

# Deli Dumrul Mitosu Bağlamında Türk-İslam Özneliğinin Psiko-Mitolojik Çözümlemesi\*

Efe Baştürk\*\*

## Öz

Her toplum, kendi kolektif örgütlenmesine uygun biçimde bir anlam dünyası kurgular. Mitos, bu anlam dünyasının toplumu ve benliği kurması üzerine tasarlanmış bir anlatıdır. Psiko-mitoloji ise, kolektif kültürün gelişimini ve etkisini, benliğin psişik dönüşümleri üzerinden tartışan bir yorumlama biçimidir. Türklerin İslamiyet'e geçişini konu alan Deli Dumrul efsanesi, Şamanist inancın içinde yetişen kahramanın, kendi ölümlülüğünü idrak etmesi karşısında girdiği travmayı konu alır. Bu travmanın kökeninde yatan etmen, Türklüğün doğacı ve anahanlı örgütlenme psikolojisinin, İslamiyet'in normatif dizgesiyle karşılaşma anında sarsıntı geçirmesidir. Deli Dumrul efsanesi, Türklerin İslamiyet ile beraber edindikleri öznelik biçimine dahil olma sürecindeki deneyimleri içermesinden dolayı, psiko-mitolojinin sorunsal nesnesi olarak ele alınabilir.

## Anahtar Kelimeler

Türklük, anahanlık, islamiyet, psiko-mitoloji, söylen (mit), Deli Dumrul.

\* Geliş Tarihi: 23 Aralık 2016 – Kabul Tarihi: 25 Nisan 2017

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Baştürk, Efe (2019). "Deli Dumrul Mitosu Bağlamında Türk-İslam Özneliğinin Psiko-Mitolojik Çözümlemesi". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 89: 29-54

\*\* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü – Rize/ Türkiye

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7117-0734>

[efe.basturk@erdogan.edu.tr](mailto:efe.basturk@erdogan.edu.tr)

## **Giriş: Psiko-Mitolojik Bir Okuma Denemesinin Hipotezi Üzerine**

Toplumların kültürel gelişimi ile uyruklarının veril kültürel norm evreni tarafından biçimlendirilmesi olgusu, yalnızca toplumsal-tarihsel bağlamda ele alınmamalıdır. Bir topluluğun kendisini inşa etmesi, sadece fiziksel sınırlar imal ederek belirli bir iç-dış (biz-onlar) ayrımı üzerine temellenmiş politik-toplumsal örgütlenmeden ibaret değildir (Noland 2010: 96-97). Topluluk, aynı zamanda manevi bir birlikteliktir; uyruklarının zihinlerinde, ruhlarında ve fakat çoğu zaman onların düşünsel evrenlerinin anlamlandıramadığı noktalar olarak sayılabilecek bilinçdışı izlelerde temsil edilen ve yeniden üretilen tinsel bir simgedir. Bu anlamda topluluk, insanların bir araya gelerek oluşturdukları somut bir-aradalıklarından *bir fazla* anlam içeren ve onların maddi birliklerine tinsel bir anlam katarak onları ezeli ve ebedi bağlamda birleştiren bilinçdışısal bir örgütlenmedir (Obeyesekere 2011: 18). Toplulukların örgütlenme biçimleri ile insanların belli anlam sistemleri dahilinde bir topluluk-olarak var olma veya insanın neden ve nasıl bir topluluksal örgütlenme içerisinde özne olarak addedilebilir olduğunu çözümleme yöntemi olarak psiko-mitoloji, insanın bilinçsel gelişimi ile topluluğun örgütlenmesi arasındaki bağın çözülmesi üzerine odaklanan bir yorumlama denemesidir.

Mitlerin hem tarihsellik anlamında eskiliği, hem de güncelliğini halen koruyabilmesi anlamında yeniliği, tam da psiko-mitolojinin önermesi ile uygunluk taşıyacak bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Niles'in söylediği gibi, insanın "bir öykü yoluyla" var olan bir canlı oluşu (Niles 1999: 1), bu öykülemenin arkaik kuruculuğunu süreklileştirir. İnsanın öykü yoluyla evrende yolunu bulması, eski çağlara dek izi sürülebilecek arkaik bir mirastır ve toplumlar, bu mirası kendi özgüllüklerine göre uyarlamayı başarmışlardır (Leeming 1990). Söylen (mitos/mit), toplumların bir arada olmalarına ilişkin nedensellikleri, gereksinimleri ve arzuları nümayiş eden görüngülerdir; bu nedenle verili bir toplumsal örgütlenmeyi mitsel okuma denemesi, topluluğun mitsel sunumunun görüngübilimsel incelenmesini zaruri kılmaktadır. Bu zaruriyetin temelinde yatan unsur, söylen adı verilen fenomenin toplumun tarihsel gelişiminden bağımsız olmaması, tersine, toplumun aldığı biçimlenme ile uygunluk taşıyor olmasıdır (Johnson 1992: 19).

Topluluēun kendi varoluşunu mitsel -ya da mitos üzerinden- deneyimlemesi (Campbell 2006), yalnızca söylencesel bir analizi deēil, fakat aynı zamanda bilincin bilinçdışı ile iliřkilendiēi psişik süreci de içermelidir. Bunun nedeni, topluluēun söylence üzerinden okunmasının, bu söylencenin işaret ettiēi simge ve sembolik dizgelerin psişik temsillerin de deēerlendirmeye alınmasını gerektirmesidir. Başka bir deyişle, mitoslar, ben ve [tinsel] topluluk arasındaki bir araya gelişin sembolik kurgusu olarak geçmişi deēil, tersine, şimdi'yi ifade eder ve benliēin tinsellik dolayımıyla inşasını içerir. Bu nedenle mitosların konusu, znelēme sürecine dâhil olan insanın öyküsü olarak, tarihe dâhil oluştur. Bu dâhil olma süreci, insanın anlam kipinden uzakta bulunduēu ilksel varoluşun ötesine geçerek kendisine tinsel bir anlamın katıldıēı kültürel dizgeye katılması anlamına gelir. Nihayetinde mitos, insanın ilksel bilinç-öncesi varoluşu ile kültürel znelēmesi arasındaki travmatik geçişi sembolize eden anlatılar olarak karakterize edilebilir.

Bu çalışmanın amacı, ilksel varoluş ile kültürel znelēme arasındaki travmatik deneyimi Türk mitolojisinin önemli bir uēraēı sayılabilecek olan ve İslamiyet ile karşılaşma anını konu alan *Deli Dumrul* adlı söylence üzerinden psiko-mitolojik baēlamda incelemektir. Sylencenin ana konusu, ölümün temsil edildiēi Azrail ile karşılaşma anının yaratmış olduēu travmadır. Eski Türk mitolojisinde ölümün temsil edilme biçimlerine ilişkin iki tür yargıdan bahsetmek mümkündür. Bunların ilki, eski Türk toplum inancını çoklu-tanrı inancı biçiminde formüle eden bir anlayıştır. İkincisi ise, başlangıçtan itibaren Türklerin inanç sistematiēinde tek-tanrı inancının bulunduēunu ne süren yaklaşımlardır (Günay ve Güngör 2015: 23-28). Bu yaklaşımların her biri eski Türk inancını kendi özgül baēlamı içerisinde deēerlendirmeye almış olsa da bu çalışmada disiplinler arası bir teorik güzergahın önerilebilmesi adına biraz evvel yukarıda zikredilen birinci yaklaşım takip edilecektir. Bununla amaçlanan, ilgili yaklaşımın muhtevasında barındırmış olduēu çok yönlü okuma imknına el veriyor olmasıdır. Buna göre, söylencenin çözümlenmesinde merkezi bir rol oynayan travmatik baēlam,çoklu tanrı inancı sistematiēi içerisinde tanıtlanmış bilinç-öncesi varoluşun, tek Tanrı gereēi ile karşılaşması neticesinde ilksel varoluşu ve buna ilişkin simgesel kodlar ile mesafelenme zorunluluēu arasındaki travma olarak özetlenebilir. Bu travmatik deneyim Deli Dumrul'un şaşsında söylencesel bir kurgu şeklinde oluşturulmuş olsa da, esasında Trklēn İslamiyet'e ait normatif-kültürel Yasa tarafından soē-  
rulmasını içerecek çapta kolektif-tarihsel bir inşayı gündeme getirmektedir.

Nitekim, çoklu tanrı inancı karşısında Azrail'de kavranan tek Tanrı olgusu ile karşılaşmanın benlik, toplum ve dünya tasavvurları üzerindeki radikal bağlamda dönüştürücü etkisi göz önünde bulundurulduğunda, bu söylencenin Türk-İslam özneliğinin kuruluş anı olarak ele alınması makul sayılabilir. Türk inanç mitolojisinde Azrail, dışarıda bırakılan ve bu bağlamda özne ile mesafelenmiş bir biçimde kurgulanan dışsallık iken (Duymaz 2008: 11-13), tek-tanrı inancına dâhil olunma nedeniyle özneliği kuran kültürel-sembolik yapıya içkinleşerek özne ile mesafesizleşen bir varlığa tekabül etmektedir. Zira bu kırılma anı, Türklere özgü kimi kolektif örgütlenme ve tekil varoluşsal dizgelerde aşınma ve aşılma yaratmıştır. Şamanist [animist] tahayyülün yerine ayrımlaşmış dünyaya dışarıdan hükmeden bir, tek ve mutlak Tanrı fikrinin geçmesi veya yine Şamanist dizge ile uyumlu sayılabilecek anahanlı (anacıl/dişil) örgütlenmeden patriarkal-Babahanlı örgütlenmeye sıçrayış, benlik ve topluluğun tinsel varoluşu bağlamında kırılma meydana getirmiştir.

### **Psiko-Mitoloji Bağlamında Benlik ve Topluluğun Varoluşsal Deneyimi**

Psiko-mitoloji, benliğin topluluk içerisindeki özneleşme süreçlerini söylencelerde yer alan anlatılar üzerinden ele almayı deneyen bir yorumlama denemesi olarak psikanalizin alt başlıklarından bir tanesidir. Dolayısıyla, psiko-mitolojinin çabası, söylencelerde yer alan anlatılarda psikanalize ilişkin çıkarsamalarda bulunabilmek için metin çözümlemesi yapmaktır. Bu çalışmada da, psiko-mitolojik bir çözümlemenin olanaklarını tartışabilmek adına, psiko-mitolojinin psikanalizdeki belli başlı tartışmaları nasıl ele aldığına ve daha da önemlisi bu tartışmaları kendi kuramsal bağlamı içerisinde nasıl konumlandığına değinmek icap etmektedir.

Başta da ifade ettiğimiz üzere psiko-mitoloji, söylencelerde yer alan özneleşme süreçlerini ele alan efsanevi anlatılar olarak, topluluğun evrendeki konumuna ilişkin ontolojik bir bakış açısı sunmayı amaçlar. Bu bakış açısı, temelde, varlığın -bu ister topluluk olsun ister birey olsun fark etmeyecektir- konumunu anlamaya ve bu konumun nedensel parametrelerini keşfetmek üzere tasarlanmış bir kavrama çabasından doğar (Strauss 2013: 50). Strauss'un ilkel zihinle özdeşleştirdiği mit, topluluksal varlığın kendini kavrama çabasının bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Bu içe-dönümlü (*reflexive*) bakış açısı, varlığın kendini anlama gayreti olarak anlaşıldığında, mitsel anlatının en temelde dinsel bir adlandırma edimi olduğu daha rahat görülecektir. Çünkü dinsel kavrayış, Durkheim'cı ifadeyle, topluluğun kendisine dışarıdan bakması (Durkheim

2011: 47) olarak, varoluşun bir tarafta maddi, diğer tarafta ise tinsel olmak üzere ikiye ayrılarak birbirine referansla kurulmasının temsilidir. Mitlerde ele alınan şey, tam da bu çifte bölünmüşlüğü izlenebilir şekilde sunulmasıdır. Mitolojinin kahraman-merkezli failleştirme anlatısının (Rank 2016) temelinde yatan şey, hikâyenin merkezinde olan şahsın (birey/topluluk) kendisinin bilincine varabilme, yani kendiliğın fenomenolojik kavranışına ulaşma serüvenidir. Bu nedenle mitlerin konusu, kahraman anlatısı üzerinden, topluluğun öznel fenomenal bilincine ulaşma biçimleri ve dönüşümleridir.

Mitler bu nedenle psikanaliz ile yakından ilgilidir. Nasıl ki psikanaliz, insanın doğal ve kültürel varoluşu arasındaki gerilimi bilinçdışı üzerinden çözümler yaparak (Zupancic 2011: 9) kendilik çözümlemesi geliştiriyorsa, mitoloji de, benzer bir çözümleme yoluyla topluluğun bilinçdışını bir anlatı üzerinden sunmaya çalışır. Bu nedenle mitlerde en ufak bir detayın dahi çok büyük önemi vardır; çünkü mit, sembolizasyon süreci yoğunlaştırılmış bir anlatı olarak içerik çözümlemesinden ziyade görüngübilim eleştirisidir (Saydam 2011: 9). Diğer bir deyişle mitlerde şeylerin nedensel belirlenimleri değil, bunların temsil ve gösterimleri ön plandadır. Dolayısıyla mitolojinin psikanaliz ile oldukça benzerlik taşıdığı söylenebilir; çünkü her ikisinde de amaç, varoluşun fenomenal bilincine bilinçdışsal süreçler ve temsiller aracılığı ile ulaşmaktır. Psikanaliz için insanın davranışları, jest ve mimikleri, vb. görüngüleri bu bilinçdışı sürecin temel izleği iken, mitolojide de anlatımın sembolize edildiği ve hikâye kahramanının dönüşümünü izleyebileceğimiz simgesel biçimleri bu bilinçdışı sürecin ana çizgisini oluşturur. Yine her ikisi de, varoluşu ne bir tamlık (bütünlük) düzeyinde ne de sona ermişlik bağlamında ele alır; hem psikanaliz hem de mitoloji, varlığın kendilik (ego) yanılmasıyla nasıl uzaklaştığını ortaya koyma amacındadır. Psikanaliz, bunu, Freud'dan beri kültürel dinamiklerin merkezde olduğu bir biçimde saptama uğraşındadır. Psikanalizin temel varsayımı, insanın bilinç düzeyinde saf bir kendilik kontrolü geliştiremediği ve onun itkilerini ve yönelimlerini düzenleyen gizil bir mekanizma olarak bilinçdışının var olduğu iddiası üzerine temellenir (Voloşinov 2016: 12-22).

Bilinçdışı, kendiliğın tek başına varlık-olma haline ulaşamayacağına bir göstergesidir. Kendilik kurulumunun ve kendilik bilincinin ancak dışarıdan bakış yoluyla deneyimlenebilir oluşu, kendilik çözümlemesi için bilinçdışının analizini gerektirir. Bilinçdışı analizi, öncelikle, varlığın kendinde eksiltmiş

olduğu varsayımı ile hareket eder ve kendilik bilincine dışarıdan – daha doğru- su açığa çıkmamış düzlemlerden – müdahalede bulunan izleklerin eleştirisini yapmaya uğraşır. Bilinçdışı, bu bakımdan, kendiliğın konumuna ilişkin ko- ordinatları veren bir harita gibidir; davranışların, düşüncelerin, yönelimlerin, kısaca kendiliğın dünyada konumlandırılışının anahtarı bilinçdışısal izleğın kendisindedir.

Mitlerdeki kurgu, tam da bu bağlamda, kolektif bilinçdışının izlenmesi ve çözümlenmesi anlamında bir tür kendilik kavrayışına tekabül etmektedir. İnsanın çeşitli veçhelerden geçen psikolojik yolculuğu, bilincin kuşatılması ve kurulması anlamında işlevseldir. Bu nedenle mitler ile hikâyeler arasında çok derin farklar bulunmaktadır; çünkü mitler, okuyucudan bağımsız bir metin değildir, tersine, okuyucuyu doğrudan anlatının içerisinde özdeşleş- tirebileceği kurgularda yakalama uğraşındadır. Bu bakımdan mitlerin amacı ve işlevi, okuyucuyu, içinde bulunduğu kültürel dizgenin koordinatları ile buluşturma ve ona bulunduğu konumu göstererek kendilik bilincine eriş- mesini sağlamaktır. Dolayısıyla mit, bilinçdışı çözümlemesi gibi, topluluğın kendini kavrayabileceği bir yansıtıcı zemin olarak, topluluğın kendisine dı- şarıdan bakarak kendini algılayabileceği düzlemdir. Bu, Lacan'cı bağlamda, Benlik adı verilen fenomenal göstergenin aslında bütünüyle öteki'nin bakışı tarafından kurulduğu ve anlamlandırıldığını gösterir. Nitekim Lacan için va- roluşsal bilince ulaşma evreleri, varoluşun, dışarıdan gelen bakışımın nesnesi olmasına bağlıdır (Lacan 2013: 215-229, Homer 2013: 31-75). Bunu tersten okuduğumuzda şu sonuçla karşılaşırız: varoluşun, dışarıdan gelen bakışın nes- nesine olduğu bilincine ulaşması, aynı zamanda kendisini bu dışarıdaki öğeden (Öteki) ayırmış olduğu kavrayışına ulaşmasıdır. Mitin bütün işlevi, tam da bu bağlamda, psişik yaşamın dışsal bir anlatıda keşfedilmesi amacıyla kurgulanan bir anlatı sunmasıdır. Diğer bir deyişle, mitin işlevi, kendiliğın var olduğunun anlaşılabilirdiği sembolik bir dizgeyi kurgulayarak söylencenin içerisine çekilen bireyi, ki bu kişi söylencedeki kahramanla özdeşleştirilir, öz- neleştirmektir. Kişi, kendilik bilincine ulaştığı sembolik dizgeye söylencedeki görüngüler yoluyla katılarak özneleşir. Bunun açık anlamı, mitler insan va- roluşunu dolaylı biçimde kurar; fakat mitik anlatı, geçmişte olup biten bir şeyin temsilinde değil, şimdiki zaman içinde bulunan mevcudiyet ile kökeni ve geleceği ilişkilendirebilme yetisinde açığa çıkar. Jung'un iddia ettiği gibi, mitler, kendiliği iki farklı zaman kipi arasında ilişkili biçimde konumlandırır

(2009: 18); bir diğer deyişle tarih ve tarih-öncesi varoluşun mitik kurgusunda bir araya gelir.

Saydam, mitlerde dış dünyaya yansıtılan metaforik kurguların aslında içsel dünyanın unsurları olduğunu ifade eder (Saydam 2011: 10-11). Böylece anlatı ile bilinç ya da öznellik arasında özdeşlik bağı tesis edilmiş olur. Mit, bu yönüyle, insanı kültürel kılma pratiklerinin öyküsel dinamiklerini barındırarak, insanın çifte bölünüşünü (doğa-kültür) konu edinen bir deneyimi aktarır. Ancak bunun gerçekleşmesi, insanın çifte varoluşunun bölünmesindeki temel uğrak olan doğa-kültür karşıtlığının fenomenal düzlemde öznel biçimde deneyimlenmesine dayanır. Diğer bir deyişle, insan, bu karşılıklı bölünme sonucunda mevcut halinden kopuşuna dair bir bilinç geliştirmek zorundadır. Bu fenomenal deneyim, doğadan kopmak suretiyle kültürelleşme olgusuna kapı açarken, aynı zamanda doğa ve kültürün alanına dahil olan bilinç/öznellik arasına radikal bir mesafenin konmasını imler. Kültürün öznesi olan insan, bundan böyle doğadan ayrılaşmış, onunla mesafelenmiş ve en önemlisi onu nesneleştirmek suretiyle kendi kültürel dizgesini hiyerarşik bir farklılık olarak deneyimleyebilecek olan faildir. Çünkü insan, bu düzlemde, kendisine *başkasının bakışını* (öteki) yöneltmek suretiyle varoluşunda mevcudiyetinden bir fazlalığa tekabül eden bilinci deneyimlemektedir. Bilincin ve özneliğin koşulu, öyleyse, daima benlik ve dışarı arasında belirli bir ayırımın kurulması ve bunun varoluşsal bir gereklilik olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu, Jung'un arketipsel çözümlemesini andırmaktadır: Jung'a göre *Benlik*, tekil ve tam halde yalıtılmış biçimde olabilen bir varlık değildir; tersine o, daima varoluşunu tamamlayacak tinsel bir dışsallık arayışındadır (Jung 2005: 18-19). Arketip, Ben'i dışarıdan tamamlayacak olan tinsel özdeşlik göstergesidir; Jung, çok iyi bilinen örneğinde arketip kavramını "anne" örneği üzerinden tartışır (2005: 22). Burada arketip, varoluşu tamamlamanın yanında onu anlamlandıran ve varoluşun gerekliliğini ve erekselliğini vurgulayan tinsel temsildir. Ancak arketip, zihinsel işlevden bağımsız değildir; öznenin bilincinde canlandırılması ve nesneye yansıtılması gerekir. Bu da, son kertede, bilincin bir yandan kendisini ayrılaşmış bir varlık olarak deneyimlemesini, diğer taraftan da kendilik ile dışarı arasında bilincin nesnesi yapılmaya müsait bir ilişki tasarlamasını gerekli kılmaktadır.

## **Türk Psiko-Mitolojisinde Varoluş, Örgütlenme ve Anlam**

Psiko-antropoloji literatürü ile bağlantılı kuramsal çabalar içerisinde yaygın olan görüş, her kültürün kendine özgü bir anlam evrenine sahip olduğu, fakat bunun sembolik inşasında kültürler-üstü bağlamda evrensel sayılabilecek kimi ortaklıklar içerdiği fikrine dayalıdır (Neumann 1989, Eliade 2001, Gürel ve Muter 2007, Cassirer 1997). Bunların başında *Erginleşme*, *Ödipal Karmaşa* ve *Yeniden Doğuş* temaları gelmektedir. Mitlerde konu edinilen hikaye, kahramanın bu süreçlerin içinden geçerek kendilik bilincine eriştiği evrelerden oluşur (Bonnet 2000: 788). Bunların her birinin ortak özelliği, mitsel anlatının içerisinde bilinç ve kültürel yapı arasındaki kopukluğu ve ayrımı sunması, daha doğrusu kahramanın yaşadığı travmayı konu edinmesidir. Travmanın nedeni, esas itibarıyla hem mitik anlatının temel dinamiği, hem de mitin ana konusu olan *kültürel dizge ile tanışma* meselesidir. Çünkü mitin işlevi, bilinçlenmeyi bir tür erginleşme mitosu bağlamında tartışmak suretiyle, kültür (Sembolik Yasa) ve kendilik arasındaki ayrımı netleştirmek ve özneliği bu ayrım dahilinde inşa etmektir. İşte bu nedenle mitik anlatıda hikaye, daima, iki farklı ve karşıt tarihsel düzlemde cereyan eder. Kaostan düzen'e, tarih-öncesinden tarih'e, doğadan kültür'e, dişil'den eril'e, vb. doğru gelişen ve dönüşen bir kavrayış ve buna dayalı oluşan topluluksal örgütlenme modeli, mitin bir dizge halinde sunmaya çalıştığı söylen bütününe meydana getirir.

Mitolojik kurgulamanın ana işlevine teorik arka plan sağlayan ve psikanaliz içerisindeki kimi travmatik ve nevrotik kurulumların temsilleri olan dizgele-re Türk söylencesinde rastlamak mümkündür. Türk mitolojik düşüncesi ve Türk kültür tarihinin psikolojisi ile yakından ilgilenen yazarlar (Bayat 2006, Bayat 2007a, Bayat 2007b, Divitçioğlu 1987, Esin 2001, Hassan 2011, İnan 1976, İnan 1987, Ögel 1989, Ögel 1995, Roux 1994, Roux 2011), Türk kültürünün bilinçdışı olarak sayılabilecek bazı bağlamlara dikkat çekmişlerdir. Bunların başında, Türkler'in çok tanrılı (Roux 2011: 11-18), Şamanist (Bayat 2006: 21-31) ve *Anabanlı* (Hassan 1954: 159) örgütlenme modeli içerisinde tarih sahnesinde belirlediğine ilişkin fikirler vardır. Türk mitolojisi, bu argümanlar göz önünde bulundurulduğunda, Şamanist inancın öngördüğü şekilde doğacı bir varoluş tarzına göndermelerde bulunan anlatılar ihtiva eder (İnan 1986). Şamanizm, özünde, kutsal ve yeryüzü arasında birleşik ve ayrılmamış bir ilişkiye dayanan tahayyül evrenini yansıtır. Diğer bir deyişle, Şaman inanç sistemi, varoluş ve varoluşun referans dizgesi olan kutsal arasında



bütüncül bir bağ varsayar (Eliade 1999: 52-53). Böylece, varoluş, kendi farklılaşmışlığına dair bir bilinç geliştirmekten ziyade, kutsallığın içinde yer alan bir öge olarak algılanır.

Türk mitolojisinde Şaman inancı, Eliade'nin varsaydığı gibi, doğa ve doğa-üstü inanç sistemi arasındaki bütünleşik bağa dayanmaktadır. Bu mutlak birlik düşüncesi, tanrısallığın yeryüzüne yayılmış olduğunun ve kendisini ayırmış bir dışsallık olarak değil, yeryüzüne dağılmış ve saçılmış olarak gösterdiğinin bir göstergesi gibi anlaşılmaktadır. Nitekim, Şamanlar, doğal ve kutsal arasındaki bağın işlevçileridir; *Kam* adıyla anılmalarının nedeni, mutlak töz ile dünyasal bir bağ kurmalarıdır (İnan 1987: 393). Bu, Türkler'deki inanç sisteminin doğaya sinmiş bir tanrısallık düşüncesinde birleştiğini göstererek çok-tanrılı bir inanç sisteminin izlerini sunar. Örneğin Divitçioğlu, Türkler'in inanç sisteminin mitolojilerde yer aldığı şekliyle bilinen anlamıyla tek-tanrı inancı olamayacağını, zira tek-tanrı inancının özgül bir toplumsal örgütlenme aşamasının ürünü olduğunu (Divitçioğlu 1987: 63-4) söylerken; Hassan da kutsal olanın farklılaşmış bir düzleme ait olmayışının çok tanrılı bir inanç sistematığının temsili sayılması gerektiğini ifade eder (Hassan 2011: 49). Yine de Türk mitolojisinde kutsal ve inanç göstergesinde yer alan doğa imgesine bakıldığında tek-tanrı ya da çok-tanrı inanç dizgeleri tali kalmaktadır; çünkü Türkler'in mitik inançlarındaki özgünlük doğaya referansla oluşturulmuş kutsiyet bilincinin sosyal örgütlenme ile bireysel varoluşu kurma biçimidir. Durkheim'ın dinsel olan üzerine tasavvurunu andırırcaasına, Türklerdeki Tanrı fikrinin, kendi manevi örgütlenmelerine yabancılaşmamış bir tanrısallığı içerdiği söylenebilir. Nitekim Bayat, Şamanist inancın izleğini keşfedebileceğimiz bir inanç-örgütlenme modeli sunarken (2006), doğaya atfedilen kutsallığın *Yaratıcı Anne* ve onda görünür kılınan bir topluluk imgesinin dış karakterine göndermede bulunur (2006: 127). Aynı şekilde Hassan için de Türkler'in ilksel örgütlenme biçimi, onların inanç sistemleriyle uyumlu şekilde, *anahanlıdır* (2000: 71). Anahanlık, dış'ın yaratıcılığına atfedilen kutsallığın aynı zamanda topluluğun manevi şahsında nedenselleşmesidir. Böylece anahanlı örgütlenme, Tanrı inancı ile topluluğun tinsel şahsiyetinin *Yaratıcı Anne* lafzında birleşmesi ve varoluş ve doğa arasındaki uyum yoluyla oluşan mutlak bütünlüğün yansımasıdır. Burada varoluş, kutsal, inanç ve örgütlenme birbirine sıkı bir biçimde bağlanmış olduğu için, ayrılmış bilinç tasavvurunun önüne set çekilmiştir.

Anahanlı örgütlenme ve buna bağlı olarak bireysel varoluşun anlamlandırılması, doğa ve içinde yer alan tüm tekil öğelerin birbiriyle bütünlüklü uyumunu içerir. Kutsal ve varoluş arasındaki bağ, anahanlı örgütlenmenin doğayı ve kutsalı eş zamanlı biçimde kendinde görünür kıldığı dişil temsilde açığa çıkar. Türkler'in Şaman inancıyla pekiştirdikleri sosyokültürel yapıları göz önüne alındığında, bu dişil örgütlenmenin fonksiyonu daha net anlaşılabilir: kutsal ve doğanın dişil temsilde bütünlüğü, bir yanıyla kutsalın çokluk biçiminde yeryüzüne yayılması ve kendisini her şeyde sunmakta olduğu fikrine yol açarken, öbür taraftan topluluğun kendi manevi bütünlüğünün dışarıdan kavranabileceği dinsel bir dizgenin yokluğuna neden olur. Diğer bir deyişle, Şamanist inanç ile pekiştirilmiş anahanlı örgütlenme, yapısal olarak, topluluğun kendisini, bilinç düzeyinde ayrı bir nesne olarak ele almasını imkânsız hale getirmiş, böylece topluluğun kendini dinsel bir bakış yoluyla kavramasını engellemiştir. Bunun açık anlamı, Şamanist inanç ve anahanlı örgütlenme, topluluğun, kendisini ayrımlaşmış bir varlık olarak, diğer bir ifadeyle kendi varlığını fenomenal bir biçimde deneyimlemesini zorlaştırmıştır. Bu zorlukların bir göstergesi, Türk mitolojisinde kendini *ağaç* mitosunda temsil eden manevi bütünlüğün içerdiği yalıtılmış mekân düşüncesidir (Roux 2000: 27). Bu yalıtık mekân tasavvuru, her şeyden önce, varoluşun üretildiği anlam evreninin dışarısındaki yokluğa referansta bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, Ağaç mitosunun önemi, kutsalın deneyimlenmesinde maddi varoluş ve kutsallık arasındaki ayrımı imkânsız kılmasındadır. Bu ayrımın yokluğu, daha doğrusu deneyiminin imkânsızlaştırılması, varoluşun kendisini ayrıksı bir varoluş olarak kavrayamayışının nedenidir.

Bir başka mitolojik unsur, yine Ağaç mitosuna ile bağlantılı olarak, *Er Sogotoh Destanı* adıyla bilinen ve konusu yaratılış olan bir söylencedir. Bu söylencede, arkaik mitosların bir örneği olarak *ilk İnsan* (Adem) tasavvuru sunulmuştur. Ancak bu yaratılış efsanesinde önemli olan unsur, ilk İnsan adıyla anılanın yaratıcı veya üretici bir fail düzeyinde sunulmamış olmasıdır. Diğer efsanelere bakıldığında, söylenin asıl konusu olan *kahraman* ve onun eylemlerinin bu efsanede yer almadığı görülür. Zira bu fail üzerinden anlatıya konu olan mevzu, *tüm varlığın kendisine bağlı olduğu* (Ögel 1989: 98) ve yaratıcı olanla özdeşleşmiş Ağaç mitosudur. Burada yalnızca Ağacın yaratılış olgusundaki önemine dikkat çekilmemektedir; mitosta yer alan ve fail olarak konumlandırılan aktörlerin bu Ağaç imgesi karşısında herhangi bir eylem dizgesiyle buluşturulmamış olmaları, bir başka deyişle özne-olamayışları bu söylenin ana konusunu oluş-

turur. Ağaç-Ana imgesi üzerinden geliştirilen bu mitolojik kültür, bir taraftan varoluşun kendinde soğrulduğu kutsallığın dışarıda kalmaksızın varlığı içinde erittiği bir sosyokültürel yapıyı imlerken, diğer taraftan da kadının animist düzeyde yaratıcı doğa ile benzeştirilerek kutsalın temsiline dönüştürüldüğü bir deneyimi işaretler. Anahanlı örgütlenmenin psişik boyutu diyebileceğimiz ve kendisini mitolojik bir örüntüde gösteren bu olgusal bağlam, yaradılışı yalnızca zamansal bir eksenle konumlandırmaz. Çünkü Ağaç mitosunun hem mekânda (topluluk-toprak) hem de kutsal-kültürel bir göstergede (dişil-ana) sunumu, topluluğun hem varoluş, hem beslenme, hem korunma ve hem de tapınma ihtiyacını karşılayan bir kapsayıcı yalıtım düzlemi olarak kapalı bir Ağaç imgesini gösterir. Ağaç imgesinin böylesi kapalı ve yalıtık bir varoluş düzeyini işaretlemesi, varoluşun bütünüyle kuşatıldığı ve varoluşsal düzeyde ayrımların, sınırların ve farkların fenomenal bir deneyime tabi tutulmadığı bir yaşamsal dizgeyi gösterir. Bu yaşamsal dizge, yalıtımın sonsuzlaştırılmasından ötürü öznelliği büsbütün gerileterek, varoluşun fenomenal deneyimini sonsuz bir döngüye hapseder.

### **Deli Dumrul Mitosu ve Türk-İslam Öznelliğinin Travmatik Deneyimi**

Türk mitolojisinde Şamanist inanç ile pekiştirilmiş anahanlı örgütlenmenin, varoluşun fenomenal bilinç düzeyinde kavranmasına engel olması ve buna dayalı olarak varoluşun özne olabilmesindeki kritik eşğin atlatılamayışı, Deli Dumrul efsanesinde bir travma olarak gösterilir:

Deli Dumrul Boyu, *bireysel* düzlemde, varoluşunu zamanın maddenin sınırlayıcılığının belirlediği her ölümünün yaşamayı kaçınılmaz, erek-bilimsel bakıldığında ‘gerekli’ bir sarsıntının öyküsüdür. Bireyin dünyaya, öznel gerçekliğin dış gerçekliğe, bireysel erkin evrensel düzene çarptığı; yeni bir iç-dış örgütlenme ve ilişki düzenlemesi gereksiniminin ortaya çıktığı bir karşılaşmadır. (Saydam 2011: 12)

Saydam’a göre, Deli Dumrul mitosunda anlatılan konu, bir karşılaşma anında deneyimlenen travmanın öznelliği inşa edici pozisyonudur. Bu karşılaşmanın travmaya neden olmasının sebebi, Türklerin animist-Şamanist varoluşları içerisinde deneyimledikleri doğa-kutsal birliğinin, ayrılaşmış bir varlık olarak kendilik bilincine imkân tanınamaması; ancak karşılaşma anında mevcut varoluşlarına indirgedikleri anlamın eksiltilmiş ya da yetersizleştirilmiş olmasıdır. Birazdan değineceğimiz üzere, Deli Dumrul mitosunda konu edilen şey,

ölümle tanışma anında deneyimlenen bir yabancılaşmadır; varoluşun kutsal olan iç içe oluşu, ölüm gibi radikal bir dışsallığı tahayyülden ötede konumlandırılmakta iken, ölümün bu evrenin içerisine sızarak görünür kılınması mevcut varoluşsal anlam dizgelerini tartışmalı kılmıştır.

Bunların başında, doğa (yeryüzü) ve kutsal arasındaki bütünlüğün bir temsili olan varoluşun sonsuzluğu yanılısamasının sona ermesi gelir. Yukarıda değindiğimiz üzere, Türk mitolojisinin hakim öğeleri Şamanist inancın öngördüğü gibi, varoluşun maddi ve tinsel öğelerinin bir arada dolayımlanması içerir; dolayısıyla varoluşa bir sonsuzluk ve sınırsızlık ufku bahşedilir. Hem Ağaç imgesinin imlediği yalıtılmış mekân içerisinde deneyimlenen kutsal-doğa bütünlüğünde, hem de Şaman inancının işaretlediği üzere topyekun yeryüzünün tinselleştirilmeye müsait hale getirilişinde, karşımıza çıkan olgu, ezeli ve ebedi bir bütünleşmişlik tahayyülü olmuştur. Varoluşun dışarıdan bakışa açık hale getirilmeyerek doğaya ve mekâna sindirilmesi, varoluşun ayrılaşmış bir varlık olarak kavranmasını engellediği gibi, sonluluk düşüncesini zihinden çıkartarak varoluşun kaderini doğanın varlığından bağımsız kılmayan bir tahayyülü üretmiştir. Yeryüzünden ayrılaşmamış olma hali, bu nedenle, sonsuzluk yanılısamasını hem varoluşsal düzeyde, hem de varoluşun anlamlı kılındığı sembolik-kültürel evrende türetmiştir.

Deli Dumrul mitosu, kısaca bu tahayyüllerin imlediği bir yanılısamayı görünür kılan ve varoluşun anlamlı kılınması adına mevcut sembolik kodların uzağına taşmayı gerektiren bir müdahaleyi anlatır. Bu mitosun travmatik olarak deneyimlenmesinin bilişsel nedeni, basitçe, failin yaşadığı öznellik dönüşümünde deneyimlediği *kopuş* ve *dâhil oluş* pratikleridir. Çünkü Deli Dumrul mitosu, bir taraftan İslami kültürel kodla tanışma ve ona dâhil olma anını konu alırken, diğer taraftan bu dâhil olma olgusunu mevcut kültürel dizgeden kopuş ile koşullandırarak sunmasıdır. Ölümü ve ölümlülüğü varoluştan yabancılaştıran Türk arkaik mitolojisi, ölümle karşılaşma anında failin kendisinden kopuşu yoluyla geride bırakılmaya çalışılan arkaik bir öge olarak resmedilmektedir. Ancak bu geri bırakma davranışı hiç de kolay gerçekleşmez; çünkü geride bırakılmaya çalışılan arkaik kültürel anlam rejimi, dönüştürülerek bu yeni evrene dâhil olur. Böylece Türk-İslam özneliği adı verilen kültürel faillik göstergesi, bu iki kültürel dizgenin failin bilinçdışı ve bilinç kategorileri arasındaki çatışma aracılığı ile üretilen bir travmatik varoluşa neden olur.

## **Deli Dumrul'un Psiko-Mitolojik zmlenmesi**

Deli Dumrul efsanesinde yer alan *Duha Koca Oēlu Deli Dumrul* başlıklı anlatı, Dumrul adlı babayēiēidin kurumuş bir çayın üzerine köprü inşa ettirmesi ve herkesi bu köprüden geçirmeye zorlamasını konu edinir. Fakat anlatıyı önemli kılan husus, daha doērusu anlatının psiko-mitolojik bir sorunsallaştırma nesnesi olmasının nedeni, Dumrul'un kurumuş çay üzerine yklediēi simgesel anlam olan sonsuz varoluş yanılması başkalarının kabul üzerinden idrak etme zorunluluēunu kavramasıdır. Diēer bir deyişle, Dumrul, ayın kurumuş olduēunun ayırında olmamak adına, kendini bu gerçeklikten kopartacak simgesel bir anlam evreni inşa etme arzusundadır. Bu simgesel anlam evreni, çayın halen akmakta olduēunu, dolayısıyla herhangi bir olaēanstlēn olmadıēını Dumrul'a göstermekle işlevsel kılınmıştır. Burada farkında olmamız gereken şey, çay'ın simgesel deēeri ve işlevinin Türk mitolojisindeki konumudur. Çünkü ay, hayatın kaynaēı olan su'yun, dolayısıyla Türk mitolojisinde yaratıcı anne ile özdeşleşmiş olan Ak İne'nin temsilidir (Bayat 2007b: 248). Çayın kurumuş olmasına raēmen Dumrul'un bunu kabul etmeyişinin simgesel anlamı, o halde, yaradılış ve var ediş ile özdeş algıladıēı dişil anlamın kapsayıcı ve kuşatıcı işlevinin halen geçerli olduēunu düşünmek isteyişidir. Diēer bir deyişle çayın kurumuş olmasına raēmen Dumrul'un *anlam dünyasında akıyor oluşu*, Dumrul'un bu ilksel varoluş evreninden kopmak istemeyişinin bir göstergesidir.

Dumrul'un kopmak istemediēi evren, dişil olana baēlılıēının üretilip muhafaza edildiēi ve gereēin dünyasından bütünüyle yalıtık biçimde var olduēu yanılması geliřtirdiēi ilksel anlam dünyasıdır, diēer bir deyişle anahanlı örgütlenmenin bilindşsal temeli olan Yaratıcı ve Koruyucu Anne imgesidir. ay ile kurulan baēın sembolik işlevi, anne sütü yoluyla kurulan ve halen anneye aitliēin göstergesi olan nesne birliēinin tesisidir. Neumann, anneden kopuşa raēmen bu kopuşun geriye itildiēi yanılmalı anlamın anne sütünün simgesel kılındıēı nesneleştirme ilişkisinde olduēunu ifade eder (1963: 18-24). Anne sütü, ocuēun içinde bulunduēu fiziksel dünyaya tam anlamıyla dâhil olamadıēının ve ocuēun halen anneye ait olduēunun bir göstergesidir. Anne sütü ile kurulan *nesne ilişkisi*, maddeye yüklenmiş simgesel anlam yoluyla psikolojik tatmin saēlayan (Kohut 1998) bir aidiyet baēını üretilir. Bu aidiyetin temelinde yatan şey, ocuēun ilksel gereksinmelerinin bütünüyle anne tarafından saēlanmış olduēuna ilişkin bilindşsal izleēin doēum son-

rasında da devam etmesidir. Daha doğrusu çocuk, anne tarafından tamamen doyurulduğu o ilksel evrenin devam edeceği inancına takılı kaldığı için, anne karnındaki doyum sürecinin doğum sonrasına da sarkacağı inancını besler. Winnicot, çocuğun bu gereksinimler ve tatmin arasında kurduğu bilinçdışısal ilişkiyi imgesel yanılması temeli olarak görür (1998: 28). Çünkü çocuk için anne, kendi gereksinmelerinin tek ve mutlak sağlayıcısı olduğundan, anneden dışarısına ihtiyaç duymayan çocuk, böylece annenin dışarısında bir gerçeklik ya da kutsallık inancına sahip değildir. Ayrıca, çocuk için “anneden ötesi” olmadığı için ve dahası o, kendisini anneden ayrıksı bir biçimde kavramadığı için, çocuğun ayrılmış bir kendilik bilincine sahip olmadığı düşüncesine ulaşabiliriz. Nitekim çocuk, gereksinimleri ile anneden sağladığı tatmin arasında mutlak ve sarsılmaz bir bağ tesis ettiği için, kendisini annenin dışında kavramaz.

Yeniden anlatıya döndüğümüze, çayın işaret ettiği simgesel anlamı daha rahat çözümleyebilir ve Dumrul’un bilincindeki kopuşu daha açık görebiliriz. Çayın kuruması, Dumrul’un dişil olan ile özdeşleştirdiği anlam dünyasının istikrarsız hale gelişini göstermiş, böylece Dumrul’u travmatik bir hale sokmuştur. Kendi imgesel birliğini tahayyül etme imkânı olan Anne imgesini muhafaza etme arzusuna bağlı kalarak, kuruyan çayın üzerine köprü inşa etmiş, böylece kendi imgesel birliğini yeniden kavrama arayışına gitmiştir. Tam bu kavrayış çabası esnasında, köprüye yaklaşan bir oba içerisinde bir delikanlı vefat eder ve Dumrul, kendiliğın çözülmesi sürecinde Azrail’e kafa tutmak suretiyle *Benliğini* kavramaya ve kurmaya çalışacaktır. Bu andan itibaren Dumrul lafzında bir “erginleşme çabası” süreci başlayacak, bunun kolektif-kültürel ürünü olarak ise Türk-İslam özneliğinin kurulum dizgeleri karşımıza çıkacaktır.

### **Ölüm ile Karşılaşma, Anahanlı Örgütlenmenin Sarsılması ve Bilinç-Beden Ayrımının İlksel Ortaya Çıkışı**

Dumrul’un köprüye gelen oba’daki delikanlının ölümü karşısında Azrail’e meydan okuyuşu, bu mitosun en ilgi çekici yanlarından bir tanesidir. Burada, bir taraftan Dumrul’un anahanlı anlam dizgesinin sarsılma anında içine düştüğü boşluktan çıkma istenciyle açığa çıkan bir kendilik arayışının nüveleri görünürken, diğer taraftan bir dizi psiko-mitolojik ögenin anlatıda yer ettiği fark edilmektedir. Tekrar etmek pahasına, mitolojik çözümlemenin tıpkı bir rüya yorumlayışı gibi, hiçbir detayı atlamaksızın bir çözümleme girişimini gerektirdiği düşüncesinden hareketle, Azrail ile karşılaşma olgusunda (Ögel

1995: 71-73) sembolize edilen olayın, basitçe, Dumrul'un bilinçdışı korkusu olan ölüm fenomeni olduğu fark edilecektir (Tura 2014: 89). Bilindiği gibi, ölüm ve ölümlülük temaları, Türk mitolojisinin genel bağlamı düşünüldüğünde, kolektif bilinçaltından dışarıya atılmış ve varoluşun Şamanist-anahanlı bağlamından kovulmuş öğelerdir (Ögel 1989: 104-105). Çünkü ölüm, varoluşun sonluluğunu imleyen bir gösterge olarak, varoluş ve içine konumlandığı kültürel evren arasındaki ayrımı işaretler. Oysa Türk mitolojisindeki anahanlı ve Şamanist kurgular göz önünde bulundurulduğunda, varoluşun özü gereği doğa ile bütünlüklü bir bağ deneyimlediği fark edilmektedir. Bu bütüncül bağın işlevi, varoluşu tıpkı anne karnındaymış gibi bir yanılısma evreni içerisinde doğa ile birleştirerek bilinçten soyutlamaktır. Bilinçten soyutlanmak, kendiliğın ayrılmış bir kategori olarak kavranmadığı ve varoluşun doğaya sindiği mutlak özdeşlik durumunu ifade etmektedir.

Öyleyse Dumrul'un Azrail lafzında ölümlle karşılaşmasının travmatik bir içeriği olduğu söylenebilir. Zira Dumrul, önce Azrail'e tıpkı ona denkmiş gibi yaklaşıp meydan okur:

Savaşayım, çekişeyim, uğraşayım, yahşı yiğidin canını kurtarayım. Bir daha yahşı yiğidin canını almasın. (Saydam 2011: 173)

Dumrul'un burada Azrail nezdinde ölümlle meydan okuyor gibi görünmesinin nedeni, başta ifade ettiğimiz inanç sistematiği çerçevesinde Azrail'in temsil edildiği ruhsal mevcudiyetin dışarıda bırakılmış olmasıdır. Bu nedenle, Dumrul'un meydan okuyuşu, kendisi ile ölümlün temsil edildiği Azrail arasındaki mesafeyi belirtmek içindir. Başka bir ifadeyle, Dumrul, meydan okuyuş vasıtasıyla Azrail ile aynı sembolik ortaklığı paylaşmıyor oluşunu ifade etmek istiyor gibidir.

Yine de bu ifadede Dumrul'un bilinçaltında Azrail'e, dolayısıyla ölümlle dair eksik bir bilgi olduğu görülmektedir. Dumrul, Azrail'i *savaşılabilir* veya kendisine *karşı koyulabilir* bir hasım gibi görmektedir. Bunun nedeni, Dumrul'un içinde yetiştirildiği anahanlı-Şamanist örgütlenmenin varoluşa dışsal bir öğenin bulunmadığı, var olan her şeyin bu kültürel evren içerisinde birbiriyle denk kabul edildiği bir anlam dünyası öngörmesidir. Dumrul'un ölümlle meydan okumasının nedeni, ölümlün de tıpkı kendisinin olduğu gibi anahanlılığa ait bir şeymiş gibi olduğunu sanmasıdır. Ona bu sanrıyı veren, elbette çayın sonsuz akışı ya da onun gerçeklik yanılısmasıdır.

Nitekim anlatı, hemen ilerleyen satırlarda, Dumrul'un yeni bir farkındalığa meylettiğini gösterir. Dumrul, Azrail'e meydan okunamayacağını anlamış, böylece kendi varoluşu ve onu anlamlandıran ve sınırlarını belirleyen kültürel koordinatların hududuna erişmiştir:

Bre ne heybetli kocasın!

Kapıcılar seni görmedi,

Çavuşlar seni duymadı,

Benim görür gözlerim görmez oldu,

Tutar benim ellerim tutmaz oldu... (Saydam 2011: 173)

Burada anlatılmak istenen, Dumrul'un varoluşsal bir eksiklik hissi geliştirmesi, bunun nedeninin de ölümün karşısında varoluşun aciziyetini travmatik biçimde deneyimlemekte olmasıdır. Ölüm, yalnızca Dumrul'un kültürel-sembolik koordinatlarını sarsıntıya uğratmaz, aynı zamanda ölümün karşısındaki aciziyeti yoluyla kendi varoluşunun yaşamın radikal bağlamları karşısındaki dışsallığını idrak etmiş olur. Diğer bir deyişle ölüm, Dumrul'a, kendisinin ayrılmış bir varlık olduğunu, ona, ölüm karşısındaki çıplaklığı ile tanıttıran şeydir. Burası oldukça kritiktir; zira Dumrul, ölüm karşısında sığınabileceği sembolik dizgeyi kaybetmiş olduğu için, ölüm karşısında savunmasızdır. Bu savunmasız oluşu, Azrail ile yenilemeyeceğini anlamasından çıkarsamak mümkündür:

...görür gözlerim görmez oldu, tutar benim ellerim tutmaz oldu.

Buradaki ifadeyi, Saydam, psikanalizdeki Ödipal karmaşada vurgulanan *hadım edilme korkusu* üzerinden çözümlemeye çalışır (2011: 173). Ellerin tutmaz, gözlerin görmez oluşu, bedensel aktivitelerin imkânsız kılınması yoluyla yeterlilikten uzak bırakılma olgusunu çağrıştırır. Ben, Saydam'dan farklı olarak, buradaki ifadenin daha derinlerde yatan bir kavrayışın deneyimlendiği düzlem olarak okunması gerektiğini ileri sürmek istiyorum. "Gözlerin görmez, ellerin tutmaz oluşu", kendinde kavramaya başladığı bir yanılsama bilincinin izdüşümü olarak düşünülebilir. Dumrul'un, ölüm karşısında takındığı çelişkili tavrın kökeninde yatan şey, varoluşunun ölüm ile çekişebileceği yanılsaması karşısında geri adım atması, bunun sonucunda da ölüm ile çekişmesine müsaade eden imkânları (gözler, eller) kendisinden uzaklaştırması, daha doğrusu kaybetmesidir. İşte bu nokta, Dumrul'un giderek saf bilinç düzlemine eriş-



rek ölümü *tanıdığıının* göstergesidir. Çünkü her aşamada kendi varoluşunu anlamlandıran bir dizgeyi geride bırakan Dumrul, nihayetinde ölümün karşısında *elleri ve gözleri olmaksızın* durmakta ve ölümün kendisi için ne ifade ettiğini bu bedensel çıplaklık ve bilinç düzeyindeki doygunluk haliyle deneyimlemektedir.

Ölümün karşısında önce sembolik düzeyde konum alan ve bu konumdan hareketle ölüm ile çekişeceğini uman Dumrul, ardından Azrail ile yenilemeyeceğini anlar ve kendi varoluşu ile bu varoluşu anlamlandıran sembolik-kültürel dizgeye yabancılaşır. İşte bu andan itibaren Dumrul, ölümün karşısında varoluşundan sıyrılmış bir şekilde adeta çıplak haldedir ve saf bilinç düzeyinde ölümün karşısında durmaktadır. Bu konumlanmada fark etmemiz gereken şey, Dumrul'un saf bilinçli hali ile kendine yabancılaşmış oluşunun, yeni baştan doldurulacak ve tabii anlamlandırılacak bir boşluğa tekabül ediyor olmasıdır. Diğer bir deyişle Dumrul'un ölüm karşısında giderek varoluşsal dizgelerinden koparak saf ve bedensiz bir bilinç düzeyinde kalması, bu bilincin yeni baştan bedenleştirilmeye başlanacağı bir anlam dizgesinin gelmekte olduğunu habercisidir. Bu yeni anlam dizgesi, saf bilinci yeni baştan bedenleştirerek onu ayrılmış bir Özne olarak kuracak olan İslamiyet ile tanışmadır.

### **Tanrı'nın İdraki Yoluyla Eril Bilincin Yaratımı**

Azrail ile karşılaşmanın, varoluşa iliştilirilmiş olan sembolik dizgenin (anahanelik) anlam rejiminde yaratılan bir istikrarsızlığın deneyimi olduğunu yukarıda ifade ettik. Dumrul önce Azrail'e meydan okuma lafzında ölümlülüğü reddetmiş, fakat ardından ölümlülüğten kurtulamamanın vermiş olduğu travmatik kabulün zorlamasıyla Tanrısal Yasa ile dolaylı bir buluşma gerçekleştirmişdir. Bu, Dumrul'un mevcut sembolik dizgeden koparak, kendiliği varoluşun dışarısında deneyimleyeceği bir uzaklığa yerleştireceği anlamına gelir. Zira hikâyenin geride kalan kısmında Tanrısal Yasa karşısında acziyetin kabulü ve Tanrı'ya sığınma olarak gerçekleşen edimler karşımıza çıkmaktadır (Özdarıcı 2011: 376-378).

Dumrul'un Tanrı'ya yakarışı, hikâyenin geri kalan kısmının ana konusudur ve burada söz konusu olan şey, ölüme meydan okuyan kahramanın bir anda ölümlülüğünü fark etmesi karşısında kendi acziyetini, daha doğrusu ölümün karşısında hiçliğini fark etmiş olmasıdır.

Kalktı, atına bindi, doğanını eline aldı, ardına (Azrail) düştü...Döndü, evine gelirken Azrail atının gözüne göründü. At ürktü. Deli Dumrul'u kaldırdı yere vurdu. Kara başı bunaldı, darda kaldı. Ak göğsünün üzerine Azrail basıp kondu (Ergin 2003: 77).

Dumrul, ölüme meydan okumak için peşi sıra giderken Azrail'in Dumrul'un atına *görünmesi* ve onu ürktürmesi önemli bir ayrıntıdır. Bilhassa Türk mitolojisinin arkaik sembollerinden biri olan at, bilindiği gibi, kahramanın ruhu ile özdeşleşmiş, daha doğrusu ondan ayırt edilmeyen bir parça olarak telakki edilir (Belek 2015: 113-117). Mitolojik yorumlamada hiçbir detayın atlanmaması ilkesinden hareket edersek, at sembolünün seçilme nedeninin, Dumrul'un varoluş öğeleri arasındaki parçalanma veya sarsılma olduğu söylenebilir. Yukarıda değindiğimiz gibi, Dumrul'un varoluşundaki travma aşaması, varoluşun anlamını edindiği sembolik dizgenin istikrarsızlaşması, daha doğrusu Dumrul'un varoluşunu artık kuşatıp bütünüyle tanımlayamamasıdır. Bu olgunun gösterimi olan *atının ürkmesi* olayı, bu nedenle önemli bir ayrıntıdır; zira mitolojide kahramanın varoluşu içerisindeki doğal uzantı olan at figürü, bu anlatıda varoluşsal öğeler arası kopuşun bir temsili olarak ele alınabilir.

Bre Azrail aman

Tanrının birliğine yoktur güman

... Beylikten usanmadım yiğitliğe doymadım

Canımı alma Azrail medet (Ergin 2003: 77)

Dumrul, Azrail ile karşılaşır ve varoluşundaki eksiğin ayırıcılığı olarak, onunla denk olamayacağını idrak eder. Ancak, bu ifadede iki önemli ayrıntı dikkat çeker: birincisi, Dumrul'un, "yiğitliğe doymadım" derken, kendi varoluşuna içkin gücünün sınırına ulaştığını kabul ve idrak ettiğini dile getirmek istemesi, ikincisi ise, Azrail'den medet umarak canının bağışlanmasını istemesidir. Kanımca bu yakarış, Dumrul'un mevcut varoluşundan koşturğunun bilincine vardığının ve varoluşundaki eksiğin farkına vardığının bir göstergesi olarak kavranabilir. Ben, buradaki farkındalığın bütünüyle anahanlı örgütlenmenin imlediği doğacı-Şamanist tonlamanın reddi şeklinde ele alınabileceğini düşünüyorum. Nitekim Dumrul, ölüm ile karşılaşma anında varoluşunu anlamlandıran sembolik evrenin kuşatıcılığının eksikliğini, bizatihi ölümlülüğün içeriye sızmakta olduğu gerçeği sayesinde deneyimlemiştir. Diğer bir deyişle, Dumrul, o ana dek içinde yaşadığı yalıtık anahanlı dizge içerisinde dışarıda

bıraktığı ölümlülüğü, bir anda karşısında bulmuş ve varoluşunun istikrarsızlığına ilişkin gry o anda edinmiştir.

Dumrul'un Azrail ile karşılaşması, kendi lmllğnn bilincine varması anlamında bir ara aşamadır. Bundan sonraki süreç, Azrail ile özdeşleştirdiği ölümlülüğün asli sahibi olan Tanrı ile karşılaşmadır:

Azrail der: Bre kavat bana ne yalvarıyorsun. Allah Taala'ya yalvar, benim de elimde ne var, ben de bir emir kuluyum dedi. Deli Dumrul der: Peki ya can veren can alan Allah Taala mıdır? Evet odur dedi. Döndü Azrail'e, peki ya sen ne eylemekli belasın, sen aradan ık, ben Allah Taala ile haberleşeyim dedi (Ergin 2003: 77-78).

Dumrul, böylece varoluşundaki eksiğin bilincine varmış olmanın sonucunda Allah ile buluşur. Buradaki sembolik anlatı çok önemlidir: Allah'a kavuşma, sonluluk görüsünün deneyimlenmesi yoluyla varoluştaki eksikliğin bilincine erişme anında gerçekleşir. Dolayısıyla Allah'ın Dumrul'a görünmesi asla zamansal bir mesele değil, tamamen bilinç ve idrak meselesidir. Dumrul'un anahanlı örgütlenme içerisinde deneyimlediği bütünlük yanılısaması, önce çayın kuruması gerçeği karşısında sınanmış, ardından ölümlülüğü meydan okuyuş esnasında varoluşunun uzantısı olan at'ının ürkmesi ile nihayete ulaşmıştır. Her iki olayda da Dumrul, lmllğnn bilinci yoluyla kendiliğin eksik bağlamını deneyimleyerek, varoluşunun anahanlı dizge içerisinde yalıtılmış addedildiği sembolik düzleme yabancılaşmıştır.

Allah Azrail'e buyurdu ki, madem deli kavat benim birliğimi bildi, birliğime şükür kıldı, ya Azrail, Deli Dumrul, can yerine can bulsun, onun canı azat olsun der (Ergin 2003: 78).

Açıkça görülmektedir ki, Allah, Dumrul'un canını bağışlayacaktır, lakin Dumrul'dan bir can vermesini ister. Dumrul'un önce babasından can istemesi, fakat babasının "benden kıymetli anan var" sözüyle (Ergin 2003: 79) anasının canını işaret etmesinin sembolik nemi, Dumrul'dan istenen Şeyin açıkça anahanlılıktan kopma olduğu gerçeğidir. Allah, bu canı, yalnızca Dumrul'un canını bağışlamak için bir "kurban" olarak talep etmez; daha ziyade, Allah'ın isteği Dumrul'un yabancılaştığı varoluşuna geri dönüşü sonsuza dek kapatmak ve Dumrul'u Allah'ın mutlak Yasası'na ve *Bir'liğine* dâhil ve ait kılmaktır. Bilinlenmenin bedeli, burada feda, yani kurban etmektir.

Dumrul'un ana ve babasının canlarını vermemeleri karşılığında, Allah'ın hükmü değişmezdir: İslamiyet'in öngördüğü Yasa'ya dâhil olmanın şartı, açık biçimde, doğuş mitosuna ait özdeşlik nesnesinin yitimi olarak anahanlı evrenin yıkıma uğratılması ve buna karşılık kahramana "yeniden doğuş" yoluyla "erginleşme" olanağının sunulmasıdır (Eliade 2015). Doğuş, psikanalizdeki doğum travması öncesine tekabül eden süreçtir. Çocuk, bu travmayı aşmak için doğum öncesi anın deneyimini tekrarlamak adına, anne ile kurulan ilksel bağı belirli bir nesne yoluyla tekrar etmeye yönelerek anne sütü ile duygusal ve psişik bir bağ oluşturur. Bu bağı kurulduğu ilişkide çocuk, dış dünyadan yalıtılmış haldedir; diğer bir deyişle tüm varoluşu annenin kuşatıcılığı altında olduğundan, kültürel evren olan Baba'nın Yasası'yla henüz tanışmamıştır. Baba'nın Yasası, burada anne ile kurulan bağı sonrasında kahramanın artık kültürel bir fail olarak anneden uzaklaştığı, diğer bir deyişle *ergin* hale geldiği düzleme işaret eder. Çocuğun anne ile kurduğu yalıtılmış-yanılsamalı varoluşu, Baba'nın Yasası yoluyla kültürel olan tarafından söğrülür. Diğer bir ifadeyle çocuğun erginleşmesi, anne ile kurulan imgesel-yanılsamalı varoluşa yabancılaşma neticesinde Baba'nın Yasası'na dâhil olmaktır.

Deli Dumrul mitosunda anlatılan şey, basitçe, bu erginleşme sürecinin sonucunda anahanlı dizgeden ayrılarak babahanlı dizgeye geçişin travmatik deneyiminin yansıtılmasıdır. Roux, Türkler'in hem İslamiyet'i kabul etmiş olmalarında, hem de bu geçişin psişik temsili olarak Babahanlılığa geçme olgusunda, ölümlülüğün def edilişi olgusuna eğilmeyi önerir (Roux 1994: 212-214). Anahanlı dizgedeki çatlakta meydana gelen ölüm korkusunun, varoluşu yok oluşa doğru sevk ederken Baba'nın Yasası ile karşılaşma anında kahramanımız, Tanrı tarafından ölüme karşı mücadeleye soyundurulur. Bu mücadelede kahramana verilmek istenen mesaj, ölüm gerçeğini Allah'ın dolayısıyla kabul etmenin ölüm korkusunu atlatmasında temel uğrak olacağını söylemektir. Başka bir deyişle fail, yok oluş korkusunu, Baba'nın sembolik yasasına dâhil olarak ve bu yasa dizgesinde belirli bir "öznelik" konumuna oturarak sembolik biçimde def eder. Ölüm kaygısı artık ait olunan anlam dünyasının dışarısında değil, tersine tam merkezindedir ve faili özne konumuna oturtan da bu bilinçlenmedir.

Ben, kendisini anahanlılıktan babahanlılığa geçiş olgusunda gösteren bu bilinçlenme anının doğrudan eril bir bilinçlenme modeli olarak okunması gerektiğini öne sürüyorum. Türklerin Şamanist-anahanlı örgütlenmelerinin

anlam dünyasındaki insan-doğa ilişkisinin bütüncül bağlamı, İslamiyet'e geçiş ile beraber, yerini insan ve doğa arasında mesafeli bir ilişkiye bırakmıştır. şamanist inancın kutsal ve doğa arasında kurduğu doğal bağ, İslamiyet'in tek Tanrı inancının öngördüğü örgütlenme ile akamete uğrar. Zira İslamiyet'in öngördüğü sembolik adlandırmanın temelinde, toplumsal ve kültürel örgütlenme ilişkisi vardır (Berktay 2012: 19). Anahanlılığın doğa ve kutsal arasında gördüğü bütüncül bağ, bu anlam dünyası içerisinde yalıtılmış ve bu yönüyle doğadan ayrımlaşmamış bir "Ben" motifini esas almakta iken, İslamiyet ile beraber doğanın nesneleştirilerek insanın kullanımına ait kılındığı bir örgütlenme modeline geçilmiştir. Bu geçişin eril bir znelişmeyi işaret etme nedeni, açıkça, varoluşun ayrımlaşmış – diğer bir deyişle erginleşmiş – olduğu gerçeğinin idraki ve tasdikidir. Unutmamak gerekir ki Dumrul, diğer her şeyden ayrımlaşmış olarak Allah'a temas edebilmiştir. Dumrul'un Anahanlı örgütlenmeden kopuşu, atının ürkmesi, kendi varlığının selameti açısından ana ve babasından gerekirse kopartılabileceği gerçeği, vb. temalar düşünüldüğünde, Dumrul lafzında İslamiyet'e geçişin simgesel bağlamı, varoluşun içine düştüğü anlamsızlık ve istikrarsızlık sarmalından kurtulma olarak erginleşmenin ve bir bilinç olarak ayrımlaşmanın kurulumudur.

## Sonuç

Psiko-mitolojik bir sorunsallaştırma ekseninde Türk-İslam zneliğini Deli Dumrul adlı mitos üzerinden ele almaya çalıştığım bu makalede, Türklerin kendilik kavrayışlarındaki anlamlandırma rejimini ve bu anlam dünyasının karşılaştığı travmayı sembolik yorumlama dhiline kurgulamayı amaçladım. Deli Dumrul hikyesi, Türklerin anahanlı bir anlam dizgesi içerisindeki travmatik deneyimlerini ve Türklerin İslamiyet'i kabul edişleri esnasında ne gibi duygusal süreçler deneyimlediklerine dair bir kavrayış geliştirmemize imkân taniyan bir efsanedir.

Mitosların yalnızca kolektif bir hafızayı değil, fakat toplumsal bilindini imledikleri hesaba katıldığında, Deli Dumrul hikyesinde Türk-İslam özneliğinin kurulumundaki süreçleri ve neden olduğu kopuşları, eklemlenmeleri ve kendilik kavrayışını zmlayebilmekteyiz. Türkler, mitolojik yaşantılarında çok tanrılı olmasa da çoklu kutsal inancına sahiplerdi. Dolayısıyla Türk mitolojisi, evreni kuşatan ve insanı doğadan ayrımlaşmış

kılan ve yine insanı sorumlu faile indirgeyen aşkın bir hakikat kavrayışı içermemekteydi. Türklerin tek tanrılı bir din olan İslamiyet'i kabulünün yaratmış olduğu en radikal dönüşüm, belki de hem epistemolojik düzeyde hem de ontolojik düzeyde doğadan ayrılmış ve onu nesneleştiren bir bilincin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu bilinç, *ebedi dönüş* mitosunu daima anacıl dizgeye yönelten Türk bilinçdışı izleğin anne ile irtibatını kesmiştir. Doğa ile kurulan Şamanist inanç birlikteliğinin yerini, doğa ile mesafeli bir erillik ilişkisi almıştır.

Özetle, Deli Dumrul efsanesi yalnızca edebi bir kurguyu değil, aynı zamanda kolektif bilinçdışının izleğini sunması bakımından ve Türk-İslam özneliğinin arkeolojisinin yapılması anlamında bizlere tarihsel ve politik bir hat sunmaktadır.

## Kaynaklar

- Bayat, Fuzuli (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Bayat, Fuzuli (2007a). *Türk Mitolojik Sistemi I Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Bayat, Fuzuli (2007b). *Türk Mitolojik Sistemi II Kutsal Dışı-Mitolojik Ana-Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Belek, Kayrat (2015). "Eski Türklerde At ve At Kültürü". *Gazi Türkiyat*: 111-128.
- Berktaş, Fatmagül (2012). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yay.
- Bonnefoy, Yves (Yay. haz.) (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. Çev. Levent Yılmaz. Ankara: Dost Yay.
- Campbell, Joseph (2006). *İlkel Mitoloji/Tanrı'nın Maskeleri*. Çev. Kudret Eminoğlu. Ankara: İmge Yay.
- Cassirer, Ernst (1997). *Devlet Efsanesi İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yay.
- Divitçioğlu, Sencer (1987). *Kök Türkler Kut, Küç ve Ülüğ*. İstanbul: Ada Yay.
- Durkheim, Emile (2011). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Çev. Fuat Aydın. Ankara: Eski Yeni Yay.
- Duymaz, Ali (2008). "Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı". *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 45: 1-22.
- Eliade, Mircea (1999). *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*. Çev. Tuncay Birkan. An-

kara: İmge Yay.

- Eliade, Mircea (2001). *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: OM Yay.
- Eliade, Mircea (2015). *Doğuş ve Yeniden Doğuş İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Ergin, Muzaffer (2003). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Hisar Yay.
- Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Günay, Ünver ve Harun Güngör (2015). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Ankara: Berikan Yay.
- Gürel, Emet ve Canan Muter (2007). “Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 1: 537-569.
- Hassan, Ümit (1984). “Evrım Teorisi ve Anahanlık Tartışmaları”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 39 (1): 157-166.
- Hassan, Ümit (2011). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. Ankara: Doğu Batı Yay.
- Homer, Sean (2013). *Lacan*. Çev. Abdurrahman Aydın. Ankara: Phoenix Yay.
- İnan, Abdulkadir (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: MEB Yay.
- İnan, Abdulkadir (1986). *Tarihte Ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: TTK Yay.
- İnan, Abdulkadir (1987). *Makaleler ve İncelemeler I*. Ankara: TTK Yay.
- Johnson, Robert (1992). *Erkek Psikolojisini Anlamak*. Çev. K. Kutlu. İstanbul: Gül Yay.
- Jung, Carl Gustav (2005). *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yay.
- Jung, Carl Gustav (2009). *Anılar, Düşler, Düşünceler*. Çev. İris Kantemir. İstanbul: Can Yay.
- Kohut, Heinz (1998). *Kendiliğın Yeniden Yapılanması*. Çev. Oğuz Cebeci. İstanbul: Metis Yay.
- Lacan, Jacques (2013). *Psikanalizin Dört Temel Kavramı Seminer 11. Kitap*. Çev. Nilüfer Erdem. İstanbul: Metis Yay.
- Leeming, David Adams (1990). *The World of Myth*. New York: Oxford University Press.
- Neumann, Erich (1963). *The Great Mother An Analyses of the Archetype*. Çev. Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press.
- Neumann, Erich (1989). *The Origins and History of Consciousness*. London: Maresfield Library.
- Niles, John (1999). *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Noland, Richard W. (2010). “Psikotarih: Teori ve Pratik”. Çev. Mustafa Alican. *Tarih Okulu* 6: 95-123.
- Obeyesekere, Gananath (2011). *Kültürün İşleyişi Psikanaliz ve Antropolojide Sembol*

- lik Dönüşüm*. Çev. Jale Ergelen. İstanbul: Doruk Yay.
- Ögel, Bahaeddin (1989). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: TTK Yay.
- Ögel, Bahaeddin (1995). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: TTK Yay.
- Özdarıcı, Öznur (2011). “Anlatı Tekniği Açısından ‘Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı’ nı Bir Çözümleme Denemesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4 (16): 371-380.
- Rank, Otto (2016). *Kabramanın Doğuş Miti*. Çev. Gökçe Yavaş. İstanbul: Pinhan Yay.
- Roux, Jean Paul (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yay.
- Roux, Jean Paul (2000). “Ağaç: Türklerde ve Moğollarda Hayat Ağacı ve Kozmik Eksen”. Der. L. Yılmaz. *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II*. Ankara: Dost Yay. 27-28.
- Roux, Jean Paul (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. Çev. Musa Yaşar Sağlam. Ankara: Bilgesu Yay.
- Saydam, M. Bilgin (2011). *Deli Dumrul’un Bilinci Türk-İslam Rubu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis Yay.
- Strauss, Claude Levi (2013). *Mit ve Anlam*. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yay.
- Tura, Saffet Murat (2014). *Şeyh ve Arzu*. İstanbul: Metis Yay.
- Voloşinov, Valentin Nikolayeviç (2016). *Freudculuk Eleştirel Bir Taslak*. Çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yay.
- Winnicott, Donald (1998). *Oyun ve Gerçeklik*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yay.
- Zupancic, Alenka (2011). *Neden Psikanaliz? Üç Müdahale*. Çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yay.



# Psycho-Mythological Analysis of Turkish-Muslim Subjectivity in the Context of the Myth of Deli Dumrul\*

Efe Baştürk\*\*

## Abstract

Any social structure does build a symbolic world in accordance with its collective organization. Myth is a narration designed about the establishment of the society and the ego of that symbolic world. The psycho-mythology is a kind of interpretation which argues the both evolution and effect of collective culture on transformation of the psyche of self. The myth of Deli Dumrul, based on Islamic transition of Turks, narrates a trauma of a hero living within a Shamanist religion when he just realized his mortality. The root of this trauma is the destabilization of the psychology before the normative sequence of Islam. The reason why that psychology experienced such a quake is because it had been established in a native and Shamanist organization to be alienated by Islamic normative order. The myth of Deli Dumrul could be handled as a problematic object of psycho-mythology as it includes the experiences in process of integration to subjectivity which Turks gained them with participation to Islamic order.

## Keywords

Turkishness, maternity, Islamism, psycho-mythology, myths, Deli Dumrul.

---

\* Date of Arrival: 23 December 2016 – Date of Acceptance: 25 April 2017

You can refer to this article as follows:

Baştürk, Efe (2019). "Psycho-Mythological Analysis of Turkish-Muslim Subjectivity in the Context of the Myth of Deli Dumrul". *bilig – Journal of Social Sciences of the Turcic World* 89: 29-54

\*\* Assoc. Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Sciences and Public Administration – Rize/Turkey  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7117-0734>  
efe.basturk@erdogan.edu.tr

# Психо-мифологический анализ турко-мусульманского субъективизма в контексте мифа Дели Думруле\*

Эфе Баштюрк\*\*

## Аннотация

Любой социальный коллектив строит символический мир в соответствии с его организацией. Миф же является повествованием об основании коллектива и о характере сотворенного мира. Психо-мифология, в свою очередь, это подход, который изучает становление индивидуального характера, в том числе и вследствие коллективного мифа. Миф о Дели (сумасшедшем) Думруле, основанный на переходе тюрок в ислам, рассказывает о травме главного героя, шаманиста, узнавшего о своей смертности. Причина травмы – дестабилизация психологии героя в связи со столкновением натуралистских взглядов тюрок с устоями ислама. Миф о Дели Думруле может быть рассмотрен как объект психо-мифологии, так как он включает опыт перехода и интеграции тюрками субъективизма ислама.

## Ключевые слова

тюрки, ислам, психо-мифология, миф, Дели Думрул

\* Поступило в редакцию: 23 декабря 2016 г. – Принято в номер: 25 апреля 2017 г.

Ссылка на статью:

Baştürk, Efe (2019). "Deli Dumrul Mitosu Bağlamında Türk-İslam Özneliğinin Psiko-Mitolojik Çözümlemesi". *bilig – Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира* 89: 29-54

\*\* Доц., д-р, Университет Реджепа Таййипа Эрдогана, факультет экономики и управления,

Кафедра политологии и государственного управления – Ризе / Турция

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7117-0734>

[efe.basturk@erdogan.edu.tr](mailto:efe.basturk@erdogan.edu.tr)