



bilimname XXXVIII, 2019/2, 325-354
Geliş Tarihi: 25.02.2019, Kabul Tarihi: 19.10.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.532249>

SOSYAL ANTROPOLOJİDEKİ BÜYÜ OLGUSUNA SİHİR KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE YENİ BİR YAKLAŞIM

Halit YEŞİLMEN^a

Öz

Makalenin konusu büyü olgusudur. Büyü olgusu, sosyal antropolojinin temel tartışma konularından biridir. Bu tartışmalarda, genellikle büyüün kökenleri ve sınırları, büyü, bilim ve din arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. Bu üç kategorinin sınırlarını belirlemede pozitivist paradigma önemli bir rol oynamaktadır. Bu sınırlar içinde bilim, pozitivist paradigma üzerinden; din, aşkın doğaüstü güce inanmak temelinde; büyü ise din ve bilim dışında değerlendirilir. Böyle bir değerlendirme, büyü olgusunun anlaşılmasını engellemekle kalmaz aynı zamanda büyüün kapsamını, kökeninin ne olduğunu ve büyüün gündelik yaşamdaki etkisini de belirsizleştirmektedir. Bu nedenle makalenin amacı, büyüün temel sınırlarını belirlemek, belirsizliği aza indirmek ve büyüün gündelik yaşamdaki etkisini ortaya koymak olmuştur. Bu amaca yönelik sosyal antropolojideki büyü konusunun ele alınış biçimi ve büyüün kapsamı problem edilerek sihir kavramı çerçevesinde yeni bir yaklaşım sergilenmiştir. Sonuç olarak büyü, olumsuz sonuçlara odaklanan negatif niyet/amaç edimi olarak belirlenmiş ve bilinç seviyesini düşürerek gözü tatmin etme, korkutma, bağları kopararak kapatma, indirgeme gibi yöntemlerle ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte büyü, insan zihnini ve bilincini zayıflatan, kapatan, indirgeyen ve insanı ümitsizliğe sevk eden bir eylem olarak belirlenmiştir. Büyü, sadece eski toplumlarla ve demonik unsurlarla ilişkili görülmemiştir. Ayrıca büyüün insanların etkileşim biçimleriyle de ilgili olduğu görülmüştür. Bu açıdan büyü olgusunun ve günümüzdeki büyüsel koşulların farklı disiplinler tarafından yeniden sorgulanması gerektiği fikrine ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyal Antropoloji, Sihir, Pozitivizm, Halk İnançları.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, halitiesilmen@artuklu.edu.tr

A NEW APPROACH TO THE PHENOMENON OF MAGIC IN SOCIAL ANTHROPOLOGY WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF "SPELL"

The subject of the article is the phenomenon of magic. The phenomenon of magic is one of the main topics of discussion in social anthropology. In these discusses, generally deal with the origins of magic, relations between magic, science and religion. The positivist paradigm plays an important role in determining the boundaries of these three categories. Within these boundaries, science is evaluated by the positivist paradigm; religion is evaluated by believing in supernatural power; magic is evaluated outside science and religion. Such an assessment not only obscures the understanding of the phenomenon of the magic, but also vagues the scope of the magic, the origin of the magic, and the effect of magic in everyday life. Therefore, the aim of the article has been to determine the basic boundaries of magic and to minimize uncertainty and also to reveal the effect of magic on daily life by referring to the mentioned problems. For this purpose, evaluation style of the subject of magic in social anthropology and the scope of the magic have discussed, and a new approach has exhibited in the context of the concept of "sahir". As a result, magic has been defined as negative intention/purpose activity focusing on negative results and it has been associated with methods such as satisfying the eyes, intimidation, breaking the bonds by reducing the level of consciousness. On the other hand, magic has been defined as the one phenomenon that weakens, closes, degrades and despairs human mind and consciousness. Magic has not only been associated with old societies and demonic elements. In addition, it has been seen that magic was related to people 's forms of interaction. In this context, the idea that the phenomenon of magic and the magical conditions of today should be questioned by different disciplines has been reached.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Büyü fenomeni, kozmoloji, astroloji, matematik ve metafizik alanlarının yanı sıra sosyoloji, dinler tarihi, din sosyolojisi, etnoloji ve sosyal antropoloji disiplinlerinin ilgilendiği bir konu niteliğini taşımaktadır.¹ Sosyal antropoloji disiplininde büyü (magic) olgusu, genellikle bilim ve din ile kıyaslanarak açıklanır. Bu üç kategorinin arasındaki sınırlar ve bunların

¹ Günümüz açısından şunu da hatırlatmak gerekir: Hollywood sinemaları ve bazı çizgi filmlerin etkisiyle büyü, gerilim filmleri dışında iyi-kötü çeşitli amaçlar için kullanılabilir bir yöntem olarak tanımlanmaktadır. Bu yönüyle normal, hatta eğlenceli bir eylem alanı olarak sunulabilmektedir. Bu konuda, yani büyü sunumu ve algısıyla ilgili güncel bir araştırma yapma gereğinin olduğu söylenmelidir.

kaynağı tartışma konularıdır. Özellikle Batı yazınında, XVIII. yüzyılda başlayan Aydınlanma Dönemi ile birlikte etkisini arttıran evrimci ve pozitivist yaklaşımlar, Tambiah 'ın tespitiyle belirtilecek olursa, bu üç olguyu, Batılı olmayan toplumların –ayrıca sanayi öncesi toplumların-inanç, düşünce ve yaşam biçimini açıklamak için temel analitik kategoriler olarak kullanırlar.² Başka bir ifadeyle, sanayi öncesi toplumların veya sözde ilkel toplumların şifacılık yönündeki eylemlerinin yanı sıra olağanüstü sonuçlara sebebiyet veren veya eski toplumlarca öyle kabul gören inanç ve pratiklerin birçoğu kategorik olarak büyü (magic) alanında değerlendirilir. Genellikle bunlardan olumlu olanları *ak büyü* veya “okült”³ ilimlere dayanan *doğal büyü*; olumsuz olanları ise *kara büyü* veya “demonik”⁴ güçlere dayanan *demonik büyü* şeklinde nitelendirilmektedir.⁵ Fakat her haliyle ikisi de büyü alanı içerisinde görülürler. Böylece modern sanayi öncesi toplum biçimlerinin inanç ve ritüelleri, kategorik anlamda din ve bilimin dışında bir üçüncü alan üzerinden değerlendirilirler. Makalenin temel problematiği, bu ayırımla ilgilidir. Başka bir ifadeyle hem büyüünün *ak* ve *kara* gibi ayırımlara

² Stanley Jeyaraja Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. Ufuk Can Akın (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,2002),16-17.

³ Okült ilimler, insan, evren ve doğa arasındaki etkileşimi ve bağlantıları inceleyen, bunlarla ilgili metafizik özellikleri kullanmaya yönelik “hal”e dayalı bilgi çeşididir. Okültizm ise okült öğretilerin çalışılması ve hayata geçirilmesini ifade etmektedir. Bkz. Ferda Ercan Uyulan, *Okültizm ve Enerji*, 4. baskı (Antalya: Lotus Yayınevi, 2017), 277; Richard Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, çev. Zarife Biliz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 21-23.

⁴ Yunanca’daki “daimon” sözcüğünden gelen “demon” terimi, Hıristiyan kültüründe cin ve şeytan anlamında kullanılmaktadır. Demon cinsinden olan varlıkların sınıflandırılması, onların güçlerinin kullanılması veya sınırlandırılması, ayrıca onların doğal özellikleri, nesillerinin türemeleri, onlarla nasıl iş birliği yapılacağı, onların güç ve saldırıları, meşgale ve eğlenceleri gibi konuları araştıran disipline de “demonoloji” denilmektedir. Demonoloji disiplinine göre şeytan ve cinler, insanlarla karşılıklı menfaatler çerçevesinde birbirlerini kullanabilirler. Bu etkileşimde tarafların birbirlerini zora koşması veya güç kullanması da söz konusudur. Bkz. Uyulan, *Okültizm ve Enerji*, 103-106.

⁵ “Ak büyü”, genellikle birey ve toplumu zarardan korumak veya talep edilen bir iyiliğe ulaşmak için yapılan büyü çeşidine denilmektedir. Dini metinlerden faydalanılarak yapılan muska ve uygulamalar veya bereket ritüelleri bu kategoride görülür. “Kara büyü” ise birine kötülük yapmak, zarar vermek için yapılan büyü çeşididir. Bunların dışında büyü kategorisinde değerlendirilen ve büyüünün yöntem ve sonuçlarına göre değişen çeşitli adlandırmalar da söz konusudur. Tabiat olaylarını denetim altına almak için yapılan “aktif büyü”; makas, demir gibi materyaller üzerinden savunma ve korunmak için yapılan “pasif büyü”; parça- bütün ilişkisi bağlamında değerlendirilen, mesela saç kılı üzerinden yapılan “temas büyü” ve yağmur yağdırmak amacıyla yağmur ve yağmur koşullarının taklidi yoluyla istenilen sonucu elde etmek için yapılan “taklit büyü” gibi büyü adlandırmaları söz konusudur. Bkz. Hikmet Tanyu, “Büyü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 502; Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, 3.baskı (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995), 141-148.

tabi tutulması hem de evrimci ve pozitivist paradigma temelinde inşa olunan modern formun dışındaki toplum inançlarının büyü kategorisinde ele alınması problem edinmektedir. Bu noktada birinci sorunun doğrudan ikincisinden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Bu nedenle makalede ikisi de Türkçeye *büyü* olarak tercüme edilen *magic* ve *sihir* kavramları üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır. Burada şunun belirtilmesi gerekir ki, büyü ile ilgili yapılan değerlendirmeler, özellikle evrimci ve pozitivist paradigmanın belirlediği kategorik alandaki, bilgelik edimlerini ve halk inançlarını da içine alacak geniş yelpazeyi kuşatan anlayışın belirtilmesine ve sorgulanmasına yöneliktir; buna karşın *sihir* kavramı üzerinden açıklanan büyü yaklaşımında ise bahsedilen kategorik ayırımı kabul etmeyen bir zaviyeden büyü olgusunun kendisine dikkat çekilmektedir.

Makalede büyü olgusunun sosyal antropoloji disiplindeki kapsamı ve sınırları problem edilmektedir. Bu çerçevede öncelikle E. B. Tylor, J. G. Frazer ve Bronislaw Malinowski isimlerinin temellendirdiği antropolojik tartışmalar çerçevesinde büyü konusunun ele alınış biçimi ve *büyü* kavramı ele alınarak söz konusu edilen kategorik ayırım ortaya konmaktadır. Bunun yanı sıra çeşitli isimlerle birlikte Marcel Mauss temel referans alınarak, genellikle büyü kategorisinde değerlendirilen “mana”⁶ olgusu, konu sınırları dâhilinde tartışılmaktadır. Sonrasında ise *sihir* kavramı üzerinden büyü olgusu açıklanmaktadır. Büyü olgusunun değerlendirilmesinde *sihir* teriminin hem sözlük anlamı hem de Kur ‘an-ı Kerim metinlerinden hareketle yapılan İlyas Çelebi ‘nin üç tasnif biçimi göz önünde bulundurulmaktadır.⁷ Literatürde büyü olgusu, ekseriyetle kurumsal ve pozitivistin belirlediği kategorik alan üzerinden ele alındığı için olumlu-

⁶ Mana (Malayo-Polinezya çevresinden elde edilen veriler ışığında), insanlar arasındaki ilişkileri etkileyen, insanla dostluk eden “içkin doğüstü” (etkiledikleri varlıklara göre içkin) bir güçtür. Bütün dünyaya yayılmış olan bu güç, insanların dışındaki doğada da yani hayvanlar, bitkiler, kayalar ve taşlarda da kendini gösterebilmektedir. İnsanlarda olduğu gibi cinler ve perilerin kendi aralarındaki ilişkilerini de etkileyebilmektedir. Başka bir ifadeyle, mana “aynı cinsten” olan (veya aynı kıvamda, aynı düzeyde olan) varlıklar arasındaki ilişkilerde de etkili olabilmektedir. Bkz. Friedrich Rudolf Lehmann, *Le Mana*, 2. Baskı (1922), 38-53; Georges Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, (1922), 409-458’den aktaran Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 298-303. Mana kategorisinde belirtilen gücün ismi toplumdan topluma göre değişmektedir. Bu isimlerden bazıları şöyledir; *kramât* (keramet), *deng*, *hasina*, *manang*, *orenda*, *manitu*, *mahopa*, *wakan*, *pokunt*, *naual* (*nagual*) ve *baraka* (bereket). Bkz. Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, 3. baskı (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011), 160-165; Roy Wagner, “Mana”, ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, c. 8, (Detroit and New York: Thomson Gale Publishers, 2005), 5631.

⁷ Belirtilen üç temel tasnif için bkz. İlyas Çelebi, “Sihir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 170-171.

olumsuz geniş bir içeriğe, daha doğrusu belirsiz ve muğlak bir içeriğe sahiptir. Bu itibarla makalenin amacı, hem muğlaklığın ve gri alanın biraz daha netlik kazanmasına katkı sağlamak hem de büyüün (sihrin), XXI. yüzyıldaki gündelik izdüşümünü yeniden tartışmaya açmaktır.

Modern Batı bilimi, Britanya başta olmak üzere sanayileşmiş Batı ülkeleri için ilerlemiş safhayı temsil ederken, Tambiah 'a göre diğer alanda, bilimden ayrı olmak üzere, Hıristiyanlığı din üzerinden kategorize ederken üçüncü bir yaşam (uygulama) formu olarak ise reddedilen bir alanda olmak üzere büyüü kategorize etmiştir.⁸ Evrimci ve pozitivist paradigmanın etkisindeki bu kategorik ayırmada, bilimin *ussallık* üzerinden,⁹ dinin *aşkın kutsallık* üzerinden,¹⁰ büyüün ise *içkin doğaüstü* bir zeminde gizli, *sahtekâr* ve *zorlayıcı* yöntemlerle kullanılmaya çalışılan bir güç üzerinden değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, kurumsallaşmış din, bilim dünyasının gözünde kabul görünürken, kurumsal din dışında kalan inanç ve pratikler ise hurafe ve büyü kategorisindedir. Bu üç kategori etrafındaki sosyal antropoloji disiplindeki tartışmalarda büyü ve din, genellikle kökenleri açısından; bilim ve büyü ise kullandıkları teknikler bakımından kıyaslanarak tartışılmaktadır.

Köken bakımından büyü ve din ile ilgili tartışmalarda konunun *mana* kategorisinde düğümlendiğini söylemek gerekir. Öyle ki *mana* hem din ve büyüün sınırları hem de büyü kategorisi içindeki olumlu-olumsuz (ak büyü-kara büyü) edimler bakımından anahtar bir kavram niteliği taşır. *Mana* olgusunun doğrudan ele alınması veya din, büyü ve bilim arasındaki sınırların sorgulanması farklı bir çalışmayı gerektirdiği için makale içerisinde bunlara, araştırma problemleri çerçevesinde konunun açıklanabilmesine yönelik sadece değinilmekte ve ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir. Bununla birlikte makalede *mananın*, *doğanın* yapısıyla

⁸ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 189.

⁹ "Ussallık" ifadesi, Tambiah'ın tartıştığı çerçevede, Batıda biçimlendirilmiş ve sistemleştirilmiş olan rasyonel ve modern mantıksal tutarlılık niteliklerini tekeline alan evrimci ve pozitivist paradigmayı vurgulamak için uygun bir kavram olarak tercih edilmiştir. Bkz. Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 158-165.

¹⁰ Din ve büyü ile ilgili tartışmalarda bunların kutsal bir kökene dayanıp dayanmadığı tartışma konusudur. Burada kutsallık olgusu, özellikle ilkel toplumların inanç ve ritüellerinin yorumlanmasında önemli bir ayırım noktasıdır. Bu ayırmada "mana" kategorisinin belirleyici olduğunu belirtmek gerekir. Dini alanın "aşkın kutsallık" ifadesiyle belirtilmesi, kategorik olarak yapılan bu tartışmalar çerçevesinde tercih edilmiştir. Bu yöndeki tartışmalar için bkz. Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 3.baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1974), 290-295; 302-304; Marc Auge, *Paganizmin Dehası*, çev. Erkan Ataçay (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 11; 54-55.

ilişkili ve doğaya içkin olduğu aksiyomu vurgulanarak,¹¹ büyüün “manadan mahrum bırakmak” veya “manadan kopmak” seyrinde cereyan ettiği işlenmektedir. Başka bir ifadeyle, pozitivist bilim paradigmasının büyü, din ve bilim arasında yaptığı kurumsal ayırımın dikkatleri, büyü kategorisinde ele alındığı için *manadan*, dolayısıyla *doğadan* uzaklaştırdığını, bunun hem günümüz *doğa* algısına hem de sanayi öncesi toplumların doğru anlaşılmasına zarar verdiğini, ayrıca çağımızdaki büyüsel koşulların açıklanmasını da engellediğini söylemek gerekir. Bu nedenle makalede, *sihir* kavramından hareketle büyüün temel sınırları ortaya konmakta ve büyüün *doğa* ve *doğal* gelişim imkânlarına karşı bir edim olduğu, ayrıca günümüzü de ilgilendirdiği vurgulanmaktadır.

Makalenin ana sonuçlarına yönelik şunları söylemek mümkündür: Antropoloji disiplininde büyü kategorisinin tanımlanmasında ve büyü kapsamının belirsizleşmesinde evrimci-pozitivist yaklaşımların etkisi tespit edilmiştir. Büyü, sadece sanayi öncesi toplum biçimleriyle ilgili değil günümüz yaşam koşullarıyla ve gündelik etkileşim biçimleriyle de ilişkili görülmüştür. İnsanlar (ve demonlar) tarafından karşılıklı menfaat için zorlayıcı ve gizil yöntemler içeren, hem teknik araçların (teknolojinin) hem demonik güçlerin hem de insanların aracı edilebildiği büyü, en temel haliyle olumsuz sonuçlara odaklanan bir niyet/amaç/arzu edimi olarak belirlenmiştir.

Makalede ulaşılan sonuçlar açısından büyü olgusunun antropoloji, sosyoloji, siyaset ve psikoloji gibi sosyal bilim disiplinlerince yeniden tartışılması gerekir. Çünkü büyü olgusunun kategorik düzeyde, kurumsallaşmış bilimsel alan ve kurumsallaşmış din merkezinde tanım kazandığını ve bunun dikkatleri günümüzdeki büyüsel koşullardan uzaklaştırdığını söylemek gerekir. Bu çerçevede hem hedefler ve kullanılan teknikler açısından hem de sonuçlar açısından din, büyü ve bilim olgularının, hatta bu kategorik ayırımın bizzat kendisinin yeniden sorgulanması kaçınılmazdır. Ayrıca, pozitivist paradigmanın etkili olduğu böyle bir ayırımda, modern bilimin *doğa* algısı da sorgulanmalıdır. Çünkü modern

¹¹ Nitekim mana mefhumu, insan, hayvan, bitki, nehir ve kayalıklar gibi varlıklarda kendini gösteren “mistik bir kuvvet” olarak, “dinamizm” ile de eş anlamda değerlendirilir. Bu açıdan mana terimi, dinamizmin “yerel ifade biçimi” olarak kabul edilir. Bkz. Sedat Veyis Örnek, “İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış”, *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20, sy. 3-4(1962), 257-258, <http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/2464/2236>; Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1971), 14; Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 226.

bilimin büyü ve din alanı ile ilgili yaptığı kategorik tanımlamada dolaylı olarak *doğa* alanı da dâhil olmaktadır.

A. Sosyal Antropolojideki Büyü Olgusuna Genel Bir Bakış

Bronislaw Malinowski, “Büyü, Bilim ve Din” adlı eserinin ilk sayfalarında temel bir önerme ileri sürerek ne kadar ilkel olursa olsun dinsiz, büyüsüz ve bilimsiz (aynı zamanda teknolojisiz) hiçbir toplumun olmayacağını belirtmektedir.¹² Malinowski, burada sanayi öncesi ilk toplumların da bir bilim anlayışına sahip olduğunu belirtmektedir. Buna, makalede de dikkat çekildiği gibi günümüz dünyasının da bir büyü anlayışına sahip olduğu çıkarsamasını eklemek gerekir. Malinowski ‘nin bu yaklaşımına rağmen M. Douglas ‘a göre, “Büyü, Avrupa ‘da sözü edilen ama hiçbir zaman ciddiyetle tanımlanmamış olan muğlâk bir edebi terim olarak kalmıştır.” Bu tespitle birlikte Douglas, büyüün belli bir ritüeli tanımlamaktan ziyade, ilkel toplumların inanç ve ritüellerini kapsayacak şekilde ele alındığını belirtmektedir.¹³ Burada söz konusu olan husus, kategorik olarak ele alınan büyü alanının, reddedilen ilkelliğe gönderme yapmasıdır. Antropoloji disiplindeki bazı yaklaşımlarda da bu yöndeki bakış açısını görmek mümkündür.

Antropoloji disiplini içerisinde büyü, genellikle bilim ve din ile birlikte ele alınır; bunların arasındaki sınırlar, bunların kökenleri, fonksiyonları, değişim ve gelişim süreçleri kıyaslanarak tartışılır. Bu tartışmalarda büyüyle ilgili olarak iki ana yaklaşımdan bahsedilebilir: “Birincisi, büyüü determinist ve zihinci bir temele dayandıranlar. İkincisi ise büyüü mistik bir kurama bağlayanlardır.” Birinci yaklaşımda genelleyci, pozitivist ve evrim zemininde bir bakış sergilenirken, ikincisinde ise *mana* kategorisi çerçevesinde çeşitli açıklamalar yapılmaya çalışılır.¹⁴ Birinci yaklaşımı temsil eden isimlerin, antropolojideki büyü alanına yönelik bakış açısının temellerini oluşturan isimler oldukları söylenebilir. Buradaki temel perspektif, evrimci ve pozitif paradigmaya dayanan bilimdir. İkinci yaklaşımı sergileyenler, din ve büyüün kökenleriyle ilgili tartışmalara odaklanırlar. Buradaki temel perspektif ise dindir, daha doğrusu kategorik değere alınmış kurumsal dindir. Öncelikle bunlardan birincisi ile ilgili ana yaklaşımlara değinelim.

¹² Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1990), 7.

¹³ Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 83.

¹⁴ Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 284. Bu iki temel ayırımı, farklı bir çalışmayı gerektiren kuantum fiziğindeki gelişmeleri ve yaklaşımları da eklemek mümkündür.

Antropoloji disiplinde büyü olgusunu ilk araştıranlar İngiliz antropoloji ekolü olmuştur. E. B. Tylor, bunlardan biridir. J. G. Frazer da bu okulun geleneğini temsil ederek çalışmalarında büyü olgusunu özetlemiş ve sistematik bir hale getirmeye çalışmıştır.¹⁵ Tylor ve Frazer, XIX. yüzyılda yükselişe geçen evrimci ve pozitivist yaklaşımların etkisiyle çalışmalarını şekillendirmişlerdir.¹⁶ B. Tylor ve G. Frazer gibi evrimcilere göre büyü, hatalar toplamından ibarettir.¹⁷ Tylor, “yanlışın, istenilen bağlantıların gerçek bağlantılara benzetilmesinden” kaynaklandığı yaklaşımıyla, gizemli/doğüstü (daha doğrusu olağanüstü) yöntem ve sonuçları, pozitivist zihniyet açısından yanlış bir temele dayandığı için *batıl/boş inançlar* olarak görmektedir.¹⁸ Başka bir ifadeyle Tylor için büyü, *sahte bilim* (pseudo science) niteliğini taşımaktadır. Büyüsel pratikler, sahte olmasına rağmen bir bilim niteliğindedir, çünkü bu pratikler, “ayrıntılı-özenli” ve “sistematik”tir.¹⁹ Ardılı olan Frazer da büyüün dayandığı düşüncelerin ilkelerini *sempatik büyü* adı altında iki temel yasayla açıklayarak büyü pratiklerinin sahte bilim niteliğinde olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, benzerin kendi benzerini doğurduğu ilkesine dayanan *benzerlik (taklit) yasası*, ikincisi ise bir kez birbirine dokunmuş şeylerin fiziksel temas olmasa da bunların birbirini etkileyeceği ilkesine dayanan *dokunma/temas/buluşma yasası*. Frazer ‘a göre “birincisi, birbirine benzeyen şeylerin aynı olduğunu varsayma hatasını yapar, ikincisi de bir zamanlar birbirine dokunmuş olan şeylerin her zaman dokunma halinde kaldığını varsayma hatasıdır.”²⁰ Başka bir ifadeyle, kategorik alanda görülen büyüsel işlemler, bir şekilde sonuç alabiliyordu –ki aksi takdirde devamlılığını sürdüremezlerdi- fakat sonuçların bağlandığı temel sebepler, pozitivist ölçüye uygun olmadığı için, yani yanlış sebeplere dayandığı için büyü de yanlış ve sahte bilim olarak nitelendirilmektedir.²¹

Belirtilen bu iki temel yasadın hareketle Frazer, pozitivist ve evrimci

¹⁵ Douglas, *Saflık ve Tehlike*, 83.

¹⁶ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 64.

¹⁷ David Graeber, *Değer Teorisi*, çev. Başak Kıcı (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017), 352.

¹⁸ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 67-69.

¹⁹ Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I (London: John Murray, 1871), 121-122.

²⁰ Sir James George Frazer, *Altın Dal*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 33-34.

²¹ Bilimsel çalışmalarda beş duyuyu ve konunun deneye tabi tutulabilmesini ön koşul kabul eden pozitivist ve determinist paradigma ile Britanya’nın ilerleyişini zirve olarak kabul eden evrimci perspektif zemininde büyü, genel itibarıyla dinin gelişimsel temeli olarak ele alınmış, bilim ise büyü ve dini de geride bırakan bir ilerleme ölçüsü olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım biçimi, sonraki çalışmaları da etkilemiş, en azından kategorik tarzda tartışmaların büyü, din ve bilim merkezinde cereyan etmesine sebep olmuştur.

paradigmayı ön planda tutan, dinin kökenini büyüye dayandıran ve etnografya çeşitliliği bakımından zengin verileri içine alan “Altın Dal” adlı çalışmada, sanayi öncesi toplumlarda görülen inanç ve pratikleri; yağmur yağdırma ritüellerini, sağaltıcı işlemleri ve kara (olumsuz) büyü, doğaya uyum edimlerini ve mistik öğeleri gibi sanayi öncesi toplumların birçok inanç ve pratiklerini büyü kategorisinde ele almaktadır.²² Frazer, aynı eserde büyücülerin kabile reislerine, krallara, hatta din adamlarına nasıl dönüştüklerini ve dinin büyüünün yerini nasıl aldığını açıklamaya çalıştıktan sonra dinin kökeninin “gelişmemiş zihinlerce” uygulanan büyü olduğunu belirtmektedir.²³ Başka bir ifadeyle, Frazer ‘in evrimsel yaklaşımı açısından insanlık tarihinde büyü, dini incelemektedir.²⁴ Tambiah ‘e göre ise Frazer, büyü, din ve bilimi, gereksiz bir şekilde, “niteliksiz olarak evrimsel ve doğrusal şemada sıralamıştır.”²⁵

B. Malinowski açısından ise büyü ve ayinler, kabile toplumlarının pratik ihtiyaçlarına bağlıdır ve doğa süreçlerini denetimleri altına almalarının bir ifadesi olarak gelenekten doğmaktadır.²⁶ Ona göre büyü, tehlike unsurlarının görülebileceği her yerde kendini gösteren, insanın bir nevi doğayla söyleşi niteliği taşıyan psikolojik bir etmendir. Dolayısıyla psikolojik ve sosyolojik olmak üzere iki işlevi olan büyü, kontrol edilebilir *doğada*, yani yeterli veya kesin güvenliğin olduğu yerde söz konusu olmayacaktır.²⁷ Bu yaklaşım açısından *doğanın* kontrol misyonunu elbette ki pozitif bilim üstlenmektedir. Bilim, *kaos* algısını düzenledikçe ve düzenlediği *doğayı* kontrol altına aldıkça, büyü kategorisindeki yaşam tarzı da gerekçeleriyle birlikte yok olacaktır. ²⁸ B. Malinowski ‘nin din ve büyü arasındaki ayırımı esasında net değildir, çünkü araştırma sahasındaki Trobriandlılar, tartışılan anlamda din ve benzeri yerel bir kategoriye sahip değillerdi. Bu ayırımı daha sonraki “Büyü, Bilim ve Din” adlı çalışmada

²² Bu noktada şunu belirtmek gerekir: Evrimci ve pozitivist paradigmayla inşa edilen yeni perspektif, geçmiş toplumların doğayı okuma biçimlerini, tecrübelerini, inanç ve pratiklerini pozitivism üzerinden tanımlayarak kendine yol açmaya çalışmış ve kendi paradigmasına göre tanımlayamadığı şifacılık, yağmur yağdırma gibi olağanüstü durumları da büyü kategorisinde değerlendirmeye yönelmiştir. Burada doğa olgusu, pozitivist kıstaslar üzerinden değerlendirildiği için rasyonalite dışında kalan olağandışı sonuçlar da doğaüstü/büyüsel olarak tanımlanabilmektedir.

²³ Frazer, *Altın Dal*, 100.

²⁴ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 78.

²⁵ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 78.

²⁶ Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 9-10.

²⁷ Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 125.

²⁸ Makale açısından ise böyle bir değerlendirme yetersizdir, çünkü makalede büyü(sihir), “doğal” akışa karşı ve aynı zamanda “mana” dengesine karşı yapılan tahripkâr bir eylem niteliğinde görülmektedir.

yapmayı denemiş, manevi (kutsal olan) ve maddi (kutsal olmayan) ayırımını yapmış, dini ve büyüü kutsal alanda, bilimi ise kutsal olmayan alanda değerlendirmiştir.²⁹

Ana hatlarıyla yukarıda belirtilen yaklaşım biçimlerinin determinist, evrimci ve pozitivist bakış açısıyla, büyü, bilim ve din ile ilgili kategorik tartışmaların temellerini oluşturdukları söylenebilir. Bir de mistik kuramlar yoluyla ve özellikle *mana* kategorisi çerçevesinde din ve büyüün kökenleri ile ilgili yapılan tartışmalar söz konusudur. Bu yöndeki tartışmaları Kösemihal, dört grupta ele alır:³⁰

- a. “Dinin büyüden çıktığını ileri sürenler (Frazer başta olmak üzere İngiliz Antropoloji).”
- b. “Büyünün dinden çıktığını iddia edenler” (Durkheim, bunlardan biridir).
- c. “Büyü ve dini ortak bir kökün iki kolu sayanlar” (Mesela, M. Mauss).
- d. “Büyü ve dinin birbirine indirgenmesi olanaklı olmayan iki karşıt şey olduğunu savunanlar (özellikle Georges Gurvitch)”

Din ve büyüün kökenleriyle ilgili tartışmaların, aşağıda açıklanacağı gibi, *kutsal olan ve kutsal olmayan* arasındaki farkın belirlenmesinde de etkili olduklarını söylemek mümkündür. Hem büyüün hem de dinin pozitivist bakış açısına göre doğüstü sonuçları içermesi (mucize ve büyü ya da İsa ve aynı zamanda azizler ile büyücülerin/bilgelerin meşruiyet sorunu nedeniyle), bunların arasında bir ayırımın yapılması gerekliliğini de beraberinde getirir. Bu yöndeki tartışmaların *mana* kategorisinde yoğunluk kazandığı söylenebilir. Bu açıdan *mana*, anahtar bir terim ve yol ayırımı niteliğindedir. Makalenin yol ayırımı, aşağıda belirtileceği gibi bu hususla da ilgilidir.

Mana çerçevesinde yapılan tartışmalarda büyü ve dini karşıt kökene dayandıranlar, G. Gurvitch örneğinde belirtilecek olursa, dini *aşkın doğüstü* (kutsal) bir alanda değerlendirirken, büyüü ise *manaya* gönderme yapan *içkin doğüstü (mana)* yaklaşımlarla değerlendirirler. Dine kıyasla *mana*, kendine aracılık eden insanların üstünde algılanmaz, dini anlamda kurtuluşu da sağlamaz. *Kutsal olan* ise her şeyin üstünde – doğanın üstünde dış bir gücün varlığı biçiminde- algılanır, kendine bağlılık ve baş eğme gerektirir. *Mana* ise bunları gerektirmez.³¹ “Gurvitch ‘e göre insan zihninde

²⁹ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 98; Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 7.

³⁰ Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 283.

³¹ Gurvitch, *La Vocation*, 412-416’dan aktaran Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 303.

ilk *aşkın* ve *içkin* karşıtı, belirtilen bu *kutsal* ve *mana* karşıtlığından doğmuştur”.³² Dolayısıyla din ile büyüün zıtlığını vurgulamak gayesiyle sorunlu bir şekilde *içkin* ve *aşkın* zıtlığı, *doğa* ve *kutsal* zıtlığı, hatta karşıtlığı da söz konusudur. Bu çerçevede *içkin* olma veya *aşkın* olmama durumunun Hıristiyanlık karşısındaki paganizmin bir niteliği olarak ön planda görüldüğü de belirtilmelidir.³³

Din ile büyüü aynı kökenden sayanlar ise dini *kutsal mana*, büyüü ise *kutsal olmayan mana* olarak tanımlarlar. Bu yaklaşıma göre büyüün (ve de dinin) özü *animizm* değil *mana* olarak vurgulanır.³⁴ Frazer ‘ın sempati formülleri de büyüsel ritüellerin yasaları olarak yorumlanmaz. Sempati sadece ritüeller yoluyla *mana* gücünün geçtiği yoldur/ kanalıdır, sempati bizzat gücün kendisi değildir.³⁵ Din ve büyüü aynı kökenden gören Mauss da kutsallık kavramına temkinli yaklaşarak büyü konusunu değerlendirmeye çalışırken *mana* kavramını *kutsal* kavramıyla aynı sınıftan değerlendirir: “Kutsallık kavramı, *mana* kavramının bir parçasıdır veya *mana*, kutsallığın bir türüdür.”³⁶

Makalenin temel problemiği itibariyle şunları söylemek mümkündür: *Mana* kategorisi *doğaya* ilişkindir. İnsan da *doğanın* içindedir ve onun organik bir parçası olarak yaşamını sürdürür. Genel hatlarıyla yukarıda belirtilen tartışmalarda *mana* üzerinden belirlilik kazandırılmaya çalışılan temel problemin, kategorik ve kurumsal olarak tanımlanan dinin, büyüden farkı ve aralarındaki sınırlar olduğu söylenebilir. Esas mesele ise büyüün *mana* zemininde değerlendirilmesiyle ilgili olmalıdır. Çünkü *mana*, *doğadaki* canlılığa işaret eden bir güç olarak *doğaya* içkindir, fakat makaledeki yeni yaklaşım itibariyle, büyüün esas kaynağını oluşturmaz. Büyüün kaynağını *manada* görme uğraşının kategorik biçimde kurumsal dini, büyü alanından ayırmak kaygısından ileri geldiği söylenebilir. Bu kaygı, *doğa* ve dini karşı karşıya getirdiği gibi büyü olgusunun mahiyetini ve sınırlarını da belirsiz kılmaktadır.

Literatürde ak büyü, birey ve toplumun lehine ve ayrıca kara büyüü ortadan kaldırmak için yapılan ritüeller çerçevesinde değerlendirilir, fakat bununla birlikte her ikisi de büyü kategorisinde görülür.³⁷ Bu durum, büyü olgusunun ele alınmasını muğlâk bir hale getirmektedir. Nitekim Frazer ‘ın

³² Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 303.

³³ Auge, *Paganizmin Dehası*, 11; 54-55.

³⁴ Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 9-10.

³⁵ Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 150.

³⁶ Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 167.

³⁷ Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, 14.

“Altın Dal” adlı eserinde pagan unsurlarından doğaya uyumlanmaya, kozmoloji algısından noel kütüğüne, sağaltıcı edimlerden amuletler,³⁸ yağmur yağdırma törenlerinden dolaşan ruhlara (ve gölgelere), hekimlikten toprağın bereketini arttırmak için yapılan eylemlere, hayvan kurban ayinlerinden insan kurban etme ritüellerine kadar eski toplumların neredeyse bütün yaşamsal eylemleri büyü kategorisinde değerlendirilir.³⁹ Böyle bir değerlendirmenin, daha önce de belirtildiği gibi pozitivist paradigma üzerinden ilkel-uygar ayırımını pekiştiren evrimci yaklaşımlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Büyü etrafındaki tartışmaların, *mana* kategorisinde değerlendirilmesi önemlidir. Çünkü bu kategori günümüz dünyasını ilgilendirdiği gibi eski toplumların daha doğru anlaşılmasına da alan açmaktadır. Fakat pozitivistimin ve *aşkın kutsallığın* dışında kalan inanç ve pratiklerin, büyü kategorisinde ve *mana* gücü ile ilişkilendirilerek açıklanmasının, makale sonuçları açısından problemlili karşılandığı belirtilmelidir. Çünkü *mana*, doğaya içkin iken, büyü (sihir) ise *mana* gücünün yönlendirilmesinden ziyade, *manadan mahrum bırakmak*, ilgili *bağları koparmak* eylemi olarak değerlendirilmektedir. Aşağıda büyü olgusuna yönelik değerlendirmeler yapılmaktadır. İlk aşamadaki büyü ile ilgili değerlendirmeler, büyü, din ve bilimle ilgili sınırların kategorik olarak belirlenmesindeki problemlere işaret ederken, bu problemlere yönelik sonraki aşamada ise büyü olgusuyla birlikte, büyüün niteliğiyle ve büyüde kullanılan yöntemlerle ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir.

B. Sosyal Antropolojide Büyü Olgusu: Büyü (Magic) Kavramı Üzerinde Bir Değerlendirme

Büyü kavramıyla ilgili çeşitli terimler ve tanımlama biçimleri söz konudur: *sihir*, *maji*, *büyü*, *yelvi(cin)*, *baymak*, *bağlamak*, *tılsım*, *afsun*, *üfürükçülük*, *bakıcılık*, *cadı(lık)*, *müneccim(lik)*, *şaman* ve *şifacı* gibi.⁴⁰ Bu terimlerle işaret edilen edimler, ağırlıklı Batı literatürünün etkisinde olan sosyal antropoloji disiplinde büyü kategorisinde değerlendirilirler. Bu disiplinde büyü, yukarıda da belirtildiği gibi modern pozitivist standartların

³⁸ Amulet, tılsım kelimesinin Latince karşılığı olup “tabiatüstü güce sahip nesnelere” verilen bir isimdir. Bkz. İlyas Çelebi, “Tılsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 91.

³⁹ Makalede *büyü(sihir)*, ak büyüü kapsayacak şekilde değerlendirilmektedir. Daha doğrusu, şifacılık gibi sağaltıcı yöntemler, makalenin vardığı sonuçlar itibarıyla büyü kategorisinde görülmemektedir.

⁴⁰ Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1966), 28-29; Tanyu, “Büyü”, 504-506.

dışındaki toplumların inanç ve pratikleriyle ilişkili görülür. Büyü kavramı, kurumsallaşmış inanç çerçevesinde Batılı toplumlar ile sözde ilkel toplumlar arasındaki veya Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan dinler arasındaki ayırma işaret etmek için kullanılır.⁴¹

İngilizceden Türkçeye büyü olarak tercüme edilen *magic/magi* (Almanca ve Fransızcada *magie*) kelimesinin, aslının Yunanca *magos* kelimesinden geldiği bilinmektedir.⁴² *Magic* terimi, klasik antikçağdaki Mecusi rahiplerle özdeşleşen sanatlar için kullanılırdı. Mecusi (Magiusiah, Maddschusie) ifadesi, *mag*, *magius*, *magiusi* ve daha sonra *magi* ve *magician* olarak adlandırılan rahiplerin bilgi, rütbe ve sorumluluklarına işaret eden bir değere sahipti.⁴³ Astrolojiyle ilgilenen, yağmur yağdırma törenlerine öncülük eden, hastaları iyileştiren, astrolojiye meraklı olan bu rahiplerin sanatları, “büyülü sanatlar” veya “büyü” diye adlandırılıyordu.⁴⁴ Bu rahipler, doğanın işleyişini takip eden, tıbbi formülleri keşfederek hastaları iyileştiren, adalet, hakikat ve fedakârlığı şiar edinen, krallara ve prenslere danışmanlık yapan, Tanrı ve insanlar arasında yol gösterici olan *bilge* insanlar olarak görülürdü.⁴⁵

Sosyal antropolojideki büyü anlayışının içeriğinde astroloji ve okült bilgiye sahip, tabiatın ve yaşamın sırlarını keşfetmeye ve *bilgeliği* korumaya çalışan,⁴⁶ aynı zamanda büyüün (sihrin) işleyiş biçimini de bilen, fakat büyü (sihir) yapmaktan ziyade insan ve toplumun lehine sonuçlarla ön plana çıkan kişiler akla gelmektedir. Faydalı (ak) veya zararlı (kara) olan her türlü olağandışı veya beş duyunun doğrudan hâkim olamadığı sonuçlara sebep olan edimlerin ötelenmiş ve reddedilen bir alanda, üstelik aynı kategori içerisinde tanımlanmasında pozitivist bakışın etkili olduğu kuşkusuzdur. Bu noktada ak büyüü kara büyüden, tıbbî büyüü (şifacılık) efsuncudan ayırma

⁴¹ John Middleton, “Magic: Theories of Magic”, ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, c.8 (Detroit and New York: Thomson Gale Publishers, 2005), 5562.

⁴² Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, 159.

⁴³ Joseph Ennemoser, *The History of Magic*, translated from the German by William Howitt, vol. I (London: H.G. Bohn, 1854),1. Ennemoser, aynı yerde, “mag” kelimesinin modern Farsçadaki ifadesinin “mog” olduğunu ve -mabet ismini çağrıştıran- “mogbed” kelimesinin de “yüce rahip” anlamına geldiğini belirtmektedir.

⁴⁴ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 32.

⁴⁵ Ennemoser, *The History of Magic*, 2.

⁴⁶ Benzer bir sınıf ifadesi “bilge” kelimesi için de geçerlidir. Büyü kelimesi, eski Türk dilinde “bügi”, “büğü” şeklinde yazılmakta ve “sihirbaz, din adamı” anlamına gelmekte idi. Sonrasında ise “akıllı” anlamında “bilge” kelimesi ile anlamdaşlık kazandı. Bkz. Tanyu, “Büyü”, 501.

sorunsalı da kendini gösterir, aradaki sınırlar da “muğlak”⁴⁷ ve “gri” olarak kalır.⁴⁸

Büyü ve din alanının tanımlanmasında evrimci ve pozitivist paradigmanın yanı sıra Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinin de etkili olduğunu söylemek gerekir. Aydınlanma süreci itibariyle belirtilecek olursa, kategorik olarak büyü alanının kurumsal din ve bilimin dışında değerlendirilmesinde her ikisinin de etkisi, birbirini destekler mahiyettedir. Bu mahiyete ilişkin A. R. McGinn, R. Otto ‘nun “Kutsal ‘a Dair” adlı eserini değerlendirirken; evrim teorisinin Hıristiyan dünyası için ilkelden Hıristiyanlığa olmak üzere dinin gelişimini keşfetme olanağı sunduğunu ve Otto ‘nun da bu zaviyeden bir üslupla Hıristiyanlığı, din gelişiminin en üst noktası olarak gören bir dil kullandığını belirtmektedir.⁴⁹

Hıristiyanlığın Batı dünyasındaki kurumsallaşma süreci büyü ve din arasında, özellikle *aşkın* ve *içkin* doğüstü veya *mucize* ve *büyü* çerçevesinde bir ayırımın yapılmasını zorunlu kıldı.⁵⁰ Büyü terimi, Hıristiyanlığın erken dönemlerinde, entelektüellerce şifacı ve pagan edimleri de içine alarak okültistlerin faaliyetlerini de kapsayacak şekilde genişletilmişti. Nitekim II. yüzyılda bile İsa ‘nın “şifa vermek” gibi edimleri, paganlar tarafından büyüsel sanatlar olarak yorumlanmaktaydı. Kilise ise büyüü cinlerin, mucizeyi ise Tanrı ‘nın işleri olarak görüyordu.⁵¹ Paganlara göre demonlar, tanrılar ile insanlar arasında aracılık eden tarafsız ruhlar iken, Hıristiyanlara göre ise onlar, Tanrı ‘ya yüz çevirmekle kötülüğün emrine giren meleklerdi.⁵² IV.

⁴⁷ Muğlaklık sorunu bilimsel okumalar itibariyle *sihir* kavramı için de geçerli olmuştur. Özellikle X. asırda bir felsefe topluluğu olarak ön plana çıkan İhvân-ı Safâ’nın bunda etkisi vardır. İhvân-ı Safâ, Pisagorcu aritmetiğini benimsemiş, kozmolojik ve metafizik alanı aritmetik üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu çerçevede İhvân-ı Safâ, mahiyetiyle ilgili sihir, bir şeyin hakikatini keşif ve etkili söz çerçevesinde yorumlayarak onu “rukye, tılsım(lar), cin, şeytan, mukarrabûn melekler, ruhâniler, kimya, kehânet, yıldızlar, vs.” gibi alanlar üzerinden ele almıştır. Bkz. Metin Koçhan ve Muhammed Fatih Kılıç, “Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin midir?” *Artuklu Akademi* 4, sy. 2 (Aralık 2017): 77-95; Osman Cengiz, “Sihir Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme”, *DEÜİFD*, sy. 48 (Aralık 2018), 185. Bu yönüyle İhvân-ı Safâ’nın kozmoloji, bilim ve okült alanındaki keşiflerinin *sihir* çerçevesinde değerlendirmesiyle *helal sihir* (ak büyü) ve *haram sihir* (kara büyü) olmak üzere *sihirle* ilgili muğlak bir tablonun oluşmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Süreç itibariyle büyü (magic) kavramındaki belirsizlik pozitivist paradigma gereği okültist, kozmolojik ve metafizik ilimlerin dışlanmasıyla kendini gösterirken, bu durum, İhvân-ı Safâ’da tersi yönde kendini göstermektedir.

⁴⁸ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 130.

⁴⁹ Rudolf Otto, *Kutsal’a Dair*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2014), 10.

⁵⁰ Gurvitch, *La Vocation*, 412-416’dan aktaran Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 303; Auge, *Paganizmin Dehası*, 11; 54-55.

⁵¹ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 65-66.

⁵² Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 70.

yüzyıla gelindiğinde Hıristiyanlık, Roma 'da hâkim olmaya başlamış ve kilisenin artan etkisiyle de büyü kategorisinde görülen edimler, suç kapsamına alınmıştı.⁵³ Ayrıca XII. yüzyıla kadar bu terim, kehanet ve fal çeşitlerinin tümünü de kapsayacak şekilde çoğunlukla demonlarla ilişkilendirildi. Büyü, kara büyü yapma, şeytana tapma ve Hıristiyanlığa karşı bir protesto hareketi olarak nitelendirilen cadılıkla da özdeş tutuldu.⁵⁴ XIII. yüzyılda ise büyü terimi, ak ve kara büyü çeşitlerinin her ikisi için de kullanıldı, fakat bununla birlikte, büyü kapsamında olmak üzere okültist temelli olan *doğal büyü*, *demon büyü*süne alternatif gösterildi. Büyünün neyi kapsadığı ve hangi edimlere dayandığıyla ilgili Hıristiyan dünyasındaki tartışmalar, özellikle XVI. yüzyıldaki dini tartışmalarla temelleri atılan alternatif bir bakışın ortaya çıkmasını da sağladı. Bu alternatif bakışın din ile büyü arasında temel bir ayrımı yapma ihtiyacından kaynaklandığı ve bu nedenle de aracı edilen güç ve bu güce dönük konumlanma biçiminin temel bir ayrım ögesi olarak belirlendiği söylenebilir. Buna göre Hıristiyan dünyası için dinin (veya dinî olanın) temel niteliği *aşkın kutsaldan yardım dilemek* iken, büyüün başlıca özelliği ise demonik ve gizil güçleri *zorlamak* olarak değerlendirildi. Bu ayrım ve algılama biçimi, XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında da benimsendi.⁵⁵ Din ve büyü arasındaki karşıtlığın belirtilmesi için dinî olan *yakarış(dua)*; büyüsel olan ise *zorlayıcı* özelliğiyle nitelendirildi.⁵⁶

Şimdiye kadar belirtilenlerden hareketle büyü kategorisinin oluşumunda iki önemli süreçten bahsedilebilir. Birincisi, aydınlanmaya müteakip evrimci yaklaşımın ve pozitivistin etkisi; ikincisi ise Hıristiyan kilisesinin (Katolik kilisesinin) kurumsallaşma süreci. Pozitivist paradigma, özellikle sanayi öncesi toplumlarda söz konusu edilen ve kendi tanımladığı, deneye tabi tutulabilen ve kontrol edilebilen *doğaya* karşın doğaüstü sonuçlar veren edimlere ve amaçlara dönük bir tanımlama yaptı. Bu itibarla ister doğal ve ak büyü gibi faydalı ister demonik ve kara büyü gibi zararlı olsun, pozitivist paradigma dışında tanımlanan sebeplerle sonuç almaya çalışan ritlerin büyü kategorisinde görüldüğünü söylemek mümkündür. Dini yakarışın neticelerine kıyasla da büyü, zorlayıcı niteliğiyle dini olandan ayrı görüldü.

Klasik antikçağdaki Mecusi rahiplerin nitelikleri ve rolleri üzerinde düşünüldüğünde, büyü ile ilişkilendirilen bilgeliğin, o toplumlar için büyük

⁵³ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 74-75.

⁵⁴ Tanyu, "Büyü", 6: 505; Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 287-288.

⁵⁵ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 32-38.

⁵⁶ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 11.

bir değere sahip olduğunu ve bu bilgelerin toplumsal yaşamdaki etkisinin geniş bir yelpazeyi, hatta bütün bir inanç ve ritüelleri ilgilendirdiğini söylemek yanlış olamayacaktır. Dolayısıyla evrimci-pozitivist paradigmanın büyü kategorisi yoluyla reddettiği alan, bu toplumların bir bütün olarak inanç ve pratiklerinin reddedilmesine veya ötelenmesine eşdeğer görülebilir (ki bu durum, günümüzde halk inançları olarak tabir edilen inanç ve pratikler için de geçerlidir). Benzer bir daraltma ve dışlama etkisinin, daha önce de belirtildiği gibi Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde de kendini gösterdiği söylenmelidir. Özellikle “İsa” üzerinden Tanrı’nın ve azizlerin işlerini, büyü alanında görülen bilgelerin işlerinden ayırmak; aynı zamanda dua ile okültist neticelerin köken farkını ortaya koymak için bu durumun söz konusu olduğu söylenebilir.⁵⁷

Sosyal antropolojideki büyü algısı ve anlayışının, genellikle *ak büyü* ve *kara büyü* ifadelerinde olduğu gibi geniş bir eylem alanına işaret ettiğini ve bu kullanım biçiminin, büyü kapsamındaki belirsizliğin sebeplerinden biri olduğunu tekrar belirtmek gerekir.⁵⁸ “Bilinen yollarla sağlanamayan şeyleri elde etmek, birine zarar vermek ya da zarardan korumak için bir takım gizli güçleri kullanarak doğayı ve doğa yasalarını *zorla etkileme* amacını güden işlemlerin tümüne büyü denir”.⁵⁹ Bu tanım, *sihir* kavramı üzerinden yapılacak değerlendirmeler açısından önemlidir, fakat özellikle büyü olgusunun doğadaki gücün veya *mana* gücünün yönlendirilmesi yönüyle belirtilmesi ve şifacılık gibi zarardan korunmak için yapılan eylemleri de içermesi, makale açısından farklı bir paradigmanın uzantıları olarak

⁵⁷ Büyü mefhumu etrafındaki tarihsel süreç nasıl muğlak bir özellik gösteriyorsa bu kavramın (magic) entelektüel yazındaki kullanım biçimi de bir o kadar belirsizdir. Bu belirsizlikten kurtulmanın bir adımı olarak 1960 yılına müteakip büyü teriminin kullanımı azalarak bu kapsamda, fakat özel çerçevede cadılık, şamanizm, okültizm, kozmoloji gibi kategoriler ön plana çıkmaya başlamıştır. Buna rağmen büyü kavramı, genel bir tasnif nedeniyle belirsizliğini korumuştur. Bu çerçevede olumlu ve olumsuz büyü arasındaki fark, daha çok büyüünün hizmet ettiği amaçlar doğrultusunda değerlendirilir. Kötü niyetlerle kullanılan yöntemler, lanetle ilişkilendirilir ve çoğu kez bu gibi uygulamalar, kutsal söz ve pratiklerin tersine çevrilmesiyle gerçekleşir. İyi niyetle yapılanlar ise ak büyü kategorisindedir, fakat yine de büyü olarak görülür. Bkz. Graeber, *Değer Teorisi*, 353; Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 132.

⁵⁸ Sedat Veyis Örnek, bununla ilgili önemli bir ayırımı vurgular: Türkçede olduğu gibi *sihir* ve *büyü/magic/magie*, eş anlamda kullanılmasına rağmen, aslında *magie* ile Almanca bir kelime olan *zauber* (sorcery), arasında fenomenolojik bir derece farkı vardır. *Magie*, olayları ve doğayı insanların lehine etkilemek ve yönetmek çerçevesinde söz konusu iken, *zauber* kelimesi ise daha ziyade gizli ve biri(leri)ne zarar vermek için yapılan, kişisel hedeflere yönelmiş pratikler için kullanılmaktadır. Burada söz konusu edilen ayırım, *sihir* kavramı etrafında yapılan değerlendirmeler ile de ortaya konmaktadır. Bkz. Örnek, *Sivas ve Çevresi*, 33-34.

⁵⁹ Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din*, 135.

görüldüğü için tartışılmaktadır. Büyüyle ilgili buraya kadar yapılan değerlendirmelere *sihir* kavramı etrafında bir yaklaşım sergilemek, belirsizliği giderme yönünde ilgili tartışmalara katkı sağlayacaktır.

C. Sosyal Antropolojide Büyü Olgusu: Sihir Kavramı Üzerinden Bir Değerlendirme

Türkçeye büyü olarak tercüme edilen *sihir* (سحر) kelimesi, Arapçada ciğerle ve gırtlığın (nefes borusunun) ucuyla ilişkili olan *atık* ve *döküntü* sözcükleriyle aynı yapıdadır: “Ciğeri şişti” (إِنْتَفَخَ سَحْرُهُ) ifadesinde ve kesim anında ciğerden alınıp atılan atık parça (سَحْرٌ/سَحَاةٌ) anlamlarında ciğerle ilişkilidir.⁶⁰ “Atık” ile ilişkili olarak büyüünün (sihirin) beyhudeliği ve kopmayı; “ciğeri şişti” ile ilişkili olarak ise “korkuyu”⁶¹ ve telaşı içerdiği düşünülebilir.

Sihir terimi, gecenin sonundaki karanlığın günün ilk ışıklarıyla karışması anlamında ve bu zaman dilimine işaret eden *seher* (السُّحْرَةُ / السَّحْرُ) kelimesi ile de aynı köktendir. Bu açıdan sihri, *karanlığa aydınlığın karışması* durumuyla ilişkilendirmek ve bununla birlikte, bazı *sihir* edimlerinde uygulanan tersinden okuma veya tersine çevirme durumu düşünüldüğünde -ki aşağıda da değinileceği gibi *sihir* kelimesinin anlamlarından biri de budur- seheri karanlıktan aydınlığa çıkma, sihri ise *aydınlıktan karanlığa çekme durumu/anı* olarak nitelendirmek mümkündür.

Sözlük açısından *sihir* kelimesi şu anlamlara gelmektedir: illüzyon yoluyla gözü kandırmak, gerçeği olmayan hayaller; şeytana (demonik güçlere) yaklaşmak yoluyla onunla -karşılıklı- yardımlaşmak; şekil ve karakterleri değiştirmek (olduğundan başka bir şekle dönüştürmek; ters çevirmek veya tersinden oku(t)mak/algıla(t)mak).⁶²

Sözlük anlamı dışında *sihir* olgusu, Kur ‘an-ı Kerim metinlerine dayandırılarak da ele alınmaktadır. Bu açıdan üç temel tasniften bahsedilebilir. Birinci tasnif, indirgeme, kapatma, illüzyon ve aldatma; ikinci tasnif, *mana* kategorisinde; üçüncüsü ise doğrudan büyü uygulayıcısının kendi menfaati merkezinde, diğer(ler)ine yönelik olumsuz sonuçlara odaklanan negatif niyet eylemi olarak görülebilir. Bu üçünün birbirinden ayrı

⁶⁰ Rağib el-İsfahani, Müfredât: *Kuran Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 702-703.

⁶¹ Ebu'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.6 (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1999), 191.

⁶² el-İsfahani, *Müfredât*, 703-704.

olmadığını, birinin en az diğer birini daha içerdiğini belirtmek gerekir.

Birinci tasnif Mısırlıların sihirleridir.⁶³ Bu büyü biçimi, korkutma, indirgeme, kapatma, aldatma ve göz boyama merkezinde cereyan eden illüzyona dayandırılmaktadır. Mısır büyü biçiminde ön plana çıkan unsurlar Musa ve Firavun olayından hareketle ifade edilmektedir. Musa ve Firavun 'la ilgili ayetlerden yola çıkıldığında sihirbazlık "hile ve aldatma", "uydurma", "iftira", "doğrunun karşıtı", "insanların gözlerini büyüleme", "olmayan bir şeyi olmuş gibi gösterme" şeklinde nitelendirilmektedir. Aynı zamanda ilgili ayetlerde hak/aydınlık (seher) geldikten sonra büyücülerin yaptıklarının yok olup gittiği, yaptıkları sihrin boşa çıkacağı (beyhudelik) ve hiçbir zaman başarıya ulaşamayacakları da belirtilir.⁶⁴ Bununla ilgili temel metinlerden birkaçı mealen şöyledir: "... Onlar (Firavun 'a bağlı sihirbazlar, ellerindeki) atınca insanların gözlerini sihirlediler ve onlara korku saldılar. Büyük bir sihir yaptılar."⁶⁵ "... (Musa) bir de baktı ki, onların ipleri ve sopaları yaptıkları sihirden ötürü kendisine doğru hızla hareket ediyor gibi göründü (يَحْتَكِل). Musa birden içinde (nefsinde/zihin algısında/vehminde) bir korku duydu. Korkma, dedik. Sen daha üstünsün (أَعْلَى – bilinç seviyesi daha yüksek/daha derin olarak da düşünülebilir)."⁶⁶

Burada söz konusu olan sihrin basit bir hokkabazlık veya illüzyon olmadığı; tarihi süreçte beslenerek gelen sistemsel bir algıya dayandığı düşünülebilir. Özellikle buradaki sihrin sıradan eğlence programlarındaki el çabukluğu ve saire ile karıştırılmaması gerekir. Bununla birlikte, söz konusu sihrin göz aldatmasına, korku ve umutsuzluğa, kapatarak indirgemeye (ya da düzlemi kapatarak indirgemeye)⁶⁷ dayandığını söylemek de mümkündür. Böyle bir sihrin hedefindeki kitle veya kişi(ler), korku ve indirgeyici aldatmalar üzerinden kontrol ve hâkimiyet altında tutulmaya çalışılır, böylece *sihir* oyuncularını üstünlüklerini icra etmeyi, birey veya kitleyi yönlendirmeyi hedefler. Göze hitap eden *-mış gibi* durumunu yansıtan illüzyonlar ile zihinsel ve duygusal/psşik seviyenin (düzlemin) yüksekliği

⁶³ Çelebi, "Sihir", 170.

⁶⁴ İlyas Çelebi, "Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy.9 (2002): 222, https://http://isamveri.org/pdffrg/D01239/2002_9/2002_09_CELEBII.pdf.

⁶⁵ el-A'raf 7/116.

⁶⁶ el-Taha 20/67-68.

⁶⁷ Mesela, günümüz reklamlarında kullanılan birçok yöntemde sihirselsel bir etkinin olduğu söylenebilir. "A markalı B eşyası olmadan yaşam noksan kalır" yönündeki söylem ve algı biçimleri, kapatma ve indirgeme durumuna, yani büyüsel bir duruma işaret etmektedir. Ayrıca bkz. Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 111.

(derinliği) önemli bir ayırım noktasıdır. Göz ve bilinç seviyesi, büyüün işleyiş biçimi itibarıyla özellikle önemlidir. *Sihir* ile ilişkili olarak belirtilen illüzyon ve kapatılarak düşük bir seviyeye indirgeme durumunu Mauss ‘un “dördüncü boyut” vurgulaması ile de ilişkilendirmek mümkündür. Şöyle ki;

M. Mauss, bir bütün olarak büyü dünyasını açıklamaya çalışırken *mana* kavramının dördüncü boyut (üst boyut) üzerine kuruluymuş gibi gerçekleştiğini ifade eder. Özellikle modern büyücülerin kullandıkları geometrik sistem hakkındaki açıklamalarından hareketle dördüncü boyuta dikkat çekmektedir.⁶⁸ Oysaki her bir boyut/bilinç, diğeriyle de ilişkilidir. Gündelik yaşamımız da bir diğer boyut olarak düşünülebilir. Bu çerçevede bilinç hallerinin birbiriyle karşılaştırılabilecek yönleri olduğu gibi karşılaştırılamaz yönlerinin de olabileceğini, aradaki geçişlerin sıçramayla gerçekleştiğini, farklı dünya anlatımlarının tek bir düzlem kıstasıyla indirgenerek açıklanamayacağını (ki böyle bir indirgeme uğraşı bu makaleye göre büyüsel bir eylem niteliğindedir), her birinin ilgi ve öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁹ Başka bir ifadeyle *mana*, tüm boyutlara da içkindir. Yaşamdaki gelişim ve oluşum süreci veya doğum gibi yaşamın ritmi olan oluşlar, hastalık karşısında şifa umudu veya büyüsel kapanma ve düğümlemeye karşın düğümün çözülmesi, doğadaki canlılık ve yaşamsal serpilme, gürleşme potansiyeli ve sair tüm bunlar, bu içkinlik eşliğinde kendini gösterir. Dördüncü boyut vurgusu, üçüncü boyutu etkilemek için *kapatılarak indirgeme* yöntemini etkili kılmanın alanı olarak görülebilir. Benzer bir durum, beşinci boyutun dördüncü boyut üzerindeki etkisi için de geçerlidir. Bunun dışında aynı düzlemdeki etkileşimlerde de (mesela gündelik yaşam alanında da) kapatma, koparma ve indirgeme yoluyla büyüsel eylem söz konusu edilebilir. Bağların koparılması ve tek bir boyuta, daha doğrusu tek bir düzleme indirgeme eylemi, büyüsel bir nitelik taşır. Bu çerçevede düşünüldüğünde, büyüsel edimlerin etkili olabilmesi için hem eylemin kapsam alanı itibarıyla geniş olması hem de hedef kişilerin veya kitlenin düşük bir seviyede tutulması gerekir. Bu, *mananın* içkin olduğu boyutlar arası bağların koparılmasını ve dolaylı biçimde ümitsizliği de beraberinde getirir.

Mısır büyü dilinde “yutmak”, “bilmek” demektir ve birisini “bilmek” o kişinin (kendi menfaati merkezindeki kontrolünü bertaraf etmek, onun) etkisinde kalmamak demektir.⁷⁰ Negatif etkide kalmamak için bilinç

⁶⁸ Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 166.

⁶⁹ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 141-143.

⁷⁰ Scott B. Noegel, “Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar”, çev. Esra Erdoğan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58, sy. 2 (2017): 168.

seviyesinin/derinliğinin daha üstün olması gerekir. Böylece büyücülere veya büyüünün etkisine mukavemet sağlanabilsin. Bu açıklamalarla ilgili şu da belirtilmelidir ki, büyüyle ilgili yapılan antropolojik değerlendirmelerde büyü (olumlu ve olumsuz içeriğiyle birlikte) tesirinin büyüye inanmayla orantılı bir durum olduğu vurgulanır.⁷¹ Bu tespite şöyle bir yorum eklemek mümkündür: *Sihir* kavramı çerçevesinde belirtilen büyüye inanç veya büyü edimlerini kabullenme, kişiyi bilinç seviyesi itibarıyla büyü yapan kişiden daha düşük bir seviyede tutmaktadır. Böyle bir seviyede kapatma, indirgeme, korku, -mış gibi üzerinden kurulan algı, karanlık ve umutsuzluk ön plandadır.⁷² Şifa(cılık) kategorisindeki edimlerde ise inanmak, kişiyi olduğu düzlemden/derinlikten daha üst bir seviyeye/derinliğe, karanlıktan aydınlığa ve umuda taşır. Kapanmanın aksine olumlu arzuya dönük bir inanç hâkimdir. Korku ve kapanmaya içkin indirgeme seviyesi, zihni boyuta, yani tek düze veya tek düzleme kadar düşerse büyüünün etkisi de o derecede artacaktır.⁷³ Kieckhefer ‘in aktardıkları da bu hususa işaret etmektedir:⁷⁴

“İyi şeyler olmasını umduğumuzda, zihnimiz daha bir güçlenir ve böylece daha gayretle harekete geçer, yapılan iş ilerler; tersine kötülükten şüphelendiğimizde ise zihin zayıflar ve daha cansız hareket eder. Böylece ruhsuzluktan ve cansızlıktan dolayı kötülükler baskı altına alınmamış, serbest kalmış olur.”

*Sihir*le ilgili yapılan ikinci tasnif ise göksel güçlerden yardım alarak, kozmolojik denklemler ve “vefkler”⁷⁵ bilgisiyle yapılan Babillilerin büyü

⁷¹ Claude Levi-Strauss, *Din ve Büyü*, çev. Ahmet Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 1983), 34; Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 129; Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 144-145.

⁷² Levi-Strauss, sağaltıcı ritüelleri anlatırken hastalığı, kişinin kendine yabancılaşması durumu olarak nitelendirmektedir: “Anlatıma ulaşamama durumu nasıl düşüncenin hastalığıysa; hastalık da edilgenlik ve kendine yabancılaşmadır.” Bu durum, makalede belirtilmeye çalışılan *kapatma/kapanma* durumuyla ilişkilidir. Devamında Levi-Strauss, “tepki yinelemesi” olarak vurguladığı sağaltıcı yöntemi betimlerken hekimin bazı söz, isim ve hareketlerle hastanın sorunlarına yönelik olarak uyum sağlama sürecini nasıl başardığını açıklamaktadır. Bkz. Levi-Strauss, *Din ve Büyü*, 54-57. Bu nitelikteki sağaltma yolunu makalede değinilen büyüsel kapanma sorununun çözümlenmesi ile ilişkilendirmek mümkündür. Başka bir ifadeyle mevzubahis hastalık veya problemde kopan, bozulan veya tıkanan bağ, sağaltma yoluyla yeniden tesis edilmeye çalışılır.

⁷³ Burada belirtilen ayırım, büyü kategorisinin, her ikisini de kuşatacak şekilde kullanılmasyla nasıl bir probleme sebep olduğunu göstermektedir. Olumlu olanlar, doğal yaşamın ritim ve dengesiyle ilişkili değerlendirilebilir, fakat olumsuz olanlar tam tersi bir duruma gönderme yapmaktadır.

⁷⁴ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 33-38.

⁷⁵ Vefk terimi, sözlükte “uyum, uygun, münasip” anlamına gelmektedir. Vefk, çeşitli değerlere sahip olduğu düşünülen harflerin ve sayıların belirli bir denklemle kare ve dikdörtgen şekillerinin içine yazılarak elde edilen bir tılsım çeşididir. İlyas Çelebi, “Vefk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 605.

biçimidir.⁷⁶ Bu tasnif için göz önünde bulundurulmuş temel metin, Bakara Suresi 102. ayettir. Burada *şeytanların* (الشَّيَاطِينُ), Süleyman peygamberin aleyhine çalıştıkları ve insanlara *sihri öğrettikleri* beyan edilmektedir. Ayrıca Harut ve Marut adında iki melek aracılığıyla indirilen (bilgeliğ)in insanlar tarafından *suistimal* edildiği ve onların bu bilgileri kadın ve eşinin arasını *ayırarak* için (يُفَرِّقُونَ) kullanmaları zem edilmektedir. Aynı ayette eşlerin arasını ayıran kişilerin faydalı şeyleri değil, ancak *kendilerine zarar* verecek şeyleri (döküntüleri, atıkları) öğrendikleri ve bunların ahiretten yana nasiplerinin olmadığı ve bu durumu bildikleri, fakat vicdanlarını pis bir şey karşılığında sattıkları belirtilmektedir.

Babil büyü tasnifi için belirtilen ayette, büyüünün öğretilmeye açık olduğuna, hedef eylemin bağı koparmak/ayırmak yönünde cereyan ettiğine vurgu yapılmaktadır. Bağ koparmak eylemi, büyüünün indirgeme ve kapatma özellikleri üzerinden de değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle, büyü (sihir) eylemi, hem güncel yaşamdaki akrabalık, aile, dostluk gibi korunması insani olan bağlar açısından hem de bitki, hayvan, insan, altıncı his ve dördüncü boyut gibi boyutlar arasındaki bağı koparma eylemi veya bu boyutlardan birine kapatma eylemi olarak düşünülebilir.

Harut ve Marut 'un -İslam inancına göre- insanlara anlattığı bilgeliğin insanlar tarafından suistimal edilerek bağı koparma amacına aracı edilmesi, *mana* olgusuyla da ilişkilendirilebilir: Suistimal, duanın gücünü öğrenenlerin buna karşılık beddua eyleminde bulunmaları veya *niyet enerjisinin* olumsuz ve tahrip edici sonuçları arzulamak üzerinden gerçekleşmesi gibidir. Bu yorumu, Babil 'e, Harut ve Marut 'un yanına giden bir kadının hikâyesi de desteklemektedir. Bu rivayete göre, iki melek kendilerine gelen bir kadına; "bir şeyi istediğin zaman zihninde onu tasavvur et, o şey gerçekleşir" öğretisinde bulunurlar.⁷⁷ Bakara suresi 102. ayetle birlikte bu rivayet değerlendirildiğinde, arzu ve isteğin, bozma ve bağları koparma gibi sonuçlara odaklanan bir niyet üzerinden kendini gösterdiği ve bu öğretinin nasıl suistimal edilebileceği açıklığa kavuşmaktadır. *Mana* çerçevesinde ele alındığında ise şunu söylemek mümkündür: Negatif sonuçlara odaklanan bir niyet, karşılıklı herkese kendi değeri miktarınca bir getiri sunacaktır. Bu durum, *manadan mahrum kalma* derecesiyle doğru orantılı olarak yorumlanabilir. Bu açıdan sonuç, kişinin kendine zarar vermesinden ve kendini indirgeyerek kapatmasından öteye geçmeyecektir.

⁷⁶ Çelebi, "Sihir", 170.

⁷⁷ D. B. Macdonald, "Sihir", *İslâm Ansiklopedisi*, c.10 (İstanbul: MEB Basımevi, 1979), 607.

Mana ile ilgili yapılan antropolojik yorumlarda, ak ve kara niteliğinde tasnif edilen büyüün, *mana* gücünün kanalize edilmesi neticesinde gerçekleştiğine vurgu söz konusudur.⁷⁸ Belirtilmeye çalışılan husus ise *mana* gücünün yönlendirilmesinden ziyade büyüün, *manadan* mahrum kalma (kapanma, kilitlenme, boyutlar arası bağı koparma veya yaşamsal enerjinin yokluğu) ve *manadan mahrum bırakma* (bilinçli bir eylemle büyüün hedefindeki kişi veya kitleyi *indirgeme*, *kapatma*) yoluyla söz konusu olduğudur. Bu itibarla büyüün, daha çok literatürde yer alan *kara büyü* niteliğinde olabileceği söylenebilir. Ak büyü kategorisinde değerlendirilen inanç ve edimlerin ise büyüden çok, doğa ve mana etkileşimiyle; insan-doğamana etkileşimindeki akıcı dengeyle ilişkili olduğu söylenmelidir. Söz konusu edilen etkileşimi, insanın birden çok boyutlu olmasıyla ve insanın doğanın bir parçası olma vasfıyla ilişkilendirmek mümkündür.

Sihirle ilgili üçüncü tasnif ise “dügümlere üfleyenlerin (neffâsât/النَّفَّاتَات) şerrinden” bahseden ayetten hareketle yapılmaktadır.⁷⁹ Bu yönde söz konusu edilen şerler ve pratikler şunlardır: “karanlığı çöktüğü zaman gecenin, düğümlere üfleyenlerin, haset ettiği zaman hasetçinin şerri”;⁸⁰ “gerek cinlerden gerekse insanlardan (olan ve), insanların göğüslerine (gizlenip) fısıldayan “Hannâs ‘ın vesvesesi”.⁸¹

Büyü fenomeni itibariyle *dügümlere üfleme* kategorisi, *kara büyü* olarak ifade edilen eylemleri doğrudan imlemektedir. Bu büyüler, kötü niyet (negatif sonuçlara odaklanan niyet; mesela haset), tersine çevirme (ve aynı zamanda düğüm ya da balmumundan yapılmış veya fotoğraf gibi temsili bir nesneyi yakma, üfleme, iğneleme), gizlilik (ki kara büyüünün zamanlaması, genellikle gecenin son üçte ikisi olan karanlığın çöktüğü zaman dilimidir) ve kaynağı itibariyle demon güçlere dayanması (ayrıca insanlara dayanması) gibi bileşenleri içermektedir.⁸² Bunlardan gizlilik yönteminin önemli bir esas olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, bilinç seviyesinin yapılan eyleme karşı derin/yüksek bir seviyede olması, yani büyüsel eylemin fark edilmesi, büyüünün etkisini gideren bir husustur; daha doğrusu büyüünün etkisinin, en azından psikolojik etkisinin giderilebilmesi daha çok buna bağlıdır.

Belirtilen üç tasnif (Mısır, Babil ve düğüm) biçimi, analitik bir ayırım

⁷⁸ Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 150.

⁷⁹ Çelebi, “Sihir”, 170-171.

⁸⁰ el-Felak 113/3-4-5.

⁸¹ el-Nas 114/4-5-6.

⁸² Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 130-137.

olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle, Mısır 'da uygulanan yöntemlerin Babil çevresinde uygulanmadığı veya bu üç büyü çeşidinin birbiriyle ilişkisiz olduğu gibi bir sonuç düşünülmemelidir. Ayrıca *büyü* (sihir) kavramı, doğa ile (ve aynı zamanda *mana* ile) dengeli bir yaşam sürmeye, kozmolojik okumalara, sağaltıcı pratiklere, yağmur çağırma ritüellerine vb. edimlere gönderme yapmaz; daha çok işe koşulan güç, bu gücün hizmet ettiği amaçlar ve uygulanan yöntemler ile birlikte negatif sonuçları arzulayan bir eylem söz konusudur.

D. Büyü Olgusunun Sihir Kavramı Üzerinden Yeniden Tartışılmasının Gerekçeleri ve Alan İçin Önemi

Öncelikle sihir kavramı etrafında belirlenen büyüün insanın *doğa* (*mana*) ve diğer insanlarla olan bağını etkileyen edimlere yöneldiğini belirtmek gerekir. Bu açıdan büyüün hedefi ve büyücünün niyeti kesindir. Başka bir ifadeyle "büyü, insanın negatif niyetiyle başlar"⁸³ ve bağları koparmayı veya manipüle etmeyi hedefler. Gündelik yaşamda söz konusu edilen kem söz/göz, haset gibi negatif unsurların da büyü etkisi gösterdiği söylenebilir. Kaynağı itibarıyla demonik olmak zorunda değildir. Büyü, her şeyden önce birey ve topluma yönelik olarak olumsuz gayeler/niyetler/arzular taşır. Bu yöndeki amaçlara ulaşmak için de çeşitli araç ve yöntemler kullanılır. Kullanılan araçlar arasında hem demonik güçler hem insanlar hem de teknolojik unsurlar için içinde olabilir. Bu noktada şunun belirtilmesi gerekir ki, demonik güçlerin kullanılması onlara gösterilen tapınma eylemleriyle karıştırılmamalıdır. F. E. Uyulan 'ın tespitlerine göre belirtilecek olursa; mesela Voodoo geleneğinin kökeninde yer alan *kan enerjisi* (ki bu yüksek bir negatif enerji olarak değerlendirilir) ile ilgili ritüellerin, tapınılan demonların menfaatiyle ilgili yönleri söz konusudur. Tapınma niteliğindeki ayinlerin dışında, demonların büyüde kullanılması, tapınma ritüellerini gerektirdiği gibi karşılıklı menfaatlere dayalı ve zora koşmak yoluyla da gerçekleştirilmektedir. Burada büyü, yoğunlaştırılmış düşünce ve imgeleme gücüyle ve aynı zamanda etkisini güçlendirmek için kullanılan düğüm, fotoğraf, saç teli gibi çeşitli nesnelere yoluyla tapınma ortamında elde edilen negatif enerjinin hedefe yönlendirilmesiyle kendini gösterebilmektedir.⁸⁴ Negatif enerjinin hedefe yönlendirilmesi, makale açısından *manadan mahrum bırakmak* gayreti ve bu gayretin ilk eylemi olarak görülmektedir. *Manadan mahrum bırakmak*

⁸³ Örnek, *100 Soruda İlkelerde Din*, 133; Graeber, *Değer Teorisi*, 359-360; Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 28.

⁸⁴ Uyulan, *Okültizm*, 277.

yaklaşımı, günümüzde hem *doğa* ile olan mesafemizi hem de günümüz *iletişim* biçimlerini, büyüsel koşullar açısından yeniden sorgulamamızı gerektirmektedir. Büyü eylemlerinin bilinçli uygulanması, uygulayıcının büyü yaptığına işarettir; koşullar itibariyle bu neticelerden birine maruz kalma durumu ise büyüselidir. Dolayısıyla bu nitelikteki koşulların da tartışılması gerekir.

Büyünün gizlilik, görünmezlik/sinsilik gibi özelliklerinin yanı sıra büyü eylemlerinde söz konusu edilen bağların koparılması, boyutlar arası bağların koparılması ve hedefi tek bir düzlemde/boyuta kapatma (mesela, insanı ikinci boyuta kapatmak veya ekran zeminine indirgemek) gibi yöntemlerin kullanıldığı belirtilmişti. Bu çerçevede, hedefi dar ve düşük düzlemde tutma oranında büyüünün etkili olacağını veya büyücülerin kapsam alanının geniş olacağını söylemek mümkündür. Bu noktada, sihirbazların ve sahtekârlığın kontrol gücünün artacağı ve büyücülerin kendi tanrılıklarını rahatlıkla ilan edebileceği düşünülebilir. İllüzyon, telkin ve korkutma yönündeki gayretler de bağı koparılmış dar alanın (döküntü ve atık) meşruiyetini sağlamak için önemli yöntemlerdir: Gündelik yaşama ilişkin reklamların telkin biçimleri, dijital zeminde inşa edilen ortamlar (düzlemler) yoluyla toplumsal yaşamın daraltılması ve *doğadan* hâli mega kent biçimleri, konunun açıklığa kavuşması için örnek verilebilir. Büyüsel koşullara gönderme yapan bu örnekler, büyü olgusunun yeniden tartışılmasını da gerekli kılmaktadır.

Makalede büyü kavramı etrafında belirtilen sorunların, evrimci-pozitivist paradigmanın etkisindeki kategorik ayırımdan kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Sosyal antropoloji disiplininin bu ayırımdan etkilendiği, hatta bu ayırımın taşıyıcı rolünü yerine getirdiği söylenebilir. Bu ayırımın, modern formun dışında kalan yaşam biçimlerini, ayrıca onların doğa algılarını açıklamada bir çeşit manipülasyon etkisi gösterdiğini ve bunun günümüzdeki okuma biçimlerini de etkilediğini belirtmek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle, özellikle sosyal antropoloji ve din sosyolojisi disiplinlerinde yeni kavramlara ve bakış açılara ihtiyaç söz konusudur. “Sihir” kavramı üzerinden makalede sunulan bakış açısı, bu gayret doğrultusunda yorumlanabilir. Antropoloji disiplininde büyü olarak işaret edilen, fakat sosyal ve kültürel yaşamda büyü (sihir) olarak karşılanmayan birçok inanç ve pratikler mevcuttur. Dolayısıyla bu çalışmanın, geçmiş ve günümüz toplumlarının farklı bir yaklaşımla değerlendirilmesi imkânına katkı sunacağı düşünülmektedir.

Sonuç

Sosyal antropoloji disiplinindeki büyü kategorisinin, büyü olgusunu karşılama sorunu olduğu neticesine ulaşılmıştır. Çünkü büyü (magic) mefhumu, olumsuz, demonik ve zorlayıcı edimlerle birlikte halk inançları, kozmolojik okumalar ve sağaltıcı yöntemler dâhil eski toplumların yaşamsal inançlarını kapsayacak şekilde kategorik olarak kullanıldığı için muğlâk bir hal almış, hatta büyüünün gizliliğini de pekiştirmiştir. Bunda evrimci-pozitivist paradigmanın etkili olduğu görülmüştür. Bu açıdan hem büyü olgusunun hem de günümüzdeki büyüsel koşulların yeniden gözden geçirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Makale itibariyle büyüünün kapsamı, sınırları ve yöntemleri şu şekilde tespit edilmiştir: *Büyü*, en hafif ve temel haliyle hedefe yönelik olumsuz sonuçlara odaklanan bir niyet/gaye eylemi olarak tanımlanmıştır. Büyü edimlerinin neticeye ulaşabilmesi için insan ve topluma yönelik olarak insanın *doğayla* (*mana* ile), boyutlarla, insanın diğer insanlarla (aile, eşler, akrabalık bağları gibi) ve insanın kendisiyle (akıl-kalp ve ümit alanı gibi) bağını koparmak, kapatmak, indirgemek, korkutmak, umutsuzluğa düşürmek gibi yöntem ve hedefleri kullandığı belirlenmiştir. Ayrıca büyü eylemlerinin, büyüsel etkinin sürekliliğini ve meşruiyetini sağlayabilmesi için hedefin bilinç seviyesini aşağıda tutmak, bu seviyeden gözü tatmin etmek gibi yöntemleri de içerdiği saptanmıştır. Kapsam alanı itibariyle büyüünün, günümüzde de geçerli nitelikler taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.



KAYNAKÇA

- AUGE, Marc. *Paganizmin Dehası*, Çev. Erkan Ataçay. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- CENGİZ, Osman. "Sihir Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme". *DEÜİFD*, sy. 48 (Aralık 2018): 169-200.
- ÇELEBİ, İlyas. "Sihir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 170-172. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- ÇELEBİ, İlyas. "Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 9 (2002): 199-254.
http://isamveri.org/pdfdrg/D01239/2002_9/2002_09_CELEBII.pdf.
- ÇELEBİ, İlyas. "Tılsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41: 91-94. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- ÇELEBİ, İlyas. "Vefk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42: 605-607.

- Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- DOUGLAS, Mary. *Safılık ve Tehlike*, Çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- el-İSFAHANİ, Rağib. *Müfredât: Kuran Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- EMİROĞLU, Kudret ve Suavi Aydın. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003
- ENNEMOSER, Joseph. *The History of Magic*. Translated from the German by William Howitt. Vol. I. London: H.G. Bohn, 1854.
- FRAZER, Sir James George. *Altın Dal*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- GRAEBER, David. *Değer Teorisi*. Çev. Başak Kıcır. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- İBN MANZÛR, Ebu 'l-Fazl Muhammed. *Lisânü 'l-Arab*, 6: 189-192. Beyrut: Dârü 'l-İhyai 't-Türasi 'l-Arabi, 1999.
- KİECKHEFER, Richard. *Ortaçağda Büyü*. Çev. Zarife Biliz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- KOÇHAN, Metin ve Muhammed Fatih Kılıç. "Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin midir?" *Artuklu Akademi* 4, sy. 2 (Aralık 2017): 78-80.
- KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. 3.baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1974.
- LEVİ-STRAUSS, Claude. *Din ve Büyü*. Çev. Ahmet Güngören. İstanbul: Yol yayınları, 1983.
- MACDONALD, D. B. "Sihir". *MEB İslâm Ansiklopedisi*, 10: 599-611. İstanbul: MEB Basımevi, 1979.
- MALİNOWSKİ, Bronislaw. *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.
- MAUSS, Marcel. *Sosyoloji ve Antropoloji*. Çev. Özcan Doğan. 3. baskı. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011.
- MIDDLETON, John. "Magic: Theories of Magic". Ed. Lindsay Jones. *Encyclopedia of Religion*, 8: 5562-5569. Detroit and New York: Thomson Gale, 2005.
- NOEGEL, Scott B. "Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar". Çev. Esra Erdoğan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58, sy.2 (2017): 161-182.
-

- OTTO, Rudolf. *Kutsal 'a Dair*. Çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2014.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. "İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış". *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20, sy.3-4 (1962), 257-261.
<http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/2464/2236>.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1966.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1971.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. 3.baskı. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995.
- TAMBAIAH, Stanley Jeyaraja . *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*. Çev. Ufuk Can Akın. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.
- TANYU, Hikmet. "Büyü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6: 501-506. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- TYLOR, Edward B. *Primitive Culture*. Vol. I. London: John Murray, 1871.
- UYULAN, Ferda Ercan. *Okültizm ve Enerji*. 4.baskı. Antalya: Lotus Yayınevi, 2017.
- WAGNER, Roy. "Mana". Ed. Lindsay Jones. *Encyclopedia of Religion*, 8: 5631-5633. Detroit and New York: Thomson Gale, 2005.



A NEW APPROACH TO THE PHENOMENON OF MAGIC IN SOCIAL ANTHROPOLOGY WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF “SPELL”

© Halit YEŞİLMEN^a

Extended Abstract

Magic is one of the main topics of discussion in social anthropology. In these discusses, generally deal with the origins of magic, relations between magic, science and religion. The positivist paradigm plays an important role in determining the boundaries of these three categories. Within these boundaries, science is evaluated by the positivist paradigm; religion is evaluated by believing in supernatural power; magic is evaluated outside science and religion. This kind of evaluation prevents the understanding of the phenomenon of magic. This evaluation also makes the scope and origin of magic unclear. For this reason, in the article, the way in which anthropology evaluates the subject of magic, the scope of magic and the related basic terms (sihir/magic) has been questioned. It has not been aimed to compare the categories of religion, science and magic in this article. Particularly, the field of magic has been the subject of discussion. The aim has been to determine the basic boundaries of magic and to minimize uncertainty and also to question the effect of magic on daily life by referring to the mentioned problems. This questioning has been evaluated as important in order to understand past societies more accurately and to solve relevant problems in today's world.

Evaluation style of the subject of magic in anthropology and related basic approaches have discussed for this purpose. E. B. Tylor, J. G. Frazer, B. Malinowski and M. Mauss have been referenced to exemplify these approaches. Firstly, it has been discussed how the phenomenon of magic is

^a Asst. Prof., Mardin Artuklu University, halitiesilmen@artuklu.edu.tr

shaped by those authors and their opinions about the subject in this article. Then, conceptual evaluations have made. In these evaluations, the concepts of "sihir" and "magic" have been emphasized. The concept of "sihir" has been evaluated as an important reference element in understanding the phenomenon of magic. This concept has been tried to be evaluated both in terms of dictionary meaning and in terms of verses in the Qur'an. In contrast, the uncertainty of the concept of "magic" has been explained. The term of "magic" has been found to be problematic because of it included rituals with positive and negative consequences. In the evaluations that are about the term of "magic", the basic problems have been re-questioned and the subject has been tried to be clarified. In the discipline of anthropology, the concept of "magic" has been often dealt with in an equivalent way with the belief practices of the past societies.

In this discipline, vital beliefs of old societies, including folk beliefs (and superstitions), cosmological readings and treatment methods, have been evaluated within the scope of magic. While the phenomenon of religion and magic have been evaluated in the supernatural and sacred area, science has been dealt with in the non-sacred area. It has been founded the basic distinction between "magic" and "religion" was in approaches of "mana" in discussions which are within anthropology. In these debates, while religion was interpreted as holiness, mana has been evaluated in the magical field, that is the supernatural immanent forces. Such assessments have led to the distinction between nature and religion, and made the disclosure of magic uncertain. The evolutionist-positivist paradigm and the institutionalization process of Christianity have been influential in this. In the article, magic (sihir) is defined as negative intention/purpose activity focusing on negative results and it has been associated with methods such as satisfying the eyes, intimidation, breaking the bonds by reducing the level of consciousness. On the other hand, magic (sihir) has been defined as the one phenomenon that weakens, closes, degrades and despairs human mind and consciousness.

It has been emphasized that beliefs and practices that focus on positive results such as healing and folk beliefs have effective on the contrary. The basic distinction here is tried to be explained indirectly via "mana". The mana has been considered as the vitality, formation and balanced energy potential in nature. The spell (sihir) has tried to be explained in relation to the deprivation of mana. In this respect, healing and healing activities were evaluated in terms of adaptation of the bond with mana. In contrast, the magic (sihir) has been interpreted as the opposite. Mana has been considered as a living / vital space that is occupied and destroyed by the spell, rather

than a force directed at the spell. Therefore, it is tried to be specified that definitions such as white and black magic are problematic and the limits of magic should be discussed again. Magic (sahir) has not only been associated with old societies, supernatural consequences and demonic elements. In addition, it has been seen that magic (sahir) was related to people 's forms of interaction and new living conditions based on digital. Therefore, it has been concluded that the magic and magical conditions of today should be re-questioned by the disciplines of anthropology, history of religions, political science, sociology and psychology.

Keywords: Sociology of Religion, Anthropology, Positivism, Sahir, Folk Beliefs.

