

BÜYÜ VE DİN PROBLEMİNİN BUGÜNKÜ DURUMU

NURETTİN ŞAZI KÖSEMİHAL

Sosyoloji Doçenti

İnsan düşünüşüdür. İlk şekli, kâinata ve dünyaya ait bütün başlangıç mes'eleleri gibi tarihin karanlıklarına gömülüdür. Böyle mutlak bir başlangıçtan vazgeçip de ilim araştırmalarının eirşebildiği müspet olgularla yetinmek istersek büyük ve dini insanlığın en eski bir düşünüş şekli olarak kabul edebiliriz.

Büyü ve din şüphesiz en eski devirlerdenberi bir çok düşünürleri, filozofları, ilâhiyatçıları, büyücülerini v. s. yi yakından ilgilendirmiş ve bu konular hakkında bir takım fikirleri ileri sürmelerine sebep olmuştur. Ama bu olguları ilim düşünüşüyle incelemek fikri ancak XIX uncu yüzyılın sonlarına doğru başlamıştır. Onun için din ve büyü üzerine olan incelemeleri ilimden önceki devre ve ilmî devre diye iki bölüme ayırabiliriz. Birinci devrenin pek uzun bir geçmişi olduğu halde ikinci devrenin ancak 60 - 70 senelik bir hayatı vardır. İşte biz bu yazımızda sadece ikinci devreye ait ilim temeline dayanan teorilerin en dikkate değer olanlarını ele alarak; büyü ve din probleminin bugünkü durumunu belirtmeğe çalışacağız.

Hemen işaret edelim ki: bugün Etnografya bilgisinin zenginlenmesine, arkaiklerin psikolojisi ve sosyolojisi hakkındaki bilgilerimizin bir hayli genişlemesine rağmen; henüz ne büyü ile dinin hududu açıkça gösterilebilmiş, ne de bunların sosyal hayattaki fonksiyonları meselâ ilim, teknik, ahlâk, hukuk v. s. ile olan münasebetleri kesin olarak belirtilebilmiştir.

Gerçekten büyü ile dinin hududunu anlamağa çalışan teoriler arasında hiç bir uzlaşma yoktur. Bunları en aşağı dört gurupta toplamak mümkündür:

- a) Büyünün dinden çıktığını iddia edenler (Loisy, Allier, Durkheim, Huvelin gibi. İlâhiyatçı görüşü savunan ilk ikisine göre büyü dinin bozulmasından; son ikisine göre de büyü ferdçiliğin gelişmesi neticesi çıkmıştır).
- b) Dinin büyüden çıktığını ileri sürenler (İngiliz Antropoloji mektebi ve bilhassa Frazer).
- c) Büyü ve dini müsterek bir kökün iki kolu sayanlar; (Mauss - Hubert, Lévy Bruhl).
- d) Büyü ve dinin birbirine ircaî mümkün olmayan iki zıd şey olduğunu savunanlar (bilhassa Georges Gurvitch.).

Büyünün sosyal fonksiyonlarını, ahlâk, ilim, teknik, hukukla münâ-

sebetlerini araştıran teoriler arasında da bir uzlaşma yoktur. Meselâ büyüünün ahlâkla ilgisini araştıran teorileri de en aşağı üç gruba ayırmak mümkündür:

- a) Büyünün topluluklarda ahlâk düzeltici bir fonksiyonu olduğunu söyleyenler (Frazer gibi).
- b) Büyünün ahlâk bozucu bir fonksiyonu olduğunu savunanlar (Loisy, Allier, kısmen de Bergson gibi).
- c) Büyünün ahlâk bakımından tarafsızlığını ileri sürenler (Durkheim gibi).

Aynı şekilde büyüünün ilim ve teknikle olan münasebetini anlatan teoriler de birbirleriyle uzlaşamazlar. Bazılarına göre:

- a) Büyü ilimleri doğurur (Frazer).
- b) Bazılarına göre büyü tekniği doğurur (Mauss, Malinowski Pritchard).
- c) Bazılarına göre de büyü hem ilmi hem de tekniği felce uğrattır. (Bergson).

Bütün bunlar gibi, büyü ve dinin hukuk üzerine olan tesiri meselesinde de anlaşma yoktur. Meselâ Frazer'e göre büyü ve dinin hukuk üzerine olan tesiri aynı derecededir. Huvelin'e göre bu tesirler zıddır: Büyü sadece fertler ve zümreler arası hukuka uyar. Mauss'a göre de büyü fertler-arası hukuku doğurduğu gibi dinle kâh birleşerek kâh çarpışarak sosyal hukukun bazı nevelerine tesir eder.

Görülüyor ki; büyü ve din altmış, yetmiş senedenberi ilim görüşüyle incelendiği ve bu temele dayanan bir takım tesirlere konu olduğu halde bir neticeye varmak şöyle dursun, tersine birbirlerine taban tabana zıd bir takım fikirler belirmiştir.

Şimdi birbirlerine taban tabana zıd olan bu teorilerin en dikkate değer olanlarını tarih sırasıyla kısaca gözden geçirerek büyü ve din probleminin bugünkü durumunu daha yakından kavramağa çalışalım.

Büyüyü ilk defa ilim görüşüyle araştıranlar Grimm¹ kardeşlerle İngiliz Antropoloji mektebi mensuplarıdır. (Tylor, Alfred Lyall, Jevons, Lang, Oldenberg v. s.). Frazer eserlerinde bu mektebin geleneğini temsil etmekte ve en güzel bir hülâsasını vermektedir. Onun için biz bu yazımızda ilkin Frazer'in teorisini sonra da sırayla Codrington'un, Hubert - Mauss'un, Durkheim'in Bergson'un, Lehmann'ın, Malinowski'nin ve ni-

¹ Jacob — Louis — Charles Grimm (1785 - 1863); Guillaume — Charles — Grimm (1786 - 1859).

hayet Gurvitch'in büyü hakkındaki teorilerini gözden geçirerek büyü probleminin bugünkü durumunu aydınlatmağa çalışacağız.

Şu noktaya da işaret edelim ki: bu çeşitli büyü teorilerini, dayandıkları prensipler bakımından iki büyük gurupa ayırmak mümkündür:

- a) Büyüyü Determinist ve zihinci bir temele bağlayan teoriler,
- b) Büyüyü Mistik bir temele bağlayan teoriler.

İngiliz Antropoloji mektebinin geleneğini temsil eden Frazer'in büyü teorisi birincisine, izahını verdiğimiz diğer teoriler de ikinci prensibe dayanır.



James Frazer'in Teorisi¹. — Frazer'e göre büyüde mistik bir taraf yoktur. Tamamen aklıdır. Arkaikler tabiatın bir düzene tâbi olduğunu ve hiç bir şahsın müdahalesi olmadan hâdiselerin değişmez bir şekilde birbirlerini takibettiklerini kabul ederler (Rameau d'Or I. sahife 4). Bu düzende eşya birbirlerine uzaktan sempatiyle tesir ederler. Sempatinin de teessüriyetle hiç bir ilgisi yoktur. Sadece eşya ile varlık arasındaki vasitasız alâkayı gösterir. Bu mânada her büyü, sempatik bir büyüdür. Frazer'e göre büyüleri ikiye ayırmak mümkündür. Benzerlik kanununa dayananlara taklidî büyü (Magie imitative); temas ve sirayet kanununa dayananlara da kesin mânasiyle sempatik büyü veya bitişikliğe dayanan büyü (Magie par contiguïté) adını verir. Sonradan Frazer Taklidî büyüye «Magie Homéopathique»; sempatik büyüye de Sârî büyü (Magie Contagieuse) adını vermiştir. (Origine Magique de la Royauté, trad. franç., 1920 p. 35 - 38). Bu terimler daha geniş oldukları için nebatlarla, cansız eşya arasındaki büyü münasebetlerini de içine alır.

Bu iki nevi büyü, fikirlerin çağırışındaki benzerlik ve bitişiklik kanunlarının hatalı bir tatbikatıdır. Gerçekten Frazer'e göre: «büyü tabiat kanunlarının sistemli bir tahrifi, gidış (conduité) in aldatici bir rehberi, batıl bir ilim, kısır bir san'attır.» (Origine Magique de la Royauté, p. 36) (Rameau d'or, I, sahife 64 - 66). Böylece büyü: «Çoğu zaman akıllı insanların hemcinslerine hâkim olmak için başvurdukları bir hurafeden başka bir şey değildir». Ama Frazer bu hurafelerin gene de bir çok müspet tesirleri olduğunu söyler. Nitekim kendisine göre büyü bir taraftan ilmin, tekniğin, bir taraftan da dinin kaynağı olmuştur. Bunlardan başka krallık iktidarı, devlet, hususî mülkiyet, evlenme, insana hürmet gibi

¹ Frazer'in başka eserleri: Le rameau d'or, birinci basım 1890, üçüncü basım 7 cild 1911 - 1915. Les origines magiques de la royauté, 1905; La Tache de Psyché 1909 v. s. dir.

ilk plânda gelen bir çok sosyal kurumların meydana gelmelerine yardım etmiştir. (La Tâche de Psyché).

A İlim büyüden çıkar. — «Büyünün görüldüğü her yerde tabiatta hiç bir ruhun veya şahsın müdahalesi olmaksızın olgular zarurî ve değişmez bir tarzda birbirlerini takip eder prensibi kabul edilir. Büyünün dayandığı esaslar Modern ilmininkinin aynıdır. Büyücü aynı sebeplerin aynı neticeleri doğuracağına kanidir. Ne kadar kudretli olursa olsun bu kudret ne keyfî ne de hudutsuzdur. Büyücü san'atını ancak kabul etmiş olduğu tabiat kaidelerine sıkı bir şekilde uymakla tatbik edebilir.» (Rameau d'or, I. sahife 64, 65).

İlim büyüden çıkmıştır. Gerek büyü gerek ilim ikisi de tabiatın mekanik bir düzene bağlı olduğunu ve hiç bir şahsın keyf ve arzularına boyun eğmeyeceğini kabul eder. (Aynı eser S. 67).

Nasıl teknik ilimden çıkıyorsa aynı şekilde pratik büyü de teorik büyüden çıkmaktadır. «Büyücü kendinden üstün kuvvetlere yalvarmaz. Hiç bir Tanrıya boyun eğmez.» (Rameau d'or, I. p. 64). Gelişmiş büyülerde ruhlar işe karışsa bile, «Büyücü onlara ruhsuzmuş gibi davranır. Onlara zor ve kuvvet kullanır.» (Aynı eser, S. 67). Böylece büyüde - ilimde olduğu gibi - emir etme kudreti vardır. Nasıl teknik ilimden önceyse aynı şekilde büyü de ilimden öncedir. Büyü yalnız alimin değil mühendis de ilk örneğidir.

Frazer'e göre: Arkaiklerde büyü gayri meşru, yasak bir kurum da değildir. Bilâkis resmî, umumî bir kurumdur. Sadece müspet büyülerle uğraşan büyücüler birer kast bile kurmuşlardır. Bunlar yağmur yağdıran, hastalıkları iyi eden, ziraatle, falcılıkla v. s. ile uğraşan büyücülerdir. «Büyücüler yalnız hekimliğin, cerrahlığın değil, tabii ilimler sahasındaki, bütün araştırmacıların, icadçıların da ilk örneğidir.» (Origine magique de la Royauté, S. 93 - 95).

Büyü bir taraftan hatanın mahsulü ise bir taraftan da gerçeğin ve hürriyetin anasıdır. İnsanlığı gelenegın esiri olmaktan kurtarmış, ona daha geniş ve daha hür bir hayat temin etmiştir.

B. Din büyüden çıkmıştır. — Frazer'e göre büyü ile din arasındaki münasebet daha karışıktır. Bunların gelişmiş vaziyetleri ele alınırsa aralarında birbirlerine irca' edilmesi mümkün olmayan amansız bir mücadelenin bulunduğu görülür. Frazer şöyle diyor: «Din deyince tabiata ve insana hüküm eden üstün bir kuvvetten yardım beklemek anlaşılmalıdır. Bu mânada dinin, prensib bakımından ilme ve büyüye zıd olduğu görülür. (Rameau d'Or, I. sah. 66 - 67). Büyücü emir eder, din adamı yalvarır; büyücü eşit veya aşağı kuvvetlere, din adamı üstün kudretle-

re başvurur. «Din ile büyüünün prensiplerindeki bu fark her devirde din adamlarıyla büyücüler arasındaki düşmanlığın sebebini yeter derecede anlatmaktadır.» (Aynı eser, sah. 68).

Fakat bütün bu ayrılığa ve düşmanlığa rağmen Frazer büyüünün önceliğini ve dinin büyüden çıktığını söyler. Delilleri şunlardır:

1. Büyü dünyanın her tarafında prensiplerinde olduğu kadar tatbikatında da birdir, küllidir. Din sistemleri ise devirlere ve memleketlere göre değişir. Büyünün külliliği dinin de hususiliği Büyünün en alt ve en derin tabakaları, Din ve ilmin de daha satıhtakileri teşkil ettiğini gösterir (Rameau d'Or, I. sah. 77 - 80).

2. Büyü tasavvurları, dine nazaran daha basittir. Din, düşüncenin daha karışık ve daha mücerret bir derecesini teşkil eder. Bazı büyü âyinlerindeki tesirsizlik onun kudretsizliğini, zayıflığını, başarısızlığını ortaya koymuş böylece büyüünün hataları yeni bir zihniyetin yani dinin doğmasına sebep olmuştur. Din de zamanla kudretini gittikçe arttırarak büyüden daha üstün bir yer tutmağa başlamıştır.

3. Frazer'e göre: Din adamlarının aynı zamanda büyücü olmaları ve din âyinlerinde hem bir «emir» in hem de bir «niyaz» ın bulunması büyüünün dinden önce geldiğini ispat eder. Büyüden dine geçişi: Büyücü, Tanrı, ve Kral'ın üçünü birden kendinde toplayan «İnsan - Tanrı» ların yetiştiği devirlerde açıkca görmek mümkündür. (Aynı eser 70 ve devamı 84 - 136).

C. Tenkid. — Frazer'in zihinci ve ferdiyetçi diye vasıflandırabilecek olan bu fikirleri bilhassa Mauss ve Hubert tarafından en muvaffak bir şekilde tenkid edilmiştir. Lucien Levy - Bruhl'ün iptidai zihniyet üzerine olan araştırmaları da Frazer'in başlıca Metodolojik hatasını belirtmek için lüzumlu ip ucunu vermektedir. Biz de tenkitlerimize bu noktadan başlayacağız.

1. Frazer'in büyü teorisi, iptidailerin zihniyetini bizim zihniyetimizin kategorileriyle (benzerlik, bitişiklik, ayniyet, sebeplik) anlatmağa çalışır. Büyünün temelini teşkil eden mistik zihniyeti görmez. Onun için de büyüde medenî insan mantığına aykırı düşen her şeyi hurafe veya düzenbazlık sayar.

2. Büyüde ilimlerin kökünü ararken bir totoloji yapar. Yanlış bir tefsirle önceden İptidailere izafe ettiği unsurları sonradan tekrar onda görür. Halbuki mistik iştirakçilik ve tabiatüstü hakkındaki teessürî kategori iptidailerin üstün kuvvetlere olan inançlarının temelini teşkil eder. Bu mistik zihniyet büyücülerin bazı hallerdeki iyi niyetlerini de gösterir. Meselâ bir büyücünün başarısızlığı daha kudretli bir büyücünün tesiriyle

le anlatılır. Bizim zihniyetimizle düzenbazlık sanılan şeyler onların mistik zihniyetleri için son derecede samimidir.

3. Büyücülerin fiilleri, âyinleri hakkında yapılan müşahhas tasvirler; Frazer'in sandığı gibi, büyücülerin hemcinslerini kandıran bir takım gözbağcılar olmadıklarını ortaya koymaktadır. Büyücülerin bazı fizik ve sosyal vasıflar taşımaları lâzım. Gerçekten büyücüler fizik bakımından sınırlı, kekeme, sarsak, sakat v. s. dir. Sosyal bakımdan da: demirci, berber, mezar kazıcı, hekim v. s. gibi mesleklere mensuptur. Kısası büyücü bir mütefekkir olmaktan ziyade cin çarpmış, cinlere karışmış, cezbeli, meczup bir insandır. Bu sıfat kendilerine topluluk tarafından verilir. Fiillerindeki tesirliliğin ayrılamaz şartı da kolektif vecddir. (Marcel Mauss: Sociologie et Anthropologie, sahife 17 - 37).

4. Büyü fiilleri ve âyinleri Frazer'in sandığı gibi hiç de basit değildir. Tersine son derecede karmaşık ve mantıkla ilgisi olmayan tamamen mistik bir mahiyet taşır. Büyü tasavvurları zihnî sahaya değil de daha ziyade Levy - Bruhl'ün «Tabiatüstü teessürî kategori» diye adlandırdığı sahaya girer. Frazer'in bahsettiği benzerlik ve bitişiklik konuları bu teessürî duyguların dış belirtileri, vesileleridir. Bunların arkasında Codrington'un ilk defa işaret ettiği «Mana» yani «büyü tebiatüstü kudreti» vardır. Büyü kudretini taşıyan ölü ruhları ve cin (demon)ler bu Mana kudretinin çeşitli belirtileridir.

5. Mauss ve Hubert, Frazer'in teorisi hakkındaki kritiklerini hülâsa ederken büyüünün tesirliliği meselesini şöyle ele almaktadırlar:

a) Sempati kanunları, bütün büyüleri içine alması şöyle dursun, sadece sempati âyinlerin bile kanunları olmaktan uzaktır. Sempati büyü kudretinin geçtiği yoldur, ama kendisi değildir (Mauss, aynı eser).

b) Büyücünün inancı bağlı bulunduğu zümrenin inancındaki samimiliğe bağlıdır.

c) Büyü zihinci olmayan bir kolektif psikoloji, ve kolektif bir suur halidir. Böyle bir düşünüş hareket noktası olarak kabul edilmezse büyü anlatılamaz. Büyücü hemcinslerine tesir etmek için taşıdığı «Mana» kudretinden istifade eder ama ona o kudreti veren kolektif itikatlardır. Mana zümrenin olduğu kadar ferdin de kudreti olabilir.

6. Gurvitch «La Vocation actuelle de la Sociologie» adlı eserinde Frazer'in teorisine yapılan kritikleri daha açık bir şekilde sokmaktadır: «Frazer'i kritik edenler gerçi ilmin büyüden çıkabileceği fikrini sarsmışlardır ama bunu açıkca da belirtmiş değildirler. Bizce İlimle Büyü tamamen ayrı ve farklı görüşlerin mahsulüdürler. Dünya karşısındaki hasbî (désinteressé) hayreti ilim ve felsefe karşılamaktadır. Aciz yüzünden

korkuya bürünmüş dünyaya hükmetme isteği büyüyü; hafakan (Angoisse) ve selâmete (Salut) e kavuşma isteği de dini doğurmuştur. Bu üç davranış birbirleriyle türlü şekillerde birleşebilirler, ama bunları bir köke bağlamak güçtür. Medeniyetlere göre, bu üç davranıştan biri diğerlerine hâkim olur. Meselâ Arkaik cemiyetlerde «teessürî kategori» hâkim olduğu için din ve büyü rağbette, hasbî hayrete dayanan ilim ise sönük haldedir. İlimin büyüden veya dinden çıkması mümkün görülüyor. Ama bunun tersine olarak, teknik kısmen büyüden çıkmıştır ¹.

7. Gurvitch Frazer'in dinin büyüden çıktığı teorisini de kabul etmez: «Hafakan ve selâmete kavuşma isteği; dünyaya hükmetme ve buna erişme korkusundan doğmaz. Büyü ve din ikisi de aynı zamanda vardır. Birincisi «içkin tabiatüstü» (surnaturel immanent) ne ikincisi de «aşkın tabiatüstü» (surnaturel transcendent) ne dayanmaktadır.»

8. Frazer'in büyüünün, dinden önce geldiği fikri hakkında ileri sürdüğü deliller de pek tatmin edici değildir.

a) Bir kere büyü hiç de basit değildir. O da din kadar karmaşıktır. Zaten tarih bakımından basitin önce, karmaşığın da sonra geldiği tezi (Taylor), etnograflarca çoktan bırakılmış bir peşin fikirdir.

b) Sonra büyü ile din arasındaki muhtelit şekiller, birinin diğerinden çıktığını göstermez. Sadece mücadeleleri boyunca birbirlerinden istifade ettiklerini gösterir.

c) Nihayet büyü inançlarının küllî, din inançlarının da hususiliği kabul edilse bile, dinin büyüden çıktığı neticesi çıkarılamaz. Kaldı ki büyüünün külliliği münakaşalı bir konudur. Meselâ Asûrî'lerin, Mısır'lıların, Avusturalya'lıların büyüleri arasında bir takım hususilikler dikkati çeker.

«Kısa Frazer son derecede önemli bir mes'eleyi ortaya atmış, ama işin içinden çıkamamıştır. Teorisini tenkit ederken daima «Mana» ya başvurduk. Onun için büyüünün tarifine yarayan çeşitli «Mana» tefsirlerinin birer analizini yapmağa çalışalım.» ².



Codrington'un buluşu ³. — Codrington'un bu eseri hemen hemen «Rameau d'Or» ile birlikte çıkmıştır. Codrington Melanezya kültüründe

¹ Teknik bilgi ile ilmi bilgi arasındaki münasebeti Gurvitch «Initiation aux Recherches sur la Sociologie de la Connaissance» yazısında ele almıştır. Fasıkül I. sah. 37 - 38.

² Gurvitch: La Vocation actuelle de la Sociologie, 1950, sahife 423 - 424.

³ Codrington'un başlıca eseri: The Melanesians, 1891 dir.

«Mana» tasavvurunun hizmetinden bahsetmiştir. «Mana» denen bu tabiatüstü kuvvet, bütün dünyaya yayılmış, mukaddeslik, aşkınlık vasıflarından sıyrılmış tır. Sonradan diğer medeniyet çevrelerinde de bu mânâya gelen bir çok kelimeler bulunmuştur. Meselâ kuzey Amerika'da: «Orenda» ve «Manitu»; Avusturalya'da «Arung - Kilta»; Siouda «Wakan» hep aynı mânâyaya gelir. «Mana» bütün bunları içine alan çok geniş ve umumî bir terim halini almıştır. Bu kavram bir çok kimseler tarafından çeşitli şekillerde tefsir edilmiştir. Meselâ Rahip Schmidt gibi din gayretiyle yapılan, ilmî hiç bir değer taşımayan bu türlü tefsirleri bir tarafa bırakarak, sadece ilmî olanlarını ele alacağız.

☞Bakınız Codrington «Mana» yı nasıl anlatır: «Melanazyalılar madî kuvvetten büsbütün farklı, binbir şekilde tesir eden bir kuvvetin varlığına inanır, her türlü iyilik ve kötülüğün kaynağı olan bu kuvveti; insanın elinde tutmasında ve ona hâkim olmasında büyük faydalar vardır. . . . İşte bu kuvvet «Mana» dır. . . . bu gayri maddî ve bir mânâda tabiatüstü bir kuvvettir. . . . «Mana» belirli bir şeyde veya maddede değil her şeyde bulunabilir» (The Melanesian, S. 118).

«İşte her çeşit büyüye hâkim olan unsur budur. İnsanlar tabiat kuvvetlerini ancak bunun sayesinde idare edebilirler: yağmur, fırtına, hastalık, sağlık, saadet, felâket hep bu kuvvetten gelir.. Kısası, büyü denen şey, bu mânâ inancından doğar.. büyücüler, hekimler, yağmur yağdırıcılar, peygamberler, falcılar hep bu kuvveti kullanırlar. Gerçi aralarında büyücülükle geçinen insanlar vardır. Ama bir büyücü veya hekim «kast» i yoktur. Belirli mertebede olan her insan «Mana» ile temasa gelebilir...» (sahife, 191).

Codrington'un bu ifadeleri «Mana» nın her şeyden önce bir «büyü kudreti» olduğunu göstermektedir. Skeat de aynı şekilde «Mana» yı şöyle tasvir etmektedir: «İnsanları saran ve içlerine giren içkin tabiatüstü bir kuvvettir. Fert ve zümre bu kuvveti dilediği şekilde idare eder ve hükmü altına alabilir» (Skeat, Malay Magic, London, 1900).

Codrington başka yazılarında «Mana» yı, dinin de kaynağı saymaktadır. Bu fikrini bir sürü tefsirlerle derinleştirmeye çalışmıştır da. Kendisine göre: ölü ve diri insanlarda, dış âleme ait şeylerde bulunan Mana, büyü karakterini; cinlere, «esprits» lere, Tanrılara ait Mana da, din karakterini taşır. Böylece Codrington'a göre büyü ile din arasındaki fark tabiatüstü kuvvetler arasındaki farktan değil de bu kuvvetleri taşıyan varlıklar arasındaki farktan ileri gelmektedir.

Wundt ve bilhassa Lehmann bu tezin yanlışlığını göstermiştir. Bun-

lara göre: Mana, daha ziyade aynı cinsten olan varlıklara tesir eder. Meselâ «esprits» ler ve Tanrılar ancak kendi cinslerinden olan varlıklarla münasebet halindeyken «Mana» ya başvururlar, insanlar ve kendilerine tâbi olan diğer şeyler için «Mana» ya lüzum görmezler.



Mauss, Hubert ¹, — Hubert ve Mauss bu eserlerinde büyüü, «Mukaddes Mana»nın zıddı olan «Mukaddes olmayan Mana» ya bağlamışlardır. Büyünün tarifini yapmağa çalışırken de «içkin tabiatüstü kuvvet» (forces surnaturelles immanentes) lerle dolu bir âlem keşfetmişlerdir. Ama Durkheim teorisine bağlı kalmak, yani mukaddes din kuvvetiyle, mukaddes olmayan büyü kuvvetini kollektif kuvvete bağlamak için «Mana» yı dinin ve büyüün müşterek kökü saymışlardır. Kendilerine göre: mukaddes ve dinî olan her şey «Mana» dan çıkar ama her mana mukaddeslik mertebesine yükselemez. Böylece Hubert'le Mauss: Durkheim'in «totemik mana» teorisine yol açmışlardır. Durkheim'e göre «totemik mana» tarih bakımından «büyü mana» sından öncedir ve onu doğurmuştur. Halbuki Hubert'le Mauss'un asıl temayülleri: büyü ile dini birbirlerinden tamamiyle ayırmaktı. Gerçekten kendilerine has vasıflarıyla birbirlerinden ayrılan iki nevi «Mana» vardır: Mukaddes olmayan mana ve mukaddes olan mana. Birincisinin asıl adı «Mana» ise ikincisinin de ilk sembolik ifadesi «totem» olmalıydı.

Tabiatüstü kuvvetleri kollektif kuvvetlere bağlamaktan vazgeçilirse, «Mana» yı büyü sahasının dışına çıkararak mukaddesi de «Mana» ya bağlamanın hiç bir sebebi kalmaz. Böylece Mauss ve Hubert sahayı temizleyerek büyü yani «içkin tabiatüstü kuvvet» ile dinin yani «aşkın tabiatüstü kuvvet» in birbirlerine irca edilemeyeceklerini göstermişlerdir. Sonradan Lehmann ile Malinovski'nin, bir bakımdan da Pritchard'in tahlilleri bu görüşü kuvvetlendirmiştir.

Şimdi Mauss ve Hubert'in teorisini daha yakından analiz edebiliriz. Kendilerine göre «din âyinleri daima merasimli, halka açık, mecburî ve vakitlidir. Beri taraftan bilhassa «menfi büyü» (Maléfice) âyinleri vardır ki: bunlar da tersine gayri meşru, yasak ve suç sayılırlar. Bu yasak, büyü âyinleriyle din âyini arasındaki zıdlığı gösterir. Bunlar dinle büyüün iki kutbunu teşkil ederler. Bu iki kutup arasında da müphem karakterde bir takım olgular vardır ki: bunlar meşru ve müspet büyülerdir. Yağmur büyücüleri, hekim büyücüleri v. s. bu türlü müspet büyüleri tatbik ederler.» (Mauss - Hubert aynı eser).

¹ Mauss ve Hubert'in büyü üzerine yazılmış meşhur eserleri: «Esquisse d'une Theorie générale de la Magie, 1903» dir.

«Böylece büyü hakkında şimdilik şöyle bir tarif yapabiliriz: teşkilâtî bir ibadetin kısımlarından olmayan, gizli, hususî ve esrarlı bir şekilde yapılan, son haddinde de yasak edilmiş âyinlere meyleden âyinlerdir.» (Mauss, aynı eser).

Gerçekten bu tarif kendilerinin de itiraf ettikleri gibi geçicidir. İlk büyüün yalnız bir cephesini, sadece din bakımından ele alındığı zamanki hususiyetini gösterir. Üstelik açıkça yapılan gizli kapaklı tarafı olmayan müsbet büyüler (Magie blanche)i dinle büyü arasında kalan bir takım olgular olarak kabul eder. Sonra da Mauss ve Hubert'in büyü teorisinde temeli teşkil eden derin esaslar hiç hesaba katılmamıştır.

H. ve Mauss: «büyü âyinlerinin olduğu kadar din âyinlerinin de altındaki asıl kökü bulduk ki; o da «Mana» dır». demektedirler. Kendilerine göre: Mana, istekleri, teessüriyeti, değerlere olan temayülü temsil eder. Büyü cinleri, daha geniş anlamıyla «Mana», değerleri karşılayan bir terimdir. Bunlar şiddetli istek ve heyecan hallerinin harekete getirdiği kudretle miknatîsler gibi tesir ederler. Mana zihnî, tecrübî hiç bir şeyi ihtiva etmez, sadece cemiyetin duygularını, ihtiyaçlarını, isteklerini ifade eder. Çünkü bu isteklerin teessüriyetlerin v. s. - yani Mana - nin kollektif bir karakteri vardır. **Kıyası Mana ve büyü birlikte yaşayan fertlerin müşterek istek, korku ve heyecanlarının mahsulüdür.** Böyle olunca gayri mukaddes Mana'yı, mukaddes Mana'dan ayırmak bir hayli güç olacak.

Şu noktayı da belirtelim ki: Codrington Mana'yı bir cevher gibi tefsir eder; Wundt ve Lehmann onu bir fül ve vasıf sayar; Mauss ve Hubert ise «bugünkü medenî zihniyetin kategorileri bu mefhumu kavramağa elverişli değildir. Mana sadece bir kuvvet, bir varlık değildir; bir fiil, bir hassa ve bir haldir de... hem bir cevher, hem bir hassa, hem de bir fiildir. Başka bir deyimle hem bir isim hem bir sıfat hem de bir fiildir.» demektedirler.

«Mana,,nın çeşitli mânalarını da şu kelimelerle ifade etmektedirler: büyücünün kudreti; bir şeyin büyü hassası; büyümlü eşya; büyümlü varlık; büyü kudretine sahip olmak, afsunlama; büyüyle tesir.

Tenkit. — Bu derin ve ilham verici müşahedelerden açıkça görülen bir çok neticeler çıkarmak mümkünken yazarlar bu neticeleri belirtmekten çekinmiş görünüyorlar. Gurvitch yazarların esirgedikleri bu açık ve besbelli neticeleri şu esaslarda toplamaktadır:

1. Mana insanla dostluk eden eşit, «içkin tabiatüstü» bir kuvvettir. Mana hiç bir zaman üstün, mukaddes, aşkın bir kuvvet olamaz. Böy-

le olunca aşkın olan «mukaddes»i «Mana»nın bir nevi saymak «Mana» tasvirine aykırı düşmez mi?

2. Büyünün kollektif bir mahsul olduğu doğrudur. Ama bu mes'ele ile doğrudan doğruya ilgili değildir. Gerçekten çok şekilli ve çok karmaşık olan toplulukta gayri mukaddes kuvvetlerle (Büyü Mana) mukaddes kuvvetlerin (Din Totem) aynı zamanda bulunmaları tabiidir. Nitekim dinî klanla büyü cemiyetleri zıdlığı her iptidaî cemiyette vardır. Zaten cemiyetlerdeki farklılaşmayı doğuran bilhassa bu birbirlerine zıt din ve büyü kuvvetleridir.

3. Hubertle Mauss bu iki kuvvet (din, büyü) arasındaki zıdlığı kavradıkları halde, (indî bir hükümle) bunları «Mana» cinsinin iki nevi saymışlar; bu yüzden de din ile büyü arasında tamamlayıcı bir takım ayırıcı vasıflar aramak zorunda kalmışlardır: «büyü fert tarafından hususî bir şekilde yapılır. Amili fert yayılma çevresi topluluktur. Büyünün gittikçe fertleşmesi de yasak ve gayri meşruiyeye olan temayülünü göstermektedir.»

Kıyası, Hubert'le Mauss büyü ve dini birbirlerine irca edilemez iki ayrı kuvvet telâkki edeceklerine aynı köke — Mana — bağlamakla sıkıntıya düşmüşlerdir. Ama Mauss sonradan yayınladığı »Le Don« adlı eserinde büyü «Mana» siyle mukaddes arasındaki ayrılık açıkca belirtilmiştir. Satılabilen ve devir edilen mülk «Mana»ya, devir edilemeyen de «Mukaddes»e bağlanmıştır. (La vocation sah. 429 - 31).



Durkheim'in «Totemik Mana» sı. — Durkheim, tilmizleri Hubert'le Mauss'un tetkiklerini kullanarak ona bambaşka bir istikamet vermiştir. «Din hayatının iptidaî şekilleri» nde «mukaddes olmayan Mana» (ki asıl Mana budur) ile «Mukaddes Mana» arasındaki farkı kaldırarak, mukaddesi hem büyüün, hem de dinin kaynağı saydı. Büyü Mana'sını Totemden çıkararak büyüün kaynağını dine bağladı. Kendisine göre: Totem, klanda hususileşen ve mahallileşen «Mana»nın sembolüdür. Zamanla bu «Totemik Mana'lar» «Mana» da umumileşirler. «Büyünün ve dinin» müşterek kökü olan Mana hudutsuz ve anonim bir kudrettir, fizik kuvvetler gibi gayri şahsîdir. (Aynı eser, sahife 285 ve devamı). Bu mukaddes gayri şahsî ve anonim olan kuvvet ilkin totemik prensip şeklinde belirir. Mana. umumî mukaddes; Totem de klan mukaddesidir. «Klan yapısından kabile yapısına geçince Totem umumileşerek «Mana» olur.» (sah. 279 - 80). «Bir ve küllî Mana mefhumu ancak klanlar'üstü bir din doğduğu zaman belirebilir!» (sah. 281). Klan yapısından kabile yapısına geçince umumileşen «totemik mana», şahsî ruhlarda ferdileşir. Gö-

rülüyor ki: «Ruh fikri sonradan teşekkül eder; gayri şahsî ye anonim «Mana» kudretinden çıkar. Mana, mukaddesle, klanın cisimlenmesi olan Totemle aynı şey olduğu için de dinî bir vasıf taşır (sah. 382). «Bu Mana teorisi şahsiyetin kökünü, gayri şahsîde gören felsefeyi de kuvvetlendirmektedir.» (sah. 386 - 89). «Beri taraftan dinin, fizik kuvvet, sebebiyet mefhumlarını bunlar vasıtasıyla de ilimleri doğurduğu görülür: Bunların da kökünü Mana teşkil eder» (sah. 290 - 92).

Demek ki Durkheim'e göre Mukaddes hem büyüünün hem dinin temelidir. Totemin umumileşerek «Mana» ya çevrilmesi hem kabile dinini hem de büyüü doğurur. Din ile büyü arasındaki farklar da bilhassa âyinlerin icrasında ve yasaklarla sanksiyonlarda aranmalıdır. İlk din hem muhteva hem de tatbikat bakımından kolektiftir. Din her şeyden önce cemaat ister. Halbuki büyü sadece muhtevası bakımından sosyaldir. Tatbikatta ferdi ve yaygındır. Büyü tarikatları zarurî değildir. Kısası büyüünün cemaati yoktur. Büyü sahası tatbikatta ferdi teşebbüse açıktır; büyücünün zümreden ayrılmasına, özcülüğün gelişmesine elverişlidir.

Din ile büyü arasındaki farklardan biri de yasakların bozulmasıyla belirir. Gerçekten din yasakları bozulunca günah işlenmiş olur. Umumi efkâr incinir. Halbuki büyü yasakları bozulunca bir günah işlenmiş olmaz. Bu yasakların sanksiyonu daha ziyade maddî zararlarıdır. «Tıpkı hekimin dediklerini dinlemeyen bir hasta gibi.. Buradaki itaatsizlikle ne bir günah işlenmiş ne de efkârı umumiye incinmiş olur. Kısası büyüde günah yoktur.» (sah. 429 - 430).

Durkheim'e göre: ahlâkı, ferdiyetçi egoist ve kaideleri kategorik değil de mekanik olan büyüde aramak doğru değildir, onu dinde aramak gerekir. Ahlâkın kaynağı ancak din olabilir. Büyünün ahlâksızlığın kaynağı olduğu fikri kabul edilmese bile, hiç olmazsa ahlâkla ilgisi olmadığı iddia edilebilir. Durkheim'in bu fikri dikkat edilirse gelenekçi teolojik tezi kuvvetlendirmektedir.

Hemen işaret edelim ki Durkheim'in tezi Frazer'inkinin tam zıddıdır. «Büyü Frazer'in iddia ettiği gibi dini değil, tersine din büyüü doğurmuştur.» (sak. 518).

Tenkît. — Durkheim'in büyü ve din hakkında ileri sürdüğü bu tezler bir çok bakımdan tenkit edilebilir:

a) Din ve büyüünün ikisi de Mana'nın müradifi olan «Mukaddes»ten

yani aynı kökten çıktıkları halde; amellerinde, yasaklarında, sanksiyonlarında nasıl oluyor da öyle derin farklar beliriyor? Bu farkı, kaynaklarının ayrılığında aramak, başka bir deyimle dini, aşkın tabiatüstüne «Mukaddes'e»; büyüü de, içkin tabiatüstüne (Mana) bağlamak daha doğru olmaz mıydı? Durkheim «büyü Mana» siyle, «dinî mukaddes»i aynı köke bağlamakla bunlar arasındaki ayrılıkları gösterirken sıkıntıya düşer. Meselâ din sanksiyonlariyle büyü sanksiyonları arasındaki farkı anlatırken, şu önemli itirafta bulunur: «din yasağı, zarurî olarak mukaddes mefhumunu gerektirir. Bu yasağın gayesi «Mukaddes»in herhangi bir şeye telkin ettiği saygıyı korumaktır. Halbuki büyü yasakları bunun tersine olarak vasıfların tamamen laik bir mafhumuna dayanır. Büyücünün birbirlerinden uzak bulunmasını tavsiye ettiği şeyler karakteristik vasıfları dolayısıyla birbirlerine karışması veya yaklaşması tehlikeli olan şeylerdir. Onun için birbirinden çok farklı bu iki olgu gurupunu bir ad altında birlikte tetkik etmek bir hayli karışıklığa sebep olur.» (sahife 340). İşte yalnız olgulara nazaran hüküm verilirse büyüü dinin, temeli sayılan «mukaddes» den sıyırmak gerekir.

b) Büyü ve din sanksiyonları arasında zıdlığı kabul edince; dinin ahlâklılığı, büyüün de ahlâksızlığı doğurduğu fikrinin de kabul edilmesi gerekmez. Sebeplerine gelince: İlkin her toplulukta türlü türlü şekilde ve nevide ahlâklılık vardır. Bunların önem dereceleri sosyal tiplere ve kadrolara göre değişir. Dine bağlı ahlâklılık daha ziyade gelenekci bir ahlâklılıktır. Büyüye bağlı ahlâklılık ise daha ziyade bir yaratma, bir istek ahlâklılığıdır. İnsan cehdine başvuran laik ve dünya ahlâkının ilk şeklidir. İkinci olarak da ahlâkta sanksiyonların rolü o kadar önemli değildir. Onun için bunlar ahlâkın, din ve büyü ile olan münasebetlerini anlatacak hareket noktaları olamazlar.

c) «Büyü Mana» siyle «din Mukaddes»ini sun'î bir şekilde birleştirmesi Durkheimi yukarıda saydıklarımızdan başka bir takım güçlülere daha sürüklemiştir. Meselâ arkaik dinlerde hafakan (angoisse) zaaf ve tâbilik duygusunun bulunmadığını ispat etmek lüzumunu duyarak şöyle der: «Arkaik, Tanrıları kendini ezecek derecede üstün bir varlık olarak görmez. Tersine kendine çok yakın görür. Belki tarihin hiç bir devrinde Tanrılar insanlara bu kadar yakın olmamıştır. Çünkü Tanrılar etrafını saran eşyada ve kısmen de kendi içindedir» (sah. 320). Böylece Durkheim büyüü dine yaklaştırdıktan sonra arkaik dine, büyüün temel vasıflarını yüklemek ihtiyacını duyar. Halbuki bu fikirler Etnografyaya ve dinler tarihine tamamiyle aykırıdır. Gerçekten Durkheim'in dediğinin tam ter-

sine olarak hiç bir dinde insan, iptidai dinde olduğu kadar ezilmiş değildir. Ancak çok ilerlemiş dinlerin (Hıristiyanlık, Budizm) Tanrıya yük-selmek için kısmen insan hürriyetine başvurdukları görülür. Kısası din kuvvetiyle, büyü kuvveti tecanüslü değildir. Birincisi (Totem) tabiatüstü mukaddes, üstün, aşkın bir kuvvettir; İnsan ona değil, O insana hük-meder. İkincisi (Mana) tabiatüstü içkin mukaddes olmayan bir kuvvet-tir; insanla dostluk eden ve onun hükmü altına girebilen bir kuvvettir.

d) Durkheim'in büyü «Mana» sını gayri şahsî ve anonim bir kuv-vet gibi görmesi ve ruh fikrini «Mana» dan çıkarmağa teşebbüs etmesi de kolaylıkla kabul edilemez. İptidailerde şahsî ve gayri şahsî tezdâdî açık değildir. Onun için Mana hem şahsî hem de gayri şahsî olabilir. Ruha ge-lince: din günahının yüklendiği nokta, mukaddes'in aykırı kutbudur. Kı-sası ruhun meydana gelmesinde «büyü Mana»sının hiç bir tesiri yoktur. Ruhun «Mana» ya sahip olması da, olmaması da mümkündür. Cansız eşyalar; Tanrılar da «Mana» ya sahip olabilirler.

Bütün bu izahlar gösteriyor ki: Durkheim din ve büyü mes'elesinde olguları zorlayarak sistemine uydurmağa çalışmıştır. Durkheim dini top-luluğun bütününün cisimlenmesi gibi büyüü de daha ziyade ferde uygun gördüğünden, nasıl ferd cemiyetten çıkıyorsa, aynı şekilde büyüünün de dinden çıktığını ispat etmeğe çalışmıştır.



Bergson'un Büyü Teorisi. — Bergson «Deux Sources de la Morale et de la Religion» da Mauss ve Hubert'in tahlillerinden istifade ederek Durkheim gibi indii, ama onunkinden büsbütün ayrı, kendi sistemine uy-gun bir izah ileri sürmüştür. Kendisine göre: Büyü ile din arasındaki mü-nasebeti münakaşa etmek için ilkin statik ve dinamik din arasındaki zit-lığı belirtmeli. Birincisi içgüdüye dayanan kapalı cemiyetleri, ikincisi mistik sezîşe dayanan açık cemiyetleri karşılar. Bu iki çeşit din arasın-da hiç bir geçit yoktur. İşte büyü bunlardan ancak birincisiyle, statik dinle karşılaştırılabilir.

Bergson'a göre: statik dinin iki vazifesi vardır:

a) Kapalı cemiyetlerde zekânın, sosyal içgüdüyü tehdit eden yıkıcı kudretine karşı cephe alır (S. 127).

b) Zekânın ölümden kaçınılamıyacağı tasavvuruna karşı koruyucu bir tepki de bulunur. (S. 137).

Kıyası, Bergson'a göre statik dinin tasavvurları, zekânın cesaret kırıcı tasavvurlarına karşı koruyucu bir tepkidir. Başka bir deyimle din itikatları; endişeye, korkuya, huzursuzluğa karşı alman bir takım emniyet tedbirleridir. (S. 160).

Büyünün de teselli edici bir vazifesi vardır. Bu bakımdan statik dinle birleşir (S. 219).

Gerçekten büyü tasavvurları, dünyayı kavrayamayan ve ilmi henüz kuramayan cesareti kırılmış zekâyı, bir takım hayallerle teselli eder. Meselâ Arkaik cemiyetlerde **Homo Faber**'in tesir edemediği bir sürü olgular vardır. Tabiata tesir edemeyince tabiatın kendisine yardım edeceğini umar. Böylece tabiatta, kendisine yardım edecek bir takım kudretlerin bulunduğu inanır. İşte Mauss ile Hubert'in büyüünün temelinde gördükleri «Mana» denen kudretin esası budur.

Kıyası, büyü denen şey; iktidarsızlığı yüzünden teessürî istekleri tahakkuk ettiremeyen zekâyı içgüdünün müdaahlesidir. «Meselâ bir iptidai düşmanını öldürmek istiyor; düşman uzakta, yakalaması mümkün değil... Ama ne çıkar! kudurmuş gibi, bulunmayan düşmana saldırır. Sanki parmaklarının arasındaymış gibi boğazını sıkır ve boğar. İsteğinin tam mânasiyle tahakkuk etmediğini bilir. Kendisi elinden geleni yapmıştır, gerisini de hâdiselere bırakır. (S. 176). Bu da ancak, tabiatın, insanların emirlerini almak ve tatbik etmek için etrafında dönmesiyle, başka bir deyimle tabiatın insanların niyetlerini kavrayan, isteklerini yerine getiren ve insanların sahip olabilecekleri bir takım kuvvetlerin bulunmasıyla mümkündür» (S. 176 - 177). «İşte Mana, Orendo, Wakanda v. s. gibi kelimeler bu kuvveti ve bu kuvveti saran nüfuzu ifade eder. Esyayı, büyüünün ameliyelerine uymağa zorlayan kuvvettir.» (S. 177).

«İnsanda fitrî ve isteklerin dışarı vurmasından başka bir şey olmayan büyü en sonunda iki unsura irca edilebilir:

- a) Her şeye, hattâ erişilemeyecek olana bile tesir etmek arzusu;
- b) Esyanın insanî seyyale (fluide humain) denen şey ile yüklü veya yüklenmeğe istidatlı olduğu fikridir.

«Büyü ile ilmi mukayese etmek için birincisine; Büyüyü dine bağlamak için de ikincisine başvurmak lâzımdır.» (S. 179).

Büyü ve ilim. — İlim çeşitli engelleri yenmek için büyük bir cehde ihtiyaç gösterir. Büyü ise cehitsiz bir fildir. İnsanı ve cemiyeti zehirleyerek tenbelliğe sürükler. Görülüyor ki Büyü Bergson'a göre İlimin zid-

dır. İddia edildiği gibi büyüün ilmi doğurması şöyle dursun tersine ilmin belirmesine en büyük engel olmuştur.

Büyü ve din. — Büyü ve statik dinin fonksiyonları birdir. Böyle olmakla beraber Mauss ve Durkheim'-in sandığı gibi bu kök Mana değildir. Ne büyü dinden, ne de dini büyüden çıkarmak mümkündür. İkisi de birbirlerine paralel olarak aynı zamanda belirmişlerdir. (S. 185).

«Büyü iktidarsız olan zekâyı teselli eder. Halbuki din aynı zekânın yıkıcı faaliyetine karşı sosyallaşma içgüdüsünü korur.» Bu bakımdan statik dini büyüden ayıracak bir çok ölçüler bulunabilir:

a) Canlı, cansız varlıkların yüklü oldukları veya yüklenmeğe istiadatlı oldukları «Mana» denen «insanî seyyale» (fluide humain) sadece büyüye aittir, bunun dinle hiç bir ilgisi yoktur.» (S. 183). Çünkü din git-tikçe büyüyen ve şahıslaşan Tanrılar yarattığı halde; büyü, madde âle-mine yayılmış mekanik olmayan tabiatüstü kuvvetlere başvurur. S. 174).

b) Din dua vasıtasıyla başvuru Tanrılara tapar. Başka bir de-yimle din Allahın inayetine, yardımına başvurur; büyü ise tabiatı ken-dine tâbi kılmağa zorlar.

c) Din hasbî, büyü özcüdür.

Görülüyor ki Bergson'a göre: Büyü ile statik din fonksiyonlarında birleşirler. Gerçi ikisi de Tesellidirler, ama farklı istikametlerde olmak şartıyla...

Tenkit. — a) Bir kere Bergson kendine has ince psikolojik tahlille-riyle büyüünün ferdi ve kollektif heyecanla olan ilgisini pek güzel bir şe-kilde belirtmiştir.

b) Mauss'la Hubert'in işaret ettikleri gibi «Mana» arzuları ifade eden, yahut bugünkü ağızla bizi çeken değerlerin topuna birden verilen bir addır. Bergson bu fikirleri de san'atla tasvir etmiştir.

c) «Mana» nin sadece büyüye ait olduğunu, dinle hiç bir ilgisi bu-lunmadığını belirtmiştir.

d) Statik dinle büyüünün müşterek bir kökten geldiğini savunurken bile hiç olmazsa muhteva bakımından birbirlerinden ayrıldıklarına işaret etmiştir.

Gurvitch: böyle olmakla beraber Bergson'un fikirlerinin gene de ih-tiyatla kabul edilmesi lâzım geldiğini söyleyerek teorisinin tenkidine gi-

rişmektedir, bilhassa büyüünün egoist ve ilme engel olduğu fikrini reddetmekte ve Bergson'un izahlarında sık sık kullandığı içgüdü teriminin psikoloji sosyaldan çoktan atıldığını ileri sürmektedir¹.

Lehmann'ın ve Malinovski'nin «Mana» tasviri. — Büyü ve «Mana» hakkında ileri sürülen başlıca teorileri gözden geçirdikten sonra; şimdi de Melanezya çevresinde «Mana»nın çeşitli görüntülerinin en tam tasvirini veren ve Wundt'un talebelerinden olan **R. Lehmann'ın «Le Mana, 2 inci basım, 1922»** eserini gözden geçirelim.

Lehmann «Mana»nın «linguistique» bakımından bir çok mânaları olduğunu ileri sürer:

a) Melanezya dilinde «Mana» düşünmek, sevmek, arzu etmek mânasına gelir. Ayrıca düşünmenin, sevginin ve arzu etmenin konularını da bildirir.

b) Mana başarı, saadet v. s. mânasına gelir.

c) Başarıya, saadete, sevilen, arzulanan şeye götüren tabiatüstü kuvveti bildirir.

d) İstifade edilen sosyal nüfusu, sosyal hayattaki mevkiin derece ve kudretini bildirir.

e) Nihayet «Mana» tabiatüstü tesire işaret eder.

Lehmann'a göre Mana ister sıfat ister isim şeklinde olsun daima: «tesirli bir şekilde hareket etmek» fiiline dayanır.

Lehmann Melanezya çevresinde üç nevi «Mana»nın bulunduğunu bildirerek her birinin ayrı ayrı tasvirini yapar.

A) Mana Tangata; B) Hayvan, nebat ve cansız varlıklar Manâsı; C) Mana Atua. Şimdi bunları birer birer gözden geçirelim.

A) Mana Tangata. — İnsanlar, fertler ve zümreler arasındaki münasebetlere tesir eden «Mana»dır. İşte bu «insanî Mana» ya «Mana Tangata» adı verilmektedir. Bu «Mana» hem ferdî hem de kolektif olabilir. Harpte az veya çok başarı gösteren her muharip böyle bir «Ferdî Mana»ya sahip sayılır. Meselâ Melanezyalıların kahramanı «Te Kaoti» «Mana Tangata» ile vasıflandırılmıştır. «Maoriler» Onun «Mana»sı vardır, çünkü; dehası, cesareti, şanslı vardır» demektedirler. «Mana Tangata» kudreti,

¹ (La Vocation actuelle... S. 439 - 442).

aşağı derecede bir insanda da belirebilir. Ama bu başarılarıyla, yüksek sınıflara çıkmalarıyla ispat edilir. Burada «ferdî Mana» dan «kollektif Mana» ya geçiş görülmektedir. Bu geçiş, fert tarafından kullanılan sosyal kudret mânasına geldiği vakit kendini daha açık şekilde gösterir. Meselâ filân savaşçı başbuğun «Mana»sı filân veya falan klanı filân top- raklar üzerinde tesir eder demektirler ki: bu da; başbuğun emrine fi- lân veya falan zümrelerin verildiğini anlatır. Beri taraftan bir başbuğ, bir savaşta büyük bir başarısızlığa uğrarsa «ferdî Mana» sını gaybe- der. (S. 11).

Bu olgu, «ferdî Mana» yanında zümrelerin malı olan bir «kollektif Mana» nın bulunduğunu; şeflerin de «ferdî Mana» leriyle temsil ettik- leri zümrenin «kollektif Mana» sını şahıslarında birleştirdiklerini göste- rir. Bu ve buna benzer daha bir çok misaller «Mana Tangata» nun bir in- sanda çoğalıp azalabileceğini, bir insanın buna sahip olabileceği gibi kaybedileceğini de anlatır.

Codrington ve bilhassa Lehmann «Mana Tangata» nun Melanezyalı- ların başlıca endüstrisini teşkil eden balıkçılık ve bilhassa inci avcılığında ne kadar ehemmiyetli bir rol oynadığını belirtmektedir. (S. 35). Beri ta- raftan herhangi bir endüstri faaliyetinde gösterilen başarı «Mana» nun edinilmesine sebep olur. Meselâ denizin dibine hızla inen ve çıkan bir av- cı, endüstrisi için çok istifadeli olabilecek bir «Mana» ya sahip olabilir. (S. 36).

Daha sonraları «Tobriand» yerlilerinin büyüleri üzerinde inceden in- ceye tetkikte bulunan Bronislaw Malinovsky müşahedeleriyle bu fikri kuvvetlendirmiştir: «İş ve büyü birbirlerinden ayrılmaksızın birlikte yü- rürler. Çünkü inançlarına göre İş'in büyüye ihtiyacı vardır. Büyü'nün de ancak İş'in zarurî bir unsuru olması bakımından bir mânası olabilir.» (Argonauts of the Western Pasific, 1922, s. 414). «Büyücü, şatafatlı bir merasimi idare eden bir din adamından ziyade; hususî bir işte ihtisası olan bir işçiyi hatırlatır. (S. 142). «Büyü insan cehdiyle meydana gelen tesirlerin üzerine katılan bir şeydir... Meselâ bahçıvanlık büyüünde; toprağın, yağmurun, çalışmanın ehemmiyeti takdir edilir. Büyü bütün bunlara sadece iyi şans katar...»

Kıyası, işin tehlikeli olduğu, başarımın emin olmadığı yerlerde büyü- ye, Mana'ya başvurulur. Bu iş sahibine inanç verir. (Malinovski, Myths in Primitive Psychology 1926, sah. 107 - 117).

Lévy Burhl «Expérience Mystique et les symboles chez les Primitifs,

1938» adlı eserinde başarının emin olmadığı yerlerde büyüye başvurmanın bütün arkaik cemiyetlere has bir karakter olamayacağını belirtir. (S. 53).

B) Hayvan, Nebat ve Cansız Varlıklar «Mana» sı. — Lehmann'ın belirttiği gibi: «Melanezyalılarda, insandan müstakil olarak tabiata yayılan bir «Mana» daha vardır. «S. 38 - 53). Lehmann'a göre «Mana»nın bu çeşidi ,onun sadece «esprit»lerden değil insan ruhundan ve suurundan da müstakil olduğunu gösterir. «Mana»nın insanlarda, nebatlarda ve hayvanlarda bulunması, onun büyücünün eşyaya izafe ettiği bir takım vasıflar olmayıp, insanın varlığına bağlı bulunmayan dünyaya yayılmış tabiatüstü gerçek bir takım vasıflar olduklarını ortaya koyar. Gerçekten bu «Mana», hayvanlara, nebatlara ve kayalara, taşlara insan bilgisinden ve müdaahlesinden tamamiyle müstakil olarak tesir edebilir. Meselâ Melanezyalıların inancına göre bazı hayvanlar, bilhassa kuşlar ve bazı nebatlar son derecede kuvvetli «Mana»ya sahiptirler. İnsanlar büyük bir çabalıktan sonra bu nevi ve müstakil «Mana»ları «Mana Tangata»larına tâbi kılarak kullanabilirler. İşte büyü âyinlerinde bazı nebatların veya taşların kullanılması bundan ileri gelmektedir.

C) Mana Atua. — Tanrılara, cinlere, meleklerle atfedilen «Mana»lardır. Tanrılar, melekler, cinler o kadar üstün varlıklardır ki insanlara hâkim olmak için «Mana» kudretine lüzum hissetmezler. Ancak kendi aralarındaki münasebet için «Mana»ya başvururlar. Tanrılar, Melekler v. s. de mücadelelerinde büyü âyinlerinden vazgeçmezler ve kendilerinde ne nisbette «Mana» Atua» bulundurulursa o nisbette başarıları artar.

Bütün bu tasvirler Mana'yı Mukaddes ve Tanrı ile birleştirmenin ne kadar sakat bir düşünce olduğunu gösterir. «Mana» aynı cinsten olan varlıkların tabiatüstü için bir kudretidir. Mana ancak aynı cinsten olan varlıklar arasındaki münasebetlerde tesirli olabilir.

Bu takdirde din adamına atfedilen «Mana» ancak «Mana Tangata» yani «insanî Mana» olabilir. Tanrılara has olan «Mana Atua» din adamında bulunamaz.



Gurvitch'in Mana ve Büyü hakkındaki fikirleri. — «La Vocation actuelle de la Sociologie» adlı kitabında hülâsa edilmiştir (S. 409 - 456). Gurvitch büyü hakkındaki düşüncelerini dört bölümde incelemektedir:

A) Din ve büyü zıdlığına edilen itirazlar,

- B) Mana ve Mukaddes zıdlığı,
 C) Büyü ve Din tarifi,
 D) Büyü; Teknik ve Ahlâklılığın çeşitli kaynaklarından biridir.

Şimdi de bunları birer birer gözden geçirelim.

A) Din ve büyü zıdlığına yapılan itirazlar. — 1. Din ve büyü birbirlerine girmiştir. Bazı dinlere büyü, bazı büyülere de din, Tanrı karışır. Bunlar nasıl ayrılırlar, birbirlerinin zıddı olurlar.

2. Büyüyü dinden ayırmak onu cemiyetten - ki bununecessüdü dindir - ayırmak değil midir?

3. Aşkın tabiatüstü (Tanrı Totem) ile içkin tabiatüstü (büyü kuvveti, Mana) yü birbirinin zıddı saymak, iptidailerin tabiatüstü ve tabiatı birbirlerinden ayırabilecek kudrette olduklarını kabul etmek demektir. **Bu tamamen yanlıştır. Bizim bugünkü «tabii» fikrini onlara izafe etmek olur.**

1. Evet din mütemadiyen büyüü büyü de dini kullanır. Yalnız dinin hizmetinde olan büyü âyinleri, aşkın ve üstün tabiatüstü kudrete tâbi bir vasıttan başka bir şey değildir. Dindeki Tanrılar da, büyücünün emrine tâbi olmak için aşkın ve üstünlüğünden sıyrılarak insanla dostluk eden içkin tabiatüstü bir kudrete bürünmesi lâzımdır. Bu hal totaliter devletlerin serbest ve muhtar sendikaları ilhak etmelerine benzer. Burada sendika devletin hizmetkârı olduğuna göre sendikanın yapısını devletinkinden ayırmamak mı gerekir. Şüphesiz ki hayır.

2. İkinci itiraza gelince: Frazer'in sandığı gibi büyü, büyücünün diğer insanları aldatan şahsî kurnazlığının bir tezahürü olamaz. Veya Huvelin'in sandığı gibi; kudretin bir ferdin istifadesine çevrilmesin de olamaz. Mauss ve Hubert (Mélange d'histoire des religions 2 edition 1926) ise Huvelin'in tersine olarak büyüünün kolektif itikatlara dayandığını; hattâ büyücüye bu sıfatı topluluğun verdiğini söyler. Kısası, büyü ferdiyetçilikle vasıflandırılmaz. Hiç olmazsa amellerinde kardeş birlikleri şekli altında büyü tarikatlarının rolü büyüktür. Büyü bir fert tarafından yapılabileceği gibi topluca da yapılır. Peki şimdi büyü - amellerinde ve temelinde daima kolektif olan - dinden ayrılamaz neticesine mi varılmalı? Asla. Çünkü böyle bir netice, ancak Durkheim gibi dini, «cemiyetin kendine tapması» faraziyesini kabule bağlıdır. Sosyologun böyle bir faraziyeyi kabul etmesinde ise bir zaruret yoktur. Gerçekten kolektif itikatların çeşitli muhtevaları olabilir; ama hiç bir şey bu muhtevaların,

mutlaka kollektifin «projection» u olmasını gerektirmez. Mukaddes tabiatüstü yani aşkın ve üstün bir kudretin kollektif itikatları olabileceği gibi; büyü tabiatüstü yani içkin bir kudretin de pekâlâ kollektif itikadı mümkündür. Bunun için de muhtevaları kollektif fiillerle karıştırmamak yeter. O zaman din veya kutsal, kollektifi temsil etmek imtiyazını kaybeder, büyü için de aynı şey söylenebilir.

3. Dinle büyüün zıdlığı iddia edilince İptidailerin tabiiyi ve tabiatüstünü birbirinden ayıracak kudrette olduklarını kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. İşte Frazer'i büyüü tamamiyle intellectualiste bir görüşle anlatmağa sevkeden sebep budur. Durkheim'in tabiat ve tabiatüstü tezinin yerine mukaddes «mukaddes olmayan» mefhumlarının koyması gine bu sebeptendir. Üstünlüğü, aşkınlığı ihtiva eden «Mukaddes», din ve büyüün müşterek temelidir. Nihayet Allier de daha sonraları, arkaiklerin tabii telâkki ettikleri şeyleri bizim tabiatüstü şeyler gibi gördüğümüzü ispat için aynı delilleri kullanmıştır. Böylece büyü ancak sonradan dinin bozulmasıyla belirir.

Halbuki Mauss ve Hubert büyü tasavvurlarının heyecanı bir temele dayandığını belirtmişlerdir. Bu itibarla iptidailerin tabiatüstüne yükselmeleri için tabii hakkında vazih bir fikre sahip olmalarına lüzum yoktur. Teessüriyetin ve heyecanın şiddeti tabiatüstüne yükselmeğe yeter. Korku heyecanı, iptidaiyi doğrudan doğruya tabiatüstüne yükseltir.

Böylece bu mes'ele psikolojik cephesinden kavranmıştır. Ama bize öyle geliyor ki tahlil daha ileriye götürülmeliydi. Gerçekten «tabiat üstünün teessürî kategorisi» olan korkunun iki mânası olabilir: a) Üstün kudret karşısındaki korku (Kierkegaard ve Heidegger'in Angst, Angoisse); b) Âdi korku (Furcht, Crainte). Meselâ muvaffak olmamış bir avın veya bir kıtlığın doğurduğu korku ile üstün kudretin verdiği korku ayrı ayrı şeylerdir. İşte bu bakımdan «büyü üstün kudreti» içkin olması itibariyle âdi korkuyu, «din tabiatüstü kudreti» de aşkın olması itibariyle «angoisse» i doğurur.

Kısası tabiiyi ve tabiatüstünü, teessürî kategori anlatabiliyorsa: Din tabiatüstünü, Totemi, aşkını, «angoisse» la; büyü tabiatüstünü, Manayı, içkini, «crainte» le anlatmak kabil olur. (La Vocation, sah. 412 - 416).

B) Mana ve Mukaddes zıdlığı. — Gurvitch Büyünün temel mefhumu olan «Mana» yı dinin temel mefhumu olan mukaddesle karşılaştırarak her ikisinin hususiyetlerini belirtmeğe çalışır:

1. Mana dünyaya yayılmış tabiatüstü bir kuvvettir. Ferdî ve kollektif irade ve heyecanla kudretini arttırır.

2. Bu kuvvet bilhassa aynı seviyede olan varlıklara tesir eder. İnsan iradesinin ferdî ve kollektif bir cehdiyledir ki İnsan Manası aşağı varlıkların «Mana» sına girmek imkânını bulur.

3. Yukarıki iki vasıf, Mana denen bu tabiatüstü kuvvetin, tesir ettiği varlıklara nazaran «içkin» (immanente) olduğunu gösterir. Yani Mana bu varlıklarla dostluk eder. Onların cehitleriyle emirleri altına girebilir, çoğalır, azalır v.s.

4. Mana, başarılı bir cehitle kısmen olsun yaratılabilir de. Gerçekten büyü âyini Mana ile teması temin ettiği kadar onu yaratır da. Zümresinin Mana'sını veya «ferdî Mana» sını arttırmak için ceht eden her insan; veya aynı şekilde davranan bir zümre, bir dereceye kadar dünyanın yaratıcısı halini alır.

5. Aynı zamanda bir sıfat, bir isim, bir fiil ve bir tesirlilik kudreti olan Mana şahsî ve gayri şahsî olabilir. Levy Bruhl'un iptidai zihniyetin karakteristiği olarak gördüğü «Mistik iştirakçilik» Mana'nın esaslı vasıflarından biridir. «Mana» nın gayri şahsî veya şahsî olup olmadığı üzerinde edilen münakaşalar lüzumsuzdur. Çünkü «Mana» aynı zamanda hem şahsî hem de gayri şahsîdir.

6. Şahsî ve gayri şahsî kuvvet olan «Mana» çıktıkları varlıkların nevelerine göre ya daha ziyade kollektif veya daha ziyade ferdî olurlar. Bu mânada «Mana» yı zümre ve ferd «Mana» sı diye ikiye ayırmak mümkündür. Böylece yalnız büyü tarikatları değil, erkekler kulübü, yaş zümreleri v. s. gibi her çeşit kardeş cemiyetleri, klanlar, kabileler, de dahil birer kollektif Mana ya sahiptirler. Fakat son iki teşekkül din temeline dayandıkları için kuvvetlerini daha ziyade Mukaddesten alırlar. «Mana» bu kuvvet tarafından silinmiş olur.

7. «Mana» bütün dünyaya yayılmış, ve aynı seviyede insanlara tesir eden bir kudret olduğuna göre sadece büyücü tarikatlarına has bir kudret değildir. Bütün varlıklar ona az çok sahiptir. Ona az çok hükmedebilirler de. Bilhassa her insan ve her zümre az çok büyücüdürler. Onun içindir ki: bütün insan münasebetlerinde, hususî bir büyü âyinine başvurmadan da Mana rol oynar. Büyücüler sadece bilkuvve var olan «Mana» yı fiil haline getirirler veya yeni bir Mana yaratırlar. Meslekten büyücüler her yerde tohum halinde hazır bulunan bu kuvveti idare etmekte ustallaşmış, ihtisas sahibi insanlardır.

8. Mana, ne ferdî veya kollektif vicdandır, ne ruh, ne cin ne melek ne de Mukaddes veya Tanrıdır. O bunların hepsinden müstakil apayrı bir varlıktır. Aynı neviden varlıklar arasındaki münasebetlerde her şeye girebilir.

9. Mana vasıfları bakımından Mukaddesle, Tanrıyla, Dinle hiç bir ilgisi yoktur. Mukaddes olmayan tabiatüstü bir kuvvettir. Bu mefhum tabiat ve tâbiliği tazammun etmez. Kurtuluş (Salut)u temin etmez. Kıyası, Mana içkin (immanent) tabiatüstü bir kuvvettir. Halbuki Mukaddes aşkın, (trenscedante) tabiatüstü bir kuvvettir «Mana» kendisini idare eden, kullanan varlıkların üstünde değildir. Gurvitch'e göre: İnsan zihninde ilk aşkın ve içkin tezadı bu Mukaddes ve Mana tezadından doğmuştur. «Mana» tabiatüstü bir unsuru taşımasına rağmen laikliğin kaynağıdır da. Büyünün teknikteki muhtar ahlâklılıktaki laikleşmesini bu kuvvetlerden korkunun kalkması temin etmiştir. Halbuki din laiklikle asla uzlaşamaz. (La Vocation, sah. 448 - 451).

B) **Büyü ve dinin tarifi.** — Büyü ile dinin birbirlerinden ne kadar farklı şeyler olduklarını gördük.

1. İçine girdiği varlıklarla dostluk eden «Mana»nın içkinliğine; İnsanın ferdî ve kollektif davranışlarında emir eden bir efendinin ve yaratan bir «demiurge»ün vaziyeti tekabül eder. Büyünün psiko-sosyal temeli de yaratma cihetiyle âleme hükmetmek isteyen sonsuz bir arzudur. Bu arzu tesir edilen kuvvetlere yeter derecede hükmedememenin verdiği bir korku ve endişeyle karışıktır.

Kendisinden kurtuluş ve inayet bekleyerek bağlanan varlıklara daima üstün olan «Mukaddes»in aşkınlığına; insanın davranışında, telafisi mümkün olmayan bir aşağılık fikrinden gelen sonsuz bir tâbîlik ve aşırı bir alçak gönüllülük tekabül eder. Dinin psiko-sosyal temeli devâsı imkânsız bir «sıkıntı», bir aciz hissidir. Bunun diğer kutbu da aşkın bir kuvvetin muvafakatiyle kavuşulacak kurtuluşu beklemektir.

2. Büyü açık veya gizli müspet ve menfi olabilir. Bu zıdıklar arasında paralellik yoktur. Bütün menfi büyü (Magie noire) ler gizli ise buna karşılık müspet büyü (Magie blanche) ler açık olduğu kadar gizli, kollektif olduğu kadar ferdî olabilirler.

Din ise daima kollektif ve açıktır. Bu da, büyü-din zıdlığı karşısına Ferd - Cemiyet zıdlığını koymak için yeter bir sebep olamaz. Zaten büyü, ferdiliğin gelişmesine doğrudan doğruya değil de vasıtalı bir şekilde yardım eder.

3. «Mana» ve «Mukaddes» zıdlığı, arkaik cemiyetlerde çeşitli zümrelerin belirmesine sebep olur. Büyü tarikatları, klan zümresinin hâkimiyetini hudutlar. Böylece fertliliğin gelişmesine yardım eden daha müsait bir hava belirmiş olur. Fert, her zaman olduğu gibi içinde yaşadığı cemiyetin, çeşitli zümreleri arasındaki zıdıktan faydalanarak kendini kuvvetlendirir. Görülüyor ki «Mana» zarurî olarak ferde bağılı olmaksızın, ferdiliğin gelişmesine yardım eder. Çünkü «Mukaddes» in karşısına bir zıd kuvvet olarak dikilir. Onun sahasını hudutlar. Büyü tarikatları, bazı ahvalde klanın sosyal hukukunu sarsar. Hattâ kökünden değiştirebilir. Üstelik büyü tarikatları, kendi yapılarının muhtar sosyal hukukunu da yaratır. Kısası büyüünün rolünün sadece fertler ve zümrelerarası hukuku — ki bilhassa bu sahada büyüünün rolü son derecede ehemmiyetlidir — doğurmaktan ibaret olmadığı açıkça görülmektedir.

Ayrıca insan iradesinin muhtarlığına yaratıcılığına inan veren büyü kudreti dolayısıyla ferde itimat telkin eder. Ferdî topluluğun bütünlük çemberinden ayrılmasını kolaylaştırır. Mana kudreti ekonomik ve politik kudretlerle birleşince de arkaik cemiyetlerde ferdî farklılaşmanın en ehemmiyetli bir âmili olur.

Daha umumî olarak denebilir ki: büyü ve din zıdlığı arkaik cemiyetlerde hareketin, evrimin, değişimin ehemmiyetli âmillerinden biridir. Bergson'un sandığı gibi hiç de durgunluğun sebebi değildir. (La Vocation, sahife 451 - 453).

C) Büyü, teknik ve ahlâklılığın çeşitli kaynaklarından biridir.

1. Din ve büyü. — Bütün bu söylediklerimiz gösteriyor ki dini, büyüünün veya büyüüyü dinin kaynağı saymaktan daha yanlış bir şey olmaz. Biribirine taban tabana zıd iki ayrı tabiatüstü (içkin Mana, aşkın Mukaddes) kuvvete dayanan büyü ve din birbirlerini doğuramayacakları gibi, bir ve aynı kökten de çıkmış olamazlar. Hareket noktalarında paralel olmakla beraber evrimleri boyunca birbirleriyle karışmaları mümkündür.

2. İlim ve büyü. — Frazer büyüüyü ilimlerin kökü, Bergson onu ilimlerin engeli saymıştı. Hubert'le Mauss'da da: İlim, tekniğin tavassutıyla büyüden; felsefe yani tam mânasiyle hasbî bilgi ise dinden çıkmıştır. Gurvitch'e gelince: (La Vocation, s. 453-56) : Dinde, filozofik unsurların bulunduğu; müspet ilimlere kısmen tesir eden tekniğin de büyü ile olan sıkı münasebetini inkâr etmemekle beraber felsefe ve ilim bilgisini, dinden ve büyüden ayırır. Gerçekten kendisine göre: İlim ve felsefe bil-

gülerini; âmiyane, teknik ve politik bilgilerden ayıran hususiyet «hasbî hayrettir». Bu bakımdan ilim ve felsefe bilgileri «dünyaya hâkim olma arzusu» temeline dayanan büyü ve teknikten ayrıldığı kadar «sıkıntıya dayanan ve üstün kudretten kurtuluş bekleyen» dinden de ayrılır. Teknik bilgiye gelince: bunun büyüden çıktığı hiç inkâr kabul etmez. Büyüdeki meğhul kuvvetler korkusu silinip de içkin tabiatüstü inancı yıkılınca, teknik bilgiler büyüün yerini tuttu. Gerçi teknik ihtiyaçlar ilim araştırmalarına rehberlik etmiştir ama hasbî oldukları nisbette de başarılarının arttığı görülür.

Büyüye bağlı olan ve aynı psiko-sosyal temele dayanan teknik büyüün yerine geçince, müspet ilimler sahasında kendine yeni bir efendi buldu. Onun için büyü ile ilim arasında doğrudan doğruya herhangi bir geçit yoktur. İki farklı yollardan giderken teknik içinde büyü yerini ilme bırakmıştır. Teknikler de tamamen değil kısmen büyüden çıkmıştır. Çünkü arkaik cemiyetlerde tehlikesi olmıyan teknikler tabiatüstüne başvurmadan tatbik edilirler. Bu topluluklarda insanların girdikleri işler, tabii teknikle büyü tekniğinin birbirlerine girdiklerini gösterir. Fakat az çok karışık her çeşit teknik cehtin de büyüden çıktığı inkâr edilemez.

3. Ahlâk ve Büyü. — Çeşitli teorilerin münakaşasını ederken dinî prejuhelerin tesiriyle bazı filozof ve sosyologların büyüün gayri ahlâkî veya hiç olmazsa ahlâk konusunda tarafsız olduğunu söyleyerek ahlâkî sadece dine has bir imtiyaz saymışlardır. Şüphesiz bir topluluktaki gerçek ahlâklılık tabu ve sanksiyonlara irca edilirse o zaman ahlâklılığın dinde büyüden çok üstün olduğu kabul edilebilir. Gerçekten din yasaklarının sanksiyonu umumî bir nefret (réprobation publique) olduğu halde; büyü yasaklarının sanksiyonu mekanik bir şekilde meydana gelen kötü neticelerdir. Görülüyor ki tabu bakımından din üstün bir mevkidedir. Ama böyle bir düşünüş hem üstünkörü hem de olgulara aykırı olur. Çünkü bir toplulukta ahlâkın türlü türlü şekil ve nevileri vardır. Bozulunca nefretle karşılanan yasak ve tabular ancak «gelenekci ahlâk»a bağlı olabilir. «Yaratma ahlâkî» ise başlangıçta bilhassa büyüye bağlı gibi görünmektedir. Mauss'ın işaret ettiği gibi insan irade ve heyecanının kudretli bir miknatisi olan «Mana» arkaik cemiyetlerde, bizim topluluklarımızdaki değerler âleminin yerini tutar. Tanrısal ve Mukaddes olan şey müspet ve menfi değerler arasındaki zıdlığı aştığı gibi, varlıkla değerler arasındaki zıdlığı da aşar. Halbuki «Mana» da tersine, bu zıdlıklar tam mânasiyle belirir. Zaten müspet ve menfi büyü arasındaki fark bu müspet, menfi değerler arasındaki zıdlıktan doğmaktadır.

Bundan başka müspet değerlerin hepsi birden ahlâk değerleri olamayacağına göre; Müspet büyüünün de ancak bir kısmı bazı ahlâklılık nevi-leriyle ilgili olabilir. Ama bu kısımda da büyü ile ahlâk arasındaki bağı-llık hiç bir şüpheye meydan vermiyecek derecede açıktır. Büyünün bu kısmı gerçek ahlâkın, faal neviden olan her çeşidinin gelişmesi için son derecede elverişli bir çevredir. Kısası, her şeyden önce büyüünün gayri ahlâkî veya ahlâka kayıtsız olduğu peşin fikrini kaldırmak lâzımdır. Frazer gibi büyüünün ahlâklılık vasfını büyütmeden diyebiliriz ki: büyü-ünün bazı şekilleri iş, cehit, kurtuluş, yenilik, isyan, yaratıcı hürriyet ah-lâklarının en kudretli teşvikçilerinden biridir. Ahlâkla gölgesi gibi dai-ma beraber giden, ona sığınak, kalıp vazifesini gören işleyişini kolaylaş-tıran hukukun temelinde de büyüü görürsek şaşmamalıyız. Fakat hu-kuk hayatında, hükümler, ödevler, kaideler ahlâk hayatına nazaran da-ha ehemmiyetli olduklarından, büyü ve dinin hukuk üzerindeki tesirle-ri birbirine girmiş bir halde görünür. Hukukun başlıca iki nevi olan sosyal hukukla ferdi hukuk arasındaki ayrılık hukuk hayatında, büyü ile din arasındaki rekabeti açıkca takip etmek imkânını vermektedir ¹.

N. Ş. Kösemihal

BİBLİOGRAFYA

- Marcel Mauss: Sociologie et Anthropologie, 1950.
 Georges Gurvitch: La Vocation actuelle de la Sociologie, 1950.
 Frazer: Le Rameau d'or, üçüncü basımı, 7 cilt, 1911 - 1915. İlk ba-sım: 1890.
 Frazer: La Tache de Psyché, 1909.
 Codrington: The Melanesians, 1891.
 Durkheim: Les formes Elementaires de la vie religieuse.
 Bergson: Deux sources de la Morale et de la Religion.
 Lehmann: Le Mana, ikinci basım, 1922.
 Malinowski: Argonauts of the Wester Pasific, 1922.
 Myths in primitive Psychology, 1926.

¹ Gurvitch «La Vocation, sah. 457 - 525» de bu konuya büyük bir bölüm ayırmıştır.