


Geliş Tarihi : 27.03.2024
Kabul Tarihi : 22.04.2024

 <https://doi.org/10.20304/humanitas.1459668>

Tunçbilek, Ş.S. (2024). Türk sosyal bilimlerinde yapısal antropoloji uygulamaları: Şerif Mardin ve Sencer Divitçioğlu. *HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(Cumhuriyet'in 100. Yılı Özel Sayısı), 203-218. <https://doi.org/10.20304/humanitas.1459668>

TÜRK SOSYAL BİLİMLERİNDE YAPISAL ANTROPOLOJİ UYGULAMALARI: ŞERİF MARDİN VE SENCER DİVİTÇİOĞLU

Şeyda Sevde TUNÇBİLEK ¹

ÖZ


XX. yüzyılın en etkili sosyal bilimcilerinden Lévi-Strauss, gecikmeli çevirilere ve hakkındaki yazılara rağmen uzun yıllar Türkiye’de görülmemiş, görmezden gelinmiş ya da görülmesi engellenmiş, yapısal antropoloji dört başı mamur bir kuram olarak kullanıma açılmamış, arızı bir teorik yaklaşım olarak nadiren kendisine yer bulmuştur. Bu nadir atıflar ve kullanımlar içerisinde Türkiye’de Lévi-Strauss’un kavramlarını belirli bir problem alanıyla ilişkilendiren ve toplumsal bir olgunun incelenmesinde yapısal antropolojiden faydalanan Şerif Mardin ve Sencer Divitçioğlu istisnai bir konumu temsil ederler. Bu makale, bu iki sosyal bilimcinin Lévi-Strauss’tan hangi konuda, nasıl ve ne şekilde yararlandıklarını göstermeyi amaçlamaktadır. Mardin ve Divitçioğlu’nun yapısal antropolojiyle kurdukları ilişki, söz konusu teorisinin açıklama kapasitesine ve Türk sosyal bilimleri açısından henüz keşfedilmemiş potansiyellerine işaret etmekle birlikte bu iki ismin kendi teorik çizgilerinde “görünmez” ya da “anlaşılmaz” kalan yönlerin açığa çıkarılması bakımından da önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Claude Lévi-Strauss, yapısal antropoloji, Şerif Mardin, Sencer Divitçioğlu, Kök Türkler, yaptakçılık

¹ Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7112-5156>.

Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında tamamlanmış “Fikirlerin Uluslararası Dolaşımına İlişkin Asimetrikler: Lévi-Strauss ve Yapısal Antropolojinin Brezilya ve Türkiye’de Alınlanma(ma)sı” (Mart 2020-Şubat 2024) başlıklı doktora tezinden türetilmiştir. Söz konusu tez TÜBİTAK tarafından “2214-1 Doktora Sırası Yurtdışı Araştırma Bursu” ile desteklenmiştir.

Date Received : 27.03.2024
Date Accepted : 22.04.2024

 <https://doi.org/10.20304/humanitas.1459668>

Tunçbilek, Ş.S. (2024). Utilization of structural anthropology in Turkish social sciences: Şerif Mardin and Sencer Divitçioğlu. *HUMANITAS - Journal of Social Sciences*, 12(Special Issue of the 100th Anniversary of the Republic), 203-218. <https://doi.org/10.20304/humanitas.1459668>

UTILIZATION OF STRUCTURAL ANTHROPOLOGY IN TURKISH SOCIAL SCIENCES: ŞERİF MARDİN AND SENCER DİVİTÇİOĞLU

Şeyda Sevede TUNÇBİLEK ¹

ABSTRACT

Lévi-Strauss, one of the most influential social scientists of the twentieth century social sciences, has been overlooked, ignored, or prevented from being seen in Turkey for many years, despite late translations and works on him. Structural anthropology has not been put into use as a full-fledged theory and has rarely found its place as an incidental theoretical approach. Among these rare references and utilizations, Şerif Mardin and Sencer Divitçioğlu represent an exceptional position in Turkey in applying Lévi-Strauss' concepts to a specific problem area and using structural anthropology to study a social phenomenon. This article aims to show how and in what ways these two social scientists were influenced by Lévi-Strauss. The relationship that Mardin and Divitçioğlu established with structural anthropology is significant not only in terms of pointing out the explanatory and systematizing capacity of the theory and its unexplored potential for Turkish social sciences, but it is also critical in terms of revealing the aspects that remain "invisible" or "incomprehensible" in their own theoretical approaches.

Keywords: Claude Lévi-Strauss, structural anthropology, Şerif Mardin, Sencer Divitçioğlu, Kök Turks, bricolage

¹ Research Assist. Dr., Department of Sociology, Faculty of Letters, Istanbul University, Istanbul, Türkiye, sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7112-5156>

Giriş

Bilim, ancak teorik bir yapının alanı (*structure*) ve ufku dahilinde soruları ortaya koyabilir. Bu soruların ortaya konuluş biçiminin kendisi (*constitué*), “bilimin belirli bir anında her sorunun ortaya konulma biçimlerinin mutlak ve tanımlı imkânının koşulu, dolayısıyla mutlak belirlenimini oluşturur” (Althusser, 2017, s. 29). Bir bilim dalının (ya da bir ulusal sosyal bilim geleneğinin) alanı ve ufku çerçevesinde, teorik sorunsalının yapılanmış sahası içinde bulunan her şey görünürdür. Burada görme eylemi öznenin münferit bir eylemi değil, alanın kendi yapısal koşullarının bir icraatı, “sorunsalın sahası ile *nesnelere ve sorunları* arasındaki düşünüm (*réflexion*) ilişkisidir” (2017, s. 29-39). “Görünmez olan” ise sorunsalın inşasını belirleyen ve sınırlandıran yapı tarafından görünülük alanından dışlanmış, gölgede kalmış olandır. Görünmeyen, görülenle doğrudan ilişki içinde olmayan, görünür sorun alanlarıyla ilişkilenemeyen ya da ilişkilendirilemeyendir: “Görünmez olan, teorik sorunsalın nesne-olmayanlarını gör-memesidir; görünmez olan, teorik sorunsal nesne-olmayanlarına, sorun-olmayanlarına bakmamak için bunları görmeden geçip gittiğinde, teorik sorunsalın kendi üzerine düşünümünün körleşmiş gözü, karanlıktır” (2017, s. 30).

XX. yüzyılın en büyük sosyal bilimcilerinden biri kabul edilen Claude Lévi-Strauss’un Türkiye’de karşılaşma, kabul görme(me) ve takdim serüveni Althusser’in “görmeye içkin görmeme” kavramıyla açıklanabilir. Türkiye’de Lévi-Strauss *kendi döneminde görünmezdir*, temel eserlerini ortaya koyduğu, Fransa’da yapısalcılığın altın çağını yaşadığı 1960’lı yıllarda adı duyulmamış, kendisine ve kuramsal yaklaşıma canlı bir ilginin başlaması 2010’lu yılları bulmuştur. *Kendi alanında görülmezdir*, hakkında çıkan yazıların, makalelerin, kitapların ekserisi antropoloji alanı dışında üretilmiştir. Belirli bir tarihe kadar *tekil bir entelektüel olarak görünmezdir*, en genel anlamda yapısalcılık polemiklerinin bir parçasıdır. Yaklaşımı *kendi teorik bütünlüğü içinde görünmezdir*, geliştirdiği yapısal antropoloji bütün içinde tuttıkları konumdan bağımsız olarak fragmanlar halinde Türk sosyal bilimlerine intikal etmiş, Lévi-Strauss’tan bahseden çalışmalar çoğu zaman bir *name-dropping*’in ötesine gitmemiştir. Türkiye sosyal bilimleri açısından Lévi-Strauss’un geliştirdiği yapısal antropoloji dört başı mamur bir kuram olarak kullanıma açılmamış, arızı bir teorik yaklaşım olarak nadiren kendisine yer bulmuştur.³

Ancak bu sınırlı kullanımlar içinde, Lévi-Strauss’un akrabalık sistemleri, totemizm ve yaban düşünce analizlerini belirli bir araştırma konusunun değerlendirilmesinde teorik bir araç olarak kullanan iki istisnai isimden bahsedilebilir: Şerif Mardin ve Sencer Divitçioğlu. Elbette Türkiye’de Lévi-Strauss’a atıf yapan, onun çalışmalarından faydalanan isimler Mardin ve Divitçioğlu’yla sınırlı değildir;⁴ 1960’lı yıllardan itibaren Türkçe literatürde Lévi-Strauss

³ Lévi-Strauss’un hem ismi hem de eserleri, Fransa’da sosyal bilimler alanını domine ettiği 1960’lı yıllarda Türkiye’de bilinmektedir. Ancak Türkiye’de sosyal bilimler alanının yapısı, mutlak sorun alanları ve temayülleri, bilimsel alanla siyasal alanın geçişkenliği, sosyal bilimler alanı içerisinde antropoloji disiplininin işgal ettiği konum ve failerin alandaki konumlanmaları ve stratejileri gibi çeşitli nedenlerle Lévi-Strauss’u tanımak (*connaître*), teorisini de tanımak (*reconnaître*) ve tanıtmak (*faire connaître*) anlamlarına gelmemiştir. Tartışmanın detayları için bkz. Tunçbilek (2024).

⁴ Aslında Türkiye’de yapısal antropolojiyi teorik bir araç olarak kullanan ilk kişi *L’Imaginaire de Bernanos* (1969) ve *Figures et messages dans la Comédie humaine* (1972) eserlerinde Lévi-Strauss’çu bir çözümleme yöntemi kullanan Tahsin Yücel’dir. Yücel aynı zamanda 1982’de yayımladığı *Yapısalcılık (İnceleme)* kitabıyla yapısalcılığı Türkiye’de tanıtan ve bilimsel bir yöntem olarak itibar görmesi için uğraşan isimlerin başında gelmektedir. Ne var ki bu eserler Fransızca dilinde kaleme alınmış olmaları ve dolayısıyla Türkiye’de görece sınırlı

yapısalcılığını açıklayan, tartışan, hedef tahtasına oturtan ya da adını zikretmekle iktifa eden çalışmalar mevcuttur. Bu iki sosyal bilimcinin “istisnai” konuları, Lévi-Strauss’un adını zikretmiş olmalarından değil, yapısal antropolojiyi -gerçekte ne ise o olarak- bir yöntem ve kavram seti olarak, tercüme edildiği disiplinin dahilindeki bir sorun alanına tatbik etmiş olmalarından kaynaklanır.

Şerif Mardin *Din ve İdeoloji* eserinde teorik anlamda üç temel referansı olduğunu belirtir: sosyal antropoloji (doğrudan Lévi-Strauss’un *Yaban Düşünce* eserine atıf yapar), Max Weber ve din sosyolojisi (2011, s. 7-8). Mardin’in disiplinlerarası yaklaşımı benimsediği, bir problemin incelenmesinde farklı disiplinlerden teorileri eş zamanlı olarak işe koştugu ve bu referans disiplinlerin içinde antropolojinin de bulunduğu şimdiye kadar gündeme getirilmiş olmakla birlikte (Arlı, 2008; Serin, 2023), Mardin’in temel referanslarından biri olarak gösterdiği Lévi-Strauss’tan etkilenme biçimi ve yapısal antropolojinin kavramlarını, bir düşünme biçimini/yumuşak ideolojiyi (*volk-İslam*) bilimsel bir araştırma nesnesi haline getirmekte nasıl kullandığı üzerine gidilmemiş bir husus olarak kalmıştır.

Keza Türkiye’de her şeyden önce bir iktisatçı olarak ve ATÜT tartışmalarına katkısıyla tanınan Sencer Divitçioğlu’nun da disiplinlerarası bir yaklaşım benimsediğinden, düşüncesini hakkıyla değerlendirebilmek için hem iktisatçı hem tarihçi hem de antropolog olmak gerektiğinden söz edilir (Ekşigil, 2021; Alada, 2022). Buna rağmen Divitçioğlu’nun kariyerinin 1980’lerin ikinci yarısından başlayarak yaklaşık son otuz yılını vakfettiği ve hakkında yedi kitaptan oluşan bir seri⁵ yayımladığı geçmiş Türk toplumlarına ilişkin araştırmaları çoğunlukla “anlaşılmaz” bulunur. Divitçioğlu’nun eski asistanı Asaf Savaş Akat Türkler Dizisi’ni⁶ anlamaya çalışmanın bir “Çin işkencesi” olduğunu belirtir (akt. Ekşigil, 2021, s. 74), Ekşigil’e göre Divitçioğlu’nun gerek çalışma (formalizasyon ve matematik kullanımı) gerekse yazma yönteminden (öz-Türkçe) kaynaklanan güçlükler nedeniyle Türkler Dizisi’ne nüfuz etmek tarihçiler ve antropologlar açısından dahi oldukça zordur. Söz konusu eserler birer “başvuru kaynağı”ndan ziyade “tarihçi ve antropologlara ilham ve ipuçları verecek araştırma taslakları”dır (2021, s. 73-75).

Mardin ve Divitçioğlu’nun yapısal antropolojiyi bir yöntem olarak kendi sorun alanlarına uygulama biçimleri, söz konusu teorinin açıklama ve sistemleştirme kapasitesine ve Türk sosyal bilimlere açısından henüz keşfedilmemiş potansiyellerine işaret etmek bakımından önemli olduğu kadar kendi teorik çizgilerinde “görünmez” ya da “anlaşılmaz” kalan bu yönlerin açığa çıkarılması açısından da önem taşımaktadır. Mardin’in *Din ve İdeoloji*’de kullandığı kavram seti ve Divitçioğlu’nun Türkler Dizisi’nde kullandığı tablo ve grafiklerde ifadesini

bir okur kitlesine hitap etmeleri gerekçesiyle bu makalenin kapsamının dışında bırakılmışlardır. Yine bu kapsamda değerlendirilebilecek olan, edebiyat alanında Ayşegül Yüksel’in *Yapısalcılık ve Bir Uygulama: Melih Cevdet Anday Tiyatrosu Üstüne* (1981) eseri ve hukukta Cahit Can’ın “Yapısalcılık-Hukuk İlişkileri Üzerine Deneme” (1988) başlıklı makalesi Lévi-Strauss’a atıf yapmakla birlikte yapısal antropolojiyle değil genel itibariyle yapısalcılıkla ilişkilendirilebilecek teşebbüslerdir.

⁵ *Kök Türkler* (1987), *Nasıl Bir Tarih?* (1992), *Oğuz’dan Selçuklu’ya* (1994), *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu* (1996), *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında* (2001), *Orta Asya Türk İmparatorluğu-VI.-VIII. Yüzyıllar* (2005), *Orta Asya Türk Tarihi Üzerine Altı Çalışma* (2006).

⁶ Divitçioğlu bu alanda verdiği eserleri “Türkler Dizisi” olarak adlandırmaz. Bu adlandırma söz konusu çalışmaları Divitçioğlu’nun tarih bağlantılı (ATÜT) erken dönem çalışmalarından ayırt etmek üzere Ekşigil tarafından önerilmiştir.

bulan modelleştirme çabaları ancak Lévi-Strauss'un teorisine hâkim olmak ve bu iki sosyal bilimcinin çalışmalarında yapısal antropolojinin izini sürmek yoluyla anlaşılır olur.

Bu makalede önce Mardin'in yumuşak ideoloji kategorisinde değerlendirdiği *volk-İslam*'ı açıklarken Lévi-Strauss'tan iktibas ettiği kavramları ne şekilde kullandığı ardından Divitçioğlu'nun Orta Asya Türk toplumlarının akrabalık sistemlerini ve totemlerini yapısal antropoloji yöntemiyle nasıl analiz ettiği incelenmekte, sonuç bölümünde her iki sosyal bilimcinin de yapısalcılık karşısındaki geri çekilme tavrı Lévi-Strauss'un Türkiye'deki alımlanma(ma) serencamına ilişkin bir ipucu olarak değerlendirilmektedir.

Şerif Mardin: *volk-İslam*'da Yaptakçılık

Şerif Mardin, yapısal antropolojiye ait kavram setini Türkiye ile ilgili bir sorun alanının incelenmesinde işe koşan ilk isimlerden biridir. Dört farklı dergide fragmanlar halinde yayımlanmış kısa metinlerinin⁷ haricinde Lévi-Strauss'un herhangi bir eserinin henüz Türkçeye çevrilmediği, üstelik çeviri metinlerin dışında hakkında herhangi bir yazının da yayımlanmamış olduğu bir tarihte, 1969 yılında, Mardin'in *Din ve İdeoloji* kitabında Lévi-Strauss'un yaklaşımından faydalanması oldukça erken ve kendi zamanının ilerisinde bir girişimdir.⁸ Söz konusu eserde Mardin, "Türkiye'de dinin ideolojik-siyasal fonksiyonlarını belirtip Türkiye'de siyasi alanda ne gibi bir rol oynadığını anlatacak başlangıç kategorilerini ortaya çıkarmak" (2011, s. 30) amacıyla Lévi-Strauss'un *Günümüzde Totemizm ve Yaban Düşünce*'de ortaya koyduğu "yaptakçılık" (*bricolage*) kavramından ve "yemek için iyi x düşünmek için iyi" (*bon à manger x bon à penser*) ayrımından faydalanır (2011, s. 8).

Lévi-Strauss (1962) geleneksel anlamda antropolojinin konusunu oluşturan toplumlara atfettiği, modern düşünceye muadil ama ondan farklı olarak konumlandığı yaban düşüncenin "gerçekliğin özelliklerine karşı sürekli bir dikkat kesilme" ve "nesnel bilgi düşkünlüğü" ile tanımlanabilecek "somutun bilimi" olduğunu ileri sürer.⁹ Lévi-Strauss'a göre bu toplumlara atfedilen somut bilgi merakının ve şeylerin pratik bilgisine hâkimiyetin kaynağında bu toplulukların nesnelere ve varlıkları sınıflandırma yoluyla evrene bir düzen başlangıcı temin ederken kullandıkları düşünsel yöntem yer almaktadır. Yaban (ya da mitik) düşüncenin kullandığı bu yöntemi Lévi-Strauss yaptakçılık (*bricolage*) olarak kavramsallaştırır. Düşünce düzeyindeki yaptakçılık, geniş ama sınırlı bir repertuvardan farklı parçaların seçilerek, yeni bir kurguda bir araya getirilmesini ifade eder. Yaptakçı (*bricoleur*), bir mühendisten farklı olarak yeni araç üretmez, farklı amaçlar için üretilmiş ve daha önce kullanılmış bir malzeme yığını

⁷ Lévi-Strauss'un "Yabancı Düşünce" makalesi 1963 yılında *Yeni İnsan*, "Sosyal Yapı" makalesi 1965 yılında *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Hüzünlü Dönenceler*'in içinden alınan "Yazı" bölümü 1968'de *Cep* dergilerinde ve "İlkel Toplum, Uygur Toplum" yazısı 1969'da *Yeni Ufuklar Dergisi*'nde yayımlanmıştır.

⁸ Lévi-Strauss'un Türkçedeki ilk eseri *La Pensée sauvage*, 1984 yılında Tahsin Yücel tarafından *Yaban Düşünce* başlığıyla tercüme edilmiş, Hürriyet Vakfı Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

⁹ Hopiler 350, Navaholar 500 farklı bitki türü tespit ederler. Pinatubolar 600 farklı bitki türünü birbirlerinden ayırt ederler, bitkilerin yapısını ve farklılıklarını belirtmek için 100'e yakın terime başvururlar. Karıncaları 20 farklı türe ayırırlar. 45 farklı tür yenilebilir mantar türü ayırt ederler. Ortalama yetişkin bir erkek 450 bitkinin, 75 kuşun ve neredeyse bütün sürüngenlerin, balıkların, böceklerin ve memelilerin adını bilir Üstelik bu sınıflandırmalar faydaya yönelmiş değildir. Kanada'nın kuzeydoğusunda yaşayan topluluklar hiçbir ekonomik değeri olmayan, yenmeyen ve hastalık ya da büyü karşısında kullanılmayan yılan ve sürüngenleri de birbirlerinden ayırırlar. Bir bitki ilginç ya da faydalı bulunduğu için diğerlerinden ayırt edilmez, diğerlerinden ayırt edildiği için yani bilindiği için ilginç ya da faydalı bulunabilir (Lévi-Strauss, 1962, s. 9-10).

içinden farklı parçaları, yeni bir amaç için bir araya getirir. Yaban düşünce tıpkı bir yaptakçı gibi, heteroklit bir bütünden faydalanır; zira elinde bundan başkası yoktur. Elindeki malzemenin neyden yapıldığını bilmeseyse de olur ama ne işe yaradığını bilmek ya da yararlanabileceğini kestirmek zorundadır. Öyleyse işe elindeki envanterin mümkün olduğunca eksiksiz bir dökümünü yapmakla başlayacaktır. Yaban düşüncenin somutun pratik bilgisine ayrıntı düzeyinde hâkimiyeti ancak bu bilgi ve olay kırıntılarını (*odds and ends*) daha sonra yapısal bütünlük meydana getirmek için kullanacak olmasıyla açıklanabilir (1962, s. 32).

Lévi-Strauss'a göre bu yapısal bütünlüklerin amacı toplumu olduğu şekliyle sürdürmektir. Modern toplumlardan farklı olarak antropolojinin konusunu oluşturan toplumlar kendilerini "ilkel" olarak düşlerler, en büyük idealleri kalubeladan beri oldukları şekilde var olmaya devam etmektir. Söz konusu toplumlar "(...) bizim yaşadığımız daha büyük ve daha karmaşık modern toplumlarla karşılaştırıldığında, 'sıcak' toplumlardan ziyade, bir nevi 'soğuk' toplumlar[dır]: Yani, buharlı makinelerden ziyade duvar saati gibidirler. Bu toplumlarda çok az kargaşa (fizikçiler buna 'entropi' derdi) görülür ve sonsuza dek ilk hallerini (ya da ilk hal addettikleri durumu) muhafaza etmeye çalışırlar" (2014, s. 64).¹⁰

Lévi-Strauss'un bilimsel metodolojinin karşısında yer alan "somut bilgiyi" (yaban düşünceyi), toplumun kendisini olduğu şekliyle sürdürmesini sağlayan bir model olarak tanımlaması, Mardin'e göre ideoloji probleminin genel bilgi probleminin bir parçası olduğunu göstermektedir (2011, s. 33). İdeolojiler, belirli bir anlama işlevini ifa eden ve insanların gündelik hayatlarını belirli bir istikrar içinde yaşamalarına olanak veren birer haritadır. Bütün kültürler¹¹ kendilerini oldukları halleriyle sürdürmeye ve yeniden üretmeye meyleden bir nitelik taşıdığına göre, kültürün içindeki unsurların tamamı "ideolojik" bir niteliğe sahiptir (2011, s. 53).

Mardin, *Din ve İdeoloji*'de toplumsal yapıda birtakım değişikliklerin meydana geldiği, eski kurumların ortadan kalktığı ya da dönüştüğü durumlarda, kültürel kalıpların ve düşünme biçimlerinin bir dip akıntı olarak kendilerini nasıl sürdürdüğünü göstermeyi amaçlar. Mardin'e göre laik Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte, Kemalizm'in alt sınıflarda yaşanan değer boşluğunu dolduracak alternatif bir ideoloji geliştirememesi¹² neticesinde fertler, muhtelif kişilik ve kimlik krizinden mustarıptır. "Yaptakçı düşünce" hem bu krizin bir semptomu hem de halk katında bu krize verilen karşılıktır. Mardin söz konusu kavramı kimi zaman "eldeki sembolik imkânlarla bir dünya görüşü imal etme" kimi zamansa "çer çöp birleştirme" olarak (2011, s. 150-152) tercüme eder. Alt sınıflar, ortaya çıkan değerler boşluğunu "İslâmî olarak bildikleri itikatlardan" yaptıkları bir kolajla doldurmayı denemişler, aydınlar tarafından "batıl

¹⁰ Elbette Lévi-Strauss bu ayrımı yaparken sınır-vakaları dikkate alır, yoksa ampirik düzeyde toplumlar ne tam anlamıyla "soğuk" ne de tam anlamıyla "sıcak"tır, hiçbirinin bu iki uçtan birinde tam olarak konumlanmadığı bir eksen üzerinde dağılırlar. Bu ayrım yapılırken dikkate alınan kıstas, toplumların ampirik gerçekliği değil fakat tarih ve kendi tercihleri karşısında benimsedikleri öznel tutumdur. İlkeller ise kendilerini "ilkel" olarak düşleseler bile bu bir yanılsamadır, sömürgecilik döneminin açıkça ortaya koyduğu gibi hiçbir toplum tarihten kaçamaz, imtina ettiği tarihe maruz kalır. Nihayetinde kazanan tarih olacaktır (1962, s. 204).

¹¹ Kültür burada toplumsal yapının muhafazasına yönelik anlamlılık ve iç tutarlılık, bir toplumda ailelerin çocuklarına öğretmek suretiyle yeniden üretecekleri değerler bütünü ifade eder.

¹² Mardin'e göre: "Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcılık katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizmin Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmede etkisi ancak sathî olmuştur" (2011, s. 147).

inançların artışı” olarak değerlendirilen bu gelişmeler zamanla siyasal davranış mahiyeti kazanmıştır (2011, s. 38). Ne var ki Cumhuriyet aydınları ve yöneticileri, hem bu tür bir düşünme biçimini hem de “batıl inanç” olarak itham ettikleri bu davranışların sokaktaki kişi için ifade ettiği anlamı ve oynadığı rolü anlamak konusunda yetersiz kalmışlar ve *volk-İslâmi* kuraldışı saymak yoluyla bunların önüne geçebileceklerine inanmışlardır. Mardin bir yaptakçılık ürünü olan, birbirlerine eklenen ve daha sonra siyasi bir pozisyon alışı dönüşen bu “hurafeler bütününün” toplumsal işlevinin açığa çıkarılması için -aralarında düşünsel anlamda bir analogi kurulabileceğini düşündüğü- antropolojinin kadim konularından totemizm tartışmalarını gündeme getirir.

Frazer’dan Malinowski’ye devam eden ampirist İngiliz antropolojisi, totemizmi insan türünün doğal ihtiyaçlarına dayandırır ve kültürel unsurların mevcudiyetini biyolojik ihtiyaçlarla açıklar; totemlerin kökenleri ve tezahürleri itibariyle antropolojiye değil biyoloji ve psikolojiye ait olduğunu öne sürer. Bu yaklaşıma “Öyleyse neden totemizm bütün insan toplumlarında görülüyor?” sorusuyla karşı çıkan Lévi-Strauss’a göre totemizm “etno-biyolojik” değil “etno-lojik” alanda analiz edilmelidir. Zira totemizmin karşılık geldiği ihtiyaçlar ve bunların karşılanma şekli her şeyden önce entelektüel niteliktedir: “Totemizmdeki hayvanlar, yalnızca veya özellikle ilkesel olarak korkulan, hayran olunan veya özenilen varlıklar olmaktan çıkar: Duyumsanır gerçeklikleri, fikirlerle spekülâtif düşüncelerin ampirik gözlemler temelinde tasarladığı ilişkilerin somutlaşmasını sağlar. Doğal türün, yalnızca ‘yemek için iyi’ (*bon à manger*) olmaları sebebiyle değil ‘düşünmek için iyi’ (*bon à penser*) oldukları için de tercih edildiklerini anlayabiliriz” (2018a, s. 120).

Mardin sakal bırakma, takke giyme, yeşile yeniden önem verme, eski yazıya sarılma vb. itikatların işlevini ve önemini, resmî olarak yasaklanmalarına rağmen varlıklarını sürdürmelerini hatta halk nezdinde peyderpey kanıksanmalarını açıklarken Lévi-Strauss’un İngiliz sosyal antropolojisindeki işlevselciliğinin eleştirisinde kullandığı bu ünlü ayırmadan hareket eder:

İlkel adam tabiatın olaylarının modelini tabiat içinden çıkardığı diğer şekillenmiş ‘şey’lere dayandırıyor. Örneğin, ilkel adam ‘benim köyüm bir tavus kuşudur’ gibi bizce anlamsız bir cümle ile ortaya çıktığı zaman köylünün tavus kuşunun şekline benzer bir şekli olduğunu veya kendi klanındaki aile ilişkilerinin tavus kuşlarının hayatının belirli bir yönüne benzediğini belirtmek istiyor. Bu açıdan kaplumbağa etinin yendiği bir toplumda bir yerlinin Lévi-Strauss’a söylediği bu cümle son derece anlamlıdır: ‘Kaplumbağa yemek için değil, düşünmek için yararlıdır.’ Başka bir anlamda bu yerli için kaplumbağa kâinat modelini hatırlamasını mümkün kılan şifreyi üzerinde taşımaktadır (2011, s. 150-151).¹³

Mardin’e göre tıpkı kaplumbağaların yemek için değil düşünmek için yararlı olması gibi, Türkiye’de yönetici elitlerin ve aydınların önemini ve ifa ettikleri fonksiyonu kavrayamadıkları

¹³ Aslında Lévi-Strauss bu ayrımı Mardin’in atf yaptığı *Yaban Düşünce*’de değil önce *Günümüzde Totemizm* (1962) kitabında sonra “Le Triangle culinaire” (Mutfak Üçgeni, 1965) makalesinde temellendirmiştir. Ayrıca *Din ve İdeoloji*’nin kaleme alındığı dönemde Lévi-Strauss’a ait bu ayırım Angloamerikan antropologlar tarafından sıkça dile getirilen ve tartışılan bir konudur. Örneğin İngiliz antropolog Edmund Leach’in *Lévi-Strauss* kitabında yiyecek ve hayvan kategorilerinin birer düşünme aracı olarak kullanılması konusu etraflıca ele alınmaktadır (1985, s. 42-47). Bu durum, Mardin’in bu kavramları ya Lévi-Strauss’un diğer eserlerinden okuduğu fakat atf yapmadığı ya da tartışmayı İngilizce literatürden takip ettiği ihtimallerini akla getirmektedir.

bu inançlar, “batıl” ya da her türlü rasyonel temellendirmeden azade olsalar bile toplumsal yaşamda, bunlara inanarak yaşamlarını sürdüren insanların tahayyülünde bir işlevi yerine getirmektedir. Bu hurafeler birer *bon à penser*’dir. Laik bir rejimin kurulmasıyla ortaya çıkan anomali durumunda kişilerin ruhsal dengelerini kurmalarını sağlayan birer “kültürel şifa”dır. Mardin’e göre yumuşak bir ideoloji olarak *volk-İslam*’ın sokaktaki adamın günlük hayatında bir “eylem-aracısı” (*mediator of action*) olarak işlevinin farkında olunmadığı ve bu işlevi yerine getirecek alternatif ideolojilerin¹⁴ gelişmesine izin verilmediği müddetçe halkın elindeki sembolik imkânları birleştirerek imal ettiği bu yumuşak ideoloji varlığını sürdürecektir ve modernleşme projesi akim kalmaya devam edecektir: “Yeni düzen kişinin ruhsal dengesini sağlayıcı yeni bir mekanizma sağlamadıkça, üfürükçü de dünyayı boynuzunun üzerinde tutan öküz de halk inançlarından kalkmayacaktır” (2011, s. 152).

Sencer Divitçioğlu: Orta Asya Türk Toplumlarında Dış Evlilik Yoluyla Kurulan İttifaklar ve Ongunlar

Türkiye’de daha çok Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) tartışmalarına yaptığı katkıyla tanınan iktisatçı Sencer Divitçioğlu, 1984 yılında Türkiye’ye döndükten sonra “müşterisi kalmamış” iktisadı bırakarak “yumuşak bilimler içinde en yumuşak bilim olan” tarihle ilgilenmeye başlar. Ancak tarihle ilgilenme yöntemi olarak biraz daha formel ama sonuçta yine “yumuşak” bir bilim olan antropolojiyi benimser.¹⁵ Divitçioğlu’na göre bir tamamlayıcılık ilişkisi içindeki bu iki disiplin (tarih artsüremli, antropoloji eşsüremli) bir araya geldiğinde “Tarih, bilim haysiyeti kazanır” (2012, s. 175-176). Zira tarihsel bir çalışma söz konusu olduğunda modeller ancak antropoloji düzleminde kurulabilir.

Ekşigil Divitçioğlu’nun kariyerinin Türk toplumlarının incelenmesine ayrılmış bu ikinci yarısını “antropoloji dönemi” olarak tanımlar ve onun Türk kültürüne sahip çıkma dürtüsünün, kaybolma tehdidi karşısındaki kültürleri koruma saikiyle hareket eden antropolojik yaklaşımla örtüştüğünü ileri sürer (2021, s. 76 ve s. 105). Gerçekten de Divitçioğlu’nun bu dönemde kaleme aldığı eserler birer tarih çalışması gibi değerlendirilmiş olmalarına rağmen, Kök Türklerin, Karahanlıların ve Oğuzların akrabalık ilişkilerinin ve ongunlarının (totem) analizi konusunda yapısal antropolojiye başvurulmuştur.

Lévi-Strauss’a göre her türlü evlilik biçiminin müsaade gördüğü bir insan toplumu yoktur (2008, s. 66). Bir erkek açısından etrafında bulunan bütün kadınlar evlenilebilir değildir. Her toplum, kapsamı değişmekle birlikte, aralarında kan bağı bulunan bazı kişiler arasında cinsel münasebeti ve evliliği yasaklar: “Ensest yasağı bir kural teşkil eder, ama bu kural, diğer

¹⁴ Eserin bütünü incelendiğinde Mardin’in Türkiye’de dinin gördüğü fonksiyonları yerine getirebilecek ideolojiden kastının liberalizm ve serbest piyasa ekonomisi olduğu anlaşılmaktadır: “Kemalizmin bir diğer zaafı dine rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına müsaade etmemiş olmasıdır. Bu da Cumhuriyet’in iktisadî kuvvetlere meşruiyet sağlamada, önceleri üzerinde durduğumuz tereddütten ileri gelmiştir. Hususi teşebbüs ideolojisi kendi başına gelişseydi çok önemli fonksiyonlar görmüş olacağı için, aile ilişkilerine zorunlu olarak sızacağından dinin eskiden gördüğü fonksiyonların yerini alabilir ve toplumun hiç olmazsa bir katında oturmuş bir ideoloji haline gelebilirdi” (2011, s. 147).

¹⁵ Lévi-Strauss yapısal yöntemi genelde sosyal bilimlere özeldir antropolojiye biraz katılık/tutarlılık getirme çabası olarak tanımlıyordu (1984). Divitçioğlu’na göre de yapısal yöntem sayesinde antropoloji de bir miktar sertlik kazanır: “Gerçi, antropoloji de tarih gibi sosyal bilimler içinde oldukça yumuşak (hipotez öne sürülmezse, öngörüşler de olmaz) bir bilimdir ama kullandığı kavramlar, kategoriler ve hele bunlardan türetilen yapılar, fonksiyonlar ve modeller onu daha bilim-ağırlıklı (katı) yapar” (2012, s. 16).

bütün toplumsal kurallar arasında aynı zamanda evrensel niteliğe de sahip olan tek kuraldır” (2008, s. 64).¹⁶ Cinsel arzu doğal bir güdüdür ve ikinci bir kişiye yöneldiği ölçüde ittifakı dayatır fakat bu birleşmenin nasıl düzenleneceğini belirlemez. Doğanın olumsal bıraktığı şeyi organize edecek olan kültürdür: Ensest yasağı (anne ve kız kardeşe evlenme yasağı vb.) aracılığıyla ittifakın şartlarını kültür belirler. Doğal bir fenomen hakkında bir düşünüm olarak ensest yasağı evrensel niteliğiyle doğa, zorunluluk yönüyle kültür alanına dahildir: “Ensest yasağı, sayesinde, aracılığıyla ve bizzat kendisiyle doğadan kültüre geçişin sağlandığı temel adımı ifade eder” (2008, s. 99). Cinsel hayatı sınırlandırarak toplumsal ilişkiler alanını genişletir, doğanın reddi yoluyla kültürü kurar.

Ensest yasağı doğal ya da ahlaki bir temeli bulunmayan bir “içeriksiz sesbirim” (*phonème zéro*) olarak toplulukları pozitif reçetelere/kurallara mecbur bırakır. Yani belli bir grubun kadınlarını evliliğe uygun olmaktan men etmekten ziyade diğer bir grubun kadınlarını potansiyel eş statüsüne sokar. Böylece Lévi-Strauss, farklı toplumsal sistemleri pozitif olarak çalışılabilir hale getiren tarihsel değil ama yapısal bir başlangıç bulmuş olur. Zira ensest yasağı, negatif bir içerik olarak karşılıklılığın olmazsa olmaz koşuludur, ailenin ya da grubun kendi içine kapanmasını önler, kadın mübadelesi yoluyla toplumlar arasında ittifak ilişkilerinin kurulmasını sağlar, böylelikle kan bağına dayalı doğadan toplumsal olarak kurulmuş ittifaklara geçilir. Egzogaminin (dış evlilik) işlevi, iki farklı aile ya da grup arasında kadınların mübadelesini mecbur bırakmak ve onları daha geniş bir sosyal sisteme entegre etmektir.

Divitçioğlu (2000a) Kök Türk sıhriyet ilişkilerini, Lévi-Strauss’un *Les Structures élémentaires de la parenté (Akrabalığın Temel Yapıları)* eserinde öne sürdüğü bu argümanlara dayanarak analiz eder. Kök Türk tarihi, VI. yüzyıl ortalarında Çin’in batısı, Sasani-İran devletinin doğusundaki İç-Asya bozkırlarında Avarlar ve Eftalitlerle yapılan savaşlar sonucunda doğuda Bumin Kağan, batıda İstemi Kağan tarafından kurulan Doğu ve Batı Kök Türk kağanlıklarıyla başlar, yaklaşık iki yüz yıl süren bir tarihsel dönemi içine alır.¹⁷ Atauruk (babasoylu) bir toplum olan Kök Türkler’de akrabalık, soy ve sıhriyet ilişkilerine bağlıdır. Soy yapısı kan bağına bağlı ilişkileri, sıhriyet ise kadın mübadelesi sonucunda ortaya çıkan akrabalık ilişkilerini ifade eder. Soy düzeninde ubut (ensest) yasağının konulması ve buna bağlı olarak sıhriyet düzeyinde dışevliliğin yaygınlaşması (doğadan kültüre geçiş) Kök Türkler’de

¹⁶ Lévi-Strauss’un ensest yasağının evrenselliğine ilişkin vurgusu daha sonra çok fazla tartışılır, Lévi-Strauss yalnızca kendi savını destekleyecek örnekleri dikkate almakla ve ensest tabularının geçerli olmadığı pek çok vakayı göz ardı etmekle suçlanır (Leach, 1985, s. 111). Bilimdeki ilerlemeler ve yeni bulgular hayvanlar arasında da ensestten kaçınma olgusunun varlığını ortaya koyduklarında kimileri Lévi-Strauss’un tezinin tamamen çöktüğünü kimileri ise dış evliliğe bağlı ittifak teorisinin hayvanları da kapsayacak şekilde genişletilebileceğini iddia eder. Bazıları ise ensest yasağını aynı hanede yaşayan bireyler arasındaki cinsel isteksizliğe bağlamayı sürdürdü. Hâlbuki Lévi-Strauss’a göre ensest olgusunun bu denli bir saplantı haline getirilmesi, onun doğal ve verili bir olgu olmadığını ispatlamaya yeterlidir. Ensest tabusuyla sınırlandırılmaya çalışılan içevlilik (endogami) tutkusu sadece yazısız toplumlarda değil Avrupa toplumlarında da yaygındır: “Yazısız toplumlarda enseste yönelik arzuların sıklığını açığa vuracak bir atasözü ve özdeyişler seçkisi yapılabilir. Ve sorunu biraz genişletirsek, geleneksel Avrupa toplumlarında içevlilik tutkusunu yeterince hesaba katıyor muyuz? Bizzat Fransa’da, 19. yüzyıl boyunca, yarıçapı 5 km’lik bir alan içinde akdedilen evliliklerin, kırsal alanda %80’i aşabildiğini biliyor musunuz? Mistra, bir yerde, ensest yasağının bir temeli olduğunu savunanların üzerine düşünmelerinde yarar olan harikulade bir eski Provans sözünü zikreder: ‘Köyünden, elinden geliyorsa sokağından, elinden geliyorsa da evinden evlen’” (Lévi-Strauss, 2018b, s. 136-137).

¹⁷ Batı Kök Türkleri, Çin İmparatorluğu’na tabi olarak önemli bir başarı göstermeksizin varlığını VIII. başına kadar sürdürür. Doğu Kök Türkleri ise 744 yılında Uygurlar tarafından bozguna uğratılana dek hayatta kalır (Divitçioğlu, 2000a, s. 32-33).

akrabalık sisteminin kültürel bir fenomen olduğunu ve toplumun gelenek ve görenekleri uyarınca biçimlendiğini gösterir (2000a, s. 143). Divitçioğlu bu dış evliliğin -tam da Lévi-Strauss'un işaret ettiği gibi- "ittifak kurucu" yönüne vurgu yapar:

Bozkırda oğuş ve boy halinde kümelenmiş göçer ailelerin doğal etkenlere, salgınlara ya da yağı saldırılarına göğüs gerebilmeleri, ancak aralarındaki yakınlığı ve iş birliğini pekiştirmeleriyle mümkündür. Bu amacı geliştirmenin en etkin biçimi kadın alıp-verme yollarını tıkayan içevlilik gibi kuralları ortadan kaldırarak, dış evlilik aracılığıyla aileler arasında hısımlık dokusunu kurmaktır (2000a, s. 157).

Lévi-Strauss'un 1956 tarihli "Les Organisations dualistes existent-elles?" ("İkili Örgütlenmeler Var Mıdır?") makalesinde ortaya attığı ve devamında pek çok tartışmayı tetikleyen "düalist/ikili örgütlenme" kavramı, antropoloji literatüründe bir topluluğun kendi içinde iki egzogamik yarıya bölündüğü toplum modeline verilen isimdir. Bu modelde soyun anneye ya da babaya bağlı olmasına bakılmaksızın çapraz kuzenler daima farklı iki yarıya, paralel kuzenler ise aynı yarıya mensuptur (Holý, 2016, s. 191). Divitçioğlu *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında* eserinde Karahanlıların akrabalık yapılarının Lévi-Strauss'un ikili örgütlenme modeli üzerinden anlaşılabilirliğini savunarak bir kez daha ittifak kurucu dış evlilik argümanına başvurur. X. yüzyılda yaşayan Karluklar "çokerli" (poliandri, bir kadının birden çok erkekle evlenmesi), "anauruk" (anasoylu) bir toplum yapısına sahiplerdir. Buna mukabil "anaerkil" ya da "anayerli" değillerdir. Karluklar ve Eftalitler ikili yarımalar sistemi (ikili örgütlenme) oluştururlar ve aynı yarı içindeki evlilikler "uyat" (ensest) kabul edilir. İçeriden evlenmenin bu şekilde kısıtlanmasıyla başvurdukları dış evlilik bu iki "oğuş" (grup) arasında bir ittifak ilişkisi yaratır: "(Batı) Türkmenlerinin Kağanı, (Türkîşler olacak) Karluk'un güç kazanacak kadar çoğaldığını ve evlenmek üzere Toharistan Eftalitleri'yle kadın alıp verme ilişkisine girdiğini...görünce (Toharistan üzerindeki) kendi başatlığından endişe etmeye başladı" (Martinez'den akt. Divitçioğlu, 2004, s. 153).¹⁸ Bu ikili örgütlenme modelinde, "oğuş-içi soy özdeşliği" yüzünden bu iki yarı birbirlerinden temsil edildikleri "ongunlarla" (totem) ayırt edilirler. Böylece Divitçioğlu, Avustralya Aborjinleri ve bazı Amazon toplulukları arasında gözlemlenen, iki taraftan da akraba olan bir çapraz kuzenle evlenme neticesinde toplumun egzogamik iki yarıya bölündüğü, kız alıp-vermeler neticesinde bir ittifak ilişkisine girdikleri ve bu iki yarının farklı totemik inanışlarla birbirinden ayırt edildikleri bir toplumsal örgütlenme modelinin bir muadilini Orta Asya Türk boylarında tespit etmiş olur.

Akrabalık analizleriyle ilişkili olarak Divitçioğlu Türk toplumlarındaki totemciliği (ongunculuğu) de Lévi-Strauss'un yaklaşımından hareketle inceler. Lévi-Strauss'a göre totemizm, toplulukların kendilerini o hayvan türü olarak gördükleri ya da kendilerinin bazı özelliklerini o hayvan ya da bitkilerin özelliklerine benzettikleri ya da onunla özdeşleştirdikleri anlamına gelmez. İnsan ve totem arasındaki ilişki temasa dayalı değil, *metaforiktir*. Totem kelimesinin etimolojisinin kaynağı olan¹⁹ Kuzey Amerika Göller Bölgesine ait Algonkin dil

¹⁸ Karluklarda gözlemlenen dış evlilik modelinin aksine X. yüzyılda Çiğil ve Kutluklarda enest yasağının çiğnendiği, bu toplulukların içevlilik hatta hiper-içevlilik kurumuna sadık kaldıkları görülür (Divitçioğlu, 2000a, s. 137).

¹⁹ Totem kelimesinin Kuzey Amerika Büyük Göllerinin kuzeyindeki bir bölgeye ait Algonkin dili olan Ojibwa'dan geldiği bilinmektedir. Kabaca "o benim akrabam" anlamına gelen *ototeman* ifadesi, üçüncü kişi öneki olan *o-*, seslilerin kaynaşmasına yaraya bir türeme olan *-t*, sahiplik bildiren *-m*, üçüncü kişi son eki olan *-an* ve nihayet grubu Ego ile eril veya dişil akraba arasındaki ilişkiyi ifade eden *-ote-*'den oluşur ve böylece üreme düzeyinde

grubuna bağlı Ojibwa’da klanların hayvan türünden ürettiği inancına ilişkin hiçbir kayıt yoktur, bu hayvanlar bir kült nesne kabul edilmezler. Güney Kanada’da Ren geyikleri yok olduğunda, kendilerini bu hayvanla adlandıran klan üyeleri hiçbir endişe duymazlar. Araştırmacıya “Bu yalnızca bir isim” derler (2018a, s. 35). Maorilerde gerçek atalar olarak kabul edilen bitkiler ve mineraller totem olamazlar, atalar ve totemler birbirinden ayrı kategorilerdir.

Söz konusu toplumlar kendilerini totemlerle özdeşleştirmezler (totemi kuş olan bir klanın üyeleri kendi kollarını kanat sanmazlar, uçabileceklerine inanmazlar), kültür düzeyinde kendileri aralarındaki ilişkiyi doğa ilişkilerine yansıtırlar. Totemizm, hayvanlar arası bir farklılıklar sistemi ile insanlar arası bir farklılıklar sisteminin birlikte düşünülmesidir. Bir tarafta farklı türlere ait, farklı fiziki görünümü ve yaşam biçimi olan hayvanlar, diğer tarafta toplum içinde farklı pozisyonlarda konumlanmış insanlar ve insan grupları vardır. Doğa ve kültür, aralarında biçimsel bir benzerlik bulunduğu ön-varsayımına dayanan iki farklılık sistemidir. *Benzerlik ancak farklılıktadır*. Ve totemik denilen temsiller arasında olduğu düşünülen benzerlik, ögeler arasında değil, *bu iki farklılık sistemi arasındadır* (Lévi-Strauss, 2018a, s. 105-106). Başlı başına bir kurum olmayan totemizm ne kültür ne doğa sistemine aittir. İki ilişki sistemini homoloji yoluyla birbirine bağlamaya, ikili karşıtlıklar, korelasyonlar, bağdaşmalar ya da uyumsuzluklar, içermeler ya da dışlamalar yoluyla birinden diğerine geçmeye izin veren bir ilişkiler sistemidir.

Divitçioğlu, *Kök Türkler*’de ongunculuğu ele alırken totemleri “doğa” ve “kültür” kategorileri arasındaki çapraz ilişkilerle açıklayarak Lévi-Strauss’un *Günümüzde Totemizm ve Yaban Düşünce*’de öne sürdüğü çizelgeyi Kök Türk toplumlarına uyarlar:

	1	2	3	4
Doğa	Tür	Tür	Özel	Özel
Kültür	Öbek	Kişi	Kişi	Öbek

Şekil 1. Kök Türk ongunculuğunun yapısal analizi

Bu tabloda birinci sütun bir insan grubunun bir hayvan türüyle (örneğin Kırgızların öküzle), ikincisi bir türle bir kişinin (metaforik anlamda) özdeşleştirilmesi (bir avcı kuş olan sungurla özdeşleşen Aksungur kişisi), üçüncüsü doğumdan hemen sonra görülen ya da söz konusu kişiyi hayatı boyunca etkileyeceği düşünülen bir hayvanın, bitkinin ya da insanın belirlenmesi, dördüncüsü ise özel bir nesnenin belli bir topluluk tarafından alametifarika kabul edilmesi (Prens Hsin-t’u Wang’ın “altın adam” yontusunun bir Hun ailesinin ibadet nesnesine dönüşmesi) durumlarını ifade eder (2000a, s. 62). Divitçioğlu’na göre bu çizelgedeki yalnızca birinci sütun, yani bir insan topluluğunun doğadaki belirli bir türle eşleştirildiği durum, totemizmi belirtir, en önemli örneği bir budun halinde Kök Türkler’in kurtla kurdukları ilişki biçimidir (2000a, s. 63).

Yalnızca Kök Türkler’de değil Karluklar ve Eftalitler’de de ongunlar “(...) boylardaki sayısız oğuşların, buçuklarıyla [diğer yarıyla] olan toplumsal ilişkilerinde, doğa ögelerinin, diyelim hayvanların, simgesel olarak kullanılmasıdır. X ve Y oğuşları arasındaki toplumsal ilişkiler ve bu arada değiş, örneğin, kartal ve yılan simgeleri olarak topluma yansı[r]” (2004, s.

öznenin egzogamik grubunu belirler. Klan üyeliği bu şekilde ifade edilir: *makwa nindotem*, “benim klanım ayıdır”; *pindikem nindotem*, “gel buraya, klan-kardeşim”, vb. (Lévi-Strauss, 2018a, s. 31).

153). Divitçioğlu'nun hem Kök Türkler'de hem Karahanlılar'da doğal unsurların toplumsal ilişkilerde düzenleyici olarak nasıl kullanıldığını göstermesi, Lévi-Strauss'un hayvanlar arası bir farklılıklar sistemi ile insanlar arası bir farklılıklar sisteminin birlikte düşünülmesi olarak totemizmi ele alışına son derece yakındır.

Ancak *Kök Türkler ve Ortaçağ Türk Toplulukları Hakkında* eserlerinde yapısal antropolojiye son derece uygun olarak konumlandırılan totemizm konusu *Oğuz'dan Selçuklu*'ya kitabında bir kafa karışıklığı ile maluldür. Divitçioğlu Boz Ok ve Üç Ok olarak örgütlenmiş, her biri dörder boy ve altışar alt-boydan oluşan (toplam 24 alt-boy) Oğuzların toplumsal örgütlenme modelini ele alırken bu alt-boyların tamamının kendilerine “ongun” olarak bir kuş türünü belirlediğini ifade eder.²⁰ Burada “ongun” kavramını Lévi-Straussçu bir perspektiften yani “bir insan öbeğiyle belli bir hayvan ya da bitki arasında hissedilen fiziksel ve psikolojik yakınlık ilişkisi” olarak değerlendirdiğini belirtir (2000b, s. 40).

Oysa totemizmin bu türlü bir ele alınışı Lévi-Strauss'un tam da kendisini karşısında konumlandığı bir düşüncedir. Lévi-Strauss'a göre totemizm doğa ve kültür arasında bir benzerlik ya da özdeşlik ilişkisi değildir, insan ve totem arasındaki ilişki metaforiktir. Eğer topluluğu temsil ettiği düşünülen hayvanın bir anlamı varsa, bu anlam ancak o hayvanın, topluluğun diğer klanlarına adını veren hayvanlarla olan ilişkisi düzeyinde aranabilir. Yani aslında A klanının ayı, B klanının kartal “soyundan geldiğini” söylemek, A ile B arasındaki ilişki türünün ayı ile kartal arasındaki ilişki türüyle kıyaslandığını ifade etmenin en somut ve kısa biçimidir (Lévi-Strauss, 2018a, s. 47).

Sonuç

Lévi-Strauss'un yaban düşünceye atfettiği “yaptakçılık” Şerif Mardin tarafından Türkiye sahasına tercüme edildiğinde Kemalist reformlar karşısında halk katında verilen tepkinin yöntemine, “İslamî zannedilen” inançların bir araya getirilerek bir direncin imal edilmesi olgusuna dönüşür. Böylece Mardin, *volk-İslamın* yani “hurafe” olarak nitelendirilen muhtelif inançların, somut bir faydaya yönelmiş oldukları için değil, entelektüel ve manevi bir ihtiyaca karşılık geldikleri için varlıklarını sürdürmekte direndiklerini göstermiş olur.

Ekşigil, Divitçioğlu'nun geçmiş Türk toplumlarına ilişkin yayımladığı eserleri değerlendirebilecek antropolojik birikiminin olmadığını teslim ediyordu (2021, s. 73). Oysa Lévi-Strauss'tan iktibas ettiği kavramlar ve bunları tatbik ettiği alanlar düşünüldüğünde Divitçioğlu'nun yapısal antropolojiyi bir çözümlenme aracı olarak kullanarak Türk toplumlarının akrabalık ilişkileri üzerinde temellenen toplumsal yapısını okunaklı hale getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Divitçioğlu bir budun olarak Kök Türkler'in bir hayvan türü olarak kurtla kurdukları ilişkiyi, bir benzeştirme ya da özdeşleşme olarak değil, doğadan kültüre geçişi sağlayan totemizm bağlamında ele alır. Karluklar ve Eftaliler'de gözlemlenen ikili örgütlenme, aynı yarı içindeki evlilikleri “uyat” (ensest) kabul ederek iç evliliğin kısıtlanması ve bu yolla iki “oğuş” (grup) arasında bir ittifak ilişkisi yaratılmasıyla açıklanır.

²⁰ Oğuz Kağan Destanı'na göre yirmi dört Oğuz boyu, dörderli öbekler halinde şahin, kartal, sungur, çakır, üçkuş ve tavşancık olmak üzere 6 kuşla özdeşleştirilmiştir.

Bu iki ismin yapısal antropolojiden ödünç aldıkları kavramlar ve bu kavramları tedavüle sokma biçimleri, Lévi-Strauss düşüncesinin dölleyiciliğine, zenginliğine ve Türkiye’de gizil kalmış potansiyellerine işaret etmeleri bakımından önemli olmasına rağmen her iki sosyal bilimci de yapısal antropolojiyle kurdukları ilişki noktasında ardılı olmayan birer öncü olarak kalmışlardır. Yapısal antropoloji mevzuu, Türkiye’de yokluğuyla bir semptom, bir işaretçidir. Yapısalcılıktan beslenen Althusser, Foucault, Barthes ve Bourdieu gibi sosyal bilimciler Türkçeye hızlıca tercüme edilip tartışılırken Lévi-Strauss hakkında uzun süreli bir sessizlik hâkim olmuştur. Sibel Özbudun’a göre “1970’li yıllarda Türkiyeli okur *nedense* ilgilenmemiştir Yapısalcılık’la” (2010, s. 187-188); Mübeccel Kıray “*nedense* hiç sevememiştir” Lévi-Strauss’u (akt. Nalbantoğlu, 2010, s. 93); Kasım Akbaş’ın çok isteyerek çevirdiği Lévi-Strauss’un *Günümüzde Totemizm* kitabı “*nedense* bir türlü okurun ilgisini çekememiştir” (2009).²¹ Mardin ve Dıvıçoğlu’nun ilerleyen yıllardaki çalışmalarında yapısalcılığa ait kavram ve yaklaşımları kullanmakta “*nedense*” tasarrufa gitmeleri de Lévi-Strauss’un Türkiye’deki bu görülme ve temellük edilmeme durumuna işaret etmektedir.

Türk sosyal bilimleri açısından oldukça erken bir tarihte Lévi-Strauss’un teorik yaklaşımını, kendi problem alanının nesnel inşasında kullanmış olmasına rağmen Mardin, *Din ve İdeoloji*’nin ikinci baskısına yazdığı önsözde çark eder. Kitabın kuramsal sunuşunu daha ileri bir dönemde yapsaydı, daha farklı yöntemlere başvurmuş olacağını ifade eder: “Lévi-Strauss’un fikirleri, bugün bu düşünürü anlayabildiğim oranda, *Din ve İdeoloji*’de gereken açıklıkla anlatılmamıştır. Gene, bu noktada da, bence, sembolik sistemlerin ‘kitaplı’ dinlerde nasıl çalıştıklarını anlamamanın en iyi yolu Lévi-Strauss’a başvurmak değildi” (2011, s. 111-112). 1985 yılında kendisiyle yapılan bir söyleşide kendisine bu ikinci baskının önsözündeki çekilme tavrı sorulduğunda Mardin, Lévi-Strauss’un mitleri izah edebileceğini ama insanların dine ya da başka bir şeye “engagement”nını (bağlanma) açıklama noktasında yetersiz kaldığını öne sürer:

Biliyorum ki Lévi-Strauss’un sistemi insanların gıyabında çalışan bir sistemdir. Ama bu da bana çok şey söylemiyor. İnsanların gıyabında çalışan bir sistem bence insanların kızgınlıkları, sevgileri, tutkuları falan hakkında bir şey söylemiyor. Oysa bu hisler günlük hayatımızda çok önemli. Bunun Lévi-Strauss’un anlattığı kadar yüksek ve sofistike bir tarzda izah edilmesine ihtiyaç yok. Daha kaba bir izah tarzı olsun da bana bunu anlatsın (1990, s. 126-127).

Dıvıçoğlu’nun Türk tarihi üzerine yürüttüğü çalışmalarda Lévi-Strauss’a, antropoloğun çalışma alanına ve argümanlarının bağlamına oldukça yakın ve yerinde bir şekilde atıf yaptığı görülmektedir. Bu, aynı zamanda Lévi-Strauss’un ensest yasağı, doğadan kültüre geçiş ve totemizm konularındaki tezlerinin Türk tarihi üzerinde işlerliğinin denenmesi anlamında önemli bir teşebbüstür. Fakat Mardin’in nedamet getirmesi gibi Dıvıçoğlu da *Kök Türkler* kitabının ikinci baskısında yapısalcılığın tarihçesine ilişkin sayfaları, yapısal modelin içerdiği konuları ve yapısalcılığın formel mantıkla gösterildiği bölümleri ya kitaptan çıkarır ya da değiştirir. Kendisine nedeni sorulduğunda “Çünkü bu sayfaları açan kitabı elinden bırakıyordu” (Dıvıçoğlu, 2012, s. 183) şeklinde yanıtlar. Dıvıçoğlu’nun ATÜT tezleri bugün tartışma ve

²¹ Bu ifadeler, Kasım Akbaş’ın 24 Aralık 2019 tarihinde kişisel sosyal medya hesabında paylaştığı iletiden alınmıştır. <https://twitter.com/ksmkbs/status/1209368655307460608> (Erişim tarihi 10/03/2024).

araştırma konusu olmayı sürdürürken hem Dumézil hem de Lévi-Strauss'un yöntemine atıf yapan tarihsel-antropolojik çalışmaları olduğu yerde durmaktadır. Divitçioğlu'nun bizzat kendisi de bu süreksizlikten şikayetçidir: "Kitap yazıyorsunuz da 10 kişi beğeniyor, alkışlıyor. Sonrası yok. Arkası gelmiyor. Kimse okumuyor. O zaman da kimse yazmıyor, çalışmıyor..." (2012, s. 139).

Kaynakça

- Alada, A. D. (2022). "Disiplinlerarasılık ve Toplumsal Felsefe İkileminde Bir Düşünür: Sencer Divitçioğlu". *Politik Ekonomik Kuram*. 6(1), 1-8.
- Althusser, L. (2017). "Kapital'den Marx'ın Felsefesine". L. Althusser (Ed.) *Kapital'i Okumak* (Çev. I. Ergüden) içinde (s. 9-92), Nora Kitap.
- Arlı, A. (2008). "Türkiye'de Sosyolojinin Eleştirel Kapasitesi: Şerif Mardin Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 6(11), 633-652.
- Divitçioğlu, S. (2000a). *Kök Türkler* (2. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Divitçioğlu, S. (2000b). *Oğuzdan Selçuklu'ya* (2. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Divitçioğlu, S. (2004). *Ortaçağ Türk Toplamları Hakkında* (2. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Divitçioğlu, S. (2012). *Sencer Divitçioğlu Anlatıyor* (Haz. İ. Ekinci & H. Güldağ). Yapı Kredi Yayınları.
- Ekşigil, A. (2021). *Sencer Divitçioğlu-Yaşamı ve Düşüncesine Dair Notlar*. İletişim Yayınları.
- Holý, L. (2016). *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları* (Çev. Ç. Enneli). Heretik Yayıncılık.
- Leach, E. (1985). *Lévi-Strauss* (Çev. A. Ortaç). Afa Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (1956). "Les organisations dualistes existent-elles?". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 112, 2de Afl., 99-128.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1984). "Claude Lévi-Strauss invité d'Apostrophes" (reçoit par Bernard Pivot). *Antenne 2. Émission de 04/05/1984*, Archive INA.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Nature, culture et société-Les Structures élémentaires de la parenté, chapitres I et II*, Flammarion.
- Lévi-Strauss, C. (2014). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji* (Çev. A. Terzi) (2. baskı). Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2018a). *Günümüzde Totemizm* (Çev. K. Akbaş). Nora Kitap.
- Lévi-Strauss, C. (2018b). *Uzaktan Yakından-Söyleşi: Didier Eribon* (Çev. H. Bayrı), Metis Yayınları.
- Mardin, Ş. (1990). "İnsanbilim Açısından Bir Ayraç". *Türkiye'de Toplum ve Siyaset. Makaleler I*. İletişim Yayınları, 124-139.
- Mardin, Ş. (2011). *Din ve İdeoloji* (20. baskı). İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma 1969 yılında S.B.F. Yayınları tarafından yayımlandı.)
- Nalbantoğlu, H. Ü. (2010). "Geçiş Dönemi Sosyoloğu Ne Demektir?". *Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol, Mübeccel B. Kıray, Şerif Mardin*. Bağlam Yayıncılık, 89-98.
- Özbudun, S. (2010). "Claude Lévi-Strauss'u Hatırlamak". *Toplum ve Bilim*, s. 117, 187-205.
- Serin, M. (2023). "Şerif Mardin'in Türk Din Sosyolojisine Metodolojik Katkıları Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname*, 49, 567-593.

- Tunçbilek, Ş. S. (2024). Fikirlerin Uluslararası Dolaşımına İlişkin Asimetriler: Lévi-Strauss ve Yapısal Antropolojinin Brezilya ve Türkiye’de Alımlanma(ma)sı [Doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Wimmer, D.D. & Dominick, J.R. (2000). Mass media research: An Introduction. Wadsworth Publishing Company.
- Yereli, A. B., & Ünal, M. (2022). Stratejik yönetim süreçlerinde sürdürülebilir kalkınma amaçları: bakanlıklar ve büyükşehir belediyeleri üzerinden bir analiz. *Ombudsman Akademik*, 8(16), 13-37.
- Yıldız, K. (2018). Yerel yönetimler ve kalkınma planları çerçevesinde spor hizmetleri. *Gaziantep Üniversitesi Spor Bilimleri Dergisi*, 3(1), 64-80.
- Yılmaz, K. (2003), Kamu kuruluşları için stratejik planlama uygulaması, *Sayıştay Dergisi*, (50), 67-86.
- Yılmaz, O. K. (2019). Belediyelerde stratejik yönetim kapasitesinin geliştirilmesi: müdürlükler bünyesinde kullanılacak stratejik yönetim uygulamaları. *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi (AKAD)*, 11(21), 507-529.
<https://doi.org/10.20990/Kilisiibfakademik.531887>