

# Anlatıcı, Zaman, Mekân ve Mistik Deneyim Açısından Mitler ve İktidar İlişkisinin İncelenmesi

Orhan KESKİNTAŞ<sup>1a</sup>

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Muş/ Türkiye

Başvuru tarihi: 17 Mart 2016

Düzeltilme tarihi: 17 Mayıs 2016

Kabul tarihi: 20 Mayıs 2016

## Öz

İnsanlar, fiziksel mekânlar kadar kendi varlıklarını hissettikleri zihinsel ve mitsel mekâna da ihtiyaç duymuşlardır. Mit, topluma ait ortak bir duygusal ve zihinsel bir mekân ürettiği sürece iktidar ilişkilerinin de bir parçası haline dönüşür. Mitler aynı zamanda somutu aşmanın bir imkânını da kendi içlerinde barındırmaktadır. İktidarlara tarihsel meşruiyeti sağlayan, fertlere hangi hikâyenin devamı olduğu konusunda muhakeme oluşturan, mitin bu somutu aşma ve soyutlama çabasıdır. Mit, başlama, sonlanma gibi insanın iki temel korkusu ve zaman algısı içinde kendi varlığını Tanrı'nın, kralın ya da toplumun tahtının etrafında oluşturur. Şeyler, tahtı merkeze alarak dilsel dizge içinde, yeniden yerlerine yerleştirilir. Şeylerin dilsel dizge içinde yerleştirilmesi ve sınıflandırılması, iktidarın bilme ve 'anlatım'la ilişkisinin gövdeleniştir.

Bu çalışmada, mit ve iktidar arasındaki ilişki, mitsel mekân ve zaman, mistik deneyim, kozmogoni ve eskatolojik mitler bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Temel varsayım, mitin modern bilim gibi kendi içinde şeylerin doğasının ne olduğuna dair bir inanç etrafında varlıkları sınıflandırdığıdır.

## Anahtar Kelimeler

Mit, İktidar, Mitsel Zaman, Mitsel Mekân, Mistik Deneyim

<sup>a</sup> Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Muş Alparslan Üniversitesi Kampüsü, Rektörlük, Diyarbakır Yolu 7. Km, 49250, Muş / Türkiye.  
e-posta: orhankeskintas@msn.com

# The Evaluation of Relationship Between Myths and Power in Terms of Narrator, Time, Place and Mystical Experience

## Abstract

Human beings have needed physical environments as well as intellectual and mythical ones where they feel their own existence. As long as myth produces a common emotional and intellectual, it gets a part of governing relations. Myths also internally contain the opportunity to exceed the concrete. It's the exceeding and abstracting effort of this concrete by myth that ensures historic legitimacy to the governors and gives individuals reasoning to understand the continuation of which story they are. Myth forms its presence around God's, King's or society's throne within human beings' two fears like beginning or ending as well as within the concept of time. Things are replaced again within the linguistic arrangement by getting the throne to the centre.

In this research, the relationship between myths and power has been tried to be evaluated in the concept of mythical place and time, mythical experience, cosmogony and eschatological myths.

## Keywords

Myth, Power, Mytical Time, Myhical Environment, Mythical Experience

## 1. GİRİŞ

Geçmişten günümüze insanlar dünya ile olan yabancılıklarını aşmak, onun üzerinde otorite kurmak ya da onun güçlerini ele geçirmek amacıyla birçok araç kullanmıştır. Bazen bu, insanla doğa arasında varsayılan yabancılaşmayı aşma, daha doğrusu doğayla birleşme çabası toplumsal yapının da bu bağlamda düzenlenmesini gerektirmiştir. Arkaik toplumlarda mitler, insanın doğayla olan yabancılaşmasını aşmaya, insanların doğa içine kendilerini yerleştirmelerine ve doğanın da kendi toplumsal yapılarının içinde yer almasına olanak sağlarken bir inanç unsuru olarak toplumsal düzenlemede de etkili olmuştur. Sözlü kültürün en önemli unsurundan biri olarak kabul edilen mitler; roman, destan ve masalın birçok özelliğini kendi içinde barındırmaktadır. Mitlerin konusu hayatın birçok alanını kapsayacak biçimde zengin içeriğe sahiptir. Mitlerin konularındaki zenginliğin yaşamanın tümünü açıklama iddiasından ziyade, birçok olayı kendi içinde bağıntı kurarak toplumu kuran kurucu ilkeye bağlama amacı taşımasından kaynaklandığı söylenebilir.

Bu çalışmada, mitlerin uzun bir süre ihmal edilmiş, toplumsal ve siyasal düzeni kurma ve bu düzenin istikrarını sağlama açısından oynadığı roller analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu analizde öncelikle mitler, işlevi açısından tanımlanmış; sonra mit-iktidar ilişkisi sözlü kültürün iki unsuru olan anlatıcı ve dinleyici açısından ele alınmıştır. Anlatıcının toplum olduğu varsayımından hareketle mitlerin toplumsal işlevleri dikkate alınarak iktidar ilişkisi anlaşılmasına çalışılmıştır. Mitlerde anlatılan olayların gerçek olarak kabul edilmesinin önemli nedenlerden birinin, doğa ve doğaüstü kategorilerin silikleştiği mistik deneyim olduğu varsayımı dikkate alınmıştır. Daha sonra, mitin kendi dizgesi içinde mekân ve zaman tasavvurunun iktidar bağımlıları değerlendirilecektir.

Yunanca kökenli bir kavram olan mit/mythos kelimesi Antik Dönem’de önceleri, hakikat anlamında kullanılmış; daha sonra bu anlamın kaybederek logosun karşıtı bir anlam kazanmıştır. Logosa karşıt olan ve sonra “historia”ya da ters düşen mit “gerçek olarak var olmayan” bütün her şeyi ifade etmeye başlamıştır. Mitin anlamının logos ve historia zıtlığı içinde şekillendiği ileri sürülebilir. Bu dikotomi içinde mit, “hakikat” olan ilk anlamını ve yaşamla olgusal bağınyı kaybedip “kurmaca” anlamı kazanmıştır. Mit; logos ve historia karşıtlığının dışında Orta Çağ’da dinsel anlatım tarafından kanıtlanmayan “olumsuz” anlamlar kazanmıştır. Ortaçağ’da Yahudi ve Hıristiyan anlayışı, iki Ahit’ten biri tarafından doğrulanmayan “yalan” veya “hayal” olarak kodlanmasından dolayı, mit böylece “yalan” ve “hayal” dünyasına yerleştirilmiştir (Eliade, 2001:11-12). Mit kelimesinin Ortaçağ’da aldığı anlam nedeniyle uzunca bir süre mitler dilsel özellikleri ile filologlar, edebi yanlarıyla da edebiyatçılar tarafından incelenmiştir. Edebiyatın konusu olan mitler, iktidar ilişkileri açısından yorumlanmak yerine dilsel nitelikleriyle araştırmaların konusu olmuştur. Etöz’e (2011:158) göre, mitin logos karşıtlığı uzun bir süre, mitin iktidar ile ilişkilerini gözlerden gizlemiş veya bu ilişkiyi “sıradanlaştırmıştır.” Mitin logos, “historia” ve inanç karşıtlığı onun “kurmaca” anlamında kullanılmasına, tarihsel ve toplumsal gerçeklikten uzak olarak algılanmasına yol açmıştır.

Başlangıçta mit, toplumsal bağlamdan soyutlanmış bir şekilde, dilsel olarak incelenmiş olmasına rağmen, özellikle James Frazer’in çalışmaları ile mit belli olay ve olguları açıklayan, kendisine başvurulmasında bazı yararlar gözetilen, metaforun kullanıldığı bir edebi tür olarak değerlendirilmeye başlandı (Etöz, 2011:169). Mitin belli olguları açıklayan özelliğinin kabul edilmesi, mitin toplumsal ve siyasal ilişkiler içine dâhil edilmesine de olanak sağladı. Hooke (2002:14) mit hakkında sorulması gereken doğru sorunun “onun gerçek olup olmadığı” değil, “onunla ne yapılmak istendiği” olduğunu söyleyerek bu gerçeği dile getirir. Mitin toplum içinde oynadığı rol ve işlevi açısından yorumlanması, mitin ait olduğu kültür ve toplumsal yapının öne çıkması anlamına gelmekteydi. Böylece mitin uzun bir süredir karanlıkta kalan iktidar üretme ilişkileri içindeki rolü incelenmeye başlandı. Sonuçta mit, sadece filologlar ve edebiyatçıların değil; özellikle saha çalışmaları ile psikoloji, sosyoloji ve siyasal bilimlerin de ilgilendiği bir konu haline geldi (Etöz, 2011). Mitler, taht etrafında kurgulanan aklın; eşya ve insanları belli bir dizge içine yerleştirmesi gibi iktidar ilişkilerini de içinde taşıdığı

kabul edilmeye başlanmıştır. Mitlerdeki gerçeküstü anlatımların, insanın somutu düzenleme ve varlığı anlama biçimiyle irtibatı açısından reel karşılıkları aranmaya çalışılmıştır.

Mit ile iktidar arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik her çalışma, mitin toplum tarafından hangi amaçla kullanıldığını ve bu mite kutsallık atfeden toplum ve bireyin özelliklerini dikkate almalıdır. Çünkü mitin kültürel işlevleri olduğu gibi; mit, yaşanan bir gerçeklik olarak ona inanan bireylerin hayatlarında bir değişime de neden olur. Bu açıdan miti, işlevi ve ona inanan birey çerçevesinde temellendirmek gerekir.

Mitlerin doğru yorumunu o mite inanan insanların yaşam tarzlarında aramak gerekir. Yaşam tarzı mitin yorum sınırlarını belirlemektedir. Yaşamı sözel bir mit olarak değerlendirmek, mitin anlamını belli bir tarz ile sınırlamak olur. Bunun da bazı mahzurları içinde barındırdığını kabul etmek gerekir. Mitleri, ilkel insanların entelektüel çabaları olarak göstermek mümkün görünmemektedir. Yaşam, mit ile yorum arasında temel kıstası vermektedir. Bu açıdan çalışmamızda, insanı “simge üreten varlık olarak tanımlayan” simgesel ve hermenötik yaklaşımların mit yorumlarına mesafeli durmaya çalışılmıştır. Mit hakkında yapılan yorumların sınanması ve mitlerin toplumsal işlevlerinin incelenmesi açısından mitleri ikiye ayırmak gerekmektedir:

Birincisi, hayat tarzlarında mitin metafiziğini bulabileceğimiz, onu ayinlerde ve gündelik yaşamlarını kurmada kullanılan Avustralyalı yerlilerin, Afrikalı bazı kabilelerin ve Amerika kıtasındaki kimi yerlilerin mitleridir. Bu bölgelerdeki mitler hakkında yapılacak yorumlar belli bir toplumsal kesit içinde sınanabilir. Bu toplumsal kesit içinde mitin ayinle, sosyal yaşamdaki tabakalaşma ve düzenle ayrıca mitin etik ve iktidarla ilişkisi ampirik olarak değerlendirilebilir. Eliade’ın mitin model kurma özelliği ve Malinowski’nin mitin kültürel işlevleri ile ilgili değerlendirmeleri bu ayrımı zorunlu kılmaktadır. Bu kabileler için mit bir simge değil, nesnenin doğrudan ifadesidir. Mit, bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklama değil, uzak geçmişteki bir gerçekliğin anlatı biçiminde yeniden yaşatılmasıdır (Malinowski, 2000: 99).

İkincisi, tabletler halinde bulunmuş, yaşamsal bağlamdan kopuk bir şekilde yorumlanabilen mitlerdir. Bu mitlerin ait oldukları toplumlar yok olmuştur. Bu mitler her türlü yorumu kaldıracaktır. Çünkü bunlarla ilgili yapılacak yorumu sınırlayan canlı bir hayat tarzı yoktur. Bu nedenle psikanalizin, mitleri sembolik olarak yorumlaması ve onları “geri bastırılmış olanın tekrar dönmesi” şeklinde kabul etmesi anlayışının test edilmesine imkân sağlayan bir hayat tarzı yoktur. Bu yaklaşımın mahzurlu kısımlarını Foucault (2011: 17) akıl hastalığı ile psikanaliz arasındaki ilişkiyi inceleme sırasında psikanaliz için söylediklerinde dolaylı olarak bulabiliriz. “Akıl hastalığının sakin dünyasının ortasında, modern insan, artık, deliyle iletişimde bulunmuyor... Ortak dil yok;...bu durum akıl ile delilik arasındaki ayrılığı sanki zaten varmış gibi koyar...Aklın delilik hakkındaki monoloğu olan psikiyatrinin dili ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulabilirdi.” Akıl hastalığı tedavisindeki doktorun, hasta üzerinde sahip olduğu konuşma,

açıklama ve anlamlandırma iktidarına, bugün mitlerin yorumlanmasında antropolog sahiptir. Hasta ve mitlerin derin sessizliği üzerine kurgulanmış bir açıklama modeli bulunmaktadır. Benzer şekilde mitlerin edebi tür olarak toplumsal bağlamdan kopuk bir şekilde incelenmesi, sonuçta mit ile kurulan iletişimin kesilmesine, yorumun bir monologa dönüşmesine neden olmakta, yorumun doğruluğunun da ancak sessizlik üzerine kurulabileceğini göstermektedir. Bu tür yaklaşımlarda mit, açıklanabilir ama anlaşılmaz olarak kalır. Bu bağlamda Malinowski şöyle der: “Sadece metinlerin incelenmesine dayalı olan mit araştırmalarının sınırlılığı, onun doğru niteliğini kavramamızı engellemiştir. Antikiteden, Doğu’nun kutsal kitaplarından ve benzeri diğer kaynaklardan aktarılmış olan mit biçimleri yaşanan inançla netleştirilmeden, gerçek inanışların yorumlarını alamadan, onların sosyal düzenlerine, ahlaki davranışlarına ve genel alışkanlıklarına ilişkin bilgiler olmadan... bizlere ulaştı.” (Malinowski, 2000: 98).

## 2. MİTLERİN İŞLEVSEL AÇIDAN TANIMLANMASI

Mit kutsal bir öyküyü, varlığın ve insanın başlangıcı ya da sonuyla ilgili olayın hikâyesini anlatır. Bu nedenle mit her zaman bir “yaratılış”/ “yıkılış” ve “tekrar yaratılış” öyküsüdür. Mit, şeylerin nasıl yaratıldığını, devam ettiğini, yaratılış düzenini bozan vakıaları içinde barındırır. Başlangıç ve sona ait olaylar içinde şekillenen, zaman ve mekân algısı içinde kendi anlatımını kuran mitlerin önemli işlevlerinden biri de bütün ritüeller ve anlamlı insan etkinliklerine örnek oluşturacak modeller sunmasıdır. Modeller üzerinden başlangıç anı anlaşılabilirdiği gibi mekân üzerindeki ideal biçim de tasavvur edilebilir hale gelir. Modern insanlar gibi, ilk insanlar da hakikatin mekân ve zaman algısı içinde şekillendiğini fark etmişlerdir. Bundan dolayı varlığı oluşturan “ilk anı” ve “süreklilik kazanan ilk anı” canlandıran, mekân düşüncesini kendi içinde taşıyan mitler, sosyo-kültürel olarak yapılandırılmış aklın, varlığın dizgesine ait ifadeleri olarak da görülebilir.

Eliade (2001: 29), bir mitte bulunması gereken dört unsur olduğunu savunur. Birincisi mit, doğaüstü varlıkların eylemlerini anlatır. İkincisi mitteki öykü, gerçek ve kutsal olarak kabul edilir. Üçüncüsü mit, her zaman için bir yaratılışla ilgilidir. Bu yaratılış toplumsal yapının tekrar üretimini sağlar. Son olarak da insanın, miti bilmekle nesnelerin kökenini de bileceğini savunur. Eliade’ya göre (2001:12-18) mitler, gerçek anlamda dünyayı kuran ve onu, bugün içinde bulunduğu duruma getiren kutsalın akınıdır. Kutsalın gündelik hayata bir “akını” olan mit, gündelik hayatı ve toplumsal yapıyı modeller ekseninde tekrar kurar. Mit bir söylenceden çok bir ayinin ve gündelik hayatın kurulması ile ilgilidir. Ayin ile varlığın devamı, miti anlamayı zihinsel bir faaliyetten çok “ona katılım” olarak onu yorumlamamıza olanak sağlar.

Mit, anlatımın içinde “istisnai an” veya “mitsel zaman” yaratarak gündelik hayattan mitsel zamana geçişi sağlar. Böylece kozmogoni/yaratılış mitlerinde olduğu gibi mit kişiye “yenilenme” imkânı verir. Aynı zamanda mit, ilk eylemin

yapılış zamanı olan mitsel zamana ya da “güçlü zamana” bireyi götürerek bireyin yaratıcı özelliklerini açığa çıkarır. Mit, insanın ne yapabileceğinin, ödevinin sembolik bir anlatımını sunar. Geçmişteki zamanın şimdiki birey tarafından ritüel ve ayinlerle yenilenmesi, “zamanın sıfırlanması” bireye, umut ve heyecan verdiği gibi kendisinin varlığını dünyanın varlığına eklememesine yardımcı olur. Seküler kronolojik bir tarih yerine ontolojik olarak varlığın yenilenen tarihi içinde kendini ifade eden mite inanan birey, ritüel ve ayinle kendine ait olan tarihi yeniden yaşar. Eliade (2001:180) modern insandaki tarih kavramına benzer bir şekilde ilkel insanın da kendisinin mitsel eylemin sonucu olduğunu iddia eder.

Lévy Bruhl, mitin, efsanenin ve masalların “ilkel” insanın zihinsel, duygusal yaşamının bir parçası olduğunu düşünür. Mit ve efsane olmadan mistik deneyimden bahsetmenin mümkün olmadığını savunur. Doğa ve doğaüstü kategorisinin insan yaşamı içinde önemli bir zihinsel sıçrama olduğunu söyleyen Bruhl, doğaüstü duygusal kategorinin etkisiyle insanlığın bir adım daha ileriye gittiğini iddia eder. Doğaüstü kavramının, somutun ve tikelin sınırlarından insan zihninin, soyuta ve tümele ilişkin genel yargılarda bulunma imkânı sağladığı iddia edilebilir. Bruhl (2006: 86-87)’a göre yerliler, mitsel deneyim yoluyla olağandışı bir şeyle karşılaştığında bu tehlikeden kurtulmak ve onu anlamak için mitleri üretmişlerdir. Böylece, mitler olgusal dünyanın ötesine geçmeyi sağlar. Yerliler, yaşanan heyecan duygusunu ve “gözükmeyen varlıkların mevcudiyetini” mitlerle öğrenmektedirler. Mitlerin, yerlilere, kendilerini heyecanlandıran şeyleri “anlamaya” dair “enfüsü” bir imkân kazandırdığı söylenebilir.

Malinowski mitleri, ayin gibi toplumsal bütünleşme aracı olarak kabul etmektedir. Miti, *masal* (kukwanebu), *efsane* (libwogwo) ve *dinsel öyküden* (Liliu) ayırır. Masalın eğlence amaçlı, efsanenin güvenilir tanıklıkta bulunmak ve toplumsal ihtirası doyurmak amacıyla anlatıldığını, dinsel öykünün ise gerçek, saygı değer ve kutsal olarak kabul edildiğini vurgular. Bunlardan ayrı olan mit, toplumsal ya da ahlaki bir kuralın haklı çıkarılması gerektiğinde veya ayin, törenlerin gerçekliği ve kutsallığı için teminat istendiğinde işe karışır. Malinowski’ye (2000: 99-105) göre mit, simge değil, nesnenin doğrudan ifadesidir; uzak geçmişteki bir gerçekliğin anlatı biçiminde yeniden yaşanmasıdır. Malinowski, miti ve ritüeli birbirini tamamlayan unsurlar olarak kabul etmektedir. Ona göre mit toplumsal yaşamda dayatma gücüne sahip olduğundan düzeni sağlamak gibi bir işlevi bulunmaktadır (Akt. Etöz, 2011: 172).

İktidarın/gücün toplumu bölme, yönetici ve yönetilen dikotomisi oluşturma işlevine karşı Malinowski’nin kültürel ortaklık ve ayini tamamlayan bilişsel özelliğiyle mitleri bütünleştirme aracı olarak okuması, mitlerin toplumu birleştiren bir stratejinin parçası olarak kabul edilmesine neden olur. “Taht”ı merkeze alarak şeylerin zihinsel yerleştirilmesine karşı mit toplumu bir arada tutmak için mitsel zamanı ve tekrar yenilenmeyi temel alarak toplumun ilk haline dönüşünü ifade etmektedir.

Malinowski, (2000: 93-98) mitlerle ilgili daha önceden yapılan çalışmaları da kendi “işlevselci” bakış açısından eleştirmektedir. İlk eleştirdiği doğalcı mitoloji

ekolüdür. Ona göre bu ekol, ilkel insanların doğa görüntüsüyle ilgilendiğini, bu ilgisinin kuramsal, inceleyici ve poetik olduğunu ileri sürer. Malinowski, bu açıklama tarzının mitin kültürel işlevlerini görmezden geldiğini iddia ederek eleştirmektedir. İkinci olarak mitlerde, tarihsel bilgi gören kuramı değerlendirir. Tarihin miti oluşturduğunu iddia eden bu kurama karşı, Malinowski, “ilkel” insanın her şeyden önce bir dizi faaliyetle meşgul olduğunu, bu faaliyetlerde asıl amacının fayda sağlamak olduğunu iddia eder. Mitin toplumsal bütünleşmeyi, ayınle, ahlaki etkiyle sağladığını savunur. Son olarak, Malinowski, psikanalizimin, miti bir gündüz düşü olarak açıklamasını eleştirir. Ona göre, mit, doğadan, tarihten, kültürden uzaklaşıp, dibinde psikanalizin bildik eklenti ve simgeleri bulunan bilinçaltının karanlık derinliklerine dalarak açıklanamaz. Bunlara karşı, Malinowski, mitin simge değil, nesnenin doğrudan ifadesi olduğunu savunur. Malinowski, miti faydacı, kültürel işlevleri olan bir yapı olarak düşünmektedir. Malinowski’nin miti işlevine göre değerlendirme biçimi, mitin iktidar bağlantılarının da kültürel dizgede aranması gerektiğini gösterir.

Lévi-Strauss (1963: 209-217) miti toplumsal işlevlerinden daha çok zihin ve zihnin çalışma biçimini yapılandırma bağlantısı açısından analiz etmektedir. Lévi-Strauss’a göre mit, bilinen, anlatılan, insan konuşmasının parçası olan bir dildir. O mitin dil özelliği taşıdığını ama dilden de farklı olduğunu savunur. Lévi-Strauss, miti yorumlamadan önce mitte olguları ifade eden kısa cümlelere yani mitemlere ayırmaktadır. Bu mitemlerin kâğıda yazılmasından sonra portre gibi bütünlüklü, eş zamanlı, soldan sağa, yukardan aşağıya doğru okunması gerektiğini ileri sürer. Structural Antropology adlı kitabında Oedipus, Kadmo ve Antigone mitlerini mitemlere bölerek üç miti birlikte yorumlar.

Lévi-Strauss, mitlerin “insan düşüncesinin bilinçdışı evrensel yapısını saf biçimi”yle inceleme olanağı sağladığını düşünür. Ona göre, mitler, sadece ait oldukları toplumların düşünce tarzları değil, aynı zamanda insanın zihninin işleyişi hakkında da bilgi vermektedir. Lévi-Strauss’a göre mitler, verili kültürün özgül bağlamının ötesine geçen kendi kurallarıyla analiz edilmelidir. Bu kurallar, insan zihninin sıra değiştirme, ikame, ters çevirme, simetri vb. kurallardır. Mitler tekil bir biçimde değil, bir kültürel alan içinde bir sistem oluşturdukları karşılıklı bağlantılar içerisinde ele alınmalıdır (Özbudun vd., 2006: 205-206). Demir’e göre (2013: 24) Lévi- Strauss’un temel iddiası zihnin bilinç ve bilinç dışı yapıyı inşa eden bir mekanizma olduğudur. Batı uygarlığı soyut kategorileri ve matematik sembollerini geliştirirken başka kültürler de zihnin benzer prosedürler içinde farklı kategorilere sahip daha somut ve metaforik bir mantık kullanır. Lévi-Strauss’un mit analizi, fonolojik ve mikroskobik denilebilecek şekilde hikâyesini değil, mitin yapısını anlamaya dönüktür. Ona göre mit, cümleden çok tek bir göstergedir. Mitte anlaşılması gereken şey, mitin felsefi ve ontolojik içeriği değil, mitemlerin tanzimi, mitin yapısıdır.

Görüldüğü gibi Lévi-Strauss, mitleri iktidar bağıntısından çok onlarda “insan düşüncesinin bilinçdışı evrensel yapısının saf biçimlerini” bulmak amacıyla analiz etmeye çalışmaktadır. Lévi-Strauss, mitlerin üç çerçeveye biçiminde analiz edildiğini vurgular:

- (i) Mitleri temel insan duygularının ifadesi ve çelişkilerinin drammatizasyonu olarak alan felsefi-psikolojik eğilimler.
- (ii) Mitleri doğal görünümlerin eğretili tercümelere olarak gören simgeci eğilimler.
- (iii) Mitlerin toplumların yapılarını yansıttığı ve gerçeklikte çözülemeyen sorunlara imgesel çözümler sunduğunu öne süren sosyolojik eğilimler (Özbudun vd., 2006:205).

Lévi-Strauss (2013: 50) genel olarak arkaik düşüncenin yorumlanmasında kendisi ile Malinowski ve Lévy-Bruhl arasında farklar olduğunu düşünür. Ona göre, Malinowski, incelediği bütün halkların düşüncelerini, yaşamın temel gereksinimleri tarafından belirlendiği varsayımından hareketle bu toplumların inanışlarını, mitolojilerini açıklamaya çalışmıştır. Lévi-Strauss, Malinowski'nin işlevselci bir yaklaşıma sahip olduğunu; Lévy-Bruhl'ın çalışmalarında ise "ilkel" düşünce ile modern düşünce arasında yapılan klasik ayırmadan hareket edilerek, mitlerin duygusal ve mistik tasarımlarla açıklandığını iddia etmektedir. Ona göre, "Malinowski'ninki faydacı bir kavrayışken, ikincisi [Lévy-Bruhl] coşkulu ve duygusal bir kavrayıştır; benim vurgulamaya çalıştığım şeyse, gerçekten de yazısız halkların düşüncesinin bir taraftan -Malinowski'yle aramızdaki fark budur- çıkar gütmeyeceği ve diğer taraftansa -bu da Lévy-Bruhl'den ayrıldığı yerdir- zihinsel olduğu veya olabileceğidir."

Deleuze ve Guattari, Dumézil'in Hint mitleri üzerine yaptığı çalışmalarda, politik egemenliğin, büyücü kral ve hukukçu papaz şeklinde iki başlı bir yapı içinde mitlerde temsil edildiğini ileri sürer. Bu iki yapı birbirine karşı olmasına rağmen karşıtlık sadece görecelidir, çift olarak işlem görürler. Bu çiftler egemen birliği oluşturur. Biri diğerine gerekli olan iki düşmandır (Deleuze ve Guattari, 1990a: 25). Deleuze ve Guattari, Dumézil'in mitlerden hareket ederek oluşturduğu tezleri devlet aygıtının anlaşılmasında kullanır. Dumézil'in öne sürdüğü siyasi egemenliğin iki kutbunun olduğu ve savaşın temel işlevinin "siyasi egemenliğin dışında" cereyan ettiğine dair iki temel varsayımından hareket ederek devletin kökeni hakkında yapılan bütün açıklamaların totolojik oldukları sonucuna varırlar. Devletin üst-kodlama ve imleyen yaparak anlamlar rejimi ürettiğini; devletin üretim biçimini yaratmadığını devletin üretimden bir biçim yarattığını iddia ederler (Deleuze ve Guattari, 1990b: 39-46).

Dumézil (2012: 36-37) mitlerin yorumlanmasında ve değerlendirilmesinde üç hata yapıldığını iddia etmektedir. Ona göre birinci olarak, karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarında inceleme konusunda hata yapılmıştır. Dumézil'e göre, "karşılaştırmalı mitoloji" incelemelerinde mitler insan yaşamlarından kopartılarak incelenmektedir. Oysa mitler, toplumsal ve siyasal örgütlenme, ritüel ve yasalarla ilgilidir. Ona göre, mitler belli bir neden olmadan üretilmiş dramatik veya lirik yaratılar değildir. Tam tersine mitlerin rolü, bu sayılanları doğrulamak, tüm bunları düzenleyen ve ayakta tutan ana fikri imgeler halinde ifade etmektir. Ona göre ikinci hata, hayattan soyutlanmış, kendi zemininden arındırılmış mitolojileri apriori sistemlere göre yorumlanmak suretiyle yöntemde yapılmaktadır. Yaygın olan yerli tezler, tamamına teşmil edilerek mitler analiz edilmeye çalışılmaktadır.



Üçüncü ve son hata mitoloji ile dilbilimi arasında yapılmıştır. Bir Hint adıyla bir Yunan veya İskandinav adı arasında ses benzerliği bilim insanlarına bunların karşılaştırılabileceğine dair bir güvence vermiştir. Sonuçta, en tartışmasız gözükten benzerlik bile hayal kırıklığına yol açmıştır.

Dumézil'in belirttiği, inceleme konusundaki hataların, uzun bir dönem mitin filologlar tarafından incelenmesi sonucunda mitlerdeki iktidar bağıntılarının göz ardı edilmesine neden olduğu söylenebilir. Ayrıca, Lévi-Strauss (2013: 59-66) "Tavşan Dudaklı ve İkizler" mitlerinin yorumlamasında olduğu gibi mitleri birbirleriyle toplumsal ilişkilerden ve bağlamlardan soyutlayarak yorumlamaktadır. Lévi-Strauss, Peru'da soğuk bir devirde, tavşan dudaklı, ikiz ve ayakları önce doğan kişilerin soğuktan sorumlu tutularak suçlandığını aktarır. Suçlamayı anlamak için Lévi-Strauss, kıtalar arası mesafeyi kat ederek Güney Amerika mitini Kuzey Amerika miti ile açıklamaya çalışır. Bunun için farklı yerden aldığı üç miti kullanır. Bu üç mitin ortak özelliği de anneye zarar verme riski taşıyan doğumları anlatmasıdır. Lévi-Strauss, bu nedenle birçok kabiledede ikizler veya ayakları önceden doğanların öldürüldüğünü vurgular. O, bu üç miti birleştirerek, ikizler, ayakları önce doğan ve tavşan dudaklı bireyleri soğuktan sorumlu tutularak suçlanmasının nedeninin "tehlikeli doğuma sebebiyet" verme olduğunu savunur.

### 3. MİT ÜZERİNDEN İKTİDARIN KURGULANMASI

Mit uzun bir zaman logos, tarih ve din karşıtlığında anlam kazandığı için mitin toplum ve siyasetle ilişkisi görmezden gelinmiş ya da "sıradanlaşmıştır." Mitin, filolojinin dışında diğer bilimlerden tarafından da değerlendirilmesi, mitleri var eden toplumsal ve siyasal koşulların yeniden mitlerin anlamını inşa etmede etkili olmaya başlamasıyla sonuçlanmıştır (Etöz, 2011).

E. Durkheim (2010: 321), Tanrı'nın toplumun mecaz biçimdeki anlatımından başka bir şey olmadığını söylemektedir. Ona göre toplumsal yaşam, her bakımdan ve tarihin her anında çok geniş bir simgecilik sayesinde olanaklı olmaktadır. O, mitlerdeki kahramanları da bu simgeciliğin bir ürünü olarak görmektedir. Durkheim açısından toplum ile Tanrı arasında sınırlar belirsizdir. Bu durumda tanrısallığın iktidar ile olan ilişkisi, kolay bir şekilde toplumun iktidar ilişkisine tercüme edilebilir. Tanrı gibi, toplum da bireyler üzerinde bütünleşmeyi sağlayan önemli bir etkidir. Toplum bireyler üzerinde birçok yaptırım gücüne sahiptir. Bu yaptırım güçlerinden birinin de eski çağlarda bütünleşmeyi sağlayan önemli araçlardan olan mit olduğu söylenebilir. Mitin iktidarla ilişkisi, toplum içindeki işlevi ve bütünleşmeye (meşruiyet açığına) yaptığı katkı açısından ele alınabilir.

Eliade'nin mitin model kurma özelliği ve Malinowski'nin mitin kültürel işlevleri ile ilgili görüşleri de mit-iktidar ilişkisi açısından değerlendirilebilir. "Sadece metinlerin incelenmesine dayalı olan mit araştırmalarının sınırlılığı onun doğru niteliğini kavramamızı engellemiştir. Antikiteden, Doğu'nun kutsal kitaplarından ve benzeri diğer kaynaklardan aktarılmış olan mit biçimleri yaşanan inançla

netleştirilmeden, gerçek inanmışların yorumlarını alamadan, onların sosyal düzenlerine, ahlaki davranışlarına ve genel alışkanlıklarına ilişkin bilgiler olmadan... bizlere ulaştı.” (Malinowski; 2000: 98).

Mit, toplumsal yapıdaki sınıfsal farklılığı normalleştiren ve iktidarı meşrulaştıran bir araç olarak da okunmaktadır. Dumézil’in üç işlevi de sınıf temelinde bölünen toplumun bir arada tutulması konusunda mitlerin oynadığı rolü anlamaya yönelik teorik bir çabayı ifade etmektedir. Dumézil’in (2012: 40) Hint mitlerinde, toplumsal yapının *savaşçı, ruhban ve üretici* olarak üç biçimde örgütlendiği düşüncesi de mitin iktidarla münasebetini izah etmektedir. Ona göre mit, siyasal örgütlenme, yasa ve ritüelle ilgilidir. Toplumsal yapıyı örgütleyen ana fikri, mitler, imgeler halinde ortaya koymaktadır.

Kozmogoni mitlerinin aksine insanın sonlanışındaki olayları ve kehanetleri anlatan eskatolojik mitlerde var olan bozulma nedenleri, hayat tarzları üzerinde tahakküm aracına dönüşebilmektedir. Eskatolojik mitte yer alan dünyanın yok olmasına yol açan nedenler, kaçınılması gereken etik bir ilke olarak kabul edilmekte ya da etik gerekçelendirme olarak kullanılmaktadır. İslam geleneğindeki “Ahir Zaman” algısı da bireyleri bozulmaya neden olan davranışlardan kaçınmaya zorlamaktadır. Ayrıca, eskatolojik mitlerin temel özelliklerinden biri de dış dünyada öteki üzerinden kendi gerekçelendirmesini sağlamasıdır. Öteki, iktidarın sürekliliğini tehdit eden unsurlar ve kaygılar etrafında tanımlanabilmektedir. Eskatolojik mitte düşman, kim olduğu kadar, neyle ve kimi tehdit ettiği açısından da yorumlanabilir.

Mitler, miti anlatan ve aktaran kişiye sağladığı iktidar, konuşmacının dinleyici üzerindeki etkisi açısından da yorumlanabilir. Baştan itibaren yönlendirme içeren konuşma, toplum, Tanrı ve kral tarafından veya onlar adına yapılmaktadır. Mitlerdeki iktidar tahlil edilirken önemli olan, anlatıcının dinleyen üzerindeki iktidarından hareket edilerek anlatıcının kim olduğunu belirleyebilmektir. Çünkü konuşma iktidardan ayrılmaz bir niteliğe sahiptir. *Anlatıcının* kim olduğunu bulmak için mitlerdeki modeller ve mitlerin kültürel işlevlerinden hareket edilmesi gerekir. Bununla birlikte, mitin *dinleyen* üzerinde iktidar oluşturmasına neden olan faktörlerden birisi olarak mistik deneyimin iktidar üretiminde rolü de dikkate alınmalıdır. Çünkü mistik deneyim hayatı da kısmen mite dönüştürürken mit ile hayat arasındaki sınırı bulanıklaştırmaktadır. Anlatıcı ve dinleyen ilişkisinden ayrı olarak mitin üzerinde asılı durduğu *mitsel zaman*, kozmogoni, eskatolojya ve etiyojyaya mitleri bağlamında değerlendirilmeli; mit-iktidar ilişkisi incelenirken mitlerde *mekân* anlayışının güçle bağıntısı irdelenmelidir.

#### **4. İKTİDARA İMKÂN SAĞLAYAN ÖNEMLİ ARAÇLAR: ANLATICI VE ANLATIM**

Her anlatım ilişkisinde dinleyen ve anlatan ikiliği vardır. Anlatıcı ve iktidar arasında kurulabilecek ilişki biçimi bizi mitlerin işlevlerine doğal olarak götürecektir. Anlatılanı örgütleyen kimdir? Mitlerde var olan vakıaların

hatırlanmasını ya da tekrar “yenilenmeyi” isteyen kimdir? Bu sorular, toplumsal belleğin kimin tarafından canlı tutulduğunu ve aktarımın neden ve niçin yapıldığını ortaya koyabilmeye yöneliktir. Geçmişin ilksel anlarını ve modellerini anımsatmayı isteyen, şimdiki zamanı geçmişin kurucu anı etrafında yeniden örgütlemeye çalışan toplumdur. Çünkü mitler, toplumsal eylem için modeller oluşturduğu gibi toplumsal düzeni sağlayan ayin, kural ve ahlaki ilkenin dayanaklarını da oluşturmaktadır.

Mitler toplumsal belleğin önemli depolarından biridir. Toplum, geçmişle ve mitin dilsel dizgesinin oluşturmuş olduğu muhakemeye bireylerin zihinlerini etkilemektedir. E. Durkheim (2010:291-295) “Toplumun bireylerin zihinlerini etkileyerek onlarda Tanrı duygusunu uyandırmak için her şeye sahip olduğundan kuşku yoktur; çünkü bir Tanrı kendisine inananlar için ne ise, toplum da üyeleri için odur.” derken, toplumun bireylerin davranışlarında ve zihinlerinde etki uyandıracak araçlara sahip olduğunu söylemek istemektedir. Ona göre, toplum bireylerde bir bağımlılık ilişkisi oluşturur. Toplumun kendine özgü bir doğası olduğu için amaçları de kendine özgüdür. Toplum, kendi amaçlarını gerçekleştirmek için bireylerden bazı özveriler beklemektedir. Toplumun bu taleplerini yerine getirmemiz, sadece onun güce sahip olması değil; her şeyden önce toplumun gerçek bir saygıya konu olması ile ilgilidir. “Toplumda, yalnızca kendi ruhsal özelliklerinden kaynaklanan bir etki gücü vardır; manevi otorite işte asıl bu belirtisiyle tanır.” Ancak Durkheim, bireylerin toplumu açık bir şekilde manevi otorite olarak göremediğini savunur. Ona göre, manevi güçleri kendisinin dışında tasarlamak zorunda olduğu için mitler oluşmuştur. Eğer bireyler, manevi güçlerin toplumdaki kaynaklandığını bilmiş olsaydı, mitler üretilmezdi. Durkheim düşüncesinde mitleri oluşturan toplum olmasına rağmen bu birey açısından açık değildir. Birey mitin, toplumun dışında bir başka güçle ilgili olduğunu düşünmektedir. Çünkü toplum manevi güçleri kendi dışında tasarlar; toplumu kuran ilke ona göre dışsaldır.

Durkheim’in Tanrı-toplum düşüncesine Malinowski katılmaz. Ona göre (2000: 52-56) tanrılaştırılmış toplum düşüncesinde bazı sorunlar bulunmaktadır. En güçlü dinsel anlar yalnızlıkta oluşur. Yerlinin toplumsal yasalara uymamasının nedeni korkmasından veya cezadan çekinmesinden değildir. Yerli, kendi kişisel sorumluluğu ve vicdanından dolayı yasaya itaat eder. Gelenek, toplumsal norm, töre ve mitlerin bir bölümü dinsel, geri kalanı ise maddi olan şeylerdir. Yani gelenek hem dünyevi alanı hem de kutsal alanı kapsar. Durkheim, tanrının toplumun mecaz anlatımından başka bir şey olmadığını iddia ettiğinde, bu iddia, toplumsal yapının tümü, birey bilincinde olsun olmasın, bütünüyle kutsalı içerdiği sonucunu doğurmaktadır. Oysa mitlerdeki iktidar ilişkisini olanaklı kılan etkenlerden biri, kutsalı içermesine rağmen, iktidarın dünyevi bir iddia taşımasıdır. Bu durumda mitin yaslandığı kutsal geleneğin yanında iktidarı olanaklı kılan dünyevi bir iddiadır. Anlatıcının toplum olduğunu varsayarken konuşanın Tanrıdan başka biri olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu açıdan Malinowski’nin Durkheim’i eleştirisinin haklı temellere dayandığını söylenebilir. Bununla birlikte Durkheim ve Malinowski’nin düşüncesinde mit, bütüncül ve dayanışmacı

toplumsal yapıyı oluşturmak amacıyla kullanılan araçlardır. Her iki düşünürün toplum tanımı, bütünlüklü ve fertlerin birbirine dayanışma bağlarıyla bağlandığı varsayımına dayanmaktadır. Yapısal fonksiyonalist toplum düşüncesinin temel varsayımlarını içinde barındıran bu toplum tanımında onu oluşturan sistemlerin parçaları arasında iç bağımlılığa ve düzene sahip olduğu düşünülür. Her iki düşünürde mitler, toplumsal bütünlüğü sağlamak amacıyla bütünüyle “*foyda*” temelinde yorumlanmaktadır. İkinci olarak, her iki düşünür de toplumu Marksist literatürün beslediği “*çatışma*” teorisinden ayrı olarak bütünlüklü/uyumlu bir yapı olarak analiz etmektedir. Bütünsellik, toplumu oluşturan temel bir özellik olarak düşünülmektedir. Oysa Leach, “toplumsal yaşamda çelişkilerin tutarlılıklardan çok daha önemli olduğunu söyleyerek çalışmalarını gerçekleştirdiği Kachin toplumunda, gerek toplumsal ilişkilerde gerekse de mit gibi inanç ve değerlerde gözlemlendiği çelişki ve çatışmaların Malinowski’nin bütünlüşmeye ve dayanışmaya ilişkin düşüncelerini hiç de desteklemediğini belirtir.” (Akt. Etöz, 2011:172). Leach, toplumsal normların uyumun ve bütünlüşmenin değil, çatışan çıkarların ve farklı tutumların bir gerilimi olduğunu savunur. Ona göre toplumda istikrar ve muhafaza değil, dinamizm ve değişim temeldir. Bunları da, gerilim ve çatışma yaratmaktadır. Toplum bütünlüşmüş bir yapıdan daha çok, sürekli çatışan bireylerin geçici dengeler oluşturduğu etkileşimi ifade eder (Akt. Özbudun vd., 2006: 177). Dinamizmi ve değişimi sağlayan gerilim ve çatışmaya yapılan bu vurgunun karşısında bütünselliği ve dayanışmayı vurgulayan Durkheim ve Malinowski yaklaşımı yer almaktadır. Mitlerin toplumun ortak belleğini oluşturduğu düşünüldüğünde, olağan dönemlerde toplumun bütünsellik ve dayanışma temelinde algılanmasının daha yerinde olduğu görülmektedir. Toplumların her şeyden önce ortak kökene ihtiyacı vardır. Bu ortak köken toplumun bütünlüğünü sağlamada önemli bir faktördür. Ancak toplumun yeni bir tehditle karşılaşması ya da bütünlüğünü oluşturan yapılarda değişimlerin gözlenmesiyle birlikte yeni bir mitin, oluşmakta olan toplumun kurucu unsuru olarak ortaya çıktığı iddia edilebilir. Bu durumda, mit, değişimin ve gerilimin olduğu ortamlarda toplumu yeniden birleştirmek için yeni bir söylence içinde üretilir.

İktidarın tabiatı icabı toplumsal bir farklılaşmaya neden olduğu ileri sürülür. Mitler bu farklılaşmayla nasıl baş etmektedir? Mitlerde egemenler; Tanrılar, araçları, benzerleri ve akrabalarıdır. İktidarın ve kutsalın temsilcilerinden oluşan topluluk, tanrılar ile diğerleri arasındaki bağı görünür kılar. Kral ve tebaası arasına mesafe koyan prosedürler bu bağın görünmesini sağlar. Bu ilişkiyi en çok görünür kılan başlangıç dönemleri saltanat erkinin dinden ve büyüden doğduğu anlardır. Bu olayların tek anlatısını teşkil eden, insanların Tanrı ve krala iki yönlü bağıni ortaya koyan mitlerdir (Balandier, 2010: 99). Mitlerin içindeki kral ve Tanrı bağıntısı, toplumsal bir ayrışmaya neden olurken aynı zamanda bu farklılık mitlerde toplumsal düzenin devamına yerleştirilmiştir. Bu nedenle, farklılığın korunmasının toplumsal yapının kaderiyle ilişkilendirildiği söylenebilir. Örneğin tahta çıkışı anlatan ritüelde ve eşlik eden mitte, kralın varlığı ile kozmik evrenin yaratılışı eş zamanlı olarak anımsatılır. Kozmosun yeniden canlandırılması ile kralın tahta çıkması birbirine bağlanır (Eliade, 2001: 51). Assmann’ın (2001: 73)

iktidar ile bellek arasında ittifak konusunda söyledikleri kozmogoni ve orijin mitleri için de geçerlidir. Ona göre kuşkusuz iktidarın kökene ihtiyacı vardır. Hükümdarlar sadece geçmişi değil aynı zamanda geleceği de gasp ederler, hatırlanmak isterler. İktidar, kendisine geriye dönük meşruluk ve ileriye yönelik ebedilik kazandırır. Hükümdar kökene olan ihtiyacını mitlerle de sağlamış olur. Böylece, mit, hükümdarın ve toplumun kökeni hatırlatarak iktidar ile toplum arasındaki mesafeyi azaltmanın bir aracı haline dönüşür.

Mitler, toplumsal bellekte sözlü olarak bulunur. Toplum, mitleri toplumsal belleğin bir deposu olarak da kullanır. Toplumun devamında mitler, atalar kültürü ile yeni nesiller arasında bir köprü görevini üstlenir. Toplumsal sürekliliğin ve toplumun kimliğinin mitler üzerinden sağlandığı da kabul edilebilir. Sözelimi Malinowski, yerli bir toplumun kendisini bir başka topluluğa tanıtırken sahip oldukları mitlerden bahsettiklerini aktarır (Malinowski, 2000: 111). Her arkaik toplumu diğerlerinden ayıran unsurlardan birisi totem ve mitlerdir. Arkaik toplumlarda mitlerin farklılıkları toplumsal yapılarının işleyişine farklılık kazandırmaktadır. Sosyolojide önemli bir sorun olan statü ve toplumların hiyerarşik olarak düzenlenmesi meselesi bazı Kızılderili kabilelerde bütün insanların bir kovuktan çıkışı ile düzenlenmiştir (Malinowski, 2000: 111-113). Toplumsal düzen mitlere bağlı bulunduğu bir durumda mitin devamı toplumun kaderine bağlanmıştır.

Toplumsal kuralların ihlal edilmesinde mit önemli bir açıklama biçimi ve ahlaki bir ilke sunar. Örneğin Manuslar'da, balığa giden birisi balık yakalayamıyorsa, balık kendini avlattırmıyor demektir. Bu, bir töreye itaatsizlikle ilgilidir (Bruhl, 2006: 28). Töreye itaatsizlik ile balık tutma arasındaki ilişki toplumsal bellek tarafından mitlerle ifade edilir. Benzer şekilde Eskimolar, foklar azaldığında okyanusun dibinde yaşayan Sedna tanrıçasının hayvanları hapsedtiğini düşünür. Bu fokların alıkonulmasının nedeni çiğnenen bir yasaktır. Dinsel kimlikli şaman etik bir sorumluluk içinde çiğnenen yasağı bulacak ve Sedna tanrıçayı fokları bırakması için ikna edecektir (Bruhl, 2006: 38).

Mitin kültürel işlevlerinin olduğu ve mitin toplumsal işlevinden hareketle kurulabileceği düşüncesi “simgesel” ve “yorumsamacı” antropoloji anlayışına karşıt olarak değerlendirilebilir. Simgesel ve yorumsamacı antropoloji insanı simgeleştiren bir tür olarak ele almaktadır. Simgesel analizin kaynakları olarak insan, kültür ve dil kabul edilir. S. Freud bu akımın önemli bir temsilcisidir. Onun, mitleri toplumsal bağlamdan soyutlayan analiz biçimi ve miti “bastırılanın yeniden dönüşü” şeklinde sembolik olarak kabul etmesi toplumsal bağlamı dışlar. Oedipus miti hakkındaki yorumu mitleri bilinçaltının işlediği semboller olarak kabul ettiğini gösterir. Malinowski'nin (2000: 99) belirttiği gibi psikanalizim miti bir gündüz düşü olarak anlatmak istemektedir. “Onu doğadan, tarihten ve kültürden uzaklaşıp, dibinde psikanalizin bildik eklenti ve simgeleri ile bulunan bilinçaltının karanlık derinliklerine dalarak açıklanabileceğini söyler. Mit bir simge değil, nesnenin doğrudan ifadesidir. Bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklama değil, uzak geçmişteki bir gerçekliğin anlatı biçiminde yeniden yaşatılmasıdır.” Malinowski'ye (2000:102-127) göre mit, toplumsal gerilimin

olduğu yerde vazifeye başlar. Bu açıdan gizli gerçeklerin simgeleri değildir. Çünkü mitlerin açıklayıcı hiçbir işlevleri yoktur, gizledikleri herhangi bir sorun yoktur. Ona göre “öyküler sadece kâğıt üzerinde değildir, canlıdır; bir bilim adamı onların içerdiği atmosferi belirtmeden yalnızca yüzeysel olarak kaydederse, bize yalnızca kopuk bir gerçeklik parçası aktarmış olur.”

Jan Assmann (2001:81-83) mit ile “şimdiki zamanın soluklaşması” arasında ilişki kurar. Assmann, mitleri toplumsal işlevleri ve “toplumsal bellek” açısından değerlendirir. Ona göre mit, sefalet ve baskı dönemlerinde devrimci niteliklere sahip olur. Mit var olanı tarihin ışığında anlamlı kılar ve Tanrı'nın hükmü haline, gerekli ve değiştirilmez hale getirir. Mısır'da *Osiris miti*, İsrail için *Mısır'dan Çıkış miti*, Roma için *Truva mitinin* bu işlevlere sahip olduğunu iddia eder. “Şimdiki zamanın soluklaşması” geçmişteki kahramanlık dönemlerinin hatırlanmasını içerir. Mit, eksik olan, kaybolan ve yok olanı vurgular; “bir zamanlar” ile “şimdi” arasındaki kopmayı bilince çıkarır. Şimdinin soluklaşması dönemini başlatır. Assmann'a göre ilkesel olarak her kökensel mit şimdiki reddeder duruma dönüşebilir. Şimdiki reddeden nitelendirilmesi, mitin şimdiki zaman içinde eyleme yönelen anlamına, bir grubun tutumunu belirleme gücüne yöneliktir. Assmann, bu güce “mit motoru” demektedir. Şimdiki reddeden “mit motoru”, işgal ve baskı koşullarında devrimci nitelik kazanabilir. Mitte anlatılanlar var olanı sorgular, onların devrilmesi çağrısında bulunur. Hatırlama beklentiye dönüşür, mitin gücü ile şimdiki zaman bir başka karaktere sahip olur. Ona göre, bin yıl kıyamet teorisinin en eski belgesi Daniel Kitabının baskı ve sefalet döneminde yazılması, bunu ifade eder. Mısır'ın geç dönemlerinde işgal ve baskı altında yazılan Çömlekçinin Kehaneti, Koyunun Kehanetleri gibi mitler beklenti ve umut vaat eden “mit motoru”dur. Bu mitlerde Mısır'ı eski günlerine kavuşturacak bir Mesih beklentisi anlatılmaktadır. Assmann, mit ile Mesihçilik anlayışları arasında ilişkiler kurmaktadır. Ona göre, mitlerin şimdiki zamanı soluklaştırıp geçmişteki “güçlü bir zaman”a göndermede bulunması kişilere umut vermektedir. Bu anlamda Assmann, miti, kökensel tarih olarak yoğunlaşmış geçmiş şeklinde tanımlamaktadır. Assmann, komşuları kozmik mitlere dayanırken İsrail'in, tarihi bir mit olarak kullandığını savunur.

Foucault, Oedipus tragedyasını iktidar ve bilgi bağlamında okumaktadır. Bu okumayı yaparken, Freud'dan farklı olarak Oedipus tragedyasını Yunan tarihinin içine yerleştirmekte ve toplumsal sorunlar bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre tragedya o dönemde Yunan toplumunda var olan sefahatten kahramanlığa yükselişi anlatmaktadır. Tragedya anlatımında amaç, kaderin düzensiz olduğu, tiranlığı elinde tutan kişinin her an bunu kaybetme ihtimali olduğu gerçeğini hatırlatmaktır. M. Foucault (2011:179-198) Dumézil'in üç işlev üzerine incelemelerinde, “birinci işlevin siyasi iktidarın işlevinin, büyü ve dinsel bir iktidarın işlevi olduğunu gösterirken tanımladığı işte bu iktidar-bilgi biçimi” olduğunu ileri sürer. Foucault, Freud'u eleştirerek, onun tarafından tragedyanın arzuyu denetim altına tutmak amaçlı kullandığını iddia eder. Ona göre Sofokles'in naklettiği Oedipus tragedyası, iktidar ile bilgi arasındaki ilişkinin nasıl temsil edildiğini; kaderin düzensiz olduğunu, tiranlığı kaybetmenin her an mümkün

olduğunu ifade etmektedir. Bu tragedya bir hakikat araştırmasının hikâyesidir. Tragedya kentini kirlendiğini, kirlenmenin nedeninin cinayet olduğunu anlatır. Foucault, bu sorunlara karşı Apollon ve Tiresias'ın cevaplarını nakleder. Fakat cevapların gelecek zaman kipi içinde verildiğini oysa hikâyede eksik olanın geçmiş zaman ve tanıklar olduğunu savunur. Foucault, Apollon ile Tiresias, Oedipus ile İokaste, birinci köle ile ikinci kölenin konuşmasının bilgileri tamamladığını düşünür. Bilgiler tanrılardan köleye doğru hareket eder. Foucault, iktidarın parçaların tamamlanması ile görünür kılındığını iddia eder. Hakikatin dile getirilmesinde kâhinliğin değil, tanıklığın önemli olduğunu belirtir. Foucault, Oedipus Tragedyasının yorumunda Oedipus'u her şeyi önceden bilen olarak tanıtır. Oedipus, suçlamalar karşısında, suçlamaların kendisini iktidardan uzaklaştırmayı amaçladığını söyler. Tragedya'nın bitiminde ise kölenin "sana kral diyorduk" ve son söz olarak " Artık efendi olmayacaksın." sözlerinin temel sorunun iktidar ilişkisi olduğunu gösterdiğini iddia eder. Oedipus Tragedyası'nda ensest ilişkiden bahsedilmediği, iktidara sahip olmanın tragedyasını anlattığını ileri sürmektedir. Foucault'a göre, sonuçta, iktidar cahillikle suçlanmakta, hakikat filozof ve kâhine verilmekte, halk da tanıklık etmektedir. Hakikatin siyasi iktidara ait olmadığı, siyasi iktidarın kör olduğu, hakiki bilginin tanrılarla ilişkili olduğu konusunda mit Batı'ya egemen olacaktır. Foucault, tragedyayı Yunan tarihinin içine yerleştirmekte, toplumsal sorunlar bağlamında okumaktadır.

Sonuç olarak mit, toplum hakkında bir öyküdür. Öykü topluma bir iktidar alanı sunarken aynı zamanda toplumu bu iktidarın nesnesi durumuna sokar. Öykünün geçtiği mitsel zaman tarihsel değil ontolojik bir zamandır. Atalar ise topluma dışsal olarak bu öyküyü anlatırlar.

## 5. MİSTİK DENEYİM

Mitlerde anlatıcının Tanrı veya kral adına toplum olduğunu, dinleyenlerin de toplumsal istikrardan sorumlu olan bireyler olduğu söylenebilir. Anlatılan mitlere inandırıcılık kazandıran temel faktörlerden biri, onu dinleyen kişinin hayatında benzer deneyimler yaşamasına olanak sağlayan mistik deneyimdir. Mistik deneyim ile mitler iç içedir. Mit, bireye mistik deneyim için gerekli olan başka bir mekân sağlarken mistik deneyimin de mite inandırıcılık kazandırdığı söylenebilir. Mistik deneyim mitin dünya içine alınıp yaşam tarzının mitleştirilmesidir. Yaşamın pratik bir mit haline dönüştürülmesi olağan ile olağanüstü arasındaki ayrımı ortadan kaldırmakta, sonuçta, ilkel bir kabile, mitte anlatılan şeylerin yaşanılan hayat kadar gerçek olduğuna inanmaktadır. Mistik deneyim, mitte düzenlenmiş iktidar ilişkilerinin toplumsal açıdan kabulüne imkân sağlar; inanmanın mevzusunu oluşturan olağanüstülüğü ortadan kaldırıp miti gündelik hayatta "hissetmenin" konusu haline dönüştürmektedir. Mistik deneyim, görünenin dışında geçerli olan ve görüneni zahir kılan bir dünya olduğuna dair inançtan beslenir. Dual veya çoklu zaman, mekân kavramları ürettiği gibi "çoklu dünyanın" düşünülmesine de imkân sağlar.

L. Brulh (2006:18-21) ilkel insanların sahip olduğu deneyim anlayışının doğayla sınırlı olmadığını savunmaktadır. İkel insanlar en az görünenler kadar gerçek saydıkları görünmez dünya ile de sürekli bir bağlantı içindedirler. Bu deneyimle ilgili düşler, hayaller, öngörüler, mucizevi olaylar, her türlü uyarıcı gösterge gibi pek çok veriye sahip olduklarından ondan kuşkulanamamaktadır. İkel insanlar, doğa ve doğaüstünü birbirlerinden farklı bir şekilde algılasalar bile tek bir gerçekliğe ait olduklarını kabul ederler. E. Pritchard'ın önemle dediği gibi "Bizim anlamadığımız anlamda bir doğa kavramlarına sahip olmadıkları için, bizim anladığımız anlamda bir doğaüstü kavramlarına da sahip olmalarını bekleyemeyiz." (Akt. Brulh, 2006:47). Şamanistlere göre bütün dünya ruhlarla doludur. Dağlar, göller, ırmaklar hep canlı nesnelere. Şamanistlerin dağdan bahsettiklerini coğrafi bir isimden mi yoksa bu isimleri taşıyan oğullarından mı bahsettiklerini fark etmek güçtür (İnan, 1986: 51). Sıradan bir deneyim her an bir mistik deneyime dönüşebilir. Sözelimi bozkırda görülen bir hayvan, benzerleri gibi davranmıyor ve tuhaf davranışlar sergiliyorsa, bu olay kişiyi anında etkilemekte ve mistik bir deneyim oluşturmaktadır. Bu hayvan şekline girmiş bir büyücü olabilmektedir. Hayvan şekline girmeye "kanaima" denilmektedir. Bu hayvan görünümü insanı avlamak artık imkânsızdır. Yerlilerin dilinde görünmeyen bir başka dünya vardır. Ama bu bizim görünmeyen dünyamızdan farklıdır. Onlara göre mitik dünya, içinde yaşadıkları dünyadan farklı "zamanın olmadığı bir döneme ait"tir. Ancak, mitik dünya yaşamakta oldukları toprakların dışında bir dünya değildir. Yaşam geçmiş, bugün ve gelecekteki görünmez dünyaya ait şeylerle bağlantı kurmasını sağlamaktadır. Bu bağlantının adı mistik deneyimdir (Brulh, 2006: 22-25).<sup>\*1</sup>

Mistik deneyim görünmeyen dünyadaki varlıklarla bağlantı kurmayı içermektedir. Arkaik toplumlarda görünmeyen dünya bu dünyanın dışında değil, etkisi ve işaretleriyle hissedilen diğer bir dünyadır. Görünmeyen dünya ile görünen dünya arasında Yahudi ve Hıristiyan mitolojisinde olduğu gibi karşıtlık; dolayısıyla temsiliyet ilişkisi de yoktur. Yerliler diğer dünya ile kolay bir şekilde ilişki içine girebilmektedir. Brulh (2006: 28-32) Manuslar görünen dünya ile görünmeyen arasında rüyaların aracılık ettiğini düşünür. Yerli birisi odada bir ses duyduğunu söyleyebilir. Sesi duymayan bizler ise bunu iddia eden kişi karşısında bunun patolojik bir durum olduğunu düşünürüz. Oysa ilkeller bunun kişiye özgü bir ayrıcalık olduğunu iddia edebilir. Bir başkası tarafından doğrulanmayan deneyim kuşkulanmaya yol açmaz. Mistik deneyimin varlığını kanıtlayan en önemli unsur duygusal özelliktir. Yerliler patolojik denilen hastalıkların bilincinde değildirler. Örneğin delilik diye bir sınıflandırma yoktur. Modern anlamda deli olarak kabul edilenler için yerlilerin yorumu, bazen bedenine içine girebilen başka güçler isteklerini anlatmak için "delilerin" seslerinden yararlanmışlardır, şeklindedir.

Brulh'un anlattığı ve şaman geleneklerde de izlerini bulabileceğimiz ölen kişinin kafatasının evde herkesin göreceği bir yere bırakılması ya da Manuslar'da ölümlerin

\* İslam irfan geleneğinde ise "kanaima" yerine "don değiştirme" tabiri kullanılır. Don değiştirme feridin kuş veya bir başka varlık olarak görülmesidir. Bkz. Ocak (2015).



yaşayanların ahlakını sıkı bir şekilde denetlediğine dair inançları aynı zamanda iktidara imkân sağlayan mitik bir zamana olanak tanımaktadır. Ölülerle kurulan bu bağlantı töreye saygıyı artırmaktadır. Evde başköşeye oturan babanın kafatası, aileyi sürekli olarak denetlemektedir.

Şaman geleneğinde de mistik deneyim hastaların tedavi edilmesinde de kullanılır. Bilindiği üzere, başlangıçta tabip ve şaman aynı kişilerdir. Tedavi sırasında şamanlar göğün on ikinci katında bulunan Ülgen'nin yanına kadar çıkar, kurbanı Ülgen'e sunar. Sonra şaman yeryüzüne tekrar iner. Davulu atar, gözlerini açıp uzak yoldan gelmiş gibi herkesi selamlar. Bazı ayinlerde şamanlar yeraltına indiklerini ve tamu üzerindeki kıl köprüden geçtiklerini iddia eder (İnan, 1986: 107). Şamanistlere göre bütün dünya ruhlarla doludur. Dağlar, göller, ırmaklar hep canlı nesnelere. Şamanistlerin dağdan bahsederken coğrafi bir isimden mi yoksa bu isimleri taşıyan oğullarından mı bahsettiklerini fark etme güçtür (İnan, 1986: 51). Şamanistlerdeki her canlının ruha sahip olduğu inancı; evreni de insan gibi canlı bir varlık olarak düşünmelerine neden olmaktadır. Şamanların tedavi sırasında daha önceden ağızlarına bıraktıkları bir nesneyi sanki hastadan çıkarıyorlarmış gibi yapmaları bir illüzyondan daha ziyade onların mistik deneyimleri ile izah edilebilir. Her şaman kendisinin özel bir ruhu olduğuna inanır. Bu ruha Altaylı kamlar "töz", Yakutlar "ijakil" veya "arvak" derler. Bu ruh ataların yahut büyük şamanlardan birisinin koruyucu ruhudur. "İjekil" şamanın herhangi bir hayvanda tecessüm ettiği candır. Şaman kendi canının hayvanda, kurtta, ayıda tecessüm ettiğine inanır. Bu hayvanların hayatı ile şamanın hayatı birbirine bağlıdır (İnan, 1986: 81).

Mistik deneyim sayesinde toplum, mitlerde anlattığı olağanüstülüğü, toplum içinde doğallaştırır. Mitin içinde var olan ahlaki öğretinin devamı, mistik deneyimle yaşamını devam ettiren birey tarafından sürdürülür. Mistik deneyim, farklı kategori ve mantıkla çalışan tecrübeye dayalı epistemolojik bir araç kazandırır.<sup>2</sup>

## 6. MİT DİZGESİ İÇİNDE İKTİDARA İMKÂN SAĞLAYAN MİTSEL ZAMAN

Mitlerde, Eliade'nın güçlü zaman dediği genelde ise mitsel zaman olarak kavramsallaştırılan bir zaman türü bulunmaktadır. Bu zaman anlayışı özellikle kozmogoni mitlerinde ve tedavi mitlerinde kendini gösterir. Mitsel zaman kronolojik zamandan farklı olarak dünyevi olmayan bir zamanı ifade eder. Bu aynı zamanda din dışı zamanın ilga edilmesidir. Bu zaman olaylara ve kahramanlara kutsallık atfeden bir zaman dilimidir. Mitsel zaman ile şimdiki zaman arasında ve

---

<sup>2</sup> Tasavvufun da bilme eylemini sadece zihinsel olarak değil, belli bir yaşanmışlıkla ilişkilendirmesi de mistik deneyimin epistemolojik bir araç kabul edilmesiyle ilgilidir. Her iki anlayışta, bilme özü itibarıyla, bilen ve bilinen arasında bir Descartesçi bir ayırım çerçevesinde gerçekleşen bir etkinlik değil, daha çok, şey ve insan arasında, varlıkların zihni ve hakiki vücutlarını (numen/kemahiye) karşılıklı oluşturma sürecidir.

sonrasında kalan zamanlar önemsizdir. Sürekli şimdinin tahtında geçmiş ve gelecek bugüne dönüştürülür. Böylece ilk olan ve ilk eyleme geçen önemli olmakta, bu da kendisine meşruiyet vermektedir. Kurucu eylem, dünyevi zamanın dışında gerçekleşir, bundan dolayı bazı ritüellerle bu zaman yeniden geri getirilir.

Kozmogoni mitlerindeki mitsel zaman varlığın yenilenmesini içermekte, bu da bazı örneklerde kralın tahta çıkması ile ifade edilmektedir. Sözelimi, Fiji’de kralın tahta çıkma töreni “dünyanın yeniden yaratılması,” “toprağın yenilenmesi” “yerin yaratılması” olarak adlandırılmaktadır. Bu törenlerde hükümdarın tahta çıkışıyla kozmogoni simgesel olarak yenilenmiştir. Kralın bedeninin oluşması ile evrenin oluşması arasındaki ilişki mitte ve ayinlerde ifade edilir. Kral, düzenlenen ayinle anlatılan mite bir gerçeklik kazandırır. Ritüellerde kralın embriyo hali canlandırılır. Bu evrenin olgunlaşma dönemine tekabül eder. Daha sonra kralın bedeninin oluşması ile evrenin tamamlanması ayinde anlatılır. Ayinde kralın kolunu kaldırması, dünyanın ekseninin yükselişini; tahtın üstünde durması, dünyanın kendi merkezine yerleşmesini sembolize eder. Kralın kutsal sıvıyı serpmesi ise toprağın verimliliğini artırması olarak kabul edilir (Eliade, 2001:59). Bu açıdan kral bütün kozmosun dengesinden, verimlilik ve refahından sorumludur. Ayin mitle, simgesel hareketlerle birleşerek miti yaşamın bir parçası haline dönüştürür. Kral ayin sırasında “dünyevi zamanı ilga” ederek yaratılışın başladığı o ilk güne gider. Kendi varlığı ile yaratılış yeniden yenilenerek yaratılır. Kral, mitsel zamanda kendi varoluşu ile kozmosun yaratılışını eş zamanlı kılarak varlığını, kozmosun devamının koşulu sayar. Bunun önemini anlamak için yerlilerde dünyanın yenilenmesi düşüncesini anlamak gerekir.

Bazı yerli kavimlerde dünya her yıl yenilenmek zorundadır. Yenilenmediği zamanlarda dünya yok olur. Bu kavimlerde yıl ile dünya kelimesi eş anlamlıdır (Eliade, 2001: 66) Dünyanın yenilenmesini anlatan ayinin simgesel hareketlerle miti yaşamın bir parçası haline dönüştürdüğü söylenebilir. Kral ayin sırasında “dünyevi zamanı ilga” ederek yaratılışın başladığı ilk güne gider. Kendi varlığı ile yaratılış yeniden yenilenerek yaratılır. Yerlilerde dünyanın yenilenmesi düşüncesi önemlidir. İlkelerin ontolojik anlayışlarında gerçeklik, yalnızca katılma ve tekrerr yoluyla kazanılmaktadır. Örnek modeli olmayan her şey “anlamsız” yani gerçeklikten yoksundur (Eliade, 1994: 47). Mitsel zaman, kralı ilk yaratılışın örnek modeline bağlamaktadır.

Şaman ayinlerde ve hastaları tedavi etme ayinlerinde ilaçların kökenlerini ve yaratılışını anlatarak ilacın etkili olmasını sağlamaya çalışır. Şaman tedaviye yönelik ritüelde Tanrıya yakarır ve ona Dünya’yı yeniden yaratması için yalvarır. Tedavi için kullanılan ilaçların kökenini anlatan mitin her zaman kozmogoni mitinin içine katıldığı görülür (Eliade, 2001: 44).

Mitsel zamana kozmogoni mitleri de göndermede bulunur. Mezopotamya eskatoloji mitleri gelecek kozmogonisinin ön belirtisinden başka bir şey değildir. Kozmogoni mitlerindeki mitsel zamana karşılık eskatoloji mitlerinde “ahir zaman” söz konusudur. Bozulmanın olduğu şimdiki zamanda geçmiş, ideal ve bir model olarak sunulur. Gelecek, parlak geçmişin tekrar yenileneceği bir gün olarak

kabul edilir. Yani mitsel zamanda oluşan şey, geleceği de içine almakta, beklenen kişiye yetki ve meşruiyet sağlamaktadır. Bu nedenle eskatolojik zaman anlayışı şimdiki durumu “dayanılmaz” kılıp meşruiyetini ortadan kaldırırken, eskatolojik zamandan sonrasını da yenedünyanın başlangıcı için kozmogonik zaman olarak örgütlemektedir. Ancak, dayanılmaz olan bu şimdiki zamanın şafağında büyüyen bütün her şey yok olduktan sonra yeniden kurulan yenedünya anlayışını, eskatolojik mitler kendi içlerinde umut olarak barındırır. Eskatolojik zamandan sonrasını da yenedünyanın başlangıcı olarak kabul eder. Bu, kronolojik zamanı değil, tekrar yaratılışı temel alan döngüsel bir anlayıştır. Bu açıdan Tevrat’ın Daniel bölümü ve İncil’in Vahiy İşleri bölümü “şimdiyi soluklaştırıp” kendisine inananları yeni bir kozmogoni oluşturmaya teşvik etmektedir.

Eskatolojik mitlerin var olan dünyanın yıkılacağına dair vurguları modern devrimci ideolojileri çağrıştırmaktadır. Devrimci ideolojiler, toplumsal çelişkilerin bir devrim meydan getireceği ve bu devrimle beraber yeni bir dünya kurulacağını vaat eder. Mitlerdeki inancın ifadesiyle ideolojilerdeki aklın tutkusu arasındaki temel fark, özlerden daha çok, geleceğe yönelik idealin sunumundan kaynaklanmaktadır. Biri inanmaya diğeri de arzunun kuşatmış olduğu aklın tutkusuna davet etmektedir. Her ikisinde yeni iktidar sahibi, kendi meşruiyetini bozulan andan ve vaat edilen gelecekte alır. Ayın/mit ilişkisi; modern bireylerde eylem/praksis ve ideoloji biçiminde kendini görünür kılar.

## 7. MİT DİZGESİNDE İKTİDARA İMKÂN SAĞLAYAN MEKÂN ANLAYIŞI

Kozmogoni mitlerinde mekân, burada olmayan ya da belirsiz olduğu için, mitsel zamanı içinde taşır. Mitsel zaman, bu belirsizlikten kendine yer edinir. Krallık törenlerinde yapılan ayının kozmogoninin yeniden yaratılışı ile ilişkilendirilmesi ancak gözükün mekânın dışında başka bir mekânla mümkün olmaktadır. Bu mekân tasavvuru sayesinde kozmogoni mitlerine eşlik eden ayınlar gerçekleşmektedir. Cassirer’e göre “mite ait uzamda, her seferinde burada veya orada basitçe burada ya da orada değildir, mitin uzamındaki şeylerin yeri sabit değildir, her şey her zaman için başkalaşmaya eğilimli gibidir. Mitin hâkim olduğu dünyada şeyler, insanlara göre düzenlenmiş gibidir (Akt. Etöz, 2011:170). Mekân her yere uyarlanabilir; bir yerin her yer olması mümkündür.

Bazen, mitteki mekânı, dünyadaki bir yer temsil edebilmektedir. Sözelimi, Avustralya’daki yerliler, kozmosun yılda bir kez yenilenmemesi durumunda mahvolacağını düşünürler. Bu amaçla “dünya’nın yeniden canlandırılması” olarak adlandırılan bir tören yapılır. Uzun bir hac yolculuğunu içeren bu tören on iki gün sürer. Bu süre boyunca rahip ölüksüzleri temsil eder. Uzun bir yürüyüşten sonra, rahip Irmağa iner. Orada bir taş bulur, onu iyice yerine yerleştirir, “dengesi bozulan yer yeniden düzeltilecek” der. Sonra taşın üstüne oturur. “Taşın üstüne oturduğumda dünya yerinden oynamayacak” der (Eliade, 2001: 64). Uzun bir hac yolculuğundan sonra mitsel mekânı temsil eden ırmak ve taşa ulaşılır. Irmak ve taş, burada kozmogoni anında bütün bir dünyayı temsil eder. Taş düzeltildiğinde

Dünya'nın dengesine kavuşacağı düşünülür. Taşın ve ırmağın bulunduğu yer mitsel mekâna açılan bir aralık gibi düşünülür, taş ve ırmak mitsel mekânı temsil eder.

Mitlerde ayrıca tanrıların kentleri de bulunmaktadır. İlk kaynağını Sümer mitolojisinin oluşturduğu Mezopotamya mitlerinde her bir kentin bir tanrısı vardır. Tanrılar sadece güç ve kudret için değil ama kendi kentlerinin refahı için de savaşmaktadırlar. Örneğin insanların yazgılarını belirleyen Mi olarak ifade edilen bilgelik tabletleri Enki'nin elindedir. Enki kendi kenti olan Eridu'da oturmaktadır. Tanrıları bu tableti Enki'den alıp kendi kentlerine götürmek istemektedirler. Aynı şekilde yazgı tabletleri Babilonya mitlerinde de bulunur. Tanrılar içinde Marduk bu yazgı tabletlerine sahip olur. Babilonya ve Sümer mitlerinde kent devletleri arasında mücadeleyi görmek mümkündür. Dolayısıyla burada mit, kozmogoni mitlerinde olduğu gibi kimin yöneteceği kadar, nerenin bolluk ve bereket içinde olacağını da ifade eder. Birçok mitte tanrılar kaybolduğunda ya da ölümler diyarına gittiğinde kendi ülkesinde kargaşa olduğu anlatılır. Örneğin Dumizi ve İnanna mitinin diğer bir varyantında Tammuz ölümler diyarına gitmekte ve ülkesi kargaşaya boğulmaktadır. Ya da İştâr'ın Ölümler Dünyasına inmesinden dolayı ürünler artmaz, kadınlar gebe kalmaz (Hooke, 2002: 28-49).

Mısır mitlerinde öne çıkan iki temel öge Mısır ve Nil nehridir. İki mekânsal öge birçok mitin ortak konusudur. Sümer ve Babilonya mitlerinde tanrıların kentler üzerinde mücadeleleri görülmektedir, Mısır mitlerinde ise kral tanrının temsilcisi değil, kendisidir. Yaşarken tanrı Horus, öldükten sonra ise ölümler tanrısı Osiris'tir (Hooke, 2002: 80). Kent devletlerinden ayrı olarak Mısır'da önemli olan ülkeyi bir bütün olarak tutabilmektedir. Mitlerin kurgusunun Firavunların kaygılarını bastırmaya dönük olduğu savunulabilir. Firavunlar açısından Mısır'ın bir bütün olarak yönetilmesi gerekmektedir. Nil'in taşması Mısır'ın bir bütün olarak yönetilmesini kolaylaştırmıştır. Bu açıdan Nil'in taşması aşağı ve yukarı Nil bölgelerinin merkezileşmesini sağlamaktadır. Osiris mitinde olduğu gibi bazı Mısır mitlerinde Mısır'ın bir bütün olarak yönetilmesi anlatımını bulabiliriz. Osiris mitinde üç konu işlenir: Birinci olarak politik bir konu olan, Aşağı ve Yukarı Mısır'ın birleştirilmesini, ikinci olarak Osiris'in bitkiler dünyasının tanrısı olma olgusunu ve son olarak mitte eskatolojik kehanetler anlatılır. Osiris mitinin etkisiyle Firavunlar taç giyerken Yukarı Mısır'ın beyaz, Aşağı Mısır'ın kırmızı tacından oluşan birleşmiş bir taç giyerler (Hooke, 2002: 84). Mezopotamya'daki güneş tanrıçası Şamaş adaletin bekçisidir. Ancak hiçbir zaman büyük üç tanrıdan birisi değildir. Oysa Mısır'daki Güneş tanrısı Ra, Mısır'ın ilk kralı olduğu gibi, "Atum" adıyla dünyanın yaratıcısı olarak bilinir. Ayrıca Güneş tanrıçasının Helipolis diye bir kenti vardır. Mısır'da kralların Ra'nın oğlu olduğunu gösteren bir taht adı bulunurdu (Hooke, 2002: 85). Mısır'da mitolojiler tanrı ile kralı bir olarak sundukları için Tanrılar hem dünyayı hem de Mısır'ı yöneten olarak düşünülür. Temsiliyet ilişkisini ortadan kaldıran bir aynılık ilişkisi içinde kralın kendisi tanrı; tanrının kendisi kraldır. Böylece krallar kendi otoritelerinin kaynağı olarak tanrıları göstermişlerdir. Mısır'da Nil üzerinden oluşan tanrı kral ikililiği, yatay bir mekânsal kesme olarak Tanrının karşıtı olarak halkı

konumlandırmaktadır. Oysa İbrani dinlerinde, yaratıcı ile halk arasında mekân dikey olarak yer ve gök olarak ayrılmaktadır. Aşkınlık ve temsiliyeti olanaklı kılan dikey mekân kavramı, hükmetmeyi de Yahudi geleneğinde “kavim” Hristiyan geleneğinde ise “İsa/şahıs” temsiliyle ifade etmektedir. Her iki durumda temsili olanaklı kılan dikey mekân anlayışıdır. İslami inanç ise Allah’ın yerini tenzihle ilişkilendirip anlatmayı olanaklı kılan teşbihi, anlatılamaz ve benzemez olan tenzih ilkesiyle dengeleyerek mekânı her yer ve hiçbir yerle bağlantılı değerlendirmiştir. Bu mekân tasavvurundan dolayı hükmetme ilişkisi kilise ve kavim gibi temsil değil, “emanet” olarak değerlendirilmiştir.

## 8. SONUÇ

Mit ile iktidar arasındaki ilişkiyi anla(t)mayı deneyen bu çalışmada, mitin bireyler üzerindeki etkisi ve iktidarı sağlayan unsurlar olarak görülen mitsel zaman, mekân, mistik deneyim ve anlatıcı öğeleri analiz edilmeye çalışıldı. Her mitin, mistik deneyim, mekân ve zaman kavrayışları içinde kendi hikâyesini kurguladığı ve bilme eylemini örgütlediği ileri sürüldü. Bu nedenle Freud’un “Oedipus Kompleksi” yerine Foucault’un “Oedipus Tragedya” yorumunun mitleri anlamak için daha doğru bir bakış sağladığı savunuldu. Mitin toplumu bir arada tutan bir unsur olarak toplumsal bellek içinde yer almasından ve değerleri dil düzeneği içinde ifade etmesinden dolayı modern öncesi dönemlerde topluma kendini anlama fırsatı sunduğu, fertlere tarih bilinci kazandırdığı ve Yahudi geleneğinde olduğu gibi ödev yüklediği iddia edildi.

Toplumların miti, bilgi kaynağı ve edebi türden çok kendi düşünme biçimlerini barındıran ve toplumsal yapıyı kuran ilkeleri taşıyan anlatım olarak kabul ettikleri ileri sürüldü. Mitin topluma kendi kökensele zamanı hatırlatarak toplumsal yapının devamını sağlamada istihdam edildiği, bu nedenle, geçmiş toplumlarda olduğu gibi modern toplumlarda da farklı bir biçimde rasyonel kurgulanmış mitlerin etkili olduğu iddia edildi.

Mitin anlaşılmasında, mistik deneyimin önemli bir unsur olduğu, mitin yorumunda epistemik bir araç işlevi gördüğü; mistik deneyimle birlikte doğa ile doğaüstü arasındaki ayrımın kaybolduğu ileri sürüldü. Mistik deneyimin kral ve iktidarı olanaklı kılan farklı türdeki mitsel zaman ve mekân anlayışlarının üretilmesinde etkili olduğu iddia edildi.

Mitin, ilk an ya da kökensele zaman anlayışını taşıdığı, bu zaman anlayışının kronolojik değil, ontolojik olarak varlığın kendini yenilemesi için kurgulandığı ileri sürüldü. Kronolojik zamanın lineer niteliğinden farklı olarak, yenilen zaman anlayışının, hükmetme ilişkisi bağlamında bazı mitlerde kralın varlığının veya kral tarafından gerçekleştirilen ayinlerdeki eylem sonuçlarının âlemin devamıyla ilişkilendirilmesine olanak tanıdığı iddia edildi. İlk/kökensele anı ifade eden zamanın, ayinlerle yeniden yaşantılanmasının iktidarın toplumu bölen özelliğini telafi etmek için istihdam edildiği vurgulandı.

Mitin dil dizgesinde bulunan mekân algısının, şeylerin yerleştirilmesine, aynılık ve temsiliyete izin veren bir varlık telakkisi içinde üretildiği kabul edildi. Mısır, Mezopotamya mitlerinde mekân, yatay bir şekilde kutsalı ve dünyeviliği aynı anda içeren bir nitelikle düşünüldüğü ileri sürüldü. İbrani dinlerinde ise mekân, aşkınlık açısından “kavim” ve kilise açısından temsiliyete izin verebilecek bir nitelik olarak iktidara imkân tanıdığı iddia edildi.

## KAYNAKÇA

- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek*. (çev. A. Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Balandier, G. (2010). *Siyasal Antropoloji*. (çev. D. Çetinkasap). İstanbul: İş Bankası K.Yay.
- Deleuze, G., Guattari, F., & Akay, A. (1990a). *Kapitalizm ve Şizofreni 1*. (çev. A. Akay). İstanbul: Bağlam Yay.
- Deleuze, G., Guattari, F., & Akay, A. (1990b). *Kapitalizm ve Şizofreni 2*. (çev. A. Akay). İstanbul: Bağlam Yay.
- Demir, G. Y. (2013). *Claude Lévi-Strauss Yerliler Arasında Bir Yapı Ustası*. [Erişim: 12.01.2016], [https://www.academia.edu/2577031/Mit\\_ve\\_Anlam\\_Myth\\_and\\_Meaning](https://www.academia.edu/2577031/Mit_ve_Anlam_Myth_and_Meaning)
- Dumezil, G. (2012). *Mit ve Destan*. (çev. A. Berktaş). İstanbul: Yapı Kredi.
- Durkheim, E. (2010). *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*. (çev. Ö. Ozankaya). İstanbul: Cem Yay.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Miti*. (çev. Ü. Altuğ). İstanbul: Metis Yay.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (çev. S. Rıfat). İstanbul: Om Yay.
- Etöz, Z. (2011). Mit ve İktidar. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(3), 157-176.
- Foucault, M. (2011). *Büyük Kapatılma*. (çev. I. Ergüden & F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Hooke, S. H. (2002). *Ortadoğu Mitolojisi*. (çev. A. Şenel). İstanbul: İmge Kitabevi.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih K.
- Lévi- Strauss (1963). *Structural Anthropolgy*. New York: Basic Books.
- Lévi- Strauss (2013). *Mit ve Anlam*. (çev. Ş. Süer & S. Erkanlı). İstanbul: Alan Yay.
- Levy- Bruhl, L. (2006). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. (çev. O. Adanır). Ankara: Doğu Batı Yay.
- Malinowski, B. (2000). *Büyü, Bilim ve Din*. (çev. S. Özkal). İstanbul: Kabalacı Yayınevi.

- Ocak, A. Y. (2015). *Alevi ve Bektâşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbudun, S., Şafak, B. & Altuntek, S. (2006). *Antropoloji Kuramlar/ Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yay.

