (teofaniler) parçalanmaktadır. (Cox, 2004: s.67) Eliade ile koşutluk oluşturacak biçimde Durkheim da dini tanımlarken benzer bir ikilik üzerinden bir saptamaya gitmektedir:¹²⁸

Durkheim, büyüsel-dini etkinlik alanının tamamını profan ve kutsal ayrımıyla bağdaştırır ve bu ikiliği şu şekilde açıklar: Karmaşık ya da basit olsun, bilinen bütün dinler ortak bir özelliğe sahiptir: insanın aklına gelebilecek gerçek ya da imgesel her türlü şeyi birbirine karşıt olan iki başlık altında sınıflandırır; bu iki sınıf profan ve kutsal terimleriyle oldukça iyi bir şekilde tabir edilir. Bu sınıflandırma her yönüyle izafidir. Öyleyse, neyin kutsal olduğu ve neyin olmadığı kati olarak belirlenemez. Bu husus dinden dine sınırsız bir biçimde değişir. (Goody, 2017: s.32)

Eliade, biyolojik bağlamında Tanrı mitinin çift cinsiyetli olduğuna dair imgelemin insanın dini tecrübesinin ilk örneğini şekillendirdiğini söyler. Bununla birlikte Eliade'ye göre mitler sadece bir ritüel modeli olmayıp aynı zamanda diğer dinsel ve metafiziksel tecrübe modelleridirler. (Eliade, 2005: s.501)

¹²⁸ Durkheim'in kendi tanımında iki unsur bulunur: Din, profandan ayrı olan kutsala ilişkin inanç ve uygulamalardan oluşur. Fakat ona göre, büyü de böyledir. Bu iki alan arasında ayrım yapmak için ikinci bir kriter getirmiştir; bu noktada, tıpkı bireyin topluma olan karşıtlığı gibi, büyüün de dine karşıt olduğunu söyleyen Robertson Smith'e dayandı. Din kamuya açıktır ve bir kilisesi vardır, oysa büyücünün asla bir cemaati yoktur, yalnızca müşterisi vardır. 'tikel bilim' ile çalışan ilkel bir doktor, müşterileri ile belirli ilişkiler kuran bireysel pratisyen ve törenlerin efendisi olan rahip lider arasındaki tezat birçok sosyal sistemin analizinde önem teşkil eder. Fakat özel ve kamusal roller arasındaki bu ayrım, diğer din ve büyü unsurlarıyla ilgili olmakla birlikte, dini fenomenlerin tanımı için yeterli bir odak noktası sunmamaktadır. Gerçekten de, Kuzey Avustralya'daki Murmgin bulgularıyla ilişkili olarak bu sorunu dört dörtlük bir şekilde tartışan Warner, büyüün de kiliseye sahip olduğunu belirtir; nitekim hem iyi hem de kötü büyüün etkileri büyük ölçüde müşterilerin kullanılan prosedürlerin tesirine dair inançlarına dayanır. Dolayısıyla büyücü ve müşterisi aynı zamanda, kamusal törenlerde olduğu kadar açık olmasa da, morfolojik ve işlevsel açıdan çok benzer bir tür ahlaki topluluk oluşturmaktadır. (Goody, 2017: s.28)

(...) çift cinsiyetli insan ile ilgili bir çok mit ve ritüel bulunmaktadır. Tanrı miti, insanın dini tecrübesinin örneğini şekillendirir. Pek çok gelenek, "ilk insanın", atanın bir hermafrodit olduğunu kabul eder ve daha sonraki mitolojik varyantlar da "ilksel çiftler"den bahseder (Yama, -yani "ikiz- ve kız kardeşi Yami, veya İranlı çift Yima ve Yimağ, ya da Maşyağ ve Maşyanağ). Bir çok haham tefsirleri, Adem'in bile bazen çift cinsiyetli olarak düşünüldüğünü bizlere haber verir. Havva'nın "doğuşu", ilksel hermafroditin basit olarak iki varlığa, erkek ve dişiye bölünmüş olmasına örnek olabilir. "Adem ve Havva, omuzlarından bir birine sırt sırta bitişik idiler; sonra Tanrı onları baltayla vurarak veya keserek ikiye ayırdı. Başka yorumcular ise onları değişik şekilde tasvir ederler: İlk insan Adem'in sağ tarafı bir erkek, sol tarafı da bir kadın idi, ama Tanrı onları iki parçaya böldü. İlk insanın çift cinsiyetliliği, bizim ilkel dediğimiz topluluklarda hala görülen bir gelenektir (örneğin, Avustralya ve Okyanusya) ve Eflatun ve gnostiklerde olduğu kadar antropolojide de varlığını devam ettirmiş ve geliştirilmiştir. (Eliade, 2005: s.499)

Anlamda içkin her türlü insan eylemi (ritüel v.s.) mitolojik bir arketipin tekrarıdır. Böylesi bir "tekrar ediş" profan zamanı (dünyevi zaman) ortadan kaldırarak insanı dinsel (büyüsel) bir zamanın içine sokmaktadır. "Şimdiyi" ise mitik bir zaman olarak biçimlendirir. Benzer biçimde bir kimse mitolojik bir modeli "taklit ederse" veya ritüel olarak bir mitin okunmasında yer alırsa, ritüelin bir parçası olursa, kutsal dışı "oluşun" dışına çıkarılır ve Büyük Zaman'a dahil olur. (Eliade, 2005: s.506,507) Dahası Eliade'ye göre modernist zaviyeden baktığımızda mitin, "Tarihi" ortadan kaldırma gibi bir işleve de sahip olduğunu da söyleyebiliriz. Eliade'ye göre bilinçaltı denilen hayaller (düşler, fantaziler, hayal gücü) psikopatolojik durumların yaratıcı eylemleri, yükselme mit ve ritüelleriyle birlikte yükselme metafiziğine uyum sağlayan bir yapı ve anlam sunmaktadır (Eliade, 2005: s.533) ki bu da memoratlardan neşet eden fabulatların ve bu bağlamda efsane ve mitlerin kutsal ifade etmek için kurgulanan sistemli bir yolu yani din olgusunu icap ettiren sebebe dair açık bir kanıt sunmaktadır. Eliade, Batı'da "mit" kavramının uzunca bir süre; fabl, uydurma ve kurmaca gibi anlamlara gelecek biçimde ele alındığını yirminci yüz yıldan itibaren de bu yanıltan vazgeçilerek arkaik toplumlardaki kavranışına benzer biçimde incelenmeye başlandığını söylemektedir. Öyle ki arkaik toplumlarda mit "gerçek bir öykü'yü belirtir, üstelik de kutsal sayıldığı, örnek oluşturduğu ve anlamlı olduğu için son derece değerlidir. (Eliade, 2001: s.11)

Kutsallık, öncelikle hakikattir. Bir kimse ne kadar dindarsa, hakikate o kadar yakındır ve anlamsız bir değişimin gerçek dışılığından ne kadar uzaklaşırsa, o kadar hakikate yakın olur. Bundan dolayı da insan, tüm ömrünü "kutsamaya" meyillidir. Hiyerofaniler evreni, ayinler-ibadetler de hayatı kutsar. Bu kutsama, hayatı, ayine, ibadete dönüştürmek suretiyle dolaylı bir biçimde de

olabilir. (...) Dindar bir adamın ideali, şüphe yok ki, yaptığı her şeyin ibadet anlamında olması, başka bir deyişle, bir kurban olmasıdır: Bütün ilkel veya geleneksel topluluklarda herkes bu türden bir kurban oluşturmaktadır. Bu durumda, her bir fiil dinsel bir fiil olma eğilimindedir, aynı doğal nesnenin, kutsalın tezahür etmesine eğilimli olması gibi. Başka bir deyişle, herhangi bir an, Büyük Zaman'a dâhil olabilir ve böylece insan sonsuzluğa sokulabilir. Dolayısıyla insan varlığı, iki koşut düzlemde aynı anda yerini alır. Birbirine koşut olan düzlemler şunlardır: Fiziki-maddi düzlem, değişim düzlemi ve yanılısma düzlemi; sonsuzluk düzlemi, cevher düzlemi ve gerçeklik düzlemi. (Eliade, 2005: s.538)

Bronislaw Malinowski ise modern olmayan toplumlardaki (ilkel sözcüğünü kullanmakta imtina ediyoruz) mitin statüsünü tespitiye yönelik çalışmalarında Hristiyanlar için yaratılış, ilk günah ve İsa'nın çarmıhta kurban edilmesiyle günahların ödenmesi neyse, ilkel insan için de mitin benzer işlevi gördüğünü söylemektedir. Bununla birlikte mit, dinsel bir yol gösterici, bir kılavuzdur. (Malinowski, 1998: s.103) Marksist George Thomson'a göre ise mitoslar modern öncesi toplumların her kalıba sokulabilen düşünme araçlarıdır. "Sınıflı" toplumlarda ise mitoslarla düşünme biçimi yerini; bilimsel düşünmeye, dinsel dogmaya ve sanata bırakmaktadır. (Thomson, 1991: s.77)

Mit asla bilimsel ilgiyi doymaya yönelik bir açıklama değil, toplumsal gereksinimlere ve isteklere dayalı, dahası, pratik gereksinimlere yardım eden, dinsel gereksinimleri ve ahlaksal özlemleri derinden doymaya yönelik eski bir gerçekliğin yeniden anlatılmasını oluşturuyor. İlkel uygarlıkta mit kaçınılmaz bir işlevi yerine getiriyor: İnançları yükseltiyor, bir düzene koyuyor, dile getiriyor. Ahlakı koruyor ve kayırıyor. Ayinin etkinliğini güvence altına alıyor ve insanın davranışı için pratik kuralları içeriyor. Demek ki mit, insan uygarlığı için yaşamsal bir katkı maddesini oluşturuyor. Bir masal güvercini değil, önemli bir ağırlığı olan etkin bir güç. Usa uygun bir açıklama ya da sanatsal bir düş gücü olmaktan uzak ama inancın ve ilkel ahlaksal bilgeliğin pragmatik bir şartını temsil ediyor. (Malinowski, 1998: s.103,104)

Genel açıdan mite yönelik teorileri ise Honko'nun tasnifiyle ifade edecek olursak; Bilişsel (cognitive) kategorilerin kaynağı olarak Mit¹²⁹, Sembolik yorumların bir formu olarak Mit¹³⁰, Bilinçaltının bir izdüşümü olarak Mit¹³¹, İnsanın

¹²⁹ Mit, anlaşılmaz/esrarengiz fenomenler için bir yorum olarak görüldü. Zihin farklı fenomenlerle ilişkiliyi tesis edebilmek için evrenin belirli yönlerini kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyar.

¹³⁰ Bu teoriye göre mit, şiir ve müzik gibi diğer yaratıcı aktivitelerle birlikte değerlendirilmektedir. Buna göre mitlerin tıpkı müzik parçalarının nota, makam ve kuralları gibi kendi yasa, kural ve formları vardır ve dünyanın insan zihnindeki sembolik yansıması olarak görülebilirler.

¹³¹ Mit bilinçaltının ürünleridir. Bütün insanlar tarafından paylaşılan bilinçaltının ortak bir bölgesinin ürünüdürler. Bir anlamda mitler kolektif bilinçaltının ürünüdürler. Jung ve Freud'un yorumları bu

hayata adaptasyonunda entegrasyonu sağlayan bir faktör olarak Mit¹³², Davranış kalıbı olarak Mit¹³³, Sosyal yapının meşrulaşması olarak Mit¹³⁴, Sosyal ilgilerin belirleyicisi olarak Mit¹³⁵, Kültürel ve sosyal yapının aynası olarak Mit¹³⁶, Tarihsel durumun bir sonucu olarak Mit¹³⁷, Dini iletişim olarak Mit¹³⁸, Dini bir kategori olarak Mit¹³⁹, Yapı için araç olarak Mit¹⁴⁰ biçiminde sıralayabiliriz. (Batuk, 2009)

İster profan (ladini) mahiyette olan nesneyle (psikolojik anlamda) ilişkisi bağlamında isterse de aşkın/metafizik/ilahi olanla ilişkisi bağlamında olsun; kutsal ifade etmenin sistemli yahut modellenmiş bir biçimi olan "din" her iki durumda da hem yapısal hem de biçimsel açıdan mitlerle doğrudan ilişkili görünmektedir. Örneğin kültürlerdeki kahramanların ve dinleri kuranların yaşamları ve eylemleri, bireysel figürün arkalarında kaybolduğu tipik efsane motiflerinin en yoğunlaşmış hali biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Dahası mitsel ifadeler yaşanmış ilk mistik deneyimlerdi ve araştırma zahmetine giren biri bu öznel ilk deneyimleri bugün hala gözlemleyebilecektir. (Jung, 2019: s.53,54,212) Başlangıçtaki özneliği ise yani tekil deneyim olması bağlamında yine başlangıçta her memorat olgusunun özünde "zaten"

doğrultudur. Freud'a göre mitler, gündüz düşleridirler. Rüya bilincin uykuda olduğu anda bilinçaltının açığa çıkmasıysa mitler de uyanırken bilinçaltının açığa çıkmasıdır.

¹³² Buna göre mitlerin kendine özgü bir dünya görüşü vardır ve insanlara bunu takdim eder ve insanların bu sayede hayata tutunmalarını sağlar.

¹³³ Bu teoriye göre mitler insanlara rol model anlamında davranış örnekleri sunarlar.

¹³⁴ Hind dinlerinde olduğu gibi mitler sosyal yapının devamlılığını sağlamada çok önemli işlev görürler. Bu nedenle mitlerin geleneksel dokunun kabullenilmesini sağlayan bir aracı olduğu düşünülür.

¹³⁵ Buna göre mitler rastgele oluşmuş öykü koleksiyonu olarak kabul edilmezler. Tam tersine bir kültürdeki sosyal ilgilerle mitsel temalar arasında bir ilişki söz konusudur.

¹³⁶ Bu teoriye göre mitler kültüre ve topluma karşı ayna vazifesi görürler. Mitler bize içinden çıktığı kültür ve toplumun resmini sunmanın ötesinde bir şey yapmaz.

¹³⁷ Mit, belli bir tarihsel durumun ya da olayın öykü diliyle aktarımıdır. Bu yüzden mitlerin kurgusu içinde yer alan olayların tarihsel kökenleri araştırılmalı ve onlar yeni tarihsel gelişmeler ışığında yeniden düzenlenmelidir.

¹³⁸ Mitler, tanrı ya da tanrısal bir kaynaktan insanlara gönderilen bir mesaj olarak düşünülür. Mitler göndericiden alıcıya farklı araçlar vasıtasıyla iletilen bir bilgi olarak görülür.

¹³⁹ Dinsel anlatı metinleri olarak kabul edildiler. Bu metinler vasıtasıyla dinin sosyal ya da hukuki normları aktarılır.

¹⁴⁰ Buna göre mitler yapılardır ve dil ve paradigmatik açıdan tahlil edilirler. Örneğin Georges Dumézil ve C. Lévi-Strauss'a göre mitler bir bütün olarak ele alınması gereken yapılardır. (Batuk, 2009)

kişisel olmasıyla dahası şahsi anlatılar olmasıyla da örtüşmektedir. Bu yüzden memoratlar halk inançlarını incelerken birincil kaynak olarak ele alınmaktadırlar. (Hallaç, 2018)

Mitoloji ve mitler deyince ilk başvurulacak isimlerden biri olan Joseph Campbell (1904 - 1987)'in mit ve din bağlamında konuya ilişkin görüşlerine bakmadan bu bölüme son vermek istemiyoruz. Dolayısıyla son olarak Campbell'ın zaviyesinden bu ilişkiselliği tespit etmek isteriz. Campbell, dinlerin ortaya çıkmasına ilişkin görüşünü günümüz rahipleri ile şaman arasındaki fark üzerinden verdiği bir örnekle ortaya koymaktadır. Ona göre toplum belirlenmiş tanrılara belirli bir biçimde tapar ve rahip de bu ritüeli yönetmek için atanmış sosyal bir görevlidir. Tapınılan Tanrı onlar var olmadan önce de oradadır. Bununla birlikte şamanın iktidarı ise kendi yakın çevresinde ve şahsi deneyiminin tanrılarında sembolize edilmektedir. Şamanın iktidarı atanmış olmaktan değil psikolojik bir tecrübeden gelmektedir. Şaman, deneyim ürünü yaratılarını çevresi için ritüel performanslara dönüştürerek sergilemektedir. Ritüel bir süreç olarak bu içsel deneyim sonrasında çevresinin yani halkın sosyal yaşamına da aktarılmaktadır. (Campbell, 2013: s.135) Bu da kutsala ilişkin sistemli, tekrarlanan ifadeye dönük bir durum olarak din olgusunu açığa çıkartmaktadır. Campbell, dinler tarihine yönelik yapılan çalışmalar sonucu yüce dinlerin kutsal kaynağı olarak görülen mitolojik temaların evrensel olduğu ve bu doğaüstü motiflerin bir tek geleneğe ait olmadığı, tersine insan türünün dinsel söyleminin ortak olduğu ortaya çıktığını ve ortodoks ve kâfir, 'yüce' ve 'ilkel' arasındaki gerilimin de şimdilerde kendiliğinden ortadan kalktığını ifade etmektedir. (Campbell, 1995: s.23)

Bütün dünya mitolojilerinin karşılaştırmalı incelemesi, insanlığın kültürel tarihini bir bütün olarak ele almaya bizi zorlamaktadır. Ateşin çalınışı, tufan, ölümler ülkesi, bakirenin doğurması ve dirilen kahraman gibi temalar bütün dünyaya yayılmıştır ve her yerde yeni yeni bileşimler içinde görünürler; oysaki kaleydoskop içindeki parçalar gibi, yalnızca belli sayıda ve hep aynıdır. Eğlence amacıyla anlatılan masallarda, açıkçası bir oyun ruhuyla hafife alınan bu tür mitsel konular, dinsel bağlamlarda da işlenmektedirler; ama buralarda yalnızca yaşanmış doğrular diye görülmeyip, kültürün bütününün canlı tanığı olduğu gerçekliklerin açıklanması olarak da anlaşılmaktadırlar. Dinler hem tinsel yetkesini hem de tensel güçlerini bunlardan türetirler. Bu tür mitolojik motifleri ayinlerinde yaşamayan; kâhinleri, ozanları, tanrıbilimcileri ya da filozofları eliyle yorumlamayan; sanatında yansıtmayan; şarkılarında övmeyen ve yaşama güç katan düşlerinde coşku içerisinde denemeyen insan topluluğu yoktur. (Campbell, 1995: s.11)

Din, ister mitolojik (kurgusal) ister çevresel ve psikolojik isterse de vahiy geleneği bağlamında ortaya çıksın nihayetinde "mit/myth" olgusu ile ilişkisi açısından şunu söyleyebiliriz ki; toplumlar yaşamsal pratiklerinin getirisi olarak oluşturdukları "kutsal hâsıla"yı düzenleyici bir modellemeye ihtiyaç duymuştur. Böylesi bir ihtiyaç ise kutsalın envanteri olarak bir tür liturji (şariat) biçiminde "din" sistematiği etrafında oluşturulmuştur. Şahsi tabiatüstü deneyimlerin ürünü olması bağlamında ise mit ve memoratın organik ilişki içinde olduğunu da tespit etmiş bulunmaktayız. Ki böylesi şahsi mistik deneyimlerin günümüz dinlerinde de görülebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. William James her ne kadar kurumsal olsalar da günümüz dinlerinin kurucularının ve sonrasındaki manevi temsilcilerinin de aşkınsal olanla mistik bir deneyim içinde münferit ilişkinin devam etmekte olduğunu söylemektedir. (James, 2017: s.40) Nihayetinde bu ilişki biçimi de modern öncesi anlayışlardan günümüze kadar gelen din kurumunun zeminini yaratmıştır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak; din, toplumların kozmik olanı kabul edişinin sistemli biçimselliğidir. Yaratılan dini atmosfer ne yönde olursa olsun tıpkı sevgi gibi, öfke gibi, umut, tutku, kıskançlık gibi, tüm öteki içgüdüsel şevk ve güdüler gibi din, mantıksal veya rasyonel yolla başka hiçbir şeyden elde edilemeyecek bir "cazibeyi" o toplumun yaşamına kattığı da su götürmez bir gerçektir. Karl Marx da benzer bir biçimde dinlerin insan için avuntu mekanizması olduğuna dikkat çekmektedir. Marx'a göre din, insanın özünün düşsel bir biçimde gerçekleşmesidir. Çünkü insanın özünün katıksız bir gerçekliği yoktur. Dinsel acı, hem gerçek acının dile getirilmesi hem de gerçek acıya karşı bir başkaldırmadır. Din, ezilen yaratığın inleyişidir; ruhsuz bir dünyanın ruhu, umutsuz bir insanlığın umududur. Din, halkın afyonudur. (Thomson, 1991: s.68,69)¹⁴¹ Bu bağlamda Marx'ın ise belli bir kesim üzerinde afyon etkisi yaptığını da unutmamak gerekir. Nitekim bu bölümdeki son sözü William James'a bırakacak olursak:

Bir armağan -psikologlara göre organizmamızın, teologlara göre Tanrı'nın inayetinin bir armağanıolan bu cazibe bizim için vardır veya yoktur; tek bir emir sözcüğüyle bir kadına âşık olup kendinden geçenler gibi bu armağanla kendinden geçen insanlar vardır. Dolayısıyla din duygusu öznenin yaşamına yapılmış mutlak bir katkıdır. Ona yeni bir güç alanı kazandırır. Dışarıdaki savaş

¹⁴¹ Unutmamak gerekir ki Marx'ın yaşadığı dönemde tıbbi anestezi henüz şuan ki durumunda değildi. Dolayısıyla doğrudan anlamıyla cerrahide "Acı" dindirmenin en iyi yolu "Afyon" kullanmaktan geçiyordu.

kaybedilip dış dünya da onu reddedince din, kendisi olmasa bir atıktan ibaret olacağı bir iç dünya verir ona. (James, 2017: s.57)

1.6. TÜRKİYE'DE COĞRAFİ ve SOSYOLOJİK FARKLILIKLARIN MEMORAT VARYANTLARINA ETKİSİNE İLİŞKİN ONTOLOJİK BİR DENEME

Hünerleriyle herhangi bir şeyi başkalarına anlatmaya meyyal insanların varoluşsal nitelikleri o kimseyi içinde bulunduğu toplumda farklı kılabilmektedir. Herhangi bir memoratı, efsaneyi, miti kısaca hikâyeyi elbette herkes becerisi ölçüsünde ifade edebilir. Ne var ki böylesi anlatıların toplumsal açıdan kabullenilmesi diğer bir deyişle anlatının meşruiyetinin yaratılması sürecine baktığımızda ise nihayetinde oynusallık temelinde bir icra olması hasebiyle "oyunbaz" kişiliklerin bu konuda o anlatının kabullenilmesinde toplumsal bakımdan daha etkili bir rol oynadığını göstermektedir. Örneğin Şamanizm ve başkaca en erken inanç biçimlerine yönelik araştırmalar ortaya koymuştur ki ilksel Oyuncu figürü bağlamında Şaman veya başkaca erken dönem inanç biçimlerindeki inanılan dinin rahibi olacak kişiler çocukluk dönemlerinden itibaren kişisel nitelikleri açısından toplumda öne çıkan tiplerdir. Anadolu'da düğünlerde, bayramlarda, eğlencelerde kendini ilk olarak oyun alanına atan kişiler çocukluktan itibaren "zaten" öyle/oyunbazlığı "açık" kişilerdir. Çünkü o "hikâyeyi" (oynayarak yahut dua ederek) o anlatacaktır ve bunun için diğerlerine göre daha istekli ve yeteneklidir. Dahası varlığını ortaya koyacak kadar da "korkusuz ve cesur"durlar. Bu örnekten de anladığımız gibi her ne kadar böylesi yetilere sahip oyunbaz kimseler doğuştan gelen hüneri (yahut enerjisi) sayesinde "aktör" rolünü üstlense de doğuştan gelen niteliklerin genetik açıdan biyolojik etmenlere de bağlı olduğunu göz ardı edemeyiz. Biyolojik faktörleri belirleyen etkenler ise genetik açıdan beslenmeden tutun da; yaşanılan coğrafyanın iklimi, oksijen seviyesi, güneş görme süresi, deniz seviyesiyle olan ilişkisi, topografyası, mimarisi, jeomanyetik etkiye ne denli maruz kaldığı, hatta ve hatta yaşanılan coğrafyadaki yeraltı kaynakları yani "maden" yoğunluğu ve havadan yahut besinlerden aldığı eser maddelerin etkisi gibi birçok değişkenin tesirine bağlı olarak ortaya çıkabilmektedir. Memorat tecrübe bağlamında tecrübe esnasında (örneğin Hz. Musa'nın Sina Dağı tecrübesi) memorat kişi deneyiminin

hakikatine yönelik bir sorgulamadan ziyade nihayetinde insanlara anlatacağı bir memorata sahip olduğu gerçeğinden hareketle "orada; biyolojik, fizyolojik, nörolojik, ontolojik veya varoluşsal (felsefe) ne yaşadı?" sorusu çalışmamızın bilimsel bir zeminde ele alınmasına imkân tanımakta ve esasını oluşturmaktadır. Tabiatla organikten inorganiğe bütün yaşam formlarıyla birlikte insanların tek bir eko sisteme dâhil canlılardır. Bununla birlikte çalışmalar kanıtlıyor ki bütün organizmalar ise enerji ve maddeye bağımlı durumdadır. Hayvanların başkaca organizmalar tarafından üretilen madde ve enerjinin beslenme yoluyla alması; insanların, bitkilerin salıverdiği oksijeni soluması dahası bitkilerin de hayvan ve insanların salıverdiği karbondioksiti soluması gibi örnekler yukarıda işaret ettiğimiz ekolojik etkileşime ve döndüğüne ispat niteliği taşımaktadır. Birlikte ele alındığında, böylesi ilişkiler hayat için gerekli enerji, besin ve kimyasalları mübadele eden uçsuz bucaksız bir bireyler ağı oluşturur; insanlar ve bakteriler de aynı sürece dâhildir. (Bates, 2009: s.90) İşte bu sürecin temel etmenlerinden biri olarak da "sağlık coğrafyası"¹⁴² karşımıza çıkmaktadır. Yaşanılan coğrafyanın; iklimi, jeolojisi, toğcoğrafyası ve mekân bağlamında mimarisine ilişkin etmenler insan sağlığını etkileyebilmekte ve birçok hastalığı tetikleyebilmektedir. Başka bir ifadeyle bir hastalığın belli bir yerde ortaya çıkmasında fiziksel nedenler, kimyasal nedenler, biyolojik nedenler, hidrografik nedenler, beşeri ve sosyal nedenler belirleyici rol oynamaktadır. Bu nedenleri ise genel olarak şöyle sıralayabiliriz:

Fiziksel nedenler (sıcaklık, sıcaklık terselmesi, yağış, enlem, basınç, rüzgâr, radyasyon gibi),

Kimyasal nedenler (litolojik ve pedojenik etkiler, mineral yapıları ve oranları gibi),

Biyolojik nedenler (mikroorganizmalar, asalaklar, mantarlar, polenler, kan grupları gibi),

Hidrografik nedenler (su kalitesi, içerdiği mineraller, fazlalığı ve/veya eksikliği, su kaynaklarının kirlenmesi gibi)

Beşeri ve sosyal nedenler (nüfus dağılımı, yoğunluğu, yaşam standardı, iletişim, inançlar, alışkanlıklar, çevre kirliliği, atıklar gibi) (Yiğit, 2011)

Şüphesiz "vahiy" geleneğinin toplumsal hakikatini inkâr etmiyoruz. Ne var ki İslam geleneğinde de görüleceği üzere bu bir tür "mucize" anlayışı da olsa gündeliğin dışında bir tür "hal" durumu olan memorat görüngüler kendine uygun zamansallığı

¹⁴² Çeşitli faktörler ve bunların her birinin coğrafi çevresi arasındaki ilişkiyi içine alacak şekilde genişlemesini, insan hastalıkları ile çeşitli çevre koşulları (jeomorfolojik, klimatolojik, ekolojik, demografik, antropolojik koşullar) arasındaki ilişkiyi inceleyen bir bilim dalıdır. (Yiğit, 2011)

ve mekânsallığı gereksinmektedir.¹⁴³ Dolayısıyla inananlar için alınganlık yaratacak bir durumun da söz konusu olduğunu düşünmüyoruz. Diğer taraftan meseleyi nörolojik açıdan ele alırken gayemizin "memorat kişilikleri" patolojik etiketlemeye tabii tutmak olmadığını söylemeye bile ihtiyaç duymuyoruz. Vahiy geleneği bağlamında nasıl ki "hal üzere olmanın" kendi şartları dâhilinde kuralları olduğunu kabul ediyorsak¹⁴⁴ Halkbilim için de gerekli "halet-i ruhuyenin" tespitine yönelik bir maksat olarak algılanmasını isteriz. Dahası niyetimiz meseleyi "nöro-kültürel"¹⁴⁵ açıdan da çalışma kapsamımız dâhilinde mütalaa edebilmektir. Kısaca paylaşmak isteriz ki, memorat kişilikleri patolojik açıdan disosyatif bozukluk olarak işaretleme gibi bir algının oluşması çalışmamızın niyetiyle örtüşmeyecektir. Dahası kişinin

¹⁴³ Allah bir şeyi yaratırken sebepleriyle yaratır. Bu beşerî sebepler aklımıza perdelenirse aciz kalırız ve mucize deriz. Aslında mucizelerin de sebepleri vardır ama herkesçe mâlum değildir. (bknz. Kuran, Araf, 203, Kehf, 84)

¹⁴⁴ Arap anlayışında 'şiiir' ve 'kehanet' olgusunun cinle olan irtibatı ve bunlarla bağlantılı olan "insanın cinle ilişki kurabilmesinin mümkün olduğu" şeklindeki Arap inancı, dini nitelikli 'vahiy' fenomeninin kültürel temelini oluşturur. İslam öncesi Arap kültürünün bu düşüncelere sahip olmadığını düşündüğümüzde, vahiy fenomenini kültürel açıdan algılamamız imkânsızlaşır. Zira bu düşüncenin akli ve fikri oluşumunda insan-cin ilişkisine dair söz konusu kanaatin kökleri bulunmadığı takdirde, bir Arabın kendisi gibi bir insana gökten melek indiğini kabul etmesi nasıl mümkün olabilirdi ki? İşte bütün bunlar, vahiy fenomeninin olgudan kopuk ya da olguyu hiçe sayan ve onu aşan bir fenomen değil, aksine kültürel telakkilerin bir parçası olduğunu ve bu kültürün mevcut kanaatlerinden doğduğunu teyit eder. Cinin şaire hitapta bulunup ona şiirini ilham ettiğine, falcı ve kahinlerin de bilgilerini cinlerden aldıklarını inanan bir Arap, bir insana gökten vahiy getiren meleği tasdik etmeyi saçma bulmaz . Bu yüzden, Kur'an'ın çağdaşı olan Araplardan vahiy fenomeninin bizzatı kendisine yönelik bir itiraz geldiğine tanık olmuyoruz. Onların itirazları ya vahyin muhtevasına veya kendisine vahiy gelen şahsa yöneliktir. Keza, Mekkelilerin, yeni metni (Kur'an'ı) şiir olsun, kehanet olsun, o günün kültüründeki bilinen metinler seviyesine indirgeme gayretlerini de buna bağlı olarak anlayabiliriz. Kehanet ile nübüvvet arasındaki ilişki -Arapların tasavvurunda her ikisi de 'vahiy'dir-, insanın farklı varlık mertebesine ait başka bir varlıkla iletişim kurmasıdır. Bu iletişim, insanın peygamber olması halinde meleklerle; kahin olması halinde ise şeytanla gerçekleşmektedir. Bu iletişimde/vahiyde özel bir şifre kanalıyla iletilen bir mesaj söz konusu olup, bu şifreyi üçüncü şahsın, en azından iletişim esnasında anlama imkanı yoktur. Nebi bilahare bu mesajı insanlara 'tebliğ' eder; kahin ise (şeytandan) aldığı şeyin muhtevasını 'bildirir'. Bütün bu durumlarda 'vahiy', daha önce belirtildiği gibi, kültürün yabancı olmadığı ve kültüre dışarıdan empoze edilmemiş bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Haldun, nübüvvetin, bazılarının zannettiğinin aksine, kehaneti ortadan kaldırmadığı ve yok etmediği konusunda ısrar etmektedir. (Ebu Zeyd, 2013: s.65,71,72)

¹⁴⁵ Sağ beyin ve sol beyin teorisi olarak da bilinen "nöro-kültür" teorisi kültürel çalışmalar alanına katkı sağlayacak şekilde, Doğu ve Batı kültürleri arasındaki farklılıkları coğrafya ve iklimin insan davranışları üzerindeki etkilerinden hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü bir topluma ait kültür, o toplumun bireylerinin toplamda coğrafi şartlara karşı edindiği ve sergilediği davranışların bütünüdür. (...) Batı'nın beynin sağ fonksiyonlarını ihmal ettiğini ve bu fonksiyonların Doğu kültür, din ve mistisizminde daha çok geliştiğine dair araştırmalar bulunmaktadır. Bu teori kültür çalışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Bununla birlikte yine bir örnek olması açısından bu alan üzerine yapılan çalışmalar göstermiştir ki; yazı, çok yoğun dikkat gerektiren sözel kültürü ve insanlarda hafıza anımsama gücünü zayıflatmıştır. Hatta Batı'da yazı soldan sağa yazıldığı için düşünüş şekli 'düzçizgi görsel' biçime dönüşmüş, sol beynin aşırı mantıklı düşünüşü ön plana geçip, daha özgür ve duygu-sezgi ağırlıklı fikriyat Doğu kültürüne terk edilmiştir. (Akkaya, 2021)

fiziksel (maddi) dünya ile olan ilişkiselliğini bir nedensellik olarak görmekle birlikte her nedenselliğin de "pozitivizm" olmadığını teklif ediyoruz. Zaten ilerleyen bölümlerde de göreceğiniz üzere istifade edeceğimiz bilimsel yöntemler daha fazla bir tür dogma haline geldiğini düşündükleri "pozitivizm"e yönelik reddiyelerle oluşturdıkları bilimsel anlayışlar ortaya koymuşlardır.

Bizler, insanlar olarak, hep bir bağlamın içinde varlık gösteririz. Hep bir arka planın önünde kendimizi var ederiz. Bu bağlam veya arka plan, yaşadığımız şehir, içinde yaşadığımız toplum, zaman, iklim veya aklınıza gelebilecek her şey olabilir. Heidegger'e göre herhangi bir bağlamın dışında olma şansımız yoktur. O anki deneyimimizi renklendiren, şekillendiren bir arka plan hep mevcuttur. Örneğin şu anda kendimi bu kelimeleri yazarak var ediyorum. Her ne kadar temel eylemim yazmak gibi görünse de, mevsimin yaz olması, klimalı bir odada olmam, bugün yazmak için rahat bir programımın olması, anlık deneyimimi şekillendiren bağlamın parçalarıdır. (İçöz, 2021: s.77,78)

İnsanın yaşadığı çevre, psikoloji alanında "özel" bir alan olarak uzun yıllar boyunca ele alınmamış yahut görmezden gelinmiştir. Öyle ki diğer pozitivist bilimlerle birlikte kendini benzer bir yere konumlayan Psikoloji disiplininin; insan davranışını salt görünür, gözlenebilir, ölçülebilir boyutlarıyla anlama yönündeki epistemolojik yaklaşımı çevre-insan ilişkisini özel bir bilimsel alan olarak ele almayı geciktiren temel bir faktör biçiminde karşımıza çıkmaktadır. (Göregenli, 2021: s.1) Bununla birlikte post modern atmosferin insanın evrendeki varlığının belirlenimine ve davranışlarının sebebine ilişkin soruşturmaların pozitivist epistemolojiden farklılaşmasının tetikleyicisi olduğunu söyleyebiliriz. Esasında her ne kadar dikkate alınmasa da çevre-insan ilişkisi psikolojik düzlemde kökeni arkaik dönemlere kadar giden bilimsel açıdan kadim ve geleneksel bir saha durumundadır. Aristoteles'in iklim ve insan psikolojisine yönelik mülahazaları bunun en açık kanıtlarından biridir. Bununla birlikte bu bölümde kişilerin beslenme biçimleri de besinlere erişebilirlikleri bağlamında çevresel koşullara ve doğal şartlara bağlı olduğu için çevre psikolojisinde içkin bir süreç olarak ele alınacaktır. Oldukça kapsamlı bir mesele olan Çevre Psikolojisi ve bu bağlamda Alan Kuramı'nın ortaya çıkışı ve neliğine dair genel bir tanımlama yaptıktan sonra bu alanda içkin bazı alt başlıklar olan; iklim, topoloji, mimari ve jeoloji gibi bağlamlar üzerinden memorat ve çevre psikolojisine dönük irdelemeler yapacağız. Çevre Psikolojisi bağlamında "geleneksel ekolojik bilginin" örtülü yahut açık biçimde toplumların geleneklerinde, ritüellerinde ve inançlarında da gömülü bir formda söyleyebiliriz. Bu bilgi toplumların folklor

"hâsılalarında" da mevcuttur. Öyle ki folklorun bir parçası olarak kabul gören inançların, tutum ve davranışların da ekolojik bilgidен neşet ettiği, davranışlar üzerinde etkili bir role sahip olduğu saha çalışmalarında da tespit edilebilmektedir. (Yolcu, Aça, 2019)¹⁴⁶ Diğer taraftan aynı bağlamda bu bölüm içerisinde ele alacağımız bir diğer mevzu ise kadim anlayışlar olan Ahlât-ı Erbaa ve Humoral Patoloji Teorisi olacaktır. Özellikle Antik Yunan'da ve on dokuzuncu yüz yıla kadar tıp alanında da yaygın biçimde kabul görmüş humoral patoloji teorisi; insanın fiziksel varlığını oluşturduğuna inanılan ve buna bağlı olarak bedende ortaya çıkan hastalıkların ilişkilendirildiği hava, su, ateş ve toprak elementlerini baz alan dört temel unsur üzerine şekillendirilmiş bir kavrayıştır. Öte yandan İslam filozofları arasında da ilgiyle yaklaşılmış olan (İbn-i Sina v.s.) Ahlat-ı Erbaa ise yine köklerini arkaik dönemlerde de bulduğumuz humoral patoloji teorisine benzer bir görüngü sergileyen bununla birlikte İslam geleneğinde ise "hılt" (sarı safra, kara safra, dem (kan) ve balgam olmak üzere insan vücudundaki dört ana maddenin her biri) olarak bilinen; insanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen dört maddeye ilişkin yaklaşımı nitelemektedir.

60'lı yılların dünyası, sadece psikoloji açısından değil, bütün sosyal bilimler, belki de bütün düşünme biçimleri açısından kaçınılmaz bir gerçekliğin çarpıcılığıyla, dünyanın artık bildik epistemolojilerle "açıklanamayacağını", dolayısıyla artık "kontrol edilemeyeceğini" gösterdi. Hayat, zaman ve mekândan bağımsız bir laboratuarda kontrol edilebilecek olandan çok daha karmaşıktı, simülasyonu imkânsızdı. (Göregenli, 2021: s.2)

¹⁴⁶ Yolcu ve Aça, folklor ve geleneksel ekolojik bilgi üzerine çalışma yapmak isteyen için bir tasnif önermesinde bulunmaktadır. Bu tasnif şöyledir:

Bu hususta 13 maddelik bir tasnif önermekteyiz ki bu tasnif geliştirilmeye de açıktır: 1. Doğayla uyumlu halk mimarisi ve bu mimari tarzında kullanılan doğal ürünler; gündelik hayatta kullanılan doğal nesneler. 2. Geleneksel hayvancılık ve halk zoolojisi (sığır, keçi, koyun çobanlığı etrafında gelişen geleneksel bilgi başta olmak üzere halk baytarlığı ile hayvansal ürünlerin üretimi, muhafazası, pazarlanması ve tüketimi aşamaları vb.) 3. Geleneksel tarım ve halk botanigi (Tarımsal ürünler ve doğal bitki dünyasına dair inanç ve uygulamalar, geleneksel peyzaj, bu konu etrafında oluşmuş halk meteorolojisi ve halk takvimi, doğadan toplanan ürünlerin tüketimi vb.). 4. Halk hekimliğinde kullanılan bitkisel/hayvansal ürünler ve bunların etrafında oluşan büyüsel/dinsel inançlar. 5. Halk mutfagi ekseninde yiyeceklerin pişirilme ve saklanma teknikleri. 6. Toprağa, meralara ve hayvan mülkiyetine bağlı gelişen halk hukuku. 7.Çevrenin korunmasında ve kutsallaştırılmasında türbe, mezar, ziyaret yeri vb.nin rolü. 8. Geleneksel avcılık ve balıkçılık (karasal ve sucul alanlardaki av hayvanları ve avcılığa dair süreçler, teknikler, inançlar ve uygulamalar). 9. Bereketi artırmaya dönük yapılan ritüeller ve seyirlik temsiller. 10. GEB ile ilişkili uygulamalı halk bilimi. 11. GEB ekseninde oluşan dil malzemesiyle birlikte halk edebiyatı birikimi. 12. Doğal ürünlerden yapılmış çocuk oyuncakları. 13. Geleneksel dünya görüşü odağında insandoğa ilişkisine atıflar yapan diğer inanış, kabul ve uygulamalar. (Yolcu, Aça, 2019)

İşte tam bu noktada Oyunculuk sanatı açısından bir karakter yaratırken o karakterin yukarıdaki etmenler dâhilindeki mevcudiyeti ise Memorat Oyunculuk metodumuzun dramaturgisini ve pedagojisini oluşturacaktır. Örnek verecek olursak; Hamlet karakterinin yaşadığı yerin yükseklik seviyesinin onun kanındaki hemoglobini etkilemesi bununla birlikte halet-i ruhiyesini belirlemesi bağlamında düşündüğümüzde elbette bir oyuncunun böyle bir karakter yaratmada böylesi bir coğrafi faktörü göz önüne alması kaçınılmaz olacaktır. Bununla birlikte bir karakter tasarlamada esas olan "kendi hakikatini üretmek"tir.

1.6.1. Çevre Psikolojisi ve Alan Kuramı

İnsanın diğer organizmalara nazaran çevreyle olan ilişkilerindeki alamet-i farikası şüphesiz öğrenme ve bu öğrenme sonucu oluşan tepkisellikteki (uyarlanma) süratidir. Çevreye dönük uyarlanmaya ilişkin bu süreçte davranışsal bağlamda farklı yaşam pratikleri de geliştirebilmektedir. Hatta koşulların gerektirdiği ölçüde bu pratikler de hızla değişkenlik gösterebilmektedir. Başka bir ifadeyle insanın çevreye uyarlanması kültür üzerine temellenen eşsiz bir esneklik sergilemektedir. (Bates, 2009: s.93) Meydana gelen hadiseleri fertler ve toplumsal bağlam dâhilinde ele alan Sosyal Psikoloji'nin bir alt dalı olarak ortaya çıkan Çevre Psikolojisi kişinin içinde yaşadığı çevreye dair algısını, bilişsel sürecini, tutum ve davranışlarını ve benzeri olguları incelemektedir. Çevre psikolojisini "fiziksel çevre ile insan davranışları arasındaki karşılıklı ilişkilerin incelenmesi" olarak tanımlamak da mümkündür ve en yaygın tanımlamanın ilişkinin karşılıklılığını vurgulama yönünde olduğu söyleyebiliriz. (Göregenli, 2021: s.3)

(...) çevre psikolojisi terimi, ilk kez 1964'te William Iltelson tarafından New York'ta düzenlenen bir konferansta kullanılmıştır. Geçen süreç içinde, alanın çok disiplinli yapısını da ortaya koyacak biçimde mimari psikoloji, psikolojik ekoloji, ekolojik psikoloji gibi tanımlamalara gidilmiştir. Alanın disiplinler arası doğası ve ortaya çıktığı koşullar farklı disiplinlerde yarattığı etkiler, çevre psikolojisinin arka planının pek çok farklı disiplinden beslenmesine yol açmıştır. (Göregenli, 2021: s.5,6)

Kişilerin zihinsel modellemelerle yaptıkları tasarımların da (davranışsal v.s.) çevre psikolojisi bağlamında çevreye bağlı faktörler tarafından belirlendiği bu alanın

savları arasındadır. Misal mekânsal davranışlar, insanın mekâna ilişkin imajlarından etkilenmektedir. Yine "algı" psikolojinin en temel konularından biri olmakla beraber çevre psikolojisinin ortaya çıkmasıyla "çevre algısı" meselesi de belli bir sistematığe oturtulmuştur. Oysa insan-çevre ilişkileri ve insanın çevreyi algılamasına ilişkin çalışmalar, 1960'lara dek, insan-doğal çevre ve insanın doğal çevreyi öğrenmesinin ilkelerini belirleyebilme doğrultusunda sürdürülmekteydi. (Göregenli, 2021: s.18) Algı terimi bir organizmanın kendi içsel durumu ve çevresi hakkında bilgi kazanmasına ilişkin tüm süreçlere işaret etmektedir. Bununla beraber insanların yanı sıra birçok hayvan ve organizma da (balıklar, böcekler v.s.) suda çözülen veya havada yayılmış belirli kimyasal bileşimlere duyarlı olmaları bağlamında algısaldırlar. (Bock, 2001: s.29)

(...) çevre psikolojisinin tarihinin psikoloji tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, çevre-insan ilişkisini tanımlamada dönüm noktasını oluşturan Kurt Lewin'e kadar (1890-1947) çevre, psikoloji tarafından genel olarak Skinner kutusu ya da iyi yapılandırılmış laboratuvar ortamı ile eşleştirilmiştir. Kurt Lewin'in temel olarak sosyal psikoloji alanı kapsamında yer alan çalışmaları, çevre psikolojisinin temel paradigmalarının, bakış açısının en etkili çalışmalarındandır ve çevre psikolojisi, sosyal psikoloji içinden doğmuş bir alt alan olarak gelişimini sürdürmüştür. (Göregenli, 2021: s.1)

1960'larda mimar Kevin Lynch'in, çevre algısına ve çevresel imajlara ilişkin bilgi edinerek daha yaşanılır kentler oluşturulmasına katkıda bulunmak amacıyla yaptığı çalışmalar ve geliştirdiği kuramsal çerçeve, insanın yaşam çerçevesini nasıl algıladığını ve çevresel imajların biçimlenmesini açıklamaya çalışan ilk önemli yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Günümüzde benzer çalışmalar psikoloji dışında da pek çok farklı bilim dalları tarafından yürütülmektedir (Mimarlık-Planlama, Kültür Coğrafyası, Sanat-Edebiyat Tarihi, Kaynak Ekonomisi, Coğrafya). Bir arada düşünüldüğünde sözü edilen tüm bilim dalları, çevrenin insanlarca algılanışını ve çevre-insan deneyiminin çeşitliliğini karşılaştırmalı olarak betimlemeyi amaçlamaktadır. (Göregenli, 2021: s.18)

Çevre deyince ne anlamamız gerektiği basit gibi görünse de biz yine de çerçevemizi ifade etmesi bağlamında vurgulamamızın doğru olacağını düşünmekteyiz. Gelgelelim "çevre" deyince; Doğal Çevre (dağlar, denizler, ormanlar vb.), Yapay Çevre (yollar, parklar, binalar vb.), Sosyal Çevre (insansal çevre, gruplar, sosyal etkileşimler, gelenekler, toplum, kültür vb) akla gelmelidir. Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz ki; Gece ve gündüz süreleri, mevsimler, yaşanan coğrafi konum (kutup, ekvator ve başka bölgeler), afetler ve buna bağlı travmaları (...) davranışın ana belirleyicileri arasında sıralamak mümkündür. (Öztürk, Uluşahin, 2011: s.23)

Egon Brunswik (1903 - 1955) ve Kurt Lewin (1890 - 1947) isimli psikologlar çevre psikolojisinin kurucu babaları olarak gösterilmektedir. Bu isimlerin çevre psikolojisi olarak sınıflandırabileceğimiz deneysel çalışmaları yoktu. Ancak, fiziksel çevre ile psikolojik süreçlerin etkileşimi ve insan davranışının yapay değil, gerçek yaşam ortamlarında incelenmesi gibi fikirlerinden dolayı bu araştırmacılar daha sonraki insan-çevre etkileşimi çalışmalarına esin kaynağı olmuşturlar. (Groot, Steg v.d., 2015: s.2) Lewin kendi davranış modeli anlayışı doğrultusunda bir teori geliştirmişti. Bu teoriye ise alan teorisi (field theory) adını vermiştir. Alan teorisine göre; kişilerin eylemlerinin çevrelerindeki yahut "alanlarındaki" istenen değişime iten güçler ile istenen değişimleri engelleyen sınırlayıcı güçlerin etkisi altında olduğunu varsayar. Lewin, alan teorisinde içkin öne sürdüğü değişim teorisi bağlamında bireyin mevcut davranışının dışında bir tutum sergilemesinin altında yatan süreçlere dikkat çekmektedir. Üç aşamada gerçekleşen bu süreç; bireyin içinde bulunduğu toplumun şu anki kabuller ve uygulamalarının yenileri için reddedildiği aşama olan çözülme (unfreezing); yeni bilgi kaynaklarına, yeni kavramlara ya da eski bilgiye yönelik yeni bakış açılarına açık oldukları değişimin ikinci evresi olan hareket (moving) ve bireyin yeni davranışının yeni bir denge noktasında istikrar kazandığı, davranış değiştirmenin üçüncü ve son evresi olan tekrar donma (refreezing) yönünde işlemektedir.

İlk adımda, çözülme aşamasında, bireyin ya da grubun önemli hedeflerinin yakalanamadığına yönelik bilgiler davranış için bir değişiklik motivasyonu yaratır. Sonuç olarak, hâlihazırdaki davranış uygulamaları, öğrenilmesi gereken yeni davranışlar lehine reddedilir. Dolayısıyla, İkinci adım olan, hareket etme aşamasında, kişiler amaçlarına ulaşabilmek için yeni davranış pratikleri geliştirmeli ve test etmelidir. Bu aşamada, davranış değişikliğini desteklemeyi amaçlayan müdahaleler yardımcı olabilir. Çünkü çözülme kişilerin yeni bilgi kaynaklama, yeni kavramlara ya da eski bilgiye yeni şekillerde bakmaya açık olmalarıyla sonuçlanır. Son adımda, tekrar donma aşamasında, birey ya da grup yeni davranış dengeler. (Groot, Steg v.d., 2015: s.269)

Buraya kadar yapmış olduğumuz genel tanımlamalardan sonra şimdi bu alanda içkin bazı alt başlıklar olan; iklim, topoloji, mimari ve jeoloji gibi bağlamlar üzerinden memorat ve çevre psikolojisine dönük irdelemeler yapabiliriz. Deneme mahiyetinde yapmaya çalışacağımız bu irdelemede yöntem olarak şöyle bir yol izleyeceğiz: Daha önce akademik olmak kaydıyla saha çalışması yapılarak derlenmiş

Memorat anlatıları Ulusal Tez Tarama sitesinden belirleyerek kaynakçamıza dâhil edeceğiz. Daha sonra ise işaret ettiğimiz bu dört etkenle (iklim, topoloji, mimari - mekân ve jeoloji) psikolojik uyarlanımı bağlamında rasgele bir bölgeden memorat anlatı seçeceğiz. Seçtiğimiz bölgenin (örneğin Hatay memorat anlatıları) memorat anlatılarındaki motifsel yoğunluğu (reenkarnasyon, cinlerle kurulan ilişki, yatırlar, evliyalar, albastı v.s.) esas alarak o bölgede en yoğun motifselliğe ilişkin memorat anlatıyı örnek bir modelleme biçiminde ana bölümün sonunda irdelemeye çalışacağız. Memorat olgusu daha çok psikolojik bağlamda davranışsal farklılığa ilişkin bir tür olduğu için örneğimizi irdelerken bu dört etmenin özellikle nörolojik ve bu bağlamda davranışsal folklora ve mizaçlara etkisine odaklanacağız. Tıbbi açıdan ise yine tespit edeceğimiz memorat anlatının bölgesine dair epidemiyolojik¹⁴⁷ bilimsel çalışmaların prevalansını¹⁴⁸ parametre olarak kullanacağız.

1.6.1.1. İklim

İklimin insan davranışları üzerindeki etkisine ilişkin kabul, günümüz bilim çevrelerince de onaylanmakla birlikte Hipokrat'tan Aristoteles'in iklimlerin insan üzerindeki etkilerine değin anlayışından tutun da İbn-i Haldun'un "coğrafya kaderdir" ifadesine kadar birçok gelenekte de üzerinde durulmuş bir olgudur. Örneğin insanların soluduğu havanın kalitesi, hava sıcaklığı, gün ışığına maruz kalma süresi, havadaki sülfür dioksit oranı v.b. etkenlerin de fiziksel aktiviteyi ve stres faktörünü etkilediği bilimsel çalışmalar neticesinde ispatlanmış gerçeklerdir. Buna ek olarak doğa ile sağlık arasında algısal ya da psikolojik illiyetin tespitine yönelik yapılan çalışmalarda doğal olmayan çevreler yerine doğal çevreleri sadece slaytlardan ya da

¹⁴⁷ Epidemiyoloji, belirli bir toplumda, sağlıkla ilgili olgu ve durumların ve bunların belirleyicilerinin dağılımının incelenmesi ve bu çalışmaların sağlıkla ilgili sorunların kontrolünde kullanılmasıdır. Bu tanım bize, epidemiyologların sadece ölüm, hastalık veya özürlülük durumları ile uğraşmadıklarını, aynı zamanda ve daha çok olarak, pozitif sağlık durumları ve sağlığı iyileştirme ile ilgili olduklarını göstermektedir. Epidemiyolojik bir çalışmada hedef bir insan topluluğudur. Bu toplum, coğrafi olarak belirlenebilir veya başka şekillerde de saptanabilir. Örneğin, hastanede yatan hastaların belli bir bölümü veya fabrika işçileri çalışma ünitesini oluşturabilir. Epidemiyolojide en sık olarak kullanılan topluluk, belli bir zamanda belli bir bölge veya ülkedeki topluluktur. Yaş, cins, etnik özellikler vb. niteliklere göre alt gruplar belirlenebilir. Epidemiyolojik analizde bu tür varyasyonlar dikkate alınır. (Beaglehole, Bonita, v.d., 1997: s.5)

¹⁴⁸ Bir hastalığın, belli bir zaman noktasında, belirli, tanımlanmış bir toplumda görülen olgu sayısı prevalanstır. (Beaglehole, Bonita, v.d., 1997: s.18)

videolardan görmenin bile stres ve zihinsel yorgunluktan daha çabuk kurtulmaya yardımcı olduğu izlenmiştir. (Groot, Steg v.d., 2015: s.4, 53,54,93,99,109) Günümüzde yapılan diğer çalışmalar ise tsunamiler, seller, toprak kaymaları, orman yangınları gibi doğal afetlerin de akut stres bozukluğu, travma sonrası stres bozukluğu, major depresyon, somatik bozukluk gibi psikolojik problemleri sebep olduğunu ortaya koymaktadır. (Cankardaş, Sofuoğlu, 2021) Genel bir ifadeyle söyleyecek olursak; insan yaşamı üzerinde çok yönlü bir etkiye sahip olan iklim, yerleşmeden giyim-kuşama, ekonomik faaliyetlerden, ticari faaliyetlere, konut tiplerinden, kültürel yaşantıya kadar pek çok alanda doğrudan veya dolaylı olarak insan yaşamını etkilemektedir. (Karakuş, 2014)

Doğanın sağlık artırıcı özelliklerine yapılan ilk referanslardan biri, antik Sümer kil tabletlerinde bulunmuştur. Bu tabletlerde, Dilmun'un cennetvari bahçesi insanların hastalık görmedikleri bir yer olarak anlatılmıştır. Hipokrat'a (460-370 İÖ) atfedilen bir Yunan eseri olan "Hava, Su ve Mekânlar" iklim, su kalitesi ve manzaralı çevrenin sağlık üzerine olan önemine vurgu yapmıştır. Sonraki dönemlerde, doğanın fiziksel ve duygusal yararlarına yapılan referanslar, mesela tarihsel metinlerdeki ortaçağ manastır bahçeleri, romantik görünümlü manzaralar ve Viktorya dönemi şehrsel parkları hakkındadır. 18. yüzyılın ilk dönemlerinden bir örnek İse, İngiliz başbakanı William Pitt'in başkentin parkları için 'Londra'nın akciğerleri' terimini kullanmasıdır. (Groot, Steg v.d., 2015: s.48)

Hava kalitesi ile ilgili olarak, ağaç ve diğer yeşil bitkilerin havadaki kirli parçacıkları süzdükleri bir gerçektir. Bu yüzden doğal ortamlar arasındaki ilişki nettir. Fakat ağaçların havayı filtreleme kapasitesi sınırlıdır. Amerikan verilerine göre, bir şehirde oluşan toz bulutunu %1 azaltabilmek için o şehrin %42'sinin ağaçla kaplı olması gerekmektedir. Bazı alanlarda da ağaçların konumu rüzgârı engellediğinden şehirde oluşan toz bulutu dağılmaz ve tutulur. Bu ve bunun gibi diğer veriler, şehir ortamlarındaki yeşil etkisinin (ağaçlar ve çalılar) hava kalitesine etkisinin bu anlamda sınırlı ve değişken olabileceğini göstermektedir. (Groot, Steg v.d., 2015: s.53)

Tıbbın babası olarak kabul edilen Hipokrat'a göre sağlık, mevsimler ve yıl boyunca iklime bağlı olaylarla birlikte mizaç ile bünye arasındaki uygunluk durumudur. Hipokrat, hastalıkların, mevsime ve herkesin baskın salgısına göre ortaya çıkma takviminin yerel iklim koşullarına bağlı olduğunu ifade ederken, yere ve cinsiyete göre de çeşitli hastalıkların ortaya çıktığını söylemektedir. Öyle ki yaşanılan bölgenin iklim şartları oradaki toplumun fizyonomisini dahi belirlerken o toplumda ortak nitelikler ortaya çıkartmaktadır. Örneğin göl kenarındaki bir köyün sakinleri ağır, lapacı ve tembeldir, doğal bataklığı, sisli ve sıcak ortamları yansıtır. Bunlara ek olarak Hipokrat bir toplumun içinde yaşadığı iklimin o toplumun

savaşçılığına dahası kültüründen tutun da siyasi tercihlerine bile yansıdığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Hipokrat, Asyalıların zihinsel tembelliğini ve korkaklığını ise yaşadıkları iklimin ne aşırı sıcak ne de aşırı soğuk olmayan ufak tefek değişikliğe sahip bir iklim olmasına bağlamaktadır. İklimsel değişim farkları ne kadar büyükse karakter farkları da o denli büyüktür. (Hippokrates, 2021: s.22,30,164,178,179)

Asya'daki bitkilerin ve insanların, burada yetişen her şeyin doğası Avrupa'dakilerden farklıdır. Asya'da yetişen her şey daha büyük ve daha hoştur. Asya toprağının doğası daha uysaldır, burada yaşayanların karakteri daha ılımlıdır ve insanlar daha az hırslıdır. Bunun nedeni, iklimin dengeli karışmasıdır, zira burası yüzünü şafağa dönen gündoğumunun tam ortasında yer alır. Aşırı sıcaktan ve soğuktan uzaktır. Şiddetli aşırılıklar yoksa ve ılıman iklim geçerliyse bolluk vardır ve toprağın kolayca işlendiği sık görülür. (...) İnsanlar arasında cüsse ve fiziksel gelişim farkı azdır. Böyle bir ülkenin karakteri ve ikliminin ılımanlığı ilkbahar zamanına benzer. (Hippokrates, 2021: s.177,178)

Hipokrat sık değişen iklim şartlarının sert, öfkeli ve uyumsuz mizaçla birleşen bir karakter meydana getirdiğini söylemektedir. Zira ona göre sık (yoğun) korkular katı düşünce tarzına neden olmakla birlikte, sakinlik ve rahatlıksa zekâyı köreltmektedir. Avrupalıların Asyalılara göre daha cesur yahut korkusuz olmalarını ise Avrupa ikliminin Asya'ya göre daha keskin dönüşümleri olmasına bu durumun ise Avrupalıların bedenlerinde ve zihinlerinde sıkıntı yaratmasına bağlamaktadır. Çünkü ona göre sakin ve rahat yaşam biçimi korkaklığı, iklim bağlamında ortaya çıkan sıkıntı ve acı ise cesareti artırmaktadır. Bu yüzden Avrupalılar daha savaşçıdır. (Hippokrates, 2021: s.186)

Aristoteles'e baktığımızda ise iklimin insanların yaşam sürelerine bile etki ettiği yönünde bir yaklaşım görürüz. İnsanların yaşadıkları bölgelere göre ömür uzunlukları değişebilir. Sıcak yerlerde yaşayan insanlar uzun yaşarken soğuk yerlerde yaşayanlar kısa yaşarlar. Bunun nedeni ise Aristoteles'in sınıflandırması bağlamında yaşlılık ile ölümün kuru ve soğuk olmasıdır. (Aristoteles, 2019: s.90,92) Başka bir kıta anlayışı bağlamında geleneksel Çin tıp geleneğinde iç organların fizyolojisinin ve patolojisinin yanı sıra farklı mevsimlerdeki hastalık oluşumlarından söz edildiğini görürüz. Örneğin İlkbahar'da insanlar canlı ve cesur davranmalıdır. Bu yin ve yangtan oluşan çi'ye uyum göstermek ve hayatı iyileştirmek anlamına

gelmektedir. Eğer ilkbahara uygun yaşanılmazsa karaciğer bozulabilir ve yazın soğuk hasarı ortaya çıkabilir. (Yuqun, 2016: s.40,139)

Yin-yang teorisi aslen dört mevsimdeki ısı değişimlerini incelemek için kullanılır. Gökyüzü, yeryüzü ve evrende bulunan her şeyin aslı, yin ve yang olarak iki bölümden oluşan çî'dir. Yin ve yang kendi içinde shao yang (orta yang), tai yang (aşırı yang), shao yin (orta yin) ve tai yin (aşırı yin) olarak ayrılır ki bu da aslında dört mevsimin özelliğidir. Qin Hanedanlığı öncesinde, yin ve yang okulu, insan toplumunu incelemek için bu teoriyi kullanır ve mevsimlerin doğal değişimlerine göre imparatorlara önerilerde bulunurdu. Daha sonraları bu düşünce, hekimler tarafından benimsendi. Bu nedenle Su Wen'de (Yalın Konuşmalar) baharda filizlenme, yazın gelişme, sonbaharda olgunlaşma ve kışın depolama gibi konuları bulabiliriz. (Yuqun, 2016: s.53,54)

İslam geleneğinde iklimlerin insan sağlığına etkileri tıbbi açıdan ilerleyen bölümlerde daha geniş ele alacağımız Ahlat-ı Erbaa nitelendirmesiyle anlatılmaktadır. Bu bağlamda 850 - 934 yılları arasında yaşayan Ebu Zeyd Ahmed El Belhi, Beden ve Ruh Sağlığı isimli kitabında iklimlere yönelik insan ömrünün tıpkı mevsimler gibi dört aşamalı olduğunu çocukluk döneminde baskın olan bedendeki kanın ilkbahar mevsiminde de baskın olduğunu; yine yaşlılık döneminde baskın olan balgamın ise benzer biçimde kış mevsiminde de bedende daha baskın unsur olduğunu söylemektedir. (El Belhi, 2012: s.384) İbn-i Haldun ise Mukaddime'sinin ilk cildinde ılıman iklime sahip bölgeler ile iklimi çok sıcak ve çok soğuk olan bölgelerin insanlarına dair sosyolojik tespitlerde bulunmuştur. Haldun'a göre iklim insanların ten renklerini ve diğer hallerini (psikolojik ve fizyolojik) doğrudan etkilemektedir. Haldun, dünyayı coğrafi açıdan doğudan batıya doğru yedi iklim kuşağına ayırmıştır.¹⁴⁹ Dünyanın güneyinde sıcaklığın, kuzeyinde ise soğuğun çok

¹⁴⁹ İbn-i Haldûn, yeryüzünü coğrafi olarak doğudan batıya doğru uzanan yedi iklim kuşağına bölmüştür. Bu iklim kuşaklarından birinci, ikinci, altıncı ve yedincisinde yerleşim yerleri diğer kuşaktaki yerlere göre azdı. Nüfusları düşüktü. Oysa üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim kuşaklarındaki yerleşim yerleri çoktu. Şehirlerin sayısı daha fazlaydı. Nüfusları kalabalıktı. İbn-i Haldûn, farklı iklim kuşaklarında yaşayan toplumların neden eşitsiz geliştiğini sorgular ve açıklamaya çabalar. Yedi iklim kuşağının birincisinin güneyinde Ekvator çizgisi vardır. Bu kuşak, batıda okyanustan başlayıp, Habeş ülkesi, Yemen, Çin bölgesi şeklinde uzanmaktadır. İkinci iklim kuşağı, Gana'nın üst bölgelerinden Süveyş denizine doğru devam edip, Kabil ve Çin'in bir kısmı boyunca devam etmektedir. Üçüncü iklim kuşağı, Kuzey Afrika doğrultusunda devam edip, Tibet, oradan Çin'e uzanmaktadır. Dördüncü iklim kuşağı, İspanya'nın Endülüs kısmını kapsayıp Akdeniz boyunca uzanmaktadır. Bu denizdeki Sardinya, Sicilya, Girit, Kıbrıs gibi adalar dördüncü iklim kuşağındadır. Bu kuşak Tarsus, Antakya, Mezopotamya, Hazar Denizi'nin güney kıyısı boyunca devam etmektedir. Beşinci iklim kuşağı, Endülüs'ün kuzey bölgesinden başlar. Cenevre, Roma, Venedik, Ege Denizi, Dicle ile Fırat nehirlerinin çıktığı bölgeler, Ermenistan, Azerbaycan ve göçebe Türklerin yaşadığı yerler boyunca uzanmaktadır. Altıncı iklim kuşağı, Britanya adası ve kıta Avrupa'daki Saks topraklarından başlar. Fransa, Alman toprakları, Polonya, Rus toprakları, Karadeniz ve Orta Asya'daki Türk toprakları boyunca devam etmektedir. Yedinci iklim kuşağı, İngiltere adasının

şiddetli olduğunu, kuzey ve güneyin orta bölgelerinin ise daha sıcak ve soğuk açısından normalleştiğini ve uygun kıvama geldiğini söylemektedir. Haldun, dördüncü kuşağın en ılıman ve uygun iklime sahip olduğunu söylemekle birlikte üçüncü ve beşinci kuşağın da dördüncü kuşağa yakın ılıman nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki bu üç kuşak dâhilindeki (üç, dört, beş) bölgelerde (Akdeniz havzası ve etrafındaki yerler) ilimler, sanayi, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler ve hatta hayvanlar en uygun niteliklere sahiptirler. Dahası bu kuşaklardaki insanların bedenleri, renkleri, ahlakları ve dinleri en uygun nitelikte olmakla birlikte peygamberlerin çoğu da bu kuşakta ortaya çıkmaktadır. (Haldun (I), 2004: s.116)

Haldun iklimlerin ahlak üzerine etkilerinden de bahsetmektedir. Misal sıcak iklimlerde yaşayan siyahiler genel olarak hafif, yeğni, tasasız, eğlenceye düşkün ve çok neşelidirler. Gel gelelim sürekli dans edip oynamaya düşkün olmaları ise iklimsel açıdan sıcaklık sebebiyle zihinsel bakımdan ahmak olmalarından kaynaklanmaktadır. Deniz kenarındaki yaşayanlar da belli bir ölçüde siyahlar gibidir. Çünkü buralarda denizin güneş ışınlarını yansıtması sonucu hararet katlanarak artar ve bu hararete bağlı olarak sevinç ve yeğnilikteki payları da, tepeliklerde ve dağlık bölgelerde yaşayanlara göre daha çok olur. Haldun, Meozpotamya ve Mısır halklarının da iklimden mütevellit benzer niteliklere sahip olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Fas'ın soğuk ve yüksek yerlerinde yaşayanların ise sürekli hüzne teşne bir hal üzere olduklarını ve yaşama karşı aşırı tedbirli davrandıklarını söyler. (Haldun (I), 2004: s.121,122)

Bunun doğru sebebi, felsefenin ilgili bölümünde ifade edildiği gibi, sevinç ve mutluluğun kaynağı, insanın ruhundaki canlılığın gevşeyip yayılmasıdır (kanının kaynamasıdır). Üzüntünün sebebi de bunun tersi, yani kasılma ve büzülmedir. Bilindiği üzere, hararet havayı ve buharı gevşetip genişletir ve çözer. Onun için sarhoşlukta tarif edilemeyecek bir neşe ve mutluluk bulunur. Bunun nedeni içkinin sert etkisiyle meydana gelen yoğun hararetin, kalpte ruhu buharlandırıp gevşetmesidir. Ruh bu şekilde gevşer ve bunun sonucunda neşe gelir. Aynı şey hamama gidenler için de geçerlidir. Oranın sıcak havasını teneffüs ettiklerinde, sıcak hava ruhlarıyla temasa geçip ruhlarını ısıtır ve böylece onlar da neşelenirler. Belki de onların çoğu bu neşenin tesiriyle şarkı söylüyorlardır. (Haldun (I), 2004: s.121)

İslam geleneği bağlamında bu konuyu etraflıca ele alan bir diğer filozof ise İbn-i Sina'dır. İbn-i Sina'nın beş ciltten oluşan çalışması el-Kanun fi't-tıbb (1012)'ta

kuzeyinde başlar. Bu iklim kuşağının önemli bir kısmı sular altındadır. Kara kısımlarında Rusya ve Türk toprakları vardır (Arslan, 2017)

"el-Külliyat" (tıbbın genel ilkeleri) başlığını taşıyan ilk cildi dört kısımdan oluşmaktadır. Üçüncü kısmında ise sağlık, hastalık ve kaçınılmaz ölüm sebepleri hakkında bilgi verildikten sonra çocuk yetiştirme, yetişkinlerin ve yaşlıların izlemesi gereken hayat düzeni üzerinde durulmakta, mizaç anormallikleri ve iklim değişikliklerinin etkileri hakkında bilgi verilmektedir. (Uysal, 2021: s.285) İslam geleneği bağlamında İbn-i Sina'nın yaklaşımlarının yanı sıra iklimin mizaca yahut karaktere etkisine yönelik başkaca gözlem ve tespitler de vardır. Mesela Türklerin soğuk yerlerde yaşamalarından dolayı vücutlarındaki nemin güneş tarafından kurutulamaması ve nemli kalması mizaçlarını da soğuk kılmaktadır. Araplar ise çöllerde yaşadıkları için insanların en himmetlisi, hayal güçleri zengin ve komşularına saygılı kimselerdir. (Turgut, 2013)

Batı literatürü açısından tarihte iklim ve psikoloji bağlamında en bilinen mülahazalardan birini de Montesquieu "Kanunların Ruhu Üzerine" adlı kitabında yapmıştır. Montesquieu'ya göre soğuk iklimlerde yaşayan insanlar daha güçlü, kuvvetlidir ve cesurdur. Böyle yerlerde yaşayanların güç ve kuvvetlerinden aldıkları öz güvenle daha az intikam duygusuna sahiptirler. Buna bağlı olarak da bu kişiler; dürüst, daha az şüpheli, entrikacı ve kurnazdırlar. Montesquieu, bir insanın sıcak ve kapalı bir yere koyulduğunda gözle görülür biçimde kalp yetmezliğinden muzdarip olacağını bu sebeple de korkaklığa meyyal bir tutum sergileyeceğini ifade etmektedir. Sıcak iklim insanları tıpkı ihtiyarlar gibi çekingen, soğuk coğrafyaların halkları ise ona göre gençler gibi cesurdur. (Montesquieu, 2017: s.290)

Soğuk hava vücudumuzun dış yüzeyinde yer alan liflerin uç kısımlarını sıkıştırır. Bu durum liflerin esnekliğini artırır, kanın uç kısımlardan kalbe dönmesini sağlar. Soğuk hava aynı liflerin boyunu da kısaltır, dolayısıyla yine bu liflerin gücünü artırır. Sıcak hava ise tam tersine liflerin uç kısımlarının gevşetir, bunları uzatır, dolayısıyla liflerin gücünü ve esnekliğini azaltır. O halde soğuk iklimlerde insanlar daha güçlü kuvvetlidir. Kalbin hareketi ile liflerin uç kısımlarının verdiği tepkiler daha etkili, sıvılar daha dengelidir; kan kalbe yönelişinde daha kararlı, buna bağlı olarak kalp daha güçlüdür. (Montesquieu, 2017: 289,290)

Montesquieu'ya sıcak ülkelerdeki insanların deri dokuları gevşektir buna istinaden de sinir uçları açık ve her türlü nesnenin en küçük hareketine bile duyarlıdırlar. Diğer taraftan soğuk iklim halklarının ise deri dokuları sıkı, onları oluşturan sinir uçları felçlidir. Bu sebeple soğuk coğrafya insanlarında duyum ancak

son derece güçlüyse ve sinirlerin tamamı tarafından iletiliyorsa beyne ulaşabilir. Oysa hayal gücü, tat, hassasiyet ve canlılık, sayısız küçük duyuma bağlıdır. Soğuk ülkelerde hazlara karşı hassasiyet daha düşükken, ılıman ülkelerde aynı hassasiyet daha fazla, sıcak ülkelerde ise aşırıdır. (Montesquieu, 2017: s.291)

Bütün bunlar acı için de geçerli olacaktır. Bizde acı, vücudumuzdaki birkaç lifin yırtılmasıyla ortaya çıkar. Yaradan, liflerdeki rahatsızlık ne kadar artarsa, acının da o kadar artmasını öngörmüştür. Oysa kuzey halklarının geniş vücutları ile kaba liflerinin, sıcak ülkelerde yaşayan halkların nazik lifleri kadar rahatsız olmayacağı açıktır. Dolayısıyla, kuzey ülkelerindeki insanların ruhu acıya daha az hassastır. Bir Rus'un bir şey hissetmesini sağlamak için derisini yüzmek gerekir. (Montesquieu, 2017: s.292)

Montesquieu iklimlerin duygusallık bağlamında aşk anlayışını da farklılaştırdığını söylemektedir. Ona göre; soğuk Kuzey insanları için fiziksel aşk bile zorlukla kendini hissettirirken, daha sıcak iklimlerde ise aşkı aşk için severler ve aşk mutluluğun yegâne nedeni dahası hayatın kendisidir. Hint coğrafyasının insanları ise yine sıcaktan sebeple aşırı tembel ve edilgendirler. Bu da kötülöklere neden olmaktadır. Dinler bağlamında keşışliğin ise insanların eylemden ziyade kurguya meyilli olduğu sıcak Doğu ölkelerinde doğduğunu belirtir. Sıcaklık arttıkça keşış ve derviş sayısı o oranda artmaktadır. Montesquieu sicağa bağılı tembelliğin ayrıca kibirli bir karaktere sebep olduğunu söyler. Son olarak Japonların ise iklime bağılı olarak kanun koyarken güvensiz ve cezalandırıcı bir karakter sergilediklerini ifade eder. (Montesquieu, 2017: s.292,295,296,297,305)

Kuzey ölkelerinde sağılıklı, dinç, fakat ağır olan insan mekanizması ruhu harekete geçirebilecek her şeyden zevk alır: av, seyahat, savaş, şarap. Kuzey iklimlerinde ahlaksızlıkları az, erdemleri çok, fazlaca dürüst ve içten halklara rastlarsınız. Güney ölkelerine gidin, ahlaktan uzaklaştığınızı zannedersiniz. Daha canlı tutkular, işlenen suç sayısını artırır; herkes aynı tutkuların önünü açabilecek avantajları başkalarının elinden almaya çalışır. İlman ölkelerde ise davranışlarında, hatta ahlaksızlıklarında ve erdemlerinde dahi istikrarsız halklar görürsünüz. Buradaki iklim bunları sabit kılacak kadar kararlı bir niteliğe sahip değildir. (Montesquieu, 2017: s.92,93)

İlginç bir örnek ise Friedrich Nietzsche'nin bazı iklimsel ve atmosferik koşulların onun düşünme biçimini etkilediğı ve hastalığına sebep olduğu yönündeki görüşleridir. 1879'da emekliliğe ayrılması Basel şehrinin kasvetli havasından kaynaklanıyordu. Emekliliğinin ardından ziyaret ettiğı yerlerin çoğı sağılığına zarar veriyordu. Çok fazla yağmur, aşırı sıcak veya soğuk veya çok nemli yerlerdi. Dahası

gökyüzü sürekli kapalıydı. Yazılarında ve mektuplarında; Basle, Naumburg, Cenevre, Baden-Baden'in ve aşına olduğu hemen hemen tüm dağ tatil köylerinin, (Marienbad, İtalyan gölleri v.s.) iklimlerinden dolayı kendisi için yıkım olduğundan bahsetmekteydi. Nietzsche'nin mektupları ayrıntılı biçimde neredeyse saplantılı hava durumu tasvirleriyle doludur. (Moore, Brobjer, 2016: s.80)

Nietzsche hem bedenen kuvvetli hem de zihnen yetenekli insan ırklarının gelişimini destekleyen iklimin ılıman iklim olduğunu düşünüyordu. İlman iklimler ona göre farklı organların aşırı gerilime maruz kalmadan direncini arttırmakta ve böylece vücudu düzgün çalışır duruma getirmektedir. Nihayetinde Nietzsche, iyileşmek için mükemmel ılıman bir iklim arayışında olan, kış aylarını geçirmek için Akdeniz kıyılarına yönelen ve yazın dağlara çekilen, sayıları artan orta sınıfa katıldı. Nietzsche bir keresinde annesine ve kız kardeşine, "İnsan cehaletinden dolayı iyi ve uygun bir şekilde cezalandırılır, Suidas ve Laertius Diogenes ile uğraşacağıma, zamanında tıbbi, klimatolojik ve benzeri sorunlarla uğraşsaydım, yarı mahvolmuş bir adam olmazdım" diye yakınmıştı. Bu eksiklikleri geç de olsa gidermek için meteoroloji ile ilgili bir dizi kitap satın aldı ve okudu. (Moore, Brobjer, 2016: s.80,81)

Evrimsel biyologlar ise iklim etkisini; iklim, besin temini, kendi türünün bireyleri ile işbirliği ya da rekabetten kaynaklanan sosyal yapı, avlanma, parazitlik ya da enfeksiyon gibi başka türlerden kaynaklanan tüm dış koşulların ve uyarıların toplamı olarak organizmanın çevresel faktörleri bağlamında açıklamaktadırlar. Bu bağlamda son çalışmalar farklı insan popülasyonlarının bazı yaygın metabolik hastalıklarla ilişkili genlerde, iklim-bağılantılı uyum gösterdiğini açık olarak ortaya koymuştur. Peter Gluckman, birçok genin alel frekansının¹⁵⁰ iklimle ilişkili

¹⁵⁰ Gen frekansı olarak da bilinen alel frekansı popülasyondaki bir genin göreceli ölçüsüdür. Gen havuzundaki genlerin frekansı, o gen havuzuna geçmişte etki eden seçme baskısına göre farklılıklar gösterir. Örneğin Senegal ve Danimarka'daki insanların gen havuzlarında bulunan genlerin frekansı birbirinden farklıdır. Senegal'da doğan bir çocuk, bu ortamdaki gen havuzundan belli bir miktar alır, Danimarka'da doğan da kendi gen havuzunun bir kısmını genotipinde taşır. Bunlar ortak bir atadan gelmelerine karşın farklı çevre koşullarının etkisi altında doğal seçimle farklı gen frekanslarına sahip olmuşlardır. Gen frekanslarının hesaplanması için iki matematikçinin (İngiliz Hardy ve Alman Weinberg) 1908 yılında geliştirdiği basit formülün önemi günümüzde anlaşılmış ve hâlen kullanılmaya devam edilmiştir.

varyasyonlar gösterdiğini ve bunların insan evriminde seçici bir etken olarak iklimin öneminin altını çizdiğini söylemektedir. (Gluckman, 2012: s.4,71,144)

Türkiye açısından bu duruma uygun bir örneğe Karadeniz Bölgesi'nin iklim şartları bağlamında Trabzon halkının toplumsal karakterinin biçimlenmesinde ekolojinin diğer bir ifadeyle iklimin oynadığı roldür. Aynı gün içinde bile sürekli değişebilen Trabzon'un meteorolojik koşulları Trabzon insanının gündelik ve genel davranışsal ritmini etkileyebilmektedir. Örneğin, gün içerisinde güneşliken bir anda yağmura dönebilen hava şartları Trabzonlunun karakterinin durağan değil, daha hareketli olmasına sebep olmaktadır. Hâlihazırda o bölgenin halk oyunu olan "Horon"a baktığımızda bile daha dinamik olması bakımından bu tesiri görebilmekteyiz. Trabzonlu işini bu iklimsel değişkene göre biçimlendirmek durumundadır. Günler, haftalar ve aylarca devam eden bu dinamizm, yıllar içinde artık içselleştirilmekte ve bireysel kişiliğe aksetmektedir. Ortalama bireydeki bu kişiliğin sosyal etkileşim sonucu toplumsal kişiliği de inşa ettiği söylenebilir. (Alptekin, 2013)

Ardından denizcilikle meşgul olan halkın çetin iklim şartlarıyla ilgili yaşadıkları zorluklardan bahsetmekte ve gün içerisinde bile son derece değişken olabilen yörenin bu iklimine atıfla, Trabzon'da denizcilerin çok uyanık ve atik olmak zorunda olduklarını anlatmaktadır: “Evvela kayık ile sahillerde nakliyat yapan veyahut deniz avcılığı yaparak geçinen halk kışın soğuklarına, dehşetli fırtınalarına, yazın da yakıcı, kavurucu sıcaklarına tahammül etmeye o bin türlü meşakka alışmış oldukları gibi bu hususta birçok kazalar geçirmeye sebep denize düşmek, fırtınaya tutularak Karadeniz'in mehib dalgaları üzerinde aç, çıplak yuvarlanmaya da alışmışlardır. Denizde çalışanlar çevik, faal olmaları lazım gelir. Çünkü yukarıda dediğim gibi hava bulutsuz, deniz sakın iken birdenbire ortalık kararır ve kâinatı sarsan bir rüzgâr kopunca ona göre çabuk davranarak dümenini idare eden, yelkeni ona göre tanzim eden veya kazara denize düşen bir kimse ümidini keserek elinden geldiği kadar uğraşmak ve çarpışmak için eline geçirdiği bir tahta parçasıyla yüzerek binlerce mesafe metre kat' ederek sahile çıkmak ister, eğer muvaffak olur kurtulur. Olamazsa boğulup gider. İşte sahil ahalisince deniz böyle itimad-ı nefse iradeye sebata tehlikeyi takdir edip ona göre davranmaya pek ala alıştırmakta. (Alptekin, 2013)

Buraya kadar olan tespitlerimiz üzerinden şunu söyleyebiliriz ki halkların beden sağlıkları özellikle de psikolojik değişkenlikleri yaşanan coğrafyanın iklimiyle doğrudan ilintili bir görüngü sergilemektedir. Her coğrafya özgün ikliminden mütevellit çevre psikolojisi bağlamında o bölgeye özgü bir tür sağlık sosyolojisi yaratırken yine folklor sosyoloji açısından ise mahalli mizaç tipleri ortaya çıkartarak kendi davranışsal folklor iklimini oluşturmaktadır.

1.6.1.2. Jeoloji - Maden

Jeoloji yahut yer bilim kavramının genel kabulü her ne kadar "üzerinde yaşadığımız dünyanın yer kabuğuna ilişkin bilimdir" yönünde bir anlam barındırsa da bu alandaki en önemli isimlerden biri olan İskoç Charles Lyell (1797 - 1875), "Principles of Geology (1830 - 1833)" isimli çalışmasında jeolojiyi; "doğanın organik ve inorganik her nüvesinde (canlılar, nesneler, hayvanlar, bitki ve madenler) meydana gelen ardışık değişiklikleri bununla birlikte bu değişikliklerin nedenlerini dahası gezegenimizin yüzeyini ve dış yapısını değiştirmek için uyguladıkları etkiyi araştıran bilim" olarak tanımlamaktadır. Ona göre; Jeoloji, doğanın organik ve inorganik âlemlerinde meydana gelen ardışık değişimleri inceleyen bilim dalıdır; bu değişimlerin nedenlerini ve gezegenimizin yüzeyini ve dış yapısını değiştirmedeki etkilerini sorgular. (Lyell, 1837: s.1) Bu tanım bağlamında bizim esas noktamız madenler ve toprak bağlamında ise tarım olacaktır. Bundan amacımız da yine çevresel faktörler ve biyofiziksel¹⁵¹ hadiseler bağlamında fizik dünyada içkin madenlerin ve tarımın insan sağlığına hem fiziksel hem de psikolojik açıdan etkilerini tespit edebilmektir.

Jeoloji bağlamında yer kürenin insanlık tarihi açısından düşünsel kavranışı antropomorfik olmanın ötesinde doğrudan insanla özdeş bir varlık anlayışı biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki evrenin yani makro kozmosun kadim bir gelenek olarak "mikro kozmos" biçiminde insana benzetilmesi de birçok modern dönem öncesi metinlerde karşımıza çıkan bir durumdur. Mesela İslam geleneği dâhilinde onuncu yüz yılda felsefe topluluğu olarak Basra'da ortaya çıkan "İhvân-ı Safâ"'nın risalelerinde bu durumun en iyi betimlemelerinden birine rastlamaktayız. Burada evren "büyük insan" olarak tanımlanır. Güneş'in cismi, bedende kalbin cismi konumundadır. Diğer yıldızların ve feleklerin cisimleri ise bedeninin organları ve eklemleri konumundadır. (İhvan-ı Safa, 2016: s.132) Benzer biçimde Batı yazını

¹⁵¹ İnsan vücudunun elektrik ve mekanik temellere dayalı çalıştığı gerçeğinden hareketle, biyofizik olarak adlandırılan ve hatta tıp fakültelerinde bile ders olarak okutulan bu fizik dalı vücudumuzdaki çeşitli organlarımızın faaliyetlerini fizik ve tıbbın ortak anlayışı çerçevesinde inceler. (Ersoy, 2011: s.17)

açısından ise Leonardo, 1508'de kaleme aldığı Codex Leicester'da; dünyanın bitkisel bir ruhu olduğunu, etinin toprak, kemiklerinin ise dağlardan oluştuğunu söyler. İnsan bedenindeki her doku üzerinden yeryüzüyle bir benzerlik kurulan metinde; okyanuslar kan olarak ifade bulurken bitkisel ruhu ise yeryüzündeki kükürt madenlerinden ve volkanlardan fişkıran ateşlerde yaşar biçiminde açıklanmaktadır. (Kocabıyık, 2009: s.310) Beden ve yeryüzü arasındaki benzerliğe dair söylencelerden en kadim olanlarından biri de Babil efsanesi Enuma Elish'tir. Kil tabletlere yazılmış bu söylencede Tanrı Marduk'un iktidarı ele geçirmesi anlatılmakla birlikte yeryüzünü ise tanrıça Tiamat'ın bedeninden nasıl inşa ettiği anlatılmaktadır.¹⁵² İnsan ve yer küre arasındaki benzerlik İhvan-ı Safa'da ise ayrıntılı olarak şöyle geçmektedir:

Bedenin kendisi yere benzer, kemikleri dağlara, ilikleri madenlere, karnı denize, bağırsakları nehirlerle, damarları derelere, eti toz ve çamura benzer. Bedenin üzerindeki kıllar bitkiler gibidir, kılların büyüdüğü yerler verimli, kıl çıkmayan yerler ise tuzlu toprak gibidir. Beden yüzünden ayağına kadar kalabalık bir şehirdir; arkası ıssız bölgeler, önü doğu, arkası batı, sağı güney, solu kuzeye benzer. Nefes alışı verisi rüzgâr, sözleri gök gürültüsü, bağırsığı şimşek gibidir. Kahkahası ay ışığına, ağlaması yağmura, üzüntüsü gecenin karanlığına, uykusu ölüme, uyanması hayata benzer. Çocukluk günleri ilkbahar, gençliği yaz, olgunluğu sonbahar, yaşlılığı kış gibidir. Hareketleri ve eşleri yıldızların hareketleri ve dönüşüne benzer. Doğumu ve varlığı parlayan takımyıldızları, ölümü ve yokluğu ise onların kayboluşu gibidir. (Kocabıyık, 2009: s.308)

Bununla birlikte canlı bir organizma ve "açık bir sistem tipi olarak insanlar", çevreden hava, besinler, su, dalgasal enerji vb. şekillerde madde ve enerji alabilmektedirler.¹⁵³ Bu edilgenliğe madde ve enerjinin çeşitli taşınım yolları

¹⁵² 137. Onu (Tiamat'ı) kurutulmuş balık gibi onu ikiye böldü, 138. Bir yarısını gökyüzü olarak yukarı serdi, 139. Derisini çekti ve (oraya) bir gözcü yerleştirdi, 140. (Gözcüye) "Sular akmasın," diye emir verdi, 141. Gökyüzünün üzerinden geçti ve Asratu'ya baktı, 142. Nudirmud'un evi Apsfi gibi yaptı karşı tarafını, 143. Bel, Apsfi'yu ölçtü biçti, 144. Esgalla'ya benzeyen Efarra'yı kurdu, 145. Esgalla, ESarra ve gökyüzünü inşa etti, 146. Anu Ellil ve Ea'yı tapınaklarına yerleştirdi. (Enuma Elish, 2016: s.36)

¹⁵³ Tarihe baktığımızda "manyetizma" yani enerji taşınımı yoluyla sağlığa yönelik çalışmaları bilimsel bir yöntem olarak görebiliyoruz. Cenevre'li hekim Jean Jallabert (1712 - 1768), 1747 yılında kaza sonucu balyoz darbesi ile on dört yıldır belden aşağısı tutmayan bir adamı, bir Leyden şişesi aracılığıyla verilen elektrik şoku yardımıyla üç aylık bir süre içinde tedavi etmiş, böyle istem dışı kas kasılması denemelerini kendi sağlam kolunda da denemiştir. Leyden şişesinin icat edildikten sonra onun elektrik şoku, Akdeniz'in "Torpedo" balığı ve vatozunun ve tropik bölgelerin elektrikli yılanbalığının ile karşılaştırılmış ve İngiliz John Walsh, 1772 yılında tüm bu durumlarda bir elektriksiz boşalmanın söz konusu olduğunu kanıtlamıştır. 1776 yılında Fransa'da Krallık Tıp Akademisi'nde J. C. P. Mauduyt, elektro terapi araştırmalarının başına getirilmiş, çok özenli bir

sebebiyet verebilmektedir. Haliyle alınan bu enerji yahut maddenin eser oranı¹⁵⁴ da başka bir ifadeyle "akı yoğunluğu"¹⁵⁵ ise çevresel/coğrafi bir faktör olarak aynı oranda insan bedeninde biyofiziksel açıdan çeşitli değişimlere yol açabilmektedir. İnsanlar böylesi aktarımlara temelde; yeme - içme (tarım), hava ve manyetik alan yoluyla maruz kalmaktadırlar. Başka bir ifadeyle biyolojik açıdan "megnetik duyu" olarak da tanımlayabileceğimiz böyle durumlar bütün organizmaların yeryüzünü içine alan magnetik alana karşı duyarlı olmasından kaynaklanmaktadır. Havadaki iyonların ve yerdeki maddenin akışıyla (katı olanın sıvıya dönüşmesi) açığa çıkan bu alana güneşte düzensiz olarak solar patlamaların meydana gelmesiyle oluşan yüklü parçacıkların yeryüzüne ulaşmasının da katkısı vardır. (Keeton, Gould, 2004: s.1049)

Maden, yer kabuğunda iç ve dış etkiler sonucu birden fazla elementin bir araya gelerek oluşturduğu minerallerin genel adıdır. Bu minerallerin "hareket halinde" olması sebebiyle nihayetinde maden yoğun bölgelerde yaşayan kimseler; hava yoluyla, doğrudan temasla yahut beslenmeyle madenlerin etkisine maruz kalmaktadırlar. Örneğin vücudumuzda da bulunan bu elementlerden karbon, nitrojen,

şekilde, meteorolojik verilerle özel hastalıklar arasında arasındaki bağılışımları (korelasyon) saptamaya çalışmıştır. Alman hekim Franz Anton Mesmer (1734-1815) 1772 yılında Viyana'da hastaları üzerinde miknatıslarla tedavi uygulamaya başlamış ve manyetik tedavi uygulamasını 1778'den itibaren Paris'te sürdürmüştür. (...) Bu amaçla manyetikleştirilmiş sıvılar kullanan Mesmer, "hayvansal manyetizma" kavramını da ortaya atmıştır. Çoğu çağdaşı tarafından alaya alınan Mesmer, sağlıklı kişilerdeki manyetik enerjinin, içi kum, cam kırılan, demir parçaları, kükürt ve seyreltik sülfürik asitle dolu olan ve "baket" (Fra. "baquet") diye adlandırılan yaklaşık 2 metre çapında masa şeklindeki bir ahşap fiçinin çevresine donatılmış eğri demir çubuklar yardımıyla çekip alınabileceğini ve daha sonra bu enerjinin başka kişilerdeki çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılabileceğini açıklamıştır. Buradaki ahşap fiçi ısıtılmakta ve hastalar, teknenin demir kapağının çeşitli yerlerine yerleştirilmiş demir çubuklara hasta organlarını dayayarak tedavi ummaktaydı. Viyana'da şarlatanlık ve büyücülükle suçlanan Mesmer orayı terk ederek önce Münih'e, ardından Paris'e yerleşmiş, orada 1779 yılında "Memoire sur la decouverte du magnetisme animal (Hayvansal Manyetizmanın Keşfi Üzerine Anılar)" adlı kitabını yayımlamıştır. Manyetizmanın doğaüstü bir yönünün olmadığını, basit bir fizik olayı olduğunu savunan Mesmer, canlı bedeninde dolaşan evrensel bir sıvının varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. (Tez, 2021: s.158,159)

¹⁵⁴ Vücudumuz en az 25 elementten oluşuyor. Ancak vücut kütleimizin yüzde 99'a yakını 6 element oluşturuyor. Bunlar: Oksijen %65, Karbon %18, Hidrojen %10, Nitrojen %3, Kalsiyum %1,4, Fosfor %1,1 Geri kalan yüzde 1'5 kısmı ise Potasyum, Sülfür, Sodyum, Klor, Magnezyum ve eser miktarda Bor, Krom, Kobalt, Bakır, Flor, İyot, Demir, Manganez, Molibden, Selenyum, Silikon, Kalay, Vanadyum ve Çinkodan oluşur. Bu elementler, vücudumuzu oluşturan 37 trilyon kadar hücrenin yanı sıra, hücre zarının dışında kalan hücre dışı yapılarda da bulunur. İnsan vücudunda çok az bulunan elementlere eser element denmektedir. Bununla birlikte bu elementler hayati öneme sahiptir. Öyle ki vücutta bulunan en önemli eser elementler; İyot, Çinko ve Flor'dur. Bunların besinlerdeki miktarı çok azdır. İçlerinden birinin yokluğunda spesifik eksiklik sendromları ortaya çıkabilmektedir. (Guyton, Hall, 2001: s.813)

¹⁵⁵ Uzayın belirli bir noktasında birim zamanda birim yüzeyden geçen belirli bir tür madde (veya enerji) miktarına akı yoğunluğu (flux density) denir.

oksijen ve hidrojen sürekli işlevseldir. Bununla birlikte Fosfor ise hem kemikler hem de DNA molekülleri için büyük öneme sahiptir. Sülfür ise proteinlerin yapılarını korumaya dönük bir niteliğe sahiptir. Bunlara ek olarak; Demir, hücrelere oksijen taşımaya yardımcı olurken Magnezyum ise klorofilin güneş ışığındaki enerjiyi yakalamasına dönük işlev görür. Sodyum ve Potasyumun göreviyse sinirlerimizdeki elektrik yükünü taşımaktadır. (Ball, 2015: s.15) Ne var ki böylesi elementlere aşırı maruz kalmak veya vücutta yeterince bulunmaması insan davranışlarında normal dışı görüngüler ortaya çıkarabilmektedir. Elbette insan sağlığına olumsuz etkiye sebep olan eser elementlere¹⁵⁶ maruz kalmanın tek sorumlusu madenler değildir.

¹⁵⁶ Bu elementlerden bazılarının vücuttaki işlevlerini şöyle sıralayabiliriz:

Bakır (Cu) - Birçok enzimin düzgün çalışmasını sağlar. 70 kg ağırlığındaki bir insanda yaklaşık 100mg bakır vardır. Vücudun günlük bakır ihtiyacı 2 ila 5 mg arasındadır. Bunun %50'si mide ve bağırsak tarafından emilir, kalanıysa safra ve böbrek aracılığıyla atılır. Bakır eksikliği durumunda özellikle büyüme dönemlerinde anemi, büyüme geriliği, ciltte pullanma, hipotermi, zihinsel gerilik ve iskelet bozulmaları ortaya çıkabilmektedir. Bakır fazlalığı durumunda ise mide bulantısı, kusma, ishal, aşırı terleme ve böbrek fonksiyon bozukluğuna neden olabilir.

Demir (Fe) - Demir, yer kabuğunun her yerinde büyük miktarlarda bulunur. Bitkisel ve hayvansal kaynaklardan elde edilebilir. İnsan vücudundaki toplam demir 3-5 gramdır. %75'i kanda, kalanı kemik iliği, karaciğer ve kaslarda bulunur. Günlük 1-2 mg demire ihtiyaç duyarız. Demir hücresel metabolik denge devamlılığını sağlar. Demir eksikliğinde demir eksikliği anemisi ortaya çıkar. Yorgunluk, doku iltihaplanması, dikkatsizlik, yorgunluk, sinirlilik ve unutkanlık demir eksikliği kaynaklı rahatsızlıklardır. Dahası kalp yetmezliğine de yol açabilmektedir. Anemi Hindistan'da en önemli anne ölümü nedenidir. Demir fazlalığı durumundaysa kusma, diyabet, ishal, bulantı, karaciğer yetmezliği durumları görülmektedir.

Çinko (Zn) - Yetişkin kimselerde ortalama toplam 2-3 gr çinko bulunmaktadır. Günlük gereksinim yaklaşık 15-20 mg'dır. Çinkonun bağlı olduğu enzimler açısından üreme, nörolojik, dermatolojik sistemler, bağışıklık sistemi ve mide-bağırsak sistemi işleyişi ile ilişkilidir. Çoğu vücut sistemi Çinko sayesinde çalışır. Çinko eksikliği durumunda kanda aşırı asit, protein biyosentezinin tıkanması gibi rahatsızlıklara sebep olurken enerji metabolizması da tehlikeye girer. Çinko, hücrenin çoğalmasında, farklılaşmasında ve hücrenin metabolik aktivitesinde önemli bir rol oynar.

Krom (Kr) - Yetişkinde ortalama toplam 0.006 gram krom bulunmaktadır. Günlük ihtiyaç 0.005 mg'dır. Eksikliği glukoz toleransının bozulmasına neden olurken; toksisitesi (fazlalığı) ise böbrek yetmezliği, dermatit ve akciğer kanseri ile sonuçlanmaktadır. Tam tahıllı ürünler, bakliyatlar, baharatlar ve işlenmiş et ürünleri kromun zengin bulunduğu kaynaklardır. Süt ürünleri ve çoğu meyve ve sebzede ise az miktarda bulunur. Et, tavuk ve balık etinde yaklaşık 2.2 µg (mikrogram) bulunur ve en zayıf kaynaklar arasına girer. Karabiber gibi bazı baharatlar yüksek miktarda krom içerir. Krom, öncelikle mesleki ortamlarda yüksek miktarda ve uzun süre solunması halinde karsinojendir (kansere sebep olan durumlara maruziyet). Akciğer kanseri, (sigara içen ve içmeyenler), mide-bağırsak ve merkezi sinir sisteminin bazı kanserleri 6 değerlikli krom maruziyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Kobalt (Co) - Günlük kobalt ihtiyacı 0.0001 mg'dır. Yetişkinlerde yaklaşık 1.1 g kobalt mevcuttur. Kobalt, B12 vitamininin bir bileşenidir. Kobalt eksikliği durumunda kalp kası hastalıkları (kardiyomiopati), kalp yetmezliği ve tiroid büyümesi gibi hastalıklar açığa çıkar. İnsanlar açısından kobaltın kaynağı beslenmedir. Et, böbrek, karaciğer, süt ve istiridye kobalt barındırır. Sebzelerde çok az bulunmakla birlikte okyanus balıklarında da mevcuttur. Kobalt elementi solunumla ve cilt yoluyla emilebilmektedir. Kobalt insanlar için hem faydalı olduğu kadar zararlı tarafları da vardır. Sağlığımız için gerekli olan B12 vitamininin bir parçasıdır. Kobalt eksikliği, B12'nin vitamininin azalmasına sebep olmakta dolayısıyla; yorgunluk, çeşitli sinir hastalıklarına ve sindirim bozukluklarına yol açabilmektedir.

Manganez (Mn) - En fazla tahıl, fındık ve hububatlarda bulunmakatdır. Kümes hayvanları, et ve deniz besinlerinde çok düşük değerlerde bulunur. Çaylarda ve hazır kahvede nispeten yüksek mangan

Gelgelelim; termik santraller ve fosil yakıtlarla ısıtma, sanayi, trafik, doğal kirleticiler, tarımsal atıklar ve evsel atıklar ve manyetik alan oluşturuıcı cihazlar da¹⁵⁷ böylesi durumlara yol açabilmektedir. Ancak burada konumuza yönelik "deneme" mahiyetinde bir yaklaşımda bulunduğumuz için böylesi bir çerçeve konumuzun dışına çıkmamıza sebebiyet verecektir. Tekrar etmek isteriz ki buradaki amacımız çalışma konumuza yaklaşımda yöntemsel bir "örneklem (prototip)" ortaya koyabilmektir. Kaldığımız yerden devam edecek olursak, örneğin insan vücudu sodyum klorürü işlenmemiş doğal tuzun sağladığı faydalı mineraller ve eser elementlerle birlikte almak üzere tasarlandığı için, işlenmiş tuz aldığında saf sodyum klorür vücut suyunu çekebilmektedir. Bunun bir sonucu olarak da yüksek tansiyon,

bulunmaktadır. Yetişkin birinde ortalama 15 mg mangan bulunur. Günlük gereksinim yaklaşık 2-5 mg'dır. Mangan eksikliği kanama bozukluklarına neden olurken fazlalığında ise uzun bir süre boyunca birikmesi anoreksi, apati, baş ağrısı, bacak krampları, konuşma bozukluğu, ensefalit ve parkinson benzeri sendromlara neden olmaktadır. Psikoza da sebep olduğu bilinmektedir.

Selenyum (Se) - Kolon, mide ve pankreas kanseri dahası siroz gibi rahatsızlıklarda kanda selenyum düzeyi düşük olduğu gözlemlenmektedir. Selenyum ve Keshan sendromu (kalp yetmezliği, iskelet kaslarında hasar, iştah kaybı, kalp kasında bozulmalar) arasında da bir ilişki olduğuna dair kanıtlar vardır.

Flor (F) - Flor, kemik ve diş gibi vücudun sert dokularında önemli bir rol oynar. Daha yoğun kemiklerin üretilmesine yardımcı olur. Florürün eksikliği, diş çürüğünün artmasına ve osteoporoza neden olmaktadır. Aşırı flor ise kemik hastalığı ve dişlerin lekelenmesine sebep olur. Oral yoldan alındığında öldürücü olmakla birlikte florür miktarı vücut ağırlığına göre 35-70 mg F/kg oranında olmalıdır. Aşırı alımında karın ağrısı, kusma, ishal, susuzluk ve aşırı tükürük salgılamasına sebebiyet verir. Tedrici zehirlenme durumları içme suyunda daha az miktarda florun uzun süre yutulmasından kaynaklanmaktadır. Böylesi yavaş yavaş zehirlenme durumları içme sularının aşırı miktarda florür barındırdığı ılık iklimlerde bulunmaktadır. Tedrici zehirlenme nedeniyle eklemelerde sertleşme ve ağrı görülmektedir.

İyot (I) - Hayatın her döneminde ihtiyacımız olan yaşamsal bir elementtir. Anne karnındayken ve bebeklik dönemlerinde oldukça ehemmiyet arz eder. Bununla birlikte tiroid hormonlarının temel bir bileşenidir. İyot insanın büyüme ve gelişmesinde çok önemli rol oynar. Bu rolü nedeniyle eksikliği birçok soruna yol açabilmektedir. Yok denecek kadar az bulunması genellikle tiroidin çalışmasını bozmakla birlikte guatr hastalığına sebep olmaktadır. Vücutta eğer iyot eksikse fiziksel ve zihinsel süreçlerin yavaşlaması, aşırı yorgunluk, şişmanlama, yüzde şişme, uyuşmalar ve kabızlığa sebep olur. Sağlıklı kişiler yosunlarla 1-5 mg iyot aldığında tamamı 48 saat içinde idrarla atılmaktadır. Ancak yosunlardan alınan aşırı organik iyot tiroid bezinin işlevi üzerinde olumsuz etkilere sebep olur. Yine aşırı olması durumunda hashimoto, hipertiroidizme (kilo kaybı, çok terleme, kalp çarpıntısı) ve tiroid bezi kanseri gibi hastalıkları açığa çıkarmaktadır. (Prashanth, Kattapagari, v.d., 2015)

¹⁵⁷ Melatonin önemli bir antioksidan ve doğal anti kanser ajanı olması ve bireylerdeki psikolojik etkileri nedeniyle yaygın şekilde araştırılmıştır. Pineal bezden geceleri ve kişiden kişiye değişse de yaklaşık olarak 23:00 ile 05:00 saatleri arasında salgılanan melatonin hormonu konsantrasyonu gece saat 02:00 ile 04:00 arasında en yüksek değerlerine ulaşır. Erişkinde sekresyon genelde saat 21:00-22:00 arası başlar, saat 07:00-09:00 arası sona erer. Manyetik alanın melatonin seviyesini azalttığını gösteren çalışmalar vardır. 40 Hz manyetik alana 3 hafta boyunca günde en az 20 dakika ve haftada 5 gün maruz kalındığında melatonin konsantrasyonunda azalma olduğu bildirilmiştir. Sağlık etkileri açısından sinir sistemi hastalıkları ve beyin fonksiyonları üzerinde de önemle durulmaktadır. Yüksek enerji hatlarına 500 metreden daha uzak yaşayanlara göre; 100 metreden daha yakın yaşamının ciddi depresyon riskini 4,7 kat, 50 metreden yakın yaşamının ise 9,42 kat arttırdığı bildirilmiştir. (...) Bir başka çalışmada intihar ile mesleki artmış elektro manyetik alan etkilenimi arasındaki ilişki anlamlı ve özellikle elektrikçiler ile iletim hat çalışanları ve 50 yaşından genç erkeklerde riskin daha fazla olduğu bildirilmektedir. (Türkkan, 2012: s.114,115)

doku ödemi, zayıf kan dolaşımı gibi rahatsızlıklar görünmektedir. (İnan, 2019: s.243) Bu bağlamda, yaşadığı bölgede doğal tuz madeni olan birinin halet-i ruhiyesiyle bu doğal tuza ulaşamayan kişinin ruh hali tabii biçimde aynı olmayacaktır.

Madde neden meydana gelir? Toplum olarak kafamızı daha çok bileşim meselelerine takmış durumdayız ki bunda haksız da değiliz. Örneğin, karlar altındaki Antarktika'da çıkan petrolde kurşuna rastlanıyor; Güney Amerika' da balıklarda cıva zehirlenmesi görülüyor. Granit üzerine inşa edilmiş bölgelerdeki toprakta bulunan radon bir sağlık tehdidi ve Bangladeş'teki su kuyuları da doğal arsenikle kirleniyor. Öte yandan, kalsiyum takviyeleri kemik erimesi hastalıklarıyla mücadelede kullanılıyor; demir ise anemiye önüyor. Kimi elementlere muhtaçken, kimilerinden mümkün olduğu kadar sakınmamız gerekiyor. (Ball, 2015: s.14)

Başka bir açıdan ise mesleki maruziyet de madenlerin etkilerine bağlı sağlık sorunlarına sebebiyet verebilmektedir. Örneğin kömür madeninde çalışan işçiler metan gazına ve karbon monoksit maruz kalırken altın madeninde çalışan işçiler ise zehirli bir element olan cıvaya maruz kalabilmektedirler. Misal düşük düzeydeki cıvaya maruz kalma durumu; tremor, dişeti hastalıkları, huzursuzluk, depresyon, kısa dönem hafıza kaybı, yorgunluk, iştahsızlık (anoreksi) ve uyku bozukluklarına sebebiyet vermektedir. Bununla birlikte eğer bu doz yüksek olursa doğrudan sinir sistemine saldıran cıva; uyuşma ve karıncalanma; denge, yürüme ve konuşma bozuklukları; işitme kaybı ve görmede değişiklikler dahası şiddetli akciğer iltihabına (pnömoni) neden olabilmektedir. (Blum, Bender, 2021: s.253,254) Bir diğer doğal element olan Lityum (Li) alkali (Arapça el-kali yani bitki külünden) metal gurubundandır. Bu elementin insan sağlığına yönelik hem faydalı hem de zararlı olmak üzere özellikle nörolojik etkileri sebebiyle farmakolojide sıklıkla sakinleştirici olarak kullanıldığı bununla birlikte bipolar bozukluklarda da tedavi amaçlı kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca farmakolojik kullanımı intiharı önlemede de başarılı sonuçlar vermektedir. Lityuma bağlı nörolojik ve bilişsel etkileri; akut mani, depresyon, bellek bozukluğu, apraksi, motor ve duysal afazi, kelime bulma güçlüğü, parkinson biçiminde sıralayabiliriz. Bununla birlikte fiziki sağlık açısından; kilo alımı, tiroid bezinin bozulması ve uzun vadede (10 - 20 yıl) alınımı ise kronik böbrek hastalığına yol açmaktadır. (Altun, Kılıç, v.d., 2019) Ayhan Songar ise lityumun nörolojik etkilerine yönelik şunları söylemektedir:

Lithium'un çeşitli sebeplerle tedavide kullanılışı çok eski bir maziye sahiptir. Alistimist ve astrologlar Lithium'a benzer bir maddenin karakteristiklerinden bahsetmişlerdi. Hemen hemen bütün meşhur menba sularının, maden sularının reklamlarında bilhassa lithium ihtiva ettikleri belirtilmektedir. 1927'de Culbreth lithium'un hipnotik tesiri olduğunu ileri sürmüş, bundan kısa bir müddet sonra Squires antiapileptik tessiri olduğunu iddia etmiştir. Alkalen menba sularının mani ve depression tedavisinde kullanılmasının da tarihi çok eskidir. (Songar, 1980: s.289)

Madenlerin çıkarılma süreçleri sırasında içerisindeki elementlerin havaya karışması sebebiyle bölgenin iklim yapısı bozulmakta ve doğal gibi görünen hava şartlarını meydana getirebilmektedir. Kükürt ve azot oksitlerin havadaki suyla yani yağmurla birlikteliğinin asit yağmuruna neden olduğu en bilinen durumlardan biridir. Oluşan sülfirik asit ve nitrik asit yağmuru hem bölge flora ve faunasına hem de insan sağlığına ağır hasarlar verebilmektedir.

Fosil yakıtlarının yanması sonucu bileşimlerindeki kükürt, SO₂ ve SO₃'in toplamını ifade eden SO_x emisyonuna dönüşür. İnsanlarda solunum yolu enfeksiyonlarına, kalp rahatsızlıklarına neden olan SO_x emisyonu, atmosferde yağmurla birleşerek asit yağmurları olarak yeryüzüne döner. Fosil yakıtlarının yanmasıyla oluşan NO_x emisyonu ise solunum sonucu aside dönüşerek insanlarda akciğer dokusunu tahrip etmektedir. Bu gaz CO₂ gibi bir sera gazıdır. Asit yağmurlarının yer altı, yer üstü ve içme sularına karışması, toprak ağır metalleri ile tepkimeye girmesi, bitkiler ve balıklar üzerindeki etkilerine bağlı olarak bu unsurların kullanılması sonucunda insan bünyesinde asit maddelerinin depolanmasına ve bunun sonucunda guatr, ülser, kronik bronşit, astım ve anfizeme gibi hastalıkların oluşmasına sebep olmaktadır. (Kant, Kızıloğlu, 2003)

Kurşun, alüminyum, krom, kalay, kadmiyum, titanyum, stronsiyum gibi metallere oluşun yetmiş kadar element yoğunlukları nedeniyle “ağır metaller” olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte Kurşun (Pb) ise hava, su, toprak ve besinlerle vücuda sirayet edebilmektedir. Havada yoğun bulunmasına rağmen duyularımızla bu elementi hissedemeyiz. Eser miktarda bile olsa rahatlıkla besinler aracılığıyla vücuda iletilebilmektedir. Kurşun, kalsiyum, fosfor, demir ve bakır gibi mineraller, ince barsak yoluyla kolaylıkla kana hızla emilmektedirler. Yüksek miktarda ve tekrarlanarak vücuda alındığında; ağızda metalik tat, kusma, mide ağrısı ve sinir sistemi hasarına bağlı zehirlenme oluşturarak; koma, ölüm ve solunum durması gibi sonuçlar doğurabilmektedir. Ağız yoluyla alınan kurşun miktarları, Amerika'da 100 µg¹⁵⁸, Avrupa'da 30 µg'ın altındadır. Bu oran ülkemizde 70 µg/gün düzeylerinde tespit edilmektedir. Kurşun zehirlenmesi nörolojik zararları bağlamında

¹⁵⁸ Mikrogram, metrik sistemde kullanılan bir kütle birimidir. Bir gramın milyonda birine eşit, ya da bir miligramın binde birine eşittir.

davranış bozukluklarında da temel etmenlerden biri olarak gösterilmektedir. (Dündar, Aslan, 2005) Antik uygarlıklar tarafından gümüş üretimi esnasında yan ürün olarak keşfedilmiş olan kurşun, Roma İmparatorluğunda su borusu ve su saklama haznesi olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte kimi tarihçiler bu kullanım şeklinin Roma İmparatorluğunun yıkılmasına sebep olduğunu düşünmektedirler. Öyle ki kurşun zehirlenmesi yaşayan yönetici sınıfının düşünme kapasitesinin düşmesi, doğum oranlarının azalması ve o dönem yaşam sürelerinin kısalması bu duruma isnat edilmektedir. Yapılan çalışmalar göstermiştir ki kurşun bir tür nörotoksindir ve anormal beyin ve sinir sistemi fonksiyonlarına sebep olmaktadır. Çocuklarda kanda kurşun miktarı arttıkça IQ seviyesinin düştüğü tespit edilmiştir. Kurşun nörotoksik özelliğinden dolayı sinir sisteminde iletimin azalmasına da yol açtığı bilinmektedir. (Kahvecioğlu, Kartal, v.d., 2003)

Bakır (Cu) M.Ö. 5000 yılından beri bilinmektedir. İlk bulunduğu yer olan Kıbrıs'ın Latincesinden (aes cyprium=Kıbrıs cevheri, cyprium ve daha sonra Cuprum) adını alan bakır genel kimyasal özelliklerinden dolayı doğaya yayılımı açısından “Atmofil” (hava sever) grupta yer almaktadır.

Bakır doğada pek çok sebze ve meyvede bulunur. Örneğin elmada ortalama 0,1 - 2,3 mg/kg bakır mevcutken, kuru erikte bu değer 3,7 - 5,0 mg/kg' a çıkar, ay çekirdeğinde ise 14,3 - 19 mg/kg bakır bulunur. Anne sütü ortalama 200-400 µg/L bakır içerir ve bebek ağırlığı başına 50 µg bakır alır. Bakır eksikliğine bağlı olarak hayvanlarda ve insanlarda büyümede gecikme, solunum sisteminde enfeksiyonlar, kemik erimesi, anemi, saç ve deride renk kaybı gibi rahatsızlıklar kendini gösterirken, bakır bilezikler eklemlerin kireçlenmesine ve romatizmaya karşı kullanılır. (...) Bakır eksikliğinde hayvanlarda anormallikler, kansızlık, kemik hataları ve sinir sisteminde bozukluklar tespit edilmiştir. Akut bakır zehirlenmesi seyrek olarak gözlenir. Genelde yiyecek ve içeceklerle kazayla bakır ihtiva eden maddelerin karışmasıyla veya kasten bakır tuzlarının yutulması sonucu zehirlenme gerçekleşir ve bakır çalığı olarak bilinir. (...) Akut bakır zehirlenmesinde gözlenen belirtiler tükürük salgılamasının artması, mide ağrıları, bulantı, ishal gibi sindirim sistemi mukozasının tahriş olmasından kaynaklanır. Ayrıca alınan doza bağlı koma durumuna ve ölümlere sebebiyet verebilir. (Kartal, Güven, v.d., 2004)

Kobalt (Co) adını katı yapısı nedeniyle maden ruhu, şeytan anlamına gelen “Kobold” tanımlamasından almıştır. Havada toz halindeki bulunan kobaltın solunması kobalt zehirlenmesi neden olmaktadır. Toz halinde alınan element akciğerlerde çözünerek kan, karaciğer, akciğer, böbrek, testisler ve bağırsaklarda toplanmaktadır. Kobalt, kırmızı kan hücrelerini üretiminin ve sinir düzenlenmesinde

kullanılan B12 vitaminin bileşenidir. Et, midye, karaciğer, böbrek, süt, istiridye, deniz yosunları ile balıkta bulunur. Bakla tohumu, lahana, ıspanak, salata, incir ve pancar kobalt içermektedir. Öte taraftan sigaranın dumanında da kobalt açığa çıkmaktadır. (Kartal, Güven, v.d., 2004)

Çinko (Zn) Çinko kan dışındaki dokularda ve diğer vücut sıvılarında bulunan en yaygın metal iyonudur. Örneğin 70 kg ağırlığındaki bir insanın kanında 2.3 g çinko bulunmaktadır. Bu miktarın % 64'ü kaslarda ve % 28'i de kemiklerde bulunmaktadır. Çinkonun çözünerek karıştığı gıdaların tüketilmesi ya da çinko oksit tozunun solunmasıyla zehirlenmeler ortaya çıkabilmektedir. Uzun süre ZnO (çinko oksit) buharı soluyanlarda (MAK sınırı¹⁵⁹ 5 mg/m³) “Çinko-Ateşi” olarak adlandırılan rahatsızlıklar görülmektedir. Zehirlenme belirtileri genelde sindirimde sıkıntı, ishal, mide bulantısı ve karın ağrısı yönünde kendini göstermektedir. Yine yüksek miktarda elementel çinkoya maruz kalındığında; uyuşukluk, kas fonksiyonlarında düzensizlik (zayıf) ve yazmada zorluk çekme gibi semptomlar gözlemlenebilmektedir. Diğer taraftan, çinko tabiatındaki tüm organizma için yaşamsal elementlerden biridir (günlük doz 10 - 20 mg). (Kartal, Güven, v.d., 2004)

Deri bütünlüğü ve fonksiyonu, yumurta olgunlaşması, bağışıklık gücü, yara iyileşmesi ve karbohidrat, yağ, protein, nükleik asit sentezi ya da degradasyon gibi çeşitli metabolik prosesler için gereklidir. Fizyolojik miktarlardaki çinko Cd, Hg, Pb ve Sn gibi diğer ağır metal iyonlarının zehirleyici etkilerini azaltmaktadır. Çinko yetersizliği, gelişim bozuklukları, cinsiyet ve iskeletin gelişememesi, kol ve bacak gibi uzuvlarda ve açık yerlerde deri iltihabı, ishal, kellik, iştah azalması ve davranışlarda değişikliklere yol açmaktadır. (Kartal, Güven, v.d., 2004)

Çok düşük konsantrasyonda yahut eser miktarda bile maruz kalındığında fiziki ve nörolojik etkilere sahip bir diğer yaşamsal olmayan ağır metal ise kükürtlü enzimlere bağlı olan Civa (HG)'dir. Oda sıcaklığında bile buharlaşabilmesi hasebiyle solunum yoluyla maruz kalınması kolay gerçekleşebilmektedir. Bununla birlikte madencilik sektöründe civa içeren kayaçların kırılması civanın açığa çıkmasına sebep olmaktadır. Civaya maruz kalınması veya vücuda alınması kalp krizine, tansiyona, derilerde yaraların oluşmasına ve gözlerin zarar görmesine neden olabilmektedir. Sinir sistemi açısından ise titremeye, hafızada bozukluklarına,

¹⁵⁹ MAK değeri kimyasal etkenin ortamda hiç bir zaman aşmaması gereken düzeydir.

konuşma bozukluklarına, hissizleşmeye veya aşırı hassasiyete bunlara ek olarak da asabiyet, korku durumlarının ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği tespit edilmiştir. Konuşma bozukluğu, iştme kaybı, kaslarda bağımsız hareketlilik de civanın diğer zararlı etkileri arasındadır. Merkezi sinir sistemine ağır hasarlar verdiği bilinen civanın; kişilerde güvensizlik duygusunu, alınganlığı, aşırı öfkeyi ve çalışmamız açısından daha da önemli bir husus olarak çeşitli "psişik halleri" ortaya çıkarttığı görülmektedir. (Asan, 2011: s.26,27)

Fötr şapka imalatı ile uğraşan işçilerde civa zehirlenmesinin (dolayısıyla bu gibi hallerin) sık görülmesi sebebiyle "Divâne Şapka içcisi" (The mad hatter) sözü meşhur olmuştur. Bu sebepten işyeri hekimi, bir işçide beklenilmeyen reaksiyonların ve psişik davranışların görülmesi halinde her şeyden önce, kronik civa zehirlenmesi ihtimali üzerinde durmalıdır. İkinci tipik belirti olan tremor mercurials, hafif parmak titremeleri ile başlar ve gittikçe ilerleyerek koreik hareketlere kadar genişlemek üzere şiddetlenir. Konuşma bozuklukları; (dilin dolaşması, kekemelik) görülür. (Asan, 2011: s.27)

Jeoloji ve maden bağlamında mineraller olarak Türk kültüründeki dahası İslam dinindeki (Hacerülesved Taşı)¹⁶⁰ "taş kültü"ne de dikkat çekmek isteriz. Öyle ki hem Türklerde hem de Anadolu'da taş ve "kutsallık" ilişkisi hemen hemen kültürün tüm yönlerinde karşımıza çıkan bir durumdur. Kutsal bağlamında taşla atfedilen büyüsellğe ilişkin motifleri bilimsel açıdan enerji taşınımının bir getirisi biçiminde vücutta meydana gelen farklı haller yaratmasıyla da ilişkilendirebiliriz. Dünya kültürleri açısından da önemli bir yer sahip olan "taşlar mevzuna" kadim toplumlardan günümüze kadar inanç ve adetler etrafında ehemmiyet atfedilmiştir. Tapınma, sihir, büyü, tılsım, uğur, ilaç, bereket, şifa, adak, yemin, çocuk doğurmak, cinsiyet tayini, rüzgâr çıkartmak, yağmur ve kar yağdırmak gibi inanç pratiklerinin esasını oluşturmuşlardır. (Acun, 2014: s.Önsöz) Platon ve Herodot'a baktığımızda Lazurit, Malahit, Nefrit, Kehribar gibi taşların şifalarına atıf yaptıklarını okumaktayız. Günümüzde ise alternatif ve objektif tıbbın taşlardan istifade ettiğini görmekteyiz. Günümüzde taşların takı olarak kullanıldığı herkesçe malum bir durumdur. Bu taşlar

¹⁶⁰ Kâbe'nin güneydoğu köşesine tavafin başlangıç noktasını belirlemek amacıyla yerleştirilen siyaha yakın koyu kırmızı renkli taştır. Yerden 1,5 m. kadar yükseklikte bulunan, yaklaşık 30 cm. çapında ve yumurta biçimindedir. Bu kutsal taşın Hz. İbrahim tarafından Kâbe'nin inşası esnasında tavafin başlangıç noktasını belirlemek amacıyla yerleştirildiği bilinir. Anadolu'da bu kutsal taşın bulunduğu iki yapıdan bahsedilir. Birincisi; İstanbul Kanuni Sultan Süleyman Türbesi'nin (568)5 giriş kapısı üzerindeki hafifletme kemeri üzerindedir. Bu taşla ait küçük bir parça Kanuni Sultan Süleyman döneminde bir hadım ağası tarafından İstanbul'a getirilmiş ve türbe kapısı üzerine konulmuştur. (Acun, 2014: s.2)

da kendi aralarında mineral taşlar ve organik taşlar olmak üzere iki guruba ayrılmaktadır. Örneğin; kehribar, kuvars, inci ve mercan organik bir yapıya sahipken bunlar haricindekiler değerli yahut yarı değerli gurubunda mineral taşlar olarak inorganik taşlar biçiminde nitelendirilmektedir. Taşlara yönelik bilinen durumlardan biri de kuvars kristali ve su ilişkisidir. Değerli taşlardan biri olan kuvars kristali ile etkileşime sokulan sular içildiğinde vücut “çakralarına”¹⁶¹ etki edebilmektedir. Yarı değerli taşlarla ya da kristallerle etkileşen içme suları çakra denilen vücudun bu enerji bölgeleri arasında bir denge sağlayarak bedensel bir armoni meydana getirebilmektedir. (Kılıç, 2011)

Taşlar, içerdikleri kristal yapılarından dolayı sürekli titreşim halinde ve buna bağlı olarak elektrik akımları yaymaktadırlar. Taşların moleküler yapılarını sürekli titreşen canlı bir organizmaya benzetecek olursak, bu yapı insan vücudu ile farklı koşullarda temas haline geçtiğinde elektrik yükünü deşarj ederek kötü elektriği bünyesine almaktadır. Bu yapıları itibarıyla insan bünyesinin ürettiği veya dışarıdan aldığı elektrik akımlarıyla da tepkimeye girerek insanlarla aralarında elektriksel bir bağ oluştururlar. Vücudun salgıladığı ya da yaydığı elektrik akımının düzeyine bağlı olarak, taşlarla içerisine girilen iletişim farklı güç seviyelerinde ortaya çıkmaktadır. Bu iletişim bazen fiziksel olarak gerçekleşirken bazen ise akli, ruhi ve duygusal boyutta bir algıdan ibaret olur ki taşların parapsikolojik etkisi denen yönü de nitekim bu bağlamın uzantısıdır. (Kılıç, 2011)

Nihayetinde çevredeki pek çok etkene bağlı olarak ortaya çıkan kimyasallar ve bileşenleri özellikle doğal kaynaklardan gelenler (maden v.s.) yüksek oranlarda zehirli olmasına rağmen düşük seviyelerde yararlı etkiler ortaya çıkarmaktadır. Örnek verecek olursak metaller (selenyum, çinko, demir v.b.) ve gazlar (oksijen, karbon monoksit, ozon v.b.) yine böylesi kimyasallardır. Bununla birlikte zehirli (toksik) olduğu için bir kimyasal düşük dozlardaki biyolojik etkilerini bilmeden çevreden uzaklaştırmak kimyasalın dozlarını hormetik doz¹⁶² aralığında tutmaya

¹⁶¹ Çakralar vücudun enerji merkezleri olup, enerji spiralleri şeklinde görselleştirilmeleri mümkündür. Çakra Sanskritçe de “tekerlek” manasına gelen bir terimden türetilmiştir. Çakraların her biri, bir enerji merkezi olarak insanlara dengeli bir şekilde kendilerini iyi hissetme duygusu yaşatırlar. İşte bahsi geçen bu her Çakra ya da enerji merkezi yarı değerli bir taş ile alakalandırılır.

¹⁶² Hormesis terimi "yüksek dozlarda zarar verici olan bir kimyasal ajana veya çevresel faktöre düşük dozda maruz kalınmasının hücrede veya organizmada adaptif bir yararlı etkiyi indüklediği bir süreci" ifade etmek için kullanılmaktadır. Zorlu ve çetin çevre koşullarında hayatta kalabilmek ve üreyebilmek amacıyla organizmalar ve onların hücrel bileşenleri evrimleşerek karşılaştıkları çeşitli tehlikelere ve "streslere" adaptif yanıt vermek için moleküler mekanizmalar geliştirmişlerdir. Gıda ve su yoluyla alınan kimyasallar (metaller, fitokimyasallar, vb.) ve enerjinin azalması (gıda kıtlığı) bu gibi streslerin örnekleridir. Çoğu olguda hücrenin veya organizmanın streslere yanıtı bifazik doz yanıtı şeklinde olup düşük dozlarda yararlı/adaptif yanıtlar (işlev de artış, hasar ve hastalığa karşı direnç artışı) ve yüksek dozlarda ise advers/yıkıcı etkiler (disfonksiyon, moleküler hasar, hatta ölüm) olarak

kıyasla daha düşük sağlık standartları yaratacaktır. (Mattson, Calabrese, 2020: s.11) Dolayısıyla bu durumu "her şeyin azı karar, çoğu zarar" deyiimiyle de açıklayabiliriz.

Bu kısma ek olarak şunları da ifade etmek isteriz ki; Dünyada ticareti yapılan 90 çeşit madenden sadece 77 tanesi Türkiye'de bulunmaktadır. Ülkemizde 60 civarında farklı maden üretimi faal biçimde gerçekleşmektedir. Bunlar arasında dünya rezervlerinin %63'ünü oluşturan bor mineralleri en fazla bulunan madenlerimizdendir. Borun dışında ise pomza, perlit, bentonit, feldspat, barit, sodyumsülfat, manyezit, kayatuzu, trona, stronsiyum tuzları, sepiyolit, zeolit, mermer, kuvarsit, boksit, zımpara ve linyit sahip olduğumuz madenler arasında sayılabilir. (Asan, 2011: s.7) Yine buna ek olarak; Ege ve Doğu Anadolu'da Altın; Elazığ, Artvin, Kastamonu, Kahramanmaraş ve Rize'de Bakır; Balıkesir, Eskişehir ve Kütahya'da Bor; neredeyse ülkemizin her bölgesinde Demir¹⁶³; Batı Akdeniz (Fethiye, Marmaris arası), Elazığ, Kütahya, Bursa, Eskişehir, Adana'da Krom; Isparta ve Denizli'de Kükürt; Zonguldak, Artvin ve Denizli'de Manganez; Ödemiş, Konya ve Niğde'de Civa; İzmir ve Ankara'da Tuz; Zonguldak'ta Taş Kömürü; Balıkesir, Elazığ, Kayseri ve Çanakkale'de Kurşun ve Çinko son olarak da Kars, Eskişehir, Erzincan, Bursa, Hatay, Malatya, Ağrı, Sivas, Uşak, Konya ve İskenderun'daki Asbest yataklarıımız sahip olduğumuz diğer maden kaynaklarımızdır.¹⁶⁴

1.6.1.3. Topoğrafya

Başlangıçta topos vardı.

ortaya çıkmaktadır. Biyolojik sistemlere özgü bifazik (hormetik) doz yanıtının prevalansı biyolojinin temel bir ilkesi olan hormesise dikkat çekmektedir. (Mattson, Calabrese, 2020: s.iii)

¹⁶³ Maden Tetkik Arama Genel Müdürlüğü' nün yaptığı arama çalışmaları sonucunda ülkemizde belirlenen 900 civarında demir oluşumunun büyük bir kısmı Sivas, Kayseri, Malatya, Erzincan, Adana, Ankara, Balıkesir ve Sakarya illerinde yer almaktadır. Divriği, Hasan Çelebi, Deveci, Çamdağ, Bizmişen, Avnik, Attepe gibi önemli demir yatakları Maden Tetkik Arama Genel Müdürlüğü çalışmaları sonucunda bulunmuş ve geliştirilmiştir. (Asan, 2011: s.8)

¹⁶⁴ (<https://www.mta.gov.tr/v3.0/hizmetler/maden-yataklari> - Erişim Tarihi: 03.12.2022)

İnsanlarla yerler arasındaki duygusal ilişkiyi tanımlayan tofili (topophilia)¹⁶⁵ ve ekolojik estetik (ecological aestheiks) insan davranışları bağlamında kültürel teoriler arasında en bilinenlerindendir. Evrimsel yaklaşımlara pek de uygun olmayan kültürel teoriler (cultural theories) ise insan tercihlerinin öğrenildiğini, kültürel ve sosyal bununla birlikte bireysel karakteristiklerle şekillendiğini söylemektedir. Kültürel teoriler daha çok anlık duygusal tepkiler yerine manzaraların kişileri etkilemesine yönelik bilişsel değerlendirmeler yapar. (Groot, Steg v.d., 2015: s.40) İnsanların bulundukları coğrafyanın manzarasına (yer şekilleri v.s.) dair bu duygusal ilişki biçimi haliyle o "yere (topoloji)" has mahalli davranış biçimlerini ve ruh durumlarını da beraberinde getirebilmektedir. Yoğun ruh durumlarının somatik bağlamda fiziksel hastalıkları da ortaya çıkardığını düşünürsek (belki biraz da zorlama bir düşünce tarzıyla) topoğrafyaların fiziki sağlığı da etkilediği düşünülebilir. Tabii burada engebeli yahut zorlu topolojilerin getirisi olan çeşitli kazalar sonucu fiziksel yaralanmaları bir kenara koyuyoruz. Bununla birlikte çevre psikolojisi araştırmacıları fiziksel çevrenin topoğrafik ve geometrik özelliklerinin zihinsel temsilleri doğrudan etkilediği görüşünü savunmaktadırlar. (Göregenli, 2021: s.20) Ne var ki Çinli Yi Fu Tuan'ın 1974'te yapılandığı tofili olgusundan önce Lewin Alan Kuramı'yla tam da "topolojik psikolojiyi" imliyordu.

K. Lewin (1890-194 7) kendi deyimi ile Topolojik psikolojisini, bugünkü kullanımıyla Alan kuramını, Galile tipi düşünce tarzına dayanarak geliştirmiştir. Galile tipi düşünce Aristo'nun objenin hareketi objenin tabiatında vardır görüşünden farklı bir görüştür. Galile, objenin hareketine neden olarak, objenin tabiatında var olan eğilimden farklı çevresel kuvvetlerin varlığı üzerinde durmuş, tüm hareketleri "Anlık dışsal koşullara" bağlamıştır. Galile'ye göre tabiatın deney aracılığı ile sorgulanması gerekir. Bu nedenle çevresel faktörleri değiştirip hızı azaltabilecek ya da çoğaltabilecek kontrolü gelişmiştir. Galile soyut süreç ve sınıflamalardan kaçınmış, somut veriler aramıştır. (Çelen, 2000)

Lewin, kişilerin davranışlarına etki eden faktörlerin tümünü "hayat alanı" olarak ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle davranış, verilen zamandaki hayat alanının fonksiyonudur. Lewin'e göre fiziksel çevre ile psikolojik çevre arasındaki farklılık psikolojik çevrenin kişi tarafından kendi psikolojik anlamsallığı dâhilinde keşfetmesi ile ayrılmaktadır. Kişiler çeşitli psikolojik "kuvvetlerle" çevrilidir. Bu kuvvetler;

¹⁶⁵ Topophilia kavramı Çinli coğrafyacı Yi Fu Tuan tarafından (1974) yapılandırılmıştır. Topophilia insanın yer ve mekân ile kurduğu hissi bağlar anlamında mekânın aynı zamanda bir anlam dünyası taşıdığına vurgu yapmaktadır.

sürükleyici, engelleyici, başkalarının gereksinimini karşılayan, kişisel olmayan kuvvetlerdir. Lewin, kuvvetin dolaylı tetikleyicisi olarak da "gerilim"i gösterir. Gerilim ise hayat alanındaki bir bölgenin diğer bölgelere göre alan durumunu ifade eder ve bu bölgelerin sınırları içinde değişikliğe neden olan kuvvetlerle ilgilenir. Nihayetinde gerilim yani topolojik şartlar kuvvetin kaynağıdır. Doğal olarak "mutlak gerilim seviyesi" hiçbir zaman sıfıra indirgenemez. (Çelen, 2000)

Yi Fu Tuan, "Topophilia" isimli çalışmasında topoloji ve insanlar arasındaki duygusal etkileşime yönelik yapılan bir psikolojik testin alan araştırmacılarını oldukça şaşırtan bir sonuç verdiğini ifade eder. Bu testte, çeşitli manzara (topolojik) fotoğrafları gösterilen kadın ve erkekler arasında hangi cinsiyetin ne tür manzaralarla daha yoğun ilişki kurduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Tuan, bu testi şöyle açıklamaktadır:

Algı ve çevresel değerlerdeki farklılıkları incelemek için çeşitli yöntemler mevcuttur. Joseph Sonnenfeld, Alaska'nın yerli ve yerli olmayan sakinlerine bir fotoğraf slayt testi uyguladı. Slaytlar, dört temel boyuttan bir veya daha fazlasına göre değişen manzaraları göstermekteydi: topografya, su, bitki örtüsü ve sıcaklık. Testin sonucu, erkeklerin daha engebeli topografyaya ve su belirtileri olan manzaraları tercih etme eğiliminde olduğunu, kadınların ise daha sıcak ortamlarda bitki örtüsü manzaralarını tercih ettiğini göstermiştir. (...) Testteki beklenmedik durum şudur ki erkekler kadınlara göre su olana manzaraları daha fazla tercih etmişlerdir. Şunu da belirtmekte fayda var ki; dini ve psikanalitik literatürde su, özellikle durgun su, dişil ilkenin bir simgesi olarak ele alınma eğilimindedir. (Tuan, 1990: s.61,62)

Tuan, Çin'de dağ ve su gibi unsurların, dinsel ve estetik değer açısından pek eşit olmadığını altını çizmektedir. Ona göre, Taocu anlayıştaki suyun üstün yolları üzerindeki vurguya rağmen dağ öncelik taşımaktadır. Çin'deki dağlar, düşünsellik açısından nehirlerde ve düz arazilerde olmayan bir bireyselliğe sahiptir. (Tuan, 1990: s.127,128) Bununla birlikte Tuan'ın çalışmasında Çin'deki bahçe peyzaj geleneğine atıfta bulunularak; bahçelerinin düzenlenmesinde ve arazilerinin dağılımında bir tür güzellik keşfettilerse, bunun nedeninin doğayı tuhaf ama resimsel bir biçimde aynen kopyalamış olmalarıdır yönünde bir tespit yapılmaktadır. Dahası; her an yıkılmakla tehdit edercesine çıkıntılı kayalar, uçuruma asılı köprüler, sarp dağların yamaçlarına saçılmış bodur köknarlar, geniş göller, hızlı seller, köpüren çağlayanlar ve bu karmaşanın ortasında piramidal formlarını yükselten pagodalar; büyük ölçekte Çin manzaralarını ve küçük ölçekte ise bahçeleri ifade etmektedir. (Tuan, 1990: s.128)

İnsan davranışları ve topoloji arasındaki psikolojik ilişkiselliği açıklamaya yönelik ileri sürülmüş bir diğer tanım ise "davranışsal coğrafya" ifadesidir. Beşeri Coğrafya'nın bir alt dalı olan Davranışsal Coğrafya, çevreden kaynaklı algılarımızın düşüncelerimize ve davranışlarımıza etkisini inceleyen bir disiplindir. Başka bir ifadeyle "çevresel imajlar ile gerçek davranışlar arasında kuvvetli bir ilişki mevcuttur" ifadesi davranışsal coğrafyanın temel görüşüdür" (Aliagaoglu, 2007) diyebiliriz.

Davranışsal coğrafya, coğrafi mekân üzerinde gerçekleşen insan hareketlerini çevreden edinilen bilgiler ve yapılandırılmış zihin üzerinden araştırmaktadır. Bir başka deyişle, kişilerin çevreyi nasıl algıladıkları, buna bağlı olarak gelişen düşünce sistemleri ve her ikisinin insan davranışları üzerindeki etkileri davranışsal coğrafyanın konusunu oluşturmaktadır. (...) Davranışsal coğrafyacılar, insanın inşa edilmiş çevreyle olan ilişkisini araştırmaya, her bir bireyin çevreyi farklı algıladığı (okuduğu) varsayımı ve buradan kaynaklanan sübjektiflikten yola çıkarak başlamışlardır. (...) Algı, imaj, bilgi, mekân algısı ve zihin haritaları davranışsal coğrafya ile birlikte coğrafi literatürde yer edinmiş terminolojiler arasında sayılabilir (Temurçin, Keçeli, 2015)

Birçok duygu durum neticesinde ortaya çıkan davranışları gözlemlediğimizde, "kişisel bir tepkinin" altını çizdiği kadar coğrafi olana dair de bir belirlenime yol açmaktadır. Öyle ki ülkemiz üzerinden örnek verecek olursak; bir Karadenizli ile bir Egelinin duygusal tepkileri gözle görülür biçimde hissedilebilmektedir. Tabii ki bu durumu şu aşamada normatif olarak ifade ediyoruz. Eminiz itiraz edecek kimseler sıraya geçecektir. Ne var ki biz burada alt sınıf halk kültürüyle doğru dürüst yüzleşmemiş (sosyolojisinden uzak ve onu bilmeyen) orta sınıf veyahut da üst sınıfın itirazlarını umursayacak değiliz. Bu söylediğimizi kabul edenler bizimle birlikte yola devam edebilirler. Bununla birlikte duygular yahut duygulanım, çevresel etkilenimle sürekli ortaya çıkan bir tür inanç dahası bir "halk biyolojisi (folkbiology)"dir. (Smith, Davidson, v.d., 2009: s.81) Duygular üzerine yazdıkları "Emotion, Place and Culture" isimli çalışmasında Mick Smith, Joyce Davidson ve arkadaşları duygusal tepki ve coğrafi belirlenime dair işaretliliğin altını şöyle çizmektedirler:

Ve eğer duygusal tepkiler insanlar kadar yerleri de sınırlandırıyor, etrafımızdaki dünyayı soyut terimlerden daha fazla görmemizde ısrar ediyorsa, o zaman çoğu coğrafya metninde yer almamaları gerçekten çok garip görünüyor. Bulundukları yerlerde, hemen hemen her dünyevi anlayışın mahrem, hatta vazgeçilmez bileşenleri olarak değil, genellikle yalnızca

coğrafyanın arka plan manzarasının bir parçası olarak görünürler. (Smith, Davidson, v.d., 2009: s.3,4)

Çocukluk döneminde doğada yaşamaya dönük hayat tecrübelerinin (örneğin yiyecek arama v.s.) yetişkinlikteki biyolojik çeşitlilik duygusuyla ilişkili olduğu yapılan çalışmalar sonucu gözlemlenmiştir. Örneğin; on bir yaşından önce doğal topolojide oyun oynama, yürüyüş yapma, kamp yapma, avlanma ve balık tutma gibi deneyimler ile çevreye duyarlı tutum ve davranışlar arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu saptanmıştır. (Smith, Davidson, v.d., 2009: s.103)

Davranışsal coğrafya açısından ve normatif açıdan kişinin hayat alanı dâhilindeki topografik şekiller (yüksek dağlar, vadiler, ormanlar, tepeler v.s.) yalnızca fiziksel çevrenin nesnel verileri değildir. Coğrafi bir özne tarafından anlam verilen, nesnellik ve özneliliğin bir karışımı olan nesnelerdir. (Cox, Golledge, 2016: s.291) Bu da tabii olarak kişinin çevreye karşı ve çevreye uygun "suplex davranış modelleri (mütekabiliyet)" neticesini doğurmaktadır. Sert bir doğaya sahip coğrafyanın yahut mahallin insanları da benzer biçimde daha agresif başka bir ifadeyle "modern yaşama uygun olmayan" tutumlara meyyal davranışlar sergileyeceklerdir. Bunun bir örneği orman yoğun bölgelerde cinayetin daha fazla olduğuna yönelik çalışmadır. Ülkemizden bir diğer örnek ise suç ve mekân ilişkisi bağlamında Elazığ'da hırsızlık suçlarına yönelik yapılan çalışmadır. Öyle ki yaşanan çevrenin topolojik şartları hırsızlığa yönelik davranışlarda farklılaşma yaratmaktadır. (Karakaş, 2013) Nöro-kültürel bağlamda ise Anadolu'da Doğu ile Batı bölgelerindeki sofrâ kültürünün de farklı iklim ve coğrafi şartlar barındırması kabulünden hareketle değişiklik gösterdiğini söyleyebiliriz. Örneğin, topoğrafyanın bir getirisi olması hasebiyle Batı Anadolu'da sofrada çorba, ana yemek, pilav, tatlı sıraslaması izlenirken Doğu Anadolu'da ise tam tersi bir sıralama izlenmektedir. Batı Anadolu'daki bu davranışsal pratiğin temel sebebi beynin sol lobunun mantıklı olma ve her şeyi kuralına uygun olarak belli bir sıralamaya uygun yapma özelliğiyle ilişkilendirebiliriz. Bu bağlamda yine Doğu Anadolu'da genelde yer sofrası vardır ve bu sofrâ kolektif yaşamın başka türlü bir iz düşümüdür. Bütün yemekler sıralama gözetilmeksizin karışık olarak yenmektedir. Davranışsal folklora ilişkin nöro-kültürel bu özellik beynin sağ lobunun kolektif ve kural tanımaz niteliğinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. (Akkaya, 2021)

Ormanlık alan oranı yüksek olan ülkede Homocid (cinayet) oranının da yüksek olması tahmin edilmektedir. Ormanlık alanın bir birim yüksek olduğu ülkede cinayet oranının yaklaşık %1 daha fazla olacağı tahmin edilmektedir. Analize göre, cinayet oranlarının, ülkelerin sahip oldukları orman ört(sü oranıyla anlamlı bağlantı oluşturduğu başlıca ülkeler; Orta ve Güney Afrika ülkelerinin yanı sıra, Orta Amerika'daki ülkelerde yoğunlaştığı görülmektedir. Doğu ve güneydoğu Asya ülkelerinin yansıra Akdeniz- kuzey Afrika ve Avrupa kıtasında ise, cinayet oranlarının daha az olduğu belirlenmiştir. (Özgen, Bindak, 2017)

Fransız filozof Henri Lefebvre, günümüz toplumsal mekânlarını geçmişteki topolojiyi devam ettirerek oluşturulmuş nesneler olarak nitelemektedir. Buna dayalı olarak da eski topolojiye dayalı davranışsal pratiklerin günümüz davranışlarına uyumlandığını söyler. Bu da bizi şöyle bir çıkarım yapmaya götürür ki; topolojik açıdan günümüz ikamesi olan mekânların getirisi olan bugünkü davranışsal pratiklere benzer biçimde geçmişte de doğal imgeler olarak tabiatla bulunan topolojik çevre o yaşama uygun davranışları açığa çıkartmaktaydı. Dahası Lacan perspektifinden bakarsak eğer¹⁶⁶; doğuştan verili coğrafya bir "yer" oluşturmaktadır. O "yer" hakkında olan ise oranın "topolojisi" yani "sınırlılığıdır. Bu sınırlılık ise ister istemez yaşam süresince kendi tekrarlarını (ritüeli) açığa çıkartacak ve o topolojiye uygun (mahalli) davranış biçimleri modelleyecektir. Lacan'a göre topolojik olan imgeler insanda o kadar "yer"leşmiş ve biçimlenmişti ki, ona göre "gösteren, topolojik terimlerle yapılandırılmalıdır." (Fink, 2020: s.185)

Toplumsal mekân doğadan üç boyutlu bir özellik edinir: Dağlar, yükseklikler, göksel varlıklar, çukurlar, mağaralar bunun parçasıdır - su yüzeyleri, yükseklikleri ve derinlikleri ayıran ve birleştiren düzlem ve düzlükler. Bir Kozmos temsili içinde oluşan şeyler. Tıpkı mağaralar, çukurlar, gizli ve yeraltı yerleri gibi, Toprak Ana'nın ve dünyanın temsil ve mitleri gibi oluşan şeyler. (...) Bunlar hem ilişki hem de niteliktir. Nitelenen mekân yanlış tanımlanan ölçülerle, zamanla (adımlar, yorgunluk), beden parçalarıyla (arış, parmak, ayak, karış) değer kazanır. Düşünen ve hareket edenin bedeninin yerine, merkezin yer değiştirmeleriyle birlikte, toplumsal bir nesne, kulübe (şefin kulübesi), gemi direği, daha ilerde de tapınak ya da kilise geçer. "İlkel insan", mekânı yerine yerleştirir ya da mekândan, kendisi de kurallı, zamana bağlı bir mekânı işgal eden bir topluluk üyesi olarak söz eder. Kendini mekân içinde soyut bir çevredeki noktalar arasında bir nokta gibi görmez. (Lefebvre, 2014: s.209)

Ernst Cassirer ise bilginin fenomenolojisine dair semboller üzerinden yaptığı mülâhazasında insan düşüncesinin "saf topolojik (düzenlenmemiş, henüz tam mekân olmayan)" zeminde oluştuğunu ve bu düzlemde seyrettiğini söylemektedir. Cassirer,

¹⁶⁶ Jouissance (hak ve mülkiyet) dediğimiz bu mekânda, bir şeyi sınırlı, kapalı olarak almak bir yer oluşturur, hakkında konuşmaksa bir topoloji. (Lacan, 2019: s.14)

düşüncenin gerçek kabullerle ve gerçek taleplerle seyre yaklaştığının ve böylelikle seyir için yeni "yön belirleme" sistemleri oluşturduğunu ifade eder. Bu kabullerin niteliğine göre de "üretilmiş" ya da "metrik" mekân, ilk baştaki saf topolojik mekândan gelişmektedir. (Cassirer (III), 2005: s.579) Dahası Cassirer saf matematiksel kavrayışta (yasa, fonksiyonlar v.s.) içkin olan "kuvvet" olgusunun fiziksel mekânda mündemiç olduğunu söylerken, fiziksel mekânın karşısına koyduğu mitik mekânın ise kutsal ile dünyevi karşıtlığıyla ifade edilen mitik bir değerle vurgulanması gerektiğini ifade etmektedir. (Cassirer (II), 2005: s.150) Bu bağlamda bize göre "mitik mekân" algısı topolojik psikolojiyi yahut davranışsal coğrafyayı imlemektedir. Böylesi "mitik mekânlar" ise coğrafyalar arasında farklılaşacak biçimde mahalli davranış modelleri yaratabilmektedir.

Mekândaki ayrımlaşmalar, en sonunda işte bu duygu temelinde gerçekleşen ayrımlaşmalara dayanır. Mekândaki yerlerle ve yönlerle farklı bir anlam vurgusu bağlandığı ve söz konusu yerler ve yönler, mitik olarak farklı ve karşıt anlamlarda değerlendirildiği için, onlar, birbirinden ayrı bulunmaktadır. (Cassirer (II), 2005: s.150)

Bununla birlikte bir toplumun topolojisine bağlı olarak tarımsal faaliyetleri o toplumun davranış tarzını da belirleyebilmektedir. Örneğin buğday üretimine nazaran daha kolektivist bir çalışmayı gerektiren pirinç üretimi yapan toplumların kolektivizm duygularının daha ağır bastığını söyleyebiliriz. (Robson, 2017) Başka bir zaviyeden konuya yaklaşırsak eğer, Gelişim Psikolojisi alanında yaptığı çalışmalarla bilinen Jean Piaget, başlangıçtan bu yana topolojik sezgilerin metrik algılamalardan önce geldiği söylemektedir. (Piaget, 1980: s.17) Bu da bize metriğe nazaran geometriğin insan algısında ve bu bağlamda davranışlarında daha belirleyici rol oynadığını göstermektedir. Piaget, geometrinin; metrik, projektif, topolojik gibi çeşitli dallarının oluşumunu ise geometrik olanın duyumsal egemenliği biçiminde ifade etmektedir. (Piaget, 1980: s.67)

Şimdi (yaşamın daha ilk aylarında biçimlenen) algısal ve duyumsal mekan kavramı ile kavramsal ve işlemsel mekanı ayrı ayrı ele alacak olursak, iki alanda da (kronolojik sırası değişmekle birlikte) aynı evrimsel ilkeyle karşılaşırız. Başlangıçta, çevre, süreklilik, kapalılık ve çevre sınırlarına oranla yer gibi topolojik ilişkiler ağır basar; ancak ondan sonra Euclidian ve izdüşümsel ilişkiler aynı zamanda ve birbirleriyle bağlantılı olarak kurulur ve son olarak da, bu ikinci evredeki ilişkilere bağlı görüş noktaları, birinci evredeki metrik kavramlarla (iki ya da üç boyutlu ölçüler ve doğal koordinatlar) koordine edilir. Özellikle belirtilmelidir ki, sırasal değerlendirmeler uzun süre metrik düşünceye

ağır basar: örneğin, uzunluklarının eşitliği karşılaştırılarak kanıtlanmış, iki düz çubuktan biri ötekinden daha öne yerleştirilir ve ucu ötekininkinden ilerde olursa. "daha ileri" gittiği gerekçesiyle "daha uzun" olarak hesaplanmaktadır. Bunun sadece sözcüklerin anlamlarıyla ilgili bir yanlış anlayış olmadığını kanıtlamak kolaydır; çünkü iki izdüşümü (yukarıdaki çubuğun önden, alttaki çubuğun arkadan uzun görünmesi) eşit görülmez. (Piaget, 1980: s.22,23)

Yukarıdaki çıkarımlarımızın ışığında topolojik olana içkin bazı geometrik sembollerin anlamlarına bakmanın doğru olacağını düşünmekteyiz. Temel geometrik şekillerin hem arketipik hem de daha genel anlamda kültürel anlamlarının topolojik etkilere dayalı davranışları açıklamada işlevsel olacağı kanısındayız.

Daire ve Küre: Anlamları büyük ölçüde ortaktır. Daire yaygın biçimde Tanrı sembolüdür. Birçok inançta gökyüzü ve gezegenlerin hareketleriyle ilişkilendirilir. Hindu ve Budistler için; doğum, ölüm ve yeniden doğuştur. Başlangıcı ve sonunun olmayışı ile (ezeli ve ebedi) hem eril hem de dişili sembolize etmekle beraber kusursuzluğun da sembolüdür. Üçgen ve Piramitler: Tanrısallığın üçlü kişiliği ile ilişkilendirmekle beraber beden-zihin-ruh ve erkek-kadın-çocuk gibi üçlemeleri de imlemektedir. Bununla birlikte yukarı bakan eş kenar üçgen erkeklik organı ve ateş elementine dair de anlamsallık barındırmaktadır. Tam tersi üçgen ise dişil olanı temsil eder. Piramitin kare olan temeli dünyayı, uç noktası ise cenneti ifade etmektedir. Kare ve Küp: Daire ve Kürede olduğu gibi büyük oranda aynı anlamsallıkta saklanırlar. Kare ve Küp ara verme ve kesintinin sembolüdür. (Oysa daire sonsuzluğun sembolüdür. Demek ki Piramitin temelinin kare olması ve dünyayı temsil etmesi şimdi açığa çıkmaktadır.) İstikrar ve kalıcı kusursuzluk anlamlarına gelebilmektedir. (Wilkinson, 2011: s.284,286,287)

Bu konuyla ilişkin son bir örnek ise Karadeniz bölgesi bağlamında Trabzon şehrinin topolojisinin oranın halkının davranışsal psikolojisinde ne tür dönüşümlere yol açtığına ilişkindir. Öyle ki; toprak açısından tarımsal alan darlığı sebebiyle iklim şartları el vermesine rağmen birçok tarım ürünü yetiştirilememektedir. Örnek verecek olursak fındık ve tütün üretimi için dağ yamaçlarında yer bulunabilirken; marul, maydanoz, lahana (kelem), karalâhana gibi birçok sebze için düz alan hemen hemen yok gibidir. Bu durumun bir getirisi olarak da topolojik nedenli psikolojik travmalar ortaya çıkmakta haliyle bu da davranış biçimini derinden, örtülü yahut açık biçimde dönüştürebilmektedir. Bu duruma ek olarak toplumsal bir karakteristik olarak Trabzon insanının fevriliğinin yani tez canlılığının dahası asabiliğinin sebebini tarım (toprak) kaynaklı beslenmeye ilişkin nedenler olmasına bağlayabiliriz. Trabzon'un

temel beslenme maddelerinden biri olan mısırın besin değeri bakımından böylesi bir mizacın oluşmasında etken olduğu söylenebilir. Ters yönde bir okuma yaparsak eğer; topoğrafik şartlardan ötürü özellikle buğday gibi besin değeri ve metobolizmaya etkisi açısından sakinlik getiren besin öğelerinden yoksun olmak da ters yönde böylesi bir mizacın ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Benzer topoğrafya olması nedeniyle daha genel bir bakışla şunu söyleyebiliriz ki Karadeniz insanında, buğdayda bulunan ve sakinleştirici etki yapan B12 vitamininin eksikliği uzun zamanlarda onlarda fevriyet, asabılık ve kolay sinirlenebilirlik diyebileceğimiz bir tavrın gelişmesine vesile olmuştur. Kıvrak zekâ karakteristiklerini ise vitamin zenginliği açısından başat besin öğeleri olan deniz ürünleriyle beslenmeleri etken görünmektedir. (Alptekin, 2013)

Gerek tarım alanlarının yetersizliği ve gerek yaşam alanı anlamında toprak veya arsa sıkıntısı Trabzonlunun zihninde bir tür travmaya sebep olmuştur. Bu temel ve değiştirilemeyecek sıkıntı Trabzon insanını çeşitli yöntemler geliştirmeye itmiştir. Bu yöntemlerden birisi de bizzat harcarken tutumlu olmaktır. Üretirken kazanamayan yöre halkı, tüketirken kaybetmeme, tüketirken ölçülü olma eğilimine girmiştir. Bu eğilim uzun zamanlarda kültürleşmiş ve sürekli içsel özellik haline gelmiştir. (Alptekin, 2013)

Nihayetinde yaşanan çevrenin topoğrafik ve geometrik özellikleri zihinsel temsilleri doğrudan etkileyebilmektedir. Diğer taraftan en eski tasvirlerde bile geometrik unsurların varlığı, insanda tabiatı taklit etme gibi bir eğilimden geldiği düşüncesi pek çok bilim adamı tarafından da şiddetle savunulmaktadır. (Sezgin, Meydan, 1996)

1.6.1.4. Mimari (Mekân)

Bana sabit bir nokta verin, dünyayı yerinden oynatayım.
Arşimet

Arşimet'in sözünden mülhem; dünyada sabit bir nokta yahut mekân var mıdır bilmiyoruz ancak biyolojik insanın "sabit" olmadığını söyleyebiliriz. Bir önceki bölümde topolojik temsillerin zihindeki iz düşümleri dolayısıyla insan davranışlarına nasıl tahakküm ettiğini tespit etmeye çalışmıştık. Bu bağlamda şunu ifade etmeliyiz

ki; insanları çevreleyen topoloji gibi içinde yaşadıkları mekân¹⁶⁷ (dünya yahut yeryüzü) da insanın tahakküm etme arzusunu insan lehine işlemeyecek biçimde bertaraf etmektedir. İnsanın bu arzusu ne kadar güçlü olursa olsun, çalışmalar ortaya koyuyor ki böylesi bir süreç -ironik biçimde- diyalektik olmaktan ziyade "trajik" bir akış biçiminde işlemektedir. Bir giriş mahiyetindeki bu sözlerimize karşılık gelecek eleştirilere yönelik "son sözü doğa söyler" deyimini hatırlatmak isteriz. Devam

¹⁶⁷ Mekân kelimesi, Türkçeye Arapçadan geçmiş olup, 'herhangi bir varlığın şu veya bu şekilde bir yerde var olması' anlamına gelen kevn (kef vav-nun) kökünden türemiştir. Dolayısıyla mekân, bir bakıma, varlığın herhangi bir formda var olduğu yerdir. (Lefebvre, 2014: s.7)

Türkçede, “yer” kelimesi, neredeyse dünya üzerindeki ve gök altındaki her coğrafi, mekânsal durumu tanımlamak için kullanılır. Fakat gündelik dilde ve konuşmalarda “yer”, İngilizcedeki “place”e eşdeğer anlamını en çok “ev”de buluyor gibi görünmektedir. Türkçede yerleşilen, ikamet edilen mekân için sürekli “ev” e gönderme yapıldığı buna bir örnek olarak gösterilebilir: “burası ev gibi, sıcacık!”, “kendini evinde hisset”, yurt anlamında “sonunda kendi evime döndüm”, bölge-kent parçası yerine “evime geldik, işte bu mahalle...”. Bütün bu açıklamalara rağmen, aslında “yer” konusu ve kelime anlamı çok karmaşıktır. Pratikte, insanların neyin yerine “yer” kelimesini kullandıklarını ayırt etmek, takip etmek neredeyse imkânsızdır. Fakat şu bir gerçektir ki, “mekân” ve “yer” kelimeleri, benzerlik, yakınlık ve birlikteliklerine rağmen, farklı anlamlara çağrışım yaparlar. (Gürkaş, Barkul, 2012)

Mekân kavramına ilişkin tartışmalar 1970’ler sonrasında varoluş, yer, hafıza kavramlarını türetmiş, sonrasında da “yer” kavramının öncül bir şekilde tartışılmasına yol açmıştır. Mekân ve yer kavramları irdelendiğinde Türkçede böyle bir kavramsal ayrımın olmadığı oysa İngilizcede “space” ve “place” olarak net bir ayırım dikkati çeker. Mekân ve yer kavramları üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında bazen mekân bazen de yer kavramının ön plana çıkarıldığı ya da yüceltildiği dikkati çeker. Genellikle mimarlar, yazarlar, şairler estetik bir kavram olarak “yer hissi”ni “kullanılır ve onu tanımlamanın bir yolu olarak “yerin kişiliği” terimini kabul ederler. Mimarlık alanında yer teorileri özellikle Norberg-Schulz’un Heidegger ve Gestalt psikolojisi üzerine temellendirdiği Genius Lociyerin ruhu kavramı ile popülerlik kazanmış ve 1960’lı yılların başında “yer”, “yer hissi” (sense of place), “yerin ruhu” (geniş loci) gibi, yerle ilgili birçok kavram mimarlar tarafından yüceltmeye başlamıştır. Schulz, mekânı yere dönüştüren ilişkileri ve bağlamları karşıt olgular arasında oluşan gerilim ile açıklamakta ve insan - yer ilişkisini var olmanın kökenine dayandırmaktadır. Yer kavramının bir çeşit çevreye bağlanma ihtiyacından kaynaklandığını ifade etmektedir. Burada fenomenolojik bir yaklaşımla “yer hissi”ni uyandırmaya, “yerin bir ruhu” (genius loci) olduğunu hissettirmeye çalışılır. Aslında insan çevresinde olup bitenleri ve meydana gelenleri yerleşerek algılamaktadır. Schulz, yerin yapısal, psikolojik ve algısal ilintiler bütününe içerecek şekilde varoluşsal mekân kavramını ortaya koyar. Heidegger, modern yaklaşımdaki boyutsal mekân anlayışına yer kavramı ile karşı çıkmıştır. Yer; dasein- varoluş (insanların dünyada bulunma /var olma biçimleri / yolları) ve dwelling- ikamet etme kavramları üzerinden açıklanır. Bu nedenle bir yerin konum gibi ölü değil, yaşantısal bir niteliğe sahip olduğunu, insanın varlığı ve deneyimi için bir kök salma biçimi temsil ettiğini savunur. Bu anlayışa göre mekânlar “matematiksel olarak kavranan “mekân” la değil, insan deneyimi yoluyla kavranan “yer” ile varlık bulur. Heidegger ayrıca yer kavramını “İnşa etmek İskân etmek Düşünmek” adlı yazısında farazi köprü argümanı üzerinden anlatır. “..yer, köprü olmadan önce zaten orada değildir, köprü olmadan önce ırmak boyunca bir şey tarafından işgal edilebilecek birçok nokta vardır. Bunlardan biri bir yer olup çıkar, bunu da köprü sayesinde yapar. Dolayısıyla köprü orada durmak için önce bir yer tutmaz, aksine bir yer ancak köprü sayesinde meydana gelir.” Bu durum, Heidegger için iskânın inşa yoluyla yere kaydedildiği andır. İnşa etmek ve iskân etmek aslında bireyin dünyadaki varoluşunu temellendirmektedir. Köprü örneğindeki gibi bireyin çevreyle ve zamanla kurduğu ilişki üzerinden varoluşunu temellendiren bir özelliği olduğu ifade edilir. Mimarlık disiplini ile ilişkisi düşünüldüğünde ise Heidegger’in düşüncelerinin felsefe boyutunda kaldığı mimari pratik boyutunda ise etkisinin yansımadağı söylenebilir. (Usta, 2020)

edecek olursak doğal mimariden (topoloji) kentleşmeyle birlikte yapay mimariye transfer olan insan, bu durumun bir getirisi olarak da yeni mekânın (kent) yarattığı etik (davranış) tahakküme de riayet etmek durumunda kalmıştır. Ortaya çıkan bu yeni "pratik akıl" ister bilinçli bir sürüklenme olsun isterse de bilinçsiz bir takınç (obsesyon) hali yaratsın nihayetinde manipülatif bir unsur olarak mekan, davranışsal psikolojiyi etkilemiştir. Başkaca bir bakış açısıyla ifade edecek olursak "etik" kavramı "mekân" kavramıyla doğrudan ilişkili bir mefhum olarak da karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁸

Bizi saran ve içinde "hayat alanı" yarattığımız çevre bu bağlamda da içinde yaşadığımız mekân "anlam"la doldurulduğunda insan kendini evinde hisseder. Ne var ki bu "anlamları" tetikleyen nedir sorusu şu an için havada durmaktadır. Biz de bu soruya karşılık; anlamları yaratan insanın kendi zihinsel yahut biyolojik olanaklılığı mıdır aksine mekân(lar)ın olanaklılığı mıdır? Temel sorusunu yöneltmek isteriz. Aklımızdan geçen diğer soruları ise; insan varlığını gerçekleştirirken mekânla olan ilişkisi ne yönde gerçekleşir; bununla birlikte hangi mekânda yurdunda hangi mekânda göçebe yahut gurbettedir? Biçiminde sıralayabiliriz. Nihayetinde psikolojik çevrenin yarattığı anlamsallık bağlamında kimin neyden zuhûr ettiği veya ortak bir anlam kaynağından mı sudûr edilip peyda olunduğu bu bölümde cevabını arayacağımız temel meselemiz olacaktır.

(...) psikologlar da insan biliş ve davranışlarının belirli bir sosyal çevrenin yanı sıra bir de fiziki çevre içinde oluştuğu düşüncesiyle, fiziki çevre-davranış ilişkileriyle ilgili çalışmalar yapsa da asıl anlamaya çalıştıkları davranışa ilişkin düzenliliklerdir". Aynı konuya değinen Bilgin (1984), coğrafyacı, mimar ve geometricinin fizik ve matematikten kaynaklanan mekân anlayışlarındaki mekânın, anlamdan bağımsız, anlama kayıtsız bir mekân olduğunu belirterek, yerlerin, biçimlerin ve tüm insani mekânsal olayların anlamla yüklü olduğunu belirtmektedir. Bu anlamlar insanın mekânsal davranışlarda en az mekânın özellikleri kadar etkili olmaktadır. (Göregenli, 2021: s.9)

¹⁶⁸ Etik kavramı, Grekçe Ethos sözcüğünden türetilmiş ve Cicero tarafından ilk defa philosophia moralis olarak Latinceye tercüme edilerek Ahlak Felsefesi denilen disiplinin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Ethos sözcüğünün Grekçedeki iki değişik yazımı, ikinci doğa kavramının anlaşılmasında büyük önemi haizdir. Ethos, Grekçede olmak üzere iki farklı şekilde yazılmaktadır. Bunlardan epsilon (ε, ê) ile yazılan hali, bir topluluk içerisinde belirli kurallara riayet ederek davranma anlamını taşımaktadır. Buna örnek olarak töre, gelenek, görenek, alışkanlık, âdet kavramları verilebilir. Sayılan bu tabirleri, kendinde tek başına içerebilecek bir kelime olarak da teamül gösterilebilir. Eta (ή, ê) ile yazılan versiyonunda ise bu sözcük, kuralların mukim, mekin olduğu yeri tanımlamak için kullanılır. Bu sebeptendir ki ethos sözcüğünün ikinci anlamı, karakter ile özdeşleşmiştir. (Aydoğan, 2015)

Mimari ve insan psikolojisi arasındaki ilişkiye dahası insan davranışlarına etkisine yönelik çalışmaların öncülüğünü Kanadalı bir psikiyatrist (Osmond, 1957) "sosyopet ve sosyofüj"¹⁶⁹ mekân düzenlemeleri yoluyla, insan etkileşimini kolaylaştıran ve güçleştiren iki mekan anlayışından hareketle, geniş mekanların farklı biçimlerde nasıl yapılandırılabileceğini yönelik çalışmaları başlatmıştır. (Göregenli, 2021: s.9) 1960'larda alana yönelik ilgi git gide artmış 1969'da Glasgow'da düzenlenen ilk mimari konferanslardan biriyle mimari psikoloji de iyice önem kazanmıştır.

1960'larda İngiltere'deki bazı üniversitelerde mimari düzen ve insan davranışı üzerindeki etkileri konusunda çalışma yapan özel araştırma birimleri oluşturulmuştur. Bu akımda başı çeken iki ünlü araştırmacı ve çevre psikolojisinin önde gelen isimleri Surrey Üniversitesinden David Canter ve Terence Lee'dir. Canter ve Lee'nin çalışmaları (Lee, 1976) 1970'ler İngiltere'sinde çevre psikolojisinin gelişmesinin en iyi örnekleridir. Türkiye'de de çevre psikolojisi -"mimari psikoloji" de bir başka isimlendirme olarak kullanılmaktadır- çalışmalarının, yoğunluk ve nitelik çeşitliliği bakımından psikoloji alanından çok mimarlık, kent planlama ve ilgili disiplinlerden araştırmacılar tarafından gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür. Örneğin, mimari tasarımın insan ve toplumbilimsel temelleri konusunda Türkçe yayınlanmış en kapsamlı teorik yayınlardan biri Çakın'ın (1981) doçentlik çalışmasıdır. (Göregenli, 2021: s.10)

Mekân deyince hiç şüphesiz aklımıza ilk gelen imge "ev"dir. Öyle ki nereye gitsek bir mekân olması bağlamında ev'i(mizi) ararız. Çünkü ev, bizim dünyadaki köşemizdir. Çok kez söylendiği gibi, ilk evrenimizdir. Ev, gerçek bir kozmostur. "Mekânın Poetikası" isimli çalışmasında Bachelard; ikamet edilen her mekanda ev kavramının özünün barındığını söylemektedir. Ona göre varlık, en küçük bir barınak bulduğunda dahi hayal gücü derhal bu yönde çalışmaktadır. Ev, her türlü mekânın poetik temelidir. (Bachelard, 2014: s.34,35,36)

Kısacası barınan varlık, barınağının sınırlarım, en bitip tükenmez diyalektik içinde duyulur hale getirir. Evi gerçekliği ve sanallığı içinde, düşünceleri ve hülyalarıyla yaşar. Bundan böyle tüm barınaklar, tüm sığınaklar, tüm odalar birbiriyle uyumlu düşçülük (onirisme) değerleri kazanır. Ev artık

¹⁶⁹ Psikiyatrist Humphry Osmond, belirli mekânsal düzenlemelerin sosyal etkileşimi hem teşvik edebildiğini hem de caydırabildiğini ilk kez gözlemlemiştir. Osmond, sosyofüj (insanları ayıran) ve sosyopet (insanları bir araya getiren) ifadelerini üretmiştir. Sosyofüj mekân, ızgara benzeri, konferans salonu oturma, kilise sıraları veya kütüphane çalışma alanları gibi insanları birbirinden uzak tutmak için tasarlanmış mekânları belirtirken, sosyopet mekân radyal, bilinçli bir şekilde samimi ve insanları bir araya getirmek için tasarlanmış mekânları belirtmektedir. (Ergan, 2020)

sunduğu pozitiflik içinde "yaşanmayacaktır", evin sağladığı rahatlıklar yalnızca yaşanan anda bulunmayacaktır. Gerçek refahların bir geçmişi olur. Hülyalar sayesinde, bütün bir geçmiş yeni evde yaşamaya koyulur. "İnsan, her yeni eve ocak tanrılarını da götürür" diyen eski deyişin binlerce çeşitlenmesi vardır. Düşleme derinleştikçe derinleşir, öyle ki ocağın önünde düş kuran için en eski hatıraların ötesinde, hatırlanamaz (immemorial) bir alan açılır. (Bachelard, 2014: s.35)

Tersine bir okumayla mekân mefhumuna baktığımızda, fiziksel eylemlerimize kılavuzluk eden duyuşal girdilerin barınağıdır mekânlar. Belli bir anda görebildiğimiz, duyabildiğiniz ve hissedebildiğimiz şeylerin hepsi dünya içindeki konumunuzla ilgili algınıza katkıda bulunmaktadır. Beynimizin duyu ve motor sistemlerinin hepsi birlikte çalışarak bu duyuyu yaratır. Özellikle de görme duyuşu beynin mekân algısı oluşturmada duyu sistemler içinde ayrı bir öneme sahiptir. Johannes Kepler gözbebeğinin gözün ışığı kırıp büktüğünü ve onu dünyanın keskin ve net bir yansımasına dönüştürdüğünü ortaya koymuştur. Bunun gerçekleşmesinin nedeni ışığın doğrusal bir yol izlemesinin¹⁷⁰ mekânsal görüşü mümkün kılmasıydı.¹⁷¹ (Groh, 2016: s.16,17,20,33)

Görme mekanizmalarıyla ilgili tartışmaların en az iki bin yıllık bir mazisi var. Bugün görmeyle ilgili araştırmalar psikoloji ve sinirbilimin alanına girse de, her zaman öyle olmamıştı. Demokritos, Platon, Öklit, Ibn-i Heysem, Leonardo da Vinci, Rene Descartes ve Johannes Kepler gibi felsefeciler, matematikçiler, sanatçılar ve gökbilimciler günümüz görme biliminin temel taşlarını ördüler. Bu âlimler, gözün temel çalışma özelliklerini anlayabilmek için hayal güçlerini kullandılar, gözlem yaptılar, mantıksal çıkarımlarda bulundular ve nihayet ölçümler yaptılar. (Groh, 2016: s.20)

Bir şeye verdiğimiz tepki ile duyuşal uyaran olarak o şeyin görünen özellikleri arasındaki ilişkisellik yapılan çalışmalarla da ortaya koyulmuştur. (Groh, 2016: s.198) Buraya kadar genel bir bilgi olması hasebiyle mekân ve duyuşal girdi bağlamında görmenin illiyetine dair kısa bir bilgi verdik. Bundan amacımız ise bu ilişkiselliğe de not düşmektir. Bununla birlikte bizim buradaki asıl amacımız mekânı görebilmenin (algılamının) süreçselliğinden ziyade sonuçlarıyla ilgilidir.

¹⁷⁰ Aslında Öklit görmenin doğrusal çizgilerle gerçekleştiğini vurgulayan ilk kişiydi. Ne var ki bu o kadar da bariz bir şey değildi o zaman için.

¹⁷¹ Fotoreseptörlerin gözbebeği ve gözün ışığı kırma özelliği sayesinde edindikleri mekânsal seçiciliğe alıcı alan adı verilir. Işık ancak dış ortamdaki alıcı alandan geldiğinde bir fotoreseptörün faaliyetini etkileyebilir. Nöral aktivitenin mekânsal düzeni, görsel alandaki ışık örüntüsünü (baş aşağı ve ters olarak) yansıtan retinayı aydınlatan ışığın örüntüsünün mekânsal düzenini bu şekilde taklit eder. (Groh, 2016: s.42)

Fransız tarihçi Pierre Nora (1931 -) "Hafıza Mekânları" isimli çalışmasında insandaki süreklilik duygusunun kökeninin mekânlarda içkin olduğunu söylemektedir. (Nora, 2006: s.17) Çünkü ona göre günümüzde hafızadan fazlasıyla bahsetmemizin nedeni artık hafızanın olmayışındandır. Çünkü hafızanın "ortamı" yok olmuştur. Dolayısıyla daha sentetik diyebileceğimiz "Hafıza Mekânları" türemiştir. Bu da yeni mekânsallıklara uygun davranış biçimlerini getirmiştir. Nora, bir nevi ortamın yani topolojinin mekâna dönüşümünün altını çizmektedir. Başka bir ifadeyle; kırsaldan kentsele, kolektif olandan bireysel olana, yaratılmış olandan inşa edilmiş olana nitekim derleyip çatılandan mimariye doğru bir uzanışın hikâyesi.

Hafıza mekânları, öncelikle kalıntılardır. Bir tarih içindeki anma bilincinin sürüp gittiği uç tarz; bu tarih bu biçimi davet eder, çünkü onu bilmez. Ulusu ortaya çıkaran şey dünyanın rimellerden arındırılmasıdır. Baştan aşağı değişime ve tazelenmeye sürüklenmiş bir toplumun oyunla ve bilerek çıkardığı, kurduğu, düzenlediği, ilan ettiği ve sürdürdüğü şeydir bu. Doğası gereği yeniye eski üzerinde, genci yaşlı, geleceği geçmiş üzerinde saymak demektir bu. Müzeler, arşivler, mezarlıklarla koleksiyonlar, bayramlar, yıldönümleri, anlaşımlar, tutanaklar, anıtlar, kutsal yerler, dernekler, bunlar bir başka çağın tanıkları, sonsuzluk hayalleridir. Bu saygın, dokunaklı ve soğuk girişimlerin, nostaljik görünümün kaynağı buradan gelmektedir. Bunlar riti olmayan bir toplumun ritleridir; kutsallığı olmayan bir toplumdaki geçici kutsallıklardır; yerel ya da bölgesel özellikleri bertaraf eden bir toplumun farklılaşmalarıdır; sadece eşit ve benzer bireyleri tanımaya yarayan bir toplumda gruba aitlik işaretleridir. Hafıza mekânları, kendiliğinden hafızanın olmadığı düşüncesinden doğarlar; arşivleri kurmanın gerektiği, yıldönümlerini devam ettirmenin, ayinleri düzenlemenin, kasvetli cenaze söylevleri vermenin, belgeleri noterde onaylatmanın gerektiği duygusundan doğar ve yaşarlar, çünkü bu işlemler olağan değildirler. Bu nedenle, ayrıcalıklı ve titizlikle korunmuş merkezler üzerine sığınmış bir hafızanın azınlıklar tarafından korunması, bütün hafıza mekânları gerçeğini akkor haline getirir sadece. Anma konusuna özen gösterilmiyor olsa, tarih bunları hızla süpürecektir. Üzerine dayandığımız kalelerdir bunlar. Fakat eğer korudukları şey tehlikede olmasaydı onları inşa etmeye artık ihtiyacımız da olmazdı. Eğer içerdikleri anılar gerçekten yaşanmış olsaydı, bütün bunlar gereksiz olurdu. Ve eğer, buna karşılık, tarih onları bozmak, değiştirmek, hamur gibi yoğurup taşlaştırmak amacıyla almasaydı, hafıza için mekânlar olmazdı. Bu mekânları bu gidiş-gelişi oluşturur; Tarihin hareketinden kopmuş ama tarihe iade edilmiş tarih anları. Artık ne tamamıyla hayat, ne de ölüm vardır, canlı hafıza deniz çekildiğinde kıyıda kalan deniz kabukları gibidir. (Nora, 2006: s.23)

Stavros Stavrides, Michel Foucault'dan mülhem; yinelenabilir, öngörülebilir ve gerekli toplumsal rollere yönelik tasniflerle uyumlu olan toplumsal ilişki ve davranış biçimlerini teşvik eden mekânsal ilişkiler kurma girişimlerini içeren kentsel düzenlemeleri "normalleştirme" olarak tanımlar ve böylesi normalleştirmelerin de insan davranışlarını dönüştürüp şekillendirdiğini söylemektedir. Dahası normalleştirmenin en önemli araçlarından biri de Stavrides'e göre mekânlardır.

(Stavrides, 2019: s.28) Bu bağlamda Foucault'nun büyük kapatılmaya ilişkin ve "kapatma mekânları"¹⁷² olarak tanımladığı "akıl hastanesi, hapishane v.b." gibi mimari normların da aslında fiziki olarak mekânı değil de insanı dönüştürmesi bağlamında "insan ruhunu" kapatan mimari mekânlar olarak işaretleyebiliriz. Hapishane ve akıl hastanesi v.b. mekânların ise toplumsal kuralların dışına çıkmış "ruhları" terbiye edip iyileştirmek için kurulmuş ancak büyük kapatılmanın karanlık yüzünü gizleyen sözde "insancıl okullar" (Foucault, 2015: s.19) ve "davranışçı tezgâhlar" olduğunu söyleyebiliriz.

Büyük bir mağazanın iç düzenlemesi, bir bankaya veya plazaya giriş, bir alışveriş merkezinin veya dev bir stadyumun yerleşimi ve kullanımı daima özel kurallara tabidir. Kentsel adalar bu tarife uygun büyük bina kompleksleri olabileceği gibi, özellikle de "güvenlikli siteler" örneğindeki benzer birer birer kapalı mahalle de olabilirler. Bu örneklerin hepsinde mekânsal düzenleme davranışların normalleştirilmesiyle bağlantılıdır. Ayrıca bu normalleştirme süreci, kendilerini yönetime ait saf ve masum kararlar olarak sunan düzenlemelerin açık veya örtük biçimde dayatılmasıyla sergilenir. Günümüz metropolü "normalleştirilmiş çitlemelerin" bir takımadasıdır. (Stavrides, 2019: s.32)

Başka bir Fransız Henri Lefebvre mekân olgusuna dair mülâhazasını müzikal bir ifade olan "ritim" kavramından neşet ettirmektedir. Ritim olgusundan yola çıkan Lefebvre, zaman ve mekân ikiliği üzerinden bir mütalaa serdetmiştir. Ona göre ritim, zaman kavrayışından özellikle de tekrar olgusundan ayrıştırılamaz. Tüm yaşam alanlarında (kasaba, şehir v.s.) ve mekânlarda ritim vardır. Benzer biçimde ritim, doğal ve biyolojik olanda da içkin bir fenomendir. Öyle ki bu alanlardaki her türlü sorun ritim analizleri üzerinden çözüme kavuşturulabilir. Lefebvre; nesneleri, kentsel veya kırsal çevredeki hayatı, medyanın rolünü, siyasal denetimi ve terbiye mefhumunu v.b. ele alır ve bunları ritim mefhumu üzerinden yeniden değerlendirmeye tabi tutar. (Lefebvre, 2017: s.9) Dolayısıyla Lefebvre'in bu

¹⁷² Foucault akıl hastanesi, hastane ya da hapishane gibi modern kapatma kurumlarının on yedinci yüzyıla kadar var olmadığına dikkat çeker. Üstelik deliler, hastalar, suçlular ve çalışmayacak durumda olan ya da çalışmak istemeyenler başlangıçta hiçbir ayırım gözetilmeden aynı yere kapatılmıştır. Foucault'ya göre bu büyük kapatılma sürecinin arkasında doğrudan doğruya ekonomik ve siyasal bir neden vardır: Büyük bir ihtimalle İspanyol ekonomisinde meydana gelen bir kriz sonucunda bütün Batı dünyasını etkisi altına alan ve ücretlerin düşmesine, işsizliğe, para kıtlığına neden olan ekonomik bir kriz. Foucault böylece kapatılmanın ikili bir işlev yerine getirdiğini söyler: böyle bir ekonomik kriz anında aç kalan işsiz ve aylak kesimin başkaldırması tehlikesine karşı güvenli bir önlem almak ve kapatılmış olanların kriz geçtikten sonra ucuz ve kolayca denetlenebilir bir işgücü oluşturmasını sağlamak. (Foucault, 2015: s.12)

yaklaşımı ritme uygun davranış modellemesi ihtiyacını ortaya çıkarır ki bu da mekânın insan davranışlarını dönüştürmedeki işlevini bir ez daha açığa çıkartır.

Bu noktada insanın (tekil) onu çevreleyen fiziksel mekânı nasıl kullandığına dair geliştirilmiş bir teori olan "kişisel mekân teorisi (personal space)" diğer bir ifadeyle "Proksemi (Proxemic)"ye değinmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz. Farklı kültürlerden insanlar mekânı farklı algılamaktadırlar. Proksemi terimi, mekân çalışmasını ve farklı insanların mekânı nasıl kavramsallaştırdığını, kullandığını ve organize ettiğini açıklar. İlk olarak Edward Hall (1966) tarafından ortaya atılan proksemi (proxemic) kavramı; mahrem, kişisel, sosyal ve genel mesafelerin bir kişinin kültürel geçmişine, cinsiyetine, yaşına ve başkalarıyla olan ilişkisine bağlı olarak nasıl değişebileceğini açıklamaktadır. Kişisel mekân algısı doğuştan gelen bir dürtüdür. (Cushing, Miller, 2020: s.9,40) Bu bağlamda hayvanlarda kişisel mekân olgusunu ilk gözlemleyen kişi hayvan psikologu Heini Hediger (1908-1992) idi. Birçok hayvanat bahçesinde hayvanlara yönelik gözlemlerde bulunan Hediger'in çalışmaları daha sonraki insan sosyal mesafe teorileri için teorik temeli oluşturmuştur. Kültürel antropolog ve kültürler arası araştırmacı Edward T. Hall (1914-2009) özellikle Hediger kavramlarıyla ilgilenmiştir.¹⁷³ İlginç bir çalışma ise erkeklerin pisuvar kullanımına ilişkin kişisel mekan davranışlarına ilişkindir. Öyle ki; Araştırmacılar, pisuarda bir kişinin diğerine farklı yakınlıklarda durduğu durumlarda idrar çıkarma hızını ve süresini ölçmüştür; sonuç olarak kişi ne kadar yakınsa, idrar çıkarmadaki gecikme o kadar büyük olmuştur. Mekânsal düzen, özellikle mesafe ve sandalye düzeni, insanların nasıl etkileşime gireceğini belirlemektedir. (Ergan, 2020)

¹⁷³ Hall, "The Hidden Dimension" isimli çalışmasında kişisel mekân teorisine ilişkin bir mekan türü olarak arabalar örneğini vermiş bunun bir getirisi olarak da başta sağlık sorunları olmak üzere insana dair birçok sorunun ortaya çıktığını ifade etmiştir. Hall'e göre otomobil, insan tarafından yaratılan en büyük kamusal ve kişisel mekân tüketicisidir. Şehirlerin, özellikle Los Angeles'ın bu kadar çok arabayla dolu olması insanların buluşup bir araya geleceği alanları yutmaktadır. Parklar, kaldırımlar, her şey otomobille doludur. Bu yüzden insanlar davranış biçimini değiştirmesi bağlamında artık yürümek istememekte isteyenler ise yürüyecek yer bulamamaktadır. Bu durum insanları sadece cansız ve ruhsuz hale getirmekle kalmıyor aynı zamanda birbirlerinden de ayırıyor. Hall'e göre insanlar normalde yürürken, sadece görerek de olsa birbirlerini tanıyabilmektedirler. Oysa otomobiller bu durumun tam tersi bir ortam yaratmaktadır. Kir, gürültü, egzoz, park halindeki arabalar ve sis, açık havayı çok tatsız hale getirmekte, bununla birlikte düzenli egzersiz yapmaktan kaynaklanan gevşek kaslar ve azalan kan dolaşımı ise kalp krizlerine sebep olmaktadır. (Hall, 1990: s.175) Nihayetinde yeni mekânsallık türü olarak otomobil davranış biçimini dönüştürmüştür.

Kişisel mekân teorisinin en önemli örneği, toplu taşıma konusunda nasıl davrandığımızdır. İnsanlar grup halinde seyahat etmedikçe, tüm ücretsiz oturma sıralarının her birinde sadece bir kişi olacaktır. Sadece her sıraya bir kişi yerleştğinde, yabancılar yan yana oturmaya başlayacaklardır. Bu durumların her birinde içgüdüsel tepkilerimiz, kişisel mekân teorisi ve prokseminin günlük yaşamın ritimlerini, akışlarını, faaliyetlerini ve deneyimlerini şekillendiren önemli, genellikle görünmez bir güç olarak kaldığını göstermektedir. (...) Kişisel mekân teorisi özünde tasarım sürecinde kullanıcının mekânsal ihtiyaçlarını ön planda tutmanın bir hatırlatıcısıdır. Mobilyaların bir odaya yerleştirilmesinin tasarlanması ister toplu taşıma araçlarında oturma ister bir kamu bankının uzunluğu olsun, kişisel mekân teorisinin bilinçli düşünülmesi, 'insanı barındırmak, ayırmak, yapılandırmak ve organize etmek, kolaylaştırmak, yükseltmek ve hatta 'insan mekânsal davranışını' kutlamak için araç oluşturmaya yardımcı olmaktadır. (...) Tasarımda geleneksel olarak fayda sağlayan mütevazı kamu oturakları veya park bankı, kamusal mekânımızda ve kamusal mekânın arketipik sembolünde önemli bir özelliktir. En iyi uygulama kamusal mekân politikası ve kentsel tasarım teorisyenleri William H. Whyte ve Jan Gehl, düşünülerek tasarlanmış sokak mobilyalarının (banklar, koltuklar, çıkıntılar, duvarlar ve bitki saksıları) bir topluluk hissi yaratmaya ve olumlu sosyal etkileşimleri desteklemeye yardımcı olduğunu hatırlatırlar. En iyi şekilde kullanıldıklarında, kamu bankları misafirperverdir ve herkese ücretsiz, erişilebilir ve eşitlikçi kamusal mekânın sağlandığı demokratik, samimi ve insan merkezli bir yerin somut sembolleridir. Kamusal banklar da düşman mimariye bir örnek olabilir; birçok şehir uyumayı önlemek için donatıların üzerine ekstra bölücüler eklemektedir, Doğu Çin'deki Shandong eyaletindeki yetkililer, keskin çelik sivri uçların yükseldiği ve geri çekildiği jetonlu park banklar kurmuşlardır. (Ergan, 2020)

İnsanın mekânla olan etkileşiminin çıkışı olarak kişinin gereksinimlerini karşılaması (somut) ve anlamsal ilişkiler kurma arzusu (soyut) gösterilebilir. Bu etkileşiminin bir sonucu olarak da yukarıda gösterdiğimiz gibi esası dürtüsel (soyut) olan mahrem alanına yahut kişisel mekânına ilişkin mesafeler (uzaklıklar, boşluklar v.s.) yaratma ihtiyacı hissedebilmektedir. Nitekim içinde bulunduğu yer eğer ona o mekânı sağlamıyorsa normal davranış biçimlerinin dışına taşacak biçimde hareket edecektir. (Buldaç, 2021) Bu da ontolojik açıdan insanın mekân tarafından ne şekilde tahakküm altına alınabileceğinin göstergesi olacaktır.

İnsanın ontolojisine dair mekân etkileşimiyle alakalı benzer bir yaklaşım ise "Biyosemiyotik"¹⁷⁴ disiplinin kurucusu sayılan Jakob Johann von Uexküll (1864 -

¹⁷⁴ Türkçede 'göstergeler bilimi' şeklinde karşılayabileceğimiz 'semyotik', kültürün ürettiği göstergeleri kendine konu edinir. Fakat zihni fenomenler hayvanlarda da mevcut olduğu için, zihnin ürettiği göstergeler insan türünün sahip olduğu kültürel alanla sınırlı tutulamaz. Biyosemyotik ise, öncelikle hayvanlarda semiyotik fenomenleri incelemekle işe başlamış, ardından zaman içinde bu yaşayan tüm canlılara teşmil edilmiştir. Hatta genetik kodların keşfedilmesinin ardından, tek tek hücrelerin de semiyotik bir yapıya sahip olduğunun anlaşılması, yaşayan tüm canlıların semiyotik yapılar olduğu fikrine zemin hazırlamıştır. Biyosemyotiğin amacı da, yaşayan sistemler içerisindeki bu semiyotik süreçleri incelemektir. Tanımanın, hafızanın, kategorileştirmenin, taklit etmenin, öğrenmenin, iletişim kurmanın biyolojisi biyosemyotiğin ilgi alanına girer ve yorumlama, semiosis (gösterge ilişkileri), gösterge ve anlamlandırma tipleri gibi kavram ve araçların uygulamalı analizleri biyosemyotik tarafından bu alanlara uyarlanır. Kısaca biyosemyotik, canlı sistemler içindeki

1944) tarafından ortaya atılan göstergebilim bağlamında mekân meselesine yönelik "Umwelt" olgusudur. Uexküll, esasını 'anlam' kavramının oluşturduğu teorik bir biyoloji geliştirmek adına canlı organizmaların kendi çevrelerini öznel olarak nasıl algıladıkları ve bu algıların onların davranışlarını nasıl belirlediği sorununu tüm akademik yaşamı boyunca temel meselesi haline getirmiştir. Bu nedenle Uexküll'ün tüm çalışmaları temelde Umwelt forschung (Umwelt Araştırmaları) olarak adlandırılabilir. (Demir, 2014) Uexküll, tıpkı Eski Yunan'daki gibi "physis" kavrayışını kendi anlayışı için temel saymıştır. Bu da hayvan ve insan dünyasını birlikte algılayan bir kavrayış ortaya koyarken hayvan ve insan dünyalarını ayrıştırması zor bitişik "Umwelt"ler¹⁷⁵ haline getirmiştir. Umwelt açısından doğadaki farklı canlılar aynı nesneyi, görerek, duyarak, dokunarak, koklayarak veya tadarak yeniden yaratılabilmektedirler. Bu da duyumlara bağlı olarak farklı tepkilerin ortaya çıkmasını tetiklemektedir. (Taburoğlu, 2017: s.240,248) Ters yönlü bir tür patafizik¹⁷⁶ bir okumayla ifade edecek olursak; bir mekâna girdiğimizde o yerin

göstergeler bilimi olarak tanımlanabilir. Semiyotik biyolojinin temel prensibi ve âlâmetifarıkası yaşayan sistemlerin mekanik cisimler olmaktan ziyade, mesajlar ve metinler olarak anlaşılmasındadır. Göstergeleri veya sembollerini her zaman tam anlamıyla kültürel olarak görmeyi verili bir gerçeklik kabul ettiği için semiyotik, beşeri bilimlerin sınırları içerisinde kaldığı halde biyosemiyotik, Umberto Eco'nun formüle ettiği gibi, insan ile evrende bulunan diğer canlılar arasındaki 'semiyotik eşiği' aşmaktadır. Yani, semiyosis insana has bir sınır değil, yaşamın her alanında mevcut bir varoluş durumudur. Bu açıdan bakıldığında, aslında yaşam ve semiosis birlikte var olan şeyler olarak görülebilir. Kalevi Kull'un iddia ettiği gibi, göstergebilim ve yaşam bilimi (life science) birlikte var olurlar; semiyotik biyolojidir ve biyoloji semiyotiktir. (Demir, 2014)

¹⁷⁵ Kavramın kendisine dair açmazlar sadece Türkçe çevirisiyle sınırlı değildir. Bahsedildiği gibi Uexküll'ün düşünsel faaliyetlerinin belki de en önemli ürünlerinden biri kavramları dönüştürmesidir. Bu bağlamda umwelt sözcüğü (Goethe'den beri) Almanca içinde "çevre"yle aşağı yukarı aynı anlamlarda kullanılmıştır. Uexküll'le beraber dış dünyayı ifade eden çevre anlamından uzaklaşıp, merkezinde bir canlının yer aldığı, bedensel özelliklerinin önem kazandığı bir anlam edinmeye başlar ve "iç" ve "dış" dünyaların birlikteliği öne çıkar. Bu sebeple Almanca çağdaş biyoloji çalışmaları içinde umwelt kavramı iki ayrı hatta gönderme yapar. Karışıklığı engellemek için Uexküll'ün umweltini "eigenwelt" olarak adlandıran yazarlar vardır. Keza İngilizce çevirilerde de farklı tercihlerle karşılaşmaktayız. Subjective world, surrounding world, environment gibi öneriler bulunmakla beraber umwelt haliyle bırakılan örnekler de mevcuttur. Kavram, um- (etrafında anlamına gelen bir ilgeç) ve welt (dünya) sözcüklerinden oluşur. Bu haliyle çevreleyen dünya/ surrounding world tercihi doğrudan çeviri için uygun görünse de, kavramın canlıların "iç" ve "dış" dünyalarının bir araya gelmesiyle oluştuğunu gizlerken, sanki dış dünyayı daha çok öne çıkarır. Bu sebeple kavramın Uexküll'ün kendi yarattığı kavramsal teçhizatın en önemli unsurlarından biri olduğu ve Uexküll ile birlikte özel, bütünüyle yeni bir anlam edindiği dikkate alınacak olursa, Türkçede de orijinal versiyonda korunması makul görünmektedir. (Özyer, 2022)

¹⁷⁶ Alfred Jarry tarafından kullanılan Patafizik teriminin Dada kelimesi gibi etimolojik kökleri gizemini korumaktadır ancak kimi yaklaşımlar mevcuttur: "Pâte à physique"-fizik hamuru, "pas ta physique"-senin fiziğin değil, "patte à physique"-fizik ayağı veya pata sesinden türemiş kelimenin fizik kelimesine absürt bir şekilde birleşmesiyle oluşmuş bir kelimedir. Alfred Jarry Doktor Faustrol'un Davranış ve Görüşleri isimli romanında Patafiziği, hayali çözümler bilimi olarak tanımlar. Guillaume Apollinaire Alfred Jarry'nin patafiziğini fiziğe ve metafiziğe karşı yeni bir kavramsal

kokusunu, sesini bize dokunuşunu ve "tadını" bunun yanı sıra belirliğiyle (görünüş) iletilen atmosferini hissederiz. Kısaca mahiyeti duygu dünyamıza taşınır biz de oranın mahiyetine katkıda bulunuruz. Karşılıklı etkileşimin sonucu olarak da inorganik ve canlı olmayanların kendileri (mekânlar) hem insanda hem de kendinde duyumsal bedenlere dönüşür. Beden uzam ve mekânlarda hareket ederek onlara anlam verir; aynı zamanda uzam ve mekânlarda kültürel ve kişisel anlamlar üstlenerek karşılığında insanları etkiler. (Rosenwein, Cristiani, 2019: s.132,136) Bu mekânsal tesirin sonuçları da beden ve ruh açısından normalin dışında (hastalıklı) görüngüler sergileyebilir. Örneğin, belirli bir hastalıkta bedensel olanın dünyada oluşunun bozulduğu göze çarparken, başka bir durumda, örneğin psikozda, agorafobi ya da klostrofobi gibi psikolojik durumlarda mekânın tesiri olarak mekânsal-oluşun bozulduğunu görmekteyiz. (Hasanoğlu, Dürüşken, v.d., 2020: s.41) Nihayetinde "umwelt"¹⁷⁷ bağlamında söyleyecek olursak; duyum eylemi biçimlendirdiği gibi, eylem de bu ilişki dolayımıyla duyumlara şekil verir; duyum ve eylem karşılıklı birbirlerinin nedeni ve sonucu olur. "algıda seçicilik" de bu etkileşimin en bilinen karşılığıdır. (Taburoğlu, 2017: s.249)

Umwelt teorisini örneklendirmek için, Uexküll çayırdaki bir bitki sapına farklı türlerin zaviyesinden bakmanın nasıl bir şey olduğunu anlatır. Çiçek toplamaya çalışan küçük bir kız bu bitki sapını sadece dekoratif bir şey olarak görür. Bitki sapının sadece renkli bir çiçekcik olması yeterlidir ve belki de

biçim olduğunu bunun da Dada ve Sürrealizme kaynaklık ettiğini söyler. Jarry'nin dünyayı algılayışı rasyonel gerçeklikten, deney ve gözlemden yanadır; ancak onun patafizik düşüncesi fizik ve metafizik ikilemden daha ötesi bir durumdur. Patafizik ne doğal gerçekliğe karşılık gelir ne de doğüstü, o her ikisinin arasında ve ötesinde diyalektik bir varoluştur. Hem metafiziği reddeder hem de bilim ve tekniğin bütün genellemeleriyle ve icatlarıyla alay eder istisnalara odaklanır. Jarry için yalnızca istisnalar ve hayali çözümler önemlidir. Alfred Jarry'nin bu yaklaşımı temelde insanı işaret eder; çünkü bu ikilemin orta yerinde bütün biyolojik varoluşuyla insan yer alır. Alfred Jarry bu açmazda Patafizik ismini verdiği diyalektik bir çözüm bulur. Jarry'nin düşüncesinin durduğu noktayı daha da iyi anlamamızı sağlayacak veri "Doktor Faustrol'un Davranış Ve Görüşleri" kitabındaki Tanrı'yı matematikle tanımlama çabasında yer alır. Tanrı'yı üç çeşit doğru olarak ele alır ve bu üç doğrudan tuhaf bir şekilde üçgen dörtgen türetilen tanrının yüzeyini hesaplamaya kalkışır. Burada Pisagor'un bir dik üçgende hipotenüs ve dik kenarlar arasındaki bağıntı formülünden yararlanır. $a^2=x^2+y^2$ burada x yerine -a değerini verir ve işlemlerin sonunda Tanrı'nın sıfır ile sonsuz arasındaki en kısa yol olduğu fikrine varır. Metafizik fiziğin ne kadar ötesine uzanıyorsa patafizik de metafiziğin o kadar ötesine uzanır. (Batur, 2021)

¹⁷⁷ Umwelt olgusu çalışmamızın genel çerçevesini teşkil eden Heidegger'in varlık felsefesi anlayışı için de önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda Heidegger; varlığın dünyada olmağından yola çıkarak dünyanın apriori irdelemesini yine dünyanın kendi anlamsallığı dâhilinde tefekkür etmeye çalışır. Başka bir ifadeyle dünyanın dünyalığıdır onu düşündüren. Heidegger, bu tür apriori yapıları (dünyaları) ortaya çıkarmaya için bir tür "transcendental" analiz uygular. Böylesi bir analiz için başlangıç noktası ise sürekli olarak içinde yaşadığımız, bize en yakın olan ve içinden başka türden dünyaların çıkabileceği gündelik dünyadır: olağan çevremizin gündelik dünyası olan Umwelt.

toplayabilmek için kolayca alınabilir olması önemlidir. Bir karınca, bu sapta çiçekciğin yapraklarına ulaşp oradan besin elde etmek için düz ideal bir yol görür. Bir tükürük böceği, bu sapta delebileceği ve kendi köpükle kaplı yuvasına lazım olan materyale ulaşabileceği bir yol görür. Son olarak bir inek, onu çiğneyebileceği tadı ve hazmı güzel bir şey olarak düşünür. (...) Birbirine denk düşen iki Umwelt'e Uexküll 'Kontürpart' (Kontrapunkt) der. Yani harmonik olarak birbirine bağımlı iki farklı nota konturlarında ve ritimlerinde farklı olsa da, uyumlu bir bütün oluşturmaya benzer şekilde, apayrı Umwelt'ler de doğa senfonisinde birbiriyle iç içe girerek bütünlük oluştururlar. (Demir, 2014)

Mekân yahut mekânsallık bağlamında insan davranışlarıyla ilişkili değinmek istediğimiz bir diğer kavram ise bilim sosyolojisi açısından Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nun sistematüğini yaptığı "Habitus"tur.¹⁷⁸ Habitus kavramı anlaşılır bir ifadeyle çevrenin tesiriyle insanlarda oluşan algıların ve eşlik eden yaşamsal pratiklerin davranışsal modellemesinin farklı bir yaklaşımla altının çizilmesidir. "Toplumsal olarak inşa edilmiş bir yatkinlıklar sistemini imleyen habitus, "alışkanlık" (habit) ile karıştırılmamalıdır. Tersine, yatkinlıklar son derece kendiliğinden ve yaratıcı olan eylemi (Bourdieu'nün deyişiyile pratikleri) doğurmalıdır." (Bourdieu, 2015: s.18) Tıpkı "umwelt"teki gibi habitus da ayrı ayrı pratikleri doğurabilmektedir. Örneğin bir işçinin yaşamsal pratikleri ile bir patronun yaşam pratikleri birbirinden farklıdır ancak bu paratikler ayrıca sınıflandırıcı işlev de görmektedirler. Bu bağlamda farklı sınıflandırma ilkeleri ise aynı şeylere (nesnelere) yönelik farklı duyumsamaları getirecektir. Mesela aynı davranış ya da aynı eşya birisine saygın, diğerine fazla iddialı ya da gösterişli, bir üçüncüye de çok kaba görünebilir. (Bourdieu, 1995: s.23) Bununla birlikte Bourdieu göre toplumsal eyleyiciler açısından geniş anlamda geometrik uzam (topoloji) nasıl ki bütünsel bir anlamsallık dâhilinde sıradan deneyime alan açıyorsa habitusun çevresi olan toplumsal uzam (mekânlar) da sahip olunan ve işaret edilen mesafeleriyle gündelik varoluşun pratikleri açısında alan yaratmaktadır. (Bourdieu, 2015: s.253) Habitus

¹⁷⁸ Habitus kavramı etimolojik açıdan ele alındığında Latince "habeo" fiilinden türemiş bir kavramdır. Bu kavramı İngilizce "to have" ya da Almanca "haben" sözcükleriyle ilişkilendirdiğimizde daha iyi anlaşılacaktır. Bir başka ifadeyle, "habeo" kavramı sahip olmak, ihtiva etmek, yetkili olmak, elinde bulundurmak, taşımak ya da giyinmek gibi anlamlara gelmektedir. Habitus kavramının salt terimsel karşılığına bakıldığında ise; hal, durum, görünüm, giysi, mizaç, tabiat, huy ve algı gibi anlamlara gelmektedir. "Habitus"un kavram olarak kullanımı Aristoteles'e dayandırılmaktadır. Kavram modern kullanıma skolastik düşünceden, özellikle de St. Thomas Aquinas'tan hareketle Alman-Amerikan sanat tarihçisi Erwin Panofsky tarafından tanıtılmıştır. Aquinas, Summa Theologiae adlı eserinde habitus kavramını topluma katılım için gerekli olan dört entelektüel erdemi, bir başka ifadeyle sanat, bilim, anlayış ve felsefi bilgeliği ifade etmek için kullanmıştır. Kavramın sosyolojide çağdaş kullanımı ise Marcel Mauss tarafından gerçekleştirilmiş, daha sonra Bourdieu tarafından detaylandırılmıştır. (Tosun, 2022)

genel manada; bireyin içine doğduğu yer, zaman, mekân ve düşünce sisteminden hareketle bireylerin zihinlerinde oluşan şemadır. Habitus, alan kavramıyla dinamik bir ilişkiye sahiptir. Alanlar habitusu yapılandırırken, habituslar da alana etki etmektedirler. (Tosun, 2022)

Bourdieu için habitus "üretim noktaları"na yerleşmiş değil, inşa edilmiş bir süreçtir. Bu bağlamda sosyal uzamdaki her mekân, belirli yaşam koşullarının durumuna, Bourdieu'nün terimleriyle 'sınıf durumu'na tekabül eder. Bourdieu'ye göre belirli sınıf durumu deneyimi, bireylere belirli bir yatkınlar setini dayatan sosyal uzaydaki verili bir mekânı karakterize eder. Yapısal veya sınıfsal bir konumu paylaşan bireyler, ayrıca kendi toplumsal pratiklerini yapılandıran ortak bir habitusu üreten -kılavuzluk sağlayan ve sınırlayan, ancak aynı zamanda bireysel yeniliği mümkün kılan- benzer, tekrarlanan deneyimler yaşarlar. (Bourdieu, 2015: s.19)

Nihayetinde buraya kadar daha çok "kita düşüncesi (felsefesi)" bağlamında mekânın insanla etkileşimi ve davranışlarına yansımaya yönelik ontolojik bir mülahazada bulunduk. Mekânsal imajların mekânsal davranışları tetiklediğine yönelik çıkarımlar oluşsa da bir tür "karşılıklılık" durumunun olduğunu da ifade edebiliriz. Günümüz açısından ise bu durumu kent yaşamında zorunlu olarak görme duyusunun ayrıcalık kazanmasıyla (Taburoğlu, 2016: s.62) ilişkilendirebiliriz. Farklı bir zaviyeden örnek verirsek eğer; mekânın, düşünce ve davranışları dönüştürücü etkisine yönelik inançları sebebiyle birçok avantgarde sanat hareketinin de çalışmalarını insan ve mekân anlayışı etrafında şekillendirdiğini söylenebilir. Bu da konuya ilişkin sanatsal bir örnek olması hasebiyle işaretlemek istediğimiz diğer bir husustur. Bununla birlikte insan davranışlarının her halükarda belirli bir fiziksel ve sosyal çevrede açığa çıktığını da söylemek yanlış olmaz. Kişisel mekân teorisi bağlamında ise mahremiyetin, çevreyle yani mekânla ilgili ve insan davranışlarını sınırlayan fiziksel ortamın fonksiyonu olarak ortaya çıktığını da buraya kadar olan irdelememiz neticesinde ortaya koyduk. Başka bir ifadeyle "insan mahremiyetinin bir formu olduğu ve bazı fiziksel ortamların bu formla uyum içinde olduğu söylenebilir." (Göregenli, 2021: s.69) Şimdi kita yaklaşımından biraz uzaklaşıp genel olarak mekân algısı bağlamında mekân ve insan ilişkisine dair ne tür yaklaşımlar var birkaç örnekle kısaca bakalım.

Çeşitli eski veya yeni toplumların mekân tasavvurlarına baktığımızda "kutsallık" olgusunun da mekân algısına eşlik ettiğini görürüz. Örneğin birçok dini

inanişta bir mekân olarak dağ başat bir rol üstlenmektedir. Eski Yunan'da tanrının mekânı olan dağ Musevilik ve İslam dininde ise Allah'ın peygamberlere mesajını ulaştırmada aracı olan kutsal bir yerdir. Türkler de dağları göğ'e daha yakın olduğu için kutsal saymışlar; kurbanlarını genellikle kutsal saydıkları dağlarda sunmuşlar, dualarını da bu dağlarda yapmışlardır. (Koca, 2021: s.381) Kutsal olanın mı mekânı doğurduğu yoksa mekânın mı kutsal olana dair tezahürün sebebi olduğu sorusuna verilecek cevapsa sürekli değışkenlik göstermektedir. Herhangi bir mekânın kutsal olarak algılanması çoğunlukla kültürel farklılıklara göre belirlenmektedir. Bazen ata ruhlarının, bir takım tabiatüstü güçlerin mekânları olduğu düşünölen yerler kutsallaştırılmakta kimi zaman da cami, kilise gibi belirli mekânlar inşa edilerek kutsal olan içkin kılınmaktadır. Bununla birlikte kutsanmış olan veya kutsal mekânlar yalnızca mabetler değildir. Ev, mağara, ağaç, dağ ve benzeri birçok nesne ve onun bulunduğu mevki de kutsallık kazanabilmektedir. Dahası her "şey" in kendi bağlamıyla birlikte kutsala bürünmesi ise mekânın "bağlam" olgusuna da dayanak oluşturmasıyla ilişkilidir. Nitekim bağlamı yaratan mekândır ve onun dayanağını oluşturmaktadır. Binaenaleyh mekân coğrafi bir belirlenim olmasının yanı sıra algısal konuma da alan açan bir yerdir.

Mekân ayrıca, ideolojik ve dinsel anlam şemsiyeleri, kültürel değ'er yönelimleri, sosyal protokolleri yöneten ilkeler, uzamdaki (space) bölgesel ortam ve noktalar, zamandaki ve tarihteki anlar, biyografik faktörler, yakın iletişim halkaları ve içinde bulunulan durumlar ile şekillenmektedir. Bir dünya, bunun gibi faktörler tarafından oluşturulan bir mekân etrafında ortaya çıkar. (Özben, 2012: s.104)

İslam mekân tasavvuruna bir örnek olması açısından İbn Rüşd'ün mekân düşüncesine bakabiliriz.¹⁷⁹ İbn Rüşd, "Tehafütü't-Tehafüt" isimli eserinde çağdaşı olan âlimlerin (Gazali v.s.) "hareket" e ilişkin görüşlerine reddiye olacak biçimde doğadaki şeylerin kendi kendilerine hareket ettikleri görüşünü benimsemediği görölmektedir. Rüşd'ün mekân tasavvuruna göre etkin olan yani failde birçok imkân (nitelik) bulunmasına rağmen yinede bir dış tetikleyiciye ihtiyaç duyabilmektedir. Bu tetikleyici ise bazen tözde (cevherde), bazen nitelikte, bazen nicelikte, bazen de mekânda (yerde) bulunabilmektedir. (Rüşd, 2021: s.51) İbn-i Haldun ise Mukaddime

¹⁷⁹ Muhakkak ki İslam anlayışında birçok mekân tasavvuru söz konusudur. Ne var ki bizim bu çalışmadaki niyetimiz tek bir anlayışın farklı örneklemelerini ele almak değil farklı anlayışlardan belli başlı örnekleri vermektir.

eserinde Allah'ın yeryüzünün bazı yerlerini üstün tutup şereflendirdiğini, oraları kendisine ibadet yapılan mekânlar kıldığını ve oralarda yapılan ibadetlerin ise sevap ve mükâfat biçiminde kat kat çoğaltıp yükseltildiğini söylemektedir. (Haldun (II), s.474) Bu da İslam dini bağlamında çeşitli yerlerin mekân olmaları bağlamında farklılaştığını ve o mekânlara göre davranıldığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Haldun, Arapların yaşam alanı olanı çöllerin; zorluk, çile ve açlık mekânları olduğunu çölün mekânsal özelliklerinden dolayı da Arap halkının karakterlerine sirayet edip onların davranışlarını biçimlendirdiğine dikkat çekmektedir. (Haldun (I), 2004: s.173)

Filozofların kesinlikle cisim olmayan ve maddesi bulunmayan öncesiz bir varlığı kabul etmelerinin ikinci nedeni ise, hareketin bütün türlerinin mekândaki harekete dayandığını ve mekândaki hareketin de hem öz hem de ilinti bakımından kendisi kesinlikle hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici tarafından özü dolayısıyla hareket ettirilmesine bağlı olduğunu görmüş olmalarıdır. (İbn-i Rüşd, 2021: s.98)

Elbette mekân konusu ciltlerce kitaba sığacak kadar geniş ve kapsamlı bir mevzudur. Ancak bizim bu çalışmamızdaki amacımız büyük harfle yazılan mekânın genel ontolojisinden ziyade insan davranışlarına etkisi bağlamında mekân olgusunun insanın davranışına etkisinin olup olmadığına dair ontolojik bir mülâhaza yapmaktır. Varlık felsefesi v.s. açısından mekânın varlığına dair bir ontolojik mülâhaza çerçevemizin dışında kaldığı için konunun o tarafına değinmedik. Neticede buraya kadar edindiğimiz tespitler; her türlü mimarinin yahut mekânın varlığını ve günlük yaşantımızı değiştirip dönüştürdüğü yönündedir. Öyle ki çevre bağlamında bir mimari mekâna dâhil olduğumuzda orayla etkileşime girmekteyiz ve mekânsal bilgiler yahut temsiller zihnimize aktarılır. Bu da insani davranışların neşet etmesine olumlu (negatif) veya olumsuz (pozitif)¹⁸⁰ yönde katkıda bulunmaktadır. Dahası

¹⁸⁰ Gestalt algı ilkeleri de bu konuyu pozitif-negatif alan tanımları ile ilişkilendirir; geometrik olarak tanımlayabildiğimiz alanlar bizim için pozitif alanlardır. Tanımsız, düzensiz alanlar ise negatif alan olarak değerlendirilir ve tüm bu pozitif-negatif algısı insan deneyim ve davranışlarını da etkiler. Örneğin pozitif mekânlar insanlar tarafından zaman geçirmek ve çeşitli eylemlere ya da sosyal etkileşime dâhil olmak için tercih edilirken, okunamayan negatif mekânlar ise insanları hareket etmeye zorlar; yani, pozitif mekânlarda oturur ve oyalanırken, negatif mekânların içinden yürüyüp geçmeyi ve oraları çabucak terk etmeyi isteriz. (Edgü, 2021)

Bununla birlikte Algıyla yönelik ilk çalışmalar Gestalt psikologları tarafından yapılmıştır. Gestalt, Almanca biçim, şekil, form, parçaların sadece toplamı değil, entegre olmuş bütünü gibi anlamlara gelmektedir. Gestaltçılar organizmanın dışarıdan gelen duyumlara kendisinden bir şeyler katarak yaşantıyı yeniden örgütlediklerine inanmaktadırlar. Gestalt çalışmaları kapsamındaki bazı kavramlar

mekânsal tasavvurun ve bunun etrafında oluşturulan bağlamların da 'Dünya'yı kuran şey olduğunu da düşünebiliriz. Başka bir ifadeyle; hareketli, gözlemlenebilir ve gerçek olarak kavranan yeryüzü, başta din olmak üzere yaşamın yeniden algılanan mekân içerisinde kurulmasına neden olmuş ve böylece eski dünyanın büyüü bozulmuştur. (Özben, 2012: s.105)

1.6.1.5. İklim, Jeoloji (Maden), Topoğrafya ve Mimari (Mekân) Bağlamında Örnek Bir Model Olarak Hatay Şehri Reenkarnasyon Memoratları

Memorat görüngünün sağlık coğrafyası bağlamında İklim, Jeoloji (Maden), Topoğrafya ve Mimari (Mekân) illiyetine ilişkin örnek bir model olarak Hatay reenkarnasyon memoratlarını verebiliriz. Hatay'ın Arap Alevilerinin (Nusayriler) neredeyse inanç zeminini oluşturan Reenkarnasyon (Tenasüh) temalı memoratlar en sık görülen memorat varyantlarıdır. Reenkarnasyon inancının en canlı ve yoğun olarak yaşadığı Nusayrileri halkı, Akdeniz şeridinde özellikle Adana, Mersin ve Hatay şehirlerinde yaşamaktadırlar. Bununla birlikte tenasühe dönük memorat anlatının en fazla görüldüğü il ise Hatay'dır. (Türkan, 2015: s.291,292) Hatay'daki reenkarnasyon memoratları yapısal açıdan detaylı ve kısa anlatılar olmak üzere iki türlü mahiyete sahiptirler. Çoğunlukla birinci bazen de ikinci şahıslar tarafından aktarılan detaylı memoralarda anlatıcının; ölüm sebebi, doğum izi, ailesinden hatırladıkları ve önceki hayatıyla ilgili olarak anlattıkları açısından detaylı bilgiler barındırmaktadır. Kısa reenkarnasyon memoratları ise yaşananların birinci kişinin ağzından yahut ikinci veya üçüncü kişilerin ağzından da anlatılabildiği hikayelerdir. Dahası bu kısa anlatılar; tekrar dünyaya geleceği bir şekilde ailesine önceden haber verilen ancak şahıs doğduktan sonra önceki hayatıyla ilgili bir şey hatırlamadığına bir durumun ortaya çıktığı memoralardır. Genelde de bu kısa memoratlar bu olayı yaşamış birinden dinleyip ayrıntılı değil de hikâyeyi genel hatlarıyla aktaranların

ise şunlardır: **Duyum** - Uyarıcıların duyu organları tarafından alınıp beyne iletilmesidir. **Algı** - İçten ve dıştan gelen uyarıcıların duyumlar aracılığıyla anlamlı hale getirilmesine algı denir. **Duyum İle Algı Arasındaki Farklar** - Duyum basit fizyolojik bir olaydır. Algı ise karmaşık psikolojik bir olaydır. Duyumda uyarıcılar tek tek değerlendirilir. Algıda ise bir bütün olarak değerlendirilir. Duyum her bireyde aynı şekilde gerçekleşir. Algı ise bireyden bireye farklılık gösterir. **Algı Alanı** - Bireyin belli bir anda çevresinde fark ettiği her şeydir. **Algı Dayanağı** - İnsanın algılamalarında etkin olan bu değerler sistemine algı dayanağı denir.

anlattıklarından oluşmaktadır. (Bezgin, 2011: s.43) Hüseyin Kürşat Türkan'ın "Hatay Yöresi Arap Alevileri Folkloru" başlıklı doktora tezi kapsamında Hatay'dan derlediği "O Çocuk" isimli reenkarnasyon temalı memorat örneği şöyledir:

O gün nişan törenimdi. Her şey o ana kadar yolunda gitmişti. Nişanımız bitmiş, davetliler dağılmaya başlamıştı bile. Ben, nişanlım ve ailemle birlikte geniş bir masanın önünde duruyordum. Tam karşımda, salonun üst katına dairesel olarak çıkan bir merdiven vardı. O sırada, o merdivenin altında duran bir çocuk gözüme çarptı. Yedi, sekiz yaşlarındaydı. Bu çocuğu daha önce hiç görmemiştim. Önce davetlilerden birinin oğludur, diye düşündüm; ama salonda fazla kişi kalmamıştı. Belli ki buraya yalnız gelmişti. Çocuk, bize doğru yaklaştı ve durdu. Neden geldiğini sorduk. Benimle ve ailemle konuşmak istediğini ve özel olduğunu söyledi. Daha önce görmediğim bu çocuk neden bizimle özel konuşmak istiyordu? Nişanlım dışarı çıktı. Annem: -Ne istiyorsun, ne konuşacaksın bakalım küçük bey diye, sordu. Kısa bir sessizlikten sonra: -Ailemi, dedi. Ben senin oğlun Taner'im, dedi. Annem: -Şimdi bizimle oyun oynamanın hiç sırası değil, dedi. Benim bir ağabeyim vardı Taner; ama yaklaşık sekiz yıl önce trafik kazasında hayatını kaybetmişti. Bu çocuk bana ağabeyim mi olduğunu söylüyordu yani? Bu imkânsızdı. -Oyun değil, dedi ve kolundakiyle göğsündeki izleri göstererek: -Bunlar kazada oldu. Senin ismin Ela, anneminki Zeynep, babamınki ise Murat, kız kardeşimi işaret ederek benim küçük kardeşim Beren, dedi. Bu çocuk isimlerimizi daha önceden duymuş ve oyun oynuyor olabilirdi. Sinirlenmeye başlamıştık. Annem: -Peki, sen kimin oğlusun ve buraya nasıl geldin, diye gayet ciddi bir şekilde çocuğa soru sordu. Çocuk: -Ben, senin oğlunum. Askerliğini komando olarak yapan onca okula rağmen okuyup iş sahibi olmayı bir türlü beceremeyen ve en çok da senin yaptığın o özel pastayı seven oğlun. Benim için yapar, ismine Taner'in rüyası derdin. Bana dönerek: -Nişanlın benim en yakın arkadaşımı Ela, dedi. Bunun bir tür şaka olduğunu düşünüyorduk. Annem, çocuğu sırtından tutup sürükleyerek kapıya götürdü. Buradan uzaklaşmasını ve ailesinin yanına gitmesini söyledi. Ertesi güne annemin; "kahvaltı hazır" çağırılarıyla uyandım. Aşağıya indiğimde güzel bir kahvaltı sofrası beni bekliyordu. Kahvaltıdan sonra kız kardeşimle alışverişe çıkmak için hazırlandım. Kapının önüne çıktım. Berrin hâlâ hazırlanamamıştı. Bu kız ne zaman erken hazırlandı ki zaten. Onu beklerken tekrar o çocuğu gördüm. Yolun kenarında duruyordu. Bu sefer yalnız değildi. Yanında bir bayan vardı. Muhtemelen annesi, onu özür diletmeye getirmiştir, diye düşündüm. Karşıya geçerek yanlarına giderken Berrin de hazırlanıp arkamdan yürüyordu. "Günaydın!" dedi, bayan. Oğlunu göstererek: "Bu çocuğu ben doğurdum. Ama bana sizinle ilgili her şeyi ve yaşadıklarını anlattı. O, kolundaki ve göğsündeki bu izlerle doğdu. Onun sizin ağabeyiniz olduğundan eminim. O benimle kalacak. Ancak arasına sizi görmesine izin vermenizi istiyorum. Çünkü o şimdiki hayatını benimseyemiyor. Ara sıra sizi görmek ona iyi gelecektir." dedi. Çocuk bana dönerek: -Sadece sana anlattığım bir kız vardı. Selin'i hatırladın mı? Beren'in ortaokul arkadaşıydı, dedi. En yakın arkadaşımınla birbirinizi seviyordunuz, biliyordum. Sürekli onu sormandan ve bilekliğini istemenden anlamıştım. Bilmeme rağmen kızmamıştım. Gizlemenize lüzum yoktu, deyince o an kanım donmuştu sanki. Anlamıştım işte o zaman. O, önceki yaşamında benim ağabeyimden başkası değildi. (Türkan, 2015: s.327,328)

Coğrafi bakımdan bu anlatının kaynağı olan Hatay bölgesinin % 46.1'ni dağlar, %33.5'ini ovalar ve %20.4'ünü ise platolar oluşturmaktadır. Bir "sınır" şehri olan Hatay'ın Akdeniz'e açılan kıyı uzunluğu 152 kilometredir. Güneybatı - Kuzeydoğu doğrultusunda Amanos (Nur) Dağları yer alır. Mığırtepe bu dağların en yüksek noktasıdır (2.40). Amanos Dağları üzerinde Doğu-Batı arasında ulaşımı sağlayan

birkaç geçit bulunmaktadır. Bu dağlarla Akdeniz arasında dar bir kıyı şeridi uzamaktadır. Bu bölgede Ziyaret Dağı ile Kel Dağları (1739 m.) en önemli iki yükseltidir. İlin en geniş ve tarıma açısından en verimli ovası Amik Ovası'dır. Akarsular bakımından Asi Nehri (380 km, il içindeki uzunluğu ise 94 km.), Karasu (116 km Kahramanmaraş'ta doğar Amik gölü yatağında Afrin çayı ile birleşir) ve Afrin Çayı (160 km.) en önemli akarsularıdır. Gölbaşı Gölü (Kırıkhan 12000 m²), Yenişehir Gölü (Reyhanlı 6000 m²), Sultaniye/Cüdeyde Gölü (Reyhanlı) ise göllerini oluşturmaktadır. Bitki örtüsü açısından; dağlık bölgelerde maki, fundalık, meşe ve çam bulunmaktadır. Maki 4-5 m. boyunda bodur, yapraklı bitkilerin genel adıdır. Makiyi oluşturan ağaç türlerini; mersin (*myrtus cummunis*), defne (*laurus canseriensis*), kekik (*Thymus vulgaris*), lavanta çiçeği (*lavandula angustifolia*) olarak sıralayabiliriz. Bu bitkiler deniz seviyesinden 800 metre yükseklikte bulunmaktadır. Meteoroloji zaviyesinden Hatay'a bakacak olursak; Akdeniz iklimi egemen olmakla birlikte denizden uzaklık ve yükseklik farkları hava şartlarını değişken kılmaktadır. Antakya'nın yıllık ortalama sıcaklık derecesi 18.2° olmakla birlikte karla örtülü gün sayısı 1'dir. Yaz aylarında yeterli miktarda yağış almamakla birlikte ortalama yağış tutarı İskenderun'da 785 mm, Dört Yol'da 1022 mm, Antakya'da 1173 mm'dir. (Bahadır, 2016, s.27,28) Bununla birlikte güneybatı yönünden esen hâkim rüzgâr her mevsim baskın biçimde hissedilebilmektedir. Denizden esen rüzgâr sebebiyle nispi nem oranı ortalama % 69 civarındadır. Bu oran yazın % 68, kışın ise % 74'tür. Bağıl nem oranı ise kışa nispeten yazın daha yoğundur. Yılın neredeyse sekiz ayı güneşli geçmekle birlikte yaz ayları bulutluk oranı çok azdır. Bağıl nem oranına bağlı olarak kıyı kesimlerindeki yüksek oran sebebiyle puslu bir görünüm oluşmaktadır. Yılın yarıya yakın süresi boyunca kıyı bölgelerinde kuraklık görülür. Bu devre, iç kısımlara doğru azalarak yılın üçte birine düşer. Nem oranı iç kısımlarda azalır. (Türkan, 2015: s.12)

Hatay'da aynı yıl içerisinde topraktan birden fazla ürün elde edilebilmektedir. Buğday, susam, arpa, yerbıstığı, mısır gibi baklagillerin yanında domates, biber, patlıcan, taze fasulye, kabak, salatalık, ıspanak, havuç, turp, marul, maydanoz, nane gibi sebzeler bunların yanı sıra kimi yerlerde pamuk da yetiştirilebilmektedir. Nar, Şeftali, elma, erik, kayısı, incir, armut ve narenciye gibi besinleri de üretilen meyvelere örnek olarak verebiliriz. Dağlık bölgelerde zeytincilikle ve bağcılık

yapılmaktadır. İpek ve ipekböcekçiliği de uğraşılan mesleklerden biridir. Samandağ, Harbiye ve Antakya'da faaliyet gösteren 29 ipek fabrikası bulunmaktadır. (Bezgin, 2011: s.3)

Reenkarnasyon memoratlarının en yoğun olduğu topluluğun Hatay'ın Nusayri halkı olduğunu yukarıda ifade etmiştik. 2000 yılı nüfus oranlarına baktığımızda Hatay ilinin 1.253.726 kişiden oluşan toplam nüfusunun 364,061 (% 29.03) kişisini resmi rakamlar doğrultusunda "Arap Alevisi" olarak nitelenen Nusayri vatandaşlarımız oluşturmaktadır. Bu kişilerden; 150.410'luk kısmı Antakya'da, 114.000 kişi İskenderun'da, 93.691 kişi Samandağ'da yaşamaktadır. Bu ilçelere ek olarak Nusayri nüfusun Dört Yol'da 4500, Belen'de 860, Altınözü'de 600 olduğunu tespit etmekteyiz. (Bahadır, 2016: s.49)¹⁸¹

Bu doğrultuda; merkez ilçe olarak Antakya bunun yanı sıra İskenderun ve Samandağ'ı Nusayri nüfusun en yoğun yaşadığı yerler olarak gösterebiliriz. Bu bölgelerde ilgili bakanlığın asit yağmurlarına ilişkin çalışmaları 05/04/2013 - 01/09/2022 uzun dönemli tarihleri arasında Hatay'daki yağmurun ortalama 5,54 pH değerine sahip olduğunu göstermektedir. Bu değer 2022 Ağustos ayı kısa dönem ortalaması açısından ise 6.90 pH değerindedir. Yine uzun dönemli asit yağmurları kaynaklı ortalama sülfat yoğunluğu 2.88 ppm¹⁸² iken bu oran kısa dönemde 7.87

¹⁸¹ Bununla birlikte ilçe ve köy bazında ise dağılım şöyledir:

Merkez ilçedeki Harbiye kasabası, Açıkdere, Ubeyduye (Apaydın), Belit (Aşağıokçular), Bozhüyük, Cisrihadit (Demirköprü), Dursuniye (Dursunlu), Şeyh Hasan (Hasanlı), Kurye (Kuruyer), Küçükdalyan, Maşukiye (Maşuklu), Narlıca, Cuadiye (Suvatlı), Sabuhiye (Üzümdalı), Çekmece, Aynitehtani (Aşağıekinci), Dalyan, Mazlumpaşa (Büyükdalyan), Ziatiri (Güney Söğüt), Akidiye (Günyazı), Güzelburç, Karaksiye (Kavutçu), Mengülüye (Koçören), Tüleyli Kuzey (Kuzeytepe), Meydancık, Kavasiye (Odabaşı), Süsiye (Subaşı), Tellikum (Toygarlı), Turunçlu, Aydıfevkani (Yukarıekinci), Bedirge Çerges, Ellezi (Alazı), Karalı, Sunberi (Oğlakören), Avakiye (Üçgedik), Zülüfkan (Zülüflühan).

Altınözü ilçesine bağlı, Salkıye (Dokuzdal), Aynfuar (Gözcük), Boyra.

İskenderun ilçesine bağlı, Hatun, Karaağaç-fernek (Konarlı), Karaağaç-nesli (Nardüzü), Biryane (Şarkonak), Övündük, Pirinçlik, Bakras (Ötençay), Arsuz (Uluçınar), Akçalı, Arpagedik, Avcıarsuyu, Beyköyü, Çetilik, Gökmeydan, Alakop (Gözcüler), Hacıahmetli, Çengen (Kepirce), Madenli, Ekber (Üçgüllük).

Samandağ ilçesine bağlı, Karaçaynehir (Küçük karaçay), Minat (Büyükçat), Hüseyinli, Tavla, Tavuklu, Uzunbağ, Saylıca (Yaylıca), Sabunlucilli (Çöğrülü), Cerepderesi, (Koyunoğlu), Mutayran (Kuşalanı), Mağaracık, Meydan, Mızraklı, Nahırlı, Sabunlumutaryan (Sutaşı), Çilli (Tekebaşı), Yeşilya. (Demirel, 2019: s.37,38)

ppm olarak tespit edilmiştir. Bununla birlikte yağışla birlikte düşen eser orandaki uzun dönemli yıl esas ortalamasına göre nitrat oranı 1.74 ppm iken bu oran kısa dönemde 4.91 ppm ortalamaya sahiptir.¹⁸³ İskenderun, Samandağ ve Antakya'nın genel iklimi nem oranı yüksek bir seyir izlemektedir.¹⁸⁴ Her üç ilçenin de ortak iklimini etkilemesi bağlamında topoğrafyasını oluşturan Amanos (Nur) Dağları Kahramanmaraş Sır Baraj Gölü'nden Hatay ilinin Samandağ kıyılarına doğru yaklaşık 175 kilometre boyunca uzanan dağ silsilesidir. Bu dağlar en kuzeyde yer alan Çimen Dağı, orta kısımda yer alan Bozdağ ve Samandağ kıyılarına yakın Musa Dağı olmak üzere üç bölüme ayrılmaktadır. Bitki coğrafyası bakımından oldukça önemli olan Amanos Dağları Anadolu diyagonalinin güney ucunu oluşturmaktadır. Amanos Dağları, bütünlüğü bozulmamış ormanları, farklı jeolojik yapıları, sarp kayalıkları, mağaraları, korunaklı vadileriyle zengin bir manzara oluşturmaktadır. Bu zengin habitatın diğer unsurlarını ise yüksek dağ çayırları, derin ve nemli vadilerdeki nehir kıyısı bitki toplulukları ve az miktarda tarım alanları olarak işaretleyebiliriz. Amanoslar'ın bitki örtüsü; orta ve yüksek bölgelerde Doğu Karadeniz Bölgesi'ne, orta yüksekliklerde ise Balkanlar'ın Karadeniz kıyılarına benzerlik göstermektedir. (Eken, Bozdoğan, v.d., 2006: 434)

Alandaki ana geçim kaynakları sanayi, tarım, narenciye ve meyvecilik, turizm, ormancılık ve arıcılık faaliyetleridir. Dörtüol ve Erzin civarında narenciye üretimi ağırlık kazanırken İskenderun ve civarında demir çelik ve yan sanayi tesisleri en önemli geçim kaynaklarıdır. Bölgede yaylacılık faaliyetleri hayvansal üretimin yanı sıra yazın dağın serin ikliminden faydalanmak amacıyla rekreatif olarak da yapılmaktadır. Değirmendere Havzası, yaylacılığın en yoğun yapıldığı yerlerin başında gelir. Üretim amacıyla yaylacılık Amanoslar'ın doğu ve kuzey kesimindeyken, rekreasyonel yaylacılık ise batı kesimlerde görülmektedir. Yaylalardaki ve Arsuz kıyılarındaki ikincil konut inşaatları artmaktadır. Amanos Dağları'nda defne, kekik, ıhlamur, kantaron veya daha birçok bitki beslenme, sağlık ve ticari amaçlarla toplanmaktadır. (Eken, Bozdoğan, v.d., 2006: 435)

Samandağ'a baktığımızda topoğrafi açısından bizi en önemli karakteristiklerinden biri olan "Samandağ Kumulları" karşılamaktadır. Samandağ

¹⁸² ppm (parts per million) milyonda bir birime verilen isimdir. Herhangi bir karışımda toplam madde miktarının milyonda 1 birimlik maddesine 1 ppm denir.

¹⁸³ <https://www.mgm.gov.tr/arastirma/hava-kirliligi-ve-asit-yagmurlari.aspx>. - Erişim Tarihi: 09.12.2022

¹⁸⁴ <https://www.mgm.gov.tr/iklim/iklim-siniflandirmalari.aspx?m=ANTAKYA> - Erişim Tarihi: 09.12.2022

Kumulları yaklaşık 13 kilometre uzunluğunda geniş bir kumsal bölgedir. Çoğunlukla ince taneli kuma sahip geniş ve uzun bir kumsaldır. Zengin tür çeşitliliğine sahip Milleyha Göleti ve çevresindeki sazlık alanlar, tuzcul bataklıklar ve tarım alanlarından oluşmuştur. Milleyha'nın çevresindeki tuzcul bataklıklarda deniz börülcesi ve çeşitli tuzcul bitkiler bulunmaktadır. Bu alanda balıkçılık, turizm ve tarım faaliyetleri gerçekleştirilir. Balıkçılık önemli geçim kaynaklarından. Bölgede en yoğun insan yerleşimi Samandağ ilçesinin önünde, kumsalın ortalarında bulunan Şeyh Hıdır Türbesi civarındaki tatil köyüdür. (Eken, Bozdoğan, v.d., 2006: 444) Samandağ çevre ilçelere göre iklim açısından daha sıcaktır. Yıllık ortalama sıcaklığı 19°'dir. Genel bir tespit açısından yaz mevsimi Mart ve Kasım aylarını kapsadığını söyleyebiliriz. Jeolojik bakımdan Asi nehri vadisi ve deltasında alüvyal topraklar, Asi nehrinin yan kolları ve küçük akarsu boylarında kolüvyal topraklar, Asi nehrinin güneyinde ise kırmızı Akdeniz toprakları bulunmaktadır. Mimari ve bu bağlamda mekân açısından ise Samandağ'da yağışın yağmur karakterli olması ve kar yağışlarının görülmemesi iklim açısından beton terasların artmasına neden olmaktadır. (Kuşçu, 2008: s.135)

Kılıç Dağı ise Antakya'nın güneybatı ucunda yer alan volkanik bir dağdır. Dağ'ın denize inen kıyılan oldukça diktir ve çoğunlukla kireçtaşından oluşmuştur. Dağın tepesinde Büyük Göl Çukuru ve Küçük Göl Çukuru olmak üzere iki tektonik çukur bulunmaktadır. Alan, günümüzde maki ve dağ bozkırlarıyla kaplıdır. Suriye sınırına komşu olduğundan belirli bir bölgesi askeri alandır. Tarım, hayvancılık ve balıkçılık yöre insanının en önemli üretim faaliyetidir. Yerleşim yerlerine uzak bir bölgedir. (Eken, Bozdoğan, v.d., 2006: 446) Antakya'nın bir diğer önemli topoğrafyası ise Altınözü Tepeleri'dir. Antakya'nın kuzey güney doğrultusunda yaklaşık 35 kilometre uzanan bu tepeler kuzeyindeki Amik Ovası'nın güney kısmını da içine almaktadır. Bölgenin içinden geçen Asi Nehri, ova ile tepeler arasında sınır oluşturmaktadır. Kermes meşesi (*Quercus coccifera*) baskın maki toplulukları, bozkırlar, tarım alanları, nehir kıyısı bitki topluluklarından ve az miktarda sazlıklar ve mevsimsel bataklıklardan oluşur. Asi Nehri boyunca ve alanın kuzeyindeki ovada kuru ve sulu tarım yapılmaktadır. Güneyindeki tepelerde ise bozkır ve makilikler hâkim bitki örtüsünü oluşturmaktadır. Alçak kesimlerinde ise küçük göletlere bağlı olarak mevsimsel küçük bataklıklar meydana gelmektedir. Bu tepeler daha çok

volkanik kayalardan oluşmaktadı. Bölgede ağırlıklı olarak tarım ve hayvancılık için yapılmakta olup; buğday, arpa, tütün, biber, domates başta olmak üzere sebze ve zeytin üretimi yapılmaktadır. (Eken, Bozdoğan, v.d., 2006: 450)

Bu bilgiler ışığında söyleyebiliriz ki bölgeye dair coğrafi anlamda üç temel karakteristik karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; Asi Nehri, Amanos Dağları ve Deniz. İklim bakımından ise yükseklik farklarından dolayı hava şartlarının değışkenlik gösterdiğini tespit edebilmekteyiz. Bu durum ise mevsimsel duygu durum bozukluklarına zemin oluşturabilir düşüncesindeyiz. Yapılan çalışmalar göstermiştir ki mevsime bağı duygu durum bozuklukları erkeklere oranla kadınlarda dört kat daha sık görülmektedir. Bu depresyon durumu güneş ığındaki azalmaya bağı olarak yaşanmaktadır. Dahası; enerji kaybı, baygınlık ve kötü duygulanım gibi belirtilere kilo alma, karbonhidratlı yiyecekleri tüketme isteğı ve aşırı uyku isteğı benzeri karakterize belirtiler eşlik etmektedir. (Ekinci, Okanlı, v.d., 2005) Şizofreni hastalarının daha çok kış mevsiminde doğdukları çok uzun zamandır bilindiğı (Tiryaki, 2008) kabulüyle bu durumdan mülhem kapalı ve puslu bir atmosferle karakterize kış mevsiminin kıy kısımlardaki bağıl nem oranı sebebiyle yoğun puslu hava şartlarıyla benzer karakteristik gösterdiğini söyleyebiliriz. Dahası yağmur bakımında yağışlı bir iklim olması nedeniyle de yine gün ışığına dair mahrumiyetin söz konusu olduğunu da söyleyebiliriz. Bu bağlamda insanın fiziksel hareketlerini yavaşlatan, uykulu ve bitkin yapan bununla birlikte doğal bir sakinleştirici olması açısından "malatonin hormonu" karanlık ortamlarda beyindeki epifiz bezi tarafından üretilmektedir. Bu hormonun karanlık atmosfere maruz kalma sebebiyle aşırı üretilmesi durumunda on iki saat bile yetersizlik duygusunu açığa çıkartabilmekte, zihinsel ve beden verimliliğı bitme noktasına getirebilmektedir. Pineal bez olarak da bilinen epifizin cinsel ve üreme fonksiyonlarında da düzenleyici rolü bulunmaktadır. Örneğın yılın belirli mevsimlerinde doğum yapan hayvanların epifiz bezi çıkarıldığında üreme periyotlarının kayboluğı gözlemlenmiştir. İlkın gözlere gelen ışık miktarını kontrol eden epifiz bezi kışın daha aktifken yazın gün ışığına bağı olarak daha pasif durumdadır. (Guyton, Hall, 2001: s.928) Bu durumun tersi olarak da Güneş ışığı sayesinde üretilen serotonin hormonu aksi yönde bir etki yapmaktadır.

Gecelerin uzun, gündüzlerin kısa ve sisli olduğı kış aylarında insan organizması normal olarak uyanık uyku ritmine ihtiyaç duyduğundan daha fazla

melatonin üretir. Sonbahar ve kış mevsiminde ağaçların yapraklarının sararması ve dökülmesi, yağmurun ve karın yağması, bazı insanlara doğanın ölümünü çağrıştırmaktadır. Doğanın bu değişimi insanın ruhsal yapısında da aynı etkiyi gösterir ve insana ölümü hatırlatır. Kendisini ölüme yakın hisseden insan, depresyona girmeye daha yatkındır. Güneşin olumlu etkisi ise şöyle açıklanmaktadır: Gözün ağ tabakasından alınan ve sinirsel yolla epifiz bezine iletilen ışık, melatonin üretimini azaltır, serotonin üretimini artırır. İnsan psikolojik olarak neşelenir. Yaz ayları güneşli olduğundan insanların yaz aylarında olaylara yaklaşımı olumludur. Ayrıca özgüvenleri ve sorun çözme becerileri artmaktadır. (Ekinci, Okanlı, v.d., 2005)

Akdeniz iklim kuşağına yönelik hava sıcaklıkları ve "konfor" bağlamında yapılan bir çalışma göstermektedir ki yaz ayları boyunca 24,9 dereceyi aşan yüksek sıcaklıklar İskenderun'da 113 gün boyunca süreklilik arz etmektedir. Bu durum da konfor bağlamında ruhsal ve fiziksel çöküntüye sebep olan beraberinde de akli yetenekleri felce uğratan sağlık sorunlarını ortaya çıkartabilmektedir. Bu duruma bağıl nem oranının¹⁸⁵ yüksekliği de etki etmektedir. Bu da insanın sağlık konforu açısından uygun olmayan iklim özelliği taşımaktadır. (Güçlü, 2008) Çalışmalar göstermiştir ki fiziksel sağlık açısından iklime ve topoğrafyaya bağlı olarak da insan vücudunda bir tür hastalık biçiminde ortaya çıkabilen "hemoglobinopati" fenomeni Türkiye genelinde en fazla Hatay'da görülmektedir. Türkiye'deki tüm hemoglobinopatilerin¹⁸⁶ %17.49'unun Hatay doğumlu olduğu saptanmıştır. (Melek, Duman, v.d., 2004) Alyuvarlarda bulunan hemoglobin oksijene bağlanarak, doku hücrelerine bu oksijeni taşır. Bu sebeple vücut sağlığı açısından önemli bir fonksiyondur. Hemoglobin miktarını etkileyen temel faktör yüksekliktir. Yüksek yerlerde yaşayanlarda daha yüksek hemoglobin miktarı tespit edilmiştir. Deniz seviyesinden daha yüksek yerlerde yaşayan insanlardaki alyuvar sayısı da, deniz

¹⁸⁵ Havanın bağıl nemi hava sıcaklığına ve havadaki su buharı miktarına göre değişir. Genellikle hava sıcaklığı yükseldikçe bağıl nemlilik azalmakta, düştükçe artmaktadır. Bu nedenle yaz mevsiminde bağıl nemlilik azalmaktadır. Ancak, Türkiye'nin Karadeniz ve Akdeniz kıyılarında denizden karaya doğru esen yazlık rüzgârlar nedeniyle yazın bağıl nem artmaktadır. Su buhar haline geçerken bir miktar ısıyı da bünyesine almakta ve yoğunlaşırken bu gizli ısıyı ortama geri vermektedir. Böylece açığa çıkan ısı nedeniyle bulunulan ortama normal hava sıcaklığına ek bir sıcaklık daha katılmaktadır. Bu toplam sıcaklığa ise ekivalent sıcaklık denilmektedir. Dolayısıyla havanın bunaltıcı bir özellik kazanmasında etkili olması nedeniyle insan konforu için dikkate alınması gereken bir diğer iklim faktörü bağıl nemdir. (Güçlü, 2008)

¹⁸⁶ Kan, akciğerlerden geçerken hemoglobin oksijene bağlanır. Daha sonra kan doku kapillerlerinden (kılcal damar) geçerken eğer bu bölgede zaten yüksek düzeyde oksijen varsa hemoglobinin oksijene yüksek bir affinite (kimyasalların arasındaki çekim) gösterdiği için doku sıvısına geçmez. Eğer oksijen konsantrasyonu çok düşükse, oksijen, gerekli konsantrasyonu sağlamak üzere hemoglobinden ayrılarak dokuya geçer. Bu sayede dokulardaki oksijen konsantrasyonunun düzenlenmesi hemoglobinin kimyasal karakteristiklerine bağlıdır. Bu düzenlemeye hemoglobinin oksijen-tamponlayıcı işlevi denir. (Guyton, Hall, 2001: s.5)

seviyesinde yaşayanlarınkinden fazla olarak gözlemlenmiştir. Bununla birlikte erken yaşta evliliğe bağlı doğan çocuklarda da hemoglobin düşük çıkmaktadır. Yine mevsime bağlı olarak yaz aylarında kış aylarına göre hemoglobin seviyesi daha düşüktür. (Öcalan, Akın, 1992) Dokunun beslenmesi için gerekli olan en önemli maddelerden bir tanesi olan oksijendir. Bu bağlamda; yüksek irtifa, pnömoni, karbon monoksit zehirlenmesi (hemoglobini oksijen taşıma kapasitesini engeller) ve siyanür zehirlenmesinde (zehir dokuların oksijen kullanmasını engeller) dokulardaki oksijen miktarı düştüğü anda dokuya giden kan akımında belirgin bir artma meydana gelmektedir bu da zincirleme sağlık sorunları ortaya çıkartabilmektedir. Bunlara ek olarak hemoglobinin düşmesi "anemi"ye de sebep olmakla birlikte vücuttaki total demir miktarı ortalama 4-5 gramdır ve bunun yaklaşık yüzde 65'i hemoglobindedir. (Guyton, Hall, 2001: s.176,213,387) Samandağ özelinde anemiye bağlı hastalıkları yalnızca iklim ve topoğrafya bağlamında düşünmemek gerekir. Sosyal yapıya bağlı olarak evliliklerin etnik grupların kendi içinde gerçekleştirilmesi özellikle de yakın akraba evliliklerinin fazla olması da bazı genetik rahatsızlıklara bilhassa da Akdeniz Anemisi olarak bilinen kan hastalığına yol açmaktadır. (Kuşçu, 2008: s.300)

Normalde akciğerlerden dokulara taşınan oksijenin yaklaşık %97'si eritrosit içinde hemoglobinle kimyasal bileşik halinde taşınır. Kalan yüzde 3 ise, plazmada ve hücre sıvısında çözünmüş durumda taşınır. Böylece, norm al koşullar altında, oksijenin dokulara taşınması hemen hemen tamamıyla hemoglobin ile olur. (Guyton, Hall, 2001: s.466)

Bölgede karla örtülü gün sayısının neredeyse hiç olmaması tarımsal açıdan çeşitli sorunlar yaratabilmektedir. Yerdeki kar örtüsünden mahrum kalan yer altı suları bu durumu diğer yağışlarla telafi edebilirken tarımsal açıdan bazı engeller yaratabilmektedir. Örneğin kar örtüsünün hiç olmadığı yahut daha ince tabakalı olduğu bölgelerde yapılan gözlemlerde; böceki kemirgen ve kış mevsiminin getirisi olan diğer etkenlerden (donma, kuruma v.s.) dolayı ürün tohumları zarar görebilmektedir. Yapılan bir çalışmada kar örtüsünün fazla olduğu yerlerde tohumların yaklaşık % 70'inin kemirgenlerin zararından kurtulduğu ve bu zarar görmeyen tohumların da yaklaşık % 70'inin ilkbaharda can bulduğu görülmüştür. Nihayetinde kar örtüsü doğal gençleştirmeyi dolaylı biçimde önemli ölçüde etkileyebilmektedir. (Yılmaz, 2005: s.146)

Mimari ve mekân bağlamında ise baktığımızda ise öncelikle belirtmek isteriz ki Hatay sınır kenti olması nedeniyle göç yoğun alan bir bölgedir. Özellikle de içinde bulunduğumuz zamanda Suriye'den gelen mülteciler şehrin demografik yapısını dahi değiştirebilecek nüfus yoğunluğuna ulaşmıştır. Yerleşik halkla kültürel açıdan her ne kadar benzer kültür coğrafyasına ait olsalar da elbette farklılıklar kendini gösterebilmektedir. Öte yandan göç etmeninin de psikoloji bir rahatsızlık olması bağlamında şizofreniyi tetiklediği çeşitli bilimsel çalışmalarla gözlemlenmiştir. Avrupa kökenli birçok yeni çalışmada da göç topluluklarında artmış psikoz ve şizofreni vakaları kaydedilmiştir. Göçmenlerde şizofreninin artış nedenleri arasında; toplumsal dışlanma, aşağılanma, tek ebeveynle yaşama, ebeveynin işsizliği, düşük sosyoekonomik düzeyde kötü yaşam koşulları, parçalanmış aileler ve göçle ilgili uyum süreçlerinin yarattığı psikolojik zorluklar yer almaktadır (Tiryaki, 2008) Diğer taraftan sosyolojik bir bağlam olarak çocukluk dönemi cinsel örselenmenin (özellikle kız çocuklarında) şizofreniyi tetiklemesiyle ilişkili olarak Nusayri toplumundaki erken yaşta evlilikleri ve akraba evliliklerini birlikte düşünebiliriz. (Tiryaki, 2008)

Samandağ'da görülen bir diğer göçü mevsimlik göçler oluşturmaktadır. Bu ilçenin hemen hemen bütün köylerinde görülmektedir. Gerek teknolojik değişiklikler, gerek kırsal ile kent arasındaki ekonomik farklılaşmalar bu göçün devamını sağlamaktadır. Samandağ'da nüfusun hızlı büyümesi, mevcut tarımsal yapının fazla iş gücü gerektirmemesi, daha rahat ve huzurlu bir yaşam isteği mevsimlik iş gücü göçünün olmasında etkili olmaktadır. Dolayısıyla çalışma çağındaki nüfus ya kendi tarlasındaki işini bitirdikten sonra veya bu işleri yapabilecek aileden iki-üç kişinin geride bırakılmasıyla çeşitli illere çalışmak için gitmektedir. Ayrıca ilçenin dini ve etnik yapısındaki farklılıklar nedeniyle daimi göçleri sınırlanmasıyla nüfus bu tür geçici göçlere yönelmektedir. (Kuşçu, 2008: s.34)

Hatay'da her üç evlilikten biri akraba evliliğidir ve bu evliliklerin çoğu birinci kuzen evlilikleridir. Akraba evlilikleri sosyal, kültürel, ekonomik nedenlerle ilişkilidir ve özellikle öğrenim düzeyinin düşüklüğünden olumsuz etkilenmektedir. Araştırmalar akraba evliliğinin düşüklere, ölü doğumlara, bebek ve çocuk ölümlerine, doğuştan hastalıklı ve engelli birey sayısında artışa neden olabileceğini göstermektedir. (İnandı, Savaş, v.d., 2016)

Mekân olgusuna ilişkin genel olarak söyleyebiliriz ki kentsel mekânda doğmuş olmak ve yaşamak da biyolojik değişkenler aracılığıyla şizofreni gelişimini tetikleyebilmektedir. Bu değişkenlerden bazılarını; fakirlik, toprak ve havadaki yüksek kurşun oranları, kalabalık ve ilişkili enfeksiyonlar biçiminde sıralayabiliriz. (Tiryaki, 2008) Hatay demografik bakımdan çok dinli ve çok kültürlü yapısı sebebiyle buna bağlı olarak şehrin mimari mekânları da bu yönde farklılık

gösterebilmektedir. Kale, sur, su kemerleri, kilise ve manastırlar, camiler, hanlar, kervansaraylar, köprüler ve tüneller kentin genel peyzajını oluşturmaktadır. Musevilik, İsevilik ve Muhammedî dini anlayışların kendi içinde de heterodokslaşacak biçimdeki çeşitliliği ise şehrin genel inanç iklimini meydana getirmektedir (Bahadır, 2016: s.49).

Hatay'ın 1940-2009 yılları arasındaki kentleşmesine yönelik yapılan bir araştırmada; kentleşmenin büyük oranda İskenderun-Dörtyol ve Antakya çevresinde yoğunlaştığı bununla birlikte yerleşme kaynaklı sorunlara da neden olduğuna bildirilmektedir. Bu kentleşmenin Amik ve kıyı ovalarıyla Asi deltasındaki tarım arazilerini baskıladığı tespit edilmiştir. Samandağ, Antakya ve İskenderun'da çarpık bir yapılaşmanın olduğu altı çizilen bir diğer husustur. Kentleşmeyi yoğun olarak fay hatlarının olduğu bölgelerde gerçekleştiği gözlemlenmektedir. (Çetin, 2012) Bununla birlikte jeolojik açıdan Samandağ'da özellikle Ziriye vadisinin fay hatlarıyla çevrili olması ve yarattığı depremler yerleşim yerlerini tarih boyunca sürekli tahrip etmiştir. Yerleşmeler tarih boyunca birçok depremle yerle bir olup yıkıldığı ve sonradan yeniden kurulduğu için haliyle bu durumun da psikolojik travmalara sebebiyet verdiğini ve yerleşmelerdeki davranışsalılığı bu yönde etkilemiş olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Kaydedilen ilk deprem bilgisi M.Ö. 148 yılındadır. Daha sonraları ise M.Ö 45 ve M.S. 110, 115, 506, 526, 529, 579, 1190, 1822, 1854, 1872 yıllarında şiddeti ve hasar durumu hakkında bilgi olunamayan depremler meydana gelmiştir. Hasarı tespit edilen 1872 ve 1873 de meydana gelen depremlerde Samandağ'da 2150 ev yıkılmış, 300 kişi ölmüştür. Antakya'da bu depremde 1.960 ev yıkılmıştır. Yüzyılın başında 1921, 1934, 1936, 1938, 1939, 1940 yıllarında görülen hasarsız depremler yüzyılın ikinci yarısında da 1959, 1962, 1965, 1974, 1981 yıllarında görülmüştür. (Kuşçu, 2008: s.83)

Mimari açıdan bölgenin büyük kısmında Amanos Dağları'nın olması halkı yaylacılık biçiminde mekânsallığa yönlendirmiştir. Örneğin Samandağ'da coğrafyanın bir getirisi olarak mekân kullanımı açısından mahalle yerleşmelerinden ziyade köy yerleşimleri söz konusudur¹⁸⁷. İktisadi kalkınmaya paralel olarak da bu durumun mahalleleşmeye doğru evrildiği görülmektedir. Mahalle oluşumunda ise etnik ve inanç yapısının etkili olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte köydeki

¹⁸⁷ Köy ile mahalle arasındaki fark köyün tüzel kişiliğinin olması, mahallenin ise olmamasıdır.

dağınık dokunun kaybolmaya başlamasında Asi nehri ve Küçük Karaçay sularında görülen taşkınlar ve seller etkili olmuştur. (Kuşçu, 2008: s.108,109) İşitsel peyzaj bağlamında bölgesin karakteristik bir iklim durumunun rüzgar olduğunu belirtmiştik. Rüzgâr sesinin psikolojik etkisine yönelik yapılan çalışmalar göstermiştir ki rüzgâr sesi gerginlik ve heyecan ya da ağrı ve acının azaltılmasında rahatlatması açısından önemli bir rol oynamaktadır. (Özdemir, Fenççi, 2016)

Antakya şehri, jeomorfolojik olarak Asi nehrinin doğusunda Habibineccar dağının yamacında kurulmuş ve daha sonra avüvyal vadi tabanları ve ovalık alan ile Asi nehrinin yapmış olduğu çeşitli yükseklikteki seki seviyeleri üzerine doğru gelişim göstermiştir. Bu nedenle şehrsel alan jeomorfolojik özelliklerden kaynaklanan taşkın ve kütle hareketleri ile zemin özelliklerinden kaynaklanan deprem riski altında olduğu belirlenmiştir. Bu güne kadar bu problemler için hiçbir önlem alınmamıştır. Sadece bu doğal riskler yaşandığında hasar tespit raporları düzenlenmiş ve yapılması gerekenler vurgulanmıştır. (Özşahin, 2010)

Çevreye etkisi bağlamında sanayi açısından iki önemli kuruluşundan biri İskenderun Çimento Fabrikası'dır. Fabrikada translı çimento, yüksek fırın cüruflu çimento ve portland çimento üretimi yapılmaktadır. Fabrikanın yıllık çimento üretim kapasitesi 1200000 tondur. Bir diğer büyük sanayii kuruluşu ise İskenderun Demir Çelik Fabrikası'dır. Ülkemizdeki demir rezervleri de göz önüne alınarak, bölgede hammaddenin sürekli ve en kolay şekilde sağlanabileceği ve mamullerin pazarlara sevk edilebileceği yer olduğu için İskenderun'da kurulmuştur. Tesisin kurulmasından sonra etrafı büyüklü küçüklü demir-çelik ve yan sanayi tesisleri ile çevrilmiştir. Bölgede ayrıca Bağdat demiryolunun tali bir uzantısı olan Toprakkale-İskenderun demiryolu hattı hem şehir içi hem de şehirlerarası taşımacılığa bununla birlikte ham madde taşımacılığına hizmet etmektedir. (Okur, 2000: s.69)

İsdemir'in kurulmasıyla birlikte İskenderun'un nüfusu hızla artmış ve şehir alansal olarak da genişlemiştir. Plânlı yerleşim alanlarıyla birlikte gecekondu mahalleleri de oluşmaya başlamıştır. Fabrikada çalışanların büyük bir kısmı şehirde oturmaktadır. Kırsal kesimde oturanlarda bir yönden şehirle ilişki içinde olduğundan şehrin sosyal ve ekonomik gelişimine etki etmektedir. (Okur, 2000: s.54)

Yaşamsal olmayan birçok ağır metalin çok düşük yoğunlukta olsa bile insanla etkileşiminde beden sağlığını ve psikolojik yapıyı etkilediğini söyleyebiliriz. Bu durumun en bilinen örneği ise kükürtlü enzimlere bağlanan civanın psikolojik açıdan ve bu bağlamda davranışsal yönden insanların teması halinde yarattığı hasardır. Bu

bağlamda coğrafi açıdan bölgenin en önemli karakteristiklerinden olan Asi Nehri'ni kimyasal element bakımından incelediğimizde baskın bir madde olarak Magnezyum (Mg) tespit edebilmekteyiz. Bu elementi sırasıyla; Sodyum (Na), Kalsiyum (Ca) ve Potasyum (K) yoğunluğu izlemektedir. Yine ortalama değerlere göre, farklı bireşimlerinde sülfat (SO₄) baskın olup bunu sırasıyla bikarbonat (HCO₃), klor (Cl) ve karbonat (CO₃) izlemektedir. (Ağca, Doğan, 2020) Bu bağlamda toprağı beslemesi sebebiyle de bu maddelerin toprak reaksiyonuna¹⁸⁸ baktığımızda İçeriğinde fazla miktarda bulunan magnezyum (mg) genellikle toprağı verimsiz kılmaktadır. Bununla birlikte topraktaki magnezyuma göre; 50-150 ppm olanları magnezyum içeriğı az, 160-480 ppm arası olanları yeterli, 480-1500 arası olanları ise magnezyum açısından fazla olarak kabul edilmektedir. 1500 ppm'den fazla magnezyum içeriğı ise fazla topraklar olarak nitelendirilmektedir. Kalsiyum elementi ise bitkilerin sağlamlılığı ve dayanıklılığı üzerinde etkili olması sebebiyle yaprak ve sapların dayanıklılığını arttırmaktadır. Bu nedenle toprakta yeterli düzeyde kalsiyumun olması bitki sağlığı açısından son derece ehemmiyet arz etmektedir. (Atasoy, 2017) Amanoslar'da yetişen ve halkın da kullandığı (çay, sabun v.s.) bazı bitki türleri açısından ağır metal yoğunluğuna bakacak olursak; *Hypericum amblysepalum*'da (kantül çiçeğı) kadmiyum (Cd) miktarı (2.0286 ppm) en yüksek seviyede tespit edilirken, *Urtica urens* (küçük ısırgan)'da (1,878 ppm), *Hipericum lanugmosum* var. *scabrellum* (maki kantaronu) (1.5924 ppm) olarak belirlenmiştir. Bu bitkilerden *Hypericum* ve türleri aktarlarda çay türevi olarak satılmaktadır. Bununla birlikte Amanos bitkilerinden *Laurus nobilis*'te Kurşun (Pb) oranı 0.717ppm oranında tespit edilmiştir. Şunu belirtelim ki Hatay'da sıklıkla kullanılan defne sabunu *laurus nobilis* (defne) meyvelerinin yağından elde edilmektedir. Yine halk arasında ada çayının bir türü olduğu için çay yapılarak tüketilen *Salvia viridis*'in yapraklarında Çinko (Zn) miktarı diğer bitkilere göre daha yüksek yoğunlukta (31.5548 ppm) tespit edilmekle beraber

¹⁸⁸ Asit ve alkaliliğı ifade eden toprak reaksiyonu çözeltide bulunan hidrojen iyonlarının negatif logaritması olup, pedojenezin seyrini ve özelliğini göstermesi yanında topraktaki bitki besin elementleri hakkında da önemli bilgiler vermektedir. Buna göre asitliğı fazla olan toprak nemli iklim şartları altında gelişmektedir. Aşırı yıkanmaya bağlı olarak topraktaki bazlar topraktan uzaklaşırken, bunların yerini hidrojen iyonları almaktadır. Kurak ve yarı kurak iklim bölgelerinden yağış miktarı topraktaki bazları yıkanmaya yetmediğı için toprağın bazlarla olan doygunluğu fazla olduğundan toprak nötr veya alkalin reaksiyon göstermektedir. Toprak reaksiyonu pH olarak ifade edilmekte olup, derecelerine göre sınıflandırılmaktadır. Buna göre fevkalade asit (4,5 den aşağı), çok kuvvetli asit (ph 4.5-5.0 arası), kuvvetli asit (ph 5.1-5.5), orta dereceli asit (5.6-6.1), hafif asit (6.1-6.5), nötr (6.6-7.3), hafif alkali (7.4-7.8), orta dereceli alkali (7.9-8.4), kuvvetli alkali (8,5-9.0) ve çok kuvvetli alkali (pH, 9.1 den fazla)'dır. Toprak alkaliliğı üzerinde etki olan faktörlerin başında kireç gelmektedir. (Atasoy, 2017)

bu oran meyvelerinde ise çok yüksek bir seviye olan 53.804 ppm değerindedir. (Ergün, Yolcu, v.d., 2010) Amanos Dağları'nda yapılan floristik çalışmalarda 91 familya 419 cins 880 tür ve tür altı takson tanımlanmıştır. Türkiye florasında 850 cins tanımlanmakla beraber Amanosların Türkiye'de bulunan bitki cinslerinin yarısını içerdiği görülmektedir. (Doğu Akdeniz Kalkınma Ajansı [DAKA], 2017, s.6) Halkın kullanımı bağlamında bitkilerde bulunan ağır metal oranlarını ise şöyle ifade edebiliriz:

Halk arasında çayı ya da yemeği yapılarak tüketilen bir besin olan *Urtica urens*'de K (% 3,23) Mg (% 1,11) ve P (%0,60) konsantrasyonunun çalışılan diğer örneklerle göre oldukça yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir. Meyan kökü ilaç yapımında, şerbet olarak özellikle güney illerimizde ve ayrıca çay şeklinde halk arasında tüketilmektedir. Çalışmamızda *Glycyrrhiza glabra* (meyan kökü) yapraklarında Ca miktarı (%2,60) ve Na miktarı (%0.69) olarak en yüksek seviyede belirlenmiştir. Çay olarak tüketilen bitkilere yönelik yapılan çalışmada Al, Ba , Ca, Fe, K, Mg, P ve S içeriklerinin kullanılan bütün bitkilerde yüksek konsantrasyonlarda olduğunu belirlemiştir. Araştırmacı Ca konsantrasyonunun *Glycyrrhiza glabra*'da yüksek seviyede olduğunu belirlemiştir. (...) K, Mg ve P'un özellikle *Urtica urens*'de yüksek seviyede olduğu belirlenmiştir. Mg, Ca ve P konsantrasyonları ile ilgili elde edilen veriler diğer çalışmaların verileri ile uyumludur. Sonuç olarak; bu çalışmada kullanılan bitkilerin özellikle yol kenarlarına yakın alanlardan alınan örneklerinde ağır metal içeriğinin çalışılan diğer bitkilere göre daha yüksek konsantrasyonlarda olduğu söylenebilir. Ayrıca, bölgede çalışılan bitkiler arasında önemli pek çok bitkinin mineral içeriği bakımından zengin olduğu belirlenmiştir. (Ergün, Yolcu, v.d., 2010)

Hatay'ın en önemli tarımsal üretim faaliyetlerinin başında gelen zeytinin ana vatanı Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ni de içine alan Yukarı Mezopotamya ve Güney Ön Asya'dır. Başkaca coğrafi tanımlamalarla ifade edecek olursak; zeytin bitkisinin anavatanı Mardin, Hatay, Suriye, Filistin ve Kıbrıs adasını içerisine alan bölge kabul edilmektedir. (Kayguloğlu, 2018: s.8) 2001 verilerine göre Akdeniz Bölgesi zeytin üretiminde yaklaşık %30 luk paya sahip olan Hatay ili birinci sırada olmakla birlikte zeytin yetiştiriciliği açısından oldukça uygun iklim ve toprak koşullarına sahiptir. Bu bağlamda Hatay'da üretilen zeytinlerden elde edilen zeytinyağlarının kimyasına ilişkin yapılan bir çalışmada EÇYK değeri (eterde çözünmeyen yabancı madde ile kül miktarı) %0.4-0.9 olarak tespit edilmiştir. Ancak bu değer uygun standart değerin (≤ 0.1) üzerinde bir değer olarak görülmektedir. EÇYK değerinin yüksek bulunması, bu yağlarda; toprak, kum, mineral madde, azotlu madde, karbonhidrat v.b. (safsızlık maddeleri) gibi unsurların fazla olmasından kaynaklanmaktadır. (Bozdoğan, Didin, v.d., 2003: s.200) Bununla birlikte Hatay'ın tarım arazisinin %55'i tarla arazisi, %19'unu zeytinlik arazi, %9'u meyvelik arazi, %14'ü sebzelik arazi, %3'ünü

bağ arazisi oluşturmaktadır. (DAKA, 2017: s.6) Bu bağlamda; tıbbi açıdan tanımlanmış bir olgu olarak "lipoid pnömoni"; petrol ürünleri, hayvansal ya da bitkisel yağların kazara solunumu sonucu gelişen, nadir görülen bir hastalıktır. Bununla birlikte düzenli zeytinyağı kullanımına bağlı olarak da Türkiye'de vaka tespit(ler)i yapılmıştır. Bu hastalığın endojen veya eksojen¹⁸⁹ biçiminde gelişebildiği görülmüştür. Hayvansal ya da bitkisel yağların tekrarlayan periyotlarda solunumuna bağlı olara kronik lipoid pnömoni gözlemlenmiştir. (Duman, Öztürk, 2019) Bir tür solunum nedenli enfeksiyon (aspirasyon pnömonisi) olan bu olgu bilinç düzeyinde değişikliklere ve nörolojik bozukluklara sebebiyet verebilmektedir. (Edis, 2014)

Hatay'ın bir diğer üretim faaliyeti olan balın kimyasal mahiyetine dönük yapılan bir çalışmada dokuz dokuz farklı ilçede üretilen on çeşit bal incelenmiş ve balların muhtevastaki eser element ağır metallerden on yedi element tespit edilmiştir. Öyle ki; aliminyum (al), bor (b), baryum (ba), calsiyum (ca), kadmiyum (cd), kobalt (co), krom (cr), bakır (cu), demir (fe), potasyum (k), magnezyum (mg), mangan (mn), sodyum (na), nikel (ni), kurşun (pb), stronsiyum (sr), çinko (zn) tespit edilebilen elementler arasındadır. Bununla birlikte Ca, K, Mg ve Na'nın bal örneklerinde en çok bulunan elementler olduğu görülmüştür. Çalışmanın sonucunda bu bal örneklerinin elementler için oranların kabul edilebilir sınırlar dâhilinde olduğu ifade edilmiştir.¹⁹⁰ (Sultanoğlu, 2011, s.84,87) Ne var ki bu yönde yapılan başka bir çalışmada ise bu yöredeki bal arıları mikrobiyal ve paraziter açıdan incelenmiş ve

¹⁸⁹ Gıda enzimleri iki grupta tanımlanmaktadır. Gıdanın kendisinde bulunanlar endojen olarak nitelenirken gıdaya istenilen değişimi sağlamak üzere dışarıdan katılanlar ise eksojen biçiminde ifade edilmektedir.

¹⁹⁰ Ca, K, Mg ve Na elementlerinin miktarları sırasıyla; 219.375; 446.930; 49.064 ve 95.910 mg kg⁻¹ bulunmuştur. Al, B, Ba, Cd, Co, Cr, Cu, Fe, Mn, Ni, Pb, Sr ve Zn elementlerinin miktarı ise sırasıyla, 4.434; 4.992; 0.153; 0.033; 0.031; 0.203; 1.249; 15.071; 0.563; 0.345; 0.389; 0.708 ve 4.709 mg kg⁻¹ bulunmuştur. En düşük Fe derişimi (7.40 mg kg⁻¹) sanayileşmenin olmadığı Arsuz bölgesinden alınan ballarda, en yüksek Fe derişimi (59.90 mg kg⁻¹) sanayinin yoğun olduğu Dörtöl bölgesinden alınan ballarda ölçülmüştür. Bölgedeki beş büyük Demirçelik fabrikasının toplam yıllık üretiminin yaklaşık 6 milyon ton olduğu bilinmektedir. Bal örneklerinde bulunan Fe elementi sonuçlarının bölgeyi karakterize ettiği belirlenmiştir. K (447 mg kg⁻¹), Ca (219 mg kg⁻¹), Mg (49 mg kg⁻¹) ve Na (96 mg kg⁻¹) elementlerinin balda bulunan major elementler olduğu tespit edilmiştir. Cu (0.58 mg kg⁻¹), Pb (0.11 mg kg⁻¹), Co (0.01 mg kg⁻¹) ve Cr (0.10 mg kg⁻¹) elementlerinin konsantrasyonları ağır sanayiden uzak olan Samandağ, Reyhanlı ve Antakya'dan toplanan örneklerde düşük miktarda tespit edilirken; en fazla Cu (9.52 mgkg⁻¹), Pb (2,02 mg kg⁻¹) Co (0.12 mg kg⁻¹) ve Cr (0.54 mgkg⁻¹) içerikleri sanayinin fazla olduğu Payas ve Dörtöl bölgesinden toplanan bal örneklerinde bulunduğu saptanmıştır. Payas bölgesinden toplanan bal örneklerinin Cd ve Pb (>0.04 mg kg⁻¹) içeriğine göre Türk Gıda Kodeksi Bal Tebliğine ve Avrupa Birliği standartlarına uygun olmadığı tespit edilmiştir. (Sultanoğlu, 2011: s.84)

bazı hastalıkların arılardan kaynaklı olabileceği tespit edilmiştir. (Yalçinkaya, 2008: s.82)

Hatay'ın içme sularındaki eser elementlere yönelik 2002 yılında yapılan bir çalışmada 12 bölgeden alınan 82 içme suyu örneğinde yapılan analizlerde ortalama flor düzeyi 0.174 ± 0.016 ppm olarak tespit edilmiştir. Bu oran Dünya Sağlık Örgütü'nün belirlediği uygun seviyeden düşük bir oranı ifade etmektedir. Bununla birlikte Amanos Dağları'ndan kaynaklanan sulardaki içme sularında flor seviyesi yüksek değildir. Sulardaki yüksek flor düzeyleri nedenlerinin volkanik araziler, florit rezervleri ve endüstriyel faaliyetler olabileceği bilinmektedir. Yapısında 0.7 ppm'in altında flor bulunduran suları tüketen insanlarda diş çürümeleri, kemik gelişim bozuklukları ve kolay kemik kırılmalarının ortaya çıkabileceği gözlemlenmiştir. (Erdoğan, 2002) Yapılan bir başka çalışmada ise Amik Ovası yüzey sularının büyük bir çoğunluğunun Fosfor (P), Amonyum (NH₄) ve Nitrat (NO₃) açısından sulama ve içme amaçlı uygun olduğu belirlenmiştir. Ancak, bazı sularda yüksek sıcaklık, düşük çözülmüş oksijen ve yüksek toplam tuz içeriği sorunu tespit edilmiştir. Bu tespitlere ek olarak sulama ve içme amaçlı sular bakımından kimyasal açıdan, akarsular ve kanallar arasında en temiz olanının Asi nehri olduğu belirlenmiştir. (Ağca, Doğan, 2018) Diğer taraftan jeolojik yapı dolayısıyla toprakların kireçli olması ise çinko ve demirin toprağa salınmasını engellemekte dolayısıyla bu elementler besinlere geçmemektedir. Böylelikle insanlar toprağa bağlı besin ürünlerinden alınması gereken çinko ve demir gibi elementleri yeteri miktarda alamadıkları için çinko ve demir eksikliği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda özellikle kadınlarda toprak ve kil yeme alışkanlığına¹⁹¹ bağlı olarak sağlık sorunları yaşanmaktadır. Bu olaylar Kırşehir ve Hatay illerinde yoğun olarak tespit edilmiştir. (Atabey, 2011)

Tarım topraklarında kireç içeriğinin yüksek olması özellikle toprakların çinko (Zn), demir (Fe), mangan (Mn) gibi besin elementlerinin topraktan bitkiler vasıtasıyla alımını olumsuz yönde etkiler. Toprak içerisinde kireç içeriğinin su ile temasa geçmesi sonucu karbonat, bikarbonat ve demir toprak çözeltisine elverişsiz hale geçer Aynı zamanda toprakların pH içeriği ise toprak içerisindeki

¹⁹¹ Jeofaji bir diğer anlamı ile “toprak yeme hastalığı” ülkemizin birçok bölümünde özellikle çocukluk yaş grubunda daha fazla olmak üzere tüm toplumlarda ve yaş grubunda görülebilmektedir. Yenilen madde miktarına ve cinsine bağlı olarak çeşitli komplikasyonlara (anemi, beslenme bozukluğu, büyüme geriliği, parazit enfeksiyonları, zehirlenmeler vb.) neden olmaktadır. (Şener, Çakar, 2009)

bitki besin elementlerinin bitki tarafından alınması aşamasında oldukça önemli rol oynamaktadır. Toprak içerisinde besin elementleri genel olarak 6-7 pH aralığında bitkiler için daha elverişli olduğu söylenebilir. (Gökpınar, Yalçın, 2020)

Maden yataklarına yönelik yapılan çalışmalar göstermiştir ki Amanos dağlarının jeolojik özellikleri dünyadaki altın ve diğer kıymetli cevher yataklarının jeolojik nitelikleriyle birebir örtüşmektedir. Saha çalışmaları neticesinde bulunan pembe yakut bölgedeki diğer kıymetli cevher yataklarına da işaret olarak kabul edilmektedir. (Özkoçak, 1993) Maden Tetkik ve Arama Genel Müdürlüğü araştırmalarına göre ilde altın, alüminyum, asbest, demir, dolomit, fosfat, kireçtaşı, krom, manyezit ve mermer rezervleri bulunmaktadır. (Hatay Büyük Şehir Belediyesi, s.42) Bununla birlikte Türkiye asbest haritasına baktığımızda Antakya'nın batısındaki Amanos Dağları Kisecik Mahallesi kuzeybatısında Kisecik Tepe çevresinde asbestin yoğunlaştığı görülmektedir. Bu sahanın birçok yerinde krizotil asbest bulunmaktadır. Bu sahalarda 1.637.700 ton görünür ve 2.566.075 ton muhtemel asbest rezervi tespit edilmiştir. Bu bağlamda Hatay'da asbeste bağlı hastalıkların (kanser v.b.) en yoğun olduğu bölgeler Kırıkhan ve Reyhanlı olarak işaretlenmiştir. En fazla asbest maruziyeti altında bulunan yerler ise Yayladağı ilçesi, Olgunlar mahallesi olarak görülmektedir. (Atabey, 2015)

Öte taraftan İskenderun Körfezi, kıyısında petrol dolum tesisi, gübre fabrikası ve demir-çelik fabrikası bulunması nedeniyle sanayi faaliyetlerinin en yoğun olduğu alanlardan biridir. Endüstriyel atıkların aşırı seviyede Fe, Cu, Pb ve Cd gibi ağır metalleri içerdikleri ve bu bölgede yüksek düzeyde birikim yaptığı gözlemlenmiştir. (Olgunoğlu, Polat, 2007) 2008 yılında İskenderun ve Payas'a yönelik yapılan atmosferdeki partiküler madde/kirliliği (pm_{10} ve $pm_{2,5}$)¹⁹² değerlendirmesi çalışmasında özellikle Payas'ta PM_{10} oldukça yüksek derişimlerde¹⁹³ tespit

¹⁹² Parçacık kirliliği şunları içerir:

PM₁₀ : 10 mikrometre ve daha küçük boyutlara sahip solunabilir parçacıklardır.

PM_{2,5} : Ebatları 2,5 mikrometre ve daha küçük olan ince solunabilir parçacıklardır.

2,5 mikrometre ne kadar küçük? Kafanızdan tek bir saç düşünün. Ortalama insan saçı çapı yaklaşık 70 mikrometredir - bu da en büyük ince parçacığın 30 katı büyüklüğündedir. Kalp veya akciğer hastalığı olan kişilerde erken ölüm, Ölümcül olmayan kalp krizi, Düzensiz kalp atışı, Ağırlaştırılmış astım, Azalmış akciğer fonksiyonu, Solunum yollarında tahriş, öksürük veya nefes almada güçlük gibi artan solunum semptomları. (Civelek, 2022)

¹⁹³ bir çözeltide ne kadar çözünen bulunduğunu ortaya koyan, gösteren nicelik.

edilmiştir. Payas'ta ölçülen bu yüksek derişimlerin sebebinin bölgeye oldukça yakın demir-çelik endüstrisi olduğu düşünülmektedir. Bu çevrede yaşayan insanların sıklıkla şikâyetçi olduğu solunum sistemi hastalıklarıyla bu durumun yakından ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca 2008'deki çalışmada İskenderun kent merkezinde alınan toplam 16 örnekten 11 tanesinin uygunluk açısından 50 µg m-3 sınır değerini aştığı (55-84 µg m-3) tespit edilmiştir. Her iki noktada da yönetmelikte belirtilen değerin yaklaşık 3 katı olduğu belirlenmiştir. (Arı, Argante, v.d., 2008)

1.6.2. Ahlât-ı Erbaa (Mizaç) Yaklaşımı Bağlamında Memorat

Anasır sözcüğü; asıl, kök, soy; şeref ve asalet anlamlarına gelen unsur sözcüğünün çoğuludur. Anasır-ı Erbaa¹⁹⁴ ise dört unsur manasına gelmekte olup felsefe bağlamında; toprak, su, hava ve ateşi işaret etmektedir. Bu dört unsur anlayışı İslam düşüncesine Eski Yunan felsefesinden geçmiştir. Dört unsuru sistemleştirerek düşünme biçimi haline getiren kişinin ise Pisagor (Phythagoras) olduğu kabul edilmektedir. Pisagor, evrende; kuzey, güney, doğu, batı biçiminde dört ana yön olduğunu; hava, ateş, su, toprak şeklinde de dört unsur bulunduğunu savunmaktadır. Bunların da soğukluk, yaşlık, sıcaklık, kuruluk şeklinde dört fiziksel özelliğe sahip olduğu görüşünü benimsemiştir. Pisagor sonrası düşün insanların dört unsura yönelik yaklaşımlarını ise şu yönde hulasa edebiliriz:¹⁹⁵

MÖ V. yüzyılda Empedocles kâinatın hava (yaş-sıcak), su (soğuk-yaş), ateş (kuru-sıcak), toprak (soğuk-kuru) şeklinde birbirine zıt olan dört öğeden oluştuğunu iddia etmiş; MÖ IV. yüzyılda yaşayan Aristo ise uygun şartlar sağlandığında bu unsurların birbirine dönüşebileceği görüşünü savunmuştur. Hipokrat, dört unsur kavramını insan vücuduna uyarlamış; Galen onu takip ederek hastalıkların meydana gelişinde dış etkenlerin rolüne işaret etmiştir. İslam dünyasında ise İbn Sînâ (980- 1037) el-Kânûn fi't-Tıbb adlı eserinde insan vücudunu dört unsurdan meydana gelen bir yapı olarak tanımlamış ve vücutta bulunduğu varsayılan "ahlât-ı erbaa" adlı "dört sıvı"nın dengede olmasıyla

¹⁹⁴ Arapça dört demektir.

¹⁹⁵ Aristo fiziğinin temel konusu olan dört unsur teorisi Helenistik dönemde daha çok benimsenmiş, sonradan Süryânîler aracılığıyla Arapça'ya aktarılmış ve tabâi'-i erbaa, keyfiyyât-ı erbaa, ahlât-ı erbaa ve ilel-i erbaa terimleriyle fizikten tıbbı, tıptan ahlâka kadar geniş bir alana uygulanmıştır. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/anasir-i-erbaa> - Erişim Tarihi: 12.12.2022)

kişinin sağlıklı, bozulmasıyla kişinin hastalıklı olacağı görüşünü savunmuştur. (Koyuncu, 2019)

Eski Yunan'da Hipokrat (M.Ö. 460 - 370) tarafından sistematikleştirilen sonrasında ise Galen (M.S. 129 - 216) gibi tıpçıların sürdürdüğü bununla birlikte Batı'da "Humoral Patoloji" olarak bilinen anlayış (Bayat, 2016: s.123) ise bu dört unsurun temel alındığı insan sağlığına yönelik tıbbi bir yaklaşımdır. Hippokrates'in temel keşiflerinden biri olan sağlığa yönelik bu dörtlü sistem; kan, lenf, safra ve su veya iki çeşit safra arasında ayırım yapılırsa kan, lenf, kara safra ve sarı safra salgılarını işaretlemektedir. Daha sonra Batı tıbbına yüz yıllarca egemen olacak bu şematik yaklaşım her salgıya evrenin ilk kurucu öğeleriyle ve dört mevsimle (soğuk, nemli, kuru, sıcak) bağlantılı olacak biçimde temel nitelikler atfetmiştir. (Hippokrates, 2021: s.18) Yine bunların her biri, su, toprak, hava ve ateş karşılığı olarak, onlar gibi ikişer niteliğe sahiptir. Kan, sıcak-yaş (hâr-ratb) olan havaya; balgam, soğuk-yaş (bârid-ratb) olan suya; safra, sıcak-kuru (hâr-yâbis) olan ateşe; kara safra (İslam tıbbında sevda), soğuk-kuru (bârid-yâbis) olan toprağa karşılıktır. (Bayat, 2016: s.123) Dörtlü sistemi benimsemesi bakımından Hipokrat'ın ardılı olan tıpçı Galenos ise bütün hastalıkların tedavisinde genel hedefin o hastalığın kaynağı açısından zıddına dönük bir anlayışla yaklaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Öyle ki Galenos'a göre; sıcak hastalığa soğuk, soğuk hastalığa sıcak; kuru hastalığa yaş, yaş hastalığa ise kuruluk kavrayışıyla yaklaşılmalıdır. (Galenos, 2018: s.79) Bu bağlamda Hipokrat dörtlü sisteme yönelik genel anlayışını şöyle açıklamaktadır:

Aslında, beden içinde yaşadığı doğal ortamın etkisine maruz kalır. Rüzgârlara ve kullanılan sulara da hassas nitelikler verilir, mevsimler gibi her şey salgılarla bağlantılı olarak genellikle dörtlü sistemin çerçevesindedir. Bütün bu unsurlar kendi aralarında hepsinin denge kurabildiği veya birbirine eklenebildiği karmaşık bağlantılarla bir bütün oluşturur. Etkileri çok az fark edilir, her birey aynı tepkiyi göstermez. Burada "mizaç" kavramı devreye girer: İnsanlar yaşlarına veya cinsiyetlerine göre farklılık gösterir, bazıları kadınlar gibi daha nemli ve soğuktur (lenf salgısı ağır basan mizaç), diğerleri erkekler gibi daha sıcak ve kurudur (safra salgısı ağır basan mizaç). Bu durumda sağlık, mevsimlerin nitelikleri ve yıl boyunca iklimle bağlı olaylarla birlikte, mizaçla "bünye" (katastasis) arasındaki uygunluk olarak tanımlanır: Aslında, dış etkilerin birey üzerinde ölçülülüğüne ve düzenliliğine bağlıdır. Bireyle dış ortam arasındaki bu bağlantıyla, hastalıkların, mevsime ve herkesin baskın salgısına göre ortaya çıkma takvimi, yerel iklim koşullarıyla, hatta etkilenen kişilerle ilgisi kadar -yaşa, yere, cinsiyete göre de- başka tür sınıflandırılmasının yavaş yavaş ayrıntılarına inilir. Örneğin nemli ve soğuk lenf salgısıyla bağlantılı hastalık aynı belirgin özellikleri paylaşan kış mevsiminde öncelikle kadınlarda ortaya çıkma eğilimi gösterecektir. (...) hastalık diğer doğal oluşumlardan farklı değildir:

Ortaya çıkması yasalara uygundur ve mantıklı açıklamaya elverişlidir.
(Hippokrates, 2021: s.22,23)

Hipokrat'ın; hastalık, iyileşme ve sağlık halinin dengede olma ölçütünü tanımlayan bu anlayışı Doğu'nun geleneksel tıp kavrayışında ise "Ahlât-ı Erbaa" olarak nitelendirilmiştir. (Akarsu, Yöndemli, v.d., 2020) Ahlât sözcüğü hılt kelimesinin çoğulu olmakla birlikte Arapça h-l-t- kökünden gelmektedir. "Hılt", bir şeye karışmış nesne manasında olup Ahlât ise hılt'ın çoğulu biçiminde karışımlar anlamını ifade etmektedir.¹⁹⁶ Nitekim Ahlât-ı Erbaa, vücutta bulunan ve insanın biyolojik, psikolojik ve ahlakî yapısını etkilediği varsayılan dört sıvıyı tanımlayan bir kavramdır. (Koyuncu, 2019) İslam geleneği zaviyesinden hılt meselesine baktığımızda İbn-i Sina'nın "El-Kanun fi el-Tıb" adı eserinin ilk cildinde bu konu üzerinde etraflıca durduğu görülmektedir. Çalışmalarına baktığımızda Galen'in tıp anlayışından da etkilendiği görünen İbn-i Sina'ya göre "maddi sebepler", sağlık ve hastalığın üzerinde temellendiği öz ve enerjilerdir. Maddi sebeplerde mündemiç unsurların başında ise hıltlar gelmektedir. Hıltlar, diğer elementlerle birlikte insan vücudunun temelini teşkil etmektedir. Vücutta bulunan dört sıvıyı işaret eden bu hıltlar; kan, balgam, kara safra ve sarı safradır. Öyle ki bu hıltlar kişinin mizacının¹⁹⁷ farklılaşmasına da etki etmektedir. (İbn-i Sina, 2009: s.357) Dahası İbn-i Sina'ya göre rüya görmenin maddi (tabii) sebebi, musavvire ve mütehayyile güçlerini taşıyan ruhu oluşturan sıvıların (hılt, ahlât) mizacından kaynaklanmaktadır Mütehayyile gücü öncelikle bu ruha benzeyen suretler tahayyül etmektedir. (Durusoy, 2012: s.151) Nihayetinde Humoral Patoloji yahut Ahlât-ı Erbaa Teorisi, Doğu ve Batı tıbbında yaklaşık iki bin yıl yürürlükte kalmıştır. Bugün bile bazı yönleriyle halk

¹⁹⁶ Sözcük Eski Yunancada yaban armudu (αχράς, αχράδ- ἀχράς) anlamındadır. Bu sözcük Eski Yunanca "yararsız, gereksiz (αχρεὼν ἀχρεὼν)" sözcüğü ile eş kökenli olabilir; ancak bu kesin değildir.

¹⁹⁷ Mizaç, birkaç şeyin birbirine karıştırılması, katmak, bir şeyi diğer bir şeyle karıştırmak anlamındaki m-z-c fiilinden türemiş bir isim olup karışım anlamını taşımaktadır. Sözlüklerde huy, karakter, yapı, sağlık humeur, temperament, katkı anlamları verilen kelimeye İbn Sînâ farklı anlamlar yüklemiştir. İbn Sînâ kelimeyi, felsefe disiplini için dört unsurun ve niteliğin birbiri ile etkileşimi, tıp için insan bedenine ait dört sıvıdan müteşekkil maddi yapısı, psikolojiye dair eserlerde ise insan tabiatını, karakterini, insana ait huyları oluşturan belirleyen faktör olarak kullanmıştır. Bir diğer tanıma göre mizaç, cematat, nebatat, hayvanat ve insan olarak dörde ayrılan varlıkların iradi olmayan, kendilerinin tercih etmedikleri ve yaratılıştan gelen özellikleri ve fitratıdır. Mizac-ı cibilli doğuştan gelen genetik mizaç, mizac-ı sıhhi sağlıklı mizaç, mizac-ı marazi ise hıltların karışma miktarının bir diğerini etkilemesi sonucu dengesi bozulmuş mizaçtır. Tabiatın, zamanların, mevsimlerin, yaşanan coğrafyanın, cematatın, bitkilerin, gıdaların, hayvanların da mizacı ve bu mizaçların insan üzerinde etkisi vardır. Bir mizaca aynı mizaçtaki varlıklar yararlı (dost), başka mizaçta olanların bazıları zararlı, bazıları nötrdür. Eski tıpta tedavi mizaç ilmine göre uygulanırdı. (Koyuncu, 2019)

tıbbında yaşamaktadır. (Bayat, 2016: s.126) Genel hatlarıyla ahlât-ı erbaa olgusunun çerçevesini ifade etmiş olduk. Şimdi ise özellikle İslam anlayışı bağlamında bu dörtlü hılt anlayışına yönelik yaklaşımları irdelemeye çalışalım.

İslam düşüncesi açısından "dörtlü" anlayışın genel zeminini İhvan-ı Safa'ya dayanarak şöyle açıklayabiliriz:

Şanı Yüce Bârî¹⁹⁸, doğa işlerinin çoğunu dörderli olarak yapmıştır: Örneğin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk şeklindeki dört hal; ateş, hava, su ve toprak şeklindeki dört unsur; ahlât-ı erbaa'dan kan, balgam, kara safra ve sarı safra olan dört karışım; ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış olan dört mevsim; dört yön (doğu, batı, güney, kuzey); doğu rüzgarı (sabâ), batı rüzgarı (debûr), güney rüzgarı ve kuzey rüzgarı olan dört rüzgar; doğan, batan, sema kazığı (veted) ve yer kazığı şeklindeki "dört kazık" (el-evtâdu'l-erbaa); madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan şeklindeki dört yaratılmış. Bu örneklerde görüldüğü üzere doğa işlerinin çoğu dörder olarak var edilmiştir. Bilesin ki, bu doğa işlerinin çoğu, Şanı Yüce Bârî'nin inayeti ve hikmetinin gerektirmesiyle dörderli şekilde olmuştur ki, doğa işlerinin düzeni, doğa işlerinden aşkın ve cisim olmayan ruhanî işlerle uyumlu olsun. Şöyle ki; tabiatla aşkın olan şeyler dört basamak üzeredir. Birincisi Şanı Yüce Bârî'dir, sonra onun altında "külli faâl akıl", sonra bunun altında "külli nefis" ve bunun da altında "ilk madde" (el-heyûlâ el-ûlâ) gelir. Bunların hiçbirisi cisim değildir. (İhvan-ı Safa, 2012: s.35,36)

Aristoteles'in anlayışına benzer biçimde yeryüzündeki her şeyin dört unsurdan (hava, toprak, su ve ateş) meydana geldiği görüşünü savunan İbn-i Sina, bu unsurların muayyen özellikleri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre toprak ve su ağırdır; hava ve ateş ise hafiftir; ağır olanlar (toprak ve su) aşağıya doğru, hafif olanlar (ateş ve hava) yukarı doğru meylederler. Kendilerine uygun yönlerle doğru hareket eden bu unsurlar doğal yerlerine doğru hareket etmiş olacakları için onların bu hareketine doğal hareket denmektedir. Unsurlar; tüm canlıların ilksel (temel) öğeleri olmakla birlikte o kadar basit cevherlerdir ki tekrar parçalanamaz, alt bölümlere ayrılamazlar. Onların bir araya gelmeleriyle de doğadaki şekillerin çeşitliliği ortaya çıkmaktadır. İbn-i Sina'ya göre hekimler de tabiatın bu unsurlarının dört tane olduğunu kabul etmek zorundadır. (İbn-i Sina, 2017: s.xxxı,9) İbn-i Sina dört unsurun esas mahiyetini ise şöyle açıklamaktadır:

¹⁹⁸ Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri. Kelimenin kökü olan ber', bür' veya bürû' "yaratmak" mânasına geldiği gibi "hastalık, kusur ve ayıp türünden olup insana hoş gelmeyen şeylerden uzak bulunmak; borç ve zimmetten berî olmak anlamlarına da gelir.

Toprak, doğal yer olarak diğer elementlerin merkezinde yer alan basit bir cevherdir. Bu durumda, o, doğasının özelliğine bağlı olarak dingin olur. Ancak, onu doğal yerinden ayırdıklarında, tekrar asli yerine döner. Bundan dolayı, ona mutlak ağır derler. Doğal olarak toprak, soğuk ve kurudur, çünkü doğal durumda ve dışarıdan herhangi bir müdahale yapılmadığında, bu kaliteler kolayca idrak edilebilir. Doğada, toprak, objenin sağlam, dingin ve dayanıklı olmasını sağlar. Su, doğal halinde, yeri çevrelemiş olan basit bir cevherdir, ve sırasıyla hava ve diğer, doğal halde olan unsurlarla çevrelenmiştir. Bu onun nisbi ağırlığının açıklamasıdır. Doğal halinde, su soğuk ve nemlidir; dışarıdan herhangi bir müdahale olmadığında o, kesin bir soğukluk ve nemlilik gösterir. Hava, [doğal olarak] suyun üstünde ve ateşin altında yer alan bir cevherdir. Bu onun nisbi hafifliğini açıklamaktadır. Onun mizacı sıcak ve nemlidir. Yaradılıştta, havanın gayesi, nüfuz edilebilirliğini, hafifliğini ve inceliğini maddeye vermek ve cisimlere yukarıya doğru yükselebilmeye kabiliyetini sağlamaktır. Ateş, doğal yeri, bütün diğerlerinin üstünde olan bir cevherdir. Böylece o, doğada, bütün dağılımlardan serbest olan evren bölgesinde yerleşmiştir. Ateşin mizacı sıcak ve kurudur. O, şeylerin çeşitli hallerinin yaratılması için şarttır, çünkü o, olgunlaşmayı, hafifliği ve nüfuz edilebilirliği sağlar. (İbn-i Sina, 2017: s.10,11)

İbn-i Sina'ya göre "Mizaç" dört unsurun zıt niteliklerinin karşılıklı etkileşmesinden dolayı ortaya çıkan bir mahiyettir (keyfiyet). Bununla birlikte unsurların sıcak, soğuk, kuru ve nemli olan "kaliteleri" bir cismin mizacını da belirlemektedir. Teorik açıdan mutlak mizaç iki cinstir: Dengeli Mizaç ve Dengesiz Mizaç. Mizacın zıt nitelikleri nicelik açısından tam olarak eşit olduğunda ve denge bu niteliklerin mutlak ortalaması olduğunda bu mizaç dengelidir. Mizacın nitelikleri eşit olmadığında ve bir tarafa meylettğinde ise mizaç dengeli değildir. Eğer sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktan birisi baskınsa, basit bir dengesizlik ortaya çıkar. Eğer bu dört nitelikten herhangi ikisi baskın olursa, bileşik dengesizlik ortaya çıkar. Bir mizaç asla mutlak olarak dengeli ve dengesiz olamayacağı için, böyle bir sınıflama tıpta geçerli değildir. (İbn-i Sina, 2017: s.11) İbn-i Sina, bu durumu farklı milletlerin yahut ırkların yaşadıkları coğrafyaların iklim farklılıklarına dönük bir örnekle şöyle açıklamaktadır:

Bir ırkın genel tipi, türün genel tipinden daha dardır; ancak yine de bir hayli geniştir. O, mahalli iklimi ve ülkenin coğrafi durumuyla ilgilidir. Örneğin, Hintliler ve Slavların, onları sağlıklı tutacak kendi özel milli mizaç tipleri vardır. Başka bir ifade ile farklı gruplar ve farklı insan ırklarının, insan mizacının sınırları içinde, bizzat kendi özel mizaçları vardır ve buna göre, ülke sakinlerinin kendilerine ait mizaçları vardır. Irksal mizaçların biri diğerinden farklıdır, öyle ki eğer bir Hintli Slav mizacına girse, o Hintli hastalanır, ya da bir Slav Hintli mizacına girecek olursa, o Slav helak olur. Kısacası, farklı ülkelerin insanların, insan tipinin sınırları içinde ve mahalli iklimle uyumlu olmak kaydıyla, kendi karakteristik mizaç tipi vardır. (İbn-i Sina, 2017: s.13)

İbn-i Sina, insanların mizaca sahip oldukları kadar; her organın, her yaş ve cinsiyetin de mizacı olduğunu düşünmektedir. Ona göre kan da bir organ olmakla birlikte; kalp, karaciğer, et (sinir dokuları), kaslar, dalak, böbrek, göğüs, ven (kirli kanı kalbe taşıyan damarlar) ve avuç içi sıcak organlardır. Balgam, saç, kemikler, kırkırdaklar, ligamentler (kemikleri diğer kemiklere bağlayan bağ doku), tendonlar, seröz membranlar (vücut boşluklarını ve duvarlarını kaplayan zarlar), sinirler, omurilik, beyin, katı ve sıvı yağlar bunlara ek olarak da deri soğuk organlardır. Balgam "en nemli" olmakla birlikte; sırasıyla kan, katı ve sıvı yağlar, beyin, omurilik, göğüsler, testisler, akciğerler, karaciğer, dalak, kaslar ve deri de nemli organlar arasındadır. Organlar bağlamında son olarak en kurusu kıl olmanın yanında sırasıyla; kemikler, kırkırdaklar, ligamentler, tendonlar, membranlar, arterler, venler, hareket sinirleri, kalp, duyu sinirleri ve deri ise kuru organlardır. İbn-i Sina hareket sinirlerinin mizacının ise tezat gibi görünse de soğuk ve kuru olduğunu ifade eder. Ona göre hâlbuki duyu sinirlerinin mizacı daha soğuk, fakat daha kurudur. Muhtemelen duyu sinirleri, kurulukta genel mizaca yakındır, fakat soğukluktan da çok uzak değildir. Bunlardan sonraki organ ise deridir. Yaş ve mizaç bakımından ise İbn-i Sina hayatı dört evre olarak işaretlemektedir. Bu evreleri ise otuz yaşa kadar olan gelişme devri, otuz beşlerden kırka kadar devam eden olgunluk devri, altmış yaşlarına kadar uzanan orta yaşlılık devri ve hayat merkezlerinin tedricen zayıflamaya başladığı ölüme kadarki yaşlılık devri biçiminde sınıflandırmaktadır. Bu dönemlerin mizaçlarını ise çocukluğun gençliğe yerini terk ettiği yetişkin dönemini sıcaklık bakımından dengeli ve ancak nem fazlası içeren bir dönem olarak ifade ederken olgun insanları ise safraviliğe meyli olan daha az ısıya sahip mizaçlar olarak nitelemektedir. Sıcaklığın orta yaşlılıkta azaldığını söylerken onların aynı zamanda kuru olduklarını da belirtir. Orta yaşlı ve yaşlı kişiler mizaçlarında daha çok toprak ihtiva etmekle beraber çocuklara göre daha dengelidirler. Olgun insanlar çocuklardan daha kurudur ve yaşlı ve orta yaşlı insanlardan daha sıcaktır. Diğer taraftan, yaşlı insan, olgun ve orta yaşlı insanlardan temel organlarının mizacı bakımından daha kurudur. Ancak, onlar dokularını yavaş yavaş ve yüzeysel olarak nemli kılan anormal nem içerdikleri için, daha nemlidirler. Cinsiyet açısından ise kadınların erkeklerden daha soğuk ve nemli olduğunu ifade etmektedir. Son olarak mizaç bağlamında yaşanan yer bakımından Kuzey'de yaşayan insanların daha nemli mizaca sahip olduğunun altını çizmektedir. (İbn-i Sina, 2017: s.17,18,19,20,22,23)

Hıltlar İbn-i Sina'ya göre besinlerin sindirilmesinde temel bir rol oynayan sıvı cevherler mahiyetindedir. Ona göre normal ve anormal olmak üzere iki tip hılt vardır. Bunlardan anormal olanlar sindirilme ya da değiştirilme işleminin eksikliğinden ortaya çıkan hıltırlar ve emilmeğe müsait olmamaları sebebiyle vücut tarafından dışarıya atılırlar. Bununla birlikte vücut tarafından emilmeğe müsait olan hıltlar dokuların şekillenmesini sağlamakla birlikte vücutta eskiyen yahut yırtılan kısımların tamiri için de olmazsa olmaz maddelerdir. Bunlar da normal hıltırlar. Bu iki tür sıvıyı ise İbn-i Sina şöyle açıklamaktadır:

Birinci derece sıvılar, burada ele aldığımız dört hıltır. İkinci derece sıvılar, ya temel sıvılardır ya da fazlalıklardır. Temel sıvılar, uygun değişimlerden sonra, dokulara girmiş olan, ancak ilk esas dokuların yapılarını şekillendirip, tamamlamamış olanlardır. Bu sıvılar da dört tiptir: 1. Dokuların kıl gibi ince damarları içinde dolanan sıvı. 2. Şebnem gibi, damla damla dokuların içine damlayan, dokuların üzerinde bulunan sıvı. Bu sıvı gerektiği zamanda besin olarak kullanılabilir niteliktedir. O, aynı zamanda, fazla çalışarak, kuruyan organları nemlendirir. 3. Dokular arasındaki sıvı onun nihai şekillenmesinde, besin olarak görev yapar ve aslında doğa ve nitelik olarak, dokulara benzer, ancak, onların sabit yapısını henüz kazanmamıştır. 4. Bunlar, gelişimin başlangıcından itibaren dokuların bir kısmını teşkil eden sıvılardır; ilk dokuların çeşitli yapılarının şekillenip, bütünleşmesini üstlenmişlerdir. O, kökenini hıltlardan almış olan seminal sıvıdan çıkmıştır. (İbn-i Sina, 2017: s.23,24)

İbn-i Sina birincil sıvıların normal ya da anormal olmasına bakılmaksızın dört çeşit olduğunu söyler. Bunlar; kan, balgam, kara safra ve sarı safradır. Kan bu hıltlar içinde en iyisidir. O (kan) sıcak ve nemli bir mizacın altını çizmekle birlikte hem normal hem de anormal olabilmektedir. Normal kan, kırmızı renkte, tatlı ve kokusuzdur. Anormal kan ise iki çeşittir: birincisi, ısısına bağlı olarak mizaçta değişiklik meydana gelmesinden anormal hale gelen kan. İkincisi de içerideki veya dışarıdan içeriye giren hıltlarla karışarak anormal hale dönüşmüş olanın bir kısmı bozulduğunda oluşandır. Bu tip hıltların hafif kısmı sarı safraya, daha ağır kısmı ise kara safraya dönüşmektedir. Anormal hale dönüşmüş olan kan, balgam, sarı safra ya da suyun fazlalığına göre çeşitlilik gösterir. Kan, kalın ya da ince, koyu ya da açık renge dönüşebilir ve kokusu ona karışan maddenin tipine bağlı olarak değişmektedir. Tadı ise tuzlu, ekşi ya da keskin bir lezzet kazanabilir. Balgam da tıpkı kan gibi normal yahut anormal karakteristik gösterebilmektedir. Mizacı ise nemli ve soğuktur. Normal olan balgam tatlıdır. Olgunlaştığında ise kana dönüşebilmektedir. Sarı safra ve kana oranla daha soğuk olan balgam kanın içinde taşınmaktadır. Balgamın

vazifesi kuruluğa maruz kalan eklem ve organları nemlendirmektir. İbn-i Sina, Galen'e atfen balgamdaki tuz tadının kokuşma, bozulma ve başka hıltlarla karışma sonucu ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu tip anormal balgamlar lezzetine göre tuzlu, ekşi, keskin lezzette ve lezzetsiz olmak üzere dört çeşittir. Biçimselliği ise sulu, camsı, sümüksü ve katı olmak üzere yine dört çeşittir. (İbn-i Sina, 2017: s.24,25,26) Beyni de balgam türünden organ olarak işaretleyen İbn-i Sina, balgamın kanın içinde taşınmasının sebebinin ise şu yönde açıklamaktadır:

Balgamın kanın içinde taşınmasının iki sebebi vardır; bunlardan biri gereklilik, diğeri ise faydadır. Onun iki gerekliliği vardır: 1. O, acil durumlarda kolayca temin edilebilecek şekilde dokularla yakın temasta kalmak zorundadır; açlık esnasında, geçici olarak mide ve karaciğerden besin sağlanmakta başarılı olunamadığında görüldüğü gibi. Doğal sıcaklığın yardımıyla, dokular, organlar vasıtasıyla kullanmak üzere, balgamı sindirip, olgunlaştırırlar. Doğal sıcaklık balgamı kana dönüştürürken, dışarıdan gelen ısı onu bozar, kokuşturur ve onun doğal sıcaklık tarafından kana dönüştürülmesi mümkün olmaz. 2. Kandaki balgamın mevcudiyeti de başka bir sebepten dolayı gereklidir. Beyin gibi, balgam nevinden organlar, kandaki kolayca emilebilmeyi müsait madde halindeki normal balgamın uygun bir nisbetine gereksinim duyarlar. (İbn-i Sina, 2017: s.25)

Dört temel hıltan bir diğeri olan Sarı Safra ise normal ve anormal olmak üzere iki çeşittir. Normal olanı kanda köpük halinde ve parlak kırmızı renkli olmakla birlikte hafiftir ve ısı bakımında ise sıcaktır. Karaciğerde imal edildikten sonra biri kana diğeri de safra kesesine gitmek üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kana giden kısım diğer organların besinini teşkil ederken kanı vücudun dar kanallarından geçebilmesi için hafifletme ve inceltme vazifesi görmektedir. Safra kesesine kanalize olan kısmıysa vücudu kirlenmekten korurken safra kesesine de ihtiyacı olan besini sağlamaktadır. Bu hıltın bağırsak ve rektum kaslarının işlevine yardım etmesi de bir diğer işlevidir. Anormal sarı safra ise yine kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan; 1.si karaciğerde oluşan ve balgamla karışan sarı safradır ki bu da kendi arasında a) sıvı sarı safra (sarı safranin ince balgamla karışması) ve b) kalın safra (kalın balgamla karışması) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Anormal sarı safranin 2.si ise kara safra ile karışmış olan sarı safradır. Sarı safranin yanmasından meydana gelmektedir. Bu da kendi arasında; a) sarı safranin içindeki atıkların yanmasıyla meydana gelen ve b) dışarıdan gelmiş olan kara safrayla karışmak suretiyle oluşmak üzer iki türdür. Son hılt ise Kara Safra yahut diğer bir ifadeyle "Sevda"dır. Bu safra kanı harekete geçirir ve güçlendirip yoğunlaştırır. Bu hıltın da diğerleri gibi normal

ve anormal olmak üzere iki çeşidi vardır. Normal olanı kanın tortusudur ve karaciğerde teşekkül ettikten sonra bir kısmı dalağa bir kısmı da kana gider. Bir kısım kara safra, dalaktan mideye giderek midenin güçlü ve sağlam olmasını sağlar. Mideyi faal hale getirerek yakıcılığıyla midedeki açlık ağrılarını uyarmaktadır. Anormal kara safra ise yanma ve tortulaşma sonucunda meydana gelmekte olup daha ince unsurların dağılıp kaybolması ağır maddeden oluşan bir tortuyu geriye bırakmasıyla oluşur. (İbn-i Sina, 2017: s.27,28) Kara safranın öldürücü olan üç çeşidini ise İbn-i Sina şöyle açıklamaktadır:

Kara safranın, özellikle öldürücü olan üç çeşidi vardır. Bunlardan biri, sarı safrayla karışmış olan kara safradır. O, sarı safranın yanıp geriye bir tortu bırakması ve bu tortunun daha ince kısmının dağılmasından ortaya çıkar. Sarı safrayla karışmış kara safradan sonra, zikredilmiş olan iki çeşitten balgamdan meydana geleni harekette daha yavaş ve öldürücü değildir. Bu üçünden en kötüsü olan sarı safra ile karışmış sarı safradır, ancak çok faal ve en tehlikelisi olmasına rağmen, sarı safra ile karışmış olması sebebiyle çabucak tedavi kabul eder. Normal kara safranın yanmasından çıkmış olan çeşitlerden nispeten daha ekşi olanı, bu ikisinin en kötüsüdür; toprakla temas ettiğinde daha az köpürür; çok yapışkan değildir ve hareketi bir hayli daha yavaştır. Bununla birlikte onun kötü etkisini tamamen söküp atmak daha zordur ve daha güç tedavi kabul eder. (İbn-i Sina, 2017: s.29,30)

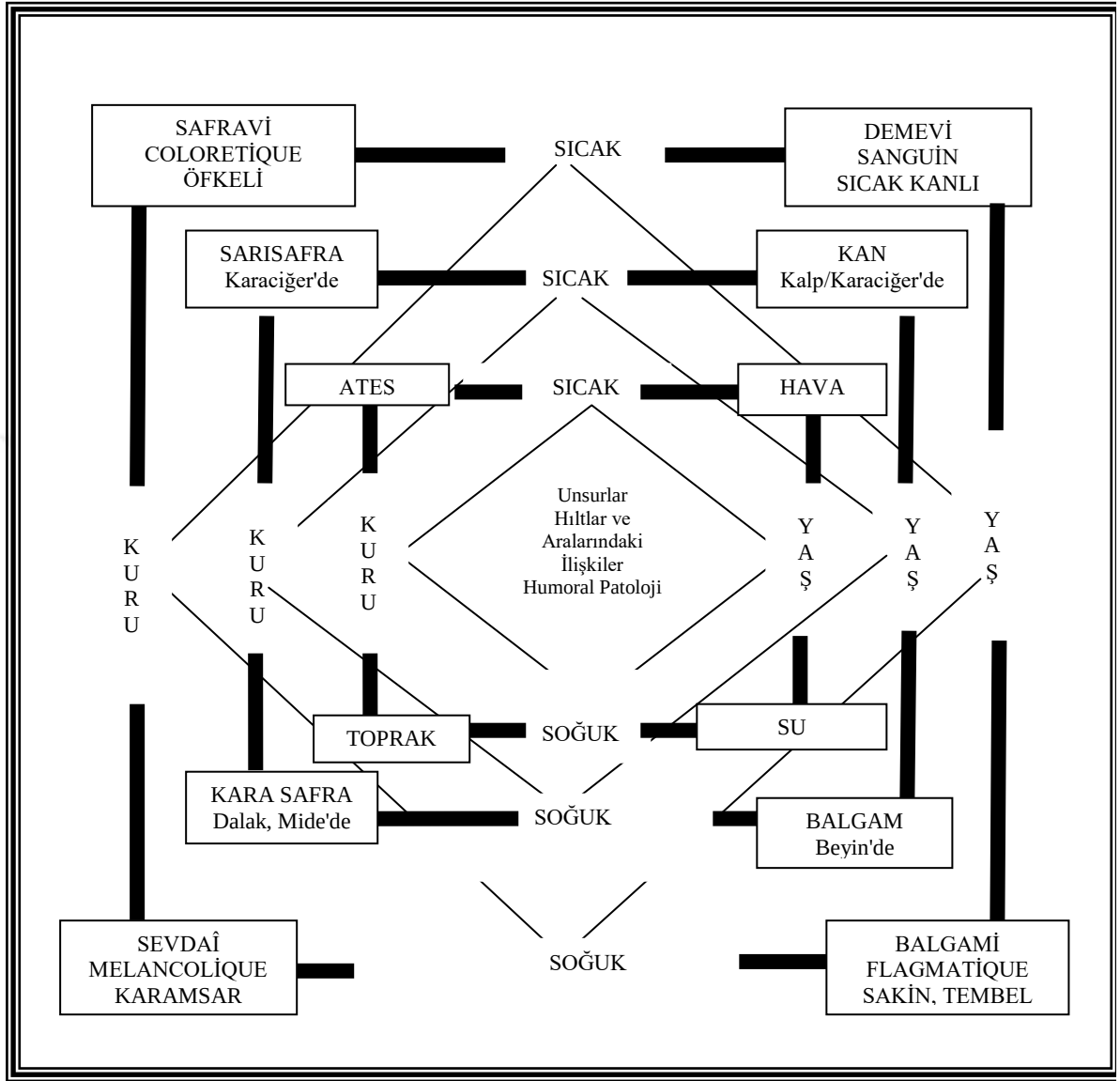
İbn-i Sina hıltların dört sebebi olduğu ifade etmektedir. Ona göre kanın etkin sebebi normal sıcaklıktır ve yiyecek içecekler ise maddi sebepleri teşkil etmektedir. Sarı safra kanın köpüğü olmakla birlikte karaciğerdeki sıcaklığın artması onu anormal hale getirmektedir. Balgamın etkin sebebi ise ılımlı sıcaklıktır. Kalın, soğuk, nemli ve vizkoz (lifli besinler) maddelerden meydana gelmiş yiyecek ise balgamın maddi sebebini oluşturmaktadır. Kara safra (sevda)nın tortul türü ise mutedil ısı ile oluşabilmektedir. Yanmış kara safra ise aşırı sıcaklıkta meydana gelir. Aşırı derecede kuru ve kıvamı yoğun maddelerden meydana gelmiş besin bu safra türünün maddi sebebidir. Bu besinler aynı zamanda sıcaktır. Bununla birlikte; karaciğerdeki fazla sıcaklık, dalaktaki zafiyet ya da yetersizlik, vücuttaki, fazlalıkları katılaştıran, donduran fazla soğukluk, uzun süren durgunluk, hareketsizlik ve humoral (sıvısal) maddenin yanmasına sebep olan kronik hastalıklar kara safranın fazlasına sebebiyet vermektedir. İbn-i Sina'ya göre kara safranın fazlalığı mide ve karaciğer arasındaki hareketsizlik ve durgunluğa sebebiyet vermesi bağlamında anemiye yani kasnılığa yol açmaktadır. (İbn-i Sina, 2017: s.32,33) Hıltların hareket etme sebeplerini ise şöyle açıklar:

Sıcak besinler almak ve gereğinden fazla faal olmak kanda ve sarı safrada rahatsızlık ve gerilim yaratır; ekseriya, bu hal kara safrayı yoğunlaştırır ve faaliyete geçirir. Diğer taraftan, geri kalan balgamı ve bir çeşit kara safrayı destekler. Zihni meşguliyetler de hıltları harekete geçirir. Bundan dolayı kırmızı bir objeye bakıldığında, burun kanaması artar. Bu durum böyle hastaların niçin kırmızı objelere bakmamalarının önerildiğini açıklamaktadır. Hıltların bu açıklaması, sadece tıbbın konusu ile ilgilidir. Konuyla ilgili çeşitli, birbirinden farklı ve birbirine zıt görüşler vardır, ancak bunlar, doktorların değil, filozofların ilgi alanına girmektedir. (İbn-i Sina, 2017: s.34)

Ahlat-ı Erbaa yaklaşımını "Sıhhat ve Maraz" isimli eserinde mütalaa eden bir diğer düşünür ise Fuzuli (Mehmed bin Süleyman. ö.1556)'dir. Şairliği esas karakterini oluşturan Fuzuli, Sıhhat ve Maraz eserinde genel olarak ahlat-ı erbaayı şiirsel ifadelerle şöyle anlatmaktadır ve başka söze yer bırakmamaktadır:

Ceberut âleminde doğmuş, Lâhut (Tanrı) âlemini mekân etmiş bulunan Ruh, bir gün Beden diyarını gezip beğenir. O şehirde "Kan, Safra, Balgam, Sevdâ" adlı dört kardeş hüküm sürmektedir. Bunlar birbirlerine muhalif olmakla beraber birbirlerinden ayrılmalarına da imkân yoktur. Dördü de Mizaç adlı bir kızın idaresi altındadır. Ruh, Beden ülkesini beğenir ve Mizaçla evlenerek orada yerleşir. Sıhhat adlı bir çocukları olur. Ruh, bir gün, gezintiye çıkar. Ülkede üç şehir vardır. Bunların ilki olan Dimağ kalesine varır. Orada on tane mahalle, her mahallede birer memur vardır: Samia (işitme), Hasıra (böğür), Şamme (koku alma), Zaika (tat alma), Lâmise (dokunma), Hissi müşterek (algı merkezi), Hayal, Mütesarrafe (irade), Vehim, idrâk. (...) Ruh dimağdan sonra Ciğer şehrine gider. Bu şehirde de sekiz memur var: Gadiye (beslenme), Namiye (büyüme), Müvellide (üreme), Musavvire (hayal gücü), Cazibe (çekme kuvveti), Masike (tutma kuvveti), Hâzıme (hazmetme kuvveti), Vâkıa (mana). Ruh bu şehirden de geçer ve Gönül şehrine varır. Gönül şehrinde Ümid, Havf (korku/kaygı), Gam, Adavet (düşmanlık), Mehabbet ve Ferah adlı kişiler vardır. Gönül şehri Ruhun pek hoşuna gider ve orada oturmağa karar verir. Havf, Gam ve Adaveti şehirden sürer. Ümid, Mehabbet ve Ferahla dost olur. Ahlât adı verilen Kan, Balgam, Safra ve Sevdâyı gücendirmiş bulunduğu bunlar tuğyan ederler. Sürgünlerde fesada başlarlar. Gönül şehri gamın istilâsına uğrar. Üç sürgün Yalan, Kin ve Hased kabilelerine müracaat edip onları da ayaklandırırlar. Ruh âciz kalır. Ferah, imdad istemek kasdile "Hüsn"e, Mehabbet "Aşk"a, Ümid "Akl"a koşar. Fakat akıldan başkası imdada gelmez. Akıl, "perhiz" ile "maraz"ı yener. Gönül şehri düzelir. Ruh istiklâline kavuşur. (Fuzuli, 1940: s.12,13)

Bu noktadan itibaren hılt meselesine dönük çeşitli yaklaşımları ve hıltı harekete geçiren durumları farklı bakış açılarından vermeye çalışacağız. Ancak bu doğrultuda ilkin hem ahlat-ı erbaa hem de humoral patoloji anlayışını ve ilişkiselliğini şematik ve grafiksel tablo biçiminde vermemizin konunun anlaşılması açısından doğru olacağı kanısındayız:



Hılt Tablo - 1 (Bayat, 2016: s.127)

Dört Unsur	Hava	Ateş	Toprak	Su
Dört sıvı (hılt)	Kan	Sarı Safra	Kara Safra	Balgam
Organı	Kalp-Akciğer	Karaciğer-Öd	Dalak-Mide	Beyin
Mevsimi	İlkbahar	Yaz	Sonbahar	Kış
Yaş Dönemi	Çocukluk	Gençlik	Erişkinlik	İhtiyarlık
Fiziksel Özelliği	Nemli-Sıcak	Kuru-Sıcak	Kuru-Soğuk	Nemli-Soğuk
Rengi	Kırmızı	Sarı	Siyah	Beyaz
Tadı	Tatlı	Acı	Ekşi	Tuzlu
Zamanı	Sabah	Öğle	İkindi	Akşam
Karakteri	Sıcakkanlı	Öfkeli	İçine kapanık	Soğukkanlı
Burcu	İkizler-Boğa-Koç	Başak-Aslan-Yengeç	Terazi-Akrep-Yay	Balık-Kova-Oğlak
Musiki Makamı	Şehnaz-İsfahan-Neva	Rast-Hicaz-Büzürk	Irak-Buselik-Zengule	Hüseyni-Uşak-Nevruz
Tedavisi	Kuru, sıcak ilaçlar	Nemli, soğuk ilaçlar	Nemli, sıcak ilaçlar	Kuru, sıcak ilaçlar

Hılt Tablo - 2 (Bayat, 2016: s.127)

İbn-i Sina'nın da çalışmalarından etkilendiği ve İslam geleneği bağlamında İbn-i Sina'yı önceleyen bir isim olan Ebu Zeyd Ahmed bin Sehl El-Belhî (850 - 934) tıp da dâhil olmak üzere birçok alanda ilim çalışmaları yapmış (hezarfen/polimat) bir âlimdir. Konumuz açısından ise "Beden ve Ruh Sağlığı" eserinde ahlât-ı Erbaa meselesine eğilmiştir. Öyle ki İbn-i Sina'nın da El-Belhî'nin hıltı yönelik bu çalışmalarından oldukça etkilendiği ifade edilmektedir. (El-Belhî, 2012: s.XXVI) El-Belhî çalışmasında hıltların durumunu olumsuz yönde etkileyen durumlardan birinin de sıklıkla yıkanılması (hamama grilmesi) olarak ifade etmektedir. Zira ona göre hamamın sıcaklığı ahlâtı karıştırmakta ve orada harekete geçirmektedir. Bu yüzden insan sürekli yıkanmamalı yahut hamama girmemelidir. Çünkü kısa aralıklarla yıkanmak vücuda gevşeklik ve zaaf verir dahası vücudu aşırı derecede nemlendirir. Uzun süre hamamda kalındığı takdirde ise vücuttan bir takım şeyler aldığı için vücudu zayıf düşürür. Eserde yılın mevsimleri açısından hastalıkların tedavisi ise dört mevsim üzerinden ele alınmaktadır. Belhî, dört mevsimin insan ömrünün dört evresi olan; çocukluk, gençlik, orta yaşlılık ve yaşlılığa benzediğini, kişilerde baskın olan ahlât ile düzeni bozulmuş ahlata yönelik uygulanması gereken tedavinin ise aynı yönde olması gerektiğini ifade etmektedir. Belhî'nin bu anlayışına göre; çocukluk döneminde baskın olan kan hıltı ilkbahar mevsiminde de baskındır. Yaşlılık

döneminde baskın olan balgam ise kış mevsiminde de baskındır. Bu sebeple her birisinin baskın olduğu mevsimde vücuttan çıkarılması gerekmektedir. Ancak tedavi ve ilaç kullanımının yılın her dönemi yapılması uygun değildir. Özellikle Temmuz ve Ağustos aylarına denk gelen sıcaklığın yüksek olduğu dönemde ve yine yaklaşık olarak Aralık ve Ocak aylarına denk gelen soğuk havanın yüksek olduğu dönemde böylesi tedavilerden kaçınılmalıdır. Zira vücudun tabii kuvveti sıcaklığın yüksek olduğu aylarda zayıflamakta ve vücudun içinden dışına çıkmaktadır. Bu duruma bir de ilacın etkisi eklenirse vücut bunu kaldıramayacaktır. Çok soğuk havalarda ise ahlât vücudun derinliklerinde donuk ve çok zor hareket eder bir vaziyet arz etmektedir. Bundan dolayı tedavide kullanılan ilacın kuvveti ahlâtı dışarı çıkarmaya çabaladığında beslenme organlarında kazınma ve soyulma meydana gelecektir. Belhi, bir insanda baskın olan unsurun (hıltın) kan olması durumunda bir kısmının çıkarılmasının kana güç kuvvet vereceği yönündedir. Zira diğer ahlâttan farklı olarak kan, damarların içinde çürümektedir. (El-Belhi, 2012: s.322, 384,398) El-Belhi, şeylerin ilkelerinin anlatımı, insan tabiatının başlangıcı, insanın yaratılışı ve organlarının terkiibini dört unsur temelinde ele almaktadır. Dörtlü anlayış temelindeki görüşü açısından ilk yaratılan dört maddeden ilki mizacı kuru ve sıcak olan ateştir. Hava ise mizacı yaşlık ve sıcaklık olan bir diğer unsurdur. Sonra tabiatı yani mizacı soğukluk ve yaşlık olan su gelmektedir. Nihayetinde toprak ise mizacı kuruluk ve soğukluk olan maddedir. El-Belhi'ye göre yeryüzündeki yaratılmış olanların hepsi bu maddelerden az ya da çok pay almışlardır. Ona göre ateşin insandaki payı; kalbinde, karaciğerinde, sindirim organlarında ve bedeninin iç ve dış parçalarının tamamında bulunan sıcaklıktır. Havanın insandaki payı, organlarının boşluğunda bulunan ve nefes alıp verme ile içinden çıkan şeydir. Suyun insandaki payı kan, iki salgı (sarı ve kara safralar) ve balgam gibi bedeninde ve damarlarında yayılan yaşlıklardır. Toprağın insandaki payı ise kemikler, sinirler, damarlar gibi sert ve vücudun azalarına ve parçalarına kenetlenen/bağlanan her şeydir. El-Belhi, Allah'ın dört maddenin cevherinden "keymûsât"¹⁹⁹ denilen dört salgıyı yani kan, sarı safra, kara safra ve balgamı oluşturduğunu bununla birlikte bu salgılardan her birine asli tabiatlarından (mizaç) birini baskın kılmıştır. Kanın tabiatını havanın tabiatı, yani sıcaklık ve yaşlık; sarı safranın tabiatını ateşin tabiatı, yani sıcaklık ve kuruluk; kara

¹⁹⁹ Keymûs, Arapçaya Yunancadan geçme bir kelime olup aslı τύμος'tur (chyme). Bu kelime, modern Batı dillerindeki (aslen mizaç anlamına gelen) humour'un da kaynağıdır. (Aksoy, 2016: s.63)

safranın tabiatını toprağın tabiatı, yani soğukluk ve kuruluk, balgamin tabiatını ise suyun tabiatı ile aynı yani soğukluk ve yaşlık kılmıştır. (El-Belhi, 2012: s.18,20)

Nitekim buraya kadar ifade ettiğimiz hususları göz önüne alarak konunun anlaşılması adına ara bir değerlendirmeye toparlamak isteriz. Bizim çıkarımımızla günümüz tümceleriyle şunu ifade edebiliriz ki; ahlat-ı erbaa bağlamında temelde iki temel hıltın olduğunu görmekteyiz ve bunların da kan ve safradan oluştuğunu anlıyoruz. Bu hıltların çeşitli sebeplerle özellikle dışarıdan alınan besinlerle vücuttaki oranları azaldığı yahut yükseldiği ölçüde sağlık sorunları ortaya çıkmakta bu da iki hılt olan kanın ve safranın kirlendiği anlamına gelmektedir. Kirli olanın dışarı atılmasına yönelik ise kan aldırma ve safra boşaltmak için de müshil etkili ilaçlar kullanıldığını söyleyebiliriz. Öyle ki vücuttaki hılt düzeninin (oranının) bozulması insan bedeninde bu hıltların baskın oluşuna göre ortaya çıkan mizacı yani kişiliği de etkileyebilmektedir. Felsefi anlamda ahlaki diğer bir ifadeyle davranışsal (psikolojik) olanın belirlenimine dair bu yaklaşıma göre hıtlardan kaynaklı tabii mizaç psikolojik mizaca yol açabilmektedir. Bunun sonucu olarak da ahlat-ı erbaa ve ahlak (huy) arasında bir bağlantının olduğu görüşü benimsenmiştir.²⁰⁰ Misal İhvan-ı Safa'ya göre insanların ahlaklarının başka başka oluşu dört sebebe bağlıdır. Bunlar; bedenlerin ve mizacın yani safra, balgam, kan ve sevda başkalığı, içinde yaşanılan çevrenin maddi etkisi, içinde yaşanılan çevrenin manevi etkisi ve doğum esnasında yıldızların (burç) etkisidir. (Sunar, 1980: s.68) Bu bağlamda dört hıltın yani sıvının kendi mizaçlarının olması ve bu mizaçlarının da bulundukları vücuda etkisi bağlamında insanların karakterlerine yansması İslam düşünce anlayışında "mizaç teorilerinin" geliştirilmesine yol açmıştır.²⁰¹ Az evvel de işaret ettiğimiz üzere ahlat-ı erbaa

²⁰⁰ Böyle bir bağlantıya uygun olarak çabuk öfkelenme, korkak tabiatlı olma. olur olmaz şeylere kederlenme, şehvete aşırı düşkün olma vb. doğuştan getirildiği düşünülen eğilimler tabii ahlak adını alır. Bunun yanı sıra doğrudan doğruya alışkanlıklarla (bi'l-ade) kazanılıp insan karakterine yerleşen huylar da vardır. Tabii mizaçla birlikte gelen tabii ahlakın değiştirilip değiştirilemeyeceği konusunda antik çağdan beri süren tartışma Müslüman ahlakçılarca ılımlı bir çözüme bağlanmıştır. Yaygın olarak benimsenen bu görüşe göre insanda mutlak anlamda tabii huylar yoktur; sadece belli huyları kazanmaya tabii bir yatkınlık vardır. Bu huylar da eğitim (te'dib) ve telkin (mevaiz) ile değiştirilebilir. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlat-i-erbaa> - Erişim Tarihi: 13.12.2022)

²⁰¹ Mizaç kelimesi Arapça, "kişilik" kelimesi Türkçe, "karakter" kelimesi ise İngilizce kökenlidir. Dolayısıyla mizaç-karakter-kişilik kavramları Arapça esas alınır; "mizaç, hulk (çoğulu ahlâk) ve şahsiyet" olarak analiz edilmelidir. İngilizce olarak ise bu kavramlar; temperament, character ve personality kelimeleri esas alınarak incelenmelidir. Arapça kökenli mizaç, tıpkı İngilizce'deki karşılığı olan temperament kelimesi gibi "birden fazla şeyin karışımı" ve doğru orantılı terkip, kıvam anlamına

anlayışına göre özellikle vücuda alınan besinler de dört hıta dönüşerek mizaçların oluşumunda önemli rol oynayabilmektedir. Bu dört sıvının mizaca etkisine nispeten kabul edilen kişilik özellikleri ise; Demevi/Kanlı (sanguin), Balgami (flegmatique), Safravi (colerique) ve Sevdâî (melancolique) terimleriyle ifade edilen psikolojik tiplerle birlikte Mahrûr (sıcak tabiatlı), Mebrûd (soğuk tabiatlı), Yabis (kuru tabiatlı) ve Mertûb (yaş tabiatlı) şeklinde dört niteliğe dayalı karakterle tasnif edilmiştir. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlat-i-erbaa> / Erişim Tarihi: 13.12.2022) Kadim tıp anlayışlarına yönelik yaptığı çalışmalarla bilinen Aidin Salih, günümüzde mizaçların sırrının kan gurubuna göre beslenmede yattığını ifade etmektedir. Dahası ona göre mizaca uygun beslenme yani kan gurubuna göre beslenme bütün hastalıkları önlemede etkili olabilirdi. Ne var ki günümüzdeki GDO'lu gıdalar sebebiyle doğal (tabii) besinlere ulaşmak gün geçtikçe daha zor bir hal almaktadır. (Salih, 2012: s.11) Anadolu açısından mizaç ve beslenme ilişkisine dair bir örnek verecek olursak; Anadolu'da anne sütü ile beslenmeyen kimselere "inek sütü ile beslenmiş adam" gözüyle bakılmaktadır ve kişilikleri dahası mizaçları ona göre değerlendirilmektedir. Benzer biçimde olumsuz davranışa (mizaca) yönelik "sütü bozuk" deyimini de ana sütü ile beslenmemiş olmayı imleyen bir ifadedir. Bu nedenle, anne sütü ile beslenme, diğer bütün hayvan sütlerine oranla yüksek bir değere sahiptir. (Tezcan, 1997: s.43) Son bir örnek olarak; Anadolu'nun birçok yerinde kimi kişilikler belirli yiyecekleri çok sevdikleri için sevdikleri yiyecek adlarıyla özdeşirler.²⁰² (Tezcan, 1997: s.242)

gelir. Latince'deki temperamentum kelimesinin kök anlamı "en uygun ve doğru karışım" anlamındadır. "İyice karıştırarak terkip yapmak, belli bir kıvama gelmek" kök anlamına sahip olan kelime; kadim gelenekte kişinin nefsteki tüm "yapısal unsurlarının karışımı" için kullanılmıştır. Karakter ise; aslen vasıf, şiar, katı bir şeyi çizmek ve oymak, bir şey üzerinde sabit izler bırakmak ayırıcı işaret (distinctive mark) belirgin ayırıcı nitelikler-sıfatlar, zihin ve davranış niteliklerinin tümü, alışılmış-yerleşik sıfatlar, alışkanlıklar, simge, alâmet anlamlarına gelmektedir. İngilizcede karşılığı character, Latince karşılığı mos-mores-morales, Yunanca'da a karşılığı ethos-ethikos-ethika, Arapçadaki karşılığı hulk-ahlâk, otantik Türkçedeki karşılığı ise törü-töredir. Osmanlı Türkçesi'nde de kullanılan ve aslen Arapçadan geçmiş olan "hulk-halk-ahlâk" kelimeleri aynı kökten gelmekte olup tıpkı karakter gibi şekillenme, şekillendirme, belirginlik kazanma, yerleşmiş durum ve nitelikler anlamına gelmektedir. Kişilik ise; aslen Türkçe bir kelime olup kişi kelimesi "kimse adam-birey" anlamında kullanılmaktadır. İngilizcede karşılığı person-personality, Osmanlıca ve Arapçada karşılığı şahıs-şahsiyet-fert, Latince karşılığı persona'dır. Persona kelimesi ise etimolojik olarak per/sonare kelimelerinden gelmekte olup bu da "sesin çıktığı yer" anlamına gelmektedir. Bir metafor üzerinden bu söylediklerimizi ifade edecek olursak eğer; mizaç bir ağacın çekirdeğine ve genetik yapısına işaret eder. Karakter ise; o ağacın tüm hayatı boyunca sergilediği gövde-dal-yaprakmeyve-çiçek halini ifade eder. Karakter ise; o ağacın ana gövdesi ve kalınlaşmış, sertleşmiş, şekillenmiş ana dallarıdır (Özdemir, 2010: s.19,20,21,22)

²⁰² Galen mizâcî etkileyen faktörleri beslenme, fiziksel yapı, iklim ve coğrafya, uzuvların şekli, mevsim ya da mekân değişikliği, sanatlar ve daha başka faktörler şeklinde ifade etmiştir. Fârâbî ise

Mizaca uygun olmayan yiyecekler kişinin beslenmesinde büyük oranda yer aldığı zaman hastalıklara sebep olabilir. Normal doğumla dünyaya gelen, 2 yaşına kadar anne sütü alan bir çocuğun istekleri doğaldır ve mizacına zararlı yiyecekleri ağzına almaz, yüzünü çevirir. Mizacı bozmamak için doğumdan itibaren doğal istekleri gözetmek gerekir. Ancak anne-baba ve çevredekiler çocuğun isteklerini, sistematik olarak kendi isteklerine uydurmaya çalışır; aşılar, katkılı yiyecekler, hazır bezler ve bebek bakım ürünleri vasıtasıyla doğal davranış ve isteklerden uzaklaştırır. (Salih, 2012: s.113)

Bütün hıltların herkeste bulunduğunu bununla birlikte her insanda bazı hıltların daha yoğun olduğunu bunun da psikolojik veya davranışsal mizacı, kişiliği, karakteri etkilediğini artık rahatlıkla söyleyebiliriz. Dışsal yahut içsel birçok faktörün vücuttaki hıltların yoğunluğunu değiştirebileceğini bu faktörlerin başında da beslenmenin geldiğini de ifade edebiliriz. Bu durumda; ötekilerden bizi ayıran "ben kimim?" sualine, "ne yiyorsan o'sun veya bana ne yediğini söyle sana kim olduğunu söyleyeyim" atasözleriyle cevap verilmesinin konumuz bağlamında artık herhangi bir beise neden olmayacağını düşünmekteyiz. Atalarımızın beslenme alışkanlıklarını belirlerken besinlerin sadece tadına ve güzelliğine değil gıdaların mizaç uyumuna da önem verildiği görülmektedir. Ancak günümüzde mizaç bilgisinin eksikliğinden dolayı insanlar sadece görünüş ve lezzete odaklanarak yaş ve cinsiyete bakmaksızın uygunsuz mevsimlerde uyumsuz kombinasyonlar içeren yiyecekler tüketmektedirler. Örnek verecek olursak; soğuk mizaçlı kışta yazlık ve soğuk mizaçlı besinlerin (salatalık, domates v.s.) tüketilmesi gibi. (Zanjanbar, 2018: s.10,11) İbn-i Haldun da her türlü meyve, sebze ve ürünün bulunduğu, bolluk içindeki yerlerde yaşayan insanların genellikle kıt anlayışlı ve kaba cisimli kişiler olduklarını, diğer taraftan sadece arpa veya mısırla yetinenlerin ise akıl ve beden bakımından onlardan daha iyi olduğunu söylemektedir. Bir örnek olarak da Mağribi (Endülüs) halkının toprakları verimsiz ve yiyecekleri çoğunlukla mısır olduğu için başkalarında karşılaşılmayacak ölçüde zeki, bedenlerinin hafif ve öğrenme kabiliyetlerinin çok yüksek olduğunu ifade etmektedir. (İbn-i Haldun (I), 2004: s.124)

O yüzden insanların yapısında hangi unsur daha baskın ise sıcak, soğuk, balgami mizaçlı şeklinde ayrımlara tutulduğu gibi yediğimiz yiyeceklerin ve

mizâç kavramıyla ifade etmese de insanlar arasındaki farklılıkları fiziksel yapı ve karakter, besinler, coğrafya ve astrolojik durumlar gibi faktörlere bağlamıştır. İbn Sînâ ise daha fazla sayıda faktörden bahsetmiştir. Bunlar: Organların yapısı, cinsiyet, yaş, psikolojik durum, nefsin durumu, kötü ahlâk ve davranışlar, coğrafya, iklim, besinler ve ilaçlardır. İbn Miskeveyh ise mizâcî etkileyen faktörleri coğrafya ve beslenme olarak ifade etmiştir. Buna göre İhvân-ı Safâ ve diğer filozoflar beslenme ve coğrafya faktöründe ortakdır. (Kızıleniş, Aykıt, 2020)

içtiğimiz içeceklerin mizaçları da birbirinden ayrılmaktadır. Hatta insanın bedenindeki organların mizaçları dahi değişmektedir. Bu yüzden kendi mizacımızı ve vücudumuza giren yiyecek ve içeceklerin mizaçlarını bilmek sağlığımızı koruma hususunda bize yardımcı olacaktır. (Uysal, 2021: s.89)

Mizaç anlayışında sadece yediğimiz yemekler yani gıdalar değil; kokladığımız her şey, duman, işitsel olan şeyler, görülen şeyler, düşünülen şeyler, emilen şeyler, sevmeye dair şeyler ve cinselliğe dair olan da besin mahiyetindedir. Bu bağlamda kokladığımız her şey beynimizi beslemektedir. Öyle ki bazı kokusal besinler sıcaktır bazıları ise soğuktur. Sıcak kokular iştahı açar soğuk olanlar ise azaltır. Sıcak kokular, soğuk hastalıkları ve soğuk kokular da sıcak hastalıkları tedavi eder. Dumanlar insanın beyinde emilen besinlerdir. Çeşitli koku, koku alma bezlerini etkiler ve tat bezlerinde de özel bir salgı oluşturmaya sebep olduğu bilinmektedir. Dumanların da soğuk ya da sıcak bir mizacı vardır. Kimi dumanlar insanları sakinleştirirken, bazıları ise tutku ve heyecan vermektedir. Yine gerginlik, huzursuzluk, uyuşukluk, endişe ve hayal kırıklığı duygusu veren dumanlar da vardır. Üzerlik dumanı, tütsü dumanı, saman dumanı, benzin, petrol, mazot dumanı v.s. bu dumanlara örnektir. Mizaç anlayışı bakımından işitsel besinler gıda olarak alınan besinlerden bile daha güçlü bir etkiye sahiptir. Tüketilen gıdaların sindirimi için belli bir süreye ihtiyaç varken dahası etkisi belirli bir süre sonra geçiyorken işitsel besinler (harf, cümle, konuşma tonu, ses, müzik v.s.) duyulduğu anda etki etmektedir. Bu seslerin de ayrı ayrı mizaç özellikleri vardır. Bir diğer besin çeşidi olan görsel besinleri insanların sindirim sistemine doğrudan etki yaptığına inanılmaktadır. Örneğin "güzel manzaralar" olumlu etki yaparken tersi manzaralar ise olumsuz tesir etmektedir. Mizaç anlayışında tabii manzaraların mizacı sıcak kabul edilirken suni manzaraların mizacı ise soğuk kabul edilmektedir. Görsel besinlere renkleri de ekleyebiliriz. Öyle ki gökyüzünün rengi insanın tabiatıyla uyumlu yaratılmıştır. Mavi renk insanın esas doğası gibi ılımandır. Kötü hayal ve düşüncenin vücudu deleceğine dair bir kabul vardır. Geleneksel tıp anlayışında en önemli besin olarak insanın düşünceleri ve hayalleri kabul görmektedir. Bu kabul açısından düşünceler tüm hareketlerin temelidir. Gıda olarak alınan yiyeceklerin sindiriminde bile olumlu yahut olumsuz düşüncelerin etkisi vardır. Emilen besinlere geldiğimizde ise gıdalara oranla iki kat fazla avantaja sahip olduklarını görmekteyiz. Örneğin emilen besinlerin etkisi daha hızlı ve kolaydır. Bununla birlikte gıdalar tüm organları etkilerken emilen besinler yalnızca istediğimiz bölgeyi etkilemektedir. Emilen besin, uygulamanın

yapıldığı yerlere bağlı olarak ya sinirleri ya damarları ya da kasları etkiler. Bedenin her bölgesinin emme gücü farklılaşmaktadır. Örneğin; bingıldak bölgesi, koltukaltı, sol kasık, göğüs, omuzlar ve bel bölgeleri diğer parçalardan daha fazla emilim olan bölgelerdir. (Zanjanbar, 2018: s.51,52,53,54,55,56,57)

Metallerin mizaçları da farklıdır. Soğukluklar ve sıcaklıkları, vücuda temas edince ulaşır. Bazen telafisi çok zor olacak duruma kadar vücuda derin etkilere sahiptirler. Örneğin; kurşunun mizacı soğuktur ve eğer bir kemer şeklinde bir erkeğin belinde kapanırsa, onun kısır olmasına kadar derin bir soğutma etkisine sahiptir. Altın, çok sıcak; kükürt, sıcak ve kuru; cıva, sıcak ve kuru; bakır, sıcak; çinko-bakır metali, sıcak; gümüş, soğuk; demir, soğuk; alüminyum, soğuk; dökme demir, soğuk; kurşun, çok soğuk. Gölgelemlerin Mizaçları: Söğüt ağacının gölgesi soğuk ve yatıştırıcıdır. Bu gölge ateşe dindirmeye iyi gelir. Kiraz, Zerdali (kayısı), üzüm, Kavak ve Selvi ağacının gölgesi soğuktur. Ceviz, dut, çınar ve karaağacının gölgesi ise sıcaktır. (Zanjanbar, 2018: s.59,60)

Mizaç anlayışına göre ruhun ve psikolojinin besini ise sevgidir. Buna göre sevgiyi emen ve ileten organlar ise el (sıkma), göğüs (sarılma) vb. dir. Cinsellik de besinlerin bir türüdür. Diğer taraftan toplum sağlığının bir göstergesi olarak da cinsel sağlığı gösterebiliriz. Cinsel sağlık yahut güç ise mizaç, cinsiyet, yaş, coğrafi bölge ve yerel besin maddelerinin sonucudur. Yukarıda sunulan besin türleri hep birlikte genel bir sindirim gerçekleştirirler. Bu besinlerden herhangi biri yetersiz ve kusurluysa eksik sindirim gerçekleşmiş olur. Bunun sonucu olarak da kusurlu sindirim vücutta bozuk hılt üretilmesini neden olacak ve nihayetinde mizacın ve sağlığın dengesini bozulacaktır. (Zanjanbar, 2018: 61,62)

Elfahag ve Erlanson'un 2006 yılında yaptığı araştırma sonucunda, tatlı gıdaları fazla tüketenlerin sinirli, özgüven eksikliği ve hırçın kişilik yapısında olduğu gözlemlenmiştir. Kikuchi ve Watanabe'nin 2000 yılındaki çalışmasına göre, dışadönük karakterler yağlı yiyecekleri tercih ederken, sorumluluk sahibi kişiler ekşi gıdaları tercih etmektedirler. Meier'in 2012 yılındaki araştırmasına göre, tatlı besinlerin hoşgörülü ve yardımsever kişilik özellikleri ile ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır. Sagioglou ve Greitemeyer'in 2014 yılındaki araştırması, acı tadı baskın olan içecekleri tercih eden kişilerin tatlı içecekleri tercih edenlerden daha kinici, agresif ve anti sosyal bir kişilik özelliği sergiledikleri görülmüştür. (Karadeniz, 2021)

Bu noktada sırasıyla; safravi, demevi, balgami ve sevdai mizaçlı kişilerin genel huy ve niteliklerini yine mizaç teorileri bağlamında açıklamaya çalışalım. Öncelikle Safravi kimseler değişken bir yapıya sahiptirler. Karakterleri ve davranışları safra miktarına bağlı olarak değişebilmektedir. Bu mizaca sahip kişiler; sonbahar ve kış

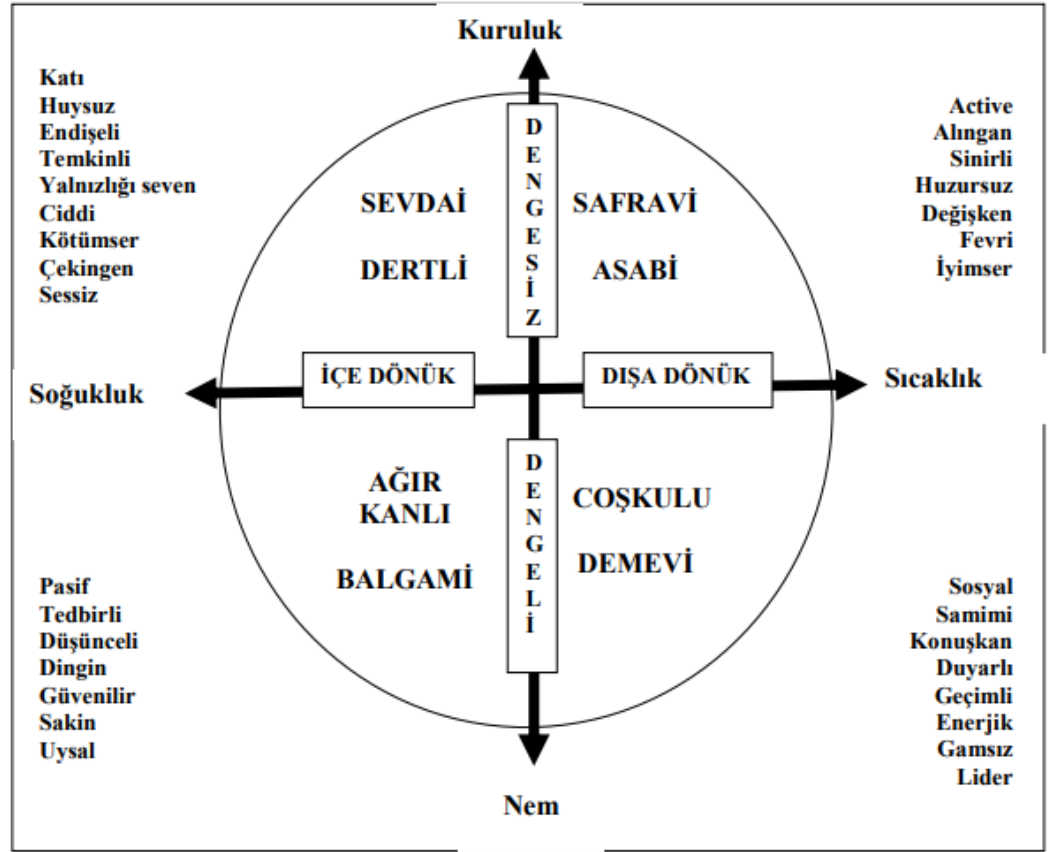
severler. Uykuda fazla hareketlidirler, zor uyanırlar ancak kendilerini yorgun hissetmezler. Safra miktarına bağlı olarak cinsel açıdan bazen istekli bazen isteksizdirler. Arada sırada iyilik yapmayı severler ve yine safra miktarına bağlı olarak manevi yeteneklere. Zaman zaman edebiyatla uğraşırlar, bazen de matematikle ilgilenirler. Aşk yönünden bazen âşık bazen de umursamazdırlar. Safraviler kim zaman enerjik bazen de enerjisizdirler. Bazen iradeli bazen gevşektirler. Cesur olmanın yanında, korkaklıkları da görülebilmektedir. Genelde olmamak kaydıyla cömerttirler. Hızlı ve gergindirler. Şiddete meyilli ve saldırganlık eğilimine sahiptirler. Saman alevi gibi bir anda kızabilirler ve bazen başkalarını da üzebilmektedirler. Kurallara riayete eden, düzenli ve hassas kimselerdir. Geleceğe dönüktürler. Zaman zaman hayalcidirler. Karar verme konusunda özenlidirler. Hazır cevaplılıkları ve zekâları belirgindir. Son olarak ise gevezedirler. Demevi (Kan) mizaçlı kişilerin davranışlarındaki aşırılık onların en belirgin özellikleridir. Bununla birlikte onlar yaz mevsiminde kendilerini iyi hissetmezler. Aşırı sıcak ve soğuğa karşı zayıftırlar. Uykucu oldukları kadar uzun süreler boyunca uykusuz da kalabilirler. Cinsel arzuları krizler yaşayacak kadar yüksek olabilmektedir. Maneviyata yönelimleri vardır ve iyilik yapmayı severler. Doğaya, edebiyata ve müziğe düşkündürler. Şiirsel kabiliyetleri üst düzeydir. Aşka ve sevgiye aşırıya yaklaşırlar. Çalıştıklarında yüksek enerjiyle aşırı çalışırlar çalışmadıklarında ise "aşırı" tembel vaziyet arz ederler. Riske girmeyi severler ve çok cesurdurlar. Cömert, hızlı, coşkulu ve enerjiktirler. İyi huylu ve güleç yüzlüdürler. Hoşgörülüdürler ancak bu özelliklerinden dolayı istismara açıktırlar. Aşırı öfkeye meyyal, cinnet derecesinde anksiyete yaşama potansiyeline sahiptirler. Katliama varacak derece riskli davranışlar sergileyebilirler. İnsanları dinlerler. Genelde düzensiz ve geleceğe dönüktürler. Mucitlik seviyesinde yaratıcıdırlar. Öz güvenleri yüksek çeşitlilik seven ancak tekrarlayan işleri sevmeyen tıynete sahiptirler. Bazı konularda dikkatli ve keskin olmakla birlikte üst düzey zekâ ve hafızaya sahiptirler. Son olarak ise hayırseverdirler. Balgami kişiler mizaçları sebbiyle bahar ve kış mevsimlerini zorlanarak geçirirler. Uykucudurlar ve yeteri kadar uykularını alamazlar bu yüzden kolay uyanamazlar. Cinsel arzuları ve becerileri düşüktür. Matematik ve Mantık konusunda yeteneklidirler. Sevgiye muhtaç bir yapıları vardır. Her şeyin orta yolunu bulma eğiliminde olmakla birlikte temkinli ve korkaktırlar. Hesapçı, mantıklı ve akıllıdırlar. İş adamı kabiliyetleri vardır. Asosyal, yavaş hareket eden, sakin ve kapalı

kimselerdir. Depresyona açıktırlar. Hassas olmanın yanında nezaket sahibi, detaycı, düzenli ve titizdirler. Geçmişe dönük yaşarlar. Risk alma yeteneğinden yoksun, uzlaşmacı ve iradesizdirler. Kinci, içe dönük ve olumsuz düşüncelere sahiptirler. Öğrenmeyle ilgilenmezler, unutkan ve her konuda ilgisiz ve sorumsuzdurlar. Son olarak Sevdâî kişilikler ise; en kötü mizaç olarak kabul edilmektedir. Öyle ki bu gelenek dâhilinde bir hekimin sevdai kişiliği iyileştirmesine istinaden "o hekim zanaatında iyidir" anlayışı vardır. Bununla birlikte sevdailer bahar ve yaz aylarını çok severler. Az uyurlar, keskin işitme ve koku alma duyusuna sahiptirler. Cinsel arzuları fazla olmasına rağmen bu konudaki becerileri yetersizdir. Maneviyatlarının düşük olmasının yanında her konuda herkesle pazarlık yapmaya meyyaldirler. Muhasebe ve teknik meselelerle ilgilenmeyi severler. İş yapma konusunda dayanıklı olsalar da enerjileri düşüktür. Temkinli olmakla birlikte orta yolcu tutum sergilerler. Sorumsuz, takıntılı, endişeli ve tedirgin olmanın yanında duygusuz ve mantıklı düşünürler. Gergin, içe kapanık, risk alma yeteneğinden yoksun ve intikamcıdırlar. Hayran olmazlar, çok hayalperesttirler. Karamsar, hassas, endişeli, düzenli ve tartışmacıdırlar. Son olarak ise eleştirel, kontrolcü ve inatçıdırlar. Dört mizaçtaki bu nitelikler hastalık olarak kabul edilmemelidir. Bu nitelikler tüm mizaçlarda görülebilir ne var ki bir mizaçta daha baskın durumdadırlar. Tek bir özelliğe bakarak mizaç tayin edilemez. Bu geleneksel yaklaşımın amacı insanların dengesini düzeltmek, ılıman olmak hale getirmektir. (Zanjanbar, 2018: s.80,8,82,83,84,85,86)

Bu bağlamda İhvan-ı Safa risalelerine baktığımızda ise kişilerin mizaçlarının (ahlaklarının) ihtiva ettiği mahiyetlerin; sıcak (mahrût), soğuk (mebrûd), nemli/sakin (mertûb) ve kuru/sert (yâbis) gibi mefhumlarla tanımladığını görmekteyiz. İhvan-ı Safa'ya göre sıcak (mahrût) mizaçlı insanlar, bilhassa kalp yapısı böyle olanlar, genellikle cesur, cömert, cesaret isteyen meselelerde düşüncesizce hareket eden, kararlılığı ve dikkati az, aceleci davranan, aniden öfkelenen ama öfkesi de çabuk geçen, kin gütmeyen, akıllı ve keskin zekâlı, tasavvur yeteneği güçlü kişilerdir. Soğuk (mebrûd) mizaçlı olanlar ise genelde aptal, kaba, itici ve ahlâken olgunlaşmamış kişiliklerdir. Nemli/sakin (mertûb) mizaçlılara baktığımızdaysa genellikle zeki olmayan, işinde sebat etmeyen, yumuşak huylu, müsamahakâr, güzel ahlâklı, doğal konularda oldukça tedbirsiz ve sorumsuz, çabuk ikna olan ve çabuk unutan kimseleri görmekteyiz. Son olarak kuru/sert (yâbis) mizaçlılar geldiğimizde

işlerinde sabırlı, sabit fikirli, zor ikna olan kimselerle karşılaşırız. Bunlarda sabır, kin, cimrilik, tutuculuk ve koruma duyguları ağır basmaktadır. (İhvan-ı Safa, 2012: s.205)

Bu noktada mizaca göre beslenme ve örnek modelimiz olan Hatay ruh göçü memoraları bağlamında Hatay yöresi geleneksel beslenme biçimlerine geçmeden evvel mizaç teorileri zaviyesinden dört hıltın etkisi açısından; organların, cildin (deri), saçların, gözlerin, sindirim sisteminin genel niteliklerini ve genel mizaç tablolarını vermenin açıklayıcı olacağı kanaatindeyiz.



Hılt Tablo - 3 (Zanjanbar, 2018: s.86)

	Mutedil	Dem ağırlıklı vücut sistemi	Safra ağırlıklı vücut sistemi	Balgam ağırlıklı vücut sistemi	Sevda ağırlıklı vücut sistemi
İskelet	Omuzlar ve göğüsler geniş, bel ve bacaklar kalındır.	Omuzlar ve göğüsler geniş, bel ve bacaklar kalındır.	Omuzlar normal, bel ve bacaklar biraz daha kalındır.	Omuzlar geniş, bel ve bacaklar biraz daha kalındır.	Omuzlar ince, bel ve bacaklar incedir.
Vücudun inceliği ve kalınlığı	Normal	İridir, omuzlar geniş ve kafa büyüktür.	Normal ve ince	Vücut ve kafa normaldir. Orta organlar kalındır.	İnce ve uzun
Kaslar	Dolgun ve uzun	Kalın ve uzun	Orta ve uzun	Yumuşak	Uzun ve ince
Göbeğin durumu	Normal ve kaslı	Büyük ve kaslı	Biraz şişmiş	Büyük ve yağlı	Çökük
Vücudun soğukluğu veya sıcaklığı	Sakin bir vücut ılımlı bir sıcaklık	Tüm vücut sıcaktır	Başta sıcaklık ve ayakta soğukluk	Soğuk	Tüm vücut soğuktur.
Ellerin soğukluğu ve sıcaklığı	Normal	Çok sıcak	Sıcak	Soğuk	Soğuk
Yüz	Tam yuvarlak ve orantılı	Özel bir yüze sahip değil	Uzun yüzlü, büyük ağız ve büyük burun	Özel bir yüze sahip değil	Özel bir yüze sahip değil
Dudakların rengi	Şarap kırmızısı	Koyu kırmızı	Bazen kırmızı ve çatlamış halde	Açık kırmızı	Koyu
Tırnakların rengi ve durumu	Beyaz ve şeffaf kırmızı	Beyaz ve kırmızı	Sarı ve kırmızı/kuru ve kırılğan	Açık pembe	Koyu

Hılt Tablo - 4 - Organların Özellikleri (Zanjanbar, 2018: s.76)

Cilt	Mutedil	Dem ağırlıklı cilt yapısı	Safra ağırlıklı cilt yapısı	Balgam ağırlıklı cilt yapısı	Sevda ağırlıklı cilt yapısı
Cildin yumuşaklığı ve nemi	Normal	Yumuşak ve nemli	Kuru, özellikle yüzde, ellerde ve kafada	Yumuşak ve nemli	Tüm vücut kurudur
Cildin soğukluk ve sıcaklığı	Sıcak	Çok sıcak	Bazen soğuk bazen sıcak	Soğuk	Hep soğuk
Cildin gözenekleri	Normal	Büyük (iyi terlemek onun belirtisidir)	Bazen büyük bazen ufak	Ufak (az terlemek onun belirtisidir)	Normal ve ufak
Cildin rengi	Esmer	Pembe	Esmer, sarıya yakın	Beyaz	Koyu
El damarları	Normal belirgin	Belirgin ve şişmiş	Bazen belirgin bazen gizli	Gizli	Gizli

Hılt Tablo - 5 - Cilt Özellikleri (Zanjanbar, 2018: s.77)

Gözler	Mutedil	Demevi	Safravi	Balgami	Sevdai
Beyaz kısmı	Şeffaf beyaz	Beyaz-Kırmızı	Beyaz-Sarı	Cansız Beyaz	Koyu Beyaz (Gri)
Göz Bebeğinin Rengi	Kahverengi	Siyah	Ela	Açık renk/Mavi/Ela	Koyu Ela

Hılt Tablo - 6 - Gözlerin özellikleri (Zanjanbar, 2018: s.78)

Saç	Ilıman	Demevi	Safravi	Balgami	Sevdai
Rengi	Siyah/koyu kırmızı	Siyah/koyu kırmızı	Siyah ve Kumral	Açık kumral/Sarışın/Beyaz	Siyah/Kumral/Gri
Kalınlığı	Normal	Çok kalın	Kalın	Yumuşak ve İnce	Kalın/Kaba
Saç kıvrıması	Düz ve gür	Dalgalı ve gür	Dalgalı	Düz ve yumuşak	Kıvrırcık
Yumuşaklığı ve yağı	Normal	Yağlı ve nemli	Yağlı ve kuru	Yumuşak	Kuru
Bolluk	Normal	Gür	Gür	Seyrek	Seyrek
Kepeği			Var (Çünkü kafa derisi kurudur)		
Dökülmesi	Yok	Kafanın ortasında	Kafanın önünde	Aralıklı	Yok
Vücut kıllarının dağılımı	Göğüste, omuzlarda ve belde az çok kıl var	Tüm vücut kafa ve göğüs kılı	Normalden aza doğru eğimli	Kılsız	Az

Hılt Tablo - 7 - Saç özellikleri (Zanjanbar, 2018: s.78)

	Mutedil	Demevi	Safravi	Balgami	Sevdai
Ağız tadı (sabah)	Tatlı	Tatlı	Acı	Tatsız	Tuzlu
Ağız nemi	Normal	Az Nemli	Kuru	Nemli ve sulu	Kuru ve az sulu
Susama		Az	Çok	Yok	
İştihâ	İştihâ beslenme normal	İştihâ çok Beslenme iyi	İştihâ az	İştihâ çok Beslenme çok	İştihâ çok Beslenme az
Sindirim gücü	Hızlı	Hızlı	Hızlı	Yavaş	Yavaş
Gaz	Yok	Yok	Yok	Var	Var
Kabızlık	Yok	Yok	Yok	Bazen	Var
Tatlıya meyli	Normal	Az	Yok	Var	Var
Tuzluya meyli	Normal	Az	Yok	Var	Var
Ekşiye meyli	Bazen	Az	Çok	Yok	Yok
Karın gürültüsü	Yok	Yok	Yok	Var	Var
Soğutuculara meyli	Normal	Var	Var	Yok	Yok
Isıtıcılara meyli	Normal	Bazen	Yok	Var	Var

Hılt Tablo - 8 - Sindirim sisteminin özellikleri (Zanjanbar, 2018: s.79)

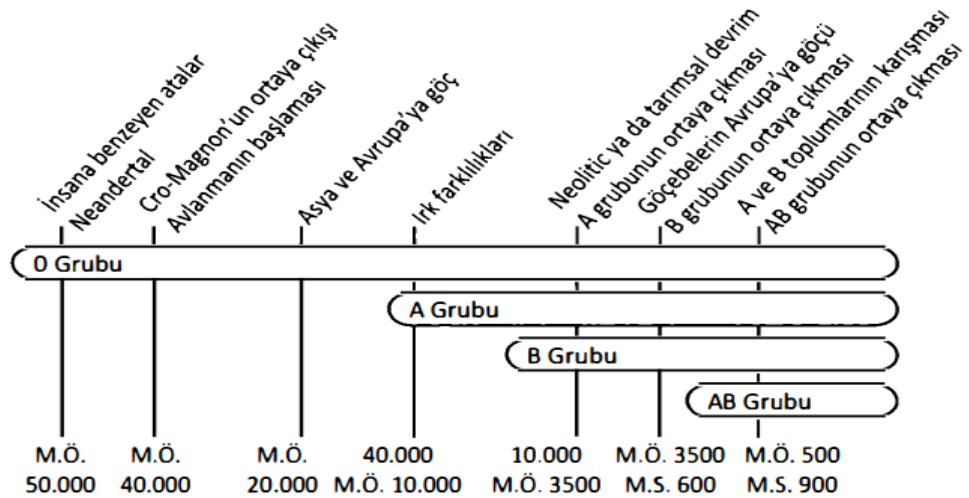
KAN GURUBU	MİZACI
0	Demevi (sıcak ve nemli)
B	Balgami (soğuk ve nemli)
A	Sevdai (soğuk ve kuru)
AB	Safravi (sıcak ve kuru)

Hılt Tablo - 9 - (Zanjanbar, 2018: s.88)

Geleneksel Tıp anlayışlarında mizaca (kan grubuna) uygun biçimde beslenme tavsiyesi son yıllarda modern tıbbın da ilgi alanına girmiş ve bu yönde çalışmalar yapılmaktadır. Öyle ki Amerikalı tıp doktoru Peter J. D'Adamo da "Kan Gruplarına Göre Beslenme" isimli kitabında kan grubunun; sağlık, hastalık, uzun yaşam, fiziksel enerji ve duygusal gücün gizemlerini aralayan bir anahtar olduğunu söylemektedir. D'Adamo'ya göre kan grubumuz, hastalıklara duyarlılığımızdan tutun da hangi yiyecekleri tüketmemize dahası nasıl egzersiz yapmamız gerektiğini de belirleyen bir etkidir. Bununla birlikte D'Adamo, strese karşı verdiğimiz duygusal tepkilerin hatta kişiliğimizin bile belirleyici faktörü olarak kan gruplarını işaret etmektedir. D'Adamo, kan gruplarının; ırk, kültür ya da coğrafyadan daha güvenilir bir kimlik

ölçüsü olduğunu, kim olduğunuzu gösteren bir şablon dahası sağlıklı nasıl yaşayacağımıza karar vermemizi sağlayan bir rehber olduğunu ifade etmektedir. Kan guruplarının insanın evrimiyle ilişkilendiren D'Adamo'ya göre 0 (Sıfır) gurubu kanlar en eski kan olmakla birlikte A gurubu ise çiftçi toplumlarla beraber evrimleşmiştir. B gurubunun, soğuk ve sert iklimlerde göç sırasında ortaya çıktığını savunan D'Adamo, AB gurubunun ise tamamen modern bir adaptasyon süreciyle ortaya çıkmış farklı gurupların karışması neticesi oluştuğunu söylemektedir. Bu evrim öyküsü; günümüze, her kan grubunun beslenme ihtiyaçlarına kadar gelmektedir. D'Adamo, herkesin 0 gurubu iken sınırlı bir alanda yaşadığını, aynı şeyleri yiyip aynı organizmaları soluduğunu ancak nüfus artışıyla birlikte ve göçler başlayınca değişimin de aynı oranda hızlandığını söylemektedir. A ve B gurupları 15.000 - 25.000 yıl önce ortaya çıktı. Oysa AB gurubu ise görece daha yeni bir guruptur. (D'Adamo, 2012: s.13,18,26) İlk çağlardan başlayarak kan grubunun ortaya çıkışını ve insanın gelişiminin çeşitli evrelerini kan grubu antropoloji zaman çizelgesinde D'Adamo şöyle göstermektedir:

Kan grubu ve beslenme arasındaki bağ size radikal gelebilir; ama değildir. Bizi hastalığın kasvetli yollarına düşüren ya da sağlığa kavuşturan süreci kavramamızda eksik bir şeyler olduğunu uzun zamandır biliyorduk. Beslenmeyle ilgili araştırmalarda ve hastalıklardan kurtulmada bu kadar çok çelişki olmasının bir sebebi olmalıydı. Bazı insanlar belli bir diyetle rahatça kilo verirken bazılarının verememesinin, bazıları yaşlılıkta da enerji ve sağlıklarını korurken bazılarının zihinsel ve fiziksel açıdan çökmesinin de bir sebebi olmalıydı. Kan grubu analizleri, bize bu çelişkileri açıklama fırsatı vermiştir. Bu bağı keşfettikçe analizler daha geçerli hale gelmektedir. (D'Adamo, 2012: s.14)



(D'Adamo, 2012: s.26)

Mizaç teorileri bağlamında İranlı Hekimlere göre genel olarak 0 ve AB kan gurupları sıcak mizaçlıdır. A ve B gurubunun mizacı ise soğuktur. (Zanjanbar, 2018: s.87) Bununla birlikte Aidin Salih, özellikle Ege ve Karadeniz bölgesinde yaşayanların kan gurubu olan A gurubunun kırmızı eti sindirmekte ve hazmetmekte zorlandıklarını söylemektedir. Çünkü bu grupta olanlar etin parçalanmasını sağlayacak mide asidini yeterince üretemezler. Sosyolojik bir tespit olarak da Karadenizlilerin dana iç yağı fazlaca kullanmalarına rağmen eti sevmediklerini söylemektedir. Bunlara ek olarak; 0, B ve AB gurubuna sahip kişilerin yeşil salata ve kırmızı et yemesinin kansızlıklarına iyi geleceğini ifade eden Salih, kan gurubu A olanların süt içmesini, kan gurubu 0 olanların ise süt içmek, mısır ve buğday ürünleri yemelerini zararlı bulmaktadır. Son olarak ona göre kan gurubu 0 ve B olanlar hiçbir biçimde ekmek, makarna, börek, çörek gibi buğday ürünü yememelidirler. (Salih, 2012: s.74,200,229)

Bu noktada genel olarak hangi kan gurubuna hangi besinin iyi geldiği v.b. bir irdelenmenin çalışmamız açısından kaotik bir durum oluşturacağını düşünüyoruz. Bu sebeple örnek modelimizin elemanı olan Hatay yöresi reenkarnasyonları bağlamında beslenme alışkanlıkları ve mizaç özelliklerine işaret edebimle adına geleneksel Hatay mutfağına yani beslenme alışkanlığına bakmanın daha doğru olacağı kanısındayız. Genel hatlarıyla Hatay yöresi beslenme alışkanlığı hangi tür (etobur, otobur v.s.) beslenme biçimine daha mütemayil bir görüngü sergiliyor; bununla birlikte tarımsal ve iklimsel açıdan mizaçlara uygun besinleri elde etmek ne kadar mümkün şimdi bunu incelemeye çalışalım.

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, Hatay besin envanteri açısından görece zengin bir mutfağa sahiptir. Buna sebep olarak da bölgenin çevresel koşullarını ve verimliliğini gösterebiliriz. Bunun yanı sıra iklim, tarımsal arazi, su, küçük ve büyük baş hayvan besiciliği açısından her türlü gıda maddesinin üretilmesine de uygun bir konumda olması, mutfakın şekillenmesinde bu bağlamda beslenme pratiğinde önemli bir rol oynamaktadır. Gıdaya ilişkin her türlü hammaddenin bu yörede üretiminin kolayca yapılması ve maliyetinin uygun olması mutfak kültürünün ciddi anlamda zenginleşmesine ve çeşitlenmesine olanak sağlamıştır. Bu etmenlerin doğal bir sonucu olarak da konumuz açısından özellikle Hatay Arap Alevileri (Nusayri)

mutfağı et ve sebze yemekleri, pilavları, turşuları, mezeleri ve salataları, tatlıları, pasta ve börekleriyle Anadolu'nun ve hatta dünyanın en zengin mutfakları arasına girmektedir. (Türkan, 2015: s.575,576) Hatay'ın geleneksel mutfağına baktığımızda öncelikle bizi et yemekleri karşılamaktadır. Yoğurtlu Kebap, Arap Kebabı, Patlıcan Kebabı, Ezme Kebabı, Seyis Lahmacunu, Fırında Pirzola, Dil Şiş Kebabı, Halavet²⁰³, Tepsi ve Kağıt Kebapları, Bıçak Kıyması gibi et yemekleri geleneksel Hatay mutfağının başlıca besinlerindendir. Böylesi et yemeklerinin yanı sıra düzenli bir şekilde neredeyse her gün tüketilen Bakla Ezmesi Hataylıların tabiri caizse atıştırma niyetine yedikleri ve besin zincirlerinde önemli bir yeri olan yemektir. Öyle ki Sabahları işlerine erken gitmek zorunda olanların ya da açlığını bastırması gerekenlerin ilk aklına gelen şey, bakla ezmesidir.²⁰⁴ Bu sebeple Humus dükkânlarının neredeyse tamamı bu yemeği repertuvarlarında sürekli bulundurlar. Çokça talep edilen bakla ezmesi vitamin açısından oldukça zengin ve iştah açıcı bir yemektir. Bakla kimyevi niteliği açısından yalnız başına yendiğinde hazmı güç ve gaz yapıcı bir besindir. Bununla birlikte protein açısından zengin olduğundan vücudun ihtiyacı olan aminoasitleri bolca ihtiva etmektedir. İçerisine katılan kimyon, tahin ve sarımsak gaz alıcı özellikleriyle vereceği rahatsızlığı asgariye düşürür, hazmını kolaylaştırır. Bu yemek bilhassa kış mevsiminde enerji verir. Bu yemeğin diğer bölgelerdeki ismi ise "Fava"dır. Bu yemeklerin yanı sıra susam yağı (şırlığan) ile yapılan kadayıf da en fazla tüketilen tatlılar arasındadır. (Koz, 2008: s. 693,695) Nusayriler özelinde ise tatlıya aşırı düşkünlük olduğunu ifade etmek isteriz. Özel günlerde tatlı yapıp veya alıp dağıtmak âdettendir. Özellikle yöresel tatlılardan kabak tatlısı, baklava, künefe, şam tatlısı, müşebbek, lokma, vb. tatlıları geleneksel tatlı

²⁰³ Dana, koyun gibi kasaplık hayvanların bağırsak tarafında ciğerin gırtlak kısmında bulunan kestane şeklinde ve büyüklüğünde çok açık renkli yağ parçacıklarıdır. Bu parçacıklar yerlerinden ayıklandıktan sonra kimyon ve tuzla ovulur ve şişe saplanır, kebab gibi ya da tepside fırına verilerek pişirilir. (Koz, 2008: s.693)

²⁰⁴ Bu yemeği yapmak için yazdan bu işi yapanlar bütün yıl kendilerine yetecek kadar baklayı depo ederler. Kuru baklanın pişmesi oldukça zor olduğundan bu iş için özel yaptırılmış bakırdan kalaylı testi şeklindeki kaplara akşama doğru ikinci gün işleyecekleri miktarda baklayı temizleyip doldururlar. Kâfi miktarda su da eklendikten sonra hamamların külhan ateşlerinin han sönmüş kızgın külüne bu kabı gömerler. Sabaha kadar bu kızgın külde mükemmel pişen bakla, baklacı dükkânına getirilir. İsteyen müşteri için özel kepçesi ile kâfi miktarda pişmiş sıcak bakla ve suyu alınır. Birkaç diş sarımsakla porselen ya da bakır tabakta gene bu iş için yapılmış havaneline benzeyen küçük tokmakla tabak çevrile çevrile iyice ezilir. Alınan bakla biraz sulu olur. Ezilen bu baklanın içerisine ye- teri kadar tahin ve limon suyu konarak iyice karıştırılır. Sonra müşterinin arzusuna göre kimyon, zeytinyağı ve maydanozla süslenir. Yanında genellikle turşu ya da turp verilerek servis yapılır. (Koz, 2008: s.692,693)

repertuarı açısından sayabiliriz. Nusayriler özelinde Arap Alevi mutfağının en önemli ayırt edici özelliği baharatlardır. En fazla kullanılan baharatların başında kimyon, karabiber, nane, sumak, pul biber, karanfil, çörek otu, şumra (rezene), kişniş, zahter, reyhan gibi baharatlar gelmektedir. Yemeklerden sonra ihmal edilmeyen bir durum ise sıcak kahve ve çay içme geleneğidir. Kahvenin tüketilmesi ise şeker yerine zencefille tatlandırılarak yapılmaktadır. Bununla birlikte kaynatılan kuru üzüm suyuna tarçın katılarak içilen çay da vazgeçilmez içecekler arasındadır. Nusayri halkı günde üç öğün et yiyecek kadar ete düşkün bir yapıya sahiptirler. Bu et tercihi ise daha çok büyük baş hayvanlara yöneliktir. İnanç ile ilişkili bir durum (tabu) olarak da dişi hayvanların etini kesinlikle yemediklerini görürüz. Bunun sebebi ise dişi hayvanlar adet görüp doğum yaptıkları için nesillerinin devamlılığını sağlamaktır. Dini bayramlarda tüketilen geleneksel bir diğer yemek ise "Hirisi (Keşkek yahut etli buğday çorbası)"dir. (Türkan, 2015: s.574,575,576,579) Araştırmalar gösteriyor ki tüm kültürlerde dini inançlarla yemek kültürü arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Örneğin Nusayri halkı için en kutsal yiyecekler; nakfi, ekmek, hrise (aşur) ve tuzdur. "Nakfi" namaz esnasında cemaate dağıtılan bir içecektir. Her namazda mutlaka olmalıdır. Erkekler tarafından hazırlanır. Kuru veya yaş üzümünden yapılmaktadır. Hrise, iyice pişirilmiş et ve dövmenin birbirlerine karıştırılmasıyla elde edilen bir yemek türüdür. Bunlara ek olarak puluz balıklar da Nusayrilerde yasak yemekler arasındadır. Oruk ekşi aşı, yoğurt aşı, yılan balığı, tuzlu yoğurt çorbası, bulgur öccesi kimyonlu kebab, pirinç köftesi, şıhlımaş, şeyh muallâ, marul aşı, boraniye, söğürme, kemmunlu aş, fırıklı aş, kömeçli bulgur, kesir dolması, tuzlu yoğurtlu kabak dolması gibi yemekler de Antakya mutfağının vazgeçilmez repertuarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların yanı sıra; humus, hettüş, bakla ezmesi, cevizli biber, abugannuş, tarator süzme, zeytin salatası, küflü çökelek ve zahter ise meze olarak yoğun biçimde yenilmektedir. Beslenme ve ağır metal etkileşimi açısından dikkat çekici bir durum ise bakırın mutfak malzemesi olarak özellikle Antakya köylerinde sıklıkla kullanımıdır. Bu bakır gereçlerden en fazla kullanılanı büyük kazanlardır. (Türk, Şahin, 2014) Konudan uzaklaşmadan yine bu bağlamda dumanı ve reaksiyonu sebebiyle açığa çıkan ağır metal "besin" olarak sıklıkla başvurulmuş "kurşun dökme" geleneğinin (Türkan, 2015: s.523) sağlık açısından olumsuz sonuçlar doğuracağını düşünmekteyiz. Kepçe yahut tavaya konularak eritilmiş kurşunların solunması ve ciltle teması kurşun gibi çok zararlı bir

metalin olumsuz da olsa duman bağlamında besin olarak örnek verilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bununla birlikte Nusayri inancında deniz ürünleri kirli (helal olmayan) besinler olarak değerlendirilmektedir. (Şahin, 2010: s.167) Bu da vitamin açısından oldukça zengin olan deniz ürünleri bakımından mahrum olmaları anlamına gelmektedir ki Hatay'ın sahil kenti olduğunu düşündüğümüzde coğrafyaya uygun beslenmeme gibi bir durumu ortaya çıkartmaktadır. Arap Alevisi olan Nusayrilerin kendi içindeki farklı hizipleşmeler üzerinden inanç bağlamında yenilmesi uygun olmayan besinleri ise şöyle sıralayabiliriz:

Deve, tavşan, yılanbalığı, çeşitleri ve gelenek olarak da dişi ve sakat hayvanlar, kirpi yengeç, midye balığı, bamya domates. Bu sonuncular özellikle Haydariler'e yasak edilmiştir. Kilaziler tütünün haram olmasıyla ilgili hurafeyi kabul etmezler. Şimaliler'e ve Haydariler'e göre haram olan, Klazilere göre helaldir. Dişi hayvan etini yememek hususunda hepsi ittifak halindedirler. Domatesi ise kızarmadan yemezler. (Şahin, 2010: s.172)

Buraya kadar yaptığımız çıkarımlar ışığında söyleyebiliriz ki; genel olarak Hatay'da özelde de reenkarnasyon memoratlarının yoğun olduğu Nusayri halkı arasında kırmızı et tüketimi yoğundur. Bununla birlikte Nusayriler inançları gereği dişi hayvan tüketimini ve deniz ürünlerini tüketmemekle beraber vazgeçilmez bir unsur olarak bitki kökenli baharatları da sık kullanmaktadırlar. Örneğin sıklıkla kullanılan bir baharat olan "zahter" bitkisinin kimyevi yapısına baktığımızda antioksidan işlevi gören flavonoidler açısından zengin, A vitamini yapısallığına sahip terpenoid içeren çeşitli zararlı bakterilere karşı engelleyici bir yapıya sahip olduğunu görmekteyiz. (Çimen, 2012: s.15) Bölgede zeytin üretimi yoğun olmasından dolayı zeytinyağı kullanımı da yaygındır. Zeytinyağı dışında kuyruk yağ ve iç yağda tüketilmektedir. Hatay mutfak kültüründe yemeklerin yağ içeriğinin yüksek ve tatlıların çok şekerli olduğunu söyleyebiliriz. Kızartma, kavurma gibi yağ içeriği yüksek besinlerin ne tür zararları olduğunu ise ilerleyen kısımda ele alacağız. (Köşkeröğlu, 2017: s.8,73) Ezcümle; kırmızı et, yağlı yiyecekler ve bitkisel baharatlar yoğun tüketilmekte bununla birlikte deniz kıyısı olmasına rağmen deniz mahsulü besinlerden yoksun bir karakteristik görünüm sergilemektedir.

D'Adamo, kırmızı eti; sindirimi zor, yağ olarak depolanan ve intestinal (bağırsak sistemi) sistemi zehirleyen besinler olarak işaretlemektedir. Kırmızı etin B vitamini kaynağı olduğunu ve A gurubunun beslenme düzeninden eti tamamen

çıkarmaları gerektiğini söylemektedir. Yoğurt, Brokoli, Ispanak, Sardalya (Kılçıklı) v.s. (vejeteryan) besinlerin A kan gurubu için daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte A gurubu kişiler arasında yüksek oranda habis (kötü huylu) anemi hastaları bulunmaktadır. B12 eksikliği ise habis aneminin temel sebebidir. Tam tersi biçimde 0 gurubunun ise diyetlerine kırmızı eti eklemelerinin elzem olduğunu belirtmektedir. 0 gurubu olanların sindirim sistemleri tahılları yeterince tolere edemediği için tam buğday ürünlerinden uzak durmaları ve diğer tahılları da sınırlı miktarda tüketmeleri gerekmektedir. Bu sebeple kırmızı et, balık ve beyaz et, taze meyve ve sebze kesinlikle diyetlerinde bulunması gereken besinlerdir. Bunlara ek olarak D'Adamo, 0 (sıfır) gurubunun dayanıklı bir sindirim sistemi olduğunu, diğer guruplara oranla daha güçlü bir bağışıklığa sahip, enfeksiyonlara karşı doğal savunmaları olan ve metabolizmalarının hızlı çalıştığını ifade etmektedir. Ona göre 0 gurubunun zayıf yanları ise yeni beslenme biçimlerine ve çevre şartlarına adaptasyonlarının dahası toleranslarının zayıf olmasıdır. Nitekim aşırı çalışan bağışıklık sistemleri kendisine zarar verebilme potansiyeline sahip olduğu için bu durum otoimmün²⁰⁵ hastalıklara kapı aralama anlamına gelmektedir. 0 gurubunun tıbbi açıdan en fazla riskleri kan pıhtılaşma bozukluğu ve ateşli hastalıklar (artrit v.b) dır. Beslenme düzenleri yüksek proteinli et yemeklerinden, balık sebze, meyve ve sınırlı miktarda tahıl, kuru fasulye yani baklagillerden oluşmalıdır. Sıfır gurubu; buğday, mısır, barbunya, kuru fasulye, mercimek, kabak, karnabahar, hardal ve yeşilliklerden uzak durmalıdır. Deniz ürünleri, tuz, karaciğer, kırmızı et, karalâhana, ıspanak ve brokoli ise kilo verdiricilik açısından sıfır gurubu için tercih edilmesi gereken besinlerdir. Takviye açısından B vitamini, K vitamini, kalsiyum, iyot ihmal etmemelidir. Son olarak ise yoğun fiziksel egzersiz de sıfır gurubu için olmazsa olmaz bir durumdur. D'Adamo'ya göre mizaç bakımından 0 gurubu; avcı, güçlü, kendine güvenen ve lider bir kişiliktir. (D'Adamo, 2012: s.120,154,208,277,278,298,357)

D'Adamo'nun; çiftçi, sakin, yardım sever ve düzenli bir mizaca sahip olduğuna işaret ettiği A gurubunun en güçlü yönü olarak yeni beslenme biçimlerine ve çevre şartlarına adaptasyonunun yani tolerasyonunun yüksek olmasını gösterebiliriz.

²⁰⁵ Bağışıklık sisteminin gerektiğinden fazla çalışması durumunda ise vücut kendi dokularını yabancı olarak algılar ve bu dokulara saldırarak zarar verir. Bağışıklık sisteminin kendi dokularına saldırmasına otoimmün hastalıklar denir.

Bununla birlikte A gurubunun bağışıklık sistemi besinleri daha kolay koruyabilmekte ve metabolize edebilmektedir. A kan gurubuna sahip kişilerin sindirim sistemleri zayıf, bağışıklık sistemleri hassas ve mikrobik hastalıklara açıktırlar. Kalp hastalıkları, kanser, anemi, karaciğer ve safra kesesi hastalıkları bunlara ek olarak da tip-1 şeker hastalığı tıbbi riskleri olarak gözlemlenmiştir. Genelde vejetaryen bir beslenme düzenine sahip olmaları önerilen A gurubu; sebzeleri, deniz ürünlerini, tahıl ve baklagilleri sık tüketmelidirler. Kilo verdireceği için kaçınılması gereken besinler olarak; et, süt, barbunya gibi yemekleri sayabiliriz. Bitkisel yağlar ise sağlıkları açısından tercih edilmesi gereken besinlerdendir. Takviye edilmesi gereken besin olarak da B1, folik asit, C vitamini, E vitamini, Alıç, Ekinezya gibi ürünleri sayabiliriz. Son olarak ise yoga gibi sakinleştirici egzersizler sağlıklar açısından önem arz etmektedir. (D'Adamo, 2012: s.358)

B gurubuna geldiğimizde bu kan gurubu için D'Adamo'nun; göçebe, dengeli, esnek ve yaratıcı mizaçlara sahip kişiler olduğuna işaret ettiğini görmekteyiz. Güçlü bağışıklık sistemleri ve her türlü çevreye uyum sağlamaları en güçlü özelliklerindendir. Bağışıklık ve sindirim açısından herhangi bir zayıflıkları olmamakla birlikte virüslere karşı nadiren hassastırlar. Tip-1 diyabet, kronik yorgunluk, otoimmün hastalıklar, Lou Gehrig (sinir sistemi) hastalığı, deri veremi ve çoklu doku sertleşmesi gibi hastalıklara açıktırlar. Tavuk harici diğer et ürünleri, süt, tahıl, kuru fasulye, baklagiller ve meyve beslenme düzenlerinde muhakkak bulunmalıdır. Mısır, mercimek, şam fıstığı, susam ve karabuğday kaçınılması gereken besinlerdir. Yeşillik, yumurta, av etleri, karaciğer, meyan kökü ve çay ise kilo verdileri sebebiyle tercih edebilecekleri besinler arasındadır. Takviye bakımından magnezyum ve çinko almalıdırlar. Tırmanma, yüzme gibi orta dereceli fiziksel egzersizler yapmalıdırlar. (D'Adamo, 2012: s.359)

AB kan gurubunun kişilik özellikleri ise az rastlanılır, karizmatik ve gizemli olarak ifade edilmektedir. Bununla birlikte göç ve nüfus sonucu oluşan görece yeni bir kan gurubu olmaları hasebiyle modern hayatın insanları olduklarını söyleyebiliriz. Bağışıklık sistemleri yüksek olmakla birlikte A ve B guruplarının olumlu yanlarını ihtiva etmektedirler. Hassas bir sindirim sistemleri vardır. Bağışıklık sistemlerinin aşırı çalışması mikrobik hastalıklara davetiye

çıkarmaktadır. Kalp hastalıkları, kanser ve anemi tıbbi açıdan başlıca risk faktörleridir. Ölçülü karışık beslenme düzenleri oluşturabilirler. C vitamini takviyesine ihtiyaç duyduklarını söyleyebiliriz. Sakinleştirici egzersizleri ve orta derce fiziksel egzersizleri tercih etmelidirler. (D'Adamo, 2012: s.360)

Buraya kadar yaptığımız tespitlerimizden çıkarımla şunu söyleyebiliriz ki 0 gurubu kişiler etobur beslenmesi gereken mizaçlardır. Yani temel gıdaları et olarak işaretlenebilir. B gurubu ise yağlı ete 0 gurubu kadar dayanıklı değildir. Bununla birlikte sıfır gurubu için süt ürünlerini tüketmemelerinin de sağlıkları açısından faydalı olacağını görmekteyiz. A guruplarının süt ürünleri tüketmesinin onların beslenme mekanizmalarını bozduğunu da söyleyebiliriz. A gurubu sağlığı açısından yalnızca kırmızı olmayan deniz ürünleri tüketmeleri önerilmektedir. A kişiler için olmazsa olmaz bir diyet önerisi ise sofralarından asla eksik etmemeleri gereken zeytinyağıdır. B guruplarının ise deniz ürünlerinden yalnızca kabuklu olanlarından uzak durmaları önerilmektedir. Bunun yanında bu guruptakilerin mümkün oldukça kabuklu ve çekirdekli kuru yemişlerden uzak durmaları gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle B gurubuna faydası olan herhangi bir kuru yemiş bulunmamaktadır. Badem, ceviz ve kestane ise biraz daha tolere edilebilir. Bunlara ek olarak B gurubunun özellikle Trabzon hurması ve nar gibi meyvelerden uzak durması gerekmektedir. Çünkü nar güçlü bir antioksidan olmasının yanında aynı zamanda kanı ağırlaştırıcı ve pıhtılaştırıcı özelliği de vardır. Bu da B gurupları için sağlık açısından büyük risk oluşturmaktadır. B gurupları için dikkat çeken bir öneri ise sabahları güneş doğmadan kalkmalarının sağlıkları açısından büyük önem arz etmesidir. AB gurubunun ise tavuk eti, dana eti, kuru fasulye, çekirdekler ve mısırdan kesinlikle uzak durmaları gerektiğini söyleyebiliriz. Süt ürünleri ise AB'ler için oldukça faydalıdır. Yine bu gurupta kuru yemiş ve türevinden mümkün mertebe uzak kalmalıdır. Örneğin bu guruptakiler fındık, kabak çekirdeği ve Antep fıstığı gibi yemişleri besin zincirlerine eklerseler kanlarında ağdalaşma meydana gelecek dahası kalori kullanımı da engellenecektir. (Bulut, 2015: s.264,266,280,282,284,286,290,293)

Karakteristik bir görünüm olarak yöre halkının özellikle Nusayrilerin deniz ürünlerini tercih etmemelerini çevre biyoloji uyumu açısından olumsuz bir durum

olarak işaretleyebiliriz. Örnekleme açısından şunu söyleyebiliriz ki beynin işlevleri açısından en önemli yağ asitlerinden biri olan Docosaheksanoik asit (DHA) özellikle deniz balıklarında bulunmaktadır. Yapılan çalışmalar göz retinası ve beynin normal fonksiyonel gelişimi açısından da DHA'nın özellikle premature bebeklerde önemli bir işleve sahip olduğunun altını çizmektedir. Dahası araştırmalar ruh sağlığının iyileşmesinde de etken bir faktör olarak bu asit vurgulanmaktadır. Bununla birlikte DHA yağ asitlerinin doğumdan sonra oluşan depresyon, manik depresif psikoz, alzheimer gibi psikolojik rahatsızlıkları, yüksek tansiyon ve diyabet riskini de azaltıcı özelliklere sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda deniz ürünlerinin mizacına örnek olarak da; havyarın sıcak, karidesin sıcak ve balığın ise soğuk mizaçlı olduğu yönünde ifade edebiliriz. (Zanjanbar, 2018: s.40)

DHA, beynin yapısında ve serebral korteks denen; beyni saran, nöronlardan oluşan gri renkteki maddelerin yapısında yer almaktadır. Serebral korteks ve korteks altı yapılar arasında gelişmiş bir sinyal ağı görülür. Tüm bu bilgi akışı beynin duyu, motor ve diğer görevlerini yerine getirmek için yapılmaktadır. Bu nedenle canlıların gelişmişlik derecesi ile serebral korteks arasında güçlü bir bağ olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle fetüsün sinir sisteminin ve damarlarının gelişiminin çok yoğun olduğu, hamileliğin son 3 ayı süresince DHA ihtiyacı çok artmaktadır. Annenin DHA açısından yüksek diyeti yeni doğan bebeğin kanındaki DHA miktarını da arttırmaktadır. Hamilelik döneminde alınan n-3 yağ asitleri gebeliği uzatarak bebeğin beyin ve bilişsel gelişiminin en iyi düzeyde olmasına katkı sağlamaktadır. (Beyter, 2020)

Son olarak bölgenin bir diğer beslenme karakteristiği olması bakımından zeytini vurgulamak isteriz. Geleneksel tıp bağlamında kimya ve tıp çalışmalarıyla bilinen Paracelsus baktığımızda zeytin ağacının yapraklarının ve kabuğunun; yara temizleme bunun yanı sıra bağırsak kurtlarından arındırma gibi çeşitli tedavilerde kullanıldığını söylemektedir. Yine zeytinyağının ise böbrek ve safra kesesi rahatsızlıklarında sancı dindirme özelliğine işaret etmektedir. Halkbilim bağlamında bir zaviyeden tespitle Paracelsus'un zeytinyağının büyü işlemlerinde de kullanıldığını ifade ettiğini görürüz. (Paracelsus, 2021: s.184)

Nihayetinde geleneksel tıbbi bir anlayış olan Ahlat-ı Erbaa ve Mizaç olgusunu örnek bir modelleme olarak Hatay reenkarnasyon memoraları bağlamında ele almaya çalıştık. Bu çalışmanın sahne sanatları alanında oyunculuk zanaatına ilişkin ontolojik bir çalışma olması hasebiyle buradaki amacımızın oyunculuk sanatına dönük işlevsel mekanizmalar yaratabilme niyeti olduğunu tekrar hatırlatmak isteriz.

Öyle ki "Oyunculuk" dendiğinde şüphesiz akıllara hemen gelen kavramlar; mizaç, karakter, kişilik gibi kavramlardır. Biz de alanımızın (Tiyatro, Oyunculuk) temel kavramları olması nedeniyle tarihsel süreçte de ontolojik bakımdan bu kavramlara hangi açılardan yaklaşılmış ve işlevsellikleri ne ölçüdedir benzeri sorulara kısmen de olsa cevap verebilme ve alan envanterine dâhil edebilme niyetiyle hareket etmekteyiz. Bu bölümdeki kapsam her ne kadar geniş bir disiplinler arası durum teşkil etmiş olsa da Tiyatro sanatının da disiplinler arası bir alan olduğunu hatırlatmak isteriz. Nitekim bir "oyuncu" tiyatro sahnesinde yahut sinemada seyircinin karşısında kimi zaman tıp doktoru, bazen fizikçi bazen de bir ilahiyatçı olarak çıkabilmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın biraz da bu zaviyeden değerlendirilmesinin doğru olacağı görüşündeyiz. Kısaca insana dair hiçbir şeyin tek bir bilim dalının yahut birkaç disiplinin tahakkümünde olduğunu düşünmüyoruz. Hakikate ulaşmanın temel yolunun "bütünsel yaklaşım"dan geçtiğini düşünmekteyiz.

1.7. ANORMALİN PSİKO-SOSYAL ONTOLOJİSİNE MEMORAT BAĞLAMINDA KISA BİR BAKIŞ

Bir varlığın normal yahut anormal olarak nitelenmesi/işaretlenmesi şüphesiz o varlığın toplumsallığı bakımından "davranış skorunun/hâsılasının" dışarıdan gözlemlenmesinin bir sonucudur. Bununla birlikte belirlenmiş bir coğrafya ve kültür iklimi içerisinde normal olarak kabullenilen insan veya canlı cansız herhangi bir varlık (yani o varlığın davranışı veya davranmayışı), muayyen coğrafya ve kültür atmosferinin "yabancı/ötekisi/garibi" olan birinin algısında "anormal (normal dışı)" olarak temsil bulmaktadır. Sosyolojik bir kavram olarak "öteki" olana dair normal yahut anormal tanımlamalarında mündemiç kategorisel yaklaşımlar ister kültürlerarası isterse de kendi kültüründe içkin olsun birçok toplumsal sorunu da beraberinde getirebilmektedir. Toplumsal konvansiyonların toplumun işleyişindeki temel mekanizmalar olduğunu ve gerekliliğini kabul edersek böylesi kategorisel yaklaşımların çatışmadan başka bir şey yaratmayacağını da söyleyebiliriz. Nitekim işaret ettiğimiz sorunsala dair çözümün yani "öteki/garip/anormal" olanın ontolojisinin sosyolojik olandan ziyade antropolojik olanda aranması ise bizce bu tarz çatışmaların çözümüne dair (ki toplumsal sorunları çözüme kavuşturmanın yanı

sıra aynı zamanda sorunu doğru tespit etmek de bir tür konvansiyon yaratmaktır) daha sağlıklı toplumsal mekanizmalar yaratacaktır. Nihayetinde içinde bulunduğu kültürel atmosfer dâhilinde yahut başka bir kültürü gözlemleyen nazar zaviyesinden meşru olmaktan uzak olan her türlü görüngünün (davranış) anormal olarak nitelendirildiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda şunu da ifade etmek isteriz ki tabiatla her türlü organizmanın kendi yaşam iklimi açısından (bitkiler/flora, hayvanlar/fauna, böcek v.b.) normal ve anormal algılayış mevcuttur. Ancak biz konumuzun çerçevesinden çıkmama adına davranış bağlamında varlık olarak "İnsan"ın normal ve anormalliğine odaklanacağız.

Davranış genetiği bakımından uyaranlara ve çevresel etkilere verilen her türlü tepki (react) davranış olarak tanımlanmaktadır. Örneğin ay çiçeğinin ışığa yani güneşe yönelmesi, örümceklerin ağlar yapması veya ceylanların aslanları görünce kaçması v.b. durumlar davranış genetiği bağlamında davranış kavramını açıklayan olgulardır. Psikoloji disiplini ise yakın zamanlara kadar insan davranışlarının neredeyse tamamen çevresel kaynaklı olduğunu kabul etmekteydi. Ne var ki insan psikolojisine yönelik günümüzde yapılan çalışmalar, davranışlar üzerinde çevresel unsurların etkili olduğu kadar genetik faktörlerin de belirleyici olduğunu bulgulamıştır. Misal; hafıza, zekâ, yenilik arayışı, utangaçlık ve girişkenlik gibi insani niteliklerin çeşitli derecelerde genetik temele sahip oldukları gözlemlenmiştir.²⁰⁶ (Türkyılmaz, 2008: s.5) Biyolojik zaviyeden baktığımızda ise

²⁰⁶ Bruce Lipton'ın hücresel hafıza üzerine yaptığı çalışma (gen işlevinde, DNA dizisinde herhangi bir değişiklik meydana getirmeden gerçekleşen kalıtsal değişimler konusundaki çalışma) gelişen epigenetik alanından hem önce gelir hem de bu alanı destekler. İlk başlarda, genetik mirasımızın yalnızca anne-babalarımızdan aldığımız kromozomal DNA yoluyla aktarıldığına inanılıyordu. Kromozomal DNA saç, göz ve ten rengi gibi fiziksel özellikleri aktarmakla sorumludur ve şaşırtıcı biçimde bütün DNA'mızın yüzde 2'sinden az kısmını oluşturur. Diğer %98 lik bölüm ise kodlamayan DNA olarak adlandırılır ve kalıtımla aldığımız duygusal, davranışsal ve karakter özelliklerinin birçoğundan sorumludur. Bilim adamları bu kromozomun çoğunlukla işlevsiz olduğunu düşünerek "çöp DNA" olarak adlandırdılar ancak son günlerde bu kromozomun önemini fark etmeye başladılar. İlginç bir şekilde, kodlamayan DNA yüzdesi organizmanın karmaşıklığıyla artmaktadır ve bu karmaşıklığa en yüksek oranda insanlar sahiptir. Kodlamayan DNA'nın stresli duyguların yanı sıra toksinler ve yetersiz beslenme gibi çevresel stres faktörlerinden etkilenmekte olduğu bilinmektedir. Etkilenmiş olan DNA bizleri rahmin dışındaki dünyaya hazırlamaya yardımcı olan bilgileri aktarır ve bizlere çevremize uyum sağlayabilmemiz için ihtiyacımız olan belirli özelliklere sahip olmamızı sağlar. Rachel Yehuda'ya göre, epigenetik değişiklikler bizleri anne-babalarımızın deneyimlediği travmalarla baş edebilmemiz için biyolojik olarak hazırlamaktadır. Benzer stres faktörlerine hazırlıklı olmak için, hayatta kalmamıza yardımcı olacak belirli araçlarla doğarız. Bir yandan bu iyi bir haberdır. Stresli durumlara uyum sağlamamıza imkân veren içsel bir yetkinlik, Yehuda'nın tabiriyle "çevresel esneklik" ile dünyaya geliriz. Diğer yandan, bu kalıtsal aktarımlar zararlı da olabilir. Örneğin, daha önce savaş bölgesinde yaşamış olan bir ebeveynin çocuğu kalıtım yoluyla ani yüksek

vücutta meydana gelen ve beyin tarafından kontrol edilen fiziksel olayların "davranış" kavramıyla anlam bulduğunu görmekteyiz. (Aça, Demir, 2020) Nitekim günün sonunda davranış açısından değişmeyen bir durum varsa onun da "vücudun edimselliği" olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Başka bir kelamla söyleyecek olursak; sonucu davranış olan bir irade veya tetikleyicinin varoluşsal ifşası söz konusudur. Vücut ise böylesi bir ifşaatın görsel mekanizmasıdır. nihayetinde davranış ise bir sonuçtur. Peki, ama bu sonuç insanın "özgür iradesinin" mi neticesidir; yoksa normal ve anormal olanı bile belirleyen bu sonuç insan için özgür irade açısından bir vehim midir?

1980'lerde Kaliforniya Üniversitesi'nden nörobilimci Benjamin Libet (1916 - 2007) özgür iradeye yönelik bir dizi deney gerçekleştirmişti. Libet, bu deneylerinde insan davranışlarını ortaya çıkaran kararların bilinçli ve özgür bir biçimde gerçekleşmediği sonucuna ulaşmıştır. Bu deneyin katılımcıları (deney gurubu) saate benzer bir çember üzerinde dönüşünü üç saniyede tamamlayan bir topu izlemişler ve içlerinden geldiği bir anda sağ işaret parmaklarıyla düğmeye basmışlardır. Bununla birlikte düğmeye basmadan evvel ise basma kararını aldıkları anın karşılığı olarak topun nerede olduğunu yani saatin kaç olduğunu Libet'e söylemişlerdir. Şunu da belirtmeliyiz ki bu deney sırasında deneklerin beyin aktiviteleri ve kaslarındaki elektriksel aktivite EEG (elektroensefalograf) ve EMG'yle (elektromiyograf) cihazlarıyla kaydedilmekteydi. Bu cihazlardan alınan sonuçlara göre düğmeye basma isteğinin bilinci, kasların hareketlenmeye başlamasından (düğmeye basmayla ilişkili kas etkinliği) 300 milisaniye sonra ortaya çıkıyordu. EEG cihazındaki sonuçlar ise çok daha çarpıcıydı. Buna göre beyinde hareketlerin (davranışların) planlandığı motor korteksteki nöronlar herhangi bir hareketin (davranışın) görülmesinden tam bir saniye önce aktive oluyordu. Libet'in bu deneylerinden anlıyoruz ki beynimiz; biz,

seslere karşılık olarak irkilme dürtüsüne sahip olabilir. Bu içgüdü bomba tehlikesi olan bir olayda koruyucu olabilmesine rağmen, böyle bir abartılı irkilme tepkisi kişiyi hiçbir tehlike yokken dahi çok tepkisel bir durumda tutabilir. Böyle bir durumda, çocuğun epigenetik olarak tetikte olma durumu ve çevre arasında uyumsuzluk olacaktır. Böyle bir uyumsuzluk kişiyi sonraki yaşamında stres bozuklukları ve hastalıklarına yatkın bir hale getirir. Bu uyumsal değişiklikler DNA'ya eklenen ve hücreye belirli bir geni aktifleştirmesini veya susturmasını söyleyen epigenetik işaretler olarak bilinen, hücrelerdeki kimyasal sinyaller nedeniyle meydana gelir. Yehuda, "Dış ortamda iç ortamı etkileyen bir tetikleyici vardır ve siz bunu bilmeden önce bir gen farklı bir şekilde işlemektedir.", der. DNA dizisinin kendisi değişmez fakat bu epigenetik işaretler sebebiyle ortaya konuluş şekli değişir. Araştırmalar, epigenetik işaretlerin sonraki yaşamlarımızda stresi nasıl düzenlediğimiz konusunda farklılıklara neden olduğunu göstermiştir. (Wolynn, 2016: s.33,34)

irademizin (parmağımızı hareket ettirme) "bilincine" varmadan daha evvel bu bilince varmaktadır. Yani kararlarımızı "bilinçli zihin" değil beyin vermektedir. Bu sonuçlara rağmen Libet ve çevresi şunu da ifade etmektedir ki; her ne kadar beynimiz kararlarımızın bilincine bizden evvel varıyor olsa da bu kararları veto etme hakkına yani iradesine her zaman sahiptir. Dahası özgür iradeyle davranmıyor gibi gözüksek de herhangi bir eylemde bulunmamayı irademizle engelleyebiliriz.²⁰⁷ (Macknick, Conde, Blakeslee, 2014: s.226,227) Tabii bize göre bu son ifade Libet ve şürekâsı açısından pozitivist aklın yılmaz bekçiliğinin dayanılmaz hafifliğinden ileri gelmektedir.

Libet Deneyinin sonuçlarına baktığımızda o halde şu soruyu sorabiliriz: anormal (tabiatüstü) bir görüngü yahut davranış olarak memorat, niçin veto hakkını kullanmamaktadır? Bu soruya cevap verebilmek için anormal olana dair meseleyi özellikle kültürel (toplumsal) bağlamda biraz daha derinleştirmemiz gerektiğini düşünmekteyiz.

Lafı hiç dolandırmadan hemen ifade etmeliyiz ki "delilik"²⁰⁸ başlangıçtan beri vardı. Hem semavi dinler hem de semavi olmayan dinlerin anlatılarında bütün

²⁰⁷ Almanya, Berlin'de Max Plack Institute'tan John-Dylan Haynes, Libet'in çalışmalarını yakın zaman önce fonksiyonel beyin görüntüleme teknikleriyle tekrar ele aldı. İnsanların bilinçli kararlarda bulunduklarında beyinlerinde neler olup bittiğini görmek istiyordu. Eğer bu çalışmaya katılmış olsaydınız, bir tarayıcının içine yatmış olacaktınız ve Haynes size belli bir düğmeye sağ elinizle mi yoksa sol elinizle mi basmak istediğinizi soracaktı. Bu kararı istediğiniz an istediğiniz şekilde verebilirsiniz, ama kararınızı verdiğinizi hissettiğiniz anı hatırlamanız gerekiyor. Araştırmacılar bu çalışmada her iki karardan önce gerçekleşen ilgili beyin aktivitelerini ayırt etmek üzere ayarlanmış karmaşık bir bilgisayar programı kullandılar. Haynes, katılımcıların beyinlerinin frontal (ön) loblarındaki aktivitelerin minik şablonlar şeklinde görülen sinyallerinin katılımcılar verdikleri kararın bilincine varmadan -düğmeye sağ elle mi sol elle mi basmak istiyorlar- yedi saniye önce bu karar hakkında bilgi verdiğini gördüğünde hayretler içinde kaldı. Bu bulgu beynimizin bazen vereceğimiz kararı biz bilinçli bir şekilde farkına varmadan saniyeler önce bilebildiği anlamına geliyor. Bu beyin bölgeleri biz bir karar vermiş olduğumuzun bilincine varmadan çok önce vermek üzere olduğumuz karar belirlen bir şekilde aktif olduğundan, bu beyin bölgelerinin vereceğimiz bu kararı belli bir doğrultuda yönlendiriyor olması da muhtemel görünüyor. Kararımızı özgür irademizle vermiş olduğumuza inanabiliriz, ancak bu inanç doğru değil. (Macknick, Conde, Blakeslee, 2014: s.229,230)

²⁰⁸ Deli kelimesinin Arapçada ifade şekillerinin çok olduğunu söylemek gerekir. Tekil ve çoğullarıyla, türevleriyle aşağı yukarı kırktan fazla kelime deli kavramını bu veya diğer şekilde karşılamaktadır ve bu kelimeler çeşitli köklerden gelmektedir. Mesela, cin kökünden cünun, mecnun, tecanün (deli numarası yapmak); cezbe kökünden rneczub, kabl kökünden gelen rnukabbel, makbul, ilave olarak akrah, ahmak, maik (aptal), belid (sersem), cevle, rnahvüs (hayel gören), hilbace (aptal), hacece, reşa, melc (hepsi ahmak dernektir), melus, ehvec (gözükara), haim (hayrette kalan), mücella (divane aşık), ebleh (ahmak), müstehtir (pervasız), malih (kafası karışmış), memrur (safra fazlalığından delirmiş), mermus (cinlerin saldırısına uğramış). Buraya mahbul (seküler deli), muvallah (kadın ve erkeğe ait edilen delilik) kelimelerini de dâhil etmek uygun olur. Delilik konusunu övgüye değer bir biçimde ele alan en-Neysaburi'ye göre, Arapçada delilik anlamı içeren "cünun" kelimesinin sözlük anlamı

"hikâye" bir yasağın ihlal edilmesiyle başlamaktadır. Başka bir ifadeyle ya normal dışı davranışın sonucu ya cennetten kovulmaktır yahut hayatın zevkine kapılarak normatif olanın dışına çıkmaktır. İşte bunlar hep deliliktir. Yasaklara, dolayısıyla hâkim düşünceye karşı isyan eden deli, ilk insanın kendisidir. Misal dini bağlamda Hz. Adem'i "Cenneten" mahrum eden delilik değil de nedir? Diğer taraftan mefhumları düşmanlaştırmanın da doğru olmadığını düşünmekteyiz. Nitekim her türlü ilerlemenin de "delice" bir ilk adıma bağlı olduğunu da unutmamamız gerekir. Bu ister bir din peygamberi olsun ister bir bilim adamı isterse de bir "kahraman". Deliliğin hastalık mı yoksa bir lütuf mu olduğunu insanlık tarihi boyunca baştan kestirilemediği de hepimizin malumu olduğu tarihsel bir hakikattir. Halkbilim araştırmacısı Fuzuli Bayat'a göre "akıl kendi zıddını delilikte bulur. Aklın tanımlaması da deliliğe dayanır. Deli deliliğini bilmediği halde, akıllı kendini akıllı olarak görür." (Bayat, 2018: s.28) Bayat, Türk kültürü bağlamında patolojik olan (akli dengesi olmayan) normal dışıyla yani deliyle "normatif yapıya uymayan" dahası bir tür damgalanmayla toplumsal açıdan deli diye nitelendirilen kişililer arasındaki ayrımı şöyle açıklamaktadır:

gizlenmek, örtünmek, kapanmaktır. Bir şey gizlendiği zaman Araplar "cenne eş-şeyu" derler. Muzarisi "yecinnü", mastarı "cünun"dur. En-Neysaburi şöyle der: Gece vakti geldiğinde "cennel-leylü" denir. Cinlere "cin" isminin verilmesi, insanların gözlerine görünmemelerinden dolayıdır. Bahçeye, "cennet" denilmiştir, ağaçlardan zemini görünmediği için. Zırha ve kalkana "cünnet" denilmiştir çünkü ikisi de sahibini örter, gizler. "Cinnet" ve "cin" delilik demektir. Kabire de örttüğü için "cenen" denilir. Annenin karnında olan çocuğa da "cenin" ismi verilir, çünkü o da gizlidir, örtülüdür. Bitki, uzadığı, her yere dağıldığı ve sarmaş dolaş olduğu zaman Araplar, "tecanne" derler. Deli numarası yapana da "tecanne er-raculu" derler. Aslı "cünun" kökünden olan kelimelerin hepsinde, gizli olmak, kapalı olmak, örtülü olmak manası vardır. Mecnun da aklı örtülü, kapalı olduğu için kendisine bu isim verilmiştir. Daha sonra en-Neysaburi, Mecnun dışında delinin otuz adını daha zikreder. En-Neysaburi'ye göre; "Deliler çeşit çeşittir. Matuh: Deli olarak doğar. Memrur: Safra suyunun galip gelip delirttiği kişi. Memsus: Cinlerin ve şeytanların çarptığı. Aşık: Kara sevdanın delirttiği". Diğer taraftan Araplar yalnızca deliren kişilere değil, hatta deliren hayvanlarına da farklı farklı isimler vermişlerdir. Nitekim en-Neysaburi'ye göre; devenin deliliğine "huyam", deli deveye "haim" veya "mesura", koyunun deliliğine "suvel", deli koyuna "sevla", köpeğin deliliğine "keleb", deli köpeğe "kelb-kelib" derler. Ancak Türkçede sadece deli, akılsız, akmak gibi sözler vardır ki bu da tarihi süreç içinde fonetik değişikliklere maruz kalsa da anlam günümüze kadar değişmez olarak korunmuştur. Deli kelimesinin en eski yazılı tespiti IX-X. yüzyıllara aittir. Nitekim Eski ve Orta Türkçede "tilfe/tilve", "teli", "telve", "tilü" ahmak, budala, deli anlamlarındadır. Mani ve Budist konulu Uygur metinlerinde deli "telve" şeklinde geçer. Aynı kelime Karahanlı dönemi metinlerinden Kutadgu Bilig'de "tilve" ve Kaşgarlı Mahmud'un sözlüğünde "teli", "telve" ve bugünkü haline yakın "telü" şeklinde geçmektedir. Bu kelime Kıpçak ve Çağatay Türkçesi metinlerinde "tilbe" ve "tilber(e)" varyantında kalmıştır. Kıpçak Türkçesi metinlerinde ise "teli", "delil", "telü" ve "tilü" şekillerinde değişiklik gösterir. Eski Anadolu Türkçesinin erken dönem metinlerinde (Süheyl ü Nevbahar) ve XV. yüzyılda yazıya aktarılan Dede Korkut Kitabı metninde ise "deli/delü", "delülük" gibi geçmektedir. Bu gün deli sözcüğü Türk lehçelerinin hemen hemen hepsinde aynı anlamda kullanılmakta, ancak fonetik değişikliklerle söylenmektedir. Türkler deliren hayvana guduzluk hastalığına yakalanmış derler. Guduz; çıldırmış, saldırganlaşmış, kendini kaybetmiş anlamlarında kullanılmıştır. (Bayat, 2018: s.29,30,31)

Türk kültüründe deli ve delilik çok çeşitli, çok anlamlı bir kavram olup şamandan sufiye, âşıktan komik tiplere, tanrı oğlundan evliyaya, bimarhanelerde²⁰⁹ tedavi görenlerden, çılgın kahramanlara, esrar ilmini bilen evliyalara kadar geniş bir kavramı içermektedir. En azından akli dengesi olmayan ve doğuştan deli olanlarla, bir tecelladan, ilahi aşkın şiddetinden, Hüsnü Mutlak'ın güzelliğinden delirenleri; çeşitli nedenlerden, mesela şarap içmekten, baharın gelişinden, kanın coşmasından, esrar çekmekten aklını kaybedip delirenlerle, aşırı sinirden cinnet geçirenleri; fiziksel travmalardan akli selimini kaybedenlerle, bazı toplumsal baskılardan dolayı kendini deli gibi kaleme verenleri; atılgan, dürüst, gözü pek olanlar, yani doğal olarak delikanlı, deli dolu olanlarla, deli veya zırdeli diye adlandırılanları; Allah'ın güzel sıfatlarının azameti karşısında sürekli cezbe halinde olanlarla, delilik hastalığına yakalananları; deli muamelesi görenlerle, cinnet geçirenleri ve nihayet bunların hepsiyle kutsal delileri ayırmak gerekir. (Bayat, 2018: s.9,10)

Normaldışı davranışlar veya anormal davranışların tarihine baktığımızda eski Çin, Mısır, İbrani ve Yunan dillerinde yazılmış birçok yapıtta anormal davranışlar gösteren kişilerin öykülerine rastlamaktayız. Örneğin Eski Yunan anlatılarında Herkül'ün epilepsi nöbetleri geçirdiği ve bu nöbetler sırasında insanları öldürdüğünden söz edilmektedir. Yine başka bir örnek ise "Deli İbrahim" (1615-1648) adıyla anılan Osmanlı padişahının da anormal sayılabilecek hezeyanlara kapıldığı için ordu ve ulema tarafından tahttan indirilerek öldürülmesidir. İngiltere Kralı III. George'un (1738-1820) sık sık mani dönemlerine girmesini de başka bir tarihsel davranış olarak örnekleyebiliriz. Engin Gençtan, normal dışı (anormal) davranışın tarihte birçok düşünür, yazar, ressam ve bestecinin hayat hikâyelerinde de karşımıza çıktığını söylemektedir. Örneğin; Mozart, Requiem eserini bestelerken bir taraftan da zehirlenme hezeyanları yaşamaktaydı. Yine Van Gogh'un kulağını kesip bir kadına yollamasını ve epilepsi nöbetlerini son bir örnek olarak da Jean-Jacques Rousseau'nun paranoid eğilimlerini gerçek tarihsel kişilerin anormallikleri olarak ifade edebiliriz. Gençtan'a göre tarihsel açıdan belirgin biçimde gözlemlenen anormal davranışların başında "Büyüklik Tipi (Grandiose Type)" nitelikler sergileyen kimseler gelmektedir. Böylesi büyüklik hezeyanları her ne kadar seyrek görülse de diğer anormalliklere nazaran daha inatçı ve sosyolojik açıdan ise daha kalıcıdır. Kişilerin kendilerini olağanüstü yetenekli ve çekici bulmaları ve

²⁰⁹ Bimarhane; Farsça bir kelime olup, "bimar" hasta anlamına gelmekte ve "hane" kelimesi de bugünkü anlamıyla "ev" olarak tanımlanmaktadır. Hastane anlamına gelen bimarhane, 17.yy öncesine kadar maristan, bimaristan, darüşşifa kelimeleri aynı anlamda kullanılmıştır. Benzer şekilde Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat'ta da bimarhane; "hastane", "tımarhane", "deliler yurdu" şeklinde tanımlanmaktadır. Asırlardır günümüzdeki hastane kavramını ifade eden "bimarhane" kelimesinin 17.yy sonrası Osmanlı'da "tımarhane" olarak yalnızca akıl hastaları için kullanılan bir yer olarak benimsendiği ve kullanıldığı kabul edilmektedir. Sonrasında da, 18.yy sonuyla 19.yy başlarında "darüşşifa" binalarının anlamının özelleşerek sadece delilerin bulundurulduğu yeri tanımlayan, "bimarhane" şeklinde kullanılmakta olduğu görülmektedir. (Sarı, Zabun, 2021)

peygamberlik iddiasında bulunmaları süreklilik göstermeleri dahası düşünsel açıdan da çok iyi örgütlenmeleri bakımında böylesi büyüklük anormalliğine en iyi örneklerdir. Bu yönlü tiplerin gerçekçi toplumsal, sanatsal ya da bilimsel bir hareketin içinde yer alabildiklerini, hatta bazı durumlardaysa müritler edinerek kendine göre bir reform bile başlattıklarını bile söyleyebiliriz. (Gençtan, 1997: s.11,147)

Diğer taraftan Durkheim ise toplumsal yapıya uymayan olguları bununla birlikte eylem ve davranışların sonucunda ortaya çıkan başka bir ifadeyle sıra dışı (marjinal) ve toplumsal açıdan liminal olanı "fantazmagorya" olarak tanımlamaktadır. Anormal görüngüyü imlemesi bağlamında şemsiye ifade olarak kullanabileceğimiz bu kavram Latince hayalet (fantoma) anlamına gelen 'fantasma'²¹⁰ ile Yunanca 'konuşmak' anlamına gelen 'agoreuein' sözcüklerinden oluşturulmuştur. En genel geçer manası ise ruhlarla, hayaletlerle konuşma, ruh çağırma, ruhları görünür hale getirmedir. (Dağ, 2019: s.30) Anlamsallığı bakımından önceki bölümlerde memorat görüngünün de yapısallığında içkin bir mana olduğunu tespit ettiğimiz fantazmagorya olgusu Walter Benjamin'inde ise modern insanın içinde bulunduğu "yanılsamacı" atmosferi betimlemek için kullanılmaktadır. Benjamin'e göre modern yaşamın getirisi olması bağlamında eğlence endüstrisi insanı "mal" ile eşit düzeye getirmiş, İnsan ise yanılsamacı böylesi bir fantazmagoriye girerek kendine ve başkalarına yabancılaşarak hayal atmosferinin tadını çıkartmaya teslim olmuştur. (Benjamin, 2014: s.94) O halde şunu söyleyebiliriz ki; anormal görüngü, fantazmagorya bağlamında kişilerin muhayyilesinin tetiklediği edimlerdir ve kişinin; akıl, duyu ve algıları daha da önemlisi "hafızası" ile de organik bir ilişki içerisinde. (Dağtaşoğlu, 2014)

²¹⁰ Fantasia ve onunla aynı kökten olan 'fantasma' kavramı, 'görünür kılmak' anlamına gelen 'fantazein' fiilinden türemektedir. Platon öncesinde de filozoflar bu kavramları kullanmışlardır, ancak, felsefe literatürüne epistemolojik bir unsur olarak girmesi ilk defa Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarında mümkün olmuştur. Bunun temel sebebi ise Platon'a kadar olan süreçte kimi felsefi problemlerin yavaş yavaş su yüzüne çıkmış olmasıdır. Örneğin presokratik dönemde izlenim (impression) ve imge (image), duyum (aistesis) ve fantasia gibi kavram çiftleri arasında net bir ayrım yapılmamıştır. Fantasia kavramı Ortaçağ'da Latince'ye imaginatio olarak aktarılmıştır. Bu sebepten hem Antik Yunan Felsefesi üzerine yazılan eserlerde hem de Yunanca orijinal metinlerden yapılan tercümelerde fantasia kavramı "imgelem" ile karşılanmaktadır. Fakat tarihsel serüvenleri bakımından farklı özellikler taşıyan bu kavramların birbirine karıştırılmaması önem arz etmektedir. (Dağtaşoğlu, 2014)

Buraya kadar aktardıklarımızdan anlıyoruz ki anormal görüngüye sebebiyet veren veya tetikleyen muhayyile yahut fantasma, çeşitli epifanik (epiphany) deneyimlerin kaynaksallığında ortaya çıkmaktadır. O halde muhayyileyi (fantasma) de bize göre önceleyen epifani (epiphany) ne anlama gelmektedir? Epifani, herhangi bir tanrının bir kişiye veya bir grup insana, uykuda veyahut uyanık, bir kriz ve kült bağlamında tezahür etmesini ifade etmektedir. Tanrı; antropomorfik, canlandırılmış, suret (temsili), tanrıyı temsil eden bir parça (pars pro toto) veya zoomorfik bir biçimde görünebilmektedir. Bununla birlikte beklenmedik ve aşırı doğal afetler (amorf/beklenmeyen) şeklinde de ortaya çıkabilmektedir. Tanrının tezahürünün algılanması duyusal (yani algılayan tanrıyı görebilir, duyabilir, hissedebilir ve hatta koklayabilir) veya zihinsel olabilir (yani algılayan herhangi bir şey görmeden veya duymadan vb. tanrının varlığını sezebilir). Epifaninin tanıkları ise insanlar, hayvanlar, diğer tanrılar ve hatta bir bütün olarak doğal dünya olabilmektedir. Bir örnek olarak Dionisos ayinlerindeki Bakkhalar'ın esrimelerini yani anormal görüngü sergilemelerini epifanik deneyime karşılık geldiğini söyleyebiliriz. (Petridou, 2015: s.2) Bu ayinlerde Dionisos, Bakkhalar'a kendini gösterdiği için bu esrimelerin gerçekleştiğine inanılmaktadır. Epifanik deneyim meselesi çalışmamızın diğer bölümlerinde oyunculuk metodolojisi bağlamında etraflıca ele alınacağı için şimdilik anormal görüngü bağlamındaki ilişkiselliğine değinmekle yetineceğiz. Nihayetinde bir tür cezbe yahut vecd (esrime/ekstaz) haliyle ortaya çıkan epifanik deneyimin toplumsal açıdan yapısal yani normatif olanın da tam karşısında bir olgu olarak anormale dair bir tür kaynaksallık mahiyeti taşıdığını söyleyebiliriz. Kısaca epifani; duygu yüklü veya ani bir vahiy anı (ilahi hitap); başkaca bir gerçekliğin sezgisel olarak kavranması; "aydınlatıcı" bir keşif olarak da ifade edilebilir.

Anlamsal olarak hem tıbbi hem de sosyolojik bakımdan "patolojik" olanı imlemek adına "normal"den yola çıkılarak izafi biçimde ifade bulan "a-normal" görüngünün kolaylıkla böyle bir yaftalamaya maruz kalmasını çalışmamızın tarafı bakımından uygun görmemekteyiz. Türkiye'nin ilk din psikologu unvanına sahip Neda Armaner de normal ve anormal kategorizasyonun hem sosyolojik hem de psikoloji disiplini açısından yarattığı kaotik durumu şöyle ifade etmektedir:

Normal ve anormal kelimelerine farklı anlamların verilmesinde kişilerin kültürleri, toplumların ilkel ya da uygun oluşları hatta bunlar içinde sosyal

basamakların oluşu dahi rol oynar. Normal bir kişilik nedir? Anormal bir kişilik nedir? Kesin bir sınır noktası var mıdır? Bu sorulara verilecek cevabı bulmak kolay değildir; zira normatif bakımdan, değişik muhakeme yürüten her insan anormaldir. İstatistik bakımdan ise ortalamadan çok sapmış olan herkes anormaldir. Başka bir deyişle, bu görüşe göre ortada olan insan normaldir. "Sosyal açıdan, normal insan hayattan zevk alabilecek kadar çevresine uymuş bulunan insandır, anormal ise uyumsuz olan insandır" Normatif, istatistik, sosyal ve bilhassa klinik açıdan hepimizde bazı özelliklerin veya aykırılıkların bulunması, bazılarında ise bulunmaması konuyu daha da karışık hale koyar. Bütün bunlardan başka kişinin günlük hayat seyri içinde bir olaydaki tam uyumuna rağmen diğer bir olay karşısında tamamen tersine dönen bir hali de olabilir. Böylece, "Psikolojik bir belirtinin ve olayın hangi derecesi ile normal, hangisi ile anormal olduğunu yekten kestirmek, yani hangi psikolojik reaksiyonun tabii ve hangisinin genel norma aykırı ve marazi olduğunu açıklıkla belirtmek her zaman kolay değildir. Bununla beraber, "Ruh fonksiyonları bakımından normal oldukları, hatta şu veya bu meslekte çalıştıkları halde, sosyal temasları, cinsiyetleri, uğraşları itibariyle sık sık çevreleriyle bir takım sürçmeleri olanlar vardır. Bunları kendileri sıkıntılı oldukları kadar etraflarını da sıkırlar. Bu gün eski (delilik) anlamında olmasın diye, haklı ve genel olarak ruh hastalıkları için, daha çok "behavior bozuklukları" terimi kullanılmaktadır. Bu da, bunların gözlenebildikleri, incelenebildikleri, denemelere elverişli oldukları anlamına gelir. Organik ve fizyolojik belirtilerin, ruhi olaylara göre çok daha objektif olmaları itibariyle konulan teşhis de daha isabetlidir. Ruhi olaylarda ise normal faaliyet ölçüsü daha sübjektif mahiyettedir. Diğer bir deyimle, seçilen herhangi bir standart zorunlu olarak indidir ve hiç şüphe yok ki buna dayanan her tefsir de sübjektiftir. Birçok anneler çocuklarının fizik gelişmeleri ve halleri hakkında oldukça doğru hükümlerde bulunabildikleri halde, bu aynı çocukların zekâ kabiliyetleri, heyecanları ve affektif davranışları hakkındaki hükümleri ya yanıltıcıdır ya da açık değildir. (Armaner, 1973: s.54,559)

Roger Smith, "Zihin ve Doğa Arasında" isimli çalışmasında farklılığa (normal olmayana) psikoloji disiplini açısından hiçbir zaman nötr yani tarafsız yaklaşılmadığını ifade eder. Smith'e göre farklı olana dair çalışmalar hem normal ve anormalin semptomatolojilerini birbirinden ayıran klinik yöntemleri hem de ortalama ile ortalamadan sapmayı tanımlayan istatistiksel tekniklerin önünü açmıştır. Dahası ona göre fenomenoloji üzerine çalışan kimi psikiyatrisiler de zihinsel rahatsızlıkları fenomenal farkındalığın değer biçici yapısının bozulması olarak ifade etmeye başlamışlardır. (Smith, 2015: s.147,221)

Herkesçe iyi bilindiğini düşündüğümüz anormal olan ile "yaratıcılık" arasındaki ilişkisellik zaviyesinden konuya eğildiğimizde ise günümüzde yaratıcılığa yönelik yapılan çalışmaların anormallik ve yaratıcılık (deha) olgusu arasında "pozitivist" bir illiyet saptayamadığını söyleyebiliriz. Ne var ki tüm kadim anlayışlar yahut gelenekler dâhilinde ise bu iki durum arasında bir bağ olduğu düşüncesinin hâkim bir kabul olduğunu da ifade edebiliriz. Bu da psikoloji disiplini (pozitivist) açısından olumsuzlanan "anormalin" bir nevi iade-i itibarı anlamına gelmektedir.

Öyle ki Aristoteles; felsefede, siyasette, şiirde veya sanatta üstün olan kişilerin açıkça melankolik olduğunu ve bazılarının ise kara safradan kaynaklanan hastalıklardan aşırı derecede mustarip olmasını Problemata mülahasasında ifade etmektedir.²¹¹ (Kyaga, 2022: s.29) Ezcümle deha ve delilik (anormal) ilişkisi diyebiliriz ki yüz yıllardır düşünürlerin de ilgilendikleri bir alan olagelmıştır.²¹²

deli deha bağlantısının tarihsel geçmişi konusunda en önemli bilim insanlarından olan George Becker'ın vurucu bir şekilde belirttiği gibi, dehanın ilahi çılgınlık ile alakalı olduğunu doğrulayan anlatılar tarihsel manada verimli olsa da yaratıcılık ile klinik deliliğin ilişkili olduğuna dair düşünce, 1830'lara dayanan yeni bir görüş olarak görünmektedir. (Kyaga, 2022: s.29)

Macar psikiyatrist Thomas Stephen Szasz (1920 - 2012), "Deliliğin İmalatı" isimli çalışmasında; modern psikiyatrinin hasta ya da anormal olarak yaftalamayacağı hiçbir insan ve davranış bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu durum bir tür "yazıysa kazanırım, turaysa sen kaybedersin" benzeri bir oyundur. Bu ifade bize Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Saatleri Ayarlama Enstitüsü" adlı romanındaki "psikanaliz çıktığından beri hemen herkes az çok hastadır" sözünü hatırlatmaktadır. Szasz'dan devam edecek olursak eğer ona göre psikiyatride, Rush²¹³ ve Esquirol'un²¹⁴ çalışmalarından itibaren günümüze kadar her türlü alışılmamış davranış, akıl hastalığı olarak yorumlanmıştır. Freud ve ardılı diğer analistler ise bilinçdışı davranış belirleyicileri denen kavrama özel bir önem atfetmişler ve 'akla uygun' davranışları bile 'akla uygun olmayan' davranış modellerine göre yorumlamaktan geri durmamışlardır. Nitekim bu yaklaşımlardan yola çıkanlar artık

²¹¹ Bu söz daha sonra genç Seneca tarafından değiştirilmiştir. Genç Seneca, yukarıdaki Aristoteles alıntısına atıfta bulunarak De Tranquillitate isimli tezini şöyle bitirmiştir: "Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit" (Hiçbir büyük deha deliliğin zorlayıcılığı olmadan var olmamıştır). Böylece, Stoacı düşünceyle çelişkili bir unsur ortaya koymuştur. Benzer bir ikilem, diğer eserleriyle karşılaştırıldığında Platonun bilgeliğin erdemlerin en önde geleni olduğunu ileri sürdüğü Phaidros'ta da görülmektedir. (Kyaga, 2022: s.30,31)

²¹² Deli deha bağlantısı, çağdaş yaratıcılık araştırmasının en hararetli tartışmalarından bir olmaya devam etmektedir (Silvia ve Kaufman, 2010). Araştırmacılar tamamen zıt pozisyon almaktadırlar; bazıları psikopatolojinin yaratıcılıkla hiçbir ilgisinin bulunmadığını iddia etmekteyken (Rothenberg, 1995; Sawyer, 2012b; Schlesinger, 2009; 2012), diğerleri bu ikisinin son derece alakalı olduğunu ileri sürmektedir (Andreasen, 2008; Jamison, 1996; Ludwig, 1995). Konu üzerine tartışmalar sıklıkla yoğun duyguları öne çıkarmakta ve deneysel araştırma temeline daha nadiren dayanmaktadır (Silvia ve Kaufman, 2010). (Kyaga, 2022: s.138)

²¹³ Benjamin Rush (1746 - 1813) Amerikan psikiyatrisinin kurucu babasıdır.

²¹⁴ Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772 - 1840) - Fransız psikiyatrist.

normal davranışı da anormal davranışa başvurarak açıklanmaya başlamışlardır. (Szasz, 2007: s.71,113)

Anormal olanı normal ve damgalanmış ikiliği doğrultusunda ele alan Erving Goffman, normal ve damgalı kişilerin somut kimseler olmaktan ziyade ikisinin de birer bakış açısı olduğunu ifade etmektedir. Bu bakış açıları normal ve anormal (damgalı) olanın karma temasları esnasında layıkıyla yerine getirilmemiş normlar gereğince (gözlemleyen açısından) toplumsal olarak üretilmektedir ve böylesi damgalayıcı nitelikler ona göre tabii bir mizaç değil bu iki rolü "oynama" sıklığıyla ilişkili tanımlamalardır. Varlık felsefesi bağlamında ifade edecek olursak; bu tarz görüngüler cevher değil, araz (damga) dırlar. Goffman'a göre toplumsal açıdan üç damgadan (anormalden) söz etmek mümkündür. Bunlar; (1) Vücut bütünlüğü bakımından çeşitli fiziki deformasyonlara sahip olanlar, (2) hem ahlaki hem de kişilik açısından çeşitli bozukluklar (örneğin ruh bozukluğu, hapis yatmak, bağımlılık, alkolizm, eşcinsellik, işsizlik, intihara girişim ve radikal siyasi davranışlar), son olarak (3) ırk, ulus ve din gibi etnolojik damgalar. (Goffman, 2014: s.18,19,33)

Goffman'ın damgalısının "hikâyesi" aynı zamanda bir trajedidir de; gri alanda kalmanın, tanımlanamaz olmanın trajedisidir. Damgalının hususiyeti "sınıflandırılmaz" oluşudur; "normaller" dünyasına ait değildir ancak bu dünyaya yabancı da değildir. Fiziki açıdan tam olarak sağlıklı değildir ancak hasta da değildir (çünkü hastalık tanımı gereği geçici bir durumdur). Ölü değildir ancak canlılar dünyasına da ait değildir; toplumsal açıdan hem vardır hem yoktur. Hatta Levi-Straussçu bir yerden bakarsak ne hayvan ne de tamamıyla insan olması hasebiyle doğa ve kültür arasında var olan çizginin ihlalidir damgalı. Taşınan bir engel, sahip olunan bir damga, bireyin kültür taşıyıcısı olma ihtimalini ortadan kaldıran bir ihtimaldir. Damgalı sınırdadır; muğlak sınırlar üzerinde iki dünya arasında sürekli savrulma, gidip gelme hâlidir. Bu itibarla Simmel'in "yabancıdır" da. Gruba hem ait olan hem de olmayandır ancak bizatihi varlığıyla ve grupla ilişkisiyle grubu yapılandırır. (Ünsaldı, 2014: s.20)

Bu noktada tekrar Szasz'a döndüğümüzde ise toplumsal açıdan sapma gösterenlerin yani anormallerin genellikle dini, yasal ya da toplumsal bir kurala uymayan kimseler olduğunun altını çizdiğini görürüz. Bununla birlikte kurallara uyulmadığı iddiasında bulunanların ise genellikle egemen güçler olduğunu söylemektedir. McCarthy'nin "cadı avı" olarak nitelenen komünist avcılığını ya da herhangi bir psikiyatrisin çıkıp istediği bir politikacıyı anormal olarak nitelemesi gibi

durumları "egemen" olanın iktidarını kendi normları doğrultusunda aşağılık biçimde kullanmasına örnek olarak vermektedir. Szasz'a göre anormallik; davranışın kendisinde değil, davranan ile çevresiyle olan ilişkiden kaynaklanan bir durumdur. Nihayetinde anormallik ona göre kuralların ihlalidir ve "anormal" tanımı da hâkim güçlerin toplumsal dengeyi sağlamasının bir aracıdır. Böylesi bir mekanizmanın temel işlevi ise bir topluluğa o toplumda neyin meşru olup neyin olmadığına öğretilmesidir. Szasz, kuralların toplumsal olanın gereksinimi olduğunu ifade etmekle birlikte hiçbir kuralın ihlal edilmemesinin ise kişisel seçimleri ve kimliği yok edeceği görüşünü savunmaktadır. Ona göre sonuçta insanın en karakteristik iki özelliği kurallar koymak ve kuralları ihlal etmektir. (Szasz, 2007: s.365)

Bu arada "memorat niçin veto hakkını kullanmamaktadır yani anlatmaktadır (anormal davranmaktadır)? sorusunu unutmuş değiliz. Szasz'tan mülhem memoratın da insani yönünü göz önüne aldığımızda kuralların ihlaline yönelik bir güdüye sahip olduğunu ve bu güdüyle baş başa kaldığını söyleyebiliriz. O halde bu güdüdeki önüne geçilemezlik (cezp edicilik) yahut ihlalin iktizasını neyle ilişkilendirebiliriz?

"Homo Narrans - İnsan Niçin Anlatır?" isimli kitabında İsmail Gezgin, mit anlatmak için insanın konuşmasını varlığının anlamına dair duyduğu ihtiyaçla ilişkilendirmektedir. Dahası Gezgin'e göre anlatılarak (açıklanarak) aydınlatılan mitlerin karanlık coğrafyası insan için ikinci bir doğuş yeridir ve insanı tekrar kurgulayarak yeniden yaratmaktadır. (Gezgin, 2020: s.58) Tersine bir bakış açısıyla bilginin yahut "şeylerin" insana saldırması bağlamında şunu söyleyebiliriz ki; Gezgin'in karanlık coğrafyası bize göre aydınlıktır. Ne var ki bu aşırı aydınlığın göz kamaştırması zorunlu olarak karanlığa ışık tutma metaforu üzerinden değil de ışığa gölge düşürmek (aslında bilgiyi eksiltmek) metaforuyla daha uygun bir anlam bulacaktır. Öyle ki insan (memorat), dünyaya geldiğinde bir boşluktan ziyade dolulukla (bilgi sağanağı) karşılaşmaktadır. Bu bilgi sağanağı, içinde bulunan kozmosa dair olan her şeydir. Dolayısıyla bu denli kaotik bilginin (aşırı aydınlanmanın!) karşısında ancak elini gözüne gölge etmek suretiyle önünü görüp yolunu bulabilecektir. Binaenaleyh bilinmeyen karşısında düşülen bu kaygısal acziyetin eksik nesnesi ancak gölgeler düşürülerek vücut bulacaktır. Yani müphem olanı şeyleştirme süreci bakımından fikir indirgenerek hiç edilecektir. Aksi halde

başka türlü kozmosla konvansiyon yolunu bulacağını sanmıyoruz. Mamafih insanın yani memoratın böylesi bir anlatı ihtiyacını karşılama aracı olarak sözlü dil ise indirgemeci yöntemin aracı mahiyetindedir. Başka bir ifadeyle asgar-i müşterektir. Bunu yaratmak zorundadır aksi halde toplumsallığın bir getirisi olması bağlamında kaygısal olanın akredite edilip meşru zemine çekilmesi yani "bilinir korkuya" dönüştürülmesi akamete uğrayacaktır. Bu sebeple tek yol olguyu kamusala indirmektedir. Bu güzergâhın en iyi aracı ise sözlü dildir. Başlangıçtaki bedeli "damgalanmak" olsa bile! Çünkü bu bir tür "ekfrasis"²¹⁵ ve muhayyileye dayalı yani fantasmadaki imge dünyasının betimlenmesi yani epifanik olanın dile gelmesi bir taraftan "anlama" doyarken diğer taraftan ise hakikatinden uzaklaşmaktadır. Bu da amorf yahut "rizom (rhizome)"²¹⁶ olanı ifşa ederek (yeraltından çıkartarak) memorat görüngü bağlamında anormali meydana getirmektedir.

²¹⁵ Batı edebiyatında özellikle 20.yy itibarıyla daha sık kullanılmaya başlanan ekfrasis sözcüğünün kökeni “detaylıca söylemek” anlamına gelen Yunanca ek ve phrazien sözcüklerinden oluşmaktadır. Bununla birlikte görsel imgenin sözle temsili, sessiz sanat nesnesine ses vermek, sözcükler aracılığıyla sanat nesnelerini duygusal bir biçimde algılamak amacıyla yeniden meydana getirmek, sözcükler aracılığıyla sanat nesnesini (objet d’art) tasvir etmek anlamlarına da gelmektedir. Daha genel bir tanımlama yaparsak eğer; sessiz sanat nesnelerini seslendirmek, sanat yapıtının retorik tasvirini sunmak, kişiyi, yeri, resmi zihnin gözü önüne getirmeyi (hatırlatmayı) amaçlayan sözlü tasvir olgusudur.

Özünde göz önünde canlandırma sanatı olan ekfrasis, Hristiyanlar için de Tanrı’ya ulaşmada en önemli araç olan görme duyusuna seslenmekteydi. Onlar için kutsal amaçlarla dünyaya gelen, Tanrı’ya hizmet eden insanları görmek Tanrı’yı görmekle eşdeğerdi. Bu nedenle dini vaazlarda anlatılan dini temalı hikayelerde, dinleyici, onlar için önemli olan İsa’nın çarmıha gerildiği ya da gömüldüğü yeri ekfrasis aracılığıyla göz önünde canlandırarak olaya bizzat şahit olup olayın içinde bulunmaktaydılar. Bunu, anlatılan olay karşısında verdikleri duygusal bir tepki izlemekteydi. İsa’nın ölümüne tanıklık ederek, onun çektiği acıları kendileri de hissetmekteydiler. Ekfrasis’in özünde dinleyiciyi birer izleyici konumuna dönüştürerek canlı bir sahne yaratmak gibi bir amaca hizmet etmesi kutsal metinlerin yazarları için de ekfrasis’i bir araç olarak kullanmaya itmiştir. Bu sayede, konuşmayı yapan din adamları verdikleri vaazlarda dinleyicilerinin Tanrı’yı görmesini, kutsal olaylara şahitlik etmelerini ve İsa’nın hayatında bulunabilmelerini sağlamaktaydılar. Ekfrasis aracılığıyla dinleyicilerinin duygularına ulaşarak olayı görmelerini sağlamaktaydılar. Dinleyicilerinin belleklerinde imgeler yaratarak bu imgeler aracılığıyla duyguları canlandırmada ekfrasis’i etkin bir yöntem olarak kullanmaktaydılar. Tıpkı şairler ve konuşmacılar gibi vaaz veren dindar kişilerde farklı amaçlar için de olsa dinleyicilerinin duygularına hitap edebilmek, onlardan duygusal bir tepki alabilmek için ekfrasis yöntemini kullanmaktaydı. (Şengül, 2012: s.16,31)

²¹⁶ Rhizome (Köksap) kavramı kökü olmayan bitkiler için botanikte kullanılır. (...) Bununla birlikte Deleuze ve Guattari ise Bin Yayla kitabında köksapı bir çokluk olarak ifade ederler. Kökü olan bir Kozmos’a karşı kaotik bir Dünya öngörmektedirler. Ama kaotik hiç bir düzenlemenin var olmadığı anlamını taşımaz. Çokluk, yapılması gereken bir şeydir. O öyle kendiliğinden var olmaz. Hep çıkartma işlemi ile yapılabilir, hep (n-I), hep çıkarma işlemi ile çokluk yapılabilir; ekleme, yani toplama işlemi ile yapılmaz. Bu dizgeye köksap dizgesi denilebilir. Köksap ağaçvarı bitkilerden çok farklıdır. Yer altında belli olmadan yayılır. Botanikten ayrı, hayvanlarda ve insanlarda da köksaplık var-olabilir. Köksap her türlü derin yapı fikrine ters düşmektedir. Makinesel Bilinçdışı, Psikanalitik

1.8. MEMORAT KAVRAMININ TÜRKÇE SÖYLENİŞİNE DAİR BİR ÖNERİ

Bu bölümün ilk kısmında ifade ettiğimiz üzere; Memorat meselesine yönelik yapılan Türkçe araştırma ve incelemelerde kavrama henüz Türkçe bir söyleniş bulunmadığını dile getirmiştik. Bununla birlikte Sydow'un nitelendirdiği biçimiyle "Memorate" kavramının ise hatıra, hatırlamak, anı, hafıza/bellek²¹⁷ ve zihinsel süreçler ile ilişkili bir anlam dünyasına sahip olduğunu tespit ederek Jolles'ten iktibasla; "pıhtı"laşsa da (yarı sıvı) "akışkan" olmağına da dikkat çekmiş, sözcüğün "-mer" kökünün ise kaygı ve endişeyle alakalı olduğunu belirtmiştik. Neticede sözcüğün (memorate) Türkçedeki "Hafıza" mefhumuyla örtüştüğünü bununla birlikte varlık olarak da "İnsan"ı imlediğini tespit etmiştik. Tüm bu çıkarımlarımız aracılığıyla memorate kavramını herhangi bir engele takılmadan hafıza kavramıyla buluşturmştuk. O halde ters yönlü filolojik ve etimolojik zaviyeden "Hafıza" mefhumunu da herhangi bir engele takımadan memorat kavramıyla örtüştürebilir miyiz? Şayet kavramın ontolojisine dair ters yönlü böylesi bir irdeleme aynı kavşağı çıktığı takdirde memorat kavramının Türkçe söylenişine dair "hafıza" sözcüğünden türetilmiş bir kavramın memorata karşılık kullanılmasında bir beis olmayacağı görüşündeyiz. O halde bu noktada "hafıza" mefhumunun

Bilinçdışından farklıdır; çünkü belli bir bilinçdışının temsiliyetini yüklenmez, her anda bir harita yaparcasına kurulmakta olan bir değişiklik ilkesine sahiptir. (Deleuze, Parnet, 1990: s.9)

²¹⁷ Bilişsel psikolojide, insan hafızasının birkaç hafıza sisteminden oluştuğı bununla birlikte bu sistemlerin her birinin otonom bir yapıya sahip oldukları yönünde fikir birliğı vardır. Otonom yapıya sahip olmalarına rağmen aralarında bir tür ilişkisellik olduğu da bilişsel psikologlar arasında genel bir kabuldür. Bilişsel psikologlar insan hafızasını beş ana sistem biçiminde tanımlamışlardır. Bunlar; prosedürel/işlemsel (kaslara bağı motor hareketlerin nasıl gerçekleştirileceğini depolayan), algısal (göz ve kulak gibi çeşitli duyu organlarımızın kavradığı şeylerin kısa süreli depolandığı), birincil/primary (kısa süreli ve aktif bellek olarak da bilinir ve az miktardaki bilgiyi işleme tabii tutmadan akılda tutar), anlamsal/semantik (sembolik ve kavramsal olana ilişkin) ve epizodik/anısal (kişisel deneyimleri saklayan) bellektir. Bununla birlikte bunlar da iki ana türe ayrılmaktadır: anlamsal ve epizodik bellekten oluşan "açık bellek"; prosedürel, algısal ve birincil bellekten oluşan "örtük bellek". Benzer bir hafıza temelli yaklaşım, anlatılar için de geçerli olabilir. Öykü yeniden üretimi açık bir bilgi meselesiyken, öykülerin hatırlanması esas olarak semantik/anlamsal ve epizodik bellekle ilgilidir. Semantik hafıza, dünya hakkında en geniş anlamda olgusal bilgilerin edinilmesini ve saklanması mümkün kılmakta ve dünyayı olduğu gibi veya olabileceğı gibi temsil eden ansiklopedik bilgileri içermektedir. Öte yandan, epizodik hafıza sistemi ise, bireylerin kendi kişisel geçmişlerinde tanık oldukları olayları hatırlamalarını sağlamaktadır. (Bahna, 2015)

kökenine (etimolojisine) doğru yolculuğa başlayabiliriz. Umarız, yolumuzu kaybetmeden tekrar buraya dönebiliriz.

Eski Yunan'a baktığımızda hafıza bağlamında bizi mitolojik bir imge olarak Mnemosyne²¹⁸ ve temel bir sözcük olarak da hafıza/bellek manasında Mneme kavramları karşılamaktadır. Mnemonyse, mnêmê (bellek), mnênoneuein ya da memnêsthai (hatırlama) anlamlarına gelmektedir ve Moûsai (Müzler yani Musalar)²¹⁹ ile yakından bağlantılıdır. Bu kavramların hepsi anlam dünyası oldukça geniş bir kapsama sahip olan "men-" kökünden türetilmiştir. Çalışmanın evvelki kısımlarında da ifade ettiğimiz üzere "men" genel anlamda zihin ile yapılan her şeyi kapsamaktadır. men- kökü, “akıl”, “düşünce”, “yaratıcılık” kavramlarını içerdiği gibi “düşünmek” ve uzak bir anlam olarak da “artakalan” anlamlarına da gelmektedir. (Bilge, 2020)

Dokuz olmadan ve her biri adında şarkılarla kutlanan bir sözün teolojisini barındırmaya başlamadan önce (Kleio'nun görkem'inden, Thaleia'nın şenlikleri'nden Kalliope'nin güçlü sesine kadar), Helikon'un üç eski tapınağında oturan ve şiir faaliyetinin üç özel biçimini temsil eden üç kız kardeşi Musalar: Meletê, Mnême, Aoidê. Birincisi zihinsel çalışmayı, dikkati ve dikkati yoğunlaştırmayı belirtir. İkincisi, o olmadan ne doğaçlamanın, ne de şarkı söylemenin gerçekleşmeyeceği belleğin adını taşır; üçüncüsü ise Melete ile Mneme'nin ürünü olan yetkin şiire göndermede bulunur. (Bonney, 2000: s.801)

Bu bağlamda filolojik açıdan Yunancadaki bir prensibi hatırlatmanın aydınlatıcı olacağını düşünmekteyiz. İstanbul Üniversitesi Eski Çağ Dilleri ve Kültürleri bölümünden Erman Gören'in, Fransız dilbilimci Émile Benveniste'den iktibasla açıkladığı bu prensibe göre Yunanca'daki "-sis" bitimli mefhumlar süreçsel olanı diğer bir ifadeyle akışkan olanı imlerken (Gören, 2015: s.52), "-mê" ya da "-ma" ile bitenler ise ortaya çıkan olgu durumunu yahut son ürünü nitelemektedirler. Misal; -sis bitimli sözcüklere physis, noêsis, anamnêsis gibi mefhumları, -mê ya da -ma ile bitenlere ise bellek mefhumunu da içeren; noêma, onoma ve mnêmê gibi

²¹⁸ Adı bellek anlamına gelen Mnemosyne, Uranos'la Gaia'nın kızıdır. Efsaneye göre Zeus Pieria dağlarında dokuz gece yatmış ve Mnemosyne de dokuz Musaları doğurmuş. (Erhat, 1996: s.207)

²¹⁹ Musalar Jupiter ile Mnemosyne'nin (Bellek) kızlarıydı. Şarkıya hükmederler, hafızaya can verirlerdi. Dokuz kızın her biri edebiyat, sanat ya da bilimin özel bir dalına hükmediyordu. Calliope epik şiir, Clio tarih, Euterpe lirik şiir, Melpomene tragedya, Terpsichore koro dansı ve şarkıları, Erato aşk şiiri, Polyhymnia kutsal şiir, Urania astronomi, Thalia komedya musasıydı. (Bulfinch, 2011: s.27)

kelimeleri örnek olarak verebiliriz. Bununla birlikte Eski Yunana dair sözlüklerde her ne kadar hafızada içkin anlamsal ayrılıklarla karşılaşsak da "mnēmē: hafızada saklanan içerik (bize göre akışkan olmayan görece daha edilgen bir olgu)"²²⁰ ve "mnēstis: hafızayla hatırlama etkinliği (bizim açımızdan akışkan ve etkin)"²²¹ gibi anlam başkalığı yaratan ince bir ayrımın da bulunduğunu ifade etmek isteriz. Dolayısıyla Türkçe söyleniş bakımından "bellek (anı) ve hafıza" mefhumlarının da tıpkı Eski Yunandaki gibi ince bir ayrım barındırdığını düşünmekteyiz. Her ne kadar Türkçede bellek ve hafıza eş anlamlı olarak kullanılsa da biz, tıpkı Eski Yunandaki gibi biraz da kurgusal bir yaklaşımla "hafızanın" belleğe (anıya) nispeten daha akışkan, etkin ve bilinç dışı ile daha sıkı bir bağlantı içinde olduğunu düşünmekteyiz. Bu da bellekte içkin "anılar (anamlı ve daha kolay yorumlanabilir)" ve bize göre hafızada içkin "anı dışındaki diğer şeyler (dile henüz indirgenmemiş yoruma kapalı durumda)" ayrımını da biraz daha yerli yerine oturtmaktadır. Hilmi Ziya Ülken de benzer biçimde "hafıza denince geçmişin canlandırılması biçiminde basit bir saklama işlemi" olarak anlam yaratmasına itiraz ederek bellek ve hafıza arasındaki farka dikkat çekmektedir. (Ülken, 1968: s.6,222)

"Ne?" sorusundan "Kim?" sorusuna geçiş âni, "Ne?" sorusunun bilişsel ve pragmatik iki ayrı yüze bölünmesi nedeniyle daha da uzun sürecektir. Bu açıdan kavramlar ve sözcüklerin tarihi öğreticidir: Eski Yunanlılar iki ayrı sözcük kullanırlardı, mneme ve anamnesis; bunlardan ilki beliriveren, deyiş yerindeyse edilgen biçimde ortaya çıkan anıdır; akla gelişi bir duygu, bir pathos gibidir. İkincisi ise genelde hatırlama, zihinde toparlama adı verilen bir arayışın nesnesi olarak anı. Böylece hem birincisi, yani bulunmuş anı, hem de İkincisi, yani aranan anı, anlambilim ile pragmatikğin kavşağında bulunur. Anımsamak, bir anıya sahip olmak ya da bir anının peşine düşüp o anıyı aramak demektir. Bu anlamda anamnesis'in sorduğu "Nasıl?" sorusu, özellikle mneme'nin sorduğu "Ne?" sorusundan ayrılmaya yönelir. Bilişsel yaklaşım ile pragmatik yaklaşım şeklinde ortaya çıkan bu bölünme, hafızanın geçmişe bağlılık savı üzerinde büyük bir etkiye sahiptir: Bu sav, hafızanın hakikate göre konumunu tanımlar, ki bunu daha sonra tarihin hakikat içindeki konumuyla karşılaştırmak gerekecektir. Bu arada anımsama eylemini "bir şey yapmak" haline getiren hafıza pragmatikğinin işe karışmasının hakikat (ya da hakikilik) sorunsalının tamamı üzerinde karıştırıcı bir etkisi olur: Hafıza pragmatik eksende kullanılırken isteyerek ya da istemeyerek suistimallere düşülebilir.

İkinci karşıtlık çifti akla gelme/arama çiftidir.

Akla gelme ile kasıt, anı'nın fiilen zihinde belirmesidir. İşte Aristoteles mneme terimini bunun için kullanıyor, bizim ileride arama ya da hatırlama diyeceğimiz şeye de anamnesis diyordu. Mneme'yi pathos, yani duygu diye

²²⁰ Ağ Adresi: philolog.us - Erişim Tarihi: 18.01.2023

²²¹ Ağ Adresi: philolog.us - Erişim Tarihi: 18.01.2023

niteliyordu: Şu ya da bu nedenle, bir şeyi anımsadığımız olmuştur; işte o zaman anıyı hissederiz. Demek ki akla gelme, arama'nın aksine bir duygudur. (Ricoeur, 2012: s.22,45)

Kavramın ontolojisinden devamla Platon'a baktığımızda ise hafızanın daha çok "epistemik" doğasıyla ilgilendiğini görürüz. Başka bir ifadeyle hafıza, "bilginin kaynağı" olması kabulü bağlamında irdelenmektedir. Aristoteles ise belleği (mneme) yani hafızayı tamamen biyolojik bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Ona göre hafıza yalnızca insanlara özgü bir yeti değil aynı zamanda birçok hayvanın da imgeleri akılda tutması bağlamında başka türde canlılarda da mündemiç bir niteliktir. Aristoteles'e göre insanın diğer canlılardan ayırt edici mahiyeti olması bakımından "akılcılığı" onun evrensel özleri maddeden ayırarak tanıma kapasitesidir. Bu süreç ise duyumsamayla başlamakta ve bu duyumsamayla ortaya çıkan imgelerin tasarlanmasıyla yani "phantasia" ile sürmektedir. Nitekim hafızanın incelenmesi imgelemenin incelenmesinin ardılı olmalıdır.²²² Yeni Platoncu Plotinos ise hafızanın metafiziğine dikkat çekmekte ve ona göre ruh, hatırladığı şeydir dahası hatırladığına dönüşmektedir. Başka bir ifadeyle Plotinos hatırlanan şeylerin ideaların anısı olduğunu söylemektedir. Aziz Augustinus'a baktığımızdaysa ona göre hafıza, zekâ ve iradeyle ilişkilidir. Kişi tarafından algılanmasa bile ruhta mevcut bulunan her şeyi kapsayan hafıza, ruhta saklı duran bununla birlikte duyulur bir gerçekliğin kavranması edimi bağlamında zekânın da temel koşuludur. Ancak burada iradenin zihne yönelerek itki vermesi gerektiğini söyleyen Augustinus, bunun sonucu olarak da hafızayı bir benzerliğin içsel algıya dönüşmesi biçiminde açıklamaktadır. Hegel açısından ise hafıza öznel bilincin nesnesi olmakla birlikte otobiyografik tarihin de derlenmiş hali ve anımsanmasıdır. Öyle ki bu hatırlama yani anımsama biraz da Platoncu zaviyeden mutlak bilginin mütemmim bir cüzüdür. Mutlak bilgi ise sanat, din ve felsefe gibi kültürün etkin biçimleri sayesinde gerçekleşerek bilinci ortaya çıkaran mutlak tinin kendilik bilincinin zirvesidir. Dahası hafıza öncelikli olarak düşüncenin çözümlenmesi anlamında psikolojiye aittir. Nitekim hafıza, dilin

²²² Hafıza, Platon'a göre duyuların değil aklın ürünüdür çünkü insan unutmuş olduğu bir şeyi hatırlar o da Noeta'ya aittir. Noeta'da görüp daha sonra unuttuğumuz şeyleri hatırlarız. Bu hatırlama akıl ile yapılmaktadır. Bundan şu sonuç çıkar: Akla sahip olan varlıklar ancak belli bir şeyi hatırlayabilir. Bundan dolayı duyularla algılanan bir şeyi öğrenmek mümkündür ancak algıladığımız şeyi daha önce ideler dünyasında da gördüğümüzü hatırladığımız anda o şeyi öğrenmiş oluruz. Aristoteles'e göre ise algı öğrenmeye tekabül etmez bilginin uygulanmasına tekabül eder. Yani bir şeyi algıladıkça onu bilmeyiz onu algıladıktan sonra öğrenmiş oluyoruz ve bunu ancak hafızayla gerçekleştirmek mümkündür. (Shala, 2018: s.5,11)

içselleştirme sürecidir ve bu süreç tasarlanmış bir tarihin tarih anlamlı parçasıdır. Bergson açısından ise bedensel bellek yani somut hafıza alışkanlıklar tarafından tahakküm altına alınmış duyuşsal motor sistemlerin bütününden oluşmakta ve anlık bir mahiyettedir. Özünü ise geçmişin gerçek belleği oluşturmaktadır. Pragmatik anlayışın kurucu babası William James ise Aristoteles'in aksine belleğin bir yeti olmadığını, hepi topu kaoitk, belli bir nesneye inanma duygusundan ileri geldiğini söylemektedir. Bilinçli bellek/hafıza geçmişe hiçbir özel anlam yüklemey. Esas olan, geçmişteki bilinçli bir yaşanmışlık deneyimine 'hayat' vermeyi arzu etmektir. (Abensour, 2022: s.54,59,63,64,81,96,102,121)

Gaston Bachelard'a göre insan hafızası, ancak yaptığı "seçimlerle" yolunu bulabilmektedir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak; bir eylemi kendisinden önce gelen şeyden ziyade, kendisinden sonra gelen şeyle ilişkilendirirsek daha iyi hatırlarız. (Bachelard, 2010: s.62) Dahası, Bachelard'a göre "aklın bir hafızası, hafızanın da bir aklı vardır." (Bachelard, 2009: s.57) Maurice Halbwachs ise "Kolektif Hafıza" isimli çalışmasında hatıraların düzenlenmesi için iki yöntem olduğunu belirtmektedir. Hatırlar kimi zaman belli bir kişinin kendi zaviyesi etrafında guruplaşırken başkaca bir durum olarak da çok sayıda parçalı imgeler halinde büyük yahut küçük topluluklar içinde dağılabilmektedir. Nihayetinde böylesi durumlar ise mahiyetine göre ya "bireysel hafızalar" olarak veyahut da "kolektif hafızalar" niteliğinde hafızayı meydana getirmektedirler. Eğer bu ki hafıza birbiriyle sıklıkla ilişkilendirir - ki bilhassa bireysel hafıza kendini akredite etmek ve meşruu kılabilme adına böylesi bir muhavereye sıklıkla başvurmaktadır ve bunun sonucunda ise özgünlüğünü toplumsallaşmaya feda etmektedir - kolektif hafızanın "kuşatıcı gücü", bireysel hafızaları kendi bünyesinde eriterek hâsılasını artıracaktır. Halbwach, bu iki tür hafızayı içsel (bireysel ve otobiyografik) ve dışsal (toplumsal ve tarihsel) olarak da tanımlamaktadır. Nihayetinde otobiyografik hafıza, tarihsel hafızadan her daim yardım almakta ve ikincisi ilkinin göre daha geniş çaplı, süreğen dahası yoğun tablolar sunmaktadır. (Halbwachs, 2017: s.45,46,47)

Buraya kadar hafıza olgusunun tarihsel ontolojisine yönelik felsefi ve düşünsel açıdan çeşitli düşün insanların görüşlerini ifade etmeye çalıştık. Hafızanın varlıksal kavranışına dair çalışmamız açısından meseleyi biraz daha muayyen bir yer olan

inanç ve bu bağlamda din - hafıza ilişkisine çektiğimizde ise din sözcüğünün İngilizce konuşan dillerdeki karşılığı olan "religion" ve kök kelime biçiminde "religare"nin de (bağlamak, birbirine eklelemek) hafızada içkin bir süreç olan "hatırlamakla" iltisaklı olduğunu tespit etmekteyiz. Öyle ki bu ilişkiselliğe dair en önemli çalışmalardan biri olan Danièle Hervieu-Léger'in, "Religion As A Chain Of Memory" isimli çalışmasında Hervieu-Léger; dinin, kuşaktan kuşağa sürekliliği sağlayan bir "hafıza zinciri" olduğunu ifade etmektedir. İşaret ettiğimiz çalışmada inancın dine doğru tekâmülü bağlamında bu özdeşliğin (hafıza&din) "atalarımızın inandığı gibi inanıyorum çünkü onlar inandı ben de inanıyorum" gibi sosyolojik ve antropolojik belirlenimlerle vurgulandığı görülmektedir. Hervieu-Léger, inanılan şeyin nedensellik zemininin oluşmasıyla birlikte artık olgunun dine doğru "kurumsallaştığını" ifade etmektedir. Burada inancın "mantıksallığından" ziyade asıl mesele "kolektif bilince" ne denli hizmet ettiği. Nitekim asli unsur kolektif olanın yani bir ortak şeye inanan gurubun "kendilerini geçmişe bağlayan, şimdiye anlamını veren ve geleceğe pencere açan" hafızalarına ne denli bağlı oldukları ve bunun bir getirisi olarak da gücüdür. Nihayetinde toplumsal hafızanın köksüzleşmesi demek inanç gurubunun da gücünün zayıflaması anlamına gelecektir. Bununla birlikte Hervieu-Léger, inancın meşrulaştırılarak din haline gelebilmesinin şartını o toplumun "kolektif hafıza"ya sahip olmasına dayandırmaktadır. Böylesi bir meşrulaştırma sürecinin yani konvansiyona dayalı toplumsal uzlaşmacılığın çerçevesi ise hermenötik anlayışla gerçekleşmektedir. (Dereli, 2022) Hervieu-Léger'in tespitleri yukarıdaki bölümlerde işaret ettiğimiz Memoratın, Din'e doğru tekâmülü süreçselliği de örtüşmektedir. Dolayısıyla Memoratın fenomenolojik bağlamda ve toplumsal bakımdan hafızayla doğrudan aynılaştığını bu bağlamda da Memorat kavramı için ifade ettiğimiz "varlık olarak insan"dır nitelemesini Hafıza mefhumu dahası olgusu için de rahatlıkla ifade edebileceğimizi düşünmekteyiz. Nitekim eğer hafıza varsa varlık olarak insanın mevcudiyetinden bahsedebiliriz.²²³ En azından "dünyada olmaklığı" bağlamında hafızanın yokluğu durumunda "Dasein"ın mevcudiyetinden

²²³ Ben başka biri olarak değil, kendim olarak hayatta kalmak istiyorum. Bedenimden geriye bir şey kalmayacağına göre de ruhumun hayatta kalmasını umuyorum: Ama hepimizin vereceği bu cevap, ruhumuzu hafızamızla özdeşleştirdiğimizi gösterir. Valery'nin dediği gibi, "Ben, kendim olarak, her an devasa bir hafıza olgusuyum. (Eco, 2021, s.10) Yine Aziz Agustinus'a göre insan hafızası, onun hem geçmişle hem de kendi günahlarıyla yüzleştiği yerdir. Hafıza bir biçimde aidiyetin ta kendisidir. İnsanın hafızası neyse kendisi de odur. Birinin kendi hafızası yoksa veya varsa ama hiçbir şey hatırlamıyorsa, ayrıca onun dışında hafıza sahibi olan hiç kimse yoksa var olduğunu da iddia edemez. (Shala, 2018: s.2)

bahsedilemeyeceği kanısındayız. Bir sonraki bölümde bu savımızın gerekçelerini Dasein bağlamında ayrıntılı bir biçimde açıklayacağız. Nitekim "Zaman'ın ve Mekân (Hareket)"ın farkına ancak ve ancak Hafıza ile varabilmekteyiz.

Toplumun fikirleri şu ana karşılık geldiği ve şu anı ifade ettiği zaman bile her zaman kişilerin ya da grupların içinde vücut bulur. Toplum, bir unvanın, bir erdemin veya bir niteliğin ardında bunlara sahip olan kişiyi görür hemen. Bununla birlikte, gruplar ve kişiler zamanın içinde var olur ve izlerini hafızalarda bırakırlar. Bu bağlamda, aynı zamanda toplumun bir anısı olmayan bir toplumsal fikir de yoktur. Ama öte yandan toplum, tamamen somut bir biçimde, hafızasında güçlü bir iz bırakmış şu figürü ya da şu olayı yeniden kavramaya çalışır. Her kişilik ve her tarihsel olay bu hafızaya girdiği anda bir öğretiyi, bir nosyona, bir sembole aktarılır; bir anlam kazanır ve toplumun fikir sisteminde bir unsur haline gelir. Geleneklerin ve mevcut fikirlerin birbiriyle uyuşabilmesi böyle açıklanır; gerçekte, mevcut fikirler de gelenektir ve her biri aynı anda ve aynı şekilde, bir biçimde içinde hız kazandıkları eski ya da yeni bir toplumsal yaşamı gerektir. Emperyal Roma'da Panteonun, tüm kültleri, gerçekten kült olmaları kaydıyla barındırması gibi toplum da gerçekten gelenek olmaları kaydıyla tüm gelenekleri (en yenilerini bile) kabul eder. Aynı şekilde, gerçekten fikir olmaları kaydıyla, yani kendi düşüncesi içinde yer alabilmeleri, bugünün insanlarını ilgilendirmeleri ve yine bugünün insanlarının onları anlamaları kaydıyla tüm fikirleri de (en eskilerini bile) kabul eder. Buradan, toplumsal düşüncenin temel olarak bir hafıza olduğu ve tüm içeriğinin sadece kolektif anılardan oluştuğu ama aralarından sadece bazılarının, toplumun, mevcut çerçeveleri üzerinde çalışarak yeniden inşa edebildiklerinin varlıklarını sürdürdüğü sonucu çıkar. (Halbwachs, 2016: s.365,366)

Ân, idrâk ve kendiliki bir arada tutan süreklilik duyusu hâfızanın zemindir; bir aradalığın bizâtihi kendi ise hâfızadır; öyleyse hâfıza, aynı zamanda süreklilik, ân, idrâk ve kendiliktir. Ânın sürekliliği, işaret edildiği üzere çizgisel, doğrusal ve öne doğru değildir; ân bir küre gibidir; deneyim bu küreyi, doğal bir biçimde ve düzen içinde, deyiş yerindeyse genişletir. Hâfızanın içeriği olarak eylem, yukarıda dile getirilenler dikkate alındığında, bizâtihi manâdır; bu nedenle maddenin geçmişine karşın manânın tarihi olur; işte insanın -beşerin değil- tarihsel bir var olan olması, bizâtihi manâ olması demektir. (Fazlıoğlu, 2015: s.228)

Tüm bu tespitlerimizden hareketle; memorat olgunun şahsi tecrübeleri işaretlediğini göz önüne aldığımız takdirde bir tür hafızadan bahsedecek, tanımlar ışığında böylesi bir hafızanın "otobiyografik hafıza/bellek" olduğunu söyleyebiliriz. Kendini bilme farkındalığıyla birlikte neşet eden "otobiyografik hafıza"; geçmişte yaşanan yahut "mevcut olanı" indükleyen ve muhayyiledeki imgeyi yeniden yaşıyormuş gibi bir halet-i ruhiye yaratmaktadır. Öyle ki, geçmişteki veya varlıktaki mevcut tecrübeyi "tekrar (felsefî bir ifade olarak)" ettirirken ortaya çıkan duygu durumlar ise henüz oluyormuşçasına yoğun ve canlı hissedilebilmektedir. Bazı araştırmacılar bunu zamanda geriye dönme olarak da tanımlamaktadırlar. Kişi adeta

zamanda yolculuk edip "o âna" geri dönmekte ve tekrar yaşamaktadır. (Gülgöz, 2018: s.16)

Hafıza nedir? Hafızanın ne olduğu bugün fizik, fizyolojik, biyo-kimyasal vs. çok çeşitli açılardan incelenmektedir. Bütün bu araştırmaların sonuçları ne olursa olsun; hafızanın başka ve temel bir özelliği vardır: Hafıza, gündelik hayatta hatırladıklarımızın öyle olduklarına inancımızın kaynağıdır. (Özcan, 2018: s.276)

Bu noktada öncelikle Türkçe ve lehçelerinde hafıza kavramının hangi mefhumlarla karşılandığına bakalım. Çağdaş Türk dillerinde “bilinç, şuur ve zihin” kavram alanı içerisinde yer alan "es" sözcüğünün genelde "hafıza" kavramını da karşıladığını görmekteyiz. Eski Türkçenin ög ve ukuş sözcüklerinin Oğuzcadaki karşılığı olan "es" sözcüğü Harezmi Türkçesi ile beraber sırasıyla Kıpçak, Çağatay ve Eski Anadolu Türkçesi dönemlerinde “bilinç, şuur ve zihin” kavram alanı içerisinde es-és-is, esle-isle-, ekser-isker-, esleme- ve eslenme- ifadeleriyle görülmüştür. Es sözcüğü Yeni Uygurcada “hafıza”, Kumukçada “hafıza, bellek” ifadesi yanında bu kökten türemiş esle- “fark etmek, dikkat etmek” anlamlarına gelmektedir. Karaçay-Balkar Türkçesinde ise “akıl, hatıra, hafıza” şeklinde anlam bulurken bu kök biçiminden türeyen sözcüklerin, esger- “hatırlamak”, esgert- “hatırlatmak”, esgertiv “hatırlatma”, esgertme “hatıra”, esle- “fark etmek”, eslet- “fark ettirmek” ve esli “akıllı” olduğunu söyleyebiliriz. Yine Tatarcada es kavramının “bilinç-şuur ve zihin” anlamına geldiğini ve "is", “bilinç, şuur” şeklinde karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Bunların yanı sıra "es" kavramı bağlamında Karakalpakçada “zekâ, akıl” anlamlarında "um, es, aň ve pam", Kazakçada doğrudan “akıl, us, hafıza” anlamında es sözcüğünü buluyoruz. Nogaycada ise “hafıza, hatıra, bellek” anlamında olup bu kökten türemiş eslev “dikkat etmek, dikkatini bir yere vermek”, essiz “şuursuz, kendinden geçmiş” ve estelik “anıt, abide, heykel” gibi anlamlarla karşılaşmaktayız. (İsi, 2020)²²⁴

Türkiye Türkçesindeki söyleniş biçimiyle "Hafıza", Arapça h-f-z (hafeze ve hıfz) kökünden gelmekle birlikte Arapçadaki çekimlenmesine göre muhafaza; koruma, savunma, telaffuz; tedbir, hafız; koruyucu, mahfuz; korunmuş, muhafaza edilmiş ezberde olan bilgilerden yiyeceklere kadar geniş bir anlam dünyasına sahiptir. Yine başka bir anlamı da; insan algılarının saklanması ve icap ettiğinde

²²⁴ es: bellek, hafıza, hatıra: Türkm. esle- “hatırlamak”, esger- “hatırını saymak” (Tekin, 1995: s.180)

sözcüğünün fiil olduğu kadar isim olarak da anlam yarattığını ve isim-fiil olarak düşünülmesi gerektiği kanısındayız. Dahası hafaza sözcüğü tıpkı "Memorat" ifadesindeki gibi "isim-fiil-sıfat" gibi çoklu bir görev yapmaktadır.

Buradan hareketle Arapça dilinin şekilselliğini bir tarafa bırakarak Türkçedeki eklerin kullanım şekilleri ve ek kalıplaşmaları bağlamında meseleyi ele almak isteriz. Türkçedeki isim-fiil eki olarak tanımlanan -an/-en (-ğan, -gen) ünlülerden sonra ise -yan/-yen halini alan ek kalıbı Türkçenin Güney-batı lehçelerinde hareket ve iş gösteren aksiyon isimleri (nomen actoris) de yapmaktadır. Bu eki taşıyan isimlerden bazıları da eskiden -ğan/-gen eki ile türetilmiş olup, ek başında bulunan ğ-/g- sesinin düşmesi ile sonradan -an'lı şekle girmiştir. Örneğin Anadolu Türkçesi bazı eserlerde Orta Türkçedeki "ugan" karşılığında "yaratan/yaradan (yarat-)" anlamındaki Tanrı ifadesi de bu ekle meydana gelmiştir. Ayrıca İngilizcede "adverb of manner" olarak bilinen gramer kuralının Türkçe karşılığı olan "tarz zarfı (bir işin nasıl yapıldığını niteleyen) birçok Türkçe sözcük de yine bu isim-fiil ekinden meydana getirilmiştir. (Korkmaz, 1994: s.49,50,51) Dolayısıyla hem Memoratın sözcük olarak anlam dünyasını karşılaması bakımından hem fonetik açıdan bilhassa da şekil yönünden dilbilgisinin dışına çıkmadan "HAFAZAN (hfz/hıfz/hafız/hafıza/hafaza)" sözcüğünün Türkçe söyleniş olarak "Memorat" kelimesine karşılık kullanılabileceği görüşündeyiz. Nitekim şunu da ifade etmeliyiz ki; böylesi bir adlandırma önerisi Memorat "olgunun" kendisinden ziyade sözcük olarak hafıza (memory) ile ilişkili kavram olması hasebiyle Batılı bir sözcüğe karşılık bulma niyetidir. Nihayetinde farklı coğrafyalarda olgunun kendisinin (memorat) başka adlandırmalarla nitelendiğini tespit etmiştik. Örneğin; Latin Amerika'da Caso, Fransa'da Intersigne ve Rusya'da Bylichka kavramlarının memorat olguyu nitelemek için kullanıldığını ifade etmiştik. Nihayetinde belki başka bir çalışmamızda yahut bizim dışımızda bir araştırmacının olgunun kendisine yönelik bir adlandırma çalışması yapmasını ümit ederiz. Ezcümle; filolojik ve etimolojik irdelemelerimiz göstermiştir ki Batılı bir ifade olarak Memorat kavramı dilbilgisi açısından da tutarlı biçimde "Hafazan" olarak Türkçe söylenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MARTIN HEIDEGGER ve DASEIN

2.1. MARTIN HEIDEGGER'İN GENEL FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

İnsanın, insan olarak "Var-olmasının" kronik huzursuzluğundan kronolojik huzursuzluğuna geçişinin alamet-i farikası mahiyetindeki Martin Heidegger (1889 - 1976)'in felsefi anlayışı varlık felsefesi bakımından da yeniden "içe dönüşün" işareti mahiyetindeydi. Husserl'in öğrencisi olması hasebiyle fenomenoloji geleneğinin şakirtlerinden sayılan Heidegger'in felsefi yaklaşımı "Transcendental Phenomenology yahut Heideggerci Hermeneutical Phenomenology" olarak da nitelendirilmektedir.

Heidegger'in düşüncesine göre Varlık, her seferinde bir hadise/olagelme/kendileyiş (ereignis)²²⁷ biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda hem Heidegger zaviyesinden hem de varlık felsefesi bakımından düşünmeye dair bilinen insanlık tarihi boyunca varlığa değin temelde dört Kendileyiş (Ereignis)'ten bahsedebiliriz. Bunlar; Eski Yunan'daki, Varlık olarak var olanların en büyüğü "kim" sorusu etrafında meydana gelenler; Orta Çağ'da var olanların "en âlası Tanrı'dır"

²²⁷ Ereignis kavramı Heidegger'in geç dönem felsefesinin temel kavramlarından birisidir. Günümüz Almancasında olay, hadise gibi olağan bir anlama sahip olsa bile Heidegger tarafından daha kökensel bir anlam yüklenmiş ve genel olarak Dasein gibi başka dillere çevrilemez bir kavram olarak ele alınmıştır. (...) Kavram, İngilizceye yapılan çevirilerde genellikle event (olay), owing (sahip olma) ve appropriation (temellük etme, tahsis etme, benimseme) şeklinde karşılanmıştır. Alman Vittoria Klostermann Yayınevi tarafından Heidegger'in yayımlanmamış eserleri dâhilinde 2009 yılında basılan "Das Ereignis" isimli 71. cilt, 2022 yılında Metin Toprak ve Ömer Faruk Peksöz tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu çeviride Ereignis kavramının İngilizce söylenişleri arasındaki appropriation (temellük etme, tahsis etme, benimseme) anlamından yola çıkılarak Türkçe söylenişine dair yeni bir kavram yaratma arayışına gidilmiştir. Bu bağlamda çevre psikolojisi ve sosyolojisi gibi alanlarda kullanılan "kendileme" (sahiplenme, kendine mal etme) kavramının Ereignis kavramını karşıladığı sonucuna varılmıştır. Ancak çeviri metindeki Ereignis kavramı çeşitli türevlerde kullanıldığı için Toprak ve Peksöz sözlük karşılığı henüz olmayan "kendileyiş" mefhumunu Ereignis kavramını karşılama adına oluşturmuşlardır. Biz de çalışmamızda Ereignis kavramına karşılık "Kendileyiş" mefhumun kullanılmasının anlam dünyası bakımında uygun olacağı kanaatindeyiz. (Toprak, Turan, 2022: s.19,20)

biçiminde temellük eden hadiseler; Descartes'le birlikte özne ve nesne dikotomisi çerçevesinde cereyan eden olaylar ve son olarak Heidegger'in de aynı geleneğin ardılı olduğunu ifade edebileceğimiz (Critchley, 2010: s.46,47) bununla birlikte Kant'ın kritikleriyle olagelen "varlığın varlığını düşünme" biçiminde ortaya çıkan kendileyişlerdir. Burada şunu vurgulamakta fayda var ki; Heidegger'i, Kant'ın paradigmasının ardılı olarak işaretlememize Heidegger yaşıyor olsaydı elbette itiraz edecekti. Ne var ki buradaki kategorisel yaklaşımımızın sebebi "aynı sorunun" etrafında oluşturulan cevaplara ilişkin bir sınıflandırmadır. Öyle ki her iki filozof için de başat meselelerden biri "şeylerin bizlere (insana) mümkün kılınmasının ne olduğu?" sorusudur. Başka bir deyişle; varlığın ifşaat mekanizmaları nelerdir ve nasıl çalışır? Kant bu soruya (şeylere ilişkin bilginin imkanı) "palyatif" biçimde sezginin a priori formları (uzam ve zaman) ile anlama yetisinin kategorileri vasıtasıyla cevap bulmuştur. Kurucu öznenin apriorileri ve tecrübenin birleşmesi bilginin imkânını vermiştir. Dolayısıyla bu imkân "transendental öznenin" bir getirisidir. İşte tam burada Kant'ın ve bizatihi ardıllarının Heidegger açısından sekteye uğramasının sebebi transendental öznenin her durumda "bir dünya içinde olmaklığı"dır ki bu da Heidegger için "dünyasız bir özne" fikrinin reddiyesi biçiminde Heidegger tarafından ifade edilecektir. (Esenyel, 2020: s.116,117)

Kant, özellikle zamanı özneye ait kılmakla önemli bir adım atmıştır, fakat bunu yaparken hem öznenin hem de onunla birlikte zamanın, dünyasal karakterinin üzerini örtmüştür. Heideggerci bakış açısında insan daima dünya-içindedir, yani kendisini her zaman kökensel olarak bir ilişkisellik ağında açılmış varolanlar arasında bulur. (Esenyel, 2020: s.117)

Heidegger her türlü Dasein analizinde bulunacağı varsayılması gereken Faktum'u "olumlu bir zorunluluk" olarak görür. Kant'ın akıl olgusu; Heideggercede, vicdanın ontik tanıklığı ya da tasdiki (Zeugnis) haline gelir. Dasein akıl tarafından değil, akıl-öncesi bir ruh halleri (Stimmungen) âleminde ve temel ruh hali (Grundstimmung) olan kaygı içerisinde belirlenir, ama sahibi Dasein'in otarşik yapısı Kant'ın öznesinin varoluşsal bir yankısıdır. (Critchley: 2010, s.47)

Yukarıda işaret ettiğimiz kronolojik kendileyişleri göz önüne aldığımızda, insanın varlıkla olan ilişkisinin (düşünselliğinin) her şeyden evvel zamansal olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bundan dolayıdır ki Varlık'a yönelik her türlü düşünme biçimi kaçınılmaz biçimde "Zaman"ın neliğine dönük bir mütalaa olmaksızın akamete uğrayacaktır. Nihayetinde Varlık, kendisini Zaman'da var-ola-getirmektedir. Heidegger'in felsefi anlayışının belki de en temel kavramı olarak

niteleyebileceğimiz Zaman mefhumu ve mevhumu insan da dâhil her türlü varlığın muayyen hale gelebilmesinin dahası "anlama" indirgenebilmesinin (kozmosu açıklama) yegâne koşulu mahiyetindedir. Bu anlam verme süreci de her durumda İnsan'ı gereksinmektedir ki insan ancak ve ancak böylece İnsandır. Dahası insan, doğası gereği hermenötiktir. Her zaman anlama ihtiyaç duyar ve her zaman anlamı mümkün kılmanın yollarını arar. (Sheehan, 2010: s.88)

Heidegger'in düşünuş açısından kronolojik seyri temelde üç "Kehre" olarak açıklanabilir. Bu arada genel olarak "dönem/epoche" olarak ifade bulan bu tekâmül evreleri bizatihi Heidegger tarafından kavramsal olarak özellikle "Kehre" biçiminde nitelendirilmiştir. Heidegger açısından böylesi bir tanım bir nevi her kendileyişte (hadise/dönüşte/yeni düşünuş) varlığın yeniden doğuşunu, tıpkı ritüellerde şamanın ölüp-dirilmesi gibi kaynağa (başlangıca) dönüp başka bir ifadeyle iptida edip yeniden yola revan oluşunu işaretlemekteydi. Dahası Heidegger açısından dasein da ontolojik sınırlarının dışına uzanmak zorunda ve sonra tekrar kendine çekilmeyliydi. Konumuz bağlamında ifade edecek olursak bir oyuncunun bir karakter yaratırken "kendinin" sınırları dışına uzanmasına (varmasına) benzetebiliriz. Yine Heidegger açısından devam edecek olursak nitekim aslına (kaynak kodlara) rücu etmeden yeni bir "düşünuş" biçimi yaratmak varlık açısından zamanı (kronoloji) da linear paradigmadan sıyırmama anlamına gelirdi ki bu da Heidegger'in "kökensel zaman" arayışına muhakkak ters düşecektir. Bu sebeple kehre; itibarsızlaştırılmış manada "dönüş/dönme/döneklik" değil, kaynağa yani başlangıca avdet etme anlamında hakikatin kaynağına rücu etmektir diyebiliriz. (Kurtar, 2014: s.226)

Heidegger, Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki ilk derslerinde daha çok varlığın anlamı üzerinde durmuştur. Ona göre birincil olan mesele yani kavramsal bir kavrayış yoluyla herhangi bir zihinsel sapma olmaksızın hemen gözünüzün önünde olan şeye yüklenen anlam (yorumlama) esas olandır. Her şey anlamlı bir bağlamda ortaya çıkar ve bu bağlam "şeylere" anlamını verir. Daha sonraki bir başka kehresi Kendileyiş (Ereignis) kavramı üzerinden yola çıkarak varlığın "zaman" olarak kendisine görünür kılınması (kendileyiş) iptidasıdır. Ve son kehre ise varlığın yeri yahut topos meselesine ilişkindir. (Sheehan, 2010: s.83,85,91,92)

Heidegger açısından içinde bulunduğu çağ bağlamında (yirminci yüz yıl) kaygı verici/düşündürücü (Bedenkliche) olan şey insanın hala düşünmüyor oluşudur. Onun talep ettiği yahut vurguladığı bu düşünme, edilgen bir biçimde sayıklama değil aksine eylemde içkin dahası eylemsel bir hareket biçimi olarak esasında hareketin kendisi olan Düşünmedir. (Heidegger, 2020: s.18,19) Böylesi bir düşünme, varlığın ontik yönü bağlamında kendinde kendini duyumsamanın önündeki engelleri kaldırarak varlığın kendine varabilmesini sağlayacaktır. Bu düşünmeyi bir tür kendileyiş (ereignis) olarak da işaretleyebiliriz. Öyle ki Varlığın kendileyişi açısından kendini serimlemesi yahut tecessüm etmesi ve bunu duyumsaması ancak kendini "Zaman"a içkin kılabilmesi yoluyla mümkündür. Bunun için de bir "istenç/irade" ortaya koyması gerekmektedir ki bu iradeyi de "Tasarımlama" takip etmelidir. Böylelikle Varlık kendini Kaygısallıktan çıkaracak ve dünya içinde olmaklığının farkına vararak ontiko-ontolojik²²⁸ boyutta Zaman'a da yerleşerek varlığına varabilecektir. İşte bunun yegâne yolu da bir tür kendileyiş olan Düşünme'den geçmektedir.

O halde bu noktada şunu sorabiliriz: düşünme kendileyişinin sözcüklerle olan ilişkisi dahası kelimelerin düşünmedeki araçsallığı ne yönde işlemektedir? Devam eden bölümlerde Heidegger'in felsefe anlayışını daha iyi ifade edebilme adına İhsan Fazlıoğlu'nun düşünme edimini sağlayana dair mülahazasının Heidegger'e biraz daha yaklaşabilmek adına açıklayıcı olduğu görüşündeyiz. Bu sebeple düşünme ediminin (kendileyiş) yapı taşlarını şu yönde döşeyebiliriz: Laf yahut lafız; atmak, ağızdan çıkan ses olarak nitelenebilir. Bu ses, aklımızda bir iz, bir nevi bıçak kesiği yaratıyorsa bunu "kelime" biçiminde tanımlayabiliriz. Yani kelime, yaralamak, yara açmak anlamındadır. Bu Kelimenin zihnimizde yarattığı çizgiyi/yarayı veya kesiği muayyen bir çerçeveye yerleştirdiğimiz vakit bunu suret biçiminde tanımlayabiliriz. Suretten kasıt sözlük karşılığı olan anlam yahut manadır. Eğer suret haline gelen kelimenin muhtevasına yönelirsek (ilişkilenirsek) bu yeni hal "mefhum" biçiminde adlandırılır. İşte, düşünme hadisesi (kendileyiş) lafız veya kelimelerle değil bizzat bu

²²⁸ “Ontik”, bir şeyin özellikle var olma biçimini (tecassüm etme) ifade eder. Varlıklara atıfta bulunur. (...) olgusalıkların içindeki varlıklar, belirli durumlarda gün ışığına çıkma ve var olma biçimlerinde anlam taşımaktadırlar. (...) “Ontolojik” ise varlıkların kaçınılmaz olarak nasıl meydana geldiğine dair dil ve kavramları ifade etmektedir. Doğrudan varlıkların temeli olarak varlığa atıfta bulunur. (...) ontik oluşumların her zaman ontolojik bir boyutu vardır ve ontolojik yapılar yalnızca ontik olaylarda ortaya çıkar ev yorumlanabilmektedirler. (Scott, 2010: s.60)

mefhumlarla gerçekleşmektedir. Burada mefhum ile nesnesini ilişkilendirdiğimizde ortaya bir konvansiyon/mutakabat veya uygunluk çıkıyorsa bu da tasavvur başka bir ifadeyle tasarım halini alır. Herhangi bir tasavvurun (tasarımın) belli bir alana (örneğin varlık alanına) tahsis edilmesine ise ıstılah (özel anlamda kullanılan, herkesin anlayamayacağı söz) denmektedir ki bu da varlığın "biricikliği" bağlamında mana olarak aynı ıstılahın her varlıkta başkaca anlamalar taşımasına imkân tanımaktadır. Bununla birlikte ıstılah sözcüğünün sulh sözcüğü ile aynı köke sahip olduğunu göz önüne aldığımızda (Fazlıoğlu, 2015a: s.75) örneğin varlığa tahsis edilen ıstılah, varlığı kaygıdan arındırarak "dünya içindeliği" ile uyumlu hale getirecektir. (Fazlıoğlu, 2015b: s.14)

Mefhumu olmayan sözcük içeriksizdir; bu nedenle de yalnızca günlük dilin imkanlarıyla, yani çağrışım yoluyla düşünmeye başlarsınız; bu noktadan itibaren söyleyecekleriniz bir içeriğe ait olmayacaktır. Temsili yüksek bir örnekle ne demek istediğimi açıklamaya çalışayım: Ramazan Efendi, olumsuzlukun ne olduğunu belirlerken şöyle bir sıralama verir: olumsuzluk (nefy), bir yargıdır (hukm); yargı, tasdikın bir parçası olduğundan bilgidir(ilm); bilgi, beşeri nefsin niteliklerindendir, bu da mutlak nitelik mekulesinin(kategori) bir üyesidir; nitelik mekfilesi ise arazın bir alt kümesidir; araz ise mumkinin bir kısmıdır; mumkin ise Varlık'ın ...

Ömer Savi, "Korku/kaygı, tüm insanların yönünü kendisiyle belirlediği bir simgedir." der. Her türlü arayışın, yani sorunun nedeni söz konusu metafizik kaygıdır; kaygının tetikleyicisi ise insanın kendi anlamına ilişkin endişesi ... Endişe bizi tedirgin eder ve dedirtir/söyletir. Çünkü insanın kendini Varlık'ın bir devamı olarak idrak etmesi metafizik bir güvenlik bunalımı yaratır; belirsizlikten kaçan insan kendini ön-görmek ister; ön-görmek ise soru sormakla başlar; soru sormak, yani, Heidegger'in deyişiyle "aklın dindarlığı" ... (Fazlıoğlu, 2015c: s.9,11,12)

Öyleyse yukarıdaki ifadelerimiz ışığında şunu söyleyebiliriz ki; yeni ıstılahlar (anlam biçimleri) yaratmak bir tür sulh yahut konvansiyon ortaya koymaktır ki bu da tiyatronun toplumsal işleviyle örtüşmektedir. Öyle ki toplumsal açıdan tiyatro, kökeni bağlamında söylersek eğer ortaya çıkan "krizi yahut gediği" doldurabilme adına yeni bir "ıstılah(lar)" ortaya koymak anlamına da gelebilmektedir. Bunu da Heideggerci bağlamda yeni bir "düşünüş" tasarlamak biçiminde ifade edebiliriz. Diğer bir ifadeyle tiyatro, toplumsal "düşünüş"ün sürdürülebilirlik açısından en temel aygıtı mahiyetindedir. Bu durumu münferit olmaklığı bağlamında Oyuncu için düşünürsek eğer her bir karakterin yeni bir "düşünüş veya ıstılah" olduğunu söyleyebiliriz. Oyuncu, yeni bir karakter yaratmak için Heideggerci anlamda "düşünebilmeli" ve yeni "ıstılahlar" tasarlayabilmelidir.

Heidegger, varlık olarak insanı yani Dasein'ı, kavrayışta yahut yorumlamada geleneksel metafizikteki doğayı veya nesneleri anlama indirgemenin temel aracı olarak Antik Yunan'dan beri kullanılan "kategorilere" karşı köklü bir reddiye serdetmektedir. Ona göre Kategoriler ancak insan dışındaki varlıkları anlamlandırmada işlevseldirler. Öyle ki varlık olarak insanın ya da Heidegger'in ifadesiyle Dasein'ın ontolojisini serilmemek için kategorilerden ziyade "egzistansiyal"lerden istifade edilmelidir. O halde nedir bu egzistansiyaller? İhtimam-Gösterme/Kaygı (Sorge), Ölüm-Dogru-Varlık,varolma (Sein-zum-tode), Endişe (Angst), Yabancılaşma (Entfremdung), Suç/Suçluluk/Vicdan (Schuld), Kararlılık/Tasarlama (Entschlossenheit), Dünyada Olmak (in-der-welt-sein), Halet-i Ruhiye (Befindlichkeit), Toplumsallık (Mitsein/Man) ve İmkân (Möglichkeit) Heidegger'in felsefesinde insan varoluşunun temel yapıları ve evrensel işaretleyicileri olan en temel Egzistansiyaller (Exiztezialen)i nitelemektedirler. (Ünaldı, 2021: s.30) O halde egzistansiyallerin Dasein için ontolojik bir zemin olduğunu ifade edebiliriz. İnsanın varoluşu ancak kendi "olanaklarıyla/imkanlarıyla" kendini tasarlayabilen bir tür varoluştur. İşte bu imkanlar egzistansiyallerdir. (Ökten,2022: s.42) Bununla birlikte benzer bir tınıya sahip kavram olarak Heidegger felsefesinde diğer bir kavram daha vardır ki o da Existensiyel / Egzistansiyel (Exiztenzielle)dir. Çalışmamız açısından da anlam karmaşasına sebep olmamak adına aynı tınıya sahip bu kavramın da ne olduğuna dair işaretlemelerin yerinde olacağını düşünmekteyiz. O vakit Heidegger için bu iki kavram arasındaki temel öneme sahip anlam ayrışmasına kısaca göz atalım.

2.1.1. Existensiyel / Egzistansiyel (Exiztezialen) ve Existensiyel / Egzistansiyel (Exiztenzielle) Olanın Ayrışmasına Yönelik

Heidegger üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen İngiliz felsefeci Michael Inwood (1944 - 2021) "Dasein" mefhumunun on sekizinci yüz yıl filozofları tarafından "Tanrı'nın varlığı anlamına gelen "Existenz (The existence of God)" sözcüğüne ikame olarak kullandığını şairlerin ise "yaşam" mefhumunu karşılayacak biçimde ele aldıklarını ifade eder. Dahası Darwin'in kuramındaki "hayatta kalma (struggle for

survival)" meselesi de yine Almancada "der Kampf ums Dasein" olarak çevrilmiştir. Halk arasında ise "insanın varlığı veya hayatı" manasında kullanılagelmiştir. Heidegger, erken dönem derslerinde insanlardan ve varlıktan bahsederken sıklıkla "yaşam" anlamına gelen "Leben" sözcüğünü kullanmıştır. 1923 yılında ise artık çalışmalarında Varlık ve Zaman'daki manasına en yakın biçimde "Dasein"ı kullanmaya başladığı görülür. Dasein, özünde "dünya içindedir" ve mevcudiyeti hem kendini hem de dünyayı aydınlatmaktadır. Dünyada olmaklığı yani "oradalığı (das Da)" başka ifadeyle yarattığı "açıklık/yarık" dahası "o-aradalığı" bütünüyle insan olarak Dasein için varolmaya yönelik bir "imkân veya koşul" olarak düşünülmelidir. (Inwood, 1999: s.42) Dasein'ın "o-aradalığı" bir tür liminal (eşiksel) alandır ve bu alan mekânsal olmaktan ziyade uzamsaldır. Diğer bir ifadeyle muayyen değildir. Muayyen kılacak olan dünya içinde olmaklığın getirisi olan muhavere (ilişkilenme) paternidir.

Heidegger Varlık ve Zaman'da Dasein terimini iki anlamda kullanır: öncelikle insan varoluşunu betimlemek için, sonra da bu varlığa sahip varolan için. Kavram hem insanların tümünü ifade etmek için kullanılır hem de her bir insan tekini ifadelendirir. Dasein kavramının çoğulu yoktur. Heidegger birden fazla kişi söz konusu olduğunda "onlar"dan (das Man) ya da birlikte-Dasein (Mitdasein) dan sözeder. (Ünaldı, 2021: s.23)

Bu noktada tekrar Aristoteles'in "kategorilerinden" mülhem ortaya atılan Existensiyal ve Existensiyel dönecek olursak; Heidegger'e göre Aristocu kategoriler dâhilindeki varlıkların tamamından ayrı bir mahiyette görüngü sergileyen Dasein "kategorik" olmaktan ziyade Existenzialien (existentialia, existentials) ontolojik temelinde ele alınmalıdır çünkü Dasein; dünya-içinde-olan taş, aletler ve insan dışındaki diğer varlıklardan oldukça farklıdır. Heidegger'e göre kategorik olan "varlıksal/somut/fiziksel olan"a dair bir anlam tınısı yaratırken Existenz ise "existenzial" sıfatına alan açarak sözcüğün tınısı sayesinde varlık olandan ziyade "var-oluşsal" olanın altını çizebilmektedir. Bu da ontik olandan ziyade ontolojik olana doğru Dasein'a kapı aralar. Bununla birlikte Fransızcadan da istifade ederek yeni bir sözcük türetir ki bu da kategorik olanı da dışlamayarak Dasein'ın ontiko-ontolojik mahiyetinin de altını çezecek biçimde Existensiyel (existenziell / existentiell) mefhumunu ileri sürer. Daha da basit bir ifadeyle; existensiyal dasein'ın ontolojisine alan açarken existensiyel ise dünya içinde olması bakımından ontik niteliğini işaretlemektedir. (Inwood, 1999: s.61,62,147) Dasein, egzistansiyal açıdan

ancak içkinlik (dünya-içinde/olay/ereignis) zaviyesinden anlam bulabilir. Örneğin ardı ardına gelen olaylar; bugün okula yarın işe gidiyorum derken ardı ardına gelen vak'alar varlığın var olarak belirleniminin kategoriksel yahut ontik bakımdan işaretlerken "existence (exsistentia)"²²⁹ içinde gerçekleştirdiklerimiz ise eylememizi zamandan ziyade mesafe üzerinden ele alarak varlığı imler. Bunu yapı ve yapısal arasındaki fark gibi de düşünebilirsiniz. Örneğin ilk örneğimizdeki varlığın egzistansiyel (ontik) belirlenimi "yapısal" bir görüngü sergilerken egzistansiyal olan ise "yapı"ya dair olanı (ontolojik - Sorge, angst v.b.) ifade etmektedir. Bu meselenin Türkçe açısından biraz karmaşık olmasının asıl nedeni Türkçede "varlık" deyince kavranılanın fiile yahut eylemeye ve edimselliğe ilişkin bir çağrışım yapmamasıdır. Oysa varlık sözcüğünün kökünde varmak eylemi ile birlikte düşünülmesi gereken "var" kökü söz konusudur. Kısaca ifade edecek olursak esasında Türkçedeki "varlık" mefhumu etimolojisinde ve ontolojisinde bir fiili ve eylemi barındırmasına rağmen edilgen bir kavrayış söz konusudur.

Bununla birlikte Heidegger'e göre Dasein'in özü varoluşundadır. Varoluş yani "Existenz". Başka bir ifadeyle mahfuzluktan çıkarak varlık kendiyile buluşabilir. (Heidegger, 2021: s.78) Heidegger'in, kavram dehası bir filozof olarak sözcüklerle oynamayı sevdiği herkesin kabulüdür. Bununla birlikte Latince "dışa çıkmak, ortaya çıkmak, zuhur etmek, dirilmek, duyulmak" ayrıca "belirmek, tezahür etmek" anlamlarına gelen exsistere (exsisto, existo) sözcüğü Almancaya "Existenz" olarak geçmiştir. (Ökten, 2022: s.106) Öyle ki sözcüğün kök anlamına baktığımızda da yine "dasein'in kendi açıklanmışlığı" yani "Ek-sistenz"i (Heidegger, 2021: s.209) bulmaktayız. Başka bir ifadeyle dasein'in "kendi" dışına ve sistem dışına "kendiliğiyle buluşmak, karşılaşmak için çıkmasıdır."²³⁰

²²⁹ ~ Fr existentialisme : yaşam tarzı < Fr existence varoluş, mevcudiyet +ism ~ Lat exsistentia a.a. < Lat exsistere ortaya çıkmak, zuhur etmek, olmak < Lat ex+ sistere, stat- durmak, dikilmek, sıkı durmak, kavi olmak.

²³⁰ ex- ön ekinin "dışarıdan (from v.b.)" dışında gibi anlamlara geldiğini bilmekler birlikte bir diğer kök olan "sistere" ise "durmak, dayanmak (stand) ve durmasına neden olmak" anlamlarına gelmektedir. Dahası yine "sta-" kökü bağlamında da birinin durduğu yer, yerleştirmek, hareketsiz bırakmak, kendini yerleştirmek gibi anlam dünyasına sahiptir. (Online Etymology Dictionary, Erişim Adresi: https://www.etymonline.com/word/existence#etymonline_v_14062 , Erişim Tarihi: 20.05.2023)

Şimdi, bu ontolojik yapılar nelerdir ve onların niteliği ve konumu nedir?. Heidegger felsefesinde varoluşun temel yapıları ya da evrensel belirleyicileri kaygı (sorge), endişe (angst), ölüme-doğru-varolma (sein-zum-tode), yabancılaşma (entfremdung), suçluluk (schuld), ve tasarlamadır (entschlossenheit). Varoluşun bu yapıları insanın kökensel sonluluğunu tanımlarlar. (...) Heidegger varoluşun bu yapılarından existentialia (existenzialen) olarak söz eder. Existentialia terimi onun "existential" (das existenzielle) ve "Existentialist"(das existenzial) arasında yaptığı temel ayırmadan doğar. Almanca bir sözlük olan Existenzialle'nin özel anlamı somut varolma edimi'dir . O, insanın kendisini kendi somut-tarihsel ve ontik durumu içinde anlamasına gönderimde bulunur. Öte yandan, Existenzial sözcüğü somut varolma ediminde bulunan evrensel durumlara gönderimde bulunur. O, somut ve ontik olana karşıt olarak, evrensel ve ontolojik olanı gösterir. (...) Existentialia somut varolma ediminin kendisinde içerilen ve varoluşun yapısını oluşturan öğelerdirler. Heidegger'in varlıkbilimsel analizinin kendisini ontik ve somut olandan hiçbir zaman koparmaması gerektiği savı yeterince açıktır. Existentialia insanın somut deneyiminden öğrenilen ve bu somut deneyimi olduğu şey kılan yapının varlıkbilimsel ögesi olarak anlaşılan evrensellerdir. Walter Beigel'in haklı olarak söylediği gibi, Heidegger göre Existentialia somut olanın evrensel koşullarıdır. (Schrage, 2006)

Somut olanın evrensel koşulları biçiminde ifade bulan Existentialia, varlığın metafiziksel yönü olarak da işaretlenebilir. Öyle ki bu durumu Kant'ın metafizik, fiziğin apriori ilkeleridir biçimindeki Saf Aklın kritiğindeki mütalaasıyla birlikte de düşünebiliriz. Ancak Kant'ın "apriori (metafizik)" anlayışı ile Heidegger'in existansiyal meselesi arasındaki en temel fark ise Heidegger'in fenomenoloji geleneğine aidiyeti göz önüne alındığında hemen ortaya çıkacaktır. Öyle ki ona göre fenomenlerin yok sayılarak, sadece zihinsel ve bilişsel süreçlere odaklanan ussal metafiziksel kurgulamalar hatalıdır. Dahası insan olarak varlığın (dasein) tüm kurucu yapıları onun kökensel verilerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kökensel kurucu verilerin (varlığı "kendi" kılan) yani fenomenlerin kendini "açığa çıkarmasını" engelleyen bilgi-kuramsal tüm a-priori yaklaşımlar varlığın ontik yönünü yadsımdan başka bir anlama da gelmeyecektir. (Schrage, 2006) "Bu anlamda fenomenolojiye önem veren Heidegger, varlığın hakikatinin anlamının fenomenolojiyle mümkün olacağını savunmaktadır." (Yıldızdöken, 2017: s.137) Nihayetinde existansiyaller (kurucu unsurlar) varlığı kendi kılan fenomenolojik olgulardır. Diğer bir ifadeyle; varoluş, dasein'in olgusalılığından ziyade modusudur. Yani dasein'in neliğinden daha çok nasıl var olduğu esastır. Bunu bir oyuncunun bir karakteri tasarlarlarken varoluş biçimini/tarzını nasıl ortaya koyduğuyla da ilişkilendirebiliriz. Bununla birlikte Heidegger bu durumu ayrıca "düşmüşlük/fırlatılmışlık" olarak da ifade etmektedir. Böylesi bir fırlatılmışlık dasein

için olgusalılık mahiyetindeyken kendini zamana dâhil kılarak şekillendirmesi ise dünya-içinde-olmaklığın bir getirisidir. (Ökten, 2022: s.106,107)

Fenomenoloji, Heidegger'de geleneksel anlayışı içinde kalmakla birlikte fenomenolojiyi bir adım öteye taşınmıştır. Husserl bilincin anlamından başlarken Heidegger varlığın anlamıyla fenomenolojideki yoluna devam etmiştir. Heidegger saf bilinçte kalmak yerine 'yaşanan varoluşun olgu varlığına' odaklanmıştır. Bu sebeple fenomenlerin kendiliklerini araştırma 'fundamental ontolojiye' konu edinilmiştir. Husserl'in tecrübeyi dünyanın bir bilinci olarak yerleştirmesine karşılık, Heidegger asli tecrübeyi dünya-içinde bir varlık olarak belirgin kılmıştır. Bu anlamda bilmenin ne anlama geldiği soruna dönüşerek epistemolojiden ontolojiye kayılmıştır. Böylelikle Heidegger, varlığın anlamını kavrayabilmek adına fenomenolojiye başvurmuştur. Ontolojiyi anlamının imkânı fenomenolojiden geçmektedir. Amaç var olanın varlığının aletheia'sının anlamına ulaşabilmektir. Ancak var olanın varlığı farklı tarzlarla kendini ifşa edebilir. Burada fenomenoloji, ontolojinin yardımına koşarak varlığın üzerindeki tozlu örtünün kaldırılmasını sağlayacaktır. Örtüyü kaldırmak varlığın anlamına yönelik keşif olacaktır. (Yıldızdöken, 2017: s.137)

Heidegger'in metafiziği bağlamında existansiyaller olarak altını çizdiğimiz, bununla beraber varlığı kendi kılan yahut kendi olmasına imkân sağlayan kökensel "kurucu" verileri tek tek ele almamızın doğru olacağı kanısındayız. Bu noktada izleyeceğimiz böylesi bir seyir ise ilerleyen bölümlerde incelemeye çalışacağımız Dasein'ın yapısal ve biçimsel analizini özellikle de ontolojisini daha anlaşılır kılacaktır.

Sorunun en genel ve en biçimsel olan yönüne kısaca değinelim. İlke olarak "egzistansiyel", bir dünyada-olma biçimi hakkındaki somut tercihi, istisnai kişiliklerin, dinsel veya dinsel olmayan cemaatlerin, bütünüyle kültürlerin girdiği etik yükümlülüğü belirler. "Egzistansiyal" terimi ise Dasein'ı diğer varolanlardan ayıran ve Dasein varlığının anlamını mesele ettiği ölçüde Dasein'ın varlığının anlamı sorusunu varlık sorusuna bağlayan yapıları aydınlatmayı amaçlayan çözümlemeyi belirler. (Ricoeur, 2013: s.111)

2.1.1.1. Kaygı (Sorge, alm. - Care, Concern, Solitude, eng.) yahut İhtimam Gösterme

Amerikalı varoluşçu psikolog Rollo May (1909 - 1994) "Kaygının Anlamı" isimli çalışmasında totaliter rejimlerle yönetilen ülkelerde köleleştirilen insanların köleliğe teşne olma durumlarını kaygıdan arınmaya dönük bir tür savunma mekanizması olarak işaretlemektedir. Ona göre köleliği gönüllü kabulleniş aslında "gelecek vaatleriyle" sürekli kandırılan (köleleştirilen) insanların uğradıkları

hüsranın bertaraf edilmesine dönük "gelecek kaygısı" taşımamaya zemin yaratmaktır. Çünkü kaygı, temelde "geleceğe" yönelik bir duygu durum/halet-i ruhiyedir. Dolayısıyla köleliği kabullenmek geleceğini "efendiye" ihale etmektir. Binaenaleyh kendine yönelik (geleceğe dönük) bir ihtimama gerek yoktur.²³¹ (May, 2020: s.96) Bu bağlamda şunu ifade edebiliriz ki Heidegger'in modern insana (dasein) dair en köklü eleştirisi olan "düşünmüyor oluşu" aslında geleceğe dönük olan kendine (varlığına) "ihtimam" göstermemesini ve çevresine ilgisizliğini imlemektedir. Yani geleceğe dönük olmaması eleştirilmektedir. Çünkü varlığın apriori ontolojisi bu kaygısallığı zorunlu kılmaktadır. Bu durumda Heidegger'in fundamental ontolojisi yani metafizik anlayışının temeline kaygı/sorge yerleştirmesi insanın sonlu bir varlık olduğunun da bilincinde olması gerektiğiyle ilişkilidir. Bu sebeple sonlu insan, en "hakiki" geleceği olan ölüme dönük bir kaygı taşımalıdır ki (bunu düşünmelidir yahut ihtimam göstermelidir) kendi ontolojik temelini yaratarak ontik olanı bu "sağlam" zemin üzerine inşa edebilsin. (Ökten, 2006: s.69) Bu bir nevi "kaygılanıyorum o halde varım" anlayışıdır. Bununla birlikte Dasein eğer kendine karşı ilgisiz kalırsa ve ihmalkâr davranırsa varoluşunu sekteye uğratacaktır. Dahası böylesi bir ihtimam gösterme yalnızca kendine karşı değil "dünya içinde olmaklığın" bilinciyle çevresine dair de olmalıdır. Başka bir ifadeyle böylesi bir kaygı (sorge), içsel olduğu kadar dışsal da (umwelt) bir tasalanma hali (besorgen)dir. Çünkü Heidegger'in "kaygı (sorge)"ya dönük düşünsel konsepti kişisel kaygıyı (Fürsorge) göz önüne aldığı gibi çevresel dünyasının (umwelt) bir getirisi olan toplumsallaşmanın yarattığı pratik kaygıyı (besorgen) da birlikte işaretletmektedir. (Inwood, 1999: s.35) Nihayetinde Heidegger'e göre Dasein için varlığın anlamı kaygıdır. Bu da ihtimam-gösterme içinde mümkün olmaktadır. İhtimam-gösterme ise sonrasallığa, tasarıma ve hep noksan oluşa işaret etmektedir. (Ökten, 2022: s.119)

Bu bağlamda şunun altını çizmeliyiz ki bir oyuncunun yeni bir karakter tasarımına yönelik başlangıç noktasının o karakterin "geleceğe dönük kaygıları"nı ele alarak ihtimam göstermesi çalışmamızın temel iddiası açısından da tutarlı bir

²³¹ Ayrıca bkz: Rollo May: "Kaygı, hayatın anlamını keşfetme yolunda önümüzde açılan bir kapıdır." Erişim Adresi: https://www.youtube.com/watch?v=iEoXxE_H04&ab_channel=%C3%87eviriKonu%C5%9Fmalar , Erişim Tarihi: 12.05.2023

yaklaşım olacaktır. Bu durumu oyunculuk yöntemimizi açıklayacağımız bölümde daha detaylı biçimde ifade edeceğiz.

Tam bu noktada çalışmamızın daha anlaşılabilir olması amacıyla Heidegger'in Türkçe söylenişi açısından bazı temel kavramlar olarak "korku ve kaygı" sözcüklerinin Almancadan aktarılması yani çevrilmesi ve çalışmamızda kavramsal tercihler bakımından nerede durduğumuzu açıklamanın faydalı olacağı kanısındayız. Bu sebeple öncelikle Almanca "sorge/kaygı" ve "angst/korku, endişe" sözcüklerinin anlam ayrışmasına bakalım. Bunun için de evvela bu iki kavramın Türkçede hangi anlamlara geldiğine değinelim.

Eski Türkçede "kadgu; tasa, üzüntü" sözcüğünden türetilen Kaygı sözcüğü kök olarak ise "kad- dönmek, ilgilenmek" fiilinden "gU" ekiyle türetilmiştir.²³² Korku ise belli bir tehlike karşısında düşülen kaygı duygusu (Tietze, 2016: s.373) biçiminde karşılanmaktadır. İsmet Zeki Eyüboğlu ise Türkçe Kökler Sözlüğü isimli çalışmasında çalışmamız açısından önemli bir durumun altını çizmektedir. Eyuboğlu "din-" sözcüğünün "t/d" dönüşümünü de göz önüne alarak "kaygı, düşünmek, uyum göstermek, ihtimam gösterme" v.b. anlamlara geldiğini vurgular:

(...) bir yerde sessizce durmak, yatmak, uzanmak, esenlik, esen yeller karşısında durup serinlemek, güçlenmek, düşünmek, karşı koymak, söz tutmak, uysallık etmek, uzlaşmak-anlaşmak, uyum sağlamak, kaygılanmak, dirilmek (canlanmak), önemsemek, değerlendirmek, durdurmak, yatışmak, sinmek, gelişmek, ilerlemek, yetişmek (olgunlaşmak). (Eyuboğlu, 1989: s.71)

Psikoloji disiplini açısından korkunun "şimdi" yönüne kaygının ise "beklenen/gelecek" veçhesine odaklanılmaktadır. Öyle ki korku; şu an var olan somut tehdit ve tehlike ile ilgiliyken, kaygı ise gelecekte olması muhtemel belirsiz durumlarla ilgilidir. (Şahin, 2019)

Bununla birlikte bu iki kavrama eşlik eden bir diğer kavram vardır ki değinmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz. Bu kavram yahut olgu anksiyetedir. Pierre Mannoni "Korku" isimli çalışmasında kaygı (sorge) ve anksiyetenin

²³² Nişanyan Sözlük, Erişim Adresi : <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/kayg%C4%B1> , Erişim Tarihi: 12.05.2023.

ayrışmasına yönelik çalışmaların çok eskilere dayandığını ifade etmekle beraber nihayetinde bu iki kavramın (kaygı ve anksiyete) birbirine ikame olarak da kullanılmasında şu aşamada bir beis olmadığını söylemektedir. Dahası bu iki olgunun farklılığına dair yapılan çalışmalarda ise genelde kaygının bir tür fiziksel bozukluk semptomuyla birlikte ortaya çıktığını anksiyetenin ise kaygıya göre daha psişik (örneğin iç daralması) görüngü sergilediğine dair görüşlerin ileri sürüldüğünün altını çizmektedir. Ne var ki bu iki kavramın ikame kullanılmasında bir beis olmadığını söylemekle birlikte korku meselesinin ise kesinlikle ayrı bir biçimde ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre korku, kaygı ve anksiyeteden tamamen bağımsız bir duygusal fenomendir. Ona göre korku, kaygının şeyleştirilmesi yani nesnesinin tanımlanmasıdır. (Mannoni, 1992: s.43,44,45)

Korku, tehlikenin varlığını ve tanınmasını gerektirirken, kaygı, bizzat ve özellikle bilinmeyen tehlikenin olasılığından ve beklentisinden doğar." Kaygı, her bireydeki bir tür gizli eğilimdir, bir içerik bekleyen bir boşluk biçimidir. Bu içerik bulunduğunda, yani belirli bir nesne kararsız kaygıyı ele geçirdiğinde, kaygı korkuya dönüşür. "Korku, bir nedenin bulunmasıyla kaygıdan kurtulmuş kaygı demektir. (Mannoni, 1992: s.46)

Yine; Lars Svendsen, Korkunun Felsefesi isimli çalışmasında kaygının derin, korkunun ise sığ olduğunu vurgulamaktadır. Dahası ona göre Kierkegaard ve Heidegger'deki korkunun nesnesinin varlığı ve kaygının nesneden yoksun oluşu görüşü aslında Kant'ın felsefesinde de kendini göstermektedir: (Svendsen, 2017: s.13,49)

Diğer taraftan Heidegger, Varlık ve Zaman'da varlığın (dasein) en temel ontolojik karakterlerinden biri olarak işaretlediği "sorge (kaygı)"yi dünya içine fırlatılmışlığının getirisi olan Zaman'da içkin bir varlığın "bir şeyin derdine düşmesi, dünyayla hemhal olması yahut tasalanması" biçiminde ifade etmektedir. Rudiger Safranski bu durumu "ihtimam gösterme" bağlamında şöyle açıklamaktadır:

İhtimam-göstermeklik kavramı, VARLIK VE ZAMAN'ın merkezinde duracaktır, ama ona, daha bu dersten göz alıcı bir çıkış hazırlanır. İhtimam-göstermeklik, 'bir derdi var,' 'bir şeyle uğraşıyor,' 'bir şeyle ilgileniyor,' 'bir şeyi amaçlıyor,' 'doğru yolu arıyor,' 'bir şeyle başa çıkıyor,' 'bir şey çıkarmak istiyor' gibi tutumların en yüksek noktasıdır. Bu anlamda anlaşıldığında, ihtimam-göstermek ile ilgilenmek neredeyse olduğu gibi, eylemle özdeştir. Heidegger bu kavramı, bu yaşam etkinliklerinin zamana bağlı niteliğini ön plana çıkarmak için seçmiştir. (Safranski, 2008: s.174)

Heidegger'de *dasein*, kaygı (*sorge*) vasıtasıyla tamamlanmamış bir varlık olduğunun bilincine varır. Nitekim geleceğe dönük tasalanmanın yahut belirsiz endişenin nihayetinde ölümün belirsizliği ile yüzleşmek (ölüme doğru uzanmak) *dasein*'i her ne kadar kaygıya (boşluğa) düşürse de varlığını duyumsamasının yegane koşulu böylesi bir kaçınılmaz belirsizliğe (ölüme) koşanın nesnesinin farkına varmaktır. Gelecek belirsiz (kaygı) olsa da "şimdi/şu anda" duyumsanan şey (kaygıyı yaratan olarak) zamana içkin kılınmış olan (uzanan) *dasein*'dir. Başka bir ifadeyle kaygı, *dasein*'in belirsizlik içinde vücut bulan varlığıdır. Neticede kaygı da bir tür var-olandır. Sonrası *apriori-dasein*, *şimdisi* ise *posteriori-dasein*. Daha kompleks bir ifadeyle "geleceğin (kaygı) geçmişi (korku), yani 'şimdi', *dasein*'i kendinden emin kılmaktadır." Varlığındaki "hiçlikle" yüzleşerek böylesi bir boşluğun/hiçliğin onu yutmasına izin vermez ve *sorge*yi karakterize ederek onu tasarımılamaya başlar. Mamafih *sorge* vasıtasıyla artık şeyleştirilen *dasein*, kendine karşı kendi olmaklığı yolunda "cesaretini" rahatlıkla ortaya koyabilir. Artık korkuyla (*angst*) baş başadır. Kaygıya (*sorge*) karşı cesaretle yaklaşır ve onu karakterize ederek korkuya dönüştürür. Korkuya dönüşeni ise tasarımılama yoluna gidecektir. (Aşar, 2014)

Bundan sonra (ve son olarak) Heidegger *Sorge* hakkındaki düşüncelerini şöyle bitirir –bu bitirme sanki şu âna kadar söylediklerini genel bir özetleme havasındadır ve bu yüzden de açıklayıcı bir yoruma gerek yoktur burada–: “Kaygı, ölüme-doğru varlıktır. Önceleyici kararlılığı oradaki-Varlığın saltık olanaksızlığının betimlenen olanağına doğru asıl-Varlık olarak belirledik. Böyle kendi sonuna doğru Varlıkta, oradaki-Varlık ‘ölüme fırlatılırken’ asıllığı ve bütünlüğü içinde o olabileceği varolanşey olarak varolur. Bu varolan-şeyin onda salt sona erdiği bir sonu yoktur, ama sonlu olarak varolur. Birincil olarak önceleyici kararlılığın anlamını oluşturan zamansallık tarafından zamansallaştırılan asıl Gelecek böylelikle kendini sonlu olarak ortaya serer. (Yıldız, Yurt, 2016)

Heidegger, kaygı (*sorge*)'nın *dasein*'in kendi hakikatine ulaşmasında temel bir egzistansiyal olduğunu vurgulamak adına Latince yazılmış mitik bir anlatıyı dayanak olarak örnek göstermektedir. Ona göre *dasein*'in kaygı olmaklığı bu masalda saklanmıştır. Bu mitik anlatıya göre kaygı/ihtimam gösterme (*sorge/cura*), *dasein*'in bir tür iyesi (Yıldız, Yurt, 2016) dahası bizim ifademizle cinidir:

"Vaktiyle 'İhtimam-Gösterme' bir ırmağı gerçerken killi toprak gördü: Düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine akıl yorarken Jüpiter yanaştı kendisine. 'İhtimam-Gösterme' Jüpiter'e rica

etti ve şekillendirdiği kil parçasına ruh vermesini diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu şeye kendi ismini vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona adının verilmesini istedi. 'İhtimam-Gösterme' ile Jüpiter isim konusunda münakaşa ederken Toprak (Tellus) doğruldu ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn'ü seçti. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: 'Sen Jüpiter, ona ruhunu verdiğin için öldüğünde ruhuna; sen Toprak, bedenini armağan ettiğin için onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yarattığı ilk önce 'İhtimam-Gösterme' şekillendirdiği için yaşadığı müddetçe onun sahibi 'İhtimam-Gösterme' olsun. Keza onun adı üzerine münakaşa ettiğiniz için bundan böyle onun adı 'homo' olsun, çünkü o 'humus'tan (topraktan) yapıldı.'" (Heidegger, 2021: s.301,302)

Bu arada Türkçe bağlamında kavramsal bir yaklaşımı biraz daha anlaşılır kılabilmek adına Heidegger'in daha eski Türkçe çevirilerinde (örn. Suut Kemal Yetkin, İpşiroğlu v.s.) kullanılan "Havf" sözcüğüne de değinmek isteriz. Daha evvelki çevirilerde her ne kadar angst sözcüğüne karşılık havf kullanıla gelmiş olsa da sözcüğün filolojisi ve ontolojisi bakımında angst'tan ziyade Sorge ile örtüştüğü rahatlıkla görülecektir. Öyle ki İslam geleneği bağlamında ifade edecek olursak, Kuran'ı Kerim'de 124 yerde geçen havf ve bu kökten gelen diğer sözcükler; dünyevi korku ve kaygıları Allah korkusu, azap korkusu, ölüm kaygısı, ahiret kaygısı ve türlü dini kaygıları ifade etmektedir.²³³ Dolayısıyla her ne kadar nesnesi belli bir korkuymuş gibi ifade bulsa da aşkınsal olanla ilişkili olması hasebiyle o nesneden ancak "iman" ölçüsünde emin olunabilmektedir. Heidegger'den iktibas edersek eğer örneğin "ölüm kesindir ancak belirsizdir." (Heidegger 2021: s.386)²³⁴ Bu sebeple de korkudan (angst) ziyade kaygı (Sorge) ile ontolojik açıdan örtüştüğünü rahatlıkla ifade edebiliriz.

Tekrar Heidegger'e dönecek olursak eğer, varlığın yani Dasein'in Sorge'ye yönelik farkındalığı (düşünmesi) kendisine ilgi duyması diğer bir ifadeyle ihtimam göstermesi²³⁵ kendi varlığına özen göstermesinin altını çizmektedir. Nitekim dünya

²³³ İslam Ansiklopedisi, Havf maddesi, Erişim Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/havf#:~:text=S%C3%B6zl%C3%BCkte%20%E2%80%9Ckorkmak%2C%20kayg%C4%B1lanmak%2C%20endi%C5%9Fe,IV%2C%20155%2C%20158>) - Erişim Tarihi: 14.05.2023.

²³⁴ Her ne kadar ölüm kesin olsa da onun ne vakit olacağı belirsizdir. Ölüme doğru hergünkü varlık, bu belirsizlikten kaçınmak için ona belirlilik kazandırmaya çalışır. Oysa bu belirlemeler, hayatın ne vakit kaybedileceğini hesaplamak anlamına gelmeyecektir. Hatta Dasein, böylesi bir belirlilikten kaçmaktadır aslında. Hergünkü ilgilenmelerimiz, kesin olan ölümün belirsizliğini şöyle belirli hale getirir: Ölümün önüne, en yakındaki gündelik işlerin kontrol altına alınabilen ivedilik ve olanaklarını sürer. (Heidegger, 2021: s.386)

içinde olmaklıkların farkına bir tür "Gerçeklik" bilincine teveccüh ederek varılır. "Düşünme" ve Sorge (cura)nın ilişkiselliği Heidegger'in insanlığa dair yaptığı en temel eleştirisi yani düşünmüyor oluşuyla birlikte ele alındığında niçin kaygıyı (Sorge/cura) varolmanın temeline koyduğunu da daha iyi açıklayacaktır. Varlığı ifşa etmenin ilk adımı varlığından kaygılanmaktır. Varlık, kendini "düşünmede" açığa çıkaracaktır. Yukarıda alıntıladığımız mitik hikâyedeki Cura yani Sorge bir tanrıça olmakla beraber esasında "düşünceli" bir tanrıçadır. Heidegger bağlamında Düşünme ve Kaygısallığın ilişkiselliğine dair bir diğer dayanak ise Heidegger'in de şiirlerinden etkilendiğini bildiğimiz Alman şair Herder'in bir şiirinde Cura mitindeki Sorge'yi tanrıça olarak dillendirmekle birlikte esasında "düşünceli bir tanrıça" biçiminde tasvir ettiği gerçeğidir. Engin Yurt, Heidegger Felsefesinde Düşünme Sorunu başlıklı yüksek lisans tezinde bu durumu Almanca bakımından şöyle açıklamaktadır:

Zira Herder' in burada kullandığı kelime; Almanca' da ne 'zihinsel olarak eylemek halinde olmaklığa eşlik etme' manası taşıyan 'düşünmek' anlamına gelen, 'andenken, ausdenken, ausspinnen, bedenken, erachten v.b.' kelimelerinden biri, ne de 'bir şeyi enine boyuna düşünmek, derin derin, iyice düşünmek' anlamlarına gelen 'deliberieren, abwagen' gibi bir kelimedir. O özellikle 'sinnen' fiilini kullanır.

Bu fiil, şu anlam öbeğini içinde taşır: 'tertip etme, organize hale getirme'. Aslında sinnen fiili de denken fiili de 'düşünmek' kelimesi için kullanılagelse de kelimelerin kökensel olarak işaret ettikleri yerler birbirlerinden farklıdır. Bu fark en kolay ve net şekilde ausdenken ve aussinnen fiilleri arasındaki anlam ayrımında görülebilir. Ausdenken daha çok 'bir şeyi tasarlamak, tasavvur etmek, tahayyül etmek' anlamlarını yakın dururken; Aussinnen ise 'tertip etmek, düzenlemek, organize etmek' anlamların(d)a kendini açar.

'Tasarlama, tahayyül etme v.b.' düşüncesi tasarlanılan/tahayyül edilen şeyin önceki durumu hakkında pek fikir sahibi olunmasına izin vermek yerine daha çok orada süregelen tasarlama, onu tahayyül etme eylemini ön plana çıkarırken 'tertip etmek' öyle değildir. Bir şeyi tertip etmek demek, kapalı olarak o şeyin halinin 'dağınık, karmaşık, şeylerin kendi yerlerinde olmaması, birbirine karışmış, kaotik' olduğunu söyler. Bu yüzden eğer bir tanrıça olarak Sorge 'sinnende' durumunda ya da 'sann' yapıyor haldeyse, bu onun düşünmesinin bir karmaşıklıktan, bulanıklıktan, dağınıklıktan dışarı, düzenlenmişliğe, tertip edilmişliğe doğru yol arayışında olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden ki Almanca 'bir çare aramak, bir derde çözüm düşünmek' anlamına gelen tabir 'auf mittel sinnen' şeklinde, yani 'denken' değil ama 'sinnen' fiili ile söylenir.

Tüm bu bilgiler gözden geçirildiğinde şu ortaya çıkar: Heidegger için, özellikle birinci döneminde ya da erken dönem eserlerinde, 'düşünme' ye dair herhangi bir şey, doğrudan bir şekilde 'kaygı duyma' ya da 'ihtimam gösterme'

²³⁵ İlerleyen bölümlerde de göreceğimiz üzere bize göre bu egzistansiyaller birbirlerine adeta dinamo görevi görmektedirler. Dahası aralarındaki ilişki oldukça girift, iç içe girmiş ve hemhaldir. Münferit halleri sadece ilkin devreye sokmaktadır. Sonrasında tamamıyla bütüne yani varlığa en doğrusu da dasein'a hizmet etmektir. Dasein'ı bu parçalar/egzistansiyaller oluştur ancak bütün parçalardan bağımsızdır.

ile de ilişkilidir. Kaygı burada sadece psikolojik bir insan durumu olarak ortaya çıkmaz ancak Dasein ile Varlık arasındaki ilişkide, düşünme' nin genel karakterini imleyen öge olarak ortaya çıkar. Bu demektir ki, Heidegger için, 'kaygı' ve 'düşünme' özsel bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Eğer kaygı, Dasein' ın varoluşsallığını söz konusu olduğunda ona ilk olarak işaret edilen şey oluyorsa, o zaman denebilir ki Dasein' ın düşünmesinin genel karakteri için Kaygı (sorge) ile öncelikle 'sinnen' ve daha sonra da 'denken' fiilinin bağı Heidegger için önemlidir. Bu açıdan söylenebilir ki, Heidegger' in, özellikle ilk döneminde, Dasein' ın gerçekliğe dair sorgulaması ile varoluşsallığı, 'sinnen' karakterini 'denken' karakterinden daha çok taşır. Dasein' ın düşünmesi, bu anlamda, daha önce belirtildiği gibi ikinci döneminde nachdenken, Besinnliches Denken (temaşa etme anlamında düşünmek) anlamına daha çok yakın iken, ilk döneminde Dasein' ın varoluşsallığının kaygı ile özsel ilişkisi yüzünden daha çok sinnen (tertiplenmek, çeki düzen verme karakteri daha ağır basan düşünmek) tarzındadır. Bu fark, Heidegger' in birinci dönemi ile ikinci dönemi arasındaki 'düşünme' ye dair görüş ayrımını, eğer böyle bir ayrım var ise temsil edecek ilk noktadır. (Yurt, 2014: s.38,39,40)

2.1.1.2. Endişe (Angst) yahut Yaygın Yanlış (Galat-ı Meşhur) İfadeyle Korku

Başlangıçta şunu söylemeliyiz ki Türkçede Heidegger'in "söylenmesi" meselesi uzun yıllardır ve hala aşılamamış bir vaka olarak durmaktadır. Bu sadece Türkçe ile sınırlı bir durum değildir. Öyle ki İngilizcede bile hala Heidegger'in çoğu kavramı olduğu gibi bırakılmakta, çevrilmemekte, çevrilememektedir. Bu kavramların başında da "angst" gelmektedir. Yaygın yanlış bir durum olarak angst'ın; korku yahut kaygı olarak kolaycılığa kaçılarak çevrile-gelmesi alışıldık bir durumdur. Oysa angst'ın Türkçe çeviriler bağlamında bütün bu tartışmaları da göz önüne aldığımızda ehven-i şer bir ifade olarak "endişe" biçiminde karşılık bulması daha doğru bir söyleniş olacaktır. Ezcümle, kaygılar, endişe aşamasına ulaşamamış çekirdekler olarak nitelendirilebilirler. Ne var ki felsefe yapma bağlamında kaygının endişeye varamama durumunu hiyerarşik bir yapıda düşünmemek gerekir. Bu durumu şu sorumuzla birlikte değerlendirebilirsiniz: bir binanın katları mı daha önemlidir yoksa temeli mi? Bununla birlikte Endişe ve Korku ise birbirine en fazla karıştırılan iki kavramdırlar. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere korku, nesnesi olan bir halet-i ruhiye yahut duygu-durumdur. Endişe ise tıpkı kaygı gibi nesnesizdir. Murat Kara, Kierkegaard'dan mülhem "endişenin nesnesinin olsa olsa hiçlik" olduğunu söyler ve hiçliğin (kaygı/sorge) endişeyi doğurduğunu iktibas ederek aradaki farkı açıklar. (Kara, 2020)

Bu noktada endişe mefhumunu bizim zaviyemizden bir mütalaaya tabi tuttuğumuzda sözcüğün günlük kullanımı dikkatimizi çekmektedir. Öyle ki kişi yahut varlık veya dasein "endişeli"dir. Daha açık bir ifadeyle bir tür sahiplikle ilgili bir süreç durumu söz konusudur. Endişeye sahiptir yahut endişenin kendisidir. Ki böylesi bir tespit Heidegger'de de bulunmaktadır. (Nalbantoğlu, 2014: s.301) Edebiyata başvurduğumuzda ise Sadî Şirazi'nin "insan nedir?" sorusuna verdiği cevap meramımızı daha iyi ifade edecektir: "Yek katre-i hûnest, sâd hezârân endişe" yani "bir damla kan ve sayısız endişedir." Farsça yazılmış ve Farsçadan dilimize geçmiş olan endişe sözcüğü "düşünce" anlamına gelmektedir. Bu da yine Heidegger'in düşüncesiyle de örtüşecek biçimde angst'a gark olmanın düşünceye gark olmakla eş değer olduğunu dahası Cura (Sorge) masalındaki "Endişeli (Düşünceli) Tanrıça Cura"nın da niçin öyle bir halde olduğunu açıklamaktadır.²³⁶

Heidegger, angst'ın (endişe/düşünme/tefekkür) "hiç"i açığa çıkardığını ve somatik açıdan belirti gösterdiğini (dilini tutulması) söylemektedir. Dahası hiçbir açığa çıkmasıyla meydana gelen böylesi bir ürküntü yahut dehşet bizi dünya-içinde-olmaklığa doğru yani gerçekliğe yöneltecektir. İçine düşülen Hiç, var-olmanın temelinde yani egzistansiyallerinde açığa çıkmaktadır. Böylesi bir hiçlik ile karşılaşmak ise bizi (dasein) varolmanın "yabancılığı" ile sarmalamaktadır. Nihayetinde böylesi bir yabancılaşma "niçin?" sorgusunu açığa çıkarır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak Hiç sorusu soranı yahut varlığı veya dasein'ın kendisini soru haline getirir. Heidegger bu sorunun temel bir metafizik soru olduğunun altını çizmektedir. (Heidegger, 2009: s.35,39,44) Nihayetinde "angst (düşünmeye gark olma/teşne olma, endişe) halinde ortaya çıkan "niçin?" sorusu bir taraftan da Dasein'ın varolma imkanın yahut olasılığının dahası Sorge (Kaygı, Cura, Care)nin dolaysız olarak farkındalığını beraberinde getirir. Böylesi bir kulak kesilme durumu ise onu yani Dasein'ı gündelik olanın yutuculuğundan çekip çıkararak

²³⁶ Goftl ki tura şevem medar-i endişe
Dil hoş kun u her sabr gumar endişe
Kıl sabr u çi dil, k'ançi dileş mlhanend
Yek katre-i hun est u hezar endişe

Dedin ki düşüncene olayım yörünge
Gönlünü hoş tut, düşünceni yönelt sabra
Hanı sabır? Gönül ne? Gönül dedikleri
Bir damla kandır, bin türlü düşünce. (Şirazi, 2011: s.1196,1197)

"kendiliğinin/kendi olmaklığının" farkına vardırır. Endişe/Angst, varlığa yönelik şöyle bir mesaj iletir: Mevcut gerçekliği aşmalısın! Nihayetinde gündelik olanı aşma durumu varlığın/dasein'ın sahip olduğu "biricikliği" gün yüzüne çıkararak egzistansiyal ontolojik zemindeki değiştirilemez olana yönelik müspet bir sürekli uyanıklık yaratacaktır. (Scott, 2010: s.65)

İnsan Varolması ancak kendini Hiçin içine bırakırsa Varolanla ilişkiye girebilir. Varolanın ötesine geçmek Varolmanın özünde gerçekleşir. Bu öteye geçme ise, metafiziğin ta kendisidir. Metafiziğin "insanın doğasına" ait olması bu anlama gelir. O, ne okul felsefesinin bir araştırma konusudur, ne de keyfi buluşlar alanı. Metafizik, Varolmanın temel olayıdır. O, Varolmanın ta kendisidir. Metafiziğin hakikati bu derin temelde oturduğu içindir ki, onun en yakın komşusu her an en derin yanılgının hep tetikte bekleyen imkânıdır. O nedenle Metafiziğin ciddiyetine hiçbir bilimin tamlığı ulaşamaz. Felsefe hiçbir zaman bilim idesine göre ölçülemez. (Heidegger, 2009: s.44,45)

Inwood, Heidegger felsefesi bağlamında angst (endişe) halet-i ruhuyesinin varlığı "tekinsizlik (unheimlich, lit. 'unhomely')" duygusuyla doldurduğunu, korkuya nispeten daha akl-i selim bir hal yarattığını ve varlığa (dasein) kendi evinde değilmiş (Un-zuhause) duygusu getirdiğini ifade etmektedir. Yine de Endişe, sakın ve kendine hâkimken korku ise aklın yitimine sebep olmaktadır. Bununla birlikte angst iki karşıt etki yaratır. Bunlardan birincisi süreklilik arz eden, örtük ve kendimizden kaçmamıza sebebiyet vererek aşına olduğumuz dünya içi şeylere sığınmamıza neden olur. Diğer angst ise nadiren açığa çıkar, bizi aşına olandan koparır ve Dasein'ı ifşa ederek onun çıplak dünyasını serimler. (Inwood, 1999: s.17) Heidegger'de angst insanın köklerinden kopmuş olmanın dahası "yurtsuzlaşmanın" bir halidir. Gündelik hayattaki tüm aşına anlamların çözülmesi ve önemsizleşmesi endişenin getirisi. Angst, bilinen yahut bilindiği sanılan "Ben'i imha ederek yalnızca kendisini bırakır. Diğer bir ifadeyle, dünyanın hiçliği karşısında duyumsanandır. Angst, modern insanın (özellikle modern insanın) hem sıradanlaşmasına hem de otantik (eigentlich) olmasına imkân tanır. Varoluş aslında "kör talihtir". Çünkü "ölümün gerçekliği" varlığını suratına çarpar. İnsanın (dasein) içinde yaşadığı kültürel iklim, angst'ın ve varlığın duyumsanmasının önündeki en temel barikattır. Öyle ki kültürel olanın "gürültüsü" egzistansiyal sesleri bloke ederek sahici olmayan bir duyumsama yaratır. Böylesi bir kuru gürültünün tahakkümü Heidegger'e göre insanı "düşmüş/fırlatılmış" kılmaktadır. Oysa Heidegger için düşünmenin yolu durmaktan geçmektedir ve durmak için de duymak yani işitmek gereklidir. Bununla birlikte bu durum dasein

açısından olgusallığı imlemekle birlikte sonrasında kendini zamana içkin kılarak (dünya-içinde-olma) varlığını şekillendirecektir. (Deren, 1999) Nitekim dasein'ın işaretlediğimiz fırlatılmışlık yahut düşmüşlük hali ölüme atılmışlıktır ve dasein'ı ölüm olanağıyla yüzleştirecek olan ise angst yani endişedir. (Akgündüz, 2017: s.393) Ölüm gerçeği "endişe" halet-i ruhiyesinde (ruh-iyesi-cini)/bulunuşunda (Befindlichkeit) kendini açmaktadır. En temel varlık imkânının duyumsanması en dolayimsız biçimde endişede neşet eder. (Gözel, 2016)

Angsttan kaçmanın alternatifi ona tutunmaktır. Dasein, önemli kabul ettiği her şeyin aslında hiçbir anlamı olmadığını açığa çıkmasıyla uğradığı şaşkınlığa ve sarsıntıya kendisini bırakmalıdır. Bu şaşkınlık ve sarsıntı durumunda kalmakta kararlılık göstermelidir. Heidegger'e göre bunu seçen insan toplumdaki insanların ve şeylerin anlamı, onlarla kurduğu ilişkinin niteliği değişecektir. Angst 'ın ona sağladığı sezgi ile hiçbir seçimin ve olabilirliğin diğerlerinden daha önemli ve anlamlı olmadığını bilecektir. Dünyaya bakışı değişecek, daha açık görüşlü, önünü daha iyi görebilen ve daha korkusuz bir insan olacaktır. Bu durum, Kierkegaard' ın etik aşamasındaki gibi, Ben' i daima belirleyecek yeni bir içerik ya da dinsel aşamadaki gibi bir adanmışlık ve onun anlam dizgesi içinde var olma değildir. Açık, boş ve anlık olarak dünyada var olmaktır. (Deren, 1999)

2.1.1.3. Ölüme-Doğru-Varolma (Sein-Zum-Tode/ Being-toward-death)

Fransız psikolog Théodule-Armand Ribot (1839 - 1916), 1896'da The Psychology of Emotions'ın (Duyguların Psikolojisi) isimli çalışmasının bir bölümünü "Ölüm Öforisi"ne ayırmıştı.²³⁷ Bu çalışmaya göre bazı hastalar, yaşamlarının sonuna yaklaştıklarında öforik (euphoric) mutlulukla doluyor, yaklaşan sonlarına karşı kayıtsız bir biçimde keyifle gülebiliyorlar ve iyimser biçimde geleceğe dair planlar yapıyorlardı. O zamana kadar genel kabul gören "yalnızca fiziksel açıdan iyi insanların ancak böyle mutlu olabilecekleri ve iyi hissedecekleri" kanısı ayrıca evrimsel bir avantaj biçiminde de görülüyordu. Ne var ki dönemin pozitivist ve evrimci paradigması bu aşılması güç ontolojik gerçeği reddediyor ve bunu bir tür zaten "hastalıklı zevklere" gömülme eğilimi olan ve zaten onları hasta etmiş olan bozulmuş zihinlerinin yarattığı düzensizlikten kaynaklanan bir durum olarak

²³⁷ Öforiyi, mani, hipomani, patolojik ağlama ve gülmeden ayırmak önemlidir. Hastalarda, emosyonel durumlarının dışavurumunu kontrol edemedikleri zaman hiperaktivite, aşırı neşe, rahatlık, basınçlı konuşma izlenebilmektedir. (Emre, Ergün v.d. 2003) Kısaca öfori kendini zinde, canlı hissetmek ve varlığını dünya ile uyumlu hale sokmak anlamlarına gelebilmektedir.

değerlendiriyorlardı. (Smith, 2019: s.209)²³⁸ Ta ki Heidegger kendi felsefesinde Dasein'ın bu dünyada kendini serilmeyebilmesinin temel şartlarından biri olarak "Ölüme-Doğru-Varolma/Ölüme Yönelik Olma (Sein-Zum-Tode)"yı ifade edene dek. Bu bağlamda yine şunu da söylemeliyiz ki elbette Freud da "ölümün" hayata karşı barışık olunması gereken bir olgu olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu sulh durumu "tahammül etmeye dönük" bir maksim olarak kendini göstermektedir.²³⁹ Oysa Heidegger'in yaklaşımı olumlama yahut olumsuzlamaya dönük bir yaklaşım değildir.

Ölüm, varlığın (dasein) hakikate en yakın olduğu kendilik ânıdır. Bu dünyada her şeyi başkası adına yapabilirsin. Ne var ki başkası adına ölemezsin. Ancak ve ancak kendi adına ölebilirsin. Kendiliğin zirvesi ölümdür. Başka bir ifadeyle ölüm, kendilik sağlayandır. (Ricoeur, 2013: s.110,111) Pierre Hadot, felsefenin Heidegger için "ölüm alıştırmaları" olmaktan öteye gitmeyen bir şey olduğunu söylemektedir. Hado'ya göre Heidegger için varlığın hakikatinin serimlenmesi ancak "ölümün öne alınması" yani öncelenmesi ile mümkündür. (Hadot, 2012: s.45)

Heidegger açısından Dasein'ı ontolojik olarak "bütünsellik" dâhilinde ele almak güç bir iştir. Çünkü böylesi bir yaklaşımın önündeki en temel engel "bilgisizliğimizden" değil zaten epistemolojik olmayan varlığın varlığından kaynaklı bir durumdur. Diğer bir ifadeyle epistemolojik değil ontolojik nitelikte bir güçlükten bahsediyoruz. Öyle ki dasein, hakikatiyle yüzleşmek için dasein olmaklığı bir kenara bırakmak zorundadır. (Gözel, 2016) Varlığın kendini açıklamasının yolu kendinden daha fazla bir şey olmaktan geçmektedir. Varlık (dasein) kendini aşmalıdır. Çünkü Varlık, aşkınlığın (transcendence) kendisidir. Hem aşkınlığı sağlamakta hem de aşkınlıktan gelmektedir.

²³⁸ 2013'ün başlarında Dr. Feelgood'un eski gitaristi Wilko Johnson kendisine ölümcül kanser tanısı konulduğunu açıkladığında (şimdi iyileşti) basın, nasıl hissettiğiyle ilgili sorularına cevap verirken "garip bir öfori" "yaşam dolu" ve "harika bir özgürlük" hissettiği gibi tabirler kullanmıştı. Yoğun birer moral kaynağı olmalarına rağmen Johnson'ın röportajları, mutluluk ve mutluluğu nerede bulabileceğimiz konusundaki kendi katılmış yargılarımızı huzursuz edici şekilde yıkıyordu. (Smith, 2019: s.210)

²³⁹ Si vis vitam, para mortem/Eğer hayata tahammül edebilmek istiyorsan, ölümü kabul etmeye hazır ol. - Sigmund Freud (Gözel, 2016)

Heidegger için aslolan "doğru cevaplar vermek" değil, "doğru soruları sormak"tır. Çünkü esas olan "düşünmektir." Filhakika zaten Heidegger'e göre "varlık nedir?" sorusuna o kadar odaklanılmıştır ki bu sebeple "varlığın anlamı nedir?" sorusu daha iyi bir ifadeyle "varlığın kendisi" unutulmuş, unutulmaya terk edilmiştir. Düşünmek, varlığı anlamak için kâfidir. Zira varlığı zihinselleştirmek onu durağanlaştırmaktır. Oysa varlık, akışkandır. Varlıkla (dasein) hem-hal olup, var-olagelmek aslolandır. (Bu anlayış ileride post-modern sanattaki sanatsal varlığın akışkanlığına da zemin yaratacaktır) Dasein bağlamında bir örnek verecek olursak; gurbet mefhumu bir mekânı imlemez, kendini (varlığı) anlayamadığın, anlamlandıramadığın her yer gurbettir, yersiz-yurtsuzluktur dahası göçebeliktir. Buradaki mesele "anlama" nüfuz edememektir. Varlığı "var-olan" biçiminde kategorisel (ontik) ele almak varlığı durağan bir sınır üzerinden belirlemeyi getirir. Oysa Heidegger'de varlık, fiildir, edat değildir. Diğer bir ifadeyle varlığın dünya-içinde olmaklığının dinamosu ontik değil ontolojiktir. Yani bir güç kaynağı vardır. Bu da bir şeyin durduğu yer olan "sınır" olarak varlığın belirleniminden ziyade "var-olmaya başladığı yerdir sınır" mütalaası üzerinden anlaşılabilir.²⁴⁰ (Gözel, 2016) Bunun yanı sıra varlığın edat olmaklığı dünya içinde olmaklığının ilişkiselliğiyle alakalıdır. Varlık kendini düşünmede açığa çıkarması dahası düşünmenin ise özdeşlik araması varlığın edatlarla yani "ve, ile" gibi mefhumların araçsallığında gerçekleşir. Bununla birlikte nüfuz edemediği yahut "elde edemediği" her şey karşısında "trajik" bir hal alan varlığın temel sorunu kendi varlığına nüfuz edebilmesi için "bütünü" bozmadan sirayet edebilmektir. (Ricoeur, 2013: s.111) Bunu motoru çalışan ancak motorunda sorun olan bir arabanın motorundaki arızayı giderebilmek için motoru durdurmadan o motoru söküp tamir etmeye benzetebilirsiniz. Bütünü bozmadan yapıyı atomize edebilmek. Başka türlü ifade edecek olursak; dünyada olup, dünyalı/dünyadan olmamak yahut orada olup oralı olmamak. İşte temel mesele buydu. İnsan, yoğun olanı değil yoğunluğu azalan şeyi hisseder. Örneğin nefesimiz (hava/oksijen) kesildiğinde hem "nefesin/havanın/oksijenin" varlığını kuşatmaya

²⁴⁰ Fakat yine de, sadaka toplama kâsesinden her şeyden önce sorumlu olan bir üçüncü şey geriye kalır. Bu üçüncü şey, öncelikle kâseyi dinsel kutsama ve sadaka toplama alanı içerisinde sınırlayan şeydir. Bu üçüncü şeyle kâse, sadaka toplama kâsesi olarak sınırlanmış olur. Sınır çizmek, (bir) şeyin etrafını çevirmektir. Şey, bu sınırlarla durup kalmaz; dahası, bu sınırlardan hareketle o, üretildikten sonra ne olacaksa o olmaya başlar. Etrafı çeviren, tamamlayan şey, bu anlamda Grekçede telos diye adlandırılır ki, bu sözcük çoğu kez 'amaç' veya 'erek' olarak çevrilir ve bu yüzden yanlış anlaşılmış olur. Telos, madde olarak ve görünüm olarak sadaka toplama kâsesinden birlikte-sorumlu olan şeylerden sorumludur. (Heidegger, 1998: s.48)

çalışırız hem de kendi varlığımızla yüzleşiriz. Çünkü ölüm, ensemizdedir ve bizi ortadan kaldırmakla tehdit ederek varlığımızın kıymetine dair ihtimam göstermemiz konusunda kılıç sallar. Yine gerçek manada üzerine düşündüğümüz "şey" hareketsiz kalır, el altında olmaklığından uzaklaşır. O halde varlığı dünya-içinde-olmaklığından da "gerçekliği" bağlamında uzaklaştırmadan üzerine düşünmenin yolu nedir? Yani motoru durdurma ama o motoru yapı-söküme uğrat. Kurucu unsurlarını (Konstitution) keşfet veya icat et, açığa çıkar. Devam eden kısımda Heidegger'in "ölüme-yönelik-olma" egzistansiyali bağlamında niçin böyle bir mülahazada bulunduğumuzu daha iyi anlayacaksınız. Çünkü böylesi bir keşif Heidegger açısından "Sanatsal Hakikat" yoluyla gerçekleşecektir.²⁴¹ O halde el altındaki araçsallığı bakımından varlığın kendisini "ölüme-yönelik-olma" bağlamında "en çok da" Sanat'ın hakikatinde açması meselesine bakalım.

Heidegger'e göre sanatın özelliği, eserde varlığın gizlenmemişliğine, hakikatine (Unverborgenheit, Wahrheit) dayanmasıdır. Dolayısıyla sanatta esas yol gösterici olan, gizlenmemişliği ışığa getirmesi ve böylece içinde insanın duracağı yeri göstermesi ve vermesidir. Bu bağlamda sanat, insanlara zamanlarını duyurarak, onları kendi kısmetleriyle karşılaştırır. Buradan, sanatta gizlenmemişliğin gerçekleştiğini, bunun varolanların başka bir ışık altında görünmesiyle olduğunu ve sanatın insanlara yaşadıkları dünyayı, oradaki yerlerini hatta yönlerini gösterdiğini çıkarabiliriz. Heidegger buna uygun olarak Homeros ve Sophokles gibi büyük ustaların, eserlerinde konuştuğunu söyler. İşte eserlerdeki her ses, Grekleri o ruh hali içinde akort eder. Bu haliyle Grek sanatı, halkın Dasein'ının bütününde bir yere sahiptir. (Gür, 2021: s.12)

²⁴¹ Bir zamanlar tekhne adını taşıyan şey, yalnızca teknik değildi. Bir zamanlar Hakikati pırıl pırıl görünmenin görkemi İçerisinde öne çıkaran gizini-açmaya da tekhne adı verilirdi. Bir zamanlar hakikat-olanın güzel-olan içerisinde görünüşe çıkması tekhne diye adlandırılırdı. Ve güzel sanatların poiesis'ine de tekhne adı verilirdi. Batının kaderinin ta başında, Grek ülkesinde, sanatlar, kendilerine bahsedilen gizini-açmanın doruğuna çıktılar. Sanatlar tanrıların hâlihazırda mevcut bulunmalarını, tanrısal ve insani kaderlerin diyalogunu ıslıl ıslıl bir parlaklığa büründürüyorlardı. Ve sanat yalnızca tekhne diye adlandırılıyordu. Sanat, biricik, çok yönlü gizini-açmaydı. Sanat dindardı, promos'tu; yani hakikatin hüküm sürmesini ve güvencede tutulmasını sağlayandı. Sanatlar, artistik-olandan çıkmış değildiler. Sanat eserlerinden estetik bir hoşlanma duyulmuyordu. Sanat bir kültürel etkinlik sektörü değildi. Neydi sanat? Hele yalnızca bu kısa fakat görkemli çağlar İçin? Sanat neden şu mütevazı tekhne adını taşıyordu? Sanat öne ve buraya çıkan ve dolayısıyla poiesis'e ait olan bir gizini-açma olduğu için. Nihayet bu gizini-açma, tüm güzel sanatlarda, şiirde ve asıl adı olarak poiesis'i muhafaza eden şiirsel (poetik) her şeyde tam bir hüküm sürüyordu. (Heidegger, 1998: s.79,80)

2.1.1.3.1. Sanat ve Hakikat Bağlamında Ölüme Doğru Olmanın Hakiki Temsili: Doğa (Physis)

Heidegger'e göre bir şeyin hakikati o şeyin kendi varlığını ve özünü "kendisi" olarak icra etmesiyle gerçekleşir. Sanatta içkin Güzellik ise "gizlenmemişlik/açıklık" olarak hakikatin bir tarzıdır. Dolayısıyla Sanat da yine hakikatin bir tarzı durumundadır. O halde bir sanat eserinde hakikat nasıl gerçekleşir? Heidegger bunun "yeryüzü ve dünya" ayrımına giderek ifadelendirdiği bir çatışmayla gerçekleştiğini dile getirmektedir.²⁴² Heidegger bu çatışmayı "Sanat Eserinin Kökeni" isimli çalışmasında verdiği Grek Tapınağı örneğiyle açıklamaktadır. Ona göre eserinin malzemesi olan "yeryüzü ve muhtevası" bakımından zihinselleştirmeye ve nedenselliğe direnirken (gizlenmeye teşnedir) kendisinde (sanat eseri) açılan/açığa çıkan "dünya(lar)" bakımından ise kendi hakikatini gerçekleştirerek görünür kılmaktadır. Binaenaleyh sanat eseri nedensiz olmasına rağmen anlamlıdır. Aysun Gür, bu durumu Heidegger'den mülhem; iki tarafın da (yeryüzü & dünya) çatışması nedeniyle bir "yarığa/riss" neden olması ve "o aradalık"ta nedensizlik ve anlamlılığın birbiriyle muhaveresi sonucu "Güzelliğin" ortaya çıkması biçiminde ifade etmektedir. (Gür, 2021: s.21,22) Bununla birlikte sanat eserinde gerçekleşen hakikatin (gizlenmişlikten çıkarak görünür olma) vuku bulacağı bir yere yahut "açıklığa" ihtiyacı vardır. Gür, Heidegger'in bu durumu şöyle ifade ettiğini aktarmaktadır:

Heidegger açıklığı (Offenheit) anlatırken, aydınlık (Lichtung) sözcüğünü kullanır. Licht ışık, aydınlatma, aydınlıkken, lichten bir şeyi özgür ve açık kılmak demektir. O, olanaklı bir görünüşe izin veren ve açılma gösteren açıklıktır. Öyleyse aydınlık, açığa çıkan ve çıkmayan her şey için açıktır. Yani açığa çıkan tecrübe edilse de edilmese de, sunulsa da sunulmasa da her zaman, açıklıkta bulunan açığa çıkmışlık olarak süregiden aydınlığa bağlı kalır. Yani açığa çıkmayan da, aydınlığın özgürlüğünde bulunmadıkça, olduğu şey olamaz. Dolayısıyla açıklık, ışık tarafından aydınlatılsa bile, onun tarafından oluşturulmaz; çünkü karanlık da açıklığı, görüneceği bir yeri gereksinir. İşte açıktaki her şeye, a-lethia yani gizlenmemişlik/hakikat denir. Bunun için de açıklıkta bir varolan olmalıdır; çünkü açıklık, açık olana (varolana) sahip olarak

²⁴² Heidegger, yeryüzü ile dünya karşıtlığını, sanat denemesini yazdığı sırada üzerine çalıştığı Schelling'den alır. Schelling, zemin/temel (ground) ve varoluş (existence) arasındaki ilişkiyi, genişleme ve daralma açısından düşünür: Eğer bu ikisinden zemin egemen olursa, dünya olamaz; fakat saf bir genişleme dünyası da biçimsizliğe dağılacaktır. Bu nedenle, dünyanın nasıl tezahür ettiğine dair, onu tamamen anlaşılır kılmak için bir tür zemine duyulan ihtiyaç ile zemini tamamen anlaşılır kılmanın, onu anlamsız kıldığının farkına varılması arasında sürekli bir gerilim/çatışma vardır. İşte Heidegger için bu gerilim, yeryüzü ile dünya arasındaki çatışmada açılır. (Gür, 2021: s.21)

onu açar ve kapar. Öyleyse varolan, bir sahnede durmak yerine, etkinlik içinde oyuna sokulur. Şimdi hakikatin de var olanda yerleşmek için bir yerlerde hazır beklemediği görülür. Öyleyse açıklığın aydınlığı ile bu açıklıktaki kuruluş, birbirine aittir. Başka türlü söylenirse, bir yerde hakikat başka bir yerde varolan var değildir ki, hakikat gelip kendini varolana koysun. Onlar birbirinden ayrı düşünülemezler. Sonuç olarak hakikatin gerçekleşmesi ile varolanın bir yerde görünmesi, yani aydınlığın açıklığı ile bu açıklıkta varolanın gizlenmemişliği eş zamanlıdır. (Gür, 2021: 22)

Tapınak örneğine devam edecek olursak şu soruları sormanın bu örnek bağlamında gerekli olduğu düşüncesindeyiz: Nedir bu tapınak? Ne işe yarar? Sadece tapınmaya mı? Tapınak, "yarılmış" kayalık bir vadinin ortasında sade biçimde öylece ontik (Yapı/Bauwerk) biçimde durmaktadır. Bununla birlikte bu tapınak sanat eseri olması hasebiyle egzistansiyal mahiyeti bağlamında Tanrının biçimini/figürünü açık sütunları aracılığıyla kutsal alanda "zuhûr" ettirir. Tapınak sayesinde tanrı özünü sürdürür (mevcudiyeti/anwesen). Tapınak ayrıca kutsallığı bağlamında genişler ve sınırlanır. Öyle ki o inanca dair kadersel her şeyi birbirine bağlar ve ilişkisellik yaratır. Erdal Yıldız, doğanın tam ortasında açıklıkta duran tapınağın yeryüzünden (Erde) topraktan, doğadan (Physis)²⁴³ ayrı olarak bir dünyayı, dünyaya (Welt) ait

²⁴³ φύσις “Physis [y], hê, I. Köken; çoğunlukla kişilerle ilgili olarak, doğum, karşıtı thesei (evlat edinmeyle), 2. Büyüme, Büyümenin bir neticesi olarak bir kişi ya da şeyin doğal biçimi veya yapısı, Doğa, yapı, Dış biçim, görünüş, zihinde veya dış biçimde, 3. Tıp üzerine yazanlarda, yapı, mizaç, Kemiğin veya eklemin doğal yeri veya konumu, 4. Zihin ile ilgili olarak, birinin doğası, karakteri, doğal kuvvetlerin baskısı, doğal mizacın kötülüğü, yani doğal eğilimlerini dizginlemek, Hayvanlarda içgüdü, 5. Çoğunlukla dolaylı anlatımlarda, bir taşı harekete geçirme isteği, onun doğal zayıflığı, Doğanın kurallı düzeni, doğanın akışı sırasında, doğal olarak büyüme, doğuştan hain, doğal terimden önce, doğa tarafından, doğal olarak, tûkhê’nin karşıtı, canlılık biçiminde, henüz doğmamış olanların durumunun karşıtı. Felsefede: 1. Meydana getiren (yaratan) kuvvet olarak doğa, evrende büyümenin (gelişmenin) ilkesi, Stoacılıkta teknik terim olarak, bitkilerde ve hayvanlarda çürümeyi önlemeye ve büyümeye neden olan iç Ateş, 2. Temel töz, 3. Somut, yaratılış, ‘Doğa’, Xenophanes, Heraclitus, Gorgias, Epicurus ve benzeri filozoflar tarafından yazılmış çalışmaların başlığı; 4. Pythagoras’ta. İkinci adı.”

Hint-Avrupa dillerinde ortak eylem kökü büyüme, gelişme anlamlarını taşır, fûo-eylemi, başta bitkiler olmak üzere canlılar dünyasına ilişkin anlamını Yunancada hep korumuştur, bu eylemden türeme fûton bizim ‘fıdan’ın da kökeninde bulunur. Physis sözcüğünün karşılığı olarak modern Batı dillerinde Natura sözcüğü kullanılır. ‘Natura’, Latince kaynaklanır ve başlıca olarak ‘doğum yeri’ demektir; ait olduğu ‘nasci’ fiili ‘doğmak’, ‘meydana getirmek’ anlamına gelir. Na-tura sözcüğünün ‘na-scor’un ‘na’-sı ile ‘na-tivitas’dan meydana geldiğini söyleyen başka bir kökenbilimsel yoruma göre bu sözcük, ‘doğmak’, ‘meydana gelmek’, ‘yetişmek’ vb. anlamlara sahiptir. Öte yandan Yunanca ‘physis’ sözcüğü kökenindeki (phy-) ile tohum, doğurma ve büyüme tasarımı ima eder ve o, (-sis) ekiyle oluşması bakımından nomen actionis [eylemin adı] olarak, yani sürecin kendisinin işareti olarak kabul görür. Aristoteles’in bildirdiğine göre, ‘physis’ kökenbilimsel olarak ‘genesis’e eşdeğerdir ve Yunancada gerçekte onun anlamdaşı olarak kullanılmıştır. Bu yorumlara göre, Latince ‘gignere’ ve ‘natura’ sözcüklerinin Yunanca ‘gignomai’ (=‘genesis’) ve ‘physis’ sözcüklerine karşılık geldiğini ve hepsinin de aynı anlam alanında bulunduğu söylenebilir. Yazılı metinlerde ‘physis’ sözcüğüne ilkin Odysseia, Kitap X, 303’te rastlanır. ‘Burada Moly adlı bir büyü bitki, Hermes tarafından Odysseus’a gösterilir: O [Hermes], bana kökte siyah, çiçekte süt gibi beyaz olan onun [bitkinin] doğasını [physis] bildirdi.’ (Yıldız, 2017: s.101,102,103)

olanları ortaya koyduğunu (Thesis)²⁴⁴ aktarmaktadır. Daha da önemlisi bir sanat yapıtı olarak tapınağın yalnızca bir dünyayı değil ayrıca doğayı (physis) da görür kılarak bizim görmemize imkân sağladığını ifade etmektedir. Çünkü yapıldığı taşın parıltısı günü ve geceyi, güneşi ve gökyüzünü, günün ışığını ve gecenin karanlığını da açığa çıkartmaktadır. Tapınak ikili bir işleve sahiptir: bir dünyayı açar, aynı zamanda yeryüzünü üretir. (Yıldız, 2017: s.111,112) Yeryüzünü, yani olmayana kadar ölümün hiçbir anlama gelmeyeceği yeryüzü. Üretilen yeryüzü aynı zamanda ölüme de zemin yaratır. Öyle değil mi; yeryüzü olmasa nerede öleceğiz? Bu sebeple tapınak ölüme-yönelik-olmanın yeryüzündeki esas temsili mahiyetindedir. Bununla birlikte şunu tekrar belirtmekte fayda var ki Heidegger; Sanat'ın, Hakikatin yapıta kendini yerleştirmesi, kendini koyması, oturtması olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle hakikat, sanatta iş-başındadır. Bu da Physis ve Thesis karşıtlığında açığa çıkmaktadır. Öyle ki; köken, doğum, büyüme, doğa, yapı, doğal yer, meydana getiren kuvvet olarak doğa, evrende büyümenin ilkesi, temel töz, yaradılış vs. anlamlarına sahip φύσις [physis] doğmaya, büyümeye, hep süregitmeye, kesintisiz bir olup bitmeye ve var olmaya işaret etmektedir. Dahası physis ona göre yeryüzünde varlık olarak bildiğimiz soyut yahut somut her şeyden evvel açılan, doğan ve belli bir dereceye kadar da görünendir. Diğer taraftan Heidegger, hakikatin sanata böylesi yerleşmesini (sich setzen) Thesis ile ilişkiselliği bağlamında "ponere, pozisyon, stellen, setzen, besetzen, legen" sözcüklerine karşılık kullanmaktadır. Bu da şu anlama gelmektedir ki; hakikatin yapıta (sanat) yerleşmesindeki "eylemsellik" asıl olanı ortaya çıkartması yani koyması, dikmesi ve kurması bağlamında Thesis ile gerçekleşmekte yahut aydınlanmaktadır. (Yıldız, 2017: s.102,103)

Tapınağın bu kendine özgü durması, yeryüzünden, topraktan bu kendinden emin, güvenli yükselişi aynı zamanda havanın görülemeyen mekânını da görünür hale getirir. Bir sanat yapıtı olarak tapınak kendinde durmasıyla, dinlenmesiyle, sarsılmazlığı, kalıcılığı ve sürekliliğiyle hem doğanın etkilerine karşı durur, hem de onu durmaya getirir, bırakır, olmaya bırakır. İşte bu da olmaya bırakılan, olagelen, özünü sürdüren topraktır, yeryüzüdür, doğadır:

²⁴⁴ Θέσις [thesis]: Thesis'i Türkçede tez, sav, iddia sözcükleriyle karşılayabiliriz. Temel anlamı olarak herhangi bir amaçla ortaya konulmuş, koyulmuş şey denilebilir. Eski Yunancadaki Thesis sözcüğü antik felsefenin temel yapıları, akımları düşünüldüğünde genel olarak sofistler tarafından Physis'e karşıt olarak kullanılmıştır denilebilir. (...) Koyma, yerleştirme, uygulama, kurma; kural, düzenleme; ilke koyma; doğadan gelen yasalara karşıt olarak koyulan yasalar; âdet, gelenek, görenek, örf, uyuşum; belirleme; tesis etme; ödeme, güvenlik için rehin verme; yabancı olarak benimseme, kabul etme; durum, pozisyon; felsefede tez, pozisyon, kabul ve kanıt gerektirme; özel bir duruma karşıt olarak genel soru, sorun; rastgele belirleme. (Yıldız, 2017: s.101)

“Ağaç ve çimen, kartal ve boğa, yılan ve ağustos böceği önce iyice belirlenmiş biçimlerine [Gestalt] girerler ve böylece, oldukları şey olarak aydınlığa gelirler. Bu ortaya çıkma [herauskommen] ve doğmayı/açılmayı [aufgehen] Eski Yunanlar çok önce ve bütününde φύσις [physis] diye adlandırdılar. O, aynı zamanda, insanın kendi ikamet edişini neye ve nereye dayandığını aydınlatır [lichtet]. Onu yeryüzü [Erde] diye adlandırıyoruz. Bu sözcüğün söylediği şeyden, ne bir yerde birikmiş madde yığını [Stoffmasse] ne de bir gezegenin yalnızca astronomik tasarımı olduğu fikri çıkarılamaz. Yeryüzü, doğan/açılan her şeyin ona doğduğu/açıldığı ve doğma/açılma olarak geri geldiği yerdir. Doğan/açılan şeyde [Im Aufgehen] yeryüzü, saklayan/koruyan [Bergende] olarak özünü sürdürür.”

Heidegger'in sanat yapıtını anlamaya yönelik yaklaşımının temelinde Physis ve Thesis arasındaki ilişki, çatışma, çatma bulunmaktadır, durmaktadır denilebilir. Bu kavramlar Sanat Yapıtının Kökeni metninde karşımıza Physiserde, Toprak, Yeryüzü, Doğa ve Thesis Welt, Dünya olarak çıkar. Bu yapılarla, kavramlarla sanat yapıtına yönelerek Heidegger özel olarak kendi düşünmesinde, genel olarak da estetik, sanat felsefesi, sanat kuramları bağlamında yeni bir yaklaşımın da öncülüğünü yapar gözükmektedir. (Yıldız, 2017: s.112,113)

Heidegger'in; Sanat ve Hakikat mamafih Physis/Physis yani Doğa'ya dönük mülâhazasının temelinde "Tekhne"²⁴⁵ (Sanat)" meselesine ilişkin sorgulaması

²⁴⁵ Tekhne'nin yalnızca el becerisine dayalı etkinlikler ve hüneler için değil, fakat aynı zamanda zihin sanatları ve güzel sanatlar için de kullanılan bir adlandırmadır. Tekhne, öne-çıkarmaya, poiesis'e aittir; o poetik bir şeydir. Tekhne sözcüğüne ilişkin olarak dikkat edilmesi gereken diğer husus daha da önemlidir. Tekhne sözcüğünün, pek erken zamanlardan Platon'un zamanına kadar, episteme sözcüğü ile bağı vardır. Her iki sözcük de en geniş anlamda Bilme'nin adlarıdır. Onlar bir şeyde bütünüyle yurdunda olmak, bir şeyi anlamak ve bir şeyde yeterli olmak anlamlarına gelirler. Böyle bir Bilme, açılma sağlar. Açılma olarak Bilme, gizini-açmadır (Entbergen). Aristoteles, özel öneme sahip bir tartışmada (Nikomakhos'a Etik, II.Kitap, 3. ve 4. bölümler), episteme ile tekhne arasında ayırım yapar ve aslında bunu onların neyin gizini-açtıkları ve nasıl açtıkları bakımından yapar. Tekhne, aletheuein'in bir tarzıdır. Aletheuein, kendini öne-çıkarmayan ve henüz önümüzde burada durmayan, bir an öyle bir an böyle görünüp beklenmedik bir şekilde vuku bulabilen her şeyin gizini açar. Bir ev veya bir gemi inşa eden veya bir sadaka toplama kâsesi yapan herkes, vesile-olmanın dört tarzının perspektiflerine göre öne-çıkartılmış-durumda-olan-şeyin (das Her-vor-zu-bringende) gizini açar. Bu gizini-açma, geminin veya evin görünümünü ve maddesini, tamamlanmış olarak tasarlanan bitmiş şeyi gözeterek, önceden bir araya toplar ve bu bir araya toplamadan hareketle o şeyin kuruluşunun tarzını belirler. Bu yüzden tekhne'de belirleyici olan şey, yapmada, elle işlemede veya araç kullanmada değil, ama daha çok yukarıda anılan gizini-açmada yatar. Tekhne, imal etme olarak değil, gizini-açma olarak bir öneçikmadır. Bu yüzden tekhne sözcüğünün ne anlama geldiği ve Greklerin onu nasıl tanımladıklarına ilişkin ipucu, Hakikat'te kendi sıfatıyla araçsallığın ne olabileceği sorusunu takip ettiğimizde bize kendisini açan bağlamla aynı bağlama bizi götürür.

Bir zamanlar tekhne adını taşıyan şey, yalnızca teknik değildi. Bir zamanlar Hakikati pırıl pırıl görünmenin görkemi İçerisinde öne çıkaran gizini-açmaya da tekhne adı verilir. Bir zamanlar hakikat-olanın güzel-olan içerisinde görünüşe çıkması tekhne diye adlandırılırdı. Ve güzel sanatların poiesis'ine de tekhne adı verilir. (Heidegger, 1998: s.53,54,79)

Heidegger, sık sık, Grekçe terimlerin Latinceye çarpıtılarak ve hatta yanlış çevrildiğine değinir. (...) Heidegger'e göre Latince sanat anlamına gelen art, artus terimleri de, Greklerin 'sanat'tan anladıklarını tam olarak karşılayamayan terimlerdir. Çünkü bu terimlerde 'sun'ilik', 'yapaylık' anlamı ağır basar. Gerçekten de 'artistik' sözcüğünün bugün de yaşayan pejoratif yan anlamları, 'doğal olmayan', 'yapmacıklı', 'yapay'dır. Heidegger özellikle sözcüğün bu pejoratif anlamlarına vurgu yapar görünüyor. Almancada da 'sanat' anlamına gelen 'Kunst' ile 'yapay', 'sahte', 'takma' anlamlarına gelen 'künstlich' sözcükleri aynı kökten gelirler. (Özlem, 1998: s.80)

yatmaktadır. Sanatın kendi başlangıcı yani tekhne ile ilişkisi bağlamında "günümüzdeki konumu" temel sorudur. Bununla birlikte Heidegger'e göre tekhne, "poiesis"e aittir. Yani varlığa-getirmeye. (Heidegger, 1998: s.53) Poiesis, "belirlişlerin arkasında saklı olan varlığı mevcut-olmaklığa getirme"dir.²⁴⁶ Heidegger, geç dönemlerinde poiesis kavramını pratik bir süreç olmasından ziyade açığa çıkarma, gizini açma, aletheia anlamında kullanır. (Kurzweg, 2021: s.2) Yukarıdaki açıklamalarımızla birlikte düşündüğümüzde phusis ile tekhne'nin birleştikleri noktanın dahası ortak kökeninin ve kaynağının poiesis olduğunu ifade edebiliriz. Bütün bunlardan mülhem o halde poiesis'i phusis ve tekhne diye ikiye ve tekhne'yi de sanat, zanaat ve düşünme diye üçe ayırabiliriz. Dolayısıyla bunlar su götürmez biçimde aletheia ile ilişkilidir. (Gür, 2021: s.28) Bu bağlamda şunu da ifade edebiliriz ki; hakikat, gizlenmiş olan değil, mahrem olandır. Mahrem olan ise yasak olan değil hürmet edilendir. Bu sebeple hakikatin kendini açması hürmetin nispetiyle ölçülebilir. Hürmetin dünyadaki en üsluplu yolu olan Sanat ise bir taraftan hakikatin mahrem örtüsünü²⁴⁷ açarken diğer taraftan davranışı ölçüsünde hakikati biçimlendirmekte, yapılandırmakta, tesis etmekte ve ortaya koymaktadır.²⁴⁸ (Ökten, 2012: s.6)

²⁴⁶ Aristoteles, praxis ile poiesis arasında bir ayrım yaparak sanattan sözeder. Sanat, praxisle değil, poiesisle ilgili bir etkinliktir. Genel olarak eylem sözcüğü ile karşılanan praxis sözcüğünden farklı bir kullanımı olan poiesis sözcüğü, Yunanca poiein fiili ile anlatılan bir etkinliğin adı olup, yapmak, üretmek, yaratmak anlamlarında kullanılmaktadır. Sanat anlamına gelebilmesi için poiesis sözcüğünün nesnesinin belirtilmesi gerekir. Poiein fiilinin "geniş ve genel anlamı ancak nesnesi belirtilerek sınırlanır ve özelleşir. Örneğin, bu fiilden yapılmış bir ad olan poietes (yapan, üreten) sözcüğünün nesneleri değiştiğinde anlamı değişir: poietes zoon ressam, poietes nomon yasa koyucu, poietes logon hatip; (müzik alanında) besteci, (yazın alanında) ozan, yazar; poietes komoidias komedy ozanı, poietes tragoidion tragedya ozanı... Aynı biçimde, poiesis sözcüğünde poiein fiili ile anlatılan etkinlik ad kılıfına girmiştir ve poiesis yapma, üretme, yaratma demektir. Şiir ve şiir sanatı anlamına gelebilmesi için ne yaptığıının (nesnesinin) belirtilmesi gerekir; örneğin, he ton zoon poiesis resim (yapma) sanatı, he ton epon poiesis müzik, şarkı (yapma) sanatı ya da lirik şiir, he ton epon poiesis destan şiiri (yapma) sanatı" gibi. Görüldüğü gibi, poiein fiilinden türetilen bu sözcük sadece sanat etkinliğinde ortaya konan bir iş anlamında değil, aynı zamanda meydana getirme, üretme gibi daha genel anlamlarda da kullanılabilir. Aristoteles poiesis adı verilen etkinliği, tıpkı praxis gibi belirli bir amacı gerçekleştirmeye yönelik olmayla ilişkilendirir. Poiesis, etkinliğin gerçekleştiği süreçte, etkinliğin hedefi olarak amaca yönelmeyi kapsamaktadır. Poiesis etkinliği, kendinde bir değer taşımayıp, ulaştığı sonuç bağlamında anlam ve değer kazanır. (Kart, 2015)

²⁴⁷ Almancaya Unverborgenheit olarak çevrilen Yunancadaki aletheia'nın "açılma, örtük olmama" yani "hakikat" demek olduğunu Platon ve Aristoteles üzerinden gösteren Heidegger, esas itibarıyla varlığın açılma-ışığı olarak varlığın anlamını sorgulamakta ve böylece Varlık ve Zaman'da ele aldığı meseleyi tam olarak ifade etmiş olmaktadır. (Ökten, 2019: s.68)

²⁴⁸ Bir başka deyişle hakikat, Yunancada söylendiği üzere aletheia'dır yani örtük ve kapalı olmama demektir. Dasein varoldukça varlığı "keşfeder" yani onun üzerini açar. Bu yüzden Dasein hakikat

Erman Gören'in "Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat" çalışmasında Heidegger bağlamında Pindarosçu şiire yönelik ifade ettiklerini biraz değiştirdiğimizde ise tüm bu ilişkiselliğin haritasını daha anlaşılır kılmış olacağız. Öyle ki; (1) poiêsis (varlığa getirme)in doğa (physis) ile bağlantısı, (2) sanatın (tekhne) varlığa getirmeyle (poiesis) yakınlığı ve (3) sanatın, hakikat (alêtheia) ve "hakikati dile getirmek"le (alêtheuein) yani sanat icra etmekle bağlantısı. Heidegger'de tüm bu düşünmelerinin ortak yanı ise varlığa getirme" (Her-vor-bringen) ya da poiêsis olarak işaretlenmektedir. (Gören, 2015: s.244)

Nihayetinde en büyük sanat olan doğanın hakikatle ilişkisini ve varlığı serilmemenin yolunun niçin ölüme yönelik olmaktan geçtiğini ise physis (doğa) mefhumunun kökeni bağlamında şöyle ifade edebiliriz. Physis yani doğa aslında "bitmek (bitki)" ile ilişkilidir. (Yukarıdaki dip notlarımızdaki anlamlarına bakınız) Tersinden düşündüğümüzdeyse var-olmakla ilişkili olduğunu hemen kavrayabiliriz. Öyle ki bitkiler "yukarı doğru ağar" yani varlığını ortaya çıkarır. Ne var ki varlığını ortaya çıkarması yani ağması diğer bir ifadeyle "bitmesi (burnumun dibinde bitti de varlığın sudûr ettiği anlamındadır)" aynı zamanda varlığın "ölüme doğru gidişi/yönelik olması dahası en yakın oluşu mahiyetindedir. Ezcümle; physis, hakikatin doğası (Dasein'ın doğası) ancak "bittiği (ölüme ağdığı) yerde var olmaya" imkân tanıyacaktır. Keza bütün hafif şeyler "yukarıya ağmak" istikametinde çıkmakta olan bir "doğa"ya (physis) sahip olduğundan, bu türden kısma da Iapetos adı verilir. Çünkü Iapetos ayrıca "ölüm ve ecelin/vadenin/yaşam süresinin" tanrısıdır. (Gören, 2023)

Hakikat, örtük olanın örtüsünün kaldırılmasıdır. Bu açıklama girişimi ise Dasein'ın kendi imkân/olanaklarıyla kendini bir kararlılıkla tasarlamayı gerektirmektedir. Ne var ki sonlu yani ölümlü dasein "zamansal" olması hasebiyle "bitebilmektedir". Binaenaleyh, bu fanilik bilinci kaygıyı ortaya çıkarmakta ve ihtimam göstermeyi gerektirmektedir. Ölüme-Yönelik-Olan dasein kendi "iç sesine"

içinde varolur. Dolayısıyla Dasein, açılanmışlık ve hakikat adeta bir ve bütün fenomenlerdir, adeta birbirlerinin halleridir. (Ökten, 2019: s.130)

kulak kesilmek durumundadır. Bu durum "vicdanın çağrısı (Schuld)" biçiminde ifade bulmaktadır. Ve böylece kaynağa (eksistansiyal zemine) dönerek (kehre ve bu bağlamda şamanın ölüp dirilme örneğini hatırlayınız) varlığı yeniden kurabilecektir. (Ökten, 2022: s.119,120) Bu noktada dasein'ın; Kararlık/Tasarlama (Entschlossenheit), Suçluluk/Vicdan (Schuld) ve Yabancılaşma (Entfremdung) gibi temel constitutional egzistansiyallerinin arasındaki korelasyonu da münferit başlıklar halinde vererek egzistansiyal zemini kurmuş olalım ve sonrasında dasein'ın analitiğini bu zemin üzerinde ifadelendirmeye çalışalım.

2.1.1.4. Yabancılaşma (Entfremdung/Alienation)

Her şeyi "anlamak" zorunda değilizdir. Anlamak; dünya ile ilişkimizin sadece bir düzeyinden ibarettir, tümü değil. Varoluşumuzun boyutlarından yalnızca birisidir. Nihayetinde anlamak, o kadar da mühim değildir. (Baker, 2015: s.14,19,55) Ulus Baker'in bu ifadelerinden mülhem Heidegger'in "yabancı (Dasein)"nı ve bu bağlamda "Yabancılaşma/Entfremdung/ Alienation" olgusunu da Dasein açısından aynı düzlemde görebiliriz. Öyle ki sosyo-psikolojik anlamıyla yabancılaşma, bireyin sosyal varoluşunun belirli yönlerinden uzaklaşmasıyla oluşan duruma verilen addır. (Keskin, 2010) Heideggerci anlamda ise Dasein'ın bozulmuş biraz daha ileri gidersek eğer "çürümüş" bir biçimdir. Ne var ki yabancılaşmış (entfremdung) Dasein (bozuma uğramış) tıpkı yukarıda Baker'den mülhem ifade ettiğimiz gibi "anlamak zorunda olmamaklığın" dayanılmaz cazibesi ve "hafifliği" içerisinde. Ne var ki gayr-i sahih veyahut da otantik olmayan böylesi bir "ayartıcı huzur hali", Dasein'ın sahici olmayan bir dünyaya gark eyler ki bu da (dünyaya düşmüşlük/fırlatılmışlık) "anlam fesadına uğramış" dünyada (artık anlama da ihtiyaç yoktur çünkü herkes her şeyi biliyordur) her şeyin yolunda olduğu sanısını yaratır. (Heidegger, 2021: s.273) "12.00'den sonra eve dönmezse balkabağına dönüşecek şeyler" Dasein'ı beklemektedir. Ancak durmak bilmeyen "meşguliyetler" "fırlatıldığı/düştüğü" dünyadaki "düşmüşlüğü" fark ettirmeden onu kesif bir hale getirecektir. Malumatfuruşluğa yönelik bitmek bilmeyen iştahı, onu aslında "neyin anlaşılması gerektiği" belirlenmemişliği ve sorgulanmamışlığı ile baş başa bırakmıştır. Bilme, Düşünme'nin önüne geçmiştir. Bizatihi anlayışın var-olabilirlik olduğu ve en zati

Dasein'ımızda serbest kalması gerektiği anlaşılmamış kalır. Dasein, "mahremiyeti/hakikati" bal kabağı olan şeylerle kendini kıyasladıkça "anladığı" sanısı onu dipsiz bir "yabancılaşmaya/entfremdung)" sürüklemiştir. Bilmeyi, anlamak sanmıştır. İşte böylesi "Düşmüş dünya-içinde-varolma, hem ayartıcı ve huzur vericidir, hem de yabancılaştırıcıdır." (Heidegger, 2021: s.273) Bir nevi "var ol(a)mamanın dayanılmaz hafifliği" içerisindedir.

Öte yandan bu yabancılaşma, Dasein'ın fiilen kendinden koparıldığı anlamına gelmez. Bilakis Dasein öyle bir varlık türüne sürüklenir ki burada en abartılısından "kendini ayırtırmaya" girişir, her türlü tabir etme olanaklarını dener ve sonunda ortaya çıkan "karakteroloji" ve "tipolojiler" uçsuz bucaksız hale gelir. Fakat Dasein'a kendi sahilik ve olanağını (sahici bir başarısızlığa uğrama olarak da olsa) kapayan bu yabancılaşma, onu kendisi olmayan bir varolana teslim etmez ama. Bilakis Dasein'ı kendi gayrisahihliğine yani yine kendi olası varlık türüne kısıtır. Düşmüşlüğün ayartıcı ve huzur verici yabancılaştırması öyle bir hareketliliğe sahiptir ki burada Dasein kendine dolanır. (Heidegger, 2021: s.273)

Yabancılaşmış Dasein'ın "özgürlüğü" düştüğü dünya tarafından zapturapt altına alınmıştır. Adeta kodese tıkılan Dasein'ın "özgürlüğü bozulmuş", hakikatten fersah fersah uzaklaşmış ve gündelik olanın telaşasına kapılarak "herkesleşmiştir". Heidegger'in böylesi bir "herkesleşmeyi (gayr-i sahilik)" dasein'ın "insan olmaklığından" uzaklaşması anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Nitekim "hakikatin özü özgürlüktür" ve dasein'ın böylesi otantik olmayan bir ortamda ne sahiciliğinden ne de özgürlüğünden bahsedebiliriz. (Inwood, 1999: s.76)

Oyunculuk bağlamında ise bu durumu yine "inanmak" zaviyesinden bakarsak eğer oyuncunun yaratacağı karakteri "sahici/otantik" kılma gerekliliğiyle birlikte düşünebiliriz. Ama her şeyden evvel şunu da belirtmeliyiz ki bir oyuncu yaratacağı karakteri sahicı yahut otantik kılmadan evvel kendini özgür/hakiki (dasein) kılabilmelidir ki (kendini icat etmek) yaratacağı karakteri de aynı doğrultuda "biricik" icat etsin ve sahicı kılabilsin. Nitekim bir oyuncu açısından bir karakterin "özgürlüğünün sınırları" oyuncu kişisi olarak kendi sınırlarıyla veya sınırsızlığıyla da ilişkilidir. Çünkü bir karakter en iyi biçimde oyuncu kişisinin sınırları dâhilinde değil, sınırlarının bittiği yerden itibaren ortaya çıkmaya başlayacaktır.

Yine Heidegger bağlamında devam edecek olursak eğer; Heidegger, artık yabancılaşmış, bozulmuş *dasein*'i ifade etmek için "onlar (das Man)" mefhumunu kullanmıştır. Oysa *Dasein*, varoluş biçimi bakımından "onlar (das Man)"dan farklıdır. Böylesi bir farklılığın temel mahiyeti "onlar"ın (kamusal varlıklar) özgür olmamalarıdır. Çünkü karar verme ve seçim yapma becerileri artık yoktur. Mekanikleşen bu kitle kendi arasında da çarpık bir ilişkiselliğe sahiptir. Hakikatlerindeki özsel "İmkân (Möglichkeit/Possibility)"ı kullanabilmenin ne yazık ki artık mümkünatı yoktur. "Onlar", her şeyi zaten bilmekte, gündelik yanıtlarla yetinmekte ve bu durumu "aşmak" adına (hakiki varoluşa dönük) "düşünmeye" ihtiyaç duymamaktadırlar. (Keskin, 2010) Başka bir ifadeyle varlığın efendisi (otantik) değil çobanı olmaya müstahaktır. Dahası her "özdeşleşme (herkesleşme)" bir yabancılaşmadır. Örneğin bir bebek ebeveynleri ile özdeşleştikçe "kendilik/sahicilik/otantiklik/sahiplik"ten de uzaklaşmış olacaktır.

Diğer taraftan daha bilinir ideolojik anlamıyla Marxçı "yabancılaşmış insanı"nın da Heidegger'in Yabancılaşmış *Dasein*'i ile aynı safhalardan geçtiğini ifade edebiliriz. Ne var ki Heidegger'in, Varlık ve Zaman'da "Yabancılaşma/Entfremdung" olgusunu Marx koşutluğunda ekonomi-politik bağlamda ele almadığını tamamen ontolojik düzlemde serilmediğini de belirtmek isteriz. (Keskin, 2010)²⁴⁹ Öyle ki bizim ifademizle hem Marx'ta hem de Heidegger her ne kadar başkaca manalarda kullanılmış olsalar da aynı sözcük olması hasebiyle biraz da latifkar bir serdedişle; insan, "toprak"tan uzaklaştıkça yabancılaşır. Keza hatırlatmak isteriz ki çağdaş tiyatro anlayışının en temel kuramlarından olan Brecht'in Epik/Diyalektik Tiyatro anlayışında da yabancılaşma olgusu "yabancılaştırma (entfremdung) etmeni" biçiminde bir tür oyunculuk ve reji tekniği olarak ifade edilmiştir. Her ne kadar Brecht bu kavramı Marksist düşünce koşutluğunda ifade etmiş olsa da nihayetinde işlev açısından aynı kapıya çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim çalışmamızın iddiası dâhilindeki yöntem kısmında bu kavramı daha açık biçimde ve ortaya koyacağımız teknik (metod) açısından da işlevsel olarak kullanma amacı taşımaktayız.

²⁴⁹ Marx yabancılaşmayı dört aşamada ele almıştır: 1) nesneye yabancılaşma 2) emeğe yabancılaşma 3) türüne yabancılaşma 4) diğerlerine yabancılaşma. 4 Bir toplumda diğerlerine yabancılaşma, Marksçı çerçevede insanın kendine yabancılaşması sonucunu da doğurmaktadır. (Kesin, 2010)

2.1.1.5. Suçluluk/Vicdan (Schuld)

Batı dillerinde "Vicdan yahut Suçluluk" duygusu sözcüklerine baktığımızda ilk fark ettiğimiz husus "bilinç (conscience)" sözcüğü ile aynılık taşıdığıdır. Türkçe bir sözcük olarak "Vicdan", Arapçadan dilimize geçmiş ve "kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan duygu" (TDK) anlamına gelmektedir. Arapça kökenli “vcd” kökünden gelen vicdan (وجدان); Türkçe ve Farsçada “bulma, keşfetme”, Arapçada ise “zaten bulunan, Allah tarafından kodlanmış içsel bilgi” manasındadır. Dahası yine aynı kökten vücut; var olma ve varlık, mevcut; var olan, mevcudiyet; var olma hali ve vecd; Allah aşkı ve kendinden geçerek kendini bulma anlamlarına gelmektedir. (Ovalı, 2021)²⁵⁰

Batı dilleri açısından ise vicdan sözcüğüne karşılık Latince "conscientia" kelimesi bizi karşılamaktadır. Latinceden türeyen; conscience (eng., fr.), consciencia (esp.), coscienza (it.) ve consciência (port.) çeşitli Batı dillerindeki "vicdan"ın yazılış biçimleridir. Esasında iki sözcükten oluşan bu mefhum “ile, birlikte ve yoluyla” anlamlarına gelen “con” ve “bilmek, ayırt etmek, farkını anlamak” anlamlarına gelen “scire” sözcüklerinin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Nihai anlamı ise “yoluyla bilmek” manasında, herkesçe malum bir şeyin anlamının kişiye göre değişmeyen iç bilgisi anlamında maslahata yönelik başvuru kistas manasına da gelebilmektedir. Bilinç anlamındaki “conscious” ile yakın akraba olan vicdan (conscience), neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt ederek söyleyen iç sese işaret etmektedir. Bununla birlikte yine Eski Yunancada vicdan, syneidesis (συνείδησις) syne (ile)+idesis (bilgi) kelimelerinden oluşmakta ve "bilgi" anlamına da gelmektedir. (Ovalı, 2021)

Cermen dillerine baktığımızda ise “Gewissen” formu vicdan ile aynı manaya gelmektedir. Örneğin Almancada gewissen sözcüğü “ile” anlamına gelen “ge” ön eki ile “bilmek, emin olmak” anlamına gelen “wissen” kelimelerinden oluşmaktadır.

²⁵⁰ Erişim Adresi : <https://www.ilkeanaliz.net/2021/10/16/farkli-kulturlerde-vicdan-anlayisi-etimolojik-bir-deneme/#:~:text=Her%20ne%20kadar%20farkl%C4%B1%20bir,%E2%80%9Cbilgi%20ile%E2%80%9D%20anlam%C4%B1na%20gelmektedir.> Erişim Tarihi: 1.12.2023

Esasında çalışmamız açısından dikkat çekici bir husus olarak vicdan için Urduçada "zamir", Pencapça'da ise zamīra (ਜਮੀਰ) kelimelerinin kullanıldığına dikkat çekmek isteriz. Öyle ki köken olarak Arapça kaynaklı olan bu sözcük (zamir/zamira) modern Arapçada da yine vicdanı karşılamaktadır. Günümüz Arapçasında vicdana "zamir (ضمير)" denmektedir. Dmr sülasi mücerredinden türemiş olması dahası "da" ile baskın fonetiğine sahip olması da; bununla birlikte Türkçede ismin yerine geçen ve isim gibi kullanılan isim soylu sözcüklerle kimi eklere de "zamir" denmesi "Dasein" mefhumuna yönelik manasına değin tartışmalar açısından bizde bir adım ileri gidebileceğimiz sezgisini ortaya çıkartmıştır. Aslında zamir, kişiyi insan eden, onun varlığını ortaya koyan şeydir ki beşeriyetten insaniyete geçmenin temel şartıdır. İnsanı hayvandan ayıran iç bilgi, bilinç ve vicdana zamir denmesi, vicdanın yine verili bir bilgi olduğuna işaret eder ki olmadığında insanlaşmanın mümkün olmayacağı anlamını da içermektedir. (Ovalı, 2021) Diğer taraftan Öz Türkçe bir ifade olarak da "bulunç (bulmaktan)" kelimesinin de vicdan ile aynı anlamda karşılık bulduğunu belirtmek isteriz. Nitekim Heidegger ise "vicdan" mefhumunu "kanıt/tanık" anlamında kullanmaktadır. Sahici olmayan yabancılaşmış dasein otantik/sahih olma "imkânına" tanıklık etmektedir.(Ökten, 2019: s.143)

Herkesleşmiş (onlar/das Man) dasein'ı (Entfremdung) herkesin dünyasından dahası böylesi bir kamusal lakırtıdan çekip çıkartacak olan "vicdanın çağrısı" olacaktır.²⁵¹ Dasein'a yeniden kendi olmaklığını açımlayacak olan bu çağrı onu kendisiyle tekrar yüz yüze getirecektir. Bununla birlikte vicdanın bu çağrısı sessiz bir çağrıdır. Suskunluktur. Dahası ihtimam-göstermenin çağrısıdır. O halde böylesi bir "suskunluğun" dilini Dasein ne yolla çözecektir? Heidegger bu noktada "suçluluk/borçluluk"(Schuld)'u devreye sokmaktadır. Dasein, düşmüşlüğü/fırlatılmışlığın (dünya içine) bir getirisi olarak kendi olamamak

²⁵¹ Heidegger burada konuşma (Rede) tarzı olarak vicdanın "ses'inin (Stimme) Unheimlichkeitin ruh hali olarak çağırdığına ve bunu sessizlikle yaptığına işaret eder: "Vicdan sadece sessizlikle çağırır; bir başka ifadeyle çağrı tekinsizliğin sessizliğinden gelir ve gerisin geri kendisinin sessizliğine celp edilmiş Dasein'ı çağırır ve onu sessiz olmaya çağırır." Bu sessizliğin sessiz kalması das Mandan sözü "geri çeker" (entzieht). (Heidegger, 2010: s.63)

kaynaklı (herkesleşmek) daima başkalarının ve başka bir şeyin suçluluğunu yahut borçluluğunu yüklenmiştir. (Ökten, 2019: s.143,144)

Heidegger'e göre Schuld, hiçsellğin nedeni ve temelidir. Schuld iki çeşit hiçsellik içerir: bir şeyin hiçbir şey olamamasının nedeni olmak, bir şeyin oluşunun hiçsel olarak temeli olmak. (...) Vicdanın çağrısı, tam da bu Schuld'un üstesinden gelinmesine ve varoluşsal kararlılığın devralınmasına yönelik bir çağrı yani sahilliğe çağrıdır. Çağrının sessiz seslenişini anlama, vicdana sahip olmayı isteme yani kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenme demektir. (Ökten, 2019: s.144)

Egzistansiyal bakımdan vicdan, ihtimam göstermenin yani dasein'ın kendisini "tekinsizlikten" kurtarmanın çağrısıdır. Bu sessiz çağrı Dasein'ı sorumluluğa (varoluşunu yüklenmek adına) davet eder. O halde vicdanlı olmanın yapısını ise "anlama, tekinsizlik ve söz" biçiminde işaretleyebiliriz. Bir başka deyişle var olabilirlik (imkan), kaygı ve suskunluktur. Vicdanın çağrısı, Dasein'ın kararlı olmasına ve tasarlamaya davet çağrısıdır: Kapalılığı (örtük ve saklı olanı) açma kararlılığı göstermeye çağrıdır. (Ökten, 2019: s.145)

Dasein, "hiçsel olduğu için suçlu/borçludur. Kendi özü bakımından ihtimam-gösterme, tümüyle hiçsellikle "doludur." Hiçsellik, fırlatılmışlığı ve tasarımı tesis eder. Demek ki hiçsellik, ihtimam-göstermeyi ve dolayısıyla Dasein'ı tesis eder. Çağrı, ihtimam-göstermenin çağrısıdır. Eksistensiyal suçluluk/borçluluk-içinde-olmak, ahlakın da olanak koşuludur. Çağrıyı anlama, onun sessiz seslenişini anlama, vicdana-sahip-olmayı-istemedir, sorumluluk üstlenmektir. (Ökten, 2019: 146)

Tam bu noktada çalışmamızın geneli açısından işlevsel olabilecek bir parantez açmak isteriz. Şizofreni kelimesi, Yunanca ayrık veya bölünmüş anlamına gelen "şizo" (schizein, Yunanca: σχίζειν) ve akıl anlamına gelen "frenos" (phrēn, phren- Yunanca: φρήν, φρεν-) sözcüklerinden oluşmaktadır. Burada vurgulanmak istenen istenen kişinin iki kişilikli olması değil, aynı anda iki farklı gerçekliğe inanmasıdır. "Gerçek gerçeklik" normal, sıradan bir insanın algılamasına denk düşerken, "ikinci gerçeklik" sağlıklı bir insanın anlayamayacağı, çoğu kez belli bir sisteme dayalı bir gerçekliktir.²⁵² Yine ilişkili bir sözcük olarak Phronesis ise doğrudan "akıla" vurgu yapan akılla ilgili bir erdem ve zihnin ikiye bölünmesini de imleyen yani iyi ile kötüyü ayırt edeni işaretleyen bir mefhumdur. Dahası "ihtimam gösterme"dir.

²⁵² Erişim Adresi: https://tr.wikipedia.org/wiki/%C5%9Eizofreni#cite_note-Kuhn-10 , Erişim Tarihi: 1.12.2023.

Aristoteles için bu sözcük "vicdan"dan başka bir şey değildir. Bu vicdanın (Phronēsis) sesine "kulak veren" dasein ister istemez zihnen/aklen ikiye bölünecektir (şizofreni) ancak bu bölünme nihayetinde dasein'ı kararlı kılarak tasarlamaya (dasein'ı) sevk edecektir. (MacIntyre, 2001: s.85)

2.1.1.6. Tasarlama/Kararlılık (Entwurf/Entschlossenheit/Resoluteness)

Herkesleşen (kamusal olan) bozulmuş dasein vicdanın çağrısına kulak vererek ya otantik/sahih olma yolunda yeniden özgürlüğe doğru varlığını açacaktır yahut tüm kapalılığıyla gayr-i sahih veya otantik olmayan (hakikate sırtını dönerek) zıندانın huzur verici karanlığında çürümeye devam edecektir. Ne var ki her iki seçim de bir tür "kararlılık (Entschlossenheit)" gibi görünse de ikinci seçenek hakikatle olan münasebeti bağlamında ve dasein'ın kaderinin hakikate yönelik tayini anlamında gayr-i sahih bir "kararlılık" durumundadır. İşte tam bu durumda Heidegger, Nietzsche'nin "güç istenci" mefhumunu bozulmuş dasein'ın kendisine karşı "kararlılığı/entschlossenheit" biçiminde yorumlamıştır. Öyle ki tıpkı Nietzsche'nin "Zerdüşt"ünde olduğu gibi; insan (bozulmuş dasein), altililmesi yani aşılması gereken bir varlıktır. Erdemli veya Vicdanlı olmak tam da bunu gerektirir.²⁵³ Böylesi bir kararlılık (entschlossenheit), bizim yaklaşımımızla "iradeden" başka bir şey değildir. Çünkü böylesi bir "güç istenci/kararlılık" onlar'a yani herkese boyun eğdirmekten çok (başkalarının çobanı olmaktan ziyade) kendi mevcudiyeti ve varlığı üstünde bilinçli bir "efendiliği" vurgulamaktadır. (Zimmerman, 2019: s.237) Varlığın efendiliğine giden yol ise vicdanın sessiz çağrısının onu gark eyleceği "Düşünme" ediminden geçmektedir. Heidegger'e göre "düşünme", bir bilmek-isteme halet-i ruhiyesinden ibarettir. Bilmeyi arzulayan kimse "soru sorar" ancak sorunun başladığı yerde sormaktan vazgeçer. Çünkü ona göre aslanan cevaplar değil, düşünebilmenin yegâne dinamosu mahiyetindeki "sorma yani düşünme" edimidir. Edim burada "fenomenolojik bir görüngü"den ziyade "niyet"tir. Heidegger'in ifadesiyle; varlığın yahut varolanın sınırı onun bittiği yeri değil varolmaya başladığı yerin çizgisidir.

²⁵³ İnsan altililmesi gereken bir şeydir: bundan ötürü seveceksin erdemlerini: çünkü onlar yüzünden yok olacaksın. (...) Fakat en yüksek düşünceni ben buyurmalıyım size, o da şudur: insan altililmesi gereken bir şeydir. (...) Dostunu uyurken gördün mü hiç? Dostunu öyle görünce irkilmedin mi? Ah dostum, insan altililmesi gereken bir şeydir. (Nietzsche, 1964: s.54,65,74)

(Mitchell, 2015: s.14) Bu sebeple soru sormaya başladığı andan itibaren cevaplar artık zaman kaybıdır. Sorma, bilmek-isteme'dir ve kim bunu yapmaya başlarsa (o-aradalığını böylesi bir iradeye yerleştirirse o (dasein), açık-kararlıdır (Entschlossenheit). Yani "kapanmışlıktan (koden) sıvışmaktadır. (Heidegger, 2011: s.30) Bu bağlamda Heidegger'in daha önceki kısımlarda ifade ettiğimiz en temel eleştirisini yeniden hatırlamakta fayda var: "Kaygı veren zamanımızda, en kaygı verici olan, bizim hala düşünmememizdir."²⁵⁴

Dolayısıyla, Heidegger "ben'i "onlar"dan ayırdığında, "otantik" ve "otantik olmayan" varoluş arasında da belirlediği bir ayrıma atıfta bulunur. Otantik olarak var olmak, kendi kaderini tayin etme tarzında var olmak anlamına gelir ve Heidegger bu bağlamda kararlılık (Entschlossenheit) terimini de kullanır. (Dreyfus, Wrathall, 2002: s.255)

Vicdana-sahip-olmayı-istemede yatan Dasein'ın açılanmışlığı kaygı haliyle, en zati suçlu/borçlu-olmaya kendini tasarlama olarak anlamayla ve suskunluk olarak sözle tesis olunur. Dasein'ın kendisinde kendi vicdanıyla tanıklık edilen bu müstesna ve sahih açılanmışlığa (yani suskunca ve kaygıya hazır olarak en zati suçlu/borçlu-olmaya kendini tasarlamaya) biz kapalılığı-açma-kararlılığı diyoruz. Kapalılığı-açma-kararlılığı Dasein'ın açılanmışlığının müstesna bir modusudur. (Ökten, 2019: s.235)

Nihayetinde, vicdanın sessiz suçluluk ithamına karşı suçu yüklenerek suskun bir halde kaygıya (sorge) dönük olmak farklı bir ifşa biçimi yaratır. Erschlossenheit (İfşa) sözcüğünden yararlanan Heidegger, kaygıya dönük bu duruma kararlılık veya kararlılık anlamına gelen Entschlossenheit adını verir. İşte, Dasein'ın varlık olarak biricikliğini ve özgünlüğünü sağlayacak olan şey biraz da "tüm kaçak kendini gizleme çabalarını ortadan kaldıran" bu öncü kararlılık ve tasarlama halinde saklıdır. (Käufer, 2021: s.74) Heidegger, böyle bir kararlılık/ entschlossenheit halinin aynı zamanda Kierkegaard'dan mülhem bir tür "görü deneyimi" (the moment of vision) yani bir tür vecd hali yarattığını bunun da "özgün, şimdiki zamanın coşkusu" olduğunu söylemektedir. Dasein artık herkesliğin sığılığında kurtulmaya dönük özgün bir hal almıştır. (Aho, 2021: s.270)

Ölümü öngörmek ya da ölüme koşmak ve kişinin suçluluğunu üstlenmesi farklı bir ifşa kipi, "suskun, kaygıya hazır bir şekilde kişinin kendi en suçlu varlığı üzerine kendini yansıtmayı" (SZ 297) durumudur. Heidegger, Erschlossenheit'in (ifşa) kelime kökünden yola çıkarak buna Entschlossenheit

²⁵⁴ Heidegger, Martin, Düşünmek Ne Demektir? (çev. Rıdvan Şentürk), Paradigma Yay. İst. 2009, s. 4.

adını verir ve bu da kararlılık ya da azim olarak tercüme edilir. Özgünlük, "tüm kaçak kendini gizlemeleri dağıtan" önden giden kararlılıktır. (Käufel, 2021: s.74)

2.1.1.7. Dünyada Olmak (in-der-welt-sein/Being-in-the-world)

Dasein, her ne kadar herkesleşmeye yönelik reddiyeye mecbursa da esasında Dünya İçinde Olmaklık (in-der-welt-sein)lığının "hakikatini" kabulle hareket etmelidir. Böylesi bir dünya içinde olmaklık hali herkesle birlikte dünya içinde bir yer işgal etmesi manasından ziyade diğer mevcut olanlarla birlikte Dasein'ı da kuşatan "ortak çevre (Umwelt)" anlamında dünya ile olan mecburi ilişkiselliğe yönelik gerçeğin kabullenişidir. Nitekim dasein durmaksızın dünyasallığı çözme uğraşı içerisinde ve doğal olarak varlığını kabullenmediğin bir şeyi çözemezsin. Hakikat şu ki; Dasein'ın varlığının her türlü biçimi öyle ki onun dünya içindeki varlığının varyantlarıdır. Michael Inwood bu durumu Heidegger bağlamında şu yönde işaretlemektedir:

Şöyle de denebilir: Dünyanın bir varlıklar yığınının öte bir bütünsellik içinde olduğu düşüncesi yalnızca Dasein ile birlikte mümkündür. Dasein diğer şeylerden farklıdır; o, tüm parçalarını bir araya getirdiği dünyanın tam merkezindedir. Dolayısıyla, araştırmasının çıkış noktası olarak Dasein'ı belirleyen Heidegger tek bir varlık üzerine de odaklanmamıştır; Dasein'ı soruşturmak demek, her şeyi, tüm dünyayı soruşturmak demektir. (Inwood, 2014: s.37)

Tam bu noktada çalışmamızın çerçevesi dâhilindeki bir durumun da altını çizmekte fayda görmekteyiz. Memoratın notasyonu yöntemi yani Tiyatro sanatı bağlamında düşünüldüğünde bireyin (memoratın - oyuncunun) ifadeye indirgenmesi karmaşık (özgün) iç dünyasının ifade edilebilir ve diğerleri tarafından okunabilir ortaklıklara dönüştürülmesi (seyirci) olarak tarif edilebilir. Başka bir ifadeyle transandantal öznenin yani Dasein'ın (oyuncunun) başkalarının da deneyimine sunacağı öznel deneyimin yöntemsel inşası olarak da tanımlayabiliriz. Çalışmamızın özgünlüğünü ise böylesi bir inşa sürecinde yalnızca "epistemolojik (bilince içkin/pozitivist)" tarafın değil ayrıca gnoseolojik (transandantal) yönünün de metodolojiye indirgemesi oluşturacaktır. Bunu şöyle de ifadelendirebiliriz: Zihinsel yabancı (çürümüş dasein) imgeler olarak işleyen "hislerin yahut hal ve halet-i

ruhiyelerin bedensel haritalandırılmasının (topoğrafyasının) serimlenmesi ve "imgelemin bedenleşmesi" sürecini ortaya koymalıdır. Bunun yolu da ancak ve ancak "Dünyada Olmak (in-der-welt-sein / Being-in-the-world)"ın yadsınmamasından geçmektedir. Şöyle ki; oyunculuk açısından enaksiyon teorileri bağlamında "bilincin algıdan, algının hareketten, hareketin ise bir çevreden ve davranış olarak tasarlanan daha büyük bir kategoriden ayrı olmadığı" gerçeği tam da Heidegger'in dünya içinde olmaklığının bir getirisi olarak oyuncuya "tasarlama" alanı açacaktır. Bununla birlikte yine enaksiyon teorileri bağlamında söyleyecek olursak; Oyuncu, mevcudiyetini inşa etme sürecinde bedenini yahut bizim daha kapsayıcı bir ifade olarak kabul ettiğimiz "vücudunu"; Biyolojik Bir Organizma olarak Vücut/Beden, Ekolojik Vücut, Fenomenolojik Vücut, Sosyal Vücut ve Kültürel Vücut yönünde kendi "yerelliği (emik)"nin gerçekliği doğrultusunda var etmelidir.²⁵⁵ Yine ilk bölümümüzdeki Memorat olgusu dâhilinde düşünersek eğer Memorat'ın fenomenolojik çevresi (dünya içindeliği) dahilindeki çevresel edilgenlikleri de (Çevre Psikolojisi, Jeoloji, Coğrafya, İklim, Mizaç Özelliklerinin Belirleyicileri ve Ahlat-ı Erbaa ya göre Belirlenimler) benzer biçimde "Dünyada Olmak (in-der-welt-sein / Being-in-the-world)" ekzitansiyali olarak düşünülebilir.

Heidegger felsefesinin alamet-i farikasının en fazla da bu egzistansiyalde durduğunu söylersek çok da yanlış bir şey söylemiş olmayız. Heidegger, varlığın anlamına yönelik uğraşısına Dasein'dan yola çıkarak başlamıştır. Dasein, yani diğer bir ifadeyle "insanın dünya içindeki varoluşu." Heidegger, soyut bir ontoloji sistemi geliştirmek yerine, varlığa ilişkin soruyu sorarken zamansal, olgusal ve açımlayıcı bir çözümleme yolu izlemiştir. Nitekim Dünyada Olmak (in-der-welt-sein / Being-in-the-world) en temel konstitüsyondur. (Ökten, 2019: s.12) Dünya yoksa dasein da yoktur demek Heidegger'e yönelik bir yorumda elbette yadsınacak bir yorum olmayacaktır. Ne var ki; latifkar bir ifadeyle söylersek, "Heidegger'i "anlamak gibi bir şizofreniye girdiğinizde" Heidegger'in tüm çabasının da dünyayı aradan çıkarmak gibi bir paradoks olduğu "paranoyasına(!)" da kapılabilirsiniz. Çünkü antropomorfik bir kavrayışın zorunlu kıldığı bir son olarak "totolojik yanılgı" bir şeyi

²⁵⁵ Göksülük, Bilge Serdar. Tiyatro Ve Performans Sanatlarında Bilişsel Kırılma: Yeni Beden Fenomeni "Soma" ve Enaktif Oyunculuk Teorilerine Doğru Hareket Odaklı Bir Eğitim Önerisi Olarak Somatik Yaklaşım. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.

ancak ve ancak "kendisiyle açıklamak" zorunluluğunu getirmektedir. Dasein'ı dasein kılan şeyler totalin bir araya gelmesidir. Parçalar (umwelt) bütünü (dasein) meydana getirmiştir ama bütün, parçalardan bağımsızdır. (Gestalt) Bütün (dasein) kendini en hakiki kılmak ve sahil hale getirmek için ölüme-yönelik olması gerekmektedir. Nitekim kendi adına tekil bir parça olarak bütünü yani dasein'ın ölüme-yönelik "var-maya çabaladığı bitki" hali ise parçaları (bütünü işlevli kılan) işlevsiz hale getirecektir. İşte Heideggerci paradoks da bize göre tam bu noktada başlamaktadır. Ancak bu ifade ettiğimiz şeyin tartışması çalışmamızın kapsamını aşacağı için biz yolumuza tekrar dasein'ın dünya-içinde-olmak'lığından devam etmek isteriz.

Çünkü Heidegger, insan varoluşunu dünya-içinde-varolma olarak, dünya içinde varolurken Dasein'ın kendisiyle ve diğerleriyle karşılıklı konuşma içinde oluşu olarak yorumlamakta ve bunu da her türlü felsefi bulgu ve kavramların zemini olarak değerlendirmektedir. Bu noktada, Aristoteles'in kinesis yani devinim kavramı özel bir önem arz etmektedir. Çünkü Heidegger'e göre Aristoteles'in kinesis kavramı, Dasein'ın yorumlayıcı radikal özümsemişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da esas itibariyle Varlık ve Zaman'daki fundamental-ontolojik Dasein analitiğinden başka bir şey değildir. (Ökten, 2019: s.67)

Daseinsal olmayan diğer varolanların (özellikle de el-altında-olanların/vorhandenheit²⁵⁶) dünyası yoktur. Çünkü onlar, varlığı mesele eden varolanlar değildir. (Ökten, 2019: s.104) Diğer bir ifadeyle el altında olanlar varlığı mesele etmezler ancak Dasein'a varlığını mesele ettirirler. Diğer şeyler yoksa dasein'ın meselesi de yoktur. Bu sebeple dünyada olmak dasein'ın esas meselesidir. Dasein'ın dünya içinde olmaklığı herhangi bir şeyin başka bir şeyin içinde olmaklığından (örneğin fincanın içinde kahve olmaklık) farklıdır. Dünya, onun varoluş sahasıdır. Dasein'ın varoluşu fiili bir süreçtir. Dolayısıyla diğer şeylerle yani el-altında-olanlarla ilgilenmekte, onlarla meşgul olmakta dahası onlara ve kendine "itinalı" davranmaktadır. (Ökten, 2019: s.104)

²⁵⁶ Vorhandenheit terimi Alman dilinde yaygın olarak kullanılan vorhanden deyiminden türer. Vorhanden, harfi harfine "ellerin önünde, elde" anlamına gelmekle birlikte, yaygın kullanımda "orada, huzurda ve hazırda, mevcut, elde edilebilir, var (olma)" halini belirtir ve bu var olma hali insanların değil, şeylerin var olma haliyle ilgilidir. Heidegger, Vorhandensein'ı veya Vorhandenheifi kimi zaman genel olarak birşeyin "varoluşu" anlamında kullanmakla birlikte, bu terimleri çoğu zaman belli, özel bir varlık tarzı hakkında kullanır. Bu özel varlık tarzı, yansız bir şekilde kendilerinde duradurdukları şekliyle şeylerin varlık tarzıdır. Tipik olarak, vorhanden olan şey, insan ürünü olan sun) veya yapay birşey olmaktan ziyade doğal bir şeydir. Ama yine de, insan elinden çıkma sun) veya yapay ürünler, aletler, eşyalar, malzemeler vb. kırılıp döküldüklerinde, yararsız, kullanılmaz, işe yaramaz hale geldiklerinde vorhanden olabilecekleri gibi, doğal şeyler de kullanıldıklarında, belli bir yarara yönelik olarak tasarruf altına alındıklarında vorhanden olma vasıflarını yitirebilirler. Bu itibarla, Vorhandenheit, Heidegger'de, genel olarak, insanın kullanımı dahilinde olmaksızın doğada nötr bir şekilde yattıkları düşünülen şeylerin varlık tarzını imler. (Ricoeur, 2010: s.446,447)

Bu bakımdan, Dasein ancak dünya içinde varolan şeylerle ve Dasein'larla karşılaşabilir, onlara temas kurabilir. Heidegger buna, Dasein'ın " dünyasallığı " demektedir. Dünyasallık, ontolojik bir kavram olup dünya-içinde-var-olmanın tesis edici bir momentinin yapısını dile getirmektedir. Biz dünya-içinde-var-olmayı Dasein'ın varoluşsal belirlenimi olarak biliyoruz. Buna göre, dünyasallığın kendisi bir eksistensiyaldir. (Ökten, 2022: s.114)

İlkin Sorge'nin kendisini, Dasein analitiğinin en kesin şekilde nihai kuşatımı olan çok daha engin dünya-içre-olma [In-der- Weltsein: etre-dans-le-monde / being-in-the-world] çerçevesi içerisine geri yerleştirmeksizin bu soruya doğrudan doğruya yanıt verilemez. Bilindiği gibi, bütün mesele, Vorhandenheit üst-kategorisine tabi varolanlar arasındaki bağıntı yönünden hiçbir eşdeğeri olmayan "içre" / "içinde" zarfının [yani "in": "dans' / "in' edatının] anlamı etrafında döner. Ancak bir "kendi" olan bir varolan, dünya içredir, dünya içindedir; bununla karşılıklı-bağlaşık olarak, bu varolanın içre olduğu, içinde bulunduğu dünya, duraduran şeyler (choses subsistantes / subsisting things) ya da el eriminde (a portee de main / ready-to-hand ["el(d) e-hazır"]) duran şeyler evrenini oluşturan varolanların toplamı değildir. "Kendi"nin varlığı, onun düşünmesinin, yapıp-etmesinin, hissetmesinin -kısaca onun özeninin- ufkı olan bir dünyanın bütünlüğünü öngerektirir. (Ricoeur, 2010: s.449)

Dünya-içinde-olmak, Dasein'ın çevreleyen bir dünyaya esaslı bir yerleşikliğidir. Bir dünya-içinde-var-olmak Dasein için ne ise odur. Esasında Heidegger'e göre Dasein adına "içinde olmaklık" mekânsal bir anlamdan ziyade "aşinalık" mefhumunun anlam dünyasıyla ilişiktir. Aldous Huxley'in "Algı Kapıları" çalışmasından mülhem ifade edebileceğimiz bir benzetmeyle meramımızı daha iyi ifade edebiliriz. Öyle ki Huxley; "aşinalık, kayıtsızlığı ve küçümsemeyi doğurur" diyordu. Bununla birlikte Huxley'den iktibasla diyebiliriz ki; Dasein'ın, küçümseyeceği ve kayıtsız kalacağı bir dünya şüphesiz kendini de yadsıması anlamına gelecektir ki bu da "var-olabilmenin" yolunu en baştan tıkamak anlamına gelecektir.

İçinde-olmanın "içinde "sinin "öncelikle aşına olmak [vertraut sein mit] anlamına geldiğini" söylemek, şimdi bize dünya-içinde-olmanın uzamsal bir yorumundan ziyade bilişsel bir yorumunu dayatıyor gibi görünebilir. Ancak burada başka bir Kartezyen kafa karışıklığı bizi tuzığa düşürme tehdidinde bulunur. Tıpkı "geleneksel felsefe "deki eğitimimizin bizi "içinde "yı "uzamsal kapsama" olarak yorumlamaya teşvik etmesi gibi, "aşinalık "ı da zaten sahip olunan bilgi olarak yorumlamaya teşvik edebilir. Ancak Heidegger için "bilmek", "birincil değil... dünya-içinde-olmanın temel bir yoludur"; Heidegger'in "konut "tan söz etmesinin ve "vertraut "u kullanmasının - "trauen "den türetilen, güvenmek, bazen de evlenmek- iletmeyi amaçladığı yakın ilişkide tam olarak kurulan bir ilişkidir. (McManus, 2021: s.104)

2.1.1.8. Halet-i Ruhiye (Befindlichkeit/Disposedness)

Heidegger'in zaviyesinden halet-i ruhiye (befindlichkeit); insanın hissettiği zihinsel ve içsel duygular bağlamında dasein'in dünyayı da az evvel işaretlediğimiz zihinsel ve içsel duygular (halet-i ruhiye) nispetinde "yargılamak" manasına gelmektedir. Belli bir haletiruhiyeye sahip olmak demek, dünyayı da o ruhsal duruma göre görmek anlamına gelir ve bu da dünya ile kurduğumuz ilişkiyi ve onun içinde bulunan diğer varlıklara karşı tepkilerimizi derinden etkiler. Bununla birlikte böylesi bir halet-i ruhiye motamot manada "duygular"la aynı şey değildir. Çünkü duygularımızı tetikleyen diğer varlıklardır. Örneğin öfkeliyse bunun nedeni ya biri yahut bir şeydir. Halet-i ruhiyenin esas yöneldiği şey dünya içindeki varlıklardan ziyade dünyanın kendisidir. Bununla birlikte Heidegger'in verdiği örnek üzerinden ifade edersek eğer; nedensiz yere ortaya çıkan angst veya bıkkınlık dünyamızı karartırken, nesnesi belli olan bir tehlikeye dair yaşadığımız korku yahut vaaz veren bir papazı dinlerken hissettiğimiz, duyulan sıkıntı farklı şeylerdir. Yine meseleyi biraz daha açarsak; dürtüsel hareketlerden kaçınmak ve bir ölçüye kadar duygularımızı kontrol etmek kolaydır. Ne var ki halet-i ruhiye başına buyruk olması hasebiyle onu yönlendirmek imkânsızdır. Halet-i ruhiyenin meselesi işaretlenmiş belirli bir varlık olmaması nedeniyle içinde bulunulan halet-i ruhiyeden çıkmanın yolu işaretlenmiş bir varlığa müdahaleden geçmeyecektir. Çünkü kapsama alanımız içerisindeki her varlık içinde bulunduğumuz halet-i ruhiyeden nasibini (yargılama) alacaktır. Heidegger tam bu noktada ifade etmeye çalıştığımız halet-i ruhiyeyi "Befindlichkeit" kavramıyla karşılamaktadır. "Kişinin kendini nasıl bulduğu", "kişinin nasıl bulunacağı" ya da "kişinin nasıl olduğu" ve fakat çoğu zaman "ruhsal durum" biçiminde çevirebileceğimiz bu sözcük yine de bu saydığımız anlam dünyasının çok daha ötesinde bir manaya sahiptir. Bununla birlikte yine halet-i ruhiye için Almancada herhangi bir enstrümanın akort edilmesi anlamına gelen "stimmung" kelimesi kullanılır ve Heidegger için de asıl işlevsel olan sözcüğün bu manasının bağlantısıdır. Nihayetinde Heidegger için belirli bir halet-i ruhiye (befindlichkeit) içinde olmak demek tıpkı bir müzik aleti gibi "akort edilmiş" olmaya benzemektedir. (Inwood, 2014: s.63,64) Bu durumu oyunculuk bağlamında bir sözle ifade edecek olursak; "yaşayan karakterler tasarlamak ne kasılmak ne de gevşemekten geçer. Akortlanmış karakterlerdir oyunu keyifli kılan."

Bu noktada Almancada Befindlichkeit (bir-hal-içinde-bulunma) ile Stimmung (duygudurumu) sözcüklerinin etimolojisine kısaca değinmekte yarar vardır. Befindlichkeit isminin kökünde finden fiili vardır. Bu fiil bulmak, bulunmak, karşılaşmak demektir. Buna göre Befinden ismi kendini bulma, içinde bulunulan hal gibi anlamlara sahiptir. Heidegger bundan Befindlichkeit eksistensiyalini geliştirir: Dasein'ın kendini bir-hal-içinde-bulması. Öte yandan Stimmung ismi, stimmen fiilinden gelmektedir. Bu fiil bir yandan ses vermek, seslendirmek, tınlamak, çağırmak, belli etmek (oy vermek) anlamlarına sahipken, diğer yandan uyumlu olmak, ahenk göstermek, akort etmek gibi anlamlara da sahiptir. Bu bağlamda Stimmung, Dasein'ın içinde bulunduğu hislerinin kendilerini kendisiyle uyumlu biçimde seslendirmesi, Dasein'ın adeta tınlaması ve kendini belli etmesi anlamına gelmektedir. (Ökten, 2022: s.116)

Şunu ifade etmeliyiz ki; dasein, daima bir ruh hali veya halet-i ruhiye içindedir. Ancak böylesi ruh halinin türevlerini psikolojik zaviyeden ziyade ontolojik bakımdan kavramak gerekmektedir. Nitekim befindlichkeit, egzistansiyaldır. Ontik açıdan bu durumu her ne kadar "halet-i ruhiye" biçiminde psikolojik bir kavram gibi ifade etsek de Dasein bir-hal-içinde-bulunmanın kendi şuradalığına "fırlatılmıştır". Yani filli bir mesele olarak "olgusalılık (facticite)"tır. Bu durumu "duygu ve his" arasındaki ayrımla da ifade etmek isteriz. Antonio R. Damasio "Descartes'in Ynalgısı" isimli çalışmasında bazı hislerin duyguları bağlı olmasına rağmen birçoğunun duygulardan bağımsız olduğunu söylemektedir. Ona göre "uyanık ve dikkat kesilmiş bir hal" duygular aracılığıyla hisleri yaratmaktadır. Ancak duygulardan bağımsız "arka planda çalışan" hisler mevcuttur. Duygulardan kaynaklı hislerin en yaygın olanları ise; Mutluluk, Üzüntü, Öfke, Korku ve Tiksindir. Bunlara bağlı olarak da mutluluğun çeşitleri biçiminde; aşırı canlılık (öfori) ve haz (ekstaz) hislerini işaretlerken, melankoli ve isteksizliği üzüntünün çeşitleri olarak panik ve utanmayı da korkunun biçimleri yönünde belirtmektedir. Bununla birlikte evrimsel bir yaklaşımla "arka plan hisleri"ni ise bizatihi yaşam hissi dahası varolma sezgisi yönünde ifade etmektedir. (Damasio, 2006: s.156,162,163)

Ontolojik bakımdan ise bir-hal-içinde-bulunma, isteme ve bilmeden de önce gelir. Bir-hal-içinde-bulunma, kendisinin minvali olan bilme sayesinde dünya-içinde-varolmayı iki bakımdan açıklamaktadır:

1. Fırlatılmışlığı içindeki Dasein (şuradalık, tevdi edilmişlik, yüzünü dönme, yüzünü çevirme, tabi olma, umurunda olma).
2. Birlikte-Dasein ve dünya.

Bir-şey-için-bakışsal ilgilenici karşılaşmaların tesir etmeliği, umurunda-olmaklık üzerine temellenmektedir. Umurunda-olmaklık ise bir-hal-içinde-bulunma üzerine temellenmektedir. (Ökten, 2019: s.121,122)

Kaan Ökten, Heidegger'in "Varlık ve Zaman" eserine yönelik kılavuz çalışmasında halet-i ruhiye (befindlichkeit)nin temel modusu olarak "Korku" duygusunu işaret etmiştir. Dasein, korktuğunda kendi varlığı adına korkmaktadır. Bu korku durumunu iki yönlü düşünmek gerekir; hem başa gelme hem de başa gelmeme ihtimali. (Ökten, 2019: s.122) Bununla birlikte halet-i ruhiye, "anlama (verstehen)"yı da inşa etmektedir. Dolayısıyla hep kendi anlayışına sahiptir. Anlama daima bir duygu durumu eşliğinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte Heidegger'e göre duygu durumlar, halet-i ruhiyeyi çözüme kavuşturabilmenin en somut araçlarıdır. (Stapleton, 2010: s.52)²⁵⁷

Korku, Dasein'ı kendi şuradalığı içindeki varlığı bakımından ortaya çıkarır ve çoğunlukla olumsuzlayan minvalde açılar. Bizi şaşkına çevirir ve "aklımızı kaybetmemize" neden olur. Başkası için korkulduğunda da aslında kendimiz için korkmuş oluruz. Çünkü burada korkulan şey, başkasıyla birlikte-oluşumuzdur, bizim onun kendisinden koparıma ihtimalimizdir.

Bir-hal-içinde-bulunmanın yapısı, özellikle korku fenomeninde açığa çıkmaktadır. Korku fenomenine üç açıdan bakılabilir:

1. Neden korkulduğu (korkunç olan).
 2. Korkmanın kendisi (tehditkâr olanın serbest bırakılışı).
 3. Ne hakkında korkulduğu (Dasein kendisi hakkında korkar).
- (...)

Korkmanın farklı varlık olanakları vardır:

1. Ürkme (tehditkar bir şeyin dünyamızın içine apansız düşürmesi).
2. Ürperme (tehdit edici olanın hiçbir şekilde aşinalık karakteri taşıması).
3. Dehşet (hem ürpertici hem de ürkütücü olan bir korku). (Ökten, 2019: s.122)

Tam bu noktada stimmung (akort edilme) ile befindlichkeit (halet-i ruhiye) arasında en temel farkı ifade etmek isteriz. Öyle ki, "stimmung" dasein'ın akort edilmesiye "befindlichkeit" ise akort edilen o enstrümanla hangi müziği çaldığıdır. Başka bir ifadeyle; stimmung, ruh hallerinin adı iken befindlichkeit ise o ruh halinin "belirli bir zamanda nasıl görüldüğü"dür. Artık Heidegger'in, Schopenhauer'dan mülhem "her türlü algı doğrudan yorumlayıcıdır ve her zaman kaotik bir dünyada konumlanır" mütalaasına yaklaşacak biçimde "hermeneutik" bağlamının da açığa

²⁵⁷ Bu durumu Kant'ın alan teorsine atıfla bilginin iki kaynağı olarak adlandırdığı şeyin varoluşsal benzerleri olarak da görmek mümkündür: duyarlılık ve anlama. Nesnelerden etkilenme kapasitemiz, nesnelerin içinde ve aracılığıyla verili olduğu alımlama anı, Kant'ın duyarlılık olarak adlandırdığı şeydir. Anlama yetisi ise, duyarlılıkta verilen nesnelerin kavramsal olarak düşünülmesini sağlayan yetidir. Kant için duyarlılık, deneyimimizin konumlandırılmış doğasına tanıklık etmektedir: dünyayı yaratmayız ama her zaman zaten (zaman) kendimizi onun içinde (mekân) buluruz. (Stapleton, 2010: s.52)

çıkıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. (Bergo, 2021: s.343) Bununla birlikte befindlichkeit, bir öznenin nesnelere “bakış açısını” karakterize eden ve ne görebileceğimizi belirleyen konumdur. Hiç şüphe yok ki "konumlanmak” bazı olayları açığa çıkarır, bazılarını ise uzaklaştırır veya örtbas eder. Heidegger, temelde "die Befindlichkeit"i hermeneutik bir yaklaşım olarak ifade etmiştir. Tıpkı Scheiermacher ve Dilthey gibi Heidegger de, her görmenin bizim derindeki kodlanmışlıklarımızdan ve yaklaşımımız tarafından belirlendiğini ifade ediyordu. (Demuth, 2012)

Dahası, korumalar her zaman "koruduğumuz" olasılıkların kavranmasıyla birlikte gittiğinden, Heidegger'in hermeneutik okuması, geleceğe yönelik zamansallığın tam da görevlerimizi anlama (verstehen) biçimimizi karakterize ettiğini savunur. Buna bağlı olarak, duygulanımlar sürekli olarak ortaya çıkar ve tortulaşır, değişen zihin durumları (Stimmungen) yaratır. Bunlar belirli bir zamanda nasıl olduğumuzu (Befindlichkeit) belirtir. Şimdi, Husserl'in ego ile yaptığı gibi, Dasein'a zamansal terimlerle kasıtlı bir yeniden yapılandırma nesnesi olarak yaklaşıyor olsaydık, bu tür yenilikler zaten hermeneutik bir ilgiye sahip olurdu. Fakat Heidegger'in hermeneutik yaklaşımı, nesne oluşumundan ve Husserl'in artık içkinlik-aşkınlık düalizminden vazgeçmiştir. Schopenhauer'in ısrarla vurguladığı gibi, her türden algı doğrudan yorumlayıcıdır ve her zaman karmaşık bir dünyada yer alır. (Bergo, 2021: s.343)

Befindlichkeit/halet-i ruhiye mefhumunun Heidegger tarafından "şöyle ya da böyle hissetmek" olarak kullanıldığını söylersek çok da yanlış bir yorumda bulunmuş olmayız. (Slaby, 2021: s.243) Dahası kavramın Aristocu köklerine baktığımızda Heidegger'in aynı zaviyeden yaklaştığına da şahit oluruz. "Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları" dersinde Heidegger, Aristoteles'in diatezini (varolmaya teşne/yönelik olma) - genellikle "meyletme" olarak ifade eder ve Befindlichkeit mefhumuyla açıklar. Hatta Aristocu bu kavramın soy kütüğüne baktığımızda bir diğer uzantısını da Foucault'da görürüz. Öyle ki Foucault'nun "dispositif of power" meselesi de tıpkı Heidegger'in halet-i ruhiyesinde olduğu gibi heterojen unsurların belirli bir yer ve zamanda işlevsel bir oluşuma dönüştüğü bir düzenleme biçiminde anlam dünyası yaratmaktadır. (Slaby, 2021: s.244) Diğer taraftan bir nevi kaos düzeni getirir bu sebeple akışa bırakmak gerekir düsturu gibi dünyanın "ilksel keşfinin" yolu hadiseye "çıplak ruh halimiz" ile yaklaşmaktan geçer tembihi niteliğinde adeta bir "teslimiyeti" salık vermektedir. (Slaby, 2021: s.246) Nihayetinde bir ruh haline sahip olmak, Dasein'ı fırlatılmışlığıyla öyle bir yüz yüze getirir ki, onun fırlatılmışlığı bu şekilde bilinmez, çok daha ilkel bir şekilde "nasıl

olduğu"nda açığa çıkar. Varoluşsal olarak "fırlatılmak", kişinin kendini şu ya da bu uyumda (sich so oder so befinden) bulması anlamına gelmektedir. Bu nedenle kişinin "meyleder mizacı (befindlichkeit)" fırlatılmışlığa dayanmakatdır. Ezcümle; ruh halim, öncelikli olarak o fırlatılmış varlık olduğumun "nevi şahsına münhasır" yolunu temsil eder. (Slaby, 2021: s.247)

2.1.1.9. Toplumsallık (Mitsein/Man/Being-With)

"Dasein"ın bir tiran gibi tek kişilik bir varlık imparatorluğu kurma peşinde olduğu düşüncesi Heidegger'in Nazilerle olan ilişkiselliği düşünüldüğünde spekülative bir fikir olarak belki bir yere oturtulabilir. Ancak Heidegger, dasein'ın "toplumsallığını (mitsein/man/being-with)" özellikle işaretlemiştir ki ona göre; o, hem kendi başına hem de diğerleriyle birlikte vardır. Nitekim mantıksal açıdan da düşünüldüğünde Dasein'ı "var-etmek" yokluğa karşı olmayacağı için dahası "aynı seviyede ilişkisellik ihtiyacı dasein'ın özünde olması sebebiyle" (Heidegger, 1996: s.113) nihayetinde birlikte varolmak dasein'ın "düşünüyorum, o halde varım" mütalaasının da kaçınılmaz sonucu biçiminde karşımıza çıkacaktır. Bunu bir tür "diyalektik bir belirlenimden (yani bağımlı olmaktan)" ziyade "rağmen" olarak düşünmelisiniz. Çünkü bize göre dasein, "yalnız kalmamak" adına "düşünmelidir." Yine Dasein'ın yalnızlığı da dünya içinde birlikte-varolmaktan kaynaklanmaktadır. (Ökten, 2019: s.190) Siz bunun kendi içinde türevlerini de alabilirsiniz; bir başına, ıssız, تنها v.b. Dasein'ın dünyası birlikte-dünyadır. İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla birlikte-olmak demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına birlikte-Dasein denir. (Keskin, 2010) Mitsein yani toplumsallık Almancada "birlikte olmak" günlük basitçe "birliktelik" veya "arkadaşlık" anlamlarına gelmektedir. Heidegger'in, toplumsallığı (mitsein) yahut "birlikte olmaklıgı (being-with)" imlemekteki kastı fenomenolojik bir bağlam yaratmak adına "ortak bir dünyayı paylaşmak" yönünde bir vurgudur. Yine dasein bu yöndeki ilişkiselliğini "a-priori" açıdan ifade etmek için çeşitli sözcükler türetmiştir. Birlikte varoluş anlamında "Mitdasein", daha genel olarak birbiriyle birlikte olmaktan "Miteinandersein" ve ortak dünya manasında "Mitwelt" kavramları Heidegger'in "Mitsein" egzistansiyalini açıklamak için kullandığı diğer kavramlardır. Bununla birlikte Heidegger'in

dasein'ın "toplumsallık" karakteristiğinin temel sebeplerinden biri de ortak bir aidiyet olması bağlamında dasein'ın kısmen de olsa dasein'ın yapısında bulunan ortak bir "zamansallık ve tarihsellik" hissiyatıdır. Çünkü biz, belirli bir nesle ve döneme aidiyet taşımaktayızdır. Birlikte-olmanın (Mitsein) Dasein'ın temel bir varoluşsallığı olduğunu söylemek, kişinin çevresinde gerçekten başkaları olmasa bile Dasein'ın her zaman başkalarıyla-birlikte-olma durumunda olduğunu söylemektir. İnsan varoluşu özünde ve doğası gereği sosyal ve toplumsaldır. Heidegger'in Varlık ve Zaman'da belirttiği gibi, "birlikte olmak, dünyada-olmanın varoluşsal bir bileşenidir" ve "Dasein var olduğu sürece, kendi varoluş türü olarak birbiriyle-birlikte-olmaya sahiptir". (Moran, 2021: s.111) O halde birlikte-varolma/toplumsallık/mitsein/being-with dünya-içinde-varolmanın egzistansiyal bir unsurudur. (Ökten, 2019: s.190)

Bir başkası için, bir başkasına karşı ve bir başkası olmadan olmak, bir başkasını es geçmek, bir başkası için önemli olmamak, kaygılanmanın (sorge) olası yollarıdır. Ve tam da son bahsedilen eksiklik ve kayıtsızlık biçimleri gündelik ve ortalama bir başkasıyla-olma halini karakterize etmektedir. (Heidegger, 1996: s.114)

2.1.1.10. İmkân (Möglichkeit/Possibility)

İnsan, imkânı olduğu takdirde düşünebilir.
(Heidegger, 2020: s.17)

İmkân(lar)/Möglichkeit/Possibility, varlığın ve varoluşun -tiyatrodan devşirme bir ifadeyle- "empty space"i yani "uzanabildiği enaksiyon"²⁵⁸ uzamıdır."²⁵⁹ Biliyoruz,

²⁵⁸ (..) enaksiyon teorileri kapsamındaki sinirbilimsel ve bilişsel bilimlerdeki çalışmaların sonuçları yukarıda da söz edildiği gibi anlamın dilde başlamadığını, çok daha öncesinde bilinç dışı düzeyde bedenimizin dünyayla kurduğu ilk iletişimle ortaya çıktığını ortaya koyar ki bu ilk iletişimin koşulu ilksel harekettir. Enaksiyon teorisi kısaca "bilincin algıdan, algının hareketten, hareketin bir çevreden ve davranış olarak tasarlanan daha büyük bir kategoriden ayrı olmadığı" sonucunu verir bize. Yani anlam arayışında hareket ön koşuldur. Enaksiyon teorileri bağlamında öne çıkan hareket Husserl'ci anlamda bir harekettir yani kişinin içsel olanla dışsal olanı kendi hareketinde birlikte deneyimlediği bir alandır. Bu nedenle hareket, konvansiyonel oyunculuk çalışmalarındaki gibi içeriden-dışarı, dışarıdan-içeri geçişin bir aracı olarak yani duygudan harekete, hareketten-duyguya yaklaşımıyla ele alınmaz. Hareket, değişimi ve dönüşümü içeren, zamanda ve mekanda oluşurken aynı zamanda kendi mekanını ve zamanını yaratan dinamik bir fenomen olarak kavranır. Başka bir deyişle hareket kişinin hem -dışsal olana referansla- üç boyutlu olarak algıladığı hem de -içsel olana referansla- hissedebildiği bir oyun alanıdır.

Bu bağlamda Verala-Thompson ve Rosch "enaksiyon" (enaction) teorisini bedenleşme ve aksiyon kavramlarının karşılıklı etkileşiminden yola çıkarak algının doğası ve eylemin algıya nasıl dâhil olduğunu araştıran bir alan olarak tanımlar. Bugün dilbilim, felsefe, psikoloji gibi disiplinlerde

zor bir ifade oldu. Daha kolay bir ifadeyle dile getirecek olursak eğer; İmkân, dasein için "mekân dâhilinde" kendini tasarladığı sahne ve o sahnenin araç gerecidir. Tabii bunu daha soyut yahut kavramsal anlamak gerekir. Bu icra Heidegger açısından "tefsir" edilme olarak karşılık bulmaktadır: içindekileri açıp açıklığa taşıma, yeni anlamlar yükleme. Dasein bu işi "sözle" yapar. Söz, yani tefsirin ve anlamamanın egzistansiyal modusu. (Ökten, 2019: s.120) Diğer bir ifadeyle söz (siz buna dil de diyebilirsiniz), aklın dışavurumudur.

İmkân yahut Olanak, bir egzistansiyal olup varlık imkânı anlamındadır. Dasein kendine tevdi edilmiş mümkün-olmaklıktır, fırlatılmış olanaktır. İmkân, özü itibariyle (egzistansiyal olması hasebiyle) tasarlanabilirdir. Çünkü dasein zaten kendini mütemadiyen "tasarlayan"dır. Uzamda, uzanan (ileriye atılım yahut ölüme-yönelik) olarak tasarım, olanağı olanak olarak tasarlar ve o şekilde mevcut kılar. Dasein kendine şöyle seslenebilmektedir: "Neysen o ol!" (Ökten, 2019: s. 123) O halde İmkân (Möglichkeit), varlığı (dasein) mümkün kılandır.²⁶⁰ Oyunculuk sanatı

bedenleşmeyi odağa alan pek çok çalışma enaksiyon teorileri altında kendine yer bulur. (Göksülük, 2021)

²⁵⁹ Filolojik bağlamda "varlık ve varmak" ilişkiselliği ile "uzam ve uzamak" ilişkiselliğinin birlikte düşünülmesini önermekteyiz.

²⁶⁰ Benzer bir mülahazayı İslam felsefesi bağlamında zikretmek isteriz. Örneğin Gazali ve İbn Rüşd arasında da tartışma konusu olan "imkan" olgusu Gazali ve İbn Rüşd'ün temelleri ve sonuçları itibariyle birbirlerinden en bariz şekilde ayrıldıkları bir konudur. Ayrılığın temelinde imkanın dışarıda bir dayanağı gerektirip gerektirmemesi problemi yatmaktadır. Bu problem, anlama ve çözümleme biçimine göre maddenin, dolayısıyla da alem ve zamanın ezeliğini beraberinde getirecektir. (...)Gazali'ye göre bir şeyin imkan sahasında olması, onun sadece aklen imkansızlık sınırlarında olmaması değildir. Gazali burada adeta iki çeşit imkânsızlık kabul etmektedir. Birincisi, imkansızlığı aklın temel ilkeleri ile belirlenenler. İkincisi imkansızlığı aklın temel ilkeleriyle belirlenmiş gibi olanlar. Bu ikinciler imkansız olmayıp imkansızlıkları akli bir temele de dayandırılmaz. Örneğin bir kitabın ata dönüşmesi imkansız değildir. Gazali bunu açıklamak için Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarından yararlanmıştı. Bu yaklaşım ikinci bir ölçütün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ölçütte ya mümkün güç yetirilebilendir ya da güç yetirilebilen mümkündür. Gazali'ye göre Allah'ın güç yetirebileceği her şey imkan sahasında olduğu için imkan güç yetirilebilen her şey olmuştur. Ancak bunu İbn Rüşd kabul etmez ve bu hususta Gazali'nin belirlediği ölçütlerden sadece birincisine (makul olan mümkündür) katılır. Ona göre aklın kabul etmediği hiçbir şey imkân sahasında değildir. Gazali ve İbn Rüşd'ün imkan anlayışlarının kırılma noktasını, imkanın mümkünden önce olup olmadığı ve onun dışarıda bir karşı lığının bulunup bulunmadığı konuları oluşturur. Gazali, imkan mümkün eşzamanlılığını kabul ederek, mümkünden önceki herhangi bir imkan halini kesinlikle reddetmiştir. Ona göre varlık sahasına geçmeden önce imkanın kuvve halinde bile varlığından söz edilemez. imkan denen şey, bu bağlamda, akli yargılardan başka bir şey değildir. Bu yorumuyla Gazali, imkan gibi kavramları modal kavramlar olarak görmüş ve bu yaklaşımıyla muhtemel bir kıdem meselesinin önünü kapatmıştır. Gazali bu düşüncesini desteklemek için ayrıca ikinci bir iddiada bulunur. Buna göre zihin dışında tümeller değil tikeller vardır. Dolayısıyla tümel olan imkan, dışarıda bulunmaz.

açısından ise bize göre Kaygı'nın açtığı bu İmkan alanı (Boşluk/Khora/Space/Liminal) oyuncunun "sahiciliği" inşa edeceği başka bir ifadeyle "ruhunu ortaya koyabileceği" bir tür "fantazyta/tasavvur" sahası olacaktır. Dahası bu saha Memorat'ın da bize göre inşa alanıdır. Bununla birlikte böylesi bir Boşluğun (Khora/Space/Liminal) "aydınlık" mı olduğu yoksa "karanlık" mıdır sorusu da çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde çözümlemeye çalışacağımız sorulardan biri olacaktır. Yani Memorat Oyuncu bu alanda fantazyasını inşa ederken "karanlığa ışık mı tutmaktadır yoksa gözleri kör edercesine içine düştüğü aydınlığa/ışığa gölge mi düşürmektedir ?" biçimindeki soru cevaplanmaya çalışılacaktır.

Dasein, "dünya-içinde-olmak"lığıyla Heidegger'in nazarında zaten "olanaklar varlığı"dır. Bu olanaklar bizzat dasein'in "biricikliği" ile ilişkilidir. Bu noktada Heidegger'in Möglichkeit (İmkan) egzistansiyali ile Seinkönnen (Can-be/Yapabilmek) kavramını birlikte düşündüğünü belirtmek gerekir. Öyle ki ölüm örneği üzerinden bu yapısal ilişkiyi açıklayan Heidegger'e göre;

Ölüm bu noktada en üst benzersiz bir olanak olarak Dasein'a özgülüğünü kendinde bulundurur. Seinkönnen'la Dasein'a sunulan olanağın sahiplik imkânıdır. Bu anlamda seinkönnen olma olanağının imkânıdır. Bu imkân benim

İbn Rüşd ise ne Gazali gibi ne de tam olarak filozoflar gibi düşünür. Ona göre imkan mümkünden öncedir. Aristo'nun kuvve-fiil anlayışıyla imkânın mümkün karşısındaki durumunu, heyula anlayışıyla da kuvve hali olan bu imkanın ontolojik yönünü açıklamaya çalışmıştır. Ona göre imkan, akli bir kavramdan ibaret olmayıp, zihin dışında bir dayanağa dayanır ve bu dayanak da heyuladır. Tümel bir kavram olarak da imkanın dışarıda bir karşılığı vardır. Ona göre nasıl ki tümel, tikellerden soyutlanarak kavramlaştırılmış ve bir nevi kuvve olarak dışarıda bulunuyorsa -ki onun dayanağı soyutlandığı tikellerdir- aynı şekilde tümel bir kavram olan imkanın da zihin dışındaki dayanağı, soyutlandığı tikellerdir. Ancak onun tümeller bağlamındaki izahı temel amacına tam olarak hizmet etmemiştir. Çünkü esas itibarıyla imkan, tikellerden önce gelmeliyken, tümeller bağlamındaki izahta, tikeller imkandan önce gelmiştir. Bu da İbn Rüşd'ün, Gazali'nin iddialarından ilkinde verdiği cevapla, ikincisine verdiği cevapta kast ettiği imkanın aynı imkan olmadığını ortaya çıkartmaktadır. Birincisinde mutlak manada 'kabul edilen imkan, ikincisinde izafî manada kabul edilmiştir.

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün imkan-mümkün ilişkisini kuvve-fiil ilişkisine dayandırması da dayanak konusunda çeşitli problemlere neden olmuştur. Zira o, kuvvenin fiilden önce geldiğini ileri sürmüşse de bu önceliğin sadece bir açıdan olabileceğini belirtmiştir. Çünkü kuvveye bir açıdan öncelik verilmezse imkan mümkünden önce gelmeyecektir. Diğer taraftan mutlak manada fiilin önce gelmesi gerektiğini savunan İbn Rüşd'ün, imkânın tam manadaki önceliğini izahta ne derece başarılı olacağı merak konusudur. Dolayısıyla ya ezeli bir imkan kabul edilecek ya da imkan mümkün önceliği Gazali'nin dediği gibi anlaşılacaktır. Ya da Farabi ve İbn Sina gibi önce bir ilk yaratma (sudûr veya ibda), sonrasında da ikinci yaratmalardaki imkan yani kuvve önceliği düşünülecektir.

(...)

Ancak tüm bunların yanında, İbn Rüşd'ün imkan niteliğini tam anlamıyla oluş ve bozuluşa dair bir muhdesliği ifade edecek şekilde belirlemesi, fiili kuvveye öncelemesi, zorunlu varlığı her şeyin mükemmel faili ve zati öncelik sahibi olarak görmesi gibi hususlar açısından baktığımızda ise İbn Rüşd'deki kıdem problemi hakkında halen kesin bir yargıya varmanın bir takım şüpheleri doğuracağını söylemek de mümkün gözükmektedir. (Bozkurt, 2009)

mevcudiyetimin sahip olduğu yegâne sadece bana ait olandır. Bu doğrultuda ölüm sadece benim ölümüm'olma şevkine ulaşır. Heidegger'in sözüyle ifade edersek: "benim ölümüm bana ait olmayan olarak önümde duran olarak imkân dâhilindedir. (Yıldızdöken, 2017: s.305)

Bununla birlikte Heidegger, dasein analitiğinde "imkân (möglichkeit)" egzistansiyalini irade/tercih/arzu/isteme (Mögen) ve muktedir olmak/tahakküm alanı (Vermögen) mefhumlarıyla birlikte düşünür.²⁶¹ Heidegger'e göre bir şeyi veya bir kişiyi tercih etmenin veya arzulamanın (yani istemenin), kişinin tercih ettiğı nesneye "özünü bir hediye olarak" vermek olduğudur. Veren başka bir kişiden ziyade varlık olduğunu anlayana kadar bu garip gelebilir. Ne var ki varlık Dasein'a özünü verir: Dasein'a imkân (Möglichkeit) vererek onun iradesini veya tercihlerini (Mögen) mümkün kılar (Vermögen). (Faulconer, 2021: s.596)

Düşünme - basit olarak söylenirse- Varlığın Düşünmesidir. Buradaki iyelik hali iki şeyi söyler: Düşünme Varlıktan olagelerek Varlığa ait olduğu için Varlığın Düşünmesidir. Aynı zamanda Düşünme Varlığa ait olurken Varlığı dinleyerek Varlığın Düşünmesidir. Varlığı dinleyerek ona ait olan Düşünme, kendi öz kökenine göre olan Düşünmedir. Düşünme vardır -bu ifade şunu söyler: Varlık hep kaderi gereği kendi özünü korumuştur. Bir "nesneyi" veya "kişiyi" özünde korumanın anlamı, onu sevmek, onu gözetmektir. Daha köklü düşünüldüğünde gözetmek, özü hediye etmek anlamına gelir. Böyle bir gözetmek, muktedir olmanın asıl özüdür; bu muktedir olmak sadece şunu veya bunu başarmak değil, bir şeyin Varlığını kendi çıktığı-yerde, "özünde sürdürmek"tir, yani onu öldürebilmektir. Bu gözetmenin muktedir olması "sayesinde" bir şey gerçekten olabilir. Bu muktedir olmak aslında "mümkün olan"dır ki, bunun özü gözetmekte yatar. Varlık bu gözetme sayesinde düşünmeye muktedirdir, ilki İkincisini mümkün kılar. Muktedir olan-gözetken olarak Varlık, "mümkün-olan"dır. Unsur olarak Varlık, gözeterek muktedir olmanın, yani mümkün olanın "sessiz gücü"dür. Bizim "mümkün" ve "imkân" sözcüklerimiz elbette ki "mantık" ve "Metafiziğin" egemenliği altında sadece "gerçeklik"le olan farkları bakımından, yani Varlığın belirli -metafizik- bir yorumundan actus ve potentia olarak düşünülürler; bu ayırım da existentia ve essentia ile özdeşleştirilir. Ben "mümkün olanın sessiz gücünden söz ettiğimde, sırf tasarımılanan bir possibilitas'ın possiblesini veya bir existentia actus'unun essentia olarak potentiasını değil, Varlığın kendini kastediyorum; bu, gözeterek Düşünmeye ve böylece insanın özüne, yani onun Varlıkla olan bağına muktedir olandır. Bir şeye muktedir olmanın buradaki anlamı şudur: onu özünde korumak, kendi ait olduğu yerde tutmak. (Heidegger, 2013: s.8,9)

Nihayetinde dasein, sonu ölüm olan bir dünyada yahut sonsuzluğu ölüm olan dünyada (en hakiki varoluş) "ölümden kaygı duyma cesaretini" de terkine alarak "herkesleşmeye" yönelik güçlü bir reddiye serdedecektir. Kamusal (herkes) tefsirin (imkânlarının değerlendirilmesinin) reddiyesine yönelik "cesareti" (Heidegger, 2021: s.380) dahası imkânları mümkün kılan cesareti, kendinin "tefsiri" sayesinde onu

²⁶¹ Bknz. Schopenhauer, Arthur. İsteme ve Tasarım Olarak Dünya.

kendini kendisinin ötesine fırlatarak varolma imkânını (möglichkeit) sağlayacaktır. (Faulconer, 2021: s.597)

2.2. DÜŞÜNEBİLMENİN EL ALTINDAKİ DÜNYEVİ SULH GEREÇLERİ: EGZİSTANSİYAL İSTİLAHLAR veya BAZI TEMEL KAVRAMLAR (GRUNDBEGRIFFE)

Heidegger'in "düşünme"ye yönelik mülahazasını ifade etmeye çalıştığımız yukarıdaki kısımlarda düşünme hadisesinin (kendileyiş) lafız veya kelimelerle değil mefhumlarla (mana) gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmiştik. Heidegger'in kavramlarla ilişkisinin girift olduğu bilinen bir durumdur. Mefhumların nesnesi ile ilişkilendirilmesinin ortaya çıkardığı mutakabatın yarattığı sulh diğer taraftan da mefhumları yaratılan yeni düzenin "ıstılahları" haline getirmektedir. Zaten bu yeni ıstılahların yaratılan tasarımın normları olması da meselenin (düşünme/ereignis/kendileyiş) ıstılahlar göz ardı edilerek "aşılamayacağının" göstergesi niteliğindedir. Bu sebeple Dasein analitiğinin tafsılatlı kısmına geçmeden evvel Heidegger felsefesi açısından temel oluşturan (egzistansiyal) yine bu analiğin muhtevası durumundaki bazı ıstılahları (grundbegriffe) başlıklandırmanın yerinde olacağını düşünmekteyiz.

2.2.1. Aletheia (ἀλήθεια)

Aletheia Yunanca "hakikat" anlamında kullanılmakla birlikte; doğruluk, açık sözlülük ve samimiyet gibi anlamları da karşılamaktadır. Bunun yanı sıra "Alethes" sözcüğü ise 'doğru, samimi, açık sözlü, gerçek, fiiliyatta olan/cari' anlamlarını taşır. Ayrıca benzer fonetiğe sahip "aletheuein" mefhumu vardır ki bu da "doğruyu konuşmak/hakikati dile getirmek" manasına gelmektedir. Aletheia sözcüğü daha eski bir kullanımıyla "lanthanein ev lethein" mefhumlarıyla ilişkilidir ki kökensel açıdan "lanthanein"; dikkatten kaçmak, görünmemek, fark edememek anlamlarına gelirken "lethe" ise unutmak ve unutkanlık gibi anlamalara gelmektedir. Hemen şunu ifade etmek gerekir ki Yunanca'da baştaki a- harfi genellikle sözcüklerde mefhum-u

muhalif işlevi görür ki bu Latincedeki "die" ve Almandaki un- eklerine benzer mana yaratmaktadır. Örneğin 'anonymous', 'atiieism" sözcükleri böyle türetilmiştir. Nihayetinde yukarıdaki bağlamda ifade edecek olursak Alethes ve Aletheia genellikle a-lethes, a-letheia, "gizlenmeyen/açık olan ve unutulmayan" veya "saklamayan veya unutmayan" olarak kabul edilmektedir. O halde bu bağlamda felsefi açıdan "Hakikatin özüne veya açık olanın açıklığına iki yönden ulaşabiliriz. Bunlar; doğruluk olasılığı zemininde derin düşünme veya tefekkür (adaequatio), diğeri ise başlangıcın anımsanması (aletheia) biçiminde. Bu iki karakteristik yaklaşımdan ilki Heidegger'in erken dönem fikirlerinin karakteristiği iken ikincisi sonraki dönem çalışmalarının özelliğidir. (Inwood, 1999: s.13)

Heidegger'in düşüncesinde "Varlık" dört temel tarzda kendini açığa vurur yahut ifşa eder. Bu ifşa mekanizmalarını; töz (ousia), imkân (dunamis), fiililik/edimsellik (energeia) ve hakikat (aletheia) olarak işaretlemektedir. Heidegger'e göre düşünmenin davası da aletheia kavramıyla ortaya atılan sırda saklıdır. Parmenides'in aletheia yani örtüsüzlük, açıklık, hakikat öğretisini temel alan Heidegger, asıl düşünme ödevinin ise işte bu açıklığın açılanmışlığı olan hakikatin açılanması olduğunu söylemektedir. (Ökten, 2006: s.25,104,107)

Burada Heidegger, Aristoteles'in varlıkla ilgili düşüncesinin daha sonraki felsefe tarihi içinde nasıl bir sapmaya uğradığını göstermektedir. Heidegger'e göre Aristoteles'in Fizik kitabı, Batı felsefesinin temel kitabıdır (ama hep geride ya da örtük kalmıştır). Yunanca'daki physis kavramının genellikle doğa ya da fizik olarak çevirildiğini belirten Heidegger, aslında Aristoteles'te bu kavramın çok daha kapsamlı ve özlü olduğunu vurgulamaktadır. Yükseliş, tebarüz ediş anlamında ele aldığı physis'i Heidegger, varlığın kendi içinden yükselip tebarüz etmesi olarak anlamakta, Aristoteles'in bu kavramı töz [ousia] başlığının altında ele almasının anlamlı olduğunu vurgulamaktadır. Aynı vurguyu, Aristoteles'in arkhe [esas, ilke] kavramına da yapan Heidegger, kinesis [hareket] kavramını da incelemesine esas alır. Bu bağlamda Heidegger, varlığı zamansallık ve özleyimsellik içinde kavradığını belli etmektedir. Heidegger'e göre, Fizik kitabında physis, ousia'nın bir cinsi olduğundan ve ousia'nın özü physis'ten tebarüz ettiğinden, varlığa zorunlu olarak aletheia aittir ve bu yüzden de hakikat, varlığın kendini mevcudiyete açması/açıklaması olarak anlaşılacak durumundadır. (Ökten, 2006: s.101)

2.2.2. Fenomenoloji, Transcendental Fenomenoloji ve Hermeneutik Fenomenoloji

Heidegger'in varlık felsefesine (dasein) dair yaklaşımını Husserl'in talebesi olmasını da göz önüne aldığımızda bir disiplin olarak "Fenomenoloji"den bağımsız düşünmek akla ziyan bir yaklaşım olur. Öyle ki "varlığın anlamı nedir?" sorusuna dair araştırma yönteminin zeminini fenomenolojinin oluşturduğunu söyleyebiliriz. (Manav, 2014: s.63) Bununla birlikte Fenomenoloji 20. yüzyıl felsefesinde en temel geleneklerden biri olarak kabul edilmektedir. Edmund Husserl (1859-1938)'ın kurucusu olduğu fenomenoloji geleneğinin diğer önemli öncüleri ise Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ve Emmanuel Levinas'tı (1906-1995). Onun etkisinin bir nedeni de Almanca ve Fransızcadaki neredeyse müteakip tüm teori oluşumları fenomenolojinin ya uzantıları ya da ona verilen tepkiler olarak anlaşılabilir. (Zahavi, 2020: s.12)

Fenomenleri ele alması hasebiyle doğa bilimlerinden farklılık gösteren fenomenolojinin, empirizmle bir çatışma içinde olduğunu ifade edebiliriz. Öyle ki çıkış noktası olarak epistemolojiyi ele almaya da karşıdır. Bu açıdan bakıldığında bir önceki çağın (19. yy.) hâkim düşünce yöntemlerine karşıt bir yöntem sergilediği görünmektedir. Bu karşıtlık içinde de kendisine konu olarak ancak akılla erişilebilen idelerle ilgili içerik olan özleri mevzu edinmiştir. (Manav, 2014: s.64) Nitekim alanın kurucu babası Husserl'e göre fenomenolojik yöntem; mevcut felsefi düşüncelerden yahut onların eleştirilerinden değil, bizatihi fenomenlerin (şeylerin) kendisinden hareket etmeliydi. (Mengüşoğlu, 1945)

Tam bu noktada kabaca fenomenolojik geleneğin "ne"liğini ifade ettikten sonra Heidegger'in niçin işlevsel bir yöntem olarak fenomenolojiyi zemin aldığını işaretleyebiliriz. Öyle ki Heidegger'e göre; hakiki ve doğru bilginin (sadece bilinçte bulunan) ancak doğa bilimleri ile gerçekleşebilir bir şey olduğunu öne süren "epistemolojik" yaklaşım, sadece görünebilir yani fiziksel fenomenlere ağırlık vererek görülemeyen şeyler üzerinde herhangi bir çıkarımda bulunmamıştır. Heidegger'in eleştirdiği "bilimsel yaklaşım" tam da pozitivistin kendisiydi. İnsanı devre dışı bırakan nesnel bilimlerin yani pozitivistin aksine fenomenoloji, insan

bilincini merkeze alarak bir anlamda her şeyi matematikselleştirerek soyut hale getiren nesnel bilimlere ve bilhassa onların kullandıkları yöntemlere bir tepkidir. (Manav, 2014: s.64,66)²⁶²

Heideggerci fenomenolojinin ne yönde işlerlik kazandığını ve bu bağlamda Husserl'den aldığı mirası ne yönde farklılaştırdığına geçmeden evvel genel olarak Husserl'de; fenomenoloji, transcendental fenomenoloji ve epoche kavramlarının ne anlama geldiğine göz atalım.

Fenomenolojinin temel konusunu oluşturan fenomen (phainomenon); görünen, kendisini gösteren, görünüş, felsefî ifadeyle varolan bir dünyada kendini gösteren anlamına gelmektedir. Fenomenler, anlamlarını "doğal tavra" borçludurlar. Ancak Husserl fenomenolojisinde fenomenler, varlıklarını doğal tavrın ötesinde ortaya çıkarmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle bu fenomenlerin ortaya çıkmaları için doğal tavrın bırakılması gerekmektedir. Çünkü Husserl'in fenomenleri, salt, transandantal fenomenlerdir. İşte bu nedenle Husserl'in fenomenolojisi transandantal fenomenoloji adıyla anılmaktadır. Nihayetinde fenomenoloji, transandantal fenomenlerin bilimidir ve tüm kavranabilir varlıkların apriori bilimidir. İşte az önce de ifade ettiğimiz gibi transandantal öz fenomenlerinin ortaya çıkması için gerekli olan aşamalardan biri, fenomenolojik tavrı almaktır. O halde nedir bu "doğal tavrı" ve "fenomenoloji tavrı" olgusu? Faruk Manav, Husserl'in anlayışı bağlamında bu olguları şöyle açıklamaktadır:

Husserl, doğal tavrı., insan bilincinin doğal hali olarak tanımlar. İleride de bahsedileceği üzere epokhe²⁶³ bu tavrı, bilinçten ayrı tutarak parantez içine alır.

²⁶² Fenomenoloji, doğrudan fenomenlerle ilgilidir. Fenomen, en genel anlamıyla, bizi çevreleyen dünyada duyular vasıtasıyla algılanan herhangi bir nesne, algılanan şey, gözlemlenebilen olay ya da olgu anlamına gelmektedir. Husserl'e göre ise fenomen, görünen (Erscheinen) ile görünen şey (Erscheinendem) arasındaki özsel bir ilişkiyi nedeniyle çift anlamlı olup, bir yandan duyularla deneyimlendiği haliyle görünen dünyayı, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisini ifade eder. Fenomen, algılanması, hatırlanması ya da hayal edilmesi önemli olmaksızın, bilinçte görünen şey demek olup, duyuların değişim içinde sundukları nesnelerin bilinçteki değişmeyen özlerine karşılık gelir. Bu anlamıyla fenomen, Kantçı anlamda ardında bir numeni barındırmayan ve bizzat bilincin ortaya çıkardığı öz fenomenidir. Bu nedenle diğer bilimlerin fenomenlerinden farklılık arz etmektedir. (Manav, 2014: s.67)

²⁶³ Fenomenolojik tavrın gerektirdiği bir diğer süreç ise fenomenolojik indirgeme ile epokhedir. Husserl'in indirgeme olarak bahsettiği şey, kendini gösteren her ne ise onun ken dinî nasıl gösteriyorsa o biçime geri götürme anlamına gelir. Yani bir şey ne ise odur; Husserl'in bakış açısıyla, doğal dünyaya dair tüm yargılardan bağımsız olarak kendisini gösterendir. Fenomenolojik indirgeme, bir

Husserl fenomenolojik tavrı ise bilinçli yaşamın nesnesine sahip olan, şeylerin bilince verilmiş yolları olarak tanımlar. Fenomenolojik tavır, epokhenin sonucudur. Çünkü fenomenolojik tavır kendisini ancak ve ancak doğal tavrın daha açık bir ifadeyle doğal dünyaya dair tüm yargıların paranteze alınmasıyla gösterebilir. Doğal tavrıda özne, herhangi bilinen bir nesne gibi ilgi konusu yapılamaz. Doğal tavrıda basit olarak nesnenin varoluşunun kesinliği yaşanır ki bu da doğal tavrın genel savıdır. Doğal tavrın genel savı bu dünyanın yani doğal dünyanın var olduğuna dair sarsılmaz bir güven duymaktır. Fenomenolojik tavrıda ise ilgimi, düşündüğüm nesnenin olgusuna yönlendiririm. Bu nesne, Ben'im ve düşünme eylemiyle ilişkili olduğu düşünülen şey olup, dünya içinde bağımsız bir varlık olarak değil düşünme eylemine bağlı olan bir şey olarak görülmektedir. Yani bu nesneyi ben var ederim. İşte bu nesne, fenomen ya da yönelimsel nesne olarak adlandırılır. Doğal tavır, insanın dünyada sorgulamadan kabul ettiği bilgilerin, varsayımların ve yargıların yanı sıra, bilimlerin elde ettiği verileri de kapsamaktadır. İnsan bu verileri sorgulamadan ya da herhangi bir düşünsel, sezgisel ya da fenomenolojik işleme sokmadan doğrudan kabul etmektedir. Bu bakımdan doğal tavır bir bakıma dogmatiklik de taşımaktadır. Böyle bir dogmatikliğin içinde insanın öz fenomenlerine ulaşması ise olanaksızdır. Çünkü bilimler bir nesneyle ya da fenomenle ilgili ortaya ne koyuyorlarsa o kesinlikle doğrudur. Dolayısıyla sorgulanmasına gerek de yoktur. Oysaki öz fenomenlerine ulaşmanın yolu, bu tavrın terk edilmesine bağlıdır. Bu tavrı bırakacak olan tavır ise fenomenolojik tavrıdır. Yani dünyada karşılaşılan şeylerle ilgili her türlü varsayımın, yargının paranteze alınması ve terk edilmesi gerekmektedir. (Manav, 2014: s.68,69)

Heidegger, hocası Husserl gibi fenomenolojiyi felsefeyi kesin bir bilime götüren yol olarak değil, varlığın anlamını araştırma yöntemi olarak benimsemiştir. Çünkü Heidegger'e göre, varlığın anlam araştırması ancak fenomenolojik yöntemle olanaklıdır. Fenomen kavramı, Heidegger'de artık yalnızca bilince ait olan bir şey

şeyi kendi eidos'una, kendi özüne geri döndürme eylemi olup aynı zamanda bir şeyin bir şey olarak ortaya çıkışını da sağlar. Bir şeyin bir şey olarak ortaya çıkışı, Husserl'in 'şeylerin kendilerine geri dönüş' idealinin gerçekleşmesine işaret etmektedir. Sözelimi dünyada benim karşılaştığım kırmızı olan bir elma, bana kırmızının kendisini vermez. Çünkü kırmızılık bir nesne olan elma ile bütünleşmiş bir yapıda değildir. Yani kırmızı, dünyada sadece kırmızı elma olarak değil, kırmızı elbise, kırmızı, ayakkabı vs. şeklinde de bulunabilir. İşte bu nedenle kırmızının kendisine ulaşabilmek için kırmızı ile birlikte düşünülen her türlü nesnenin ve bu nesnelerle ilgili tüm yargıların ve varsayımların bir kenara bırakılması gerekir. Böylece kırmızılık özüne (öz fenomeni) ulaşmak mümkün olabilecektir.

Yalnızca benim bilincim için kesin olarak bilgisine ulaşılabilen bu fenomene ulaşmayı sağlayan araç ise fenomenolojik epokhedir. Uzak durma, yargıyı askıya alma anlamlarına gelen Grekçe kökenli bir kelime olan epokhe, Grek şüphecilerine göre, şüphe etmenin felsefi bir sonucu ve bir tür felsefi yaşam biçimidir. Descartes'a göre ise felsefi bir yaşam biçimi olmaktan ziyade düşüncelerini ortaya koymada yardımcı görev üstlenen ve felsefesinin temeli olan metodik şüphe olarak karşımıza çıkmaktadır. Husserl, hem Grek hem de Descartes düşüncesindeki epokhe anlayışına kısmen katılmaktadır. Husserl epokheyi, Grek şüphecileri gibi kullanır fakat onun için epokhe bir sonuç değil, bir yöntemdir. Onun epokhesi Kartezyen şüphe gibi de değildir. Epokhe, askıya alma durumunda birtakım sorular sormak demek değil, herhangi bir şeye dair kesin ve apaçık bilgiler elde etmek için o şeyi reddetmeden askıya almayı ifade eder. Yani tamamıyla reddetmek değil, o şeyle ilgili her türlü yargıyı askıya alma söz konusudur. Grek şüphecilerinde epokhe yani, şüphe doğru bilgiye ulaşmayı sağlayan bir araç değil, doğrudan bir amaçtır. Çünkü her şeyden şüphe edilir ve sonunda bir bilgiye ulaşma gayesi yoktur. Descartes'ta da bir dizi aşamadan sonra kendisinden şüphe edilemeyen kesin ve apaçık bilgiye ulaşmayı sağlayan bir yöntemdir. Husserl'de ise epokhe, öz fenomenlerine ulaşma yolunda karşılaşılan bir şeyle ilgili her türlü yargının askıya alınması durumunu ifade eden bir araçtır. Bu nedenle de Husserl'in epokhesi her ne kadar Descartes ile benzerlik gösteriyormuş gibi görünse de, hem Grek şüphecilerinden hem de Descartes'ın metodik şüphesinden ayrılır. (Manav, 2014: 71,72,73)

değildir. Heidegger'e göre varlığın göstergesi olan fenomen, kendisinde kendisini gösteren olarak doğrudan varlıkla ilgili bir şeydir. (Manav, 2014: s.89,91) Dahası Heidegger'e göre bir fenomen, ardında başka bir şeyin olmadığı şeydir. Fenomenin verdiği şey tam olarak kendinde bu şeydir. (Zahavi, 2020: s.24)

Fakat fenomen, kendisini gösteren olduğundan, kendisini göstermeyen görünüşten ayrılmalıdır. Ancak yine de fenomenin kendisini herhangi bir şeyin görünüşü vasıtasıyla ortaya çıkardığı da gözden kaçırılmamalıdır. Fenomen, karşılaşılması olası olan ayırıcı bir yoldur. Fakat karşılaşılması olası olsa dahi hala üzeri örtülüdür. Fenomenin üzerinin örtülmesinin üç şekli vardır: İlk olarak fenomen, henüz keşfedilmemiş olandır, ikinci olarak fenomen, keşfedildikten sonra da kendisini gizleyebilir, üçüncü olarak da fenomen, kendisini herhangi bir şey gibi gizleyebildiği gibi olmadığı şey gibi de gösterebilir. Böylece fenomenlerin ortaya çıkarılması ve varlıklarını ışığa getirmek fenomenolojinin temel görevlerinden birisi halini alır. Varlık kendisini varolanların (entities) varlığında (being) göstermesinden beri, kendisini gizlemektedir. Dolayısıyla Varlığın açığa çıkarılması, Heidegger'in keşfettiği fenomenolojinin can alıcı noktasındaki unutulmuş fenomendir. (Manav, 2014: s.91)

Heidegger fenomenolojinin esasında "totoojik düşünme" olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, şey şeyler, olagelmek olagelir, dünya dünyalar, hiç hiçbir gibi ifadeler kullandığını biliriz. Ona göre fenomenolojik olarak, yönelimsellik başta olmak üzere şeyler, ancak bir ilişkide var olurlar yahut açığa çıkarlar. Fenomenolojik zaviyeden; totoojik düşünme, o şeyin o şey olarak görünmesinin imkânıdır. Örnek verecek olursak eğer; başka bir şey olmadan; ben özne o nesne olmadan; ben zihin o kavram olmadan. Daha yalın bir ifadeyle o şeyin o şey olarak belirlediğini ifade etmek totoojik bir düşünme biçimidir. (Gür, 2017: s.325) Heidegger, Varlık ve Zaman kitabında ise varlığın tezahürü (appearance) bağlamında "fenomen" meselesine dair "fenomenler asla birer tezahür değildir. Oysa her tezahür fenomenlere muhtaçtır" yönünde bir açıklama getirmektedir. Heidegger'in bu ifadesiyle esasında onun "Transcendental Fenomenoloji"ye dönük yaklaşımının özünü açıklayabileceğimiz kanaatindeyiz:

Her ne kadar "tezahür etme" bir fenomen anlamında kendini gösterme demek değilse ve öyle olamasa da, tezahür, bir şeyin kendini gösterebilme zemini üzerinde olanaklıdır. Fakat tezahür etmeyi olanaklı kılan söz konusu kendini gösterme, tezahür etmenin bizatihi kendisi değildir. Zira tezahür etme, bir şeyin kendini gösteren aracılığıyla kendini bildirmesidir. O halde "tezahür" sözcüğüyle, kendisi tezahür etmediği halde başka bir şeyin tezahür etmesini sağlayana işaret ettiğimizi söylediğimizde fenomen kavramını sınırlandırmış değil, varsaymış oluruz. Fakat burada varsayılan şey örtük kalmaktadır çünkü "tezahürün" bu belirlemesinde "tezahür etmek" ikili anlamda kullanılmaktadır. İçinde bir şeyin "tezahür ettiğini" söylemek, içinde bir şeyin kendini bildirmesi

demektir, göstermesi değil. Diğer taraftan, "kendisi bir 'tezahür' değildir" dendiğindeyse tezahür kendini gösterme demektir. Bu kendini gösterme, içinde bir şeyin kendini bildirdiği "içindeliğe" ötsel olarak aittir. Buna göre, fenomenler asla birer tezahür değildir. Oysa her tezahür fenomenlere muhtaçtır. Üstelik fenomen, henüz net olmayan bir "tezahür" kavramına başvurularak tanımlandığında her şey baş aşağı edilmiş olur. Böylesi bir zemin üzerinden giderek fenomenolojiyi "eleştirmek" ise oldukça tuhaf bir girişim olacaktır. (Heidegger, 2021: s.58,59)

Heidegger'e göre "felsefe, Dasein'ın hermeneutiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir (Heidegger, 2021: s.70) Bu bağlamda Heidegger'in varlık felsefesi sistematğinde hermeneutik, asli bir unsur olarak zemin teşkil etmektedir. O halde öncelikle "hermeneutik" anlayışın ve geleneğin kökeni bağlamında ne olduğunu ifade etmek isteriz.

Konuya ilkin etimolojik zaviyeden baktığımızda bizi Eski Yunan'da bir tanrı karşılamaktadır. Yunan panteonunda tanrı Hermes'in görevi, tanrıların mesajlarını anladığı kadarıyla insanlara aktarma, tercüme etme ve yorumlamaktır. Böylece tanrısal (aşkınsal) alan ile beşeri (içkinse) alan arasında bir köprü kurulmaktaydı. (Jeanrond, 2007: s.26) Bununla birlikte Türkçede "yorumbilim" olarak da kullanılan sözcük Hermes kelimesinden türetilmiş bir terimdir. Geç Yunanca'da ise hermeneuia, "bilgece açıklama" anlamında kullanılmıştır. Hermenotik (Hermeneutik) bilimsel bir ifade olarak bir başka kültüre ait bir metin veya düşünceyi yaşanan dünyaya anlaşılır biçimde aktarma yahut tercüme etme sanatıdır. Modern dilde; hermenotik, method (yöntem) kavramının da gelişimini sağlamıştır. Hermeneutik üzerine ilk eser 1654'de Dannhauser'in Hermeneutica Sacra'sıdır. Bu eserden sonra ise kavram dallanıp budaklanarak sırasıyla; Teolojik, Filolojik, Legal ve Felsefi gibi alanlarda da hakim yöntem halini almıştır. Yine şunu da ifade etmeliyiz ki; Hermeneutik, ilk kez Schleirmacher ile normative anlam arka planda bırakılarak metafizik bir düşünme yöntemi, tüm tarihi ve spirituel (tinsel) bilimlerin sisteminin temeli sayılmış, böylece "tarihselcilik" meselesinin de yolunu açmıştır. (İnalçık, 2002)

Hermeneutik meselesi oldukça kapsamlı bir konu olması sebebiyle hermeneutiğin genel olarak ne anlama geldiğini ve kapsamını ifade ettikten sonra Heideggerci bağlamda neliğine dair bir yola girebiliriz. Heidegger, felsefenin "hermeneutiksel" olduğunu veya "öyle olması gerektiğini" söylemektedir. Dahası

ona göre "anlamak" ve "yorumlamak (tercüme etmek)" insan varlığının temel biçimleridir. (Palmer, 2008: s.29,73)

Daha önce Heidegger'in varoluşa dair oluş sürecini hocası Husserl'den mülhem fenomenolojide gördüğünü ifade etmiştik. Çünkü fenomenolojiyi, fenomenin düşünce öncesi kavranan alemini açıklamak için oldukça güçlü bir yöntem olarak görmüştü. Heidegger açılan bu yeni alemi, insanın tarihsel olarak dünyada-oluşunun en önemli ortamı olarak görmektedir. Bu sebeple Varlık ve Zaman'da geliştirdiği fenomenolojik yaklaşım "hermeneutik fenomenoloji" olarak adlandırılmaktadır. (Palmer, 2008: s.169,170)²⁶⁴

Onun tarihselliği ve geçiciliği içerisinde, varlığın tabiatının ipuçlarını bulmaktadır; varlık kendisini yaşanmış deneyimde açarken, canlandırmalar, uzamsallaştırmalar ve fikir merkezli düşüncelerin geçici olmayan kategorileri oradan uzaklaşır. Varlık, Batı'nın durağan kategorilerinin gizlenmiş ve neredeyse unutulmuş, Heidegger'in de serbest bırakmayı umduğu mahkûmudur. (Palmer, 2008: s.170)

Heidegger'in 1962'deki iddiasına göre Husserl'in fenomenolojisi, "Descartes, Kant ve Fichte tarafından kurulan bir modeli geliş tirmiştir. Düşüncenin tarihselliği tamamen böyle bir konuma yabancı kalmaktadır. Aynı zamanda Heidegger Being and Time'da, kendi analizlerinin [1962]'deki anlayışına göre fenomenoloji prensibine dayanarak maddi açıdan düzenlendiğini söylemiştir. Fenomenolojinin bilincin açık bir hali olarak açıklanması gerekmez; o, varlığın tüm nesnelliği ve tarihselliği içerisinde açıklanması anlamına da gelebilir. (Palmer, 2008: s.172)

Heidegger'in fenomenolojik bağlamda transandantal anlama ve anlamlandırma (hermeneutik) çabası dasein'ın bir "yorumcu" olarak onun nesnesine de ait olmaklığından (tıpkı Yunan'daki gibi özne nesnedir nesne öznedir çünkü düşünce biçimi holistiktir) gelmektedir. Hâlihazırda zaten dasein'ın yapısı olması bağlamında dünya-içinde-olmaklığı (yani dünya nesnesine/öznesine aittir) yahut fırlatılmışlığı kendi varlığını gerçekleştirmesinin yolunun onun "dünyayı anlamaktan/yorumlamaktan (hermeneutik)" geçtiğinin ispatıdır. Faktisite (dasein'ın olgusalılığı/dünya-içindeliği) hermeneutiğinin ana fikri insanın kendi varlığına yönelik hiçbir özgürce tercih edilmiş ilişkisinin bu varlığın/oluşun faktisitesinin

²⁶⁴ Heidegger kelimenin Yunanca köklerine kadar iner: Phainomenon veya phainesthai, ve logos. Heidegger'in ifadesine göre Phainomenon, "kendisini gösteren, zahir, aşıkâr (das Offenbare) anlamına gelir. Yunanca phôs kelimesiyle alakalı olan pha ise "içerisinde bir şeyin zahir olacağı, görülür hale gelebileceği" ışıık veya parlaklık anlamındadır. O halde fenomen "gün ışığına açık olan veya ışığa getirilebilen şeyler topluluğu, Yunanlıların basitçe ta onta, das Seiende şeklinde belirledikleri şey ne ise odur." (Palmer, 2008: s.173)

gerisinde kalamamasındadır. Dasein'ın varoluşuna dair ileri atılmasını/ölüme yönelik olmasını mümkün kılan ve sınırlayan her şey kaçınılmaz şekilde onu önceler. Yani "dünya" denen öznenin yahut nesnenin "hakikatini" reddetmez. Dasein'ın bu ontolojik yapısı tarihsel geleneğin anlaşılması için de geçerlidir. (Gadamer, 2008: s.366,367) Heidegger için ontolojik bir inceleme, "tefsir" etmenin yani "anlamanın (hermeneutik)" imkân dâhilindeki bir türüdür. Her tefsir bir ön-sahip-olmaklığa, ön-bakışa ve ön-kavramaya sahiptir. Ona göre bunların hepsi birer varsayım olmakla birlikte tüm bu varsayımlar "hermeneutik durum" olarak adlandırılmaktadır. (Heidegger, 2021: s.348)

Anlamanın kendi imkânlarını başardığı somut şekilleri Heidegger, Auslegung (yorum) olarak isimlendirdi. Yine de bu bir şey olarak bir şeyin Auslegung edimi, her zaman ilgi (Vorhabe), öngörü (Vorsicht) ve önkavrayışa (Vorgriff) dayanmaktadır. Bu nedenle o, asla ön-tahminlerden bağımsız değildir. Heidegger, bu görüşleri, metinlerin yorumuna işaret ederek örneklemektedir: "...Kişi, orada duran şeye başvurmak isterse, o halde ilk lahzada orada duran şey, yorum yapan kişinin sarıh tartışılmayan faraziyesinden öte hiçbir şeydir. (Jeanrond, 2007: s.107,108)

Dasein fenomenolojisinin logos'u hermeneuein karakterine sahiptir. Onun sayesinde Dasein'ın kendisine ait varlık anlayışı içinde varlığın sahih anlamı ve onun kendi varlığının temel yapılan ifşa edilir. Dasein fenomenolojisi sözcüğün asli anlamıyla hermeneutiktir yani tefsir etme işini ifade etmektedir. Şimdi, eğer varlığın anlamı ve Dasein'ın temel yapılan esas itibarıyla açığa çıkarıldıktan sonra Daseinsal olmayan varolanlara dair her türlü ontolojik incelemenin cereyan edeceği ufuk da ortaya konuluyorsa, buradaki hermeneutik her türlü ontolojik araştırmanın olanak koşulunun çalışılması demek olan "hermeneutiğe" dönüşecektir aynı zamanda. (Heidegger, 2021: s.69)

Heidegger'e göre anlama, dasein'ın dünya-içinde-olmak bağlamında kendisinin oluş için sahip olduğu imkânları kavrama gücüdür. Dahası anlama, aynı zamanda dasein'ın içinde bulunduğu duruma (Befindlichkeit) da bağlıdır. (Palmer, 2008: s.177) Bununla birlikte Heidegger, anlama ve yorumlama (Auslegung) arasındaki geleneksel olarak kabul edilen keskin sınırları radikal bir şekilde yeniden belirlemiştir. Yorumlama (hermeneutik), anlama sürecinde kavranılan orijinal materyal üzerinde ayrı, ikinci dereceden bir işlem ve değişiklik değildir. Daha ziyade anlamada zaten içkin olanın açık bir şekilde ifade edilmesi, dile getirilmesi ve temellük edilmesidir. Dünya-içinde-oluşunu anlayan Dasein, dünyada ne yapacağını, nasıl ilerleyeceğini, başkalarıyla nasıl ilişki kuracağını ve kendini nasıl anlayacağını anlar. Yani, Dasein "olma yetisini" (Sein-können) etrafındaki dünyanın süregiden işlerine yansıtır, böylece dünyanın sunduğu imkânlara (möglichkeiten) doğru ilerler

ve onları açar. Bu bağlamda ifade edecek olursak "mevcut bir şeye ön-görüşel basit bir bakış" bile yorumlayıcıdır ya da Heidegger'in ifade ettiği gibi, basit bakış "anlayışlı bir şekilde yorumlayıcıdır" (verstehend-auslegend). Anlamak yorumlamaktır, çünkü anlamak bir şeyi bir şey olarak almak anlamına gelir, böylece bu bir şey yorumlayıcı ya da hermenötik bir çerçeve içine alınır. Bu hermenötik ya da yorumsal "gibi", yorumda ifade edilmeden ve açıkça "temalaştırılmadan" önce, anlama düzeyinde zaten işlemektedir. (Farin, 2021: s.378)

O halde yukarıdaki ifadelerimizden yola çıkarsak; her türlü beliriş (fenomen) bilmeyi getirir ki işte bu bilme (düşünme) hali ise Heidegger'e göre varlığa ilişkin belli bir tavır almayı (halet-i ruhiyeyi) gerektirir. (Kalın, 2015: s.28) Bir tür kelime oyunu yaparak ifadelendirmeye çalışırsak eğer; "Ol-mak (eng. to be)" varlığın fenomenolojik hali iken "var-olmak (exist/arrive)" ise transcendental yani sahil halidir. Nihayetinde Heidegger'e göre; dasein'ı salt epistemolojik bir zaviyeden bilmek imkânsızdır, zira onu 'nesnel' olarak bilmek için varlığın dışına çıkmak imkânı yoktur. Bununla birlikte dasein ve halet-i ruhiyelerini "öznesiz (dasein) bir âleme (dünyaya) bakan âlemsiz bir özne" zaviyesinden de ele alamayız. (Kalın, 2015: s.174) Bu sebeptendir ki "Zaman" mefhumu ileride dasein'ın ele alınışında "Varlık" ile birlikte başköşeye yerleşecektir. Heidegger'in fenomenolojisini bize daha tanıdık olan İslam felsefesi bağlamında ifade edersek bir tür "Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)" çabasıdır. Hücvirî'nin eserinin adı da olan bu kavram; Arapça bir tamlamadır ve "perde arkası, perde ve ötesi, perdenin açılması" anlamlarındadır. Hücvirî, eserine bu ismi vermekle perdeli olanı açtığını, kapalıyı göz önüne serdiğini, perdeli olanı görünür hâle getirdiğini belirtmek istemiştir. Şimdi bu en son ifade ettiğimiz mülâhazayı Heidegger'in "hakikat"e yönelik bir mefhum olan "Aletheia" ile birlikte yeniden mütalaa edebilirsiniz. (Özkan, 2023)

Farklı öncüllerle başlayıp farklı çıkarımlara ulaşmalarına karşın hem Heidegger hem de Sadra bilginin bilene mahsus olmadığı sonucuna ulaşırlar. Varlığın bir "illet"i ve ciheti olarak tanımlanan bilgi, akledilirliğin yegâne mahalli olarak bilen öznenin herhangi bir merkezi rolü olduğu nu reddeder. Sadra'nın akıl ve akledenin birliğini müdafaası, öznelci ol maktan tamamen uzaktır zira bilgiyi, zihninin iç prosedürlerine değil bilen özne, alem ve akledilirler arasındaki etkileşimlere dayandırır ki, bunların tümü varlığın her şeyi kuşatan gerçekliği altında toplanmıştır. (Kalın, 2015: s.174)

2.2.3. Varlığın Tarihselliği²⁶⁵ (Geschichtlichkeit), Zamansallığı (Zeitlichkeit/Temporality), Kendileyiş/Temellük (Ereignis/Enowning), Dil ve Şiir (Dichtung)

Dasein, ihtimam-gösterme (sorge/kaygı) bağlamında sürekli bir "geleceğin geçmişisi olan şimdi" açısından tarihsellik yapısına sahiptir. Bunun en temel sebebi dasein'ın sonlu yani ölümlü bir varlık oluşunda yatmaktadır. Bu da dasein'ı geleceğin geçmişisi olan sürekli bir "şimdi" inşa etmesiyle kendi tarihini inşa etmeye götürecektir. Hakikat şudur ki, "şimdi" olgusu söylendiği anda bile "tarihte kalan/geçmişte kalan" bir olgudur. Varlığa anlamını katacak olan şey "geçen şimdi yani tarih"tir. İşte bu da varlığın hakikati olan şeydir. Bu sebeple tarihselliğin kökü ihtimam-göstermeye yani kaygıya dayanmaktadır. Heidegger, Varlık ve Zaman eserinde verdiği Yunan Tapınaklarının her ne kadar geçmişe veyahut da eski zamana ve o zamanki olaylara ait olsalar da "bir parça geçmişin" hala "şimdi"de yer alabileceğini ifade etmektedir. Biz bu durumu da tapınakların ontolojisi (metafiziği) bakımından ileri atılması yani kayması ve kaygılanması olarak ele alabiliriz. Çünkü tarih, "geçmiş"ten doğup gelen bir şey olarak bir "oluş" ilişkisi içindedir. Bununla birlikte "şimdi" tıpkı matematikte her sayının arasında sonsuz sayı olmasına rağmen sıfırdan sonraki bir gibi tasarımsal ise varlık (dasein)'ın "şimdi"si de "tasarımsal"dır. Başka bir ifadeyle; dasein, "geçmişini" tasarımıyarak yani şimdiye getirerek kendisini "tarihselleştirmektedir." (Heidegger, 2021: s.555,558,560) Türkçe bir sözcük olan "Kaygı (sorge)" üzerinden durumu farklı bir biçimde ifade edecek olursak; dasein, kay(gı)an bir şey olarak dinamik ve hareketli bir muhtevaya sahiptir

²⁶⁵ Richard Palmer, "tarihsellik" olgusunu hermeneutik açıdan "bilgi" meselesiyle karşılaştırarak şöyle açıklamaktadır:

Matbu Kitab-ı Mukaddes'i yaygınlaştırma çalışması, Kitab-ı Mukaddes temelde bir anlaşma, hukuki bir doküman veya dünyanın makul bir izahı olarak görüldüğü takdirde, kendi kendini yaralama anlamına gelir. Kitab-ı Mukaddes'in dili, bir şeyi kurma talimatının veya bilgi verici broşürlerin dilinden tamamen farklı bir ortamda faaliyet göstermektedir. Bilgi manidar bir kavramdır; o, dilin Kitab-ı Mukaddes'tekinden farklı bir kullanıma işaret eder. O, tüm şahsiyete değil, akli olan tarafa yönelir; bilgiyi anlayabilmek için biz şahsı tecrübemize sığnamaz veya kendimizi riske atamayız ve bilgi de sessiz okumaktan fazlaca zarar görmez. Ama Kitab-ı Mukaddes bilgi değildir; o bir mesaj, bir "bildiri"dir ve yüksek sesli okunması ve işitilmesi gerekir. O, birtakım bilimsel kurallar bütünü değildir; bu bilimsel doğrulardan daha farklı bir düzlemdeki gerçekliktir. O, tarihi bir hikaye, işitilmesi gereken bir olay şeklinde anlaşılabilir bir gerçekliktir. Bir kural bilimseldir; bir oluş ise tarihseldir. Bir kuralın aklılığı, bir olayın aklılığı anlamına gelmez. "Tarihsel" kelimesinin bu daha derin anlamı içerisinde edebi yat ve teoloji, "bilimsel" olmaktan daha ziyade "tarihsel"dirler. Bilime uygun yorumlama süreçleri tarihsel olaylara veya teoloji ya da edebiyatın anlamaya çalıştığı oluşlara uygun yorumlama aşamalarından farklıdır. (Palmer, 2008: s.47,48)

ve sürekli "ileriye doğru kayar/atılır." Nitekim dasein'ın özü varoluştur, varoluşun özü ise zamansallıktır. O halde şunu da ifade edebiliriz ki dasein "Zaman"da değil, zamanın kendisidir. Heidegger'in kendi ifadesiyle söyleyecek olursak; "Dasein'ın tarihselliğinin egzistansiyal tasarımı, zaten zamansallığın şimdileştirilmesinde örtülü halde bulunanı açığa çıkarmaktadır." (Heidegger, 2021: s.555)

Dasein'ın tarihselliğinin analizi bize şunu göstermeye çalışmaktadır: Bu varolan, "tarih içinde durduğu" için "zamansal" değildir. Tam tersine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki tarihsel bir varoluşa sahiptir ve sahip olabilmektedir.

Ama Dasein'a "zaman içinde" var olma anlamında da "zamansaldır" diyebiliriz. Zira fiili Dasein, herhangi bir tarihbilimi geliştirmemiş olsa bile takvim ve saate başvurmakta ve onları kullanmaktadır. Kendi "başına gelenleri" Dasein, "zaman içinde" cereyan ediyor olarak deneyimlemektedir. Aynı minvalde, canlı ve cansız doğadaki olaylarla da "zaman içinde" cereyan ederken karşılaşmaktadır. Bütün bunlar zaman-içindedir. Fakat zaman-içindeliliğin yardımıyla tarihsel olanın alelade karakterizasyonun sözüm ona kendiliğinden anlaşılabilirliğini ve münhasırlığını ortadan kaldırmak için, "konusal" ilişkilerin de talep ettiği gibi, tarihselliği öncelikle Dasein'ın saf olarak asli zamansallıktan "çıkarsamak" gerekir. Ama zaman-içindelik olarak zaman da Dasein'ın zamansallığından "kaynaklandığına" göre, tarihsellik ile zaman-içindeliliğin aynı kaynaklara sahip olduğu görülecektir. Bu yüzden tarihin zamansal karakterinin alelade tefsiri, kendi sınırları içinde haklılığa sahip olmaya devam edecektir. (Heidegger, 2021: s.555,556)

Heidegger'in alelade bir tarih anlayışından ziyade "egzistansiyal tarihselci" yaklaşımı; tarihi olarak olayların ardıllığı (diakronik) anlamında vukubulanların linear bir ele alınışı değil, Dasein'ın vukubuluşunu yani ekstazların birliğini ve varoluşun diakronik bütünselliğini ele almayı ifade etmektedir. Tarihsel olan, tarihte cereyan eden şeyler değil, Dasein'ın kendisidir. Nitekim Heidegger'in tüm amacı dasein'ı parçalı, epizodik bir yaklaşımla serilmemekten ziyade "bütünsel" olarak varoluşunu ele almaktır. Bu bütünlüklü varoluş, dasein'ın doğumu ile ölümü arasında vukubulmaktadır. O halde zamanın böylesi bir total kavrayışı (heybesindeki nasibi) onu müstakbel bir varolan kılabilir. (Ökten, 2019: s.162,163,164)

Oyunculuk/Performans sanatı bağlamında basit bir örnekle Heidegger'in meramını yahut bizi meramımızı daha iyi anlatabiliriz. Örneğin ileriye doğru atlayacak bir kişi veya bir taşı ileri fırlatacak bir kişi önce "geriye (geçmişe - tarihe)" hamle yapar ki ileriye "daha iyi" varabilsin. Ki o anda yani "şimdi"de geriye gidip kendini tasarlamakta ve ileriye hamle yapabilmektedir. Geriye hamlesi onu şimdiden

koparmayacaktır oysa mantık olarak "geldiği yere/tarihine" dönmüştür. Ne var ki şimdisiyle birlikte. Taşı sadece koluyla önce geri hamle yaparak tasarlaması yetmeyecektir. Bütün bedenini de (beden-zihin) geriye atmalıdır ki başarılı bir atış yapabilsin. Bu, bir boksörün yumruğu her ne kadar kol hareketiyle vursa da esasında beden gücünü de işin içine dahil etmesine benzemektedir. İşte buna Heidegger'in veya dasein'in tarihselliği diyebiliriz: ileriye hamle yapmak için şimdinin gücüyle geriye yapılan hamleden alınan kuvvet. Varlık, kendiyle burun burunadır ve ancak bir adım geriye çıktığında yahut irtica ettiğinde kendine yönelik hermeneutik olanı "totolojik yanılgıyı" asgariye indirecek biçimde kavrayabilecektir.

Dasein'in tarihselliği zamansal olmasından kaynaklanmaktadır. Bu "Zamansallık (Zeitlichkeit/Temporality) birbirinden kopuk "şimdi"lerin bir yekûnundan ziyade merkezinde "gelecek ekstazının" bulunduğu "geçmiş" ve "şimdi" ekstazlarının her birinin kendi sınırlarının dışına sarkarak birlikte kurdukları ilişkiselliğin, ekstatik bağın adıdır. Dasein'in en temel kurucu egzistansiyali olan ihtimam-gösterme (kaygı, Sorge) olmakla birlikte ihtimam-göstermenin ontolojik anlamı ise zamansallıkta açığa çıkmaktadır. (Yılmaz, 2020: s.11,12,497) Bu noktada Heidegger'in, "zaman" ve "zamansallık" ayrımını ise Erdal Yılmaz şöyle açıklamaktadır: "Zaman", dünyaya, dünya-dâhilinde varolanlara göndermede bulunurken, "zamansallık" Dasein'in varoluşuna göndermede bulunur. Zaman, zamansallıkta temellenir, zamansallık zamanda değil. Zaman, Dasein'in zamansallığından neşet eder. (Yılmaz, 2020: s.521)

Heidegger açısından "sıradan zaman", ardışıklık ilişkisi ve şimdiler dizisi biçiminde neşet etmektedir. Oysa "orijinal zamansallık (ursprüngliche zeitlichkeit)" ardışık olmaktan ziyade geçmiş gelecek ve şimdi olarak üç boyutun da kendisinde eş zamanlı olarak bulunduğu (simultanete) ve geçişli (ecstatic) yapısıdır. Dahası zamansallık, dasein'da Kantçı anlamda apriori bir sezgidir. (Salur, 2021)

Dasein zaten gündelik meşguliyetlerinde de eğer orijinal zamanın kesintisiz birliği içinde bulunuyorsa, mesele otantik olmak veya otantikliğin imal edilmesi değil, zaten var olan bu tümlüğün hissedilmesidir. Dasein'in orijinal zamanı hissetmesi bu bağlamda, gündelik düşüncesinin ötesinde bir deneyimi gerektirmektedir. Bu noktada da Dasein'in orijinal zamanı hissedebilme olanağının otantiklikle olan ilişkisi ortaya çıkmaktadır. (Salur, 2021)

Bize göre Heidegger açısından tarihsel olanı takvim, zamansal olanı da saat ölçmez. Esasında ikisinin ölçeği de aynı şeydir. Aynı şey yani Dasein. Öyle ki Heidegger mevcudiyetin şimdiki zaman olduğunu reddetmektedir ve onun bu reddini en azından mevcudiyetin oluş olarak sıradan ve geleneksel felsefi yorumunda, geçmiş ve geleceğin de mevcudiyet kipleri olduğuna dair bir hatırlatma olarak anlarız. Geçmiş, mevcut olan şeydir ve gelecek de mevcut olacak olan şeydir. Şimdiki zaman mı? O ise Türkçe bir kelime oyunu yaparsak eğer "var-olagelmış-imiş"²⁶⁶ şeydir. (Blattner, 2021: s.728)

Heidegger felsefesinin en temel ıstılahlarından biri olan "ereignis (kendileyiş/temellük)" mefhumu her ne kadar kabaca "olay, hadise v.s." gibi anlamlara gelse de böylesi bir hadiseyi veya ereignis'i var-oluşu bir hadise olarak kabul edecek olursak var-oluşunun inşa süreci veya tasarımı sürecinin "hadisesini" işaretlemektedir. Diğer bir ifadeyle ereignis (kendileyiş); "o(a)rada yahut açıklıkta bir şey var" ifadesindeki -her ne kadar Türkçede "var" durağan bir sözcük gibi duyumsansa da- daseinsallaşmaya dair "transcendental hermeneutik fenomenoloji"nin dahası "kendileşmenin/kendileyişin" açıklıktaki²⁶⁷ cereyanıdır. (Heidegger, 2022: s.219) Dolayısıyla dasein'ın kendine yeniden sahip olmasını/tecessüm (er-eignen) etmesini (bunu bir tür possession olarak da düşünebilirsiniz²⁶⁸) yine yukarıda işaretlediğiniz Heideggerci "zamansallık ve tarihsellik" faktisitesiyle birlikte düşünebilirsiniz. Dahası bu iki olguya ek olarak "dünya-içinde-olmaklık"ın en temel alamet-i fariklarından biri olan "mekân" olgusunu da bu düşünmenin içine katabilirsiniz. Bu bağlamda dasein'ın kendileyişten derdinin esasında "görünür olanda yerleşmek yahut ikamet etmek" olduğunu ifade edebiliriz. (Heidegger, 2022: s.224,226) Kendileyiş (ereignis), varlığın, mevcut olanı mekân tutması hadisesidir. Böylesi bir temellük etme (ereignis/enowning) durumu ise varolmanın hakikatidir. (Heidegger, 1999: s.18,19,20)

²⁶⁶ "gelmiş-imiş" sözcüğü özellikle Orta Anadolu'da halk arasında şaşkınlıkla birlikte hem geçmiş zamanı hem de şimdiki zamanı ifade etmek için kullanılmaktadır.

²⁶⁷ Yine, bu kavrayış (Einblick) bir "Einblitz" olarak, yani içinde konumlandığımız "açıklığın" patlayıcı anılığı ya da "parlaması" olarak anlaşılmalıdır, çünkü bizler sürekli olarak varlığa gelen benlikleriz. Heidegger'e göre, Dasein nihayetinde "açık yerdur", çünkü varlık ve varolanlar arasındaki farkın gerçekleşme sahnesine ölçü ve öz-anlayış getirir. (Gabriel, 2011: s.78)

²⁶⁸ "Ereignis, insanı Tanrı'ya mal ederek Tanrı'yı insana aktarır." - "Ereignis conveys God to the human being by appropriating the human being to God." (Wrathall, 2021: s.25)

Şimdi gelelim "özgün (özge) olay"la (das Ereignis) ilgili esas önemli noktaya: örneğin her hangi bir inşa' faaliyetinin (bauen), bunun ardından da 'ince iş' gerektiren, bunu gerçekleştirdiği ölçüde de 'hakiki' diye sıfatlandırılacak 'sanat çalışmasının' özgezamanında 'yer' [ini] yaratırken mekanı da oluşturmaya. Heidegger'in 5 Ağustos 1951'de 'İnsan ve Mekan' konulu II. Darmstadt Kolokyumu'nda verdiği ünlü derste (Bauen, Wohnen, Denken) getirdiği, bir ırmağın iki yakasını birleştiren 'köprü' örneği üzerinden bunu irdeleyebiliriz. Bir ırmağın bir yakasından ötekine çekilen bir köprü, artık onu tasarlayanlar ve inşa' edenlerden bağımsız bir 'şey' olarak aslında gökyüzü ile yeryüzünü, ölümlüler ile kutsal olanları çevresinde toplar (versammelt), bu dörtlüyü bir araya getirir. Bunu gerçekleştirirken de söz konusu bir araya gelişin gerçekleştiği bir 'yer'i (der Ort) sağlamış olur. Bunun anlamı şudur: köprü önceden varolan bir yere gelmemekte, tersine o yeri yaratmaktadır. Kendilerince yer tutan tüm şeyler de (die Dinge) benzer biçimde mekânların oluşmasına izin verirler. Dahası, Almanca Raum sözcüğü de eski anlamıyla yerleşmek ve barınmak üzere temizlenen, serbest kılınan ve böylelikle sınırları da (die Grenze; Yunanca: peras) oluşan yerleri anlatmak için kullanılmıştır. Sınır dedikleri de bir şeyin dışında gidip dayanıp durduğu bir nokta değil, tam tersine bir şeyin olagelişinin başladığı çevren çizgisidir (orismos). Mekân dedikleri de işte böyle, sözcüğü bir köprünün yer tutmasıyla oluşur. Bu yüzden mekanların varlığı yerlerin varlığıyla mümkündür; yoksa, genelgeçer kabul gören şablonun öngördüğü soyut bir 'mekan'dan edinmezler varlıklarını. (Nalbantoğlu, 2014: s.66)

Kendileyiş (ereignis) bir taraftan da mevcut olan varlıkta (insan bedeni) dasein olarak hakikatin vücut bulması adına "adaptasyon/uyarlanma/akort" hadisesidir. Bu adaptasyon veya uyarlanma süreçleri illa dasein'ın bir varlığa uyarlanacağı anlamına gelmeyebilir. Öyle ki dasein; varlığa, hiçliğe, ölüme ve dünyaya da adapte/uyarlanmaya çalışmaktadır. İşte bunlar hep "ereignis"tir. (Wrathall, 2021: s.19)

Şeylerin uyarlandığı şeyin kendisinin bir varlık olması gerekmez - gerçekten de Heidegger'in ilgilendiği başlıca durumlar Dasein'ın varlığa, hiçliğe, ölüme ve dünyaya uyarlanmasıdır (bunların hiçbirisi elbette varlık değildir). Bir başka paradigmatik adaptasyon vakası, dünya ve yeryüzünün birbirleriyle adaptif mücadeleleri yoluyla ortaya çıkma ve kurulma şeklidir (GA66: 98). Ölümlüler tanrılara, yeryüzüne ve gökyüzüne uyum sağlayarak oluşurlar ve tersine tanrılar, yeryüzü ve gökyüzü kendilerine özgü karakterlerini ölümlülere ve birbirlerine uyum sağlayarak elde ederler. (Wrathall, 2021: s.19)

Bununla birlikte şunu da ifade etmeliyiz ki; kendileyiş yani sahiplenme, sahiplendiği şeyde bir tür karşı tını yahut vermeyiş/tereddüt ediş yaratmaktadır ki bu bir tür çatışmayı ve çekişmeyi doğurur. İşte böylesi bir karakteristik olgunun neticesi de "varlık ya da yokluk" olarak açığa çıkacaktır. Bu çekişmenin mekanın ise zaman-uzam (space)tir. Esasında bu çekişme önceki bölümlerde ayrımını vermeye

çalıştığımız "yeryüzü ve dünya" arasındaki çekişmedir. Bu çekişmenin mücadelesi ise *dasein*'dir. (Heidegger, 1999: s.21,22)

Heidegger'e göre kendileyişi yani *enowning*'i "kendileyiş hadisesi" olarak düşünmek diğer bir ifadeyle *dasein*'in kendi kendini askıya almasını sağlayan mekanizma lojistiğini sağlamak tamamen dilin işidir. Çünkü dil, her şeyi temellük etmenin askıya alınmış yapısı içinde tutan en hassas ve dolayısıyla en duyarlı titreşimdir. Aktif doğamız dile teslim edildiği için sahiplenme içinde yaşarız. Heidegger'e göre dil, varlığın evidir. (Heidegger, 1969: s.37,38,39) Nitekim bu bağlamda daha önceki bölümlerde düşüncelerini örnekleme yaparak karşılaştırdığımız Sadi Şirazi'nin "İnsan, dilinin altında gizlidir. Dil insanı ifşa eder." (Şirazi, 1980: s.226) ifadesiyle de Heidegger'in *dasein* bağlamında "dil" mevzusunu yerleştirmeye çalıştığı düşüncesiyle paralellik taşıdığını söyleyebiliriz.

Heidegger'e göre; dil, dildir ve ayrıca dil, konuşmadır. Peki, ama "konuşma" nedir? Heidegger, konuşmanın insan duygularının sesli ifadesi ve iletişimi olduğunu ve bu duygulara düşüncenin de eşlik ettiğini söylemektedir. Dahası ona göre dilin böylesi bir karakterizasyonunda üç temel esas söz konusudur. Her şeyden önce konuşma ifade etmektir ki bu ifade, içsel bir şeye başvurarak dışsallaştırılan yüzeysel bir kavramdır. İkinci olarak konuşma bir insan etkinliğidir ki insan her daim bir dil konuşur. Nihayetinde üçüncü bir karakteristik olarak da insan ifadesi Heidegger'e göre her zaman gerçek ve gerçek olmayanın bir sunumu ve tekrarıdır. Heidegger bu üç karakteristiği kabul etmekle birlikte bir taraftan da bu yaklaşıma reddiyeler üretmeye çalışmıştır. (Heidegger, 2001: s.189,190)

Heidegger, "saf (purely) konuşmanın" sahil konuşma olduğunu bunun da "Şiir"e karşılık geldiğini ifade etmektedir. Ona göre bir şiirde saf olarak söylenen bir şeyi duymayı başarmak sahil olma yolunda bir merhaledir. Özünde dil, insanın ne ifadesi ne de bir etkinliğidir. Dil konuşur. Şimdi şiirde dilin konuşmasını arıyoruz. Buna göre, aradığımız şey konuşulan sözün şiirinde yatmaktadır. Bununla birlikte şiir hiçbir zaman gündelik dilin daha yüksek bir kipi (melos) değildir. Tam tersi: gündelik dil, unutulmuş ve bu nedenle de artık neredeyse hiç yankılanmayan bir şiirdir ona göre. Dahası; İnsanın, dile verdiği tepki onun konuşma paternidir. Bu

tepki bir işitişin neticesidir. Sessizliğin sesine teşne olması (varoluş) bu sesi işitmesini sağlamıştır. Bu reaksiyonun önemi dili konuşarak yaşamayı becerebilmekte yatmaktadır. Burada asıl önemli olan şey ise işitişe yanıt vermeye ait olan şeyi yapıp yapamayacağımızı ve ne ölçüde yapabileceğimizi sürekli olarak incelememizdir. (Heidegger, 2001: s.192,194,205,207) Dil, varlığın yapısıyla ilişkili olan anlam yapısıdır. Heidegger'in daha sonraki çalışmalarında belirttiği gibi, dil "göstermek olarak söylemektir"; varlığı açığa vuran, ona yanıt veren ve varlıkların ortaya çıkmasını sağlayan bir göstermedir. İnsan dilin ifşası içinde yaşar ve bu yapıyla evde kalarak yahut bu ifşayı "dinleyerek" konuşur.

Almanca "Dichtung" sözcüğü anlam olarak romanlar ve oyunlar da dâhil olmak üzere "şiir" teriminden daha geniş bir anlam dünyasına sahiptir ve farklı edebi ürünleri de adlandırmaktadır. Örneğin "dichten" fiili "bestelemek" anlamına gelmektedir. Heidegger bu terimin anlamlarını genişletmiş ve onu birbirine bağlı ve birbiriyle örtüşen en az dört farklı anlamda kullanmıştır. Bununla birlikte "Şiir" şunları tanımlayabilmektedir: (1) edebi kompozisyon – "büyük şiir" (grosse Dichtung) dediği şey, (2) genel olarak sanat, (3) dilin doğal bir dil olarak kullanılmadan önceki gerçek karakteri (apriori hali) ve (4) şeylerin "şiirselleştirildiği" (gedichtet) veya bir çerçeve içinde yapılandırıldığı ölçüde alakalı ve dolayısıyla anlamlı hale gelmesi bağlamında bir tür anlam "yapılandırması". (Vandevelde, 2021: s.582)

Heidegger için şiir deyince akla gelen ilk şair onun tüm düşün dünyasını da derinden etkilemiş olan Hölderlin'dir. Diğer taraftan edebi açıdan ikinci bir ismin Rilke olduğunu da vurgulamakta fayda görmekteyiz.

Heidegger'e düşüncesine göre "insan şiirsel biçimde yaşar" ve şiirin var olduğu tek biçim edebi değildir. Öyle ki Hölderlin oturmaktan bahsettiğinde, insan varoluşunun temel karakterini adeta göz önünde canlandırmaktadır ve "Şiirsel" olanı göstermektedir. Ancak bu, şiirsel olanın yalnızca meskene eklenen bir süs ve bonus olduğu anlamına gelmez. İkamet etmenin şiirsel karakteri yalnızca şiirselliğin tüm ikametlerde şu ya da bu şekilde ortaya çıktığı anlamına da gelmez. Daha doğrusu, "insan şiirsel olarak ikamet eder" ifadesi şunu söylemektedir: şiir ilk önce mekânın

mekan olmasına neden olur. Şiir, bizim yaşamamızı sağlayan şeydir. Peki, barınacak bir yere ne aracılığıyla ulaşırız? Bina yoluyla. Oturmamızı/ikamet etmemizi sağlayan şiirsel yaratım, bir tür bina etmek/inşa etmektir. (Heidegger, 2001: s.212,213)

Heidegger için şiir bir tür ölçü biçimidir. Varolan her şeyin hakikatini ölçebilen bu şiirin ölçüyü aldığı ölçü ise insandır. Mamafih insan ölümlü olarak var olur. Ölebildiği için de ölümlü olarak adlandırılır. Ölebilmek, ölüm olarak ölüme muktedir (temellük/ereignis) olmak demektir. Sadece insan ölür ve gerçekten de bu dünyada kaldığı sürece, yaşadığı sürece sürekli olarak ölür. Bununla birlikte, işte bu ölümlü insanın yani dasein'ın bu dünyadaki ikametiye şiirseldir.

Şiir yazmak, kelimenin tam anlamıyla, insanın varlığının genişliğinin ölçüsünü ilk kez aldığı ölçü almaktır. İnsan ölümlü olarak var olur. Ölebildiği için ona ölümlü denir. Ölebilmek şu anlama gelir: Ölüm olarak ölümü de başarabilmek. Yalnızca insan ölür; üstelik bu dünyada kaldığı sürece, yaşadığı sürece sürekli olarak. Ancak onun meskeni şiirsel olandadır. (Heidegger, 2001: s.219)

Heidegger'in şiirsel dile yöneliminin gerisinde yatan nedenleri şu şekilde sıralayabiliriz: 1. Öncelikle o klasik metafiziğin bir çıkmazda olduğunu düşünmekte ve bu durumdan ancak fenomenolojik yöntem ve şiirsel dil yoluyla çıkılabileceğini iddia etmektedir. 2. Heidegger'e göre, Varlık sorunu sadece epistemolojik yaklaşımla çözülemez. Fenomenolojik yöntemle epistemolojinin sınırlamalarından kurtulmak mümkündür. Şiirsel dil epistemolojik yetersizlikleri bertaraf edebilecektir. 3. Dili, mantığa indirgemek doğru değildir. "Dil Varlığın evidir" ve dili de ancak şiirden yola çıkarak anlayabiliriz. 4. Heidegger'e göre, insanın "yeryüzünde ikameti şiirseldir" ve bu durumu ifade etmenin ve anlamının yolu da şiirsel dilden geçmektedir. 5. Son olarak sanatın özü olan şiir hakikatin ifşa yollarından biridir. (Tokat, 2007)

Bu kısmı sonlandırmadan Tiyatro ve bu bağlamda Oyunculuk sanatındaki avant-garde yahut postmodern anlayışın fikir babası sayabileceğimiz Antonin Artaud'nun "Vahşet/Gaddarlık Tiyatrosu" biçiminde ifade ettiği oyunculuk yaklaşımına dair en temel düşüncesini de hatırlatmak isteriz. Öyle ki Artaud'ya göre şiirsellik oyunculuk açısından tinsel bir güçtür. Dahası ona göre tiyatrodaki dilin şiirinin yerini uzamdaki bir şiirin, sözcüklere özgü olmayan bir şiirin alması gerekmektedir. Onun için şiirsellikten uzak bir tiyatro ve oyunculuk tıpkı herkesleşen (das man) dasein gibi "çürümüşlük" barındırmaktadır. Çünkü hakiki şiir metafiziksel olandır ve doğrudan ontolojik olandır. (Aratud, 1993: s.24,35,38,39)

2.2.4. Ontoteoloji,²⁶⁹ Tanrı(lar) Meselesi

Heidegger'e göre; kendi varlığını dert edinip kaygıya (sorge) düşen dasein, anlamlandırılabilir (hermeneutik) imkânı sayesinde kendinde kendini açığa çıkararak kendi varlığını kavrayabilme imkânına sahiptir. Başka bir ifadeyle dasein, varlık nedir yahut anlamı nedir sorusunu kendi kendine sormalıdır. Varlığın anlamına dair sorunun cevabı Heidegger'e göre yine insanda yani dasein'in örtüsünün altında mahrem haldedir. Bu bağlamda varolanın varlığı "zaten kendinde"dir ve bu yüzden böylesi bir sorunun "Tanrı'ya sorulması" metafizik açıdan "onto-teolojik" bir engelden başka bir şey değildir. İşte Heidegger'in Batı felsefe geleneğine yönelik en temel eleştirilerinden biri de "onto-teolojik paradigma"ya tutsak olmasıdır. Iain Thomson, "Heidegger Ontoteoloji" isimli çalışmasında Heidegger'in bu eleştirisini şöyle aktarmaktadır:

Batılı-Avrupalı düşünmenin tarihini bir kere daha hatırlarsak şununla karşı karşıya kalırız: Entitelerin varlığı sorunu/sorusu olarak varlık sorusu/ sorunu formu itibarı ile duble bir sorudur. O bir taraftan şu soruyu yöneltir: Genelde bir entite olarak entite nedir? Felsefenin tarihinde bu sorunun kapsamı altına giren refleksiyonlar ontoloji başlığını/adını alırlar. "Entite nedir" (veya "Varolan şey nedir?") sorusu eş zamanlı olarak şunu da sorar: Hangi entite en yüksek (veya en üstün, höchste) entitedir ve hangi anlamda en yüksek entitedir? Bu Tanrı sorusu, Tanrılıkla ilgili bir sorudur. Biz bu sorunun alanına teoloji diyoruz. Entitelerin varlığına ilişkin sorudaki bu düalete onto-teoloji başlığı altında birleştirilebilir. (Thomson, 2012: s.21,22)

Heidegger'in bu yöndeki "onto-teolojik" eleştirisi ilk başta ateistlik gibi tınlasa da Heidegerci "a-teizm" in farkını bilmek gerekir. Öyle ki ona göre insanın ateist olmasından ziyade "felsefenin ateistik" olması gereklidir. Nitekim "benim felsefem Tanrı'yı bekleyiştir (1948)" ve "teolojik kökenim olmadan düşünmenin yoluna giremezdim (1959)" minvalindeki kişisel söylemleri onun ateizminin metodolojik bir

²⁶⁹ Kant "ontoteoloji" (ontotheology) ve "kozmeteoloji" (cosmotheology) kavramlarını iki karşıt "tranzandantal teolojiyi" birbirinden ayırmak için icat etmiştir. "Ontoteoloji" Aziz Anselm'in Tanrı'nın varlığı için geliştirdiği ünlü "ontolojik argümanın" örneğini sunduğu tranzandantal teoloji türünün adıdır; Anselm'in ontolojik argümanı şudur: "Tanrı'ya inananlar bir (ilk varlığın (Urwesen)) mevcudiyetini başka herhangi bir tecrübenin yardımı olmaksızın sadece kavramlarla bilebilirler" (Critique of Pure Reason/Kritik der reinen Vernunft, A632/B660; bakınız keza P. F. Strawson, Bounds of Sense, 17). Heidegger "ontoteoloji" terimini Kant'tan almış olabilir, fakat göreceğimiz gibi, onu farklı bir tarzda kullanmıştır. (Thomson, 2012: s.11)

ateizm olduğunu göstermektedir. (Köse, 2020: s.12) Bununla birlikte şunu da ifade etmeliyiz ki; Heidegger'in, "varlığın anlamı nedir?" sorusunun Tanrı(lar)'dan ziyade insana (dasein) sorulması gerektiği yönündeki mülahazası spekülâtif bir yaklaşımla onun esasında "Tanrı'ya dönük tefekkürünün" sonucudur da diyebiliriz. Nitekim Heidegger'in, Doğu Asya dini felsefeleri, İslam ve Yahudi dinleri bağlamında da; İbn Sina, İbn Rüşd ve Musa İbn Meymun gibi kişilerle olan yakın ilişkiselliği de yine Heidegger üzerine çalışanlar arasında iyi bilenen bir durumdur. (Pattison, 2021: s.550)

Gadamer'in ifade ettiği üzere Heidegger'in (...) pozitif ve negatif teoloji şeklinde bir ayırım yaptığı söylenebilir. Buna göre ilki inançtan ortaya çıkarken, ikincisi ontoteolojik metafizik kökene sahip, Aristoteles ve skolastik anlayışın etkisini taşıyan kiliseye ait bir kavramdır. Fakat teolojinin bu iki boyutu - inanç ve düşünce - zaman içerisinde birlikte ele alınarak, nihai olarak Ortaçağ Skolastik düşüncede eşdeğer kabul edilmiştir. Çünkü Heidegger'in ifade ettiği üzere köken itibarıyla antik ontoloji Hristiyan dünya anlayışından farklı olmasına rağmen, temel kavramları ve varolanın yaratılmış (ens creatum) olduğuna ilişkin bakış açıları birbiriyle örtüşmekteydi. Böylece Tanrı yaratıcı (ens increatum) olarak meydana getirilmeye muhtaç olmayan ve tüm varolanın ilk sebebi (causa prima) olarak, sadece felsefe teolojiden değil, teoloji de felsefi düşünceden etkilenerek kendi kökeninin üstünü örtmüş ve kendi inancından bağımsız bir şekilde gelişmiştir. (Köse, 2020: s.23)

2.2.5. Trajik Varoluşun Dörtlü Yapısı (Geviert - The Fourfold)

Heidegger'e göre Platon'dan beri felsefeyi ve günlük dili yöneten varlık duygusu "olan" her şeyi adlandırmaya yetmemektedir. Dolayısıyla ne "idealizm" ne de daha sonra "pozitivizm" varlığı kuşatacak ve kavrayacak düşünsel bir yaklaşımı ortaya koyamamıştır. Heidegger için "varlığı düşünebilmek" için onu "yaşayabilmek" gereklidir. Bu bağlamda ona göre varlık, "Varlık ve Düşünce" ekseninden ziyade "Varlık ve Zaman" çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü varlığı nasıl sorgulayacağını bilmek Heidegger'e göre varlığı nasıl "bekleyebileceğini" bilebilmektir. Ve bu bekleyiş bir ömür sürecektir. (Steiner, 1987: s.53) "Ömür" ise muayyen olacak biçimde insana tayin edilmiş yaşam süresidir ve zaman açısından bu "kısıtlılık" (vade/ecel) insanın (dasein) "ölümlü bir varlık" olduğu hakikatini de ortaya sermektedir. Heidegger "ölüm" olgusuna ayrı bir mana atfederek bu dünyada "ölümlü olanın insanlar" olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ölümlüler, insanlardır. Ölmek, ölüm olarak ölüm yeteneğine sahip olmak demektir. Sadece insan ölür, hem

de sürekli olarak, dünyada kaldığı sürece. Yeryüzünde, gökyüzünün altında ve ilahların önünde. Bununla birlikte ölümlülerden bahsedildiğinde hâlihazırda az önce sıraladığımız diğer üçlü yapı da ölümlülerle birlikte dörtlü bir birliğin parçası oldukları için ister istemez hemen akla geleceklerdir. Bu sebeple Heidegger'in, Platon'dan beridir "varlık duygusunun" olan her şeyi açıklamadığına yönelik eleştirisi bu dörtlü yapının "birlikte düşünülmemesinden" kaynaklanmaktadır. Oysa ona göre bu dörtlüden her biri birer mütemmim cüzdür ve varlığı kavramak için bu dörtlüyü basit bir birliktelik yapısı içerisinde düşünmek gereklidir. (Heidegger, 2001: s.148)

Yukarıda ifade ettiğimiz "Dörtlü (das Geviert)" bir şeyler düşünmektir. Heidegger'in "şeyini" oluşturan; yeryüzünün, gökyüzünün, ölümlülerin ve tanrıların (die Göttlichen) "bir araya gelmesini" adlandırmaktadır. Heidegger'e göre etrafımızdaki basit şeyler -aslında şeylerin kendileri- bu dörtlü sayesinde (aracılığıyla) bir tür vecd halinde (ecstatically) kendilerini açmakta ve kendi dışlarındaki dünyayla ilişkiler kurabilmektedirler. Modern ontolojinin kendi içine kapalı nesnesinden farklı olarak "şey" tamamen dünyevidir ve bu "şeylerin özü" etrafındaki dünyada ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu dünya içerisindeki sürdürdüğü ilişkilerde yatmaktadır. Dünya, şeyin ilişkilerinin aracı haline gelir. Dahası Dörtlü, sonlu, dünyevi varoluşun bu akışkan ve dolayimli ilişkiselliğini anlamamanın anahtarı mahiyetindedir. (Mitchell, 2015: s.3)

Dörtlünün üyeleri, şeylerin bu dünyadaki ilişkiselliğinin koşullarını adlandırırlar; görünüşler olarak, dolayimli olarak, anlamlı olarak, diğerleriyle olduğu gibi. Şeylerin basit anlamda bu dünyadaki belirişini (fenomenoloji) sağlayan işte bu dörtlünün işbirliğidir. Şeyin anlatılan türden bir şey olabilmesi için (varolanlarla birlikte anlamsal ilişkisellik), kendisini bir ilişkiler oyununa teslim etmesi, bir ilişkiler kümesi ve kümelenmesi olarak var olması gerekmektedir. Dörtlü, Heidegger'e şeyin katılaşmasını ya da kapanmasını, o şeyin dünyaya geçtiği şeyin kendi varlığının ve öz-kimliğinin kesintiye uğramasını ifade etmenin bir yolunu sağlar. Şeyler, altta yatan tözsel bir varoluştan ziyade, dört katın bir "toplanması" (Versammlung) açısından düşünülür. Bununla birlikte Dörtlü, şeylerin içinde "toplanır" (versammelt). (Mitchell, 2015: s.12)

Dörtlünün her bir unsuru veya üyesi, dünyadaki "şeyleri" iç içe geçiren ve havı yani kendi tarzını yerinde (konum) bağlamsallaştıran sonsuz bir ilişkiler dizisi aracılığıyla duyumsanır. Şey'lerin özü sınırdan varolmaya başlamaktadır. Bunu daha evvel ifade etmiştik. İşte bu sınır, şeylerin dünyaya ilişkisel olarak "maruz" kaldığı yerdir ve dolayısıyla doğal olarak "dünya", şey'in özüdür. Şeyin özü sahip olunan bir şey değildir, onun ötesinde, dünyanın içinde ve dünya olarak mevcuttur. Bu da şeylerin özünün artık dünya içinde bir varlık, dünyaya da sonlu bir aidiyet (ölümlü) olarak düşünülmesi anlamına gelmektedir. Heidegger'in geç düşünsel dinamosu işte böylesi bir sonluluk (ölümlülük) fikridir. Nihayetinde "vecd (ecstasity)", kendinden geçerek kendini açma hali de bu düşünme biçimi yoluyla yalnızca Dasein'ın ukdesindeki bir ayrıcalık olmaktan da çıkmış olmaktadır. (Mitchell, 2015: s.18)

Heidegger'in düşünce sistematigindeki bu dörtlü yapı (Geviert/Fourfold) günlük hayatımızda aşına olduğumuz yapılardır. Öyle ki; Yeryüzü yani toprak zaten ayaklarımızın altındaki topraktır ve çevremizdeki dağlar, ağaçlar, nehirler ve akarsular olarak yayılan topraktır. Gökyüzü; başımızın üstündeki gökyüzü, yıldızlar, takımyıldızlar, güneş, ay ve değişen mevsimleri ortaya çıkaran değişen havadır. Ölümlüler yani bizler ve yoldaşlarımız (diğerleri) hayatlarımızı yaşıyor ve kendi ölümlerimize sahibizdir. Ve son olarak Tanrılar ise -ki Heidegger'e göre içinde yaşadığımız seküler çağda dörtlünün en zor üyeleridir- bizi dünyevi kaygılarımızdan çeken ve bizi kutsala yanıt vermeye çağıran kutsal varlıklardır dahası onlar "Tanrılığın çağıran elçileridirler." (Wrathall, 2021: s.335, 336)

Dolayısıyla dünya, flora ve faunayı, bir yerin arazisini ve coğrafyasını içerir - ancak bunlar, insan uygulamaları, zamanlar ve mevsimler ve ilahi lütfun görünümü için önemi olan işleyen bir ekosisteme bağlıdır. Gökyüzü, zamansal döngüleri (gök cisimlerinin hareketleri dahil), hava modellerini ve bir yerin mevsimsel değişimlerini içerir - ancak bunlar dünyanın florasını, faunasını ve arazisini, yerli grupların insan uygulamalarını ve kutsal saatleri, günleri ve ilahi tezahürlerin kutsal takvimini etkiler. Ölümlü, insan faaliyetinin tüm yönlerini içerir - kültür, sosyal uygulamalar ve kurumlar, ekonomik sistemler, ibadet biçimleri vb. - bunlar yeryüzünü, gökyüzünü ve tanrıları etkilediği ve bunlardan etkilendiği için. "Yansıma" veya "aynalama" (Spiegeln), Heidegger'in her boyutun diğerlerine karşılıklı olarak uyarlandığı sürece verdiği addır: (Wrathall, 2021: s.335, 336)

O halde şunu söyleyebiliriz ki; Heidegger dünyada bir ilişkiler ağı (organizma) olduğunu söylemektedir. Zaten Platon'dan bu yana süregelen felsefî anlayışı yönelik

temel eleştirisi de böylesi bir ilişkiselliğin yok sayılmasıdır. Örneğin Heidegger için çivi ile çekicin ilişkisini bilmeden çekici açıklamaya çalışmak bir yanılgı mahiyetindedir. Bu bağlamda Dasein için ise Dasein'ın ilişkiselliğinin de kartografik hodolojisini tespit etmeden Dasein'ı açıklamaya kalkışmak baştan yanlış iliklenmiş gömlek düğmesi olacaktır. Varlığın ilişkide olduğu en temel belirleyici unsur ona göre "Zamansallık"tır. Da-sein için ise bu ilişkisellik onun tarihselliğidir. Kendisini ondan sıyırması da mümkün değildir. Hamleleri hangi yöne doğru olursa olsun. Bu, dasein'ın yazgısıdır. "İçinde-bulunulan-dünya"yı tanımlayan şey tam da bu dörtlü yapı (fourfold)dır. Hölderlin'den mülhem bu dörtlü yapı içindeki varoluş ona göre bir önceki kısımda da ifade etmeye çalıştığımız "yeryüzünde şiirsel ikamet (poetically dwells man)tir. (Tokat, 2007) Hannah Arend'e yazdığı mektuplardan birinde yazdığı "Dünya" başlıklı şiiri ise tam da onun meramını dile getirmekteydi: Dörtlü olarak Bakışların tebdilinde Dinlenir kaderler Durmakta çoban Devam eder bir çatlak Geçer gider çağrı Zindandan Mertebelerin inşasında. (Heidegger, Arendt, 2012: s.82)

2.3. FELSEFEDE YENİDEN İÇE DÖNÜŞÜN ALAMET-İ FARİKASI OLARAK HEIDEGGER'İN VARLIK FELSEFESİ: DASEIN

2.3.1. Ontiko-Ontolojik Olmaklığı - El-Altındalık (Zuhandenheit) - Kategoriler

Dasein'ın "dünya içinde olmaklığı" diğer bir ifadeyle "yeryüzünde" olması "tecessüm" etmesi bağlamında onu "ontik" kılmaktadır. Olgusalıklar (faktisite) içindeki varlıklar, belirli durumlarda ortaya çıkma ve var olma tarzlarında anlam kazanmaktadırlar. Bu durum varolanların "ontik" boyutunu işaretlemektedir. Bununla birlikte varolanları "zorundalık" sonucu nasıl meydana geldiklerine dair "dilsel ve kavramsal" açıdan düşünmek ise varolanlara "ontolojik/metafizik" zaviyeden yaklaşma mahiyetindedir. Ontolojik boyut varlıkların temel/kurucu (Egzistansiyal) durumuna atıfta bulunmaktadır. Diğer taraftan ontik olanın da her vakit ontolojik bir boyutu mevcutken, ontolojik olan ise daima kendini ontik olanda (faktisite) serimlemektedir. (Scott, 2010: s.60) Dasein (İnsan), "imkan"larından yola çıkarak ontik varlığı üzerine ontolojisini kurmaktadır. Bu da dasein'ı diğer var-

olanlardan ayırıştırarak "ontiko-ontolojik" mahiyetini ortaya çıkartmaktadır. (Manav, 2014: s.59)

Her ne kadar Dasein ilkin ontik varlık olsa da ikincil öncelliği onun ontolojik yapısıdır. Çünkü Dasein'ın ontolojik karakteri hem kendisini hem de kendisinin dışında olanları kavrayabilir. Bu nedenle Dasein, ontiko-ontolojiktir. Dasein'ın existentiell çözümlemesi onun kendi varlığını yani ontik yapısını, buna karşın onun existential çözümlemesi, Dasein'm ontolojik yapısını verir. Dasein'm varlığının anlamını ancak Dasein'm ontik varlığı üzerinde onun ontolojik varoluşunun yapısı verir. (Çüçen, 2003: s.40,41)

O halde varolamanın anlamına (hermeneutik) dönük bir mülâhaza ontolojik olanı açığa çıkarırken, varlık hakkındaki doğrudan betimlemeye dayalı bir nazarla muhakeme edip tetkik etmek ise ontik usul olarak anlaşılabacaktır. Ontik bir kavrayışa dönük bir araya gelecek ıstılahlar "kategoriler" biçiminde vücut bulurken, ontolojik zaviyeden ortaya koyulacak ıstılahlar ise "varoluşlar" biçiminde anlam bulacaktır. Diğer bir ifadeyle ontik olan egzistansiyel bir analiz gerektirirken ontolojik olan ise existensiyel/egzistansiyel/Exiztezialen bir inceleme gerektirecektir. Ontik, Ontolojik ve Kategoriler meselesine dair durumu daha anlaşılır kılabilmek adına A. Kadir Çüçen'in ifade ettiği şu şemayı paylaşabiliriz:

Sorgulanan Nesne:	Varlık (Sein, Being)	Varlık (Das Seindes, beings)
Sorgulanan soru:	Varlığın anlamı nedir?	Varlık nedir?
Sorgulama Tür:	Ontolojik	Ontik
Sorgulama terimleri:	Varoluşlar	Kategoriler
Sorgulamada oluşan durumlar:	Anlama/olgusal	Betimleme/nesnel
Sorgulamadaki farkındalık türü:	Varoluşsal (existential)	Nesnesel (existentiell)

Dasein Tablo - 1 (Çüçen, 2003: s.41)

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere Heidegger'in, insanı "dasein" olarak ele alma niyeti onu "insan varlığı" olmaktan ziyade "insan olma imkânı" biçiminde ele alma yönündeki anlayışından kaynaklanmaktadır. (Çüçen, 2003: s.43) Ontik olan; insanın (das man) seçimleri, kararları, niyetleri, değerleri ve amaçları ile ilişkiliyken (örneğin asker olmak ya da filozof olmak arasında seçim yapmak veya karar vermek

ontik/existenziell bir konudur) ontolojik olan ise "dünya-içinde-olmak, kaygı (sorge)" v.b. haller (existenzial)dir. (Ricoeur, 2010: s.167 ç.n.)

Dasein'in ontiko-ontolojik boyutu, Heidegger'in içinde bulunulan çağa yönelik temel eleştirisinin de bir sonucudur. Öyle ki; modern bilim ve teknoloji varlığa ilişkin yahut varlığın ilişkisellik içinde bulunduğu "zaman ve zamansallığı" göz ardı edip öreterek, bütünselliğini (dört katman) görmezden gelmekte ve onu daima hâlihazırda bir şimdi düşüncesi içinde "el-önünde-mevcut-varlık" (Vorhandensein) biçiminde, tekil olarak ele almaktadır. Nitekim edatlarla felsefe yapmak Heideggerci düşüncenin temel taşlarından olduğu için şunu ifade etliyiz ki ona göre modern bilim bize "ile"yle düşünmeyi unutturmuştur. Tabii bu noktada Heidegger açısından farklılık oluşturan iki temel kavramı da açıklamak zorundayız ki bu kavramlardan ilki "el-önünde-mevcut-varlık" (Vorhandensein) iken diğeri ise "el-altında-olan-varlık" (Zuhandensein)tır. Dünya içinde olan dasein (in-der-Welt-sein), "yeryüzü" katmanı bağlamında çeşitli "şeyler"le karşılaşacaktır. Onun bu dünyada karşılaşacağı ilk şeyler nesneler veyahut da gereçler (Zeug)dir. Bunlar dasein için iki farklı tarzda belirir; "el-önünde-mevcut-varlık" (Vorhandensein) olarak ve "el-altında-olan-varlık" (Zuhandensein) durumunda. Bunlar varlığın bu dünyadaki sunuluş tarzlarıdır. Nihayetinde el-önünde-mevcut-varlık nesneler olarak ontik mahiyet arz etmekte iken diğer taraftan el-altında-olanvarlık (zuhandensein) ise "Dörtlü Yapı (Geviert - The Fourfold)" bağlamında ilişkisellik arz ettiği için tüm bu nesnelerin birlikteliği olarak varlığın anlamını işaretleyen ontolojik varlıklar niteliği taşıyacaklardır. Yine burada tekrar etmekte fayda var ki dörtlü yapının ilişkiselliği bağlamında "gereçlerle olan ilişki" gerecin ne olduğunu açığa çıkarırken dasein açısından da yine zamanla olan ilişkisi onun anlamını serilmeyecektir. (Yıldızdöken, 2018: s.441,443)

George Steiner, "Heidegger" isimli çalışmasında Dasein'in dünya içinde karşılaştığı apaçık sayısız nesne-varlıklar arasında, onun dünyadaki-varlığını oluşturacak olanların herhangi bir şey olmadığını ifade etmektedir. Dahası Heidegger'den mülhem bu karşılaşılan şeylerin Yunanlılar tarafından "pragmata" olarak adlandırdıklarını söyler. Bununla birlikte; pragmata, Heidegger bağlamında ifade edecek olursak "kişinin yani dasein'ın, kaygılı/endişeli (Steiner bu kavramı concernful biçiminde ifade ediyor) ilişkilerinde yapmak zorunda olduğu şey"

biçiminde anlam bulmaktadır. Heidegger'in pragmata için kullandığı sözcük ise "Zeug"tur. Zeug, Almancada "şeyler, alet-edevat, ekipman, aletlerle iş yapma v.b." anlamlara gelmektedir. Başka bir Almanca türevi ise "alet" anlamına gelen "Werkzeug"dur. Öte taraftan Steiner, Zeug ve "herhangi bir şey" arasındaki ayrımın Heidegger'in tüm dünya görüşü açısından da esas olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda "el-önünde-mevcut-varlık" anlamına gelen Vorhandenheit, "dışarıdaki" nesnenin karakteri yahut tarzıdır. Bir örnek verecek olursak "Doğa" fizikçi için vorhanden'dir ve yine kayalar da bilimsel bilgi açısından bir jeolog için vorhanden'dir. Ancak bir taş ustası veya heykeltıraş bir kayayla böyle ilişkilanmemektedir. Taşla olan ilişkisi, onun yani Dasein'ın "Zuhandenheit"ıdır ki bu da onun "el-altında-olan-varlık" olmaklık ilişkisidir. Bu örneğimizi oyunculukla da ilişkilendirebiliriz. Bir oyuncu için yaratacağı karakterin fizyonmisi onun açısından "el önünde-mevcut-varlık" (Vorhandensein) iken karakterin ruhsallığı (ontolojisi) ise "el-altında-olan-varlık" (Zuhandensein) mahiyetindedir. Bununla birlikte Zuhanden olan, kelimenin tam anlamıyla "elden gelen" şey (buna belki istidat da diyebiliriz), kendisini Dasein'da ifşa etmektedir. Dasein tarafından Dasein'a alınır, varlığımızın içine atıldığı ve varlığını gerçekleştirmesi gereken "o(a)radalığın" mutlak olarak kurucu biçimleriyle (egzistansiyaller) dasein ile hemhal olur. (Steiner, 1987: s.89) Bu arada şunu da ifade etmenin meseleyi anlaşılır kılma açısından yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Öyle ki Türkçe bir deyim olarak "ele almak/bir meseleyi ele almak" o meseleyi "düşünmeye başlamak (Zuhandenheit)" demektir. Bu da Heidegger'in tam da modern insandan talep ettiği şeydir.

Yukarıda işaretlemeye çalıştığımız ayrım; Vorhandensein'in "önümüzde-hazır/mevcut varlık", Zuhandensein'ı ise "elimizde-kullanıma-hazır-varlık" olarak yorumlayabiliriz. Vorhandensein'ı epistemolojik açıdan Zuhandensein ise "kullanıma hazır/niyetli" gereçler biçiminde varoluşsal yapıda düşünebiliriz. Örneğin bir çekiç, fiziksel bir gereç olarak epistemolojik bir nesnedir. Oysa çekicinin çekiçleme işlevi (kendileyiş/ereignis) düşünüldüğünde ilişkiselliği ortaya çıkacaktır ki artık bu, çekicinin varoluşsal yapısını yani "zuhandensein"ını açığa çıkaracaktır. (Çüçen, 2003: s.63) Bu durumu Heidegger'in de hoşuna gidecek biçimde şiirselleştirerek örnekleyecek olursak eğer; insanın dünya içinde olması onun "hayatta olduğunu yani ontik/vorhandensein" tarafını ifade ederken insanın bu hayatta "yaşamayı" ise

"ontolojik diğ er bir deyişle zuhandenheit" yönünü açığa çıkaracaktır. Buradan da anlaşılacağı gibi Dasein'ın ilişkisellik yaratması için de dünyaya dönük bir ilgisinin, alakasının olması gerekmektedir. Ezcümle; "ruhbanlık", dasein'ı ontik bir vorhandensein kılacaktır. Dolayısıyla dasien, dünyaya teşne olmak "zorunda"dır.

Heidegger'in Varlık ve Zaman 'incelediği Varlık türü Zuhandensein özelliği taşıyan Varlıklardır. Bu da Dasein diye tanımladığı varlık ve onun dünyasıdır. Buna karşılık, bugüne kadar tanımlanmaya çalışılan "Dünya nedir?" ve "Dasein'ın dünyası bu tanımlamalardan hangisiyle ilişkilidir?" soruları yanıtlanmalıdır. Bu yanıtın verilebilmesi için aşağıdaki dört dünya tanımına bakmak gerekir.

1. Dünya, elimizde-hazır-varlıkların toplamı olarak ontik nesneler dünyasıdır.
2. Dünya, belli nesnelerin ontolojik özelliklerin kullanım yeridir. Örneğin matematikçilerin dünyası gibi.
3. Dünya,  nsel-ontolojik-existentiell olarak birinin dünyasıdır. Bu anlamda dünya ontikseldir.
4. Dünya, ontolojik-existential'ın d nyasallı ıdır. Genel olarak d nyasallı m a priori yapısında ortaya çıkan varoluşsal dünyadır. (   en, 2003: s.65)

Heidegger'e göre geleneksel felsefenin varlığa yönelik "varlık nedir?" sorusu k rl k yaratacak biçimde yalnızca bir takım "kategorilerle" ifadelendirilip varlık anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Örneğin varolanlara dair Aristoteles'te 10, Kant'ta 12 tane kategori bulunmaktadır. Ne var ki varolanlara dönük böyle bir kavrama çabası "tematik anlama" biçiminde karşılık bulacaktır. Tematik anlama, belli kategori ve kavramlar doğrultusunda anlamadır. Nitekim Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nde akıllı bir varlığın bilme yapısını ve işleyişini ortaya koymaya çalışmıştı. O hâlde, bir şeyi kuramsal, ussal, kavramsal bir yapıya veya sisteme indirgeyerek açıklamak, tematik veya şematik açıklamadan öte gitmeyecektir. Dolayısıyla kategorik varlık anlayışı varlığı tematik bir objeye indirgemektedir. Başkaca kelimalarla ifade edecek olursak böyle bir yaklaşım (şematik) pragmatiktir ve asla "varlığın anlam" menziline bizi yaklaştırmayacaktır. Oysa ontolojinin vazifesi varlığı kendi "dünyasallığı ve zamansallığı" içerisinde yani akışkanlığı ya da oluşu sürecinde açıklamaktır. Bununla birlikte Heidegger, kategorik olanı da dışlamaz. Dasein'ın "varoluşsal yapısı (egzistansiyel)" ve "kategorik yapısı (egzistansiyel)" dasein için iki temel imk ndır. İlki onun "kim olduğunu" ikincisi ise dasein'ın "ne" olduğunu açığa çıkarır. "Kim-lik ve Ne-lik" iki farklı tarzdır. Yine ilki kendinde varoluşunu açığa çıkarması (kendileyiş), ikincisi ise kendini başkalarına sunma tarzı biçiminde anlam bulmaktadır. Varlık, dünyadaki herhangi bir nesne gibi daha önceden "düşüncede"

var olan bazı kategorilerle algılanamaz. Çünkü o " present-at-hand" değildir. (Çüçen, 2003: s.43,44,58,105) Onun daha önceki bir düşüncede zaten bulunmaması (hiçliği), bizim ifademizle ancak kendi "oluş"kanlığı (Herakleitos) içinde değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Varlığı yalnızca "kategori dünyasına" dâhil ederek değerlendirmek onu gerçek dünyadan tecrit etmek anlamına gelir ki bu tıpkı bir tür deniz canlısını karada incelemeye benzeyecektir. Nitekim deniz yoksa o canlının da bir anlamı yoktur.

Antik çağ ontolojisi, varlık tefsirinin örnek zemini olarak dünya içinde karşılaşılan varolanları almıştı. Onlara erişim tarzı olarak noein ya da logos kabul ediliyordu. Varolanlarla bunların içinde karşılaşmaktaydı. Ancak bu varolanın varlığı, müstesna bir legein (görünür kılma) ile kavranabilir olmalıdır ki böylece söz konusu varlık ne ise o olarak ve zaten her varolanda var olarak önceden kavranabilir olsun. Varolana ilişkin söz etme (logos) sırasında varlığa hep öncel olarak seslenilmesine katagoreisthai denir. Bu öncelikle şu anlama gelir: Birini uluorta suçlamak, onun yüzüne karşı herkes önünde bir şey söylemek. Ontolojik bakımdan kullanıldığında bu terim şu demektir: Varolana, bir varolan olarak hep nasıl var olduğunu adeta yüzüne karşı söylemek yani kendi varlığı içinde herkesin onu görebilmesini sağlamak. Böyle bir görme içinde görülenlere ve görünür olanlara kategoriai denir.. Bunlar, logos içinde çeşitli minvallerde söz yöneltilebilen ve üzerinde konuşulabilen varolanların a priori belirlenimlerini kapsar. Eksistensiyaller ve kategoriler, varlık karakterlerinin iki temel olanağıdır. Onlara karşılık gelen varolanlar birbirinden farklı birincil sorgulama minvallerini talep eder: Varolanlar ya birer kim (varoluş) ya da birer ne'dir (en geniş anlamda mevcut olma). Varlık karakterlerinin bu iki modusu arasındaki ilişkiyi ele almak ancak varlık sorusunun ufku aydınlığa kavuşturulduktan sonra mümkün olabilecektir. (Heidegger, 2021: s.81,82)

2.3.2.Muktedir Olma (Seinkönnen/Potentiality-for Being) - Otantiklik/Münhasır Olma (Eigentlichkeit)

Herkesin ölümü kendi rengindedir.
(Mevlana)

Almancada her ne kadar "können" fiilinin anlamı; “Kabiliyet (Fähigkeit)”, “İmkân (Möglichkeit)”, “İzin (Erlaubnis)” ve “Tahmin (Vermutung)” gibi manalara gelse de tüm anlamların “İmkan (Möglichkeit)” manası ve bu mananın varyantları olduğu kabul edilmektedir. Bu sebeple "können" fiilini tek bir anlama indirgeyebiliriz. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak; örneğin. “... eylemin olması mümkündür” ifadesindeki "imkan dahili" manası kapsayıcı bir anlama gelmektedir. Türkçede ise yine "können" fiilini “muktedir olmak” yani bir eylemi yapacak

durumda olmak anlamında Almandaki kök manasıyla örtüşmektedir. Bu bağlamda "können" fiilinin bir ana fiil ile (Sein) birlikte kullanıldığında manayı modalleştirdiğini (nasıl ve ne şekilde olduğunu, "ölçü"sünü, imkânını gösterir ya da varlığın halini ahvalleştirir) dahası "Seinkönnen" ifadesi özelinde söylersek bir tür "imkân" anlamı yarattığını söyleyebiliriz. (Malkoç, 2023) Tabii bu durumda daha evvel egzistansiyal olarak açıkladığımız "İmkân (Möglichkeit)" ile yine imkan anlamına gelmiş olan "Sahici olmak (Seinkönnen)" arasındaki farkın ne olduğu sorusu gündeme gelecektir. Bu anlam farkını "Zaman" üzerinden açıklayabiliriz. Öyle ki; "X kişisi varolabilir (tahmin, izne sahip, muktedir ve ontolojik bununla birlikte henüz diğerleri tarafından şahit olunmayan ancak o potansiyeli varlığın kendisinin duyumsadığı)" ile "X kişisi varolabiliyor (yine muktedir ancak bu durum ontik olanı vurgulamakta ve şahitliği/gördüm'ü getirmektedir)" ifadelerindeki zamansal fark tam da "möglichkeit" ve "seinkönnen" arasındaki "imkan" meselesinin farklılaşmasına dair olanı bize vermektedir. Nitekim ilk örnekteki "geniş zaman ve muktedir olma potansiyeli"ni işaretleyen ifade "sahici olmanın (seinkönnen)" imkânı iken, ikinci örnekteki ifade ise tasarımsal araçları imleyen ve farkında olmanın getirdiği (umwelt) imkânları vurgulayan önermelerdir. (Dreyfus, Wrathall, 2002: s.179) Bu durumda ilk örnekteki ontolojik imkan yahut seinkönnen dasein'ın varoluşa dair muktedir olma modusudur. Diğer bir deyişle biri varlığın imkanı iken bir diğeri ise varoluşsallığın imkanıdır.²⁷⁰ Ve dasein'ın en fazla muktedir olduğu şey ise kendi ölümüdür. Bu sebeple temel egzistansiyal olan "ölüme-yönelik-olma" ise Heidegger açısından en temel imkan (seinkönnen) mahiyetindedir. Bunun sebebi ise ölümün, varlığa (dasein) diğer her şeyden daha yakın ve biricik olmasından kaynaklanmaktadır. Heidegger bu durumu; "ölüme-doğru-varlık" olarak ben, kendimin önündeyimdir ve henüz-olmadığımı- olabilirimdir, diye açıklamaktadır. (Thomson, 2014: s.150 - 152) Nihayetinde insan ancak ve ancak kendi ölümünü kendisi olarak kendi görür, şahit olur, deneyimler ve tadar. (Heidegger, 1999: s.200) Böylesi bir hadise ise "kendileyiş" değil de nedir? O vakit şunu söyleyebiliriz ki; dasein, imkânları nispetinde (möglichkeit) imkânını bilerek (seinkönnen) dahası bu hayatı "kendileyerek (ereignis)" yaşar ve ölür. (Large, 2021: s.8) Her ne kadar

²⁷⁰ Bu noktada Varoluşsal (Egzistansiyal) "İmkân (Möglichkeit)"ın ontolojik yapı dâhilinde aynı zamanda "ontik" tarzını da unutmamak gerekir. Aksi takdirde bu ifademizle tezat bir düşünce oluşacaktır.

"Varlık ve Zaman"da Dasein'ın "ölme kabiliyeti"nden açıkça söz edilmese de dasein'ın en temel varoluşsal potansiyeli (seinkönnen) biricikliği bağlamında ölüme yönelik istidadır. (Dreyfus, Wrathall, 2002: s.331) Dörtlü Yapı dâhilindeki "ölümlüler" tartışması tam da ölüm imkânının en temel varoluşsal hadise olması bakımından Heidegger tarafından özellikle vurgulanmıştır. (Mitchell, 2015: s.223)

Heidegger, dasein'ı varlık olarak diğer varlıklardan ayırt etmek adına bir nevi alamet-i farika olacak biçimde dasein'ın nevi şahsına münhasırlığını yahut otantikliğini (authenticity) ifade etmek için "Eigentlichkeit" mefhumunu kullanmaktadır. Otantik/Münhasır (Eigentlichkeit) tarzıyla dasein, kamusal olandan (herkesleşmek) ziyade kendine ait olan (eigen) bir evreni tasarlar. Bu da dasein'ın alamet-i farikası/ayırt edici mahiyeti olarak içinde bulunduğu durumdan (situation) ziyade içsel olanı tasarlamaya dönük karar vermenin tarzında bulunmaktadır. (Makreel, 2010: s.320,321) Dasein'ın herkesleşmesi (herhangi biri/ortalama/das Man) dahası toplumsal kuralların gerektirdiği biçimde davranması onun "kendiliğini" elinden almakta, münhasır kişiliğini (otantik/eigentlichkeit) ortalama bir kişiliğe dönüştürmektedir. Bu durumda dasein tümelliğin bir parçası olarak kendi tekilliğine yabancılaşmakta ve kendinden uzaklaşmaktadır. Nihayet dasein'ın kendisiyle olan aidiyet (eigen) ilişkisi mülga edilerek herkesle ilişkiden mürekkep bir kişilik (das Man) olacaktır. Bu bir tür kendi varlığına yönelik körlüğü de beraberinde getirmektedir. Sonuç olarak dasein; kendi sonluluğunu, ölüme doğru varlık olduğunu unutmuş, otantik (eigentlichkeit) olmaktan ziyade "gayr-i halis/uneigentlichkeit" mahiyette bir varlığa dönüşmüştür. (Aktok, 2017: s.342,343)

Özü yeteri kadar düşünülmeden Varolana sarılarak Varlığın Hakikatinin unutulması, "Varlık ve Zaman"da "düşme" diye adlandırılanın anlamıdır. Bu sözcük "ahlak felsefesi" açısından bakarak insanın dünyevileşmiş bir günahını kastetmez; Varlığın insan varlığına olan ilişkisi içindeki insanın, Varlığa olan özlü bir ilişkisinin adıdır. Aynı şekilde geçici olarak kullanılan "halis olma" ve "halis olmama" başlıkları, ahlaki-varoluşsal veya "antropolojik" bir fark anlamında değil, her şeyden önce şimdiye kadar felsefe için gizli kalan ve insan varlığının, Varlığın Hakikatine olan "ekstatik" bağını düşünmek gerektiği anlamında kullanılır. Fakat bu bağın böyle oluşu Ek-sistenzden ötürü değildir; Ek-sistenzin özünü sürdürmesi, Varlığın Hakikatinin özünden çıkan existenzial-ekstatik takdirdir. (Heidegger, 2013b: s.24,245)

Bu noktada etimolojik açıdan meseleyi anlamlandırmanın dahası Heidegger'in en temel kavramlarından biri olması sebebiyle "eigentlichkeit (otantiklik)"

mefhumunu ele almanın daha açıklayıcı olacağı kanaatindeyiz. O halde Almanca "eigentlich" kelimesinin iki farklı anlamı olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak, "Eigen" sözcüğü kişinin "kendi" anlamına gelmektedir ve varoluşa dair, sahip olunması veya kendisine sahip olunması durumunda eigentlich biçimine bürünmektedir. Bu yöndeki anlam dünyası, Rousseau ve Kant'ın, dış normlara uygunluğun aksine, düşünce ve eylem normları için iç kaynaklar arayan felsefi geleneğini de yansıtmaktadır. Bu anlamda, Yunanca "autos ve hentes (authentikös)" köklerinden türeyen "otantik" sözcüğü ise Heidegger'in de meramını anlatacak biçimde olağan bir tercüme/nakil olacaktır. (Kaufer, 2021: s.71)

Heidegger ayrıca Dasein'in en göze çarpan özelliklerinden bazılarını adlandırmak için eigenst terimini kullanır; Örneğin ölmek, Dasein'in öz-olasılık olasılığıdır. Bu, Almanca'da "otantik" ile aynı köke sahip olduğunu akılda tutarak en iyi şekilde "ownmost" olarak çevrilir. İkincisi, günlük dilde eigentlich, "aslında", "özünde" veya "gerçekten" anlamına gelir ve bir iddiaya vurgu yapar. Heidegger, kendini ele geçiren otantik bir varoluşun (tözsel anlamda) gerçekten varoluş (sıradan, vurgulu anlamda) olduğunu, yani kendine sahip olmanın varoluşun özüne ait yapıları en iyi ifade ettiğini öne sürer. (Kaufer, 2021: s.71)

Son olarak yukarıdaki filolojik bağlam doğrultusunda bir duruma daha dikkat çekmek isteriz ki Heidegger düşüncesi açısından fazlasıyla önem arz etmektedir. Öyle ki Eski Yunancada "authentikós αυθεντικός" sözcüğünden alınmış olan "otantik" mefhumu yine Eski Yunancada "sahip dahası efendi" anlamına gelmektedir.²⁷¹ O halde Heidegger açısından dasein'in "varlığın efendisi" olması yönünde bir mütalaa ortaya çıkar ki bu da Heidegger'in en son isteyeceği bir düşünüş olacaktır. Nitekim Heidegger için insanın özü ondan (insan) daha "fazla" olmasında yatmaktadır. Bu ifadedeki "fazla" tanımı bir miktardan ziyade "köklü/otantik" olanı vurgulamaktadır. Bunu şöyle de ifadelendirebiliriz; insan, "animal rationale"den daha fazlasıdır. Bununla birlikte Heidegger'e göre İnsan, varolanın efendisi değil onun çobanıdır:

O, çobanın özlü yoksulluğunu kazanır; bu yoksulluğun değeri, Varlığın kendisi tarafından onun Hakikatini korumaya çağırılmış olmasında yatar. Bu çağrı, Var-olmanın Fırlatılmışlığının çıktığı Atım olarak gelir. Varlık Tarihi bakımından kendi özü içindeki insan öyle bir Varolandır ki, onun Ek-sistenz olarak Varlığı, Varlığın Yakınında ikamet etmesinde yatar. İnsan, Varlığın komşusudur. (Heidegger, 2013b: s.34)

²⁷¹ <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/otantik> , Erişim Tarihi: 18.12.2023.

2.3.3. Can Sıkıntısı (Langeweile/Boredom)

Melâli anlamayan nesle âşinâ değiliz.
(Ahmet Haşim)

Diyebiliriz ki Heidegger'in varlığa (dasein) dair ontolojik veyahut da metafizik "gaminin veya tasasının" temelinde yatan halet-i ruhiye "Can Sıkıntısı (Langeweile/Boredom)" ile başlamaktadır. (Ökten, 2012, s.68) Onun çalışmalarının felsefe dünyasındaki ayırt edici niteliği Heidegger'in kendi var olma melalini de ortaya koyacak biçimde "derin bir can sıkıntısına" işaret etmektedir. Yukarıda alıntıladığımız Haşim'in "melali anlamayan nesle aşına değiliz" ifadesindeki gibi insanı düşünmeye teşne kılacak bir ruh hali olarak melali yahut gamlanması Heidegger'in de en temel eleştirilerinden biri olan "düşünme"yi unutan nesle dönük ifadesiyle örtüşmektedir. Heidegger'in içinde yaşadığı çağa dönük "düşünmesi" onun "hâl-i pür melâl"idir. Dahası can sıkıntısıdır.

Heidegger, 1929-1930 tarihli "Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya, Sonluluk, Yalnızlık" başlığını taşıyan derslerinde varlık ve varoluş bağlamında "can sıkıntısı (langeweile)" olgusuna yoğunlaşmıştır. Ona göre can sıkıntısı/iç sıkıntısı insanın "aşına olmadığı/yabancılaştığı" suretlerde açığa çıkan ve doğrudan zamanla ilişkiliselliği bulunan temel bir halet-i ruhiyedir. Bununla birlikte bu can sıkıntısı üç farklı tarzda kendini ifşa edebilmektedir. İlkin herhangi bir şeyden sıkılma (sıradan) durumu vardır ki böylesi bir sıkılmanın sebebi "el-altında-olanlar"ın insanı "boşluğa" düşürerek kendini ifşa etmesidir. Heidegger bu durumu tren istasyonunda bekleme örneğiyle açıklamaktadır. Ona göre treni beklerken geçen sürede kişi boşluğa düşer ki bunun nedeni "istasyon ve trenin" bize herhangi bir sunma "imkân"ını yitirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü "el-altın-olan"ın dasein'a bir şey sunma "imkânını" kaybetmesi dasein'ı "zaman"la yüzleştirmektedir. Nihayetinde tren gelene kadar "zaman" bir türlü geçmeyecektir. Sıkıntısının diğer bir tarzı ise "el-altında-olan"lardan kaynaklanmaktan ziyade aksine "hiçbir şeyden" kaynaklanmıyor oluşudur. "Ne olduğunu anlamıyorum/yorumlayamıyorum" ifadesiyle ikinci tür bir can sıkıntısı Heidegger tarafından vurgulanmış olur. O bu tür sıkıntıyı ise "akşam yemeği" örneğiyle açıklamaktadır. Gidilen bir akşam yemeğinde her şey yolundadır

ve aksayan tek bir şey bile yoktur. Ancak akşam yine de sıkıcıdır. Dasein'ın bu akşam (yemeğinde) görünürde "tren gibi bir gelmeyi" yoktur ancak akşam (zaman/vakit v.s. anlamında), dasein'a "sahici (muktedir olma/seinkönnen/potentiality-for being) gelmemektedir. Ortada anlamlandırılmayan bir "tatminsizlik" söz konusudur. Dasein yine kendinden uzaklaşmış (seinkönnen) ve boşluğa düşmüştür. Diğer bir ifadeyle "kendisinin ilerisine atılması" gereken dasein, boşluğa düşerek kendisini arkada bırakmıştır. Muktedir olmaktan beri düşmeyle gelen bu tür can sıkıntısı ilk sıkıntıya nazaran daha derin bir uçurum veya boşluk yaratmıştır. İlk örnekte "zamanın" karşılığı saat iken ikinci can sıkıntısında "zaman" artık saat olmaktan çıkmış ve hakiki olana doğru dasein biçiminde otantik haline dönüşmüştür. İlkinde saat olarak zaman devinimsiz kalmış geçmek bilmezken ikincisinde dasein'ın kendisi olarak zaman devinimsiz kalarak ileri atılması gerekirken "kendilikle örtüşmüş" ve cansızlaşmıştır. Nihayetinde üçüncü tarzda açığa çıkan can sıkıntısı (langeweile) ise var-olanların tamamen askıya alındığı bir boyuttur ki varolan her şey cazibesini yitirmiştir. Bu tarz bir can sıkıntısı halet-i ruhiyesi içerisindeyken can sıkıntısı/langeweile dasein'ı zaman ile (dahası dasein'a ait olan) muktedir olma (seinkönnen/potentiality-for being) ve otantiklik/münhasır (eigentlichkeit) biçiminde "hakiki bir ilişki" kurmaya çağırır ki bu çağrıda "herkesleşmenin reddiyesi" vardır. Çağrıya kulak veren dasein (ki duymayı mümkün kılacak ortamı sağlaması gereklidir bu sebeple toposu da reddetmelidir), muktedir oluşunu imkânlı hale getirecek ve kendisi için kaygı (sorge)lanmaya başlayacaktır. (Kartal, 2017: 120,121)

Heidegger'e göre kaygıyı (sorge) tetikleyecek olan üçüncü can sıkıntısına içinde bulunduğumuz çağda hiç de aşına değilizdir. Öyle ki onu reddetmeye dönük sürekli bir kaçış halindeyizdir. Onu yok sayarız ve bir tür "vicdan" tarzında seslenecek olan "can sıkıntısının" seslenişini duymaya "cesaret" edemeyiz. Bu bir yüreksizliktir ve korkaklıktır. Tek tesellimiz ise "onu bilmediğimiz" yönündeki inkârımızdır. Onun sürekli "uykuya dalmasına" müsaade ediyoruz. Orada olduğunu bildiğimiz halde (ki bu bilme biçimi tanımlanamamaktadır) bilmezden geliriz. (Heidegger, 1995: s.78,79)

Heidegger, zaman ile ilişkiselliği bağlamında can sıkıntısının "zamanı uzattığını" ifade eder ve "langeweile/boredom (can sıkıntısı/uzun zaman)" sözcüğünün Alman dillerindeki kullanımının aynı zamanda "uzun zaman geçirmek ve ev hasreti çekmek" anlamlarına geldiğini söylemektedir. Dahası "vatan hasreti çekmek" de bu aynı anlam dünyasına sahiptir. Ona göre derin bir can sıkıntısı bir tür "memleket hasreti"dir ve felsefe yapmak da onun için "vatan hasretinden" kaynaklanmaktadır. Novalis'ten mülhem; felsefe, sıra hasretidir ve her yerde evde olma dürtüsüdür. Bu bakımdan dürtü, "dörtlü yapı" bağlamında daima "bütünün parçası haline gelme" dürtüsüdür. (Heidegger, 1995: s.5,80)

Nihayetinde can sıkıntısı "tekinsiz (unheimlichkeit)" bir durumdur ve insanı yerinden yurdundan ederek bilinmeyende bir göçebeliğe sürgün eder dahası arafta bırakır. (Heidegger, 1995: s.100) Bununla birlikte uykudaki can sıkıntısının yahut daha vurgulu ifade edersek "vicdanın" uyandırılması bir tür "uyumlanmadır (attunement)" ki bu da dasein'in "enstrüman" olarak uygun akorda "yerleşmesi/ikameti" anlamına gelmektedir. Uyumlanma, dasein'in dünya içinde olmaklığının bir yoludur. Dahası uyumlanma bir ruh hali olarak "bulaşıcı" bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte uyumlanma/akort etme/yerleşme/ikamet, dasein açısından duyguların, deneyimlerin ve bilincin psikolojisini reddetmeyi de gerektirmektedir. Uyumlanma, dasein'in temel bir varoluş tarzı ve biçimi olarak dasein açısından "orada olmanın" da yoludur. Uyumlanma nitekim tam da dasein'in "çalacağı melodiyi" belirleyen şeydir. O halde uyumlanma (attunement) Dasein'in Dasein olarak olmasının temel yoludur ve Dasein'a kökensel anlamda devamlılık ve olanak sağlayan şeydir. Sonuç olarak uyumlanmalar Heidegger'in sevmediği bir ifade olarak öznedede ama esasında Dasein'da "psikolojik olmayan anlamda" meydana gelen hadiseler (kendileyiş/ereignis)dir. (Heidegger, 1995: s.64,66,67)

Birkaç cümleyle genel bir toparlama yapacak olursak; Varlık ve Zaman'da Heidegger'in "etik" olana dönük doğrudan bir mütalaası yok gibi görünür. Oysa Heidegger; Varlık ve Zaman eserinde, Kant'ın "vicdan" ile alakalı yorumuna dair eleştirisinde (bir tür adalet mahkemesi kurması fikrini) onun "menfaat ahlakı (utilitarianism) ve eudaemonizm (uyumlanma)"den oldukça uzak bir mülâhaza yapmakla birlikte bir tür "değer teorisi" ortaya koyduğunu söylemektedir. Bununla

birlikte her türlü değer teorisi (etik) dasein'ın ontolojisiyle örtüşecek biçimde bir "ahlak metafiziğine" sahiptir. O halde dasein ilgilenilmesi gereken bir varlık biçiminde düşünülecekse bu düşünüş "değerleri gerçekleştirmek" ve normlara uyumlanmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla etik yahut ahlak anlayışı zaten dasein'ın ontolojik yapısının temellerindendir. (Heidegger, 1996: s.270) Yine dasein'ın vicdan anlamında suçlu/borçlu olma yönündeki egzistansiyali "ahlaki bir talebin" ihlal edilmesi anlamına geleceği için ahlaki olan "uyumlanabilme" adına buna cevap verecektir. Vicdanın sesine kulak veren dasein "iyi insan" olmaklığını da burada gerçekleştirebilecektir. (Heidegger, 2021: s.420,429)

Yukarıda Heidegger'in Kant'a yönelik eleştirisinde onun bilinçli bir biçimde Grekçeden mülhem kullandığı "eudaemonizm" mefhumunu "uyumlanma" biçiminde karşılamamızın temel sebebi mefhumun etimolojisine ilişkindir ve Heidegger'in de bu niyetle sarf ettiği yönündeki kanaatimizdir. Nitekim bu kavram Aristocu ahlak anlayışı ve "iyi insan" bağlamında; "mutluluk, haz (pleasure) ve kendini gerçekleştirme (self-realization)" gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla "can sıkıntısı" bağlamında söylersek eğer; bir davranışın toplumsal açıdan "uyumlanması" o uyumlanmanın (konvansiyonun yahut anlaşmanın) "yasal ve zorunlu" olanla uyumlanması anlamına gelecektir. Çünkü mantık olarak "ahlakî iyi" ancak yasal emirlerle uzlaşmakla "iyi" olur. (Dewey, 2016) Dasein bağlamında düşünecek olursak sahip olduğu "imkânları" gerçekleştirme onun için "iyi/mutluluk verici" olandır ve onu var-edendir. (Erkızan, 2005) Binaenaleyh ortaya bir konvansiyon yahut anlaşma ihtiyacı çıkmaktadır. Öyle ki "Eudaemonism/Eudaimonismus" sözcüğünü ilk kök "eu (εὖ)" ve ikinci kök olan "*dā" (da-emonism)" üzerinden ele aldığımızda ise "eu" kökü "iyi" anlamına gelirken daimon" bağlamında "-da" kök sözcüğünün ise "bölmek, toplumdan ayrılmak daha da önemlisi antlaşma/anlaşma veya konvansiyon" anlamlarına geldiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Heidegger için "eudaemonia" "mutlu olmak"tan ziyade demonlarla bir tür uyumlanmak ve antlaşma yapmak manalarına gelmektedir. Tıpkı bir sonraki bölümde "Dasein Olarak Memorat"ın demonlar yahut daha emik bir ifadeyle cinlerle yapacağı anlaşma gibi. Tiyatro bağlamında ise Faust'un, Mephisto ile "yaptığı anlaşmayı" da yine demonic bir ilişkisellik olması bağlamında bu manada düşünebilirsiniz. İlginç bir tesadüf ise Almanca "Zeit/Zaman" sözcüğünün de "-da" kökünden türemiş olmasıdır. Konu

Heidegger gibi bir filozof olunca bizim kanaatimize göre çok da tesadüf olmasa gerektir. (Online Etymology Dictionary, 2023, "eudaemonic" maddesi²⁷²)



²⁷² Erişim Adresi: <https://www.etymonline.com/word/eudaemonic> , Erişim Tarihi: 19.12.2023.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. DASEIN OLARAK MEMORAT (DOM)

Sosyal Bilimler alanında özellikle Antropoloji ve Halkbilim sahasında nitel araştırma yöntemi olarak temel iki yaklaşım söz konusudur. Bunlardan biri "Emik (ing.Emic/alm.Emisch)" kategori iken bir diğeri ise "Etik (ing.Etic/alm.Etisch)" değerlendirme olarak ifade edilmektedir. Emik gözlem, araştırılan kültüre içeriden bakış olarak açıklanabilir. Gözlemlenen olguyu gözlemlenen kültür atmosferinin yargıları dâhilinde, o kültüre has ve içkin dahası o kültüre içkin "anamlı kılma" yöntemi yine emik olanı işaretlemektedir. Bununla birlikte gözlemlenen kültürü anlamlı kılmaya çalışırken evrensel yönlerine odaklanılması ise "etik" yaklaşımı açıklamaktadır. İşte; olguların, kültürel bağlamda değerlendirilmesi ve kültürden hariç evrensel yasalar (!) bağlamında ele alınması emik-etik ayrımını ortaya çıkarmaktadır.²⁷³ Memorat olgusu üzerinden örnek verecek olursak; gözlemci(ler), Memorat araştırmalarında olguya Memorat'ın gözünden bakabiliyorlarsa bu yaklaşım "emik" olarak değerlendirilmekte; tam aksine eğer gözlemciler Memorat olgusuna "nesnel yahut dışsal" bir zaviyeden bakıyorlarsa bu ise "etik" veya "evrensel" biçiminde kategorize edilmektedir.

Bununla birlikte kavramsal açıdan "Memorat(e)" adlandırmasının "etik" bir tanım olduğunu belirtmek isteriz. Ancak daha evvelki bölümlerde tespit ettiğimiz üzere Memorat olgusunun farklı kıta ve coğrafyalarda farklı adlandırmalarla tanımlandığını görmüştük. Türkçe söyleniş açısından bizde adlandırma bakımından emik bir tanım yapılmadığı için doğrudan memorat olarak kategorize edilmesi etik gibi anlam bulsa da Türk kültür atmosferi dâhilinde ele alındığında emik bir tür

²⁷³ Etik ve emik kavramları bir dilbilimsel antropolog olan Pike (1954) tarafından fonemik (bir dildeki seslerin anlam taşıyan rollerinin incelenmesi) ve fonetik (tüm dilleri kapsayan evrensel sesler üzerine çalışmak) arasındaki dilbilimsel ayrım dikkate alınarak geliştirilmiştir. Fonetik; dilin evrensel doğasıyla ilişkilendirilirken, fonemik; kelimelerin anlamı ve bağlamına odaklanır (Pike, 1967). Sosyal bilimler genelinde bir tarif yapmak gerekirse, yabancı bir sistemi temel alarak farklı bir sistemde davranışı analiz etmek etik, sistemi içinden, olduğu gibi inceleyerek davranışı yorumlamak emik olarak ifade edilebilir. Etik bir analiz, insan davranışının evrensel yönlerine odaklanır (fizyolojik bir gereksinim olarak tüm insanların yemek yemesi gibi). Bu davranışların emik analizi ise, etkinliklerin herhangi bir kültürde (her kültürün 'özel' olarak nitelendirdiği yemeği gibi) hangi şekillerde ifade edildiğine odaklanır. (Özsoy, 2021)

olduğunu dahası kendi içinde farklılaşması nedeniyle de emik açıdan ele alınması gerekliliğini ortaya çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki emik bir adlandırmaya dair de öneride bulunmuştuk. Nihayetinde farklı kültürlerdeki tanımlamalarını (bylichka, caso, intersigne v.s.) bununla birlikte yapısallığını ve biçimselliğini göz önüne aldığımızda Memorat olgusunun esasında "emik" bir tür olduğunu söyleyebiliriz. Ki en temel yapısal niteliği olan "şahsi tecrübe anlatıları" olması da memoratı tartışmasız emik açıdan (tamamen içeriden) değerlendirilmesi gereken bir anlatı biçimi olarak karşımıza çıkartmaktadır. (Hallaç, 2018)

Diğer taraftan önceki bölümde serilmemeye çalıştığımız Heidegger'in varlık felsefesine dair Dasein anlayışı bağlamında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; Heidegger, varlık olarak İnsan'ı diğer "şeyler"den münezzeh kılarak O'na "Ne?" sorusunu değil de kişisel yahut kendi kültürel tarihi bağlamında "Kim?" sorusunu yöneltmiştir. Bu yönlü bir yaklaşım da Heidegger'in Dasein anlayışının "Etik" olmaktan ziyade "Emik" olmağının altını çizmektedir. Dahası dasein olarak insanın "en hakiki biricikliği veya varoluşu" onun ölümünde kendi tarzında durduğu için ister istemez Heidegger felsefesinin "içe dönüş" yaklaşımı bağlamında emik yaklaşım için diğer varlık felsefelerine göre daha işlevsel olduğunu söyleyebiliriz. O halde Heidegger'in Dasein anlayışı felsefede yeniden "içe dönüşün (kim?)" alamet-i farikası olarak "Emik" bir anlayıştır.²⁷⁴ Bu bağlamda yine fenomenolojinin yaşam deneyimini "birinci kişinin" zaviyesinden ele alması ve insan bilincinin yapısını,

²⁷⁴ Fenomenolojistler, insan eylemlerinin ancak onların bilinçli niyetlerine ve anlayış kategorilerine (simgeleştirmelerine) dayanarak açıklanabileceğine vurgularlar. Bu yaklaşımın yirminci yüzyıldaki öncü figürleri arasında Edmund Husserl, Alfred Schutz, Martin Heidegger'in isimleri başta gelir.

Postmodern araştırma kendini Heidegger ve Gadamer'in hermenötik yöntemine, Derrida'nın yapısöküm yöntemine ve düşünümsel yaklaşıma yaslar. Dolayısıyla "[h]er şeyin 'metin' olduğu kavrayışı; metnin, toplumun, neredeyse her şeyin temel malzemesinin anlam olduğu anlayışı; anlamların kodlarının çözülmesi ya da 'yapısökümüne' uğratılması gerektiği" düşüncesi; doğruluğun (hakikat) çok biçimli, içedönük ve öznel olduğu iddiası postmodern söylemin çerçevesini oluşturur. Bu nedenle postmodernistlerin çalışmalarında vurguladıkları şey; belirlenemezlik, çeşitlilik, farklılık ve karmaşıklılıktır.

Ancak insanın tarihsel yaşamını anlamayı amaçlayan Dilthey'in görüşleri, kendi döneminden ziyade yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha etkin olur ve başta Heidegger, Gadamer ve Ricoeur olmak üzere çeşitli düşünürler tin bilimlerine, hermenötik yönteme yeniden hayat verirler. Bu eğilim yorumcu yaklaşımların önünü açar ve bunun antropolojideki başlıca temsilcisi Geertz olur. Bununla birlikte, Dilthey'in doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yaptığı ayrım, daha antropolojinin kuruluş yıllarında, Boas'ın antropolojisine fizik yöntemi ve tarih yöntemi olarak yansır ve antropolojiyi melez bir karaktere büründürür. Hepsi bir yana, antropoloji kültüre içerden bakılması (içerden epistemoloji) gerektiği anlayışını doğrudan veya dolaylı olarak Dilthey'e (aynı zamanda Herder'e) borçludur. (Altuntek, 2009: s.112,113,146,146,193)

içeriğini dahası insanın yaşam dünyasının toplumsal inşasına odaklanması da Heidegger'e yönelik bu işaretlememizi doğrular niteliktedir. (Altuntek, 2009: s.112,113) Bu durumda emik bir anlatı türü olan memoratı yine emik bir varlık felsefesi anlayışı olarak "çalışabilecek" Heidegger'in dasein anlayışı bağlamında ele almak çalışmamızın salahiyeti bakımından da tutarlı bir yöntem olacaktır. Öyle ki memoratın "kişisel tecrübe anlatıları" olma niteliği de tam da "biricik dasein"ı imler nitelikte bir varoluş biçiminde karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda işaretlediğimiz emik yaklaşımın hem memorat hem de dasein açısından kapsayıcı çatı bir yöntem olduğunu ifade etmiştik. Bununla birlikte çalışmamızın temel konusu olan tiyatro dahası oyunculuk açısından da emik değerlendirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Nitekim alana yönelik çalışmaların (Tiyatro, Oyunculuk) günümüzde geldiği noktayı göz önüne aldığımızda özellikle Postmodern anlayışla birlikte oyunculuğun ve tiyatronun "Performans Disiplini" biçiminde şekillenerek "yerel olanın (ritüelistik)" kaynaksallığında poetik bir zemine yerleştiğini görmekteyiz. (Carlson, 2013, s.213, Innes, 2010: s.186,193,194) Bu bakımdan; Memorat, Dasein ve çalışmamızın son bölümü olan Memorat Oyuncunun "Emik" açıdan ele alınması yöntem tutarlılığı yönünden çalışmamızın iddiasını da sağlam bir zemine oturtacaktır. Çalışmamız başlıklarının ilişkiselliğine dair gerekçelendirmeyi yaptığımıza göre artık Memorat olguyu Dasein açısından inceleyebiliriz.

3.1. DASEIN'IN ANALİTİĞİ BAĞLAMINDA EGZİSTANSİYAL (EXİZTEZİALEN) UNSURLAR AÇISINDAN MEMORAT'IN KENDİLEYİŞLERİ

3.1.1. Kaygı (Sorge, alm. - Care, Concern, Solitude, eng.) yahut İhtimam Gösterme Açısından Memorat'ın Kendileyişi

En baştan şunu ifade etmeliyiz ki; Memorat'ın bütün tecrübesi yahut deneyim pratiği Dasein olarak egzistansiyal biçimde dahası bir "mesafede (alm. "da-" o-aradalıkta)" gerçekleşmektedir. İlk bölümümüzde Memorat'ı Özkul Çobanoğlu'ndan iktibasla "bir tür esrime/ekstaz" hali ile ortaya çıkan durum olarak açıklamıştık. Bununla birlikte ilk ifademizden devamla bu mesafe ise Memorat'ın linear/art arda olan "Zaman"'a olan mesafesidir. Öyle ki Heidegger açısından Zaman'ın en temel iki özelliğinden biri olan üçlü ekstaz (vecd) hali Dasein'ın da en temel karakteristiğidir. Hâlihazırda böylesi bir vecd veya mest olunmuş hal, dasein'ın ifşasıdır. Dahası ekstaz yahut vecd hali Memorat'ın kendinin dışına çıktığı bir haldir ki memoratı "tabiatüstü hal" kılan tam da bu "kendi dışındaki" veya Heidegger'in dasein için kullandığı biçimiyle (burada kelime oyunu yapmaktadır M.H.) "eg-sistence" halidir. Bununla birlikte Heidegger'in "dasein" mefhumunu esasında "da-sein" biçiminde kullanması işaret ettiğimiz durumla aynı düzlemde değerlendirilmelidir. Bu bağlamda şunu da ifade etmeliyiz ki; Heidegger, zamanın üç farklı kipinin (geçmiş, gelecek ve şimdi) dasein'da aynı anda mündemiç olduğunu ifade eder. Öyle ki varlıklarla karşılaşması kendi şimdisini imlerken, olmuş ve olacaklığı da aynı boyutta dasein'da içkindir. Nitekim dasein'ın esasında "Zaman"ın ta kendisi olduğunu da söylemiştik. Dahası bu üçlü zaman boyutundaki "kendi-dışı"na sıçrayabilme kabiliyetini yine "ekstazlar (ekstatikon)" sağlamaktadır. (Polt, 2021a: s.265) Heidegger, Varlık ve Zaman'da böylesi bir "zamanlaştırmının" ekstazların peş peşe/linear olduğunu anlamına gelmediğini; örneğin, Gelecek'in "oldum olasılıktan yani geçmişten (Gewesenheit)" sonra gelen bir boyut olmadığını dahası oldum-olasılığın yani geçmişin yine "şimdiden (Gegenwart)" daha evvel olmadığını söyler. Ona göre zamansallık, "oldum-olası-şimdileştirici gelecek" yönünde bir "kendileyiş/ereignis"tir. (Heidegger, 2021: s.517) Eski Yunan tragedyası ve

oyunculuğu bağlamında ise Dionysos ritüellerinin (sayılarının) de en belirgin karakteristiği olarak bu türlü "esrime" biçimleri olduğunu tekrar vurgulamak isteriz ki yöntem kısmında işlevsel bir unsur olarak zaten altını çizdiğimiz bir durum olarak karşımıza çıkacaktır. O halde hem memorat hem de dasein'ın eg-sistence durumunu bir tür kendine (kendiliğine) karşı "epifani" biçiminde de değerlendirebileceği kanısındayız.

Ekstaz terimi aslında Dasein'ın varlığından bir "dışarı-çıkmayı", bir "dış'ta oluşu", bir çeşit gerilmeyi anlatmak için kullanılır. Terimin aslı Grekçe "Ekstasis" kavramıdır, terimin sıfat hali "ekstatikon"dur. Heidegger bunu kullanır. Bu anlamda terim Dasein'ın zamansallığına işaret eder ve Dasein'ın bütünselliğinin imkân koşulu ve Dasein'ın eylemleri için bir "olanaklar alanının" kendisi olarak belirir. Heidegger zamansallığın üç ekstazını sıralarken aynı zamanda orijinal/asli zamansallık ile geleneksel felsefenin "sıradan" zaman yorumunu özenle birbirinden ayırır. Zamansallığın ekstazlarında, Heidegger, önceliği tartışmasız geleceğe tanır. Almanca Zukunft/gelecek terimi gelmekte-olan anlamına gelir. Bu terimsel mana aslında kelimenin Heidegger düşüncesinde varoluşla ilişkilendirilmesini mümkün kılar, çünkü ona göre insan, yukarıda da belirttiğimiz üzere, kendi varoluşunu gelecekte devşirir. Geçmişle ilgili Heidegger'in kullandığı terim oldumolasılık/olmuşluktur (Gewesenheit). Böylece Heidegger geçmişin olmuş-bitmiş mazi anlamında anlaşılamayacağını vurgular. Çünkü oldum-olasılık ya da olmuşluk süregelen ve gelecekte doğan bir geçmişi işaret eder. Ekstatik zamansallığın üçüncü kipi şimdi'dir ya da hâlihazırda oluştur (Gegenwart). Bu zaman kipi el-altındaki (Zuhanden) karşılaştığımız zamansal durumumuzu ifade eder. Hâlihazırda/şimdi gündelik yaşamın zamanıdır. (Ünalı, 2021)

Yukarıda "ekstaz" zemininde zamansal açıdan dasein ile örtüştürdüğümüz memorat'ın şamanik bir figür olmaklığı bağlamında da aynı biçimde şaman olarak memorat'ın ekstaz halinin zamansal bir sıçrama olduğuna dikkat çekmek isteriz. Öyle ki bu durum Şaman'ın görme gücü ve geleceği görme yeteneği (Bayat, 2005: s.22,132) bağlamında "oldum-olası-şimdileştirici gelecek" olarak da ifadelendirilebilir. Heidegger'in "otantik/asli zamanı" memorat şamanda "kutsal zaman" biçiminde ifade bulmaktadır. Fuzuli Bayat'a göre "atalar kültürünün ziyaret edilmesi orasının kutsal bir mekân olmasına göredir ve insanlarla Tanrı arasında iletişim kurmak, başlangıcı simgeleyen kutsal zamana yolculuk yapmaktır. Şamanın ata ruhu da kutsal alan içinde, kutsal zamandadır. " (Bayat, Çama, 2023: s.20,21)

O halde şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki; tıpkı dasein gibi memorat'ın da kendi varlığıyla bir sorun olarak karşı karşıya kalması dahası "kim?" olduğu sorusunu sorması bir zaman boyutu olarak "gelecek"in hâsıl olmasından

kaynaklanmaktadır. Nitekim dasein analitiğindeki egzistansiyal (exiztezialen) bir unsur olarak Kaygı (Sorge)nın işte bu "gelecek" in peyda olmasıyla açığa çıktığını ifade etmiştik. Bununla birlikte daha önceki bölümlerde "Kaygı"yı meydana getirenin Rolo May'den mülhem "gelecek" ile ilişkilenebilir kalkmanın bir sonucu olduğunu da söylemiştik. Bu bağlamda aynı dasein gibi memorat'a da içinde bulunduğu kozmik evren dâhilinde kendini tasarlama imkânını aynı zamanda daseinleşme olanağını sunan "memorat egzistansiyal" biçiminde temellük edebileceği Kaygı (Sorge)nın varlığından bahsedebiliriz. Bundan böyle memorat kendine "ihtimam gösterme"ye başlayabilir kanaatindeyiz.

3.1.2. Memoratın Dasein Olmaklığına Dair Endişe (Angst) yahut Yaygın Yanlış İfadeyle Korkunun Belirleyiciliği

Daha evvelki bölümlerde Angst'ı bir tür "endişeye gark olmak yahut Düşünmeye teşne hali" biçiminde ifade etmiştik. Dahası bildiğimiz anlamdaki şimdiki zamanla ilişkili olan, kaygının şeyleştirilmesi/açıklanması sonucu ortaya çıkan "Korku"dan ayrıştığının da altını çizmiştik. Öyleyse Angst yani Endişe'nin "düşünmenin zemini" biçiminde tasarlanan bir kendileyiş yahut hal olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda "Korku" ise endişenin (düşünmenin) "irtifa kaybetmiş" nesneleri biçiminde açıklanabilir. Diğer bir ifadeyle korku, fikrin (endişenin) hiç edilmesi ve konvansiyonudur. Angst'ı veya Endişe'yi, korkunun henüz dile dökül(e)memiş (söze yahut sanatsal forma) sembolik hali olarak da düşünebilirsiniz.²⁷⁵ Bu noktada şunu da ifade etmek isteriz ki oyun ve bu bağlamda

²⁷⁵ Kaygı kısmında dasein'in "gelecek zaman" bağlamında kendi varlığıyla karşı karşıya kaldığını ifade etmeye çalışmıştık. O halde sanki bir elmanın iki yarısı misali bu ikili benlik durumu ne anlama gelmektedir ? Biz bu durumu yine "Sembol" olgusu üzerinden açıklamanın işlevsel olacağı fikrine sahibiz. Öyle ki Hans-Georg Gadamer'in "Güzelin Güncelliği - Bir Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat -" isimli eserinde tanımladığı biçimiyle "Sembol" veya Türkçe bir ifadeyle "Bergüzar"; bir tür anı parçasıdır. E v sahibi kendisini ziyaret eden konuğuna "tessera hospitalis" denen ikiye böldüğü paranın yarısını verir, diğer yarısını ise kendisi için alıkor. Eğer bu konuk otuz veya elli yıl sonra bu eve tekrar gelirse, elindeki yarım para yardımıyla bunlar bir birlerini hatırlarlar. Antik dünyasına ait bir çeşit pasaport. İşte bu, sembol kelimesinin eski teknik anlamıdır. Daha önceden tanınan birini tanımak için kullanılan bir şey. (Gadamer, 2005: s.47) Sanırız Gadamer'den iktibasla yaptığımız sembol/bergüzar tanımı niçin dasein'in angst egzistansiyali bağlamında endişe olgusunu sembole dair teşbihle açıklamaya çalıştığımızın göstergesi niteliğindedir. Dasein/Memorat, aklında bir şey olduğunu bilir fakat ne olduğunu hatırlayamaz. İşte endişe/angst unuttulanın ne olduğuna dair hatırlamaya çalışmanın karşılığıdır. Ta ki ikiye ayrılmış olan sembol bir araya tekrar gelerek korkuya dönüşsün.

oyunculuk; insan varoluşunun, içinde kendi kendini yorumladığı temsili bir sembol-eylemdir. (Fink, 2015: s.24)²⁷⁶ Yine konumuzdan devamla bir benzetme yapacak olursak eğer; kaygı (sorge)yı bir yapının mimarı, endişeyi (angst) mühendisi olarak korkuyu ise yapı biçiminde tanımlayabiliriz. Tabii yine bu "inşa" sürecini linear düzlemde ziyade Heideggerci "zamansallık" bağlamında düşünmek yerinde olacaktır. Diğer taraftan Heidegger'in tapınağını hatırlayacak olursak; tapınak, konvansiyonun karşı tarafıdır. Bu söylediğimiz belki "kendi yapar kendi tapar" gibi tınlıyor olabilir. Ancak şunu söylemek isteriz ki *dasein*, "kendini" tasarlayandır. Unutmamak gerekir ki ilahi tasarımları (maneviyatı) da yine kendinde içkindir. Esasında bize göre "tapınak", Tanrı fikrini (angst) "hiç" etmektir. Endişeye mahal bırakmamaktır. Var ederek "yok/hiç" kılmaktır. Nitekim Tanrı endişelenecek bir şey değil "korkulacak" bir şeydir. O zaman "şeyleştirilmesi" ve "dünya içinde olmaklığı" gerekmektedir. Bir tür aşına temsiller (ritüeller) vasıtasıyla kamusal indirgemek bir tür hiçleştirme. İster av ister bitki ritleri olsun her ritüel (saya) ilahi olanın infazıdır. Var olma uğruna bir fiildir bu durum. Artık Tanrılarla insanlar dünya-vatandaşlarıdır, sadece dereceleri farklıdır. O kadar. (Fink, 2015: s.49) O halde bir ara pencere açacak olursak Rönesans ve Reform hareketlerinin de bu yönde yeniden düşünme fikrinin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bir nevi; *Deus ex machina*!

Bu bağlamda yukarıdaki bilgilerin ışığında ve önceki bölümlerden mülhem şunu söyleyebiliriz ki, *dasein*'in veya *memorat*'ın içinde bulunduğu kültür atmosferi angst'in ve bu bağlamda varlığın duyumsanmasının önündeki en temel engeldir. Öyleki gündelik olanın gürültüsü, egzistansiyal sesleri engelleyerek "otantik/sahici

²⁷⁶ İnsanın oynadığı oyun, dünya ile yaşamın anlamını an'a getirişin sembolik faaliyetidir (bunu artık bilmiyor olsak bile, bu böyledir). Yunanca'daki *aion* sözcüğü, her şeyden önce, felsefe öncesi bağlamda, bir insanın hayat hikâyesi demektir, her türlü içeriğiyle ömür süresi demektir. Herakleitos *aion* sözcüğünü ele alıyor ve yine ateşi adlandırıyor, yalnızca başka bir tarzda, ve onda dünyanın akışı (dünyanın seyri) diyor. İşte, dünyanın bu akışına dair 52. Fragman'da şöyle diyor: "Dünyanın akışı, oyun taşlarını ileri geri süren, oyun oynayan bir çocuktur, çocuğun bir krallığıdır." Varolanın bütünü, üstelik hüküm süren dünya olarak (bütünü) , sembolik nitelikteki "oyun oynayan çocuk" benzetmesiyle, *paiz* *paizon* benzetmesiyle dile getiriliyor. En kadim meydana getiriş, oyun karakteri taşıyor. Dünya oyun olarak hüküm sürüyor. Tanrılarla insanların oldukları şey, kendilerine ait dengeli bir varlık durumuna uygun olarak vücuda gelmemiştir - dünyadaki diğer şeyler gibi içlerine kapanık değildirler; *pyr* ve *aion* ile, birden ortaya çıkmış coşkulu bir ilişki halindeler. Hepsisi de ödünç verme güçlerini, meydana getirme kuvvetlerini dünyanın oyunundan almıştır.

Bir zamanlar tanrıların çağırıldığı şey, artık bir çocuk oyununun türküsüne dönüşür; aslen ritüel anlam taşıyan bir eylem, eğlenmek için oynanan bir oyunun salt konvansiyonel bir davranışına dönüşür. (Fink, 2015: s.27,49,197)

olmayan" bir hal yaratmaktadır. Heidegger açısından bu gürültüye maruz kalmak insanı "düşmüş" kılmakta "işitme"nin önüne geçmektedir. Oysa daha evvel ifade ettiğimiz gibi böylesi bir sağırlık (tıpkı tragedyanın doruğunda karakterlerin en temel özelliği gibi) *dasein*'i en hakiki hali olan "ölüme yönelik olmak"tan beri kılacaktır. Nitekim ölüm imkânıyla yüzleşmesinin olanağını yaratacak olan şey ise ancak "endişe (angst)" halet-i ruh-iyesi-nde (Befindlichkeit) kendini açacaktır. Dolayısıyla *dasein*'in burada yapması gereken şey "kuru gürültüden" uzaklaşıp sahici olana kulak kabartmaktır ki bunun da yolu "tenhalık"tan geçmek zorundadır.

Memorat'ın, bir tür esrime/ekstaz hali içerisinde tabiatüstü düzeyde yaşanmış "korkulu" bir hadisenin (ereignis/kendileyiş) o durumu tecrübe eden (ilk elden), şahit olan veyahut da bizatihi tecrübe edenden dinleyen biri tarafından aktarılan sözlü anlatı geleneği biçimi olduğunu daha önce söylemiştik. Dahası bu gelenek dâhilinde endişeyi bertaraf etme adına "Al Basması" gibi memoratların da kimi zaman daraltıldığını da anımsatmak isteriz. Bununla birlikte Memorat hadiselerinin en temel karakteristiği olan durumun da "münferit" olmaklığı yani tecrübe edenin "bir başına olduğu (tekinsiz/unheimlich, lit. 'unhomely') durumlar olduğunu tekrar vurgulamak isteriz. (Çobanoğlu, 2003: s.78) Hatırlatmak gerekirse eğer memorat tecrübeyi yaşayan insanlar genellikle gündelik olan "kuru gürültüden" uzak durumlarda bu tecrübeyi yaşamaktaydılar.²⁷⁷ Örneğin Hz. Musa'nın Tur-i Sina'daki bir başınalığını (yahut siz buna tekinsizlik de diyebilirsiniz) düşünün.²⁷⁸ Yine birçok Türk kültür atmosferi içerisindeki memoratların muhtevalarına baktığımızda birçoğunun "dağ

²⁷⁷ Yol Azdıran cininin kurbanları genellikle tek başına yola çıkan kimselerdir. Bu kötücül iye yollardaki bu insanları, onları tanıyan birinin sesiyle çağırarak, o insan dönüp cevap verirse de buyruğu altına almaktadır. Nihayetinde manipüle ettiği bu kişiyi götürüp, kayadan aşağı attığına inanılmaktadır. (Beydili, 2004: s.86)

²⁷⁸ Cinlerin ne tür mekânlarda yaşadığına ve ortaya çıktığına baktığımızda ise genel olarak "tekin olmayan" veya "tekinsizlik hissi uyandıran" yerleri tercih ettiklerini görmekteyiz. Hamam, tuvalet, değirmen gibi geleneksel olarak kalıplaşmış yerlerde ve evlerde insanlara görünmekte ve onlarla konuşmaktadırlar: Cinler kırsal kesimde ise bağ bahçe arasında ve benzeri ıssız yer ve yollarda insanların karşısına çıkmaktadırlar. Bazen de camii gibi kutsal yerlerde bile insanları korkuttukları anlatılmaktadır. (Çobanoğlu, 2003: s.77)

Nuri Taner, Türk halk inanışlarında doğaüstü varlıkların etkinlikleri sebebiyle tehlikeli/sakıncalı görülen mekânları şöyle sıralamıştır: a. Kenefler, b. Değirmenler, c. Samanlıklar ve mereler, ç. Çöplükler, d. Eski ahırlar, e. İssiz yerler (çöller, dağ başları, vb.), f. Hamamlar, g. Her türlü yıkıntı ve terk edilmiş yerler (örenler), h. Ormanlıklar, ı. Kuytuluk yerler, i. Bataklıklar, j. Tandırıklar, k. Tüm pis yerler. Bu listeye şu mekânların da eklenmesinde yarar vardır: a. Mezarlıklar, b. Şehitlikler -savaş alanları, c. Boğazlar ve dört yol ağızları, ç. Irmak kenarları. (Aça, 2018)

kültü" ile ilişkili olduğunu görürüz. (Polat, 2020) Bu durumda "memorat halet-i ruhiyesi"nin bir tür angst yani endişe halinde olmaklık olduğunu fabulata dönüştükçe de "korku" hali alan bir tür konvansiyon biçimi mahiyeti kazandığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda ifade edersek eğer; endişe/angst, bir egzistansiyal olarak memorat'ın da yapısal bir karakteristiği biçiminde işaretlenebilmektedir.

Tekinsiz, özne ve zaman arasındaki etkileşimi en net biçimde coğrafya üzerinde okur. Özne için bilindik, alışlagelmiş bir mekân ile kurduğu iletişime zaman ölçeğinde mesafe girer. Gelecekteki şimdide, ortadan kaldırılan zamansal mesafenin mekân üzerinde yarattığı değişimi öznenin algılama eylemi, bu eylemde öznenin edindiği nedensiz huzursuzluk, tekinsizlik deneyiminin en açık halidir. Mekân ve anlatı ilişkisi içinde, mekânı kutsama veya aksine tekinsizleştirici bir kolektif inanışa ve düşünüşe ulaşma işlevini üstlenmektedir. Mekân, anlatı ile yeni bir boyuta ve anlama sahip olmaktadır. Mekân algısını oluşturan paradigmaların başında, iç ve dış ikiliği gelmektedir. Güvenli alanı işaret eden içe (örneğin ev) ve güvensiz alanı işaret eden dışa (eşikten ötesi) yüklenen fenomenolojik anlamlar, şüphesiz geleneksel anlatılarda da yer alır. Ancak bu anlamlandırma da bireysel bir tasarruftan çok çoğunluğu mitlerle beslenen inanışların belirleyiciliği hâkimdir. Mekâna dönük tekinsizlik algısı içinde muhkem meskenin dışındaki alanların yer alması sınırsızlık ve belirsizlik ikilisi ile açıklanabilirken daha özelden terk edilmişliğin izlerini taşıyan eski meskenler veya alanlar, insanlar âleminin kontrolünden çıkmış, metafizik varlıklarca devralınmış mekânlar şeklinde değerlendirilebilir. (Aça, 2018)

3.1.3. Egzistansiyal Bir Belirleyici Olarak Memorat Görüngüde Ölüme Doğru Varolma (Sein-Zum-Tode/Being-toward-death)

Ölmeden Önce Ölüünüz. (İslam Geleneği)

İlk bölümde Memorat'ın "tekinsiz/endişeli (angst)" dünyasını serimlediğimizde müstakil bir başlık biçiminde "Ölülerle Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar" konusuna sahip Memoratlardan bahsetmiştik. Bununla birlikte Heidegger'in eleştirdiği bir dünya olan "Batılı Hristiyan" gelenek dâhilinde yaşamsal bir pratik olarak mezarlık duvarlarının her daim yüksek olduğunu gözlemleriz. Bu durumun tam tersi istikamette ise Doğulu toplumlarda özellikle İslam dinine iman etmiş topluluklarda mezarlık duvarlarının içerideki mezarların rahatlıkla görülebileceği daha alçak seviyede inşa edildiğini söyleyebiliriz daha şahit olabiliriz. Bu da bize "Ölüm hakikati" ile yüzleşmede dahası "ölüme doğru olma" biçimi olarak Doğulu toplumların daha meyyal bir hal üzere yaşadığını göstermektedir. Bu bağlamda Heideggerci açıdan "kendiliğin zirvesi" yahut "en hakiki kendilik" olarak

"ölüm olgusu", içinde yaşadığımız toplum bakımından da "Düşünme" ve bu düzlemde "Var-olma" biçimlerimiz açısından bize çok da uzak olmayan bir halet-i ruhiye veya kendileyiş/ereignis biçimidir dersek yanlış bir şey söylemiş olmayız. Dolayısıyla seküler bir Batılı için "iç karartıcı" olan ölüm gibi bir durum bizim gibi İslam geleneği dâhilinde yaşayan insanlar için yeniden "varlığımızı hatırlatan" dahası Heideggerci bir ifadeyle "yaşamın hakikatini/varlığı aralayan/açan/imkân sunan" bir olgudur. Öyle ki meseleyi biraz daha speküle edersek eğer; gördüğümüz bir ceset bize ölümü değil, yaşamı hatırlatır, aralar. Oysa şahitlik "ölüme"dir. Burada söylemeye çalıştığımız şey tıpkı Heidegger'in "Van Gogh'un İşi Bitmiş (Ölmüş) Ayakkabıları" örneği ile aynı anlama gelmektedir. Ya da "koşan bacaklar" örneğini düşünebilirsiniz; parçayı bütünden ayırdığımızda hakikatiyle yüzleşiriz ne var ki bütünden ayrıldığı için artık işlevsiz kalmış yani ölmüştür.

Bununla birlikte kuru gürültüden beri duran dasein (angst)ın kendi ıssızlığında diğer bir deyişle tekinsizliğinde²⁷⁹ yahut "evsizliğinde/yurtsuzluğunda" duygumunu artırarak kendine kulak kabarttığını ve "nefesiyle (nefs/ruh)" ile yüzleştiğini de ifade etmiştik. Böylesi bir yüzleşme gündelik yaşamdaki tüm anlam çözümlerinin (kaotikleşme) getirisi olarak bir tür köksüzleşme hali biçiminde duygu durum olarak neşet etmiştir. Dasein'ın "insan" olarak yapı söküme uğradığı an tam da bu noktadır. Her bir hakikatiyle (organizma bağlamında) tek tek yüzleşecektir. Parçalar bütünden (dünyadan ve bu bağlamda vücuttan) kopacak nihayetinde işlevsiz kalacaktır. Tekinsizliğin getirdiği Ölüm duygusu (kendi vahdetinden uzaklaşmak) varlığını hiçeştirmiştir. Her bir parçayı tasarlayarak yeniden yerine yerleştirmek zorundadır. Varolmanın bir bedelidir bu durum. Ya kulak kesildiği çılgılığı trajik bir hadise olarak kalacaktır yahut "kendi imkânlarını" tasarlayarak yeniden "uyumlanacak"tır. Bu noktada dasein olmaklıkla "das man" olmaklık arasındaki tercihini biraz da kişisel maharetleri (tasarlama kabiliyeti yahut zanaatkârlığı) belirleyecektir. Kendini yaşayan bir varlık yani dasein kılabilmesi bundan böyle onun "Sanatçı" ruhuyla

²⁷⁹ Sigmund Freud'un, "Tekinsizlik Üzerine" isimli yazısında bu kavrama yönelik mütalaası şu yöndedir; Birçok insan ölüm ve ölü bedenler, ölümlerin geri dönüşü, ruhlar ve hayaletlere ilişkin hislerini en yüksek seviyede yaşar. Daha önce bahsettiğimiz üzere bazı dillerde Almanca "tekinsiz (unheimlich) bir ev" ifadesi "perili bir ev" anlamına gelebilmektedir. (...)

Animizm; sihir ve büyü, düşünsel her şeye gücü yeterlik, insanın ölüme karşı tutumu, istemsiz tekrar ve hadım edilme kompleksi, korkutucu olan bir şeyi, tekinsiz bir şeye dönüştüren neredeyse tüm unsurları içerir. (Freud, 2019: s.60,61,62)

ilişkili bir hal alacaktır. Ya "yaşayan (life) bir Vücut (mevcut/fiil) (alm. Leib/Life)" inşa edecektir yahut "ölü bir beden (alm. Körper/Corps/Soma)" ile "das man olarak herkesleşme (edat)" tercihinde bulunacaktır.

"Çürümüş dasein/memorat" bu yüzleşmede adeta kendi ölü ruhuyla karşılaşmıştır. Kendi Ölümüne (Hakikatine) yönelik yeterli ihtimamı göstermemiş olması (çeşitli ölüm ritlerini hatırlayınız) atalar ruhu inançları bağlamında tıpkı Memorat anlatılardaki gibi "ölünün geri dönmesine" sebep olmuştur. Burada yapması gereken muktesebata uygun maslahatı yerine getirmek ve birbirlerini yeniden sonunda buluşacakları yere (kökenine/tersi de düşünülebilir çünkü burada ikili bir hiyerarşi yoktur ve konvansiyon oluşturulacaktır) uğurlamaktır. Böylesi bir "halleşme" bir tür "ölümü kovup, dünya içinde olmaklığın ölümsüzlük ilizyonuna" yeniden kapılmak gayesi taşımaktadır. Nitekim her yaratı (bu ister dasein tasarımı ister memorat tasarımı olsun) bir tür "ölümsüzlük gayesi" barındırmaktadır. Bu da niçin "kendi olabilme hakikatinin" ve "yaşamın hakikatinin" "Sanat" ve bu bağlamda "Sanatçı yahut Oyuncu (oyun kurgulamak)" ruhundan geçmesi gerektiği zorunluluğunda yattığının Heidegger bağlamında da en açık gerekçelerinden biri niteliğindedir. Münferit hadisenin (bu ister Dasein'ın tekinsiz münferit kendileyişi isterse de tıpkı Hz. Musa gibi Memorat'ın Tur-i Sina'daki münferit tekinsiz kendileyişi olsun) niçin sonrasında "kamusala/dile v.b." indirgenmesi gerektiğinin de delili mahiyetindedir. Dahası çalışmamızın temel iddialarından biri olan "ritüelistik olanın ilkin münferit sonrasında kolektif olduğu (bu iddiamız konumuz açısından esasında tragedyanın doğuşuyla da ilgilidir)" yönündeki savımızı da hem dasein hem memorat nihayetinde de sanatçı kişilik olarak Oyuncu'nun ilkin münferit bir hadise biçiminde ortaya çıktığına dair görüşümüzü de destekler mahiyette bir durumdur. Dasein, Memorat ve Sanatçı'nın varlık tasarımı bir nevi "Tanrısallığının" ilamı niteliğindedir. Tasarımsal kabiliyeti ise sonrasında (kolektife dönüştüğünde yahut kamusallaştığında) onun "şakirtlerinin" sayısını belirleyecektir. Otto Rank'ın, "Sanat ve Sanatçı" isimli çalışmasında "ölümsüzlük ve sanat" bağlamında bu görüşümüzü şu yönde desteklemektedir:

Burada yalnızca, sanatın estetik açıdan güzel addedilmesine olanak tanıyan kurtarıcı gücünün, ruhun soyut fikirlerine somut varoluş kazandırma biçiminde yattığını belirtmemiz yeterlidir. O halde sanat -en azından

başlangıcında- münferit sanatçının yapıtında kendisi için ölümsüzlüğü elde etme arzusunun tatmini değil, yapıttaki kolektif ölümsüzlük fikrinin, ruhun bir resmi olarak onaylanmasıydı. Bu nedenle, ilkel sanat, ilkel ruh kavramı gibi, türdeki bireysel varoluşun devamı olan amacına ulaşmak için kolektif olmalıdır. Ayrıca bundan da bu soyut ruh kavramını aslına olabildiğince sadık bir şekilde yeniden üretebilmek için ilkel sanatın soyut olması gerektiği sonucu çıkar.

(...)

Kişisel yaratıcılık, dünyanın yaratıcısının kolektif yüceltilmesine değil de yaratıcı kişilikteki bireysel ölümsüzlük arzusuna her zaman boyun eğmesi anlamında din karşıtıdır. Bireysel sanatçı, kişisel dualizmini toplumsal bir telafiyle aşmak için, en geniş anlamıyla dinsel olanın ilk sırada yer aldığı kolektif formları elbette kullanır. Ama aynı zamanda eserine kendi kişiliğinin damgasını vurarak bireyselliğini kolektif kitleden korumaya çalışır. Bu nedenle, Rudolf Kautzsch, *Die bildende Kunst und das Jenseits* (Jena, 1905) başlıklı kısa ama değerli makalesinde, dinin sanat için bir handikap olduğu gerçeğini vurgularken oldukça haklıdır; nitekim biz de yaygın sanat kuramları üzerine yaptığımız incelemede, üstün-insana yüklendiği türden güçlü kişiliğin veya yapıcı bireyselliğin geliştiği dönemlerin her zaman sanatsal üretkenliğin en yüksek dönemleri arasında olduğunu gördük. (Rank, 2022: s.37,38,40)

O halde şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki; Memorat (Hafazan), ilk bölümde müstakil bir başlık altında incelediğimiz üzere yaratıcı kişiliği ve bu bağlamda "ölümsüzlüğe reddiyesi" anlamında "Ölüme-Doğru-Varolma (Sein-Zum-Tode/Being-toward-death)" egzistansiyaline sahip bir varlıktır. Bütün zamansal varoluşlar gibi Memorat da "ölüme yazgılı"dır. Tıpkı Dasein'da olduğu gibi Ölüm, onun varlığının sığındığı bir sığınak (Gebirg) dahası ölüm, hiçliğin mabedi olarak kendisinden Memorat'ın hakiki varlığını gizlemektedir (das Wesende des Seins). (Eliade, 2016: s.64)

3.1.4. Yabancılaşma (Entfremdung/Alienation) Egzistansiyali ve Memorat'a Dair Belirleyiciliği

Heidegger'in temel eleştirisi her ne kadar "modern insana ve çağa" yönelik olsa da (düşünmüyor oluşu) insanlık tarihine nazari bir bakış serdettiğimiz takdirde neredeyse insanlık tarihinde düşünsel açıdan her keskin dönemecin alındığı (ereignis/hadise) eşik aşamasında insanlığın "Heideggerci eleştirinin" maksadı doğrultusunda bir hal ortaya koyduğuna şahit oluruz. İnsanlığın her çağdaki "Düşünmüyor oluşu"na dair durumu bir tür düyevi yahut toplumsal krizi de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda içine düşülen her kriz, düşünsellik

zaviyesinden insanı da saçma ve anlamdan yoksun bir dünyayla baş başa bırakmıştır. Tıpkı Heidegger'in işaret ettiği "modern insan" gibi eli kolu bağlanmış dahası şaşkına dönmüş İnsan, "sonraya/ölüme" dair bir hiçlik duygusuyla adeta "Nihilist" bir fırtınanın esiri olmuştur. Artık İnsan, anlamdan yoksun bir Dünya'ya fırlatılmış "Yabancı"dan gayrı hiçbir anlama gelmemektedir. Nihayetinde böylesi bir savrulma da her çağ açısından "varoluşsal kriz(leri)" de beraberinde getirmiştir. (Adıbelli, 2011: s.325) Nitekim anlamsızlığın getirisi olacak olan Hermeneutik yöntem ise sonrasında Heidegger'in temel yaklaşımlarından biri olacaktır. Bu meseleyi daha önceki, bölümlerde tafsilatlı biçimde ifade etmeye çalışmıştık. Dolayısıyla "Yabancı" içinde bulunduğu tutsaklığından ancak dünyayı tefsir ederek yani "yorumlayarak" kurtulacak ve dasein olmaklığına yelken açacaktır.

Öte yandan, yeni ufuklar açan en etkili Batılı düşünürlerin ölümün varoluşsal anlamını keşfetmeye yönelik biteviye çabalarını hatırlamamız gerekir. Aslında, Batılı toplumların hızla sekülerleşmesinin sonucu olarak dinsel anlamlarından arınmış olmakla birlikte ölüm, Varlık ve Zaman'dan beri felsefi sorgulamanın merkezindedir. Heidegger'in sorgulamalarının istisnai başarısı - popüler modası da denebilir- modern insanın varoluşsal bir ölüm anlayışına duyduğu özleme ışık tutar. (Eliade, 2016: s.64)

Diğer taraftan Memorat olguya baktığımızda ise böylesi görüngüleri veyahut da kendileyişleri de Hz. Musa örneğini bir tür meta-memorat biçiminde tekrar düşündüğümüzde dahası antropolojik bağlamda da olguya nazar ettiğimizde toplumsal açıdan "yeni anlamlar" icat etme ihtiyacı yönünde işaretleyebiliriz. Öyle ki bu vurguya diğer dini figürlerin (Hz. Muhammed'in Hira Dağı'ndaki yabancı olmaklığı v.s.) "Memorat kendileyişleri"ni de dâhil etmekte bir beis görmüyoruz. Elbette sonucu bakımından kamusal etkisi hayli yoğun olan böylesi yeni dinleri (anlamların) neşet ettiren memoratların yanı sıra "sıradan kişiler"in memorat tecrübelerine baktığımızda da aynı biçimde kişisel açıdan "yeni anlamlara yazgılı" yabancıları veya anonim kişiliklerin (das man) varlığından bahsedebiliriz. (Çobanoğlu, 2003: s.88) Memorat (Hafazan), tıpkı Dasein gibi "otantik/sahih" olmaktan uzak bir hal içinde deneyimlediği tecrübesini yine tıpkı Dasein'ın "dünya içinde olmak"lığına dönüşü gibi yabancılığı/tekinsizliği kamusal olana indirgendikçe (memoratin tekâmül evreleri) anlam kazanacak ve Yabancılaşma (Entfremdung) halet-i ruhiyesinden kurtulacaktır. Münferit hadisenin (ereignis) kolektif olana dönük tekâmülü (memorattan fabulata v.s.) toplumsal açıdan (das man) meşruiyetini

yitirmiş Memorat'ı tekrar akredite ederek "yeni varoluşuna" dönük bir seyir oluşturacaktır. Yabancılaşma hali içerisindeki Memorat/Dasein, kendiyle hemhal olmaktan toplumla hemhal olacak biçimde bir yol izleyerek endişeden kurtulabilecektir.²⁸⁰ Bu bağlamda Özkul Çobanoğlu'nun "Türk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları" isimli çalışmasından iktibasla aşağıda vereceğimiz Memorat tecrübe anlatısı hem tekinsizlik hem de yabancılaşma bağlamında Memorat'ın Dasein olmaklığı açısından egzistansiyal bir unsur olarak "Yabancılaşma (Entfremdung/Alienation)" olgusunun Memorat görüngüdeki belirleyiciliğini kavramamıza yönelik iyi bir örnek olacaktır:

"Rıza hocayı ailesi kaldırıyor. Bir köyden bir köye bir iş için gönderiyorlar. Köyde işlerini akşama kadar bitiremiyor köye geç vakit gitmek zorunda kalıyor. Tenha bir orman yolundan gidiyor. Karanlıktan ve tenhadan korkmaya başlıyor. Korkunca kulağına gelen sesleri dinliyor. Gelen seslerin davul, zuma sesleri olduğunu ve bunların çalındığını zannediyor. O sırada ileride ışıklar belirginleşiyor ve oraya doğru yürümeye başlıyor. Yaklaştıkça bir eğlence olduğunu ve eğlencedekilerin başlarının üzerinde oynadıklarını görüyor. Onu da aralarına alıyorlar o da başının üzerinde dönerek oynuyor. Gece geçtiği yolun تنها olması ve geçerken korktuğu için cin alameti içine düşüyor ve sabaha kadar cinlerle eğleniyor. Sabah olunca gözüne görünen kayboluyor ve kendine gelince evin yolunu tutuyor. Evde hiç kimseye bir şey anlatmıyor akşam olunca bayılıyor. Bayıldığı zaman tamamen ailesinden kopuyor gece eğlendiği kişilerle oluyor. Onlarla beraber yemek yiyor, onlarla beraber yaşıyor. Cinler ona tezек yediriyorlar hayatını onlarla geçirmeye başlıyor. Ailesinden kimseye bir şey anlatmıyor, giderek hastalanıyor, çok zayıflıyor. Rıza hoca'yı ailesi hocalara götürüyor, daha sonra ayetlerle ve surelerle kendine geliyor. Eski haline dönünce, başına gelen bu olayı anlatıyor." (Çobanoğlu, 2003: s.93)

Nihayet yabancılaşmış Memorat'ın bu noktada bir çağrıya ihtiyacı vardır ve bu çağrıya kulak vermesi dahası işitmesi gereklidir. Bu çağrı tıpkı dasein'da olduğu gibi "Vicdan (Schuld)"ın suçlayıcı çağrısıdır. Böylesi bir suçlamayı Memorat görüngülerdeki "Cinlerin mahkeme kurması" hadiseleriyle yahut motifleriyle rahatlıkla örtüştürebiliriz. (Çobanoğlu, 2003: s.84,155) O halde Vicdanın sesi, herkesçe paylaşılan bir dünyada kaybolmuş Dasein'ı yani Memorat'ı yeniden kendi olmaklığına geri çağıracaktır. (Taburoğlu, 2022: s.159)

²⁸⁰ Bir bölgede eşi benzeri olmayan doğaüstü bir tecrübenin doğaüstü bir varlıkla yaşandığını kabul edelim. (Elimizdeki "Deniz Kızı Memoratu" buna örnektir.) Tecrübe sahibi, gördüğü doğaüstü varlığı diler anlamlandırсын, isim versin, dilerse sadece tarif ederek isimsiz bıraksın. Fakat gördüğünü iddia ettiği varlık "yabancı" ve daha önce "görülmemiş", "duyulmamış" ve haliyle yorumlanmamış olduğu için "şey" olarak kalacaktır. Olay dile dökülüp anlatıldığında, yani memoratlaştığında, bölgedeki aktif gelenek taşıyıcıların (active tradition bearer) bu varlığı veya hadisenin tamamını nasıl yorumlayacağı iki ihtimallidir. Birincisi, gelenekteki hiçbir kalıba girmediği için yeni bir tanım veya yorum yapılacaktır. İkincisi ise tecrübe sahibinin anlattıklarını asimile ederek geleneğe oturtacaktır. (Hallaç, 2017: s.55)

3.1.5. Memorat'ın İşitselliği ve Vicdan (Schuld)ın İthamı

Rab olan Tanrım, vicdanımın Hâkimi,
bu hatırladıklarım doğru mu acaba?
İşte yüreğim ve hafızam apaçık senin önünde.
(Augustinus/İtiraf 6. Bölüm)

İçinde yaşadığı dünyayı bir mesele haline getirip endişeye gark olan Dasein, Yabancılaşmış halet-i ruhiyesiyle adeta kendini kendine teslim etmeye teşne bir durumdadır. Bu teslimiyetin yolu da ancak ve ancak kendi sesini yani vicdanını dinlemekten geçecektir. Dünya içinde herkesleşen çürümüş dasein, fenomenolojik açıdan "yeterince görmüştür." Artık ihtiyacı olan tek şey işitmektir. Bu noktada meseleyi yorumlayıcı bir parantez açmak isteriz. Öyle ki bize göre filhakika bu işitme "duyumdur." Bu duyum ise sadece kulak organı ile yapılabilecek bir kavrayış değil tüm vücudunun (vcd/vecd/ekstaz) kulak kesileceği bir duyumdur.(Heidegger, 1975: s.65) Nitekim vicdanın bu suçlayıcı çağrısı sessizdir. Ancak kendi vücuduyla hemhal bir ekstaz/vecd hali bu duyumu ve kavrayışı sağlayacaktır. Durumu biraz daha kurgusal bir veçheden tanımlayacak olursak; dasein, ister durağan bir vecd halinde olsun isterse de kamusal açıdan "restore edilmemiş bir beden/vücut formunda" bu halet-i ruhiyeyi yaşasın onun tüm bu pratiği vicdanın ithamı veya suçlaması karşısında "mahkemeye" yönelik savunma halidir. Bu savunma halinin ise en dolayimsız (apriori) biçimde olması gerekliliği (kaynağa dönüş/kerhe/Şaman'ın vecd dansı) "normatif olmayan" bir görüngü ile sonuçlanacaktır. Ne var ki günün sonunda Yabancı'nın (dasein) bu "ucubeliği (fiziki yahut ruhsal)" nihai açıdan restore edilmiş bir ruhsallık veya somatik açıdan bir insan varlığıyla meşruiyetini bulacak (temellük edecek/ereignis) ve tekrar dünya içinde olmaklığına yelken açarak yeniden kendileyecektir.

Yine korku filmlerinde olduğu gibi, korku verici ve tekinsiz olanın sonradan dostane yaratıklar oldukları da anlaşılabilir. Örneğin perili evin hayaletleri, geçmişten bu yana devam eden bir günahı, cürmü işaret ediyor olabilirler. Dehşet yaratan seslerini genellikle evdeki en vicdanlı olana, yani onları duymaya en açık olana duyururlar. En başta muhtevası anlaşılmayan seslerin ve olağanüstü olayların sorumluluğunu taşıyabilecek olanı seçerler. Korkusuyla yüzleşen Dasein, kararlılıkla böyle sesleri yorumlamasa sahici olmayan bir varoluşu sürdürmek durumunda kalır. Korkunun kaynağı hayaletler,

gündelik huzur ardındaki tekinsiz ruhlar âlemini, geçmişini temsil ederler. Fakat en sonunda olayların ifşası, hayaletler ve perili ev sakinlerine huzur verir. (Taburoğlu, 2022: s.90)

Benzer şekilde görmenin yerini varlığın nazarı alır. Dasein, varlıktan yönelen bakış altında kendisini ve başkalarını gördüğünde maruz kaldığı aydınlık, bazı mistik öğretilerde olduğu gibi, onu kulak verdiği varlık nazarında gözlerini devirmeye çağırır. Nazarın gölgesi altında, neredeyse sessizce ve 'ketumca' dile geleni işitir. Bu şekilde işiten Dasein'ın kulakları değildir. Varlıktan neşet eden ışığı gören gözler olmadığı gibi sesleri duyan da müşahhas kulaklar değildir. Bu sırada 'görülüyor ve işitiliyor olmak çakışır'. Işığı ve sesiyle nazarını vuran varlıktan müteessir olan Dasein 'tümüyle kulak' ya da göz olur. Genelleşen kulak, göz veya başkaca organların ruhsal, fizyolojik ya da biyolojik anlamları kaybolur. Kulaklar varlığını bu seslere borçludur. (Taburoğlu, 2022: s.141)

Dasein'ın böylesi bir derin kulak kesilme halini vecd hali biçiminde ifade etmekte bir beis olmayacağını yine Heidegger'den de mülhem söyleyebiliriz. Öyle ki bu ekstatik hal diğer taraftan "derin düşünmek (tefekkür/contemplation)" ile de aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim Eski Yunan'da da benzer biçimde "derin düşünmek" ile bir şeye ilgiyle nazar (theoria) etmek eş değer mefhumlardır. Bununla birlikte modern düşüncedeki teori ile pratik ayrışmasını bir tarafa bıraktığımızda Eski Yunan'da "theoria"nın teori ve pratiğin aletheia açısından ayrılmaz dahası mütemmim cüz olduğunu ifade edebiliriz. "Theorianın antik kavrayışında duymak, düşünmek, gözlemek, tasarlamak tümüyle ayrı yetiler sayılmaz. Hepsi de Dasein'ın varoluşunda buluşan varlık olanaklarıdır." (Heidegger, 1975: s.87) (Taburoğlu, 2022: s.141,142)

Bu noktada "theoria" mefhumu bağlamında çalışmamızı işlevsel kılacak bir pencere açmak isteriz. Öyle ki Yunancada Tanrı anlamına gelen "theos" sözcüğünün "kâhinlik" sanatıyla yakından ilişkili olması çalışmamız bakımından önem arz etmektedir. Örneğin Eski Yunan'da kâhinin yorumladığı işarete "thesphaton", kâhin'e "theopropos" ve yaptığı şey de "theiazein ya da entheaein" denilmekteydi. Bununla birlikte Kâhin eğer anormal bir görüngü sergiliyor ve "anlaşılmaz" kalıyorsa bu durumda sözlerini formüle eden birine, yani prophetes'e daha açık ifadeyle "peygambervari" birine ihtiyaç duyulurdu. Buradaki "peygamber" ifadesini (prophotas) Platon üzerinden ifade edersek; "onlar, kâhin değillerdir, yalnızca bilmecelerin seslerini ve görüntülerini yorumlayanlardır. Bu nedenle onlar oldukça yerinde bir şekilde ulvî şeylerin peygamberleri olarak adlandırılırlar" yönünde anlam ve karşılık bulmaktadır. Dahası onlar "cevap veren kişi" olmaklıkları bağlamında

adeta bir tür "ezberden okuyan" daha da önemlisi tam da bildiğimiz anlamda bir tür "Oyuncu/Aktör"dürler.²⁸¹ (Gören, 2015: s.154) Bu arada yine "tiyatro" sözcüğünün "thea/bakış" köküne sahip olduğunu da hatırlatmak isteriz. Filolojik açıdan ise "Kâhin" sözcüğünün "mantis" biçiminde karşılandığını, Hint-Avrupa dilinde ise zihinsel güç anlamına gelen kökle bağlantılı ve aynı zamanda "mani" yani "delilik" sözcüğüyle de ilişkili bir kavram olduğunu söylemek etmek isteriz. (Burkert, 1988: s.112) Diğer taraftan Antik Yunan'daki kehanet yöntemlerinden biri de kuşların sunduğu işaretleri okumak/yorulmak biçiminde gerçekleştiriliyordu. Bu sebeple bu kâhinlerin bir diğer adı da "Oionopolos (Oionos yani alamet kuşu)" idi. Bir kuşu gözlemlemek ve o kuşun uçuşunun yönü (sağdan veya soldan gelmesi) bir "işaret" sayılıyordu ve bu işaret kehanetin muhtevasını belirliyordu. (Burkert, 1988: s.113) Kuşların görüntüsü bir takım işaretler sunuyor ve bu işaretleri okuyabilmenin Yunancadaki karşılığı ise "theōria" diğer bir ifadeyle işaretleri okuma sanatı. Nitekim "teori/nazari" meselesi de buradan neşet ediyor. Eski Yunan'da kehânet yöntemlerinden olan bu usul şu yönde uygulanıyordu: Bu işi yapacak kişi kulelere çıkıyor ve vahşî alıcı kuşları seyrediyordu. Alıcı kuş doğudan gelip doğudan güvercini vurursa, mantis diyor ki, "Doğudan şöyle bir güç gelecek ve doğudan vuracak." Oradaki görüntüde birtakım işaretler ortaya çıkıyordu ki o işaretleri herkes göremezdi. Sadece o yeteneğe sahip kâhinler görebilirdi. İşte bu uygulamanın Yunanca'daki karşılığı theōria. Başka bir ifadeyle "işâretleri okumak sanatı". Bununla birlikte "teori" olgusu da buradan neşet diyor. Bugün teori dediğimizde, çok farklı bir şey anlıyoruz. Oysa özellikle erken dönemde Yunan'da teori dediğimizde böylesi bir kehanet yahut görü olgusu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda örneğin "gözlem" olgusu da "skopos kelimesi (steteskop)"nin anlam dünyasına aittir. Öyle ki aslında gördüğünde işâretleri bulmak ve deşifre etmek sanatından geliyor. Görüyorsunuz, gözlemliyorsunuz ve işâretleri deşifre ederek ondan bir değerlendirme/tefsir/yorum çıkarıyorsunuz. Ama bunlar Antik Yunan'da adım adım dinî bağlamdan dindışı bağlama doğru bir seyahate çıkıyor. Aydınlanma, bunların

²⁸¹ (tês di' ainigmôn houtoi phêmês kai phantaseôs hypokritai, kai outi manteis, prophêtai de manteuomenôn dikaiotata onomazoint' an). "Cevap vermek" anlamındaki hypokrinesthai fiilinden türeyen hypokritês sözcüğünün buradaki arkaik anlamı, zamanla Attika lehçesinde tiyatro sahnesindeki "aktör"ü, hatta geç dönemde "ezberden okuyan kişiyi" (Tim. Lex. p 1001b.15 (s.v. rhapsôidoi); D.S. 14.109, 15. 7) ifade eder hale gelmiştir. Homerosçu gelenekle başlatılan ve özellikle Pindaros'la önemli bir zirveye ulaşan bu "peygamberane şair" imgesi tanrısal verileri okuyan, yorumlayan ve buna göre sorulan sorulara cevap veren bir kişi olarak belirir. (Gören, 2015: s.154)

dindışı bağlamını bize “akıl” diye öğretti. Bunun tartışmalı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Platon’un bağlamında bile dindışı bir olgudan bahsedemiyoruz. Misal bu insanlar dâima tanrılara kurban keserek işe başlıyorlar. Dâima tanrılar ile ilgili konuşurken "destur" diyerek başlıyorlar. Tanrılar ile ilgili adlardan bahsedecekleri zaman diyorlar ki: “aman dikkat edelim başımıza iş gelmesin.” Bir tür "haddini bilmek" biçiminde değerlendirebileceğimiz bu davranış dini bir tavır biçiminde karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla "theōria" ve "skepsis" olguları mevzu bahis olduğunda her daim bu "tedirginlik" ile davrandıklarını tespit ediyoruz. (Gören, 2015: s.154,321)

O halde yukarıda açtığımız pencereye istinaden şunu ifade edebiliriz ki; vicdanın sesine kulak kesilmek bir tür vecd hali içinde işaretleri tefsir edebilmek yani yorumlamaktan geçmektedir. Peki, ama hangi işaretleri? Elbette memoratın deneyimi sırasında adeta bir kâhin yahut oyuncu olarak "duyumsadığı" işaretleri. Nitekim dünya-içinde-olmaklığına dönüşün yolu da böylesi bir tefsirin sonucunda ortaya koyacağı ve sonrasında yaşamını pratik kılacak (etik esasında emik) düsturlar (dekaloglar) biçiminde neşet eden (memorat anlatı) "teorik/nazari (theoria)" şiirsellikten geçecektir. Başka bir ifadeyle; şiirsel yaşam, vicdanlı insan (dasein/memorat) anlamına gelecektir. (Taburoğlu, 2019: s.72) Bu bağlamda memorat veya dasein'in vicdanlı olması (vicdansız olmaması) toplumla "uyumlanması (attunement)" dahası "yerleşmesi (ikamet)" manasına da gelecektir. Bununla birlikte tıpkı dasein'da olduğu gibi vicdanın itham edici, suçlayıcı sesi her ne kadar Memorat'ın "kendi sükûnetinden" gelse de yine de bu "ses", yabancı bir ses gibidir. (Taburoğlu, 2019: s.76) Tam bu noktada hatırlatmak isteriz ki memoratlardaki en temel motif olan "Cin" olgusu da; görünmeyen ve bize yabancı olan varlıkların genel cins ismi olarak kullanılmaktadır. Bunların yanı sıra; kapalı bir yer olduğu için cenan olarak adlandırılan kalp, cân, cennet, cenin, delirmek manasında cünûn mefhumları da aynı kökten türemiştir. (Düzgün, 2012) Yine memorat bir tür olarak çeşitli medyum celselerindeki görüngüler yahut "tekinsiz ev deneyleri" gibi materyalizasyon ve demateryalizasyona ilişkin memorat olgularındaki görüngüler de koştut biçimde bir tür "yabancı olanı, yabancılaşmayı ve bilinmeyi" de beraberinde açığa çıkartmaktadır. (Blavatsky, 2016: s.108,360) Bununla birlikte Anadolu memoratları bağlamında ise yine bilinmeyen bir gücün, yapılan yanlış

konusunda ikaz ettiğini; tokat vurarak veya başka bir yolla cezalandırdığını; bunlara ek olarak yabancı birinin sesiyle seslenerek veya değişik şekillerde görünerek korkuttuğunu tespit etmiştik. (Çobanoğlu, 2003: s.222,224) Yine "numen memorat" meselesi bağlamında Honko'nun ifade ettiği biçimiyle "kehanet memoratları (omen-memorates)"ında olduğu gibi "ateşin bir felaket alâmetiyle bağlantılı olması" örneğindeki gibi önceden tecrübe edilmiş fakat açıklanamayan bir olay sonradan geçmişe dönük olarak yorumlanabildiğini görmüştük. Bununla birlikte Memorat'ın yaşadığı tecrübenin (ereignis) yorumunu her zaman kendisinin yapamadığını ve onu çevreleyen sosyal grubun da yoruma katılabildiğini vurgulamıştık. Öyle ki Antik Yunan kehanetlerine benzer biçimde sosyal guruba dâhil olanlardan "ruh inancına vâkıf olan uzmanlar" aracılığıyla (bir tür prophetes) işaretler açıklanabiliyordu. Dahası yine "kehanet memoratları" bağlamında bir kimse doğaüstü tecrübeye meyilli olabilirken bir başkası da tecrübenin sebeplerini izah etmek konusunda daha yetenekli olabiliyordu. (Honko, 2018) Tüm bu tespitlerden hareketle; nihayetinde dasein'in egzistansiyal unsuru biçiminde tanımlanan "Vicdan (Schuld)" karakteristiğinin tıpkı dasein analitiğinde karşılaştığımız yapısal niteliği biçiminde Memorat olguda da "sudur" ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

3.1.6. Tasarlama/Kararlılık (Entwurf/Entschlossenheit/Resoluteness) Egzistansiyalinin Dasein Olarak Memorat Olgudaki Kısa Kritiği

Daha önceki bölümde Heidegger'in; Nietzsche'den mülhem "güç istenci" kavramını bireyin "kendine karşı kararlılığı (Entschlossenheit)" biçiminde yorumladığını ifade etmiştik. Öyle ki onun açısından güç istenci; bir tür halet-i ruhiye olarak "aşkınlık olarak duygulanım (affect as transcendence)" dahası "kendinin ötesine geçme" durumudur. (Zimmerman, 2019: s.237) Böylesi bir "istenç" bizim açımızdan tam olarak bir tür "irade beyanı"dır. Bu irade beyanı ise bir nevi, dasein'in iradesi dışı olan "fırlatılmışlığına" yönelik bir tür karşı atış ve kendini yansıtma/tasarlama (entwurf) reaksiyonudur. (Withy, 2021: s.753) Bu tür bir yansıtma Heidegger açısından "algısal düşünme" biçiminde cereyan edecektir ki Heidegger açısından "ola-gelmenin hakikati (oluş)"ne dair tefekkür yani "var-olmaya dair düşünme" esasında kendini dünyaya yansıtmaktan (Entwurf/projecting-open)

dahası irade beyanına ilişkin projeksiyonunu tasarlamaktan geçmektedir. Bu, kendi hakikatini (dasein) temellendirmesinin de başlangıcıdır. Yansıtma, varlığın en temel ifşaat mekanizmasıdır. (Heidegger, 1999: 39) Diğer taraftan Dasein, dünyadaki-varlığını anlaması; onun dünyada ne yapacağını, nasıl ilerleyeceğini, başkalarıyla nasıl ilişkiler kuracağını ve kendini nasıl "anlayacağını" anlamaktır. Yani, Dasein "olma yeteneğini" (Sein-können) "dünya içinde olmaklığın" devam eden işlerine tasarlayarak yansıtır. Böylece dünyanın sunduğu İmkânlara (Möglichkeiten) doğru ilerler ve onları açar. "Anlamanın/Tefsir etmenin (hermeneutik) böylesi bir projecting/tasarlayıcı karakteri (Entwurfscharakter des Verstehens)", dünya-içinde-olabilmenin Yansıtma (Entwurf) ediminden geçtiği dahası dünyada olmanın bir yolunu açmak olduğu anlamına gelmektedir. (Farin, 2021: s.378) Çünkü "anlam", dünyanın dünyeviliğidir. Bu yansıtma dasein'in yeryüzündeki iz düşümüdür. İşte bu sebeple yansıtma karşı "fırlatılmışlık" olarak da nitelendirilebilir. Nihayetinde yansıtma (entwurf), dasein'in kendini ve dünyayı "aşması" anlamına gelmektedir ki Heidegger bu durumu "dünya oluşturma (weltbildend)" olarak adlandırmaktadır. (Dahlstrom, 2021: s.826) Nitekim şunu da ifade etmek isteriz ki Heidegger; ifşa (erschlossenheit) sözcüğünün kökeninden yola çıkarak "kararlılık ya da azim" biçiminde söyleyebileceğimiz "Entschlossenheit" kavramını ileri sürer. Çünkü ona göre dasein açısından "otantik/sahici olmak" varlığın hakikatini örten her şeyi ortadan kaldıran "kararlılığın (bizim ifademizle iradenin dahası neşenin)" açığa çıkarılmasıyla mümkündür. Bununla birlikte "kararlılık (entschlossenheit)" ise kendini yansıtmaktan (entwurf) yani başka bir ifadeyle "tasarlamaktan" başka bir şey değildir. (Käuffer, 2021: s.74)

Diğer taraftan Memorat açısından "tasarlama, yansıtma, kararlılık, irade, neşe" olguları doğrudan onun "muhayyile (a projecting-open)" kabiliyeti ile ilişkili bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. "Rüya Görme Yoluyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar" bağlamındaki memoratlar zaviyesinden meseleye nazar ettiğimizde daha önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere; "öteki benleri ortaya koymak" anlamında bir tür yüzleşme mahiyetinde olan bu tarz memoratlar tıpkı "gündüz düşleri" örneğimizde de olduğumu gibi bir nevi "tasarlamak, irade beyan etmek ve yansıtmak"tır. Özellikle rüyaların, yakaza hallerin ve gündüz düşlerinin bir tür "tasarım alanı" açması (a projecting-open) Dasein'in

"kendini tasarlaması" ile örtüşmektedir.²⁸² Benzer biçimde cin motifli memoratlarda ise "Cindarin, çağırdığı cinlere aynada istediği kişileri ve olayları yansıtmasını buyurması ve istenilen görüntülerin aynanın yüzeyinde belirmesi" bir tür "projeksiyon" olarak nitelendirilebileceği kanaatindeyiz. Bununla birlikte bugün ülkemizde halen bilindiği şekliyle "fal" kelimesinin Cahiliye Araplarının kullandığı fe'l kelimesinden manası içinde olan "zuhur edecek hadiselerle işaret" anlamı taşıdığını da söylemiştik. (Çelik, 2021: s.131) Bu arada tasarımı olanın vecd (esrime/ekstaz) halinde gerçekleştiğini bildiğimize göre aynı biçimde Memorat'ın esrimesi de memorat tasarının ifşa mekanizmasıdır. Bu durum tiyatro ve oyunculuk bağlamında daha evvel de söylediğimiz gibi bir tür epifani biçiminde Dionisos'un, Bakkhalar'a kendini göstermesi sebebiyle açığa çıkan esrimelerin (dolaylısıyla) de benzeridir. Memorat olgu bağlamında ise anlatılarak (açıklanarak) aydınlatılan mitlerin karanlık coğrafyası insan için ikinci bir doğuş yeridir ve insanı tekrar kurgulayarak yeniden yaratmaktadır (Gezgin, 2020: s.58) yönündeki tespitimiz Heideggerci bir dasein tasarımıyla koşutluk taşımaktadır. Memorat, tıpkı dasein'in kendini "karşı fırlatması (yansıtması)" gibi yeni "anlamlar (hermenütik)" üretmek (çünkü doğa-üstü bir görüngü sergiliyor) "aşırı aydınlık" olan dünyaya karşı gölgeler düşürür (anlama indirgeme eksiltmektir) ve kendi projeksiyonunu yansıtır. Çünkü düşülen kaygısal acziyetin eksik nesnesi (memorat/dasein) ancak gölgeler düşürülerek vücut bulacaktır. Bunu Rönesans ve Barok resimleri arasındaki fark gibi düşünebilirsiniz.²⁸³ Çizgi ve gölgeler netleştikçe "varlık" daha "belirgin" hale gelir. Bu durum asıl varoluşu "detay"da (biriciklik/das man olmamak) taşımasıyla ilişkilidir. Müphem olanı şeyleştirme süreci (kaygısallıktan korkuya) bakımından

²⁸² Tarikat geleneğinde ehl-i tarik kimseler rüya ifadesi yerine "seyr" ıstılahını kullanmakla birlikte ayrıca rüyayı doğrudan "mana" olarak da ifade etmektedirler. (Gölpınarlı, Boratav, 2010: s.168)

²⁸³ Bu durumu haritalar üzerinden düşünürsek eğer; bir haritaya baktığımızda, düz çizgilerden oluşan "sınırlar" bir "varlığa" işaret ederken (masa başında çizilmiş) daha çok girintili ve çıkıntılı sınırlar ise "o-arada" bir "varoluş" yaşandığını göstermektedir. Heidegger, "Sanat Eserinin Kökeni" isimli çalışmasında bu durumu Van Gogh'un Çiftçi Ayakkabıları resmi üzerinden şöyle açıklamaktadır: Ayakkabı aracının boş içinin, karanlık ağzından iş basamaklarının güçlükleri adeta sızıyor. Ayakkabının sert yapılı ağırlığında, üzerinde sert rüzgârların estiği tarlanın uzun, birbirini hatırlatan çizgiler yardımıyla uzun gidişin uysallığı toplanır. Derinin üzerinde nem ve toprağın çukurları var. Tabanlarda, çöken akşamdan dolayı tarla yolunun yalnızlığı karışır. Ayakkabıda toprağın sessiz çığlığı, olgun başakların sessiz ödülü ve kışı yaşayan tarlanın, nadasa bırakılmış تنها tarlanın açıklanmamış başarısızlığını fısıldar. Bu araç yardımıyla ekmeğin güveni, sıkıntıyı atmanın verdiği dile getirilemez sevinç, doğumun verdiği çalkantı ve ölüm tehdidindeki titremenin şikâyetli korkusunu hissederiz. Bu araç toprağa aittir ve köylü kadının dünyasında yurt tutar. Araç bu yurt tutmuş aitiklikten kendi içindeki dinginliğini yaratır. (Heidegger, 2011b: s.27)

fikrin indirgenerek hiç edilmesi (ritüelleştirilmesi) kendini yansıtmasının dahası projeksiyonunun sebebi mahiyetindedir ki aksi takdirde başka türlü kozmosla konvansiyon yolunu bulamayacak yani uyumlaşamayacaktır. Bu bağlamda son bir örnek verecek olursak; "reenkarnasyon" türündeki memoratların zaten başlı başına varlığın kendini "tasarlamasına/yansıtmısına" dair türler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

"Ben, daha 7-8 yaşlarındayken aileme beni Mersin'e götürmelerini söyleyip duruyordum. Burada doğmadan önce orada yaşıyordum ve bir çektiğim acılara dayanamayarak kendimi tren yoluna atıp intihar ettim; ama şimdi oraya tekrar dönmek istiyordum. Şimdiki ailemi ancak 3-4 yıl sonra ikna edebildim ve beni Mersin'e göturdüler. Şimdiki hayatımda hiç Mersin'e gitmemiş olmama rağmen, yolu kendi başıma buldum ve doğru evime gittim. Ev halkı çok şaşırdı, beni tanıyamadılar ama ben onlara her şeyi baştan sona anlattım. Nasıl intihar ettiğimi, sorunlarımı anlattım. İçeriden çeyiz sandığımı buldum, ağlamağa başladım, hepsi benim eşyalarımı. O zaman herkes bana inandı. Eşimle aramızda olan bazı özel şeyleri konuştuk, o da çok ağladı (şimdi biraz yaşlanmıştı) ve bir başkasıyla evlenmişti. Şimdi yine Mersin'e gidip geliyorum, onlar da beni görmeye geliyorlar." (Çobanoğlu, 2003: s.240)

Nihayetinde bu kısım açısından sonuç niyetine şunu ifade etmeliyiz ki; İnsan, özünde bir "varsayım" dahası "velev ki" dir. Bu ifademiz bağlaçları ve edatları oldukça sık kullanan Heidegger için de tezat bir ifade olmayacaktır. Öyle ki duyulur varlıkların toplamına "Doğa" demek, onları ilke olarak belirli bir yasalar sistemine, yani "nesnel olarak (bilimsel)" ortaya çıkaracak olan yasalara tabi ilan etmektir. Öte yandan, bu yasalar henüz tümüyle yasalastırılmadığı (yahut "keşfedil(e)mediği") ve olgular tümüyle belirlenmediği için öngörülen "Doğa/Tabiat İdeası (buna en çok da insanın tabiatı yani ontolojisi dâhil)" yerine getirilmesi gereken bir görev olarak görünmektedir. Bu görevin peşinde koşup araştırmanın yolunun memorat bağlamında laboratuardan geçmiyor oluşu ise kendisi henüz tam olmayanın (kendi projeksiyonu/varsayımı kadar) karşısında memoratın projeksiyonunu/tasarısını daha "pejoratif bir yöntem" kılamayacağı düşüncesindeyiz. (Kim, 2021: s.495) Sayıların sayı doğrusu üzerinde kabullenildiği ve her bir sayı arasında sonsuz sayılar bulunduğu kabulünden hareketle "Sıfır (0)"dan 1 (Bir)e nasıl ulaşıldığı sorusunu yönelttiğimiz takdirde "herkesin ve her şeyin tasarımı/projeksiyonu/kararlılığı/iradesi/varsayımı dahası "velev ki"si kendine" cevabı alacağımızdan hiç şüphe duymamaktayız. Son olarak burada yadsıdığımız şey "akıl" değil, "kafa merkezli" akıldır.

3.1.7. Dasein Olarak Memorat (DOM)'ın Dünyada-İçinde-Oлма (in-der-welt-sein/Being-in-the-world) Hali ve Dünyeviliği

Dasein'ın "uzamsal (space)" varlığı Heidegger açısından reddedilemez bir gerçektir. Aksi durumda "mekânsızlık" söz konusu olur ki bu da varlığı "ikamet ettirememe" anlamına gelecektir. Dolayısıyla dasein'ın uzamsallığı ancak ve ancak "dünyada-varlık olmaklığı" ile mümkün ve olasıdır. Diğer taraftan "uzamı" anlamının yolu da "dünyeviliği" anlamaktan geçmektedir. Bununla birlikte Heidegger böylesi bir "içinde-olma" tarzlarını ise; bir şeyle uğraşmak, bir şeyi üretmek, düzenlemek ve onunla ilgilenmek, bir şeyi kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ve kaybolmasına izin vermek, üstlenmek, başarmak, öğrenmek, sormak, gözlemlemek, hakkında konuşmak, belirlemek v.s. biçiminde işaretlemektedir. Nitekim dasein'ı yorumlamak ve anlamak (kendiliği) temel yapı biçiminde dünya ile birlikte işlemektedir. Aksi halde dasein tamamen örtük olurdu ki bu da dasein'ı anlaşılmaz kılacaktır. O halde dasein'ın dünya içindeki karşılaşmaları onun projeksiyonun malzemeleridir. Neticede dasein'ın ontik temeli onun "dünyayı bilmeklik" tarzındaki varoluş haliyle şekillenecektir. Bu da onun en temel egzistansiyali olarak "kaygısallığın (sorge)" getirisidir ki bu "ihtimam gösterme" hali ontiko-ontolojik varlığın dünyaya da ihtimam gösterme/ilgilenme veçhesiyle ilişkilidir. Çünkü dasein'ın mekânsallık gereksinimi bunu zorunlu kılmaktadır. (Heidegger, 1996: s.52,53,56,57,103)

Diğer taraftan dasein'ın kendini dünyaya konumlandırma gayreti yani mekân tutmaya, yerleşmeye dönük teşne hali (evsizliğin ve yurtsuzluğun getirisi) onun tasarlama ve bu bağlamda yansıtma egzistansiyali ile birlikte çalışır. Uzayın (uzamın) "sınırları belli olmayan" yüzeyinde kendi "kontürlerini" belirlemek sonrasındaki her türlü kendi "sınır ihlalleri" bağlamında onu "var-edecek" bir göstergedir. Evet, dasein'ın kendi anlamını yaratması (sınırlarını) bir "şeydir" ancak kendi anlamının dışına uzanması (varması/var-lık) ise "bambaşka olmaklık bağlamında bir şey"dir. O halde "düşünülebilir ve hissedilebilir" olanın dile gelmesi (içinde bulunan gelenek/dünya dâhilinde anlam şablonuna oturtulması) her türlü

mekânsallıkları da peşi sıra getirecektir. Elbette bu durumda da anlamsallıkları yaratmanın temeli o anlam dünyasına yerleşebilmek adına "mekân" yaratmaktan geçecektir. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz üzere "bir şeyle uğraşmak, bir şeyi üretmek, düzenlemek ve onunla ilgilenmek, bir şeyi kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ve kaybolmasına izin vermek, üstlenmek, başarmak, öğrenmek, sormak, gözlemlemek, hakkında konuşmak, belirlemek v.s." sınırları olan bir şeyden bahsetmektir ki bu da yine mekân olmadan sınırın da olamayacağı gerçeğiyle bizi yüzleştirir.

Bu durumda Memoratlar açısından "dünya-içinde-olmak"lığa yani mekânsallığa baktığımızda ise böylesi görüngülerde olmazsa olmaz bir egzistansiyal bir durum olarak yine "mekân" olgusuyla karşılaşırız. En başta şunu da belirtmeliyiz ki halkbilim açısından filhakika memoratlar, kozmosu (mekânı ve uzayı) açıklamak için tezahür eden anlatılardır. Bu bağlamda Anadolu'da cin motifli memoratlara baktığımızda; ev, ahır, yurt, otel, köy, değirmen ve viraneler (eski saraylar ve kaleler) gibi yerler cinlerin uğrak yeri ve yaşadıkları mekânlar olarak kabul görmektedir. Bununla birlikte cinni olarak tanımlanan böylesi yerler ise "tekin olmayan" mekânlar biçiminde ifade bulmaktadır. Yine evliya memoratları yönünden nazar ettiğimizde ise evliyaların defnedildiği mekânlara defnedilmek istenilmesi ve mezarlara ulu şahısların mezarlarından toprak getirilmek istenilmesi gibi motiflerle karşılaşmaktayız. Bu sahipli sahanın sahipliğinden (temellük/ereignis) istifade etme inancının bir sonucudur. (Kalafat, 2012c: s.207) Dahası "kutsal mekânlar" meselesi de bu durumun dasein ile benzeştiği bir diğer yapısal olgudur. Nitekim "kutsallık" olgusunun "mekân" algısına eşlik etmesi bunun en açık kanıtı mahiyetindedir. Örneğin daha önceki bölümlerde örneklendirdiğimiz üzere, Eski Yunan'da tanrının mekânı olan dağ Musevilik ve İslam dininde ise Allah'ın peygamberlere mesajını ulaştırmada aracı olan kutsal bir yerdir. Dağ kültü bağlamındaki memoratların varlığı mekânsallılıkları bağlamında dünya-içinde-olmanın bir getirisidir. Dasein'in dünya-içinde-olmaklığı bağlamında yine memorat bir görüngü olarak "büyü" olgusu da genellikle bu dünya ile ilgili sorunları içine almaktadır. "Tanrı ve tanrısal olanla, öteki dünya ile ilgilenmez. Büyünün çabası çocuğa, mala-mülke, iyi ürün elde etmeye, zararlı etkileri olan şeyleri uzaklaştırmaya, başka insanlara iyilik ya da kötülük etmeye, yani dünyayla ilgili şeylere yöneliktir." (Çobanoğlu, 2003: s.212)

Açıkçası Memorat kişiliğin (aktörün) "oyun alanı (spielraum)"²⁸⁴ tıpkı dasein gibi neyi gerekiyorsa o ihtiyaçlara binaen bir tasarımı ortaya çıkartmaktadır. Memorat'ın fenomenolojik çevresi ve edilgenlikleri haliyle onu biçimlendirmekte ve "sınırlarını (hareket alanı)" belirlemektedir. Dahası bu tasarımın "skorunu ve biçimselliğini" belirleyecek olan ise onun çevresel (umwelt) edilgenlikleri olacaktır. Memorat'ın fenomenolojik çevresi (dünya içindeliği) dâhilindeki çevresel edilgenliklerini de (Çevre Psikolojisi, Jeoloji, Coğrafya, İklim, Mizaç Özelliklerinin Belirleyicileri ve Ahlat-ı Erbaa ya göre Belirlenimler) benzer biçimde "Dünyada Olmak (inder-welt-sein / Being-in-the-world)" ekzistansiyali olarak düşünülebileceği kanaatindeyiz. Son olarak oyunculuk bağlamında ise Oyuncu, mevcudiyetini inşa etme sürecinde bedenini yahut bizim daha kapsayıcı bir ifade olarak kabul ettiğimiz "vücudunu"; Biyolojik Bir Organizma olarak Vücut/Beden, Ekolojik Vücut, Fenomenolojik Vücut, Sosyal Vücut ve Kültürel Vücut yönünde kendi "yerelliği (emik)"nin (dünya içinde olmak) gerçekliği doğrultusunda var etmelidir ki bu da yine bir tür egzistansiyal bir yapı kurmak anlamına gelmektedir. Nihayetinde Heidegger ile Husserl arasındaki ayrımın da altını çizmek isteriz ki; Husserl'de dünyaya yönelmiş olan "bilinç" iken Heidegger'de se dasein yani "vücut (beden ve bilinç birlikteliği anlamında)"tur.

3.1.8. Toplumsallık (Mitsein/Man/Being-With) Egzistansiyali Bağlamında Memorat'ın Kendileyiş Halleri

Dasein'in "otentikliği/sahiciliği" ötekilerle yahut "onlarla (das man)" bütün bağları kopartmak gibi bir zorundalık koşmamaktadır. Heidegger bu sebeple dasein'in "ile-olma (mitsein/being-with) halini de egzistansiyal bir form biçiminde dasein'in yapısallığına dâhil eder. Bununla birlikte varoluş anlamında "Mitdasein",

²⁸⁴ Dünyadaki varlıkların yakınları ve uzakları (ve yerleri) değişebilir. Orada gerçekleşen faaliyetlerdeki yakınlık ve uzaklıklarının değişim aralığına "hareket alanı" (Spielraum) denir. Bir kişi mutfaktaki işine devam ederken, oradaki farklı varlıklar kendisinin ve diğerlerinin orada gerçekleştirdiği farklı eylemlerle daha yakına gelir ve daha uzağa giderler. Hareket alanı, bu varlıkların olası yaklaşma ve uzaklaşma aralığıdır. Bu aralık sosyal normlar tarafından sınırlandırılmıştır (das Man, bkz. herkes). İnsanın varoluşu her zaman böyle bir hareket alanına yer açacak şekildedir (einräumt). Paralel bir hareket alanı kavramı (Spielraum, Zeitspielraum) Varlık ve Zaman'dan sonraki çalışmalarda, örneğin "Sanat Eserinin Kökeni Üzerine" (GA5) makalesinde yeniden ortaya çıkar ve burada dünyada yaşamak için hareket alanını, varyasyon aralığını ifade eder (şimdi yeryüzü ile gökyüzü arasında açılmak olarak anlaşılmaktadır). (Schatzki, 2021: s.691)

daha genel olarak birbiriyle birlikte olmaktan "Miteinandersein" ve ortak dünya manasında "Mitwelt" kavramlarının Heidegger'in "Mitsein" egzistansiyalini açıklamak için kullandığı diğer kavramlar olduğunu ifade etmiştik. Bir tür "organizmacı" bakış açısı gibi düşünülebilecek bu olgu tam da toplumsal açıdan kişilerin birbirleriyle illiyet bağına dair (das man olsalar bile günün sonunda onlar da birer "fırlatılmışlıklar"dır) rollerini ve "işlevsel" açıdan kabiliyet yahut istidatlarını işaretlemektedir. Hemen bir pencere açarsak eğer; dasein'ın "dünya-içinde-olma" hali her ne kadar zaten "mitsein/being-with/toplumsallık" gibi tınlasa da ilki "mekânsallığı" ikincisi ise "ilişkiselliği" vurgulamaktadır. Diğer bir ifadeyle nihayetinde birbirinden ayrılmaz parçalar olarak ancak birlikte düşünüldüğü takdirde dasein açısından bir "hodoloji (hodology)" ortaya koyulabilecektir. Bu da Heideggerci açıdan "parçalı (yapı-sökümcü) varlık analitiğinin" alamet-i farikası niteliğindedir. Açtığımız pencereyi kapatırsak eğer neticede dasein, kendisi gibi olan öteki dasein'larla birlikte (Mitsein/Man/ Being-With) dünyada ikamet etmektedir. Hâlihazırda Heidegger'i klasik varlık felsefelerinden ayıran en temel husus da burada yatmaktadır. Öyle ki; nasıl oluyor da dasein "...da-sein" yani "o-arada-varlık"ını cereyan ettirirken diğer taraftan da başkalarıyla birlikte olabiliyor? Nitekim Heidegger açısından Dasein, bir akla veya bedene hapsolmuş ve bu zindandan kaçmaya çalışan değildir. Ona göre dasein her vakit zaten kendi dışındadır ve her türden "şey"le ikamet etmektedir. Dasein'ın düşünceleri, hisleri ve edimleri, nesne olarak kendi varolanlarına sahiptir, bunların zihinsel temsillerine değil. (Mulhall, 1998: s.107) Dahası Heidegger'e göre "Düşünenler için, eksik kalan şeylerde, daha kalıcı dersler vardır." (Heidegger, 2021b: s.20) Nitekim dasein, kendi "ölüme doğru olmaklığını" (bitki örneğini hatırlayınız) yani diriminden ziyade ölümünün nesnesini onlarda (das man yahut diğer dasein) yansıtmaktadır. Bize göre "das man", Heidegger için birer Van Gogh'un ayakkabılarıdır. Bu tıpkı bir cesetle karşılaştığımızda bize ölümden ziyade yaşamı açmasına benzer. Önümüzdeki duran tablodaki (ceset/ölüm) eksiklik (yaşam) onun için bir derstir. Varlığını hatırlatan bir ders. Heidegger'in ifadesiyle daha şiirsel bir dille söylersek eğer; Dasein'ın "yalnızlığının/bir başınalığının" esas kaynağı da hâlihazırda "birlikte olmaktan/toplumsallıktan" kaynaklanmaktadır. (Heidegger, 1996: s.113) Bu bağlamda "kurgusal" açıdan Türkçe bir sözcük oyunuyla (imlanın dışına çıkarak) Dasein'ın ağzından iki farklı ifade biçiminde şöyle de söyleyebiliriz; "Tek başı-n-yım

!" yahut "Tek başı-m-ayım !" İlkinde bize göre tam da dasein'ın kendi "o-aradalığı"nı uzaktan işaret ederek varlığını imler biçimde (-n-) anlam yaratırken (Nerede? O-arada); ikincisinde ise bildiğimiz anlamda buradalığı yani bilindik yalnızlığı imler mahiyette (-m-) bir tını yaratmaktadır (Nerede? Burada).

Ve muhakkak ki Heidegger'in izahlarına dalıp gitmişken karşılaştı şu iddiayla: "Ölüm, bir mevcudun Dasein'dan (veya dirimden) artık-Dasein-olmayana dönüşmesidir." (Umschlag eines Seienden aus der Seinsart des Daseins [bzw. des Lebens] zum Nichtmehrdasein, G 2:317). Celan'ın işaretlediği bir diğer ifade de şuydu: "Sadece-nesnel-olarak-mevcut-olan; cansız, maddi bir şeyden 'daha fazlası'dır. Onda, hayatından olmuş bir berhayat olmayanla karşılaşılır." (Das Nur-noch-Vorhandene ist "mehr" als ein lebloses materielles Ding. Mit ihm begegnet ein des Lebens verlustig gegangenes Unlebendiges, G 2:317). Kendi referans çerçevesi içinde şair bu ifadelendirmeyi rahatlıkla, "dil bağışlamaya" çalıştığı ölümlerin olmayan varlığını' tasvir eden bir formülasyon biçiminde anlamış olabilir. (Lyon, 2021: s.51,52)

Bununla birlikte bize göre dasein'ın "o-aradalığı"na rağmen "toplumsallığı (mitsein)" sosyolojik bir "ötekilerle" bir aradalıktan ziyade "antropolojik" açıdan bir aradalığı işaretlemektedir. Öyle ki "ötekiyle böylesi antropolojik bir aradalık" tam da oyunculuk bağlamında performans teorileri açısından önemli bir yere sahip olan Victor Turner'ın "şimdi"ye ait "komünitas/communitas"²⁸⁵ olgusuyla ilişkilidir. Turner, komünitas atmosferinin "o-dünya-içindekilerin (yani liminal/eşiksel bir-aradalığın)" "zamanın hem içinde hem de dışında" dahası dünyevi toplumsal yapının hem içinde hem dışında olan bir an'ı yani şimdiyi yarattığını söyler. Geçici de olsa o an bize, varlığı sona ermiş ve eşzamanlı olarak çok sayıda yapısal bağa parçalanacak olan genelleşmiş bir toplumsal bağ (her zaman dille olmasa da sembollerle) gösterir. Turner, bu tür bir toplumsal ilişki biçimini sosyolojik anlamda "ortak yaşam alanı" olgusundan ayırt etmek için "topluluk" yerine antropolojik manada Latince bir kavram olan "komünitas" sözcüğünü kullanmaktadır. Ona göre komünitas şimdiye aittir; yapının (sıradan toplumsallık) kökü ise geçmişte olup, dil, hukuk ve görenekler yoluyla geleceğe uzanmaktadır. Bu bir nevi Zen felsefesindeki "her şey birdir, bir hiçbir şeydir, hiçbir şey her şeydir" şeklindeki anlayışa benzemektedir. (Turner,

²⁸⁵ "Komünitas", Britanyalı antropolog Victor Turner tarafından ritüel sürecinin birlikte deneyimlenmesi sırasında ritüel aktörlerin ilişkiselliğini nitelemek maksadıyla türetilmiş bir kavramdır. Bu ilişkisellik, tıpkı dasein'ın "toplumsallığındaki varlığı" gibi toplumsal açıdan "normatif yapı"dan ziyade her türlü hiyerarşinin reddedildiği "metafizik bir atmosferin ontolojisini" işaretlemektedir. Dahası komünitas, sınırdalıktaki birey ya da grupların görece bütün durumlardan sıyrılmış, dolayısıyla homojen bir ortaklıkta, hiçliğin ortaklığında buluşmuş olmalarını nitelemektedir. (Turner, 2018: s. 97-98)

2018: s.97,115) Bununla birlikte "communitas" kavramının etimolojik açıdan "yükümlülük/suçluluk/borç v.s." gibi anlam dünyasıyla da ilişkili olması (Esposito, 2018: s.12) egzistansiyal bir unsur olarak "vicdan/suçluluk" bağlamında bizim yaklaşımımızı da yerli yerine oturtmaktadır. Nitekim Almanca "Schuld" sözcüğü sadece "kabahat"'e işaret etmekle kalmaz ayrıca "borç"'a da işaret etmektedir. Bu da dasein'ı yalnızca borçlu değil bu bağlamda eksik de kılmaktadır. (Ehrmantraut, 2018: s.149)

Bu nedenle gündelik Dasein bile kendisinin, bir "eksik", bir "yoksunluk" veya "hükümsüzlük" ile aşılabilir olarak farkına varır. Gerçi buradaki daha kapsamlı olan vurgu, bu "eksik" in sanki "şeyleri hesapladığımız ilgi alanının içinde" a priori'ymiş gibi yorumlandığı yani varoluştaki "eksik" in hesaplamaya tabi olduğudur; kişinin başarısızlığı aracılığıyla "sorumlu" olduğu bir şeydir. Öyleyse bu eksik, "ödenip bitirilebilen" bir şey olarak temsil edilen bir "borç"tur; yükümlülüklerin ifası, bir hesabın "kapanması" olarak temsil edilir (SZ 283). "Gündelik [vicdan] yorumu kendisini, 'kabahat' ile 'kabahatsizlik' arasında alakadar bir hesaplama ve hesabın kapatılması boyutunda tutar. Bu nedenle vicdanın sesi söz konusu ufuk içinde 'yaşantılanır'" (SZ292). Heidegger benzer bir biçimde daha sonra teknolojiyi, "noksanlığın düzenlemesi" [Mangen olarak tanımlar. Burada Gereksinim -Varlığın bulunmayışının bıraktığı "boşluk"-varolanların hesap edilebilirlik ufku içinde yaşantılanır; bu nedenle Dasein'ı boşluğu "doldurmak" [ausfüllen] için bir girişime mecbur bırakır. (Ehrmantraut, 2018: s.150,151)

Diğer taraftan önceki bölümlerde ifade etmeye çalıştığımız Jakob Johann von Uexküll'ün "Biyosemiyotik" bağlamda ifade ettiği ve sonrasında Heidegger açısından da önem arz eden "Umwelt" olgusunu da yine "mitsein/toplumsallık" bağlamında düşünebiliriz. Keza umwelt olgusuna nazar ettiğimizde organizmacı yaklaşım açısından açığa çıkan "komünitas" atmosferi "mitsein" bağlamında "Aktör/Fail Ağ Kuramı veya Teorisi (Actor Network Theory)" ile de ilişkili görünmektedir. Öyle ki bu ilişki belki Heidegger'in de hoşuna gidebilecek bir ayrım üzerinden söylersek eğer; dünya (world) ile söz/dil (word) arasındaki hodolojiye benzer niteliktedir. Aktör Ağ Teorisi üzerine çalışmalar yapan Bruno Latour, "doğanın çatallanması" ile sonuçlanan "ikili" ya da "çatallı" işleyişini tanımlamak için söz (word) ve dünya (world) kavramlarını öne sürmüştür. Ona göre; Dünya (world) mefhumu bilimsel alanın çalışma konusu olan gerçek gerçekliği ifade ederken, Söz (Word) kavramı ise dünyayı anlamlandırmaya çalışan sözün (sağduyusal) sözde gerçekliğini dahası bize göre dasein açısından "tasarımsal/yansıtmalı" olanı ifade etmektedir. Latour tarafından ileri sürülen 'world/word' ayrımı üzerinden ifade edilmeye ve anlaşılmaya çalışılan 'çatallı' yapı, olgu/değer, doğa/kültür, maddesel/zihinsel ve nesnel/öznel ayrımlarına

gönderme yapmaktadır. (Malla Mahmoud, 2015: s.5,6) Bununla birlikte aktör ağ teorisi epistemolojinin insanlar (human) ve insan-olmayanlar (non-human) arasında yapılan ayrımını aşma yönünde bir çaba sarf eder. Bu teoriye göre bunların hepsi birden ‘aktör’ (actor) ya da ‘aktant’(actant)tır. "Aktör (Actor) / aktant (actant)" kavramları "maddi olan (dünya) ile "zihinsel olan (söz)" olan arasındaki ayrımı da kaldırma niyetindedir. Dasein'in devamlı bir "oluş" halinde olması gibi "akışkanlık ve zamansallık" bu teori tarafından olumlanarak Heideggerci bir üslupla "dışarıdaki dünya" ile "içerideki zihin" arasında açılan modern epistemolojik yarığının kapatılması amaçlanır. (Malla Mahmoud, 2015: s.6,7)²⁸⁶ Bu bağlamda ilerleyen zamanlarda Heidegger'in felsefi görüşleri de bir yerde dasein'in seyr-i sülûğü (inisiye süreci) bakımından aktör ağ teorisi ile daha da benzeşecektir.

Bununla birlikte Heidegger açısından dasein, mitsein (toplumsallık) bağlamında ilişkili bireysel bir özne olarak değil, "zôon logon echon yani rasyonel hayvan ya da kelimenin tam anlamıyla, konuşması olan yaşam" ve dolayısıyla bir tür zôon politikon (politik hayvan) biçiminde ele alınmıştır. Çünkü ona göre insan, komünal bir logos'un içinde ve dışında yaşamakta ve özünde varlığı eylemle müsemmadır. Heidegger'e göre tefekkür (düşünme) tek başına bir faaliyet olsa da pratik (yaşamak) sadece bir topluluk(ile)ta mümkündür. Bu sebeple de Dasein, kendi varlığıyla bu nedenle "politik" bir var olandır. (Gillespie, 2006: s.540) Politiktir, çünkü dasein "kültürel bir atmosfer"e yerleşiktir yahut yerleşme/ikamet arzusundadır. Bununla birlikte dasein'in en temel sorusu olan "kim?" sualini dünya-içindeliğin fenomenolojik belirleşleri nispetinde "fark ve özdeşlik" üzerinden belirleriz. (Heidegger, 1996: s.107) Buradaki "ve" edatı "ile birlikte yani mitsein" anlamını vermektedir. Bu bir ikilik yani düalizm değildir. Aynı olmamakla birlikte

²⁸⁶ (...) ‘insan olmayan’ aktör için somut bir örnek verirsek, evini kiraya vermek isteyen bir kişi ‘az gelirli’ olmasından şüphelendiği bir kiracıyı reddetmesinin sebebi işçi sınıfına beslediği önyargı olarak söylenmeyebilir her zaman. Belki de kişi kendi hayatında önemli bir faktöre bağlı olarak bu kararı vermiş olabilir. Daha önce evi ile çok sorun yaşaması ve çok maliyetli tamiratlardan geçmesi gibi. Bu endişesi, kiracının ‘az gelirli’ olmaktan öte evi ile yeterince ilgilenemeyeceği korkusundan dolayı yaşadığını söyleyebiliriz. Buna ek olarak, evi kirayı vermeme konusunda kişinin ‘az gelirli’ olma nedeni de etkili olmuştur. Burada, evin kendisinin de aktör olarak rol aldığı söylenebilir. Evin kendi kullanıcılarını seçmede dirençli bir tutum içinde olduğunu söylenebiliriz, Özellikle onunla ilgilenmeyen kullanıcılarla. Evi ona ilgilenmeyen birisine verilirse bozulur yargısı ve buna ilave olarak ev sahibinin ‘az gelirli’ guruptan olan birisine karşı beslediği olan önyargısı da bu kararda etkili bir rolü olduğunu görüyoruz. Nesnelerin insan olan aktörler gibi davranması söylemek zor. Nesneler düşünmez, karar vermezler. Ev örneğine dönersek, ev her hangi bir niyette bulunmadı sadece bir şekilde davranışta bulunduğunu söyleyebiliriz. (Malla Mahmoud, 2015: s.7)

ayrı da değildir. Bir şeyin kendi kendisiyle "aynı kalarak farklılaşması" biçiminde düşünülmelidir. Bir başka biçimde ifade ederek örneklersek eğer; A:A'dır önermesi "özdeşlik" olarak belirlenirken; A=A önermesi ise "fark" olarak tanımlanabilir. Var-olanla varlık aynıdır ancak "farklıdır." Tıpkı "Varlık ve Zaman"ın birlikte olmaklığının getirisi bağlamında "ile/mitdasein" niteliği taşımakla birlikte farklı olması gibi. Bununla birlikte "benzerlik ve eşitlik" "özdeşliği" tanımlamaz çünkü eşitlikte aynılık değil benzerlik söz konusudur. Varlık ve Zaman "aynı" olan şeydir, "benzer" değildir. Farklı olandan ziyade farka vurgu yapmaktadır. Eşit olanda benzerlik ortaya çıkar. Bu bağlamda; bir "şey" diğer "şey"le aynı olamaz ancak "benzer" olabilir. Bu durum bizi esasında Heidegger'in de içinden çıkamadığı (çıkamayacağı) "totoloji"ye götürecektir. O sebeptendir ki düşünsel açıdan ilk dönem olan "Dasein" anlayışından "Ereignis" anlayışına doğru yol alacaktır. Yine bir örnekle meseleyi ifadelendirmeye çalışacak olursak; Ali, Ali ile "aynı"dır dediğimizde bir şeyi kendi bilgisiyle (verili, apriori olmayan) tanımlamamızdan ötürü "totolojik yanılğı" ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte; Ali, Veli ile (mitsein) "aynı"dır dediğimizde ise "özdeşlik" yönünden yaklaşım söz konusudur. Bu sebeple "aynı" olmak ile "kendi" olmak farklıdır. Bu bağlamda "özdeşlik" ile "düşünebilmenin" yolu da dasein'a açılmaktadır. Nitekim "fark" ise varlıklarla var olan arasındaki bir tür uzlaşma dahası konvansiyon mekanizması yönündedir. O halde "Varlık ve Zaman" ifadesindeki "ve" edatının ise Heidegger açısından "ile birlikte/mitsein/mitdasein" olduğunu söyleyebiliriz. İşte, yukarıda ifadelendirmeye çalıştığımız düşünsel yöntem Heidegger'in "toplumsallık/mitsein" yaklaşımının felsefi (düşünsel) temelini a-priori yönüdür. (Heidegger, 1969: s.24,25,26,27,28,29,41,62) O halde "pratik (etik yahut Kantçı özgürlük bağlamında)" mekanizma dasein açısından ne şekilde tasarlanacaktır?

Yukarıda sorduğumuz sorudan hareketle dasein'ın toplumsallığını/mitsein (ile birliktelik) ne yönde gerçekleştireceği sorusuna Heidegger "dil" zemininde cevap vermektedir. Bu noktada şunu ifade etmeliyiz ki; bu dil yalnızca sözel (verbal) yahut sözsöz (oral) bir dil değil ayrıca bir egzistansiyal olarak "halet-i ruhiye (Befindlichkeit)"dir de. Biz bu "çoklu dilsellik" durumunu Türkçe bir söyleme biçimi olarak "lisan-ı hal (halet-i ruhiye/befindlichkeit)" ve "lisan-ı kal (sözel/verbal yahut sözsöz/oral)" biçiminde de ifade edebiliriz. Dolayısıyla Heidegger, "dil" olgusuna

"ilişkisellik ve bu bağlamda mesafe" olgularını da dâhil etmektedir. (Ökten, 2022: s.115)²⁸⁷ Tüm bu "ilişkisellik (mitsein)" düşünme biçimlerini yani ortak toplumsal "zihniyet"i de yaratacağı için "zihniyetin" yani toplumsal düşüncenin dinamosu mahiyetindeki "dil", bize göre "mitsein"i işaretleyen temel olgu biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Çünkü dasein'ın birlikte olmaklığı sağlayacak şey kendini diğerine ifşası yani açmasıyla gerçekleşecektir ki bu da ancak dil aracılığıyla olabilecektir. Bu bağlamda tekrar "vicdan ve işitme" üzerinden söyleyecek olursak; işitme, dasein'ın varlığın bütün imkânlarına "otantik" açıklığını oluşturmaktadır. Nitekim dinlemek yahut kulak kesilmek, birlikte-varlık olarak Da-sein'ın (mitsein) ontolojik ötekine açık-olmasıdır. Dahası dasein, anladığı için işitir. Peki, ama neyi? Elbette ki dili. Dolayısıyla anladığı için işiten dasein, söylemler üzerinden "ilişkiselliği" diğer bir deyişle mitsein'ı konuşarak yaratır. Tekrar hatırlatmak isteriz ki bu "konuşma" hem lisan-hal hem de lisan-ı kal biçiminde söyleme dönüşür. Bu söylem neyle alakalı olursa olsun nihayetinde kendi kendini de dile getirme karakteri taşımaktadır. Dahası, bu durum dasein'ın "yerleşme" pratiğidir. Neticede böylesi bir konuşma "poetik/şiirsel" olduğu ölçüde varlığı açığa çıkarır. (Heidegger, 2002: s.328) Bu da dasein'ın "toplumsallık/mitsein" bağlamında varoluşsal konumunu belirleyecektir. Diğer bir ifadeyle; Heidegger'e göre Dünya, hermeneutik olarak transandantal açıdan "anlam" olarak tanımlanırken "dil" ise klasik manada "fenomenolojik" olanı işaretleyecektir. Bu da bizi nihayetinde sözel veya sözsel bir anlatım biçimi olması hasebiyle Memorat'a götürecektir ki az sonra göreceğimiz üzere Memorat'ın (memorat olgusunun toplamı açısından) fenomenolojisi fenomenolojik karakterini de böylesi bir "dil" oluşturacaktır.

Söylemle dile getirme veya konuşma, bu-dünya-içinde-varlığın dünya ile
- birlikte varlık ve kendisini bir umursayıcı bir-başkasıyla-birlikte-varlığa has

²⁸⁷ Bir-hal-içinde-bulunma; dünyanın, birlikte-Dasein'ın ve varoluşun eşit derecede asli açılanmışlığının eksistensiyal bir temel türüdür. Zira Dasein, özü itibarıyla dünya-içinde-var-olmadır. Bir-hal-içinde-bulunmanın duygudurumu (Stimmung), Dasein'ın dünyaya-açık-olmaklığını eksistensiyal olarak tesis eder. Bu noktada Almancada Befindlichkeit (bir-hal-içinde-bulunma) ile Stimmung (duygudurumu) sözcüklerinin etimolojisine kısaca değinmekte yarar vardır. Befindlichkeit isminin kökünde finden fiili vardır. Bu fiil bulmak, bulunmak, karşılaşmak demektir. Buna göre Befinden ismi kendini bulma, içinde bulunulan hal gibi anlamlara sahiptir. Heidegger bundan Befindlichkeit eksistensiyalini geliştirir: Dasein'ın kendini bir-hal-içinde-bulması. Öte yandan Stimmung ismi, stimmen fiilinden gelmektedir. Bu fiil bir yandan ses vermek, seslendirmek, tınlamak, çağırarak, belli etmek (oy vermek) anlamlarına sahipken, diğer yandan uyumlu olmak, ahenk göstermek, akort etmek gibi anlamlara da sahiptir. Bu bağlamda Stimmung, Dasein'ın içinde bulunduğu hislerinin kendilerini kendisiyle uyumlu biçimde seslendirmesi, Dasein'ın adeta tınlaması ve kendini belli etmesi anlamına gelmektedir. (Ökten, 2022: s.116)

özel bir tarzla idame ettirir- anlaşılabilirliğinin “anamlı” ifadesidir. Bir-başkasıyla-birlikte-varlık onaylarken, reddederken, çağrıda bulunurken, ikaz ederken, şeylerden söz ederken, birine tekrar yönelirken, araya girerken ve ayrıca “önergeler oluştururken,” “konuşma hakkında konuşurken” konuşur. Söylem, ... hakkında söylemdir. Söylemin bir şey hakkında olması zarureten belirli bir önermenin teması karakterini almaz; aslında genellikle böyle bir şeyden yoksundur. Emir verilirken bile bir şey hakkında emir verilir; bir dilek bir şeyle ilgili bir dilektir. Rica da böyledir. Söylem zarureten bu tür bir yapısal faktöre sahiptir, çünkü o aynı zamanda bu-dünya-içindevarlığın açıklığını oluşturur ve kendi yapısı itibariyle Da-sein’in bu temel yapışınca önceden/zaten yapılaştırılmış durumdadır. Söylemde hakkında konuşulan şey daima belirli bir görüş açısı ve belirli sınırlar dâhilinde “dile getirilir.” Her söylemde, o şey olarak konuşulan şey, insan fiilen arzuladığında, istediğinde, şeylerden söz ettiğinde o şey olarak hakkında konuşulan şeydir. Bu “söylenen bir şey”le söylem iletişimde bulunur. (...) Birlikte/bir arada-varlık “apaçık şekilde” söylemde paylaşılan varlıktır; başka bir söyleyişle o zaten öyledir, kavranamamış ve içselleştirilememiş bir şey olarak paylaşılmamış bir şey değil.

(...)

Otantik sessizlik/sükut, yalnızca hakiki söylemde mümkündür. Sükût etmek için Da-sein’in söyleyecek bir şeyi’ olmalıdır; başka bir söyleyişle, kendisine has bir otantik ve zengin açıklığı olmalıdır. Böylece, susma “boş konuşmayı” apaçık hale getirir ve ortadan kaldırır. Bir söylem modu/tarzı olarak susma Da-sein’in anlaşılabilirliğini dile getirir; susma bunu öylesine aslî bir biçimde yerine getirir ki, bu yolla hakiki bir iştirme potansiyeli ve şeffaf durumda bir bir-başkasıyla-birlikte-varlığı doğurur. (Heidegger, 2002: s.327,330)

Önceki bölümlerde Memorat bir unsur olarak "büyü" bağlamında "sözün", hem münferit hem de toplumsal açıdan "ortak toplumsal ruh halleri" yarattığını ifade etmiştik. Öyle ki bu yöndeki pratiklerin de tiyatronun doğuşuna zemin hazırlayan ritüelistik bir mekanizma olduğuna dair tespitlerde bulunmuştuk. Ne demek istediğimize yönelik lafı çok uzatmadan şunu en başta ifade etmeliyiz ki; hem Heideggerci anlamda hem de bilinen anlamıyla her türlü "dil" olgusu Memorat bir unsur olarak hatta yapısal açıdan vazgeçilmez bir mahiyette karşımıza çıkmaktadır. Nitekim sözel dil açısından kültürel bağlamda Hafıza (Memorat)'nın, Varlık; Varlık (İnsan)'ın ise Hafıza ile aynı manada bütünleştiği biçimindeki tespitimiz. Memorat'ı da "toplumsal (mitsein)" egzistansiyali açısından İnsan olarak Varlık biçiminde karşımıza çıkartmaktadır. Bu bağlamda Memorat'ın yegâne ifşaat mekanizması hem lisan-ı hal hem de lisan-ı kal biçiminde tıpkı dasein gibi "dil"dir. Bu dilde şiirsel ki "şiir" sözcüğünün kökeni itibariyle "olağanüstü haber alma" anlamı taşıdığını da ifade etmek isteriz. (Türcan, 1999: s.4)

Memorat'ın kozmosu açıklamaya dönük arketipler olması ve bu bağlamda toplumsallık zemininde "anlama" indirgeme çabası, onun (İnsan'ın) arzusunun

getirisidir. Bu bağlamda memorat kadar "mit" in de arzu ürünü olduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla tüm bu "anlam (hermeneutik) nesneleri (mit, memorat v.s.) "dünya" ya dâhil olmazsa bile "dil" e indirgenmesi yani toplumsallaşması (mitsein) ve bunların anlatılması (dile gelmesi) bağlamında dünyaya dâhildir. (Gezgin, 2020: s.43) Memorat'ın "tekâmül" süreci onun toplumsallaşmasının (mitdasein-laşması) işaretidir. Memorat tecrübenin toplumsal olana makul kılınması (konvansiyon) yani ferdi ahlakın toplumsal etikteki (pratik akıl/mantık) akreditasyonun; Memorat'tan Fabulat'a; Fabulat'tan İnanç'a; İnanç'tan Efsane/Myth'e; Efsane/Myth'ten ise Din'e doğru bir seyir izlediğini ifade ettiğimizi hatırlatmak isteriz. Bu noktada şunu söylemek isteriz ki; tabiatüstülü bağlamında bir şeyin (memoratın, mitin) imkânsız olması "anlamsız" olacağı manasına gelmez. Heidegger bağlamında ifade edecek olursak; hâlihazırda epistemolojik yaklaşımın (modern bilimin) ontolojik (metafizik) olana karşın daha öne çıkmış olması "özne - nesne" arasında bir "boşluk" açığa çıkartmıştır ki bu hem Heidegger açısından hem de Lacan açısından "dil" ile kapatılacak bir boşluktur. Dil, yani "tasarımsal (projektif)" olanın "malzemesi" niteliği taşıyan aklın ve mantığın dışı vurumu. Hem Hegel hem de Kantçı bağlamda "düşünmenin" varlık olarak belirlenmesi açısından ifade edebiliriz ki; düşünülen her şey vardır (varlık) ancak bu varolan her şeyin "Gerçek" olması (var-oluş) zorundallığını getirmez. Çünkü bize göre "gerçek" olanı vücuda getirecek olan şey "düşünülmüş (as thought)" olanı tasarlayan diğer bir ifadeyle "hakiki" olandır ki bu da sorgulanması gerekenin "varlığından" ziyade "var-oluşu (tarzı)" olması gerektiği sonucunu açığa çıkartır. Bu tıpkı Memorat hadise olarak Hz. Musa'nın Sina Dağı'ndaki tecrübesinin "hakikiliğinin" sorgulanmasından ziyade aşağı indikten sonra insanlara anlattığı (dil) "memorat gerçeklikliğin" sorgulanması meselesi gibidir. Tanrı'yla konuştu yahut konuşmadı ancak aşağı indikten sonra insanları inandıracağı bir memorat gerçekliğe diğer bir ifadeyle "şiiresselliğe" sahipti.²⁸⁸ Nitekim "vahy" in dili de şiiresseldir. Buradan hareketle bu yaklaşım

²⁸⁸ Eski Ahit (Ahit: antlaşma, sözleşme) de işte bu sırada son şeklini aldı. O zamana kadar yüzyıllar boyunca ancak ağızdan ağıza gelen eski şiirler, tarihi olaylar, kanunlar derlenip yazıya döküldü, tabii bu arada bazı yerleri yepyeni bir kılığa da girdi. Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki; bir önceki kısımda ifade ettiğimiz "kâhinlik" bağlamında "theoria ve kehanet" meselesi açısından da Memorat hadisenin bir peygambervari kişilik(ler) tarafından tefsir edilmesi yine Hz. Musa örneğiyle anlamlı ilişkisellik taşımaktadır. Öyle ki Tora' (Töre)'yı yani Hz. Musa'nın vahiyini ancak ve ancak "Kohenler" dediğimiz Kâhinler tefsir edebilirler ki "kâhin" sözcüğü de buradan kaynaklanmaktadır. (Örs, 2000: s.11,31)

"Oyunculuk" açısından çalışmamız için oldukça işlevsel görünmektedir. Çünkü hem memoratın hem de dasein'ın şiirsel ikametini yahut yerleşme çabasını (mitsein/mitdasein) göz önüne aldığımızda bizi tüm şiirlerin amacının yaşamı (toplumsallığı) taklit etmek olduğu hakikatiyle yüzleştirir. Keza insan yaşamının dil ve özellikle anlatı yoluyla taklit edilmesi, insan deneyiminin tüm yelpazesini yakalama konusunda benzersiz bir yeteneğe sahiptir. Görülen ve görünmeyen, bilinen ve bilinmeyen, dengeli ve dengesiz olan her şeyi kapsamaktadır.²⁸⁹ (Fitz, 2019: s.13) Bu sebeple şairin yönteminin kaçınılmaz olarak "gerçeklik" (çünkü "şeyler" kelimelerle gerçekçi olarak taklit edilemez) olması da onun egzistansiyal açıdan toplumsallık ihtiyacından kaynaklanmaktadır. (Jeseph, 1952: s.113) Siz bunun "kaygı (sorge)"nın "endişeye (angst)" dönüşmesi biçiminde de düşünebilirsiniz. Steve Fuller, "Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi (Post-Truth)" isimli çalışmasında "Verisimilitude"²⁹⁰ kavramı bağlamında bu durumu "hakikatimsilik (truthiness)" biçiminde şu yönde açıklamaktadır:

Saçmalamayanları ve saçmalayanları -yani hakikat anlatıcılarını ve hakikat sonrası anlatıcılarını- birleştiren şey ikili bir retorik stratejidir: (i) Söylenmesi gerekeni çelişkiden kaçacak biçimde söylersiniz. Böylece hakikati kavradığınızı temellendirmiş olursunuz. (ii) Söylenmeyenleri, yine çelişkiden kaçacak biçimde fakat bu sefer amaçlarınıza hizmet eden bir şeyi ortaya çıkaracak şekilde tamamlarsınız; böylece hakikate dair kavrayışınızın derinliğini temellendirmiş olursunuz. Bu iki katmanlı stratejiyi değerlendirmenin en doğal yolu onun 'gerçekçiliği' (verisimilitude) -diğer bir deyişle hakikatin görüntüsünü-hedeflediğini söylemektir. Peki, bu 'hakikat' midir yoksa 'hakikat sonrası' mıdır? Gerçekçilik iyi tarihçelerin ve tarihsel romanların ortak bir özelliğidir. Amerikan

Yine İslam geleneği ve bu bağlamda İslam peygamberi Hz. Muhammed açısından meseleye baktığımızda ise toplumsallık açısından "şairlikle" suçlandığını görürüz. İnsanların peygamberi "mecnun", "kâhin", "büyücü" gibi 3sıfatlarla itham etmeleri, onu şairlikle suçlamaları aslında karşılaştıkları ve taaccüple karşıladıkları bu duruma kendi kültürleri çerçevesinde açıklama getirme çabalarıdır. Hatta Kur'an'la yakından ilgili suçlama onun bir şiir, Muhammed (a.s) ın da bir şair olduğu suçlamasıdır. Buna tevessül etmelerindeki sebep "ş-'-r kökünün "olağanüstü haber alma" anlamı taşımasıdır. Fazlurrahman bu bağlamda onların vahyin olağanüstü karakterini gözlemleyebildiklerini ama kaynağı bir cin diye adlandırarak hata ettiklerini söyler." Çünkü cahilliye kültüründe her şaire şiirlerini öğreten bir cinin musallat olduğu düşünülürdü. " Kısacası bu ayetle aşkın bir kaynağı insanların- inananyla inanmayanyla- zımnen de olsa kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Kur'an vahyi özelinde meseleye baktığımızda, gelenekte sıkça sözü edilen "Kur'an'ın i'cazı" meselesi bu durumu teyid eder. Peygamberlere vahy aldıklarını isbat etmeleri için verildiğini söylediğimiz mucizeler içerisinde, belki de sadece Hz. Muhammed (as) a verileni, vahyin kendisine dâhil bir mucizedir. Yani ona verilen vahy bizatihi varlığını veya bir başka ifadeyle aşkın bir kaynaktan geldiğini isbat ediyordu. (Türcan, 1999: s.4,5)

²⁸⁹ Daha önceki bölümlerde işaret ettiğimiz "Zihin Teorisi" meselesine bakınız.

²⁹⁰ Anlatımı gerçeğe benzerliğini daha geniş anlamdaysa inanırılığını ifade etmek için kullanılan, kökeni Latince verum (gerçek) ve similis (benzer) sözcüklerinin birleşimi olan sözcük.

komedyen Stephen Colbert bunu 'hakikatimsi' [truthiness] olarak adlandırıyor.
(Fuller, 2022: s.14)

Memorat tecrübenin şahsi olması onu "anlatım öncesi (yani henüz mitsein olmadığı hali)" durumunu iç dünyasındaki "dil/temsil modellemesi" bağlamında toplumsal olana karşıt bir şablona oturtmaktadır. Anlamlıdır ancak "projektif" değildir. Toplumsal olanın anlamına (mitsein) indirgenmesi gerekmektedir. Anlatının başlamasıyla birlikte (mitsein) konvansiyon zemini (ortak dil) yakalayabilme adına Memorat kişi memorat hadiseyi yorumlayarak aktarır ki bunu da "fabulatlaşma" sürecinin başlangıcı biçiminde işaretliyoruz. Bu bağlamda içinde bulunan dilin (gelenek) "dayatması" sebebiyle "dil" ile oluşturulan zihinsel imgeler (düşünce) anlatıyı da biçimleyecektir. Nihayetinde "düşünülebilir ve hissedilebilir" olan "dile" indirgenirken elbette eksilmekten yahut eklenilebilir olmaktan kurtulamayacaktır. Bu durum da yine Heidegger'in işaret ettiği "eksiklik" olarak kabul edilebilir. Nitekim "mitdasein", eksiktir.²⁹¹ Memorat bağlamında bu "eksiklik" bize göre dinin tezahürü açısından "inanırsın yahut inanmazsın (tercih)" yönünde bir anlam bulacaktır. Netice inanlar için bu durum "iman", inanmayanlar için ise diğerlerinin (müminlerin) "ikna" olmuşluğudur. (Brunvand, 1996, s.991, Ramachandran, 2016: s.349)

Fuzuli Bayat "Türk Şaman Metinleri Efsaneler ve Memoratlar" isimli çalışmasında bir "Memorat olarak Şaman"ın doğuştan şair ve iyi bir hatip olduğunu söylemektedir. Dahası o, tasavvur kabiliyeti sayesinde (siz buna tasarım/entwurf da diyebilirsiniz) hastalara sanatsal "dil'in kudretiyle (şiirselliğin metafizik gücü)" tesir etmektedir. Çünkü ruhlar güzel kelimelerden hoşlanmaktadırlar. Bununla birlikte bir Şaman'ın harmonik ve ritmik sözcükleri ruhları efsunlaması gibi

²⁹¹ Dasein'ın en başından beri kamunun ve geleneğin idaresine borçlu olduğu tezinin, Varlık, hakikat, varolanlar ve dünya gibi fenomenlerin felsefi yorumu için geniş kapsamlı sonuçları vardı. Eğer dünya özsel olarak bir "imkânlar mekanı" ise ve eğer böyle imkanlar örtülü bir biçimde kamunun ve geleneğin yorumlanışlığından çekilmişlerse, sayesinde varolanlarla karşılaşıldığı "dünya" bizzat, "başkalarının" dünyayı ifşa ettiği ve varolanların örtüsünü açtığı tarza minnettardır. Öyleyse ifşa ve örtüsünü açma, hiçbir zaman bireysel veya spontan değildir. Her ifşa ve örtüsünü açma, daha çok, gelenekte zaten ifşa edilmiş ve örtüsü açılmış şeylerden meydana gelir. Hatta mesela nadir bir bitki gibi, bir şeylerin ilk defa örtüsü açılacak olsa bile, böyle bir keşif bitkilerin ve bu bitkinin bulunduğu bölgenin önsel bir bilgisinden meydana gelir. Bu nedenle yeni ve sıradışı olana, tamdık olanın bir anlayışından -kişinin dünyada yönünü bulabileceği bir anlayıştan-yola çıkarak karşılaşırlar. Bu "önsel" anlayış her zaman kamusal ve gelenekseldir ve dünya her zaman "tarihsel" dir. (Ehrmantraut, 2018: s.233)

değerlendirilmektedir. Vecd halindeki Şaman'a bu şiirleri söyleten zaten ruhlardır. Ve onun (memoratin) tüm bu söylemleri içinde bulunduğu toplumu etkilemektedir. (Bayat, 2005: s.27)

Tanrı'nın gönderdiği kartal ne kadar çalıştıysa da insanlarla anlaşılamadı. Ne o, insanların dilini anladı ne de insanlar onun dilini anladılar. Çaresiz kalan kartal tekrar Tanrı'nın yanına döndü ve durumu ona anlattı. Tanrı da ona yeryüzünde karşısına çıkacak ilk kadınla yaşamayı ve doğacak çocuğu şaman yapmağı önerdi. (Bayat, 2005: s.35)

Elbette "memorat" somut açıdan biçimsel olarak "şiir(sel)" değildir. Ne var ki olgu ve tecrübeyi yaşayan kişi ontolojik açıdan "şiirsel" bir görüngü ortaya koymaktadır. Toplumsal açıdan Memorat olgusunun ve Memorat'ın (Oyuncunun) işlevi tıpkı efsanenin işlevi gibi insanları iyiliğe, doğruluğa dahası erdeme ve "iyi bir yaşama" teşvik etmektir. Dahası "kültürel aktarım aracı" olmaları hasebiyle de bunu yine "dil" aracılığıyla gerçekleştirirler. Bunun yanı sıra insanoğlunun en derin arzularına, korkularına, ümitlerine, ihtiraslarına, duygularına değindiği gibi sosyal düzeni de onaylayıp düzenleyen bir "iletişim mekanizması" biçiminde işaretlenebilmektedirler. (Dündar, 2021: s.22) Bu niteliği ise memoratı "mitsein (toplumsallık)" bağlamında işleve sahip olduğunu belirler. Bununla birlikte biz memoratın bu mahiyetini "eudemonia" olarak da ifade edebileceğimizi düşünüyoruz. Öyle ki "pratik akıl (ethos)" olmaklığına yönelik bu işlevi Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup" isimli eserinde Herakleitos'tan iktibas ederek ifadelendirdiği; "insanın karakteri/ethos'u onun daimonudur" (Heidegger, 2013b: s.46) yönündeki mülahazası ile de örtüşmektedir. Nitekim Homores'a baktığımızda "theos" olgusunun Tanrıların kişilikleriyle ilişkili durumları işaretlediğini, Tanrıların icracı taraflarını ifade etmek için ise "daimon" sözcüğünün kullanıldığını görmüştük. O halde "demonic" yahut "diabolique" ilişkiselliğin hem dasein açısından hem de toplumsallığı bağlamında memorat açısından "ethos"u yani yaşamsal pratikleriyle ifade ettiğini de yukarıdaki çıkarımlarımız ışığında rahatlıkla ifade edebiliriz.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; esasında Dasein'in bir tür "ikamet etme/yerleşme" dahası "uyumlanma (attunement)" sorununu alt etmeye dair bir tür egzistansiyal gereksinim olan "toplumsallık/mitsein" Memorat'ın da yapısal karakteri mahiyetinde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte bir davranışın toplumsal açıdan

"uyumlanması" o uyumlanmanın (konvansiyonun yahut anlaşmanın) "yasal ve zorunlu" olanla uyumlanması anlamına geleceği için çalışmamız çerçevesi açısından ancak ve ancak "ahlakî iyi" sadece "yasal emirlerle uzlaşmakla iyi olur ki bu yasal emirler de Memorat'ın mitsein olmaklığı bağlamında içinde bulunduğu "gelenek" diğer bir ifadeyle "Töre (Tora)"dir. Bu durumda Memorat, yine Dasein karakterinde karşımıza çıkmaktadır. Her ikisi de "anayasaya" yani toplumsal normlara "bir yerde" bağlı olmak durumundadır. Aksi halde her ikisinin "olmaklığı" kendi "tekinsizliklerinde ve yurtsuzluklarında" göçebe bir ruh biçiminde yok olup gidecektir. Bu bağlamda Hilmi Ziya Ülken ise "Varlık ve Oluş" eserinde "mitsein"i şöyle tanımlıyor:

Hürriyetim sıfırdan başlamaz. Fakat bütün vasıflarımı inkâr edebileceğim de doğrudur. Hürriyet tarif edilmez bir ayrılma, bir yaklaşma değildir. Benim âleme, şeylere yerleşme tarzımdır, öyle ise hürriyet aynı zam anda hem âlemde doğmak, hem âleme doğmaktır. Alem zaten kurulmuştur, fakat asla tam olarak kurulmuş değildir. Birincisinde biz harekete getirilmiş bulunuyoruz. İkincisinde sonsuz imkânlarla açılmış bulunuyoruz. Şu kadar var ki aynı zam anda her iki münasebet içinde bulunuyoruz. Asla mutlak determinizm ve mutlak seçme yoktur. Ben asla şey ve asla çıplak şuur değilim. Biz hürüz, fakat bu hürriyet varlıkta mevcutlu diyemeyiz. Merleau - Ponty, Sartre den acıya katlanma misalini alıyor. İşkence edilen adam istenen şeyleri söylemiyor. Fakat acıya katlanan çıplak bir şuur değildir. O arkadaşları ile birlikte bir savaş esiridir. Yani burada birlikte olma (Mitsein) tarzı var: Biz âlemimizi seçiyoruz ve bu âlem bizi seçiyor. Görülüyor ki hürriyet, esasında şeylerle ve başkası ile diyalogdur. Hürriyet daima dış ile için bir karşılaşması, bir geçidi, bir değişimdir. (Ülken, 1968: s.423)

Heidegger konuyu toparlayıcı bir örnek verir. Bir yürüyüşe çıkıyor ve kıyıda bir kayık görüyor. Bu kayık benim için hangi Varlık'a sahiptir? "Salt" bir nesne, soyut bir bakış açısından üzerinde düşündüğüm bir kayık-nesnesi olması çok da olası değildir. Bunun yerine kayığı şöyle görürüm: (1) işe yarama potansiyeli olan bir nesnedir, (2) bu gibi nesnelerin oluşturduğu bir ağ olan bir dünyada yer almaktır ve (3) benim olmasa bile bir başkasının işine yarayacağı kesindir. Kayık, araç-gereç, dünya ve Mitsein kavramlarını aynı anda aydınlatır. Onu salt bir "nesne" olarak düşünmek istersem düşünebilirim ancak bu, adeta Varlık'ın gündelik haline karşı işlenmiş bir suç olur. (Bakewell, 2021: s.65)

3.1.9. Memorat'ın Halet-i Ruhiyesi (Befindlichkeit/ Disposedness)

Heidegger, Halet-i Ruhiye (Befindlichkeit) için Almancada, herhangi bir enstrümanın akort edilmesi ve "duygudurum" anlamına gelen "stimmung" kelimesini işe koşmuştu. Bu meseleyi daha evvel ifade etmiştik. Bu bağlantı Heidegger açısından "befindlichkeit" egzistansiyali için açıklayıcılık taşımaktadır. O halde tıpkı

bir müzik aleti gibi "akort edilmiş" olmak "halet-i ruhiye (befindlichkeit)" içinde olmaktır (Inwood, 2014: s.63,64) ki böylesi bir uyumlanma "bir şeye" yönelik olmaktan geçecektir. Diğer bir ifadeyle bir tür "karşılaşma"nın (Befindlichkeit sözcüğünün etimolojisi bağlamında) getirisiidir. Böylesi bir karşılaşma "kendinle karşılaşmayı" da içermektedir. Öte taraftan "stimmung" ismi de "stimmen" fiilinden gelmekteydi ki hatırlanacağı üzere yine bu sözcüğün etimolojisi bağlamında düşündüğümüzde akort edilme/uyumlanma anlamı olduğu kadar ses vermek, seslendirmek, tınlamak, çağırmak, belli etmek anlamlarına da gelmekteydi. Nihayetinde "stimmung", Dasein'ın içinde bulunduğu hislerinin kendilerini kendisiyle uyumlu biçimde seslendirmesi, Dasein'ın adeta tınlaması ve kendini belli etmesi anlamına gelmektedir. (Ökten, 2022: s.116) Dahası halet-i ruhiye (befindlichkeit) egzistansiyalinin temel modusunun "Korku" duygusu olduğunu da işaretlemiştik. (Ökten, 2019: s.122) Bununla birlikte befindlichkeit, bir öznenin nesnelere "bakış açısını" karakterize eden ve ne görebileceğimizi belirleyen konumuydu. Halet-i Ruhiye'ni "anlama (verstehen)"yı da inşa ettiği göz önüne alındığında bir "Yargı" söz konusudur ki zaten hâlihazırda Heidegger de "die Befindlichkeit"i hermeneutik bir yaklaşım olarak ifade etmiştir ve her görmenin bizim derindeki kodlanmışlıklarımızdan ve yaklaşımımız tarafından belirlendiğini söylemiştir. (Demuth, 2012)

O halde "Befindlichkeit" egzistansiyali bağlamında ortaya çıkan hermeneutik "Yargı" durumunun tam da Kant'ın "Estetik" olanı mütalaa ettiği "Yargı Yetisi" krtiğindeki gibi bir tür "biyoloji felsefesi" (Kant, 2006: 141,142) olduğunu söyleyebiliriz. (Brito, 2019: s.85)²⁹² Bu durumu şu yönden de gerekçelendirebiliriz;

²⁹² (...) yine böyle, Epikürs'ün ileri sürdüğü gibi, tüm hane acı bile, ister imgelemden isterse anlık tasarımlarından doğsun, en sonunda her zaman bedenseldir, çünkü bedensel örgein duygusu olmaksızın yaşam yalnızca kendi varoluşunun bilinci olacaktır, iyi-olmanın ya da kötü-olmanın, e.d. yaşam güçlerinin ilerletilmesinin ya da engellenmesinin bir duygusu değil; çünkü anlık yalnızca kendi için yaşımdır (yaşam ilkesinin kendisi), ve engellemeler ya da ilerletmeler onun dışında gene de insanın kendisinde, dolayısıyla beden ile birliğinde aranmalıdır. (Kant, 2006: 141,142)

Heidegger, gecikmeden Nietzsche'nin fundamental konumundan hareketle kaos kelimesinin kendine özgü başka bir anlamı olduğunu belirtir. Kant duyuların "karmaşası"ndan (Gewühle) bahseder, ki bununla tamamen Kaosu, karmakarışıklığı, bize baskı yapan şeyi, bizi boğan şeyi, bizi uğraştıran şeyi anlar. "İşsel duyu"nın "duyular"ı, "dışsal" verilerle aynı anda bizi sürükler. Duyuların bu kaotik karmaşıklığı bize en yakın olan şeydir, o kadar yakındır ki, basitçe bizim "yanımızda" bulunmazlar, ama bedensel varlıklar olarak biz kendimiz bu karmaşıklığızdır. Yaşayan beden aracılığıyla bir yaşam akışı (flux) akar (afflue). Bizim duyularımızın kaosu "dünya" denen büyük Kaosun bir parçasıdır yalnızca. Nietzsche için, diye belirtir Heidegger, "Kaos" herhangi bir karmakarışıklığı belirtmez; Kaos

nasıl ki Heidegger'de "Dünya"ya yönelme yalnızca "bilinç" ile değil bilinci de kapsayan "vücut/beden (dasein)" dâhil edilerek yapılıyorsa bu da bizi "saf/katışıksız biyolojik" olanı ifade eden "vücudun konumlanması" biçiminde bir tespite götürecektir. Burada şunu ifade etmeliyiz ki Heidegger bu noktada canlı bedene "somatik açıdan yaklaşan antropolojik anlayışını" reddetmektedir. Çünkü onun için insanın doğası bedensel doğasından (Leiblichkeit) başka bir şey değildir. Dahası insan davranışı bir "fauna biyolojisi" açısından da yorumlanmamalı, bunun yerine bedensel doğa bir insanın varlığı içinde ele alınmalıdır. Bununla birlikte Heidegger, "bir açmaz" biçiminde 1929'da Davos'ta varlığın, "yaşayan bedenın tutsaklığı" yoluyla varlığa bağlı olduğunu ve bu kısıtlama ile ancak "kendi imkânlarının zirvesinde" çok nadir anlarda var olabileceğini açıklamıştır. (Grossheim, 2021: s.464) Biz bu durumu yine "dil" açısından bir açmazdan kaynaklandığını ifade etmek isteriz ki bu noktada Türkçe bizim yardımımıza koşacaktır. Öyle ki çalışmamızın önceki kısımlarında "beden" ve "vücut" ayrımını bu sebeple yapmıştık. Nitekim "beden (corpus/soma)" yalnızca bir "faunayı" işaretlerken; diğer taraftan "vücut" kavramı ise mevcudiyeti yani varlığı da imleyecek biçimde "ruhsallığı ve canlılığı" da nitelemektedir. Zaten bize göre "beden" hapishanesinden dasein'ı kurtaracak olan da "Düşünme" olacaktır ki bu da Dasein'ı "vücuda getirecek" şey mahiyetindedir. Nitekim "beşer" ve "insan" ayrımı da aynı manadadır. Bu bağlamda yine Heidegger'e göre "canlı bir beden olmak (vücut) daha çok insan duygulanımının bir meselesidir." Dahası "bir bedene (Leib) sahip değiliz, ama bir bedeniz ve bir öz-duygu (yani haleti ruhiye/befindlichkeit) olarak duygu, bu varoluş biçiminin özüne aittir." (Grossheim, 2021: s.464,465) O halde böylesi bir yaklaşım bildiğimiz manada bir tür "biyoloji" olmazsa bile Heideggerci bir biyoloji felsefesi olarak nitelendirilebilir. Bu da bizi bir sonraki bölümümüz olacak olan "Memorat Oyunculuk" kısmında niçin yöntemimizi oluştururken beden/vücut ayrımı yaptığımıza dair haklı bir gerekçe biçiminde destekleyecektir. Şöyle de ifade edebiliriz ki; Dasein'ın ruhu bedeninin sınırları içinde yer almıyor ama bedeni ruhunun sınırsızlığı içinde ikamet ediyor.

"bedenleştiren yaşamı" (das leibende Leben), "büyük ölçekte bedenleştiren olarak yaşamı" (als leibendes im Grossen) adlandırır. Nietzsche Kaostan ne karışıklığı ne de düzeni olmayanı anlar, ama şu içgüdüsel, akan, devinim halindeki öğeyi (jenes Driingende, Strömende, Bewegete), düzeni saklı olanı, yasası doğrudan bilinemeyeni anlar. "Kaos" bütünlüğü içinde ve kendi egemenliğinde dünyanın ayırt edici tasarı-öncesinin (Vorentwurf) adıdır. (Brito, 2019: s.84)

Bununla birlikte böylesi bir konumlanma Oyunculuk teorileri açısından da esaslı bir yere sahip olan "ViewPoints" olgusunu da beraberinde getirmektedir ki bu da oyunculuk yönünden bir tür sahneye dönük uyumlanma yahut "kendini akort etme" halidir veya halet-i ruhiyesidir.²⁹³ Bu bağlamda "befindlichkeit"ı bir tür zihin durumu (dahası geist yani zihniyet) biçiminde de ifade edebiliriz ki bu da ister istemez "pratik aklı" yahut "etik"i açığa çıkartacaktır. (Zarrilli, 2020: s.113) Çünkü "uyumlanmak (stimmung)" mitsein olmanın bir gereksinimidir ki bu da toplumun "ethos"una dâhil olmaktır. Nitekim temel "modus korku olan befindlichkeit"ın korkusu bize göre içinde yaşadığı toplum (mitsein)dan başka bir şey değildir. Tam bu noktada Foucault'nun "dispositif of power" meselesini hatırlatmak isteriz. Tıpkı Heidegger'in halet-i ruhiyesinde olduğu gibi heterojen unsurların (toplumun) belirli bir yer ve zamanda işlevsel bir oluşuma dönüştüğü bir düzenleme biçiminde anlam dünyası yaratmaktadır. (Slaby, 2021: s.244)

Bununla birlikte Heidegger, hayal etmenin "varoluşun 'düşünülmemiş' (ungedacht) boyutunun bir parçası olduğunu" ileri sürmüştür. Bu bağlamda hayal etme (fantasma) ve hafıza ilişkisi bakımından Memorat için iyi şekilde somutlaşmış hayal etme süreçleri, doğrusal yahut linear zamanının dışındaki yansıtma (projeksiyon) öncesi deneyim alanında gerçekleşir ki bu da sürprizin, keşfin ve hatta dönüşümün pusuda beklediği "zaman dışı" bir zaman (sahici zaman/kökensel zaman) biçiminde "halet-i ruhiye (befindlichkeit)" tarzında dasein'da ve memoratta tezahür edecektir. (Zarrilli, 2020: s.219) Nitekim dasein'ın yansıtması "sahici olmayan bir zaman"a uyumlanma olacaktır ki biz bunu Türkçe bir söyleyişle "yalan dünyaya kanma" biçiminde ifade ediyoruz. Nitekim Heidegger'in sonraki "mistik savrulması" da bunu bize kanıtlar niteliktedir ki dasein'ın ekstaz/vecd halindeki toplumsal ve dünya içindeki varoluşunu da ancak ve ancak adeta "uyuşturucu etkisi altında" olmak-vari böylesi bir "aldanma" dahası "aldatma" sağlayacaktır. (Soloman, 2020: s.438) Çünkü toplum içinde bulunma (mitsein) tarzımız, halet-i ruhiyeleri diğer bir

²⁹³ Viewpoints'un dilimizdeki karşılığı "bakış açıları"dır. (...) sahnede birçok unsur birlikte işlemektedir ve iyi bir oyun dünyası yaratabilmek için, tüm unsurlara hâkim olmak gerekir. Bu unsurlar, fiziksel ve vokal bakış açıları olmak üzere ikiye ayrılır. Fiziksel bakış açıları da kendi içinde mekânsal ve zamansal olarak ayrılırlar. Mekânsal bakış açıları; mekânsal ilişki, şekil, jest, mimari ve topografya"dır. Zamansal bakış açıları; ritim, süre, tekrar ve kinestetik tepkidir. Vokal bakış açıları ise; (mekânsal ilişki ve topografya dışındaki fiziksel bakış açılarına ek olarak) sesin perdesi, sesin dinamiği, hızlanma-yavaşlama, es ve ses rengi'dir. (Aybar, 2011: s.89)

ifadeyle "bir hal içinde bulunmayı (befindlichkeit)" işaretlerken bu haller de "çoklu personalarımızı" açığa çıkartacaktır. "Kim?" sorusu "Nasıl?" ile birlikte "şimdiki zamanın halleri" biçiminde farklı "maskelerle" tezahür edecektir. Tabii bu sorulara en fazla da coğrafi ve mekânsal olanı işaretlemesi bakımından "Nerede?" eşlik edecektir.

Heidegger, sahici varoluşu "dünyaya karşı tutumlarımızdan" üçüyle nitelendirir: olgusal keşfetme anlamındaki, hâlihazırda dünyada bulunduğunu (Befindlichkeit) keşfetme, kendimizi içinde keşfettiğimiz dünyaya yönelik tutum ve projelerimizle ilgili olanakları öngörebilmek manasında anlama (Verstehen) ve son olarak söylem (Rede). Buradaki Rede konuşmak değildir, konuşmayı mümkün kılan, temeldeki bir yapıdır. Söylem, "ruh halinin" ve anlamının bizim için açığa vurduklarını söz dökme kapasitesidir. Özellikle daha sonraki dönemlerde geliştirdiği "mistik" felsefe yaklaşımı göz önüne alındığında Heidegger'in dille ilgili iddiası gayet güçlü bir iddiadır; anlaşılan her şey dilde ifade edilebilir. Bize Varlığın doğasını gösteren konuşmadır. Dolayısıyla ontoloji, dilin açığa vurduğu yapıları anlamak amacıyla yapılan dil çalışmasını içerir. (Soloman, 2020: s.429)

Hem sahici hem de sahici olmayan varoluş biçimleri de zamansal olarak yeniden yorumlanacaktır. Kendini hâlihazırda dünyada bulmak anlamına gelen Befindlichkeit, "durumumuzun kökünün geçmişte olduğunu" keşfetmektir. Existenz, hâlihazırda olmuş olana "uyumlanmıştır ": Duygudurumlar, dünyanın hâlihazırda haline yöneliktir. Anlama (Verstehen), geçmişin bilgisine dayanarak geleceği öngörmek anlamına gelir. Söylem (Rede), geleceğe dair olanakların tartışılması olur. Muğlâklık ve merak ise şimdiyle meşgul olmak, "ne köken ne de istikamet aramak" haline gelir. Söylemle karşılaştırılan lafûgüzaf sadece zamanda "meşgul olmak" veya en iyi haliyle mevcut meşgaleleri ifade eder. Sahici olmayan varoluş (Existenz değil) "sadece şimdiki zaman gerçektir" gündelik klişesiyle yeniden yorumlanır. Bu sahici olmayan zaman anlayışı "bize kendi Varlığımızda açılan" "kökensel " zaman fenomeni değildir. Zamanı "kökensel" olarak anlamak sahici olarak anlamaktır. Sahici olmayan "gündelik" zaman anlayışı, bu orijinal ve sahici anlayışa dayanmakla birlikte onun gayri sahih biçimde değişikliğe uğramış halidir. Heidegger'e göre, "gündelik " zaman anlayışımız, başkalarıyla birlikte meşgul olduğumuz işlerden türetilen "vülger" bir anlayıştır, "zamanın kökeni " olarak kendimize dair sahici anlayışımıza dayanmaz. (Soloman, 2020: s.438)

Bir hal üzere olmak Memorat görüngünün de fenomenolojik açıdan belirişlerinde karşımıza çıkmaktadır. Nasıl ki dasein'ın "halet-i ruhiyesi"nin temel modusu "Dünya korkusu" ise memorat'ın temel modusu da yine korku olmakla birlikte mekânsal ve olgusal (faktisite) açıdan değişiklik göstermektedir. Öyle ki memorat görüngülere baktığımızda mekânsallık ve olgusallık kendi korku moduslarını da farklılaştırarak beraberinde getirmektedir. Bu da çeşitli biçimlerde bir hal üzere olmaklık anlamına gelmektedir. Örneğin; yeni doğum yapmış kadınların "Albastı/Alkızı" ile alakalı "korku modusu" onun loğusalık olgusunu dahası "bir hal üzere olmaklığını" işaretlerken; ruhlarla ve ölümlerle ilişkili olan memoralardaki

halet-i ruhiye ise o kişilerin "yas" halini işaretlemektedir. Her iki örnekteki "personaların" farklılaşması memorat'ın befindlichkeit'ı diğer bir ifadeyle "halet-i ruhiyesi"dir. Yine model örneğimizde gösterdiğimiz üzere misal Hatay yöresinin coğrafi getirileri sebebiyle daha çok "reenkarne" olmaklığa dönük memoratlar çokluk gösterirken farklı bölgelerdeki coğrafi bölgelerde ise yine oranın (o-aranın) getirisi biçiminde benzer memoratlar görülmektedir. (Çobanoğlu, 2003: s.71) Yine benzer kalıplaşmalardan örnek verecek olursak; anlatılan Memorat diğer bir ifadeyle olağanüstü tecrübe, sıklıkla karanlıkta ve çoğunlukla psikolojik olarak patlama noktasına gelmiş bunalım, stres ve uyku ile uyanıklık arası bir halde oluşmaktadır. Misal "uyku ile uyanıklık arası olmak" deyimini ile ifade edilen ve "yakaza halinde olmak (befindlichkeit)" yine memorat'ın dasein olmaklığına dair bir durum biçiminde işaretlenebileceği düşüncesini taşımaktayız. Keza farklı "kültlerden" kaynaklanan memoratları da yine "kültlerin" bir tür halet-i ruhiye olmaları sebebiyle "befindlichkeit" biçiminde tespit edebileceğimizi göstermektedir. (Çobanoğlu, 2003: s.34,69)

Uyku ile uyanıklık halinde ve geceleyin yaşanan bir başka olağanüstü tecrübe hikâyesi ise; "Bir yaz akşamı dualarımı okuyarak yattım. Uyku ile uyanıklık arasındayım. Aşağı yukarı yarım saat geçmişti. Vücudumda bir soğukluk hissettim. Vücudumda sanki toplu iğneler geziniyordu. Kalkacağım kalkamıyordum. Ne sağa ne sola dönebiliyorum. O an böyle gözümü kapattım rüya ile gerçek arası bir şey gördüm. Erkek kardeşimden su istiyordum. İşaretlerle kardeşime karabasan geldiğini anlatmak istiyordum. Sol elimi ağzıma koyup elimin tersiyle yuvarlak çiziyordum, karabasanı tarif etmeye çalışıyordum. Kardeşim bana bağırdı "Defol! Git! Ne söyleyeceksen söyle!" dedi. O an kardeşimin ayaklarına baktım, ayakları tersti. Tekrar dua okudum. Bağırdım, titreyerek, ağlayarak uyandım. Daha sonra bu durumu halama anlattım. O da nazar değdiğini söyledi. Bana siyah toka taktı ve yastığının ucuna siyah bir eşarp koydu. Bunu karabasanın gelmemesi için yaptı." (Demirel 1997) şeklindedir. (Çobanoğlu, 2003: s.35)

Efsaneden başka bir memorat kaynağı olarak karşımıza büyüklerin çocuklarını korkutmak böylece eğitmek amacıyla "uydurdukları" veya "kurmaca" (fiction) "öcü" ve benzeri hayali yaratıkların varlıklarına dair "kurmaca öcü hikâyeleri"dir. Bu tür hikâyeler büyükler tarafından inanılmayan yaratıklar hakkında terbiye ile ilgili nedenlerle çocukları bunlara inandırmayı denerler. Mesela aileler çocuklarının kuyudan uzak durmalarını sağlamak için kuyuya yaklaşırlarsa kuyunun ruhunun veya orda yaşayan perinin onları çekeceğini söylerler. Bunun üzerine çocuklar bazen kuyunun ruhu veya kuyu perisi ile ilgili tecrübeler yaşarlar ve bunun hakkında memoratlar anlatırlar. "Bu durumda bir grup için "uydurma" (fiction) olan bir başka grup için inanç olur." (Çobanoğlu, 2003: s.39,40)

Befindlichkeit bağlamında insan kendini sürekli bir bağlam dâhilinde kavrar ve anlar. Bu bağlamsallığın getirisi olan "stimmung (uyumlanma)" kendileyişi ise

"hafızanın" ürünü olan "bilgi" yoluyla gerçekleşmektedir. Bununla birlikte Memorat olgunun şahsi tecrübeleri işaretlediğini göz önüne aldığımızda böylesi bir hafızanın "otobiyografik hafıza/bellek" olduğunu söylemiştik. Kendini bilme farkındalığıyla birlikte neşet eden "otobiyografik hafıza" Emik bir tür olarak Memorat yahut bizim ifademizle "Hafazan" için bir tür "Otoetnografik (autoethnography)" bir tasarımıdır. Çünkü bu pratik bir tür kişisel olanı "politik" hale getirmektir ki (Choi, 2017: s.31,32) bu da yine yukarıda ifade ettiğimiz üzere "mitdasein" olmaklığı açığa çıkartacaktır.

Yeryüzü ve göklerin kızı Mnemosyne Zeus'un eşi olarak dokuz gecede Müzler'in anası olur. Oyun ve musiki, dans ve şiir Mnemosyne'nin rahmine, hafızaya aittir. Bu sözcüğün, sadece psikoloji tarafından tespit edilebilen geçmiş tasavvurda muhafaza etme kabiliyetinden başka bir şeyi ifade ettiği açıktır. Hafıza (Gedachtnis), düşünülmüş olanı [.s Gedachte] düşünür. Fakat Müzler'in anasının ismi olarak "hafıza", herhangi bir düşünülebilirin sıradan bir düşünülmüşünü ifade etmez. Hafıza, düşünmenin her yerde zaten evvelden düşünülmüş olmayı isteyen şey üzerine toplanmasıdır. Hafıza [Gedachtnis), hatıranın (Andenken) toplanmasıdır. O, olan, olmakta olan ve olmuş olan her şeyde hitap edenin her birini önceden düşünülmüşü gereken şey olarak kendinde korur ve kendi içinde gizler: Hafıza, Müzler'in anası: Düşünülmüşü-gerekenin hatırası, şiir yazmanın kaynak sebebidir. Dolayısıyla şiir yazmak, bazen kaynağa doğru, hatıra olarak düşünmeye doğru geri akan sudur. Tabii, düşünmenin ne olduğuna dair mantığın bize açıklık getireceğini sandığımız müddetçe bütün şiir yazımlarının nasıl hatıraya dayandığını düşünemiyor olacağız. Her şiir yazımı, hatıranın hatırlanmasından doğar. (Heidegger, 2020: s.25,26)

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki; dünya-içinde-olmaklığın kurucu unsuru olarak "halet-i ruhiye (befindlichkeit)" tetikleyeci bir unsur olarak üçlü bir kavrayışla kendini anlamlı kılabilmektedir. Bunlar; Anlama (Verständnis), Zihin-Durumu veya Zihniyet (Befindlichkeit) ve Söylem (Rede)dir. Öyle ki bu üçlü yapı "uyumlanmayı (stimmung)" da beraberinde getirecektir ki bu da ilişkilenebilir ve bu bağlamda "dili" açığa çıkartacaktır. Hemen şunu da belirtmeliyiz ki Heidegger "zihin durumu" ve "anlayış" olgularını bilişsel yahut psikolojik (epistemolojik) anlamlarından ziyade "varoluşsal" ıstılahlar biçiminde kullanılmaktadır. Keza yukarıda ifadelendirdiğimiz üçlü yapı durumu Dasein'ın kendi varoluşunun "İmkân (Möglichkeit/Possibility)"larına da ilişki kurabilmesi için açılan yollarıdır. Nitekim sonuç olarak Memorat görüngüdeki "halet-i ruhiyeleri (befindlichkeit)" yahut bir hal üzere olmaklığı da Özkul Çobanoğlu'nun ifadeleriyle bir tür egzistansiyal biçiminde şu yönde tespit edebiliriz:

Memoratlari dinleyen ve onlari çeşitli vesilelerle birbirine anlatıp dinleyenler ve onlar hakkında oluşan tartışma ve yorumlarla halk, söz konusu edilen bireysel olağanüstü tecrübelerden hareketle kollektif inançları kuşaklar arasında aktarır ve onlara dair olan inancını tekrarlayıp daha da kuvvetlendirir. Bir başka ifadeyle, evini yatıp kalktığı yeri temiz tutmayan, besmelesiz iş yapıp, hayır yapmayanlar, kapının eşğine saygı göstermeyenler, sağa sola rast gele bulaşık suyu ve çöp dökenler, lohusalık ve kırklanma gelenekleri gibi ve diğer halk inançlarının yasaklarını çiğneyenlerin karşısına, olağanüstü nitelikli yaptırımlar içerebilen iletişimler ve memoratları çıkmakta ve bu yolla sosyal ve kültürel değerler korunarak kuşaklar arasında aktarılmaktadır. Bu özellikleriyle de memoratlar oluştukları, derlendikleri mahaldeki topluluğun geleneksel dünya görüşünü, bireylerin iç dünyasındaki korkuları ve fantazileri ve halk inançlarını belirlemek bakımından son derece büyük bir öneme sahiptirler. (Çobanoğlu, 2003: s.67)

3.1.10. Egzistansiyal Bir Unsur Olarak Memorat'ın İmkân (Möglichkeit/Possibility) Dairesi yahut Mümkünatı

Aristoteles, şiir ve bu bağlamda tiyatro sanatına dair "Poetika" isimli eserinde; Ozanın (Şairin) işinin "gerçekten olan" şeyleri değil, "olabilir olan"ı, yani olasılık ya da zorunluluk açısından olması olanaklı olan şeyleri anlatmak (Aristoteles, 2012: s.35) olduğunu söylemektedir. Diğer bir deyişle "imkânsız olanı" reddedilmiş mümkünler olarak kabul etmenin yaratıcılığı da açığa çıkartacağını dahası imkânın, varlığı mümkün kılacak şeyler olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda ifade edecek olursak eğer; reddedilmiş mümkünatın "mantıksal olanın" bir getirisi olduğunu düşündüğümüzde varlığa veya varoluşa dair ilk imkân hâlihazırda iradenin getirisi olan "Düşünme" İmkânı (Möglichkeit/Possibility) sayesinde belirecektir. O halde dasein için ilk İmkân (Möglichkeit/Possibility)ın "Düşünme" olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada Heidegger'in "bir dünya insanı büyük yaşam içindeki oyuncudur" (Heidegger, 2019: s.35) sözünden hareketle oyunculuk açısından bir pencere açmak isteriz. Heidegger ile olan çalışmalarından bildiğimiz Eugen Fink; "Bir Dünya Sembolü Olarak Oyun" isimli eserinde "Oyun"un, felsefenin olanaklı ve uygun bir nesnesi olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte felsefi anlamda soru soran şeyin imkânı kavrayabilme adına "Düşünce" olduğunu ifade etmekle birlikte bu icranın "oyunsallık" biçiminde geliştiğini söyler. Dünya ile İnsan arasındaki ilişkisellik ona göre oyunun içinde kendini açmaktadır. Oyun, dünyanın anlamsallığına dair bir

mahiyete sahiptir. Dahası; İnsan, oyun aracılığıyla kendi içinde ve ruhsal içselliğinin karanlığına mecbur kalmamaktadır. Nihayet insan oyun aracılığıyla bir tür vecd/ekstaz halde kendisinin dışına çıkabilmekte (eg-sistence) ve anlamlı bir biçimde dünyanın bütününe yorumlama imkânına sahip olmaktadır. Nitekim insanın oynadığı oyun, insani bir sorun olarak (dünya-içinde olmak) dünyevidir. (Fink, 2015: s.44) O halde "Oyun" olgusunun Heideggerci "Düşünme"yi yöntemleştiren bir "dil oyunu" (Heidegger, 2021: s.143)²⁹⁴ mekanizması olduğu yönünde bir çıkarım bizim açımızdan çok da yadsınacak bir durum olmamakla birlikte; dasein, bir aktör yahut oyuncu biçiminde de nitelenebilir.²⁹⁵ Öyle ki Heidegger'e göre de dünya, gündelik dasein'ın diğerleriyle birlikte oynadığı bir oyundur. Ki ona göre "bilmek", yalnızca diğerlerinin oyununu seyretmek iken birlikte oynamak ise "varolmak" dahası "anlamak"tır. (Heidegger, 2019: s.35) Bu bağlamda dünyaya fırlatılmış dasein, sahneye fırlatılmış oyuncu ve dünyanın sunduğu imkân ise "sahnenin sunduğu imkân" biçiminde de düşünülebilir kanaatindeyiz. Keza oyunculuk açısından Stanislavski'ye göre sanatsal yaratıcılığa izin veren şey belirli bir dizi "verili koşulun" yani "imkân"ın varoluşsal olasılıklarını algılama kabiliyetidir.

Az önce, Varlık ve Zaman'ın kritik bir noktasında taslağı çizilen "eleştiri" aslen bize ait değil - öncelikle Heidegger'in, düşünüşünün ünlü dönüş'ünde görülmüş olan öz-eleştirisidir: Buna göre, varlık anlayışı, sabit referans noktası olarak insandan hareketle değil, özellikle, insanoğlunun varlığın kendisine açıklığının ufkundan hareketle yorumlanmalıdır. Benzer bir şey, diğer temel-varoluşçalar için de geçerlidir: Hakikat, dünya, 'zaman'lama için. Hakikat, dünya ve 'zaman'lamanın "yer"i artık insanda değildir; insanın hiçbir nesnel konum sisteminde bildirilemeyen tuhaf ve düşündürücü "yer"i dünyanın ifşası ve 'zaman'lanmasındadır. Bu dünyailişki için elimizde isabetli kavramlar bulunmuyor. İnsan, korkunç ve ölçüsüz olanın düşüncesinin mesken tuttuğu, evrenin çekiminde, ölümün gölgesinde, çalışmanın derdinde, kavgada ve egemenlikte, aşkın kırılğan mutluluğunda - ve de temsil eden oyunda yaşayan paradoksal varlıktır. Belki de oyun üzerine düşünmek bir ip gibidir, bizleri soruların karmaşasından çıkarmak yerine, karmaşanın daha da derinlerine indirir. (Fink, 2015: s.70)

²⁹⁴ "Düşünme" sözcüğünün neyi isimlendirdiğini soruyorsak, "düşünme" sözcüğünün tarihine geri gitmemiz gerektiği açıktır. İçinden "düşünme", "düşünülmüş-olan" ve "düşünce" sözlerinin konuştuğu konuşulmuş-olanın oyun alanına ulaşmak için, kendimizi dil tarihine vermemiz gerekir. Buna, dillerin tarihsel olarak araştırılması ile erişilebilir. (Heidegger, 2021: s.146)

²⁹⁵ Varolanın olanaklı ve temsil edici bir şey olarak hep hâlihazırda mevcut olana geri getirilmesinin "zorunlu sentetik birliğin a priori temelini" oluşturan nedir? "Şayet tezahürlerin kendinde şeyler olmadıklarını, bilakis bizim temsillerimizin salt birer oyunu olduklarını ve nihayetinde içsel duyumuzun belirlenimlerine dayandıklarını hatırlayacak olursak, bunun ne olduğunu ... hızlıca bulmak mümkün olacaktır. (Heidegger, 2021b, s.228) Varlığın hakikatini, dünya döndükçe sahnelenmekte olan gök-yer-ölümlü-tanrısal dörtgeninin ışık oyunu olarak düşünmüştük. (Heidegger, 2015: s.61)

Kısacası dünya aslında insan Dasein'ı için neliğinin çekirdeğindeki betimlemidir. Bu dünya kavramı tam tamına Augustinus'un varoluşa ait olanlarına karşılık gelir, yalnızca, "dünyasal" Dasein'ın, amatores mundi (dünyayı sevenler) özel hıristiyan değerlendirmesi bir yana bırakılmıştır ve dünya olumlu anlamda yaşam oyununda "birlikte oynayan" anlamına gelmektedir. (Heidegger, 2019: s.36)

Oyuncunun "algılama kabiliyeti"nden hareketle Heidegger açısından da "İmkân (Möglichkeit)" egzistansiyalinin bir tür "fırsat yakalama" biçiminde açığa çıktığını söylemek isteriz. Öyle ki ona göre mümkünü açığa çıkartıp imkân sağlayan şey bir tür epifanik bir deneyimdir ki (fenomenolojik anlık dolayimsız beliriş) Heidegger bu durumu Kierkegaard'tan ödünç aldığı "moment of vision (görü anı)" kavramıyla açıklamaktadır. (Heidegger, 1995: s.150) Buradaki "moment of vision" sonrasında bir taklidi değil, dünyaya dönük ilham yaratarak tasarımı ortaya çıkartacaktır. Hemen belirtmeliyiz ki Heidegger tasarım öncesi "a-priori bilgiyi" deneyimden ziyade inisiyaki biçimden bir tür ilahi vahiy gibi kavrayabileceğimiz "moment of vision" kaynaksallığından almaktadır. Heidegger için "imkân"a dair düşünsellik bir tür "sanatsal pratik akıl" yoluyla elde edilebilmektedir. Dahası tıpkı Memorat tecrübeyle aynışacak biçimde "phronêsis"i dünyevi deneyimden öğrenilen bilgi olmaktan ziyade Augustinus ve Luther'den yararlanarak "tarihsellik" olarak yeniden tasarladı ve bunu burada ve şimdi neyin gerekli olduğuna dair vahiy içgörüsü, günlük sağduyudan çok ilahi bir vahye benzeyen bir "vizyon anı (moment of vision)" biçiminde açıklamıştır. (Dreyfus, Wrathall, 2006: s.539) Bir tür tarihsellik biçiminde tasarlanan "moment of vision (görü anı)" kavrayışı şüphesiz "hafıza" olgusuyla da doğrudan ilişkilidir. Nitekim dasein'ın tarihselliği onun "apriori hafızasında" saklıdır. Bununla birlikte böylesi bir görme anının açılıp kendini "kavrayabilme imkânlarını görebilmesi" onun "tedirginlikten ve korkudan" münezzeh olmasıyla sağlanabilecektir ki bunun yolu da ancak ve ancak "cesaretten (kararlılık/entschlossenheit hali)" geçebilmektedir. Aksi halde "tasarım" akamete uğrayacaktır. Zaten dasein'ın kaygısallığı (varlığından endişe etmesi) onun tedirginliğini işaretler ki bu da tedirginliğe cevap vermekle sonuçlanmalıdır. (Mulhall, 1998: s.210)

Fakat hem öngörü hem de beklenti, geleceği ve geçmiş zamansallaştırma kiplerini varsaymaktadır. Dasein, geleceği öngörebilmek için ilgi alanındaki mevcut nesnelerin cazibesinden (özellikle de böylesi varolanların Varlık'ı anlamında kendi Varlık'ını anlamaktan) kendisini sıyırmak ve mevcut âni somut bir varlık-oluşsal tercihin sesi olarak azimli biçimde tanımlamak zorundadır.

Heidegger, buna “görü âni” demektedir. Görü ânında, mevcut durumdaki kaynaklar kendilerine ait tekil gerçeklikler ve kendi olası tekillikleriyle bağlantılı olarak Dasein’ın önüne serilir. Ancak Dasein’ın fırlatılmışlığı ile otantik bir ilişki kurulmadıkça böyle bir görü âni olası değildir. Mevcut durumun bertaraf edilemez yanlarından birinin Dasein’ın mevcut hâli, özellikle de Dasein’ın bu duruma uyum sağlaması olduğu anlaşılmadıkça söz konusu görü âni gerçekleştirilemez. Mevcut âni çeşitli şekillerde belirleyen geçmişin otantik bir sahiplenilişi olmadıkça, geleceğin otantik sahiplenilişi de olmaz. Dasein, geçmişini kendi kontrolü altında olmayan bir şey olarak değil kendisinin kim olduğunu belirleyen bir şey olarak kabul etmelidir. Kendisi gibi olmak (yani gerçekten varolmak) istiyorsa geçmişini kabul etmek durumundadır. Heidegger buna “tekerrür” der. Bu şekilde otantik zamansallaştırmayı, görü ânına sıkı sıkıya kenetlenmiş olan öngörülü bir tekerrür olarak tanımlar. (Mulhall, 1998: s.206,207)

Dasein’ın böylesi bir epifanik deneyimi (moment of vision) "derin bir can sıkıntısı (boredom/langeweile)" halet-i ruhiyesiyle ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan dasein’ı otantik olmaya mütemayıl kılacak olan şey de bu haldir. Ancak böylelikle "sahici/otantik" olabilir. dasein’ın "zamansal özgürlüğü"nın kaynağı da yine bu an’dır. (Freeman, 2021: s.129) Bu bağlamda dasein’ın böylesi "an"ların toplamı (Constitution/Verfassung) olduğu ve bir bütün olması için anlardan oluşan bu tür "yapısal uğraklardan" geçmesi gerektiği de temel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. (Gin, 2021: s.187) Dasein için ekstaz/vecd halini yaratacak yahut yolunu açacak olan şey "moment of vision" durumudur. Heidegger’in "görme anı (Augenblick)" olarak adlandırdığı "moment of vision" otantik şimdinin coşkusunun kaynağıdır. Bu anlarda Dasein, ölüme-doğru atılmış bir varlık olarak onun otantik zamansal yapısına sahip çıkarak ve onu kabul ederek "herkes"in sığılından çekilir ve bu kabullenme temelinde geleceğe dönük kararlar alabilir ve artık eyleme geçebilir. (Aho, 2021: s.270) Nihayetinde bu kavram üzerinden özellikle durmamız hem dasein’ın "imkân" farkındalığını sağlayan bir "aydınlanma" yaratması hem de çalışmamızın son bölümünde ortaya koyacağımız oyuncuk yönteminin esaslarından birini oluşturmasıdır. Öyle ki hem az sonra göreceğimiz gibi Memorat açısından hem dasein açısından bir tür dolayımsızlığın (apriori) tetikleyicisi olan böylesi bir "epifanik deneyim (moment of vision)" oyunculuk yöntemimiz açısından da en temel tetikleyici unsurlardan biri biçiminde karşımıza çıkacaktır. Bununla birlikte Heidegger, "moment of vision" olgusuyla aynılacak biçimde Eski Yunan düşüncesinde de önemli bir yere sahip olan "kairos" mefhumunu işaretler. Aristoteles de dâhil olmak üzere klasik felsefe geleneği için "kairos" sağduyu veya phronesis tarafından açıklanan belirleyici bir an veya uygun bir fırsattır yahut "imkan

(möglichkeit)"dır. Dahası ilk Hristiyanlar için de kairos, dünyanın Tanrı ile ilişkili olarak yeniden ortaya çıktığı dönüştürücü bir kökensel zamandır.²⁹⁶ (Polt, 2021b: s.497)

Böylece, görme anında, daha derin ve kendinden geçmiş bir zamana gireriz. Zamanın günlük deneyiminde, her şimdiki "şimdi" tanıdık ve rutindir. Nesnelleştirilmiş, bilimsel zaman kavramlarında, tüm "şimdiler" aynı şekilde aktüeldir ve nicelleştirmeye tabidir. Buna karşılık, görme anı aynı zamanda şimdinin bir biçimi olmasına rağmen, üstün ve benzersizdir - kişinin bakış açısından mevcut dünyasını inceleyebileceği, neyin olduğu ve ne olabileceğinin ışığında hareket edebileceği bir dönüm noktası. Anlık "şimdi" bu nedenle kendinden geçmiş andan türemiştir ve kişi yalnızca o anda gündelik "şimdi"nin düşmüş, kısıtlanmış, belki de sıkıcı zamansallığını kırabilir. (Polt, 2021b: s.498)

Heidegger'in bizim ifademizle bir tür "vahiysel zaman" biçiminde ele aldığı "moment of vision" olgusu Memorat görüngünün de en temel karakteristiği niteliğindedir. Varoluşsal bir kökensel zaman (Şaman'ın ölüp dirilmesi v.b.) biçiminde zuhur eden "görme anı" Memorat açısından "yaratısının yahut oluşturacağı anlatısının" ve toplumsal açıdan da kişisel dönüşümün yaşandığı kadersel bir durumdur. Bunu tragedyadaki "tanıma" ve "baht dönüşüne" benzetebilirsiniz. Keza, Heidegger açısından da "kader/destiny" olgusu bizim mülahazamızla örtüşmektedir. Nitekim Eski Yunan'da da "kronos (chronos)" zamanın ölçülebilen niceliksel yönünü işaretlerken, "kairos" ise zamanın niteliksel veçhesine denk düşmektedir. Dolayısıyla dinler tarihi açısından da birçok "kairoslar" olmakla birlikte böylesi kairoslar tam anlamıyla "hakiki kendileyişler (ereignis)" olarak anlam bulmaktadırlar. (Çınar, 2007: s.75,139)

Diğer taraftan tekrar Memorat açısından meseleye nazar ettiğimizde ise daha önceki bölümlerde ifadelendirdiğimiz "epifanik belirişler" memoratın olgusallığının hem zamansallığı hem de fenomenolojik tezahürü biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Dionisos ayinlerindeki Bakkhalar'ın esrimelerinin, Dionisos'un epifanisi sebebiyle ortaya çıktığını da söylemiştik. (Petridou, 2015: s.2) Dahası vecd (esrime/ekstaz) halinin de epifanik bir nitelik olduğunun altını çizmiştik. Bununla birlikte bir noktanın altını çizmek isteriz ki; ilk bölümümüzde Memorat görüngüyü "çoğunlukla" bir tür "diabolojik (diabology)" ilişkisellik türünden tespit ettiğimizi

²⁹⁶ Kronos yaklaşımı klasik fiziğin doğrusal zamanına, kairos yaklaşımı ise kuantum fiziğinin sağladığı daha kararsız zaman anlayışına karşılık gelir. (Fuller, 2022: s.238)

söyleyebiliriz. Meseleyi filolojik zaviyeden irdelemenin meramımızı daha açık hale getireceği kanaatindeyiz. Bu bağlamda özellikle Avrupa, Amerika ve Asya'nın muhtelif bölgelerinde "demonoloji" ve "diaboloji" adıyla anılan çalışmalar, belirli toplumlardaki olağanüstü varlıkları konu alan, ansiklopedik yahut müstakil inceleme eserleridir. (Polat, 2019a) Öyle ki yaygın yanlış olarak "şeytan bilimi" biçiminde anlaşılan "demonoloji yahut diaboloji" olgusunun Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde üzerinde çok fazla durulmakta olduğunu (özellikle Katolik gelenek) ve bu konu üzerinde birçok çalışma yapıldığını söyleyebiliriz. Bu sebeple din bilimleri (teoloji/ilahiyat) içinde ayrı bir çalışma dalı olarak demonoloji kürsüleri de oluşturulmuştur. (Durmuş, 2022: s.18,19) Diğer taratan şeytan ve demon kavramlarının sürekli birbirine karıştırılıyor olmasının nedeninin tamamen dinsel paradigmalardan kaynaklandığını ifade etmeliyiz. Şeytan ve demonlar üzerine yapılan "diabolojik demonoloji" çalışmaları farklı inanç ve kültürler biçim değiştirdiklerini ortaya koymuştur. Örneğin Celal Beydili "Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü"ndeki "demonoloji" maddesinde demonu; "Anadolu Türkmenlerinin görüşlerinde, insan kılıklı olduğuna inanılan, 'Birobiro' adındaki korkunç şeytani motif" biçiminde ifade etmiş ve her iki anlamı (şeytan ve şeytani/demon ve diaboloik) birlikte kullanmıştır. Jeffrey Burton Russell ise "diabolojiyi" iyicilik ve kötücüllük bağlamında "şeytan kuramı" biçiminde açıklamaktadır. Nihayetinde "diaboloji yahut demonoloji"yi; şeytan ve şeytanın betimlerini ve insanlarla kurduğu ilişki ve bağı açıklayan dahası kaos'tan doğdukları için de belli bir şekilleri olmayan ve şekil değiştirebilen varlıkları inceleyen bilim dalı olarak tanımlamak mümkündür. (Balıkçı, 2023)²⁹⁷

²⁹⁷ Farklı kültürlerin mitolojilerinde görüldüğü, Peters'in ve Franks Ilkka Mäyrä'nın da belirttiği gibi, (...) demonların iyi ve kötü olanları; belirli bir hareket kalıbına uyanlarıyla uymayanları; dolayısıyla insanlık için tehdit unsuru oluşturanları vardır ki, bu da geniş bir demonoloji çalışmasına duyulan ihtiyacı ortaya koyar. Hazırlanan katalogda, olağanüstü varlıkların bir kısmı, açıklanan demon kültü etrafında şekillenirken; bir kısmı da diaboloji etrafında şekillenmiştir. Burada ayrımın temeli, demonolojik varlıkların insan ve tanrı arasında bir yerde bulundukları; iyi ve kötülerinin de bulunabilmesi; insanlarla yakın temas (evlilik, cinsel ilişki) kurabilmeleridir. Diaboloji ise, farklı dinlerde ve mitolojilerde iblis, Diablo, Satan, Erlik, Hades, Lucifer, Azazel, Baalberith, Amon, Behemoth, Ares vd. gibi farklı adlarla anılan ve Türkiye sahasında genellikle "şeytan" olarak adlandırılan varlıklar hakkındadır. Görülebileceği gibi demonoloji ve diaboloji arasındaki ayrım, demonolojideki varlıkların iyisi ve kötüsünün bulunabilmesiyken; diabolojide istisnaları olmakla beraber genelde tek varlığın bulunması; bu varlığın daimi kötü özelliklere sahip olmasıdır (birçok inanışta ise başta iyi olması yahut insandan hemen önce yaratılan varlık olması). (Polat, 2019b: s.158)

Diğer taraftan Anadolu'daki Memoratlar açısından demonik ve diabolik varlıkların yalnızca kötücül yanlarıyla değil; yardım eden, seven, iyilik yapan yanlarıyla da anlatılara konu olduklarını gözlemleyiz. Nitekim böylesi varlıkları yine Anadolu geleneği açısından üç kısımda işaretleyebiliriz ki bunlar; sadece hayra hizmet eden varlıklar olarak Melekler; sadece şerre yani bir tür kötülüğe hizmet eden varlıklar biçiminde Şeytanlar ve hayırlıları ve şerlileri farklı biçimlerde tezahür eden varlıklar olarak da Cinler'dir. (Polat, 2019b: 143,147,188)

Öte yandan, al karısıyla ilgili dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan bir diğer ise Türk dünyasının neredeyse tamamında, al karısının yakalandığı yere bereket getirmesidir. Bilindiği ve ifade edileceği gibi al karısı, Türkiye sahasında umumiyetle iki şekilde tasavvur edilir. Bunlardan ilki, doğum sonrasında lohusalık dönemindeki kadına ve bebeğine zarar vermesi; diğeri ise ahırlara (genellikle su kuyularından çıkmak suretiyle) gelerek ata binmesi ve onun yelelerini örmesidir. Al karısıyla ilgili anlatılan efsane ve memoralarda o, daima demonik bir varlık olarak tasarlanmış, üstelik bebekleri boğmak suretiyle de öldürdüğü sıkça vurgulanmıştır. Bu hâlde al karısı gibi demonik bir varlığın, yakalandığı evde hizmet etmesi, hizmet ettiği evin bereketinin artması; onun açtığı hamurun hiç bitmemesi ve hatta bereketin bozulması için anlatılarda da görüleceği üzere birtakım büyüsel işlemlerin gerçekleştirilmesinin gerektiği, iki şekilde yorumlanabilir. Bunlardan ilki, tabiatın insanoğlunu bir demonu yakaladığı için ödüllendirmesi; ikincisi ise onun –daha önce de belirtildiği gibi– tarih öncesi devirlerde onun hâmi (koruyucu) bir ruh olmasıyla alakalıdır. (Polat, 2019b: s.160,161)

Giovanni Scognamillo ve Arif Arslan'ın aktardıklarına göre Sabiiler, Süryaniler, Gildaniler, Yunanlar, Romalılar ve cahiliye dönemi Arapları iyi veya kötü esrarengiz varlıkları "cinn" adıyla ilahlaştırmışlardır (Scognamillio ve Arslan 2000). Ancak cin ve demonolojik varlıklar arasındaki ayrımı temellendirerek yapmak yerinde olacaktır. Nitekim bilhassa incelenen efsanelerde de cinler dışında kalan diğer demonolojik varlıkların "cin" adı altında birleştirildiği, çeşitli demonolojik varlıkların kendilerine ait özelliklerini kaybetmese bile, "cin" adını taşıdıkları görülmektedir. Özkul Çobanoğlu'nun bu konudaki tespiti de aynı doğrultudadır: "Türk halk kültüründe, birtakım olağanüstü halleriyle insanların yaşamında etkilerini belirten, „cin“ adı verilen esrarlı yaratıkların varlığına inanılır. Geleneksel ve sosyal olarak varlığına inanılan bu yaratıklarla çeşitli şekillerde iletişime geçildiğine dair memoralar anlatılır. Bu tür varlıkların içinde özel bir grup olmakla birlikte, „cinler“ mensup oldukları gelenek çevresinin yayılıp genişlemesiyle neredeyse bütün olağanüstü varlıkların genel adı haline dönüşmüş durumdadır" (Çobanoğlu 2015: 92). Dolayısıyla istifade edilen kaynakların büyük çoğunluğunda bu ayrıma gidilmeden, birçok demonolojik varlığa toptan "cin" dendiği ve çalışmaların bu doğrultuda neticelendirildiği dikkat çekmektedir. (Polat, 2019b: s.189)

Bununla birlikte diabololoji araştırmaları denince akla gelen ilk isimlerden bir olan Jeffrey Burton Russell, "Şeytan Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük" isimli çalışmasında meseleye etimolojik açıdan yaklaşarak "devil, divine, demon, dibolos" gibi mefhumları şu yönde açıklamaktadır:

Devil" (Şeytan), "divine" [tanrısal] ve "demon" terimleri, etimolojik yönden tümüyle ilişkisizdir. "Divine," Hint-Avrupa kökenli "gökyüzü," "cennet" ya da "tanrı" anlamına gelen deiw sözcüğünden türemiştir ki terimin kökeni bizi İran kökenli daevas, Hint kökenli devas ve Latin kökenli divus sözcüklerine götürür. "Devil sözcüğü, aynı kökten türeyen Almanca Teufel, Hollandaca duivel gibi, Latince diabolus teriminden türetilmiştir ki Latin kökenli diable, diablo ve diavolo sözcükleri de bu kökten türetilmiştir. Buna karşılık Latince sözcük, Yunanca "iftiracı" ya da "suçlayıcı" anlamına gelen diabolos, "iftira etmek" anlamına gelen diaballein sözcüğünden türetilmiştir. Diaballein sözcüğünün köken anlamı "karşıya doğru fırlatmak"tır, ki bundan da "karşı çıkmak" sözcüğü türetilir ve bu sözcükten de en son olarak Hint-Avrupa kök-sözcüğü gwel, "uçmak" türetilmiştir. "Demon" sözcüğünün kökeni Yunanca daimonion'dur ve "kötü ruh" anlamına gelir ki ilk hali daimon olan bu sözcük de daiomai, "bölmek" sözcüğünden türemiştir. Özgün olarak Yunanca daimon iyicil ya da kötücül olabilir; Homeros ise "tanrılar"a eşdeğer olan daimones terimini kullanmıştır. (Russell, 1999: s.33)

Yukarıdaki alıntıda da göreceğimiz üzere Russell, "Devil (şeytan) sözcüğünün Almanca teufel, Hollandaca duivel sözcüklerinin de kökü olan Latince diabolus teriminden türetilmesine ve Latin kökenli diable, diablo ve diavolo sözcüklerinin de yine bu kökten türediğine dikkat çekmektedir. Öyle ki Latince sözcük (diabolus), Yunanca "iftiracı" ya da "suçlayıcı" anlamına gelen "diabolos", "iftira etmek" anlamına gelen diaballein sözcüğünden türediğine dikkat çeker ki bu da dasein açısından "eudaimonia" kavramı bağlamında (demonlarla uyum) "vicdan" olgusu bakımından "suçlama" durumuna isabet etmektedir. Yine Diaballein sözcüğünün köken anlamının "karşıya doğru fırlatmak" olduğunu da göz önüne aldığımızda ki bundan da "karşı çıkmak (dasein'ın kendisini karşı fırlatışı)" sözcüğü türetilir ki bu olgusalılık da yine bir nevi dasein'ın "fırlatılmışlığı" olgusuyla benzeşmektedir. (Russell, 1999: s.33)

Bu bağlamda Heidegger'in eğitim hayatında katolik teolojisi üzerine çalışmalar yapmış olması "İmkân (Möglichkeit/Possibility)" olgusu açısından bizde Heidegger'in "mistik yönünü" de düşündüğümüzde "diabolojik" bir bağıntıyla hareket etmiş olduğu yönünde bir tür kuşku yaratmıştır.²⁹⁸ Böylesi bir kuşkuyu

²⁹⁸ Bu bağlamda şunu da ifade etmeliyiz ki "görme anı (Augenblick)" olgusu İncil'deki "vision anı" olarak "göz açıp kapayıncaya kadar" biçiminde ifade bulan "dinsel dönüşüm" anıdır. (Blattner, 2006: s.186) Korintliler-15 (Dirilişten Sonraki Beden) bölümü Heidegger'in retoriğinin ve terminolojisinin kaynağını da bize açık eder mahiyettedir.

⁵¹⁻⁵² İşte size bir sır açıklıyorum. Hepimiz ölmeyeceğiz; son borazan çalınca hepimiz bir anda, göz açıp kapayana dek değiştirileceğiz. Evet, borazan çalınacak, ölümler çürümez olarak dirilecek, ve biz de değiştirileceğiz.⁵³ Çünkü bu çürüyen beden çürümezliği, bu ölümlü beden ölümsüzlüğü giyinmelidir.⁵⁴ Çürüyen ve ölümlü beden çürümezliği ve ölümsüzlüğü giyinince, "Ölüm yok edildi, zafer kazanıldı!" diye yazılmış olan söz yerine gelecektir. ⁵⁵ "Ey ölüm, zaferin nerede? Ey ölüm,

"zorlama bir yorum" olmaktan ziyade yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere "diaboloji" olgusunun çalışmamız açısından da temel eteşkil eden husulardan biri olması biçiminde ehemmiyet arz etmesi yönünde algılanmasını isteriz. Nitekim filolojik açıdan da meselenin oyunculuk ve tiyatroyla ilişkiselliğinin bilindiği kabulünden hareketle (keçi yahut satir figürü v.s.) "İmkân" egzistansiyali açısından bu hususun bağlamsallığını açışlamak isteriz

Dasein'ın ilkin dünyaya fırlatılmışlığı ona "hazır ve kısıtlı imkânlar" sunmuştur. Bu imkânlar dasein'a dünyanın bir ikramı olduğı kadar "maruz kaldığı" mecburiyeti olarak da değeriendirilebilir. Bununla birlikte Dasein'ın "maruz kaldığı" bu "zaruri (notwendigkeit)" hal, onun dünya içindeki "rastlantısallığının" fırsatları yahut imkânları biçiminde ifade edilebilir. Oysa dasein için kısıtlı olan bu "imkânlar" onu "das man" olmaktan öteye götürmemektedir. Bu durumda kendi "şans faktörlerini (imkânlarını)" "fark edebilmelidir" ki ki maruz kaldığı imkânları değıştirebilsin ve kendini dasein biçiminde tasarlayabileceğı "hakiki ihtiyaçlarını" karşılasın. O halde her şans faktörünün arkasında bir tür "zaruretin yahut zorundallığın/ihtiyacın (notwendigkeit)" yattığını da söyleyebiliriz. Nitekim, yukarıdaki kısımda "imkân" bağlamında ifade ettiğimiz dasein'ın "moment of vision" yani "görü anı" durumuna dönecek olursak böyle bir epifanik ânın dasein'a yönelik talepkar bir durumu açığa çıkarttığını bu talebin de dasein'ın "en derin/hakiki özgürlüğüne" doğru yelken açmasına dair zaruriyetini (Notwendigkeit) fark etmesine dönük bir "aydınlanma" olduğunu ifade edebiliriz. (Heidegger, 1995, 165,166)²⁹⁹ Bu, dasein için bir tür "şans yahut imkân/möglichkeit" faktörüdür ki "otantik/sahici olma ihtiyacı/zarureti veya acziyeti (notwendigkeit)" karşısından bu "görme anını" doğurmuştur. Bu bağlam da Heidegger'e göre "daimon/demon" (sıfat hali: daimonios), daimonion, daimones; yönelten, işaret eden, giderek 'bilge' kılan

dikenin nerede?" (Korintliler, Erişim Adresi: <https://kutsalkitap.info.tr/?q=1Ko.15> , Erişim Tarihi: 14.03.2024) Bu ayetlerin "ölüm" ile alakalı olması da ayrıca Heidegegr'i anlama yolunda dikkate değeri bir ayrıntıdır.

²⁹⁹ Varlığın hakikatının ortaya çıkışı ya da çıkmayışında başka bir şey söz konusudur: felsefenin kuruluşu değeri, sadece felsefenin kendisi değeri, Varolanı Varolan olarak tasarımılayan düşünme olan felsefenin, özünü ve zorunluluğunu kavradığı şeyin yakınlığı ve uzaklığıdır söz konusu olan. Karar verilmesi gereken, Varlığın kendisinin, kendine özgü hakikatten yola çıkarak insanın özüyle olan bağını olagetirip getiremeyeceğı veya Varlığın insanla bağının, bu bağın özünden çıkarak parlamasına ve bu parlamanın insanı böylece Varlığa ait olmaya götürmesine, kendi temeline yüz çeviren metafiziğin engel olup olmayacağıdır. (Heidegger, 2009: s.10,11)

(Weisenden und Zeigenden) anlamlarına gelmektedir ki (Nalbantoğlu, 2014: s.439) bu da bir tür "işaret edici ve bilgi verici" olmağı bağlamında "moment of vision" durumunu işaretlemektedir.

Derin can sıkıntısında, Dasein'ımızda özsel bir sıkıntının yokluğu vardır. Her ne kadar burada, bu yokluğun kendisinin Dasein'ı "sıkıntıya sokuyor" olması, "derinlikler"inde ve "görünmez bir biçimde" sıkıntıya sokması ifade edilse de. Bu Dasein'ın zorunlu olarak ve apaçık bir biçimde yokluğu sıkıntı verici olarak deneyimlediğine işaret eder. Bu gizlilik -bu sıkıntı yokluğunu sahiden sıkıntı verici bir biçimde deneyimlemeye muktedir olmama- Dasein'ın burada uyumlulaştırıldığı tarza aittir, yani sıkıntı yokluğu Gereksinimi (Not) altında olmaya aittir. Kişi sanki bu Gereksinim tarafından "büyülenmiştir" (bant). Heidegger daha sonra, yokluğun, yani özsel sıkıntının reddinin (Versagen) nasıl aynı zamanda büyülenmiş-olma ve yokluğun gizliliği koşulunun bozulabileceğinin dolaylı bir duyurusu (Ansagen) olduğunu gösterir. Bu imkân, Dasein'ın varoluşu üzerinde "uç bir talep" formunda, yani bir gereklilik (Notwendigkeit) olarak "duyurulur". Bu talebe kulak verirken Dasein, özsel bir sıkıntının yokluğu tarafından yapılan büyüyü "bozup", görünmeyen yokluğu açabilir (entschliesen) ve bu gidişatı "sıkıntı verici" olarak "sahiden deneyimleyebilir". (Ehrmantraut, 2018: s.132,133)

Daimon olgusunun "kadersel (destiny)" belirleyiciği ve bu bağlamda Heideggerci "eudaimonia" olgusu (Peters, 2004: s.60) dasein için "moment of vision" biçiminde tezahür ederken memorat açısından ise bir tür "epifani" olarak ortaya çıkmaktadır. Ne var ki böylesi bir "deneyim" her ikisi için de "kadersel (destiny)" anlamda bir tür trajik "baht dönüşü (peripeteia)" mahiyetindedir.³⁰⁰ Her ikisi de ya bu "belirlişerleri tefsir edip" yaşamını daha anlamlı kılarak (Dikmen, 1997: s.114) "var olacaktır" yahut herkesleşerek varlığına dair "anamlı ileri atılışı" gerçekleştiremeyecektir. Bununla birlikte Heideggerci "kader (geschick)" anlayışının memorat görüngünün esası olan daimon ve bu bağlamda "cin" meselesiyle ilişkisi de dikkate değerdir. Öyle ki Heidegger açısından kader (geschick), hakikat (aletheia) ile de bağlamsallık oluşturacak biçimde "örtük olanın örtüsünü kaldırma yönünde teşvik edici" bir gönderme (schicken)dir. (Esenyel, 2020: s.149) Bu noktada önceki bölümlerde işaretlemeye çalıştığımız "Cin" olgusunun ontolojisi ve etimolojisi³⁰¹ ile

³⁰⁰ Almanca'da "kader", "yazgı" sözcüğünün karşılığı "Schicksal" dır. Heidegger'in kullandığı "Geschick" kavramı bir yazgıyı ifade ederken, basit bir biçimde kaçınılmaz olarak karşımıza çıkacak bir şey olarak bir yazgıyı değil aynı zamanda bir düzeni de kuran, bir düzenliliği ve anlamı açık eden, anlam ve düzeni bizlere bırakan bir süreci de adlandırmaktadır. (Dikmen, 1997: s.114)

³⁰¹ - C-n-n kökünden cins isim olan cin (ج.ن) lafzı, fiil olarak bir şeyi duyulardan gizlemek - cenne, yecinnü (aktif form)- anlamında kullanılmaktadır. Gece karanlığının gelip her şeyi görünmez kılması, bu anlamdadır. Cenne, yecinnü (pasif form) olarak kullanıldığında ise örtülmek ve kaplanmak anlamına gelmektedir. Her iki anlamıyla da cin, görünmeyen ve bize yabancı olan varlıkların genel

birlikte Heideggerci kader anlayışının ve bu bağlamda "moment of vision" meselesinin yeniden düşünülmesini isteriz. Dolayısıyla Memorat bölümünde ele aldığımız çevresel edileliklerin de (topografya, iklim, beslenme v.s.) "imkân (möglichkeit)" olarak (George, 1998: s.318) "kadersel belirleyiciği" yine dikkate değer bir durum biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim böylesi "imkânlardan" ya birer "daimon/cin" olarak (mahiyetine sirayet ederek) istifade edersin (öne çıkma anlamında ex-sists)³⁰² yahut "fırlatılmış bir varolan" biçiminde maruz kalırsın.³⁰³ (Taburoğlu, 2022: s.54,55) Nihayetinde "moment of vision" Heidegger'in ifadelerinden de anladığımız üzere bir tür Memorat olan Şaman gibi "mistik parçalanma" durumudur. Bu da yine memoratın dasein olmaklığının en temel görüngüsü biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak hem dasein hem memorat hem de bir aktör olarak oyuncu için böylesi bir epifani durumunda ortak tek bir atmosfer vardır ki o da varolanın "dünya-da"ki vecd/ekstaz halidir. Northrop Frye ise "Kudretli Kelimeler - Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı" isimli eserinde bu durumu şöyle örneklemektedir:

Varoluşsal metafor olarak adlandıradığımız özdeşleştirme tipi Heidegger'in "ekstatik" kavramıyla da adlandırılabilir. Ekstatik kelimesi aşağı yukarı "kendi dışında durma" anlamına gelir. Bu durumu gerçek benin -bu bağlamda gerçeklik ve benlik her ne anlama geliyorsa- şu an egonun elinden alınmış başka bir varlık düzenine girmesi hali olarak açıklayabiliriz. Sanatlarda bu ekstatik halin birçok çeşidi bulunmaktadır. Örneğin bir aktörün oyundaki rolüyle ekstatik bir şekilde özdeşleşmesini bekleriz. Bütün anlatımlardan anlaşılacağı üzere bir kimse ekstatik halde, erotik halde olduğu gibi, uzun süreli kalamaz. Büyük anlarında ekstatik durumuna giren birçok yazar kalan zamanlarda vahşi bir ego geliştirir. (Frye, 2008: s.112)

cins ismi olarak kullanılmaktadır. Bunların yanı sıra; kapalı bir yer olduğu için cenan olarak adlandırılan kalp, cân, cennet, cenin, delirmek manasında cünûn mefhumları da aynı kökten türemiştir. (Düzgün, 2012)

³⁰² Bu anlamda, Dasein, varoluş olarak, ek-statiktir, bu da kelimenin tam anlamıyla şu anlama gelir: bu dünyanın statik varlıklarının ötesinde durmak. Heidegger'e göre, diğer tüm varlıklar vardır, ancak yokturlar. Bu noktayı şöyle vurgular: "Yalnız insan (Dasein) vardır. (George, 1998: s.117)

³⁰³ Heidegger'e göre, varlık sorusunu belki de ilk kez zamanla bağdaşık olarak tanımlayan Kant bu çabasında pek başarılı olmaz. Ondaki görüngü (phenomenon) ve kendinde şey (noumenon) ayrımı gereği, temsil, sunum, belirti veya simgeler birer 'görünüş' olarak tarif edilir. Oysa Heidegger'in soruşturması veya görüngübilimi bir çeşit varlıkbilim gibi çalışır. Varlığın anlamı sorusuyla onun belirtileri ışık veya seslenişler bu iki görü alanında kesişir. Dasein'in görü ve görüşleriyle varlığın ışığı arasında muhtemel bir mutabakat ortaya çıkar. Varlık ve Dasein her zaman bir arada bulunurlar. Onlar arasındaki dolayımı görüngüler üzerinden ulaşmak varlığın en kökten bireyleşmesidir. Bu nedenle varlığa yaklaşmak, onu yorumlamak arzusundaki Dasein bir çeşit kendilik veya ferdiyet kazanmalıdır. (...) Çünkü gündelik tefsir alanında 'malumu ilam eden' görü ve görüşler ontolojik anlamda 'belirsiz' niteliktedir. Güncel olgusalılık içerisinde, kamusal kanılar altında varlığın anlamı sorusu unutulduğunda şeyler görünüşlerini aşarak görüngü niteliği kazanamaz. (Taburoğlu, 2022: s.14,87)

Yalnızca, varlığı içinde esasen geleceğe ait olan, böylece ölümü için özgür olan ve kendisini ölüme karşı paramparça ederek olgusal "orası "na geri atılmasına izin verebilen bir varlık - yani, yalnızca geleceğe ait olarak eşit derecede olmuş-olma sürecinde olan bir bütünlük, miras aldığı olasılığı kendisine devrederek kendi atılmışlığını devralabilir ve "kendi zamanı" için görme anında olabilir. Sadece aynı zamanda sonlu olan otantik zamansallık, kader gibi bir şeyi, yani otantik tarihselliği mümkün kılar. (Heidegger, 2001b: s.437)

Kendisini aydınlatan (Erleuchtet) görüngüler veya varlık olanakları için 'serbest bırakıldığı' (Gelichtet) ifadesi kullanılabilir. Serbest kalma veya açığa çıkma gibi olayların cereyan ettiği bağlamda varlık görüngüleri Dasein'in erişim ufkuna dâhil olur. Serbest kalma olayına koşut aydınlanma, varlık imkânından ayrı düşünülemez. Böylesi imkânlar onun 'saçaklı' benliğini genişletir ve bir varoluş olanağı olarak 'kendisine gelmesini' sağlar. Varlığın serbest bıraktığı, el altında-mevcut bir gereç, sahil ruh halleri veya vicdanın sesi gibi çok farklı niteliklerde görüngüler olabilir. Açığa çıkan, sadece ışıyla değil, seslenişle veya başka duyular yardımıyla da anlaşılabilir. Bu sırada serbest kalana 'görü gibi bir şey' denilebilir. Varlık en çok görmeye uygun görüngülere izin verir. Dasein'in merakını uyandıran çoğu zaman bir çeşit ışıktanmaya benzer (Taburoğlu, 2022: s.100)

Yukarıda işaretlemeye çalıştığımız Memorat görüngüdeki "imkân (möglichkeit)" ekzstansiyalinin benzer yahut örtüşen yönlerine dair tespitlerimize son birkaç örnek daha vermek isteriz. Eudaimonia bağlamında ve bunun getirisi olan "möglichkeit" açısından bir başka benzer biçimsel benzerlik olarak tıpkı dasein'da olduğu gibi Memorat görüngülerde de çokça "anlaşma/anlaşmazlık/husumet" yahut "konvansiyon yaratımı"na yönelik anlatılarla sıkça karşılaşmaktayız. (Çobanoğlu, 2003: s.95) Örneğin Mardin sahası memorat örneklerine baktığımızda böyle örnekleri görebilmekteyiz. Dahası yine aynı sahanın anlatılarında benzer biçimde "işaret eden, yol gösterici olmaları" anlamında cinlerle ve evliya ve şeyhlerle ilişkili memoratlar ile de karşılaşmaktadır. (Çobanoğlu, 2003: s.143) Öyle ki çoğu zaman korkulan, çekinilen varlıklar olarak düşünülen cinler ve saygı duyulan ata/evliya ruhlarından farklı olarak beklenen, arzulanan, uğurlu sayılan ve Allah'ın bir işareti olarak görülen demonolojik/demonik varlıklar da mevcuttur. (Balıkçı, 2023)

Bu arada cinlerden biri şaşkınlıkla olayları izleyen kayınbabama: "Seni evlendirelim sen ancak ancak bu şekilde mutlu olursun diyerek ona uygun eş olabilecek bir cin göstermiş. Kayınbabam bu işe razı olmayınca uzun süre anlaşabilmek için cinlerle uğraşmak zorunda kalmış. Sonunda cinler onu rahat bırakmışlar ve Avşar köyünün yakınına sabaha karşı götürmüşler. Kayınbabam şaşkınlıkla etrafına bakmış ve uykudan uyanır gibi kendine gelmiş." (Çobanoğlu, 2003: s.95)

Geleneğe göre, Hızır'ın zor durumlarda ve felaketlerde insanlara yardım ettiğine ve onları ölümden kurtarıp kötülüklerden koruduğuna inanılır. Hızır

özellikle yolculukların güç şartlarında ortaya çıkarak yolculara yol göstererek yardım eder. Ayrıca Hızır'ın, temiz kalpli, iyiliksever, cömert ve dürüst iyi insanları mükâfatlandığına ve kötülerini cezalandırdığına inanılır. (Çobanoğlu, 2003: s.143)

Nihayetinde bu bölümümüzün sonucu niyetine şunu ifade etmek isteriz ki; Dasein analitiğinin temel yapı taşları biçiminde nitelendirebileceğimiz egzistansiyaller hem olgusal açıdan hem de insan olarak varlık biçimindeki Memorat açısından açıklayıcı ve tanımlayıcı bir yöntem olarak görünmektedir. Öyle ki on adet temel ekzistansiyal üzerinden tanımlamaya ve açıklamaya çalıştığımız Memorat olgu, birebir örtüşecek biçimde Dasein olma biçiminde Memorat'ı da var-oldurtmaktadır. Dasein'in varoluşsal sürecindeki tüm "kendileyiş (ereignis)"lerin Memorat'ın "kendileyişler"i biçiminde de cereyan ettiğini rahatlıkla ifade edilebiliriz. Memorat'ın o-aradalığı ve dünya-da'lığı ise tıpkı dasein gibi bir tür vecd/ekstaz eşliğinde "kaygı (sorge)" egzistansiyaliyle birlikte ortaya çıkarak onu "endişe (angst)"ye gark eylemekte ve "tekinsiz (unheimlich)"lik yaratmaktadır. Bununla birlikte ölüme yazgılı olduğu bilinci ise Memorat'ı "ölüme-doğru-varolma (sein-zum-tode)" hali benzeri bir hal üzere kılmakta dahası içinde bulunduğu dünyaya ve topluma "yabancılaşma (entfremdung)" yaşatmasına neden olmaktadır. Yabancılaşmanın yarattığı kendileyiş Memorat için "vicdan (schuld)" egzistansiyali vasıtasıyla ona sessiz ve sükût içerisinde bir çağrıda bulunmakta ve Heideggerci anlamda "şiirsel bir yaşama" kapı aralamaktadır. İstenci yani iradesi Memorat'ı yeniden dönmeye teşne olduğu topluma ve dünyaya dönük bir "tasarlama/kararlılık (entwurf/entschlossenheit)" kendileyişiyle birlikte kendi biricikliğini yaratacağı "projeksiyonuna/yansıtma"sına sebebiyet vererek esrime aracılığıyla kendini ifşa etme yoluna koymaktadır. Devam eden süreçte ise "tekinsizlik" halinden mütevellit yurtsuzlaşan Memorat'ın, tıpkı Dasein gibi "uzay zamanı, dünya zamana" dönüştürmesi gerekliliğinin farkına vararak "dünya-içinde-olma (in-der-welt-sein)" ekzistansiyali bağlamında kendi dünyasal "anlamını" tasarlama yönünde işe koyulduğu görülmektedir. Anlam yaratmanın (hermeneutik) getirisi biçiminde ortaya çıkan "ikamet etme/yerleşme" derdi dahası "uyumlanma (attunement)" sorununu alt etmeye dair mekanizma biçiminde de bir tür egzistansiyal gereksinim olarak "toplumsallık/mitsein" mahiyetinin yine Dasein gibi "dil" üzerinden şekillenerek "şiirselliğe" yöneldiğini de tespit etmiş bulunmaktayız. Nitekim tüm bu kendileyişler "halet-i ruhiye (befindlichkeit)" biçiminde kamusallaşarak (stimmung) Memorat'ın "imkân

(möglichkeit)" dairesinin fırsatlarını varolmasına yönelik ona a makta ve kendi olmaklığı yolunda onu "sahici/otantik" kılmaktadır.

Çalışmamızın son bölümü bağlamında oyunculuk açısından ise en baştan şunu söyleyebiliriz ki; Daein'ın dünyaya fırlatılmışlığı oyuncunun bir yönetmen tarafından sahneye "atılmışlığı" ile eş görünüm yaratmaktadır. Dasein'ın dünyada olmaklığı, oyuncunun sahnede olmaklığıdır. Bununla birlikte nasıl ki dasein yalnızca bilinciyle değil aynı zamanda tüm vücuduyla dünyaya yönelikse oyuncu da beden-bilinç (vücut) bütünlüğüyle sahnededir. D yanın imkânlarının karşısında oyuncu açısından sahnenin ve bunn getirisi olan hikâyenin mkanları söz konusudur. Eldeki karakterin imkânları oyuncu açısından da tıpkı dasein gibi esasında kendi özünün imk nlarıdır. Esasında dasein'ın kendini ikinci kez tasarladığını söylemiştik. Bu bağlamda bir oyuncu da dasein gibi farklı bir karakterle karşılaştığında kendini ikinci kez tasarlamaktadır. Nasıl ki çoklu bir dil evreni (sözlü yahut bedensel ifade) dasein'a h kimse oyuncu açısından da  olu bir dil evreni söz konusudur. Oyuncu elindeki karaktere varlık olarak "ne?" sorusundan ziyade daha çok dasein'ı işaretler biçimde "kim?" sorusunu yöneltmektedir. Dahası nasıl ki dasein hem zihinsel hem de fiziksel açıdan " evresele edilgenliklere" sahipse oyuncu da karakterinin tüm bu belirlenimlerini dramaturji bi i iminde ortaya koymalıdır. Hâlihazırda bu yöndeki bir tutum bizim yöntemimizin de dramaturjik zeminini oluşturacaktır. Sonuç olarak nasıl ki dasein'ın tüm gayreti kendini sahici ve biricik kılmaksa bizim yöntemimiz için de oyuncunun gayreti "karakteri" biricik ve sahici kılma yönünde bir çabanın yollarını ortaya koymaya çalışmak olacaktır. Nitekim hiçbir seyirci hangi boyutta bir rol/karakter olursa olsun sahnede "sahici ve biricik" olamyan bir "varolanı" seyretmek istemekeyectir. O halde şimdi "Memorat Oyunculuk" yöntemimizi serilmeyeceğimiz bölüme geçebiliriz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. YENİ BİR OYUNCULUK METODU: MEMORAT OYUNCULUK

Bir şeyin imkânsız olması o şeyin anlamsız olduğu manasına gelmez. Nitekim günümüzde "mitos" olarak değerlendirdiğimiz olgular esasında geçmişin "bilimsel bilgileri" mahiyetindeydiler. Bu bakımdan bizim için imkânsız, bir oyuncunun reddettiği mümkünleridir. Bu bağlamda bizi ilgilendiren de o imkânsız şeylerin gerçekliği yahut hakikatinden ziyade işlevidir. Bu durumu ilk bölümümüz olan Memorat kısmında da ifade etmeye çalışmıştık. Bununla birlikte bir oyunculuk metodolojisi olarak niçin Memorat (Hafazan) olgusunu temel aldığımıza gelecek olursak; ilkin ifade etmek isteyeceğimiz şey "ritüelistik olanın kolektif olmaklığından" yola çıkılarak öne sürülen tiyatronun (tragedyanın) kökenine dair iddiaya dönük reddiyemizden kaynaklanmaktadır. Öyle ki özellikle evrimci Cambridge antropologlarından kaynaklanan "Tanrı kültüne dayalı tragedyanın kökenine" dair kabul bizim açımızdan "Tanrı kültü" bağlamında meselenin yalnızca tek bir veçhesi açısından doğru ancak bunun ilkin "yalnızca kolektif olma mahiyeti" ise çalışmamızın ortaya koyduğu ispat doğrultusunda yanlış bir yorumdur. Bize göre tragedyanın ama esasında "oyun/oynama/taklit v.s." olgusunun kökenselliği hem "Tanrı kültü" hem de "kahraman (atalar inancı) kültü" (Ridgeway, 1964: s.5,6) ile ilişkili olmakla birlikte temelde ortaya çıkması "kolektif" bir görüngüden ziyade "münferit yahut şahsi" bir görüngü sergilemektedir. Temelde bizzat Memorat olgudaki gibi "tabiatüstü bir görüngünün" oynunsallık temelinde aktarımı (konvansiyonu) olan her türlü ritüelistik ve bu bağlamda "trajik" anlatım, tragedyaya kökensellik sağlamakla birlikte tezahürü açısından başlangıcı kolektif olmaktan ziyade "münferit bir hadise/kendileyiş (ereignis)"ten kaynaklanmaktadır. Nitekim anlatılmaya değer olan şey ilkin "tabiatüstü, olağan dışı" bir hadisenin aktarımı biçiminde ortaya çıkar ki bu da ister tiyatronun ve bu bağlamda oyunculuğun kökeni olsun isterse de çeşitli ritüelistik pratikler açısından olsun "olağan dışılığı" bağlamında bizi Memorat olguya götürür. Her türlü memorat görüngünün "ilkin" münferit/shahsi olmaklığı ise ritüelistik olanın temelde kolektif mahiyete sahip olmaktan ziyade "münferit" mahiyete sahip olduğu hakikatiyle bizi yüzleştirir. İşte

tüm bu "tabiatüstü/olağan-dışı" hadiseleri işaretleyenin ise çalışmamızın diğer bölümlerinde de ifade ettiğimiz gibi Memorat (Hafazan) olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sebeptendir ki eğer; tiyatronun, tragedyanın, dahası oyunculuğun kökenine dair bir arayışa girişilecekse buna kolektif ritüel görüngülerin yapısallığı üzerinden değil münferit/şahsi ritüellerin yani Memorat kaynaksallığında yaklaşılması gerektiğini savunuyoruz. Dolayısıyla yeni bir oyunculuk metodu yahut yöntemi yaratmanın yolu da bize göre bu nedenledir ki Memorattan geçecektir. Bu açıdan bize göre "ilk oyuncu" ne Thespis ne de Şaman'dır. Her ikisini de incelemesi hasebiyle Memorattır. Bugüne kadar dünyada ortaya koyulan oyunculuk yöntemlerine baktığımızda neredeyse hepsinin "oynamaya dair olanın" kolektif ritüellerden kaynaklandığı kabulünden hareket ettiğini görüyoruz. Biz ise böyle bir kabulün ortaya koyulan tüm yöntemleri köksüz dahası ruhsuz kılacağı kanaatini taşımaktayız. Nitekim "oynamanın ve bu bağlamda oyunculuğun" ontolojisine dair az önce işaret ettiğimiz (reddettiğimiz) kabul bize göre ancak ve ancak "epistemolojik bir yöntem"den ileri gitmeyecek ve nihayetinde her türlü Oyunculuk yaklaşımını köksüz ve ruhsuz olmaya mahkûm edecektir. Reddiyemize dair başkaca bir örnek verirsek eğer; neticede bir çocuğun veya bebeğin ilk oyuncuğu kendisidir ve ilkin kendiyle oynar, başkalarıyla değil.

Diğer taraftan Memorat olgunun ve Dasein'ın analitiğine dönük irdelemelerimizde bazı temel hususlarla karşılaştık. Bu hususları ifade etmenin oyunculuğa dair yöntemimizi açıklamada kolaylık yaratacağını düşünüyoruz. En başta her iki olguda da varoluşsal açıdan "kendini bulmaktan" ziyade "kendini yeniden tasarlama" durumu söz konusudur. Dahası her ikisi de bu tasarımını (bize göre oyununu) münferit bir hadise biçiminde gerçekleştirmekte ve kurgulamaktadır. Bununla birlikte her ikisi de tıpkı bir aktör gibi "kendileyişlerini" içinde yaşadıkları topluma/kamusala (mitsein) uyulmama biçiminde hareket ederek bir konvansiyon gerçekleştirmektedir. Hem memorat hem de dasein "eudemonia" anlamında iyicil ve kötücül olanla bir mutabakat yaratmaktadır. Her ikisi de "emik" olmaklıkları bağlamında dramaturjik açıdan çevresel faktörlerin etkisi altındadır. Daha da önemlisi hem dasein hem de memorat "epifanik" bir deneyim (moment of vision) sonucu varoluşsal tasarımlarını (karakterlerini) yaratır. Nihayetinde dasein olarak

memorat, ölüme yazgılı olduğunun bilincindedir ve bu sebeple tüm reaksiyonları yaşamak adına "ölüme yönelik"tir.

Yukarıdaki işaretlemelerimizden hareketle; Memorat'ın esas "dramı/trajedisini" ölümlü olmasından neşet etmektedir. Bu bağlamda düşen birini gördüğümüzde ona gülmemiz esasında onun "ölümlü" olduğunu anlık unutmamızda saklıdır. Nitekim ne vakit ki onun ölümlü olduğunu hatırlarız (ya kafasını çarpsaydı v.s.) o vakit kahkaha sükûta dönüşür. Zira bir karakteri "komik yahut gülünç" kılmak isterseniz onu ölümsüzmüş gibi davranır kılmak yeterli olacaktır. Bu sebeple yöntemimizi tersine işlettiğiniz takdirde kendiliğinden "komedi/komedyası" ortaya çıkacaktır. Yöntemimiz açısından vücudun/bedenin biçimsizliği (ucubeliği) komedi biçiminde tezahür ederken "restore edilmiş" hali ise "dram" niteliği kazanacaktır. "Memorat Oyuncunun" her türlü duygu durum karşısındaki "ilk tepkiselliği (ucubeliği dahası dolayimsizliği)" dünya içinde "komik" karşılaşılsa bile biz bunu bir tür "kehre" olarak değerlendirmekteyiz ve "geri dönüşü (restorasyonu)" Nietzscheci anlamda "trajik yaşama" uyumlanarak anlam bulacaktır.³⁰⁴ Mesele tıpkı Heidegger'in yaklaşımıyla "dolayimsizlikteki varoluşsal sınırlara" vakıf olabilmektir. Bir oyuncu olarak "kendini" bittiği yerden yine "kendini olarak başkası"nın oynayabilmek Memorat Oyuncu'nun esas kabiliyetini/becerisini (skill) ortaya çıkartacaktır.

³⁰⁴ Bedenin içi karşısında duyulan endişe o halde birincil veya çocukluk döneminden bir temsiliye ortaya çıkmasıyla sınırlanamaz. Bu nedenle (Freud'un da kendini onlardan biri saydığı) yabancı âşinalığa karşı duyarsız kişiler dahi ucubelik karşısında büyülenmeden edemezler. Rasyonelliğin gerçek ile düşsel arasındaki karışıklıktan kaynaklanan kaygıları, hatta bedenin yaşanmışlığına (dismorfofobiye ve beden örtüsüne) bağlı olanları da ortadan kaldırmaya imkân tanıyabileceği kabul edildiğinde bile, ucubenin nesnel olarak gözlemlenmesinin kendi kaygılarını yaratabileceği gözden irak tutulmamalıdır.

Bedensel örtünün yırtılması ve tenin ete dönüşmesi kaygısı. (...) Ve ucubeliğin fiziksel olarak dışarı konmuş bir iç olarak hissedildiği, kendi bedeninin tersyüz olduğunu ve organlarının açığa çıkmasını görme kaygısı. (...) Ucube, özellikle insan imgeleminin iyi tanıdığı bir figüre, bireyselliğin yeri olarak yaşayan bedenin olumsuzlanma figürlerinden birine yaklaştığı ölçüde endişe vericidir. Yabancı âşinalığın bu değişik biçimlerinden merkezi bir unsur çıkar: Beden. Bu, yalnızca biyolojik beden olarak değil; aynı zamanda kendisiyle ilişkinin yoğunlaşma noktası, yaşanmış beden olarak anlaşılmalıdır.

Şüphesiz en ürkütücü kaygılar, bedensel yaşanmışlığın kırılabilirliği duygusu gibi, akıldışı olarak değerlendirilemeyen kaygılardır. Kendilikle olan ilişkideki varoluşsal bir zayıflığın ve kendisini oluşturan parçalarındaki organik zayıflığın kesinliğine dönüş, kişinin elinin tersiyle reddedeceği bir izlenim değildir. Bu anlamda ucubelik, ölüm kadar örseleyici bir kaçınılmazlığın izni taşır, her ne kadar, biyolojik hayatı ve bunun ötesinde insan deneyiminin tamamını söz konusu ettiğinden, farklı bir doğaya sahip olsa da. (Ancet, 2010: s.150,157,158)

Bizim yöntemimizde "Psikoloji"yi ille de bir sıralamaya koyacaksak eğer; Antropoloji, Sosyoloji ve Psikoloji biçiminde ancak son aşamada ele alacağımız bir yere koyabiliriz. Hâlihazırda çalışmamızın bağlamında en temel reddiyemizin de "Oyunculuk Sanatı"nın Stanislavski'den beri bir tür "Psikolojizm Hastalığına" kapıldığı yönündedir. Tabii ki bu durumun "Pozitivist değerler dizisinin" getirisi olduğunu düşünüyoruz. Öyleyken biz de "Postmodern Durum"un bize verdiği imkânla Artaud'nun, Chekhov'un dahası Grotowski'nin bıraktığı yerden bayrağı bir adım daha ileriye taşıma umuduyla Memorat Oyunculuk yöntemimizi ileri sürüyoruz. O halde bu noktada ilkin Memorat Oyunculuğun metodolojik dramaturgisini açıklayıp sonrasında fiziksel yöntemini ortaya koyabiliriz.

4.1. MEMORAT OYUNCUNUN ONTİKO-ONTOLOJİK AÇIDAN DRAMATURJİK SÜRECİ

Memoratin dünyada olmaklığı bağlamında çevresel edilgenlikleri (Çevre Psikolojisi, Jeoloji, Coğrafya, İklim, Besleme v.s.) dahası Mizaç özellikleri (ahlat-ı Erbaa, hılt) bağlamında karakteristiğinin belirlenimi Memorat Oyunculuğun dramaturjik temelini oluşturmaktadır. Ne var ki önceliğimiz Memorat Oyuncunun dramaturjik açıdan "ontik" ve "ontolojik" belirlenimini yapmak olacaktır. Bu bağlamda öncelikli memoratın kaygısallığını (sorge) oyuncu olarak memorata bir tür liminal alan (empty space) yaratan "boşluk (khora)" olarak belirliyoruz. Öyle ki Memoratın "Oyunculuk" sanatı açısından otantik/sahici olanı devreye soktuğu yani "ruhu" ortaya çıkaran olgu da tam burada vücut bulmaya başlayacaktır. Bu sebeple "Kaygı (Sorge)"nın yarattığı bu "Boşluk" bizim açımızdan Memoratın oyuncu olarak inşa zeminini oluşturmaktadır. Böylesi bir "Boşluk/Khora/Space/Liminal" dramaturjik açıdan "aydınlık" bir atmosferdir. Ne var ki böylesi bir haddinden fazla ışık yoğunluğu oyuncu olarak memoratı "körleştirdiği" için memorat oyuncu ancak gölgeler düşürerek dahası "ışığı kısararak" yeni anlamlar dahası "anlam derinlikleri" yaratabilecektir.

Bu bağlamda kaygı halindeki DOM (Dasein Olarak Memorat)'un oyuncu olarak "anlam arayışı" zaman ve mekân yaratma arzusunu ortaya çıkardığı için

sınırlarını belirleme çabası olarak değerlendirdiğimiz kendi kalesini yaratma gayreti "darp" aracılığı ile gerçekleşecektir. Bizim açımızdan memorat için her "düşünme" teşebbüsü "darp" mahiyetindedir. Bununla birlikte darpların tekrarı ise "Rit"i, ritlerin tekrarı ise "anamlı" vuruşları yani sesi ortaya çıkaracaktır. İnsanın (bir bebeğin) ilk oyunağı kendisidir. İlk kendi kendisiyle oynar. Bu sebeple ilkin kendi kendisine tepki verir. İşte darp - rit - ses sürecinin (process) yarattığı "Psiko-Fiziksel Kinestetik"³⁰⁵ Tepki" memorat oyuncunun "hareketini" dolayısıyla da hareket skorunu belirleyecektir. (Garner, 2018: s.2) (Blair, 2008: s.54)

Darp - Rit - Ses süreci anlam dünyası yaratma yolunda Memorat Oyuncunun ilk aşamasıydı. "Psiko-Fiziksel Kinestetik" tepkilerinin yaratacağı "aynılık ve farklılıklar" "Ritim" olgusunu açığa çıkaracaktır. Ritmin tekrar edilmesi anlam dünyasında "Oyun" mefhumunu ortaya çıkartmakla birlikte Memorat Oyuncu için artık kendi "müziğini (uyumlanma/stimmung)" besteleme imkânı oluşacaktır. Nitekim artık elimizde anlam dünyası açısından yeni yapı taşları olarak "Ritim - Müzik - Oyun ve Ritüel" aygıtları mevcuttur. Bu haliyle/bu zamanda Memorat oyuncu olarak henüz anlam dünyası açısından yalnızca "tecessüm (soma, corpse, beşer)" etmiştir. Yani sadece "ontik" açıdan varlığını ortaya koymuştur. Ontolojisini yaratması bundan sonraki sürecin getirisidir.

Ritüel olanın ortaya çıkmasıyla birlikte "oyun" ve bu bağlamda "oyunsallığını" işaretlediğimiz Memorat Oyuncu artık yaşadığı deneyimi yani Memoratı; içinde

³⁰⁵ Gelişim psikologları yenidoğanlarda taklit davranışını, deniz biyologları balık sürülerindeki hareket senkronizasyonunu ve antropologlar ruh sahibi olma durumlarındaki taklitçi canlandırmayı incelemektedir. Sahne sanatlarında kinestetik empati terimi, hareketi gözlemleme ve canlandırma arasındaki ampirik ve deneyimsel bağlantılarla ilgilenen uygulayıcılar ve akademisyenler için bir odak noktası olarak hizmet etmiştir. Kinestezi ("hareket etmek" ve "duyum" anlamına gelen Yunanca kelimelerden), kişinin kasları, eklemleri, tendonları ve denge ve oryantasyonla ilgili vestibüler ve diğer sistemler tarafından üretilen duyumların bir sonucu olarak kişinin hareketleri hakkında sahip olduğu deneyimi ifade eder. Bu yaşanmış hareket duyusuna atıfta bulunarak, nesnel olarak tanımlanabilir bir olgu olarak hareket veya devinime atıfta bulunan kinetik teriminden farklıdır. (Garner, 2018: s.2)

Bilime göre zihin genellikle "bir şey değil, bir süreç" olarak görülür (Damasio 1999: 183). Biyoloji ve psikoloji dinamik olarak işler ve bu görüş bilişsel sinirbilimin bilinç ve zihin tanımlarına nüfuz eder. Bazı insanlar zihin ve bilinci birbirine karıştırır, ancak aslında bunlar eşanamlı değildir. Sadece bilinç ve bilinçli zihin aynı şeydir. Zihnin birçok ve aslında çoğu önemli yönü bilinçaltı ve bilinçdışı olarak işler. Ve bilinçdışı zihin olarak düşünülen şeyin anlamı ve kapsamı, Freudyen veya psikanalitik anlamda düşündüğümüzün çok ötesine geçer; bilinçdışı aynı zamanda duysal, kinestetik, kinesik ve proprioseptif süreçleri de kapsar. (Blair, 2008: s.54)

The diagram is a conceptual map titled "Dasein" (implied by the central yellow box). It maps the relationships between various philosophical and psychological concepts, organized into a grid-like structure with colored boxes and arrows indicating connections.

Top Row (Left to Right):

- Fenomenoloji** (Red box)
- Numen-Fenomen** (Red box)
- Dil Anlatı Performans** (Dark blue box)
- Myth/Efsane** (Purple box)

Second Row (Left to Right):

- Bilişsel Nöroloji** (Red box)
- Bireysel Münferit Pratik** (Light blue box)
- Arketip** (Red box)
- İnanç** (Purple box)
- Dinler** (Green box)

Third Row (Left to Right):

- Psiko-Fiziksel - Kinestetik Tepki** (Grey box)
- Müzik - Melodi** (Light blue box)
- Deneyim-Memorat** (Red box)
- Beceri - Kültür Pratik** (Dark blue box)
- Toplumsal Kolektif Ritüeller Tragedya** (Purple box)

Fourth Row (Left to Right):

- Psikiyatri** (White box)
- Ritim-Oyun-Ritüel** (Light blue box)
- Darp/Rit/Ses** (Grey box)
- Yorum - Hermeneutik Fabulat** (Purple box)

Fifth Row (Left to Right):

- Zaman ve Mekan Yaratma Arzusu - Khroa yahut Krontop** (Green box)
- Matematik Sayılar** (Grey box)

Sixth Row (Left to Right):

- Anlam Arayışı** (Yellow box)
- Dünyayı Askıya Alma** (Red box)

Seventh Row (Left to Right):

- Kaygı/Sorge** (White box)
- Nöroteoloji** (White box)
- Kolektif Korkunun Esbabı Mucibesi** (Red box)

Eighth Row (Left to Right):

- Boşluk Space Uzam Liminal** (White box with a black silhouette of a person jumping)
- Ontik DASEIN Yeryüzü Fırlatılmışlık/Düşüş** (Yellow box)
- Kaygının Şeyleştirilmesi ve Korkunun Yaratımı Cesaret** (Dark blue box)
- Ontolojik DASEIN Dünya** (Dark blue box)

Arrows and Connections:

- Fenomenoloji** points to **Bilişsel Nöroloji** and **Numen-Fenomen**.
- Numen-Fenomen** points to **Bireysel Münferit Pratik** and **Dil Anlatı Performans**.
- Bilişsel Nöroloji** points to **Psiko-Fiziksel - Kinestetik Tepki**.
- Bireysel Münferit Pratik** points to **Müzik - Melodi** and **Arketip**.
- Müzik - Melodi** points to **Ritim-Oyun-Ritüel**.
- Ritim-Oyun-Ritüel** points to **Darp/Rit/Ses** and **Deneyim-Memorat**.
- Darp/Rit/Ses** points to **Psikiyatri** and **Zaman ve Mekan Yaratma Arzusu - Khroa yahut Krontop**.
- Zaman ve Mekan Yaratma Arzusu - Khroa yahut Krontop** points to **Anlam Arayışı**.
- Anlam Arayışı** points to **Kaygı/Sorge**.
- Kaygı/Sorge** points to **Nöroteoloji** and **Boşluk Space Uzam Liminal**.
- Nöroteoloji** points to **Ontik DASEIN Yeryüzü Fırlatılmışlık/Düşüş**.
- Boşluk Space Uzam Liminal** points to **Ontik DASEIN Yeryüzü Fırlatılmışlık/Düşüş**.
- Ontik DASEIN Yeryüzü Fırlatılmışlık/Düşüş** points to **Dünyayı Askıya Alma** and **Kaygının Şeyleştirilmesi ve Korkunun Yaratımı Cesaret**.
- Dünyayı Askıya Alma** points to **Kolektif Korkunun Esbabı Mucibesi**.
- Kolektif Korkunun Esbabı Mucibesi** points to **Kaygının Şeyleştirilmesi ve Korkunun Yaratımı Cesaret**.
- Kaygının Şeyleştirilmesi ve Korkunun Yaratımı Cesaret** points to **Ontolojik DASEIN Dünya**.
- İnanç** points to **Yorum - Hermeneutik Fabulat** and **Kaygının Şeyleştirilmesi ve Korkunun Yaratımı Cesaret**.
- Yorum - Hermeneutik Fabulat** points to **Toplumsal Kolektif Ritüeller Tragedya**.
- Toplumsal Kolektif Ritüeller Tragedya** points to **Myth/Efsane**.
- Myth/Efsane** points to **Dinler**.
- Dinler** points to **İnanç**.
- Beceri - Kültür Pratik** points to **Deneyim-Memorat** and **Kaygının Şeyleştirilmesi ve Korkunun Yaratımı Cesaret**.
- Deneyim-Memorat** points to **Arketip** and **Kaygının Şeyleştirilmesi ve Korkunun Yaratımı Cesaret**.
- Arketip** points to **Dil Anlatı Performans**.
- Dil Anlatı Performans** points to **Beceri - Kültür Pratik**.

Memorat Oyuncunun Ontiko-Ontolojik Açıdan Dramaturjik Süreci

Ontiko-ontolojik belirlenimini yaptığımız Memorat Oyuncunun deneyim esnasındaki (Memorat deneyim); anlam, imgelem, düşünce gibi soyut olarak kabul edilen bilişsel süreçleri metafizik (aşkın) nitelikler olarak değerlendirilse de, içinde bulunduğu çevresel koşullara bağlı olarak değişen eylemliliğinin sonuçlarının ifadesi biçiminde "kamusala" indirgeme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle dünya içinde olmanın/toplumsallık getirisi bakımından konvansiyona (dolayısıyla ritüel ve tiyatro) "somut" biçimde kapı aralanmalıdır. Bu durumuna bağlı olarak da; "bedenleşmiş zihin (embodied mind), bedenleşmiş anlam (embodied meaning), bedenleşmiş gerçeklik (embodied reality)" gibi çeşitli alan kuramlarından istifa edilerek Memorat Oyuncunun deneyim sonrası eylemliliğinin skorlarını notaya almak gerekmektedir. Bununla birlikte belirtmekte fayda var ki; bedenleşmiş gerçeklik (embodied realism), bedenleşmiş bilinç (embodied cognition), bedenleşmiş zihin (embodied mind), bedenleşmiş anlam (embodied meaning) gibi postmodern düşünselliğin yarattığı yeni kavramlar enaksiyon teorilerinin kodifiyesi yapılmış işlevsel kavramlardır. (Göksülük, 2021)

Ontiko-ontolojik Memorat Oyuncunun Memoratın yöntemi Tiyatro sanatı bağlamında düşünüldüğünde kişinin (memoratın - oyuncunun) ifadeye indirgenmesi zor iç dünyasının, ifade edilebilir ve diğerleri tarafından okunabilir ortaklıklara dönüştürülmesi (seyirci) olarak tarif edilebilir. Başka bir ifadeyle transandantal öznenin başkalarının da deneyimine sunacağı öznel deneyimin yöntemsel inşası olarak tanımlayabiliriz. Çalışmamızın özgünlüğünü ise böylesi bir inşa sürecinde yalnızca "epistemolojik (dilbilgisel mantığa içkin) tarafın değil ayrıca "gnoseolojik (transandantal)" yönünün de metodolojiye indirgemesi oluşturacaktır. Bunu şöyle de ifadelendirebiliriz: Zihinsel yabancı (dünyaya) imgeler olarak işleyen "hislerin yahut hal ve halet-i ruhiyelerin bedensel haritalandırılmasının (topoğrafyasının) serimlenmesi ve "imgelemin bedenleşmesi" süreci. Bu noktada Memorat Oyuncu açısından; "bilincin algıdan, algının hareketten, hareketin ise içinde yaşanılan bir çevreden" bağımsız olamayacağını ifade edebiliriz. Bu durumun bir "çıktısı" olarak da Memorat Oyuncunun vücutsallığını (mevcudiyetini ve varoluşunu) ilkin; "biyolojik bir organizma olarak beden sonrasında ise ekolojik (çevresel) beden,

fenomenolojik beden, sosyal beden ve kültürel beden"³⁰⁶ biçiminde işaretleyebiliriz. Bununla birlikte Memorat Oyuncu için biyolojik ve ekolojik/çevresel beden/vücut müstakil bir işlerlik gösterirken; fenomenolojik, sosyal ve kültürel vücudu ise Dasein olmaklığı bağlamında içinde yaşadığı "dil" evreninde anlam bulacaktır.

O halde "biyolojik bir organizma" olarak Memorat Oyuncunun vücutsallığı bizim açımızdan daha önceki bölümlerde işaretlediğimiz "Ahlât-ı Erbaa yahut Humoral Patoloji" bağlamında bir yerde konumlanacaktır. Buna göre memorat oyuncunun karakteristiğini (varoluşsal biricikliğini yani dasein olmaklığını) belirleyecek olan şey onun "hılt" (sarı safra, kara safra, dem (kan) ve balgam olmak üzere insan vücudundaki dört ana maddenin her biri) açısından durumudur. Burada hemen akla benzer bir soru olarak şu gelebilir; "biz Hamlet'in hılt durumunu nasıl bilebiliriz?". Unutmamak gerekir ki tıpkı Dasein Olarak Memorat (DOM)'ın "varoluşsal" sürecinde olduğu gibi bu bir seçim/tercih niteliğindedir. Tasarımsal olanın "neliğine" dönük bir tercih olarak düşünülmelidir.

Hıltların çeşitli sebeplerle özellikle dışarıdan alınan besinlerle vücuttaki oranları azaldığı yahut yükseldiği ölçüde karakter açısından bir tür başkalaşmaya neden olduğunu ifade etmiştik. Öyle ki vücuttaki hılt düzeninin (oranının) bozulması ise insan bedeninde bu hıltların baskın oluşuna göre ortaya çıkan mizacı yani kişiliği de etkileyebilmekteydi. Öyleyken davranışsal (psikolojik) olanın belirlenimine dair bu yaklaşıma göre ahlât-ı erbaa ve ahlak (huy, pratik akıl) arasında bir bağlantının olduğu da ifade etmiştik. Keza yaşanan çevrenin maddî etkisinin yanı sıra içinde yaşanan çevrenin manevi etkisinin ve doğum esnasında yıldızların yani burçların da hılt bağlamında belirleyici faktörler olduğunu belirtmiştik. Nitekim her hıltın kendi mizacının olması ve bunun biyolojik açıdan vücuda etkisi memorat oyuncunun karakterini şekillendirecektir. Örneğin memorat oyuncunun vücuduna aldığı gıda yahut besinler hıtlara dönüşerek karakterin mizacında belirleyici bir rol

³⁰⁶ Buna göre biyolojik bir organizma olarak beden dünyada olmamızın ilkesel fiziki mahalıdır ve bilinç öncesi kapasiteleri (beden şemalarını) vurgular; ekolojik beden devamlı süregelen organizma-çevre akışını içerir; fenomenolojik beden yaşadığımız, deneyimlediğimiz düşünümsel olarak kendimize dönük algılarımızı, tavırlarımızı ve inançlarımızı ifade eder; sosyal beden kişilerarası ilişkileri ve koordinasyon deneyimlerini içerir; kültürel beden ise bedenün kültürel yapılarla, uygulamalarla, kurumlarla, ritüellerle ve etkileşim yollarıyla şekillenip dönüşen boyutunu ifade eder. (Göksülük, 2021)

oynayacaktır. Burada her gıdanın da kendine ait bir hılt niteliğine sahip mizacının olduğunu tekrar hatırlatmak isteriz. Dahası her bir hıltın da vücutta bir organa karşılık geldiğini daha önceki kısımlarda göstermiştik. Dolayısıyla bir oyuncunun tasarlayacağı karakterin nasıl beslendiği ve beslenme biçimin kendi mizacı (hılt oranıyla) ile uyumlu olup olmadığı değilse ne yönde bir ters yönlü mizaç ortaya koyacağı yöntemimiz açısından önem arz edecektir.

Örneğin Shakespeare'in Hamlet karakterini ele aldığımızda onun tercih edeceğimiz beslenme biçimi üzerinden; "Demevi/Kanlı (sanguin), Balgami (flegmatique), Safravi (colerique) ve Sevdâî (melancolique) mi olduğunu ve bu bağlamda; sıcak tabiatlı (mahrûr), soğuk tabiatlı (mebrûd), kuru tabiatlı (yabis) ve yaş tabiatlı (Mertûb) olmaklığına dönük bir seçim yapabileceğiz. Yine Hamlet üzerinden hılt bağlamında söyleyecek olursak; Hamlet'in anne sütü alıp almadığı karakteri açısından belirleyici bir rol oynayacaktır. Bu durumda Hamlet'in "ben kimim?" yönündeki sorusu biraz da "ne yiyorsan o'sun!" biçiminde cevaplanacaktır. Artık Hamlet'in "ne yediğini bilmek" onun "kim olduğunu bilmek"liğine kapı aralayacaktır.

İbn-i Haldun'un her türlü meyve, sebze ve ürünün bulunduğu, bolluk içindeki yerlerde yaşayan insanların genellikle kıt anlayışlı ve kaba cisimli kişiler olduklarına dönük yaklaşımı ve diğer taraftan sadece arpa veya mısırla yetinenlerin ise akıl ve beden bakımından onlardan daha iyi olduğu yönündeki hılt bağlamındaki görüşünü Hamlet üzerinden düşünebiliriz. (İbn-i Haldun (I), 2004: s.124) Bunların yanı sıra Memorat Oyuncu için sadece yediği yemekler yani gıdalar değil; kokladığı her şey, duman, işitsel olan şeyler, görülen şeyler, düşünülen şeyler, emilen şeyler, sevmeye dair şeyler ve cinselliğe dair olan da besin mahiyetindedir. Çünkü tüm bu saydığımız unsurların her bir "hılt" karşılık gelen mizaçları vardır. Daha evvel ki bölümlerde bu karşılıkları açıklamıştık. Geleneksel tıp anlayışında en önemli besin olarak insanın düşünceleri ve hayalleri kabul görmektedir. Düşüncelerin, yaşamı pratize etmenin tetikleyicileri olduğunu bildiğimize göre bu açıdan karakterin şekillenmesindeki payını da kabul etmiş oluruz.

Bunlara ek olarak ilk bölümümüzde hılt bağlamında "emilen besinler"i işaretlemiştik. Öyle ki mizaç anlayışına göre ruhun ve psikolojinin besini sevgidir. Sevgiyi emen ve ileten organlar ise el (sıkamak), göğüs (sarılmak) vb. dir. Buna göre Memorat Oyuncu için ele alacağı karakterinin dokunsallığı ve diğerleriyle olan teması onun "dokunsal dil" haritasını şekillendirecektir. Nitekim her duygunun ve her hıltın kendine ait bir mizacı olması bakımından bir organa karşılık gelmesi ise kendine ait mizaca sahip olmaklığı bakımından vücuttaki organları muayyen bir konuma yerleştirecektir. Nihayetinde bunun getirisi olarak da dramaturjik açıdan hılt bağlamında bizim Memorat Oyunculuk notasyonumuzdaki egzersizlerin oluşturulmasında ve skora dönüştürülmesinde "vücut ve organ ilişkiselliği (parça - bütün)" önemli bir yere sahip olacaktır. Son olarak yine hılt bağlamında esasında Aristoteles'in "katharsis" kavramıyla örtüşen hılt, Aristoteles'e göre "yapay olarak dışarıdan da uyarılabilirler." (Thomson, 2021: s.302) Bu yönlü bir uyarılma ve karakteristik yaratma yöntemi ise fiziksel egzersizler bölümümüzde açıklanacaktır.

Diğer taraftan metodolojimiz açısından Memorat Oyuncunun "ekolojik (çevresel) bedeni/vücudu"nın belirleyicileri ise tıpkı önceki bölümlerde Memorat için belirlediğimiz "coğrafi ve sosyolojik farklılıkların memorat varyantlarına etkisine" ilişkin belirleyiciler ile aynılık taşımaktadır. Öyle ki yukarıda hılt bağlamında beslenmeye dair karakteri belirleyici meseleleri vurgulamıştık. Bununla birlikte Memorat Oyuncunun; yaşadığı coğrafyanın iklimi, oksijen seviyesi, onun güneş görme süresi, deniz seviyesiyle olan ilişkisi, topografyası, mimarisi, jeomanyetik etkiye ne denli maruz kaldığı, hatta ve hatta yaşadığı coğrafyadaki yeraltı kaynakları yani "maden" yoğunluğu ve havadan yahut besinlerden aldığı eser maddelerin etkisi gibi birçok değişkenin tesirine bağlı olarak karakteri şekillenmektedir. Memorat tecrübe bağlamında ise Memorat Oyuncunun "coğrafi/çevresel konumlanması"ndan kaynaklı biyolojik, fizyolojik, nörolojik, ontolojik veya varoluşsal (felsefe) tetikleyiciler nedir? sorusu Memorat Oyuncunun "ekolojik (çevresel) vücudu"nın belirleyicileri biçiminde karşımıza çıkacaktır. Memorat Oyuncunun dünya içinde olmaklığı bağlamında diğer organizmalarla birlikte tek bir ekosisteme dâhil olması ve bundan mütevellit enerji ve maddeye bağımlı olma durumu tüm bu nedenselliklerin sebebi mahiyetindedir. Nitekim hal üzere olmanın (halet-i ruhiye) kendi şartları dahilinde ekolojik kuralları vardır ve bu

da ekolojinin insanın yaşadığı çevre olması hasebiyle genelde "çevre-insan" ilişkiselliğini özelde ise oyunculuk sanatı açısından "çevre-karakter" ilişkiselliğini ve sonuçta "ekolojik vücutsallığını" şekillendirmektedir.

Yukarıdaki ifadelerimizden hareketle; Memorat Oyuncu, ele alacağı karakterin mekânsal davranış skorunun o mekâna yani çevreye ilişkin imajlardan etkilendiğini bilmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra iklim bağlamında ise karakterin soluduğu havanın kalitesi ve hava sıcaklığı, gün ışığına maruz kalma süresi, havadaki sülfür dioksit oranı v.b. etkenlerin de karakterin fiziksel aktivitesini ve stres durumunu belirlediğini göz önüne tutmalıdır. Dahası yaşanan coğrafyadaki doğal afet yoğunluğu da Memorat Oyuncu için tasarlayacağı karakterin belirleyici unsurlarıdır. Nitekim iklimsel değişim farklılıkları tasarlanacak karakterler açısından "çevresel vücutun" temel belirleyicilerindendir. Bununla birlikte böylesi belirleyicilerin ne yönde etki yarattığını daha evvelki bölümlerimizde ifade etmiştik.

Yine çevresel faktörler (edilgenlikler) bağlamında "biyofiziksel" hadiseler fizik dünyada içkin madenlerin (jeoloji) ve tarımın insan sağlığına hem fiziksel hem de psikolojik açıdan etki edebilmekteydi. "İnsan vücudunun elektrik ve mekanik temellere dayalı çalıştığı gerçeğinden hareketle" açık bir sistem tipi olarak insanlar bu bağlamda tasarlanacak "karakter", çevreden; hava, besinler, su, dalgasal enerji vb. şekillerde madde ve enerji alabilmektedirler. Memorat Oyuncu tarafından bu durumun da göz önünde tutulması gerekmektedir. Nitekim biyolojik açıdan "magnetik duyu" olarak da tanımlayabileceğimiz böyle durumlar bütün organizmaların dolayısıyla da "karakterin" yeryüzünü içine alan magnetik alana karşı duyarlı olmasına sebebiyet verecektir. Dolayısıyla oyuncunun tasarlamak ve yansıtmak üzere ele alacağı karakterin yaşadığı coğrafya açısından içinde bulunduğu jeolojik ve bu bağlamda madenlere dayalı magnetik edilgenlikleri karakterin biçimlenmesi sürecinde bir diğer belirleyici husus olarak dikkate alınacaktır.

Memorat Oyuncunun çevresel vücudunu tasarımılayan bir diğer belirleyici ise yaşadığı "topoğrafya"ya dair edilgenlikleri biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Fiziksel çevrenin topoğrafik ve geometrik özelliklerinin zihinsel temsilleri doğrudan etkilediğini artık bilmekle birlikte bunun da bir çeşit "topolojik psikolojiyi"

yarattığını söyleyebiliriz. (Göregenli, 2021: s.20) Dolayısıyla Memorat Oyunucunun bir karaktere yaklaşımında göz önünde tutması gereken temel bir unsur olarak "topoğrafya" olgusunu işaretlemekteyiz. Tasarlanacak karakterin çevrili olduğu "psikolojik kuvvet" biçiminde niteleyebileceğimiz peyzaj olgusuyla birlikte sinir yoğunluğunu bildiğimiz ayak ve topuklarının temas ettiği yer şekillerinin de (engebeli v.s.) tetikleyici unsurlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunuyoruz. Davranışsal Coğrafya başlığı altında da ele alabileceğimiz bu belirleyiciyi (topoğrafya) "halk biyolojisi (folkbiology)" olgusundan da ayrı düşünmememiz gerekmektedir. Karakterin hayat alanı dâhilindeki topoğrafik şekiller (yüksek dağlar, vadiler, ormanlar, tepeler v.s.) onun çevreye karşı ve çevreye uygun "suplex davranış modellerini (mütekabiliyet)" ortaya çıkartacaktır. Yine topoğrafya bağlamında zihinsel temsillerin getirisi olan karakterin aksiyon biçimlerini şekillendirecek olan bir diğer belirleyici de arketipsel geometriye ilişkin "maruziyetleri"dir. Örneğin; daire yaygın biçimde Tanrı sembolüdür. Birçok inançta gökyüzü ve gezegenlerin hareketleriyle ilişkilendirilir. Doğum, ölüm ve yeniden doğuştur. Başlangıcı ve sonunun olmayışı ile (ezeli ve ebedi) hem eril hem de dişili sembolize etmekle beraber kusursuzluğun da sembolüdür. Bir karakterin tasarlanma süreci açısından böylesi arketipsel geometri de topoğrafyanın getirisidir.

Memorat Oyuncu açısından yine muayyen bir konumlandırma olarak tasarlanacak karakterin yaşamını icra ettiği içinde bulunduğu çevresel mimari ve bu bağlamda "estetik mimari" de çevresel vücudun tetikleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim doğal mimariden yani topolojiden kentleşmeyle birlikte yapay mimariye transfer olan insan ve bu bağlamda tasarlanacak karakter, kentsel yeni "mekânın" yarattığı etik/davranış tahakküme de riayet etmek durumunda kalacaktır. Böylesi bir "pratik akıl" ister bilinçli bir sürüklenme olsun isterse de bilinçsiz bir takınç (obsesyon) hali yaratsın nihayetinde manipülatif bir unsur olarak mekan, karakterin davranışını etkileyecektir. Unutulmamalıdır ki "etik" kavramı "mekân" kavramıyla doğrudan ilişkili bir mefhum olarak da karşımıza çıkmaktadır. Karakter, "mekânı/mimariyi" anlamla doldurduğu ölçüde kendini "evinde" hissedecektir. Karakterin mekânsal tasavvuru Heideggerci anlamda "dünya&yeryüzü" çatışkısını da serilmeyecektir.

Nihayetinde yukarıda işaretlediğimiz tüm bu coğrafi olgular Memorat Oyuncunun "ekolojik/çevresel bedenini/vücudunu" tezahür ettirecek kendileyişlerdir. Bununa birlikte Memorat Oyuncunun "fenomenolojik, sosyal ve kültürel vücudu" ise yukarıda da işaret ettiğimiz üzere "dil" aracılığıyla "anlam" bulmalıdır. Nitekim yaşadığımız, deneyimlediğimiz düşünümsel olarak kendimize dönük algılarımızı, tavırlarımızı ve inançlarımızı ifade eden fenomeneolojik bedeni; kişilerarası ilişkileri ve koordinasyon deneyimlerini içeren "sosyal bedeni" ve bedenin kültürel yapılarla, uygulamalarla, kurumlarla, ritüellerle ve etkileşim yollarıyla şekillenip dönüşen boyutlarını işaretleyen "kültürel bedeni" (Göksülük, 2021) göz önünde tuttuğumuzda tüm bunların "dil" evreniyle ilişkili modeller olduğunu anlamaktayız. Bu sebeple Memorat Oyuncunun karakterine dönük tasarlama bu noktada artık içinde yaşadığı kültürel atmosferin de bir getirisi olacak biçimde "dil" üzerinden şekillenecektir. Bu dil hem sözel hem de halet-i ruhiye anlamında bedensel dili işaretlemektedir. Elbette bu dil, karakteri varoluşsal açıdan en iyi açıdan tasarımıyabilmek adına "şiirsel" bir dil olacaktır. Çünkü Memorat Oyuncunun tasarlayacağı karakter "şiirsel bir yaşam biçimi" sergilemelidir. Böylesi bir şiirsellik ise onun içinde yaşadığı topluma (mitsein) ikametini sağlayacaktır. Nasıl ki şiir bir ölçü biçimiye "şiirsel karakter" de doğal olarak merkezde olacağı için "her şeyin ölçüsü" olacaktır. Dahası tasarlanacak karakterin şiirselliği onun "Trajik Varoluşunun (Geviert - The Fourfold)" da bir getirisi ki işte bu "zorundalık"tan kaynaklı "fenomenolojik, sosyal ve kültürel beden" anlam bulacaktır.

Sonuç olarak Memorat Oyunculuğun dramaturjisi tasarlanacak karakterin; "biyolojik bedeni, ekolojik (çevresel) bedeni, fenomenolojik bedeni, sosyal bedeni ve kültürel bedeni" bağlamında; çalışmamızın daha önceki bölümlerinde modellerini sunduğumuz humoral patoloji yahut ahlat-ı erbaa, çevre psikolojisi (topoğrafya, iklim, jeoloji, mimari v.s.) gibi edilgenlikleri ve içinde yaşadığı kültürel atmosferin bir getirisi olarak "Dil" üzerinden şekillenecek ve bu doğrultuda vücuda getirilecektir. Şimdi bu noktada dramaturjik belirlenimini ifade ettiğimiz Memorat Oyuncunun teknik açıdan hareket planı olarak da ifade edebileceğimiz vücutsal notasyonunu yaratmaya dair egzersizlerini açıklamadan önce oyun ve oyunculuğa dair yaklaşımların tarihsel serencamına dair olanı kısaca ifade etmenin çalışmamızın kavranılması bakımından kolaylaştırıcı olacağını düşünüyoruz.

4.2. OYUN KURAMLARI BAĞLAMINDA OYUNCUNUN ORTAYA ÇIKIŞI: HOMO LUDENS VE OYUNCULUĞA DAİR METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Oyun teorileri denildiğinde akla gelen ilk isimlerden biri olan Holandalı tarihçi Johan Huizinga (1872 - 1945) insanların bütün yapıp-etmelerinin yalnızca oyundan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Dahası ona göre insan uygarlığı oyun olarak, oyunun içinde ortaya çıkmıştır ve oyun, kültürü önceleyen mahiyettedir. (Huizinga, 2006: s.14,16) Huizinga'nın oyunun kültürü öncelediğine dönük bu yaklaşımı çalışmamızın temel savlarından biri olan ritüelistik (oyunsal) olanın kolektif olmağının münferit olmağının ardılı olması yönündeki iddiamızı da destekler niteliktedir. Öyle ki "kültür" kolektiftir. Diğer taraftan Herakleitos'un "ömür, oyun oynayan bir çocuktur, yani bir dama oyunu; çocuğun krallığıdır o" yönündeki mülahazası (Yıldız, Şar, 2016: s.46) da oyunun başlangıçta şahsiliğine dönük bir diğer tarihsel yaklaşımdır. Eugen Fink ise her oyunun, insan hayatının kendi kendisiyle anlayan bir münasebeti olduğunu ifade etmekle birlikte oyunun "şimdiki zamanı" bahşeden bir mekanizma olduğunu söyler ve onun bir varoluş fenomeni olduğunun altını çizer. Fink'e göre oyun oynama rastgele eylemlerin keyfi çeşitlemeleriyle sınırlı olmasına rağmen yine de oyun kuralı kanun değildir. Hatta oyun faaliyetinin tam ortasında bile diğer oyuncuların da onayıyla kuralları değiştirebiliriz. Fakat o zaman da, değiştirilmiş olan kural geçerli olacak ve karşılıklı eylemler akışını bağlayacaktır. (Fink, 2015: s.11,17,18,19)

Oyuncu, üstlendiği "rol" ile kendi kendisini "örtmekte"dir, bir bakıma onun altında yok olmaktadır, kendine has belli bir yoğunlukla rolün içinde yaşamaktadır - ama, yine de, "gerçeklik" ile "görünüş"ü artık birbirinden ayırt edemeyen ruh hastası gibi değildir. Oyuncu kendisini yeniden rolün dışına çıkarabilir; çünkü oyuncu oyun esnasında çifte varoluş üzere bulunduğunu bilir, her ne kadar bu biliş bazen son derece zayıflamış olsa da. Bu biliş, iki evrendir - ama unutkanlıktan veya konsantrasyon eksikliğinden değil; bu 'iki'lik, oynamanın özünde vardır. (Fink, 2015: s.21)

Diğer taraftan insanın niçin oynadığına dair bir soru sorduğumuzda ise Patrick Bateson ve Paul Martin'e göre bunun cevabı fiziksel eylemler için araç olarak kullanılabildiği gibi düşünceler için de kullanılabilmeye yaradığı içindir. Bateson

için insanlar, saf düşünce alanında da oyun oynayabilirler ve oyunlarıyla problemlere yaratıcı çözümler üretebilirler. Örneğin rüya gibi değişen bilinç durumlarını, bu bilinç durumlarının oyunla ve yaratıcılıkla ilişkiselliği de varoluşa dair işlevsel bir mekanizmadır. (Bateson, Martin, 2014: s.27)

Bununla birlikte oyunsal olanın oyuncu (Memorat) aracılığı ile münferit ritlerden toplumsal kolektif ritüellere (sayalara) dönüşümü ve bu bağlamda Tiyatro sanatının da kökenselliğini işaretleyen Tragedyanın ortaya çıkması ise trajik insanın (oyuncunun) varoluşsal tasarımının dahası toplumsallığının (mitsein) fenomenolojik vücutsallığa açılan kapısı niteliğindedir. Öyle ki Eski Yunan'da Aristocu "Poetik" yaklaşımla "acıma ve korku yoluyla bu tür coşkuların bedenden temizlenmesini gerçekleştirmek" biçiminde işaretlenebilecek tiyatro sanatı (Thomson, 2021: s.307) "oyun, oyuncu ve oynamak" olgusunun da "kurumsallaştığı" ortam olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Yunan'da "özünde şiir/şiirsellik sanatı" biçiminde tezahür eden Oyunculuk ve bu bağlamda Oyunculuk Sanatı günümüzde her ne kadar "diabolik" köklerinden uzaklaşmış gibi görünse de temelde "baskılanmış olan varoluşu dile getirme" anlamında aynılık taşımaya devam etmektedir. (Thomson, 2021: s.309)

Elbette hem Antik Yunan'da hem Roma'da, dahası Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinde de tragedya ve bu bağlamda tiyatro sanatı açısından oyunculuk sanatının tekniğine ilişkin çeşitli görüşler serdedilmiştir. Ne var ki bunlar içerisinde on sekizinci yüzyıla değin farklılık yaratacak ve iz bırakacak çok fazla eser gösteremiyoruz. Bununla birlikte on sekizinci yüzyılda Denis Diderot'nun "Paradox of the Actor (Paradoxe sur le Comédien)" isimli çalışması "Gerçekçiliğin" oyunculuk sanatına yansıtılması doğrultusunda oyuncunun paradoksunu aşmasına yönelik yeni fikirler ortaya koymuştur. Bu paradoks, Diderot'ya göre; Oyuncu, oyun oynarken kendisiyse, kendisi olmayı nasıl durdurabilir? yönünde bir paradoks idi. Oynamıyormuş gibi oynamak ve oyuncu kendisi olmayı bırakmak istiyorsa bunu nasıl gerçekleştirebilir? gibi sorular Diderot'nun temel sorunsallarını oluşturuyordu. Ona göre oyuncunun bu iki "kişiliği" (karakter ve kendilik) arasındaki ilişkinin en iyi nasıl vurgulanabileceği esas meseleydi. Diderot, ilkin doğanın akışını takip eden ve duyguların karakterinde ve coşkusunda benliğini "kaybeden" (ya da keşfeden) "hisseden" oyuncuyu savunmaktaydı. Sonrasında ise "etkilenmeden" ve duyguyu

"taklit ederek" yaratıma rehberlik eden bilinçli sanatsal seçime sahip duyu aktörünü savunmaya başlamıştır. Diderot için oyuncular "öfkeli olduklarında değil, öfkeyi iyi oynadıklarında halkı etkileyebilirlerdi. Bu bağlamda 1906 yılında Stanislavski, Finlandiya'da inzivaya çekileceği vakit yanına Diderot'nun bu çalışmasını alacaktı. Nitekim modern tiyatronun ve oyunculuğun şekillenmesinde Diderot'nun ameliyesinin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. (Beck, 2000: s.264)

Diğer taraftan yirminci yüzyıla gelinceye kadar özellikle Batı tiyatrosunda yöntemleştirilmiş bir Oyunculuk Sanatından bahsedemiyoruz. Bununla birlikte İtalyan halk tiyatrosu olan Commedia dell'Arte oyunculuğu ise bu durumun bir istisnası olarak karşımıza çıkmaktadır. Oyuncularının rollerini doğaçlayarak icra ettikleri ve her tipten kendine özgü maskesinin olduğu Commedia dell'Arte'de oyuncular, oyunculuğu bir meslek ve zanaat olarak görmekteydiler. Usta-çırak sistemi dâhilinde eğitilerek kendi üsluplarını yaratırlardı. Lee Strasberg, Jacques Copeau, Meyerhold gibi kimi tiyatro insanları, Commedia dell'Arte'nin ilk modern oyunculuk biçimi olduğunu savunmakla birlikte kendi yöntemlerini yaratma süreçlerinde ise bu geleneğin kurallarından faydalandığını görmekteyiz. Bununla birlikte sanatın hızla "bilimselleştiği" özellikle insan bilimleri alanında (antropoloji, sonrasında sosyal antropoloji, psikoloji ve felsefe) yirminci yüzyıl başlarında yaşanan gelişimler oyunculuk sanatının da bilimselleşmesi yönünde etkiler ortaya çıkartmıştır. Özellikle avant-garde sanatsal hareketler de oyunculuk sanatının gelişimde başat bir rol oynamıştır. Kerem Karaboğa'ya göre yirminci yüzyıl tiyatro açısından araştırmalar çağıdır ve oyunculuk yöntemleri yüzyıldır. (Karaboğa, 2001: s.41,43)

Burada şunu hemen ifade etmek isteriz ki; Doğu'da, özellikle Çin, Japon ve Hint kültürlerinde dahası "Ortaoyun" geleneği bağlamında Türkiye'de yüzlerce yıldır oyunculuk sanatına dönük kurumsallaşmış teknikler mevcut durumdaydı. Ne var ki Batı hegomonik dünyada elbette "merkez" Batı olacaktı. Bu sebeple Doğu'daki genelde kültürel yerleşik gelenekler özelde ise tiyatro ve oyunculuk sanatına ilişkin kurumsallaşmış yapılar görmezden gelinmiştir. Özellikle post-modern atmosferin bir getirisi olarak Nietzscheci akreditasyonun sağlamış olduğu zeminden hareketle 1950'lerin sonu ve 60'ların başlarından itibaren Batı da içine düştüğü tiyatral krizi

aşabilme adına yeni bir poetik kaynak arayışına girmiştir. Ritüelistik olanın kaynaksallığında Afrika ve Uzak Doğu kültürlerinden istifade edilerek ortaya koyulan yeni poetik anlayış Batı'nın aşağılık "kompleksini" de farklı bir maskeye büründürmüştür. Olimpos'un panteonu Yunanistan'dan alınıp seyyar hale getirilerek farklı kültürlerle uyarlanmaya çalışılmıştır. Yine böylesi bir atılımın sonucu olarak 1970'li yıllarda "Tiyatro Antropolojisi Okulu" Polonyalı Grotowski'nin talebesi İtalyan Barba tarafından kurularak yüzünü tamamıyla Uzak Doğu'ya dönecektir. Nihayetinde "Kilise"nin sultası olan "Söz (logocentrism)" atomize olarak yerini "Dil"e bırakacaktı.

Tekrar yirminci yüzyılın başlarına dönecek olursak, bu yüzyılın başlarında Oyunculuk alanında ilk çalışmaları yapan kişi olarak Moskova Sanat Tiyatrosu kurucusu Konstantin Sergeyeviç Stanislavski (1863 - 1938)'yi görmekteyiz. Stanislavski'nin oyunculuk sanatına getirdiği ilk teknik yenilik "Sihirli Eğer" adını verdiği teknik ile oyuncuların "eğer ben olsaydım" düsturuyla karaktere yaklaştırılması oldu. Oyuncu kişinin "Duygusal Hafıza"sının kullanımı, yani oyuncunun kendi duygusal geçmişinin oyunun dokusuna dâhil edilmesi derin ve kalıcı bir etki yaratan bir oyunculuk yaklaşımı olan "Metot Oyunculuğu" olarak bilinen şeye yol açan bir Stanislavski yeniliğiydi. Dahası Stanislavski'nin en büyük yeniliklerinden biri de karakter için "Amaç"ın belirlenmesi ve geliştirilmesiydi. Stanislavski, oyuncuların bir belli bir ritim duygusuyla hareket etmeleri gerektiğini düşünüyordu. Ayrıca, sahnede konsantrasyonun sağlanabilmesi için odaklanmanın gerekli olduğunu da savunuyordu. Böylece oyuncular için karakterin "Amacı" aksiyon skorunu da belirleyebilecekti. Amaç, ona göre oyuncuyu, başarısına hizmet etmek için hem fiziksel hem de sözlü eylemlere yönlendiren bir arzu mahiyetindeydi. Yine öğrencisi Evgeni Vakhtangov ile birlikte geliştirdiği "gerekçelendirme" tekniği de oyuncunun karaktere yaklaşımında işlevsel bir rol oynayacaktır. "Gerekçelendirme", ona göre aktörün davranışının altında yatan şeyi ve onu neyin yönlendirdiğini bulma ihtiyacını tanımlamaktadır. (Rafael, 2015: s.3,5) Nitekim Stanislavski'nin "ilk dönemi" olarak nitelendirebileceğimiz süreçte Stanislavski, bir oyuncunun karakterini tasarlama sürecinde "bilinç-dışı ve bilinç-altı" olguları "bilinç" (Söz) yoluyla tetikleme (Karaboğa, 2001: s.46) yönünde bir tutum sergileyerek Fransız psikolog Ribot'nun da öğretileri doğrultusunda "Psikoloji"

temelli bir yöntem yaratmaya çalışmıştır. Öyleyken, yaşamının sonlarını kapsayan ve "ikinci dönemi" olarak ifade edilen süreçte ise öğrencisi Michael Chekhov'un da çalışmalarının etkisiyle "Fiziksel Eylemler" yöntemini salık vermiştir. Çünkü Michael Chekhov'un da söylediği gibi; hisler ve duygular doğal olarak "amaç"lara ancak eşlik edebilirlerdi dolayısıyla bir hedefe dönüştürülemezdi. İnsanın psikolojik durumu ve yaşamı ancak fiziksel eylemler aracılığı ile gösterilebilirdi. Eğer bir psikolojiden bahsedeceksek bu ancak "psiko-fiziksel" bir "psikoloji" olabilirdi. (Rafael, 2015: s.6) Nitekim sonrasında öğrencisi ve yazar Anton Chekhov'un da yeğeni olan Mikhail Alexandrovich Chekhov (Mihail Chekhov) (1891-1955) "psiko-fiziksel" olanı tam manasıyla yöntemleştirerek günümüze kadar gelecek olan en önemli oyunculuk metotlarından birini yaratacaktır. Bununla birlikte Stanislavski 1922 - 1924 yılları arasında Moskova Sanat Tiyatrosu ile birlikte Avrupa ve ABD turnesine çıkmıştır. Richard Boleslavski, Maria Ouspenskaya, Andrius Jilinsky, Leo ve Barbara Bulgakov gibi oyuncular ise turne bittikten sonra Amerika'dan Rusya'ya geri dönmemişler ve Amerika'da oyunculuk dersleri vermeye başlamışlardır. Stanislavski'nin yönteminin Amerika'ya taşınması ve bir anlamda yeniden yorumlanması dahası günümüze kadar gelmesi böylelikle gerçekleşmiştir. (Cevher, 2017: s.28)

1930'lar Stanislavski için ayrı önem taşımaktadır. Bu yıllarda, "Fiziksel Eylemler Yöntemi" adını verdiği yaklaşımı ortaya çıkmaktadır. Bu yöntem ile oyuncular artık verili durumlar ışığında amaçlarını gerçekleştirmek için bir sıralama gerçekleştirecek ve bu yoldan ilerleyecektir. "Kendi yönteminizi yaratın. Benim yöntemimin kölesi olmayın. Sizin işinize yarayacak bir şeyler yaratın! Ama lütfen gelenekleri yıkmayı ihmal etmeyin!" diyen Stanislavski, kendi yarattığı geleneği yıkıp yeni bir yöntemle "Fiziksel Eylemler Yöntemi" ile karşımıza çıkacaktır.

Stanislavski son dönemindeki oyunculuk yaklaşımını ele alırken, sahne üzerinde olan oyuncunun psikolojik eylem yerine, fiziksel eylemde bulunması gerektiğini ve sahnede olan oyuncunun sürekli bir eylem halinde bulunması gerektiğini savunmuştur. Bu yöntemde oyuncu, ne yapmak zorunda olduğunu düşünür. Kendini herhangi bir duygu için zorlamaz. Çünkü eylemi gerçekleştirirken zaten duygu beraberinde gelecektir. Bu eylemlerde temel olarak alınması gereken, „sihirli eğer“, yani “Eğer ... ben ne yapardım?” sorusudur. Ancak ilk etapta bu soruya yazarın yazmış olduğu karakter doğrultusunda değil; kendimiz olarak cevap vermemiz gerekmektedir. (Cevher, 2017: s.29,30)

Stanislavski'nin "Psiko-Fiziksel" olana doğru yelken açmasının en önemli tetikleyici kişilerinden olan öğrencisi Mihail Chekhov kendi yöntemini geliştirirken "Sovyet Yönetimi" altında olduğunu unutturmasına Rudolf Steiner ve Helena Petrovna

Blavatsky gibi "Ruhçuluk" ekolünün kurucu babalarına ilgi duymaya başlamış ve derinden etkilenmiştir. Antropozofi, yani "spiritüel gelişim yolu" sonunda Chekhov'un da yolunun Amerika'ya düşmesine neden olacaktır. Chekhov için materyalist dünya görüşü oyuncu için bir engeldir ve oyuncunun görevi yaşamı dışsal olarak algılayıp göstermek değil onu "hermeneutik" bir yaklaşımla yorumlamaktır. Chekhov'a göre "imge ve imajinasyon" her şeydir. Tıpkı "Dasein" gibi oyuncu da karakterini "tasarlamalı ve yansıtmalı"dır. Chekhov, Rudolf Steiner'den esinlenerek insan vücudunda üç merkezden söz etmektedir; baş ya da düşünme merkezi (thinking), göğüs ya da hissetme merkezi (feeling), karın altı ya da arzulama merkezi (willing). Chekhov için özellikle "göğüs merkezi" önemlidir. Bu merkez ona göre onu "ideal merkez"dir ve "ben" dediğimizde bu merkezi gösterdiğimizi belirtir. Göğsümüzde yer alan ve bütün dürtülerimizin kaynaklandığı bu merkez, iç aksiyonumuzu ve hareketlerimizin gücünü barındırmaktadır. Chekhov'un diğer oyunculuk yöntemlerinden en önemli ayırt edici niteliği ise "Psikolojik Jest"lerdir. Ona göre psikolojik jest, karakterin "sahici" yönüdür ve bu arketipsel bir eylemdir. (Cevher, 2017: s.58,61,63,65,66,74) Bununla birlikte şunu da söylemek isteriz ki Chekhov'un yöntem zeminini oluşturan "İmgelem" olgusu farklılaşmayacak biçimde "Memoratlığı" işaretlemektedir. Senem Cevher, bu durumu şöyle aktarmaktadır:

Chekhov'a göre oyuncu rolünü yaratırken rüyalarındaki ve yarı uyanık, yani hypnagogya süreçlerindeki, imgelerden ve seslerden yola çıkarak kendi kişisel gündelik hafızasının ötesine gidebilir. Seyirci de oyunu seyrederken imgelemine harekete geçirecek ve benzer bir süreç yaşayacaktır. Bu süreç hem oyuncuda hem de seyircide birey olarak kendisinin ötesinde „imgelem“ dünyası ile yaptığı bir yolculuğu kapsayacaktır. Tam da burada unutulmaması gereken nokta, yukarıda da değinildiği üzere; oyuncunun hayal dünyasından bir imgelemi seçmesi; sonrasında da onu değiştirmesi ve geliştirmedir. İmge karakter ile beraber gelir; onunla sürekli ilişki içerisinde. (Cevher, 2017: s.70)

Stanislavski'nin Avrupa ve Amerika turneleri sonrası birçok öğrencisinin Amerika'da kalıp orada oyunculuk eğitimi vermeye başladığını ve bunun bir sonucu olarak da Stanislavski sisteminin yaygınlık kazandığını söylemiştik. Bununla birlikte öğrencilerinden oluşan bu sanatçı gurubundan Richard Boleslavsky ve Maria Ouspenskaya, Stanislavski'nin ilk dönem yaklaşımlarını geliştirip bu yönde dersler verirken daha önce de belirttiğimiz üzere Mihail Chekhov ise kendi metodolojisini yaratmıştır. Bir diğer öğrencisi olan Sonia Moore ise onun son dönemi olan "Fiziksel Eylemler" dönemine tanıklık edebildiği için bu döneme ilişkin öğrendiklerini

geliştirip aktarmıştır. Tüm bu hareketliliğin getirisi ise Amerika'da metot oyunculuğa yönelik yeni isimlerin ortaya çıkması biçiminde tezahür etmiştir. Bu isimler arasında özellikle Lee Strasberg ve Eric Morris gibi isimler ilk dönemin takipçisi olacak biçimde "salt psikolojik" temelli metodolojiler yaratırken Stella Adler ve Sanford Meisner ise Stanislavski'nin son dönem yaklaşımı olan "Fiziksel Eylemler" yönteminin takipçisi olmuş ve kendi metodolojilerini geliştirmişlerdir. (Ergün, 2015: s.12) Amerika'daki bu isimlerin yanı sıra Fransa'da Antonin Artaud (1896 - 1948) daha sonraki dönemlerde ise Polonya'da Jerzy Marian Grotowski (1933 - 1999) "avant-garde" temsilciler olarak hem tiyatroya hem de oyunculuğa yeni bakış açıları getirmiştir. Bununla birlikte Artaud'nun fikirlerini tam manasıyla "oyunculuk metodolojisi" olarak işaretlemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Daha çok Tiyatro Sanatı'na dair genel bir "kuram ve metodoloji" biçiminde nitelemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Diğer taraftan Grotowski'nin de yine Stanislavski'nin son dönem takipçisi olarak "Fiziksel Eylemler" yöntemini geliştirerek yeni bir boyut kazandırdığını söyleyebiliriz. Nitekim tüm bu yaklaşımlara baktığımızda tüm bu metodolojistlerin ya Stanislavski'nin psikolojik temelli yaklaşımı olan ilk dönem ardılı yahut Michael Chekov'un "Psiko-Fiziksel" çalışmalarını takip eden ve bu yönde çalışmalarını geliştiren kimseler olduğunu görmekteyiz. Öyleyse Stanislavski'nin de nihai bir durum olarak karar kıldığı "Fiziksel Eylemler" olgusunu yöntemleştiren Michael Chekov'un "Oyunculuk"a dair metodolojisinin günümüzde de Oyuncu ve Oyunculuk açısından elimizdeki yegane yöntem olduğunu söylersek yanlış bir şey söylemiş olmayacağımız düşüncesindeyiz.

Yaşamı boyunca farklı çalışma evrelerinden geçen Grotowski, kendi faaliyetlerinin sonu, çalışmalarının varış noktası olarak saydığı Araç Olarak Sanat çalışmaları, Stanislavski'nin fiziksel eylemler yönteminin bir devamı ve hatta geliştirilerek yeni bir boyut kazandırılması niteliğindedir. Tiyatronun asıl amacının oyuncunun fiziksel eylemlerini geliştirmesi olduğunu öne süren Araç Olarak Sanat anlayışının temellerini 1986 yılında Amerika'da, California Üniversitesi'nde atmıştır. Bu çalışmalarını aramızdan ayrıldığı yıl olan 1999'a kadar İtalya'da kurulan Pontedera Çalışma Merkezi'nde sürdürmüştür. Araç Olarak Sanat çalışmaları günümüzde Thomas Richards ve ekibi tarafından geliştirilerek devam ettirilmektedir. Araç Olarak Sanat kısaca; bireysel gelişimde dramatik sanatların araç olarak kullanılması olarak tanımlanabilir. Gösterim öncesi hazırlık aşamasının önemi ve oyuncu için katkıları düşüncesi üzerinde yoğunlaşır. Provalar oyuncular için kendilerini keşfetme, yapabileceklerinin sınırlarını fark etme ve bu sınırlarını aşmaları için bir yaratı alanıdır. Araç Olarak Sanat'taki amaç, oyuncuların bu süreci bir keşifler alanı olarak deneyimlemesine olanak tanımadır. (Ergün, 2012)

Hal böyleyken elbette yukarıda sıraladığımız isimlerin dışında günümüze kadar oyunculuğa dair başkaca yöntemsel yaklaşımlar olmuştur. Ne var ki bu yöntemler yukarıda saydığımız isimler kadar ayırt edici mahiyette olmadığı için çalışmamız dâhilinde ifade etmenin gereksiz olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte günümüzde bu yönde çalışmalar yapan kişiler arasında "özellikli" bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz dahası tiyatro çalışmalarıyla da oldukça fark yaratan ayrıca Türkiye'de ve Türk oyuncularla da çalışmalar yürüten Yunan tiyatro yönetmeni Theodoros Terzopoulos (1947 -) isminden ve oyunculuğa dair metodolojik yaklaşımdan bahsetmenin yerinde olacağı fikrini taşımaktayız.

"Biyodinamik Yöntem" olarak da adlandırılan Terzopoulos'un metodolojisi, (Karaboğa, 2008: s.73) bir tür "Dionisyak enerjinin" ortaya çıkmasına dönük çalışma prensibine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak; onun yöntemi; esrime (ekstaz/vecd) ile dionisyak enerjinin açığa çıkartılarak vücuttaki tıkalı enerjileri açılması ve özgürleştirilmesine yönelik egzersizler barındırmaktadır. Terzopoulos'un oyuncusu, kendini adeta Dionysos'un bir müridine dönüştürerek vücudunu "yapı sökümü" uğratır (parçalar) ve tekrar onarılmış/iyileştirilmiş bir bütün haline getirir. Tüm bu süreç bir tür ekstaz yani vecd halinde gerçekleşmektedir. Esrime onun yönteminin en temel unsurlarından biridir. Vecd hali sayesinde oyuncu Dionysos'a yaklaşır ve kendini onun müridi olarak ortaya koyar. Oyuncu, tüm sınırları yok sayan bir Dionisos gibi "normatif olmayan" her türlü insani görüngüyü bu esrime ve bedeni/vücudu aracılığı ile Dionysos'u taklit ederek gerçekleştirmeye çalışır. Toplumsallık açısından esrime aracılığıyla her türlü "sınırın aşılması" yaşamı ölümden ayıran sınırı da kapsamaktadır ve "şamanik bir parçalanma" benzeri "ölümdirilme" motifi eşliğinde "sürgündeki (dahası sürekli seyahat eden) Dionysos"u tekrar yaşama getirmek (coşkusallık) esas amacı oluşturmaktadır. Bununla birlikte Terzopoulos'un Dionysos'u sadece bir Yunan tanrısı değildir. Adlandırma açısından o bir coğrafi iz düşümdür. Öyle ki Suriye'de Adonis, Mısır'da Osiris ve Frigya'da Attis olarak karşılığını bulduğumuz Dionysos, Yunanistan'a ise Hindistan'dan gelmiştir. Wole Soyinka onu Yoruba tanrısı Ogun ile bir tutmaktadır. Terzopoulos'un kendisi de Latin Amerika'nın Kolomb öncesi tanrısı Yarupari'den bahseder ve bu anlamda Dionysos, küreselleşmenin tanrısı olarak görülebilir. Terzopoulos'un tiyatrosunda o dünyayı dolaşan, seyyah bir tanrıdır. Onun için insan vücudu evrenseldir ve bu

sebeple yapımlarında dünyanın birçok ülkesinden oyuncuyu aynı oyunun içerisinde kendi dilleriyle bir araya getirmektedir. Nitekim ortak dil, ona göre insan "vücudu"dur. (Fischer-Lichte, 2019: s.11,12) Terzopoulos, vücudu "arketipik-vücut" olarak değerlendirir ve temelde "Kartezyen beden ve zihin" ayrımını ve buna bağlı olarak zihnin tahakkümünü ortadan kaldırarak aktörün "beden-zihin" olarak "vücut" biçiminde ortaya çıkmasını sağlamaya çalışmaktadır. Bunu yapmaktaki amacı; insan bedeninin derinliklerine gömülü saklı "anıların" yani "hafıza"nın açığa çıkmasını sağlamaktır. Dolayısıyla onun yöntemi "psiko-analist" olmaktan ziyade "fizyo-analist (physioanalysis)" bir anlayıştır. (Fischer-Lichte, 2019: s.14)

Terzopoulos'un çıkış noktası tragedya bağlamında mitler ve Dionizyak esrimedir. (Halaçoğlu, 2020) O, Nietzscheci bir yaklaşımla "yaşama (varolma)" isteğini "Dionizyak enerji" (Nietzsche, 2011: s.56) ile ilişkilendirmektedir. Gündelik hayatta beden sınırlılık koyduğu "libidinal enerji bölgesi"nin keşfi ve bunun getirisi olarak açığa çıkacak olan "ilksel ben-duygusu" onun oyuncusuna bir tür özgürleşme sağlayacaktır. Dahası Terzopoulos'un tiyatrosu olan Attis Tiyatrosu'nun oyuncusu; kalça-pelvis bölgesindeki üçgen olarak nitelendirilen enerji merkezini açmanın yollarını aramalı ve çeşitli nefes çalışmalarıyla bedende bir özgürleştirme sağlamalıdır. (Karaboğa, 2008: s.20,72) Terzopoulos için sanatsal yaratımın yolu bedeni özgürleştirmekten geçmektedir. Öyle ki; oyuncu, psiko-fiziksel bir yöntem olarak "nefes egzersizleri" yoluyla üç temel enerji bölgesini (1. omurganın anüs tabanı, 2. genital bölge, 3. alt diyafram) içeren üçgenin özerk olarak hareket etmesine izin verir. Bu yönde bir çalışma özgürleşmeyi ortaya çıkartarak yaratıcı hayal gücünü serbest bırakır ve vücut bilinmeyen miktarda enerjiyi açığa çıkartarak yeni ifade kodları üretmeye hazır hale gelir. (Decreus, 2019: s.69,70) Bununla birlikte Terzopoulos'un oyuncusu için bir çözümden ve onun sağladığı katharsis'ten söz edilemez. Trajik olanın doğasına uygun biçimde insanın kendisine ve başkalarına uyguladığı zulüm karşısında yoğun ve sürekli bir keder hali hüküm sürer. (Karaboğa, 2008: s.109) Ancak buradaki bu "keder" pejoratif olarak değil tıpkı Heideggerci bakış açısıyla "ölüme yönelik olmak" gibi "ölümün bekleme odası" mahiyetindedir. (Terzopoulos, 2016: s.64)

Nihayetinde Terzopoulos'un oyunculuk anlayışını özetleyecek olursak; onun yönteminde Grotowski'nin esrimeye dayalı oyunculuk anlayışının ve Meyerhold'un beden ve uzam arasındaki ilişki üzerinden oluşturduğu mekanik yaklaşımın izlerini görebilmekteyiz. Dahası nefes ve sese dönük çalışmalarının ilhamını da Almanya'da çalıştığı sırada Brecht'in değişmez oyuncularından Ekkehard Schall'dan aldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun yönteminde Antonin Artaud'nun "Gaddarlık Tiyatrosu"nun izlerini görmek de mümkündür. Öyle ki diyonizyak esrimeyi ortaya çıkartacak olan şey biraz da Artaudcu "şiddet" olgusudur. Onun için oyunculuğun kaynağı "beden" bağlamında pek çok Batılı dansçının düşündüğü gibi kalça ve pelvis bölgesidir. Onun oyunculuk egzersizleri solunum ve dolaşım sistemleri üzerine yoğunlaşmakta ve bedenin aktif şekilde çalışması yönünde işlerlik kazanmaktadır. Öte yandan Doğu tiyatrosu geleneklerinde görülen bu egzersiz biçimleri ile hem bedenin enerjisi hem de oyuncunun psikolojik anlamda konsantrasyon çalışmaları yüzlerce yıldır devam eden teknikler biçiminde zaten orada durmaktaydı. (Yorgancıoğlu, 2016: s.177,178)

Bununla birlikte bizim metodolojimizin çıkış noktası miti önceleme bakımından "Memorat"lardır. Bize göre Terzopoulos'un eksik kaldığı yer, "esrime yani ekstaz"ın tetikleyicisinin Memorat olandan ziyade "kolektif olana dönük olan" mitte aranmasıdır. Oysa bizim de daha önceki bölümlerde ortaya koyduğumuz üzere Memorat, toplumsal olgu açısından miti öncelemelektir. Elbette kolektif olanın kendi "esrimesi" söz konusudur. Ne var ki bizim asıl meselemiz "ilksel olanı" belirlemek olması nedeniyle bize göre onun yaklaşımı da "zeminden ve sahici olmaktan dahası hakiki bir ontoloji"den yoksun yöntem olarak akamete uğramaktadır. Nitekim onun Dionysos ve iz düşümleri üzerinden "tekil" olana dönük merkez belirleme yöntemi ise bize göre "apriori" olanı dışlayıcı, nihayetinde "diyalektik" bir yöntem biçiminde "tarafı" bir anlayıştır. Öyle ki tıpkı Freud gibi o da "libidal arzuyu" merkeze koyarak Freud reddiyecisi Amerikalı psikanalist Wilhelm Reich'in "libidal özgürleşme" kuramından³⁰⁷ da yola çıkarak bir sentezleme

³⁰⁷ Reich'agöre cinsel uyarılma vücudun dış kesimlerindeki dirimsel elektrik yükünün ta kendisidir. Freud'un, ruhsal enerjinin ölçüsü saydığı cinsel enerji (libido), bu durumda yalın bir yazınsal (edebî) imge olmaktan öteye geçmiyor. Cinsel enerji, gerçekte, dirimsel elektrik enerjisi süreci demektir. Cinsel uyarılma başlı başına vücudun çevresine (yani "ben"in dışındaki dünyaya doğru) yönelik dirimsel elektrik işlevini simgelemektedir. (Reich, 1982: s.386)

yapmış ve "Oyuncu"nun ve bu bağlamda karakterin özgürleştirilmesinin yolunun "pelvis" bölgesinin özgürleştirilmesinden geçtiği düşüncesini savunmuştur. Oysa bize göre "phrene/akıl" bağlamında "nefes" neredeyse (nerede yoğunlaşmışsa) o bölgenin yarattığı ayrıcalıklı "özgürleşme" ile varoluş serimlenebilir. Başka bir ifadeyle "pelvis" üzerinden özgürleştirme yöntemi bizim açımızdan merkezi olmaktan ziyade yalnızca Memorat Oyuncunun özgürleşmesinin bütün dâhilindeki bir vechesidir. Diğer taraftan ona göre beden özgürleştirilerek "yaratım ve sanat" ortaya koyulabilecekken bize göre "ilksel" olması nedeniyle ancak "Sanat" özgürleşmeyi sağlayabilir. Nitekim Memorat Oyunculuk için "özgürleşme" tasarımsal olanın bir getirisi olması hasebiyle işlevsel bir vehim yahut sanıdır. Yani özgürlük bir kaynak değil kaynağın (Sanat) ürettiği bir ifşa mekanizmasıdır. Nihayetinde Memorat için yaşam asli olarak trajik ise "özgürlük" bir hakikat biçimi olamaz ancak ve ancak "dünya içinde olmak"lığın bir "avuntusu olabilir kanaatini taşımaktayız. O halde biz de bu düşüncelerimizden hareketle iyi niyetli bir girişim olarak artık Memorat Oyuncunun mevcudiyetine ve dahası varoluşuna dair metodolojik notasyonumuzun yahut egzersizlerimizin hodolojik kartografisini ortaya koyabiliriz.

4.3. MEMORAT OYUNCUNUN MEVCUDİYETİ (EMBODİMENT) VE METODOLOJİK NOTASYONU

Ama insan en cesur hayvandır: cesaretiyle yenmiştir her hayvanı - zafer çığlıklarıyla yenmiştir her acıyı; ama insanın acısı en derin acıdır. Cesaret uçurumun kenarındaki baş dönmesini de öldürür: insanın uçurum kenarında durmadığı bir yer oldu mu ki? Görmek bile - uçurumları görmek değil midir? En iyi yıkıcıdır cesaret: merhameti de yıkar. Ama en derin uçurumdur merhamet: insan ne denli derinine bakarsa yaşamın, o denli derinden görür acıyı. Oysa en iyi yıkıcıdır cesaret, saldıran cesaret: ölümü bile yıkar, çünkü der ki: "

Bu muydu yaşam? Pekala! Yeni baştan!"

(...)

Ey üzerimdeki gökyüzü, safsın! Derinsin! Sen, ışık-uçurumu! Sana bakarken ürperiyorum, tanrısal arzularla..

Ucubelerle savaştığın bu arada kendisinin de bir ucubeye dönüşmemeye dikkat etmesi gerekir. Uzun süre bir uçuruma bakarsan, uçurum da senin içine doğru bakar.

(Nietzsche, 2016: s.2,161; 2017, s.90)

Ben, kulumun zannı üzereyim... (İslam)

Memorat Oyuncunun en temel prensibi "Cesaret"tir. Öyle ki "dünyaya yönelik" tasarımsal varlığının işliğı yahut atölyesi "Kaygı" bağlamında cesurca "içine"

bakması gereken uçurum/boşluk'tur. Nitekim yürekli bir Oyuncu, ancak ve ancak uçuruma bakmaya cesaret edebildir. Dahası, dünya yeterince doludur ve onun liminal (eşiksel) bir alana (space) yani "Boşluk (Khora)"a ihtiyacı vardır. Memorat Oyuncunun bu yönlü bir tasası onu kök arzularıyla (nefs) yüzleştirecektir.³⁰⁸ Ancak mahrem karakterli bu yüzleşme onun "uzlet"³⁰⁹ halidir. Bu sebeple varolanın mahremiyeti olması bağlamında "hakiki" olan, uzlete ihtiyaç duymaktadır. Uzlet'e, yani "Vicdan"ın sesini duyabileceği "kalabalık olmayan sahici/otantik/kendilik" haline. Dönüş; diğer bir ifadeyle "Kehre", her daim kendinedir. Kendiliği ile yüzleşmeye dönük bu kehre, onu tümelde arzularıyla, tikelde ise "yaşam" arzusuyla karşılaştıracaktır ki "dünyaya ihtiyaç" duyabilsin. O halde bize göre ilkin dünyada olmaklığı bakımında "arzularıyla" yüzleşmeye teşne hali onun için bir tür "ihtiyaç"tır. Öyle ki; İhtiyaç, Memorat Oyuncunun "ontik" gereksinimleri, Arzu ise "ontolojik", başka bir ifadeyle "egzistansiyal" gereksinimleridir. Nihayetinde Memorat Oyuncunun varlığını serimlemesinin önündeki en temel engeli "gürültü" olarak işaretleyebiliriz. Onun, sessizliğe ihtiyacı vardır. Böylelikle ihtiyacı olan "Boşluk"la yüzleşebilecektir. Bu bağlamda şunu söylemeliyiz ki; Memorat Oyunculuk Metodu, tekil bir çalışma sürecini gerektirmektedir. Nitekim bir ikinci kişi çalışma ortamında konuşmasa dahî hem kalabalık olanı hem de gürültüyü barındıracaktır. Öyle ki, oyunculuk eğitiminde "kimse kimseye mahremiyetini açmak" zorunda değildir. Mahrem olandan ziyade "tasarımsal" olanı sunmak aslolanıdır. Memorat Oyuncuyu "biricik" kılacak şey tam da bu süreçsel yaklaşımdır. İnsani olarak düşündüğümüzde dahi; kendilik, benliğe bile kendini açmaya o kadar da teşne değilken nasıl olur da "başkalarıyla birlikte" iken bu yönlü bir "arsızlığa" tam olarak müsaade edebilir. Elbette diğerleriyle çalışırken bir ölçüde "kendiliğinden" emareler ortaya koyacaktır. Ne var ki bütün oyuncular da bilir ki "bir başınlık" gibisi yoktur. "Vahdet" adına kesretten uzak kalmak gereklidir. Bu "vahdet", tasarımı olacak karakterle bir olmaya dönük biçimde anlaşılmalıdır.

³⁰⁸ Yahudilikteki 'naphes' ve Akad dilindeki 'nopistu' sözcükleri ile Arapçadaki nefes ve nefes kelimeleri arasında semantik bir uyum vardır. Nefs kavramı Yahudilikte ruhun 3 unsurundan biridir. O üç unsur şunlardır: 1) Neshamah (super soul) yani üstün ruh: Rasyonel unsur- dur ve Torah ve ilahi olanı anlamayı sağlar. 2) Ruah (spirit) yani ruh: Ahlaki unsurları barındırır. 3) Nefesh yani nefes: Dürtüler, fiziksel arzular ve hareket canlılık kaygısı içerir. Bir ikiyi, iki de üçü aydınlatır. (Aksöz, 2015)

³⁰⁹ Belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşmak amacıyla dünya hayatından ve sosyal çevreden uzaklaşarak münzevi bir yaşam sürme. Arapça azl "uzaklaşmak, ayrılmak" kökünden gelen bu mefhum "arınma" manasına gelmektedir.

O halde tasarımsal olanın yaratım sürecine ve yöntemine geçmeden evvel, Memorat Oyuncunun zanaatkârlığının zemini olan "Boşluk" olgusuna dair ontolojik belirlenimlerde bulunmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

4.3.1. Boşluk/Khora

Sanat ontolojisinin en temel olgularından biri olarak "Boşluk" ve bu bağlamda Platoncu bir ifade olarak "Khôra"yı, Memorat Oyuncu tarafından tasarlanacak karakterin de ontolojik zeminini oluşturan "şey (fantasma alanı)" biçiminde işaretlemekteyiz. Nitekim tasarlanacak karakteri "görünür" kılacak yegâne şey böylesi bir "boşluk"un şekillendirilmesinden geçecektir. Öyle ki Heidegger'in Sanat Eserinin Kökeni isimli çalışmasında bir tür "yarık (riss)" biçiminde işaretlediği boşluk olgusu ve mefhumu genelde; mekân, yer, alan, uzay, uzam, oda gibi mefhumların anlam dünyasıyla birlikte düşünülmektedir. Hatta Batı dillerine baktığımızda ise "empty, emptiness, space, gap, hole, hollow, room, cavity" gibi sözcüklerle ikame biçimde kullanıldığına şahit olmaktayız. Eski Yunan'da kenon (κενὼν) veya kenos (κενώς) biçiminde kullanılan Boşluk, Latince'de ise "vacuum" biçiminde karşılık bulmaktadır. Keza Latince'de yine "boşluk" sözcüğü ile ilişkili olarak; özgürlük manasında "vocatio", boşaltmak anlamında "vacefio", aptal veyahut da boş kafalı manasında "vacerosus", boş (empty) anlamında "vacivus", doğrudan boş veya boşluk ise "vaco, vacuus" biçiminde bizi karşılamaktadır. Fransız diline baktığımızda ise erken dönemlerde "madde olmayacak biçimde" boş sözcüğü "vuide veya voide" olarak karşılık bulurken sonraları (13. yy) "le vide" olarak anlam bulmuştur. Bu bağlamda İngilizcede ise Eski Fransızcadan iktibas edilerek alınan "voide, viude" kavramlarının on dördüncü yüzyıldan itibaren "void" sözcüğü biçiminde; "işgal edilmemiş (unoccupied), terk edilmiş/metruk (vacant), boş (empty), oyuk (hole), kayıp (loss)" anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz. Türkçeye baktığımızda, Eski Türkçemizde "özgür, serbest" anlamında kullanıldığını görmekle birlikte günümüz Türkçesinde ise "oyuk, çukur, boş yer, aralık, ara" ve "yokluk, olmayış, bulunmayış, ıssızlık, yalnızlık" gibi anlamlara geldiğini söyleyebiliriz.

(Aksakal, 2019: s.2,5,6) Aydan Aksakal, "Boşluk" olgusunun başkaca medeniyetlerdeki anlam dünyasını ise şu yönde belirlemektedir:

Hint geleneğindeki bazı anlayışlara göre boşluk (şünya), bir var olmama tarzı değildir. Boşluk, "[s]ağlam, tözsel, bölünmez ve nüfuz edilmez, ateşe dayanıklı ve yok olmaz şünyatā" vacra, yani elmas olarak tanımlanmaktadır. Budist Tantracı inanışın ideali bu "elmastan varlığa", yani boşluğa dönüşmektir. İnanışlardan farklı olarak, Hint uygarlığı felsefi atomculuk hakkındaki tartışmalarda da boşluk konusunda önemli düşünceler öne sürmüşlerdir.

Çin felsefe geleneğindeki temel evren yapısı, bir merkez ve dört yönden oluşur. Makrokozmos ile mikrokozmos arasında paralellikler kurularak bu yönler (genel olarak Yang ve Yin olarak bilinen), asla sentezlenemeyen ikili kutuplardan oluşur. Bu ikiliklerden biri boşluk-doluluk ikiliğidir. Taoculukta boşluk, (...) hem anneliği, doğurganlığı, su yatağı olmayı hem de duyulardan gelen niteliklerden arınmayı ifade etmektedir. (...) Başka bir örnek ise, balçık toprağı ile yapılan vazanın içindeki boşluğun, vazanın kullanımına olanak vermesidir. Gündelik yaşamda bir aletin alet olabilmesi ya da o aletin kullanımı, onda bir boşluğun gerekliliğinin önemli olduğunu göstermektedir. (Aksakal, 2019: s.8,9)

Boşluk olgusuna dair Eski Yunanda ilk sistemli yaklaşımı Platon'un "Timaios" diyalogunda görmekteyiz. Jacques Derrida, "Khora" isimli çalışmasında Platon'un "Khôra"sını "ne duyumsanabilir ne de kavranabilir olan, üçüncü bir türe ait (triton genos)" olarak aktarmaktadır. Ona göre khora; görünmez olmasının yanında duyumsanabilir hiçbir forma sahip olmamasına rağmen kavranabilir olana "sıkıntı verici" bir şeydir. Bununla birlikte Derrida'ya göre khora'ya dönük söylem; meşru bir logostan ziyade melez, piç (logismo, notho) yozlaşmış bir tefekkürden ileri gelmektedir. Dahası khoraya yani boşluğa yönelik bir tefekkür; bir kâhinlik gücü verebileceği gibi, düşüneni her türlü aklı başındalıktan da yoksun kılacak büyüye sahiptir. (Derrida, 2008: s.13,14,15)

Bununla birlikte yukarıda Platon'un "üçüncü tür" biçiminde işaretlediğini söylediğimiz "khora"yı, Platon'un "Sofist" metninden hareketle "ölüm ile yaşam" arasındaki uzlaş alanı biçiminde de ifade edebiliriz. Öyle ki Platon'a göre şeyler, "hareket ve sükûnet" (kinesis ve stasis) halleriyle "ayrıt edilebilmektedirler". Bu bağlamda Özgür Taburoğlu, sükûnetin "aynılık", hareketin ise fark yaratabilmek için gerekli dinamikler olduğunu söyler. Bu nitelikler arasındaki uyum ise şeylerin özünü oluşturmakla birlikte şeyler ne tam olarak hareket halindedir ne de sükûnet. Varlık dâhilinde olmak, bu iki sınır durum arasındaki "eşikte" mümkündür. Dahası herhangi bir şey hem sükûnet hem de hareket halinde olamayacağından işte tam bu noktada

"üçüncü bir tür" olarak "khora" bizi karşılar. Khora'nın yarattığı "konvansiyon" sayesinde az önce dikkat çektiğimiz "aynılık ve farklılık"tan birlikte pay alan varlık, ne aynı ne de farklı olarak üçüncü türde "kendilik" biçiminde "açığa" çıkacaktır. Nitekim Platon'a göre khora, hisler öncesi ve tüm duygulanımları temellendiren zemin biçiminde açıklanabilmektedir. Bununla birlikte Uzak Doğu felsefesi bağlamında "Tao" biçiminde Platon'u önceleyen bir olgu olarak khora; Tao'da eşlikçi bir yaşam felsefesi iken Platon'da ise varlığın ilişkiselliğinin devamlı olmadığı bir zemin olarak anlam bulmaktadır. Öyle ki Platon sonrasında khoraya dönük ta ki Romantiklere kadar herhangi bir düşünce serdedilmemiştir. Bu bağlamda günümüz düşüncesi açısından ise böylesi "üçüncü türden" görüngülere "akıl" yoluyla yaklaşılamayacağı kanaati hakimdir. Khôra türünden şeyler, ancak varlığına inananlar tarafından var edilebilir. Bundan dolayıdır ki; Platon'da bu kavram (khôra), kavranır ya da duyulur değil, "inanılır", "rüyada gibi" tecrübe edilen bir varlık türü biçiminde ifade bulmaktadır. (Taburoğlu, 2020: s.12,13,110,262,263)

Khôra, Platonun tarifini izlersek, kavranabilir nitelikte "birinci türden şeyler" ve duyulabilir "ikinci türden şeylerden" yoksun, zihinsel ve bedensel yetilerin yetersiz kaldığı aralıklardır. Khôra, güzel ve çirkine karar veren estetik; iyi ve kötüyü ayırt eden etik; doğru ve yanlış hakkında hükümler içeren metafizik kavramları önceler. Bir şeyin güzel, iyi veya doğru oluşu, khôra kaybolduğunda ve birinci/ikinci türden şeylerde güvenceye alındığında anlaşılabilir. Ara yer ve zamanlarda yaşam süren varlık zorunlu olarak yavaşlar, sükûna erer. Khôra, Jung'un pleroma adını verdiği görüngüye benzer: "Orada düşünme de varlık da durur." Ama mutlak durağanlık halinde ölüme karşı yeniden bir çekişme başlar; "olaylar birbirine sürtünüp birbirini iteler." (Taburoğlu, 2020: s.20)

Bu bağlamda Tao ile münasebetini iyi bildiğimiz Heidegger için de varlık ve varoluş arasındaki "uçurum", khôra'dan tezahür eden şeyler arasında da mevcuttur. Dahası Heideggerci "Yansıtma" ve Memorat Oyuncu bağlamında khora'da yaratılan dahası neşet edecek şeyler tıpkı dasein gibi "biriciklik" niteliği taşıyacaktır. Tüm bunların yanı sıra; aisthesis (duyum alanı) ve noein (ifade ve akli önermeler sahası) khora'da yani boşluk'ta henüz birbirinden ayrılmadığı için "anlam yaratma"nın yolu "cümle, isim, sıfat ve zamir"den ziyade "bağlaçlar ve yüklemeler" araçsallığında form bulacaktır. Ne mitos ne de logostur. O ilkin yalnızca "inanılan" bir şeydir. Bu bağlamda ortaya çıkacak "inanç" ise çeşitli "sezgiler" yaratacaktır. Khora'nın ortaya çıkması Heidegger'in "Vicdan (Schuld)" egzistansiyaline kulak kabartmakla (işitmek) mümkün olacaktır. (Taburoğlu, 2020: s.266,267,268)

Diğer taraftan Heidegger'in "Şey?" olgusuna dönük mülâhazasının cevabının "khora" benzeri olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Keza; "Lacan'ın reel, Freud'un das Ding, Jung'un pleroma, Levinas'ın il ya, Merleau-Ponty'nin et" düşünceleri de birebir olmasalar da khora benzeri olanı işaretlemeye dönük mütalaalardır. Dahası "Boşluk/Khora", varoluşu her ne kadar sekteye uğratsa da varlığa yeni "imkân"lar sunarak "trajik karakterimizi" de yeniden tasarlamaya dönük alan açacaktır. Bununla birlikte "Boşluk yani Khora", oyunculuk bağlamında tıpkı Performans Teorilerinin en temel kavramlarından olan "Liminal (Eşiksel)" olgu gibi "'ne o ne de bu" ile "hem o hem de bu" (Betwixt Between) önermesi arasında bir görüngü sergilemektedir. (Taburoğlu, 2020: s.274,336)

Nihayetinde "metafizik (ontolojik)" bir varlık olarak Memorat Oyuncu, metafiziğin hâlihazırda "bilgi/ışık/aydınlık" dolu evrenine doğru (Güneş merkezci aklın paradigmasından ziyade Descartesçi anlamda "doğal ışık/lumen naturale" anlamında)³¹⁰ (Vasseleu, 1999: s.18,22) "kehre"sinde "Boşluk yahut Khora" biçiminde karşılık bulacak "Kaygı (Sorge)"nın yamacından aşağı doğru "anlamsızlık evrenine" bakma cesareti göstermeli (Tillich, 2019: s.70) ve varlığının kontürlerini/çizgilerini dahası "gölgesini" hem "Boşluk"a mamafih "Dünya"ya yansıtmalıdır. Dolayısıyla Memorat Oyuncunun varoluşu teknik açıdan sahne ile tezatlaşacak biçimde "kendine" gölgeler düşürmek yoluyla gerçekleşecektir. Plâtoncu bir ifadeyle söyleyecek olursak; Mağara, ancak gölgelerle anlam bulacaktır. Sonuç olarak Memorat Oyuncu, "bir başkası olarak kendi" biçiminde mevcudiyet kazanarak var-olacak ve vücut bulacaktır. Nitekim her "Boşluk" tıpkı içinde yaşanan toplumsal aygıtlar bağlamında olduğu gibi "kendi şiddetini" doğuracağından "şiddet yahut gaddarlık (Artaud)"ın her türlü "arzu"yu da tetikleyeceğinin bilinmesini isteriz. Bu açıdan Memorat Oyuncu'daki "Boşluk"u açığa çıkarmanın yolu onun "Suçluluk Envanteri"ni "Psiko-Fiziksel" yolla açığa çıkartmaktan geçecektir. Çünkü "Suçluluğun" rahatsız ettiği insanı, kuru bir yaprağın hışırtısı bile dehşete düşürebilecektir. Bu bağlamda pedagojik açıdan güven zemininde eğitmen ile olacak ilişki aracılığıyla açığa çıkartılacak "Cesaret", "sana rağmen" yönünde anlam bulacaktır. Böylesi bir sana rağmen düsturu, tıpkı dasein ve memoratın egzistansiyal

³¹⁰ Heidegger'e göre de; dünyada-olmak, dindarca bir eylemdir. (Taburoğlu, 2020: s.278)

yapısında olduğu gibi esasında "ölüme yönelik" olmaklığı bağlamında varoluşsal açıdan "ölüme rağmen" egzistansiyali biçiminde tezahür edecektir. Bu noktada şunu belirtmeliyiz ki; Memorat Oyuncu ile eğitmen yahut yönetmen arasında bir teşbih olarak "Tanrı ile Kul" arasındaki ilişkiye benzer "iman" ilişkisi vardır ve olmalıdır. Bu ilişkisellik sonrasında eğitmen aradan çıktıktan sonra "kendisiyle" olan ilişkiye dönüşecektir. Öyle ki tıpkı Memorat olgudaki gibi "mistik bir tecrübe" kişisel bir karşılaşmayla aynılık taşımaktadır. Her iki karşılaşma biçiminde de iman, Paul Tillich'in de ifade ettiği üzere "varolma cesareti"nin temeli mahiyetindedir. Bizim açımızdan ise tıpkı Tillich'de olduğu gibi "mutlak iman", din ve Tanrı fikrini de aşan bir yerde konumlanmaktadır. (Tillich, 2019: s.169,173,178) Sonuç olarak böylesi bir "cesaret" Memorat Oyuncunun "varolmasını" ve başkalarının onun farkına "varılmasını" sağlayacaktır. Yine "Boşluk" ve bu bağlamda modern fizik açısından ironik bir biçimde söyleyecek olursak; insan vücudundaki atomların birbirlerine temas etmediği gerçeği ile birlikte (maddenin parçacıkları arasında hiçbir şeyin olmadığı uzay (boşluk) bölgeleri bulunması) artık varlığın yüzde 99.9999999'unun "boşluk"tan oluştuğunu ve onu var-edenin de o "Boşluk" olduğunu söyleyebiliriz. (Weatherall, 2017: s.27) Bu sebeple esasında hiçbir şey hiçbir şeye dokunmamasına rağmen³¹¹, dokunuyor dünya trajik insana. Bu tıpkı yogadaki "prana" olgusuna benzemektedir. Öyle ki kadim bir "atom teorisi" olan prana; yaşam gücü veya hayat enerjisi olarak ifade bulmaktadır. Yaşam dâhilindeki her şey hareket halindeki atomik parçacıklardan meydana gelmektedir. Bunların hepsi enerji diğer bir deyişle pranadır. Prana olgusu ilk olarak yaklaşık üç bin yıl yıl önce Hindistan ve Çin' de ortaya çıkmış ve tıbbın temelini oluşturmuştur. Keza Çinliler bu enerji biçimini "ch'i" olarak adlandırmaktadırlar. Buna göre vücutta organları ve dokuları birbirine bağlayan ve prana güç hatları gibi işleyen kanallar bulunduğuna inanılmaktaydı. Bununla birlikte Japonlar pranayı; "ki", Yunanlar "pneuma", İbraniler ise "ruah" olarak adlandırmışlardır. (Nestor, 2023: s.245)

Varolma cesareti halinde, varolma kudreti -farkında olsak da olmasak da- bizim içimizde etkindir. Her cesaret eylemi, varlığın temelinin bir tezahürüdür, eylemin içeriği ne kadar su götürse de böyledir. İçerik, gerçek varlığı gizleyebilir ya da çarpıtabilir, içindeki cesaret ise gerçek varlığı açığa çıkarır. Tartışmalar değil de, varolma cesareti bizzat-varlığın gerçek doğasını açığa vurur. Kendi varlığımızı onaylayarak bizzat-varlığın kendisini onaylamasına katılırız.

³¹¹ Bknz. Pauli dışarlama ilkesi (Erişim Adresi: https://tr.wikipedia.org/wiki/Pauli_d%C4%B1%C5%9Farlama_ilkesi , Erişim Tarihi: 12.04.2024)

Tanrı'nın 'varlığına' dair geçerli bir yok yoktur, ancak bilsek de bilmesek de, varlığın gücünü onayladığımız cesaret eylemleri vardır. Bunu bilirsek kabul görmeyi bilinçli bir biçimde kabul ederiz. Bilmezsek bunu her halükarda kabul ederiz ve ona dâhil oluruz. Bilmediğimizi kabul edişimizde, varlığın gücü bize kendisini belli eder. Cesaretin açığa vurma gücü vardır, varolma cesareti bizzat-varlığın anahtarıdır. (Tillich, 2019: s.180)

Metafizik 'beyaz mitoloji' olarak kendi içinde kendi olası üretim koşullarını veya logos'unu yok eden rol karakteridir. Bu rolü içerisinde sadece Batı felsefesini yansıtmakla kalmıyor, üstelik Neden'in evrenselliği olarak kendi kendisinin mitoloji biçimine doğru yükseliyor. Işık 'beyaz' insanın veya logossun altında kalanların tümünü belirsiz bir karanlık olarak düşünüp bunun genel ışığın (güneş) doğrusuna getirilmesi ve üstesinden gelinmesi gerektiğini düşünen metafizik aydınlanma insanının emperyalist kültürel amaçları ile ilişkilidir. (Vasseleu, 1999: s.21)

Şimdiye kadar herhangi bir ayrıma gitmeden yokluk terimini kullandık, cesareten söz ederken kendini onaylamanın birkaç biçimine değinilmişti. Bunlar kaygının farklı biçimlerine tekabül eder ve yalnızca onlarla bağlantısı açısından anlaşılabilir. Yokluğun, varolmayı tehdit ettiği üç doğrultuya göre, kaygının türlerini üçe ayırmayı öneriyorum. Yokluk, kişinin varlığını onaylamasını -göreceli olarak kader ve kesin olarak ölüm açısından- tehdit eder. Kişinin manevi açıdan kendisini onaylamasını -göreceli olarak boşluk ve kesin olarak anlamsızlık açısından- tehdit eder Kişinin ahlaki açıdan kendisini onaylamasını -göreceli olarak suçluluk ve kesin olarak kınanma açısından-tehdit eder. Bu üç yönlü tehdide dair farkındalık, üç biçimde kendini gösteren kaygıdır: Kader ve ölüm kaygısı (kısaca, ölüm kaygısı); boşluk ve anlamın yitirilişi (kısaca, anlamsızlık kaygısı); suçluluk ve kınanma kaygısı (kısaca, kınanma kaygısı). Üç türün hepsinde de kaygı, varoluşaldır, zira varoluşa ilişkindir ve nörotik (ve psikotik) kaygıda olduğu gibi anormal bir zihin durumuyla ilgili değildir. (Tillich, 2019: s.64,65)

4.3.2 Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Zihni (Embodied Mind)

Vücuda-Gelmiş Zihin (Embodied Mind) kavramı, Dilbilimci George Lakoff ve Mark Johnson'un, "Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought (Bedende Felsefe: Bedenlenmiş Zihin ve Batı Düşüncesine Meydan Okuması) adlı çalışmasından sonra oyunculuk araştırmaları dâhilinde ele alınan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki onlara göre; bedenlerimize ilişkin duygularımız, bir bedene sahip olma gerçeğinin yansıması biçiminde; düşünce, anlam ve değerlere ilişkin başlıca metaforların da kaynağı durumundadır. Öyle ki zihin, doğası gereği bedenlenmiştir. Dahası; düşünce, büyük ölçüde bilinçsizdir ve bu bağlamda soyut yani tasarımsal kavramlar büyük ölçüde metaforiktir. Onlara göre akıl bunlar tarafından şekillendirilir. Nihayetinde beden; doğrudan erişimimizin olmadığı, bilişsel bir bilinçdışı ve büyük ölçüde farkında

olmadığımız metaforik düşünce kaynağıdır. (Blair, 2008: s.16,17) Bu bağlamda "Vücuda-Gelmiş Zihin" yaklaşımı, oyunculuğa "psikolojik" ya da "fiziksel" yaklaşım olgularından da öte bir deneyim sağlamaktadır. Yirmi birinci yüz yılda artık tüm oyunculuklar bedenleşmiş, diğer bir ifadeyle vücuda-gelmiştir. (Kemp, 2012, s.17) Bununla birlikte oyuncunun "vücuda-gelmiş zihni"; anlamı deneyimleyecek, formüle edecek ve aktaracaktır. Bu fiziksel tecrübe ise hayal gücü, dil, sözsüz iletişim ve empati (esasinda bizim ifademizle Vicdan) mekanizmaları aracılığıyla gerçekleştirilecektir. (Kemp, 2012: s.xvi)

Bu bağlamda Memorat Oyuncunun tasarımsal zemini olarak "Boşluk"u işaretlemiştik. Bununla birlikte "Boşluk"a gidecek yol, onun açısından siyaset biliminden devşirme bir ifadeyle bir tür "düşünceyi kontrol etme" biçimi olarak "rızanın imalatı ve mühendisliği (manufacture consent)" sürecidir. "Sezgisel-İçe Dönük Memorat" karakterin (oyuncunun ham hali/Kendilik) açığa çıkartılması ancak oyuncunun "hem bilinçli hem de bilinçsiz otantik tarafı" olarak ifade ettiğimiz "kendilik"in, yalnızca "bilinçli taraf" biçiminde niteleyeceğimiz "Ego yani Benlik" tarafından "hegomanya" kurularak rıza göstermeye zorlanması sayesinde gerçekleşebilecektir. Nitekim dünya içini fiziksel açıdan doğrudan deneyimlemenin ilkin "Benlik/Ego" ile bağlantılı olduğunu düşündüğümüzde yeni bir tasarıma dahası üretime alan açmak ancak "sahici/otantik kendilik"in rıza göstermesinden geçecektir. Dolayısıyla "bilişsel bilinçdışı (kendilik)" aracılığıyla tasarımsal düşünce kavramlarını açığa çıkartarak "Vücuda-Gelmiş Zihni (Embodied Mind)" (Kemp, 2012: s.17) yaratmak, bedenimize işlenmiş "kendilik kodlarının" bilinçli benliğin fiziksel tetiklemesiyle tezahür edeceğini bilmek gerekmektedir. Böylelikle kendiliğin, tasarlanacak yeni "Benliği (Oyun Karakterini)/Egoyu" yasalaştırma ve onama süreci (enaksiyon/enactment) çalışmaya başlayacaktır. Bu, Memorat Oyuncu için bir tür "hazır bulunuşluk" durumudur. (Zarrilli, 2002: s.182)

Bir oyuncu her performans sergilediğinde, dolaylı olarak bir oyunculuk "teorisini" hayata geçirir - performansına rehberlik eden gelenekler ve tarz, gerçekleştirdiği eylemlerin yapısı, bu eylemlerin aldığı şekil (bir karakter, rol veya bazı performans sanatlarında olduğu gibi eylemler dizisi olarak) ve seyirciyle olan ilişki hakkında bir dizi varsayım. Bu varsayımlar, beden-zihin ilişkisi, "benliğin" doğası, duygular/hissiyatlar ve performans bağlamı hakkında kültüre özgü varsayımlardır. (Zarrilli, 2002: s.3)

İnsanı uzay/mekân yönelimlerine ilişkin temel tecrübeler nasıl yönelim metaforlarını doğuruyorsa, fiziksel nesnelerle (özellikle kendi bedenlerimizle) tecrübelerimiz de olağanüstü farklı ontolojik metaforlara, yani olaylara, aktivitelere, hislere, düşüncelere entiteler ve tözler olarak bakma tarzlarına temel sağlar. (Lakoff, Johson, 2015: s.55)

Bir sahneyi gördüğümüzü tahayyül ettiğimizde, görsel korteksimiz faaldir. Bedenlerimizin hareket ettiğini tahayyül ettiğimizde, premotor korteks ve motor korteks faaldir. Kısacası beynimizin bazı aynı parçaları, algılama ve yapmada olduğu gibi tahayyül etmede de faaldir. Biz hem algılama ve eylem esnasında hem de tahayyül etme esnasında işleyen ortak dinamik beyin fonksiyonları için yasalaştırma (enactment) terimini kullanacağız. Gerçek yahut hayali bir yasalaştırma dinamiktir, yani gerçek zamanda vuku bulur. (Lakoff, Johson, 2015: s.316)

O halde Memorat Oyuncu için; "bilinçli benliğin", fiziksel yolla açığa çıkartacağı "bilinçsiz-bilinçli kendilik" üzerinde söz sahibi olma durumunun (boşluğun) yani "Rıza İmalatı"nın fiziksel egzersizlerini açıklayabiliriz:

4.3.2.1. Rıza İmalat Süreci Olarak Boşluk (Kaygı/Sorge) Yaratma: Ölüme Yönelik Cesaretin Tezahürü

Daha evvelki bölümlerde kaygının geleceğe dönük belirsizlikten kaynaklanan endişe hali olduğunu ifade etmiştik. Bu sebeple Memorat Oyuncu, çalışmasının ilk aşamasında geleceğe yönelik tasarımlarına ilişkin amaçlarını ifade etmeli ve o amaçların önündeki engellerleri "şey" olmaklıktan "nesne" olmaklığa yani "Korku"ya dönüştürmelidir. Esasında bu, Memorat Oyuncunun "suçluluk (vicdan) envanteri"dir. Memorat Oyuncu kendisini suçlayabilmeli ve bu suçlamaya karşı cesurca duruş sergilemelidir. Suçlarıyla (kendi önüne koyduğu engellerle) yüzleştikçe bu bariyerlerden via-negativa yoluyla kurtulacak ve ihtiyacı olan "Boşluk (Khora)" ile bakışmaya başlayacaktır. Kendiliğin benliğe "teslimiyeti ve tevazusuyla" sonuçlanacak ve onu bir nevi benliğe karşı silahsızlandırarak arındıracak bu çalışmanın egzersizinin merkezi "Karaciğer" bölgesi olmalıdır. Öyle ki Ahlât-ı Erbaa bölümünden de bildiğimiz üzere cesaret olgusu kendi mizacı açısından karaciğere karşılık gelmektedir.³¹² Bu sebeple karaciğer bölgesi

³¹² Mezopotamya kültüründe karaciğer, hayati fonksiyonların en önemli organı, duyguların ve heyecanın merkezi, ruhun barınağı olarak kabul edilirdi. Günlük hayatta kullanılan "kalbin dinlensin, karaciğerin yatışsın", "karaciğeri yanar" sözleri bu inancın yansımasıydı. (Doğu tıbbi da karaciğer ve safraya benzer anlamlar yüklemiştir. Japoncada cesur, atak anlamlarında kimo ga futo (karaciğeri

tetiklenmelidir. Ancak ondan önce "suçluluk duygusu" ile ilişkili olması bağlamında suçluluğun açığa çıkartılması adına "kalın bağırsak" ve bu bağlamda sindirim sistemine yönelik egzersizler uygulanmalıdır. Öyle ki "suçlarımız" bir tür "dışkı"dır ve o dışkının bedenden atılması gereklidir. Dahası kalın bağırsağın yani sindirimin yavaş kasılması "suçluluğu" işaretlerken; bir tür "saldırı mahiyetindeki cesaret" ise sindirimin hızlı bir biçimde kasılmasını sağlayacaktır. (Mayer, 2017: s.47) Bununla birlikte psikiyatrik sorun yaşayan insanların "büyük çoğunluğunun" sindirim problemi olduğunu da belirtmek isteriz. (Campbell-McBride, 2015: s.50) Bu noktada spekülatif bir durumu da ifade etmek isteriz ki; "khora (boşluk)" kavramı Farsça "hora" yani yemek mefhumuyla doğrudan ilişkilidir. Keza günümüzde Balkan ülkeleri ve Trakya bölgesinin neredeyse tamamında oynanan halk oyunlarının genel adı olarak bilinen "horo" ya da "oro" biçiminde telaffuz edilen "hora" açık daire şeklinde el ele tutuşarak hızlı, kıvrak ve ritmik bir biçimde oynanan oyun anlamına gelmektedir. Bununla birlikte yine Karadeniz bölgesinde icra edilen halk oyunlarının genel adı olarak "horon" sözcüğü de yine khroa/boşluk sözcüğünden gelmekle birlikte; mekân, mahal, bölge, alan, toprak gibi anlamlara sahiptir. (Hafız, 2019) Buradan hareketle; Karadeniz horonlarını düşündüğümüzde ayakların yere şiddetli darbelerle figürler oluşturarak "kendisine" zemin yaratma yönünde bir oyun olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda bize göre "boşluk" dışı bir mizaca sahip olmakla birlikte arketipsel açıdan ise doğurganlığı sebebiyle "Anne"ye karşılık gelmektedir. Tüm bu çıkarımlarımızdan hareketle; Memorat Oyuncu, ilk aşamada kendini "günah keçisi", ikinci aşamada ise "kahraman (cesaret)" kılmalıdır. Böylelikle temel kendileyiş/ereignis vuku bulmuş olacaktır. Bu egzersizler darp-rit-ses süreci biçiminde "Psiko-Fiziksel Kinestetik Tepki" olarak ilk aşama hareket skorunu oluşturacaktır. Bu sürecin sonunda ise vecd/ekstaz hali de açığa çıkacaktır. Tüm bu çalışmalarda oyuncunun imgelem yeteneği onu Memorat Oyuncu biçiminde mevcudiyet kazanmasında en önemli yere sahiptir.

kuvvetli olan); Çincede cesaretsiz anlamında mei you tanzu (safrakesesi olmayan), merhametsiz-kalpsiz anlamında hsin-kan (kalbi ve karaciğeri yoktur), öfke anlamında kan huo (yanmakta olan karaciğer); İbranicede acı çekme anlamında mara (safra) sözleri kullanılmaktadır. Anadolu'da halk arasında sıkça kullanılan ciğerparem, ciğerimin köşesi, ciğersiz, ciğeri beş para etmez deyimleri de o dönem inancının devamıdır.

Ayrıca, "parça bütünü temsil eder" prensibinden hareketle, vahşi hayvanların safraları cesaret sembolü olarak görülmüş, hayvanın safrasını kullanan kişinin cesur olacağı düşünülmüştür. Gizli güçlerin ve ruhların canlı-cansız her nesnede olduğuna inanılmıştır. (Bayat, 2016: s.52,250)

4.3.2.2. Egzersiz - Sindirim sistemi/Kalın bağırsak ve Suçluluk (Vicdan) - Darp - Rit - Ses Süreci

Işık yahut karanlık arasındaki geçişken ritimler melatonin salınımını etkilemektedir. Sirkadiyen doğal ritim açısından sindirim sisteminin bu yönde olumlu biçimde etkilendiğini göz önüne aldığımızda (Yalmancı, 2019: s.8) ve melatonin hormonu açısından karanlık ortamın tetikleyici durumunu düşündüğümüzde çalışma ortamının oldukça ışıklı bir ortamda gerçekleştirilmesi egzersiz açısından daha işlevsel olacaktır. Böylesi bir ortam ters yönlü bir etki açığa çıkartacaktır.

Öncelikli olarak oyuncu, dışkılama pozisyonu almalı ve kollarını bedeni kapatacak biçimde kendine sarmalıdır. Bu pozisyon Memorat Oyuncunun en savunmasız ve korunmasız duruşudur. Küçülmüştür. (Egzersiz - Resim 1)



Memorat Oyunculuk - Egzersiz - **Resim - 1**

Şimdi ise oyuncu bu duruş halindeyken suçluluk/vicdan envanteri oluşturmalıdır. Mahrem bir süreç olan bu aşamada oyuncunun kendilik halinin açığa çıkması için "benliğin" aradan çıkması adına olabildiğince "dürüst/sahici" olması gerekmektedir. Daha önce niçin bu çalışmada önce eğitmen sonra kendisiyle "iman" ilişkisi olması gerektiğini şimdi daha iyi anlıyoruz.

Böylesi bir envanter oluşturmada bir model biçiminde Hristiyanlık açısından "Yedi Ölümcül Günah" olarak adlandırılan "suçluluk" hisleri doğrultusundan kişisel tecrübeler açığa çıkartılmaya çalışılabilir. Öyle ki diğer dinlerde de "büyük günahlar" olarak tabir edilen suçluluk durumları işaretlenmiştir. Bununla birlikte farklı dinlerde işaretlenen "büyük günahlar"a baktığımızda Hristiyanlıktaki "suçluluk" durumlarının çalışmamızı ifade etmemizde daha işlevsellik yaratacağını düşünmekteyiz. Diğer taraftan "emik" olmaklığı bakımından oyuncu kişisi açısından "kutsal" olarak değerlendirilen sistem dâhilindeki başkaca düsturlar/maksimler de oluşturulabilir. Ne var ki çok fazla "kişisel" suçluluk durumları yöntemimiz açısından işlevsel olmayacaktır. Bu sebeple envanter oluştururken arketipsel açıdan "bir şeye" karşılık gelmesine dikkat gösterilmelidir.

- Kibir ilişkili suçluluk anısını hatırlamasını isteyiniz.

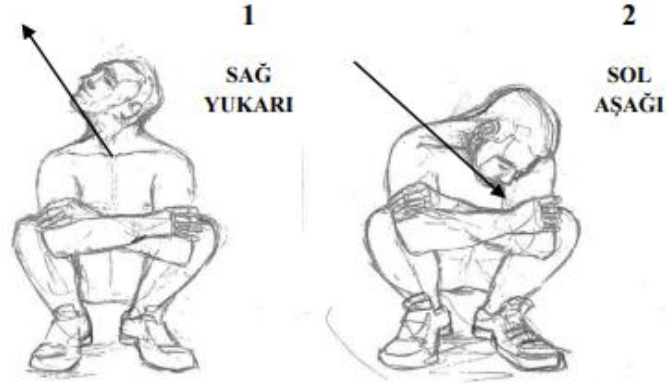
Ancak anlatmasını talep etmeyiniz. Bununla birlikte beş duyu (görme, koklama, işitme, tatma ve dokunma) ve altı temel duygu veyahut da his (şaşkınlık, korku, sevinç/mutluluk, üzüntü/mutsuzluk, öfke, tikslenme) üzerinden çeşitli taleplerde bulunacaksınız. Biz yöntemimizi açıklayabilme adına bu aşamada kendi belirlediğimiz ve adına "Epifanik İmgeler" dediğimiz tetikleyici ifadeler³¹³ üzerinden bu egzersizi açıklayacağız. Siz, icap ettiren şartlara göre bu imgeleri yeniden belirleyebilirsiniz.

Kibir ile alakalı suçluluk hikâyesini hafızasına yeterince anımsatıp anımsatmadığını sorunuz. Sonrasında bu hikâyeyi her bir detayı ile gözleri kapalı bir halde "Görme"sini isteyiniz. Bu görme süreci hızlı bir biçimde geçilmemelidir. Gördüğü "şeyler" yargılanmamalı dahası serbestçe hikâyede olmayan imgeleri de hikâyeye yerleştirebileceği yönünde telkin edebilirsiniz.

³¹³ Çalışmamızda kullanacağımız Epifanik İmgeler Listesi: Renk, Hayvan, Meyve, Geometrik Şekil, Beden Uzu, Nida, Emeklemek - Yürümek - Koşmak-Yüzme, Geçmiş - Gelecek - Şimdi, Akraba, Anne - Baba - Kardeş, Sevgili - Arkadaş - Dost, Bebek - Çocuk - Genç - Yaşlı, Meslek, Yukarı-Aşağı, Ön-Arka, İçeri-Dışarı, Uzak-Yakın

Şimdi ise "Görme" duygusu temsilinde imgelediği şeylere yönelik "Şaşkınlık" duygusu ile çizimdeki temel vücut pozisyonunu (Egzersiz Resim - 1) bozmadan bedensel imgeler ile "en dolayimsız olacak biçimde" serbest tepkiler (reaksiyon) vermesini isteyeceksiniz. Ancak şaşırma duygusuna sırasıyla "epifanik imgeler" de eşlik etmelidir.

Bununla birlikte her bir eyleme başlamadan önce derin, güçlü bir diyafram nefesi alınmalı, nefes tutulmalı ve dışarı verileceği esnada "güçlü bir biçimde" tıpkı Sufi zikirlerinde olduğu gibi "LAH" hecesi ile tam göğüs bölgesindeki kalbin olduğu yöne doğru nefesini "tazyikli" bir biçimde verilmelidir. Emik açıdan yöntem uygulamalarında bu heceleme farklılaşabilir. Biz, çalışmamız açısından içinde bulunduğumuz kültür bağlamında örnek vermiş olmamızın yöntemimizi daha açıklayıcı kılacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda egzersiz/alıştırma süresince nefes alış veriş mütemadiyen bu biçimde (Memorat Oyunculuk - Nefes Egzersizi - Resim 1 ve 2) gerçekleşmelidir. Nitekim imgelem açısından; suçluluk duygusu, "kalp" ile bağlantı kurma yönünde nefes alıp vermiş olacaktır. Bu da ekstaz yani vecd halinin ortaya çıkmasında işlevsellik yaratacaktır. Hem metodolojimiz açısından hem de kadim gelenek bakımından vecd/ekstaz'ın ortaya çıktığı yerin "kalp" olduğuna inanmaktayız. Öyle ki ilkin kalpte ortaya çıkan vecd sonrasında vücudun diğer organlarına sirayet ederek; korku, titreme, derin derin nefes alıp verme, ağlama, inleme v.s. gibi birtakım fizyolojik ve ruhsal haller yaratacaktır. (Sayın, 2021) Sonuçta vecd hali nefes tutma egzersizi bağlamında "geleceğin geçmişi olan şimdi" de "olabilme"nin tek yoludur. Memorat Oyuncu, her seferinde nefesini alıp-verme aralığı kadar şimdide "(var)olabilecek"tir.



Memorat Oyunculuk - Nefes Egzersizi - Resim 1 ve 2

- Örneğin; "Şimdi gördüklerine şaşırmanı istiyorum ancak bu şaşırmana sırayla söyleyeceğim imgeler de eşlik etmeli. Gördüğün şeylere yönelik "Şaşkınlık"la restore edilmemiş vücudun aracılığıyla imlemelerde bulunmanı istiyorum: sırasıyla; Renk (vücuduyla bir renk imlemeli), Hayvan (vücuduyla bir hayvan imlemeli/diğer imgeleri de aynı biçimde uygulamalı), Meyve, Geometrik Şekil, Beden Uzu, Nida, Emeklemek - Yürümek - Koşmak-Yüzmek, Geçmiş - Gelecek - Şimdi, Akraba, Anne - Baba - Kardeş, Sevgili - Arkadaş - Dost, Bebek - Çocuk - Genç - Yaşlı, Meslek, Yukarı-Aşağı, Ön-Arka, İçeri-Dışarı, Uzak-Yakın?

- Hazırsan derin bir diyafram nefesi al ve seçeceğin herhangi bir "Renk" ile şaşırmanı bedenle imgelemeni istiyorum (bunun süresi çalışmanın akışına bağlı olarak düzenlenebilir). Nefesini verirken güçlü bir biçimde "LAH" nidası ile kafanı göğsünün sol tarafına eğmeli ve çenenin ucunu değebildiği kadar kalp bölgesine değdirmeye çalışmalısın.

- Şimdi Şaşırmanı bir "Hayvan (belli bir hayvan olması gerekmiyor, hayvan denince onda açığa çıkan imgelem önemli)" ile nefes alış veriş yöntemini de uygulayarak vücudunla imlemeni istiyorum.

- Şimdi ise bir "Meyve/yahut Meyve imgesinin kendisi" ile imle!

Belirleyeceğiniz bir noktadan itibaren doğrudan soru olarak yönlendirilmeli.
Artık nasıl nefes alıp-verceğini bilmektedir.

- Gördüklerine yönelik Şaşkınlığını bir "Geometrik Şekil" biçiminde imle!

- "Beden Uzvu"?

- "Nida"?

- "Emeklemek mi - Yürümek mi - Koşmak mı yoksa Yüzmek"mi? (bir tanesini seçip imlemeli)

- "Geçmiş mi - Gelecek mi - Şimdi mi"?

- Bir "Akraba" biçiminde imle?

- "Anne - Baba - Kardeş"? (hangisi ise onun yarattığı halet-i ruhiye ile imle)

- "Sevgili - Arkadaş - Dost"?

- "Bebek - Çocuk - Genç - Yaşlı"?

- Bir "Meslek"?

- "Yukarı-Aşağı"?

- "Ön-Arka"?

- "İçeri-Dışarı"?

- "Uzak-Yakın"?

"Görme" duyusunun ilk aşaması olan "Şaşkınlık" duygusunu epifanik imgeler aracılığıyla imledikten sonra yine "Görme" duyusu üzerinden; "Korku, Sevinç/Mutluluk, Üzüntü/Mutsuzluk, Öfke, Tiksime" gibi temel duyguların her biri için ayrı ayrı epifanik imgelem listeniz doğrultusunda vücut imlemeleri talep etmelisiniz. Bunu diğer duyular olan; "Koklama, İşitme, Tatma ve Dokunma" duyuları için de ayrı ayrı uygulamalısınız.

Bu noktada şunu ifade etmeliyiz ki; her bir duyu için temel duygularla epifanik imgeler listesi bitirilmeden çalışmaya ara verilmemelidir. Diğer bir ifadeyle yukarıda örneğini verdiğimiz egzersiz modelinde açıkladığımız yöntem doğrultusunda beş duyu ve altı temel duyguya eşlik eden epifanik imgeler listesinin tamamı uygulanmadan çalışma bitirilmemeli ve "kesinlikle" dinlenmeye geçilmemelidir.

Bu bağlamda şuna dikkat edilmelidir ki; her bir duyuya denk gelen organ (koklama: burun, işitme: kulak, tatma: dil, dokunma: deri/ten) o duyuya ilişkin egzersiz sırasında imgelem ile vücudun tamamına dönüşmüş biçimde hayal edilmeli diğer bir ifadeyle imlenmelidir. Örneğin "koklama duyusu" egzersizi aşamasında Memorat Oyuncu kendi vücudunu tamamıyla bir "Burun"a dönüşmüş biçimde hayal etmelidir. Esasında bu bir tür kinestetik süreçtir. Nitekim hayal gücü ve beden arasındaki bağlantı en fazla da "kinestetik" olanı işaretleyecektir. (Blair, 2008: s.62)

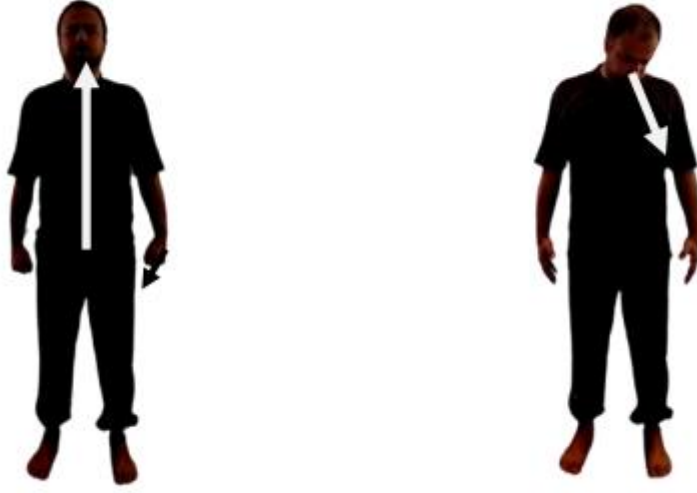
"Kibir suçunu" tamamladıktan sonra şimdi ise yukarıda örnek modelini verdiğimiz egzersizleri sırasıyla diğer "ölümcül suçlar" olan "Açgözlülük, Şehvet, Öfke, Haset, Tembellik ve Oburluk" için uygulayabilirsiniz. Bu egzersiz elbette bir hayli yorucu olmakla birlikte bir o kadar da zaman alacaktır. Bu nedenle tek seferde tamamını uygulamak zorunda olduğunuz için metodolojimizin bu ilk egzersizine başlamadan önce yeterince zaman ayırmanız gerekmektedir. Nitekim böylesi bir "zorlama" ve "süreklilik" vecd/ekstaz durumunu da açığa çıkartacaktır.

Eğer tüm bu egzersizleri tamamladıysanız artık "Boşluk" yaratılmış demektir. Bundan sonra bu derin boşluğa/uçuruma karşı "Cesaretle" bakabilmek ve görebilmek adına cesareti tetikleyici egzersizlere geçebiliriz.

4.3.2.3. Egzersiz - Karaciğer Bölgesine Yönelik Egzersizler (Cesaretin Açığa Çıkarılması)

Modern tıp açısından Karaciğer'i bir fabrika olarak teşbih edersek o fabrikanın hammaddesinin ise sindirim sırasında kanın emdiği besinler olarak söyleyebiliriz. Bununla birlikte yaralandığımız zaman kanamayı durduran şey karaciğerin üreteceği pıhtı proteinleri olacaktır. Dolayısıyla karaciğeri sağlıklı insan, daha hızlı biçimde kan kaybedecektir. Dahası karaciğer ihtiyaç halinde vücutta yeniden hücreler üreterek adeta vücudu yeniden tasarlayacaktır. (Kolektif, 2018: s.155) Yaralı bilinçsiz bilincin karşısında cesaretle dikilecek karaciğer, tüm bunları yapabilmek için uyarılmalıdır. Peki, ama nasıl?

İlk pozisyonundaki Memorat Oyuncu dik bir şekilde ayağa kalkmalı, derin bir diyafram nefesi almalı, nefes alırken eller yumruk biçiminde sıkılı hale getirilmeli ve beden "korku (kaygı)" halinde insanların yaptığı gibi kapanmalıdır. Nefesi "LAH" nidası ile geri verirken ilk egzersizde olduğu gibi tazyikli bir biçimde nefes göğüs bölgesindeki kalbe doğru verilmeli ve ellerin yumrukları da yanlara sarkacak biçimde açılmalıdır. (Memorat Oyunculuk - Egzersiz - Resim - 2 - 3) Bu alıştırma en az beş dakika boyunca tekrar edilmelidir. Her nefes alışta çene sıkılmalı ve gergin hale getirilmelidir. Sonra tekrar serbest bırakılmalıdır:



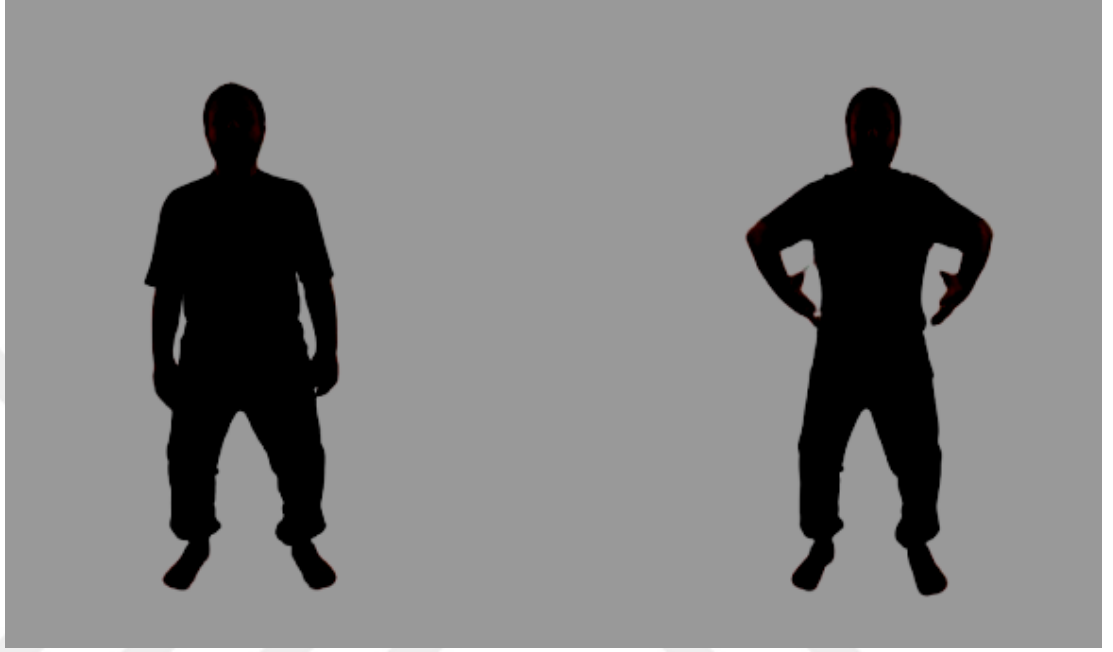
Memorat Oyunculuk - Egzersiz - **Resim - 2 - 3**

4.3.2.3.1. Egzersiz

Bu egzersiz (Memorat Oyunculuk - Egzersiz - Resim - 4 - 5) Geleneksel Çin Terapötik Egzersizleri'nden alınmıştır. Bu alıştırmanın temel amacı karaciğer üzerinde etkili olmasıdır.

Ayaklar omuz genişliğinde açık, ayak parmakları ileriye veya hafifçe dışarıyı gösterecek şekilde durun. Dizleri bükün ve hafifçe oturun, ağırlık sıkıca ayak tabanları üzerinde ortalınır. Başı ve omurgayı uçtan kuyruğa kadar dik, göğsü boş (yani rahat ve hafif içbükey, asla dışarı çıkmamış) ve mideyi rahat tutun, içeri çekmeyin. Göz kapakları gözlerin üzerinde rahatça sarkacak şekilde dümdüz karşıya bakın. Dilin ucunu ön dişlerin arkasında üst damağa yaslayın, dudakları ve dişleri hafifçe açık bırakın. Kollar yanlardan sarkar. Vücut mükemmel bir şekilde dengede durmalı, gevşemeli ancak gevşek olmamalı, tamamen doğal nefes almalı ve hiçbir eklem kilitlenmemelidir, sanki vücut havada asılı duruyormuş, başın üstünden bir iple sarkıyormuş gibi. (Resim - 4) Bu duruş gerçekleştikten sonra bir süre sadece tazyikli nefes alış verişini yaparak tekrar aynı pozisyona dönmelidir. Birkaç dakika sonra yukarıda anlattığımız temel duruşa tekrar geçilmeli ancak bu sefer kolları

sadece göbek hizasına kadar kaldırın ve ellerinizi biraz daha açın, avuç içleri her iki elde bir futbol topunu destekler gibi yukarı bakacak biçimde tutun. (Resim - 5) Şimdi bu pozisyonda temel nefes alış-verişimizi yapmaya devam edebiliriz. (Xuanjie, Moffett, 1994: s.49,50,51)³¹⁴ Bu çalışmayı yaklaşık beş dakika boyunca yapınız.



Memorat Oyunculuk - Egzersiz - **Resim - 4 - 5**

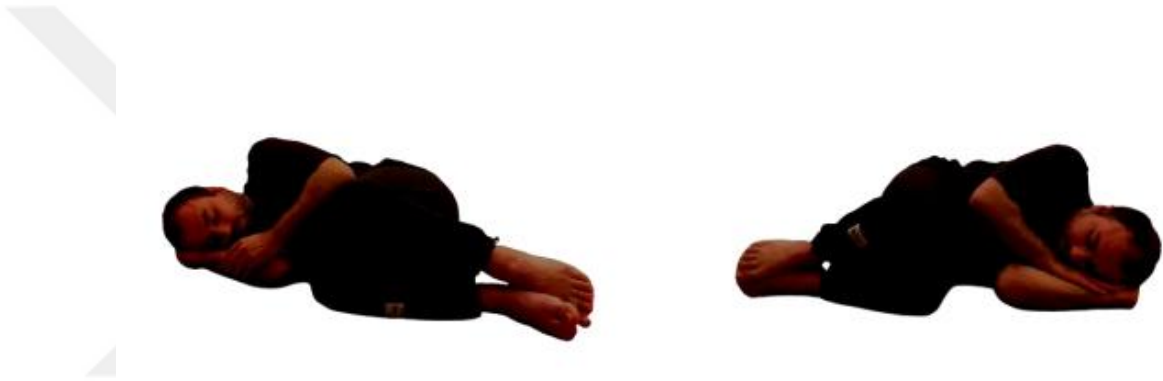
4.3.2.3.2. Egzersiz

Cesarete ve bu bağlamda karaciğere dönük bu aşamadaki egzersizimiz Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri'nin hılt meselesine yönelik yaklaşımlarımdan oluşturulmuştur.

Memorat Oyuncu bu aşamada cenin pozisyonunda sağ tarafı üzerinde yatacak biçimde yere yatmalıdır. (Resim - 6) Bu pozisyondayken temel nefes egzersizini de

³¹⁴ Karın bölgesinin gevşemesi karın organlarının yerleşmesini sağlarken, karın solunumunun hareketi göğüs kafesindeki basınç değişiklikleriyle birleşerek bu organlar üzerinde bir masaj hareketi yaratır. Araştırmalar, karaciğere yapılan bu tür bir masaj hareketinin kolereziste (Cholaretics, karaciğerden safra salgısının hacmini ve ayrıca salgılanan katı miktarını artıran maddelerdir) artışa neden olduğunu, sindirime yardımcı olduğunu, safra sisteminin durağanlığını önlediğini ve karaciğerdeki kan kılcal damarlarını genişlettiğini göstermiştir. ((Xuanjie, Moffett, 1994: s.83)

yapmaya devam etmelidir. Yaklaşık üç dakika boyunca yapılacak bu alıştırmaya sonrasında bu kez oyuncu sol tarafına dönmeli ve sol tarafı üzerine yine cenin pozisyonunda yatmalıdır. (Resim -7) Böylece karaciğer mide üzerine yorgan gibi yayılarak onu ısıtmaya başlar ve suçlarını hazmedip öğütmesinde mideye yardımcı olur. Bu alıştırmayı da nefesle birlikte üç dakika kadar yaptıktan sonra tekrar beş dakika kadar sağ taraf üzerine yatıp nefes egzersizlerine devam etmesi gereklidir. Bu son alıştırma hareketi, ikinci hazım için gıdanın/suçların karaciğer tarafına gitmesine yardımcı olacak ve karaciğerin potasında erimesini sağlayacaktır. (İbrahim Hakkı, 2011: s.125)



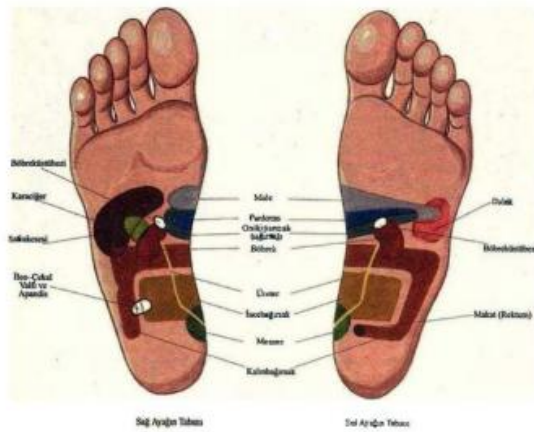
Memorat Oyunculuk - Egzersiz - **Resim - 6 - 7**

4.3.2.3.3. Egzersiz

Bu egzersizimiz günümüzde alternatif tıp olarak adlandırılan terapötik alan dâhilinde bir alıştırmadır. Öyle ki refleksoloji bağlamında karaciğere dönük uyaran noktası üzerinden gerçekleştirilecek bu alıştırmaya temel nefes egzersizi de eşlik edecektir. Refleksoloji açısından; ayaklarımız, ellerimiz, gözbebeklerimiz ve kulaklarımız vücudumuz için bir çeşit harita mahiyetindedir. Bu saydığımız organlar vücudumuzun diğer organlarının "yansıma alanları"dır. Örnek verecek olursak; ayaktaki karaciğer noktasını ovarak yahut baskı uygulayarak karaciğeri uyarabiliriz. Karın bölgesinin sağında yer alan karaciğerin ayaktaki yansıma alanı ve uyarılma noktası sağ ayak tabanında hemen ayağın dış bölümüne yakın taraftadır. Daha açıkça ifade etmek gerekirse; küçük parmağın altına doğru bir çizgi çizersek ayağın

kavisinin başladığı yerde karaciğer noktasını buluruz. (Resim - 8) Refleksoloji bağlamındaki bu egzersizimiz özellikle Memorat Oyuncunun dramaturjisinde ifade ettiğimiz "topoloji" bağlamında düşünülmelidir. Yaşadığı coğrafyadaki bastığı zemin onun ayağındaki karaciğerin yansıma alanını uyarmaktadır.

Bununla birlikte ayaktaki karaciğer yansıma alanlarını elimizin başparmağı ile bastırıp döndürme yöntemiyle uyarılmalıdır. Bunu yapmak için bir önceki egzersizde yatar pozisyonundaki Memorat Oyuncu bağdaş kurar vaziyet biçiminde omurgasını dik tutacak biçimde oturmalıdır. Yeniden temel nefesimizi alıp vermeye başlamalı ve bir taraftan da ayaktaki karaciğer yansıma alanını başparmağı ile bastırıp döndürme yöntemiyle uyarılmalıdır. (Şekil 1) (Wilhelm, 2003: s.14,42,66)



8

Refleksoloji Şekil 1 - (Wilhelm, 2003: s.40) - Memorat Oyunculuk - Egzersiz - Resim - 8

4.3.3. Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Anlamsallığı (Embodied Meaning)

Metaforik açıdan "Darp-Rit-Ses" süreci olan vücuda gelmiş zihin yani boşluk Memorat Oyuncunun dramaturjisi bağlamında ontik olmaklığının ilk aşamasıydı. Şimdi ise tam manasıyla ontik varlığını serilmeyeceği ikinci aşama olan ve metaforik bağlamda "Ritim-Müzik-Oyun-Ritüel" biçiminde anlama indirgediğimiz sürecin

egzersizlerini tecrübe edecektir. İlk aşamada Psiko-Fiziksel Kinestetik tepkilerinin yarattığı "aynılık ve farklılıklar (ardışık ritler)" "Ritim" olgusunu açığa çıkaracaktır. Bu duruma müteakip ortaya çıkacak müzik ve oyun münferit bir "ritüel" biçiminde onun kişisel "anlam (meaning)" evrenini ve vücuda gelmiş anlamsallığını yaratacaktır. Dahası "Transendental Logos" olarak; İşitsel Dil, Görsel Dil ve Dokunsal Dil tam anlamıyla zemin bulmuş olacaktır. (Zarrilli, 2002: s.53) "Anlamın ufku" belirmeye başlamıştır. Bu aşama muayyen olanın işaretlenmesidir. Muayyen olan ise "şimdi"nin ufuk çizgisi olan eldeki vücuda-gelmiş-anlam'dır.

Memorat Oyuncunun ilk aşama egzersizleri aracılığıyla açığa çıkarttığı "hareket" olgusu onun algı dünyasını da şekillendirecektir. Nitekim dünya-içinde-olmaklığın getirisi olarak dünyanın nasıl bir yer olduğuna dahası kim olduğuna dair "algıyı" veren durumlardan biri "hareketlerdir". Algısal bilgi çoğunlukla hem bedensel devinimlerden hem de hareket halindeki nesnelerden kaynaklanmaktadır. Vücuda-Gelmiş Anlamı "enaksiyon teorileri" bağlamında Saussure'cu semiyotik anlayışın karşısında, organizmanın hayatta kalma ve eylemlilik arayışında anlam ürettiği biçiminde kavramak gerekir. (Göksülük, 2020: s.118,278) Nihayetinde Memorat Oyuncu için vücuda-gelmiş-anlamsallık; önceden planlanmış 'motivasyonlar' veya niyetler olmadan yani sözsel semiyolojinin aksine psiko-fiziksel bir semiyoloji aracılığıyla dikkat ve farkındalığını dahası odak noktasını kendiyile (boşluk) karşılaşma anında somutlaşmış duyuşsal algısına yaslayarak o algıyı yaşaması diğer bir ifadeyle tecrübe etmesi (Befindlichkeit)dir. (Zarrilli, 2020: s.101,177)

Memorat Oyuncu "sözcüklerin", hissiyatlarına ihanet etmesine izin vermemelidir. Onun vicdanıyla (boşluk) baş başa kaldığı andır bu durum ve "işitmek" için onu dinlemeye başlamalıdır. Benliğin, kendilikle olan yaşamı "ortak bir yaşam" olması nedeniyle bu ilişki "symbiotic (ortakyaşarlık, iki canlının tek bir organizmada yaşaması)" bir ilişkidir. Kendiliğin anlamı, benliğin (bilincin) anlamı olacaktır ve sonrasında restore edilerek (benliğin yeniden inşası) kamusal olana (toplumsal dil) indirgenecek ve tıpkı dasein gibi eksikli hale gelerek yaşamını sürdürecektir. (Zarrilli, 2020: s.107,108,140)

Bu bağlamda artık benlik ve kendilik arasındaki yüzleşme "sınırlarda" yaşandığı için yeni anlamlar üretilecek. Ne var ki bu aşamada da halet-i ruhiyeyi anlama indirgemek sözsel olandan ziyade "bedensel" yani lisan-ı hal biçiminde cereyan edecektir. Bununla birlikte bu yeni hal'e dayalı lisan (dil) "toplumsal (mitsein)" olanla ortaklaşacak lisana daha da yaklaşmıştır. Restore edilmiş beden aracılığıyla mitsein'a uygun ifade edilecek yeni anlamlar ortaya çıkacaktır. Adeta "enkarne" (reenkarnasyon) olmuş yeni bedeniyle (kendilik-benlik) toplumsala dahil olacaktır. (Zarrilli, 2020: s.186)

Bu noktada artık ritim açığa çıkacağı için "anlam"a dönük kavrayış zorlanmayacak. Odaklanması gereken şey ritim olacaktır. Tıpkı Beckett'ın bir tavırla artık anlamdan ziyade ritim düşünülecektir. Nitekim Memorat Oyuncu için dil, öncelikle ritimdir. İlk aşamadaki kinestetik tepkilerden kaynaklı ritim (dil), kamusal indirgenecektir. Ucubelikten (sınırsız serbestlik), meşru sınıra (özgürlük) yelken açmıştır artık. (Zarrilli, 2020: s.187) Dolayısıyla Memorat Oyuncunun "ben kimim"i "kim olduğumuz"dan ayıramayacağı için (Toplumsallık) pejoratif bir ifade olarak "Seyirci" bağlamında bireysel kimlik (münferit ritüel), kolektif kimliklerle birlikte (kolektif ritüel) performans pratiği alanında tartışılabilir bir diyalektik oluşturmaya başlayacaktır. (Zarrilli, 2002: s.22) Sonuç olarak Memorat Oyuncu "ontik" açıdan tam anlamıyla tezahür etmiş ve vücuda-gelmiş olacaktır.

Aynı olanın farklı biçimlerde tekrarı metodolojimizin pedagojisinin temelini oluşturması nedeniyle oluşturulan ilk suçluluk envanterine karşı temel duygularla yaklaşan Memorat Oyuncu bundan böyle restore edilmiş jestlerle karşılıklar verecektir. Bu aşama benliğin kendiliği tam manasıyla "işitme" aşaması olması nedeniyle bu aşamadaki egzersizlerin temel amacı hızlı nefes almak ve nefesi yavaş vermek suretiyle "Dinleme" ve yeni "Ritmi" açığa çıkartmak için de toplumsal dile uygun nidalarla kinestetik tepkiler vermek olacaktır. Bu aşamadaki "Nefes" çalışmasını imgelem açısından; alınan nefesi içeride daha uzun süre tutarak "egzistansiyal konuşma"nın nefese yeterince kodlanması ve "ses" olarak dışarı çıkması biçiminde düşünebilirsiniz. Anlam artık yeni bir boyut kazanacaktır. Vecd/Ekstaz halinin tedrici biçimde asgariye indirilmesine yönelik bu aşamada "yavaşlık" esas olacaktır. Diğer bir ifadeyle "Nefes" artık "Ses"e dönüşmeye

başlayacaktır. Bir nevi; egzistansiyal olan "ölümlü olmaklığı" nefese kodlayarak dışarıya (diğer ölümlülere) "ölümün dilinden" konuşturmasıdır. Örneğin "ayak sesi" toplumsalın aşına olduğu "ölümlü olanın" bir dilsel göstergesidir. Buna benzer biçimde yeni tepkiler nefes ve beden aracılığıyla aşına olana yaklaştırılacaktır. Toplumsal açıdan "aşına bedeninin" tınlatıcıları artık devreye girmelidir. Memorat Oyuncunun varlığının kontürleri ontik açıdan ortaya çıkacaktır. Bu egzersizlerimizde Rudolf Steiner'in "Eurythmy" anlayışından istifade edilmiştir. Nitekim bizim için de oyuncunun vücudu müzikal bir çalgı aletidir ve Memorat Oyuncunun "kendiliği" kozmosun ritmik yasalarıyla donatılmıştır ve bu bağlamda Memorat Oyuncunun "benliği" de dünyanın "müzik yasalarıyla" oluşturulacaktır. (Steiner, 2006: s.35)

4.3.3.1. Egzersiz: Ritim - Müzik - Oyun - Ritüel Süreci

İşsel Sesi Dinlemek yahut işitmek tıpkı Memorat olgudaki gibi bir tür "yakaza" halini gerektirmektedir. Bu sebeple Memorat Oyuncu, Japon No tiyatrosu geleneğindeki "uyur vaziyetteki" bir kavrayış durumuna benzer biçimde hareket etmelidir. Bununla birlikte İngilizcedeki "parlamak/ışımak" anlamındaki "glistening" sözcüğünün içindeki "listening" yani "dinleme" anlamına da dikkatinizi çekmek isteriz. Öyle ki daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz "epifani" ve "moment of vision" meselelerini hatırlayınız. Dinleme, Memorat Oyuncu için fenomenolojik olanın açığa çıktığı ilk aşamadır. Böylesi bir dinleme tıpkı Rudolf Steiner'in "Eurythmy" meselesinde olduğu gibi Memorat Oyuncu da kendi "egzistansiyal yasalarının" konuşmasını dinler ve sonrasında kendiliğin ışımasını vücuda getirecek biçimde yansıtır. Bu dinlemeyi dinleme organı olan "kulak" ile sınırlandırmak büyük hata olacaktır. Bizim yöntemimizdeki "dinleme", duyu olgusundaki duyumsamak ile ilişkilendirilmelidir. Daha açıklayıcı olacağı için Rudolf Steiner'in 12 tane olarak belirlediği "duyu organlarının şeması"nı göstermek isteriz:

Temel Duyu Organları	His Duyuları	Düşünce Duyuları
Dokunma	Koku Alma	İşitme
Yaşam	Tat Alma	Konuşma
Beden Farkındalığı	Görme	Düşünme
Denge	Sıcaklık	Benlik/Ego

Steiner'a göre bu sınıflamadaki "düşünce duyuları" ve alt kategorileri insanın kendisini ve "mitsein" olarak diğer insanları anlamasında rol oynamaktadır. Dolayısıyla artık anlam ilişkiselliği bakımından bu aşama egzersizlerimiz "düşünce duyuları" olan; işitme, konuşma, düşünme ve benlik/ego duyuları açısından şekillenecektir. (Yeşildağ, 2021: s.39)

Bu aşamada Memorat Oyuncu bu alıştırmayı sırt üstü ve yüz üstü yere uzanmak suretiyle gerçekleştirecektir. Dinleme aşamasında her bir duygu ve epifanik imge eşliğinde diyafram nefesi alınacak ve temel mekânsal yönler doğru (Aşağı-Yukarı yahut aşağı-yukarı yani ortası, İleri - Geri yahut olduğum yerde, Sağa - Sola yahut sağın biraz soluna ya da solun biraz sağına) verecektir. Ve sadece nefesinin yolcuğuna odaklanacaktır. (Resim - 9 - 10)



Memorat Oyunculuk - Egzersiz - **Resim - 9 - 10**

- Memorat Oyuncu sırt üstü yere uzanır.

- Nefes alışları kısa veriş süresi uzun olacaktır. Bununla birlikte nefes verişlerde ünlü harflerden istifade edilerek tetikleyici ünlü harfle birlikte verilecektir. Nefes alırken gözler kapalı, verirken açılacaktır. Ünlü harflerle verilen nefesler ünsüz

bir harfin sona eklenmesiyle bitirilecektir. Bu bir anlamda kendiliğin (ünsüz) benlik aracılığı (ünlü) ile dünyayla ilişki kurması ve nihayete erdirmesidir. Sondaki "ünsüz", ölümdür. Ölüm yani "en zirve kendilik".

- 4 sayıda nefes alır ve bu nefesi 8 sayıda verir (bu alıştırma en az 5 dakika boyunca tekrarlanacaktır)

Nefes alış-verişi her daim burundan alma ve ağızdan verme süreçselliğinde gerçekleştirilecektir. Ayrıca alınan tüm nefesin tamamen boşaltılması da önem arz etmektedir. Bununla birlikte aşamalı bir biçimde değişecek nefes alış-veriş sayıları ritmi belirleyecektir. Tüm bu seslendirmeler "fısıltı" tonuyla olacaktır.

- Şimdi ise 8 sayıda nefes alıp 16 sayıda verilecektir. (5 dk.)

- Şimdi yine 8 sayıda alınacak nefes 32 sayıda verilecektir.

- Her seferinde sabit sayımız olan 8 sayıda alınacak ve 8'in katları sürede verilecektir. (16 - 32 - 64 v.s.) Tüm bu nefes çalışmalarındaki temel amaç alınan nefesin en uzun sürede verilmeye çalışılması olacaktır. Bu çalışmanın amacını "yaşamak aceleye gelmez" olarak nitelemekteyiz.

- Bu çalışmaya son bir alıştırma olarak bir tür mantra biçiminde İslamiyet açısından ALLAH sözcüğünü heceler bölerek, "A" ünlüsü ile başlayıp "H" ünsüzü ile bitecek biçimde "AL" - "LAH" sesleyişini gerçekleştirmeyi ekliyoruz. Aşına olmaklığımız nedeniyle biz İslamiyet bağlamında bu egzersizi eklemiş bulunmaktayız. Bununla birlikte siz kendi aşinalığınız doğrultusunda örneğin Hristiyanlık açısından "ALLELUIA (AHL-LEY-LUU-YAH)" temasını da kullanabilirsiniz. (D'Angelo, 2007: s.133,135)

4.3.3.1.1. Egzersiz

Bu aşamada artık nefes tam manasıyla sese dönüşecek biçimde anlama kavuşacak ve vücuda gelecektir. Bu da müzikal olanı açığa çıkartacaktır. Bu alıştırma Memorat Oyuncu dik duracak vaziyette ayakta durmalıdır. Aşağı-Yukarı yahut aşağıyukarı yani ortası, İleri - Geri yahut olduğu yerde, Sağa - Sola yahut sağın biraz soluna ya da solun biraz sağına gibi temel yönlerde hareket etmek üzere "Düşünme Duyuları (İşitme, Konuşma, Düşünme, Benlik/Ego)" aracılığıyla "suçluluk envanterini" yeniden gözden geçirecektir. Örneğin ilkin "Kibir" ile alakalı hikâyesini yeniden anımsayacak ve altı temel duygu (şaşkınlık, korku, sevinç/mutluluk, üzüntü/mutsuzluk, öfke, tikslenme) doğrultusunda her birini tecrübe ederek yine epifanik imgeler aracılığıyla kinestetik tepkilerini nidalar eşliğinde açığa çıkartacaktır. (Resim - 11-12-13-14)

Uyurken sürekli nefes alıp veririz. Öldüğümüzde ise nefes durur. Bu üç temel nefes alma biçimi (nefes alma, nefes verme ve nefesin durması) sıradan yaşamda var olan şeylerdir ve tiyatro gerçek yaşamın gerçek deneyimini uyandırmayı amaçladığından, sahnede uyguladığımız biçimler de bunlardır. Ne zaman nefes alıp ne zaman verdiğimiz ve nefesi nerede durdurduğumuzu düşünmeliyiz. Bu sadece havasız kalmadan uzun konuşmalar yapmamıza yardımcı olmak için değildir; nefes değişikliklerinin içsel bir etkisi vardır. Bunun nasıl çalıştığını görmek için nefes almayı deneyin, sonra nefesi birkaç saniye durdurun, sonra nefes verin. Şimdi de tam tersini yapın: nefes verin, nefesi durdurun ve sonra nefes alın. Muhtemelen fiziksel veya duygusal hissin farklılaştığını hissedeceksiniz. (Oida, Marshall, 1997: s.87,88)



Memorat Oyunculuk - Egzersiz - **Resim - 11-12-13-14**

- Kibir hikâyesini hatırlamasını talep ediniz.

- Hızlı nefes almalı ve en uzun sürede nefes vermelidir.

- Öncelikli olarak bu hikâyeyi tüm duyumlarıyla bir ses olarak imgelemesini ve "İşitme"sini isteyiniz.

- Sonra; şaşkınlık, korku, sevinç/mutluluk, üzüntü/mutsuzluk, öfke ve tikslenme duygularının her birini sırayla uygulayacak biçimde epifanik imgelem taleplerinde bulununuz.

- Örneğin; İşittiğin şeye şaşkınlıkla karşılık verecek biçimde bir yön seç ve o yöne doğru nefes vererek bir renk söyle. Nefesin tamamen tükenince eyleminin bittiği anlamına gelecektir.

- İşitme duyusu ve "şaşkınlık" ile karşılık verme alıştırması tamamlandıktan sonra sırasıyla; Hayvan, Meyve, Geometrik Şekil, Beden Uzu, Nida, Emeklemek - Yürümek - Koşmak-Yüzmek, Geçmiş - Gelecek - Şimdi, Akraba, Anne - Baba - Kardeş, Sevgili - Arkadaş - Dost, Bebek - Çocuk - Genç - Yaşlı, Meslek, Yukarı-Aşağı, Ön-Arka, İçeri-Dışarı, UzakYakın gibi "epifanik imgeler" eşliğinde aynı biçimde uygulamalı ve tamamlanmalıdır.

Şimdi ise İşitme duyusuna eşlik edecek diğer duygu ve epifanik imgelem alıştırmalarına geçebiliriz. Biz, okuduğunuz bu çalışmamızı yorucu ve kalabalık kılmama adına diğer alıştırmaları yalnızca başlıklar halinde vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Nitekim yukarıda örnek egzersiz modelini sunmuş bulunmaktayız:

- İşitme duyusu - korku duygusu ve epifanik imgeler alıştırması
- İşitme duyusu - sevinç/mutluluk duygusu ve epifanik imgeler alıştırması
- İşitme duyusu - üzüntü/mutsuzluk duygusu ve epifanik imgeler alıştırması
- İşitme duyusu - öfke duygusu ve epifanik imgeler alıştırması
- İşitme duyusu - tikslenme duygusu ve epifanik imgeler

Ölümçül bir suçluluk envanteri olarak "Kibir" hikâyesi ve "İşitme Duyusu" egzersizi tamamlandıktan sonra şimdi ise diğer "ölümçül suçlar" olan "Açgözlülük, Şehvet, Öfke, Haset, Tembellik ve Oburluk" için sırayla "işitme duyusu - temel duygu ve epifanik imgeler" alıştırma sürecini uygulayabilirsiniz.

4.3.3.2. Egzersiz - Mekânın Tezahürü: Konuşma, Düşünme, Benlik/Ego Duyuları Aracılığıyla Oyun ve Münferit Ritüelin Açığa Çıkması

Bu alıştırmada Memorat Oyuncu artık "düşünme duyumu" aracılığıyla "konuşmanın" yani dilin ham maddesi olan nefesle "benlik duyusunu" yoğuracak ve münferit açıdan "kendini" açığa çıkartacaktır. Aşağı-Yukarı yahut aşağı-yukarı yani ortası, İleri - Geri yahut olduğum yerde, Sağa - Sola yahut sağın biraz soluna ya da solun biraz sağına biçimindeki temel yönlerde vücuduyla hareket etmek suretiyle alıştırmaları uygulamalıdır. (Resim - 11-12-13-14) Öyle ki tam tersi bir durum olarak "donukluk", "görmenin (görünün)" önündeki en büyük engeldir. Donukluk yani hareketsizlik toplumsallaşma açısından "konuşma" kapasitesini diğer bir ifadeyle "dil"i de ketleyecektir. Dilin ketlenmiş olması ise "tasarımsal benliğin özgürleşmesinin" zindanıdır. Bununla birlikte artık toplumsal olana (kolektife) doğru bir "anlam yaratma" aşaması olacağı için toplumsalın "anlamly yönleri" dâhilinde hareket edilecektir. (Steiner,1995: s.33) Esasında bu bir "adlandırma (nominalizm)" sürecidir. Bizim açımızdan "hakikatin (aletheia)" en fazla durduğu yer en çok da "adlandırma örtüsünün" altıdır. Bu egzersizimizdeki epifanik imgeleri farklılaştırmamız gerekmektedir. Nitekim Avusturyalı psikolog Karl Köniğ'in; "konuşma, ruhun tarlasını işleyen sabandır" (Steiner, 1995: s.10) düsturu gibi bizim açımızdan da Memorat Oyuncu için konuşma, kendiliği (ruhu) işleyen saban mahiyetindedir.

Ancak, gevezeliğimiz bizi hecelerden kelimelere götürür. Anne, mami ya da ma-ma-ma olan sevgili, gerekli varlığı adlandırmaya, ona ve çevremizdeki diğerlerine ulaşmaya başlarız. Dünya bizim dünyamız olmaya başlar; anadilimizle bir anavatanın vatandaşları oluruz. Konuşma artık sosyal bir karaktere sahiptir. Adlandırmamızda sözcük ve anlam arasında dolaysız bir anlayış vardır; ses ve nesne birdir. (Steiner, 1995: s.10)

Bu aşamadaki egzersizimizi Memorat Oyuncunun dramaturjisi açısından onun yaşadığı çevresel, topolojik ve coğrafi belirlenimler doğrultusunda düşünmek gerekir. Öyle ki dilin dünya açısından ve emik bağlamda farklılaşmasını "çeşitlilik" olarak anladığımızda; onun dağlık bir alanda mı yoksa ovada mı yaşıyor oluşu onun "sesletişini" belirleyecektir. Örneğin gırtlak ve onunla ilgili ses organları, insanların dağlarda mı yoksa alçak bir bölgede mi yaşadıklarına göre tekâmül etmektedir. (Steiner, 1995: s.41) Bu sebeple bu aşama egzersizlerimizde bu hususa dikkat edilmesi gerekmektedir.

Memorat Oyuncunun bu egzersizdeki konuşmaya (dile) açılan kapı biçimindeki ifade biçimlerini bir tür "yabanıl (pejoratif ilkel sözcüğünü kullanmak istemiyoruz)" şarkı olarak tanımlamaktayız. Öyle ki yalnızca Memorat Oyuncu açısından değil ayrıca insan açısından da "yabanıl konuşma" yabanıl bir şarkı olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte "saf şarkı" unsurundan çoktan uzaklaşmış ve bunun yerine kendini düzyazı unsuruna ve entelektüel unsura kaptırmış olan konuşmanın bugünkü durumunu incelersek, konuşmanın esasen iki unsura sahip olduğumuzu görürüz: sessiz harfler ve sesli harfler. Anlam (mitsein) açısından konuşmada ortaya çıkan her şey sessiz ve sesli harflerin unsurlarından oluşur. (Steiner, 1983: s.24) Bu bağlamda Memorat Oyuncu egzersizlerini uygularken hareket halinde iken "sesli/ünlü harflerden" oluşan nidalarla epifanik imgelemde bulunacaktır. Sesli harfler yöntemimiz açısından "yaşamı" imlerken, "sessiz harfler" ise "ölümü" imleyecektir. Bu sebeple sesli harflerle başlanılan egzersizlerin bitişi sessiz bir harfle gerçekleşecektir. Bu da alıştırmanın başlangıcı ve sonu biçiminde tezahür edecektir. Bir ek olarak şunu da ifade etmeliyiz ki her bir eylemde vücudu "genişlemiş bir gırtlak/ağız" biçiminde hayal etmek gerekmektedir. Sesler vücudun her bölgesinde tınlamalıdır. Düşünerek duyumsamalı, konuşarak ifade etmeli ve hareket ederek benliğini ortaya koymalıdır. Bu egzersizdeki temel amaç artık ilk egzersizlerde ortaya koymaya çalıştığımız temel duyguları değil de o duyguların tezahürü olan "yaşam pratikleri"ni açığa çıkartmak olacaktır.

- Memorat Oyuncu "Kibir" suçunu tekrar hatırlamalı.

- Hızlı ve derin bir nefes almalı. Unutmayınız, nefesini verirken sesli bir harfle verecek ve nefesinin tamamı bitmek üzereyken sessiz bir harfle bitirecektir.

- Şimdi ise kibir hikâyesine bütünüyle sirayet etmesini isteyiniz. Hikâyesinin içine yeterince yerleştiğine emin olduğunda artık bu bölüme uygun epifanik imgeler ve ilk kısımdaki duyular aracılığıyla taleplerde bulunabilirsiniz.

- Normal nefes alır. (ilk aşama)

- Düşünme Duyusu: Düşünür - (Bu aşamada hareketsizdir) Epifanik İmgeler sorulmaya başlar: Suçlu mu Masum mu? İyi mi Kötü mü? Tanıdık mı Yabancı mı?

- Konuşma Duyusu: Bu aşamada harekete geçecektir. Derin bir nefes alması söylenir. En uzun sürede vermelidir. Belirleyeceği bir sesli harfle (a,e,i,o,ö,u,ü) verecektir. Eylemi bitirirken de sessiz harfle bitirecektir.

- Şu yönlerden birini seçmeli ve eyleme geçtiğinde o yöne doğru hareket etmelidir: Aşağı-Yukarı yahut aşağı-yukarı yani ortası, İleri - Geri yahut olduğum yerde, Sağa - Sola yahut sağın biraz soluna ya da solun biraz sağına

- Şimdi ise Kibir hikâyesine tüm vücuduyla "Dokunma"sını hayal etmesini isteyiniz ve "Sıcak mı Soğuk mu?", "Sert mi yoksa Yumuşak" mı? epifanik imgelerinden her ikisinden birer tane seçerek seçeceği yöne doğru sesli harfle nefesini verecek dahası bitirirken de sessiz harfle bitirecek biçimde harekete geçmesini isteyiniz. Hareketini bitiş noktası nefesinin tam olarak boşaltıldığı durum olacaktır.

- Benlik/Ego Duyusu: Eylem her bittiğinde başlangıç noktasına dönerken yine aynı nefes alma ve nefes verme biçimleri doğrultusunda "Yaşam mı? - Ölüm mü?" epifanik imgelerini isteyiniz.

Bu egzersizimizdeki temel epifanik imgeler, duyu ve duyum karşılıkları şunlar olacaktır:

Düşünme Duyumu: Suçlu - Masum, İyi -Kötü, Tanıdık - Yabancı

Konuşma Duyusu: Sesli Harfler ev Sessiz Harfler

Benlik/Ego Duyusu: Yaşam - Ölüm

Dokunma Duyusu: Sıcak - Soğuk, Yumuşak - Sert

Tatma Duyusu: Acı - Tatlı, Ekşi - Tuzlu

Görme Duyusu: Karanlık - Aydınlık - Parlak, Bir Renk, Güzel - Çirkin

İşitme Duyusu: Hızlı - Yavaş

Koklama Duyusu: Temiz - Pis, Çiçek - Yemek

Mekan Duyumu: Aşağı-Yukarı yahut aşağı-yukarı yani ortası, İleri - Geri yahut olduğum yerde, Sağa - Sola yahut sağın biraz soluna ya da solun biraz sağına

Şimdi ise Kibir hikâyesine uygulanacak biçimde "Dokunma" duyusu dışındaki tüm duyuları ve epifanik imgelem karşılıklarını yukarıda verdiğimiz sıra doğrultusunda uygulayınız.

- Kibir ve tüm duyu karşılıkları tamamlandıktan sonra diğer suçluluk envanteri hikâyelerinin her birine aynı sıralama bozulmayacak biçimde temel epifanik imgeler, duyu ve duyum karşılıklarını uygulayınız.

Tüm bu egzersizlerin sonunda "Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Anlamsallığı (Embodied Meaning)"nı açığa çıkartmış bulunuyoruz. Öyle ki ontik açıdan; darp-rit-ses ve ritim-müzik-oyun-münferit ritüel süreci tamamlanmıştır. Şimdi ise ontolojik açıdan tam manasıyla varoluşunu gerçekleştireceği ve kolektif olarak ritüel olgunun da (özelde tam manasıyla trajik olanın) artık açığa çıkacağı "Vücuda-Gelmiş Gerçekliği (Embodied Reality)"ne yönelik egzersizlere geçebiliriz.

4.3.4. Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Gerçekliği (Embodied Reality)

Bu aşamayı Memorat Oyuncunun bir tür "vücutlararası-gerçekliği (intercorporeality)"nin mevcudiyeti biçiminde de anlayabiliriz. Bu bir nevi Memorat Oyuncunun içinde yaşadığı "Kültür"ün merkezine vücuda-gelmiş gerçekliğini

yerleştirme sürecidir. Memorat Oyuncunun vücudu bundan böyle yalnızca "biyolojik olanın ve fiziksel çevrenin" bir parçası değil, aynı zamanda toplumsal/mitsein (sosyal ve kültürel) olanın da bir parçasıdır. Bu sebeple kişilerarası bir ilişkisellik söz konusu olduğu için bu durum ayrıca "vücutlararası" bir mahiyet niteliğindedir. (Göksülük, 2020: s.101) Bundan böyle "birlikte anlama ve anlamlandırma" süreci iş başındadır.

Lakoff ve Johnson'a göre bedenleşmiş gerçeklik içinde kavramsal sistemlerimizin tarihselliği ve kültürel göreliliği iki şekilde oluşur. İlk olarak kültürleri bir diğerinden ayıran dünya görüşleri yani o kültüre ait politika, ahlak, psikoloji gibi özellikleri birincil metaforların (doğrudan bedensel deneyimlerimize bağlı olan) ve temel kavramların "tutarlı gruplaması" ile oluşur. Yani bu bir takım şemalar ve metaforlar kültürün önemli alanlarını oluşturur. İkinci olarak da yeni karmaşık metaforlar ve kavramsal harmanlamalar o kültürün düşünce yapısında ve tarihsel değişiminde bir kaymaya sebep olabilir. Görüldüğü gibi kültüre "bedenleşmiş gerçeklikle (embodied realism)" bakmak insanın bedensel gerçekliğini kültürün merkezine yerleştirir. (Göksülük, 2020: s.94)

Bu noktada bir hususu işaretlemek isteriz. Kabul edersiniz ki bir oyuncunun ve Memorat Oyuncunun performansı için tasarladığı rolün (karakter, benlik/ego) yaşanmış gerçekliğini (kendiliği) vücuda-getirme süreci, bu sürecin en önemli referans noktası olan seyirci ile arasında aktif bir şekilde hareket eden organik bir bağa ihtiyaç duyar. (Garner, 2018: s.114) Oyuncu ile seyirci arasındaki ilk baştaki en temel ayrımı (ben-onlar/dasein-das man) yaratan şey hâlihazırda performans edilecek olanın "biricikliği" olmalıdır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, Memorat Oyuncunun performans (oyun) metni "Memorat" niteliği taşımalıdır ki (Memoratin neliğine dair yeterince açıklamada bulunduğumuzu düşünüyoruz) "ben-onlar" diyalektiği neşet edebilsin. Performansın "başarısı (varoluşu)" ise işte bu ikiliğin arasındaki boşluğun/khoranın "büyük harfle Performans olgusunun niteliğinden kaynaklı" yeniden iyi bir biçimde tasarlanmasına bağlı olacaktır. Bu bir tür toplumsal sözleşmenin yaratımı olarak "kolektif konvansiyonu" işaretleyecektir. Bu da seyircinin sahnede gözlemlediği ya da duyduğu eylemleri tanıyarak, onlarla "rezonansa (comunitas atmosferi)" girerek ve dolaylı olarak canlandırarak, mimetik alanı oluşturmada oyuncuya katılımındaki (Garner, 2018: s.27) seyirci performansına ve bu bağlamda seyirci performansını da esasında tetikleyecek olan Memorat Oyuncunun performansına bağlıdır. Memorat Oyuncu açısından "toplumsal kinestetik" esasını da işte bu "etki-tepki" oluşturacaktır.

O halde Memorat Oyuncunun seyirciye dönük "sorumluluğu" dâhilindeki ilk aşama onları "oyuna/performansa dâhil etmek" sonrasında ise onların "hayal gücünü" tetikleyebilmek adına "çocukluk yahut bebeklik" yönlerine çağrıda bulunmak olacaktır. Nitekim böylesi bir konvansiyonun kurulması (constituting) algılayıcının (seyircinin) hareketli hareket (Memorat Oyuncu) algısına gerekli katkıyı ifade etmesi bağlamında "hayal gücü" ile ilişkilidir. Öyle ki Sigmund Freud'un; çocukların, ilk oyunlarında canlı ve cansız arasında keskin bir ayırım yapmadıklarını ve özellikle oyuncak bebeklerine canlıymış gibi davranmaktan hoşlandıkları yönündeki düşüncesi de bu bağlamda doğrudan "Memorat" olguyla ve Memorat Oyunculukla örtüşmektedir. Dahası Freud'un bir kadın hastasının, sekiz yaşındayken oyuncak bebeklerine mümkün olduğunca dikkatli bir şekilde baktığında canlanacağına nasıl ikna olduğu vakası meramımızı açıklayıcı nitelikte seyirci ve birliktelik bağlamında iyi bir örnektir. (Garner, 2018: s.54)

Bununla birlikte seyirci açısından "ben de yapabilirim yahut yapamam" duygusu bir araç olarak işaret ettiğimiz kurucu konvansiyonun oluşturulmasında temel rol oynayacaktır. Bu sebeple Memorat Oyuncu bu aşamada seyirciyle kurulacak bu karşılıklı ilişkide malzeme olarak "yabancı" olanı değil "aşına/tanıdık" olanı sunacaktır. Ne var ki şuna dikkat edilmelidir ki; aşinalık bir noktadan itibaren kayıtsızlığı ve küçümsemeyi doğuracağı için "sıradan" olmamaklığa da dikkat edilmelidir. Dahası insana dair arketiplerden istifade edilerek bu kurucu dil yaratılmalıdır. Cazibe bu noktada olmazsa olmaz bir durum biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bir örnek verecek olursak; sahnede "uçma benzeri" bir hareket yapıldığında bu bir insan (seyirci) için çekicilik taşıyacaktır. Çünkü bu eylemi yapan da bir insan (Memorat Oyuncu)dır ve seyirci için "ben de yapabilirim" duygusu yaratacaktır. Burada verdiğimiz örnek "uçmak" olduğu için her ne kadar "aşırılık" barındırıyorsa da bu örneği vermekteki amacımızın "İnsan Olarak Uçmak" biçiminde düşünülmesinin "reddedilmiş mümkün" kavrayışı yaratacağı kanaatindeyiz. İlk bölümlerde açıkladığımız Memorat olgularındaki "Cin" vakalarında olduğu gibi görünen yani tabiatüstü olan artık "bir başka varlık (Cin, Evliya, Uzaylı v.s.)" diğer bir deyişle "yabancı" değil, "tabiatüstü olarak tanıdık İnsan"dır. Bu da cazibeyi açığa çıkartacak olan şeydir. Bu da bizi oyunculuk bağlamında "enaksiyon kuramları" ile örtüşüren nokta biçiminde karşılayacaktır. (Thompson, 2007: s.13,14) Nihayetinde

bu egzersizlerimizde "çocuksu olandan" kaçınılmayacak ve "hayal gücü" ile birlikte toplumsal dil ve kolektif ritüel (oyunsal temelli olmaklığı hasebiyle) açığa çıkacaktır. Bu kolektif durumu Husserl'in " "epoche" kavramıyla da ilişkilendirebilirsiniz. Epoche, "yargılamayı askıya almak ya da bundan kaçınmak" anlamına gelen Yunanca şüphecilikten türemiştir. (Thompson, 2007: s.20) Bununla birlikte Husserl ise bu kavramı hem doğal "olumlama/onay/akreditasyon" tutumumuzun hem de "nesnel gerçeklik" hakkındaki teorik inanç ve iddialarımızın (ister bilimsel ister felsefi olsun) askıya alınması, nötralize edilmesi, ya da paranteze alınması biçiminde anlamlandırmıştır. Dahası; epoche, iyice somutlaştırılmış ve konumlandırılmış birinci şahıs bakış açısından (Memorat Oyuncu), hem kişinin dikkatsiz bir şekilde deneyime dalmasını askıya alabilme hem de dikkatini bir şeyin görüldüğü veya deneyime verildiği şekle çevirebilme gibi esnek ve eğitilebilir bir zihinsel beceri olarak tanımlanabilmektedir. Nitekim bu yönde bir yaklaşım (epoche) "Transandantal fenomenolojik indirgeme" olmakla birlikte amacı ise açığa çıkacak konvansiyona erişim sağlamaktır. (Thompson, 2007: s.20,21) Ayrıca bu durum, zihinsellikten bilişsellığe giden kapıyı da açmaktadır. Anlamaktan ziyade kavramak esası oluşturacaktır. Nitekim bir ritüelin tek amacı bir "krizi" çözmek değildir. Krizin kolektif/toplumsal tespiti de ritüelin temel amacını oluşturabilmektedir. Ulus Baker'den daha önceki bölümlerde alıntıladığımız gibi; zihinsellikten bilişsellığe giden yolda anlamak, dünya ile olan ilişkimizin sadece bir düzeyinden ibarettir, tamamı değildir. Bundan böyle "rızanın imalatı" seyirciye dönük bir mühendislik biçiminde işlemelidir. Aslolan; seyircinin anlaması değil, kavramasıdır. Seyircinin idraki esastır ve bu sebeple müdrikesi tetiklenmelidir. Böylece Memorat Oyuncunun tasarımsal özgürlüğüne (konvansiyonuna) seyirci de dâhil olarak kolektif ritüel (saya) tezahür edecek ve bu anlamda trajik olan toplumsal olana dönüşecektir. (Varela, Thompson v.d., 1993: s.150,234)

Kişinin dikkatsizce deneyime dalmasını askıya almak, bu dalmayı fark etme kapasitesi anlamına gelir ve dolayısıyla psikologların meta-farkındalık (farkındalığın farkındalığı) dedikleri şeyi ima eder. Kişinin dikkatini bir şeyin ortaya çıkış biçimine yönlendirebilmesi, dikkat esnekliği anlamına gelir; özellikle de kişinin dikkatini gönüllü olarak kaydırabilmesi ve belirli bir sunum biçiminde sabitleyebilmesi veya sürdürülebilmesi anlamına gelir. Nihai amaç deneyimin akışını bozmak değil, onu yeni bir şekilde, yani yüksek farkındalık ve uyumla yeniden yaşamaktır. (Thompson, 2007: s.19)

(...) fizik, olanı anlamak demektir ama bu durumda, günümüzde, Varlığı Varlık-nesne olarak tanımlamak, deneyimi "tasavvurlarımız" düzlemine ve

"psikolojik" tuhaflıklar kesimine kapatmak için haklı bir nedeni yoktur; ölümler ve işlemler evreni kaynak, muhtemelen evrensel kaynak kabul edilen yaşadığımız dünyadan hareketle, belli yöntemler aracılığıyla oluşur, fizik, bu yöntemlerin analizinin meşruluğunu kabul etmelidir. Klasik nesneleştirme'nin göreceli hakkının ve sınırlarının tanınacağı böyle bir analiz olmazsa, klasik bilimin felsefi donanımını olduğu gibi koruyacak ve kendi sonuçlarını mutlak bilgi kategorisine yansıtacak bir fizik, tıpkı içinden doğduğu algısal inanç gibi, sürekli bunalım halinde yaşayacaktır. (Merleau-Ponty, 2023: s.34,35)

4.3.4.1. Kolektif Ritüelin Tezahürü ve Seyirci Odaklı Rıza İmalat Mühendisliği

Bir insanın ve bu bağlamda seyircinin "ölümlü olduğunu bildiğini bilmemiz" onları öngörülebilir hale getirebilmemizin ve comunitası yaratabilmemizin yegâne yoludur. Nitekim bütün "direnişi" ölmemeye dönük (survive) olacağı için ölümlülüğünün yüzüne vurulması ona her daim aşına ve tanıdık gelecektir. Bunu reddediyor olsa bile. Onları da "ölümün bekleme odasına" davet etmemiz zor olmayacaktır. Hatırlatmak isteriz ki ilk oyuncağı kendisiydi ve son oyuncağı da kendisi olacaktır. Nitekim ölmemeye direnişi bir tür kendinle (vücutunla) "oynamak"tır. Bu bağlamda; Northrop Frye, "Hayal Gücünü Eğitmek" isimli eserinde pratik hayatımızı "insani (ölümlü)" hale getiren şeyin zihnin "üçüncü bir düzeyi" olduğunu ve bu düzeyin de bilinç ile pratik yeteneğin bir araya geldiği bir alan olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu "üçüncü düzey", aşına olanı (dünya) tasarlama yönündeki arzunun zihindeki bir sureti yahut modeli mahiyetindedir. Bu arzu tıpkı Schopenhauer-cu anlamda "İsteme" edimidir. (Frye, 2020: s.16) İsteme; diğer bir ifadeyle özgürlük bağlamında "irade". O halde Memorat Oyuncu öncelikli olarak seyirciye "isteme" vermeli/sunulmalı ki sonrasında "kendi istediğini" verebilsin.

Sanırım bu temelde, bilimle sanat arasında ayrım yapabiliriz. Bilim, içinde yaşadığımız dünyayla, onun verilerini kabul edip yasalarını açıklamaya çalışmakla başlar. Oradan, hayal gücüne doğru ilerler: Zihinsel bir inşa, deneyimi yorumlamanın olanaklı yollarına dair bir model haline gelir. Bu yönde ne kadar ilerlerse, matematik dilini konuşmaya o kadar meyilli hale gelir ki, bu dil, aslında, edebiyat ve müzikle birlikte hayal gücünün dillerinden biridir. Sanat ise gördüğümüz dünyayla değil, inşa ettiğimiz dünyayla başlar. Hayal gücünden yola çıkar, sonra gündelik deneyime ilerler. Başka bir deyişle, kendini olabildiğince inandırıcı ve tanınabilir kılmaya çalışır. Bilimi entelektüel alana, sanatıysa duygusal alana ait görme eğilimimizin sebebi budur: Biri gerçekte var olan dünyadan, diğeri sahip olmak istediğimiz dünyadan yola çıkar. (Frye, 2020: s.17)

Memorat Oyuncu, "hayal gücüne (kendilik tasarımına)" seyirciyi ortak etmelidir. Bununla birlikte bu noktada metodumuz açısından bir hususun altını çizmekte yarar görmekteyiz. Öyle ki "Postmodern" atmosferin getirisi olarak "Postdramatik Tiyatro" anlayışı oyunculuk açısından neredeyse tam manasıyla "Edebiyat"ı tiyatrodan kapı dışarı etmiştir. Metin merkezli diğer bir ifadeyle "Edebiyat Tiyatrosu"nın boyunduruğundan kurtulabilmek ve Tiyatro Sanatını "Edebiyat"ın bir nesnesi olmaktan sakınmak adına Tiyatroyu ve bu bağlamda Oyunculuğu "ucube (restore edilmemiş/yabanıl)" bir kisveye büründürmüştür. Nitekim böylesi bir "isyankâr tutum" bir yere kadar anlaşılabilir görülmekle birlikte "toplumsal olanı" başkaca bir deyişle "konvansiyonu" yaratanın her türlü "Dil" ve bu bağlamda "Edebiyat" olduğu gerçeğini unutturmuştur. Dahası bu yöndeki çalışmalara baktığımızda temeldeki söylemin "yeniden Şiirsel" olanı getirmek olduğu yönünde olduğunu görsek de "şiirsel olanın Edebiyat olduğu" hakikati bir kez daha ıskalanmıştır. Elbette "salt hayal gücü" yaratıcılığın zeminidir. Şu da unutulmamalıdır ki; Edebiyatın işlevi, hayal gücünün "neyi söylediğinin nasıl söylendiğinden" ayıran şeydir. Ortaya koyulanı "biricik (dasein/memorat)" kılacak olan şey "edebiyatın işlevi"dir. Dahası, toplumsal olan biraz da konvansiyon bağlamında "özdeş" olduğu için bu bakımdan edebiyat yani "ortak dil" oldukça işlevseldir. Bu bağlamda hayal gücünün iş başında olduğu "yaratıcı edim", tahayyül edebildiğimiz ve olmasını "istediğimiz" bir dünya modeli ya da hayalini açığa çıkartır. Her bir edime (kişiye) denk düşen bir "dil" olduğunu ve bu dillerin toplumumuzda gündelik konuşma dili olarak tezahür ettiğini söylemek gerekir. Bununla birlikte Edebiyatın dilinin ise çağrışımsal olduğunu ve "benzetme, metafor" gibi mecazlardan yararlanarak insan zihni ile onun dışındaki dünya arasında bir özdeşlik kurduğunu da kabul etmeliyiz. İşte hayal gücünün esas ilgi alanında da bu özdeşlik vardır. Özdeşlik, edebi dildir. (Frye, 2020: s.25,30,31,36,37) Sonuç olarak bizim metodolojimiz tam anlamıyla oyunculuğun boyunduruğu altında olduğu "metin merkezli" bir anlayışını kabul etmese de yöntemimizi açısından "Edebiyat" olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Memorat Oyunculuk, "edebi" bir deneyimdir. Bizim için fiziksel tiyatro "ilkelcilik" değil, kaynağa, öze dönüştür. Dahası fiziksel tiyatro "kehre"dir.

Buradan hareketle; bu aşamadaki tüm amaç, Memorat Oyuncunun daha önceki egzersizlerle organize ettiği ve "kavrama" indirgediği vücudunu toplumsal olana (seyirciye) yani "dil"e indirmek yönünde olacaktır. Önceki egzersizlerde "kendi varlığını" tezahür ettiren Memorat Oyuncu artık "rolün/tasarımın" varlığının mevcudiyeti yönünde çaba sarf edecektir. Nitekim daha evvelki egzersizler yoluyla açığa çıkarttığı kendi varlığı ile benliği arasındaki ilişki ne denli güçlü ise sahne üzerindeki (rol/karakter) varlığı ve aynı zamanda seyirciyle olan bağı da o nispette varolacaktır. Bu bir anlamda "Zaman olarak Dasein/Memorat" olmaklığın "role dönüştürülerek dünyevi zamanı yakalama" çalışmasıdır. Kolektif olanı yaratabilme adına ilkin kolektif/toplumsal olanın "Zaman"ını yakalamak gereklidir. Bu sebeple dünyevi zamanın "ritmi ve süresi" bu çalışmanın esasıdır. Dünyadan geri çekilen Memorat oyuncu yeniden dünyaya duhul edecektir. Egzersizlerdeki "rolün" inşası temelde "seyircinin" inşasıdır. Rol, kolektif olandır.

Kuşkusuz en ufak bir dikkat toplama, içimi kaplayan bu ötekinin sadece benim kendi özümden yapılmış olduğuna inandırır beni: onun renklerini, onun acısını, onun dünyasını tam da ona ait olarak nasıl tasavvur edebildim kendi gördüğüm renklere, kendi çektiğim acılara, kendi yaşadığım dünyaya göre değilse? En azından benim özel dünyam sadece benim olmayı bıraktı, şimdi artık o bir başkasının çaldığı müzik aleti, benim dünyamın üzerine nakledilmiş olan genelleştirilmiş bir hayatın boyutu. (Merleau-Ponty, 2023: s.26,27)

Bu bağlamda rol ile Memorat Oyuncu arasında ikili değişken bir konumlanma vardır. Memorat Oyuncu bu noktada "Psikolojik" olandan istifade edebilir. Öyle ki rolünün karşısında bir psikolog edasıyla "mutlak seyirci" konumuna yerleşmekle (Merleau-Ponty, 2023: s.36) beraber bu konum dinamik olmaklığı bağlamında değişecektir. Memorat Oyuncu "mutlak seyirci" olamaklığı yeri geldiğinde "role" devretmeyi bilmelidir. Öyle ki burada uygulaması gereken şey "seyretmenin" anlamını değiştirmektir. Bunu daha iyi açıklayabilme adına bir örnek verebiliriz. Bir ağacı görüyorsan ve bunu dile getiriyorsan artık sen ağacı değil, ağaç seni görmelidir. Bir rüyayı sen görmemelisin, rüya seni görmelidir. Bu da ağacın zamanını, rüyanın zamanını yarattığı gibi seyircinin zamanını da yaratacaktır. Bu konumlanma bir tür "kozmo-teorik"³¹⁵ konumlanmadır. Ve bu da "hayal gücünü" başka bir ifadeyle "imajinasyon ve imgelem" dünyasının iş başında olmasını

³¹⁵ Kosmotheoros; Merleau-Ponty'nin, Algının Fenomenolojisi isimli eserinde "tarafsız, aşkın pozisyonda, irtifa bakışlı özne" manasında kullandığı bir ifadedir.

gerektirmektedir. Varlığın bu sıfır noktasına yerleşen Memorat Oyuncu, bunun yerellik ve zamansallıkla gizemli bir bağı olduğunu iyi bilmelidir: yarın, biraz sonra, bu yukarıdan bakış, kapsadığı her şeyle, takvimin belli bir tarihine düşecek ve ona yeryüzünde ve hayatında belirli bir görünüm noktası tahsis edecektir. (Merleau-Ponty, 2023: s.149) Bu bağlamda tıpkı Levi-Strauss'un "mitlere" yaklaşımında olduğu gibi bizim metodolojimiz bakımından da role ve kolektif olana yaklaşım "üç eş zamanlı düzlemde" vuku bulacaktır. Bunlar; "imgesel, simgesel ve gerçek" düzlemleridir. Bu yaklaşıma göre; gerçeklik, mevcut olan somut olarak tecrübe edilebilen gerçekliktir. Simgesel, gerçeğin yönlerini/ taraflarını ifade eden imgeler ve metaforlardır. İmgesel olan ise tecrübeden değil imgelemden diğer bir ifadeyle "tahayyül etme/hayal etme" gücünden tezahür edendir. Dolayısıyla bu süreç tasarımsal bir süreç olarak somut toplumsal tecrübenin bir gerçeği değil, başka şekilde var olan (reddedilmiş mümkün) bir dünyanın, mümkün dünyaların" gerçeğidir. (Godelier, 2024: s.95)

Elimizdeki tüm bu örneklerden hareketle artık imgelemin gücünü ölçebiliriz:

1. İmgelem, bir zamanlar mevcut ancak artık var olmayan, hiç var olmamış, başka bir yerde var olan, belki de var olacak olan ya da asla var olmayacak olan ya da var olmaması gereken ama yine de var olan vb. "gerçeklikleri" temsil etmemizi sağlar.

2. İmgelem, asla tanık olmadığımız ve başkalarının (akrabalar, komşular, gazeteciler, tarih öğretmenleri vb.) bize anlattığı olayları, durumları ve karakterleri temsil etmemizi sağlar. Birine tanık olmadığı bir şeyi anlatırken öteki için de benzer şekilde hareket ederiz. Ancak o zaman ortaya şu soru çıkar: Bu anlatılara ne kadar itibar etmeliyiz ve bunların hakikat değeri nedir?

3. İmgelem, bizi olayların, sözlerin, eylemlerin "ardında ne yattığını" görmeye, görüşlerin, görünen ve bilinenlerin ardında, bilinmeyen varlık sebebi hakkında ve apaçık, görünür, bilindir olanın açıklaması olabilecek başka bir şey olduğundan şüphelenmeye sevk eder.

4. İmgelem, şartlar öyle gerektirdiğinde ya da bağlam izin verdiğinde, farklı düşünmemize ve/veya yapmamıza, bir teoremi kanıtlamak için başka yollar, bir hedefe vb. ulaşmak için alternatifler aramamıza olanak tanır. Örneğin, Desargues'ın 1639'da yaptığı gibi, "aynı doğrultuda ve sonsuzda kesişen paralellerin düzlemdeki herhangi bir noktayla aynı statüde ortak bir noktaya sahip olduğunu" düşünürsek, paralel doğruların aynı düzlemde ne kadar uzatılırsa uzatılsın asla kesişmeyen doğrular olduğunu söyleyen Öklid geometrisinin temel bir kuralını ihlal etmiş oluruz. Desargues bu ilkeyi geçersiz kılarak, kendi geliştirmemiş olsa da yeni bir matematik alanının yolunu açmıştır. (Godelier, 2024: s.64,65)

4.3.4.1.1. Egzersiz

Memorat Oyuncunun tasarlayacağı rol, her ne kadar "bir başkası" olarak görülse de nihayetinde "dünyevi benlik envanterinin" bir parçasıdır.³¹⁶ Bize göre herkes, bir parça başkası olmaklık "cevherine" sahiptir. Bu sebeple imgelemi sayesinde "karşılaşacağı rol karakteri" esasında rolün hikayesi bağlamında "toplumsal dâhilinde bilinç-dışının konumlandığı" "kendiliğin saklanmış/örtülmüş bir diğer benliği"dir. Bir benzetmeyle söyleyecek olursak; tasarlanacak rolün somatik/fiziksel tarafı ve ruhu, Memorat Oyuncunun "ona" hürmeti ölçüsünde "hakikatini" açacaktır. Çünkü rolün hakikati, onun mahremiyetidir ve mahrem olan da "hürmet ölçüsünde" kendini gösterecektir.

(Bu egzersizlerde Michael Chekhov Europe Training atölye çalışmalarından edindiğim tecrübelerimden istifade edeceğim. Bu anlamda oyunculuk bakış açımı derinden etkileyen Michael Chekhov Europe ve International Michael Chekhov Training'in kurucusu Ulrich Meyer-Horsch'a şükranlarımı sunarım.)

Ray Kurzweil'e göre iki farklı düşünme tarzımız vardır. Bunlardan ilki "yönlendirilmeyen düşünce", diğeri ise "yönlendirilen düşünme"dir. Bununla birlikte yönlendirilemeyen düşünce, düşüncelerin mantık dışı bir şekilde birbirini tetiklemesi sonucu açığa çıkan düşüncelerdir. Öyle ki bir iş yaparken, örneğin eğilip yerden bir şey toplamak ya da yolda yürümek, ani bir şekilde yıllar öncesinden bir anı hatırlamaya başlamamıza sebep olmakta ve o deneyimi geri çağırılmaktadır. Çünkü tüm anılar bir şekil sekansından meydana gelmektedir. Diğer taraftan yönlendirilebilen düşünceler ise birine söylemeyi düşündüğümüz bir şeyi zihnimizde

³¹⁶ Benlikle ilgili yaygın imgelerden birine göre her zihin, kendi içinde bir tür Röntgenci-Kuklacı içerir: Hissettiğimiz, istediğimiz, yeğlediğimiz şeyleri bizim için hisseder, ister, yeğler. Fakat bizde o Benlik cinsleri varsa, Zihin sahibi olmak ne işe yarar? Öte yandan, bu tür şeyleri Zihin kendi başına yapıyorsa, neden Benliğe sahibiz? Benlik kavramının gerçek bir kullanımı var mı? Aslında vardır, ama benliği merkezi ve muktedir varlık olarak değil, hem zihnin ne olduğuna dair imgelerimizi hem de zihnin ne olması gerektiğine dair ideallerimizi içeren bir fikirler toplumu saymak koşuluyla. Bunun yanı sıra, çoğunlukla kendimiz hakkında iki fikrimiz vardır. Zaman zaman kendimizi, özünde tutarlı tek bir varlık olarak görürüz. Kimi zaman ise kendimizi merkezden yoksun, etrafa saçılmış bir varlık sayarız, sanki farklı eğilimler barındıran pek çok parçadan meydana gelmişizdir. Şu görüşleri karşılaştıran: TEK BENLİK GÖRÜŞÜ: "Düşünüyorum, istiyorum, hissediyorum. Düşüncelerimi düşünen benim, kendimim. O, benliksiz parçaların isimsiz bir kalabalığı ya da bulutu değildir." ÇOKLU BENLİK GÖRÜŞÜ: "Bir yanımda bunu istiyor, başka bir yanımda şunu istiyor Kendimi daha iyi denetim altına almalıyım. (Minsky, 2024: s.40)

prova etmek yahut yazmak istediğimiz bir paragrafı formüle etmek gibidir. Dahası böyle düşünceleri formüle ederken tıpkı bir filmin plan-sahne-sekans süreci gibi parçalara ayırıp "hiyerarşik" bir biçimde kurgularız. (Kurzweil, 2015: s.57,58) Bu durumu bir tür "ritim" ve bu bağlamda "zaman" biçiminde işaretleyebiliriz. Rolün "eyleme şekilleri" onun ritmini ve zamansallığını belirleyecek ve muayyen hale getirecektir. Bu aşama, oyunculuğun "esasında" niçin öğretilebilecek bir şey olmadığını ve imgelem yeteneğinin ortaya çıkması açısından "kabiliyetin hakikati" ile bizi yüzleştirecektir. Bu aşamada eğitmen tamamen devreden çıkacaktır. Devreden çıkmasını bir tür "otosükjesyon (kendine fikir aşılama)" olarak anlamak gerekir.

4.3.4.2. Egzersiz: Arayış

Bu süreç "güdüleme/telkin/yönlendirme" sürecidir.³¹⁷ Önceki kısımlarda da belirttiğimiz üzere "Psikoloji" bizim metodolojimiz açısından Antropoloji, Sosyoloji'den sonra ancak son kısımda devreye girecektir. Bununla birlikte bir önceki kısımlarda uyguladığımız egzersizlerde Kaygı ve bu bağlamda Boşluk çalışmaları Memorat Oyuncuya bir tür "yüzleşme" yaşatmıştı. Bundan böyle "o hissiyatı" çok daha iyi biliyor ve tanıyor. Bu sebeple bu güdüleme çalışmasında "alacağı önlemlerin (kaygıdan kaçınma)" de farkındadır. Öyle ki; insan sürekli olarak belirsizliğin yarattığı kaygıdan (sorge) sakınmaya çalışan bir canlıdır ve onu "güdöleyen" temel etmen de mekanizmadır. İnsanın her davranışı ve söylediği söz bu "kaygıdan (boşluktan) kaynaklanan gerilimi giderme amacını gütmektedir. (Geçtan, 1997: s.23) Bu bağlamda beyin tıpkı Sinema Sanatı'nda seyircinin konumu gibi "boşluk doldurmaya" teşne, mütemayil bir mahiyette olduğu için "güdü komutlarından" sakınmaktan ziyade "komut" ve "hedef" arasındaki "boşluğu" doldurmaya meyyal olacak ve istek duyacaktır.³¹⁸ Memorat Oyuncunun bu süreçteki

³¹⁷ Her şeyden önce bazı kavramlar üstünde durmak yararlı olacak. Davranışın nedenlerini araştırırken karşımıza oldukça çok sayıda kavram çıkıyor. Bunlardan içsel bir özellik taşıyanlar arasında coşku, dürtü (drive), içgüdü, tepi (impulse), gereksinim gibi daha çok biyolojik anlam yüklenenler bulunduğu gibi, iti (urge), dilek, istek, özlem, güdü, çıkar, ilgi, istem gibi ansal (zihni) olanlar da vardır. Bunların yanında çevredeki nesnelere gönderme yapan özendirici, amaç, erek, değer, tutum gibi kavramlar da bulunur. (...) Güdülenme bir bakıma bütün bu kavramları içine alan oldukça geniş bir alandır. (Onaran, 1981: s.1)

temel güdüsü çok ihtiyacı olan ve hâlihazırda Rol'de olan bir şeyi gidip almak olacaktır. Esasında bu "ihtiyaç" Rol'ün benliğidir. Ancak o "benliği" kendiliğine değil, "kendiliğini" o "benliğe" dâhil edecektir. Diğer bir ifadeyle Rol'ün benliği ve bedeni/soması (vücudu değil) Memorat Oyuncu için "kendiliğin avatârı"dır. İmgesel açıdan Memorat Oyuncu çalışma sırasında yakaza halinde (bir tür gyrovague³¹⁹ vari hayali bir yürüyüşçü) gözleri kapalı vaziyette olduğu için "bedeni (soma)" artık "görüş alanının" dışındadır ve bu onun için güdüsel bakımdan "ihtiyaç"tır. Bu sebeple yeni "somasına (rol benliği)" ulaşmak için tüm boşlukları dolduracaktır. Nitekim "yaşam içgüdüsü" yaşaması için bir bedene ve benliğe (adeta avatar) ihtiyaç duyacaktır. Dahası "bedensizliğin" yarattığı "kaygısallık" ister istemez onu bir şeyler yapmaya güdüleyecektir. (Geçtan, 1997: s.60,64) Böylesi bir "tetikleme" için de gözlerin kapatılması başlangıçta yeterli olacaktır. Bu noktada şunu da ifade etmek isteriz ki; amacımız metodolojimizin yöntemini serilmemek olduğu için bu egzersizlerimizde tam manasıyla bilimsel açıdan "psikanalitik güdüleme" teknikleri sunmamızı beklemek hata olacaktır. Maksudımız bir "arayış" biçimi olan Oyunculuk

³¹⁸ Freud, solunum ve sindirim yapma gücünü sağlayan enerjinin, düşünme ve hatırlama gücünü sağlayan enerjiden farklı olmadığı görüşünü savunmuş ve enerjinin bu ikinci türü için ruhsal enerji terimini kullanmıştır. Enerjinin korunması yasasına göre, enerji bir biçimden diğerine dönüşebilir, ancak kozmik sistemden hiçbir zaman yok olmaz. Dolayısıyla, ruhsal enerji fizyolojik enerjiye dönüşebilir ya da bunun karşısı olabilir. Enerji ile beden (ya da kişilik) arasındaki buluşma noktası id ve onun içgüdüleridir. (Geçtan, 1997: s.59)

³¹⁹ Yer değiştirdikçe değer üreten dromomanlara karşılık, serserice hareket eden, dilenci gibi dolaşan insanlar için Virilio, Yunanca gyros ve Latince vagus sözcüklerini birleştirerek, gyrovague ifadesini kullanır. (...) İmajların çizdiği tablo içinden bakan, işiten gyrovague için fiziksel engeller yok olur. Onun "yersiz zamanında" sınırsız hızlara ulaşmak mümkündür. Bedenlerin ışınladığı, her yerdeliğin hüküm sürdüğü bir mekân açılır önünde. Witold Gombrowicz'in "olgunluk noksanlığı" veya süregelen bir "ergenlik." gibi niteleyeceği türde, organik belirlenimlerden uzak, "inorganik bir kültür" yüzeye çıkar. "Çocukluklarında sıkışıp kalan bireyler" sınırsız imkânlarla sahip bedenlerin dekoru olan ikincil bir doğa içerisinde gezinirler. Baudrillard'ın "simülasyon evreni" de diyebileceği bu yeni-doğa, gerçek ve mecaz arasında kurulan daha tanımlı ilişkiyi aşar; kendi kaideleri, belirlenimleri vardır. (...) gyrovague gibi bir tiplere amaçsızca yürür. Aradığı bir yer yoktur; arzusunun hareketini izledikçe kent kendisini açar. Bir gyrovague daha çok kendisini göstereni temaşa eder. "İnatçı bir mevcudiyet" karşısında iradesi ve ifadesi çözülür. Böyle yol alması benliğinden kurtulmasına yardımcı olur. Varılan yer değil de yolun kendisi, Taocu kozmolojide ve kimi mistik okullarda olduğu gibi daha önemlidir. Yol boyunca benliğin boşalan oyuklarını kendilik veya mizaç doldurur. (...) Böyle bir yolun yolcusu, tragedyalardaki gibi tabiata, kadere zor kullanmaz, daha çok Japon noh tiyatrosunda olduğu gibi, indirgenmiş doğa temsili dekoru yavaşlıkla kat eder. Bu şekilde yürümek bir eylem, fiil gibi de görünmez; bir olaya maruz kalmaktan farksızdır; manzara ne kadar kendisini açarsa o kadarını görmek, nereye kendisini götürürse oraya taşınmak gibidir. Güç istencinin güdülediği bir eylem olmadığından, bedenler ve zihinler fazla zorlanmaz. (...) bir gyrovague gibi yürümek, insanın bedenini, ifade olanaklarını, işlevlerini eklenti uzuvlara emanet etmesiyle mümkün olur; yürüyüş, basit ve hatta niteliksiz bir eylem gibi ortaya çıkar. "Hiçbir şey yapmamaya en yakın yapılacak şey yürümeştir." (...) Onunla beraber zihinsel yetiler de kaybolmaya başlar. Gündelik yaşam hızlansa da, beden atıl bir fazlalık olur. Yürüyüş böyle bir zamanda beden ve zihnin, içerisi ve dışarısının kaybolan uyumunu telafi edecek basit, kurtarıcı bir eylem şeklini alır. Tehlikeli bir modern alamet olarak ayrı düşmüş zaman ve mekan birbirine "dikilir" (Taburoğlu, 2020: s.65,66,79,157)

Sanatı'nda işe yarar, "bilimsel" olsun yahut olmasın bir "güdüleme/telkin" biçimi buldurtmaktır. Nihayetinde Oyunculuk Sanatının "ihtiyacı"nı yalnızca "bilimden" istifade ederek ortaya koymak bizi ve oyuncularını "kısıtlı bir alana" mahkûm edecektir. Yeni bir "benliğe" malik olmaya giden her yol, bir oyuncu için "mubahtır" ve "etik olan" değil "emik olan" güdü ehemmiyet arz eder. Bununla birlikte temel insani güdüler (beslenme v.s.) bir kenara bırakırsak güdüyü biçimlendirenin kültür olduğu da reddedilemez bir gerçek biçiminde karşımıza çıkmaktadır. (Bock, 2001: s.39,42) Yani en temel insan güdülenmesi haz ilkesi çerçevesinde örgütlenmiş cinsel dürtülerden ziyade cemaatçi (toplumsal/mitsein) bir iktidar arayışlarıyla şekillenmektedir. (Tura, 2002: s.45)

- Başlangıçta "hareketsizlik" vardı. Sonra Söz var olacaktı. Bu çalışmada "Yavaşlık" esastır. Memorat Oyuncu artık sadece imgelemine çalıştırmalı ve hayal etmelidir. Hayal Etmek onun en önemli "psiko-fiziksel" eylemidir. Hayal etmeyi beceremeyen bir oyuncudan dahası Memorat Oyuncunun varlığından bahsedemeyiz.

- Memorat Oyuncu normal nefes alacak biçimde bir sandalyeye oturur. (Resim - 15) Derin bir nefes alır ve nefesini tutar. Gözlerini kapatmadan evvel göz seviyesinden yukarıda, belki tavanda bir noktaya göz kapakları yorulup kendiliğinden kapanacak duruma gelene kadar bakar. (Bu bakma süresi muhtemelen 10 saniyeyi geçmeyecektir çünkü göz kapakları yorulacaktır) Göz kapaklarını kapatırken nefesini vermeye başlar. Sonrasında normal nefes almaya devam edecektir.



Memorat Oyunculuk - Egzersiz - Resim - 15

- Çalışmanın yapıldığı yani oturduğu sandalyenin bulunduğu mekânın gerçekliğini kabul etmelidir.

- Memorat Oyuncu şimdi içinden emir biçiminde "bul beni !" komutunu seslendirmeye ve bir taraftan da bu komutun onun kulaklarında "çın çın öttüğünü" duyumsamaya ve imlemeye başlamalıdır. Bir taraftan da tüm vücuduyla ellerini dâhil ederek "bir şeyi kendine çekercesine" çekme jesti yapmaya başlamalıdır. Jesti yapmayı bırakmamalıdır.

- Bu sesi epifanik imgelerle tarif etmelidir: Emir-Rica? Yakından - Uzaktan? Sıcak - Soğuk? Kalın (Pes)-İnce(Tiz)? Yumuşak-Sert? Hızlı-Yavaş? Düzgün-Bozuk? Kesik - Sürekli? Sinirli-Sakin? (Sıralamayı değiştirebilirsiniz)

- Hissiyatın: Sevgi - Korku?

- Duyulan sese yönelik hisler daha önceki kısımda verdiğimiz epifanik imgeler yahut uygun imgeler doğrultusunda tanımlanmalıdır.

- Ses ile yeterince "muhabbet" yaratıldığına emin olunduğunda artık imgeleminde oturduğu sandalyeden kalkarak bulunulan odanın kapısına doğru yönelmeli ve kapıyı açmalıdır. Kapıyı açtığı anda esasında bir asansöre bindiğini hayal etmeli ve yukarı mı aşağı mı gideceğine dahası kaçınıcı kata gideceğine karar vermelidir. (düşüş ve yükseliş metaforu) Eğitimle çalışılıyorsa bunu sözlü olarak dile getirmelidir. Tekrar ifade etmeliyiz ki aslında sandalyeden kalkmadan sadece hayali imajinasyonlarla bu eylemleri gerçekleştirmelidir.

- Gideceği katın düğmesine basmalı ve asansörün kapısı kapanmalıdır.

- Asansörün içini mekân olarak tarif etmelidir. Mekânsallığın yaratımı devreye girmekle birlikte bundan böyle ister epifanik imgelerle isterse gündelik dil aracılığıyla betimlemeler yapılmalıdır. Özellikle ilkin bulunulan mekânın yahut o mekânda dokunulan "şeylerin" sıcaklığı sorulmalıdır. Dahası asansör ilerlediği

sürece farklı "kavramaları" açığa çıkartmak için istediğiniz kadar epifanik imgeler doğrultusundan karşılıklar bulabilirsiniz.

- Gideceği kata gelindiğinde asansörün kapısı açılmalı ve ilkin yüzüne vuran havanın ıslısı sorulmalıdır. (Bu sorular epifanik imgeler aracılığıyla çoğaltılabilir) Bununla birlikte açılan kapı zamansal olarak Memorat Oyuncu için belli bir takvime (yıl, ay, gün, saat, gece, gündüz, sabah v.s.) açılmalıdır.

- Açılan asansör kapısının yine "kapalı bir mekâna" mı yoksa "açık bir mekan" olarak doğaya mı açıldığı (park, bahçe, cadde v.s.) sorulmalıdır.

- Verilen cevaba göre manzarayı, çevreyi yahut mekanı betimlemelidir. Açık bir mekan ise topografyasından ve yürüyeceği yolların tabanlarında yarattığı hissiyattan özellikle bahsetmelidir.

- Mekân yeterince imlendikten sonra artık karşılaşacağı karakteri o mekânda bir yere yerleştirmesi istenmelidir. Öncelikle belli belirsiz bir görüntü olarak konumlandırılmalı.

4.3.4.3. Egzersiz: Karşılaşma ve Buluşma

- Bu aşamada Memorat Oyuncu oturduğu sandalyeden yine gözleri kapalı biçimde ayağa kalkmalıdır. (Resim - 16)



Memorat Oyunculuk - Egzersiz Resim - 16

- Ne, Neyi, Nasıl yapıyor soruları sorulmalı ancak bu sorulara öncelikle şekil şemalarıyla (dairesel geziniyor, düz volta atıyor, olduğu yerde eğiliyor, zıplıyor, beden biçimi şu şekilde oturuyor v.s.) imlenmelidir. Ancak henüz arkadan görmeye başlamıştır. Yüzünü görmemektedir. Boyu, kilosu ve saçları gibi fiziksel unsurları seçebiliyordur. Bunların imlenmesi istenmelidir. Epifanik imge karşılıkları sorulmalıdır. Tüm bu şekil şemalarını vücuduyla imleyerek (dairesel, düz çizgi yahut bizatihi eylem) taklit etmesi istenmelidir.

- Rol'e (O-a-radaki varlığa) yaklaşma yönünde ilerlemelidir. Bu ilerlemede hem fiziksel hissiyatları hem de halet-i ruhiyeleri imlenmelidir.

- Yüz yüze karşılıklı gelmeden evvel arkasından görmelidir. Sonrasında geldiğini "O"na hissettirecek bir eylemde bulunmalı ve bunu ayakta durur, gözleri kapalı vaziyetteyken vücuduyla toplumsal dile uygun biçimde imlemesi ve anlamlı bir dille nidada bulunması istenmelidir.

- Rol, yüzünü dönmüştür.³²⁰ Şimdi önce epifanik imgeler aracılığıyla sonrasında normal "sıfatlarla" simasını/yüzünü (kaş, göz, burun v.s.) betimlemesini isteyiniz. Neyi betimliyorsa kendi vücudunda da o noktaya temas etmelidir. Ancak ilkin sorulması gereken şey "dişi (animus) - erkek (anima)" olmaklığı sorulmalıdır.

- Bu aşamada betimlemelerin özellikle Memorat Oyuncunun fiziksellliği nispetinde "farklılığa" odaklanması gerekmektedir. Örneğin; benim burnum böyle ancak onun burnu şöyle gibi.

³²⁰ Modern insanlar için dünyayı kontrol etmek; diğer insanları kontrol etmek, yani onları anlamak demektir. Diğer insanları merak etmeye, yüzlerindeki değerli bilgileri fark etmeye programlıyız. Bu yoğun ilgi neredeyse doğduğumuz anda başlar. Maymunlar, yavrularının yüzüne neredeyse hiç bakmazken biz insanlar gözlerimizi bebeklerimizin yüzünden alamayız. Yeni doğan bebekler, insan yüzüne, başka herhangi bir nesneye gösterdiklerinden daha fazla ilgi gösterirler ve dünyaya geldikten bir saat sonra bu yüzleri taklit etmeye başlarlar. İki yaşına geldiklerinde sosyal dünyalarını gülümseyerek kontrol etmeyi öğrenirler. Yetişkin olduklarında, artık insanları okumaya o kadar alışmışlardır ki saniyenin onda biri gibi bir sürede, farkında olmadan insanların sosyal statüleri ve kişilikleri hakkında tahminlerde bulunurlar. Diğer insanlara takıntılı olan tuhaf beynimizin evrimi, beraberinde bazı yan etkileri getirmiştir. Yüze olan takıntımız o kadar kuvvetlidir ki her yerde -ateşte, bulutlarda, ürkütücü koridorlarda, kızarmış ekmeklerde- yüzler görürüz. (Storr, 2020: s.52,53)

- Rolün vücuduna dair betimlemeleri yüzden sonra vücudun tamamına dönük uygulanmalıdır. Daha çok detay daha "gerçekçi rolü" tasarlayacaktır.

- Bu aşama tamamlandıktan sonra şimdi ise muhabbet etmeye dönük girişimde bulunmalı ve rolü konuşturmaya çalışmalıdır.

- Rolün konuşmasıyla birlikte (bu konuşmayı istediği kadar sürdürebilir. Yalnızca Rol de konuşabilir arada Memorat Oyuncu da isterse cevap verebilir)

- Şimdi ilk baştaki çağrıda (beni bul!) duyduğu ses ile şu anda rolün konuşma sesi ve üslubu arasındaki fark ve benzerlikler sorulur. Ses dalgalı mıdır yoksa düz yönde mi hareket ediyordur? Rolden (tasarlanan karakter) duyduğu sesi taklit etmelidir.

- Şimdi ise Rol'ü "öfke, üzüntü ve korku" duygularına sevk edecek manipölasyonlarda bulunması istenir ve her bir duygu durumunda rolün yüzündeki ifadeler Memorat Oyuncu tarafından vücudunu da devreye sokarak taklit edilmelidir. Örneğin; öfkelenmek için küfredilebilir (bu hakarete karşı öfkeleneyeceği anlamına gelmemeli), bir yakınının öldüğü haberi verilip üzülmesi sağlanabilir. Yahut ona karşı fiziksel bir harekette bulunarak korkutmaya dönük davranılabilir.³²¹ Tüm bu taklitlerin epifanik imge karşılıkları da ifade edilmelidir.

- Tüm bu süreçte Memorat Oyuncu gözleri kapalı vaziyette "uyku vaziyetinde (yakaza)" olmalıdır.

³²¹ Araştırmalar, bir kişinin iletişim tarzını ne kadar çok taklit ederseniz veya yansıtırsanız, sizinle onun arasındaki sinirsel rezonansın da o kadar artıracakını ve bunun daha fazla empati, işbirliği ve güven oluşturacağını göstermektedir.

4.3.4.4. Egzersiz: Benliklerin Kavuşması

- Bu aşamada artık Memorat Oyuncu bir "biyolojik ajan" gibi tasarladığı Rolün "vücuduna" sızmalıdır.

- İmgeleme yoluyla "akışkan" olduğunu hayal etmelidir. Rolün vücudunda belirlediği bir noktadan akışkanlığından istifade ederek rolün vücuduna sızmalı ve ele geçirmeli (possession)dir. Ancak bu "sahiplenme" tahakküm edici bir sahiplenme değil adeta kendi vücudunu onun hâkimiyetine vereceği bir sahiplenme olmalıdır. Memorat Oyuncu artık "bedensiz (soma/corpse yoktur)"dır ve yeni vücudunda (rolün vücudu) ikili bir bilişsel durum açığa çıkacaktır. Rolün vücudundaki "biliş (cognition)" ikili ancak vücut Rol'ün kontrolünde olacak biçimde "tek"tir. Bundan böyle Memorat Oyuncu, Rolünü içerden "duyumsayacak"tır.

- Bir taraftan da çalışma odasındaki hal devam etmektedir.

- Rolün vücudundaki ikinci bilinç olarak Memorat Oyuncunun bilinci Rol'den eylemlerde bulunmasını isteyecektir. Ancak bu eylem istekleri tahakküm etmekten ziyade "rica" mahiyetinde rolün iradesi dâhilinde (zorlama olmaksızın) gerçekleşmelidir.

- Eğer bir eğitmenle gerçekleştiriliyorsa eğitmen Memorat Oyuncu'dan farklı tempolarda Nefes almasını istemelidir. Her nefes alış verişinde "Sen mi nefesi alıp verdin yoksa Rol mü?" diye sormalıdır. Bu ilişkisellikte "samimiyet (bizim ifademizle aradaki iman) esastır. Bu sebeple "az önce kimin nefes aldığını Memorat Oyuncu samimi bir biçimde cevaplamalıdır." Eğer; Rol değil de Memorat Oyuncu kendisinin nefes alıp verdiğini söylese "Rolün nefes almasını isteyiniz ve bunu çalışma yerinde Memorat Oyuncu kendi vücudunda da tecrübe ederek göstermelidir." Bu durum bir tür "direnc"tir (Tura, 2005: s.32) ve bu direnc kırılmalıdır.

- Nefes aşaması bittikten sonra bu sefer "Konuşma"sı istenmelidir. Bu konuşma "anlamsız" mırıldanmalar ve nidalar da olabilir. Esas olan bu konuşmayı

Memorat Oyuncun değil Rolün gerçekleştirmesi ve bunu da Memorat Oyuncunun vücuğuyla çalışma yerinde "var-etmesi"dir. Tıpkı Nefes aşamasında olduğu gibi bu aşamada da "Konuşma"nın kim tarafından yapıldığı Memorat Oyuncu'ya sorulmalıdır. Nitekim bu konuşmayı çalışma yerindeki Memorat Oyuncunun vücuğu aracılığıyla Rol yapıyorsa diğer alıştırmaya geçilebilir. Ancak bu konuşmayı çalışma yerindeki Memorat Oyuncunun "benliği" yapıyorsa egzersize devam edilmeli ta ki Memorat Oyuncu kendi vücuğu aracılığıyla kendi ağzından Rol'ü konuşturana dek.

- şimdi ise "Bağırması" istenmelidir. Yukarıda ifade ettiğimiz dikkat edilmesi gereken hususlar bu aşama için de geçerlidir. Yukarıda sıraladığımız dikkat edilmesi gereken hususların tamamı aşağıdaki egzersizler için de gözetilmelidir.

- şimdi ise "şarkı Söylemesi" istenmelidir.

- Yürümesi istenmelidir.

- Koşması istenmelidir. (Tüm bu süreçlerde Memorat Oyuncu ayaktadır ancak gözleri kapalı ve bir tür yakaza halindedir)

- El sallaması istenmelidir.

- Zıplama

- Çalışma yerindeki Memorat Oyuncunun fiziki olarak tekrar odadaki sandalyeye "Oturması" istenmelidir. Bu oturma eylemi Rol'ün eylemi olmalıdır.

Bu alıştırmalar istenildiği kadar çeşitlendirilebilir ve artırılabilir. Bu alıştırmanın sonunda tekrar sandalyeye oturmalıdır. (Resim - 16)

4.3.4.5. Egzersiz: Çıkış

Bu aşamada Memorat oyuncu zihinsel yolculuk sonucunda buluşuş, kavuştuğu (hemhal olduğu) Rol'ün vücudundan tekrar sıyrılacak ve çalışmanın yapıldığı odaya dönecektir.

- İlk başta Rol bedene süzülüp girdiği yerden tekrar akışkan bir bilinç olarak süzülüp çıkmalıdır

- Çıktıktan sonra Rol'ün karşısında dikilmeli ve yeniden fizikselliğini temaşa etmelidir

- Vedalaşmak için izin istemeli bu süreçte Rol'ün davranışlarını kendi vücuduyla imleyerek "taklit" etmelidir. Bu taklit bizatihi "-mış gibi (as if)" bir eylem olmalıdır.

- Şimdi Rol'e arkasını dönmeli ve geldiği asansöre doğru yürümeye başlamalıdır.

- Yürürken yine havayı ve etrafını sözlü olarak betimlemelidir.

- Asansöre binmeli ve geldiği yerin katına doğru ilerlemelidir. (Asansör hızlı mı yavaş mı? v.s.)

- Çalışmanın olduğu kata gelince kapı açılmalı ve karşıdaki sandalyede oturan Memorat Oyuncuyu varsa eğitmeni görmelidir.

- Odayı betimlemelidir.

- Memorat Oyuncu imgeleminde oturduğu sandalyeye yönelmeli ve kendisine dizleri değecek biçimde yaklaşmalıdır.

- Şimdi yine akışkanlığını kullanarak Rol'ün vücuduna süzülüp girdiği gibi belirleyeceği bir noktadan kendi vücuduna süzülüp girmelidir.

- Kendi vücuduna iyice yerleşip, "akortlandığına (uyumlanma)" emin olduktan sonra derin bir nefes almalı ve nefesi yavaş yavaş verirken bir taraftan da gözlerini açmalıdır.

Bu noktada eğitmenle tecrübesini paylaşabilir. Bir Rol yaratmış ve onu deneyimlemiştir. Bundan böyle geri kalan aşamalar daha kolay olacaktır.

4.3.5. Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Bilinci (Embodied Cognition)

Vücuda-Gelmiş Bilinç (Embodied Cognition), iç algılamamanın ötesinde; fiziksel bedenün fiziksel duyuları aracılığıyla kişiye çevre hakkında "bilgi" sağlayan hiyerarşik açıdan "düşünme" ediminin de üstünde yer alan bir olgu olarak tarif edilmektedir. Dahası çoğu psikoloğa göre böylesi bir biliş, fiziksel dünya ile etkileşim kurmanın (muhavere/temaşa etme) "en iyi yolu" mahiyetindedir. Bununla birlikte vücuda-gelmiş bilinç, genelde insanın özelde ise Memorat Oyuncunun irade beyanına ilişkin "karar verme sürecinin" temeli niteliğindedir. Nitekim Memorat Oyuncunun fiziksel bedeninin dünya içinde olması hasebiyle ihtiyacı olan "bilgiyi" edinmede "bedeni" başat bir rol oynamaktadır. Zihinsel olanın "bilişsel" olmaklığı sürecindeki bedenün bilişteki rolü kendisini "vücuda" getirecektir. Diğer bir ifadeyle onun bilişi "fizikleşerek" gömülü olmaktan görünür olmaya dönük tekâmülünü sağlayacaktır. Nihayetinde Memorat Oyuncunun bilişi "çevreden (toplum/mitsein)" bağımsız değildir. Biliş, beynin olduğu kadar bedenün ve bu anlamda vücudun bir parçasıdır. Bu bağlamda "Vücuda-Gelmiş Bilinç" teorisinin, fiziksel beden ile zihin (beyin) arasındaki bağlantıların anlaşılmasına yönelik çalışmalar olduğunu da söyleyebiliriz. (Goldstein, 2024: s.72,73)

Bununla birlikte "vücuda-gelmiş zihin" olgusu, oyuncu açısından "fiziki beden (soma)" farkındalığıdır ki, bu farkındalık esasında "kinestetik farkındalık"tır ve "kinestetik zeka" olarak da tanımlanabilir. Örneğin; sporcuların bir kortta veya topa

giderken sahip oldukları, dansçıların nasıl performans gösterdiği ve jimnastikçilerin ayakları yere basarak güvenli bir şekilde inmeden önce iki kez havada takla atabilmelerini nasıl sağladıkları böylesi "kinestetik farkındalık ve zekâ"yı işaretleyen durumlardır. (Goldstein, 2024: s.74) Bu anlamda Memorat Oyuncunun dünya ile ilişkisi bedene (soma) sahip olmaklığı ve "kavram" yaratması açısından yeniden ele alınmalıdır. Bir önceki kısımda "Hayali Rol'ün Bedeni"nde" vücuda-gelen Memorat Oyuncu, artık oyuncu kişisi olarak kendi soması ve zihni aracılığıyla "dil"e gelecektir. Nitekim buraya kadar olan egzersizlerimizde; "kendini" ve "başkası olarak kendini" olmak ne demektir ve bu süreçteki çift bilinçlilik (Rol somasındaki hal) hakkında yeterince tecrübe kazanan Memorat Oyuncu bundan böyle "başkası" biçiminde "vücut" bulacaktır. Nitekim dünya içindeki Memorat Oyuncunun mitsein'a uyumlanması (stimmung) en çok da "via-negativa" olması bakımından yeri geldiğinde fedakârlık (tevazu/teslimiyet v.s.) diğer bir ifadeyle "kurban" olmaktır ki böylece "dünya ritüeli (oyunu)" anlam bulabilsin. Buradaki via-negativa'dan kastımızın ne olduğunu bir örnekle açıklamak isteriz. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bir tür kinestetik farkındalık ve zekâ" olan "vücuda-gelmiş bilinç"nin bir dansçı üzerinden örneğini vermiştik. Bununla birlikte bir dansçının rahatlıkla havada birçok takla atabilmesi dahası partnerinin onu tek bir eliyle rahat biçimde havada tutabilmesi "kas tonusu" ile alakalıdır. Kas tonusu vücuttaki tüm kas etkinliklerinin çalışma prensibi olarak ifade bulmaktadır. Öyle ki kas tonusu, merkezi sinir sistemi dâhilindeki omuriliğin motor hücrelerinin tetikleyiciliği sayesinde kasılan kas liflerinin gerilimdir ve kasları aktif halde (harekete hazır) tuttuğu için kasların daha çabuk kasılmasını sağlamaktadır. (Yorgancıoğlu, 2016: s.193,194) Bu bağlamda yine Asgari düzeyde bile olsa iç hareketliliğe sahip olan bir yapı olması bakımından dünya içindeki her "beden"in dinlenme halinde bile olsa kaslarının bazı lifleri kasılmak durumundadır. (Aksi takdirde kas olan kalbe kan nasıl gidecektir, öyle değil mi?) Kasılan bu lifler yoruldukça gevşer ve adeta vardiyalı çalışanlar gibi kademe anlayışıyla daha önce gevşek ve dinlenmiş olan lifler tekrar kasılıp onların yerini alır. Böylesi bir çalışma prensibi sayesinde kasın tamamı uzun süre vücudu aynı pozisyonda tutmak için "diri" olmaktadır. İşte "kas tonusu" olarak tanımlanan bu tip kasılmalar sayesinde vücut hangi pozisyonda olursa olsun kas tonusları nedeniyle istemsiz olarak en az enerji sarf edeceği forma bürünecektir. Nitekim

oyunculuk açısından bu çalışmanın yarattığı vücut şekli de “postür” olarak tanımlanmaktadır. (Altınok, 2012: s.32,33)

Yukarıdaki belirlenimlerimizden hareketle; vücut ve bu bağlamda Memorat Oyuncu açısından kaslarının tam anlamıyla gerilimden noksan, kasılmadan davranışı diye bir durumun varlığından söz etmemiz mümkün değildir. Nitekim böylesi bir durum tıbbi açıdan da "ölüm" durumudur. Diğer taraftan konumuz dâhilindeki Heidegger'in varlık felsefesi (Dasein) açısından yaklaştığımızda ise böylesi bir tıbbi ölümün ayrıca "en hakiki kendilik" olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte Memorat Oyuncuyu bir dansçı olarak düşündüğümüzde; partnerinin onu tek eliyle havada tutabilmesi (bunu mitsein/toplumsallık açısından yaşamı kolaylaştırma olarak da düşünebiliriz) onun kas tonusunu oyuncu olmaklığı hasebiyle "farkındalıkla" daha aktif kullanabilmesine bağlıdır. Öyle ki Memorat Oyuncu "en hakiki kendiliği olan ölü bir soma biçiminde" davranmayarak "varlığını" ertelemekte ve feda etmektedir.³²² Kendini partnerine karşı feda ederek "yaşamayı tercih etmesi" (bu ayrıca tam anlamıyla varoluşunu eksiltmesi anlamına da gelmektedir) bir tür "via-negativa" olarak kendini "kurban" etmesi anlamına da gelir ki bu durum "kurban" ve "ritüel" kavramının "manasını" da değiştirir. Bu durumda Kurban; ölümden ziyade yaşamaya, Ritüel ise Heideggerci anlamda "eksik yaşam" bağlamında "Trajik olana" başka bir ifadeyle "Tragedya"ya dönüşür. Böylelikle "varlığın (Memorat Oyuncu) "anlamının fesada uğrayarak kavram (soyut/metafizik) haline gelmesi" yani hermeneutik açıdan "yoruma zapt edilmesi" "Memorat Oyuncunun ontolojisi" biçiminde tezahür edecektir. Nihayetinde Memorat Oyuncunun "toplumsallığı" bağlamında "Vücuda-Gelmiş Bilinci" varoluşsal açıdan "seyirciye" karşı "eksiltile" davranmak zorundadır ki "dünya-içinde" tezahür edebilsin. Aksi takdirde bir tür şov/gösteri olmaklığı bakımından tiyatrodaki Memorat Oyuncunun "en hakiki kendiliği (ceset/corpse)" ne diğer oyuncular için ne de seyirci için tekil olmaklığı bakımından "ölümden (hakikat)" başka bir anlama (hermeneutik) gelmeyecektir. Oysa Tragedya, ölümün değil, "trajik yaşamın" sanatıdır. Ölümün ise Theodoros Terzopoulos'tan mülhem "bekleme odası"dır. Bu sebeple ne olursa olsun

³²² Hareketli, yürüyen bir ceset değildir. Hafifletmiştir. Türkçe bir ifade olarak "ölü gibi ağır" deyimini hatırlayınız. Bir ölünün tüm kasları salınmış olduğu için o denli ağırlaşmıştır.

"Oynamak" ve "Oyun" yaşam için esas olmalıdır. Tıpkı kas tonusu sayesinde "kasların vardiyalı, kademe anlayışına sahip oyunu" gibi.

(...) başka birini başka biri olarak kavramam için her şeyden önce başka ruhun 'can'landığı başkasının-bedenini bir beden olarak alımlamam gerekir. Sonra da bu bedene dayanarak, başka ruhu (canlıyı) algıları. Fakat buradaki öncelik zamansal olarak bir öncelik-sonralık ilişkisinde beliren öncelik değildir, çünkü şurası açıktır ki, bir bedene 'beden' diyebilmem için o bedenin canlı, ruhlu olması gerekir; beden, ruhun bedenidir. Bu noktadan hareketle şu çıkarımı yapmamız olanaklıdır: "Canlı varlık'ın, canlı doğanın konstitutionu başkasını-deneme (Einfühlung) ile içiçe geçmektedir. Canlı doğanın konstitutionu başkasını-denemenin konstitutionu, hatta başkasını-denemenin kendisidir. Ben-sen birlikteliği konstitutionun canlı doğa basamağında doruk noktaya ulaşmıştır. Ben ancak sen ile anlam kazanabilmektedir. 'Ben-insan' ancak başka insanlar arasında, başka insanlardan biri olarak anlanılır. Ben, kendimi, başkasını-deneme olayına dayanarak, başkalarının yardımıyla konstitue ederim. Ben, bu bağlamda, gerçek varlığımı başkalarına borçluyum. Nasıl bedenim, ruhum, daha doğrusu bir bütün olarak her ikisi birden, benim insan olarak varolmamı 'ben-insanı' koşul tutmaktaysa, 'başka-ben'lerde beni koşul tutmakta ve bende 'başka-ben'leri koşul tutmaktayım. Ama bu koşul, benim dışımda olan, benden ayrı duran, karşımda olan bir koşul değil; içten benim olan, bana bağlı olan, beni kuran bir parça olarak varolan bir koşuldur. O halde, beden-ruhlu, canlı bir varlık olarak görünebilmem için başkaları gerekmektedir. Einfühlung gereklidir. (Gülenç, 2014)

4.3.5.1. Egzersiz

Son aşama olarak bu alıştırmalarımızda bundan böyle; hayal gücü, duygu, hafıza, fiziksellik, akıl gibi olguların tamamı arasındaki "ilgileşim (korelasyon)" iş başındadır. Ve "nöro-fiziksel" bir süreçtir. Bununla birlikte şunu da belirtmeliyiz ki; "kas tonusu" ifadesi bağlamında "ton" olgusu oyuncu ve Memorat Oyuncu için "uyumlanma" sürecinin neredeyse her aşamasında karşımıza çıkan bir durumdur. Öyle ki mesleki terminolojideki kullanım açısından da; ses tonundan tutun da, duygularının tonuna kadar "ton" olgusuyla sıklıkla karşılaşırız. Öyleyse egzersizlerimize geçmeden evvel "ton" mefhumuna dair bazı belirlenimlerde bulunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

En başta "kas tonusu" kasların sertliği yahut gerginliği/kasılma (tension) olarak da işaretlenebilir. Böylesi bir gerginlik ise "elastik ve viskoelastik" olmak üzere iki tür biçiminde ölçülebilecek bir "sertliktir". Dahası "viskoelastik olmaklığı" ise katı durumdan "akışkan" duruma geçebilme niteliğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan;

elastik sertliğin "Fizik" açısından tanımı; bir şeyi belirli bir mesafeye hareket ettirirken karşılaşılan direnç olarak anlam bulmaktadır. Bununla birlikte "elastik" yani "esneklik" ise "Fizik" disiplini açısından; bir cismin, uygulanan bir yük tarafından deforme edildiğinde ve sonrasında yük kaldırıldığında önceki "konfigürasyonunu (tekrar uyumlanma - biçimini/yapısını)" geri kazanması özelliğidir. Bu bağlamda "sertlik" ise kıvam olarak sıvıdan daha katı, kalın veya viskoz olarak ifade bulmaktadır. "Ton(e)"³²³ olgusuna gelecek olursak; bizim çalışmamız açısından, kasılma olmadığı durumlar da dâhil olmak üzere elastik veya viskoelastik sertliğin ölçülmesi biçiminde ele alınmaktadır. (Simons, Mense, 1998) Aynı zamanda on dokuzuncu yüz yılda "Müzik"in tamamen bir "Ton(e)" sanatı olarak ifade bulduğunu da söylemek isteriz. (Hamilton, 2013)

Bununla birlikte meseleyi daha da aydınlatma adına fizik ve kas tonusu olgusuna ilişkin yaşama dair ilgi çekici bir örnek vermek isteriz. Buzullarda yaşayan kutup ayılarının buz kütleleri üzerinde ilerleyebilmek için dört ayaküstüne yahut iki ayağı üstüne yürümekten ziyade "yüzükoyun" biçimde, ön ayakları ileriye doğru tam olarak uzatılmış (gerilmiş), arka ayakları ise yine geriye doğru aynı biçimde gerilerek uzatılmış biçimde "yayılarak" yol aldığını görmüşsünüzdür.³²⁴ Kutup ayısının içgüdüsel açıdan "fizik kurallarını" göz önüne alarak "uyumlanması (stimmung)" bir tür basınç formülünü uygulamaktır. "Yaşama (yeryüzüne)" dair yükünü (varlığını) asgariye indirerek diğer bir ifadeyle "daha geniş alana yayarak" "varlığının basıncını" azaltmaktadır: Basınç eşittir Kuvvet bölü Alan. Nitekim en başta verdiğimiz dansçı örneğine dönecek olursak; yukarıdaki dansçı, kas gerginliğini artırarak (uzatıp daha geniş alana yayarak/kas genişlemiyor tam tersine kas daralıyor alan genişliyor) alttaki partnerinin onu rahatlıkla tek eliyle havada tutabilmesini sağlamaktadır. Kasları dinlendirmeye kalktığı anda alanı değil kasları genişletmiş olacaktır ki bu da "başarısızlıkla" sonuçlanacaktır. İronik bir açıdan yaklaşırsak; yukarıda olmak, aşağıdakinin taşıma gücüne değil sizin basıncınıza bağlıdır. Basınç fazlaysa (kasları salıp keyif yapmaya kalkıyorsanız) aşağıdaki bir yerden sonra sizi taşıyamaz duruma gelecektir. Siz bu durumu politik açıdan da göz önünde tutabilirsiniz. Öyle ki

³²³ Ton ve tonus [G. tonos, ton veya ton], antik çağlardan beri birden fazla anlam için kullanılan ve genellikle birbirinin yerine kullanılan genel terimlerdir.

³²⁴ <https://haberglobal.com.tr/gundem/kutup-ayisinin-buz-tabakasini-kirmadan-gecmek-icin-sergiledigi-performans-gundem-oldu-239218> (Erişim Tarihi: 24.04.2024)

metodolojimiz açısından da Memorat Oyuncu'nun "Politik Yaşamı"ndaki (ki toplumsal olmaklığı politik olmaklığını da getirmektedir) ilişki (iktidar) biçimleri "kendini dayatarak ağırlığını sıkıştırılmış dar bir alana vermek suretiyle basınç uygulamaktan" ziyade "varlığını feda ederek dahası hiçleşerek" ancak ters yönlü olacak biçimde varlığını daha geniş bir alana yayarak "uyumlanma" yönünde anlam bulmaktadır. Bu yönlü bir kavrayış da sonuç olarak onun "vücuda-gelmiş bilinci"ni yaratacak ve mevcudiyetini "kavranabilir (kavramsal ama fiziki)" kılacaktır. Egzersizlerimizin genel amacı Memorat Oyuncunun kas tonusu ile "bilinçli ilişkiselliğini" yaratma yönünde olacaktır. Bununla birlikte temel gayemiz "metodolojimizin ne olmaklığını" ortaya koyma düşüncesi olduğu için "kas tonusu" ve bu bağlamda tıbbi fizyoloji bakımından detaya boğulmak ve boğmak istemiyoruz. Böyle bir yaklaşımın ancak daha sonra çalışmamızı ayrıca ele alan çalışmalarda incelenmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz. Dahası yukarıda "teknik açıdan" kas tonusuna değin belirlenimlerde bulunmamızın asıl sebebi sunacağımız egzersizlerin tamamen "nedensellikten" uzak olmaması ve "yabancılaşma" yaratmamasına dairdir. Kısaca bizim çalışmamız açısından "kas tonusu", "acının antropolojisi" bağlamında tanrısal (kutsal) olan adına kişinin kendine verdiği eziyetin (gaddarlığın ve bu bağlamda Antonine Artaud'nun Vahşet Tiyatrosu) onun varlığını "hiçleştirerek" kendini kurban etmesiyle ilişkilidir. Tıpkı İran'daki "Taziye" ritüellerinde kendilerini zincirle döven müridlerin ya da şakirtlerin her bir zincir darbesinde kaslarının gerilerek (kendini bir taratan korumaya alarak alan basıncını düşürmesi) fiziki varlıklarını "hiçe saydıkları (acıyı hafife almak) ve hafifledikleri (bu ayrıca bir tür katharsistir)" duruma benzerdir. (And, 2012: s.94)

Kas tonusuna dönük deneylerde denekler üzerinde yapılan klinik çalışmalar göstermiştir ki (olguya uygun cihazlara bağlanarak); "Öfke/Kızgınlık" duygusuna karşılık gelen durumlarda; yumruğunu vuracakmış gibi kaldırmak, bol göğüs hareketleri ve bu hareketlerle nefes alış-verişinin hızlanması eşlik etmektedir. Bununla birlikte eşlikçilere paralel olmak üzere; kalp atış hızının artması, göz kapaklarının gerilmesi, çenenin kasılması ve özellikle kol ve bacaklardaki aktivitenin yoğunlaşmasının vücuttaki genel kas tonusunu arttırdığı gözlemlenmiştir. Benzer biçimde "endişe" verici durumlarda da benzer aktivitenin arttığı izlenmiştir. Dahası cinsel deneyime dair güdüleme sonucunda da aynı kas tonusunun aktif hale geldiğini

tersi yönde bir telkinde ise örneğin hassasiyet duygusu için, çok sevilen bir bebeğin (çocuğu yahut yeğeni) kucakta tutulmasına dair önerilerde ise aksi yönde bir kas geriliminin açığa çıktığını söyleyebiliriz. Öyle ki bu durumu sistematik biçimde ifade ettiğimizde; kas tonusunun en yoğun olduğu anlardaki "gerginlik", dikey bir eksen ve öne veya arkaya eğilme biçiminde temsiliyet kazanırken (Dasein'ın "zamansallığı"nı anımsayınız/ileriye atılmak için geriye hamle); yoğunluğun azaldığı "gevşeme" durumlarında ise yatay bir düzlemede temsiliyet ortaya çıkmaktadır. (Bloch, 2015: s.91,96,101)

Birinde öfke gördüğümüzde, bunu yüz kaslarını sıkma, vücudunu tutma, sesini yönlendirme, yürüme ya da yürümeme şeklinde görürüz. Bu durum özellikle kinetik eylemlerin gösteri dinamiği içinde ön plana çıktığı tiyatrodan geçerlidir. Bu tür eylemleri genellikle otururken gerçekleştiriyor olmamız, bu karşılaşmanın kinestetik doğasını ortadan kaldırmaz; iddia edeceğim gibi, oturmak ve hareket etmemek hareket sürekliliği üzerinde var olur. Birçok yönüyle motor etkileşim empati hakkında düşünmenin tek yolu olmasa da, başka bir deyişle, duygu da dahil olmak üzere empatinin diğer boyutlarını içeren (ancak kapsamayan) ben-öteki etkileşiminin dinamik bir boyutuna erişmemizi sağlar. Bu son noktanın altını çizmekte fayda var, zira bir başkasının duygularını paylaşma kavramı empati tartışmalarına hakim olma eğilimindedir. Tiyatronun ve diğer seyirci biçimlerinin sensorimotor temelini göz önünde bulundurmak, hareketi empatik denkleme geri döndürür ve görünüşte farklı bilişsel işlemlerde hareketin rolünü vurgular. "Empati" olarak düşündüğümüz şey, bir zihin durumu ya da kişinin gerçekleştirdiği ve daha sonra zamansal olarak içinde bulunduğu bir duygudan ziyade dinamik, etkileşimli bir süreçtir. (Garner, 2018: s.10)

"Kinestezik duyum" ile ifade ettikleri, doğrusu pek kötü bir ifade olsa da, bedenimle gerçekleştirdiğim hareketlerin asli karakteriydi: Bu hareketler doğrudan en son durumu önceler, yönelimim ilkin kendi yerinde verili olan amaca ulaşmak için mekânda bir güzergâh çizer sadece, hareketin kaynağı gibi bir şey vardır ve ancak ikincil olarak nesnel güzergâh şeklini alır. Dışarıdaki nesneleri onları bir yerden alıp başka bir yere götüren kendi bedenim sayesinde hareket ettiririm. Oysa kendi bedenimi doğrudan hareket ettiririm, onu nesnel mekânın bir noktasında bulup başka bir noktaya götürmem, onu aramama gerek yoktur, zaten benimle birliktedir. Onu hareketin sonuna doğru götürmeme gerek yoktur, kendi bedenim en başından itibaren bu sona dokunur ve kendini oraya fırlatır. Bedenim ve kararım arasındaki ilişkiler hareket söz konusu olduğunda büyümlü ilişkililerdir. (Merleau-Ponty, 2017: s.142)

Memorat Oyuncu, kinestetik olmağını iletişimsel açıdan dört yönlü gerçekleştirecektir. Bunlar "Kinesik (Kinesic) İletişim" başlığı altında; yüz ifadesi, göz davranışı, jest ve duruş (postür) biçiminde sıralanabilir. (Kemp, 2012: s.27) Tüm bunlar "empatik" olanla ilişkili oldukları kadar (Foster, 2011: s.10) bizim açımızdan "vicdan" mefhumu (schuld) ile daha yoğun bir ilişkisellik barındırmaktadır. Öyle ki kas etkinliği olarak ifade bulan bu dörtlünün her biri metaforik bağlam açısından da olsa dahası "birebir fiziksel teması" gerektirmese bile "kas tonusunun dengelenmesi" ile

ilişkilidir. Öyle ki "karşı tarafa" kaldırmayacağı biçimde kendi fiziksel yükünü bindirmek bir anda "yüz ifadesinin, göz davranışının, jest ve duruş (postür)"un "yüküne" dönüşebilmektedir. Bu da yine oyuncunun ve Memorat Oyuncunun "ritmini ve temposunu" açığa çıkaran bir şeydir. Bu dörtlü "fizik açıdan"; "ağırlığa, basınca, hıza v.s." dönüşebilme potansiyellerine (kabiliyetine yahut kabiliyetsizliğine) sahiptir. İşte bunu dengelemek de Memorat Oyuncunun asli amaçlarından olmalıdır. Nitekim bize göre "apriori" mahiyette ele aldığımız enerji/ışık (foton), "rezonans (titreşim/frekans) yaratması anlamında fiziktir. Aynı zamanda "pisko-somatik" olanı belirleyen de bu olgudur. (Davidson, Goleman, 2019: s.240) Özetle; tüm bu kinestetik olan bir tür "ötekiyle" yüzleşmedir ki böylesi bir öteki ise Levinas'ın yaklaşımıyla "insanlıkla" yüzleşme ve açığa çıkan "varoluş biçimleri"dir. Dahası her "yüzleşme" karşındakinin yüzünden "sorumluluk" devralmaktır ve bu ilişkisellik ötekini "ötekilikten mahrum bırakmayacak" yönde gerçekleşmelidir. İnsanın ve bu bağlamda Memorat Oyuncunun "etik boyutu (Pratik Aklı/Özgürlüğü/Yaşaması) ise böylelikle diğer insan(lık) ile "sahiplenici olmayan (a non-possessive)" bir karşılaşma gerçekleştirme kapasitesiyle eş güdümlü olacaktır. (Reynolds, Reason, 2012: s.178,179) O halde ne yönlü olursa olsun bütün maksadımız Memorat Oyuncunun "mevcudiyetini" tasarlamak olduğu için "öteki/seyirci/toplum" gibi tüm "varsayımsalarımız" meramızı daha iyi ifade etmek için kullandığımız "araçlardan" öteye gitmeyecektir. Sonuç olarak esas olan Memorat Oyuncunun mevcudiyeti diğer bir ifadeyle varoluşudur.

Vücuda-gelmiş zihin (kinestetik zekâ) temelde üç yönlü bir işleyişe sahiptir. Bunlar sırasıyla; Beden hareketlerini ustalıkla denetleyebilme, Nesneleri yetkin bir şekilde yönlendirebilme ve son olarak Beden ve akıl arasında bir uyum ve ahenk oluşturabilme yönündedir. Bununla birlikte vücuda gelmiş zihnin gelişimi için; lokomotor³²⁵, manipulatif, dengeye (non-locomotor) dayalı hareket becerilerini ve bu becerilerin karma kombinasyonlarını geliştirmeye dönük çalışma yapılmalıdır. (Ergül, Alp, v.d, 2007) Hemen belirtmeliyiz ki; insanın hareket şeması bakımından temel becerileri; lokomotor, lokomotor olmayan (dengeleme/stabil) ve manipulatif

³²⁵ "Lokomotor" terimi, vücudun uzayda ilerleyen tüm hareketlerine verilen addır. Bunlar temel olarak yürüme, koşma, sıçrama, atlama, dörtlü koşma ve atlama ve bunların birçok varyasyonundan oluşur. Bunları okurken ve yazarken, havadaki anın ("hava boşluğu") nerede gerçekleştiğini gözlemlemek önemlidir, çünkü bu hareketin temel biçimini değiştirebilir. (Hutchinson, 197: s.103)

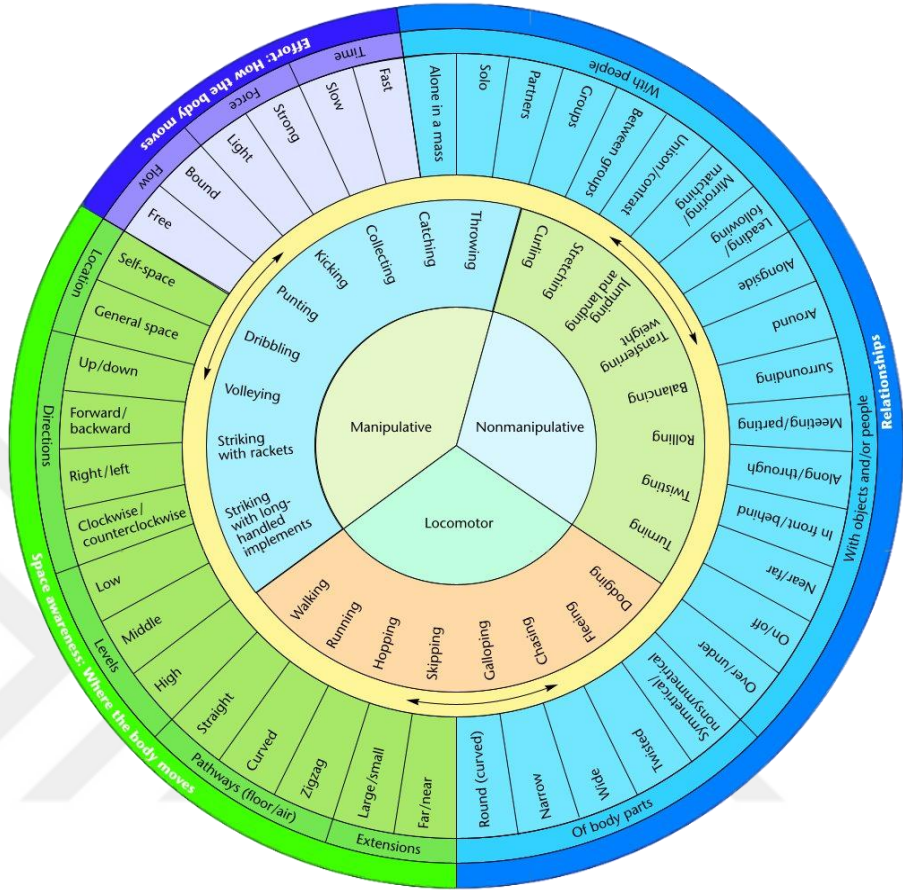
beceriler olarak üç başlıkta incelenmektedir. Temel beceriler ve bu becerilere denk gelen hareket şemasını ise şöyle verebiliriz:

Lokomotor Beceriler	Denge Becerileri (Nonmanipülatif)	Manipülatif Beceriler
Yürümek	Dönme	Fırlatma
Koşmak	Bükme	Yakalama ve Toplama
Atlama	Yuvarlanma	Tekmeleme
Zıplama/Sıçrama	Dengeleme	Havada, yere temas ettirmeden Vurma (Punting)
Hızlı Adım Atmak (Gallop)	Ağırlık aktarma (Transferring weight)	
Kayma Kovalama, Kaçma ve Kaçınma	Tırmanma ve İnme	
	Esnetme/Germe/Uzama/Uzatma/Genleşme	
	Döndürme/Kıvrırma	

Temel Hareket Becerileri - Tablo - 1

(Graham, Ann Holt/Hale, Parker, 2010: s.31)

Bu bağlamda yukarıda "temel hareket becerilerinin" başlıca olanlarını vermekle birlikte kendi içerisinde bu hareket becerilerinin de çeşitlendiğini belirtmek isteriz. Öyle ki; normal biçimde yürüyerek yapılan lokomotor hareketleri işaretleyen eylem biçimlerine; kayma (slide), sekme (skip), atlama (leap) gibi hareketleri ekleyebileceğimiz gibi; içerisinde yürüme olmadan yapılan hareketler olan "non-lokomotor/nonmanipülatif (Stabil) Denge becerilerini" ise; kıpırdama (wiggle), salınma ve savrulma (swing, sway), emekleme (crawl), sürünme (creep), çökme (squat), çömelme (plie, bend), uzanma, kaldırma (lift), düşme (fall) olarak çoğaltabiliriz. Bunlara ek olarak; kişinin kendinden başka "şeylerle" ilişkisini gerektiren hareketler olarak "manipülatif becerileri" de küçük kas becerileri ve el ile ayakların kullanılması vasıtasıyla nesnelerden kuvvet alma ve uygulama yönünde işaretleyebiliriz. Manipülatif becerileri ise; parmak şıklatma (finger snap), tutma, bilek kıvrırmak (wrist curl) ve atma biçiminde çoğaltabiliriz. (Turan, Çamlıyer, 2016)

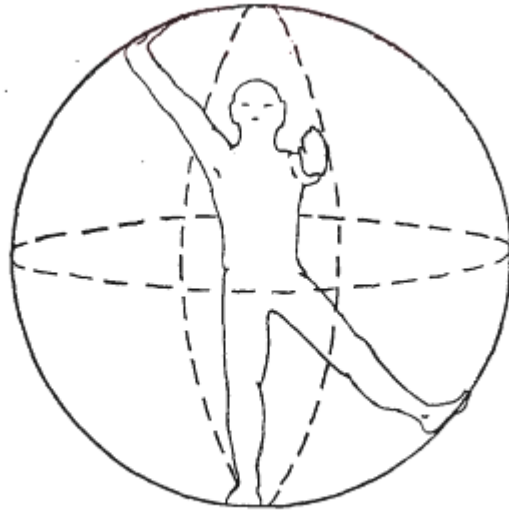


Resim 1 - Hareket kavramları ve beceri temalarının etkileşimini betimleyen hareket analizi çerçevesi (tekerlek).
(Graham, Ann Holt/Hale, Parker, 2010: s.32)

Kinestetik zekânın ve bu bağlamda vücuda-gelmiş bilincin üç yönlü işleyiş modeli ve temel hareket şemaları Memorat Oyuncunun "hareket küresini (kinesfer)³²⁶" oluşturmaktadır. (Resim -17-18-19-20-21-22) Nitekim vücudun ayakta durur vaziyetteki temel postüral pozisyonunu düşündüğümüzde; en, boy ve derinlik açısından tarzındaki algımız onun "üç boyutlu" yapısını da işaretlemektedir. Bununla birlikte ayakta durur vaziyetteki imkân sınırları diğer bir deyişle "ulaşabildiği son

³²⁶ Laban modern ifade dansı tekniğini, kendine göre ortaya koyarken sadece tek tek en önemli sayılacak hareket tekniklerini ele almakla ve uygulamakla sınırlı kalmaz. İnsanın fiziksel olarak yer çekimine karşı daha teknik olarak direnebilmesinin de yollarını araştırır. Güdül hareket repertuarımızın ritimlerini de oldukça usta bir şekilde dikkate alır. Laban'a göre dansçının birbirleriyle kombine edilen hareketlerini metrik zaman ölçüsüne göre diğerlerinden kısa sürmesinin esas alınması gerektiğini vurgular. Avrupa'da Laban'ın öncülüğünde gelişen modern ifade dansı tekniği, Laban tarafından, günlük yaşamdaki kombine hareketlerin analizi esasına dayandırılır. Temel güdül aksiyonlar olarak nitelediği hareketlerin günlük yaşamdaki işlerimizde, sporda ve her tür vücutsal hareketimizde ortaya çıktığını çok iyi gözlemlemiştir. Laban, kendinden önceki dans tekniklerini incelerken görmüş olduğu eksiklikleri cesurca yeni teknolojik olanaklar ve toplumsal gelişmenin vardığı aşamayı da dikkate alarak giderme çabaları içine girmiştir. Örneğin dans bilim "Kinesfer" kavramını Laban'a borçludur. Laban'a göre "Kinesfer" kavramı şunu ifade eder: "Her hareket vücudu veya onun bir kısmını hareket edilen alanda (mekân) bir pozisyondan diğerine taşımayı üstlenir. Buna göre her tekil hareket kısmen bu alansal pozisyon değişikliğini anlatır. Biz genel olarak kullandığımız işretilerle, bir hareketin kesin bir şekilde başlangıç noktasını belirleyebiliriz. Aynı şekilde hareketin yöneleceği noktayı veya ulaşması gereken noktayı belirleyebiliriz. Bu iki nokta arasındaki bağlantı bir hareketin kullandığı "yol"dur. Vücut ister hareket etsin veya etmesin her zaman etrafını kapsayan bir alanın (mekân) içindedir. Yani vücudun etrafında bir "Kinesfer", bir hareket küresi vardır, bunun çevresel sınırı, vücudun bulunduğu yerde, üstelik yer değiştirmeksizin, vücut azalarının normal olarak uzatılmasıyla, yani ağırlık değiştirmeksizin ulaşabildiği yerdir. Bu bir hareket alanıdır ve bu alanın tasavvur edilen iç duvarına ellerle veya ayaklarla dokunabilir ve bunun yani bu mekânın böylelikle her noktasına ulaşabiliriz. Bu dolaysız alanın dışında büyükçe bir başka alan (mekân) veya genel alan (mekân) bulunur. İnsan bu ikinci alana bulunduğu esas mevkiden uzaklaşmasıyla girebilir. Böylelikle insan kendi kişisel çevresel alanını (mekânını) yeni bir mevkiye, genel alan içindeki bir başka mekâna taşır. Böylelikle insan gerçekte kendi kişisel "Kinesfer"ini asla terk etmez, tam tersine bunu bir kılıf gibi kendisiyle birlikte taşır. Bir insan öne doğru Birkaç adım atarsa, böylelikle kendi "Kinesfer"ini adımlarının mesafesi ölçüsünde, genel alanın içine doğru öne taşır. Bir insan için "bulunulan mevki" her zaman aşağıdadır, asla önde değildir. O, böylelikle yeni mevkisini kendi "Kinesfer"inin temeli olarak bilir ve bu temelden hareketle kendi hareket dizilimini inşa eder. "Kinesfer" içinde, yani bireysel üç boyutlu hareket mekanı içinde, hareketlerimiz "Kinesfer"in her noktasına ulaşabilmeyi olanaklı kılar. Her istikamet, "Kinesfer" içinde bir de karşı istikameti vardır. Vücudumuzu bu istikametlere ve karşı istikamete taşımamız "Kinesfer; 'imizin merkezinde üç boyutun kesişme noktası olduğu duygusuna kapılmamıza yol açar. "Kinesfer" insanın her yöne hareketinde alan içinde o alanı en iyi şekilde kullanmamıza yardımcı olur. Merkezden, yani bulunduğumuz yerden (ki bu merkez vücudumuzun tam ortası olarak kabul edilir) tüm dışarıda kalan yirmi altı alan istikametine hareket yapılır. Ayakla "Kinesfer"de ulaşılacak en yüksek nokta, akrobatik maharet olarak denenebilir, ancak bunun için çok zorlu egzersiz çalışmaları gerekir. Bacak hareketleriyle normal olarak ulaşılabilinecek en yüksek noktalar, sağ ön, sağ geri, sol ön, sol geri "Kinesfer Duvarlarıdır". Her uzuvla en kolay ulaşılacak noktalar, kol ve bacakların normal ulaştığı mekân zonu, sağ ayağı sol bacağınkinden ayrılır. "Kinesfer"in bir yerden bir başka yere taşınması, istenilen sayıda adımla düz bir çizgi istikametinde olabileceği gibi, kıvrımlı yollar da takip edebilir. "Kinesfer"in bir yerden bir başka yere taşınması, genel mekân içinde bir hareketi ve bu genel mekân içinde, çok çeşitli noktalara doğru olabilir. Bir noktada sıyrarken kollar o istikamete doğru kaldırılır veya her ikisi, diametral istikamete doğru yüksek-sağ veya yüksek-sola doğru olur. Bu kimine göre "Kinesfer"in dışına çıkmak şeklinde algılanır; gerçekte ise kişisel hareket mekânı bir an için yerden havaya kaldırılmıştır. (Yeşiltaş, 2011: s.66,67)

noktalar (muhavere alanı)" onun vücudunun etrafında bir küre oluşturur ki bu onun "hareket küresi"dir. (Giritli, 2000: s.12) Bu bağlamda imgelemin gücünden istifade edecek Memorat Oyuncu, "kinesfer (hareket küresi)"nin dışına uzanabildiği ölçüde yer çekimini asgariye indirmiş olacak böylelikle ters yönlü bir "varoluş" tarzı açısından hareket küresinin sınırları onun varoluşunun bittiği yer değil aksine "varolmaya başladığı yer" olarak işaretlenecek ve anlam bulacaktır. Bunu dasein ve bu bağlamda memorat olgu zaviyesinden "ölüme yönelik olmak" bağlamında "kendinin ötesine atılma" olarak da düşünebilirsiniz. Böylesi bir atılımı da Memorat Oyuncunun dramaturjisi bağlamında "içinde bulunduğu kültürel atmosferin" kodları üzerinden gerçekleştirebilecektir. Nitekim "hareket", özellikle "dil" bağlamında kültürel bir kavramdır ve kültürün temel karakteristiklerinden biridir. (Giritli, 2000: s.74,76,77)



Hareket Küresi/Kinesfer (Giritli, 2000, s.12)



Memorat Oyuncunun Hareket Küresi - **Resim -17-18-19-20-21-22**

4.3.5.1.1. Kinestetik Temel İfade Egzersiz Önerileri

Bu egzersizlerde Moshe Feldenkrais'ın "bedene dönük yaklaşımlarından" istifade edilmiştir. Bununla birlikte tüm bu egzersizlerimizdeki temel maksat alışıl gelmiş biçimde; "doğru duruş, doğru nefes alma v.s." yaratmaktan ziyade Memorat Oyuncunun "tanımlanmamış (literatüre ram olmamak) herhangi bir farkındalık keşfetmesi"ne yöneliktir. Öyle ki bu aşamda vücudunun basıncını azaltabilmesi adına bizim sunacağımız alıştırmalar onun keşif süreci için en fazla tetikleyici mahiyetinde olacaktır. Memorat Oyuncunun sınırı onun sınırsızlığında içkindir.

4.3.5.1.1.1. Dik Duruş (Erekte Postür)

Küçük Atalet Kuvveti (Moment) olarak tanımlanan bu olgu; baş, gövde ve pelvis bölgesinin dikey açıdan yığılmasının sonucudur. Aynı zamanda bu yığılma, vücudun ağırlık merkezini vücudun yapısıyla uyumlu "mümkün olan" en yüksek seviyeye getirmektir. Bu pozisyonda vücudu korumak ve düşmesini önlemek için (yerçekimine direnç) yeterli olan kas kasılması mümkün olan en asgari düzeydedir. Dolayısıyla vücudun postür olarak böylesi bir dik/erekte duruşunda "minimum kas tonusu" mevcuttur. Vücudun "mekanikğine" dair farkındalığa dönük bu egzersizlerde "dinamik (hareketli)" durumdan evvel "statik (görece hareketsiz) yönün" olgusallığının farkındalığından başlamak geleneksel bir yaklaşımdır. Bununla birlikte ilginçtir ki; insanda hareket, hareketsizlikten çok daha kolay ve erken elde edilir. (Feldenkrais, 1981: s.68) Dahası uzun süre harekete (dinamik olmaya) yönelik dayanıklılık "hareketsizliğe (atalet)" olan dayanıklılıktan çok daha fazladır. Buradan insanın "hareket etmeye" teşne (mahkûm) bir canlı olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Unutulmamalıdır ki "mutlak hareketsizlik" yoktur. Minimum atalet momenti vardır. Bu nedenle bu egzersizlere "hareketsizlik" alıştırmalarıyla başlamalıyız:

- Memorat Oyuncunun gözleri kapalıdır. Gözlerin kapalı olması özellikle önem arz etmektedir, nitekim hareketsizliğin rahatsız edici durumu en fazla da gözlerin

kapalı olduğu durumlarda açığa çıkacaktır. Bu da "harekete" duyulan "arzuya" yönelik farkındalığı artıracaktır.

- Rahat, gündelik nefes alacak biçimde tek ayak kaldırılmalı ve denge unsuru olan "çift organ" ayaklarımızın birbiriyle olan koordinasyonunun farkına varılmalıdır. Böyle bir duruş pozisyonu "statik mükemmelliğin" önündeki en temel engeldir. Nitekim "statik mükemmelliğin" farkındalığı yokluğunda belli olacaktır. (Feldenkrais, 1981: s.68) Bu alıştırma oyuncu belli bir düzeyde farkındalığa varıncaya dek devam ettirilmelidir. Bu farkındalığın ortaya çıkma süresi "yoruculuk" olarak da nitelendirilebilir. Bizim açımızdan "yoruculuk" ve "şiddet/acı/kendine gaddarlık" aynı anlam dünyasına sahiptir. Farkındalık eşittir "vahşet"tir. Yeterince yorulan ayak diğer ayakla değiştirilebilir.

- Kollar vücudun yanlarına sarkmış durumda yere dikey konumlanmalıdır. Daha sonra bu alıştırma her iki kolda iki yana açılarak yere paralel olacak biçimde konumlandırılarak tekrarlanmalıdır. (Resim - 23-24-25)



Memorat Oyunculuk - Egzersiz - **Resim -23-24-25**

- Eylemsizlik momentinin mümkün olan en düşük seviyeye düşürülmesinde "baş ve gövdenin" yere doğru "en iyi biçimde dikey konumlandırması" aslı meseledir. (Feldenkrais, 1981, s.69) Bu sebeple gözler kapalı, tek ayaküstünde

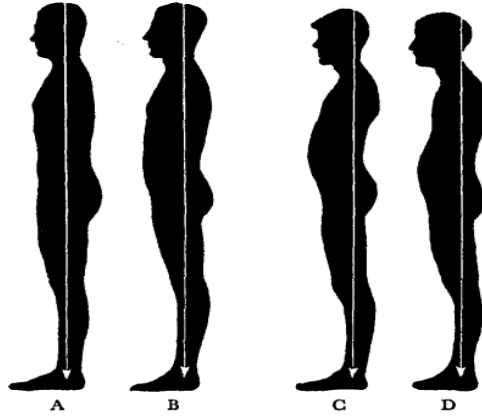
durmaya yönelik "eylemsizlik" alıştırmaları baş ve gövdenin eylemsizliği yaratmada doğru hizalandırılmasının farkındalığını açığa çıkartacaktır. Dolayısıyla vücudun yerçekimi yahut kozmik basınç ile olan ilişkiselliği kendiliğini açacaktır. Dahası doğumdan kaynaklanan en temel "kaygı/korku" olan "düşme korkusu" (Feldenkrais, 1981: s.87) Memorat Oyuncunun "dünyaya fırlatılmışlığının korkusu" ile eş değerdir. Bu çalışma yerçekiminin sebep olduğu fırlatılmışlık ile "uyumlanmanın (stimmung/motilite)" temeli mahiyetindedir.

- Moshe Feldenkrais, yerçekimi bağlamında dengenin üç türünün varlığından söz etmektedir. Bunlar; kararlı, kararsız ve kayıtsız denegelerdir. Bununla birlikte kararlı dengede "ağırlık merkezi" en düşük konumdadır. Ancak insan sisteminde ağırlık merkezi yüksek konumda olamasından dolayı insan genelde "kararsız" dengededir ve bu dengesizlik vücudun çalışma mekanizması açısından bir tür "istikrarsızlık" yaratmaktadır. Bu bağlamda hem kararlı hem de kararsız dengenin nitelikleri ise temelde "kolay değişim ve eski haline getirmek kolaylığı (restore)" biçiminde ortak olarak işaretlenebilir. Bununla birlikte; kolay değişimde, denge konumundan herhangi bir yöne yatay olarak hareket etmek çok az enerji gerektirirken, restore edebilme olanağı ise yani bozulduğunda dengenin yeniden sağlanması da aynı biçimde minimum enerjiyi gereksinecektir. Kararlı dengede, sisteme enerji sağlanmadığı sürece başlangıçtaki yatay yer değiştirme gerçekleşemez. Potansiyel enerji minimum olduğundan, ağırlık merkezi mümkün olan en düşük konumdadır ve dışarıdan enerji sağlanmadıkça hiçbir konum değişikliği meydana gelmeyecektir. Oysa insan vücudu gibi "kararsız dengede", ağırlık merkezi mümkün olduğunca yüksektir ve potansiyel enerji en yüksek seviyededir (kas tonusu). Pozisyonunu değiştirmek için başka bir kaynaktan enerjiye ihtiyaç duymayacaktır. Bu nedenle konum değiştirme, depolanmış kendi potansiyel enerjisinden beslenecektir. (Feldenkrais, 1981: s.69,70) Bu çıkarımdan hareketle Memorat Oyuncu bu alıştırmada hâlihazırda tetikleyici olarak "kendi enerji potansiyelinden" istifade edecektir. Nitekim tıpkı mitsein olmaklığı da bir tür "denge" arayışıdır ve bu konvansiyonun malzemesi yine kendi vücududur. Bu bağlamda "kararsız dengeye sahip bir vücut olarak Memorat Oyuncu" alıştırmalarının "bitiş" ve "başlangıç" noktalarını kendi açığa çıkartacaktır.

Ağırlık merkezi mümkün olan en yüksek konumda tutulduğunda, insan vücudu neredeyse hiç enerji harcamadan herhangi bir yönde hareket etmeye uygundur ve bu minimum enerji bile potansiyel enerjisinden çekilir. Potansiyel enerji daha sonra geri kazanılır, böylece tüm hareket bu maksimum potansiyel enerji konfigürasyonundan başlar. (Feldenkrais, 1981: s.70)

Amacı ne olursa olsun, hatırlarken ya da düşünürken gözleri kapatmak gibi TÜM hareketler son tahlilde yerçekimine karşı bir eylemdir. Sadece göz küresi yerçekimi alanında bir kütle olarak hareket ettirilmekle kalmaz, aynı zamanda vücudun geri kalanı özel bir duruşa getirilir ve böylece yerçekiminin onu aşağı çekme eğilimine karşı korunur. Çok katı gerekliliklere göre yapılan tüm bu sürekli ayarlamaların çok az farkındalığı vardır, ancak sinir sistemi, içinde herhangi bir yaşam olduğu sürece sürekli ve kesintisiz olarak yerçekimine karşı duyarlıdır. Bu nedenle, yerçekimine karşı işlevden söz ettiğimizde, genel olarak hareketlilikten söz etmiş oluruz. (Feldenkrais, 1981: s.95)

Memorat Oyuncunun fırlatılmışlığı diğer bir ifadeyle "kaygısallığı" onun yerçekimine karşı (antigravite) olan kaslarını bloke etmektedir. Bu da kas tonusundan görece yoksun olmak anlamına gelir. Aynı zamanda "gereksiz kas gerginliği"nin açığa çıkacağı bir durum olarak kaygı, kas tonusunu işlevsiz kılacaktır. Kaygısallıktan kaynaklanan böylesi bir "anti-gravite" hissinin "mide çukurunda" açığa çıkması onu bu bölgeye yönelik bir kontrole sevk edecektir. Dolayısıyla denge ve uzaysal uyum duyusuyla ilişkili bir vücut sistemi olan "vestibüler uyarımın" diyafram ve kalp ile olan ilişkisi çeşitli nefes tutma ve ellere dönük alıştırmalar sayesinde bu durum Memorat Oyuncunun lehine dönüşecektir. Böylesi işlevsiz kas tonusu durumlarında özellikle omuz-boyun eklemleri ve kalça-pelvis bölgesindeki anti yerçekimi kaslarındaki tonus eksikliği ağırlık merkezini öne doğru kaydıracaktır. Ayak parmakları kalıcı olarak kaldırılabileceğinden daha fazla ağırlık taşımak durumunda kalacaktır. Güçlü bir şekilde kasılacak ve ayak parmakları kıvrılacak veya bükülecektir. (Feldenkrais, 1981: s.103)



Kaygı kaynaklı yerçekimsiz duruş örneği - Antigravity ve Gravity süreci
(Feldenkrais, 1981: s.104)

- Memorat Oyuncu gözleri açık biçimde yüz üstü yere uzanmalıdır
- Her iki kolunu da yere paralel olacak biçimde yanlara sarkıtmalıdır
- Baş, alın yüzeyle temas edecek biçimde yere değecek vaziyette olmalıdır. İlk aşamada nefes alırken kafa yerden kaldırılmamalıdır.

- Şimdi ise derin ve güçlü bir diyafram nefesi alırken her iki kolunu kafasının ilerisine düz bir biçimde uzatmak kaydıyla her iki kolunu olabildiğince birbirine paralel hale getirecektir. Bu esnada el parmaklarını germek/ışınmak suretiyle bir kazayağı gibi açabildiği kadar açacak diğer taraftan ayak parmaklarını ise tıpkı baldeki gibi point (ayaklardan ziyade parmaklarla yere basarcasına) pozisyonuna getirecektir.

- Nefesini tutabildiği kadar tutmaya çalışmalıdır. Tekrar nefes verirken eller ve ayak parmakları rahat pozisyona getirilmelidir. Bu nefes alma aşamasında nefesi alırken nefesi karına almalıyız. Bunun sağlamasını ise zemin ile vücut arasındaki göğüs bölgesinden ziyade karın bölgesi arasındaki mesafenin farklılaşması üzerinden yapabiliriz.

- Her tekrardan önce alıştırmayı yapmadan yukarıdaki alıştırmayı ilkin hayalinizde gözlerinizi kapatarak gerçekleştirin sonrasında gözlerinizi açarak aynı

biçimde uygulayın. Hayali tasarlama kollarınızı her seferinde daha uzağa eriştiğini düşünün ve tasavvur edin. Bu hayali çalışmayı yaparken çeşitli hayvan imgeleri kullanabilirsiniz. Örneğin bir bukleminun avına fırlattığı dili gibi avıyla arasındaki mesafeyi ve engelleri de işin içerisine dâhil ederek muhayyilenizde canlandırıp kollarınızı bir bukleminun dili gibi düşünebilirsiniz. Buna ayak parmak uçlarınız da dâhildir. Tıpkı gölde yüzen bir kuğunun ayaklarını geriye atması gibi düşünebilirsiniz. (Resim 26-27)



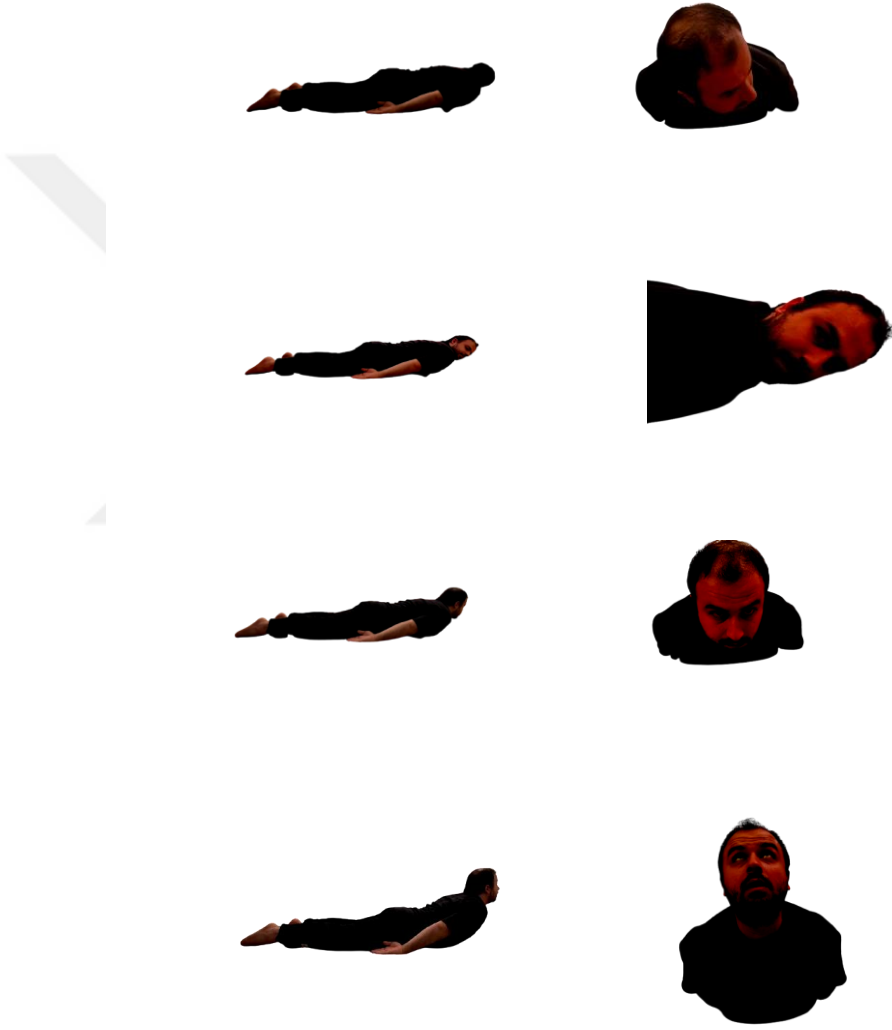
Memorat Oyunculuk Egzersiz - Resim - 26-27

- Bu aşamada artık kas tonusuna ilişkin ilişkiselliğe yönelik farkındalık duyuları en çok da "altıncı his" ile açığa çıkacaktır. Nitekim "kinestetik olan" en fazla da "altıncı his" ile bağlantılıdır. Dahası kas tonusuna dönük böylesi bir duyum "kinestetik duyum" biçiminde anlam bulmaktadır. Yukarıdaki rıza gösterilmiş alıştıma, sürdürülebilir olması hasebiyle bolca tekrar edilmelidir. Aksi takdirde şekilde gösterilen vücut duruşunu tek bir seferliğine jest biçiminde uygulamak öğrenme açısından işlevsel olmayacaktır. (Feldenkrais, 1981, s.109)

Uygun dik duruş sağlandığında, yani gerekli olan minimum tonla duruş sağlandığında, sadece en küçük değişikliği algılamakla kalmayız, böylece gerektiğinde pozisyonu düzeltmeye zamanında başlanır, aynı zamanda vücut hazırlık yapmadan hemen kendini düzeltebilir. Çıraklık eğitimlerinin çoğu deneme yanılma yöntemiyle başlar. İyi bir kinestetik duyuya sahip kişiler düşük tonik kasılmaya eğilimlidirler ve en az miktarda efor gerektiren hareket tarzını bulana kadar tatmin olmazlar; ayrıca gereksiz eforun ortadan kaldırıldığı sınır ideal minimuma daha yakındır. (Feldenkrais, 1981: s.109)

- Bu aşamada tek bir farkla aynı alıştıma tekrar uygulanacaktır. İlk aşamada alın yere değecek biçimde yüzeyden ayrılmadan nefesle birlikte el, kol ve ayak egzersizi yapmıştık. Bu kez her bir nefes alışta ve nefesi tutarak yalnızca kafayı önce

sağa sonra sola sonra görebileceği kadar ilerideki ufka bakacak biçimde ileriye en sonunda da tavana bakacak şekilde hareket ettirilmelidir. Siz bunlara ara yönleri de dâhil edebilirsiniz. İlk aşamada olduğu gibi bu alıştırmada da her tekrardan önce hayali imgelem süreci uygulamalı sonra gerçek eylem yapılmalıdır. (Resim -28-29-30-31)



Memorat Oyunculuk Egzersiz - **Resim -28-29-30-31**

- Bu aşamadan sonra bu kez gözler dâhil edilerek aynı alıştıırma seti tekrar uygulanmalıdır. Ancak kafa sabit kalacak şekilde yalnızca zeminden ayrılmalıdır. Gözler kafadan bağımsız biçimde ana ve ara yönlerin en uç sınırlarına bakacak biçimde çalıştırılmalıdır.

- Tüm bu alıştıırmalara çeşitli epifanik imgeler ekleyebilirsiniz.

- Şimdi ise tüm bu yukarıdaki egzersizlerdeki beden, kafa ve göz alıştıırmalarını aynı anda yaparak; örneğin, gözlerin başın zıt yönde hareketi ve başın vücudunkinin tersi yönde hareketleri biçiminde uygulayabilirsiniz. Bu alıştıırmalar vücuda alışılmışın dışında hareket boyutları ekleyecek ve kodlayacaktır. (Feldenkrais, 1987: s.145)

Kısaca ifade edecek olursak; vücuda-gelmiş biliç bağlamında "yerçekimine" yönelik kas aktivitesine yönelik bir tür kişisel "kontrol" mekanizması oluşturabilmeniz sizin toplumsal/seyirci/diğer karakter ile ilişkinizi "akort ederek (stimmung)" uyumlanmanızı sağlayacaktır. Bu uyumlanma nitekim "uyumsuzlanmanın kontrollü biçimde uygulanması" yönünde de gerçekleşebilir. Öyle ki ritüel olandaki asıl mesele "krizi çözmeye dönük" bir konvansiyon olduğu kadar "krizi tespit etmeye/adını koymaya dönük" de bir konvansiyondur. Sonuç olarak Memorat Oyuncunun yaratacağı "sulh" irtifa kaybetmiş anlamıyla "barış" değil, "huzur" anlamına gelecektir.

SONUÇ

Oyunculuk Sanatı açısından yeni bir metodoloji biçiminde önerdiğimiz Memorat Oyunculuk yöntemine dair bu çalışmamızı temelde dört soru üzerine inşa etmeye çalıştık. İlk bölümde olgusal bakımdan metodolojimizin zeminini oluşturması sebebiyle dahası bizim için oyunculuk sanatına dair esas "ruhsallığı" yaratan "şey" olarak kabul ettiğimiz için "Memorat nedir?" sorusunu sorarak Memorat olgunun ontolojisine dair belirlenimlerde bulunduk. Bu bölümde ilkin "Memorat" kavramına dair etimolojik tespitlere giderek bölüm sonunda yeni bir adlandırma önerisi yapmış bulunmaktayız. Bununla birlikte filolojik irdelemelerimiz neticesinde Türkçe söyleniş bakımından "Hafazan" kavramının "Memorat" kavramına ikame olarak kullanılabileceği kanaatimizi ifade etmeye çalıştık. Dahası "Memorat" kavramı hem kişinin adlandırılması (tecrübeyi yaşayan) hem de olgunun/hadisenin/tecrübenin kendisini tanımlaması bakımından "hafıza" mefhumuna ilişkin bir tanım biçiminde karşımıza çıkmıştır. Felsefi ve düşünsel tarih bakımından ise "Hafıza" olgusunun her daim "Varlık" ve bu bağlamda "İnsan" ile ilişkilendirilmesi tespitlerimizde yola çıkarak Memorat (Hafazan)'ı genel bir tanımlamayla "İnsan olarak Varlık" biçiminde kabul edip bu yönde tanımlamış bulunmaktayız. Diğer taraftan dünyanın farklı coğrafya, halk ve kültürlerindeki Memorat olguları tespit ederek bunların her ne kadar adlandırma bakımında farklılaşsa da olgusal, yapı ve biçim açısından memoratla aynılaştığına dönük durumlarla karşılaştık. Bu durum memoratın aynı zamanda bilimsel açıdan "etik kategoride" de ele alınabileceği kanaatimizi oluşturdu. Bununla birlikte özellikle Türk kültürü açısından memorat olguyu etraflıca bir ontolojik mülâhazaya tabii tutarak çeşitli varyantlarının varlığı işaretledik. Bu yönlü mülâhazamızın bir sonucu olarak da özellikle "Cin (Daimon/Diabolizm)" olgusunun esasında Memoratlığın yapısallığının biçimlendiricisi olduğunu söyleyebiliriz. Merkezinde bir inanç olmak kaydıyla, tabiatüstü düzeyde yaşanmış "korkulu" bir hadisenin; o durumu tecrübe eden (ilk elden), şahit olan veyahut da bizatihi tecrübe edenden dinleyen biri tarafından sözlü anlatı geleneği dâhilinde aktarımı olarak Memoratlıkta esas "fenomen" biçiminde "Cin(ler) (Demon-lar)" asli rol oynamaktadır. Bununla birlikte "Reenkarnasyon, Rüya, Yatır, Şehit, Al Basması, Ufo, Nazar, Ölülerle İlişkilenme, Büyü, Fal v.b." olgular da yine memoratlığın biçimsel durumları biçiminde bizi karşılamıştır. Az evvel sıraladığımız memorat

tecrübelerin ifadeye indirgenerek anlatı geleneğine dâhil edildiğini diğer bir ifadeyle "toplumsal" olmakla dönük seyrini tespit etmiş bulunmaktayız. Bu yönlü bir tespit ise bize göre Memoratın "icra/performe" edilerek tiyatral bakımdan da "performatif" bir süreç olduğunu göstermiştir. Nitekim memorat olgunun anlatı geleneği dâhilinde "Yorumlanması (Hermeneutik)" ise bizim çalışmamız ve Oyunculuk sanatı açısından işlevsel bir kapı aralamıştır. Dolayısıyla anlatıya dâhil olduktan sonra farklılaşarak genelde Mit/Efsaneleri dolayısıyla kolektif ritüelleri özelde ise Tragedyanın yani Tiyatronun esbabı mucibesi olmaklığına dair bir mekanizma biçiminde işlev görmektedir. Nihayetinde dünya İçine yerleşerek yarattığı/inşa ettiği anlam evreni; Memorat'tan, Fabulat'a; Fabulat'tan Efsane/Mit'e ve neticede Tragedya'ya doğru bir seyir izlemekte bununla birlikte Tragedyanın Kökeni bağlamında ise ritüelistik olanın ilkin "kolektif" değil "münferit" olduğu yönünde bir ispat niteliği taşımaktadır. Tam bu nokta ise niçin Tiyatro ve Oyunculuk Sanatı'nın bugüne kadar "zeminsiz ve ruhsuz" bir ontoloji ortaya koyduğuna dair görüşümüzü destekler mahiyet olarak işaretlenmiştir. Öyle ki "şahsi/münferit anlatı" olmaklığı ise yine günümüzde Tiyatro Sanatı'nın aldığı biçim olan "Performans Sanatı"nda olduğu gibi "bireyin" diğer bir ifadeyle "şahsi olanın" altını çizmektedir. Böylesi bir niteliği sahip olması da günümüz Oyunculuk Sanatı açısından ontolojik zaviyeden "hakiki bir zemin" olduğu yönünde ileri sürdüğümüz görüşümüzü desteklemektedir. Bunların yanı sıra tespitlerimizden mülhem şunu da rahatlıkla söyleyebiliriz ki; Memorat olgu, efsane ve miti de öncelemesi bağlamında Tragedyanın esas kökenini oluşturma yönünde görüngüler sergilemektedir. Dahası "Dinlerin" tezahürü açısından kaynak olarak "İnanç" olgusunun da zemini olduğuna dair tespitler yapmış bulunmaktayız. Dolayısıyla Tragedyanın ve bu bağlamda Oyunculüğün kökenine dair çalışmalarda memoratlığın dikkate alınması gerektiği hususunun altını çizmek isteriz.

Memoratın ontolojisine dair irdelemelerimizde örnek model olarak kullandığımız Türkiye'de memoratlığın coğrafi ve sosyolojik açıdan farklılaşmasına yönelik tespitler yaptık. Nitekim bu kısımda yaptığımız irdelemeler ve tespitler ise Memorat Oyunculuk metodoloji önerimizin dramaturjik zeminini oluşturmuştur. Özellikle; "Çevre Psikolojisi" bağlamında Memoratın "dünya içinde olmak"lığının getirisi biçiminde tezahür eden edilgenlikleri bizi; iklim, topoloji, mimari ve jeoloji

gibi çevreye dair olan ekolojik nesnelliklerin bir fenomen olarak Memorat kişiliğın oluşum sürecindeki etkisine dair irdelemeye yapmaya teşvik etmiştir. Öyle ki bu tespitlerimiz neticesinde böylesi nesnel etkilerin hem memoratın kişiliğı hem de insan kişiliğı ve mizacı üzerinde etki yaptığı ve biçimlendirdiğı gerçeğiyile yüzleştirmiştir. Bu bağlamda; her coğrafyanın özgün iklim koşullarının çevre psikolojisi bağlamında o bölgeye özgü bir tür sağık sosyolojisi yarattığını ve yine folklor sosyoloji açısından ise mahalli mizaç tiplerini ortaya çıkartarak kendi davranışsal folklor iklimini oluşturduğunu gördük. Yine çevredeki pek çok etkene bağılı olarak ortaya çıkan kimyasallar ve bileşenlerin özellikle doğıal kaynaklardan gelen madenlerin; zihinsel temsilleri doğrudan etkileyebilme niteliğı ve bedensel tetikleyici olmağılı bakımından (örneğin bastığı yer/zeminin topukları etkilemesi) yaşanılan çevrenin topoğrafik ve geometrik özelliklerinin bununla birlikte varlığı ve günlük yaşantıyı değıştirip dönüştürmesi bakımından her türlü mimarinin yahut mekânın da kişiliğın ve mizacın oluşumunda belirleyici rol oynadığını tespit etmiş bulunmaktayız. Çevre Psikolojisi bağlamında örnek model olarak incelediğimiz Hatay reenkarnasyon memoratlarının da yine bu yönlü etkileşimlerden kaynaklı biçimlendiğini söyleyebiliriz.

Eski Yunanda "Humoral Patoloji", İslam geleneğı açısından ise geleneksel ve kadim bir "Mizaç/Kişilik" anlayışı olarak karşımıza çıkan "Hılt (Ahlât-ı Erbaa)" olgusunu da yine Memoratlık bağlamında ele alarak memorat kişiliğın oluşumundaki rolüne dair tespitlerde bulunduk. Bu kısımda ayrıca "Beslenme Psikolojisi"ni de "Hılt" anlayışı bağlamında değıerlendirerek beslenmenin memorat kişiliğı ne yönde etkileyebileceğini tespit ederek ortaya koymaya çalıştık. Bu kısımdaki çıkarım ve tespitlerimiz kişiliğın oluşumunda hıltların ve beslenmenin etkin bir rol oynadığını böylesi bir yaklaşımın da önerdiğimiz Memorat Oyunculuk tekniğı için "işlevsel bir model" olabileceğini gösterdi. Öyle ki Memorat Oyuncunun tasarlayacağı karakterin beden sıvıları (kan, balgam, safra) ve besleme biçimi onun "pratik aklının" da belirleyici faktörleri biçiminde işlerlik sağılayabilmektedir. Bu nedenle karakter tasarlama sürecinde bu faktörlerin de göz önünde tutulması yaratılacak karakterin ontolojik zeminini de hem biyolojik hem psikolojik hem de varoluşsal açıdan daha sağılam bir zemine oturtacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise "Heidegger'in felsefesi ve Dasein nedir?" sorusundan yola çıkarak belirlenimlerde bulunmaya çalıştık. İnsanın, insan olarak "var-olmasının" kronik huzursuzluğundan kronolojik huzursuzluğuna geçişinin alamet-i farikası mahiyetinde işaretlediğimiz Martin Heidegger (1889 - 1976)'in felsefi anlayışı varlık felsefesi bakımından yeniden "içe dönüşün" dahası "tekil olarak İnsan"ın altını çizen bir yaklaşım biçiminde şekillenmiştir. Tekil olarak "İnsan"ın varoluşunu ele alması bakımından çalışmamız açısından da işlevsellik yaratan Heidegger'in felsefi görüşü ve bu bağlamda Dasein anlayışı, Memorat'ın yapısal ve biçimsel varlığını göz önüne aldığımızda (özellikle şahsi yahut münferit olmaklığı) Memorat'ı ve bu bağlamda Memorat Oyuncuyu "varoluşsal (egzistansiyal)" açıdan serimleyebilmemize imkân tanımıştır.

İkinci bölümdeki irdellemelerimiz bize göstermiştir ki; Heidegger açısından varlığın iki yönlü bir varlığı söz konusudur. Bunlar varlığın ontik (egzistansiyel) ve ontolojik (egzistansiyal) veçheleridir. Öyle ki bu da Heidegger'e göre varolanı "ontiko-ontolojik" kılmaktadır. Ona göre egzistansiyeller varlığı kendi kılan yahut kendi olmasına imkân sağlayan kökensel "kurucu" verilerdir. Egzistansiyaller Dasein için "ontolojik" bir zemindir. Bununla birlikte İnsanın varoluşu ancak kendi "olanaklarıyla/imkanlarıyla" kendini tasarlayabilen bir tür varoluştur. Diğer taraftan egzistansiyeller ise varlığın ontik tarafını işaretleyen kategorik boyutudur. Ancak Heidegger için Aristocu kategori anlayışı "uygun" değildir. Nitekim İnsan; taş, ağaç v.b. nesnelerden farklılık arz etmektedir. Örneğin bugün okula yarın işe gidiyorum derken ardı ardına gelen vak'alar varlığın var olarak belirleniminin "kategorik" yahut "ontik" bakımdan işaretlerken "ontolojik/egzistansiyal" içinde gerçekleştirdikleri ise eylemi zamandan ziyade mesafe üzerinden ele alarak varlığı imlemektedir. Heidegger'e göre kategorik olan "varlıksal/somut/fiziksel olan"a dair bir anlam tınısı yaratırken "Existenz ise "existenzial" sıfatına alan açarak sözcüğün tınısı sayesinde varlık olandan ziyade "var-oluşsal" olanın altını çizebilmektedir. Bununla birlikte ona göre İnsan'ın "Dünyada olmaklığı" yani "oradalığı (das Da)" başka ifadeyle yarattığı "açıklık/yarık" dahası "o-ara-dalığı" bütünüyle insan olarak Dasein için varolmaya yönelik bir "imkân veya koşul" olarak düşünülmelidir. Nitekim Heidegger, Dasein'ı "kategorik" olmaktan ziyade ontolojik (existenzialien/existentia/existentials) temelinde ele almış ve dünya-içinde-olan

taş, aletler ve insan dışındaki diğer varlıklardan ayırt edici mahiyetini açıklamaya çalışmıştır. Diğer taraftan esasında fenomenolojiye önem veren Heidegger, varlığın hakikatının ise "Fenomenolojik" bir yöntemle mümkün olacağını savunmuştur. Bu bağlamda ona göre ontolojik olanı işaretleyen egzistansiyaller de kurucu unsurlar olarak varlığı kendi kılan fenomenolojik olgulardır. Diğer bir ifadeyle Heidegger, Dasein'ın neliğinden daha çok nasıl var olduğunu önemsemiştir. Biz bu durumu bir oyuncunun bir karakteri tasarlarırken o karakterin "ontik" yönünden ziyade varoluş biçimini/tarzını nasıl ortaya koyduğuyla da ilişkilendirdik. Bir karakterin "ne yaptığı" değil "nasıl yaptığı"dır aslolan. Heidegger kurucu unsurlar dediği ontolojik mahiyetteki egzistansiyalleri ise; Kaygı (Sorge, alm.- Care, Concern, Solitude, eng.) yahut İhtimam Gösterme, Endişe (Angst) yahut Yaygın Yanlış (Galat-ı Meşhur) İfadeyle Korku, Ölüme-Doğru-Varolma (Sein-Zum-Tode/Being-toward-death), Yabancılaşma (Entfremdung/Alienation), Suçluluk/Vicdan (Schuld), Tasarlama/Kararlılık (Entwurf/Entschlossenheit/Resoluteness), Dünyada Olmak (in-der-welt-sein/Being-in-the-world), Halet-i Ruhiye (Befindlichkeit/Disposedness), Toplumsallık (Mitsein/Man/Being-With), İmkân (Möglichkeit/Possibility) biçiminde belirlemiştir. Biz de tüm bu egzistansiyallerin her birini tek tek açımlayarak ne olduklarına dair belirlenimlerde bulunduk. Öyle ki bu egzistansiyaller dâhilindeki "Kaygı (Sorge)" egzistansiyalini sonrasında önerdiğimiz oyunculuk metodolojimizin zeminine bir tür yaratım/fantasma alanı biçiminde "Boşluk/Liminal/Space" olarak yerleştirdik. Dahası bu egzistansiyaller dâhilindeki "Endişe (Düşünme)", bizim açımızdan boşluğu doldurmada uygulanacak "şeyleştirme" sürecinin ham maddesini oluştururken, "Ölüme-Doğru-Varolma"sı ise onun "dünya içinde olmaklığının ufkunu" oluşturmakta ve "Zamansal" olmaklığını belirlemektedir. Öyle ki bu "Zamansal" olmak ona (Dasein ve Memorat Oyuncu) "İmkân" sahasını açması bakımından varoluşsal araç gereci edinmesine olanak sağlamıştır.

Nihayetinde, bir egzistansiyal olarak "Vicdan", Dasein'a sesiz bir çağrıda bulunarak "varlığına dair yerine getirmedeği bir borcun altını çizercesine" suçluluk ithamında bulunmuştur. Bu çağrıya kulak veren (işiten) Dasein, suçu yüklenerek suskun bir halde kaygıya (sorge) dönük olmak kaydıyla bir tür "ifşa mekanizması" çalıştırmaya başlamıştır. Erschlossenheit (İfşa) sözcüğünden yararlanan Heidegger, kaygıya dönük bu duruma kararlılık veya kararlılık anlamına gelen Entschlossenheit

adını vermiştir. Dasein'ın varlık olarak biricikliğini ve özgünlüğünü sağlayacak olan "tüm kaçak kendini gizleme çabalarını ortadan kaldıran" bu öncü kararlılık ve tasarlama hali sonrasında içinde yaşadığı dünyaya ve topluma "varoluşsal tasarımını yansıtmaya" imkânı sunacaktır. Heidegger, Kierkegaard'dan mülhem bir tür "görü deneyimi" (the moment of vision) yani bir tür vecd hali yaratan bu "kararlılık hali"ni "özgün, şimdiki zamanın coşkusu" yönünde işaretlemiştir. Dasein'ın artık herkesliğin sığılığundan kurtulmaya dönük özgün bir hal aldığı bu kararlılık hali ve "moment of vision" durumunu biz ilerleyen bölümde "epifanik bir deneyim" biçiminde oyunculuk metodolojimizin de işlevsel bir aracı olarak ifade etmeye çalıştık.

Hal böyleyken Dasein'ın tüm bu süreçselliğini içinde yaşadığı topluma "uyumlanma (stimmung)" biçiminde işaretleyerek tüm amacının yaşadığı toplum içinde (mitsein) varoluşunu da "yansıtacak" biçimde bir tür "ikamet etme ve akortlanma hali" yönünde işlediğini söyledik. Nitekim tüm bu süreçsellik onun "hissedişlerinin ve bu bağlamda halet-i ruhiye (Befindlichkeit)lerinin tetiklemesi olduğunu da tespit etmiş bulunmaktayız. Heidegger için Dasein'ın "varoluşsal hakikati (Aletheia)" onun mahremiyetidir. Tüm bu mahremiyeti oluşturan kurucu unsurlar ise onun sahip olduğu egzistansiyal niteliklerinde saklıdır.

Heidegger için şiir bir tür ölçü biçimi olmakla birlikte varolan her şeyin hakikatini ölçebilen bu şiirin ölçüyü aldığı ölçü ise insandır. Ona göre İnsan "ancak" ölümlü olarak var olabilir. Bununla birlikte "ölebildiği" için de ölümlü olarak tanımlanır. Heidegger için ölebilmek, ölüm olarak ölüme muktedir (temellük/ereignis) olmak demektir. Sadece insan ölür ve bu dünyada kaldığı sürece, yaşadığı sürece sürekli olarak ölür. İşte bu ölümlü insanın yani dasein'ın bizim içinse Memorat Oyuncunun bu dünyadaki ikameti tıpkı Artaud'un Tiyatro için talepte bulunması gibi "şîrseldir ve şîrsel olmalıdır." Varoluş ancak böylelikle gerçekleşir.

Heidegger dünyada bir ilişkiler ağı (organizma) olduğu görüşünü savunmuştur. Heidegger için çivi ile çekicinin ilişkisini bilmeden çekici açıklamaya çalışmak bir yanılgı mahiyetindedir. Bu bağlamda Dasein'ın ilişkide olduğu en temel belirleyici unsur ona göre "Zamansallık"tır. Da-sein için bu ilişkisellik onun tarihselliğidir. O asla "zamansallık ve tarihsellikten" kendini sıyıramaz. Çabası hangi yöne doğru

olursa olsun bu dasein'ın yazgısıdır. Heidegger'e göre "Ontolojinin (ve bu bağlamda Felsefe)" görevi varlığı kendi "dünyasallığı ve zamansallığı" içerisinde yani akışkanlığı ya da oluşu sürecinde açıklamak olmalıdır. Nitekim "ontik" ve "ontolojik" ayrımı da bu fikrinden kaynaklanmaktadır. Nitekim "kategorik olan" akışkanlık bağlamında "Zamanın akışkanlığı" dâhilinde "bir Oluş"u tanımlamaya imkân vermeyecektir. Performans Sanatı olmaklığı bağlamında çağdaş oyunculuk anlayışlarında olduğu gibi insan ya "sahici (otantik)"dir yahut "sahici olmayan"dır. Bu onun varoluşsal tarzını belirleyecektir. Olmak değil "Oluş-mak ve Oluşturmak"tır esas olan.

İkinci bölüme ilişkin çıkarımlarımız bakımında son olarak şunu söyleyebiliriz ki; Heidegger'in Kant'a yönelik eleştirisinde onun bilinçli bir biçimde Grekçeden mülhem kullandığı "eudaemonizm" mefhumunu çalışmamız dâhilinde "uyumlanma (stimmung)" anlamına gelecek biçimde karşıladık. Çünkü Aristocu ahlak anlayışı bağlamında genelde "iyi insan, mutluluk, haz (pleasure) ve kendini gerçekleştirme (self-realization)" gibi anlamlara gelen "eudemonia" olgusu bizim çıkarımlarımız neticesinde esasında bir tür "demonlarla/şeytanla/cinlerle konvansiyon yaratma" pratiğini işaretlemektedir. Dolayısıyla Heidegger'in "eudaemonia" sözcüğünü "mutlu olmak"tan ziyade "demonlarla bir tür uyumlanmak ve antlaşma yapmak" manalarına gelecek biçimde kullandığı görüşünü ileri sürdük. Filolojik ve etimolojik tespitlerimiz ise bizi destekler mahiyette bulgular sergilemiştir. Dahası sonraki bölümlerde de işaretlediğimiz gibi Memorat'ın "demonik/diabolic" görüngüler sergilediğini de göz önüne aldığımızda "Dasein Olarak Memorat"ın da "demonlar" yahut daha emik bir ifadeyle "cinlerle" yapacağı anlaşma bir tür "eudemonia" mahiyetindedir. Tiyatro bağlamında ise Faust'un, Mephisto ile "yaptığı anlaşmayı" da yine demonic bir ilişkisellik olması bağlamında bu manada düşünebileceğimiz görüşünü ifade ettik.

Üçüncü bölümümüzün temel arayışı ise "Dasein Olarak Memorat Nedir?" sorusunun cevaplanması yönünde gerçekleşti. Öyle ki varlık felsefesi açısından Memorat'ın "Dasein" olarak "varoluşsal" yerini ve "tarzını" işaretlemeye çalıştığımız bu bölümde "egzistansiyal" açıdan Memorat'ı irdeleyerek yapısal ve biçimsel varoluşuna dair tespitlerde bulunduk. Nihayetinde bu bölümün genel bir sonucu

olarak; Dasein analitiğinin temel yapı taşları biçiminde nitelendirebileceğimiz egzistansiyallerin hem olgusal hem de insan olarak varlık biçimindeki Memorat açısından açıklayıcı ve tanımlayıcı bir yöntem olduğunu gördük ve varoluş tarzını bu yönde biçimlendirdiğini tespit ettik. Ontolojik mahiyetteki temel egzistansiyaller üzerinden "açıklamaya" çalıştığımız varlık olarak Memorat, birebir örtüşecek biçimde Dasein'ın varoluşsal kurucu unsurlarına sahip bulunmaktadır. Tıpkı Dasein'ın "kendileyiş (ereignis)"leri gibi memoratın tün deneyim pratiği de bir tür "kendileme" hadisesi biçiminde süreçselliğe sahiptir. Memorat'ın o-aradalığı ve dünya-da'lığı tıpkı dasein gibi bir tür vecd/ekstaz eşliğinde "kaygı (sorge)" egzistansiyaliyle birlikte ortaya çıkarak onu "endişe (angst)"ye gark ederek "tekinsiz (unheimlich)" bir "alana (space)" yöneltmektedir. Bununla birlikte ölüme yazgılı olduğu bilinci ise Memorat'ı "ölüme-doğru-varolma (sein-zum-tode)" hali benzeri bir hissetmeyle içinde yaşadığı dünyaya ve topluma "yabancılaşma (entfremdung)"sına neden olmaktadır. Yabancılaşmanın yarattığı kendileyiş "vicdan (schuld)" egzistansiyali vasıtasıyla ona bir çağrıda bulunmakta ve "şiiirsel bir yaşama" çağırmaktadır. İçine "düştüğü kaygısallıktan" yeniden dönmeye teşne olduğu topluma ve dünyaya dönük bir "tasarlama/kararlılık (entwurf/entschlossenheit)" yine Dasein gibi kendileyişiyle birlikte kendi biricikliğini yaratacağı "projeksiyonuna/yansıtma"sına sebebiyet vererek esrime aracılığıyla kendini ifşa etmektedir. Yurtsuzlaşan Memorat'ın, tıpkı Dasein gibi "uzay zamanı, dünya zamana" dönüştürmesi gerekliliğinin farkına vararak "dünya-içinde-olma (in-der-welt-sein)" ekzsitansiyali bağlamında kendi dünyasal "anlamını" tasarlama yönünde işe koyduğu tespit ettiğimiz bir diğer benzer varoluşsal süreç olarak karşımıza çıkmıştır. Anlam yaratma (hermeneutik) arzusu onda "ikamet etme/yerleşme" derdi dahası "uyumlanma (attunement)" ihtiyacını açığa çıkartmaktadır. "Toplumsallık/mitsein" mahiyetinin ise yine Dasein gibi "dil" üzerinden şekillenerek "şiiirsellğe" büründüğünü de tespit etmiş bulunmaktayız. Nitekim Dasein Olarak Memorat'ın tüm kendileyiş süreçleri "halet-i ruhiye (befindlichkeit)" biçiminde kamusallaşarak (stimmung) "imkân (möglichheit)" dairesinin fırsatlarını varolmasına yönelik ona açmakta ve kendi olmaklığı yolunda onu "sahici/otantik" kılmaktadır.

Bu bölümün sonucu niyetine şunu söyleyebiliriz ki; nasıl ki Dasein'ın tüm gayreti kendini sahici ve biricik kılmaksa Memorat kişisi için de tüm gayret "kendi

hakikatini tasarlayarak/üreterek" kendini "sahici ve biricik olma" yönünde bir görüngü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bizim bu çalışmada ileri sürdüğümüz metodolojimiz açısından da böylesi bir "sahici olmak ve karakteri biricik kılmak" öncelikli bir mesele olduğu için hem Dasein'ın hem de bu bağlamda Memorat'ın ve Memorat görüngünün "ontiko-ontolojik varoluşsal süreci" bize işlevsel bir kapı aralayarak zemin yaratmıştır. Bu sebeple son bölümümüzde yeni bir oyunculuk metodolojisi olarak Memorat Oyunculuk'u böylesi bir zemin üzerinde "sahici/otantik ruhu olan" bir oyunculuk yöntemi biçiminde tasarlamaya çalıştık. Öyle ki temelde bir oyuncunun gayreti ve çabasının "oynayacağı karakteri biricik ve sahici kılmak" yönünde bir çaba olduğu hakikati" kabulüyle ve inancıyla hareket ederek hem Memorat'ın ontolojik gücünden hem de Dasein'ın varoluşsal tarzından istifade ettik. Dahası önceki bölümlerde de ortaya koyduğumuz gibi "İnanç" olgusunun tezahürü bağlamında kaynaksallık oluşturmaya dahası bir tür dini pratik (Ritüel) olarak Tragedyanın da kaynağı olduğu yönündeki esas savımızı desteklediği için metodolojimizi Memorat olgu üzerine inşa etmenin kaçınılmaz bir hakikat olduğunu gördük. Dolayısıyla dördüncü bölümde ileri sürdüğümüz "Yeni Bir Oyunculuk Metodu: Memorat Oyunculuk" yönteminin ontolojisini de bu yönde biçimlendirdik. Her iki olguda da varoluşsal açıdan "kendini bulmaktan" ziyade "kendini yeniden tasarlamak" durumunun söz konusu olması ve dahası her ikisinin de bu tasarımı (bize göre oyunu) münferit bir hadise biçiminde gerçekleştirmekte ve kurgulamaktadır. Bununla birlikte her ikisi de tıpkı bir aktör gibi "kendileyişlerini" içinde yaşadıkları topluma/kamusala (mitsein) uyulmama biçiminde hareket ederek bir konvansiyon gerçekleştirmektedir.

Çalışmamızın son bölümü ve son sorusu olan "Memorat Oyunculuk Nedir?" esasında bizim için bir soru olmaktan ziyade "cevap" olarak ortaya koyulmuştur. Nitekim biz Memorat olguyu ve Dasein'ı açışladığımız andan itibaren zaten Memorat Oyunculuk açığa çıkmıştı. Ne var ki bu durum yalnızca bizim için "kavranabilir" olduğu için bu son bölümde tasarımıımızı "anlama/kamusala" indirgemiş olduk. Öyle ki bizim en başta önerimiz bizim sunduğumuz metodolojinin bir "anlam" olmaktan ziyade "kavram" olması yönündedir. Bizim metodolojimiz bu açıdan dar yahut bol gelen bedenlere "zorla giydirilmeye çalışılacak bir yöntem" olmaktan ziyade her bedene/vücuda/varoluşa "uyumlanabilecek" akortlanabilir

mahiyette olmalık iddiasını savlamaktadır. Nitekim özellikle egzersiz önerilerimiz olduğu gibi uygulanması zorunluluk arz eden pratikler olarak değil, "yol gösterici mahiyette" aşına kılmaya dönük tavsiyeler olarak kabul edilmelidir. Çünkü bizim iddiamız odur ki Tiyatro Sanatı ve bu bağlamda Oyunculuk Sanatı kendi "Felsefesini" yaratmak istiyorsa kendi anlamlarını değil tıpkı Sinema'nın "zaman ve hareket blokları" gibi kendi "kavramalarını" yaratmak durumundadır. Bunun yolu da "anlama gelmekten" ziyade "kavranılabilir" olmaktan geçecektir. Nitekim bizim metodolojimizin başat önerisi de bu yönde işleyecektir. Bir benzetme yapacak olursak; Stanislavski'nin önerdiği gibi "Sihirli Eğer"ler yaratmak değil "Sihir" yaratmaktır bizim için aslolan. Bu "Sihir" önerimizden Brecht'in "Yanılsama" olgusuna dönük eleştirisine tezat oluşturulduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Dahası Brecht'in önerisi de sonuçta "sahne bir oyun olduğuna insanları/seyirciyi inandırma" yönündeydi. Diğer bir ifadeyle öyle ya da böyle mesleki açıdan Sahne, yaşanılan bir yerdir ve bu yaşam ancak Memorat Oyuncunun reddedilmiş mümkünleri biçiminde nitelendirdiğimiz "İmkân"sız olanı "İmkân"lı hale getirerek gerçekleştirecektir. İşte bizim "Sihir/Büyü" dediğimiz şey tam da "İmkân"sızı açığa çıkartmayı işaretlemektedir. Bize göre Brecht'in "Tiyatro'ya ve Oyuncu'ya" önerisi "oynadığı oyuna inanmaması" yönünde değil; oyuncunun hem kendisini, hem yaratacağı karakteri hem de seyirciyi "kandırması" yönündedir. Bu sebeple sahnede "Sahici olmaklığın" teknik açıdan tiyatronun tüm üsluplarına "halel getirecek" bir şey olduğunu düşünmüyoruz.

Bununla birlikte dördüncü bölümümüzde bir şeyin imkânsız olmasının oyuncu kişisi açısından o şeyin anlamsız olduğu manasına gelmemesi gerektiğini ifade etmeye çalıştık. Yukarıda da ifadelendirmeye çalıştığımız gibi amacımızın "kavranılabilir kılmak" olduğu ilk önerimiz biçiminde bu bölümümüzde bizi karşılamıştır. Bu bölümdeki temel önerilerimizden biri de; oyunculuğun kökenine dair bir arayışa girişilecekse, kolektif ritüel görüngülerin yapısalılığı üzerinden değil münferit/şahsi ritüellerin yani Memorat kaynaksallığında yaklaşılması gerektiğini yönünde olmuştur. Böyleyken yeni bir oyunculuk metodu yahut yöntemi yaratmanın yolunun da niçin bize göre Memorattan geçtiği iddiamız açığa çıkmış oldu. Bu bağlamda bize göre "ilk oyuncunun" ne Thespis ne de Şaman olmadığını, her ikisini de öncelemesi hasebiyle Memorat olduğunu açıklamaya çalıştık.

Çalışmamızın metodolojik açıdan teknik yönlerini ifade etmeye çalışırken performans teorileri açısından işlevsel bir yaklaşım olan "enaksiyon kuramları" üzerinden "anlamlı/kavranabilir" bir seyir izledik. Ne var ki daha öncesinde Memorat Oyunculuğun dramaturjisini serimleyerek; Memorat Oyuncunun dünyada olmaklığı bağlamında çevresel edilgenliklerinin (Çevre Psikolojisi, Jeoloji, Coğrafya, İklim, Besleme v.s.) dahası Mizaç özelliklerinin (ahlât-ı Erbaa, hılt) onun "karakteristiğinin belirleniminde" esas teşkil ettiğini ve bu sebeple Memorat Oyunculuğun dramaturjik temelini bu yönde tasarlanması gerekliliği hususuna dikkat çektik. Nitekim böylesi çevresel edilgenlikler Memorat Oyuncunun tasarlayacağı karakterin (dahası öncelikli olarak kendisinin) "ontik" yönünü açığa çıkarırken daha çok "Dil" üzerinden yaklaşımlarının ise "Toplumsallaşma" bağlamında onun "ontolojik" veçhesini tezahür ettireceğini ifade ettik. Bununla birlikte genel olarak Memorat Oyunculuğun dramaturjisi, tasarlanacak karakterin; "biyolojik bedeni, ekolojik (çevresel) bedeni, fenomenolojik bedeni, sosyal bedeni ve kültürel bedeni" bağlamında humoral patoloji yahut ahlât-ı erbaa, çevre psikolojisi (topoğrafya, iklim, jeoloji, mimari v.s.) gibi edilgenlikleri ve içinde yaşadığı kültürel atmosferin bir getirisi olarak "Dil" üzerinden şekillenmiş ve bu doğrultuda vücuda getirilmiştir.

Bu bağlamda enaksiyon teorilerinin temel başlıkları olan; bedenleşmiş gerçeklik (embodied realism), bedenleşmiş bilinç (embodied cognition), bedenleşmiş zihin (embodied mind), bedenleşmiş anlam (embodied meaning) dâhilinde egzersizler belirlenip daha sonrasında uygulamalı olacak biçimde sunulmuştur. "Memorat Oyuncunun Mevcudiyeti (Embodiment) ve Metodolojik Notasyonu" başlığı altında topladığımız egzersizlerimizden bir kısmını metodolojimiz için de işlevsel olacak biçimde daha önce alan dâhilinde uygulanan alıştırmalardan istifade ederek oluşturduk. Nitekim özellikle tıbbi açıdan ayrıca bir "akreditasyon süreci gerektirecek" alıştırmaların böylesi alıştırmalar olduğunu belirtmek isteriz.

Egzersizler açısından daha evvel "Kaygısal" bir alan olarak "Boşluğu" bir yaratı alanı biçiminde zemin kabul ettiğimizi ifade etmiştik. Bununla birlikte ihtiyaç duyulan boşluğu yaratma yöntemi olarak "Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Zihni (Embodied Mind)" başlığı altında sindirim sistemi ve kaygısallık bilgisi

ışığında dahası bizim suçluluk envanteri olarak tanımladığımız "kaygısallığı" işaretleyen tetikleyici hafıza hikâyeleri eşliğinde önerdiğimiz alıştırma ile bu "boşluğu" yaratmış olduk. Genel olarak "temel duyum ve duygu" olguları eşliğinde ilerleyen alıştırma ve egzersizlerimiz "hafıza" olgusunun tıpkı Memorat olguda olduğu gibi sürekli varlığını dayattığı bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Hal böyleyken asli bir unsur olarak "vecd/eksataz" halinin yaratılabilmesi için de yine "Nefes" egzersizleri önerilmiştir. Bu aşamadan sonra içinde bulunduğu boşluğa yönelik "Cesaret"le yaklaşabilmesi adına yine humoral patoloji ve hılt bağlamında cesaret yaratmaya yönelik alışırtmalar önerilmiştir. Metaforik açıdan "Darp-Rit-Ses" süreci olan vücuda gelmiş zihin yani boşluk Memorat Oyuncunun dramaturjisi bağlamında ontik olmaklığının ilk aşaması biçiminde oluşturulurken sonrasında ise tam manasıyla ontik olmaklığının altını çizecek olan ve "Ritim-Müzik-Oyun-Ritüel" sürecini açığa çıkartacak kısım ise "Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Anlamsallığı (Embodied Meaning)" başlığı altında ele alınmıştır.

Bununla birlikte Memorat Oyuncunun "vicdanıyla" baş başa kaldığı boşluk durumu "ışitmek" gereksinimini açığa çıkarttığı için bu aşamada vicdanını dinlemeye yönelik alışırtmalar yapmıştır. Bu aşama benlik ve kendilik arasındaki yüzleşmenin "sınırlarda" yaşandığı bir durum olması hasebiyle bu noktada "yeni anlamlar üretme" ihtiyacı baş göstermiştir. "Bedensel" yani lisan-ı hal biçiminde cereyan eden bu aşamada yeni anlamlara restore edilmiş bedeni aracılığıyla "toplumsala/mitsein"a uygun ifadelerle ulaşmaya çalışmıştır. Adeta "enkarne" (reenkarnasyon) olmuş yeni bedeniyle (kendilik-benlik) toplumsala dahil olacaktır. İçsel sesi diğer bir ifadeyle vicdanın sesini dinlemek yahut ışitmek tıpkı Memorat olgudaki gibi bir tür "yakaza" halini gerektirdiği için bu aşamada Memorat Oyuncu "uyur vaziyetteki" bir kavrayış durumuna benzer biçimde hareket edecek biçimde egzersizleri uygulamıştır. Dinleme, Memorat Oyuncu için fenomenolojik olanın açığa çıktığı ilk aşamaydı. Böylesi bir dinlemede tıpkı Rudolf Steiner'in "Eurythmy" meselesinde olduğu gibi Memorat Oyuncu da kendi "egzistansiyal yasalarının" konuşmasını dinlemiş ve sonrasında kendiliğin ışımasını vücuda getirecek biçimde yansıtmıştır. Dolayısıyla artık anlam ilişkiselliği bakımından bu aşama egzersizlerimiz "düşünce duyuları" olan; ışıtme, konuşma, düşünme ve benlik/ego duyuları açısından şekillenmiştir.

"Memorat Oyuncunun Vücuda-Gelmiş Gerçekliği (Embodied Reality)" başlığı altında incelediğimiz ve egzersizlerini oluşturduğumuz kısımda ise Memorat Oyuncunun bir tür "vücutlararası-gerçekliğini (intercorporeality)"nin mevcudiyetini işaretlemiş olduk. Bu durumu Memorat Oyuncunun içinde yaşadığı "Kültür"ün merkezine vücuda-gelmiş gerçekliğini yerleştirme süreci olarak söyleyebileceğimiz de dikkat çektiğimiz bir diğer husustu. Memorat Oyuncunun vücudu bundan böyle yalnızca "biyolojik olanın ve fiziksel çevrenin" bir parçası değil, aynı zamanda içinde yaşadığı toplumsal/mitsein (sosyal ve kültürel) olanın da bir parçasıdır ve bundan böyle "birlikte anlama ve anlamlandırma" süreci iş başında olacaktır. Tam bu noktada seyircinin de devreye girdiğini önerdik. O halde Memorat Oyuncunun seyirciye dönük "sorumluluğu" dâhilindeki ilk aşamanın onları "oyuna/performansa dâhil etmek" sonrasında ise onların "hayal gücünü" tetikleyebilmek adına imajinasyona dayalı çeşitli imgelem egzersizlerimizi ortaya koyduk ve uyguladık. "Kolektif Ritüelin Tezahürü ve Seyirci Odaklı Rıza İmalat Mühendisliği" biçiminde nitelediğimiz bu süreç seyirciye de tıpkı Memorat Oyuncu'nun farkına vardığı gibi "ölümlü olduğunu" hatırlatmaya yönelik bir süreç biçiminde işlemiştir. Memorat Oyuncu, "hayal gücüne (kendilik tasarımına)" seyirciyi de ortak etmiştir. Bu aşama daha önceki egzersizlerle organize ettiği ve "kavrama" indirgediği vücudunu, toplumsal olana (seyirciye) yani "dil"e indirgemek yönünde gerçekleşmiştir. Dünyadan geri çekilen Memorat Oyuncu yeniden dünyaya duhul etmiş ve egzersizlerdeki "rolün" inşası temelde "seyircinin" inşasına dönüşmüştür. Rol, artık kolektif olan yönünde anlam bulmuştur. Özellikle bu aşama Memorat Oyuncunun "Psikolojik olandan" daha yoğun istifade ettiği nokta olmuştur. Rolünün karşısında bir psikolog edasıyla "mutlak seyirci" konumuna yerleşmekle beraber bu konumu dinamik olmaklığı bağlamında sürekli yer değiştirerek işlerlik kazanmıştır. Bu aşamadaki egzersizlerimizde "Michael Chekhov Europe Training" çalışmalarından istifade edilmiştir.

Dördüncü bölümün son kısmı olan ve "Vücuda-Gelmiş Bilinç (Embodied Cognition)" başlığı altında toparladığımız kısımda ise Memorat Oyuncunun fiziksel bedeninin dünya içinde olması hasebiyle ihtiyacı olan "bilgiyi" edinmede "bedeninin" başat bir rol oynadığını bununla birlikte zihinsel olanın "bilişsel" olmaklığı sürecinde vücudun bilişteki rolünün kendisini "vücuda" getirecek asıl

mesele olduğunu tespit ettik. Diğer bir ifadeyle bilişinin "fizikleşerek" gömülü olmaktan görünür olmaya dönük tekâmülü Memorat Oyuncun çalışma sürecinin son bölümünün esasını oluşturmuştur. Bu bağlamda Memorat Oyuncunun bilişi "çevreden (toplum/mitsein)" bağımsız değildir. Biliş, beynin olduğu kadar vücudun da bir parçasıdır. Bu sebeple "vücadagelmiş bilinç teorisinin", fiziksel beden ile zihin (beyin) arasındaki bağlantısallığı işaretlediğini açıkladık. Nihayetinde "vücadagelmiş zihin" olgusu, oyuncu açısından "fiziki beden (soma)" farkındalığıdır ki, bu farkındalık esasında "kinestetik farkındalık"tır ve "kinestetik zeka" olarak da tanımlanabildiği için bu aşamadaki egzersizlerimizi "kinestetik tepkisellik" ve bu bağlamda "kas tonusu" olguları üzerinden şekillendirdik.

Buraya kadar ifadelendirmeye çalıştığımız olguları genel anlamda özetleyecek olursak; sahne ve gösteri sanatlarının olmazsa olmazı "Oyunculuk" mesleği adına iyi niyetli bir öneri biçiminde kabul edilmesini ümit ettiğimiz "Yeni Bir Oyunculuk Metodu: Memorat Oyunculuk" yönteminin alan açısından eksikliğini fazlasıyla hissettiğimiz "Tiyatro Felsefesi" ve "Oyunculuk Felsefesi" gibi henüz temellenmemiş kavrayışlara kapı aralama yönünde katkı sağlamasını umut ettiğimizi söylemek isteriz. Dahası çalışmamızın başından itibaren ifade etmeye çalıştığımız "Oyunculüğün ontolojik zemininden yoksun ve bu nedenle ruhsuz olduğu" yönündeki iddiamızın da altını dolduracak savlar ortaya koymuş olmanın beklentisi içerisinde olduğumuz da bir diğer ümidimizdir. Şüphesiz alana daha önce katkıda bulunmuş olan ustalara yönelik bir saygısızlık en son aklımıza gelecek bir niyettir. Öyleyken sizin de çalışmamızı bu yönde kavramanızı isteriz. Elbette anlama kavuşturmaya çalıştığımız metodolojik önerimizin birçok eksik noktası olmuştur. Bununla birlikte daha evvel de söylediğimiz üzere bizim asli niyetimiz "farz" misali bir "kanon" dayatmaktan ziyade bütüne hizmet etme gayesi içinde bütüne hizmet edebilmek ve hiç olmazsa bu yönde küçük de olsa bir ışık yakabilmektir. Nitekim metodolojimizin esasını oluşturan ve mevcut metodolojilere de en temel eleştirimizin karşılığı olan genelde İnsan'ın özelde ise İnsan olarak "Oyuncunun kendi biricikliğine erişmesine" dönük bir yol arayışı bütün niyet ve gayemizin özeti mahiyetindedir. Umarız ki bu yöndeki amacımız bir nebze de olsa başarıya ulaşır ve Oyunculuk mesleği açısından ortaya koymaya çalıştığımız metodolojimiz sağlam zemini olan bir kapıyı aralamıştır. Son bir ifade olarak; Heidegger'e göre dil, varlığın

evidir. Buradan hareketle "kendi diliyle kendi evine ulaşmaya çalışan tüm evsizlerin evine varmasını" dileriz.



KAYNAKÇA

- Abensour, Alexandre (2022). Bellek (Çev. G. K. Rocheman). Ankara: FOL.
- Acıpayamlı, Orhan (1978). Halkbilim Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Acun, Hakkı (2014). Türk Kültüründe Taşlar. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Adıbelli, Ramazan (2011). Mircea Eliade ve Din. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ahmed, Rollo (2005). Kara Büyü (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Akgündüz, Gülay Özdemir (2017). "Levinas : Yaşam ve Ölüm Üzerine." Şu Kitapta: Ed. A. Kadir Çüçen. Yaşam ve Ölüm Felsefesi. Ankara: Sentez Yayıncılık, s.387-413.
- Aksakal, Aydan (2019). Sanat Ontolojisi Bakımından Boşluk Kavramı. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aksoy, Gürsel (2016). Aristoteles'e Atfedilen Kitâb'ul-Ahcâr Giriş-Çeviri-Değerlendirme. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aktok, Özgür (2017). "Varoluşçuluk ve Ölüm". Şu Kitapta: Ed. A. Kadir Çüçen. Yaşam ve Ölüm Felsefesi. Ankara: Sentez Yayıncılık, s.330-348.
- Altınok, Aylin Ersoy (2012). Artistik Anatomi ve Güzel Sanatlar Eğitimindeki Yeri. Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Altuntek, N. Serpil (2009). Yerli'nin Bakışı Etnografya: Kuram Ve Yöntem. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Ancet, Pierre (2010). Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi (Çev. E. Topraktepe). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- And, Metin (2003). "Büyü, Canlıcılık Ve Sanat." Şu Kitapta: Ed. Ekrem Işın. Elemterefiş Anadolu'da Büyü Ve İnanışlar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.6-17.
- And, Metin (2012). Oyun ve Büyü Türk Kültüründe Oyun Kavramı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- And, Metin (2012). Ritüelden Drama Kerbela - Muharrem - Ta'ziye. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2012). Poietika (Çev. N. Kalaycı). Ankara: Pharmakon.

- Aristoteles (2019). Parva Naturalia (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Armaner, Neda (1973). Psikopatoloji'de Dini Belirtiler. Ankara: Demirbaş Yayınları.
- Artaud, Antonin (1993). Tiyatro ve İkizi (Çev. B. Gülmez). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Artun, Erman (2011). Türk Halk Bilimi. Adana: Karahan Kitabevi.
- Asan, Uğur (2011). Madencilik Çalışmalarının Toplum Sağlığına Etkileri. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- Atabey, Eşref (2011). "Jeolojik Unsurlar Ve Halk Sağlığı (Tıbbi Jeoloji)". Popüler Bilim Dergisi, (207), s.56-61.
- Ayaz, Nermin (2021). "Şaman Kültürü: Anadolu'ya Yansıyan inanış ve Ritüeller." Şu Kitapta: Ed. Özlem Güzel. Anadolu Halk Kültüründe İnanış Ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s.359-386.
- Aybar, Servet Sibel (2011). Oyuncunun Hareket Potansiyelini Geliştiren Reji Yöntemi Ve Bir Uygulama: Sławomir Mrożek'in Eğlence Adlı Oyununun Sahnelenmesi. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bachelard, Gaston (2009). Uygulamalı Akılcılık (Çev. E. Sarıkartal). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bachelard, Gaston (2010). Sürenin Diyalektiği (Çev. E. Sarıkartal). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bachelard, Gaston (2014). Mekanın Poetikası (Çev. A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bahadır, Sedat (2016). Hatay'da Türk Halk İnançları. Ankara: Son Çağ Yayınları.
- Baker, Ulus (2015). Sanat ve Arzu (Ed. T. Açık). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bakewell, Sarah (2021). Varoluşçular Kahvesi (Çev. E. Gözgü). İstanbul: Domingo.
- Baldick, Julian (2011). Hayvan ve Şaman Orta Asya'nın Antik Dinleri (Çev. N. Şahin). İstanbul: Hil Yayın.
- Ball, Philip (2015). Elementler (Çev. N. Öрге). Ankara: Dost Kitabevi.
- Barnes, Barry (2008). T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler (Çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

- Basilov, Vladimir (2022). "Orta Asya Şamanizminde Transvestizm İzleri" (Çev. H. Mutlu). Şu Kitapta: Ed. Ceren Sungur. Sibirya'dan Balkanlara Şamanlar ve Cadılar Cilt I. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.135-144.
- Başçetinçelik, Ayşe (2009). Adana Halk Kültüründe Doğum-Evlenme-Ölüm. Adana: Altın Koza Yayınları.
- Bates, Daniel (2009). 21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri (Çev. S. Aydın, Serpil Altuntek v.d.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bateson, Patrick, Paul Martin (2014). Oyun, Oyunbazlık, Yaratıcılık ve İnovasyon (Çev. S. Kırgezen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Batuk, Cengiz (2009). "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu". Milet ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 6 (1), s.27-53.
- Bayat, Ali Haydar (2016). Tıp Tarihi. İstanbul: Merkez Efendi Geleneksel Tıp Derneği.
- Bayat, Fuzuli (2005). Türk Şaman Metinleri (Efsaneler Ve Memoratlar). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, Fuzuli (2006). Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, Fuzuli (2018). Türk Kültüründe Deli ve Delilik. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, Fuzuli, Çağla Çama (2023). Türk İnanç Paradigmasında Kültler. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Beaglehole, Robert, Ruth Bonita (1997). Temel Epidemiyoloji (Çev. N. Bilgel). İstanbul: Nobel & Güneş Tıp Kitabevi.
- Beck, Denis C. (2000). "The Paradox of the Method Actor: Rethinking the Stanislavsky Legacy." Şu Kitapta: Ed. David Krasner. Method Acting Reconsidered Theory, Practice, Future. New York: Palgrave Macmillan, s.261-282.
- Benjamin, Walter (2014). Pasajlar (Çev. A. Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bergo, Bettina (2021). Anxiety: A Philosophical History. New York: University Press.
- Beydili, Celal (2004). Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük (Çev. E. Ercan). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Bezgin, Ali (2011). Hatay'da Reenkarnasyon Memoratları. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

- Bilim Araştırma Merkezi (1979). Aporlar Ruhsal Işınlama Olayları. İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi.
- Bilim Araştırma Merkezi (1979). Görünen Ruhlar Bilimsel İncelemeler. İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi.
- Bilim Araştırma Merkezi (1979). Levitasyon Yerçekimini Yenen İnsanlar. İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi.
- Bilim Araştırma Merkezi (1980). Parapsikoloji Olağanüstü Yetenek ve Duyular Bilimi. İstanbul: Bilim Araştırma Yayınevi.
- Bilim Araştırma Merkezi (1981). Radyestezi Maddi Tesirler Bilimi. İstanbul: Bilim Araştırma Yayınevi.
- Blair, Rhonda (2008). The Actor, Image, and Action. New York: Routledge.
- Blattner, William (2006). Heidegger's Being and Time. London: Continuum International Publishing Group.
- Blattner, William (2021). "Temporality (Temporalität, Zeitlichkeit)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.727-728.
- Blavatsky, H.P. (2011). Teosofi'nin Anahtarı (Çev. M. Sağlam). İstanbul: Mitra Yayınları.
- Blavatsky, H.P. (2016). Peçesis İsis I (Çev. R.S. Uğurlu). İstanbul: Mitra Yayınları.
- Blavatsky, H.P. (2020). Peçesis İsis II (Çev. R.S. Uğurlu). İstanbul: Mitra Yayınları.
- Bloch, Susana (2015). Alba Emoting: A Scientific Method For Emotional Induction. USA: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Blum, Susan, Michele Bender (2021). Fonksiyonel Tıp Yaklaşımı İle İmmün Sistem ve Detoks (Çev. T. Akça). İstanbul: Celsus Kitabevi.
- Bock, Philip K (2001). İnsan Davranışının Kültürel Temelleri (Çev. N. S. Altuntek). Ankara: İmge Kitabevi.
- Bock, Philip K. (2001). İnsan Davranışının Kültürel Temelleri (Çev. N. S. Altunbilek). Ankara: İmge Kitabevi.
- Bonnefoy, Yves (2000). Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler Ve Mitolojiler Sözlüğü II. Cilt (Çev. L. Yılmaz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (1994). 100 Soruda Türk Folkloru. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, Pertev Naili (2012). Türk Mitolojisi. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

- Bourdieu, Pierre (1995). Pratik Nedenler Eylem Kuramı Üzerine (Çev. H. Tufan). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bourdieu, Pierre (2015). Ayrım - Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi (Çev. D. F. Şannan, Ayşe Günce Berkkurt). Ankara: Heretik Yayınları.
- Brito, Emilio (2019). "Kaosun Bilinmesi: Heidegger ve Nietzsche (Çev. E. Baykal)". Şu Kitapta: Ed. Sadık Erol, Volkan Ay. Heidegger'in Nietzsche'si. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.82-108.
- Brunvand, Jan Harold (1996). American Folklore An Encyclopedia. New York: Garland Publishing, Inc.
- Bulfinch, Thomas (2011). Bulfinch Mitolojisi (Çev. E. Özer, B. Özcangiller). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bulut, Mehmet Ali (2015). Can Boğazdan Çıkar. İstanbul: Hayat Yayıncılık İletişim.
- Burkert, Walter (1988). Greek Religion (Çev. J. Raffan). USA: Blackwell Publishing.
- Burkert, Walter (1999). İlk Çağ Gizem Tapıları (Çev. S. Şener). Ankara: İmge Kitabevi.
- Büyükkaracı, Fatma (1995). Firdevsi-i Taviil and His Da'vet-Nâme (Çev. Ş. Tekin, Gönül Alpay). Harvard Üniversitesi: Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Campbell, Joseph (1995). İlkel Mitoloji - Tanrının Maskeleri (Çev. K. Emiroğlu). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Campbell, Joseph, Bill Moyers (2013). Mitolojinin Gücü (Çev. Z. Yaman). İstanbul: Kapital Medya Hizmetleri A.Ş.
- Campbell-McBride, Natasha (2015). Gaps Bağırsak ve Psikoloji Sendromu (Çev. Z. Ece). İstanbul: Adalin Yayıncılık.
- Carlson, Marvin (2013). Performans Eleştirel Bir Giriş (Çev. B. Güçbilmez). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cassirer, Ernst (2005). Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme (Çev. M. Köktürk). Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, Ernst (2005). Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme (Çev. M. Köktürk). Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, Ernst (2005). Sembolik Formlar Felsefesi III Bilginin Fenomenolojisi (Çev. M. Köktürk). Ankara: Hece Yayınları.

- Cevher, Senem (2017). Stanislavski Oyunculuk Sistemi ve Michael Chekhov Oyunculuk Metodu / Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir.
- Cevizci, Ahmet (2005). Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Chantraine, Pierre (1984). Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots. Paris: Édition Klincksieck.
- Choi, Julie (2017). Creating a Multivocal Self Autoethnography as Method. New York: Routledge.
- Clarke, Nicholas Goodrick (2013). Aryan Kültürleri, Ezoterik Nazizm ve Kimlik Politikaları (Çev. K. Güney). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Cook, David (2017). İslam'da Şehitlik (Çev. B. Topuz). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Cox, James L. (2004). Kutsalı İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş (Çev. F. Aydın). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cox, Kevin, Reginald G. Golledge (2016). Behavioral Problems in Geography Revisited. New York: Routledge.
- Critchley, Simon (2010). Sonsuz Talep Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Crow, W.B. (2002). Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi (Çev. F. Yavuz). İstanbul: Dharma Yayınları.
- Cushing, Debra Flanders, Evonne Miller (2020). Creating Great Places. New York: Routledge.
- Çağmlar, Zekiye (2009). "Adana Halk Kültüründe Büyü Fal Yoluyla Hastalıkların Teşhisi ve Tedavisine Yönelik İnanışlar." Şu Kitapta: Ed. Emine Gürsoy Naskali. Lânet Kitabı. İstanbul: Kitabevi, s.453-470.
- Çakal, Zeynep (2021). "Anadolu Halk Kültüründe Demonik Varlıklar." Şu Kitapta: Ed. Özlem Güzel. Anadolu Halk Kültüründe İnanış Ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s.205-224.
- Çakmak, Tolga Fahri, Sevgül Çilingir Cesur (2021). "Anadolu'da Büyü ve Ritüelin Tarihsel Gelişimi." Şu Kitapta: Ed. Özlem Güzel. Anadolu Halk Kültüründe İnanış Ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s.107-142.
- Çelepi, Mehmet Surur (2017). Türk Halk Kültüründen Rüya. Konya: Kömen Yayınları.

- Çelik, Ali (2021). İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Çınar, Aliye (2007). Varoluşçu Teoloji Paul Tillich' te Din ve Sembol. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çimen, Talin (2012). Hatay Yöresindeki Çeşitli Bitkilerden Elde Edilen Doğal Bileşiklerin Oksidatif Stres Üzerine Etkisi. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Çobanoğlu, Özkul (2003). Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul (2007). Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği ve İstanbul. İstanbul: 3F Yayınevi.
- Çoruhlu, Yaşar (2002). Türk Mitolojisinin Ana Hatları. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çüçen, A. Kadir (2003). Heidegger'de Varlık ve Zaman. Bursa: Asa Kitabevi.
- D'Adamo, Peter (2012). Kan Gurubunuza Göre Beslenme (Çev. M. G. Ayrıl). İstanbul: Yakamoz Kitap.
- Dağ, Ülfet (2019). Geleceği Geçmişle Kurgulamak Bilim Kurgu Romanları ve Çağcılaştırılmış Mitler. Konya: Palet Yayınları.
- Dahlstrom, Daniel (2021). "World (Welt)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.822-829.
- Damasio, Antonio R. (2006). Descartes'ın Yanılgısı Duygu, Aktive İnsan Beyni (Çev. B. Atlamaz). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Davidson, Richard J, Daniel Goleman (2019). Karakteri Değiştirmek (Çev. M. Miller, Barbaros Efe Güner). İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Davletov, Nükhet Okutan (2021). Hakas Türklerinde Şamanizm ve Ölüm. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- De Groot, Judith, Linda Steg, Agnes E. Van Den Berg (2015). Çevre Psikolojisi (Çev. L. K. Cicalali, Eyyüp Ensari Cicalali). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti.
- De Vaan, Michiel Arnoud Cor (2008). Etymological dictionary of Latin and the other Italic Languages. Leiden: Brill.
- Decreus, Freddy (2019). "Bodies, Back from Exile." Şu Kitapta: Dionysus in Exile: The Theatre of Theodoros Terzopoulos. Berlin: Harald Müller, s.62-79.

- Degh, Linda (2001). *Legend and Belief Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington: Indiana University Press.
- Deleuze, Gilles, Claire Parnet (1990). *Diyaloglar* (Çev. A. Akay). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Demir, Rükiye (2019). *Gaziantep Memoratları Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Demirci, Kürşat (1991). *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Demirel, Yasemin (2019). *Hatay - Samandağ Özelinde Nusayrilik Ve Ziyaret Kültürü*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Deren, Seçil (1999). "Angst ve Ölümlülük". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 2(6), s.111-126. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Derrida, Jacques (2008). *KHORA* (Çev. D. Eryar). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Dikmen, Alpay A (1997). "Varlığın Yazgıdüzeninin Zorunlu Bir İstirahatgâhı: Bilim". Şu Kitapta: Ed. H. Ünal Nalbantoğlu. *Patikalar* Martin Heidegger ve Modern Çağ. Ankara: İmge Kitabevi, s.87-120.
- Dilçin, Cem (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Doğu Akdeniz Kalkınma Ajansı (2017). *Doğaka Bülten*. Ankara: Anadolu Basın Merkezi.
- Dreyfus, Hubert, Mark Wrathall (2002). *Heidegger Reexamined Volume 1 Dasein, Authenticity, and Death*. New York: Routledge.
- Dundes, Alan (1992). *The Evil Eye A Casebook*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Durmuş, Hünkar (2022). *Dinsel İnanışlar Ve Mitolojik Unsurlar Açısından Şeytan Algısı*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Durusoy, Ali (2012). *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Duymaz, Ali (2009). "Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı." Şu Kitapta: Ed. Emine Gürsoy Naskali, Güliden Sağol Yüksekaya. *Uçmağa Varmak Kitabı*. İstanbul: Kitabevi, s.257-282.

- Dündar, Furkan Kürşat (2021). Osmaniye Yöresinde Efsane Ve Memoratlar. Yüksek Lisans Tezi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Osmaniye.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid (2013). İlahi Hitabın Tabiatı (Çev. M. E. Maşalı). Ankara: OTTO 33.
- Eco, Umberto (2021). Bitkisel Hafıza ve Bibliyofili Üzerine Diğer Yazılar (Çev. L. T. Basmacı). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Ehrmantraut, Michael (2018). Heidegger'in Felsefi Pedagojisi (Çev. Ç. Yılmaz). İstanbul: Pedagoji Yayınları.
- Eken, Güven, Murat Bozdoğan v.d. (2006). Türkiye'nin Önemli Doğa Alanları I. Ankara: Doğa Derneği.
- El-Belhî, Ebû Zeyd (2012). Mesâlihu'l-Ebdân Ve'l-Enfûs Beden Ve Ruh Sağlığı (Çev. N. Okuyucu, Zahit Tiryaki). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Eliade, Mircea (1999). Şamanizm (Çev. İ. Birkan). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Eliade, Mircea (2001). Mitlerin Özellikleri (Çev. S. Rifat). İstanbul: Om Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2003). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2005). Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi (Çev. M. Ünal). Konya: Serhat Kitabevi.
- Eliade, Mircea (2013). Yoga Ölümsüzlük ve Özgürlük (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2015). Doğuş ve Yeniden Doğuş İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları (Çev. F. Aydın). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Eliade, Mircea (2016). Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar (Çev. C. Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, Mircea (2017). Mitler, Rüyalar ve Gizemler Çağdaş İnançlar ve Arkaik Gerçeklik Arasındaki Karşılaşmalar (Çev. C. Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, Mircea, Ioan P. Couliano (1997). Dinler Tarihi Sözlüğü (Çev. A. Erbaş). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Elworthy, Frederick Thomas (1895). The Evil Eye An Account Of This Ancient & Widespread Superstition. London: J. Murray.

- Enuma Eliş (2016). Babil Yaratılış Destanı Enuma Eliş (Çev. S. Adalı, Ali Görgü). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erdem, Fatih (2020). Eski Mezopotamya'da Kehanet Geleneği. Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Erginer, Gürbüz (2003). "Anadolu'da Batıl inanmalar ve Büyü." Şu Kitapta: Ed. Ekrem Işın. Elemterefış Anadolu'da Büyü Ve İnanışlar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.50-61.
- Ergün, Selda (2015). "Sunuş." Şu Kitapta: Ed. Selda Ergün. Oyunculuğun Yolculuğu. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, s.9-13.
- Erhat, Azra (1996). Mitoloji Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ersoy, Eren Veysel (2011). Oyunun Kurallarını Fizik Söyler. Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Ersoy, Ruhi (2002). "Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller". Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi, 14(54), s.86-101.
- Esenyel, Adnan (2020). Varlığın Patikaları. Ankara: FOL Kitap.
- Esposito, Roberto (2018). Communitas (Çev. O. Kartal). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Es-Serrac, Muhammed B. Ali B. (2015). Tuffahu'l-Ervah ve Miftahu'l-İrbah Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı (Haz. N. Gürkan, Mehmet Necmettin Bardakçı v.d.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Eugen-Biser-Vakfı (2016). İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü Cilt-1. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Eugen-Biser-Vakfı (2016). İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü Cilt-2. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki (1989). Türkçe Kökler Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki (1989). Türkçe Kökler Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Fahreddin, İskender (1933). İlmi Sima. İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi.
- Farin, Ingo (2021). "Hermeneutics (Hermeneutik)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.375-379.
- Faulconer, James E. (2021). "Possibility (Möglichkeit)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.595-597.

- Faure, Elie (2006). Sinema Sanatı (Çev. M. Gönen). İstanbul: es Yayınları.
- Fazlıoğlu, İhsan (2015). Kendini Bulmak. İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İhsan (2015a). Kendini Aramak. İstanbul: Parsense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İhsan (2015b). Kendini Bulmak. İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İhsan (2015c). Soruların Peşinde. İstanbul: Papersense Yayınları.
- Feldenkrais, Moshe (1981). Body and Mature Behavior: A Study of Anxiety, Sex, Gravitation, and Learning. New York: International Universities Press.
- Feldenkrais, Moshe (1987). Awareness Through Movement Health Exercises For Personal Growth. Great Britain: Penguin Books Ltd.
- Fink, Bruce (2020). Lacancı Özne Dil ve Jouissance Arasında (Çev.K. Güleç). İstanbul: Encore Yayınları.
- Fink, Eugen (2015). Bir Dünya Sembolü Olarak Oyun (Çev. N. Aça). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Fischer-Lichte, Erika (2019). "Preface." Şu Kitapta: Dionysus in Exile: The Theatre of Theodoros Terzopoulos. Berlin: Harald Müller, s.9-15.
- Fiske, John (2007). Mitler Ve Mitleri Yapanlar (Çev. Ş. Duran). İzmir: İlyas Yayınevi.
- Fitz, E. Earl (2019). In Machado de Assis and Narrative Theory: Language, Imitation, Art, and Verisimilitude in the Last Six Novels. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Foster, Susan Leigh (2011). Choreographing Empathy Kinesthesia in Performance. New York: Routledge.
- Foucault, Michel (2015). Büyük Kapatılma (Çev. I. Ergüden, Ferda Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Frazer, James George (2015). İnsan, Tanrı Ve Ölümsüzlük (Çev. O. Aydın, İrem Demirel). İstanbul: Altın Bilek Yayınları.
- Freeman, Charles (2003). Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları (Çev. S.K. Angı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Freeman, Lauren (2021). "Boredom (Langeweile)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.127-130.

- Freke, Timothy, Peter Gandy (2011). İsa'nın Gizemleri (Çev. A. Bengisu). İstanbul: Ayna Yayınevi.
- Freud, Sigmund (2019). Tekinsizlik Üzerine. (Çev. H. Şahin). İstanbul: Laputa Kitap.
- Freud, Sigmund, Carl Gustav Jung (1995). Freud-Jung Mektuplaşmaları (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Frye, Northrop (2008). Kudretli Kelimeler - Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı Üzerine İkinci Bir İnceleme (Çev. S. A. Baş). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Frye, Northrop (2020). Hayal Gücünü Eğitmek (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Fuller, Steve (2022). Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi (Çev. E. Bilgiç). Ankara: Fol.
- Fuzuli (1940). Sıhhat ve Maraz (Çev. A. Gölpınarlı). İstanbul: Milli Mecmua Basım Evi.
- Gabriel, Markus (2011). Transcendental Ontology Essays in German Idealism. London: Bloomsbury Publishing.
- Gadamer, Hans-Georg (2005). Güzelin Güncelliği Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat (Çev. F. Tepebaşılı). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Gadamer, Hans-Georg (2008). Hakikat ve Yöntem I. Cilt (Çev. H. Arslan, İsmail Yavuzcan). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Galenos (2018). Tıp Sanatının Anayasası Tıp Sanatı Glaukon'a Tedavi Yöntemi (Çev. N. Nirven). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Garner, B., Stanton (2018). Kinesthetic Spectatorship in the Theatre - Phenomenology, Cognition, Movement. Switzerland: Palgrave Macmillan Cham.
- Garrett, Gregory Lessing (2018). The Scientism Delusion Techno Mysticism And Techno Spiritual Warfare. United States of America: Lulu Press, Inc.
- Geçtan, Engin (1997). Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- George, Vensus A. (1998). Authentic Human Destiny: The Paths of Shankara and Heidegger. Washington: CRVP.
- Gerber, Richard (2008). Gizli Enerji Terapileri (Çev. S. Akyel). İstanbul: Dharma Yayınları.

- Gezgin, İsmail (2020). Homo Narrans İnsan Niçin Anlatır? Mit, Masal Ve Hikâyenin Arkeolojisi. İstanbul: Redingot Kitap.
- Gillespie, Michael Allen (2006). "The Search for Immediacy and the Problem of Political Life in Existentialism and Phenomenology". Şu Kitapta: Ed. Hubert L. Dreyfus, M. A. Wrathall. A Companion to Phenomenology and Existentialism, s.531-544. UK: Blackwell Publishing.
- Gin, Kevin (2021). "Constitution (Verfassung)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.186-187.
- Giritli, Leman Yılmaz (2000). Dansta ve Tiyatroda Hareket Olgusu. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Gluckman, Peter, Alan Beedle, Mark Hanson (2012). Evrimsel Tıbbın ilkeleri (Çev. B. Çıplak, Oğuz Kerim Başkurt, Hilmi Uysal). Ankara: Palme Yayıncılık.
- Godelier, Maurice (2024). İmgelenen, İmgesle ve Simgesel (Çev. U. C. Gökduman). Ankara: Heretik Yayınları.
- Goffman, Erving (2014). Damga - Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar (Çev. Ş. Geniş, Levent Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Goldstein, Thalia R (2024). Why Theatre Education Matters. New York: Teachers College Press.
- Goody, Jack (2017). Mit Ritüel ve Söz (Çev. D. Sezgi). İstanbul: Küre Yayınları.
- Gökdemir, Sinan (2021). "Nazar Kültürü: Nazardan Korunma Ritüellerinin Anadolu'daki İzleri." Şu Kitapta: Ed. Özlem Güzel. Anadolu Halk Kültüründe İnanış Ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s.1-22.
- Göksülük, Bilge Serdar (2020). Tiyatro Ve Performans Sanatlarında Bilişsel Kırılma: Yeni Beden Fenomeni "Soma" ve Enaktif Oyunculuk Teorilerine Doğru Hareket Odaklı Bir Eğitim Önerisi Olarak Somatik Yaklaşım. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbakıy (1987). Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik. İstanbul: Der Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, Pertev Naili Boratav (2010). İstanbul: Derin Yayınları.
- Göregenli, Melek (2021). Çevre Psikolojisi İnsan Mekan İlişkileri. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gören, Erman (2015). Arkaik Yunan'da Adlandırma Ve Hakikat. İstanbul: Dergah Yayınları.

- Gören, Erman (2015). Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Gören, Erman (2020). "Notlar." Şu Kitapta: Platon. Sokrates'in Savunması. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Gözaydın, Nevzat (1991). Türkiye'de Ölü Ve Ölümle İlgili Anlatılar Katalogu Üzerine-V. Türkoloji Dergisi, 9 (1), s.23-42.
- Graham, George, Shirley Ann Holt/Hale, Melissa Parker (2010). Children Moving A Reflective Approach To Teaching Physical Education. New York: McGraw-Hill.
- Green, Thomas A. (1997). Folklore An Encyclopedia Of Beliefs, Customs, Tales, Music, And Art. California: ABC-CLIO, Inc.
- Groh, Jennifer (2016). Mekân Yaratmak Beyin Neyin Nerede Olduğunu Nasıl Biliyor? (Çev. G. Koca). İstanbul: Metis Yayınları.
- Grossheim, Michael (2021). "Lived Body (Leib)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.463-465.
- Guenon, Rene (2000). Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar (Çev. F. Topaçoğlu). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guyton, Arthur, John E. Hall (2001). Tıbbi Fizyoloji (Çev. B. Ç. Yeğen). İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri.
- Gülgöz, Sami (2018). "Otobiyografik Bellek: Tanımı ve Temel Kavramlar." Şu Kitapta: Sami Gülgöz, Berivan Ece, Sezin Öner. Hayatı Hatırlamak - Otobiyografik Belleğe Bilimsel Yaklaşımlar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s.13-26.
- Gündüz, Şinasi (1998a). Din ve İnanç Sözlüğü. Konya: Vadi Yayınları.
- Gündüz, Şinasi (1998b). Mitoloji İle İnanç Arasında. Samsun: Etüt Yayınları.
- Gündüz, Şinasi (2005). Anadolu'da Paganizm. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gür, Aysun (2017). "Yaşam İle Ölüm İlişkisinin Açıklığı Olarak Dünya: Fenomenolojik Bir Heidegger Okuması". Şu Kitapta: Ed. A. Kadir Çüçen. Yaşam ve Ölüm Felsefesi. Ankara: Sentez Yayıncılık, s.310-328.
- Gür, Aysun (2021). "Sanat Eserleriyle Karşılaşabilir miyiz?". Şu Kitapta: Ed. Aysun Gür. Sanat Eserlerine Heidegger'le Bakmak. Bursa: Sentez Yayıncılık, s.11-49.

- Güzel, Özlem (2021). "Hıdırellez: Ledün İlminden Türeyen Yeni Başlangıç inancı ve Ritüeller." Şu Kitapta: Ed. Özlem Güzel. Anadolu Halk Kültüründe İnanış Ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s.63-90.
- Hacıyade, Naile (2018). Düşünceden Söze Dil. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Hadot, Pierre (2012). Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe (Çev. K. Gürkan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hafız, Muharrem (2019). "Hora Felsefesi." Şu Kitapta: Ed. Mehmet Dursun Erdem, Necip Fazıl Kurt, v.d. Yitik Hafızanın Peşinde Üsküp Konuşmaları. Ankara: Pruva Yayınları, s.463-475.
- Halbwachs, Maurice (2016). Hafızanın Toplumsal Çerçevesi (Çev. B. Uçar). Ankara: Heretik Yayınları.
- Halbwachs, Maurice (2017). Kolektif Hafıza (Çev. B. Barış). Ankara: Heretik Yayınları.
- Hall, Edward T. (1990). The Hidden Dimension. New York: Doubleday Press.
- Hall, Manly P. (2008). Tüm Çağların Gizli Öğretileri (Çev. M. Sağlam, Ela Gürdemir). İstanbul: Mitra Yayınları.
- Hallaç, Ahmet Tacetdin (2017). Memorat Türü ve Adana Memoratları. Yüksek Lisans Tezi. Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aksaray.
- Hançerlioğlu, Orhan (1989). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Hançerlioğlu, Orhan (2000). Dünya İnançları Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hasanoğlu, Alper, Çiğdem Dürüşken, Bergen Coşkun v.d. (2020). Klinik Felsefe. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Heidegger, Martin (1969), Identity and Difference (Çev. J. Stambaugh). New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1975). Early Greek Thinking (Çev. D. F. Krell, Frank A. Capuzzi). New York: Harper & Row, Publishers.
- Heidegger, Martin (1995). The Fundamental Concepts of Metaphysics World, Finitude, Solitude (Çev. W. McNeill and Nicholas Walker). USA: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1996). Being and Time (Çev. J. Stambaugh). Albany: State University of New York Press.

- Heidegger, Martin (1998). Tekniğe İlişkin Soruşturma (Çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, Martin (1999). Contributions to Philosophy (From Enowning) (Çev. P. Emad, Kenneth Maly). Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2001). Poetry, Language, Thought (Çev. A. Hofstadter). New York: Harper Perennial.
- Heidegger, Martin (2001b). Being and Time (Çev. J. Macquarrie, Edward Robinson). UK: Blackwell Publishers.
- Heidegger, Martin (2002). "Anlama ve Yorum" (Çev. H. Arslan). Şu Kitapta: Ed. Hüsamettin Arslan. İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum, s.307-331. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, Martin (2009). Metafizik Nedir? Was ist Metaphysik? (Çev. Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, Martin (2010). Düşünceye Çağırın Yurt Müdafaası (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, Martin (2011). Metafiziğe Giriş (Çev. M. Keskin). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Heidegger, Martin (2011b). Sanat Eserinin Kökeni (Çev. F. Tepebaşılı). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Heidegger, Martin (2013). Düşünmek Ne Demektir? 1951/52 Kış Dönemi Ders Notları (Çev. R. Şentürk). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Heidegger, Martin (2013). Hümanizm Üzerine (Çev. Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, Martin (2015). Teknik ve Dönüş - Özdeşlik ve Ayrım (Çev. N. Aça). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Heidegger, Martin (2019). Nedenin Neliği (Çev. S. Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Heidegger, Martin (2020). Düşünmek Ne Demektir (Çev. İ. Turan). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Heidegger, Martin (2021). Varlık ve Zaman (Çev. K. Ökten). İstanbul: ALFA
- Heidegger, Martin (2021b). Kant ve Metafizik Problemi (Çev. K. H. Ökten). İstanbul: Alfa Basım Yayım.

- Heidegger, Martin (2023). Kendileyiş (Çev. M. Toprak, Ömer Faruk Peksöz). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Heidegger, Martin, Hannah Arendt (2012). Mektuplar 1925-1975 (Çev. M. Paşalı). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Hippokrates (2021). Hippokrates Külliyyatı (Çev. N. Nirven). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Huizinga, Johan (2006). Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme (Çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hutchinson, Ann (1977). Labanotation or Kinetography Laban. United States of America: Theatre Arts Books.
- Inwood, Michael (1999). A Heidegger Dictionary. Maiden, Massachusetts : Blackwell Publishers.
- Inwood, Michael (2014). Heidegger (Çev. N. Öрге). Ankara: Dost Kitabevi.
- Izutsu, Toshihiko (2005). İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar (Çev. A. Y. Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İbn Rüşd (2021). Tehafütü't-Tehafüt Gazzô.lf'ye Reddiye (Çev. K. Işık, Mehmet Dağ). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- İbn-i Arabi, Muhyiddin (2007). Fütûhât Mekkiye I (Çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn-i Arabi, Muhyiddin (2016). Âlemin Yaratılışı (Çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn-i Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun Hadrami (2004). Mukaddime Birinci Cilt (Çev. H. Kendir). Ankara: Yeni şafak Kültür Armağanı.
- İbn-i Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun Hadrami (2004). Mukaddime İkinci Cilt (Çev. H. Kendir). Ankara: Yeni şafak Kültür Armağanı.
- İbn-i Sina (2009). Doğunun Sönmeyen Yıldızı (Haz. H. G. Topdemir). İstanbul: Say Yayınları.
- İbn-i Sina (2017). El-Kânûn Fi't-Tıbb Birinci Kitap (Çev. E. Kâhya). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- İbrahim Hakkı, Erzurumlu (2011). Mârifetnâme 2. Cilt (Ed. C. Durmuş, Kerim Kara). İstanbul: Erkam Yayınları.

- İçöz, Ferhat Jak (2021). "Seans Odasında Felsefe Yapmak: Heidegger Ve Sartre İyi Birer Psikoterapist Olur Muydu?" Şu Kitapta: Ed. M. Bilgin Saydam, Hakan Kızıltan. Psikomitoloji İnsanı Öykülerinde Aramak - 2. İstanbul: İthaki Yayınları, s.67-89.
- İhvân-ı Safâ (2012). İhvân-ı Safâ Risâleleri Cilt 1 (Çev. A. Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail çalışkan v.d.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvan-ı Safa (2016). İhvan-ı Safa Risaleleri Cilt 5 (Çev. A. Kahraman, Ali Durusoy v.d.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İnalcık, Halil (2002). "Hermenötik,Oryantalizm,Türkoloji". Doğu-Batı: Oryantalizm (20), s.2002, s.13-39.
- İnan, Abdülkadir (1986). Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Sibel (2019). Oyun Bozan Bağırsak. İstanbul: Ceres Yayınları.
- İzutsu, Toshihiko (ty). Kur'an'da Allah ve İnsan (Çev. S. Ateş). Ankara: Kevser Yayınları.
- James, William (2017). Dinsel Deneyimin Çeşitleri (Çev. İ. H. Yılmaz). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jeanrond, Werner Günter (2007). Teolojik Hermenötik Gelişimi ve Önemi (Çev. E. Kuşçu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Jolles, André (2017). Simple Forms (Çev. P. Schwartz). New York: Verso.
- Joseph, Bertram Leon (1952). Elizabethan Acting. London: Geoffrey Cumberlege.
- Jung, Carl Gustav (1998). Psikoloji ve Din (Çev. R. Karabey). İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- Jung, Carl Gustav (2005). Dört Arketip (Çev. Z. A. Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, Carl Gustav (2018). Seçme Yazılar (Çev. L. Özşar). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Jung, Carl Gustav (2019). Dönüşüm Sembolleri (Çev. F. G. Gerhold). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Jung, Carl Gustav (2021). Kundalini Yoga Psikolojisi (Çev. B.Tümekaya). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Kahvecioğlu, Özge, Güldem Kartal, Aybars Güven v.d. (2003). "Metallerin Çevresel Etkileri-1", İTÜ Metalurji ve Malzeme Mühendisliği Bölümü Metalurji Dergisi, 136, s.47-53.
- Kalafat, Yaşar (2004). Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm - Şamanizm. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Kalafat, Yaşar (2011). Türk Kültürlü Halklarda Tematik Halk İnanmaları. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Yaşar (2012a). Azerbaycan - İran - Anadolu - Irak Halk İnançları Hattı. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Yaşar (2012b). Anadolu Aşiretlerinde Mitolojik Bulgular. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Yaşar (2012c). Türk Kültürlü Halklarda Mitler. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Yaşar (2012d). Anadolu Kültür - Coğrafyasında Erenler. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalın, Fetullah (2014). Din Kutsallık ve Mistik Tecrübe. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kalın, İbrahim (2015). Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru (Çev. N. Koltaş). İstanbul: Klasik.
- Kant, Immanuel (2006). Yargı Yetisinin Eleştirisi (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Karaboğa, Kerem (2001). Diderot'nun Rol Yapma Paradoksu Ve Yirminci Yüzyıl Oyunculuk Yöntemleri. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karaboğa, Kerem (2008). Tragedya İle Sınırları Aşmak. İstanbul: E Yayınları.
- Karatay, Osman (2006). Bey ile Büyücü Avrasya'da Tanrı, Hükümdar, Devlet ve iktisat Hakkında Dilin Söyledikleri. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Kartal, Güldem, Aybars Güven, Özgenur Kahvecioğlu v.d. (2004). "Metallerin Çevresel Etkileri - II", TMMOB Metalurji Mühendisleri Odası Metalurji Dergisi, 137, 46-51.
- Kartal, Onur (2017). Başkasının Politikası Husserl, Heidegger, Levinas. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kasapoğlu, Abdurrahman (2006). Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsiri. Malatya: Mengüceli Yayınları.

- Käufner, Stephan (2021). "Authenticity (Eigentlichkeit)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.71-77.
- Kayguluoğlu, Aytül (2018). Sofralık Siyah Zeytin Kalitesi Üzerine Acılık Giderme İşlemlerinin Etkisi. Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Bursa.
- Keeton, William T. James, L. Gould, Carol Grant Gould (2004). Genel Biyoloji 2. Cilt (Çev. A. Demirsoy, İsmail Türkan v.d.). Ankara: Palme Yayıncılık.
- Kemp, Rick (2012). Embodied Acting - What Neuroscience Tells Us About Performance. New York: Routledge.
- Kerenyi, Carl (2012). Prometheus İnsan Varoluşunun Arketip İmgesi (Çev. T. Türel). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Keser, Alper (2017). Nazilli Bölgesi Efsane ve Memoratları. Yüksek Lisans Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Keskin, Eda, (2010) "Varlık ve Zaman'daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi", Cogito, İstanbul: Y.K.Y., s.165-180.
- Kılıç, Mahmut Erol (1989). İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kızıloğlu, Müjdat (2013). Tortum ve Köylerinde Derlenen Memoratlar Üzerine Bir Araştırma. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Kilborne, Benjamin (2014). Utanç Ve Haset: Görünüm Kaygısı Ve Kem Göz (Çev. B. Erdal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kim, Alan (2021). "Modernity (Neuzeit)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.493-496.
- Koca, Salim (2021). Türk Tarihi Ve Kültürü Üzerine Yeni Araştırmalar Cilt: 1 İlk Çağ' da Orta Asya' da Türkler. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kocabıyık, Ergun (2015). Dolaylı Hayvan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Kolektif (2018). Vücut Nasıl Çalışır (Çev. A. F. Yıldırım). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Korkmaz, Gürkan (2019). Türk Tiyatrosunun Postmodern Poetikası. İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

- Korkmaz, Zeynep (1994). Türkçede Eklerin Kullanılış Şekilleri ve Ek Kalıplaşması Olayları. Ankara: Atatürk Türk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Koz, M. Sabri (2008). Yemek Kitabı I. İstanbul: Kitabevi.
- Köse, Fatma Tosun (2020). Martin Heidegger'in Teoloji Anlayışı ve Onto-Teoloji Eleştirisi. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Köşkeroglu, Gök Çağatay (2017). Geleneksel Hatay Mutfağından Seçilen Yemeklerin Kalori Ve Besin Değerlerinin Hesaplanması Ve Düşük Kalorili Yeni Tariflerin Geliştirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, Okan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Kuehn, Manfred (2011). İmmanuel Kant (Çev. B. O. Doğan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kurt, Sinan (2021). "Türk Halk inançlarında Hayvanlar." Şu Kitapta: Ed. Özlem Güzel. Anadolu Halk Kültüründe İnanış Ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s.621-648.
- Kurtar, Senem (2014). Heidegger ve Poetik Düşünme Düşünmeye Açılan Yeni Yollar. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Kurzweg, Belgin (2021). Poiesis Olarak Dasein Heidegger Felsefesinde Poiesis Kavramının Yeniden Yorumlanması. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kurzweil, Ray (2015). Bir Zihin Yaratmak İnsan Düşüncesinin Esrarı (Çev. D. Gostolüpçe). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kuşçu, Veysel (2008). Samandağ'ın (Hatay) Beşeri Ve İktisadi Coğrafyası. Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Kürti, Laszlo (2022). "Taltosun Yolu: Bir Dini Büyü Uzmanının Eleştirel Bir Yeniden Değerlendirmesi" (Çev. D. Sağırgürgen). Şu Kitapta: Ed. Ceren Sungur. Sibirya'dan Balkanlara Şamanlar ve Cadılar Cilt I. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.263-286.
- Kvideland, Reimund, Henning K. Sehmsdorf (1999). Scandinavian Folk Belief And Legend. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kyaga, Simon (2022). Yaratıcılık ve Akıl Hastalığı Mevzubahis Deli Deha (Çev. A. İncidüzen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lacan, Jacques (2019). Yine/Hala (Çev. M. Erşen). İstanbul: Metis Yayınları.

- Lakoff, George, MarkJohnson (2015). Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil (Çev. G. Y. Demir). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Large, William (2021). "Ability-to-be (Seinkönnen)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.7-8.
- Laurant, Jean-Pierre (2006). "Ondokuzuncu Yüzyılda Ezoterizm" (Çev. S. Özen). Cogito, Bahar(46), s.186-217. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lefebvre, Henri (2014). Mekânın Üretimi (Çev. I. Ergüden). İstanbul: *Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, Henri (2017). Ritmanaliz Mekân Zaman ve Gündelik Hayat (Çev. A. L. Batur). İstanbul: *Sel Yayıncılık.
- Innes, Christopher (2010). Avant-Garde Tiyatro 1892-1992 (Çev. B. Güçbilmez, Aziz Kahraman). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Lyell, Charles (1837). Principles Of Geology. London: John Murray.
- Lyon, James K (2021). Paul Celan & Martin Heidegger Tedirgin Sohbet 1951-1970 (Çev. C. Yavuz). İstanbul: Everest Yayınları.
- Macknik, Stephen L, Susana Martinez-Conde, Sandra Blakeslee (2014). Zihnin Sihirbazlığı (Çev. G. Vardar). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- MacIntyre, Alasdair (2001). Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi (Çev. H. Hünler, Solmaz Zelyut Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Mahmud, Kaşgarlı (2005). Dîvânii Lugâti't-Türk (Çev. S. Erdi, Serap Tuğba Yurteser). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Makkreel, Rudolf A. (2010). "Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant İle Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak". Şu Kitapta: Ed. Ö. Aktok, Metin Bal. Heidegger (Çev. Ö. Aktok, Metin Bal v.d.). Ankara: Doğu Batı Yayınları, s.309-332.
- Malinowski, Bronislaw (1998). İlkel Toplum (Çev. H. Portakal). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Malla Mahmoud, Mohammad (2015). Bir Mimari Tasarım Sürecinin Aktör Ağ Teorisi İle Okunması. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Manav, Faruk (2014). Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik. Ankara: Elis Yayınları.

- Mannoni, Pierre (1992). Korku - La peur (Çev. I. Gürbüz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mattson, Mark, Edward J. Calabrese (2020). Tıbbi Paradigmada Bir Devrim Hormesis (Çev. M. Keklikoğlu). İstanbul: Celsus Kitabevi.
- Mavromatis, Andreas (1991). Hypnagogia. New York: Routledge.
- May, Rollo (2020). Kaygının Anlamı (Çev. A. Babacan). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Mayer, Emeran (2017). Beyin-Bağırsak ve Bağlantısı (Çev. E. Aktaş). İstanbul: Paloma Yayınevi.
- McManus, Denis (2021). "Being-in-the-world (In-der-Welt-sein)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.103-110.
- Melikoff, Irene (2010). Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe (Çev. T. Alptekin). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Menzies, Allan (2021). Dinler Tarihi (Çev. B. N. Doğan). Ankara: Dorlion Yayınları.
- Merleau-Ponty, Maurice (2017). Algının Fenomenolojisi (Çev. E. Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Merleau-Ponty, Maurice (2023). Görünür ile Görünmez (Çev. H. Güven). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Minsky, Marvin (2024). Zihin Toplumu (Çev. M. Doğan). İstanbul: İnka Kitap.
- Mitchell, Andrew J. (2015). The Fourfold: Reading The Late Heidegger. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Montesquieu (2017). Kanunların Ruhu Üzerine (Çev. B. Günen). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Moore, Gregory, Thomas Brobjer (2016). Nietzsche And Science. New York: Routledge.
- Moran, Dermot (2021). "Being-with (Mitsein)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.111-115.
- Mulhall, Stephen (1998). Heidegger ve 'Varlık ve Zaman' (Çev. K. Ökten). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2014). Yan Yollar Düşünce, Bilgi, Sanat. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Necatigil, Behçet (1988). 100 Soruda Mitologya. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Nestor, James (2023). NEFES Kayıp Bir Sanatın Yeni Bilimi (Çev. D. Alemdar). İstanbul: Mundi Kitap
- Nietzsche, Friedrich (1964). Böyle Buyurdu Zerdüş (Çev. A. T. Oflazoğlu). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Nietzsche, Friedrich (2011). Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur (Çev. C. Alkor). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2016). Böyle Söyledi Zerdüş (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2017). İyinin ve Kötünün Ötesinde - Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş - (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nora, Pierre (2006). Hafıza Mekânları (Çev. M. E. Özcan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1985). İslâm - Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır - İlyas Kültü. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2002). Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ogden, Daniel (2001). Greek And Roman Necromancy. New Jersey: Princeton University Press.
- Oida, Yoshi, Lorna Marshall (1997). The Invisible Actor. Great Britain: Routledge.
- Okur, Mustafa Ağca (2000). İskenderun Şehir Coğrafyası. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Onaran, Oğuz (1981). Çalışma Yaşamında Güdülenme Kuramları. Ankara: Ankara Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Öger, Adem (2008). Uygur Efsaneleri Üzerinde Bir Araştırma (İnceleme Ve Metinler). Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Ökten, Harun Kaan (2006). Heidegger Kitabı. İstanbul: AgoraKitaplığı.
- Ökten, Harun Kaan (2012). Heidegger'e Giriş. İstanbul: AgoraKitaplığı.
- Ökten, Harun Kaan (2019). Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi. İstanbul: ALFA.

- Ökten, Harun Kaan (2022). Varoluşun Halleri. İstanbul: ALFA
- Ökten, Kaan Harun (2010). Ölüm Kitabı Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Örnek, Sedat Veyis (1971). Anadolu Folklorunda Ölüm. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (1971). Etnoloji Sözlüğü. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (2000). Türk Halk Bilimi. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Örs, Hayrullah (2000). Musa ve Yahudilik. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Özben, Mevlüt (2012). Kutsallıkların Ölümcül Sıçrayışı: Yapay Kutsallıklar. Ankara: Kadim Yayınları.
- Özcan, Zeki (2018). Dil Felsefesi III: İkinci Wittgenstein'da Gramer Paradigması. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Özdemir, Lütfü Kaan, İsmail Acarkan (2010). Dokuz Mizaç Modeline Göre Çocuklarda Mizaç Farklılıkları Ve Kişilik Gelişimi. İstanbul: Vural Yayıncılık Yaynevi.
- Özlem, Doğan (1998). "36 numaralı Dip Not". Şu Kitapta: Martin Heidegger. Tekniğe İlişkin Soruşturma. İstanbul: Paradigma Yayınları, s.80.
- Öztürk, M. Orhan, Aylin Uluşahin (2011). Ruh Sağlığı ve Bozuklukları I. Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri.
- Palmer, Richard E. (2008). Hermenötik (Çev. İ. Görener). İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Paracelsus, Theophrastus (2021). Okült Botanik (Çev. B. Uluçer). İstanbul: Satori Yayınevi.
- Pattison, George (2021). "Onto-theo-logy (Onto-theo-logie)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.547-550.
- Peters, Francis E. (2004). Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Petridou, Georgia (2015). Divine Epiphany in Greek Literature And Culture. New York: Oxford University Press.

- Piaget, Jean (1980). Epistemoloji Ve Psikoloji Bir Bilgi Kuramına Doğru (Çev. S. Cılızoğlu). İstanbul: Havass Yayınları.
- Polat, İrfan (2019b). Türkiye Sahası Masal ve Efsanelerinde Korku Kültü. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- Polt, Richard (2021a). "Ecstasis (Ekstase)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.261-264.
- Polt, Richard (2021b). "Moment (Augenblick)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.497-499.
- Propp, Vladimir Yakovlevich (2012). The Russian Folktale. Detroit: Wayne State University Press.
- Rafael, Mark (2015). "Stanislavski's System: The Missing Pole." Kitapta: Ed. Ruis Woertendyke. Methods A Journal Of Acting Pedagogy. New York: Pace University Press, s.1-20.
- Ramachandran, Vilayanur Subramanian (2016). Öykücü Beyin: Bir Nörologun Bizi İnsan Kılanın Ne Olduğuna Dair Arayışı (Çev. A. C. Çevik). İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım.
- Rank, Otto (2016). Kahramanın Doğuş Miti (Çev. G. Yavaş). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Rank, Otto (2022). Sanat ve Sanatçı Yaratma Dürtüsü ve Kişilik Gelişimi (Çev. O. Düz). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Reich, Wilhelm (1982). Bedensel Boşalmanın İşlevi (Çev. B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Reynolds, Dee, Matthew Reason (2012). Kinesthetic Empathy in Creative and Cultural Practices. Chicago: Intellect The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (2010). Başkası Olarak Kendisi (Çev. H. Hünler). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ricoeur, Paul (2012). Hafıza, Tarih, Unutuş (Çev. M. E. Özcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ricoeur, Paul (2013). Zaman ve Anlatı 4. Anlatılan (Öykülenen) Zaman (Çev. U. Öksüzan, Atakan Altınörs). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ridgeway, William (1964). The Dramas And Dramatic Dances Of Non-European Races. New York: Benjamin Blom, Inc.

- Riseman, Tom (1992). I Ching (Çev. A. Bâli). İstanbul: Dharma Yayınları.
- Robinson, Daniel R. (2020). Psikolojinin Felsefi Tarihi (Çev. D. Uludağ). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Rohde, Erwin (2020). Psykhe Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı (Çev. Ö. Orhan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Rosenberg, Donna (2003). Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi (Çev. K. Akten, Erdal Cengiz v.d.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Rosenwein, Barbara, Riccardo Cristiani (2019). Duygular Tarihi Nedir? (Çev. K. Özdi). İstanbul: Işık Yayınları.
- Roux, Jean-Paul (1999). Altay Türklerinde Ölüm (Çev. A. Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, Jean-Paul (2005). Orta Asya' da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar (Çev. A. Kazancıgil, L. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Russel, Jeffrey Burton (1999). Şeytan Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Tasarımları (Çev. N. Plümer). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Safranski, Rüdiger (2008). HEIDEGGER - Bir Alman Üstat (Çev. A. Nalbant). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Salih, Aidin (2012). Gerçek Tıp Yitik Şifanın İzinde. İstanbul: SadeHayat Yayıncılık.
- Salt, Alparslan, Cem Çobanlı (2001). Dharma Ansiklopedi: Parapsikoloji, Mistisizm, Okültizm, Ezoterizm, Teozofi, Spiritüalizm, Neo-spiritüalizm. İstanbul: Dharma Yayınları.
- Samuilidis, Hristos (1999). Geleneksel Postos Halk Tiyatrosu (Çev. S. Sandalcı). İstanbul: Belge Yayınları.
- Sarıkaya, Haluk Egemen (1982). Ufo Gerçeği Niğde-Aksaray Olayı. İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi.
- Sarıkaya, Haluk Egemen, (1981). Türkiye Gizemleri. İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi.
- Schatzki, Theodore (2021). "Space (Raum)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s. 690-693.
- Schimmel, Annemarie (2005). Halifenin Rüyalari İslamda Rüya ve Rüya Tabiri (Çev. T. Erkmen). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Scognamillo, Giovanni, Arif Arslan (1999). Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Ruhçuluk ve Reenkarnasyon. İstanbul: Karizma Yayınları.
- Scott, Charles E. (2010). "Care and authenticity." Şu Kitapta: Ed. Bret W. Davis. Martin Heidegger Key Concepts. Durham: Acumen Publishing Limited, s.57-68.
- Sezer, Sennur (1998). Osmanlı'da Fal ve Falnameler. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Shala, Adnan (2018). Aristoteles Düşüncesinde Hafıza Kavramı. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sheehan, Thomas (2010). "The Turn." Şu Kitapta: Ed. Bret W. Davis. Martin Heidegger Key Concepts. Durham: Acumen Publishing Limited, s.82-101.
- Shermer, Michael (2011). İnanan Beyin İnancı Doğru Gibi Kurgulama Ve Pekiştirme Süreci (Çev. N. Elhüseyni). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Simpson, Jacqueline, Steve Roud (2000). A Dictionary of English Folklore. New York: Oxford University Press Inc.
- Slaby, Jan (2021). "Disposedness (Befindlichkeit)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.242-249.
- Smith, Mick, Joyce Davidson, Liz Bondi (2009). Emotion, Place and Culture. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Smith, Roger (2015). Zihin ve Doğa Arasında Bir Psikoloji Tarihi (Çev. T. Binder). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Smith, Tiffany Watt (2019). Duygular Sözlüğü "Acıma"dan "Zevklenme"ye (Çev. H. Şirin). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Soloman, Robert C. (2020). Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular Ve 19. Yüzyıldaki Kökleri (Çev. R. Kuldaşlı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Somersan, Semra (2004). Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Songar, Ayhan (1980). Psikobiyoloji ve Ruh Hastalıkları. İstanbul: Serhat Dağıtım Yayınevi.
- Stapleton, Timothy (2010). "Dasein as being- in- the- world" Şu Kitapta: Ed. Bret W. Davis. Martin Heidegger Key Concepts. Durham: Acumen Publishing Limited, s.44-56.

- Stavrides, Stavros (2019). Müşterek Mekân (Çev. C. Saraçoğlu). İstanbul: *Sel Yayıncılık.
- Steiner, George (1987). Martin Heidegger. Chicago: University of Chicago Press.
- Steiner, Rudolf (1983). The Inner Nature of Music and the Experience of Tone (Çev. M. St. Goar). New York: SteinerBooks.
- Steiner, Rudolf (1995). The Genius Of Language (Çev. G. Teutsch, Ruth Pusch). United States: Anthroposophic Press.
- Steiner, Rudolf (2006). Eurythmy : An Introductory Reader (Çev. C. von Arnim). Forest Row: Sophia Books.
- Steiner, Rudolf (2009). Yüce Alemleri Bilmek İnisiyasyonun Modern Yolu (Çev. Z. Seyhan). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Steiner, Rudolf (2013). Kozmik Hafıza (Çev. A. Tatlier). İstanbul: Maya Kitap.
- Storr, Will (2020). Hikâye Anlatıcılığının Bilimi (Çev. E. F. Güçlü). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sultanoğlu, Pınar (2011). Hatay İlinde Üretilen Balların Eser Element Düzeyleri Ve Kemometrik Yöntemlerle Karakterizasyonu. Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Hatay.
- Sunar, Cavit (1980). İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Svendsen, Lars Fr. H. (2017). Korkunun Felsefesi (Çev. M. Erşen). İstanbul: Redingot Kitap.
- Sydow, Carl Wilhelm (1977). Selected Papers on Folklore. New York: Arno Press.
- Szasz, Thomas S. (2007). Deliliğin İmalatı (Çev. G. Genç). İstanbul: Yerdeniz Yayınları.
- Şahin, Ayşe (2019). Din, Ritüel ve Hafıza: Mevlid Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Şahin, Kadriye (2010). Dini Kimliğin İnşasında Kutsal ve Tabu Olan Yiyecek Ve İçeceklerin İşlevleri: Antakya Örneği. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şenel, Alâeddin (1970). Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

- Şengül, Şebnem (2012). Metinlerarası Anlam Aktarımında Bir Yöntem Olarak Ekfrasis: Şiir-Roman Ve Sinemada Kullanımı. Yüksek Lisans Tezi, . İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şirazi, Hafız-ı (2011). Hafız Divanı Cilt 2 (Çev. M. Kanar). İstanbul: Ayırıtı Yayınları.
- Şirazi, Şeyh Sadi (1980). Bostan Gülistan (Çev. R. Bilge). İstanbul: Meral Yayınevi.
- Taburoğlu, Özgür (2016). Resim, Söz ve Yazı imge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Taburoğlu, Özgür (2017). Nazar - Başkası Nasıl Görür?. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Taburoğlu, Özgür (2019). Vicdan: Kendi Olma Biçimleri. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Taburoğlu, Özgür (2020). Yavaşlık Felsefesi Khôra, Tao ve Aralıklar. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Taburoğlu, Özgür (2022). Varlık İzleri: Işık Ve Ses Heidegger'de Temel Kavramlar. Ankara: Fol.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (2002). Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı (Çev. U. Akın). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Tayfur, Hamdi (2017). Vahyin Tarihsel Mahiyeti. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Tekin, Talat (1995). Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler. Ankara: Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Terzopoulos, Theodoros (2016). Dionysos'un Dönüşü (Çev. B. İ. Dinçel). İstanbul: Habitus Kitap.
- Tez, Zeki (2021). Fiziğin Kültürel Tarihi. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Tezcan, Mahmut (1997). Türk Kişiliği ve Kültür Kişilik İlişkileri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Thompson, Evan (2007). Mind in Life. United States of America: The Belknap Press Of Harvard University Press.
- Thomson, George (1991). İnsanın Özü (Çev. C. Üster). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Thomson, George (2021). Aiskhylos ve Atina Tragedyanın Kökeni (Çev. M. H. Doğan). İstanbul: Yordam Kitap.

- Thomson, Iain (2014). "Ölebilir miyim? Derrida'nın Heidegger'in Ölüm Düşüncesine Yaklaşımı". Şu Kitapta: Ed. Sadık Erol. Heidegger Paris'te Fransızların Heidegger Okuması. (Çev. C. Sabancı). İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.133-162.
- Thomson, Iain D. (2012). Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları (Çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Tietze, Andreas (2002). Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı. İstanbul-Wien: Simurg Kitapçılık Yayıncılık ve Dağıtım Ltd. Şti.
- Tietze, Andreas (2009). Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Tietze, Andreas (2016). Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı Üçüncü Cilt F-J. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Tietze, Andreas (2016). Tarihi Ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı Dördüncü Cilt K - L. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Tillich, Paul (2019). Olmak Cesaret (Çev. F. C. Dansuk). İstanbul: Okuyan Us.
- Timurtaş, Faruk K. (1979). Uydurma Olan ve Olmayan Yeni Kelimeler Sözlüğü. İstanbul: Umur Yayınları.
- Toprak, Metin, İlhan Turan (2022), "Çeviriye Ön Söz." Şu Kitapta: Martin Heidegger. Kendileyiş. İstanbul: Dergah Yayınları, s.19,20.
- Tuan, Yi-Fu (1990). Topophilia. New York: Columbia University Press.
- Tuğlacı, Pars (1985). Okyanus Ansiklopedik Sözlük. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Tura, Saffet Murat (2002). Şeyh ve Arzu. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tura, Saffet Murat (2005). Günümüzde Psikoterapi. İstanbul: Metis Yayınları.
- Turner, Victor (1991). The Ritual Process Structure and Anti-Structure. New York: Cornell University Press
- Turner, Victor (2018). Ritüeller Yapı Ve Anti-Yapı (Çev. N. Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Türkan, Selim (1999). Jung'un Vahy Anlayışı ve Kur'an'a Göre Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Türkan, Hüseyin Kürşat (2015). Hatay Yöresi Arap Alevileri Folkloru. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

- Türkkan, Alpaslan (2012). Elektromanyetik Alan Ve Sağlık Etkileri. Bursa: F. Özsan Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
- Türkmen, Osman (2017). Alaşehir Yöresindeki Efsane Ve Memoratlar. Yüksek Lisans Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Türkyılmaz, Nuray (2008). Davranış Genetiği Bağlamında Dinî Ve Manevî Eğilimler. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Uhri, Ahmet (2010). Anadolu'da Ölümün Tarih Öncesi. İstanbul: Ege Yayınları.
- Uluğ, Nimet Elif (2017). Osmanlı'da Batıl İtikatlar ve Büyü. İstanbul: Doğan Kitap.
- Uysal, Muhammet (2021). İslam ve Osmanlı Tıbbına Giriş: Temel Esaslar, Önemli Şahsiyetler, Mizaçlar, Şifalı Bitkiler. İstanbul: Endülüs Kitap.
- Ülken, Hilmi Ziya (1968). Varlık ve Oluş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1969). Sosyoloji Sözlüğü. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ünal, Ahmet (2003). "Hititlerde ve Çağdaş Anadolu Kavimlerinde Büyücülük." Şu Kitapta: Ed. Ekrem Işın. Elemterefiş Anadolu'da Büyü Ve İnanışlar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.18-35.
- Ünal, Caner (2021). "Halk Kültürü İnanışları Bağlamında Fal ve Kehanet Ritüelleri." Şu Kitapta: Ed. Özlem Güzel. Anadolu Halk Kültüründe İnanış Ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s.143-164.
- Ünaldı, Nilüfer (2021). Martin Heidegger Düşüncesinde Hakikat-Zaman İlişkisi. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ünsaldı, Levent (2014). "Takdim ve Heret'in Onuncu Kitabı Vesilesiyle". Şu Kitapta: Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar. Ankara: Heretik Yayıncılık, s.9-21.
- Varela, Francisco J, Evan Thompson, Eleanor Rosch (1993). The Embodied Mind Cognitive Science and Human Experience. Massachusetts: The MIT Press.
- Vasseleu, Cathryn (1999). Işığın Dokusu - Irigaray, Levinas Ve Merleau-Ponty'de Görüş Ve Dokunuş (Çev. A. Sarıkaya). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Wade, Nicholas (2012). İnanç İçgüdüğü Din Nasıl Ortaya Çıktı Ve Neden Hala Var Olmaya Devam Ediyor? (Çev. M. Sözen). İstanbul: Say Yayınları.
- Warner, Elizabeth (2010). Rus Mitleri (Çev. M. Kireççi). Ankara: Phoenix Yayınevi.

- Watkins, Calvert (1985). The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Weatherall, James Owen (2017). Boşluk Hiçliğin Tuhaf Fiziği (Çev. Ö. Tezer). Ankara: Buzdağı Yayınevi.
- Wilkinson, Kathryn (2011). Kökenleri ve Anlamlarıyla Semboller ve İşratler (Çev. S. Toksoy). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Wilkinson, Philip (2010). Efsaneler ve Mitler (Çev. E. Lakşe). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Williams, Raymond (2018). Modern Trajedi (Çev. B. Özkul). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wirhelm, Zeynep Aksel (2003). Adım Adım Sağlık: Refleksoloji. İstanbul: Dharma Yayınları.
- Withy, Katherine (2021). "Thrownness (Geworfenheit)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.753-756.
- Wolynn, Mark (2016). Seninle Başlamadı (Çev. M. Madenoğlu). İstanbul: Sola Yayınları.
- Wrathall, Mark A. (2021). "Adaptation (Ereignis)", "Fourfold (Geviert)". Şu Kitapta: Ed. Mark A. Wrathall. The Cambridge Heidegger Lexicon. New York: Cambridge University Press, s.19-30, 335-341.
- Xuanjie, Wang, J.P.C. Moffett (1994). Traditional Chinese Therapeutic Exercises and Techniques. Beijing: Foreign Languages Press.
- Yalal, Medet (2021). "Sembolik Dil Olarak Rüya." Şu Kitapta: Ed. Özlem Güzel. Anadolu Halk Kültüründe İnanış Ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s.165-182.
- Yalçinkaya, Aygün (2008). Hatay Ve Adana Yöresindeki Bal Arılarının (Apis Mellifera L.) Mikrobiyal ve Paraziter Hastalıklar Yönünden İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Yalman, Ali Rıza (1977). Cenupta Türkmen Oymakları II. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yalmancı, Engin (2019). Melatonin Uygulanan Ratların İncebağırsaklarında (Duodenum, Jejunum, İleum) Motilin Ve Ghrelin'in İmmünohistokimyasal Lokalizasyonu. Doktora Tezi, Kafkas Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Kars.

- Yazır, Elmalılı Hamdi (2011). Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali. İstanbul: Kilim Matbaacılık Basım Yayım.
- Yeloğlu, Nemika (2009). Kütahya ve Çevresinde Memorat Tasarımı. Yüksek Lisans Tezi. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Yeşildağ, Cavit (2021). Waldorf Anaokulu Öğretmenlerinin Duyusal İşlemlemeye İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Yeşiltaş, Deniz (2011). Küresel Bale ve Dans Ansklopedisi Cilt 1. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Yıldız, Erdal (2017). Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro, Derrida. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Yıldız, Erdal, Engin Yurt (2016). "Herder'den Heidegger'e: Sorge." Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Heidegger Özel Sayısı, Haziran(30), s.375-399.
- Yıldız, Erdal, Güvenç Şar (2016). Herakleitos'un Oyunu Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yıldızdöken, Çiğdem (2017). "Varlık Sorunsalının Ufkunda Olum Meselesi", Şu Kitapta: Ed. A. Kadir Çüçen. Yaşam ve Ölüm Felsefesi. Ankara: Sentez Yayıncılık, s.286-309.
- Yıldızdöken, Çiğdem (2017). Heidegger'de Dasein'ın Varlığının Zamansal Serimlenişi. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Yıldızdöken, Çiğdem (2018). "Varlık Muhayyilesinde Öz Varoluş Meselesi". Şu Kitapta: Ed. A. Kadir Çüçen. METAFİZİK: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi. Bursa: Sentez Yayıncılık, s.414-453.
- Yılmaz, Erdal (2020). Varlık ve Zaman'ı Anlamak. İstanbul: Küre Yayınları.
- Yılmaz, Mustafa (2005). Doğu Kayını (Fagus orientalis Lipsky.) Tohumlarının Fizyolojisi Üzerine Araştırmalar. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Yorgancıoğlu, Pelin Elcik (2016). Oyuncunun Bedensel İfadesinde Fiziksel Çalışmalar ve Bir Yöntem Önerisi. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir.
- Yuqun, Liao (2016). Geleneksel Çin Tıbbı (Çev. T. Andaç). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Yurt, Engin (2014). M. Heidegger Felsefesinde 'Düşünme' Sorunu. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Yüksel, Hasan Avni (1996). Türk İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Zahavi, Dan (2020). Fenomenoloji: İlk Temeller (Çev. S. Bayazıt). İstanbul: Ayıntı Yayınları.
- Zanjanbar, Farazeh (2018). İranlı Hekimlerin Gözüyle Mizaç Bilimi. Ankara: Etkin Yayınevi.
- Zarrilli, Phillip (2020). (Toward) A Phenomenology Of Acting. London and New York: Routledge.
- Zarrilli, Phillip B (2002). Acting (Re)Considered. London: Routledge.
- Zerdüş (2012). Avesta : Zerdüştilerin Kutsal Metinleri (Çev. F. Adsay). İstanbul: Avesta.
- Zimmerman, Michael E. (2019). "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi", Şu Kitapta: Ed. S. Erol Er, Volkan Ay. Heidegger'in Nietzsche'si. s.232-255.

ELEKTRONİK KAYNAKÇA

- Aça, Mustafa (2018). "Türk Halk İnanışlarında Tekinsiz Mekân Algısı Ve Doğu Karadeniz Bölgesi Memoratlarına Yansımaları". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11 (55), s. 5-20. Ağ Adresi: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20185537176> , Erişim Tarihi: 19.03.2024.
- Aça, Mustafa, Buse Asena Demir (2020). "Kültürel Ve Sosyal Davranışların Anlam Ve İşlev Dünyasına Bir Yolculuk: Davranış Folkloru". Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 13 (32), s.1253-1277. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mahder/issue/58063/806709> - Erişim Tarihi: 04.01.2023.
- Ağca, Necat, Kemal Doğan (2020). "Asi Nehrinin Su Kalite Parametre Düzeylerinin Belirlenmesi". Mustafa Kemal Üniversitesi Tarım Bilimleri Dergisi, 25 (1), s.1-9. Ağ Adresi: <http://dergipark.org.tr/mkutbd> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.
- Ağca, Necat, Kemal Doğan, Sema Karanlık (2018). "Amik Ovasındaki Yüzey Sularında Amonyum, Nitrat, Fosfor ve Ağır Metal Kirliliğinin Belirlenmesi". Mustafa Kemal Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi, 23(2), s.197-203. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/en/pub/mkuzfd/issue/41577/461457> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.
- Akarsu, Babür Mehmet, Fuat Yöndemli, Seda Akarsu (2020). "Antik Dönem Tıbbının Müntahab-ı Şifâ'da Tezahürü". Erdem, 0 (78), s.1-22. Ağ Adresi:

https://dergipark.org.tr/tr/pub/erdem/issue/55267/749007#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Akkaya, Sunay (2021). "Nöro-Kültürel Tip Davranış Kalıbı: Hacivat Ve Karagöz Örneği" Millî Folklor, Güz 131, s.97-112. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor/issue/66180/712004#article_cite / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

Aksöz, Tuncay (2015). "İnsan Benliğinin Arınması". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17(31), s.81-101. Erişim Adresi: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219896> , Erişim Tarihi: 27.04.2024.

Aliağaoğlu, Alpaslan (2007). "Davranışsal Coğrafyaya Bir Örnek: Öğrenci Merkezli Balıkesir Şehir İmajı". Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17 (1), s.17-44. Ağ Adresi: <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/70504/> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Alptekin, M. Yavuz (2013). "Sosyoloji’de Coğrafyacı Yaklaşım Ve Trabzon’da Toplumsal Karakterin Ekolojik Yorumu" Karadeniz İncelemeleri Dergisi, 15(15), s.77-98. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kid/issue/10138/124666> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

Altun, İlkay Keleş, Neslihan Kılıç, Emrah Yıldızoğlu v.d. (2019). "Lityuma Bağlı Yan Etkiler ve Nörotoksosite: Lityum Nörotoksitesitesi Demir Birikimiyle İlgili Olabilir mi?". Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar, 11(2), s.141-153.

Arı, Akif, Justin Argante, Kees Meliefste v.d. (2008). "İskenderun Ve Payas’ta Atmosferik Pm₁₀ Ve Pm_{2.5} Derişimlerinin İncelenmesi". Hava Kirliliği ve Kontrolü Ulusal Sempozyumu -2008, 22-25 Ekim 2008, Hatay. Ağ Adresi: <http://hkadtmk.org/Bildiriler/HKK-2008/bildiriler/Ar%C4%B1.pdf> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

Arslan, Ozan (2017). "İbn-İ Haldûn ve Jared Diamond’da Uygarlıkların Farklı Hızda Gelişmesinin İncelenmesi". Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD), 4(12), s.283-298. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asead/issue/52678/694409> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

Aşar, Haluk (2014). "Heidegger Ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” Ve “Bulanrı” Kavramlarının Analizi." FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Bahar (17), s.85-99. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/en/pub/flsf/issue/48622/617725> , Erişim Tarihi: 25.05.2023.

Atabey, Eşref (2014). "Türkiye Asbest Haritası (Çevresel Asbest Maruziyeti - Akciğer Kanseri-Mezotelyoma)" Tuberk Toraks, 63(3). s.199-219. Ağ Adresi:

<http://www.asta.org.tr/wp-content/uploads/sites/919/2019/11/Tu%CC%88rkiye-asbest-haritas%C4%B1-Es%CC%A7ref-Atabey-Tu%CC%88b-Toraks.pdf> / Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Atalay, Sare Levin (2016). Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion Kavramının Modern Batı’da İnşası” İnsan ve Toplum, 6 (2), s.27-48. Ağ Adresi: [dx.doi.org/10.12658/human.society.6.12.M0130](https://doi.org/10.12658/human.society.6.12.M0130) / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

Atasoy, Ahmet (2017). "Hassa İlçesi’nin (Hatay)Toprak Coğrafyası". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 10(48), s.253-269. Ağ Adresi: <https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/soil-geography-of-the-district-of-hassa-hatay.pdf> / Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Aydoğan, Hüseyin (2015). "Toplumsal Yapıların Oluşumuna Dair Etik Bir Anlatı: İkinci Doğa". Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi, 1(2), s.25-32. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/icps/issue/18455/194316#article_cite / Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Bahna, Vladimir (2015). " Memorates and Memory Reevaluation of Lauri Honko’s Theory." Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion, 51(1), s.7-23. Ağ Adresi: <https://doi.org/10.33356/temenos.8783> - Erişim Tarihi: 23.01.2023.

Balıkçı, Şakire (2023). "Mardin Sahası Demonik Varlık Anlatıları". Folklor Akademisi Dergisi, 6(2), s.778-792. Ağ Adresi: <https://doi.org/10.55666/Folklor.1316939> , Erişim Tarihi: 18.03.2024.

Batur, Rıfat (2021). "Avangard Sanatta Metafizik Ve Patafizik". Sanat Yazıları, 0(45), s.457-472. Ağ Adresi: <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/484863/> Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Bennett, Gillian (2019). "İnanç Hikâyeleri: Unutulmuş Tür". Folklor Akademisi Dergisi, 2(2), 358-386. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/folklor/issue/48206/570875> , Erişim Tarihi: 17.05.2024.

Beyter, Nurten (2020). "Deniz Ürünlerinin Sağlık Açısından Önemi Ve Gastronomideki Yeri". Antalya Bilim Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 1 (2), s.47-61. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/abuijss/issue/58156/830796#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Bilge, Ulaş (2020). "On the Trace of Mnemosyne and Mneme: Mnemotechnics." POSSEIBLE, (17), s.37-49. Ağ Adresi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7419368> - Erişim Tarihi: 23.01.2023.

Bozdoğan, Dilşat, Mustafa Didin, Türkan Keçeli (2003). "Hatay İli Naturel Zeytinyağlarının Kalitesinin Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma". Ed. Renan Tunalioglu, Pervin Karahocagil. Türkiye I.Zeytinyağı Ve Sofralık Zeytin Sempozyumu. Çiğli - İzmir: s.200-204.

- Bozkurt, Ömer (2009). "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/1 (Haziran), s.139-179. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4284/255134> , Erişim Tarihi: 16.12.2023.
- Buldaç, Merve (2021). "Mekânda Proksemi Kavramı ve Proksemik Düzenlemeler: Bauhaus Tiyatroları". Mimarlık ve Yaşam Dergisi, 6(3), s.1033-1049. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/my/issue/65837/933680> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Cankardaş, Sinem, Zeynep Sofuoğlu (2021). "İklim Değişikliği ve Birey Üzerindeki Etkilerinin Gözden Geçirilmesi". Nesne Psikoloji Dergisi, 9(19), s.139-146. Ağ Adresi: <https://www.nesnedergisi.com/makale/pdf/1587034991.pdf> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Civelek, Gamze (2022). Hava Kirleticisi Parametresi Olan “PM 2.5-PM 10” Hakkında Neler Biliyoruz?. Çevre Mühendisliği Paylaşım ve İletişim Portalı. Ağ Adresi: <https://www.cevremuhendisligi.org/index.php/79-haberler/yazar-gc/1558-hava-kirletici-parametresi-olan-pm-2-5-pm-10-hakkinda-neler-biliyoruz> - Erişim Tarihi: 25.12.2022.
- Çelen, Nermin (2000). "Topolojik Psikoloji (Lewin) ve Sağduyu Psikolojisinin (Heider) Benzer Yönleri Üzerine Bir Çalışma". Uludağ Üniversitesi E-İtım Fakültesi Dergisi, XIII(1), S.101-108. Ağ Adresi: <https://acikerisim.uludag.edu.tr/handle/11452/17160> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Çetin, Bayram (2012). "Hatay'da Kentleşmenin Seyri (1940-2009) ve Mekânsal Dağılışı". Doğu Coğrafya Dergisi, 17 (28), s.231-258. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunidcd/issue/2456/31293> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Dağtaşoğlu, Ahmet Emre (2014). "Antik Yunan Felsefesi'nde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü". FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (17), s.265-288. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48622/617738#article_cite - Erişim Tarihi: 04.01.2023.
- Demir, Metin (2014). "Biyosemiyotik Projesi: Doğanın İçinde Kültürü Konumlandırma Girişimi". Hayat Sağlık Dergisi, 4, s.24-38. Ağ Adresi: <https://www.sosyalbilimler.org/wp-content/uploads/2021/08/Vehmi-Metin-Demir-Biyosemiyotik-Projesi.pdf> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Démuth, A. (2012). "Heidegger's Concept of "Die Befindlichkeit" and His Role in Human Cognition and Self-cognition". Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (18), s.11-17. Erişim Adresi:

<https://dergipark.org.tr/en/pub/kaygi/issue/27699/292098> , Erişim Tarihi: 16.12.2023.

Dereli, Mustafa Derviş (2022). "Hervieu-Léger Sosyolojisi: Gelenek, Din ve Hafıza İlişkiselliğinde Bir Sekülerleşme Analizi." İnsan ve Toplum, 12(3), s.159-192. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/en/pub/insanvetoplum/issue/72685/1178415#article_cite - Erişim Tarihi: 23.01.2023.

Dewwy, John (2016). "Ahlakta Üç Bağımsız Değişken". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15(30), s.573-581. Erişim Adresi: <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.285791> , Erişim Tarihi: 20.12.2023.

Duman, Berna, Ali Vefa Öztürk, İpek Çoban v.d. (2019). "Kronik Konstipasyonun Nadir bir Komplikasyonu: Lipoid Pnömoni". Respiratory Case Reports, 8(3), s.99 - 102. Ağ Adresi: <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/348058/> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Dündar, Yılmaz, Recep Aslan (2005). "Yaşamı Kuşatan Ağır Metal Kurşunun Etkileri". Kocatepe Tıp Dergisi, 6(2), s.1-5. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kocatepetip/issue/17425/182483> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Düzgün, Şaban Ali (2012). "Dinsel Ve Mitolojik Yönleriyle Cin Ve Şeytan Algımız". Kader Kelam Araştırmaları Dergisi, 10 (2), s.11-30. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/kader/issue/19178/203809#article_cite / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

Edgü, Erincik (2021). "Hayatta Kalma GÜdüsü: Bir Mekânsal Algı Süreci". Coğrafi Bilimler Dergisi, 19(1), s.217-241. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/aucbd/issue/60494/807986> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Edis, Ebru Çakır (2014). "Aspirasyon Pnömonisi". Güncel Göğüs Hastalıkları Serisi, 2 (1): s.52-58. Ağ Adresi: <http://ghs.asyod.org/Dosyalar/GHS/2014/1/625ba238-2402-466c-8e8b-651a24a370ca.pdf> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Ekinci, Mine, Ayşe Okanlı, Derya Gözüağca (2005). "Mevsimsel Depresyonlar Ve Başetme Yolları". Atatürk Üniv. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi, 8(1), s.109-112. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunihem/issue/2629/33825> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Emre, Ufuk, Ufuk Ergün, Hülya Yıldız v.d. (2003). "Multipl Skleroz ve Psikiyatrik Hastalıklar". Düşünen Adam, 16(1), 53-56. Ağ Adresi: https://www.researchgate.net/profile/Levent-Inan/publication/268291352_Multipl_Skleroz_ve_Psikiyatrik_Hastalıklar/link/s/559a567508ae99aa62cc9f6e/Multipl-Skleroz-ve-Psikiyatrik-Hastalıklar.pdf , Erişim Tarihi: 25.05.2023.

- Erdoğan, Suat (2002). "Hatay Bölgesi İçme Suyu Örneklerinde Flor Düzeyleri". Veteriner Bilimleri Dergisi, 18(1-2), s.73-76. Ağ Adresi: <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/29565/> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Eren, Mariia (2020). "Rus Halk Edebiyatında Memorat Türü" [Elektronik Sürüm]. Gaziantep University Journal Of Social Sciences, 19(3), s.724-737. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jss/issue/55008/727239> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.
- Ergan, Merve Feyza (2020). "Kişisel Mekân Teorisi". İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi, 10 (22), s.57-69. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/iujad/issue/59286/826715#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Ergül, O. Kürşat, Hulusi Alp, Hatice Çamlıyer, v.d. (2007). "Çoklu Zekâ Kuramı ve Kinestetik Zekânın Önemi." İnsan Bilimleri Dergisi 4(2). Ağ Adresi: <https://www.j-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/download/328/231/1058> / Erişim Tarihi: 27.04.2024.
- Ergün, Nuray, Hikmet Yolcu, Sema Karanlık v.d. (2010). "Amanoslar'da (Hatay) Yetişen Bazı Bitki Türlerinde Ağır Metal Birikimi ve Mineral İçerik Üzerine Bir Çalışma". Biyoloji Bilimleri Araştırma Dergisi 3 (2), s.121-127. Ağ Adresi: <https://bibad.gen.tr/index.php/bibad/article/view/81> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Ergün, Selda (2012). "Oyuncu Yetiştirmede Stanislavski Ve Grotowski'nin Fiziksel Eylemler Yöntemi." Art-E Sanat Dergisi, 5(10), s.67-77. Ağ Adresi: <https://doi.org/10.21602/sgsfds.74230> / Erişim Tarihi: 27.04.2024.
- Erkızan, H. N. (2005). "Yaşamın Anlam Olanakları Olarak Etik". Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (15), s.169-173. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/musbed/issue/23525/250674> , Erişim Tarihi: 20.12.2023.
- Gökpınar, Rızkullah Cemil, Mehmet Yalçın (2020)."Hatay İli Arsuz Bölgesi Topraklarının pH, Kireç, Organik Madde ve KDK İçeriklerinin Belirlenmesi". Eurasian Journal of Biological and Chemical Sciences, 3(1), s.31-37. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/ejbcs/issue/55043/722225#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Göksülük, Bilge Serdar (2021). "Bedenleşme ve Enaksiyon Teorilerinin Çağdaş Tiyatro Uygulamalarına Yansımaları: Oyunculuk Eğitiminde Somatik Yaklaşım." Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi (32), s.145-168. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/teddergi/issue/63149/908412> / Erişim Tarihi: 27.04.2024.

- Gören, Erman (2023). "Stoacıların Gözünde Allēgoria: Physis'in Gölgelelerini Teşhis Etme Yolları". Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Haziran (47), s. 83-111. Ağ Adresi: http://kutadgubilig.com/wp-content/uploads/2023/06/2023_47_Goren.pdf, Erişim Tarihi: 07.06.2023.
- Gözel, Özkan (2016). "Egzistansiyal Bir Ölümle Ölmek: Heidegger'de Ölümle Doğru Varlık". Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Heidegger Özel Sayısı, Haziran(30), s.401-429. Ağ Adresi: <https://avesis.medeniyet.edu.tr/yayin/e783018c-246b-4633-b8a3-cb9291782ce6/egzistansiyal-bir-olumle-olmek-heideggerde-olumle-dogru-varlik/document.pdf>, Erişim Tarihi: 25.05.2023.
- Güçlü, Yüksel (2008). "Alanya-Samandağ Kıyı Kuşağında Konforlu Olma Süresi Ve Deniz Turizmi Mevsiminin İklim Koşullarına Göre Belirlenmesi". Türk Coğrafya Dergisi, 0(50), s.1-20. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/tcd/issue/21231/227830#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Gül, Ali (2017). "Modern Okültizmde Bir Köşe Taşı: Helena Petrovna Blavatsky." Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (9), s.287-323. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/amauidf/issue/32679/363557> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.
- Gülenç, Kurtul (2014). "Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı." Kilikya Felsefe Dergisi (1), s.19-39. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilikya/issue/19246/204476> / Erişim Tarihi: 27.04.2024.
- Gürbüz, Sevdâ Aktulga (2020). "İmâm Süyûtî'nin Tasavvuf Risalelerinde Yakaza Anlayışı". Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (1), s.173-200. Ağ Adresi: <https://avesis.yyu.edu.tr/yayin/b67df100-9a3f-43e8-8dda-8867bf194dd9/imam-suyutin-in-tasavvuf-risalelerinde-yakaza-anlayisi> - Erişim Tarihi: 21.12.2022.
- Gürkaş, Ezgi Tuncer, Ömür Barkul (2012). "Yer Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi". Sigma, YTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, 4, s.1-11. Ağ Adresi: <https://www.ytusigmadergisi.com/dergi/makaleoku/418> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Halaçoğlu, Burcu (2020). "Theodoros Terzopoulos'un Dionizyak Oyuncusu ve Sahnedeki Mevcudiyeti." Tiyatro Eleştirmenliği Ve Dramaturji Bölümü Dergisi (30), s.53-69. Ağ Adresi: <https://doi.org/10.26650/jtcd.679357> / Erişim Tarihi: 27.04.2024.
- Hallaç, Ahmet Tacetdin (2018). "Memorat Kavramının Tanımlarındaki Belirsizlik ve Bir Tanım Denemesi" [Elektronik Sürüm]. Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 2(2), Yaz, s.181-211. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akaded/issue/38961/447435> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

- Hallaç, Ahmet Tacetdin (2018). "Memorat Türünde Sınıflandırmalar Ve Alt Kategoriler Üzerine" [Elektronik Sürüm]. Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi, 1(2), s.149-167. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buaad/issue/42598/478737> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.
- Hamilton, Andy (2013). "The Objectivity of Tone A Non-Universalist Perspective on the Relation of Music and Sound Art." Şu Kitapta: Music.Theories of The Current. Saarbrücken: PFAU-Verlag, s.85-96. Ağ Adresi: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa2-874140> / Erişim Tarihi: 27.04.2024.
- Harper, Douglas (2018.). Etymology of *(s)mer-. Online Etymology Dictionary. Ağ Adresi: [https://www.etymonline.com/word/*\(s\)mer-](https://www.etymonline.com/word/*(s)mer-) Erişim Tarihi: 25.12.2022.
- Harper, Douglas (2022a). Etymology of astral. Online Etymology Dictionary. Ağ Adresi: <https://www.etymonline.com/word/astral> - Erişim Tarihi: 25.12.2022.
- Harper, Douglas (2022b). Etymology of fable. Online Etymology Dictionary. Ağ Adresi: <https://www.etymonline.com/word/fable> - Erişim Tarihi: 25.12.2022.
- Haşimi, Ahmet (2021). "Türkiye Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelime Grupları ve Cümleler Hakkında Bazı Değerlendirmeler." Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 5(1), s.591-618. Ağ Adresi: 10.34083/akaded.892246 - Erişim Tarihi: 23.01.2023.
- Hatay Büyükşehir Belediyesi (2020). Hatay İli Sera Gazı Emisyon Envanteri ve İklim Değişikliği Eylem Planı. Hatay: Ekodenge Mühendislik Mimarlık Danışmanlık Tic. A.Ş. Ağ Adresi: <http://matchupantalya.org/Uploads/0e0677f19cf544e584e5545819062bd3.pdf> / Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Honko, Lauri (1979). Methods in Folk-Narrative Research Their Status and Future [Elektronik Sürüm]. Ethnologia Europaea 11(1), s. 6-27. <https://doi.org/10.16995/ee.1965> / Erişim Tarihi: 17.12.2022
- Honko, Louri (2018). "Memoratlara Ve Halk İnançlarının İncelenmesi" (Çev. A. T. Hallaç). [Elektronik Sürüm]. Folklor Akademik Dergisi,1(2), s.257-272. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/folklor/issue/38988/448654> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.
- İnandı, Tacettin, Nazan Savaş, Evrim Arslan v.d. (2016). "Hatay'da Akraba Evliliği Sıklığı, Nedenleri, Çocuk Sağlığı, İlişkilerde Mutluluk Ve Yaşam Doyumu". Turkish Journal of Public Health, 14 (1), s.43-55. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/tjph/issue/24963/263472#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- İsi, Hasan (2020). "Tarihî ve Modern Türk Dillerinde Es "Bilinç~Şuur ve Zihin" Sözcüğü ve Türevleri." Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,

37(2), s.462-470. Ağ Adresi: 10.32600/huefd.682476 - Erişim Tarihi: 23.01.2023.

Kant, Canan, Tülay Kızıloğlu (2003). "Asit Yağmurlarının Canlılar Üzerine Etkileri". Atatürk Üniv. Ziraat Fak. Derg. 34 (2), s.217-221. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/34368> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Kara, Murat (2020). "Kierkegaard Felsefesiyle Birlikte Ortaya Çıkan Bir Kavram Karmaşası: Endişe mi, Kaygı mı, Anksiyete mi, Korku mu?". FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, Güz (16), s.279-308. Ağ Adresi: 10.16947/fsmia.849168 , Erişim Tarihi: 25.05.2023.

Karadeniz, Yeliz (2021). "İbn Haldun’a Göre Beslenme Alışkanlığının Kişiliğe ve Dini Yaşantıya Etkisi". Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi, 7(1), s.61-72. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/icps/issue/62090/898638> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Karakaş, Erdal (2013). "Suç Mekân İlişkisi Açısından Elazığ Şehrinde Hırsızlık Suçları (2001-2007)". Nature Sciences, 8 (1), s.1-25. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/nwsanature/issue/10840/130522#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Karakurt, Deniz (2012). Türk Mitoloji Ansiklopedisi [Elektronik Sürüm]. https://www.academia.edu/11557648/T%C3%BCrk_Mitoloji_Ansiklopedisi_Deniz_Karakurt_ / Erişim Tarihi: 17.12.2022

Karakurt, Deniz (2017). Aktarma Sözlüğü [Elektronik Sürüm]. https://www.academia.edu/5696821/%C3%96ZT%C3%9CRK%C3%87E_TE_RIMLER / Erişim Tarihi: 17.12.2022

Karakuş, Ufuk (2014). "Türk Atasözlerinde İklim Algısı Ve Coğrafya". Milli Folklor Dergisi, 13(102), s.99 - 109. Ağ Adresi: <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/164579/> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Karaman, Fikret (2017). "Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (1), s.9-34. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifd/issue/31876/538863#article_cite / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

Kart, Berfin (2015). "Aristoteles ve Heidegger’in Sanat Kuramlarında “Poiesis” ve “Phronesis” ". Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (25), s.77-88. Ağ Adresi: 10.20981/kaygi.288123 , Erişim Tarihi: 25.05.2023.

Kılıç, Sibel (2011). "Takılarda Kullanılan Organik ve Mineral Taşların İnsan Üzerine Etkileri". Karadeniz Araştırmaları, 29 (29), s.119-132. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/karadearas/issue/10067/124124#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

- Kızıleniş, Gülistan (2020). "İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı". Eskiye, 41, s.515-540. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiye/issue/55862/752741#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Kokko, Hanna, Kevin R. Foster (2008). "The Evolution of Superstitious and Superstition-Like Behaviour." Proceedings of The Royal Society B, 276 (1654), s.31-37. Ağ Adresi: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2008.0981> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.
- Koyuncu, Zeynep (2019). "Ahlât-I Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi Ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşleniş". HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi, (10), s.75-97. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hikmet/issue/44876/512320> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Krom, Pınar, Gülname Turan (2016). "Mücevher Tasarımcılarının Bakış Açısıyla Yaratıcı Unsur Olarak İlham: Fenomenografik Bir Araştırma". Akademik Bakış Dergisi, (56), s.16-47. Ağ Adresi: <https://www.akademikbakis.org/> - Erişim Tarihi: 21.12.2022.
- Maden Tetkik ve Arama Genel Müdürlüğü (2022). Türkiye'de Maden Yatakları. Ağ Adresi: <https://www.mta.gov.tr/v3.0/hizmetler/maden-yataklari> - Erişim Tarihi: 25.12.2022.
- Malkoç, M. (2023). "Bilmek Fiilinin Almancaya Çevirisi Üzerine". Abant Çeviribilim Dergisi, 1(1), s.1-8. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ajtis/issue/79540/1348950> , Erişim Tarihi: 20.12.2023.
- McDowell, John H., María Herrera-Sobek (1994). Hispanic Oral Tradition: Form and Content. Şu Kitapta: Ed. Francisco Lomeli. For the Handbook of Hispanic Cultures in the United States. [Elektronik Sürüm]. Houston: Arte Publico Press, s.218-225. <https://artepublicopress.com/product/handbook-of-hispanic-cultures-in-the-united-states-sociology-pdf-ebook/> Erişim Tarihi: 17.12.2022.
- Melek, İsmet, Taşkın Duman, Edip Gali (2004). "Sickle Cell Anemili Çocuklarda Strok". 2. Ulusal Serebrovasküler Hastalıklar Kongresi, İzmir, Türk Beyin Damar Hastalıkları Derneği. Ağ Adresi: <https://jag.journalagent.com/tbdhd/pdfs/TBDHD-97830-REVIEW.pdf> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Mengüşoğlu, Takıyettin (1945). "Fenomenoloji Felsefesi". Felsefe Arkivi 1, sy.1(Nisan 2012). Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1302/15361> , Erişim Tarihi: 16.12.2023.

Meteoroloji Genel Müdürlüğü (2022). Asit Yağmurları Bülteni. Ağ Adresi: <https://www.mgm.gov.tr/arastirma/hava-kirliligi-ve-asit-yagmurlari.aspx> - Erişim Tarihi: 25.12.2022.

Meteoroloji Genel Müdürlüğü (2022). İklim Sınıflandırması Hatay - Antakya. Ağ Adresi: <https://www.mgm.gov.tr/iklim/iklim-siniflandirmalari.aspx?m=ANTAKYA> - Erişim Tarihi: 25.12.2022.

Mullen, Patrick B. (2018). " Halk İnancı ve Efsane İlişkisi" (Çev. A. T. Hallaç) [Elektronik Sürüm]. Folklor-Edebiyat, 24(96), s.211-220. Ağ Adresi: https://www.folkloredebiyat.org/Makaleler/599754553_Patrick%20B%20%20Mullen%20%20Efsane%20ve%20Halk%20%c4%b0nanc%c4%b1n%c4%b1%c4%b1n%20%c4%b0li%c5%9fkisi%20%c3%a7eviri.pdf / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

Nikkanen, Anita (2020). "A Note on Memory and Reciprocity in Homer's Odyssey" The Center for Hellenic Studies, Ağ Adresi: <https://chs.harvard.edu/anita-nikkanen-a-note-on-memory-and-reciprocity-in-homers-odyssey/> Erişim Tarihi: 18.12.2022.

Nişanyan Sözlük. (2023). Ağ Adresi: <https://www.nisanyansozluk.com/> - Erişim Tarihi: 23.01.2023.

Olgunoğlu, M. Perçin Piner, Sevim Polat (2007). "İskenderun Körfezi'nde Dağılım Gösteren İki Makroalg Türünde [Cystoseira corniculata (Phaeophyta), Laurencia papillosa (Rhodophyta)] Ağır Metallerin Mevsimsel Değişimi". Su Ürünleri Dergisi, 24(1-2), s.25-30. Ağ Adresi: <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/77410/iskenderun-korfezinde-dagilim-gosteren-iki-markroalg-turunde-cystoseirea-corniculata-phaeophyta-laurencia-papillosa-rhodophyta-agir-metallerin-mevsimsel-degisimi> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Oxford Learner's Dictionaries (2022). Memory maddesi. Ağ Adresi: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/memory?q=memory> - Erişim Tarihi: 25.12.2022.

Öcalan, Nursel, Galip Akın (1992). "Van Popülasyonunda Belirli Yas Gruplarında Kadın Ve Erkeklerde Lökosit Ve Eritrosit Sayısı İle Hemogloblin Miktarına Bazı Çevre Faktörlerinin Etkisi". Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, 1(2), s.191-200. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/en/pub/yyufbed/issue/64877/995943#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Özdemir, Ayşe, Melahat Semin Fenkçi (2016). "İşitsel Ve Görsel Peyzaj Algısının Hasta Psikolojisindeki Rolü". Journal of Human Sciences, 13(2), s.3022-3032. Ağ Adresi: <http://dx.doi.org/10.14687/jhs.v13i2.3793> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

- Özgen, Nurettin, Recep Bindak (2017). "Mekân - Cinayet Bağıntısına Küresel Bir Bakış: Bir Davranışsal Coğrafya Çalışması". İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi , 6 (2), s.1070-1087. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/itobiad/issue/28774/288363#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Özkan, Mehmet Sadık (2023). "Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-Mahcûb), Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları". Mecmua(16), s.144-147. Erişim Adresi: doi.org/10.32579/mecmua.1292909 , Erişim Tarihi: 16.12.2023.
- Özkoçak, M. Orhan (1993). "Hatay Horst Ve Graben Yapısının Âmanos Dağları Altın Yatak Ve Zuhurları". Jeoloji Mühendisliği, 42, s.52-59. Ağ Adresi: https://www.jmo.org.tr/resimler/ekler/8f2779682fd11fa_ek.pdf?dergi=JEOLIJ%DD%20M%DCHEND%DDSL%DD%D0%DD%20DERG%DDS%DD - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Özsoy, Tufan (2021). "Sosyal Bilim Araştırmalarında Etik Ve Etik: Etnosentrizm Ölçeği Üzerinden Bir Değerlendirme". International Journal of Disciplines Economics & Administrative Sciences Studies, (e-ISSN:2587-2168), Vol:7, Issue:35; pp:925-944. Ağ Adresi: <http://dx.doi.org/10.26728/ideas.521> , Erişim Tarihi: 19.03.2024.
- Özşahin, Emre (2010). "Antakya'da (Hatay) Yer Seçiminin Jeomorfolojik Özellikler Ve Doğal Risk Açısından Değerlendirilmesi". Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 13(23), s.1-16. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baunsobed/issue/50236/647964> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Özyer, Eylül Tuğçe Alnıaçık (2022). "Farklı ve Sürekli: Uexküll'ün Umwelt'ine Gezintiler". Kaygı - Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 21 (1), s.145-182. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kaygi/issue/68651/1026812> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Pentikäinen, Juha (1973). "Belief, Memorate, and Legend." [Elektronik Sürüm]. Folklore Forum 6(4), s.217-241. <https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/1300> / Erişim Tarihi: 17.12.2022.
- Philolog.us. (2023). Ağ Adresi: <https://philolog.us/> - Erişim Tarihi: 23.01.2023.
- Polat, İrfan (2019a). "Anlatılardan Seyahatnamelere Olağanüstü Bir Varlık: Keftar ya Da Kaftarküski". Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 19, s.399-408. Ağ Adresi: <http://www.turukdergisi.com/DergiTamDetay.aspx?ID=825>, Erişim Tarihi: 18.03.2024.
- Polat, İrfan (2020). "Türk Kültüründe Dağ Kültü ve Dağ Kültüne Bağlı Varlıklar". Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches

Institute. 68, (Mayıs), s.153-174. Ağ Adresi:
<http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4291> , Erişim Tarihi: 19.03.2024.

Prashanth, Lingamaneni, Kiran Kumar Kattapagari, Ravi Teja Chitturi v.d. (2015). "A Review On Role Of Essential Trace Elements In Health And Disease". Journal of Dr. NTR University of Health Sciences, 4(2), s.75-85. Ağ Adresi: <https://www.jdrntruhs.org/article.asp?issn=2277-8632;year=2015;volume=4;issue=2;spage=75;epage=85;aulast=Prashanth> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Robson, David (2017). BBCFUTURE. Ağ Adresi: <https://www.bbc.com/future/article/20170118-how-east-and-west-think-in-profoundly-different-ways> - Erişim Tarihi: 25.12.2022.

Salur, Bilge (2021). "Heidegger'de Otantiklik - Zamansallık İlişkisi". FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 31 (Mayıs): 577-590. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/62323/888347> , Erişim Tarihi: 16.12.2023.

Sarı, Ayşe, Sezgin Zabun (2021). "Bimarhaneler Hakkında Alan Yazın Çalışması." Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi, 7(3), s.585-599. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/usaysad/issue/67428/1050192#article_cite - Erişim Tarihi: 23.01.2023.

Sayın, Esmâ (2021). "Vecd Duygusunun Kendilik Bilinci Üzerindeki Etkisi." Balıkesir İlahiyat Dergisi 13, s.265-279. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid/issue/63260/927554> / Erişim Tarihi: 27.04.2024.

Schrag, Calvin O. (2006). "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim Ve Tarih (Çev. S. Şen)". Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi , 5 (13), s.205-215. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ctad/issue/25526/269267> , Erişim Tarihi: 25.05.2023.

Sezgin, Şerife, Cemal Meydan (1996). "Geometrik Kökenli Tekstil Desenlerinin Orijini, Yapısı, İçeriği ve Tarihsel Gelişimi". Tekstil ve Mühendis, 10(52), s.20-26. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/teksmuh/issue/12890/156135#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

Simons, David, S. Mense (1998). "Understanding And Measurement Of Muscle Tone As Related To Clinical Muscle Pain." Pain 75(1), s.1-17. Ağ Adresi: https://journals.lww.com/pain/abstract/1998/03000/understanding_and_measurement_of_muscle_tone_as.1.aspx / Erişim Tarihi: 27.04.2024.

Şahin, M. Süreyya (2022). İslam Ansiklopedisi Cin Maddesi. Ağ Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/cin> / Erişim Tarihi: 18.12.2022.

- Şahin, Muzaffer (2019). "Korku, Kaygı Ve Kaygı (Anksiyete) Bozuklukları". Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD), 6 (10), s.117-135. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asead/issue/50855/663245> , Erişim Tarihi : 25.05.2023.
- Şener, Mehmet, Gülüstan Çakar (2009). "Toprak Yeme Hastalığında (Jeofaji) Kullanılan Toprakların Jeolojik Özellikleri (Bor-Emirgazi Bölgesi)". Jeoloji Mühendisliği Dergisi, 33(2), s.143-172. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jmd/issue/52382/686269> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Temurçin, Kadir, Kadriye Keçeli (2015). "Bir Davranışsal Coğrafya Çalışması: Isparta Şehri Örneğinde Uluslararası Öğrencilerin Kentsel Mekân Algısı". SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, (36), s.117-138. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sufesosbil/issue/11428/136487> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Tiryaki, Ahmet (2008). "Şizofrenide Ruhsal Toplumsal Risk Etmenleri Üzerine Eleştirel Bir Gözden Geçirme". Klinik Psikiyatri Dergisi, 11(5), s.3-8. Ağ Adresi: https://jag.journalagent.com/kpd/pdfs/KPD_11_90_3_8.pdf - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Tokat, Latif (2007). "Heidegger'de Şihsel Dil-Metafizik İlişkisi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32 (Şubat), s.183-208. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruifd/issue/17570/184002> , Erişim Tarihi: 16.12.2023.
- Tosun, Esat (2022). "Bourdieu'nün Alan, Habitus ve Sermaye Kavramları Işığında Çeviriye Bir Üst Bakış". Turkish Studies - Language, 17(3), s.1065-1080. Ağ Adresi: <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.62116> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Turan, Zeynel, Hatice Çamlıyer (2016). "Dans Eğitiminde Temel Hareket Becerilerinin Sınıflandırılması." Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 9(17), s.9-28. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mahder/issue/28383/301741> / Erişim Tarihi: 04.05.2024.
- Turgut, Ali Kürşat (2013). "İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (31), s.173-190. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd/issue/48326/611801#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Türk, Hüseyin, Kadriye Şahin (2014). "Antakya Geleneksel Yemek Kültürü". Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1 (2). Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/mkusbed/issue/19564/208563#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

- Usta, Gülay (2020). "Mekan ve Yer Kavramlarının Anlamsal Açısından İrdelenmesi". *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 10(1), s.25-30. Ağ Adresi: <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/363282/me kan-ve-yer-kavramlarinin-anlamsal-acidan-irdelenmesi> - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Ustinova, Yulia (2012). "Madness into Memory: Mania and Mnēmē in Greek Culture". *Scripta Classica Israelica*, vol XXXI, pp.109-131. Ağ Adresi: https://www.academia.edu/1764431/Madness_into_memory_Mania_and_mn%C3%A4m%C3%AA_in_Greek_culture / Erişim Tarihi: 18.12.2022.
- Ünaldı, Nilüfer Uurlu (2021b). "Heidegger Düşüncesinde Bir İmkân Olarak Ölüm Ve Zamanla İlişkisi". *Felsefe Dünyası*, 2(74), s.228-244. Ağ Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi/issue/66189/985591> , Erişim Tarihi: 19.03.2024.
- Willcox, Louise Collier (1909). *The Human Way* [Elektronik Sürüm]. New York, London: Harper & Brothers. Ağ Erişim Adresi: <https://archive.org/details/humanway00williala> /Erişim Tarihi: 17.12.2022.
- Yiğit, Güzin Kantürk (2011). "Türkiye’de Sağlık Coğrafyası Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Nature Sciences* , 6 (1), s.30-41. Ağ Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/nwsanature/issue/10848/130535#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.
- Yolcu, Mehmet Ali, Mehmet Akça (2019). "Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor" *folklor/edebiyat*, 25(100), s.861-871. Ağ Adres: https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe/issue/50278/649910#article_cite - Erişim Tarihi: 19.12.2022.

ÖZGEÇMİŞ

Gürkan Korkmaz ilk tiyatro eğitimini Müjdat Gezen Sanat Merkezi Konservatuvar Tiyatro bölümünde almıştır. Daha sonra Haliç Üniversitesi'nde Tiyatro yüksek lisansını "Dramatik Köy Seyirlik Oyunlarının Ritüel Bağlamında Liminal ve Liminoid Kavramları Açısından İncelenmesi" başlıklı teziyle tamamlamıştır. Devlet tiyatroları, şehir tiyatroları ve çeşitli özel tiyatrolarda çalışmıştır. Yazdığı bazı oyunlar sahnelemiştir. Ulusal ve uluslararası birçok organizasyonda sunuculuk ve yöneticilik yapmıştır. Michael Chekhov Europe oyunculuk atölyelerine katılmış, sinema ve dizi filmlerde oyunculuk yapmıştır. Halen (2024) bir devlet üniversitesinin güzel sanatlar fakültesi sahne sanatları bölümünde Oyunculuk ana sanat dalı öğretim elemanı olarak görev yapmaktadır.