



Sosyal Bilimler  
Enstitüsü

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

**BİR TARİH VE TEOLOJİ YAZIM ARACI OLARAK TANRIÇA KÜLTÜ**

Doktora Tezi

BETÜL ÖZEL ÇİÇEK

İSTANBUL, 2021

T.C  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

**BİR TARİH VE TEOLOJİ YAZIM ARACI OLARAK TANRIÇA KÜLTÜ**

Doktora Tezi

BETÜL ÖZEL ÇİÇEK

Danışman: PROF. DR. KÜRŞAD DEMİRCİ

İSTANBUL, 2021

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ**

**TEZ ONAY BELGESİ**

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi BETÜL ÖZEL ÇİÇEK'nın BİR TARİH VE TEOLOJİ YAZIM ARACI OLARAK TANRIÇA KÜLTÜ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 10.06.2021 tarih ve 2021-19/2 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi .....08...../.....12...../2021.....

**Öğretim Üyesi Adı Soyadı**

**İmzası**

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. KÜRŞAD DEMİRCİ	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. İSMAİL TAŞPINAR	
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ	
4. Jüri Üyesi Dr. Öğr. Üyesi TOLGA SAVAŞ ALTINEL	
5. Jüri Üyesi Dr. Öğr. Üyesi SÜMEYYE PARILDAR	

## ÖZET

### BİR TARİH VE TEOLOJİ YAZIM ARACI OLARAK TANRIÇA KÜLTÜ

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından yirminci yüzyılın sonuna kadar süren yaklaşık yüz elli senelik zaman diliminde Tanrıça kültü birbirinden farklı kimlikleri, amaçları ve gündemleri olan birçok kişi tarafından ele alınıp incelenmiş; bu farklı amaç ve gündemler doğrultusunda araştırılıp yeniden kurgulanmıştır. Tanrıça fikri, Tanrıça inancı ve onun dolayımında tarih öncesi anaerki düşüncesi, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Batı'da bir tarih ve teoloji yazım aracı olarak kullanılmıştır. Bu kullanımların sebep, imkân ve sonuçları tarihsel zemine, ele aldıkları bağlam ve niyete göre değişiklik arz etmektedir. Batı dünyasının çeşitli dönemlerinde, çeşitli bulgularla ve çeşitli ihtiyaçlara binaen Tanrıça kavramı yeniden oluşturulmaya çalışılmış, Batılı entelektüel ve akademik çevrelerde yer bulmakla kalmamış yeni bir din oluşturmak isteyenlerce de tarafından kurgulanıp savunulmuştur. Antropolojinin ilk dönemlerinde, mevcut sistemin mükemmel olduğu sonucuna varmak için üzerinde çalışılan Tanrıça kültü ve anaerki, daha sonraları ilk sosyalist ve feminist hareketlerce mevcut sistemi eleştirecek ve alternatif yaratacak bir amacın pekiştiricisi olarak kullanılmıştır. Yirminci yüzyılda yeni siyasi-dini hareketlerin oluşumu için bir zemin teşkil etmiş ve feminist dini tecrübenin akademide ve güncel hayatta varlık alanlarından biri haline gelmiştir. Varılan noktada Tanrıça kültürünün bir tarih ve teoloji yazım aracı olarak kullanılmasının altında yatan ana sebeplerden birinin de meseleyi ele alan hemen herkesin önceden belirlenmiş önkabuller ile konuya yaklaşması olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrıça, Tarihöncesi Anaerki, Feminist Wicca, Teoloji, Feminist Teoloji

## ABSTRACT

### THE GODDESS CULT AS A DEVICE FOR HISTORIOGRAPHY AND THEOLOGY

In a period of one hundred and fifty years from the middle of the nineteenth century to the end of the twentieth century, the idea of Goddess and prehistorical matriarchy has not only been studied by many people with different identities, purposes, and agendas; but it has been reconceptualized and reconstructed in line with these different purposes and agendas. The idea of Goddess and prehistoric matriarchy has been used as a device to re-write new histories and new theologies in the West since the middle of the nineteenth century. The reasons, possibilities, and results of these uses vary according to the historical background, context, and intention. The concept of Goddess has been tried to be reconstructed with various needs, and it has not only found a place in Western intellectual and academic circles but has also been constructed and defended by those who want to create a new understanding of religion and history. Goddess cult and matriarchy, which was studied in the early periods of anthropology to conclude that the existing patriarchal systems are the utmost point of history to be reached at, was later used by the first socialist and feminist movements as a reinforcer to criticize those existing systems and to offer alternatives. In the twentieth century, it has provided a basis for the formation of new political-religious movements and has become one of the areas of existence for feminist religious experience in academia and daily life. At this point, it is seen that one of the main reasons underlying the use of the Goddess as a tool for writing history and theology is that almost everyone who deals with the issue approaches the subject with predetermined presuppositions.

**Keywords:** Goddess, Prehistorical Matriarchy, Feminist Wicca, Theology, Feminist Theology

## ÖNSÖZ

*“Bazı nankör papazların yaptığını yapma,  
Şişkin ve pervasız bir çapkın gibi,  
Sefahatin çuha çiçeği yolundan yürüyüp  
Kendi amentüne aldırılmazken  
Bana cennete giden dik ve dikenli yolu gösterme.”*

Ophelia

*"Tanrıça sembolünün en basit ve en temel anlamı, kadın gücünün lütufkâr ve bağımsız bir güç olarak meşruiyetinin kabul edilmesidir."*

Carol P. Christ

Son arkeolojik keşifler ortaya çıkmadan önceki bulgular, insanlığın ilk kutsal imgelerinin dışı olduğunu göstermekteydi. İnsanlar tarihin belirli bir vaktinde hangi saiklerle Tanrıçaya veya Tanrıçalara tapmışlardı? Bu durum, modern insan için ne söylemektedir? Batılı tek tanrılı dini geleneklerde öne çıkan kadın figürlerinin toplumsal-dini konumları ve algılanışları hakkında bir merakla başlayan bu seyir, zaman içinde Tanrıçaların Batı düşüncesinin modern döneminde ele alınış haritasını oluşturma serüvenine dönüşmüştür ve söz konusu haritayı deniz, orman ve düzlükleri ile ele alma niyetini taşımaktadır. Mamafih Tanrıça fikrine yönelik niteliksel bir merakın ilk adımının ardından ortaya çıkan tabloda, Tanrıça düşüncesinin de cinsiyetler arası ontolojik ve epistemolojik ayrılığın da neredeyse ışık ve hava gibi Batı havsasını saran olgulardan olduğu görülmüştür.

Bu seyrin ve haritalamanın benim için önemi, inanç nokta-ı nazarından bakıldığında cinsiyetin insanların inanç ve değer yargılarına katkısının ve etkisinin nevi, şiddeti ve imkânı hakkında fikir sahibi olabilmektir. Cinsiyet üzerinden giden tartışmaların gittikçe arttığı ve önem kazandığı bu zamanlarda, modern dönemde Batılı tek tanrılı dini geleneklere cinsiyet üzerinden ilk eleştirileri yapmış ve bu eleştiriler kapsamında yeni oluşumlar ortaya koymuş bir hareket silsilesini etraflıca incelemek, kendisinden sonra gelen çeşitli akımları anlamaya da yardımcı olacaktır.

Tezin hazırlanmasında emeği geçen kıymetli hocalarıma, arkadaşlarıma ve aileme teŖekkürü borç bilirim. BaŖta tez boyunca yardımını ve desteğini esirgemeyen danıŖman hocam Prof. Dr. KürŖad Demirci'ye; katkıları için Prof. Dr. İsmail TaŖpınar'a; yönlendirmeleri, inancı ve desteği için Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpağu'a; yardımları ve tespitleri için Dr. Sümeyye Parıldar'a; katkıları için Dr. Tolga SavaŖ Altınel'e teŖekkür ederim.

Duaları ve alakası ile bu süreçte desteğini hep hissettiğim muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya, maddi-manevi her türlü desteği ile her an yanımda olan Prof. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu'na, yardımları için Dr. Adalet akır'a, katkılarıyla Dr. Fatmanur Altun'a, tezi her aŖamasında tekrar tekrar okuyan ve ben tezi hazırlarken diğer yüklerimi hafifleten Dr. Emine Canlı'ya, teŖvik ve yardımları ile Halil Solak'a, sevgili Cemil ekibine, İSAM kütüphanesine, senelerce tezim için gerekli kaynakları temin etmem için yardımlarını esirgemeyen kardeŖlerim Dr. Enes Özel ve Esmâ Özel'e, sevgisi ile hep yanımda olan teyzem Dr. Nesrin Yıldırım'a, bu süreçte duaları ile yanımda olan tüm akraba, dost ve arkadaşlara, tezin bitmesini sabırsızlıkla bekleyen sevgili eŖime ve doğduklarından beri bu tezle yaŖayan çocuklarıma teŖekkür ederim.

Son olarak bana babalık etmesinin yanında annelik de eden, annesizliğimi hiç hissettirmeden hep yanımda olan; yardım, destek ve dualarıyla bana daima güç veren sevgili ve kıymetli babam Prof. Dr. Ahmet Özel'e teŖekkürlerimi sunarım.

Betül Özel iek

İstanbul, 2021

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	i
ABSTRACT .....	ii
ÖNSÖZ .....	iii
İÇİNDEKİLER .....	v
KISALTMALAR .....	vii
GİRİŞ .....	1
<i>I. Tezin Konusu, Amacı ve Kapsamı</i> .....	1
<i>II. Tezin Yöntemi</i> .....	12
<i>III. Kaynakların Değerlendirilmesi</i> .....	14
III.I. Literatür Taraması .....	14
III.II. Tezde Kullanılan Kaynaklar .....	25
<b>1. BÖLÜM: TARİH YAZIMI OLARAK ON DOKUZUNCU YÜZYILDA TANRIÇA KÜLTÜ VE ANAERKİ</b> .....	<b>32</b>
<i>1.1. Tanrıça Kültü ve Anaerki Literatürünün On Dokuzuncu Yüzyıldaki Seyri</i> .....	35
1.1.1. Temel Sorular .....	38
1.1.2. Tanrıça Kültü ve Anaerki Araştırmalarının On Dokuzuncu Yüzyıl Sonunda Ortaya Çıkışı .....	40
<i>1.2. On Dokuzuncu Yüzyılda Tanrıça Kültü ve Anaerki Üzerine Yazan Öncü İsimler</i> .....	47
1.2.1. Tanrıça Kültü ve Anaerki Üzerinden Mevcut Sistemi Onayan Öncü İsimler .....	47
1.2.1.1. J. J. Bachofen ve On Dokuzuncu Yüzyılda Tanrıça Kültü ve Anaerkinin İlk Kez Ele Alınışı..	49
1.2.1.2. Henry S. Maine ve Aileden Topluma Geçişte Ataerki Sistemler .....	63
1.2.1.3. J. Ferguson McLennan ve Anaerkinin Antropolojide Yer Almaya Başlaması .....	68
1.2.1.4. Lewis Henry Morgan ve Anaerkinin Saha Araştırmalarında İlk Uygulanışı.....	72
1.2.2. Tanrıça Kültü ve Anaerki Üzerinden Sistem Eleştirisi Yapan Öncü İsimler .....	75
1.2.2.1. Friedrich Engels ve Ataerkinin Sosyalist Eleştirisi Olarak Anaerki .....	76
1.2.2.2. Birinci Dalga Feminizm’de Kadın Meselesi Olarak Tanrıça Kültü ve Anaerki.....	81
1.2.2.2.1 Matilda Joslyn Gage ve Kilisenin Kadın Düşmanlığının Temelindeki Ataerki.....	84
1.2.2.2.2. Elizabeth Cady Stanton ve Feminist Teolojinin Başlangıcında Anaerki.....	91
<b>2. BÖLÜM: UYGULAMA ALANI OLARAK TANRIÇA KÜLTÜ VE YİRMİNCİ YÜZYILDA TANRIÇA FİKRİNİN YENİDEN ORTAYA ÇIKIŞI</b> .....	<b>102</b>
<i>2.1. Tanrıça Kültünü ve Anaerkiyi Canlandıran Unsurlar Olarak Neo-Paganizm ve Wicca</i> .....	109
2.1.1. Feminist Wicca ve Tanrıça İnancı .....	115
2.1.1.1. Zsuzsanna Budapest ve Feminist Wicca’nın Oluşumu .....	121
2.1.1.2. Starhawk ve Feminist Wicca’nın Siyasallaşması .....	128
2.1.1.3. Carol P. Christ ve Tanrıça İnancının Kuramsallaşması .....	138
<i>2.2. Feminist Wiccacı ve Neo-Pagan Oluşumlar</i> .....	146
2.2.1. Ulusal ve Uluslararası Feminist Wiccacı ve Neo-Pagan Büyük Oluşumlar .....	148
2.2.1.1. Tanrıça Ahdi Oluşumu: “Covenant of Goddess” .....	148
2.2.1.2. İlk Tabiat Maneviyatı Kilisesi: “Circle Sanctuary” .....	152

2.2.1.3. Evrensel Tanrıça Yoldaşlığı: “Fellowship of Isis” .....	155
2.2.1.4. Uluslararası Pagan Federasyonu: “The Pagan Federation” .....	155
2.2.1.5. Üniter Evrensel Paganlar Ahdi Oluşumu: “Covenant of Unitarian Universalist Pagans” .....	155
2.2.2. Yerel Feminist Wiccacı ve Neo-Pagan Oluşumlar .....	157
2.2.2.1. Toprak Ana ve Tanrının Meclisi: “The Assembly of Sacred Wheel” .....	157
2.2.2.2. Üç Aşamalı İbadet Geleneği: “The American Tradition of the Goddess” Topluluğu .....	157
2.2.2.3. Tanrı, Tanrıça ve Taş Halkı: “Northwind Wicca” .....	158
2.2.4.4. Birleşik Diana Tapınağı: “Temple of Diana, INC.” .....	158
2.2.4.5. Hiyerarşi Bulunmayan Radikal Feminist Wicca Oluşumu: “Reclaiming” .....	161
<b>3. BÖLÜM: YÖNTEM ELEŞTİRİSİ OLARAK TANRIÇA FİKRİ: FEMİNİST TEOLOJİ VE TEALojİ.....</b>	<b>162</b>
3.1. <i>Teoloji ve Feminizm İlişkisi</i> .....	165
3.1.1. İkili Hiyerarşik Değerler Sistemi Eleştirisi .....	170
3.1.2. Teolojinin Feminist Eleştirisi.....	180
3.1.2.1. Dinin Erkeklerin Dini Olarak Görülmesi .....	182
3.1.2.2. Ataerkil Dinin Eleştirisi .....	185
3.2. <i>Teoloji</i> .....	189
3.2.1. Tanrıçanın Gerekliliği.....	192
3.2.2. Felsefi Teolojinin İmkkanı.....	199
3.2.2.1. Teolojinin Yöntemi .....	202
3.2.2.2. Tecrübenin Önceliği.....	204
3.2.2.3. Yeniden Mit Üretiminin Önemi .....	207
3.2.2.4. Tek Tanrı olarak Tanrıça(lar) .....	212
3.2.4.1. <i>Ana Tanrıça Modeli</i> .....	219
3.2.4.1.1. <i>Ana Tanrıça Modelinin Eleştirisi</i> .....	224
<b>SONUÇ: MODERN BİR TAHAYYÜL PROJESİ OLARAK TANRIÇA KÜLTÜ VE TARİH ÖNCESİ ANAERKİ</b>	<b>230</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>245</b>

## KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Ed.s	: Editörler
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfaları arasında
Vol.	: Volume
No.	: Number

# GİRİŞ

## I. Tezin Konusu, Amacı ve Kapsamı

Farklı dini geleneklerin temel dini unsurlarını ve pratiklerini, öğreti ve kaynaklarını araştıran ve inceleyen Dinler Tarihinin çalışma sahasına tarih boyunca görülmüş bütün dinler ve inanışlar girmektedir. Dinler Tarihi'nin bu yönüyle alanına giren Tanrıça kültü, bilinen en eski inanışlar arasındadır. Bununla birlikte, Tanrıça kültü sadece tarih öncesi devirlerde kalmış bir inanış olarak nitelendirilemez. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından yirminci yüzyılın sonuna kadar süren yaklaşık yüz elli senelik zaman diliminde Tanrıça kültü birbirinden farklı kimlikleri, amaçları ve gündemleri olan birçok kişi tarafından ele alınıp incelenmiş; bu farklı amaç ve gündemler doğrultusunda araştırılıp yeniden kurgulanmıştır. Bu tezin amacı Tanrıça fikrinin, inancının ve onun dolayımında tarih öncesi anaerki düşüncesinin, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Batı'da bir tarih ve teoloji yazım aracı olarak nasıl kullanıldığını ve bu kullanımların sebep, imkân ve sonuçlarının neler olduğunu incelemeye çalışmaktır. Tez, Batı dünyasının çeşitli dönemlerinde, çeşitli bulgularla ve çeşitli ihtiyaçlara binaen Tanrıça kavramının nasıl yeniden oluşturulduğunu, Batılı entelektüel ve akademik çevrelerde nasıl yer bulduğunu, kimler tarafından kurgulanıp hangi amaç ve niyetlerle savunulduğunu, belirli bir zaman dilimi içinde kronolojik olarak ve Dinler Tarihi ekseninde sınırlayarak ele almaya çalışacaktır. Böylelikle, yüz elli seneyi kapsayan bir anlam haritası çıkartılmaya çalışılarak bir dönemin kutsal, cinsiyet ve toplum ilişkisinin nasıl oluştuğuna, kadın ve kutsala dair imgelerin nasıl ortaya çıktığına ve toplumsal dinamikler çerçevesinde kadın ve kutsal ilişkisine bakışın değişen algı ve süreçlerin neler olduğuna dair bir dönem okuması yapılmaya gayret edilecektir. Bu okumalar sonunda varılan noktada Tanrıça kültürünün bir tarih ve teoloji yazım aracı olarak kullanılmasının altında yatan ana sebeplerinden birinin, meseleyi ele alan hemen herkesin önceden belirlenmiş önkabuller ile konuya yaklaşması olduğu görülmektedir.

Tezin konusu Tanrıça kültürünün; (a) On dokuzuncu yüzyılın ortalarından yirmi birinci yüzyılın başına kadar değişik gündemlere sahip araştırmacılar ve ideologlar tarafından o günün mevcut sistemlerinin meşruluğunu pekiştirmek veya ideolojik olarak eleştirmek, yeni bir bilinç oluşturmak amacı ile bir tarih ve/veya teoloji kuramı türetmek için nasıl kullanıldığını, (b) söz konusu süreçlerin beraberinde getirdiği yeni teolojik diskurların ve bu diskurların ideolojik imkan ve kısıtlarına dair sorgulamaların neler olabileceğini tespiti çalışmaktır. Tezde, üç bölümde kronolojik ve kuramsal olarak Tanrıça kültü kapsamında modern zamanlarda gelişen fikir ve hareketlerin, içerik ve yöntem açısından

Dinler Tarihi ve din bilimleri çerçevesinde ele alınmasına çalışılmış; bu çerçeve bağlamında tarihsel süreç içinde değişen kutsal algısı, kutsal ile toplumsal düzen ve cinsiyet ilişkisi, bu ilişkilerle yeniden şekillenen dini inanç sistemleri ve esasları incelenmeye gayret edilmiştir. İlk bölümde tarihsel arka plan bir tarih yazımı olarak, ikinci bölümde Tanrıça düşüncesinin yeni oluşumlarının fikri zemini uygulama alanı olarak, üçüncü bölümde de Tanrıça inancının teorik ve felsefi şekillenışı yöntem eleştirisi olarak anlatılmaya çalışılmıştır.

Tezin birinci ve ikinci bölümlerinde Tanrıça kültü üzerine araştırmaların modern tarihî seyri ele alınacak olup üçüncü bölümde feminist teolojinin eleştirilerine ve Tanrıça bilimi olarak adlandırılan Teolojinin diskur ve eleştirilerine yer verilmeye çalışılacaktır. Birinci bölüme, Tanrıça düşüncesinin ve tarih öncesi anaerki kuramının on dokuzuncu yüzyılda hakim ideolojinin kendi kökenine dair kurgusunda anahtar bir role sahip olması, daha sonra ise alternatif bir tarih ve teoloji yazımı aracına dönüşmesi sürecine ilişkin temel soruların sorulması ile başlanacaktır. Ardından tarih öncesinde anaerkilliğin hakim olduğu savının on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkma sebepleri, anaerki üzerine yazan J. J. Bachofen, Henry Maine, Friedrich Engels, Matilda Joslyn Gage, Elizabeth Cady Stanton gibi yazarlar incelenerek ele alınacak ve tarih öncesi anaerki kurgusunun dönem kadınlarının toplumsal konumunun, buna dair farkındalığın ve hareketliliğin nasıl bir yere tekabül ettiği tespiti çalışılacaktır. Bu öncü isimler arasında temel bir ayırım yapılarak bu isimler Tanrıça düşüncesi ve tarihöncesi anaerki fikrini mevcut sisteme dair bir eleştiri aracı olarak kullananlar ve kullanmayanlar olarak sınıflandırılmıştır.

İkinci bölümde ise Tanrıça kültürünün feministlerce 20. yüzyılın ortalarından itibaren ele alınması, tabir caizse Tanrıçanın geri dönüşünün sosyal hayattaki ide pratik yansımaları irdelenmiştir. Neopagan ve Wicca hareketler, bu hareketlerin önce gelen isimleri Z. Budapest ve Starhawk üzerinden, ardından da Tanrıçanın modern takipçisi için günlük hayatta ne anlam ifade ettiği tealog Carol Christ üzerinden araştırılmaya gayret edilmiş, en sonunda ise yerel, ulusal ve uluslararası düzlemlerdeki feminist Wiccacı ve Neo-pagan oluşumlardan örnekler verilmiştir.

Tezin üçüncü bölümünde önce feminizm ve teoloji ilişkisi, onu müteakip de modern dönemde Tanrıça kültü inanç esaslarının yeni bir teoloji yazım aracı olarak kullanılması incelenmeye çalışılmıştır. Öncelikle, kadının evrensel olarak ikincil plana atılması probleminin kökeni olarak görülen ikili hiyerarşik değerler sistemi ele alınmaya çalışılmış, ardından teoloji disiplinine yönelik feminist eleştiriler ortaya konmaya gayret edilmiştir. Bu eleştirilerin iki ana teması bulunmaktadır. Bunların ilki dinin erkek dini olarak görülmesi meselesi, ikincisi ise ataerki dini geleneklerin eleştirisidir. Bu kuramsal girişten sonra Tanrıça bilimi olarak adlandırılan Teoloji, içeriği, kapsamı ve eleştirileri ile incelenmiştir. Öncelikle Tanrıça feministleri için Tanrıçanın neden gerekli olduğu sorusu ele alınmaya

çalışılmış, ardından felsefi bir Tealojinin imkanı olup olmadığı sorgulanmıştır. Burada Tealojinin yöntemi, tecrübenin Tanrıça dinindeki önceliği, yeniden mit üretiminin Tanrıça inancındaki önemi, Tanrıçanın teklifi çokluğu meselesi ve en yaygın Tanrıça modeli olan Ana Tanrıça modeline getirilen eleştiriler ele alınmaya gayret edilecektir.

Sonuç bölümünde tez boyu karşımıza çıkan temel problematik noktaları üzerinde bir değerlendirme yapmaya çalışılacaktır. Bu temel problematik noktalarını tarih öncesi anaerki kuramlarının mit olup olmadığı sorusu, toplumsal cinsiyet meselesi ve ikili hiyerarşik değerler sistemi eleştirisi, Tanrının cinsiyetli olma sorunsalı, Tanrıça kültürünün sömürgeci anlayışla bağlantısı ve politik bir araç olarak kullanımı olgusu şeklinde kategorize etmek mümkündür.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında köken araştırmaları yoğunluk kazandığı görülmektedir. Bunun bir uzantısı olarak doğrusal tarih anlayışının ve evrimsel düşüncenin katkısı ile tarih öncesi Tanrıça inanişinden tek eril Tanrılı inanişına, anaerki düzenden ataerki düzene ilerleme hikayesinin birçok araştırmacı tarafından farklı şekillerde kurgulandığı görülmektedir. Bu kurgulama isteğinin çıkış noktası modern dönemdeki sistemlerin insanlığın ulaştığı en mükemmel sonuç olduğunu ortaya koyma niyeti olsa da bu niyet bilimsel ve ideolojik meydan okumalarla karşılaşacaktır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında ise Tanrıça kültürü ve tarih öncesi anaerki kurgusu İkinci Dalga feminist hareketin etkisi ile kadınlar için yeni bir maneviyat ve yeni bir toplumsal meşruiyet imkânı olarak görülmüştür. Bu feministler için söz konusu Tanrıça düşüncesinin bir yönü yeni bir imkân ise, bir yönü de mevcut ataerki sistemi ve tek eril tanrılı dini gelenekleri eleştirmek için uygun bir araç olmasıdır. Böylece, Tanrıça feministleri bir yandan eski gelenekleri eleştirip bir yandan yeni gelenekler inşa etmek için Tanrıça kültüründen istifade etmişlerdir.

Meselenin birçok boyutu olmakla beraber tezde Dinler Tarihi ve Antropoloji, Din Felsefesi vb. gibi ilgili disiplinlerin kapsamı dışına çıkılmamaya özen gösterilmiş, Tanrıça kültürünü konu alsa bile doğrudan Dinler Tarihi ve ilgili disiplinlerle alakalı olmayan alanlardaki çalışmalar araştırmaya dahil edilmemiştir. Akademik çalışmaların yanı sıra Tanrıça kültürü üzerine popüler kültüre mal olmuş birçok akademi dışı çalışma da bulunmaktadır. Bu tür çalışmalar ve çok satan eserler de araştırmaya dahil edilmemiştir. Tez, Batılı dini düşünce tarihi okuması teklifi olarak şekillendiği için tezin kapsamı Tanrıça kültürüne dayalı tarihsel ve teolojik akademik veya bilimsel ciddiyeti haiz seçili diskurların deskriptif ve karşılaştırmalı araştırması ile sınırlı tutulmuştur. Bununla birlikte, alan dışı olduğu için ve/veya bilimsel bir araştırma sayılmadığı için teze dahil edilmeyen çalışmaların bir kısmına literatür taramasında yer verilmiştir. Psikoloji, sanat, edebiyat gibi alanlardaki Tanrıça kültürüne dair eserler ve çalışmalar taranıp incelenmiş olsa da tezin kapsamına doğrudan girmedikleri için araştırma dışında tutulmuştur.

Alanın içinde de sınırlandırmalara gitmek zorunlu olmuştur. Çalışmanın sınırları Tanrıça inancı üzerinden geliştirilen diskurlar olduğu için konu ile bağlantılı olan ama doğrudan kapsamına girmeyen bazı konular da incelenmekle beraber araştırma dışında tutulmuştur. Tanrıça mitleri ve bu mitlerin Paleolitik devirden tek tanrılı dinlere devamlılıkları ve yeniden yorumlanmaları, arkeolojinin ve antropolojinin Tanrıça kültürünü ilgilendirmeyen ama anaerki ve anasoyluluk üzerinden toplum yapısını inceleyen tespitleri; toplumsal cinsiyet tezlerinin, feminist tarih yazımının, feminist teolojinin Tanrıça kültürünü doğrudan ilgilendirmeyen alanları; Tanrıça algısı üzerinden yapılan psikoanalitik çalışmalar; kadın çalışmalarının arkeoloji, antropoloji ve din psikolojisine yöntemsel katkıları araştırılmış olsa da konu bütünlüğünü sağlamak amacıyla teze dahil edilmemiştir. Kapsamı ve sınırları böylece belirlenen tezde Tanrıça inancı ve tarih öncesi anaerki kuramlarının açıklamalarına, bu açıklamalarla sonuçların bağlamsal ve yöntemsel kritiklerine yer verilmeye çalışılmıştır. Özetle bu çalışma, Tanrıça kültürünün tarih boyunca çeşitli şekillerde nasıl bir seyir halinde olduğunu ele almayıp bu seyre dair modern anlatıların tarihsel, toplumsal, teolojik yapısını tarafsız ve bilimsel bir şekilde ortaya koyup incelemeyi hedeflemektedir.

Tanrıça kültürü araştırmalarının Dinler Tarihi ile alakası sadece muhteva ile sınırlı değildir. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra ivme kazanmış İkinci Dalga Feminist Akım, sosyal bilimler alanında yönetime dair birçok eleştiri getirmiştir. Dinler Tarihi de bu eleştirilerden payını almıştır. Her ne kadar Dinler Tarihi kapsayıcı olmaya çalışsa ve özellikle Mircea Eliade'nin başını çektiği Yeni Hümanizm ekolü ile birlikte evrensel bir objektiflik vurgusu yapılmak istense<sup>1</sup> de kısa sürede bu niyeti yerine getirmenin düşünüldüğü kadar kolay olmadığı görülmüştür. Bu zorluğun altında yatan etkenlerden en belirginini, erkeklere ait dini gelenekler ve pratiklerin farkında olmadan bütün insanlığa aitmiş gibi görülmesidir. Tanrıça üzerine konuşan ve düşünen, kadınlar için yeni bir maneviyat arayan, bu arayışla beraber eskinin eksiklerini de tespit eden feministlerin tek tanrılı eril dini gelenekler ve ataerki sisteme yönelik eleştirileri, Dinler Tarihi ve diğer din bilimlerinin yöntemlerinde değişimin yollarını açmıştır.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Bkz. Mircea Eliade, "History of Religions and a New Humanism", *History of Religions*, vol. 1, no. 1, 1961, ss. 1–8.

<sup>2</sup> Mesela bkz. Rosemary Radford Ruether, "Feminism and the Future of Religious Studies", *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 6, no. ½, 1981, ss. 10–12.; Elisabeth Schüssler Fiorenza, Karen McCarthy Brown, Cheryl Townsend Gilkes, Mary E. Hunt ve Anne Llewellyn Barstow, "Roundtable Discussion: On Feminist Methodology", *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol.1, no. 2, 1985, ss. 73–88.; Elizabeth A. Castelli (ed.), *Women, Gender, Religion: A Reader*, New York: Palgrave, 2001.; Darlene M. Juschka (ed.), *Feminism in the Study of Religion: A Reader*; Londra ve New York: Continuum, 2001.; Arvind Sharma (ed.), *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Albany, NY: SUNY, 2002.; Carol P. Christ, "Feminist Studies in Religion and Literature: A Methodological Reflection", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 44, no. 2, 1976, ss. 317–25.; Carol P. Christ, "Embodied Thinking: Reflections on Feminist Theological Method." *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 5, no. 1, 1989, ss. 7–15. Fiona Bowie, "Trespassing on Sacred Domains: A Feminist Anthropological Approach to Theology and Religious Studies", *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 14, no. 1, 1998, ss. 40–62.

Tradisyonalist ekolün kurucu öncülerinden, geçtiğimiz yüzyılın önemli düşünür ve sufi Frithjof Schuon (İsa Nureddin) üzerine hazırladığımız yüksek lisans tezinde Frithjof Schuon'un kurduğu tarikatın hamisinin Hz. Meryem olduğunu ifade etmesini dikkat çekici bulmuştuk. Schuon, Hz. Meryem'i hamiliğine sebep olarak Hz. Meryem'in üç tek tanrılı dinin ortak noktalarından biri olduğunu öne sürmüş ve eserlerinde "ezeli dişil"e vurgu yapmıştı.<sup>3</sup> Yahudilerin ve Hristiyanların Hz. Meryem'e yönelik tavırlarını araştırmaya başladığımızda, Hz. Meryem ile ilgili modern bir inanış ile karşılaştık: Hz. Meryem'in, bin yıllardır ataerkil dinler ve düzen tarafından baskılanan Tanrıçanın, tek tanrılı dinler içine sızmış ve tüm bastırmalara rağmen yeniden kendini gösteren imgesi olduğu düşüncesi.<sup>4</sup> Bu inancın temellerinde neler olabilir sorusu Tanrıça kültürünü ve Tanrıça kültüne dair modern soru ve araştırmaların nasıl ortaya çıktığını incelemeye sevk etti. Bununla birlikte, her ne kadar tezin çıkış noktalarından biri Hz. Meryem'in Hristiyanlıktaki Tanrıça imgelemlerinden biri kabul edilmesi olsa da tezde, geleneksel inanışların içinden çıkan farklı oluşumlar değil, yeni oluşumlar çalışıldığı için Batılı dini geleneklerde Hz. Meryem'in Tanrıça olarak algılanması hususu ele aldığımız noktalardan biri olmadı.

Benzer şekilde tek tanrılı dini gelenekler içinde bulunan ve Hz. Meryem'inkine benzer kutsi atıflarla nitelenen kadın figürler ve dişil olduğu iddia edilen unsurlar da tezin kapsamına girmemektedir. Tek tanrılı dini gelenekler içindeki ortodoks veya heteredoks hareketlerde bahsi geçen Havva, Lilith, Ashera, Sekine, Hikmet, Logos ve benzeri, zaman zaman eski veya modern literatürde kutsiyet ve uluhiyet atfedilmiş, dişil veya dişil olduğu iddia edilen figür ve imgeler, Kitab-ı Mukaddes'te feminist biblikaletştirinin araştırma konusu olmuş kadın karakterler üzerine yapılan çalışmalar da incelenmiş olmasına rağmen tezin kapsamı dışında buldukları için bu figür ve imgelere yer verilmemiştir. Bununla birlikte, bu figür ve imgelerin tek tanrılı dini gelenekler içinde nasıl ele alındığını incelemek kıymetli ve devam ettirilmesi gereken bir çabadır. Tez, dini bir kavram üzerinden modern döneme dair düşünce seyri haritalandırması yapmak istediğinden, antik dönem boyunca Tanrıça kültürlerinde bahsi geçen Tanrıçaların tarihsel anlatımı da tezin kapsamı içinde değildir. Bu Tanrıçalara sadece yeni dini pratik ve tecrübelerde kullanım araçları olarak yer verilmiştir.

---

<sup>3</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Betül Özel Çiçek, "Frithjof Schuon'un Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul,2007.

<sup>4</sup> Bu görüş özellikle geçtiğimiz yıllarda oldukça popülerleşmiştir, çok satan romanlardan (mesela bkz. Dan Brown, *The Da Vinci Code*, New York: Doubleday Publishing, 2003.) bu konuya hasredilmiş birçok internet ağı sayfasına kadar bu ve benzer görüşleri destekleyen muhtelif yayınlar bulunabilir. Bilimsel çalışmalar arasında Marina Warner'ın Hz. Meryem'in kültürünü ve mit olarak değerlendirilecek tutumları incelediği *Alone of All Her Sex* (Marina Warner, *Alone of All Her Sex*, London: Quartet Books, 1978) ve Anne Baring ile Jules Cashford'ın tanrıça mitinin çeşitli tezahürlerini incelerken Hz. Meryem'in ortaya çıkışını "tanrıçanın geri dönüşü" olarak nitelendirdikleri *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image* kitabını sayabiliriz (Anne Baring ve Jules Cashford, *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Londra: Penguin Books, 1993).

Tezde “Tanrıça kültü üzerine çalışmalar neden on dokuzuncu yüzyıl ortasında baş gösterdi?” sorusu ile başlayarak Tanrıça kültü literatürünün ve hareketinin modern tarihçesi, modern dönemde Tanrıça kültü hareketine dolayımındaki dini inanç ve kurumları, cemaat ve grupları, Tanrıça bilimi olarak görülebilecek Teoloji’nin Tanrıça kültünü hangi toplumsal temel kabuller üzerinden ve/veya o kabulleri sorgulayarak yeniden ve nasıl kurguladığı incelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçeveye ile yapılmak istenen, mevzunun bugüne kadar Türkçe literatürde hemen hemen hiç ele alınmamış noktalarına temas etmek, Tanrıça kavramı ekseninde Batı’da geliştirilen cinsiyet ve kutsal, cinsiyet ve dinî otorite arasındaki ilişki bağlarını Dinler Tarihi perspektifinden ortaya koymaya çalışmaktır.

Tanrıça kültü, Türk akademisi için salt tarihî ve akademik bir merak ile ilgilenilecek bir mesele değildir. Bu husus yaklaşık yüz elli sene boyunca, Batı’nın muhtelif ontolojik, epistemolojik, metafizik ve toplumsal soru ve sorunlarına cevap aramak maksadıyla işlenen zeminlerden biri olmuştur. Tanrıça kültü ve dolayımındaki konular üzerine yapılan çalışmaların araçsal bir mahiyeti olduğunda açıktır. Tanrıça kültü, dünyanın var olabilmesi için bedeni kullanılan Babil’in ilksel (primordial) tanrıçası Tiamat gibi Batı düşüncesinin din, toplum, cinsiyet, insan ve kutsal ilişkisine dair soru ve sorunlarını da cevaplarını da tüm arka planı ile açığa çıkaran araçlardan ve zeminlerden biri olarak düşünülebilir. Bu durum, Batı düşüncesinin ilk ötekisi olan kadın ile de doğrudan bağlantılı görülebilir.<sup>5</sup> Bu zemini anlamak, bu zeminden çıkan meydan okumaları uygun bir şekilde karşılayabilmeyi de mümkün kılacaktır. Dinler Tarihi açısından, bu alanda çalışmaların devam etmesi modern dönemde Tanrıça kültü ve dolayımında şekillenmiş manevi düşünce akımı ve hareketlerin meydana getirdiği insan-merkezli inanç sistemlerinin hangi noktalara ulaşacağıının, hangi başka inanç oluşumlarının meydana gelmesine önderlik edeceğinin, bu oluşumlarda kutsallık ve cinsiyet ilişkisinin nasıl rol oynayabileceğinin, bu oluşumların gelecekte hangi noktalara varabileceğinin ve bu gelişmelere nasıl cevaplar verilebileceğinin incelenmesi yönüyle önem arz eder.

Batı tarihi ve düşüncesi açısından bakıldığında Tanrıça kavramının edebiyattan siyasete, günlük hayat alışkanlıklarından toplumsal kurgunun köşe taşlarına, sağlam ama yer yer saydam(laştırılmış) bir varlığının olduğunu, yani Tanrıça kavramının süregelen varlığının Batı literatüründe ve pratiğinde yüzyıllardır olgusal olarak -olumlu veya olumsuz ama sıklıkla olumsuz- yaygın bir şekilde kullanıldığını ifade etmek gerekir. Özellikle Yunan ve Roma ile birlikte, iyi-kötü kadın imgelerinin Tanrıça(lar) ve Tanrıça-kraliçeler üzerinden yürütüldüğünü, Roma’nın kültürel mirasçısı olan Hristiyanlık’ta da bu geleneğin sürdürüldüğünü, edebiyattaki kötü kadın imgelerinden cadı avcılığı retoriğine Tanrıça(lar)nın izinin rahatlıkla sürülebileceği dile getirilebilir. Dolayısıyla, tezin konusuna dahil olan hareket ve oluşumların kendilerine Tanrıça’yı mihver almaları mesnetsiz ve temelsiz, tarihleri ve kültürel

---

<sup>5</sup> Simone de Beauvoir’dan alıntı, *The Second Sex*, H. M. Parshley (çev. ve ed.), Londra: Jonathan Cape, 1953, s. 16, 1.dipnot.

kodlarıyla bağlantısı olmayan yeni bir kurgunun neticesi değildir; söz konusu kültürün kodlarını değiştirmek isteyenler ister istemez bu kavramları kullanmak durumunda kalmışlardır.

Tarihi seyre bakıldığında, on dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren şu iki düşüncenin hakim olduğu görülür: (1) Kadın merkezli toplumsal ve dini sistemlerin var oldukları (2) bu sistemlerin ataerkil-tek tanrılı dinlerden önceki, daha primitif bir dönemin ürünü oldukları. Buna göre toplumlar kurumsallaşarak gelişip ilerledikçe kadın merkezli sistemlerden erkek merkezli sistemlere, göçebelikten yerleşik düzene, ardından da çok tanrılı dinlerden tek eril tanrılı dinlere geçilmiştir ve en mükemmel sisteme erişilmiştir. Bu sistemin tarihi süreç içinde en mükemmel evrilmiş olduğunu göstermek, sadece sisteme meşruiyet vermekle kalmamış, sistemin yararına uygun hareket etmeyi de meşrulaştırmıştır. Bu da sadece kadınların aleyhine bir durum değildir; evrimsel gelişim sürecinde erkeklerle aynı ontolojik kategoride olmadığı düşünülen Batı dışı toplumların da sistemin yararı doğrultusunda sömürülmeleri meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bu yorum, dönemin ruhuna uygun bir şekilde; yeni, doğrusal, ilerlemeci bir tarih anlayışı oluşturma süreci içerisinde tarihsel, arkeolojik ve/veya dinî olguların nasıl araçsallaştırıldığını gösterir. Fakat, bu araçsallaştırmanın fark edilebilmesi için Birinci Dalga feministler ve sosyalistler gibi norm dışında kalmış veya norm dışına itilmiş, sistemi sorgulayan kesimlerin bu olguya işaret etmesini beklemek gerekmiştir.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonuna kadar giden süreçte ise anlatının değiştiği gözlemlenebilir. Hem ontolojik olarak hem toplumsal pratikte düzenli bir şekilde ve din vasıtası ile ezildiklerini düşünen feministlerin, içinde buldukları sistemin aksayan yönlerini göstererek kendilerine dinî ve tarihsel yeni bir bilinç oluşturma amacıyla tarihe yöneldiği görülmektedir. “Her şey aslında nasıl başladı?” sorusuyla yola çıkan bu araştırmacılar, yaşadıkları toplumsal problemlerin çözümü için tarihe başvurmuşlar ve sorunlarına tarihin içinden cevaplar ve çözümler aramaya çalışmışlardır. Yeni bir tarih anlatısı üzerinden yeni bir bilinç oluşturmak isteyen feminist araştırmacıların, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılmış ilk Tanrıça kültü ve anaerki söylemlerini buldukları ve bu söylemleri kabul ettikleri görülür. Tanrıça kültü ve anaerki söylemlerini yeniden ele alan feministler, kendi siyaset ve gündemleri için söz konusu literatürden istifade etmişlerdir. Kimi yerde de tarihi ve tarihi bulguları, kendi amaçları doğrultusunda yorumladıkları şekilde eleştirilerle karşılaşmışlardır.

Böylece birbirine zıt iddiaları olan tarafların, Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerki kuramını ele aldıkları görülür. Bu da Tanrıça kültü ve dolayımındaki meselelerin, tarihin yeni bir bağlama oturtulması için araç arayışındaki birçok kesim için fazlasıyla uygun, esnek ve dayanıklı bir cevap teşkil ettiğini göstermektedir.

Tanrıça kültürünün tarihi bir olgu veya aktüel bir gerçeklik alternatifi olarak ele alındığı iki dönemde de, “oluşturulan” hikayelere ilk önce o hikayeleri kurgulayanların inandıkları görülür. Bazen kurgu yaptıklarının farkında varmayan ve çalışmaları ile bilimsel, tarihsel ve/veya dinî bir gerçeğin peşine düştüklerini ve o gerçeği bulduklarını düşünen araştırmacıların, kendi inşa ettikleri veya inşasına yardım ettikleri kurguyu içinde yaşadıkları veya bir zamanlar yaşanılmış, şimdi yitmiş bir hakikat olarak algılamaya başlamaları dikkat çekicidir. Tanrıça kültürü ile uğraşan hemen herkesin önceden verili bir önkabul ile meseleye yaklaştığının görülmesi esasa dair kayda değer noktadır.

Tanrıça kültürü araştırmalarındaki kurgusalığa ve önkabullere yönelik eleştirel yaklaşımlar, 1960’larda, İkinci Dalga Feminist hareketle birlikte Din Çalışmaları, Dinler Tarihi, Din Antropolojisi, Arkeoloji, Din Psikolojisi, Din Felsefesi ve benzeri sosyal bilimlerin yöntem ve içerik açısından derinlemesine sorgulanması ile başlamıştır. Bu sorgulamaların ortaya çıkmasında Tanrıça üzerine yapılan ve mahiyet itibari ile kurgusal nitelikteki çalışmaların etkisi bulunur. Söz konusu sorgulamaların hedefi eril odaklı çalışmaların bilimsel açıdan geçerliliğini inceleyip yönetsel sağlamasını yapmak ve bunların problemlili olduğu hususları ortaya çıkarmakla kalmaz. Bu sorgulamaların asıl gayesi kadınlar için yeniden bir tarih bilinci oluşturmaktır. Bununla birlikte yeni bir tarih bilinci oluşturmak amacıyla yapılan güncel çalışmaların da dayanak noktalarının sağlamlığının, bilimsel gerçekliklerinin, argümanlarının geçerliliğinin de mercek altına alındığı görülür. Böylece bir yandan, kadınları bilinçlendirmek ve yeni bir tarih ve din anlayışı kazandırmak adına yer yer spekülasyon ve mizansene dayalı olduğu öne sürülebilecek kurgular yazılmıştır. Bu kurgular büyük ilgi toplamış ve popülerleşmiştir. Bir yandan da artık akim kalmış ana akım bilimsel yöntemleri de Tanrıça kültürüne dair popüler çalışmaları da aynı anda ve aynı motivasyonla eleştiren, bunların kadınların toplumdaki konumunu düzeltmeye yardımcı olmayacağını ileri süren çalışmalar ortaya çıkmıştır.

Tanrıça kültürü ile alakalı birçok soru sorulabilir, tezde bu soruların ve cevapların bir kısmı, tezin bağlamı içinde aktarılmaya çalışılmıştır. Tanrıça kültürü ile alakalı olarak sorulan her bir soru için birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu da gerçekten dikkat çekecek büyüklükte bir literatür oluşmasına vesile olmuş, bu literatür üzerinden birçok akademisyeni ve araştırmacıyı yıllarca meşgul edecek tartışmalar ve karşı tartışmalar doğmuştur. Bununla birlikte, sosyal bilimlere meşgul eden bu soruların cevabını, bilimsel çerçeve içinde herkes tarafından kabul edilebilir bir şekilde vermenin zorlukları elinizdeki tezin içeriğine de yansımaktadır.

Tarih öncesi çağlarda bir Tanrıça kültürü var mıdır? Varsa mahiyeti nedir? İnsanlığın arkeolojik delillerle ulaşılabilen ilk ilahının imgesi dişil midir? Bu imge dişil ise neye işaret ettiği üzerine nasıl bir okuma yapılmalıdır? Tanrıça kültürü, doğa olaylarını anlaması ve onlara müdahalesi sınırlı, doğanın kaprisleri karşısında fazlasıyla çaresiz kalan az gelişmiş insan topluluklarının ve az gelişmiş insan

zihninin çocukluk döneminin bir mahsülü müdür? İnsanlığın, tarihinin başlangıcında tanrıyı dişil bir figür olarak algılamasının altında yatan sebebi, o devir insanlarını zihinsel gelişim açısından anneden/doğadan kopamamış çocuk gibi olmaları gören antropolojik ve psikolojik değerlendirmenin ne kadar doğruluğu vardır? Aynı az gelişmişliğin bir diğer göstergesi de bu toplulukların anaerki (matriyarki) ile idare edilmeleri veya en azından anasoylu (matrilineal) olmaları mıdır? Yoksa bu varsayım, daha sonra gelen toplumların eril imgeleri baskın olan ilahlara tapınmayı öne çıkarmaları sebebiyle ve bir önceki barışçıl ve refah içindeki dönemi karalamak amacıyla getirdikleri bir yorum mudur? Tanrının dişil imgesinin eril imgesinden bir farkı var mıdır? Eril tanrı ile eril insan, dişil tanrı ile dişil insan arasında nasıl bağlar ve farklılıklar vardır? Tanrının ilahlığı mı cinsiyeti mi öndedir? Cinsiyetine ilahlığı mı yön verir, ilahlığına cinsiyeti mi şekil verir?

Tarihte bir devirde Tanrıça kültünün olması ve/veya bunun kadınların toplumdaki hakim unsur haline gelmelerine sebep olması ihtimali, bugünün kadını için ne ifade eder? Tanrının dişil olarak tasvir edilmesi kadınlara toplumda özel bir güç ve konum vermiş, üstünlük sağlamış mıdır? O zaman ataerki sistem kadın hakimiyetine tepki ve isyan olarak mı ortaya çıkmıştır? Ya da ataerki insanlığın başlangıcından, insanların bir araya gelerek sosyal kurumlar tesis etmeye başladıkları ilk andan itibaren norm mudur? Yahut ataerki sistem, sonradan, kadınları ezmek, onları tahakküm altına almak odaklı mı gelişmiştir? Tek tanrılı dinlerin ataerki sistemi destekledikleri, bu dinlerin özlerinde ataerki dinler olduğu ve ataerki düzeni sağlamıştırdıkları söylenebilir mi? Ataerki sistemin ve dinlerin baskısı altında ezildiklerini düşünen kadınlar için geçmişte bir zamanlar Tanrıçaya tapılmış olması, kadınların yeni bir din, yeni bir teoloji hatta teoloji üretmeleri ve bunun ışığında yeni bir dünya görüşü meydana getirmeleri için dayanak olabilir mi? İnsanların yeni bir dünya görüşü oluşturmak için arkeolojik delilleri, kişilerin kendi gündemlerine uygun şekilde yorumlamaları ne kadar bilimseldir? Tarih öncesine dair araştırmalara başka bir geçmiş tahayyül etmek amacıyla başlamak ve elde edilen tüm malzeme ve bilgiyi bu geçmiş tahayyülüne göre kurgulamak, yeni bir geçmişi baştan “icat etmek” doğru bir hareket midir? Geçmiş icat etmek yeni ve kendilerini daha iyi ifade edecekleri bir düzen arayışı içinde olan kadınlara istedikleri gibi bir gelecek vaad edebilir mi? İcat edilen sadece geçmiş midir yoksa bir yeni bir din ve kutsal imgesi de mi buna eklenmiştir? Kadınlar kendilerini “bulmak” ve güçlendirmek için tanrıça imgesini mi kullanmaktadırlar? Paleolitik devirden klasik çağlara çok miktarda bulunan ve görülen figürinlerin manası nedir, bunlar nasıl yorumlanmalıdır? Bu figürinler tanrıçanın varlığına ve evrensel bir şekilde tapınıldığına delil olabilir mi?

Bunlar ve benzeri daha birçok soru, Tanrıça kültü ekseninde son yüz elli yıldır sorulmaktadır. Dikkat çekici hususlardan biri de üzerinde uzun mesai harcanmış bu soruların birçoğunun somut ve herkes tarafından kabul edilmiş cevaplarının olmamasıdır. Öte yandan somut cevapların olmamasının,

soruların kıymetini azalttığı da düşünülmemelidir; bu, soruların halen canlılığını ve güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

Tanrıça kültürünün niceliği üzerine yapılan çalışmaların modern çabalar olduğu ifade edilmişti. On dokuzuncu yüzyılın sonralarına doğru başlayıp yirmi birinci yüzyılın başlarına kadar yoğunluğu azalarak devam eden Tanrıça kültürü çalışmaları, bu zaman zarfında modern insanın geçirdiği zihniyet dönüşüm süreçlerini ve beşeri bilimler alanında değişen eğilimleri gösterir. Bu tartışmalar Batı düşüncesinin varlığa ve kutsala dair meseleleri hangi kavramları öncül belirleyerek ele aldığına dair de bize bir ipucu verir. Tanrıça kültürü üzerine tartışmaları ilginç oldukları kadar önemli kılan, Batı düşünce tarihini gözlemleyebilmeye olanak vermeleridir.

Tanrıça kültürü üzerine çalışmaların modern ve Batılı bir çaba olduğuna yukarıda işaret edilmişti. Daha açık bir ifade ile, Tanrıça üzerine çalışmalar Aydınlanma'nın çocuğu, bazılarına göre Romantizm'in eseri<sup>6</sup> ve bu bağlamda da Batı düşünce tarihinin bir meyvesidir. Nitekim, bu alanda kapsamlı çalışmalardan birini yapmış feminist teolog Rosemary Radford Ruether'in, *Goddesses and the Divine Feminine*<sup>7</sup> isimli kitabının alt başlığının "A Western Religious History" (Batılı Bir Dini Tarih) olması, bu açıdan dikkat çekicidir. Ruether'in bu başlığı koyması başka kültürlerde Tanrıça kültürü veya tanrıçaların bulunmamasından değil; Tanrıça kültürünün modern bir yeni okuma ile alternatif bir tarih ve teoloji olasılığı için Batılı bir kavramsallaştırma ile kullanmasından kaynaklanmaktadır. Tez bu noktadan yola çıkarak Tanrıça kültürünün ve tarih öncesi anaerkinin bu modern çabanın odak noktası olan toplumsal cinsiyet ekseninde nerede durduğunu dikkate almaktadır.

On dokuzuncu yüzyıl antropologları, Kitab-ı Mukaddes'i yeniden yorumlayan kadın hakları savunucuları, materyalist sosyalist tarih yazıcıları, İkinci Dalga Feminist Hareketinden etkilenmiş ve bu hareketi etkilemiş arkeolog, teolog ve sanatçılar gibi muhtelif kutuplar tarafından ortaya çıkışından bu yana Tanrıça kültürü ve etrafındaki mevzular aslı olarak din temelli bir toplumsal cinsiyet meselesi olarak ele alınmakta; yorumların, eleştirilerin, kurguların ve yeniden bağlandırmaların hemen hepsi bu din temelli toplumsal cinsiyet eleştirisi ekseni üzerinden yapılmaktadır.

Bu sebeple, Tanrıça kültürünün yeni kurgularında bariz bir örüntü daha bulunur. Tanrıça inancı beraberinde çoğu zaman, anaerki bir toplum tasavvurunu getirir. Böylece, Tanrıça kültürü üzerine yapılan çalışmaların bir kısmında Tanrıça kültürü ve tapımı ile anaerki arasında bir bağ kurulduğu görülür. Bu

---

<sup>6</sup> Bkz. Philip G. Davis, *Goddess Unmasked: The Rise of Neopagan Feminist Spirituality*, Dallas: Spence Publishing Company, 1998, s.12.

<sup>7</sup> Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2005.

çalışmaların çoğunun iddiası dışıl bir ilaha tapılan kültür ve toplumlarda bu ilahla aynı cinsiyetteki insan grubunun da toplumsal kurumlar üzerine egemen olduğudur. Bu önkabulün altında yatan fikir, Batılı dinî-sosyal tasavvura da ışık tutar mahiyettedir: Eğer eril tanrı erkeklere toplumda sağlanmış siyasi ve kurumsal her türlü gücün teminatı ve kaynak noktası ise dışıl bir tanrı figürüne sahip olmak da kadınlara geçmişte benzer imtiyazlar sağlamış olmalıdır.

Tanrıça kültü teorilerini ve anaerik tarih öncesi tahayyülünü bir mit olarak görüp değerlendiren ve bu “mit”i eleştiren birçok eser yayınlayan Din Tarihiçisi ve teolog Cynthia Eller anaerik tarih öncesi tahayyülünün “birçok yüzyıla, birçok jenerasyona yayılmış ve birçok siyasi yönelimi içine alan, dayanıklı ve esnek, modern bir muhavere” olduğunu düşünür.<sup>8</sup> Cynthia Eller, anaerik miti olarak adlandırdığı tarihöncesi anaerik anlatılarını “*Batı’nın entelektüel hayatının içinden ve arasından geçen, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet mevzusunda Batı’nın yaşadığı kafa karışıklığı, çatışma ve politik ilgiye tanıklık eden parlak bir ip*”e benzetir.<sup>9</sup> Eller, bu mitin, yıllar boyu “(Tarihi akış) ya öyle değil de böyle olsaydı, o zaman ne olurdu?” şeklindeki farazi soruyu tekrar tekrar ve çeşitlendirerek yinelediğini öne sürer.<sup>10</sup> Eller’in iddiasından devam ederek ve baştan beri işaret edilen noktaya geri dönerek şu soruyu sormakta fayda olabilir: Tarih öncesi anaerik anlatısı ve Tanrıça inancı, özünde düşünsel bir egzersiz midir? Rollerin tersine döndüğü bir geçmiş hayal etmek neden muhayyileyi bu kadar harekete geçirir? Bu tahayyül için harcanan eforun azımsanamayacak mahiyette olması, meselenin dikkatle değerlendirilmesi gereken bir başka hususudur.

---

<sup>8</sup>Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861-1900*, Los Angeles: University of California Press, 2011, s.6.

<sup>9</sup> Eller, *Gentlemen*, s.8.

<sup>10</sup> Eller, *Gentlemen*, s. 9.

## II. Tezin Yöntemi

Tez çalışmasında başlangıçta araştırma nispeten sınırlı bir alanda sürdürülürken, yapılan okumalar ve araştırmalarla meselenin tahmin edilenden daha büyük olduğu anlaşıldı. Konunun on yıllar boyunca farklı bilim sahalarının ilgi alanlarına girmesi ve bunları içine alarak genişlemesinden dolayı bu hususla alakalı okumaların tek bir bilim dalına hasredilmesi mümkün değildi. Bu sebeple, Dinler Tarihi zemininden kaymadan arkeoloji, antropoloji, din felsefesi, sanat tarihi, edebiyat ve diğer sosyal ve beşeri bilimlere ait alanlarda birçok okuma ve araştırma mecburiyeti baş gösterdi. Bu durumun konuyu mümkün olduğunca her boyutuyla anlamaya katkısı büyük olsa da bir tez boyutları içinde alan sınırlandırmada zorluk yaşanmasına sebep olduğu da yadsınamaz.

Arkeoloji raporlarından Tanrıçaya adanmış dua metinlerine, anasoylu kabilelerin adetlerinden çağdaş Tanrıça hareketinin özelliklerine, ilk devir uygarlıklarındaki Tanrıça kültü pratiklerinden tek tanrılı dinlere geçişte Tanrıçanın adaptasyonuna, on dokuzuncu yüzyıl sonu antropologlarının Tanrıça görüşlerinden Birinci ve İkinci Dalga feministlerinin Tanrıça kültürünü tek tanrılı ataerkil dinlere karşı kullanmasına, Orta Çağ'da teolojik metinlerde Tanrıçanın izlerinden modern dönemde yeniden oluşturulan Tanrıça teolojisine (ve teolojisine) hepsini şu anda sayma imkanı bulunmayan konularda yapılan geniş okumalar sonucu tezin soru ve sınırları tespit edilmiş ve tez konusu Batılı dini düşünce tarihi okuması teklifi olarak Tanrıça kültü fikrine dayalı, akademik ve/veya bilimsel ciddiyeti haiz seçili diskurların deskriptif ve karşılaştırmalı araştırması ile sınırlı tutulmuştur. Bununla birlikte, tezin kurgusunda ele alınan yapılar zamansal ve bağlamsal olarak çok yönlü oldukları için yöntem açısından zaman zaman bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Bu hususta, özellikle feminist Wicca ve modern Tanrıça inancı mensuplarının tek tanrılı dini gelenekler içinden hareket etmemeleri, bilinen kavramlarla kendilerine ait gelenekler ve ortak bir zemin oluşturmayı reddetmeleri, hem içten hem dıştan çok sesli olmaları gibi yapısal özellikleri sebebiyle tanımlama ve kategorilendirme süreçlerini kolaylaştırmamış, zaman zaman çoklu yöntem ihtiyacını doğurmuştur. Feminist teoloji ile özellikle gelenekleri eleştirdikleri noktada ortak durdukları alanlar bulunsa da teoloji kavramının kendisini reddetmeleri, mevcut mezhep ve inanışların hiçbirisi ile alakalı olmayı kabul etmemeleri, dolayısıyla kendilerine kurumsallaşmış bir geleneği temel almamaları, kendi pratiklerini icat etmeleri gibi faktörler, bu oluşumların geleneksel veriler ve kabuller üzerinden yorumlanabilme ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Feministlerin geneli ile kadın tecrübesinin önemi ve kadınların her türlü toplumsal anlaşmada varlığının fark ve kabul edilmesi hususlarında yakınsarlarken kadınlara verdikleri manevi ve kutsal üstünlük açısından kimi feministlerden ayrılırlar. Bir dini geleneğin içinden gelen feministlerle dini geleneklerin

ataerkil kökenlerini ve tutumlarını eleştirmekte mutabakat göstermişler, bununla birlikte eleştirileri olsa bile dini geleneklerin otoritesini kabul etmeye devam eden bazı feministlerle ayrılmışlardır. Bunun yanı sıra yöntem hususunda bilimsel tutumu ve akademik bilgiyi göz ardı edebilen bazı Tanrıça feministleri de feminist antropolog, teolog, arkeolog ve dinler tarihçilerinin eleştirilerine muhatap olmuşlardır. Tanrıça düşüncesi ile alakalı ilk örneklerin beyaz feministlerin yorumları ile çıkmış olması da müteakip feminist eleştirinin bir başka kaynağı olmuştur. Tanrıça'nın ne'liği veya Wicca prensiplerinin uygulanması gibi konularda da kendi içlerinde ayrılmışlardır. Bu çok katmanlı, çok yönlü, yeni ve gelişime devam eden yapıyı tezin sınır ve kapsamı içinde anlatmak lüzumu, tez içinde bahsedilen bazı hususları ayrıntılı bir şekilde ele almayı gelecek çalışmalara bırakma gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Modern Tanrıça inancı ve bu inancın geleneksel yapılarla karşılaştırılması üzerine çalışmalar Dinler Tarihi kapsamında devam etmesi gereken çalışmalardır. Bu tez ile ilerideki çalışmalar için bir giriş tesis etmek de hedeflenmiştir.

Araştırma sırasında modern Tanrıça hareketinin günümüzde hem akademik çalışma alanı hem pratikte Tanrıça dinini uygulayan Wicca grupların varlığı açısından yoğunlaştığı California'da konuyla alakalı güncel akademik toplantılara katılma, zihniyeti anlamak açısından konuyla ilgili çeşitli feminist gruplarla görüşme imkanı bulundu. University of South California ve University of California Santa Barbara'nın konu ile alakalı zengin kaynakları olan kütüphanelerinden ve toplantılarından oldukça istifade edildi. Bu zengin kaynaklar tezin fikri arka planını ve perspektifini belirlemede etkili olsa da bütün materyal akademik dile uygunluğu cihetinden kullanılmadı. Psikoloji, sanat, edebiyat gibi alanlardaki Tanrıça kültüne dair eserler ve çalışmalar taranıp incelenmiş olsa da tezin kapsamına doğrudan girmedikleri için araştırma dışında tutuldu.

Özelde Dinler Tarihi bilim dalı, genelde Dini Çalışmalar sahası başta olmak üzere mukayeseli, tarihsel (kronolojik), deskriptik ve fenomenolojik yöntemleri kullanmıştır. Gittikçe derinleşen ihtiyaçları karşılamak amacıyla bu metodların yanı sıra sosyolojik, psikolojik, antropolojik, teolojik, hermenötik, diyalojik ve benzerlerini saymak mümkün olan yöntemler de kullanılmaya başlanmıştır.<sup>11</sup> Tezde de ağırlıklı olarak kullanılan yöntemler kronolojik, deskriptif ve mukayeseli yöntemlerdir. Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerki üzerine araştırma ve çalışmalar kronolojik ve deskriptif olarak verilmiş, Teoloji ile ilgili tespitler deskriptif ve mukayeseli olarak aktarılmaya çalışılmıştır.

---

<sup>11</sup> Mesela bkz. Arvind Sharma, *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Arvind Sharma (ed.), Albany: State University of New York Press, 2002, s. vii-viii.

### III. Kaynakların Değerlendirilmesi

Bu bölümde tezde kullanılan ve tezin kapsamı sebebiyle doğrudan kullanılmasa dahi modern Tanrıça düşüncesi açısından öneme haiz eserler üzerine dair kısa bir literatür taraması yapılmıştır. Tezde yer verilmemiş olsa bile Tanrıça ve anaerki üzerine yapılmış önemli çalışmaların bir kısmından kronolojik olarak ve en azından ismen bahsedilerek alanın literatür açısından seyri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunu müteakip tezde kullanılan kaynaklar, kaynakların kullanılması motivasyon ve sebepleri hakkında bilgi verilmiştir.

#### III.I. Literatür Taraması

Bu literatür taramasında tezde doğrudan kullanılmayan kullanılmayan kronolojik olarak Tanrıça kültü ve anaerki düzen üzerine yazılan belli başlı ana eserlere değinilecektir. Bu alanda bilinen ilk eser, İsviçreli avukat ve klasik eserler bilgini Johann Jakob Bachofen'in 1861 yılında basılan *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokraite der alten Welt nach Ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur* isimli kitabıdır.<sup>12</sup> Tarih öncesinde anaerkinin hüküm sürdüğünü iddia eden Bachofen, bu iddiasına delil olarak mitleri öne sürer. Bachofen'in tarihçi Herodotos'un Lykialılar hakkında sarf ettiği sözleri delil göstererek tarih öncesinde Tanrıça inancının olduğunu ve anaerkinin yaşandığını ileri sürmesi başka araştırmacıları, özellikleri arkeologları bu iddiayı desteklemek amacı ile saha araştırmaları yapmaya sevk etmiştir. Bunlar arasında özellikle arkeolog ve İncil uzmanı William Mitchell Ramsay'i saymak mümkündür. Özellikle Anadolu'da kazılar yapan Ramsay, Yüce Tanrıça'dan Ana diye bahseden bir Frigya yazıtını yayınlarak Bachofen'in kuramına bilimsel açıdan destek veren isimlerden olmuştur.<sup>13</sup>

Bachofen'in *Das Mutterrecht*'i ile aynı tarihte, 1861'de, Henry Sumner Maine meselenin zıt kutbunu ele alan ve Bachofen ile aynı sonuca varan bir kitap yayınlanmıştır. *Ancient Law* isimli bu kitabında Maine ataerkilliğin her zaman için toplumun temeli olduğu şeklindeki fikri ayrıntılarıyla ele

---

<sup>12</sup> Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokraite der alten Welt nach Ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur*, Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861.; (Analık Hakkı: Antikitede Gineokrasinin Dini ve Hukuki Doğasına Dair Bir Çalışma).

<sup>13</sup> William Mitchell Ramsay, "A Study of Phrygian Art", *Journal of Hellenic Studies*, no: 9, 1888, ss. 350-382.

almıştır.<sup>14</sup> Tanrıça kültü ve anaerki düzen üzerine yazılan eserlerin Bachofen’la başladığı söylenebilirse de Bachofen ile aynı zamanlarda konu ile alakalı başka eserler de kaleme alınmış, hatta bu çalışmalar Bachofen’in çalışmalarından daha fazla popüler olmuştur.<sup>15</sup> Bunların arasında John Ferguson McLennan’ı saymak mümkündür. McLennan *Primitive Marriage* isimli eserinde tarih öncesine dair araştırmalarda kadının rolünün Bachofen’in iddiaları ile paralellik gösterdiğini öne sürer.<sup>16</sup>

Amerikalı antropolog Lewis H. Morgan’ın 1877 yılında yayınladığı *Ancient Society*<sup>17</sup> isimli kitabı ise Karl Marx ve Friedrich Engels’i büyük ölçüde etkilemiştir. Morgan da Bachofen’a benzer bir sınıflandırma yaparak insanın vahşilikten barbarlığa ve oradan da medeniyete geçiş yaptığını öne sürmüştür. Marx’ın Morgan’ın eserindeki sosyal yapı ve materyal kültüre dair çalışmaları üzerine notlar almış, Engels de bu notlardan da yola çıkarak 1884’te *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats: Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*<sup>18</sup> başlıklı eserini yayımlamıştır. Engels’in eseri ile tarih öncesine dair kurgular sistem eleştirmek için uygun araçlar olarak kullanılmaya başlamıştır.

Engels ile aşağı yukarı aynı zamanlarda Sufrajat hareketinin Amerika’daki öncülerinden iki Birinci Dalga feministinin Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerki üzerine yazdığı eserler dikkat çeker. Matilda J. Gage, 1893 yılında *Woman, Church and State: A Historical Account Of The Status Of Woman Through The Christian Ages: With Reminiscences Of The Matriarchate* başlıklı kitabı ile ataerkinin kadınları baskılaması ve Hristiyanlığın bu baskılamadaki etkisi hakkında ayrıntılı bir feminist tarih çalışması ortaya koymuştur.<sup>19</sup> Gage, tarihi perspektiften anaerkiden ataerkiye geçişi değerlendirip Hristiyanlığın Kilise gibi kurumlarının kadınları sömürmesini eleştirirken Elizabeth C. Stanton ise iki

---

<sup>14</sup> Henry Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*, Londra: John Murray, 1861.

<sup>15</sup> Eller, *Gentlemen*, s.7.

<sup>16</sup> John Ferguson McLennan, *Primitive Marriage: An Inquiry Into the Origin of the Form of Capture*, Edinburg: Adam and Charles Black, 1865.

<sup>17</sup> Lewis Henry Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism to Civilization*, New York: Henry Holt and Company, 1877.

<sup>18</sup> Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats: Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*, Hottingen-Zürich, 1884.

<sup>19</sup> M. J. Gage, *Woman, Church and State: A Historical Account Of The Status Of Woman Through The Christian Ages: With Reminiscences Of The Matriarchate*, New York: The Truth Seeker Company, 1893.

ciltlik *The Woman's Bible* eseri ile Kitab-ı Mukaddes'i inceleyerek İncil ve Tevrat'ta kadın anlatımları üzerinden alternatif bir metin okuması ve kritiği yapmıştır.<sup>20</sup>

Sir James George Fraser, kültürün ve dinin de evrimsel süreçleri olduğunu söyleyerek Bachofen'dan gelen düşünceyi sürdürmüş ve *The Golden Bough*<sup>21</sup> isimli kapsamlı çalışmasında Büyük Ana Tanrıça ve Ölen Tanrı/kral mitinin incelediği kültürlerdeki yansımalarını ele almıştır. Fraser'ın eserinin etkisi yirminci yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür. 1948 yılında şair Robert Graves, *The White Goddess* isimli eserinde Hristiyanlığa ağır eleştiriler getirmiştir. Graves'e göre Hristiyanlar Baba Tanrı'nın taraftarıydı ve Ana Tanrıça'nın dinine savaş açmıştı. Ak Tanrıça adını verdiği kutsal figür ise kendisine geri dönülmesi gereken kutsal figürdü.<sup>22</sup> Fraser'dan etkilenen Graves'in teorileri, Tanrıça feministleri arasında kabul görmüştür. Böylece Bachofen'dan gelen çizgi Tanrıça feministlerine kadar devam etmiştir. Sanatçı Merlin Stone ve arkeolog Marija Gimbutas gibi popüler Tanrıça eserleri yazan isimler Graves'in iddialarına eserlerinde yer vermişler ve ondan etkilenmişlerdir. Merlin Stone'un *When God was a Woman*<sup>23</sup> başlıklı eserinde de Marija Gimbutas'ın *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC Myths, Legends and Cult Images*<sup>24</sup> ve *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*'in çalışmalarında da Graves'in etkisi bulunmaktadır.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> E. C. Stanton, *The Woman's Bible*, New York: European Publishing Company, 1895/1898.

<sup>21</sup> J. G. Fraser, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Londra: Macmillan, 1911-1915.

<sup>22</sup> Robert Graves, *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*, New York: Creative Age Press, 1948, s. 529. Graves, *The White Goddess*'ı "poetik mit dilinin tarihi bir grameri" olarak tasvir eder. Kitap, özellikle Galler ve İrlanda mitolojisi ve şiirinden örneklerle beslenir, bunun yanında Batı Avrupa'nın çoğu ve kadim Orta Doğu'dan örneklerden de faydalanır. Graves, asıl mitlerin "ikonotropik" düzeltilmesi olarak nitelediği durumu açığa çıkarmak için etimoloji tartışmalarından ve adli tekniklerin kullanımından istifade eder ve bu yolla birçok isim altında tek bir tanrıçaya tapıldığını öne sürer. Sir James George Frazer'ın *The Golden Bough* (1922) eseri Grave'in iddiasının başlangıç noktasıdır. Graves'in kitabı tanrıça tapımını prototipik din olarak görür ve bu dini, mit ve şiirdeki edebi delillerden yola çıkarak inceler. Graves, bir tarihçi değil de şair olduğunu ifade ederek çalışmasını Akdeniz ve Kuzey Avrupa'nın eski çağlardaki poetik mit dilinin, Ay tanrıçası ya da Muzesi şerefine yapılan popüler dini törenlerle iç içe geçmiş sihirli bir dil olduğu zeminine dayandırdığını ifade eder. Bu törenlerin bazıları Eski Taş Devri'nden kalmaz ve burada kullanılan dil, gerçek şiirin dilidir. *The White Goddess*'in ikinci ve genişletilmiş edisyonunda Graves, Yahudiliğin erkek-egemen monoteistik tanrısının ve onun takipçilerinin Beyaz Tanrıça'nın düşüşünün sebebi ve dolayısıyla da dünyanın bugünkü içler acısı durumunun da sebebi olduğu sonucuna varır. Graves, *The White Goddess*, s. 446-447.

<sup>23</sup> *When God was a Woman*, New York: Barnes and Noble, 1976. Stone'un kitabı ilk olarak İngiltere'de ve farklı bir başlıkla basılmıştır ama Amerikan edisyonunda kullanılan başlık daha popüler hale gelmiştir (Merlin Stone, *The Paradise Papers: The Suppression of Women's Rights*, London: Virago, 1976).

<sup>24</sup> Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC Myths, Legends and Cult Images*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974. (Bu kitabın ismi Gimbutas tarafından daha sonraki baskılarında *The Goddesses and Gods of Old Europe* olarak değiştirilmiştir).

<sup>25</sup> M. Gimbutas, *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, San Francisco: HarperCollins, 1989.

Psikoloji alanında da Tanrıça inancına dair çalışmalar yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendisini göstermeye başlamıştır. 1950'lerde, İsviçreli psikolog Carl Gustave Jung anaerkillik ve Tanrıça inancına dair teorileri ele almış ve psikolojik temellendirmelerle yeniden yorumlamıştır.<sup>26</sup> Bu dönemde, psikoloji ile arkeolojiyi birleştiren çok disiplinli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında Erich Neumann'ın *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*<sup>27</sup> eserini saymak mümkündür. Jung'un öğrencisi olan Neumann'a göre Büyük Ana Tanrıça, kadın arketipidir. E. O. James'in *The Cult of Mother Goddess*<sup>28</sup> eseri de tarih öncesinde Ana Tanrıça meselesini ele alır. E. O. James Paleolitik ve Neolitik devir heykelciklerini ele alıp inceleyerek insanlığın ilk inancının Ana Tanrıça olduğu kanısına varmıştır.

Arkeoloji yirminci yüzyılın ilk yarısında tarih öncesi figürin yorumları ve anıt yazıtlardaki Tanrıça üzerine ifadeleri incelemek suretiyle Tanrıça kültürünü ele almıştır. Bu ele alışı anaerki ile Tanrıça kültürü arasındaki bağ olduğu kabul edilmiştir. 1960'ların sonuna doğru gelindiğinde ise arkeolojinin bu kabulünü sarsacak yeni çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu kabulü sarsanlar arasında Peter Ucko'yu saymak mümkündür. Ucko, "Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from the prehistoric Near East and mainland Greece" başlıklı çalışması ile Mısır ve Girit'teki antropomorfik figürinleri ele almıştır. Çalışmasının sonucunda tarih öncesinde anaerki olmadığına dair deliller ortaya koymuştur.<sup>29</sup> Benzer bir iddia taşıyan Andrew Fleming de "The Myth of the Mother-Goddess" başlıklı makalesi ile Ana Tanrıça ve anaerki düşüncesinin bir mit olduğunu ifade eden ilk isimlerden olmuştur. Fleming'e göre tarih öncesinde varsayıldığı kadar güçlü olmadığını, iddialarının temelsiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>30</sup>

Her ne kadar arkeologlar tarihöncesi anaerki ile Tanrıça kültürü arasında doğrusal bir bağlantı olmadığına dair kanıtları ortaya koymaya başlamış olsalar da iki ünlü arkeoloğun tarih öncesi anaerki ile Tanrıça kültürü arasında bir ilişki olduğuna dair fikri devam ettirdikleri görülmüştür. Bu iki ismin çabası ile Tanrıça kültürü ile anaerki arasındaki bağ pekişmiştir. Bu isimlerden ilki, Çatalhöyük üzerine

---

<sup>26</sup> C. G. Jung, "Psychological Aspects of the Mother Archetype", *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, R. F. C. Hull (çev.), New Jersey: Princeton, 1969.

<sup>27</sup> E. Neumann, *The Great Mother: Analysis of an Archetype*, Ralph Manheim (çev.), New Jersey: Princeton University Press, 1955.

<sup>28</sup> E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*, New York: Frederick A. Praeger, 1959.

<sup>29</sup> P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from the prehistoric Near East and mainland Greece*, Royal Anthropological Occasional Paper No 24, London: Andrew Szmida, 1968.

<sup>30</sup> A. Fleming, "The Myth of the Mother-Goddess," *World Archaeology* 1 (2), 1969, s. 247-261.

çalışmaları ile bilinen arkeolog James Mellaart'tır. Mellaart 1967 yılında Çatalhöyük'te yaptığı kazıların verileri yayınlayarak Çatalhöyük'teki toplumun Ana Tanrıçaya taptığını ve anaerkil olduğunu öne sürdü.<sup>31</sup> Mellaart'ın bu raporlarında öznel yorumları da bulunmaktaydı ve Çatalhöyük üzerinden Tanrıça tapımının popülerleşmesinde büyük katkısı bulundu. Diğer ünlü arkeolog ise eski Avrupa çalışmaları ile bilinen Marija Gimbutas'tı. Gimbutas da Mellart gibi tarihöncesinde Tanrıça kültü ve anaerkinin var olduğuna dair kanaatini kesin bir şekilde ifade etmiş, tarih öncesinde Tanrıçaya tapan bir eski Avrupa dini olduğunu öne sürmüştür. Gimbutas bu iddialarının yer aldığı ilk eseri 1974 yılında *The Gods and Goddesses of Old Europe*<sup>32</sup> başlığı ile yayınladı.

Mellaart Çatalhöyük'ü Tanrıça inancının popüler alanı haline getirirse de Tanrıça kültürünü ve tarih öncesi anaerki fikrini toplum nezdinde popüler haline Marija Gimbutas (1921-1994) getirmiştir. Güney-Doğu Avrupa'nın tarih öncesi kültürlerine odaklanan Gimbutas, saygın bir arkeolog olmasının verdiği itibar ile Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerki kuramına bilimsel bir otorite kazandırmaya çalışmıştır.<sup>33</sup> Bununla beraber Gimbutas'ın çalışmaları eleştirilerle karşılaşmıştır. Çıkarımları genelleyici bulunmuş ve sunduğu kanıtlar yetersiz görülmüştür.

Gimbutas, daha çok Kurgan teorisi ile bilinse de söz konusu popülerliği kazanmasında en son yayınladığı üç kitabının katkısı olmuştur: *The Goddesses and Gods of Old Europe*, *The Language of the Goddess*, ve *The Civilization of the Goddess*. *The Civilization of Goddess*'ta Gimbutas Avrupa'nın hemen her yerindeki kazılarda yaygın bir şekilde bulunduğunu ifade ettiği Neolitik kültürlerin adet ve gelenekleri hakkında elde ettiği sonuçları yayınladığını ifade etmiştir. Bu sonuçlardan yola çıkan Gimbutas, Eski Avrupa'da Tanrıça'ya inanan anaerkil bir kültür olduğunu öne sürer. Bu kültür, erkek merkezli Hint-Avrupa Kurgan halklarının aksine barışsever ve cinsler arası eşitliğin olduğu bir kültürdür. Kurgan halkları Avrupa'yı işgal ederek Avrupa halklarının bu barışçıl düzenini bozmuş ve savaştı, hiyerarşik ataerkiyi zorla uygulamışlardır.

Gimbutas, E. O. James'in psikolojide yaptığını arkeolojide yapmaya çalışarak Neolitik Ana Tanrıça'yı önemli bir yere koymuştur. Anadolu'daki Kybele'nin ve muhtemelen Yakın Doğu'daki ana bereket tanrıçalarının Neolitik dönem Ana Tanrıçasından türediğini öne süren Gimbutas'ın Tanrıçalar

---

<sup>31</sup> James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, London: Thames & Hudson, 1967.

<sup>32</sup> Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC Myths, Legends and Cult Images*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1974. Gimbutas daha sonraki edisyonlarda (1982) bu kitabının ismini *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6500-3500 Myths and Cult Images* olarak değiştirmiştir.

<sup>33</sup> *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC Myths, Legends and Cult Images*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974, s. 152, 195-200.; M. Gimbutas, *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, San Francisco: HarperCollins, 1989, s.316-317., *The Civilization of Goddess: The World of Old Europe*, San Francisco: HarperCollins, 1991.

arasında getirdiği bu devam düşüncesi birçok araştırmacıyı etkilediği öne sürülebilir. Bu isimler arasında Maarten Vermaseren sayılabilir. Vermaseren tarih öncesi dönemlerde toprağın Tanrıça sayıldığını da iddia etmiş ve Kybele-Attis kültürünü inceleyen Gimbutas'ın etkilerinin olduğu çalışmasında Kybele'nin Ana Toprak Tanrıçası olduğunu öne sürmüştür.<sup>34</sup> Gimbutas'ın etkisi ve popülerliği sadece arkeoloji alanı ile sınırlı kalmamıştır. Sanatçı Merlin Stone, Robert Graves'in yanı sıra Gimbutas'tan da etkilenmiş ve *When God was a Woman*'da Gimbutas'tan çalışmalarının etkisi ile kaleme almıştır.<sup>35</sup>

Gimbutas'ın Kurgan teorisinin etkisini yirminci yüzyılın son çeyreğine dek sürdüğü görülür. Bu teori etrafında yeşeren birçok çalışmaya da popülerlik kazandırmıştır. Bunların arasında en bilinenlerden biri Riane Eisler'in kitabı *The Chalice and the Blade*'tir.<sup>36</sup> Bu eserde Eisler, Gimbutas'ı takip ederek barışçıl ve sanatsever Neolitik kültürlerin çevre bölgelerden gelen savaşçı ve acımasız kavimlerin istilaları ile yıkıldığını iddia eder.

Feminist tarihçi ve arkeologları en çok meşgul eden sorunsallardan biri de köken problemidir. Tarih içinde ataerkinin başladığı bir zamanın olduğunu tayin edebilmek, ataerkinin bir sonu olacağı umudunu da beraberinde getirir. Bu sebeple Gerda Lerner gibi uzmanların ataerkinin tarih içinde nerede başlamış olabileceğini tespit etmeye yöneldikleri görülür. Lerner, *The Creation of Patriarchy* kitabında ataerkinin ne zaman ortaya çıktığını bulmaya çalışmıştır.<sup>37</sup>

Bir başka arkeolog, Lynn E. Roller, Ana Tanrıçanın Anadolu'daki Neolitik dönem insanı üzerindeki etkisini tartıştığı eserinde, Ana Tanrıça ve oğlu arasındaki ilişkinin temelini avcı-toplayıcı toplum yapısına bağlar.<sup>38</sup> Walter Burkert de bu teoriyi savunur. Ona göre avcı, annesi ile karısını kutsal bir konuma koyar ve onları beslemeyi vazifesi olarak görür.<sup>39</sup>

Tanrıça inancının bir getirisi olarak kadınların insanlıkla alakalı her olgu ve kavrama katkısını anlatan eserlerin de bu zamanlarda kaleme alındığı görülür. Bu eserlerin ortak noktası sentezleyici bir

---

<sup>34</sup> M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, London: Thames and Hudson, 1977.

<sup>35</sup> *When God was a Woman*, New York: Barnes and Noble, 1976.

<sup>36</sup> R. Eisler, *The Chalice and Blade: Our History, Our Future*, San Francisco: Harper and Row, 1989.

<sup>37</sup> Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1986, s.6.

<sup>38</sup> Lynn E. Roller, *Ana Tanrıçanın İzinde: Anadolu Kybele Kültü*, Betül Avunç (çev.), İstanbul: Homer, 2004, s.37. Avcı ile anne arasındaki bu yaklaşımı anlatan başlıca kaynak için bkz. J. G. Frazer, *Attis, Adonis, and Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*, Londra: MacMillan, 1906.

<sup>39</sup> Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Peter Bing (çev.), Berkeley: University of California Press, 1983, s.80-82.

yapıya sahip olmaları ve büyük anlatı çalışmaları olmalarıydı. Sadece tarihin değil, kültürün, sanatın da hepsini kapsadığını öne süren bu büyük anlatı eserleri arasında Helen Diner'in *Mothers and Amazons: The First Feminist History of Culture*'ının<sup>40</sup> yanı sıra Elizabeth Gould Davis ve Elinor W. Gadon'ın eserleri sayılabilir.<sup>41</sup>

Tanrıça kültü üzerine çalışan, düşünen araştırmacılar ve/veya Tanrıça hareketinin takipçisi olanların ilgi alanlarının çeşitlilik gösterdiği görülmektedir. Bu araştırmacıların birçoğu tarihte neler olduğu sorusu ile ilgilenirken, bir başka damardan araştırmacılar da tarihten çok teolojiye yönelmişler ve kutsalın dişil imgelerinin neler olabileceğini araştırmışlardır. Radikal feminist teolog ve felsefeci Mary Daly bu isimler arasındaki ilk örneklerden sayılabilir. Bu konuda çok eser veren Daly, *Gyn/Ecology* isimli çok satan eserinde bu imgelerin önemini, tarih ve kültür içinde aranıp bulunmaları gerektiğini, eğer bulunamazsa kadınların bir kimlik oluşturabilmeleri için bunları en baştan icat etmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>42</sup>

Böylece bir başka arayışın başladığı görülmektedir. Gerek Yahudi-Hristiyan geleneğin içinden araştırmacılar gerek bu geleneği reddeden araştırmacılar, tarih boyu kutsalın dişil imgelerinin neler olduğunu ve bu imgelerin başına neler geldiğini araştırmaya başladılar. Kutsal ile bağı kopartıldığını düşündükleri kadın tecrübesini onayan sembolleri bulup onları günün kadınının manevi ihtiyaçları için yeniden şekillendirme çabasına girmek bu feminist araştırmacılar için önemliydi. Bu isimler arasında Carol P. Christ, Rosemary Radford Ruether ve Starhawk gibi teologları saymak mümkündür.<sup>43</sup>

Jung'un dişil ilke düşüncesinden ve anne arketipinden sadece Neumann gibi araştırmacılar etkilenmemiştir. Jung'un düşüncesini benimseyen psikoterapist kadın araştırmacılar da bulunmaktadır. Bu araştırmacıların, kimi Tanrıça feministleri gibi dişil ilkeyi kutsallaştırdıkları ve yer yer gizemli hale

---

<sup>40</sup> Helen Diner, *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*, trans. John Philip Lundin, New York: Julian Press, 1965.

<sup>41</sup> E. Gould Davis, *The First Sex*, Harmondsworth: Penguin, 1975; E. W. Gadon, *The Once and Future Goddess: A Symbol for Our Time*, San Francisco: Harper and Row, 1989.

<sup>42</sup> Mary Daly, *Gyn/Ecology*, Boston: Beacon Press, 1978.

<sup>43</sup> C. P. Christ, *The Laughter of Aphrodite*, San Francisco: Harper and Row, 1987; C. P. Christ, ve J. Plaskow (ed.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper and Row, 1979; R. R. Ruther, *Womanguides: Readings towards a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press, 1985; Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess*, San Francisco: Harper and Row, 1979; *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*, Boston: Beacon, 1982. Burada ismi geçen ve diğer feminist yazarların kutsalın dişil imgeleri üzerindeki görüşleri hakkında bir tartışma için bkz. D. McCance, "Understanding of 'the Goddess' Contemporary Feminist Scholarship", L.W. Hurtado (ed.) içinde, *Goddesses in Religions and Modern Debates*, Atlanta: Scholars Press, 1990, s. 165-178. Michael S. Moore da MacCance'in analizine ilaveten Susanne Heine, Elizabeth Achtemeier, Catherine Clement, Alvera Mickelson gibi araştırmacıları bu kategoriye ekler. Micheal S. Moore, "Goddesses in Religions and Modern Debate", edited by Larry Hurtado; *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, by Tikva Frymer-Kensky., *Interpretation*, Vol. XLVII Number 2, 1993, s. 178.

getirip romantize ettikleri görülmektedir. Bu yazarlar, arkeolojik ve antropolojik delillerle iddialarını desteklediklerini öne sürseler de eserlerinde bu delilleri seçici-geçirgen bir şekilde kullandıkları görülmektedir. Bu duruma örnek olarak Esther Harding'in *Women's Mysteries: Ancient and Modern* isimli eserini göstermek mümkündür.<sup>44</sup> Harding bu çalışmasında arkeolojik bulgularla "psşik gerçekler" adını verdiği vakaları birleştirmiştir. Bu tür çalışmalara bir örnek de Anne Baring ve Jules Cashford'un *The Myth of Goddess* başlıklı kitabıdır.<sup>45</sup>

Chris Knight da anaerkil ve ataerkil sistemler arasındaki geçişliliği biyolojinin toplumsal etkisine bağlamıştır. *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture* isimli 1991 tarihli çalışmasında, Engels'in iddiasını bir adım ileri götürerek, kadınların son Buz Devri'ni müteakip azalan yiyecek kaynakları karşısında, bir tür devrim gerçekleştirdiklerini, kendilerine ay döngüsünü rehber edinip senkronize adet olarak erkekleri avlanmaya teşvik eden bir cinsel ilişki grevine girdiklerini ve günümüzde bilinen kültür ve toplumsal yapının temel taşlarının ve kurumlarının bu grev ve bu grev karşısında erkeklerin yaptığı karşı devrim ile oluştuğunu iddia eder.<sup>46</sup>

Her ne kadar akademisyenlerin ve araştırmacıların iki binli yılların başında konuya gösterdikleri ilgi biraz azalsa da günümüzde Tanrıça literatürü ele alınmaya devam etmiştir. Bu süreçte Tanrıça ve anaerki temasını işleyenlerin ortak bir özelliği varsa ana akım düşüncelerin dışında bulunmalarıdır. Bu kişi ve grupların kendi iddia ve dayanaklarını güçlendirmek ve geçmişten bugünlere anlam devşirmek için Tanrıça kültürünü kullandıkları görülür. Afrika merkezli çalışmalar kaleme alan Chiekh Afro Diop ve Ifi Amadiume'yi bu isimler arasında saymak mümkündür. Afrika'yı Ana Tanrıça olarak gören bu isimler, Afrika'nın barışçıl bir anaerkil geçmişi olduğunu ve bu geçmişin ataerkil kavimlerce alt üst edildiğini öne sürmektedirler.<sup>47</sup> Anaerkinin düşüşünü ve Tanrıça inancının terk edilmesini tarım devrimine bağlayan görüşler de bulunmaktadır. Bunu görüşü destekleyen isimler arasında Jim Mason da bulunur. Mason, *An Unnatural Order* isimli kitabında insanlığın doğadan kopuşunu ve arada

---

<sup>44</sup> Esther Harding, *Woman's Mysteries, Ancient and Modern: A Psychological Interpretation of the Feminine Principle as Portrayed in Myth, Story, and Dream*, New York: Pantheon Books, 1955.

<sup>45</sup> Anne Baring ve Jules Cashford, *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Londra: Arkana Penguin Books (ilk baskı Viking, 1991), 1993.

<sup>46</sup> Knight, Chris, *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*, Yale University Press, New Haven & London, 1991.

<sup>47</sup> Cheikh Anta Diop, *The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Matriarchy & of Patriarchy in Classical Antiquity*, 1963, Londra: Karnak House, 1989, s.23.

hiyerarşik bir ilişki oluşmasını tarımın bulunmasına bağlar. Doğa ile insan arasında oluşan hiyerarşi, daha sonra kadın ile erkek arasında da oluşmuştur.<sup>48</sup>

Leonard Shlain ise *The Alphabet versus the Goddess* isimli kitabında anaerkinin çöküşünden alfabenin ve yazının icadını sorumlu tutar. Alfabe ve yazının bulunması insan zihninin değişmesine sebep olmuştur. Bunun da kültürü derinden etkileyen sonuçları ortaya çıkmıştır. Okur yazarlık ile beynin sol yarım küresinin işlevleri öne çıkmış ve kuvvetlenmiştir. Shlain, sol yarım küreyi eril olarak niteler ve doğrusal, soyut ve baskın olarak eril olduğunu öne sürer. Öte yandan sağ yarım küre dişildir, bütüncül ve sembollerle işleyen bir yapısı vardır. Bu değişim sebebiyle kadın ve erkek arasındaki eşitlik bozulmuştur. Tanrıçanın etkisi azalmış, kadın statü kaybetmiş ve ataerkinin yanı sıra kadın düşmanlığı da ortaya çıkmıştır.<sup>49</sup>

Yirminci yüzyılın sonlarına doğru Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerkinin marjinal çevrelerce de ele alınması değişik boyutlara ulaşmıştır denilebilir. Anaerkil dönemde marijuana gibi uyuşturucuların yasak olmadığını söyleyen *Food of the Gods* isimli kitabıyla Terrence McKenna ataerkinin yükselişi ile insanları bağımlı hale getiren zararlı uyuşturucuların egemen olduğunu iddia eder.<sup>50</sup> Benzer bir başka örnekte ise William Bramley, *The Gods of Eden* isimli kitabında ataerkinin hakimiyetini uzaylıların istilasına bağlamıştır.<sup>51</sup>

Yirmi birinci yüzyıla gelindiğinde Tanrıça düşüncesinin özellikle kadınlar ve kız çocukları için yazılmış bazı psikoloji ve kişisel gelişim temalı kitaplarda kullanıldığı görülmektedir. Bu kitapların çoğunun başlığında veya konusunda kadınların kendi içlerindeki Tanrıçayı bulmalarından bahsedilir.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Jim Mason, *An Unnatural Order: Roots of Our Destruction of Nature*, Herndon, VA: Lantern Books, 2004, s. 11.

<sup>49</sup> Leonard Shlain, *The Alphabet versus the Goddess: The Conflict Between Word and Image*, New York: Penguin, 1999.

<sup>50</sup> Terrence McKenna, *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*, New York: Bantam Books, 1993.

<sup>51</sup> William Bramley, *The Gods of Eden*, New York: Avon, 1993.

<sup>52</sup> Sadece son birkaç yıl içindeki Tanrıçayı bulma teması ile çıkan kitaplardan bazıları için bkz. Camilla Kristiansen, *Unleash Your Inner Goddess: Time to Step It Up and Be Who You were Born to Be*, Bağımsız basım, 2020.; Dara Goldberg, *Awaken Your Inner Goddess: Practical Tools for Self-Care, Emotional Healing, and Self-Realization*, California: Rockbridge Press, 2020.; Nikki Tegg, *Goddess Rising: Soulful Connection to Empower and Unleash Your Inner Goddess to Rise Above and See Beyond*, Newcastle, New South Wales: The Kind Press, 2020.; Christine Rizzo, *Unleash Your Inner Goddess: Start Living the Life You Deserve*, Yayın yeri yok: Ultimate World Publishing, e-kitap, 2020.; Emma Mildon, *Evolution of Goddess: A Modern Girl's Guide to Activating Your Feminine Superpowers*, New York: Simon & Schuster, 2018.; Skye Alexander, *Find Your Goddess: How to Manifest the Power and Wisdom of the Ancient*, Avon, MA: Adams Media, 2018.; Alana Fairchild, Lisa Ferrante, *Love Your Inner Goddess: Express Your Divine Feminine Spirit*, Minnesota: Llewellyn Publications, 2017.; Kristen Barling, *Find Your Inner Goddess*, Bağımsız basım, 2017; Paula Weisflock, *Transforming Venus: How to Get Unstuck and Let Your Inner Goddess out to Play*, Bloomington: Balboa Press, 2017.; Jeanne Street, *The Goddess You: Principles for Living in Soul Alignment*, New Milford, CT: Inspirit by Design, 2016.; E. J. Divitt, *Things Every Goddess Should Know: And We Are*

Türkçede ise tezin konusu ile doğrudan alakalı istifade edilebilecek kaynak eser bulmakta güçlük çekilmiştir. Anadolu'nun Tanrıça kültürünün neşet ettiği toprakların başında gelmesi hasebiyle Tanrıça(lar) hakkında arkeolojik, turistik, tarihi birçok tez ve Anadolu'da kadının konumu ile alakalı kıymetli çalışmalar bulunmaktadır.<sup>53</sup> Bunun yanı sıra sanat tarihi<sup>54</sup> ve takı, heykel, plastik ve seramik gibi güzel sanatlar alanında özellikle figürinler hakkında tezler bulunmaktadır. Batı dilleri, karşılaştırmalı edebiyat, psikoloji<sup>55</sup> gibi alanlarda tek tek bazı tanrıçaların yeniden yorumlanmasına<sup>56</sup>, özellikle ana tanrıça ve anaerkillik<sup>57</sup> üzerine tezlere rastlanmıştır. Dinler tarihi kapsamında dini kadın figürlerin üzerine tezler ve makaleler bulunmaktadır. Bunların arasında özellikle Hz. Meryem özelinde yapılmış tezler<sup>58</sup> ve çalışmalar<sup>59</sup> dikkat çekse de Anaerki ve Tanrıça kültürünün yeniden bir tarih yazım aracı olarak kullanılmasını kısmen veya bütüncül bir şekilde ele alan bir çalışmaya çok rastlanmamıştır. Sadece, 2001 yılında "Ana Tanrıça Işığında Kadının Yeni Bilinci"<sup>60</sup> isimli yüksek lisans tezi, kısmen feminist tarih yazımı ve feminist teoloji üzerine, feminist özne merkezli vurgusu ile dikkati çeker.

---

*All Goddesses*, Scotts Valley, CA: CreateSpace Publishing, 2013.; Janet Terban Morris, *Finding Your Inner Goddess*, New York: Peter Pauper Press, INC., 2003.

<sup>53</sup> Bkz. A. Muhibbe Darga, *Anadolu'da Kadın – On Bin Yıldır Eş, Anne, Tüccar, Kraliçe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.; Reşit Ergener, *AnaTanrıçalar Diyarı Anadolu*, İstanbul: Yalçın Yayınları, 1988.; Selma Sözer Kölemenoglu, *Ana Tanrıça Gerçeği*, Arıtan Yayınevi, 2001.; Ali Canip Olgunlu, *Ana Tanrıça'dan Mevlana'ya*, İstanbul: Karakutu, 2009.; Selçuk Mülayim, "Ana Tanrıça Kültü Üzerine Görüşler", *Türk Folkloru Belleten*, 1989, ss. 199-205.; Melek Şahan, "Tarih Öncesinde Anadolu'da Tanrıça", *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6, ss.37 - 49, 2005.; Yıldız Cıbroğlu, *Anadolu'da Kadının Kültürel Şifreleri*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011.; *Kadının Yazısız Tarihi - M ve N Sesi*, Payel Yayınevi, 1996.

<sup>54</sup>Mesela bkz. Osman Yılmaz , "Sanatın Arketipi Olarak Anne İmgesi", *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Ocak 2011, vol. 34, no. 2, ss. 47-59.; Berna Okan , "Sanatta Ana Tanrıça İmgesi ve Günümüzdeki Dönüşümü: Bir İmgenin Evrimi", *Sanat - Tasarım Dergisi*, no. 11, ss. 41-51, Aralık 2020.; Bahar Altıntaş, "Sanatta Kadın, Doğa ve Doğurganlık İlişkisi", Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

<sup>55</sup> G. Göcen , "Geçmişten Günümüze Kadın Tasavvurunun İnançla Birlikte Seyri: Freud, Jung ve Fromm'un Kadına Dair İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Aralık 2019, c. 23, sayı. 3, ss. 1121-1141.

<sup>56</sup> Mesela bkz. Aynur Çınar, "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Serüveni", *Bilimname*, Nisan 2018, vol. 2018, no. 35, ss. 363-395.

<sup>57</sup> Habibe Karakaya, "Eski Türk Mitoloji ve Destanlarına göre Türklerde Anahanlık'ın (Anaerkillik) ve Şamanizmle İlişkisi", Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

<sup>58</sup> Maksude Kurt, "Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri", Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

<sup>59</sup> Hatice Demir, "Meryem Kültü Ve Ana Tanrıça Kültü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu*, 2-5 Mayıs 2019, Ardahan: Ardahan Üniversitesi.; K. Akalın , "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hıristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması / The Queen of Heaven Isis Come Back: The Mary Worship in Christianity", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Haziran 2016, c. 0, sayı. 45, ss. 81-107.

<sup>60</sup> Ayşe Tekin, "Ana Tanrıça Işığında Kadının Yeni Bilinci", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Ataerkil dinler ve kadının konumu konusunda ise bazı çalışmalar bulunmaktadır.<sup>61</sup> Bunun dışında alanda bu kurgusal çerçeve içinde Türkçe literatürde örneği henüz bulunmamaktadır. Yalnız, son zamanlarda artan yeniden mitoloji yazımı<sup>62</sup> ve kadın kimliği üzerine çalışmalarla en azından makale düzeyinde bu tür okumaların artacağı düşünülmektedir.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> İhsan Toker, "Dinler Ataerkil Yapılar mıdır Bir Çifte İmkanlılık Konusu Olarak Din ve Kadın". *Eskiye* / 12 (Mart 2009): 15-21 . Hidayet Tuksal, "Kadın aleyhtarı rivayetlerde ataerkil geleneğin tesirleri", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1998.; Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

<sup>62</sup> Bahar Kuşanaç, "20. yüzyıl dramasında imajinatif karşıt diskur olarak anaerik mitografya", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

<sup>63</sup> Mesela Bkz. Eyyüp Ay, "Ana Tanrıça Kültü Dolayımında Uygarlığın Cinsiyetine Dair Bir Projeksiyon", *Muhafazakar Düşünce*, Yıl: 2 Sayı: 8, 2006, ss. 103-112.; M. Demirdağ, "Anatanrıça İkonografisi ve Anaeriklik", *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* , c.1 sayı: 1 , 2017, ss. 6-18.

### III.II. Tezde Kullanılan Kaynaklar

Bir önceki kısımda başlangıcından günümüze kısa bir kaynak ve literatür taraması yapılmıştır. Tanrıça kültü araştırmalarının tarihsel seyrini daha iyi anlatmak açısından orada kısaca anılan isimlerin tarihî açıdan önemli bir kısmından tezin bölümlerinde daha ayrıntılı bahsedilecektir. Bu kısımda ise tez yazılırken özellikle istifade edilen, konunun ele alınışı bakımından önemli eserlerden ve şahıslardan kısaca söz edilecektir.

Burada zikredilecek isimlerin ilki Rosemary Radford Ruether (1936-), feminist teoloji ve tanrıça kültü üzerine yetkin çalışmaları ve mutedil ve akılcı yaklaşımı ile bilinir. Konu ile ilgili çalışmalarından en önemlisi *Goddesses and Divine Feminine: A Western Religious History*<sup>64</sup> Tanrıça kültüne dair en toparlayıcı kaynak kitaplardan biri sayılabilir. Ruether bu eserinde, tanrıça kültü ile alakalı ilk mitleri, arkeolojik kanıtları, tek tanrılı dinlerde tanrıçanın ve kutsalın dişil vechesinin ortaya çıkış ve kayboluş şekillerini, tanrıça kültü teorisinin ortaya çıkışını ve gelişimini tafsilatı ile ve tarafsız sayılabilecek bir dille anlatmıştır.

Ruether'ı konu ile alakalı eserler kaleme alan diğer feminist teologlardan ayıran husus, Carol P. Christ gibi Tanrıça feministlerinden de, Cynthia Eller gibi bu teze şiddetle karşı çıkanlardan da farklı bir yerde durmasıdır. Katolik bir geçmişten gelen Ruether, konuyu tafsilatı ile anlatırken bir yandan da her iki tavrın problemlerini, feminist teoloji açısından olumlu ve olumsuz olarak değerlendirdiği yönlerini, tanrıça kültü ve anaerki inancının imkanlarını ve çıkmazlarını açıklar. Tek tanrılı geleneklere karşı olumsuz bir tutum içinde olmayıp kutsalın dişil vechelerinin bu dinler içindeki tezahürlerini de ortaya koyar.

Tezde Ruether'ın *Goddesses and the Divine Feminine* adlı eserinin yanı sıra *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology* adlı eserinden de istifade edilmiştir.<sup>65</sup> Ruether bu eserinde, tanrıça kültürünün feministler tarafından ele alınmasının da altında yatan temel nedenlerden olan cinsiyet odaklı ikili değerler hiyerarşisinin tarihi gelişimini anlatır ve buradan yola çıkarak feminist bir teolojinin inşası sürecini ortaya koyar ve kadın-erkek eşitsizliğinin köken sebebine dair tespitlerde bulunur, bunlara

---

<sup>64</sup> Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2005.

<sup>65</sup> Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press, 1993.

yönelik teklifler sunar ve dini argümanları değerlendirir. Bunun yanı sıra Ruether'in ataeriyi eleştiren makalelerinden de istifade edilmiştir.<sup>66</sup>

Tezde eserlerinden faydalanılan bir diğer önemli isim de Cynthia Eller'dir. Cynthia Eller, Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerki sisteminin bir mit olduğunu düşünür. Tanrıça kültü inancının sorgusuz kabul edilmesine şiddetle karşı çıkar. Ona göre Tanrıça kültüne bağlı olarak tarih öncesinde anaerkinin hüküm sürdüğü iddiasının tarihsel bir gerçekliği yoktur. Eller, yüz elli senedir Batı'nın gündemini bir şekilde meşgul eden bu durumun tarihi bir olgu değil, üretilmiş, kurgulanmış bir mit olduğunu iddia eder ve buna "tarih öncesi anaerki miti" adını verir. Eller'in konuyla ilgili üç önemli eseri bulunmaktadır. Bunların ilki, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory 1861-1900*, tanrıça kültü fikrini ortaya koyan on dokuzuncu yüzyıl antropolog ve araştırmacılarını ele alır. Eller bu kitabında Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerki fikrini neden mit olarak değerlendirdiğini ve bu mitin ortaya çıkış sebeplerini anlatır.<sup>67</sup>

Konuyla ilgili önemli ikinci kitabı *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*'da ise tanrıça kültünü destekleyenlerin iddialarını, özellikle de arkeolog Marija Gimbutas'ın teorilerini ele alarak bu iddiaların neden asılsız ve temelsiz olduğunu düşündüğünü anlatır.<sup>68</sup> Kitabın alt başlığından da (İcat edilmiş bir geçmiş neden kadınlara bir gelecek veremez?) Eller'in konu ile ilgili tutumunu anlamak mümkündür. Eller, Tanrıça kültünü ve anaerki mit olarak adlandırdığı kurguyu savunmanın feministlerin gündemlerine bir faydası olmadığını, aksine zararı dokunduğunu savunur. Ayrıca tarihin hiçbir döneminde babalığın tamamıyla reddedildiği görülmemiştir. Fakat, Eller'a karşı da muhtelif eleştiriler geliştirilmiştir. Buna göre Eller birçok tanrıça kültü araştırmacısının anaerkiyi anasoyluluk veya matrilinearlık lehine reddettiği gerçeğini göz ardı eder ve konunun popüler söylemleri ile akademik araştırmaları bir tutar.<sup>69</sup> Eller'in konuyla ilgili ve istifade ettiğimiz üçüncü bir kitabı daha bulunmaktadır: *Living In The Lap of Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*.<sup>70</sup> Eller bu çalışmasında Amerika'daki feminist maneviyat yaklaşımlarının

---

<sup>66</sup> "Patriarchy and Creation: Feminist Critique of Religious and Scientific Cosmologies". *Feminist Theology*, 1(2), 1993, ss. 57-69., "The Liberation of Christology from Patriarchy", *New Blackfriars*, 66/ 781/782, 1985, ss. 324-35.

<sup>67</sup> Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory 1861-1900*, Los Angeles: University of California Press, 2011.

<sup>68</sup> Cynthia Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Boston: Beacon Press, 2000.

<sup>69</sup> Ayrıntısı için bkz. Max Dashú, "Knocking Down Straw Dolls: A Critique of Cynthia Eller's *The Myth of Matriarchal Prehistory*", *Feminist Theology*, vol. 13. No.2, 2005, ss. 185-216.

<sup>70</sup> *Living In The Lap of Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*, Boston: Beacon Press, 1993.

Tanrıça Hareketi ile alakasını araştırır ve bu hareketin sosyolojik inşasını, diğer dinlerle ve psikoterapi ile ilişkisi, ritüellerini ve bireysel ibadet şekillerini ve “kadınların dini”nin “kutsal tarihi”ni anlatır. Bu bağlamda bu kitabında diğer iki kitabından konunun esası itibariyle ayrılmaz, Amerika özelinde inceler.

Rosemary Radford Ruether ve Cynthia Eller, Tanrıça inancı ve anaerki düşüncesini üzerine yazan ama bu kurguyu fiilen desteklemeyen araştırmacı ve akademisyenlerdir. Tezde görüşlerine yer verilen bir diğer araştırmacı olan Carol P. Christ ise Tanrıça düşüncesini hem teorisi hem pratiği ile uygulayan isimlerin önde gelenlerindedir. Tezde Christ’in muhtelif eserlerinden istifade edilmiştir. Kendisinden ve görüşlerinden ikinci ve üçüncü bölümde ayrıntılı olarak bahsedilecek Christ’in tanrıça literatürüne en önemli katkılarından başında, çok defalar yayınlanan “Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections” başlıklı makalesidir.<sup>71</sup> Christ bu makalesinde kadınların<sup>72</sup> Tanrıçaya neden ihtiyaçlarının olduğunu ortaya koyarken kadınların şimdiye dek Yahudiliğin ve Hristiyanlığın eril tanrısına odaklanmış manevi deneyimlerinin artık kendi içlerinde kutsalı arama ve bulma isteğine dönüşmesinin altındaki siyasi ve psikolojik etkileri sorgular. Bu, geçici bir heves midir, zor ama gerekli politik çalışmalardan kaçmanın bir yolu mudur? Yoksa kadınlar arasında tanrıça sembolünün ortaya çıkmasının feminist hareket için önemli siyasi ve psikolojik sonuçları mı vardır?

Tezde Christ’in *Rebirth of Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* başlıklı Tanrıçanın yeniden canlanışının kadınlar için manasını anlattığı yarı otobiyografik eserinden<sup>73</sup> ve yine Tanrıçanın ne’liği üzerine düşüncelerini aktardığı kitabı *She Who Changes: Re-Imagining the Divine in the World*’ten istifade edilmiştir.<sup>74</sup> Bu eserlerinde Christ, Tanrıçanın mutlak ve cisimleşmiş bir sevgi olduğunu ve kadınların manevi tecrübelerini tasdiklemenin Tanrıçaya ulaşmadaki yolların en başında geldiğini vurgular. Bu eserlerinin yanı sıra Christ’in teoloji ve Tanrıça üzerine kaleme aldığı muhtelif makalelerinden de istifade edilmiştir.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Carol P. Christ, “Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections,” Charlene Spretnak (ed.), *The Politics of Women’s Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement* içinde, New York: Anchor Books, 1982, s. 71-86.

<sup>72</sup> Christ’in kadınlarla kastı genel itibariyle Batılı Yahudi-Hristiyan geleneğinden gelen beyaz, orta-sınıf kadındır.

<sup>73</sup> C. P. Christ, *Rebirth of Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, Reading: Addison-Wesley Publishing Company, 1997., ve diğer edisyonu (New York, Londra: Routledge, 1999).

<sup>74</sup> C. P. Christ, *She Who Changes: Re-Imagining the Divine in the World*, New York: Palgrave Macmillan, 2003.

<sup>75</sup> “A New Definition of Patriarchy: Control of Women’s Sexuality, Private Property, and War”, *Feminist Theology*, 24/3, 2016, ss. 214–225.; “Theological and Political Implications of Re-imagining The Divine as Female”, *Political Theology*, 8/2, 2007, ss. 157-170.; “Whose History Are We Writing? Reading Feminist Texts with a Hermeneutic of Suspicion”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 20/2, Sonbahar 2004, ss. 59-82.; “Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess: Remembering and Reflecting 35 Years Later”, *Feminist Theology*, 20:3, 2012, ss. 242-255.; Christ, C. P., Umansky,

Starhawk da tezde bahsedilen Tanrıça feministlerindedir. Tanrıça merkezli bir kùltte başrahibe de olan Starhawk, Tanrıçanın modern insan için ne ifade ettiğini, Tanrıça dininin tören ve ritüellerinin neler olduğuna dair eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin başında gelen *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess* isimli kitabı uzun zaman boyunca çok-satanlar arasında bulunmuştur.<sup>76</sup> *The Spiral Dance* sadece teolojik değil politik tezleri de olan bir çalışmadır. Tezde Starhawk'un Tanrıça inancı ilkelerine ve bu ilkelerin ideolojik angajmanlarına temas etmek için iki başka eserden daha istifade edilmiştir. Bu eserler *Dreaming the Dark: Magic, Sex, and Politics*<sup>77</sup> ve *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*'dir.<sup>78</sup> İki eser de Starhawk'un Tanrıça'ya tapan feminist Wicca düşüncesini ataerkil güç sistemlerine karşı öneri olarak göstermesini konu almaktadır.

Tezde ataerkil otoriteyi ve eril tek tanrılı geleneklerin düşünce kalıplarını sorgulayan, kadınların ataerkil otoriteye ve bu otoritenin baskılarına meydan okuması gerektiğini düşünen feminist teolog ve ideolog Mary Daly'nin çalışmalarından da istifade edilmiştir. Daly'nin *Beyond God the Father* ve *Gyn/Ecology* eserleri, feminist din eleştirisi ekseninde paradigma sarsıcı çalışmalardan olarak görülebilir.<sup>79</sup>

Kùltürel antropolog Sherry B. Ortner'in (1941-..) "Is Female to Male as Nature to Culture?" makalesinden de tezde istifade edilmiştir.<sup>80</sup> Ortner'in makalesi, Daly'nin çalışmalarından ilhamla hiyerarşik ikili değerler sisteminin evrenselliğini ortaya koyarak Ruether ataerkil din eleştirisinin yolunu açmıştır. Makale erkek tahakkümünün evrensel olduğu fikrini desteklemesi sebebiyle Ortner'in çalışmalarının Levi-Strauss'tan nasıl etkilendiğini de gösterir. Kùltür ve doğanın birbirlerine karşı ikili zıtlık içinde oldukları, ilk olarak Levi-Strauss'un ortaya koyduğu bir düşüncedir. Ortner, bu düşüncüyü Strauss'tan ödünç alarak erkek egemenliğinin yapısal analizinde kullanır. Ortner, bu makaleyi aynı zamanda kadın ve erkek arasındaki eşitliği arttıracak siyasi değişim önerilerini sunmak için bir platform olarak da değerlendirmiştir.

---

E. M., Carr, A. E., "Roundtable Discussion: What Are the Sources of My Theology?", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1/1, Bahar 1985, ss. 119-131.

<sup>76</sup> Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess*, San Francisco: Harper and Row, 1999.

<sup>77</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark: Magic, Sex, and Politics*, Boston: Beacon Press, 1982.

<sup>78</sup> Starhawk, (1987)*Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*, San Francisco: Harper and Row, 1987.

<sup>79</sup> Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston: Beacon Press, 1973.; *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press, 1978.

<sup>80</sup> Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?" M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere (ed.) içinde, *Woman, Culture, and Society*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, s. 68-87.

Neo-paganizmin ve Wicca'nın Tanrıça inancı ile ilişkisini anlatmak için de birçok önemli kaynaktan istifade edilmiştir. Bunların başında M. Adler'in *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagan Groups in America* başlıklı çalışması gelir.<sup>81</sup> Adler bu çalışmasında Amerika'daki bütün Pagan grupları ile görüşmüş ve eserinde onların görüşlerini birebir aktarmaya çalışmıştır. Benzer bir önemli çalışma da H. A. Berger'in *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States* başlıklı kitabıdır. Berger, bu eserinde Neopaganizm'in Amerika'da ortaya çıkışı üzerine kıymetli tespit ve araştırmalarda bulunmuştur.<sup>82</sup> Tezde R. Hutton'un modern cadılık üzerine yazdığı kült eseri *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*'tan da istifade edilmiştir. Hutton, İngiltere'de başlayan modern cadılık inancının tarihçesini dikkatle ele almıştır.<sup>83</sup> Tezde Budapest, Starhawk ve feminist Wicca üzerine çalışmalarından istifade edilen bir diğer isim de S. Feraro'dur.<sup>84</sup>

Ataerki eleştirisi ve özellikle birinci bölümde yer verilen Bachofen, Maine ve Engels'in feminist bakış açısı ile değerlendirilmesi hususunda da R. Coward'ın *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relation* çalışmasından istifade edilmiştir.<sup>85</sup>

Konuyla ilgili yararlanılan bir önemli çalışma da Lucy Goodison ve Christine Morris'in editörlüğünü yaptığı *Ancient Goddesses: The Myths and The Evidence* isimli derleme eseridir.<sup>86</sup> Bu eser Çatalhöyük'ten Eski Yakın Doğu'ya, Antik Mısır'dan Antik Yunan, Roma, Kuzey Batı Avrupa ve Galler'e kadar Tanrıça kültü hakkında arkeolojik bulgular üzerinden yorumlar yapan makaleleri bir araya getirmesi açısından alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Özellikle Goodison ve Morris'in

---

<sup>81</sup> M. Adler, *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagan Groups in America*, New York: Penguin Groups, 1986, (epub nüsha).

<sup>82</sup> H. A. Berger, *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*, Columbia: University of South Carolina Press, 1999.

<sup>83</sup> R. Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

<sup>84</sup> "The Politics of the Goddess: Radikal/Cultural Feminist Influences of Starhawk's Feminist Witchcraft", Bardsen Tolleson, I. Giudice, Ch. (Eds.), *Female Leaders in New Religious Movements*, Londra: Palgrave Macmillan, 2017, ss. 229-248.; "God Giving Birth"—Connecting British Wicca with Radical Feminism and Goddess Spirituality during the 1970s–1980s: A Case Study of Monica Sjöö", *The Pomegranate*, 15/1-2, 2013, ss. 31-60.; "The Goddess is Alive. Magic is Afoot': Radical and Cultural Feminist Influences on Z Budapest's Dianic Witchcraft During the 1970s–1980s", *Nova Religio*, 24/2, 2020, ss. 59-79.

<sup>85</sup> R. Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1983.

<sup>86</sup> Lucy Goodison ve Christine Morris (ed.), *Ancient Goddesses: The Myths and The Evidence*, Londra: British Museum Press, 1998.

giriş makalesi “Exploring Female Divinity: From Modern Myths to Ancient Evidence”<sup>87</sup> konuyla ilgili genel bir takdim sağlayan toparlayıcı bir araştırma olması bakımından önem taşır.

Teoloji ve Tanrıça kültü destekçilerinin sadece Tanrıça ile ilgili olarak kullandıkları teoloji de bu kült üzerine yapılan araştırma ve çalışmaların önemli bir boyutunu oluşturur. Melissa Raphael’in *Introducing Thealogy*<sup>88</sup> isimli eseri konuyu tarihsel süreç, amaç, yöntem, sınır, siyaset ve etik açısından vukufle ele alan, isminin ima ettiğinin aksine giriş düzeyinden ileri seviyede çalışmalardandır.

Teolojinin felsefi imkanları ve konumu üzerine çalışan dikkate değer isimlerden Paul Reid-Bowen’in kitaplaştırılmış doktora tezi *Goddess as Nature: Towards a Philosophical Thealogy* eserinden de istifade edilmiştir. Reid-Bowen, Teoloji üzerine sorgulamalarda bulunduğu tezinde felsefi olarak Teolojinin nasıl ele alınabileceğini değerlendirir. Bununla birlikte tespitlerinin bazılarında Teolojiyi bütün yönleri ile ele aldığı da söylenemez.

Emily E. Culpepper da Teoloji üzerinde eleştirel bir yaklaşım geliştirmiş araştırmacılardandır. Tezde “Contemporary Goddess Thealogy” makalesindeki Ana Tanrıça modeli eleştirisi ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır.<sup>89</sup>

Şimdiye kadar anılan örneklerin yanı sıra, alanının tanınmış isimlerini bir araya getiren konu üzerinde toplu ve çığır açıcı makale ve yazıların derlendiği edisyon çalışmalardan da bahsedilmesi gerekir. Ele aldıkları konular üzerine bir nevi antoloji görevi ifa eden bu derlemeler meseleye toplu bir şekilde hakim olma imkanı sağlamaları açısından da önemlidir. Bunun en iyi örnekleri arasında Charlene Spretnak’ın editörlüğünü yaptığı *The Politics of Women’s Spirituality*<sup>90</sup>, Carol P. Christ ve Judith Plaskow’un editörlüğünü yaptığı *WomanSpirit Rising*<sup>91</sup> ve yine bu iki ismin editörlüğünü yaptığı *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*<sup>92</sup> isimli derleme çalışmalarıdır. Tezde, bu

---

<sup>87</sup> Lucy Goodison ve Christine Morris, “Exploring Female Divinity: From Modern Myths to Ancient Evidence”, Lucy Goodison ve Christine Morris (ed.), *Ancient Goddesses: The Myths and The Evidence*, Londra: British Museum Press, 1998, s.6-21.

<sup>88</sup> Melissa Raphael, *Introducing Thealogy: Discourse on the Goddess*, Cleveland: The Pilgrim Press, 2000.

<sup>89</sup> Emily Erwin Culpepper, “Contemporary Goddess Thealogy”, Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan ve Margaret R. Miles (ed.s), *Shaping New Vision: Gender and Values in American Culture* içinde, Ann Arbor: U. M. I. Research Press, 1987, ss. 50-72.

<sup>90</sup> Charlene Spretnak (ed.), *The Politics of Women’s Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, New York: Anchor Books, 1982.

<sup>91</sup> C. P. Christ, ve J. Plaskow (ed.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper and Row, 1979.

<sup>92</sup> Judith Plaskow ve Carol P. Christ, *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, New York: Harper San Francisco, 1989.

iki derlemede yer alan dilbilimden teolojiye, arkeolojiden sosyolojiye çeşitli alanlarda kaleme alınmış muhtelif makalelerden istifade edilmiştir.

Tanrıça kültüne dair modern çalışmaların etkilediği alanlardan biri olan Kadın Çalışmalarının Dinler Tarihindeki etkisi hakkında David Kinsley'in önemli makalesi "Women's Studies in the History of Religions" da Dinler Tarihindeki metodoloji probleminin feminist çalışmalarla tespiti konusunda istifade edilen kaynaklardandır.<sup>93</sup> Benzer şekilde önem taşıyan ve istifade edilen bir diğer makale de Rita Gross'un "Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions" başlıklı makalesidir. Gross, burada Dinler Tarihinde androsentrizmin kadın manevi hareketlerini anlamakta oluşturduğu yöntemsel sorunları ele almıştır.<sup>94</sup>

Kadın Çalışmalarının Dinler Tarihi disiplinindeki metodolojik etkisi üzerine düşünmeye vesile olmuş ve tezde izlenen metodolojinin şekillenmesinde oldukça faydalı bir eser de Arvind Sharman'ın editörlüğünü yaptığı ve konu ile alakalı uzmanların Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi başta olmak üzere dini çalışmalardaki metodolojinin değişimini ve gelişimini irdeledikleri *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies* isimli derleme eseridir.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup>David Kinsley, "Women's Studies in the History of Religions", *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Arvind Sharma (ed.), Albany: State University of New York Press, 2002, p. 1-16.

<sup>94</sup> Rita Gross, "Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions," *A Garland of Feminist Reflections: Forty Years of Religious Exploration*, Berkeley: University of California Press, 2009, ss. 55-64.

<sup>95</sup>Arvind Sharma (ed.), *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Albany: State University of New York Press, 2002. Bu çalışmadaki önemli makaleler: Katherine K. Young, "From the Phenomenology of Religion to Feminism and Women's Studies", Rita M. Gross, "Feminist Issues and Methods in the Anthropology of Religion", Diane Jonte-Pace, "The Impact of Women's Studies on the Psychology of Religion: Feminist Critique, Gender Analysis, and the Inclusion of Women", Mary Ann Stenger, "Feminist Philosophy of Religion", Rosemary Radford Ruether, *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, "Methodologies in Women's Studies and Feminist Theology", *Method in Women's Studies in Religion: A Critical Feminist Hermeneutics*.

## 1. BÖLÜM: TARİH YAZIMI OLARAK ON DOKUZUNCU YÜZYILDA TANRIÇA KÜLTÜ VE ANAERKİ

Tanrıça kültü ve anaerki üzerine bilimsel nitelik taşıyan çalışmalar on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı itibariyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu gelişmenin sebeplerini keşfetmek için Batı düşüncesinin tarih algısındaki değişimleri incelemek gerekmektedir. Tarihin sürekli bir ilerleme çizgisinde birbiri ardına gelişen ve birbirinin devamı olan olaylar dizisi şeklinde tanımlanmaya başlanması ile Batı toplumunun on dokuzuncu yüzyıldaki sosyal ve kültürel yapısı ile politik sistemi arasında paralellikler kurulması mümkündür.<sup>96</sup> Artık güçlü ve etkili bir sosyal grup olarak ortaya çıkan orta sınıfın eğitime ve gelişime verdiği önem, tarihin de insanlığın gelişimi için katkı sağlayan bir eğitim aygıtı olarak görülmesine imkân tanımıştır. Tarihi olayların rastlantısal olma ihtimalini olduğu kadar bu olayların insanüstü bir irade tarafından yönlendirildiğini de reddeden yeni düşünce ile tarih, insanlığın en başından bu yana devamlı daha iyiye doğru ilerleyen bir öğrenim süreci olarak görülmeye başlanmıştır.

On dokuzuncu yüzyılda, orta sınıfın tarih algısını şekillendiren özellikler arasında değer yargılarını tarihte arama eğiliminin görülmesi sayılabilir.<sup>97</sup> Orta sınıfın, özellikle on dokuzuncu yüzyıl sonu Viktoryen orta sınıfının değer yargılarının, dönemin tarih anlayışının şekillenmesinde etkisi olduğu söylenebilir. Prostestan iş ahlakı uygulamaları neticesinde orta sınıfın hayatı, devamlı başarılar elde edilmesi, zenginliklerle çoğalmasa gereken, ilerleme üzerinden planlanan bir proje haline dönüşmesi, tarihe ve evrene bakış açılarının da bu minvalde değişmesi sonucunu getirmiştir.

İlerlemeci anlayışı iki ayak üzerinde ilerlemiştir. Bu ayakların birini yeni tarih algısı oluşturmaktadır. Diğer ayağını ise Darwin öncülüğünde gelişen yeni biyoloji bilimi oluşturur. Bu sebeple on dokuzuncu yüzyılda biyoloji ve tarih araştırmaları birbirini destekleyecek şekilde ilerlemeye başlamıştır. Başta J. J. Bachofen (1815-1887) ve *Das Mutterrecht* (1861) eseri olmak üzere, Henry Maine (1822-1888) tarafından kaleme alınan *Ancient Law* (1861), John McLellan (1827-1881) tarafından yazılan *Primitive Marriage* (1865), Lewis Henry Morgan'ın (1818-1881) yazdığı *Ancient Society* (1877) gibi çalışmalar sosyal evrimci teorisinin tesis edilmesine katkıda bulunmuş eserlerdir. Bu

---

<sup>96</sup> Ernest Gellner'a göre bu devirde tarih hatta evren orta sınıf hayatına benzetilir. Burjuvanın ve buna bağlı olarak orta sınıfın, hayatını devamlı daha fazlasını başararak ilerlemesi gereken bir kariyer olarak algılaması tarihi de bir kariyer olarak görmesine sebep olmuştur. Tarih gibi kâinatın işleyişi de benzer nitelikler taşımaktadır. Dünyanın işleyişindeki temel unsurlar ile bir kariyerin ilerlemesindeki adımlar arasında paralellikler görülür (Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book*, Londra: Collins Harvill, 1988, s.141).

<sup>97</sup> Cynthia Eller tarih öncesi anaerki teorilerinin Viktoryen dönemin ahlaki ve siyasi değer yargılarının "özcü doğruluğu"nun sağlaştıırılması için kullanıldığını söyler (*Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory 1861-1900*, Los Angeles: University of California Press, 2011 s. 183).

isimler aynı zamanda tarih öncesi anaerki üzerine çalışan ilk isimlerdir.<sup>98</sup> İlerlemeci tarih anlayışı çalışmalarına bakıldığında ortak noktanın bir başlangıç ve bir ideal saptama olduğu görülür. Başlangıçta saptanan ilke kökendir, tarihin sonuna yerleştirilen ilke ise idealdir. Kökende ortaya çıkan ilke idealde ulaşılması hedeflenen arasında kurulan ilgi ilerlemeci tarih anlayışının bir sonucu olarak düşünülebilir. Kökende eril unsurun aslilığının ataerkiyi, dişil unsurun aslilığının anaerkiyi ideal toplumsal yapı olarak türettiği görülmektedir. On dokuzuncu yüzyılın tarih anlayışının temel prensibini buna dayandırmak mümkündür.

Bu paradigmatik değişimin şekillenmesinde ve yorumlanmasında iki filozofun, Hegel ve Marx'ın katkısı önem taşır. Tarihin bir anlamının, yönünün ve amacının olduğu iddiası, tarihi süreçlerdeki değişimleri de gelişigüzel değil anlamlı ve insanlığın ilerleyebilmesi için gerekli gelişmeler haline getirmiştir. Bu yorumlama seküler bir şekilde ilerlemişse de tarihin varılan son noktasının en mükemmel durum olduğu veya şu an değilse bile söz konusu mükemmelliğe devrim ile ulaşılacağı düşüncesi, mesihçi yaklaşımlarla benzerlik taşıdığı görülmektedir.<sup>99</sup>

Bu bölümde, on dokuzuncu yüzyıldaki araştırmacıların Tanrıça kültü ile anaerki arasında kurdukları alanın altında Baba tanrı inancı ile ataerki arasındaki kurdukları ilişkinin olup olmadığı sorusu da incelenmeye çalışılacaktır. Ataerki sistemlerde erkeklerde bulunan hükmetme hakkının tanrının eril olmasından geldiği önkabulünün, tarihte anaerki ile yönetilen bir toplumun tanrısının da dişil olacağı varsayımının önünü açtığı düşünülebilir mi?<sup>100</sup> Bu önkabulün on dokuzuncu yüzyıl antropologlarının bir kısmı tarafından kabul edildiği görülmektedir. Onları takip eden sosyalist ve feministlerin de aynı bağı sorgulamadan kabul ederek çalışmalarını bu önkabul üzerine inşa etmeye devam etmelerinin altında yatan sebep ne olabilir?<sup>101</sup>

“Tarih Yazımı Olarak On dokuzuncu yüzyılda Tanrıça kültü ve Anaerki” başlığını taşıyan bu bölüm Tanrıça kültü ve Anaerki literatürünün on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkışını kronolojik ve kategorik olarak anlatan iki kısımdan oluşmuştur. Bu kısımların ilkinde Tanrıça kültü ve Anaerki

---

<sup>98</sup> Sosyal evrimci teori ve antropoloji ile ilişkisi için bkz. Charlotte Seymour-Smith, *Macmillan Dictionary of Anthropology*, New York: Macmillan, 1986.; Alexander Lesser, "Evolution in Social Anthropology", *Southwestern Journal of Anthropology* 8, no. 2, 1952, ss. 134-46.; Irving Goldman, "Evolution and Anthropology", *Victorian Studies* 3, no. 1, 1959, ss. 55-75.

<sup>99</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Howard Williams, "The End of History in Hegel and Marx", T Burns., I. Fraser I. (eds), *The Hegel-Marx Connection* içinde, Londra: Palgrave Macmillan, 2000, ss. 198-216.

<sup>100</sup> Lynn E. Roller, tarih öncesi dönemde anaerkinin delili üzerine şüphelerini şu şekilde açıklar: “‘Anadolulular neden bir ana tanrıçaya tapıyorlardı?’ Verilen yanıt ise şu şekildeydi: ‘Kuşkusuz anaerki, yani kadınların erkeklerden daha güçlü olduğu bir toplum olduklarından’.. ‘Anadolu toplumunun anaerki olduğunu nereden biliyoruz?’ sorusunun da cevabı ‘ana tanrıçaya tapmalarından’ şeklinde veriliyordu.” (*Ana Tanrıçanın İzinde: Anadolu Kybele Kültü*, Betül Avunç (çev.), İstanbul: Homer, 2004, s. 32.)

<sup>101</sup> Özellikle bkz. Joan Bamberger, "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society", *Woman, Culture, and Society* içinde, Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere (eds), Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, ss. 263–280. Tarih öncesi anaerkileri üzerine yapılan çalışmaları mit olarak tanımlayan ilk isimlerden olan Bamberger, on dokuzuncu yüzyılda, cinsiyet rolleri üzerine yapılan deterministik genellemelerin hiç sorgulanmadan kabul edildiğini öne sürer.

üzerine yapılan araştırmaların seyri temel soru ve sorunların neler olabileceği üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır. Bunu müteakip kısımda Tanrıça kültü ve Anaerki üzerine yapılan araştırmaların on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmasının sebeplerinin neler olabileceği sorusu üzerinde durulmaya gayret edilecektir. İlk bölümün üçüncü kısmında on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tanrıça kültü ve Anaerki üzerine çalışmalar yapan öncü isimlerden bahsedilecektir. Bu isimler kronolojik olarak ele alınmıştır. Bunun yanı sıra Tanrıça kültü ve anaerki üzerine yapılan çalışmalar kategorik bir ayrıma da tabi tutulmuş ve incelenen isimler Batılı toplumsal, inanç ve düşünce sisteminin ve kurumlarının insanlığın gelebileceği en son nokta olarak gören, Tanrıça kültü ve anaerki çalışmalarından yola çıkarak bu fikri pekiştirmek isteyen isimler ve Tanrıça kültü ve anaerki üzerine düşünmeyi sistem eleştirisinin bir gereği ve hatta bazı örneklerde temeli olarak görenler isimler olarak ikiye ayrılmıştır. İlk kategoride ele alınacak isimlerin ilki hukukçu J. J. Bachofen'dır. Bachofen, tarihte bir dönemde anaerkinin sosyal bir düzen olarak var olduğu şeklindeki teoriyi sistematik bir şekilde ortaya atan ilk isim olması sebebiyle önem taşır. Bachofen'ı müteakip bahsedilen Henry S. Maine, Bachofen'ın aksine tarihte ilk toplumsal düzenin ataerki olduğunu iddia etmiştir. Anaerkinin toplumsal düzene geçişten önceki ilkel safha olduğunu öne süren Maine, Lewis Henry Morgan ve Friedrich Engels gibi isimleri etkilemesi ile önemlidir. Maine'den sonra J. Ferguson McLennan ele alınacaktır. McLennan, anaerkinin ilk toplumların başat sistemi olması iddiasını antropolojik ve materyalist delillerle ortaya çıkartmaya çalışan ilk isimdir. McLennan'ı müteakip bahsedilen Lewis Henry Morgan, yaptığı çalışmalarla Marx ve Engels'in tarihöncesi anaerki üzerine düşünceleri üzerinde etkili olmuştur.

İkinci kategoride ise öncelikle Friedrich Engels ele alınacaktır. Engels, tarih öncesi anaerkiyi ataerkiden önce gelen ve insanların barış içinde yaşadığı, ilkel bir sosyalizm örneği olarak görmüş ve kapitalist sistemin bir uzantısı olarak değerlendirdiği ataerkiye karşı eleştirilerini McLennan ve Morgan'ın eserlerinden yola çıkarak kurguladığı tarih öncesi anaerki fikri üzerinden yapmıştır. Engels ile beraber tarih öncesi anaerki ve Tanrıça kültünün bir sistem eleştirisi kullanılmaya başlandığı görülür. Tarih öncesi anaerki ve Tanrıça fikrini bir sistem eleştirisi aracı olarak gören ikinci grup ise Birinci Dalga Feminizm hareketinin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki iki lideridir. Bu bağlamda ilk ele alınacak isim Matilda Joslyn Gage'tir. İlk modern kadın tarihçiler arasında sayılan Gage, aynı zamanda kadın tarihi üzerine yazılan ilk eslere de imza atmıştır. Gage'in Kilise'nin kadınların sistematik sömürüsü üzerine kurulmuş bir yapı olduğunu öne süren çalışmaları alanındaki ilk çalışmalardır. Gage'i müteakip Birinci Dalga Feminist hareketin bir diğer öncü ismi olan Elizabeth Cady Stanton anlatılacaktır. Stanton, Kitab-ı Mukaddes'teki kadın algısı üzerine yaptığı eleştiriler ile feminist teolojinin ilk adımlarını atmıştır.

## 1.1. Tanrıça Kültü ve Anaerki Literatürünün On Dokuzuncu Yüzyıldaki Seyri

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ağırlık kazanan Tanrıça kültü ve anaerki üzerine teoriler, genellikle *ailenin tarihi* üzerine teoriler olarak ortaya konulmuştur. Bununla birlikte bu teorilerin esasları itibari ile “kadının ve erkeğin doğası üzerine” teoriler olduğu da ileri sürülmektedir.<sup>102</sup> Tanrıça kültü ve anaerki üzerine ilk teorilerin bazı ortak yönleri görülür. Bu teorilerin çoğu evrimsel-ilerlemeci bir tarih anlayışı ile oluşturulmuş, dolayısı ile ideal toplum kurgusu üzerine inşa edilmiş teorilerdir. Bu ideal toplum kurgusunun temelini cinsiyete dair önkabuller oluşturduğu düşünülebilir. J. J. Bachofen, Henry S. Maine, Lewis Henry Morgan, J. Ferguson McLennan gibi isimlerin ortaya koyduğu ilk dönem teorilerinde toplumsal cinsiyet algı ve kalıplarının teorilerin şekillenmesinde etkisinin olduğu düşünülebilir.

Cinsiyete dair algının temelinde bazı değer ve kavramların erkeklere veya kadınlara has olduğu düşüncesi bulunur. Aralarında hiyerarşik bir sıralama olan bu değerlerin üstün görülenleri erkeklere ait olarak düşünülür. Buna göre erkekler zihni, ruhu, medeniyetin üstün değerlerini, maneviyatı, babalığı, kutsallığı ve bunların getirdiği uhrevi ve dünyevi otoriteyi temsil ederler. Kadınlar insanlığın ilk aşamalarını, bedeni, nefsi, maddiyatı, dünyaya bağlı olmanın tüm düşük değerlerini ve şefkatli bir ilk bakıcı olarak anneliği temsil etmektedir. Bu değerler hiyerarşisinde kadına atfedilen değerlerin daha aşağıda olması sebebiyle ataerki sistemler anaerki sistemlerden üstün görülmüş, anaerkinin ataerkiden önce var olması da anaerkinin ataerkiden daha az gelişmiş ve ilkel olması ile ilişkilendirilmiştir. Erken dönem antropologları anaerkiyi kültürel, siyasal, toplumsal olarak insanlık tarihinin aşağı basamaklarına konumlandırmışlardır. İnsanlık, kadınların temsil ettiği değerleri merkeze alan sistemleri terk ettikçe gelişmiştir. Kadına hükmetmek erkeğin doğasında vardır, bu ona hem tabiat tarafından hem ilahi olarak verilmiş bir hak olarak kalmaz aynı zamanda insanlığın ilerleyebilmesi için bir gerekliliktir. Bu gereklilik insanlık tarihi boyunca bütün toplumsal, dini, siyasi kurum ve kuruluşların, sistemlerin oluşum ve gelişmelerini etkilemiştir.

Değerlerin bu şekilde ikiye ayrılarak belirli cinslere değer atanmasının sadece toplumsal değil toplumlar arası etkileri de olmuştur. Medeniyetlerin birbirileri ile olan etkileşimlerinde söz konusu hiyerarşik yapı uygulanmış, sömüren ve sömürülen arasındaki ilişki bu temel üzerine inşa edilmiştir. Daha aşağı görülen kültür ve medeniyetlere, kadınlara atfedilen özellikler atfedilmiş, böylece onları tahakküm altına alma imkanının meşru zemini oluşturulmuştur. Eril özellikleri taşıyan Aryanlar ve Semitikler, insanlık tarihinin en üstün medeniyetlerini, dişil vasıfları ve dişil etkileri terk edip eril

---

<sup>102</sup> Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 2006, s. 270.

vasıflarına uygun davranış setlerini öne çıkararak, bağımsız bir şekilde meydana getirmiştir. Bu tür atıflara, Bachofen kadar Morgan ve Engels’de de rastlanmıştır.<sup>103</sup>

Tanrıça kültü ve anaerkiyi ele alanlar sadece ilk dönem antropologları olmamıştır. Birinci dalga feminist hareketi ve sosyalistler de bu konu üzerine yazmışlardır. Birinci dalga feministlerinin ilk dönem antropologlarının kurgusunu yapısal olarak devam ettirdikleri görülür. Birinci dalga feministleri, ikili değer yargılı cinsiyet prensibini kabul etmekte de tarihöncesi anaerki teorisini devam ettirmekte de beis görmemişlerdir.

İlk dönem antropologları ile birinci dalga feministlerinin arasındaki farklar da bulunmaktadır. Birinci dalga feministleri, anaerki ve Tanrıça kültüne dair ilk dönem teorilerine aksi yönden yaklaşmışlardır. Feministler, mevzubahis değerler hiyerarşisinin varlığını sorgulamamış, bu hiyerarşiyi tersine çevirmişlerdir. Kadına ve kadınlığa ait olarak nitelendirdikleri her değer ve özelliğe daha üstün kıymet atamışlardır. Bu tabloya göre kadınlar maneviyatlarına daha düşkün, daha dindar, daha ulvi, sevgi ve merhamet dolu, barışsever ve cinsi arzu ve isteklerden daha uzak kişilerken erkekler arzularının esiri olmuş, tamahkar ve şiddet temayülü gösteren bir tutum sergileyen kişiler olarak algılanmışlardır.<sup>104</sup>

Birinci dalga feminizminin ortaya çıkışının Viktoryen döneme tekabül etmesinin bir sonucu da birinci dalga feminizminin Viktoryen dönemin değer yargılarına paralellik arz eden bir şekilde biçimlenmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu dönem feministlerinin kadın düşüncesinin, Viktoryen dönemin kadın düşüncesinden ayrı bir yere konumlanmadığı görülür. Benzer şekilde, anaerki tarihöncesi toplum kurgusu da Viktoryen feministlerce sorgulanmamış, içeriğin tersine çevrilmesi ile yetinilmiştir. Buna göre anaerki dönem, insanlığın primitif bir aşaması ve ataerki sistem de sosyo-kültürel, siyasi bir evrim değildir. Aksine, anaerki dönem, kadınlara has üstün özelliklerin kendini gösterdiği, huzurlu, müreffeh altın bir çağdır. Anaerki toplumlara saldırarak onları yok eden ataerki toplumlarla beraber insanlık tarihinde değerler ve erdemler açısından gerileme başlamıştır. Feministler, anaerki dönemdeki değerlerin yeniden etkin hale gelmesi ve insanlığın yeniden o müreffeh ve barış içindeki durumuna dönmesi için çalışırlar. Bunun için atılması gereken ilk adım kadınların eşit haklar kazanmaları, tarih

---

<sup>103</sup> Semitiklerle Aryanlar arasında ise üstünlüğün Aryanlar’a ait olduğu düşünülür. Ruether, bu durumu Morgan’dan yaptığı şu alıntı ile özetler: “*Aryan ailesi insan gelişiminin merkezi akışını temsil eder çünkü en yüksek insanlık çeşidini üretmiştir ve yeryüzünün kontrolünü tedricen ele geçirecek için üstünlüklerini kanıtlamışlardır*” (Ruether, *Goddesses*, s.271).

<sup>104</sup> Mesela, Amerikan yerlilerine karşı gösterdiği ilgi ve saygı ile bilinen Gage bile cinsiyet-ırk hiyerarşisini tersine çevirir de bu hiyerarşiyi inşa eden ruh-madde ikiliğini şekilsel olarak terk etmemiştir. Benzer şekilde Stanton da ikinci dalga feministleri tarafından anti-Semitist ve ırkçı olmakla suçlanmıştır. Birinci dalga feministlerinin erkek ve kadınlar hakkındaki yorumlarının kimi zaman söylemlerini karikatürize ettiklerinin düşünülmesine sebep olacak kadar siyah-beyaz olduğu görülür. Bkz. Faye E. Dudden, *Fighting Chance: The Struggle over Woman Suffrage and Black Suffrage in Reconstruction America*, New York: Oxford University Press, 2011, s. 150-151.; Jen McDanel, “White Suffragist Dis/Entitlement: The Revolution and the Rhetoric of Racism”, *Legacy*, vol. 30, no. 2, 2013, ss. 243–64.

bilinçlerinin oluşması, dinin kurumsal tahakkümünden ve tanrının mutlak eril olduğu düşüncesinden kurtulmalarıdır.

Sosyalistler ise genelde meseleye ekonomi ve sınıf temelinde bakmışlardır. Onlara göre kadınlığın ve erkekliğin cinsî özellikleri ikincildir. Bu sebeple ilk dönem antropologlarının ve feministlerinin çok rahat bir şekilde kabul ettikleri insan doğası fikrini neredeyse tamamen yok saydıkları düşünülebilir. Onlara göre cinsler arasında, aynen sınıflar arasında olduğu gibi ekonomik bir eşitlik sağlanması gerekmektedir. Sosyalistlerin sınıf ayırımına ve ekonomik özgürlüğe yaptıkları vurgu ile birlikte, ilk dönem teorilerinde anaerki ile tanrıça kültü arasında kurulan bağı onların da kurduğu ve böyle bir bağın varlığını kabul ettikleri görülür.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Ruether, *Goddesses*, s. 272.

### 1.1.1. Temel Sorular

Modern dönemde tarih öncesine ilişkin araştırmaların yapılmasının altında yatan sebeplerden birinin de modern insanın geçmişten bugüne uzanan anlam arayışı olduğu söylenebilir. İnsanın geçmişe bakma ihtiyacı, kendisi için anlamını tarihten alan bir şimdi ve gelecek inşa etme isteği, içinde yaşadığı kurum ve sistemlerin meşruluğunu ispat etme arzusu, modern dönemde tarih öncesi araştırmaların ortaya çıkmasının itici sebepleri arasında sayılabilir. Gellner, primitif insanın iki hayatı olduğunu söylediğinde, bu iki hayatı birbirine paralel giden ve aralarında birçok benzerlik ve bağlantı bulunan iki yakın hayat olarak görmez.<sup>106</sup> Aksine, bu iki hayatın arasında aşılması mümkün olmayacak bir boşluktan söz eder. Bu iki hayattan ilki olan primitifin insanın yaşadığı hayat artık kendisi hakkında tam ve doğru bilgi toplanamayacak kadar uzakta kalmıştır. Bu sebeple bu hayatlardan sadece birine doğrudan temas edilebilir. Bu temasın gerçekleşebileceği hayat, modern araştırmacının ele aldığı ve baştan kurguladığı hayattır. Araştırmacıların primitif insanın hayatına dair elde ettikleri bulgularla kurgulamaya çalıştıkları bu yeni hayat, artık sadece tarih öncesinde yaşayan insana ait bir hayat olarak değerlendirilemeyecek hale dönüşmüştür. Bu hayat araştırmacıların kendi kültürel gelenekleri, toplumsal önkabulleri ve metafizik inanışları ile de şekillenmiştir. Bu sebeple, geçmişe yönelik yapılan araştırmaların bir başka işlev daha kazandığı düşünülebilir. Geçmişe yönelik yapılan araştırmaların bir işlevi de bugüne ait sosyal meseleler ve problemler üzerine düşünmek için bir zemin hazırlaması olarak görülebilir. Benzer bir izleği Tanrıça kültü ve anaerki çalışmalarında da sürmek mümkündür: Tanrıçaya ve anaerkiye dair kuramların on dokuzuncu yüzyıl boyunca toplumsal soru ve sorunlar üzerine düşünmek için istifade edilen ilk adımlar olduğu söylenebilir.<sup>107</sup>

On dokuzuncu yüzyılda tarih üzerine yapılan çalışmalarda toplumun güncel meseleleri ile alakalı soru ve sorunların yönlendirici olduğu görülür. Aynı etkinin o dönemde Tanrıça kültü üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Toplumun güncel soruları için geçmişe bakma eğilimi ilk dönem antropologlarının teorilerinde kurgulanmış bir geçmiş üzerinden güncel sistemlerin, mesela ataerkinin meşruiyetinin ve tarihsel olarak kaçınılmazlığının ispatı için

---

<sup>106</sup> Ernest Gellner primitif insanın, gerçek ve kurgu olmak üzere iki hayatı olduğunu ifade eder. Bu hayatların ilki primitif insanın kendi zaman diliminde doğduğu, büyüdüğu, yaşadığı ve öldüğu hayattır; ikincisi ise primitif insanın ilk hayatını araştırıp keşfeden modern insanın söz konusu hayatı kendi kurgusunda yeniden inşa etmesi ile yaşanır (Gunnar Haaland ve Randi Haaland'tan alıntı, "Who speaks the goddess's language? Imagination and Method in Archaeological Research," *Norwegian Archaeological Review*, 1995, 28:2, s. 108). Gellner, tespitinin devamında "ilk insan"ın neden seçimlerimiz üzerinde böyle bir otoritesinin olduğunu sorgular (*Plough, Sword and Book*, London: Collins Harvill, 1988, s. 23).

<sup>107</sup> Haaland ve Haaland, s. 108.

kullanılmıştır. Sosyalistler ve birinci dalga feministlerinde ise bu eğilimin, yeni bir gelecek, yeni bir toplumsal sistem, yeni bir metafizik oluşturmak amacı ile devam ettirildiği görülmektedir.

Günümüzde, toplumsal meselelerle alakalı soru ve sorunların araştırmacıların geçmişini değerlendirmelerini yönlendirmesi ihtimali, objektif bir tutum olarak görülmeyle bir tarih metodolojisi problemi şeklinde değerlendirilebilir.<sup>108</sup>

Tarih öncesi Tanrıça kültü ve anaerki araştırmalarının en büyük ayağını kadınların toplum içindeki yerine dair sorular oluşturur: İnsan topluluklarında gücü elinde tutan bir sınıfın güce maruz kalan bir diğer sınıfı daha aşağı gördüğü, ikincil bir konuma ittiği ve kendine tâbi kılarak üzerinde tahakküm kurduğu iddiaları, kadınların ikincil konuma düşürülüp baskı altında tutulan ilk insan grubu olduğu şeklindeki feminist-sosyalist savları da desteklemektedir.<sup>109</sup> Buna göre kadınlar sadece bir başka grup tarafından baskı altında tutulan ilk ve en büyük insan grubu değil, aynı zamanda en uzun süre tahakküm altına alınan kesimdir.<sup>110</sup> Bu tahakkümün sebep ve sonuçları toplumlar için de önem taşır. Uzun yüzyıllar boyunca bu toplumların tanrı, din, toplum ve cinsiyet anlayışları, kadınların ezilmesinin etrafında şekillenip kök salmıştır. Bu bağlamda Tanrıça kültü üzerine araştırmaların yapılma sebeplerinin başında kadın-erkek ilişkileri ve bu ilişkilerin algılanışı arasındaki farklılıklar bulunur. Bu ilişkilerin, medeniyet, kültür ve din, aile ve diğer sosyal kurumların okunması ve şekillendirilmesindeki etkisi de bu araştırmaların yapılmasının bir diğer sebebi olarak görülebilir. Bu gidişi daha yakından gözlemlemek için on dokuzuncu yüzyıldan itibaren cinsiyet meselesinin nasıl ele alındığı ve bunun Tanrıça kültünü çevreleyen görüşleri nasıl etkilediği takip edilmelidir. Fakat öncelikle Tanrıça kültü üzerine yapılan çalışmaların neden daha önce veya sonra değil de on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı sorusuna cevap aramak gerekir.

---

<sup>108</sup> Bkz. Elizabeth Fee, "The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology", *Feminist Studies*, Vol. 1, No. 3/4, Özel Çift Sayı: Women's History (Kış- Bahar, 1973), ss. 23-39.

<sup>109</sup> Bkz. Eleanor Burke Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, NY: Monthly Review Press, 1982. Kendisini siyaseten radikal olarak tanımlayan antropolog Leacock, sosyalist bir bakış açısı ile "doğal" eril üstünlüğünü anlatan mitleri araştırmıştır. Leacock'un tarihsel ve kültürler arası kapsamlı araştırmalarının sonuçlarına göre eril üstünlüğü pekiştiren ve ona delil olarak gösterilen mitlerin birçoğunun tarihsel bir dayanağı bulunmamaktadır. Ayrıca bkz. Zillah R Eisenstein, (1979), "Some Notes on the Relations of Capitalist Patriarchy". Eisenstein, Z. R. (Ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review Press: 41-56.; Carolyn Fluehr-Lobban, Bettina Aptheker, Jules De Raedt, Lawrence Krader, Joan B. Landes, L. G. Löffler, Raoul Makarius, N. J. Pollock, Rüdiger Schott ve Earl Smith, "A Marxist Reappraisal of the Matriarchate [and Comments and Reply]", *Current Anthropology*, vol. 20, no. 2, 1979, ss. 341-59.

<sup>110</sup> Bkz. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Eleanor B. Leacock (ed.), 1884, New York: International Publishers, 1972, s. 119-120, 137-145.

### 1.1.2. Tanrıça Kültü ve Anaerki Araştırmalarının On Dokuzuncu Yüzyıl Sonunda Ortaya Çıkışı

Tanrıça kültü üzerine yapılan araştırmalar, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren antropologlar arasında popülerlik kazanmıştır. Geçmişte bilinmeyen bir zamanda bir topluma ait ilah figürünün dışıl olabileceği, bu toplumun sosyal kurumlarının (ilah figürünün dışıl olması sebebiyle) kadınların yönetiminde olabileceği düşüncesinin, geçici bir iddia yahut sadece tek kaynaktan çıkmış bir teori olarak kalmadığı düşünülebilir. On dokuzuncu yüzyıl ortalarından sonuna kadar Batı'nın muhtelif yerlerinde neredeyse aynı zamanlarda benzer iddialar ortaya atılmış ve bunlar takipçi bulmuştur.<sup>111</sup> Hemen hemen tüm beşeri ve sosyal bilim disiplinlerine mensup isimler konuya ilgi göstermiş, bunlardan bazıları bu teoriyi yirminci yüzyıla taşımıştır.<sup>112</sup> Uzun zamandır bilmesine rağmen Tanrıçanın, on dokuzuncu yüzyılda bazı şartların bir araya gelmesi anaerki hakkındaki teorileri üzerine geniş bir ilgi alanının oluşmasına imkan sağlamıştır.

Anaerkinin de Tanrıça kültünün de on dokuzuncu yüzyıldan önce insan tahayyülünde yer almadığını söylemek mümkün değildir. Kadınların yönettiği toplumların varlığına dair düşünler, efsaneler, mitler tarih boyu mevcut olmuştur. Batı'da bu tür efsanelerin en yaygınlarından biri Amazonlara dair efsanelerdir.<sup>113</sup> Amazonlar hakkındaki intiba ise olumlu değildir, onların norm dışı bir anormallik olduğu düşünülür.<sup>114</sup> Amazonlar bu sıra dışı halleri sebebiyle ilgi uyandırmıştır. Bu ilginin

---

<sup>111</sup> Mesela Johann Jakob Bachofen (İsviçre; *Das Mutterrecht*, 1861), Henry Maine (İngiltere; *Ancient Law*, 1861), John Ferguson McLennan (İskoçya; *Primitive Marriage*, 1865), Lewis H. Morgan (ABD, *Ancient Society*; 1877).

<sup>112</sup> Bu isimler arasında Lewis Henry Morgan, Friedrich Nietzsche, Thomas Mann, Erich Fromm, Rainer Maria Rilke, Joseph Campbell, Henri Ellenberger, Henry Adams, Emile Durkheim, Robert Hertz, Carl Gustav Jung, Thorstein Veblen, Ferdinand Tönnies ve Pitirim Sorokin'i saymak mümkündür. (Romero, s. 1-5). Tanrıça kültü ve anaerki'nin Bachofen üzerinden sosyal bilimlere etkisi hakkında bkz. Rachel Romero, "The Role Of Matriarchies And Patriarchies In Social Evolution Vis-À-Vis Bachofen And His Influence On The Social Sciences", YL Tezi, College Station:Texas A & M Üniversitesi, 2008.

<sup>113</sup> Amazonlar hakkında yapılmış bazı kapsamlı çalışmalar için bkz. Adrienne Mayor, *The Amazons: Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Oxford: Princeton University Press, 2014.; Patrick J. Geary, *Women at the Beginning: Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary*. Oxford: Princeton University Press, 2006.; Lorna Hardwick, "Ancient Amazons - Heroes, Outsiders or Women?", *Greece & Rome*, vol. 37, no. 1 (1990): 14-36.; Ken Dowden, "The Amazons: Development and Functions", *Rheinisches Museum Für Philologie* 140, no. 2 (1997): 97-128.; K. A. Bisset, "Who Were the Amazons?", *Greece & Rome*, 18, no. 2 (1971): 150-51.; Page DuBois, *Centaurs and Amazons: Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1982.; Despoina Vouvoura, "Women Warriors(?) and the Amazon Myth: The Evidence of Female Burials with Weapons in the Black Sea Area.", *The Greeks and Romans in the Black Sea and the Importance of the Pontic Region for the Graeco-Roman World (7th Century BC-5th Century AD): 20 Years On (1997-2017): Proceedings of the Sixth International Congress on Black Sea Antiquities (Constanța – 18-22 September 2017)* içinde, Tsatskheladze Gocha R., Avram Alexandru ve Hargrave James (ed.), s. 118-28. Summertown: Archaeopress, 2021.

<sup>114</sup> P. Walcot, "Greek Attitudes towards Women: The Mythological Evidence." *Greece & Rome* 31, no. 1 (1984): 37-47. Walcot, Yunanlıların, Amazonları "kadın ne olmaması gerekiyorsa o" şeklinde tasvir ettiklerini ifade eder (Walcot, s. 42). Amazonlar, erkeklerin kadınların egemenliğini ele geçirmelerine ve kastrasyon ihtimaline karşı duydukları korkuyu da yansıttıkları bir anlatıdır. Bu bağlamda gerçekten var olmuş olsalar da olmasalar da Yunan tahayyülünde (ve sonrasında) bir korku-fantezi ögesi olarak varlıklarını sürdürdükleri öne sürülür. Bkz. Josine E. Blok, *The Early Amazons: Modern and Ancient*

fazlaşması ve merkezi bir nitelik kazanması için on dokuzuncu yüzyılın bilimsel atmosferinde bazı gelişme ve keşiflerin ortaya çıkması ve bu gelişme ve keşiflerin bazı önkabuller hakkında şüphelerin ortaya çıkmasına vesile olması gerekmiştir.

Bu önkabullerden ilki, Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığı şekliyle insanlığın tarihinin yaklaşık altı bin yıllık olduğuna dair inançtır.<sup>115</sup> Bu inancı sarsan jeolojik keşiflerin kabul görmesinde, Charles Lyell'in teorik çalışmalarının etkisi olmuştur.<sup>116</sup> Kitab-ı Mukaddes eleştirileri on dokuzuncu yüzyıldan önce başlamıştır. Kitab-ı Mukaddes'in zaman çizelgesine dair şüpheler yüzyıllardır dile getirilmiştir.<sup>117</sup>

---

*Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. Blok, Amazon mitlerine dair çalışmalarda görülen ilginç bir durumdan bahseder. Amazonlarla alakalı mitlerle ilgili yorumlar -diğer tüm mitlerden gözle görülür bir oranda fazla bir biçimde- Yunanlıların gerçekte bu mitler hakkında ne düşündüğünden daha çok, "günümüzdeki ilişkileri çağrıştıran modern yorumlar"dır (Blok, s. 3-4). Blok'un tespitinin Tanrıça kültü ve anaerki inancı hakkındaki çalışmalarda görülen duruma paralellik gösterdiği düşünülebilir. Batı'nın ilk ötekisi olan kadının merkezde olduğu her türlü söylence ve tarihi metin üzerine yapılan modern çalışma ve yorumların, günümüzdeki kadın-erkek-toplum-din ilişkilerindeki tutum ve anlayışlara ışık tutan çalışma ve yorumlar olma potansiyeli barındırır.

<sup>115</sup> Tarih öncesi jeoloji buluntuları ve Kitab-ı Mukaddes'in zaman çizgisinin kabulünün arasındaki ikilemin nasıl çözüldüğü hakkında bilgi için bkz. David J. Meltzer, "The Seventy-Year Itch: Controversies over Human Antiquity and Their Resolution", *Journal of Anthropological Research* 61, no. 4 (2005): 433-68, s. 443, 454.

<sup>116</sup> Charles Lyell (1797-1875) döneminin önde gelen jeologlarından. Aslen avukattır, jeoloji merakı önce amatör olarak başlamıştır. Lyell, dünyanın 300 milyon yıldan daha yaşlı olduğunu ileri süren ilk bilim adamlarından biridir. Charles Darwin'in yakın arkadaşı olan Lyell, evrim teorisinin gerçek olmamasını dilemesine rağmen, ortaya çıkarttığı bulgular ışığında Darwin'in evrim ile alakalı düşüncelerine, özellikle doğal seleksiyon fikrinin gelişmesine büyük katkılarda bulunmuştur. (Bkz. Walter F. Cannon, "The Impact of Uniformitarianism: Two Letters from John Herschel to Charles Lyell, 1836-1837", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 105, No. 3, 1961, s. 301-314. Bu çalışma Lyell'in, yaşadığı dönemdeki sosyal ve bilimsel değişimlere karşı inanç sahibi ve bilim insanı olarak düşüncelerine de ışık tutar mahiyettedir.) Lyell'in en önemli katkılarında biri de jeolojiden elde ettiği kanıtlarla insanın yeryüzündeki tarihine dair bir çizelge çıkartmasıdır. Lyell, "Bilimi Musa'nın takdirinin elinden özgürleştirmeyi" hedeflemiş (Roy S. Porter, "Charles Lyell and the Principles of the History of Geology", *The British Journal for the History of Science*, 1976, vol.32/2, s. 91-103) ve dünyanın neden bir günde yaratılmadığını açıklamıştır. Bununla birlikte inancını da muhafaza etmiştir. (Christopher Lane, *The Age of Doubt: Tracing the Roots of Our Religious Uncertainty*, New Haven; London: Yale University Press, 2011, s.30.) Hazırladığı insanlık tarihi zaman çizelgesi ile insanoğlunun yeryüzünde altı bin seneden fazla zamandır bulunduğuna dair jeolojik delilleri ortaya koymuş ve dünya tarihinin büyüklüğünü anlatabilmek için "Bir başlangıç izi, bir son umudu bulamıyoruz" demiştir (Lane, s.101). Gezegeenin tarihinin muazzamlığına işaret eden "derin zaman" argümanını anlatan Lyell'in *Geological Evidences of the Antiquity of Man* isimli eseri 1863'te yayınlanmıştır. *Antiquity of Man*, üç bilimsel meseleyi ele almıştır: Yeryüzünde insanın tarihi, buz devirlerinin varlığı ve Charles Darwin'in doğal seleksiyon yoluyla evrim teorisi. Yayınlandığı zaman büyük ses getiren eser, arkeolojinin tarih öncesini de kapsamına alan bir bilim olarak ortaya çıkmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. 1860'ların başına kadar "arkeoloji" Yunan, Roma ve Orta Çağ'ın antik eserler yoluyla incelenmesi manasına gelirken *Antiquity of Man* ile tarih öncesi devirler de arkeolojiye dahil olmuştur. (A. Bowdoin Van Riper, *Men Among the Mammoths: Victorian Science and the Discovery of Human Prehistory*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, s. 139-142). *Antiquity of Man* sayesinde bir başka kabul daha sarsılmış, insanlık tarihi üzerine konuşmak sadece teologların ve tarihçilerin uzmanlık alanı olmaktan çıkarak Lyell'in bir jeolog olarak yaptığı keşifler ile bu alanda ilgili tüm diğer bilim insanlarının konuşabileceği, keşifler yapabileceği de anlaşılmıştır. (E. Janet Browne, *Charles Darwin: The Power of Place*, London: Cape, 2002, vol. II s.218.) Bu durum, içerik kadar yöntemle de alakalı olduğu için Lyell'in bir diğer katkısının da, insanın yeryüzündeki varlığının varsayılandan çok daha eski zamanlara dayandığı iddiası kadar bu iddiasını anlatırken kullandığı ve geliştirdiği bilimsel metodlar olduğu söylenebilir.

<sup>117</sup> Kitab-ı Mukaddes eleştirileri hakkında bilgi için bkz. Kürşad Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s.42-45.

Bunlarla birlikte, Kitab-ı Mukaddes'in zaman örgüsünün tamamen reddedilmesi Lyell'in kuramının kabulüne kadar mümkün olmamıştır.<sup>118</sup>

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına yaklaşıldığı sırada insanlığın dünya üzerindeki varlığının varsayılandan çok daha uzun bir zamana tekabül ettiğine dair delillerin inkâr edilemeyecek kadar arttığı görülür.<sup>119</sup> Bu delillerin işaret ettiği gerçeklik, bilim adamlarını Dünyanın yaşının ve insanlığın tarihinin Kitab-ı Mukaddes'in anlattığı zaman dilimin çok ötesinde olduğunu kabul etmek durumunda bırakmıştır. Lyell örneğinde olduğu gibi inanç sahibi birçok bilim insanı bu gerçeği kabul etmekte zorlanmıştır. Bu bilim adamlarının elde ettikleri bulgular sebebiyle inançlar ile bilimsel bilgi arasındaki ayırım keskinleşmeye başlamıştır. Böylece oluşan tabloda epistemolojik bir çelişkinin varlığı gözden kaçmamaktadır. Bir kısım bilim insanı bir taraftan gündelik yaşamlarında inanç sahibi olduklarını ifade etseler de bilimsel alanda kendi inançlarının yaslandığı temelleri sarsan çalışmalara imza atar hale gelmişlerdir.

Tarih öncesi araştırma ve çalışmaların bir etkisi de diğer kültürlerle dair araştırmaların çoğalmasındır. İnanç ile bilimsel veri arasındaki ayırımın keskinleşmesi; Batı düşüncesine hâkim olan, insanlık tarihinin, evrensel tek bir sosyal sistem ile sınırlı olarak şekillendiğine dair önkabullerin aşılmasını sağlamıştır. Batı düşüncesinde, hukuki ve sosyal kurumlarını Yunan ve Roma'dan, inanç sistemini Yahudilik ve Hristiyanlıktan alan yapının, tek eril tanrılı ve ataerkil düzen üzerine oturmuş temel taşlarının tüm tarih ve medeniyetler için geçerli olduğu şeklinde bir önkabulün olduğu varsayılabilir. Bu önkabulün sarsılması, mesela ataerkil sistemlerden başka sistemlerle insanların yüzyıllar boyunca huzur içinde yaşadığının görülmesi; Yunan ve Roma'dan başka sosyal ve hukuki sistemlerin varlığının keşfedilmesi, değişik dinlerle karşılaşılması önce araştırmacıların, sonra toplumun, tarihteki toplulukların kalıplaşmış kabullerin kapsamı dışında birçok yönünün olabileceği ihtimalini kabul etmesini kolaylaştırmıştır. Sadece jeoloji ve arkeoloji değil antropoloji ve etnografi çalışmaları da hızla artmış, dünyanın farklı bölgelerindeki çeşitli halklar ve onlara ait kültürel, yerel

---

<sup>118</sup> Lyell, Nuh Tufanı gibi mucizeleri gerekçe göstermeden dünya yüzeyindeki jeolojik değişimleri ve fosil bulgularını açıklamak istemiştir. William Bynum, *A Little History of Science*, New Haven: Yale University Press, 2012, s. 143-145. Hayatının sonuna kadar dindar bir hayat yaşayan Lyell, Kitab-ı Mukaddes'ten gelen bu önkabulü sarsmayı düşünmemiş, "evrimin gerçek olması ihtimaline karşı derin bir acı" duymuş ve bulunan deliller fazlalaştıkça insanlık tarihinin daha uzun olabileceğini kabul etmek durumunda kalmıştır, Christopher Lane, *The Age of Doubt: Tracing the Roots of Our Religious Uncertainty*, New Haven; London: Yale University Press, 2011, s. 30.

<sup>119</sup> Jacob W. Gruber, İngiliz jeolist James Geikie'nin bu delillerin çokluğu hakkındaki 1881 tarihli yorumunu aktarır: "Birkaç yıl önce, Somme Nehri vadisindeki bazı alüvyon çökellerinde insan elinden çıktığı şüphe götürmeyen kaba taş aletlerinin keşfedildiği duyurulduğunda, (bu keşfin) insan ırkının çok yüksek bir antik çağı olduğunu savunan koşulları ortaya çıkarmasını jeologlar şaşkınlıkla karşıladılar. Çoğumuza, insanlığın ortaya çıkışının çok kısa bir süre öncesine ait bir olay ve yalnızca kronologlar ve tarihçiler tarafından tartışılması gereken bir konu olduğuna inanmamızı öğretilmişti. Gerçekten de, bu inanç o kadar kökleşmişti ki, sonunda jeologların şüpheli duyarsızlığını bozguna uğratmayı başaracak ... Fransız keşiflerindekilere benzer, insanların eskiliğini ispatlayan kanıtlar zaman zaman ortaya çıksa da. . . bunlar örtbas edildi ve gerçekler ısrarla önemsizmiş gibi gösterildi." Jacob W. Gruber, "Brixham Cave and the Antiquity of Man", *Histories of Archaeology* içinde, Tim Murray ve Christopher Evans (eds.), New York: Oxford University Press, 2008, s.14-15.

ögeler incelenmeye ve belgelenmeye başlamıştır. Bu etnografik ve antropolojik çalışmalarla elde edilen veriler, dünyanın her yerindeki her kültür için normun ataerki olmayabileceğini ve bu toplulukların tanrılarının her zaman eril olmadığını göstermiştir.

Dünyanın ve insanlığın tarihinin, anlattığı olayların tarihsel doğrular olduğu ve literal olarak hakikati ifade ettiğine inanılan Kitab-ı Mukaddes'te yer alan zaman diliminden daha uzun bir süreye tekabül ettiğini kabul etmek kolay olmamıştır.<sup>120</sup> Bununla birlikte, bu durumun beraberinde bir imkânı da getirdiği söylenebilir. Yaşadıkları paradigma kayması ve gerçekleşen bilimsel devrim ile zihinsel konfor alanlarının dışına çıkmak zorunluluğunu hisseden ve insanlık tarihinin Eski Ahit, Yeni Ahit, Yunan, Roma kroniklerinde anlatılanlardan çok daha uzun ve farklı olduğunu kabul etmek durumunda kalan araştırmacılar, insanlık tarihinin pek azı hakkında bilgi sahibi olduklarını fark etmişlerdir. İnsanlık tarihinin altı bin sene ile sınırlı kalmaması, insanlığın nasıl yaşadığına, nasıl inandığına, nasıl kurumlar kurduğuna dair hiçbir önbilginin bulunmadığı binlerce yılın olduğunu göstermiştir. Kesin bilgi sahibi olunduğu düşünülen bir alanın mekânsal ve zamansal olarak bu kadar genişlemesi ve bütüne dair olduğuna inanılan bilginin, bütünün çok azına tekabül ettiğinin anlaşılması ile bilişsel bir paradigma kaymasının da gerçekleştiği söylenebilir. Bu kaymanın beraberinde beklenmedik bir sonuç da ortaya çıkmıştır. On dokuzuncu yüzyıl düşünürleri için bu binlerce yıllık zaman dilimi “doldurmak ve boyamak için ellerinin kaşındığı bomboş ve bembeyaz bir tuval”<sup>121</sup> haline gelmiştir.<sup>122</sup>

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı itibariyle sarsılan ikinci önkabul ise Kitab-ı Mukaddes'in, Yunan ve Roma kroniklerinin de aktardığı şekliyle insanlık tarihinin erkek egemen olduğuna dair kabuldür. Buna kabule göre ataerki sadece tarihi bir olgu değildir; ilahi meşruiyeti olan, Tanrı tarafından onanmış ilahi ve tarihi bir olgudur. Bu olgunun tartışmasız kabulü, kadınların egemen olduğu bir kültür ve toplumun tarih içinde bir şekilde ortaya çıkma ihtimalini bir anomaliye dönüştürüyordu. Eğer böyle bir topluluk olmuşsa, bu topluluğun ya da medeniyetin Batı'da (dolayısıyla merkezde) değil onun kenarında (ve/ya çok eski, gelişmemiş bir devrinde) ortaya çıktığı farz edilmekteydi. Bu da böyle bir topluluğun uygulamalarının, adetlerinin yaygın ve makbul olmaması sonucunu doğurmaktaydı. Gökten

---

<sup>120</sup> Gruber, on dokuzuncu yüzyılın “en büyük entelektüel devrimi”nin (öteki devrimlerden) daha “tahammül edilemez” olduğunu çünkü “çok şahsi” olduğunu ifade eder. Bu devrimin bu kadar tahammül edilemez görülmesi ve şahsi (bir saldırı) olarak algılanmasının sebebi bu saldırının insanın kendisine dair “en kutsal kavrayışına” karşı yapılmış olmasıdır. Bu kutsallık Kitab-ı Mukaddes'te geçen yaratılış öyküsü ve insanlık tarihidir (Gruber, s.15).

<sup>121</sup> Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory 1861-1900*, Los Angeles: University of California Press, 2011, s. 182.

<sup>122</sup> Bu bomboş ve bembeyaz kanvasın üzerine yerleştirilen şekiller ve resimler, tarihsel veri ve deliller kadar, belki daha çok, on dokuzuncu yüzyıl Batı düşüncesinde cinsiyet ve cinsiyetin inanç ve toplumsal sistemdeki yerine dair algı ve kabullerden oluşmuştur. Tarih öncesi çalışmalarının eksenini daha önce rastlanılmadığı şekilde anaerki ve Tanrıça kültü üzerine yönelmiştir. Batılı entelektüel ve düşünsel refleksin, böyle bir imkân ile karşılaştığında, ilk ötekisi olan kadın üzerinden toplumsal ve dini kurular üretmesinin altında yatan itkinin ne olabileceği sorusu cevaplanmayı bekleyen bir soru sayılabilir.

indirilmiş, Tanrının kendi eliyle kurduğu ve insanlara uygulamaları için verdiği sistemin sapmaları olduğu varsayılan bu medeniyetler ancak Batı'nın coğrafi sınırı ve etki alanı dışında kalan yerlerdir.<sup>123</sup>

Eller'a göre tarih öncesi dönemde anaerkinin yaygın olduğu tezi ortaya çıkmadan evvel de Amazonlar bilinmesine rağmen, Amazonlar norm dışı bir anomali olarak kabul edildiği için onlarla anaerki ve tanrıça kültü arasında doğrudan bir bağ kurulmamıştır.

Ataerki toplum düzeninin tarihsel gerçekliğinin, sürekliliğinin ve hakimiyetinin sorgu altına alınması şiddetli ve aksi tepkilere yol açmıştır. Bu tepkilerin arka planında on dokuzuncu yüzyılın kendine has şartlarını aramak gerekir. Bu yüzyıl, birçok bilimin ortaya çıktığı, birçok bilimsel, zihinsel, sosyal, endüstriyel ve teknolojik devrimin yaşandığı, birçok bilimsel gelişmenin gerçekleştiği bir dönemdir. Bununla birlikte ortaya konulan çalışmaların herhangi bir gündem olmadan yazıldığı düşüncesi geçerliliğini muhafaza eden bir düşünce değildir.<sup>124</sup>

On dokuzuncu yüzyıl için büyük sorulara büyük cevapların arandığı, büyük anlatıların peşine düşüldüğü bir zaman dilimi olduğu söylenebilir. On dokuzuncu yüzyılı insanlık tarihi anlatısı oluşturma yüzyılı olarak görmek mümkündür. O ana dek sarsılma ihtimalinin tahayyül edilmediği bazı kuralların sarsılması, bilinen dünyanın değişmesi ihtimali; ilk dönem antropologlarının içinde bulunan durumu sağlamlaştırmak, tarihten bu değişimlere bir cevap bulmak ve olan biteni değişik bir gözle yeniden değerlendirmek için başka kültürlere veya tarih dilimlerine yönelmesine sebep olmuştur. Antropologların “insan ırkının tüm tarihini anlamak” üzere girişimleri “insanlığın tarih öncesi hakkında veya üzerinde çalıştıkları kültür hakkında olmaktan çok kendileri hakkında” gerçekleri ortaya çıkartmıştır.<sup>125</sup>

Bu sebeple, ataerkinin her zaman geçerli bir norm olmaması ihtimalinin, insanlığın binlerce yılı kapsayan bir tarih öncesi bulunması ihtimalinden daha çok tepkiye yol açması ve yapılan ilk dönem

---

<sup>123</sup> Eller, *Gentlemen*, s. 181.

<sup>124</sup> Elizabeth Fee, on dokuzuncu yüzyıl antropologlarının çalışmalarının, modern antropologlar tarafından “bilim maskesi altında siyaset” olarak nitelendirildiğini ifade eder (“The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology”, *Feminist Studies*, Vol. 1, No. 3/4, Özel Çift Sayı: Women's History (Kış- Bahar, 1973), s.22).

Cynthia Eller da, on dokuzuncu yüzyıl İngiliz antropologlarının araştırma alanlarında görmek istedikleri şeyleri gördüklerini ve bulmak istedikleri şeyleri bulduklarını söyler: “İngiliz antropologlar kültürel çeşitliliğin çeşitli nedenlerle derin olmasını istediler ve buldukları tam da buydu. Ayrıca, cinsel davranış ve cinsiyet rollerinin “tuhafliklarını” görmek istediler ve bunları da buldular.” (Eller, *Gentlemen*, s. 183).

<sup>125</sup> Fee, s. 23.

Bu dönem bilim insanlarının çalışmalarının büyüklüğünü takdir etmekle beraber bu çalışmaların sonuçları itibari ile dönemin zihniyetini yansıtmakla kalmayıp bu zihniyetin sağlamlaşmasına ve yeni araçlarla yeniden üretilmesine yardımcı olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Yirminci ve yirmi birinci yüzyılda birçok araştırmacı bu çalışmaların ırkçı, sömürgeci, çoğu yerde kadın düşmanı olduğunu öne sürmüşlerdir. İnsanın doğa ile ilişkiye girdiği andan itibaren doğanın tarihin ve politikanın bir parçası olması gibi, tarihin ve tarih üzerine yapılan çalışmaların da yeniden değerlendirilmelerinin (ve yeniden inşalarının) hem insanlık tarihinin hem politikanın bir parçası olduğunu kabul etmek, yirmi birinci yüzyıl sosyal bilimcilerinin öne sürdüğü şartlar arasındadır. Sosyal bilimlerin seyrinde gelinen bu aşamada, yapılan çalışmaların politik bir gündemden uzak olduğunu iddia etmek değil, her adımda motivasyonlar ve çıkarımları sorgulayarak devam etmeye çalışmak sonraki araştırmacılar için de kolaylık sağlayabilir.

antropoloji ve etnografi çalışmalarının ataerkinin insanlığın en başından beri süregelen sosyal düzen olduğunu ispat etmek amacıyla yapılması dönemin zihniyetinin temel inanışlarına dair ipuçları verebilir. Buna göre eril otoritenin yıkılma ve ataerki statükunun tarihin bir kısmında devam etmemiş olması ihtimali, Kutsal Kitabın tarihselliğinin yıkılmasından daha vahim sonuçlar ortaya çıkartabilir.<sup>126</sup>

Bu iki önkabulün, yani insanlık tarihinin altı bin sene ile sınırlı olduğu ve ataerkinin tüm toplumlar için tarih boyunca norm olarak görüldüğü önkabullerinin sarsılması ile anaerki ve Tanrıça kültü hakkındaki teorilerin de önü açılmaya başladığı görülür.<sup>127</sup> Daha doğrusu, yaşanan epistemolojik sarsılmalar, araştırmacıları yeni cevaplar bulmak için tarih öncesine, anaerki ve Tanrıça kültü pratiklerine yönelmeye başlamıştır. Bununla birlikte, ortaya çıkan bu ilk dönem teorilerinin kadınların lehine üretilmiş teoriler olduğunu düşünmeyi gerektirecek deliller bulunmamakta, aksine bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde ataerkiyi desteklemeye devam ettikleri görülmektedir.<sup>128</sup> Kadın hareketini destekleyen, ataerkinin tarihin başından beri hüküm sürdüğünü ifade eden, ikisi arasında bir yerde duran çalışmaların da dönemin politik gündemlerinden ne kadar bağımsız olabildikleri sorusu geçerliliğini korumaktadır. On dokuzuncu yüzyılda statükoyu sarsan akımların başında gelen Marksizm'in ve Feminizm'in diskurları bu bağlamda anaerki ve Tanrıça kültünü kullanmıştır. Feministler ve Marksistler, kadının toplum içindeki varlığını, emeğinin toplumda neye karşılık geldiğini sorgulamışlar ve mevcudun eksiklerini göstererek yeni sistem arayışlarına girmişlerdir.

Özetle, ataerkinin norm ol(a)maması, yeni paradigmatik kaymaların yeni düzenler getirmesi ve kadın-erkek arasındaki sosyal, kültürel, metafizik ilişkinin dengelerinin değişebileceği ihtimali, on dokuzuncu yüzyıl araştırmacılarını kadınlar ile erkekleri her düzlemde karşılaştırıp ikisine de attikleri nitelikleri üzerinden değer biçmeye, tarih öncesinde ataerkiden önce anaerkinin olduğu fikrini ortaya atmaya yönelmiştir.<sup>129</sup> Tanrıça kültüne dayalı tarih öncesi anaerki kavramı değişik şekillerde ve farklı amaçlar için on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkarılmış ve kullanılmıştır. On dokuzuncu yüzyılda din, toplum ve cinsiyet üzerine yeni kuramların oluşturulması, araştırmacıları

---

<sup>126</sup> Özellikle bkz. Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1983, s. 93-97. Coward bu bölümde liberal veya muhafazakâr omaları fark etmeden antropologların kadın cinsinin biyolojik ve tarihsel ikincilliğini ispatlamak için yaptıkları çalışmaları inceler.

<sup>127</sup> Bu iki önkabulün sarsılmasına tepkiler aynı oranda olmadığı söylenebilir. Kitab-ı Mukaddes'in belirlediği zaman diliminin ötesinde bir zaman diliminin olmasını kabul etmek başta zor olsa da Eller'in boş ve beyaz kanvası, araştırmacıların tahayyüllerini kıskırtmış ve yeni keşif alanlarına atılmalarını kolaylaştırmıştır. Öte yandan ataerkinin norm olmadığını kabul etmenin, o günün en liberal ve eşitlikçi bilim insanı için bile tedirginlik yaratıcı ihtimalleri de beraberinde getirdiği görülmektedir. Tarihin en başından beri erkeklere ilahi bir hak olarak verildiği söylenen ailedeki, toplumdaki, siyasetteki, dindeki ve karşılıklı ilişkilerdeki üstünlüğün ontolojik bir hak ve konumlanma değil dönemsel bir olgu olma ihtimalini fark etmenin sonuçları da farklılık göstermiştir.

<sup>128</sup> Bkz. Stephanie Koerner, "Revisiting the Myth of Matriarchy, Rethinking Determinism, Seeing Anew", Uroš Matić ve Bo Jensen (ed.), *Archaeologies of Gender and Violence* içinde, Philadelphia: Oxbow Books, 2017, s. 24-44, s.

<sup>129</sup> Ruether, bu fikrin birçok kullanım alanı olduğunu ifade eder. Buna göre bir yandan ataerkinin normatif doğasının en yüksek ve en iyi toplum şekli olduğu ileri sürülmüştür, diğer yandan da anaerkinin kaybolmuş ve "daha yüksek" bir seviyede yeniden kazanılması gereken daha iyi bir dünya olduğuna dair tartışmalar yaşanmıştır. (Ruether, *Goddesses*, s. 252.)

tarihten bir cevap aramaya sevk etmiştir. Bu cevap arayışının bir yönüyle de, tarihte kadın-erkek ilişkilerinin nasıl olduğunu tahayyül ve tasavvur etme şeklinde geliştiği örnekler görülmüştür. Bu örnekler, geçmişe yönelik araştırmaların, günümüzdeki sistemleri veya onlara alternatif olarak sunulan sistemleri meşrulaştırmak için kullanılma imkanlarının neler olabileceği sorusunu beraberinde getirmektedir. Tarih öncesinde nasıl bir din algısı olduğunu, ibadet edilen tanrının ya da tanrıların özelliklerini, hatta tarih öncesi sosyal kurumların varlığını araştırma isteği ile Batı'da kadının dindeki ve sosyal hayattaki, toplumsal kurumların işleyişindeki konumu üzerine yapılan yoğun tartışmaların geçmişteki izdüşümlerini arama ihtiyacı arasında bir paralellik olması ihtimali, üzerinde düşünülmesi faydalı olacak bir ihtimaldir. Bu minvalde, Tanrıça kültü ve tarihöncesi anaerki düşüncesi üzerine yapılan çalışmaların esasını anlayabilmek için, ilk önce bahsedilen zaman diliminde cinsiyet, din ve toplumsal kurumlar arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu gözlemlemeye çalışmak gerekmektedir.

## 1.2. On Dokuzuncu Yüzyılda Tanrıça Kültü ve Anaerki Üzerine Yazan Öncü İsimler

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tanrıça kültü ve anaerki üzerine ilk modern çalışmaların verildiği ifade edilmişti. Antropolojinin ve arkeolojinin birer bilim dalı olarak oluşmaya başladığı bu zaman diliminde, bu bilim dallarının ele aldıkları ilk konulardan biri de Tanrıça kültü ve anaerki olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda tesis edilen bilimlerdeki çalışma alanlarının çoğunda rastlanabildiği gibi Tanrıça kültü ve anaerki üzerine yapılan çalışmaların da öncelikle gönüllülerin çalışmaları ile şekillenmeye başladığı görülür. Bunun yanı sıra Tanrıça kültü ve anaerki üzerine çalışan ilk isimlerin uzmanlık alanlarında bazı ortaklıklar bulunur. Tanrıça kültü ve anaerki üzerine çalışan ilk isimlerin arasında hukukçuların çoğunlukta olması dikkat çekicidir. Tanrıça kültü ve anaerki on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, hukuk tarihi ve hukuk felsefesi sorunsalı olarak ele alınmaya başlanmış, daha sonra meselenin antropolojik yönleri gündeme gelmiştir. Nihayetinde, sosyalizm ve birinci dalga feminizminin etkisi ile ideolojik bir yapı kazanma eğilimleri göstermiştir.

Tanrıça kültü ve anaerkinin on dokuzuncu yüzyılda ele alan isimlerin çalışmalarını gerçekleştirme sebebi olarak o günün mevcut sistemlerini değerlendirme düşüncesinin hâkim olduğu görülür. Bu temel düşünceyi iki ana kategoride değerlendirmek mümkündür. İlk kategoride ele alınan isimlerin Tanrıça kültü ve anaerki hakkında araştırma yapma motivasyonlarının altında on dokuzuncu yüzyıldaki ataerki sistemin ve kurumlarının varılacak nihai nokta olduğunu düşünmeleri ve Tanrıça düşüncesinin geçmişteki bir gerilik haline işareti ettiğini öne sürmeleri bulunmaktadır. Bu araştırmacılar ataerki sistemin insanlığın vardığı nihai hal olarak görmekteydiler. İkinci kategorideki isimler ise Tanrıça kültü ve anaerki üzerine yaptıkları çalışmalarla mevcut sistem eleştirilerini temellendirme ihtiyacı ile hareket etmişlerdir. Bu isimler, yeni sistem tekliflerini yapmak için ataerki dini ve sosyal gelenekleri eleştirirken Tanrıça kültü ve anaerki sisteminin bir gerilik haline değil, geçmişteki gelişmişlik haline işaret ettiğini, bu gelişmişlikten ataerkillik sebebiyle kopulduğunu iddia ederler.

### 1.2.1. Tanrıça Kültü ve Anaerki Üzerinden Mevcut Sistemi Onayan Öncü İsimler

Bu kısımda Tanrıça kültü ve anaerki üzerine yazan ilk öncü isimler arasından seçilen isimlerin Tanrıça düşüncesi ve anaerki üzerine yaptıkları çalışmalara ve görüşlerine yer verilmeye çalışılacaktır. Kronolojik olarak ele alınan isimler, benzer söylemi devam ettiren ve Tanrıça kültü ve anaerki çalışmalarına olan ardışık etkileri dikkate alınarak seçilmiştir. İlk çalışmalar J. J. Bachofen ile başlamış, onu müteakip Henry S. Maine, J. Ferguson McLennan ve Lewis Henry Morgan ile devam etmiştir. Birbirinden bağımsız coğrafyalarda ortaya çıkmış çalışmaları ile bu isimler, konuya farklı açılardan yaklaşıyorlar da Tanrıça kültü ve anaerki düşüncesini incelerken bunu bir inanç hususiyeti olarak değil öncelikle hukuki ve kurumsal bir mesele olarak değerlendirmiş ve köken sorunsalına cevap arama

girişimlerinde araç olarak kullanmışlardır. Bu isimlerin bir ortak özelliği de hepsinin hukukçu olmasıdır. Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerki kuramlarına öncelikle hukukçuların eğilmesi, meselenin bir hukuk tarihi ve hukuk felsefesi meselesi olarak ele alınmasına da vesile mi olmuştur yoksa Tanrıça kültü ve tarihöncesi anaerki kuramları esas itibariyle hukuki bir mesele midir, iki sorunun da cevabı birbiri ile bağlantılı görünmektedir. Bu isimlere göre tarih öncesi anaerki fikrinin, Batı düşüncesinin ve toplumunun ana unsurlarından biri olan ataerkinin üstün konumunu pekiştirmek için ortaya atıldığı görülmektedir.

### 1.2.1.1. J. J. Bachofen ve On Dokuzuncu Yüzyılda Tanrıça Kültü ve Anaerkinin İlk Kez Ele Alınışı

Tarih öncesi devirlerde anaerkinin olduğunu kapsamlı ve sistemsal bir biçimde ilk iddia eden isim İsviçreli bir avukat ve Roma hukuku tarihçisi Johann Jakob Bachofen'dır (1815-1887). Bachofen, konu üzerine uzun süren araştırmalarının<sup>130</sup> ardından *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokraite der alten Welt nach Ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur* (Analık Hakkı: Antikitede Gineokrasinin Dini ve Hukuki Doğasına Dair Bir Çalışma) başlıklı eserini 1861 yılında kaleme almış, hayatının sonuna kadar da konu üzerine çalışmaya devam etmiştir.<sup>131</sup> Bachofen, temel iddiasını mitlere dayandırmış, aldığı klasik eğitim sebebiyle özellikle eski Yunan ve Roma mitolojisini kullanmıştır.

Bachofen'in eserine de ismini verdiği "Analık hakkı" kuramı, ilk sosyal evrim teorilerindedir. 1850-1860 tarihleri arasında önce katıldığı çeşitli toplantılarda yaptığı konuşmalar, sonrasında kaleme aldığı yazılarla, insanlığın kültürel tarihinde ilerlemenin evrimsel değişimlerle sağlandığı, bu değişimlere tarihi anların ve/veya tarihi olaylar silsilesinin vesile olduğu savını ortaya atan ilk araştırmacılardan olmuştur. Analık hakkı kuramından sonra, insanlık tarihinde, tarihin seyrini ve olayların akışını değiştiren bir kırılmadan, bir gelişmeden bahsedecek her araştırmacının sırtını bir şekilde Bachofen'in kurduğu sava dayadığı söylenebilir.

Tarih öncesinde anaerkin bir düzen olduğuna dair kurgu mit okumaları ile başlamıştır. Bachofen, Yunan ve Roma mitlerini, tragedyaları ve oyunları inceleyerek metin okumaları yapmış, yaptığı okumayı özellikle hukuki çerçeve içinde değerlendirerek kurgulamıştır. Bu bakımdan Bachofen'in çalışması, henüz bilimlerin tam olarak tesis edildiğini iddia etmenin bile zor olacağı bir zaman diliminde gerçekleşen disiplinler arası ilk çaba olarak değerlendirilebilir.<sup>132</sup> Meselenin başlangıcında böyle bir yaklaşıma ihtiyaç duyulması; Tanrıça kültü ve onun dolayımında analık hakkı, anaerki gibi kavramlar ve teoriler üzerinde yapılacak çalışmaların, doğası ve özü itibarıyla her zaman için çok disiplinli ve disiplinler arası olması gerektiğini gösteren bir işaret sayılabilir.

---

<sup>130</sup> Bachofen, alana dair bir ön hazırlığın bulunmamasından bahseder. Bunun sebebi, konunun ciddi bir şekilde daha önce çalışılmamış olmasıdır (Johann Jakob Bachofen, *Myth, Religion and Mother Rights: Selected Writings of J. J. Bachofen*, Ralph Manhen (çev.), Princeton: Princeton University Press, 1967, s. 69). Bachofen'in konumu ve araştırmalarının yaşadığı zamandaki anlamı üzerine ayrıntılı bir özet için bkz. Lionel Gossman, "Orpheus Philologus Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity", *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 73, No. 5, 1983, ss. 1-89.

<sup>131</sup> Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokraite der alten Welt nach Ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur*, Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861. Tezde Ralph Manheim (Johann Jakob Bachofen, *Myth, Religion and Mother Rights: Selected Writings of J. J. Bachofen*, Ralph Manheim (çev.), Princeton New Jersey 1967) ve Nilgün Şarman (J. Jakob Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, Nilgün Şarman (çev.), İstanbul: Payel Yay., 1997) çevirileri karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır.

<sup>132</sup> Peter Davies, *Myth, Matriarchy and Modernity: Johann Jakob Bachofen in German Culture 1860-1945*, Göttingen: De Gruyter, 2010, s. 38, 52.

Bachofen, babalık hakkı iddiasını öne sürerken, konuyu ele alan ilk araştırmacı olması hasebiyle tartışma için seçtiği konuya ait daha önce çalışılmış bir literatür bulamadığını ifade eder.<sup>133</sup> Bu sebeple, bir anlamda kendi literatürünü kendisi oluşturan Bachofen, *Das Mutterrecht*'te mitlerden ve mitleri anlatan tragedyalardan istifade etmiştir çünkü her ne kadar konu ile ilgili bilimsel literatür olmasa da tarih öncesinde anaerkinin delili sayılabilecek sayısız belge olduğunu düşünür.<sup>134</sup> Özellikle Aeschylus'un *Oresteia* isimli üçleme şeklindeki tragedyası üzerinde durur ve bu oyunlar silsilesini baba hakkının kurucu metni olarak gösterir.<sup>135</sup>

#### 1.1.3.1.1. Analık Hakkı

Bachofen'in *Das Mutterrecht* eserinin, birçok çelişkiyi ve zıtlığı içinde barındırdığını söylemek mümkündür. Eser zamanının popüler bir çalışması mıdır sorusuna olumlu veya olumsuz cevap vermek güçtür. Eser, Analık hakkı kuramından destek alarak kendi teorilerini üretecek birçok kişiye (Lewis Henry Morgan, Karl Marx, Friedrich Engels, Jane Harrison, Sigmund Freud, Carl Jung, Robert Graves, James Mellaart vb.) temel oluştursa da benzer bazı eserlerin aksine ne çağında ne sonrasında toplumda büyük bir popülerlik kazanmıştır. Eser, yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar dönemin akademik ve entelektüel olarak etkin dillerinden kabul edilen İngilizceye çevrilmemiştir. Öte yandan Bachofen'in mitleri yorumlamak sureti ile sadece muhteva açısından değil yöntem açısından da yeni bir kapı açtığı ifade edilebilir.<sup>136</sup>

Bu açılan yeni kapıdan yüzyıl sonra öncelikle psikanalistlerin, sonra da antropologların ve etnografların girdiği görülecektir. Bachofen'in mitleri geçmiş zamanlara dair deliller taşıyan tarihi

---

<sup>133</sup> Bachofen, bu sözü *Das Mutterrecht* eserini yayınlamadan önce 16. Alman Filologistler, Oryantalistler ve Bilginler Birliği toplantısında (24 Eylül 1856) sarf etmiş ve analık hakkı üzerine ilk iddialarını bu toplantıda dile getirmiştir. Bkz. Damien Valdez, "Bachofen's Rome and the Fate of the Feminine Orient", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 3 (Temmuz, 2009) ss. 421-443.

<sup>134</sup> J. Jakob Bachofen, *Söylence Din ve Anaerki*, Nilgün Şarman (çev.), İstanbul: Payel Yay., 1997, s. 190.

<sup>135</sup> Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, s.191.

<sup>136</sup> Bachofen'in mitlerin okunması ve anlaşılmasında yeni bir yöntem oluşturmasını anlatırken Bruce Lincoln'ın mitin doğası ve yöntemleri üzerine çalışmalarından bahsetmek gerekir. Lincoln, *Theorizing Myth* başlıklı eserinde, mit incelenmesinin yapısına dair bazı tespitlerde bulunur. Lincoln'ün tespitleri Bachofen'i anaerki mit üzerine yazılan diğer çalışmaları anlamak açısından araçsal öneme sahiptir. Lincoln, mit çalışmalarının amatör ve akademik bilgilerin birbiri ile sürekli değişim halinde olduğu bir alan olduğunu ifade eder ve mit üzerine çalışmaların "akademik ve popüler ortamlar arasında özgürce hareket ettiği" düşünür, (*Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press, 1999, s. 74). Lincoln, her ne kadar tespitinin özellikle on dokuzuncu yüzyıl için geçerli olduğunu belirtse de bu hareketlilik günümüzde de geçerliliğini açıkça korumaktadır. Benzer bir akışkanlığın artık geçerli olmadığı iddiası günümüzde mit üzerine geliştirilmiş söylemlere objektif bakamama ihtimalini beraberinde getirebilir. Mitin belli bir kalıba oturmaya ve özgürce dolaşan doğasının yansımaları mit hakkında bilgi üretimi yöntemleri ile sınırlı kalmamıştır. Lincoln, mit üzerine üretilen teorilerin, felsefelerin, diskurların da bir çeşit mit yapımı olma ihtimalinden bahseder çünkü mit üzerine söylemler de dinleyiciye günümüzdeki konumunu açıklayan geçmişe dair "hikâye formunda ideoloji" anlatmaktadır, (s. 13, 147, 216). Mit üzerine yapılan çalışmalarının sadece mitin metni ve doğası ile sınırlı kalmaması, miti analiz etmek için kullanılan araçların mit yapımını analiz etmek için de kullanılması, mitin doğası ve üretildiği toplum içindeki fonksiyonu hakkında daha açık bilgilere ulaşmayı mümkün kılacaktır.

vesikalar olduğunu düşünmesi ve teorisini bu önkabul üzerinden kurması, yöntemsel bir yenilik olarak değerlendirilebilir.<sup>137</sup>

*Das Mutterrecht*'in, okunması ve takibi kolay bir eser olduğunu ifade etmek güçtür, aynı pasajlardan farklı, birbirine zıt yorumlar çıkartma imkânı vardır.<sup>138</sup> Düzenli bir akış içinde gitmeyen eserde tekrarlar çoktur, aynı konuyu bazen yine aynı örneklerle, daha da açarak anlatır. Bu şekliyle eserin yapısının bilimsel bir çalışmadan çok bir anlatı olduğunu düşünmek mümkündür.<sup>139</sup> Bachofen'in yer yer şiirselliğe varan üslubu da bunu destekler.<sup>140</sup>

Bachofen'in kültür tarihi teorisine dair bir çalışma olarak değerlendirilebilecek<sup>141</sup> eseri, Hegelci diyalektikten ve Darwinci evrim teorisinden formel olarak etkilenmiştir.<sup>142</sup> Bachofen'in tarih öncesi anaerki üzerine temel iddiası, insanlığın tarihin başlangıcında en aşağı seviyede bulunduğu, süreç içinde, mücadele ve gelişim ile ilerleyerek mümkün olan en üst seviyeye çıktığıdır. Bu mücadelenin temelinde ikili zıt kutuplu değerler ve kavramlar sistemi vardır, bu dualistik sistem devamlı suretle birbiri içinde mücadele ederek yeni sentezler için ilerler.<sup>143</sup> Bachofen'a göre tüm insanlık tarihi maddi hallerden

---

<sup>137</sup> Davies, s. 5, 23.

<sup>138</sup> Lionel Gossman, Bachofen'in çalışmasının yorumlanması için büyük emek gerektiğini düşünür. Bachofen'in ifadelerini anlamak için sarf edilecek gayret ile Bachofen'in mitleri anlamak için sarf ettiği gayret arasında fark görmez. Bachofen'in ifadeleri ona göre yeniden yorumlamaya açıktır. (Gossman, s. 24.)

<sup>139</sup> Gossman'a göre Bachofen'in, eserlerinin "empirik olmayan, şiirsel ve vizyoner doğasını" kabul etmemesi (bilimsel çevrelerdeki kabulünü) zorlaştırmıştır. (Gossman, s.59.)

<sup>140</sup> Hartley, Bachofen'in üslubunun "bir şairin coşkusu"na (rhapsodies of a poet) sahip olduğunu ifade eder. (C. Gasquoigne Hartley, *The Age of Mother-Power: The Position of Woman in Primitive Society*, New York: Dodd, Mead & Co., 1914, s. 7.

<sup>141</sup> Stanley Edgar Hyman, "Review: Myths and Mothers", *The Kenyon Review*, Vol. 30, No. 4, 1968, s. 548.

<sup>142</sup> Bkz. Hyman, s. 549.; Joseph Campbell, "Introduction", Bachofen, *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J.J. Bachofen*, Ralph Manheim (çev.), N.J.: Princeton University Press, 1967, s. xxxvii-xxxviii.

<sup>143</sup> Bu ikili hiyerarşik değerler sisteminin kadın-erkek ilişkisinin toplumsal, dini, kültürel pratiklerdeki yansımaları özellikle İkinci Dalga Feminizm'den sonra feminist antropolog ve teologlar tarafından ayrıtması ile ele alınacaktır (mesela bkz. Ruether ve Ortner); Tanrıça feministleri ise bu ikili zıt kutuplar hiyerarşisini şeklen benimseyip değerleri tersine çevirerek kullanmaya devam edeceklerdir (özellikle bkz. Baring ve Cashford). Bu ikili zıt kutuplu değerler sisteminin başlangıcını ise Platon'da bulmak mümkündür. Platon, Hesiod ve Homer'de bulunan ikili ilişkileri tersine çevirerek logos-mythos ikilisini ele alırken logosu bir değerler silsilesi, mythosu ise onun zıddı ve daha kıymetsiz bir başka değerler silsilesi ile eşleştirmiştir. Buna göre logos, eril, otoriter, hakiki ve rasyonel konuşma ile; mitos ise dişil, manipülatif, yanlış yönlendiren ve irrasyonel konuşma ile eşleştirilmiştir (Bkz. Robert L. Fowler, "Mythos and Logos", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 131, 2011, ss. 45-66.; Luc Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Catherine Tihanyi (çev.), Londra, Chicago: The University of Chicago Press, 2004, s.15-28.) Platon'dan bu yana ataerkil sistem içinde kabul gören ikili zıtlıklı değerler setinin başlangıç noktalarından biri olan logos-mythos ayrımında mitlere verilen değeri yeniden tersine çeviren isimlerden ilki Alman filozof ve şair Johann Gottfried Herder olmuştur. İlk Kant eleştirmenleri arasında sayılan Herder, klasiklere, halk şiirlerine ve mitolojilere verdiği önemle Romantik hermenötüğün de ilk adımlarını atmıştır (Bkz. Christopher John Murray (ed.), *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760-1850*, Routledge, 2013, s. 491.) Herder, mitleri milli, dolayısıyla otantik, duygusal bilmeye de dayalı dolayısıyla organik ve şiirle yakın bağlar için de dolayısıyla bilmenin ilksel (primordial) yolu olarak görür (Herder'in mit ile duyular ve şiir üstüne düşünceleri için bkz. Lisa Steinby, "The Rehabilitation of Myth: Enlightenment and Romanticism in Johann Gottfried Herder's Vom Geist der Ebräischen Poesie", *Suttonhundratat*, Vol. 6, 2009, ss. 54-79.) Bu makale, aynı zamanda Herder'in Eski Ahit'in bir söylence türü olarak Aydınlanma'nın gereksinimlerinden uzağa düşmediğini ispat çabasını da anlatır. Steinby'a göre Herder "Kitab-ı Mukaddes'in tanrısının, insanoğlunun en makul, en aydınlanmış mitopoetik yaratımı" olduğunu düşünür. Bir din adamı da olan Herder, bu iddiası ile "hem felsefenin hem dinin taleplerine cevap veren bir dünya görüşü elde etmiş"tir (Steinby, s. 71.) Herder'in mitlere de tanrı inancına da yaklaşımı,

kurtulup daha üstün özelliklerle şekillenmiş sistemlere evrilme çabasıdır. Bachofen’in keskin çizgilerle belirttiği madde-zihin ayrımı, eril-dişil dualizmi üzerinden tüm tarihin akışını da yönlendirmiştir. Tarih maddenin kösnüllüğünden aklın manevi ve rasyonel üstünlüğüne, kargaşadan düzene, Ana tanrıçadan Baba tanrıya, kadın yönetiminden erkek idaresine, annelik hakkından babalık hakkına, dişe diş intikamdan hukuka doğru gelişerek ilerler.<sup>144</sup>

Bachofen insanlığın dört ana evreden geçtiğini anlatır: Hetaerik<sup>145</sup> (veya telürük) dönem, Demeterci (anaerkil) dönem, Dionysuscu (anaerkilden ataerkile geçiş) dönem ve Apolloncu (ataerkil) dönem. Bu evrelerden hetarizm ile Demeterci anaerki; Dionysuscu geçiş ile Apolloncu ataerki arasında kısa süreli ve şiddetli iki Amazonculuk evresi bulunmaktadır.<sup>146</sup>

Hetaerik dönemi Bachofen yeraltı materyalizmi (chtonic materialism) dönemi olarak tanımlar.<sup>147</sup> Bu dönemde ruha, manaya, zihne dair hiçbir gelişim bulunmaz, insanlar özellikle erkekler gelişigüzel ilişkilere girerek arzularının peşinde koşarlar. Bachofen’in dikkat çeken benzetmelerinden biri de tarım ve bitki yetiştirmeciliği ile medeniyetin evreleri arasında paralel bağlar kurmasıdır. Bu dönem doğada kendi kendine yetişen ve toplanan bitkilerin dönemidir. Bu evrede tarım olmadığı gibi evlilik kurumu da dahil olmak üzere hiçbir kurum yoktur, çocuklar kendi kendine yetişen bitkiler gibi doğurulmakta ve büyümektedir.

---

kendisinden sonraki yüzyıllarda Tanrıça kültü üzerine çalışma yapacakların Tanrıçaya ve mitlere yaklaşımına benzerlik gösterir. Eğer bir süreçten bahsetmek gerekirse, Aydınlanma düşünürlerinin ve takipçilerinin öncelikle Kitab-ı Mukaddes’in tanrısı ve Kitab-ı Mukaddes’in yazım şeklinin mitsel özellikleri üzerinde durduğu, aynı uygulamaları paganik mitler ve inanışlar için gerçekleştirdikleri ifade edilebilir. Bu bağlamda mit odaklı kültürel tarih ve edebiyat çalışmalarının “biblical criticism” çalışmaları ile benzer süreçlerden geçtiği söylenebilir. Bruce Lincoln da Herder’in Plato’nun değerler setini tersine çevirdiğini ve mitler için bir teori oluşturduğunu anlatır. Herder için mitlerin bir topluluğu (*volk*) tanımlayıcı bir anlamı vardır (Lincoln, 1999, s. 51.) Herder’in bir komünden bir milliyete kadar giden “volk”u, Bachofen’dan itibaren Tanrıça kültü ve anaerkiyi mitler üzerinden ele alan araştırmacılar için kadınlar olmuştur (Herder’in *volk* tanımının neye tekabül ettiği hakkında bkz. Erkan Zengin, "Herder'in Folklor Tanımlamalarında Halk Kavramının Doğası", *Milli Folklor*, sayı 16, 2020, ss. 18-26.)<sup>144</sup> Bu tür “kurgu”lardaki büyük ve kurgunun doğası itibariyle kaçınılmaz sorunlarından biri kurgunun sondan başa doğru yapılması ve geçmişi yeniden tasarlama teşebbüsü olmaktan kaçamamasıdır. Tarihin tahayyül ile ilişkisi için bkz. Albert Bushnell Hart, “Imagination in History”, *The American Historical Review*, vol. 15, no. 2, 1910, ss. 227–51.; Vivienne Little, “What Is Historical Imagination?”, *Teaching History*, no. 36, 1983, ss. 27–32.; James Axtell, “History as Imagination”, *The Historian*, vol. 49, no. 4, 1987, ss. 451–62.

<sup>145</sup> Bachofen bu ilk evreye heaterizm dese de bu terim ilk evrenin tanımını ne kadar karşıladığı belirsizdir. Türkçe çeviride “saray yosmalığı” olarak geçen hetaera (*ἑταῖρα*), eski Yunan’da eğitilmiş, kültürlü, erkeklerle aynı sosyalleşme ortamlarında bulunmaları için kendilerine para verilen üst sınıf kadınları için kullanılır. Hetaera kelimesi kökeni itibariyle kadın arkadaş demektir. Bu haliyle terim, Bachofen’in anlattığı gelişigüzel ilişkilerin olduğu ilk devrin hoyratlığını karşılamaz. Hetaera hakkında Lucian’ın antik Yunan’daki bu kadınları ait konuşmaları aktardığı eseri önemlidir. Bu eserde hetaeranın toplum içindeki konumu açıklıkla belirtilir. Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sharada Sue Shreve-Price, “Complicated Courtesans: Lucian’s Dialogues of the Courtesans”, Doktora Tezi, Iowa: University of Iowa, 2014.

<sup>146</sup> “Ana hakkından baba hakkına geçişteki ilerleme cinler arasındaki ilişkinin tarihindeki en önemli dönemeç noktasıdır. ... Babalığın zaferi beraberinde doğanın tezahürlerinden kurtulmayı, insanın varlığının maddi hayatın kanunlarının üzerine çıkarak yücelmesini getirir.” (Bachofen, *Myth*, s. 109).

<sup>147</sup> “Anaerkiden önce gelişigüzel hetaerizm, sonra ataerki gelmiştir.” Bu dönemde bir anaerkiden bahsetmek mümkün değilse de Bachofen için anasoyluluk (matrilinealite) ile anaerkinin (matriyarki) arasındaki çizginin bulanık olduğunu metin içinde görülür (Bachofen, *Myth*, s. 93).

Hiçbir kurumsal oluşumun bulunmadığı bu evrede kadınlar komün halinde bir arada yaşarlar ve erkekler arasında en güçlü olan bu komüne hâkim olur. Bu devrin tek iyi yönü, kadınların anneliği geliştirmeleridir.<sup>148</sup> Anneliği, annelik ile gelen iyiliği ve çocuklara bakımı tüm insanlara ve doğaya yansıtan kadınlar, içinde buldukları durumun kötülüğünün farkına varmışlardır. Bu ilk dönemin ahlaksızlıkla dolu olduğunu ifade eden Bachofen, ahlaki açıdan kadınları erkeklerden daha yukarı bir seviyeye konumlandırır ve kadınların tekeşlilik isteklerinin ikinci devreye geçilmesindeki etkisinin üzerinde durur. Kadınlar anneliği kendi içlerinde sistemleştirmelerini müteakip geliştirdikleri ahlak ile Hetaerik dönemde erkeklerin serbest tavırlarından daha düzenli ve saf bir ahlak ile yönetilen evreye geçmek için yönetimi ele almışlardır.<sup>149</sup> Bu, ilk Amazonluk evresidir. Bu evrede kadınlar silah zoru ile erkekleri bastırmışlardır. Hetearik devrede erkek şiddetinin savunmasız nesnesi olduğu öne sürülen kadınların, bu zorbalığa nasıl karşı çıkıp idareyi ele alabildikleri sorusunun cevabı metinde belirsizdir.

Kadınların yönetimi ele geçirmesi ile Demeterci matriyarki dönemi başlar, Bachofen bu dönemi “gynaikokratie”<sup>150</sup> olarak adlandırır. Demeterci matriyarkide tek eşlilik norm haline gelir ve her kadın kendi eşini seçme hakkını elde eder. Her kadının eşini seçme hakkını elde etmesinin yanı sıra kadınlar eşleri üzerinde hüküm sahibi de olurlar.

Bachofen’ın bu döneme Demeterci demesinin sebebi, Demeter ile düzenli tarımın başlaması, benzer şekilde de evlilik kurumunun tesisi ile düzenli üremenin başlamasıdır. Bachofen’ın, Demeter’i seçmesi üzerinde durulması gereken bir husustur. Demeter’in, Antik Yunan’da anlatıldığı şekliyle kadir-i mutlak ve herkesi hükmü altına almış bir tanrıça olduğunu iddia etmek zordur. Zeus tarafından tecavüze uğramış Demeter’in kızı Persephone de, Zeus ile anlaşılan Hades tarafından yeraltına kaçırılmıştır. Demeter’in Persephone’yi geri almak için arayış ve çabaları sonuçsuz kalmış, en sonunda Demeter’in toprağı bereketsizlendirmesi ve insanların tanrılara adak adayamamaları ile Zeus, Hades’i ikna etmeye yanaşmıştır. Bütün bunlar Demeter’in çok güçlü ve saygın, korkulan figür olduğunu değil elinde pazarlık imkanı olan bir figür olduğunu gösterir.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Bachofen, *Myth*, s. 79.

<sup>149</sup> “(Bu dönemdeki) haşmet, kahramanlığın görkemi, erkekler cesaret ve yiğitlik ilham eden kadınların yükseldikleri güzellik, ... (kadınların) ... sevgiye, iffete ve genç erkeklerden beklemedikleri itidale verdikleri anlam dolayısıyla anaerik dönem tarihin şiiiridir.” (Bachofen, *Myth*, s. 83.)

<sup>150</sup> Gynecocracy (jinekrasi) kadının, kadınların hükmü anlamına gelir. Bachofen, çalışmasının başlığında anaerik terimini kullanmasa da hem jinekrasi hem analık hakkı terimlerini kullanmıştır. İki terim de bugünkü kullanım anlamı ile anaerkiye tekabül etmektedir. Nitekim bu sebeple eserin Türkçe çevirisinde, başlığın aslındaki analık hakkı ifadesi anaerki ile değiştirilmiştir. İngilizce çeviride de anaerki terimi kullanılmıştır. Biz de Bachofen’ın metinlerini çevirirken Türkçe ve İngilizce çevirileri takip ederek anaerki terimini kullandık.

<sup>151</sup> Demeter’in gücü hakkında bkz. Roberto Nickel, “The Wrath of Demeter: Story Pattern in the ‘Hymn to Demeter’”, *Quaderni Urbani Di Cultura Classica*, vol. 73, no. 1, 2003, ss. 59–82, özellikle s. 65. Bu durum da Bachofen’ın tarih öncesinde kadınların hükmünün geçtiğine dair iddialarının sınırları hususunda soru işaretleri doğurur. Bachofen’ın analık hakkı ve kadın hükmü dediği oluşum, bugünkü feminist anlamıyla bir hak ve hüküm değildir. Bachofen’ın kadınlara tarihöncesinin belirli dönemlerinde bazı hakların verilmesi ihtimalini, onlara üstünlük sağlanması şeklinde yorumlamış olması kuvvetle muhtemeldir.

Artık gelişigüzel hububat-meyve toplanmasından ve gelişigüzel üremeden toprağın ve kadının rahminin düzenli bir şekilde işlenmesine geçilmiştir. Bu devirde kadın ile toprak arasında bire bir ilişki kurulur, anne olan kadına duyulan saygı ile gıda veren toprağa duyulan saygı aynılaşır. Kadının toprak, erkeğin tohum olması formülizasyonu bu matriyarkinin temelidir. Annelik bu dönemde baskındır, babalıktan ise henüz tam manası ile bahsedilemez. Bachofen bunu “baba legal bir kurgu, anne ise fiziksel bir gerçeklik”tir diyerek özetler.<sup>152</sup> Demeterci dönem, bir önceki döneme göre ileri olsa bile toprağa saygı ve anneliğin fiziksel özelliklerinin öne çıkarılmasından da anlaşılacağı üzere kadınlar fiziksel dünyanın ötesine geçemeyecekleri için geliştirdikleri kültür de materyal bir kültür olarak kalır.

Bu dönem erkekler için de evrimsel bir nitelik taşır. Heaterik dönemde neredeyse hayvansal içgüdüleri ile hareket eden erkekler, Demeterci dönemde anneliğin güçlenmesi ile annelerinin şefkatli ama disiplinli bakımı ile eğitilen erkek çocuklarına döner. Bachofen bu durumu “Kadın her şeyden önce annedir, erkek her şeyden önce oğuldur,” diyerek açıklar.<sup>153</sup> İnsanlığın gelişimi ve ilerlemesi için bu ilk, anaerki aşama gereklidir. Anneleri/eşleri elinde temiz ve disiplinli hale gelen genç erkekler hükmetmeyi öğrenebilmek için öncelikle hizmet etmeyi öğrenirler.<sup>154</sup>

Bachofen, bütün büyük bereket ve toprak ana tanrıçalarının analığın basit ve evlilikle kurumsallaşmış evrelerini kendilerinde birleştirdiklerini düşünür.<sup>155</sup> Bachofen’a göre kadınların baskın olduğu tek eşli ilişkilerde çocuklar da annelerin soyundan sayılıyordu. Bachofen’ın bu iddiasının günümüzde geçerliliğinin kalmadığı söylenebilir. Anasoyluluğun anaerki demek olmadığı ataerki Yahudilik’te soyun anneden devam etmesi ile de görülen bir durumdur. Bachofen’ın tarih öncesinde ana tanrıça ve anaerkilliğin olduğuna dair başlıca kanıtlarından biri Lykialılar’dır. Bachofen, Herodotos’un Lykialılarla ilgili bir açıklamasını (“[Lykialıların] .... geleneklerinden biri var ki hiçbir insan soyunununkine benzemez. Bunlar babalarının değil, annelerinin adlarını alırlar. Eğer bir Lykialıya kim

---

<sup>152</sup> Bachofen, *Myth*, s. 79.

<sup>153</sup> Bachofen, s. 80. Gossman, Freud’un da Jung’un da Bachofen’ı okuduklarını ve etkilendiklerini hem *Totem ve Tabu*’dan hem de ikili arasındaki mektuplaşmalar aracılığıyla anlayabileceğimizi ifade eder. Gossman, s. 2).

*Das Mutterrecht* eseri şaşkıncı derecede psikanalitik unsurlara sahip olduğu söylenebilir. Bachofen’ın anne-oğul ilişkisini kadın-erkek ilişkisinin temeline koyması, anne olma hali ile eş olma halini çoğu yerde birbirinden ayırmaması ve erkeklerin manevi ve zihni özgürlüğe ve üstünlüğe ancak bu ilişkiyi reddederek ulaşacaklarını ifade etmesi, babalığı ve babalık hakkını metafizik bir yüceltme ile anlatması, kadınlar hakkında bir yandan yüceltici bir yandan yerici bir üslup ile konuşması psikanalitik açıdan dikkat çekicidir. Bu çelişkili hali simgelemek amacıyla bölümün başlığında Bachofen’ın annelik ile ilişkisinin Oedipus ile Orestes arasında gidip geldiği ifade edilmiştir. Bir yandan anneliği öven ve anneliğin yanına baba olan eşten çok oğul olan eşi koyan Bachofen bu açıdan Odipal eğilimler gösterirken babalık hakkını tesis için (anne-babanın ölümü, oğulun babanın intikamını alması ve şehirde yaşaması ile biten) Orestes’in öyküsünü örnekleme de bu bakımdan önemlidir.

<sup>154</sup> Bachofen’ın genelde insanlığı, özde erkekliği tarihi seyir içinde doğan, büyüyen, olgunluğa ulaşan bir oluşum olarak görmesi; bu oluşumda erkekliğin ilk eğitiminin kadınların, annelerin elinden olması ve sonrasında erkeklerin kadınların alanını terk etmesi, Sherry Ortner’in bahsettiği kadınların toplumun bir parçası olarak sadece kültürün ilk aşamalarında görev alabildikleri tespiti ile de uyum içindedir. (Bkz. Sherry B. Ortner, “Is Female to Male as Nature is to Culture?” M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere (ed.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, s. 68-87.)

<sup>155</sup> Bachofen, *Myth*, s. 98.

olduğu sorulursa, kendi adıyla annesinin adını, sonra da anneannesinin, büyük anneannesinin ... adlarını söyler.” alıntılanarak bu alıntıyı sadece Lykialılar’ın değil antik dünyanın tümünün anaerkil bir toplum olduğu yolundaki tezi için bir başlangıç noktası olarak kullanmıştır.<sup>156</sup>

Herhangi bir zaman diliminde komşu dahi olsalar tüm kültürlerin birbirlerine denk, benzer inanışlara sahip oldukları iddiasının sağlıklı bir iddia olup olmadığını sorgulayanlar, Bachofen’in bu pasaj hakkındaki yorumunu eleştirmiştir. Bu eleştirilerden ilki Herodotos’un anlattığı toplumun anaerkil değil, anasoylu yani soyun ana sülalesi yoluyla belirlendiği bir toplum olmasıdır. Bu iki terim, anaerkillik ve anasoyluluk (matrilinealite) birbirine tekabül eden terimler değildir. Anasoylu bir aile sisteminin varlığı, Yahudilik örneğinde de olduğu gibi böyle bir toplumda anaerki olduğunu göstermez. İkinci eleştiri ise delile yönelik bir eleştiridir: Lykialılar aslen anasoylu değil babasoyludur. Bunun kanıtı da Lykia mezarlarındaki isimlerin babasoylu olmasıdır.<sup>157</sup> Roller, bu konuda S. Pembroke’un eleştirisine dikkat çeker.<sup>158</sup>

Demeterci evreden sonra annelik ve oğulluk ilişkisinde dengelerin ilk kez değiştiği Dionysosçu evre gelir. Bu evre ile insanlık ataerkiye adım atmaya başlar. Bachofen’in ara geçiş döneminde tanrı olarak Dionysos’u seçmesi önemlidir. Dionysos eril bir güneş tanrısıdır, Zeus’un ve Persephone’nin (veya Demeter’in) oğlu olduğu ifade edilir, bereket ve toprak tanrısıdır, yerin altı ile ilişkilidir. Bu evrede erkekler, disiplinli genç erkeklerden aşıklara dönüşürler. Bachofen’in annelik-oğulluk ilişkisi üzerine anlatıları da üst noktasına ulaşır. Anne ile oğlu arasındaki ilişkide anneler kendilerinden ortaya çıkan oğullara, sayelerinde anneliği tattıkları için hayranlık beslemeye başlarlar. Oğullara duyulan hayranlık annenin oğluna bir nevi tapmasına dönüşerek matriyarkinin ulaşabileceği en yüksek forma ulaşır.<sup>159</sup>

Bu evre ile artık babalıktan da bahsedilmeye başlanır, Dionysos’ta babalığın ilk nüveleri görülür. Bu aşamadaki babalık, babanın eşinden doğan çocuğuna babalığından ziyade annesi ile ilişki halinde olan erkek çocuğun kendi kendisinin babası olması şeklinde gelişir.<sup>160</sup> Demeterci evredeki sadık

---

<sup>156</sup> Bachofen, *Myth*, s.121.

<sup>157</sup> Roller, s. 29.

<sup>158</sup> S. Pembroke, “Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy”, *Journal of Warburg and Courtland Institutes*, 30: 1-35, 1967 ve a. mlf., “The Last of Matriarchs: A Study of the Inscriptions of Lycia”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 8: 217-247, 1965.

<sup>159</sup> Bachofen bu yorumunda muhtemelen, Yüce/Ana Tanrıça – Aşık/oğul mitinin tersine dönmesi sürecinden etkilenmiştir.

<sup>160</sup> Erkeğin kendi kendisinin babası olarak annelik hükmünden ve haktan uzaklaşmaya başlaması bir sonraki evrede anneye bağlı olmadan babalık yapabilmesi ile neticelenecektir. Bu süreç ile mitolojik olarak tanrıların geçtiği süreci de gösterir: Beraber yaratım yapan eş eril ve dişil tanrı (mesela Apsu ve Tiamat) ardından tanrıçanın bedenini kullanarak yaratan eril tanrı (Marduk ve Tiamat) en son yoktan var eden eril tanrı (Yahveh) anlayışı ile de paralellik gösterir. Bkz. Norman C. Habel, “‘Yahweh, Maker of Heaven and Earth’: A Study in Tradition Criticism”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 91, no. 3 (1972): 321–37.; Keith Norman, “Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity”, *Brigham Young University Studies*, vol. 17, no. 3, 1977, ss. 291–318.; J. C. O’Neill, “How Early Is The Doctrine Of ‘Creatio Ex Nihilo?’”, *The Journal of Theological Studies*, vol. 53, no. 2, 2002, ss. 449–65.; David Toshio Tsumura, “The Chaoskampf Myth in the Biblical Tradition”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 140, no. 4, 2020, ss. 963–70.

eş ve oğullar tekeşli evlilik içinde hem oğul hem aşık hem baba olur. Bu ilişki şeklinde babalığın da ortaya çıkması neticesinde Dionysosçu dönemde evlilik içindeki hakimiyet erkeğe geçer. Bu hakimiyet tam eril bir hakimiyet değildir. Dionysosçu devre her ne kadar ataerkiye atılan ilk adım olsa da materyal ve dişil dünyanın sınırları dışına çıkmayı tam olarak gerçekleştirememiştir. Bu sebeple ahlaki açıdan Demeterci evrenin gerisine düştüğü, erkeklerin bir kısmının Demeterci evrede kazandıkları gelişimleri ve ilerlemeleri kaybederek Hetaerik dönemdeki hal ve davranışlara geri döndükleri görülür.<sup>161</sup> Bu da eşler arasında Demeterci dönemde ve Dionysosçu dönemin başında görülen muhabbet ve saygı ilişkisinin kaybolmasına sebep olur.<sup>162</sup>

Eşler arasındaki ilişkideki dengelerin bozulmasından ve erkeklerin hoyratlaşmasından memnun olmayan kadınlar, ikinci kez Amazonlaşarak egemenliği yeniden tamamen ele almak isterler. İnsanlık tarihindeki bu ikinci Amazonluk darbesi ilk Amazonluğun erdemli, temiz niyetli, naif teşebbüsünden uzak bir darbedir. Nitekim, bu ikinci nesil Amazonlar, Dionysosçu erkeklerin askeri güçleri karşısında mağlup olurlar.

İlk Amazonlar'ın toplumsal herhangi bir güce sahip değilken Heaterik dönem erkeklerini nasıl mağlup ettikleri, ikinci nesil Amazonlar'ın toplumdaki avantajlı konumlarını nispeten sürdürmelerine rağmen Dionysosçu dönem erkeklerine nasıl mağlup olabildikleri belirsizdir. Bachofen, ikinci nesil Amazonlar'ı tanımlarken sert ifadeler kullanır.<sup>163</sup> Bu Amazonlar'ı, Dionysosçu erkeklerin askeri gücü kadar baştan çıkartmaları da mağlup etmiştir. İkinci nesil Amazonlar, erkeklere olduğu kadar kendi doğalarına mağlup olmuşlardır.<sup>164</sup> Kendilerini tam anlamıyla erkeklere teslim etmeleri ile gerçek doğalarını bulmuşlardır. Kadınlar artık bu aşamada erkeklerin onlardan daha üstün, daha güzel ve daha güçlü olduğunu kabul ederler ve bu farkındalığa varmalarına vesile olduğu için erkeklere minnet duyarlar.<sup>165</sup>

Bachofen, kadın ve erkek arasındaki çift zıt kutuplu hiyerarşiyi kurar ve bu hiyerarşinin sembolik temeline güneş ve ay benzetmesini yerleştirir. Erkekleri güneşle, kadınları ayla eşleştiren Bachofen'a göre ayın ışığını güneşten alması gibi, materyal dünyaya bağlı olan kadınların da aşkın ile

---

<sup>161</sup> "... Dionysus anaerkilliği erkekleri öyle gözden düşürüp alçaltmıştı ki kadınlar onları adam yerine koymaz olmuştu. Bu analık ilkelerinin Demeter'e özgü saflığını Dionysus dininin bölücü etkisi(nin) ... bir belirtisidir." (Bachofen, *Söylence*, s. 132.)

<sup>162</sup> "Kadınların erdemindeki gerileme genelde erkekler onları aşağı görmeye başladığında gerçekleşir. Daha ileri bir medeniyete sahip olunca erkekler züppeleşirler. ... Medeniyetin gelişip (ilerlemesi) kadınların lehine değildir." (Bachofen, *Myth*, s. 171.)

<sup>163</sup> Bachofen, Amazonlar'ı erkeklerden nefret eden ve onları öldürmek isteyen bakireler olarak tanımlar. (Bu) kadınlar bir sistem kursalar bile bunu sürdürmede başarılı olamazlar. (Bachofen, *Söylence*, s. 134-136.)

<sup>164</sup> Bachofen, *Myth*, s. 100-102.

<sup>165</sup> Bachofen, *Söylence*, s. 129-131. Böylece Bachofen kendi çağında hakim olan kadın hakkındaki yargıya ulaşmıştır. Kadınların Batılı düşünce tarihi boyunca erkek filozoflar tarafından nasıl algılandığına dair daha kapsamlı bir araştırma için bkz. Genevieve Llyod, "Reason, Gender, and Morality in the History of Philosophy", *Social Research*, Vol. 50, No. 3, Women and Morality özel sayısı, Sonbahar 1983, ss. 490-513.

bağı ancak erkekler üzerinden olabilir.<sup>166</sup> Böylece en son aşama olan Apolloncu babaerki aşamasına gelinir.<sup>167</sup>

#### 1.1.3.1.2. Babalık Hakkının Tesisi

Apolloncu devir, babalığın ve uygarlığın en ileri seviyesidir. Babalık hakkı fikrinin ilk adımları Dionysusçu devirde atılmış olsa bile o devirdeki babalık anaerkinden tam manası ile kurtulamadığı için materyal ve cinsel bir karakter taşır. Apolloncu devirdeki babalık ise spiritüel ve zihinseldir. Bu babalıkta artık fiziksel ilişki ve kan bağı bulunmamaktadır. Bachofen bu durumu “babalığın zaferi”<sup>168</sup> olarak tanımlar. Bu zafer ile zihin her türlü maddi bağdan kurtularak maddi sınırların ötesine çıkmayı başarmıştır.<sup>169</sup>

Bachofen, anneliği kadınlık ile neredeyse tamamen aynı gördüğü için annelik hakkı ile kadınlık hakkını bir tutar. Dişil olana atfettiği aşağı kıymetler karşısında, ona zıt değerler taşıyan erkekliği yükseltmek için de babalığın doğası ile anneliğin doğasının tamamen birbirinden ayrı olduğunu ifade eder. Annelik, insanlığın fiziksel ve hayvani tarafına aittir. İnsanlık gelişim halindeyken anneliğe ihtiyaç duymuştur. Gelişimini belli bir olgunluğa erişen insanlığı yükseltecek şey babalıktır. Babalık prensibi sadece erkeğe ait olmakla kalmaz, bu prensip ile “insanlık annelik prensibini kalıcı bir şekilde alt eder ve (erkekler) kadınları şüpheye mahal bırakmayacak şekilde”<sup>170</sup> mağlup ederek ruhlarını “maddenin aşağı çekmesinden”<sup>171</sup> temizlerler.

---

<sup>166</sup> “Maternal gizem eski bir unsurdur ve klasik dönem dini gelişimin daha geç bir evresini temsil eder. ... Helenizm, böylesi bir dünyanın düşmanıdır. Anneliğin asliliği sonuçları ile ortadan kalkar. Ataerki gelişim, insan doğasının tamamen farklı bir yönünün altını çizer, bu da tamamen farklı sosyal güçler ve idealler ile yansıtılır. Mısır’da Herodotus Yunan ve özellikle Attis medeniyetlerinin doğrudan antitezini bulur. Helenik çevresi ile mukayese ettiğinde Mısır ona tersine dönmüş bir dünya gibi gelir. ... Çünkü Mısır, anaerkilliğin artık klişe haline gelmiş bir örneğidir, bütün kültürü esas itibarıyla anne kültü, Isis’in Osiris’ten önde gelişi üzerine inşa edilmiştir; ... Pitagoras’un düşüncesinin temeli Greklerin hikmetinde değil, Doğu’ya dair daha eski bir öyküde, hareketsiz Afrika ve Asya dünyasında yatar.” (Bachofen, *Myth*, s. 89.)

<sup>167</sup> Ruether, Demeterci dönem ile Apolloncu dönem arasındaki farklılığı anlatırken Demeterci dönemin bir önceki döneme göre düzen getirmiş olmasının Apolloncu dönem ile mukayese edilmesine yetmeyeceğini ifade eder. Demeterci dönem de anaerki toplulukların maddeye bağlı sınırlamaları ile sınırlıdır. Apolloncu dönemin aşkınlığına erişemez. Bu yüzden de bu dönemde gerçek bir düzenden ve disiplinden söz etmek mümkün değildir. Medeniyet en yüksek evresine maddi sınırların ötesine geçebilen Apolloncu dönemde ulaşabilecektir. Apolloncu dönem ile ataerkillik oturacak, soy babadan geçecek, kadında miras hakkı bulunmayacaktır. (Ruether, *Goddesses*, s. 256-257.)

<sup>168</sup> Bachofen, *Myth*, s. 109.

<sup>169</sup> “Dionysos’un yaptığı yalnız ataerkilliği anaların üzerine çıkartmaktı; Apollo ise kadınla bütün bağları koparır. Apollo’nun babalığı, aynen evlat edinme gibi annesiz ve ruhanidir, bu sebeple de ölümsüzdür.” (Bachofen, *Myth*, s. 115.; *Söylence*, s. 143-144.)

<sup>170</sup> Bachofen, *Myth*, s. 118.

<sup>171</sup> Apolloncu devir ile “toprağa tapınmaktan kurtulur ve gözlerini evrenin daha yüksek menzillerine diker. Galip gelen babalık göksel ışığa katılırken, çocuk doğuran analık ise her şeyi doğuran toprağa bağlı kalır; ... analık hakkının savunulması, yeryüzünde barınan ana tanrının birinci vazifesidir.” (Bachofen, *Myth*, s.109.)

Babalığın nihai hali ile yeni adalet ve hukuk anlayışı da tesis edilir. Yeni sistemle beraber eskinin göze göz, dişe diş süren ve bitmeyen kan davaları ortadan kalkar. Bu kan davaları annelik hakkının gözünü kan bürümüş acımasız tarafıdır.<sup>172</sup>

Bachofen babalık hakkının tesisinin temel iddiasını ve delilini *Oresteia* tragedyasından almıştır.<sup>173</sup> *Oresteia* tragedyasının üçüncü oyunu olan *Eumenides*'te, günümüzde bilinen manası ile düzenlenen ilk mahkeme örneği görülür. Oyun, Troya Savaşı'ndan dönen Miken kralı Agamemnon'un karısı (ve Orestes'in annesi) Clytemnestra ve aşığı tarafından öldürülmesini, Orestes'in babasının intikamını almak için Apollo'nun emri ile annesi ile annesinin aşığı Aegisthus'u öldürmesini ve anne katlinin intikamını almak için Orestes'in peşine düşen Furiler'i anlatır. Furiler'in eziyetleri karşısında çaresiz kalan Orestes'e, bu cinayetin azmettiricisi olan tanrı Apollo da yardım edemez. Apollo, ancak Furilere geçici bir uyku verebilir, Orestes o esnada Hermes'in yardımı ile Atina'ya kaçmaya çalışır. Clytemnestra'nın hayaleti tarafından uykularından uyandırılan Furiler, Orestes'i kanlı ayak izlerinin kokusunu takip ederek bulurlar. Bunun üzerine Orestes, kendisini kurtarması için Athena'ya yalvarır. Orestes ve Furileri dinlemek için Atinalılardan oluşan 12 kişilik bir jüri heyeti kuran Athena, her iki tarafı da dinler. Furiler Orestes'in annesini katlinden dolayı ölümünü isterken, Apollo da Orestes'in avukatlığını yapar. Kimin haklı olduğu hususunda bir anlaşmaya varılamaz, jüri üyelerinden altısı Orestes'i altısı Furiler'i haklı bulunca, karar Athena'ya kalır. Athena, Orestes'in öldürülmesi için karar vermez. Buna öfkelenen Furileri de överek yüceltir ve bundan sonra onlara Eumenides (Saygın olanlar) deneceğini ilan ederek davayı nihayete erdirir.

Bachofen, Orestes'in babasının öcünü almak için annesini öldürmesinin cezasının ölüm olmamasını babalık hakkının analık hakkı üzerindeki galibiyeti olarak yorumlar.<sup>174</sup> Athena, ilk mahkemeyi kurarak herkesin kendi kişisel adaletini aradığı kan davasına, sonsuz ve kısır bir döngüye dönüşen trajediyi kırmakla kalmamış, baba hakkının anne hakkından üstün olduğunu da ortaya koymuştur. Kurulan ilk mahkeme ile hukukun bu şekilde tesis edilmesi, babalık hakkının da sistematik bir şekilde güçlenmesinin önünü açmıştır. Babalık hakkının kurumsallaşma ile güçlenmesi, bunu

---

<sup>172</sup> Bachofen, *Myth*, s. 164. Lynn E. Roller bunu "Yeryüzünde barınan, yani toprağa bağlı olan ana tanrıça tapımından gökte barınan, yani göksel olan gök tanrılara tapıma giden o ilerleyiş yalnızca kaçınılmaz ve doğal değil, aynı zamanda insan bilincinin yükselişinin bir parçasıdır. Bachofen'a göre, analık tüm yeryüzü yaşamına aitken babalık bilinci yalnız erkeklerle sınırlandırılmıştır; böylece ana tanrıçanın yerine baba tanrının geçmesi iyi bir şey olarak görülmüştür çünkü bu durum insanoğlunu hayvansal yaşamdan daha yüksek bir düzeye koymaktadır," diyerek açıklar (Roller, s. 29).

<sup>173</sup> Bachofen'ın mitlerden tarihi gerçekliğe ulaşabileceği iddiasındaki temel soru bu tarihi gerçekliğin mitin anlatımından ve metninden nasıl elde edilebileceğidir. Buna cevap olarak roman türünün sosyal ve toplumsal gerçekliği aktarındaki gerçeklik unsurları gösterilebilir. *Sefiller* gibi klasik olmuş bir roman, yazıldığı toplum ve zaman hakkında okuyucuya nasıl süzölmüş bir bilgi aktarma yetisine sahipse mitler de benzer bir aktarım gücüne sahiptir. Bachofen'ı eleştirecek nokta ise bu gücü anlamak ile bu gücün kesin bir delil olduğunu iddia ederek üzerine bir teori kurmak arasındaki farkı ne kadar gözettiğidir. Öte yandan, verilen roman örneği güçlü bir örnek olsa bile mitlerin, romanlara karşı bir avantajı vardır. Mitler nesilden nesile aktararak kolektif bir bilincin pekişmesini sağlarlar. Mesela bkz. Nancy Bunting, "Tolkien's Jungian Views on Language", *Mallorn: The Journal of the Tolkien Society*, no. 57, 2016, ss. 17-20.

<sup>174</sup> Bachofen, *Söylence*, s. 138-139.

gerçekleştiren ilk kurumun da mahkeme olması, eski anlayış ve düzenin üzerine yeni bir anlayış ve düzenin inşa edilmesini de simgeler.

Oyundaki etken tanrıçanın Athena olması tartışmanın bir başka boyutunu gösterir. Athena, annesinin rahminden değil babası Zeus'un başından doğmuştur. Hesiod'un *Theogony*'sinde Athena'nın annesi Metis ile babası Zeus'un arasındaki ilişki anlatılır.<sup>175</sup> Metis, Oceanus ve Tethys'in kızıdır. Oceanus ve Tethys, Mezopotamya'daki ilksel çift Apsu ve Tiamat'ın Yunan mitolojisindeki yansıması gibidir. Bir Titan olan Metis, Zeus'un ilk eşidir. Zeus, Metis'in ikinci çocuğu doğarsa, bu çocuğun kendisinden güçlü olacağını öğrenir ve Metis'i yutmaya karar verir ama bu kararında gecikmiştir. Zira Metis, Zeus onu yuttuğunda Athena'ya hamiledir. Metis, Zeus'un içinde kalsa ve ona devamlı surette yol gösteren hikmetli bir iç sese dönüşse de Athena, bir zaman sonra babası Zeus'un başından doğar. Bu da aslında babalık hakkının analık hakkı üzerine inşa edildiğini gösterir. Bachofen, Athena'nın babalık hakkı lehine karar vermesini, baba hakkının anne hakkından üstün olduğunun kanıtı olarak görür.<sup>176</sup>

Zeus'un kafasından doğan Athena'nın insan veya tanrı hiç çocuğunun olmaması, erkek kahramanlara rehberlik ve hamilik yapması, annesi ile ilişkisinin babası tarafından koparılması analık hakkının onun eliyle babaya devredilmesini, bu kararı onun vermesini daha sembolik kılar.<sup>177</sup>

Bachofen, bu oyunun sonunda Athena'nın aldığı kararın babalık hakkının annelik hakkından daha üstün olduğunu gösterdiğini şu sözlerle ifade eder:

*"Zeus'un herkese duyurduğu ataerki, göksel ve Olympia'ya özgüdür. (...) Ölüler ülkesine, yeraltına özgü olansa anaerkidir; savunucuları Erinyeler (Furiler) gibi toprağın derinliklerinden gelir."*<sup>178</sup>

Bu hak Zeus tarafından, Metis'i yuttuğunda alınmıştır. Bu bağlamda Athena, sadece babalık hakkını hukuksal olarak güçlendiren tanrıça değil babalık hakkının üzerinde uygulandığı ilk evlattır.<sup>179</sup>

<sup>175</sup> Hesiod, (2006) "Theogony", 51-2, *Hesiod, Theogony. Works and Days. Testimonia*, (Çev. Glenn W. Most), Cambridge: Harvard University Press.

<sup>176</sup> Bachofen, *Myth*, s. 160. Jane Harrison ise Athena'nın doğum şeklinin "yeryüzünden doğmuş Kore'nin anaerki konumunu ondan almak için" sonradan geliştirilmiş "umutsuz bir teolojik çare, çözüm" olduğunu düşünür (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, (orijinal yayım tarihi 1903), New York: Meridian Books, 1955, s. 303).

<sup>177</sup> Dikkat çekici bir başka husus da Athena'nın tapınağı Parthenon'un milattan sonra 600 civarında kendisi gibi bakire olan Meryem'in kilisesine dönüşmesidir. Walter Miller, "A History of the Akropolis of Athens", *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, vol. 8, no. 4, 1893, ss. 473-556.

<sup>178</sup> Bachofen, *Söylence*, s. 197.

<sup>179</sup> Athena, Zeus'un başından doğmuş olsa bile bu bir yoktan var etme değildir. Zeus, Metis'i yuttuğunda Metis'in rahmindeki Athena'yı da yutar. Athena, Zeus'un başından çıkarak onun hükmüne son verecek değil onun düzenini hukuki zemin ve yeni bir yasa üzerinden güçlendirecek bir evlada dönüşür. (Anneden doğan evlatların babaların hükmüne son vermesi ile babadan doğan evlatların babaların hükmünü güçlendirmesi, ebeveyn teki ile çocuğu arasındaki ilişkinin kurulan sistemlerin devamı için de gerekli en küçük yapı olduğunu gösterir. O halde ne anaerki dönemde ne ataerki dönemde aile yapısı sadece akrabalık ilişkileri üzerinden oluşturulmuş bir yapı değildir. Bachofen'in ilk mahkemeyi ataerkinin muhkemleşmesi için örnek olarak

*Eumenides*'te, Apollo<sup>180</sup> Athena'nın doğumu meselini çocukların babalarının soyundan gelmelerinin sebebi olarak açıklar. Kendisine *patroos* (babaların tanrısı) diyen Apollo'nun bu açıklaması, anneliğin önemini örtmeye çalışan bir hezeyan<sup>181</sup> olarak da görülebilir:

*“Anasının soyundan değildir söylendiği gibi çocuğu, yeni ekilmiş tohumu yalnız beslemiştir büyüsün diye. Tohumu ekendir asıl atası. Yabancıнын tohumunu koruyan bir yabancıydı anası, eğer tanrılar karışmasaydı. Açıklamalarımın kanıtını da göstereceğim. Olabilir kişi anasız baba: Duruyor işte karşınızda canlı tanığı, Olympia tanrısı Zeus'un kızı, Asla beslenmedi bir dolyatağının karanlıklarında ve hiçbir tanrıça böyle bir çocuk doğuramadı.”*<sup>182</sup>

Athena da Orestes ile ilgili karar anında:

*“Yoktu hiçbir yerde beni doğuran bir ana, ama evliliğe gelince erkeklere yandaşım ben bütün yüreğimle ve yanındayım babamın kesinlikle. Böyle bir durumda öldürdüyse kadın kocasını, efendisini evin, bence yoktur önemi onun da ölmesinin. Ve eğer eşitse öbür oylar Orestes kazanır o zaman.”*<sup>183</sup>

Orestes'in mahkemesinin sonucu ile baba hakkı kurulduğunda çocuğun annesi ile olan güçlü bağı babaya devredilmiş olur. Baba, Metis'i yutan Zeus gibi anneden annelik hakkını çeker alır, çocuğu ile olan bağı kendi üzerine alır. Üstelik, babadan çıkacak çocuklar, aynen Athena gibi, anneden çıkan çocuklardan kat be kat iyidir. Bachofen bu durumu, bir ilerleme, bir galibiyet olarak görür. Bu galibiyet kötünün iyi üzerine galibiyeti değildir. Babalık hakkı ve babalık hakkının beraberinde getirdiği tüm kavram, kurum ve kuruluşlar annelik hakkından ve annelik hakkının getirdiği tüm kavram, kurum ve kuruluşlardan iyi ve üstündür.<sup>184</sup> Üstünlüğün temelinde ise erkeğin kadına üstünlüğü bulunmaktadır. Bu aşamada iyi, güçlü, kuvvetli olan her kavram ve oluş erkek ile, bunların karşısında ve aşağısında olduğu

---

seçmesi de bunun gerekçelerinden biri sayılmalıdır.) Athena'nın Atina'nın yani şehirin de hamisi olması bu açıdan değerlendirilmelidir. Orestes'in eski yasanın sürdürücüleri Furiler'in elinden kurtulmak için Atina'ya kaçmaya çalışması, Apolloncu düzenin şehirde düzenlenen mahkeme ve yasa ile meşru olması, ataerkinin meşruiyetini yeni bir yasa ile bir tanrıçanın vermesi, anaerki-ataerki arasındaki çatışmanın çözüldüğü yerin şehir ve mahkeme olması, Bachofen'in var olduğunu varsaydığı dönemler arasında çatışmanın, çatışmadan ziyade alt yapı üzerine inşa edilen üst yapıya geçiş olduğunu göstermektedir.

<sup>180</sup> Babalık hakkını savunan ve bir güneş tanrısı olan Apollo, Bachofen'a göre kendisini “kadınlarla alakalı bütün bağlardan azad eder. Apollo'nun babalığı annesiz ve ruhanidir, aynen evlat edinme gibi, bu sebeple de ölümsüzdür.” (Bachofen, *Myth*, s. 115.)

<sup>181</sup> Baring ve Cashford, Apollo'nun bu ifadelerinden duydukları tedirginliği açıklarlar, onlara göre artık anaerkillik karşıtı bu gibi söylemler saçma olmasının yanı sıra korku da uyandırmaya başlamıştır (Anne Baring ve Jules Cashford, *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Londra: Penguin Books, 1993, s. 344).

<sup>182</sup> Bachofen, *Söylence*, s. 192.

<sup>183</sup> Bachofen, *Söylence*, s. 193.

<sup>184</sup> Ruether, Bachofen'in bu üstünlüğün nihai şeklinin Roma hukuku olduğunu düşündüğünü ifade eder. Buna göre ataerkilliğin en yüksek hali Roma İmparatorluğu ve Roma hukukudur. Babalığın ve dolayısıyla babalık hakkının tesisi için anneliğinki gibi doğal süreçler yeterli değildir, babalığın hakkı ancak kanun ile tanınabilir. Bu hakkı tanımak için ortaya konulan kurallar soyut düşüncenin gelişmesinive anaerkil dönemin maddi sınırlamalarından kurtulmayı sağlamıştır.” (Ruether, *Goddesses*, s. 256).

düşünülen her kavram da kadın ile özdeşleştirilir.<sup>185</sup> Bachofen, baba hakkının verilmeye başlanması ile erkeğin kadından hiyerarşik olarak daha yukarıda konumlanmaya başladığını, böylelikle maddi annelik prensibinin de babalığın soyut, zihinsel, ruhani prensibinden aşağıda kaldığını, ona tabii olduğunu ifade eder.<sup>186</sup> Tarihsel zeminde gerçekleşen bu paradigmatik değişimin esası hukuktur. Bu hukuk evrensel ve insanlığın daha iyiye doğru gelişimi için gereklidir.<sup>187</sup>

Baba hakkı, baba yasası, baba egemenliği, anne hakkı üzerindeki üstünlüğünü bu evrensel hukuk ile sağlar. Bachofen'in evrensel hukuk kurgusunun alt yapısını oluşturan zihniyeti ise dönemin sosyal, siyasi ve felsefi atmosferinde aramak elverişli olacaktır: Bachofen'a göre eski Yunan ve Roma ile onların devamı olan Batı medeniyeti tüm evrelerden geçerek ataerkil mükemmelliğe ulaşmıştır.<sup>188</sup> Öte yandan, bazı Doğu halkları, Akdeniz'in Yakın Doğu ve Mısır halklarının bir kısmı ataerkil Batı tarafından ulaşılan daha ileri seviyelere evrimleşmeyi başaramamıştır. Burada Batı medeniyetinin üstünlüğü ile erilliği arasında kurulan bağın da kuramsal temellerine rastlanır. Batı halkları üstündür çünkü ataerkil seviyeye ulaşarak eril mükemmelliği kazanmışlardır. Kendilerini doğanın ve toprağın, maddi alemin sınırlarından kurtarmış, zihinsel ve manevi üstünlük sağlamışlardır. Asyalılar ve Afrikalılar ise üstün Batı halklarına nispetle daha az gelişmiştir çünkü anaerkillikle bağlarını henüz tam koparmayı başaramamışlar, toprak ve maddi dünya ile bağımlı yaşamaya devam etmişler, "ataerkil toplumun yüksek aklına erememiş"lerdir.<sup>189</sup> Bachofen, Demeterci ve Dionysusçu evrelerin Doğulu evreler olduğunu ve bu evrelerin tabiatları itibarıyla Batı'nın ruhu ile çeliştiğini düşünür.<sup>190</sup> Üstünlüğün standardı Batılı erkek, onun akli, hüküm gücü ve babalık hakkıdır. Asyalı ve Afrikalı erkekler ise bu üstünlükten uzaktır. Bu sebeple kadınlarla aynı konumdadırlar ve onların üzerinde de tahakküm kurulması, aynen kadınların üzerine kurulan tahakküm gibi doğal ve olması gereken bir süreçtir.

Bachofen'in çalışması tarihte babalık hakkının nasıl analık hakkının yerini aldığını anlatırken esasen ataerkinin kurumları üzerinden Batılı erkeğin toplum içi ve uluslararası tahakkümünün onun "hakkı" olduğunu, Batılı erkeğin üstünlüğünü meşru bir şekilde gerekçelendirip muhkemleştirerek

---

<sup>185</sup> Söz konusu değişim Babil'de, özellikle de *Enuma Elish* destanı ile başlamış, Yunan'da sistematik hale gelmiş, paralel olarak Yahudilik'te dini açıdan, Roma'da kanuni açıdan sağlamlaşmıştır. Bkz. Üçüncü bölüm, Ataerkil Dinin Eleştirisi.

<sup>186</sup> Bachofen, *Myth*, s.109.

<sup>187</sup> "Bir büyük yasa insanın yargı gelişimini hükmü altına almıştır. (Bu yasa) Maddi olandan manevi olana, fiziksel olandan metafizik olana, telürizmden spiritüalliteye inkişaf eder." (Bachofen, *Myth*, s. 109-110; Stanley Edgar Hyman, "Myths and Mothers", *The Kenyon Review*, Vol. 30, No. 4, 1968, s. 549).

<sup>188</sup> "Tarih, saf ve temiz doğasıyla Batı'ya ... insanlığı, Doğuluların içine büyü kattığı alt yerselliğin bukağlarından kurtarma görevini yüklemiştir." (Bachofen, *Söylence*, s. 128)

<sup>189</sup> Ruether, *Goddesses*, s. 256.

<sup>190</sup> "Roma yasası geleneksel ilkesini, Doğu'nun tüm saldırı ve gözdağlarına, Isis ve Kybele'nin yayılan ana tapıncına ve hatta Dionysos gizemciliğine karşı sürdürüp yaşatmıştır; ilk kez Augustus tarafından yasalara sokulmasıyla, dişil Bereket ilkesine karşı koymuş; eski Roma ruhunu küçümseyerek *fascēs*'i (erk çubuklarını, yargı gücünü) ve *signa*'yı (nişanları, asker gücünü) ele geçirmeye uğraşan ve bu konuda başarısız da olmayan imparator eşleri ile analarının etkisine de karşı koymuştur." (Bachofen, *Söylence*, s. 147)

ortaya koyar. Bachofen'in sistemi Batı tarihinde o zamana kadar yapılanları temellendirirken daha sonra yapılacaklara da meşruiyet kazandırma gayesini taşır: Erilliğin dişillığe üstünlüğü ontolojik, metafizik ve bunun dünyaya yansıması olarak sosyal düzen içinde de üstünlüktür. Toplum içinde erkeklerin kadın üzerine tahakkümünün meşruluğu, toplumlar arasında da dişil özellik gösteren toplumlara karşı eril özellik gösteren toplumların üstünlüğü olarak tezahür eder. Bu ilişki türü ataerkil düzende kadınlarla erkekler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi sağlamlaştırmakla kalmaz, toplumlar arasında da erillik-dişillik üzerinden bir hiyerarşi kurar. Bu hiyerarşide Batılı erkek ve Batılı erkeğe ait her türlü kurum, oluşum erildir ve dolayısıyla erillığe has özellikleri taşır: Rasyonel, zihin gücüne dayalı, aşkın, aydınlık, aktif, dinamik ve sistematiktir. Karşına ve aşağısına konumlandırılan tarafın ise özellikleri dişildir; irrasyonel, bedensel, somut, karanlık, pasif, statik ve düzenden, sistemden yoksundur. Yunan'dan bu yana hakim olan bu paradigma Bachofen'in ve onun devamında gelen sosyal evrimci antropologların çalışmaları ile resmiyet kazanmıştır. Birinci ve İkinci Dalga Feminizm tarafından bir meydan okuma ile karşılaşınca kadar (ve karşılaştıktan sonra da) kabul görmüş ve Tanrıça feminizmi de dahil olmak üzere birçok alanın teorik alt yapısını şekillendiren temel kuram olarak kalmaya devam etmiştir.

### 1.2.1.2. Henry S. Maine ve Aileden Topluma Geçişte Ataerkil Sistemler

*Das Mutterrecht* ile aynı yılda çıkan bir başka eser, tarihte köken sorununu zıt bir yönden ele alır. Bachofen gibi hukukçu<sup>191</sup> olan Henry S. Maine<sup>192</sup>, e ait *Ancient Law*<sup>193</sup> öne sürdüğü ataerkil temelli aile yapısı iddiasıyla birçok antropolog, sosyolog, hukukçu ve etnoloğu etkilemiştir.<sup>194</sup> Maine, Bachofen'dan farklı bir iddiada bulunmuş ve tarih öncesi devirlerdeki en temel sosyal kurgunun ataerkil aile olduğunu ileri sürmüştür.<sup>195</sup> Bu iki teorinin aynı zamanda birbirinden bağımsız ortaya çıkması, devrin bilimsel ve entelektüel çevrelerinde insanlığın ilk sisteminin anaerki olduğuna inananlarla ataerki olduğunu inananlar arasında bölünmeye sebep olmuştur.<sup>196</sup> Maine ile Bachofen'in benzer olduğu nokta ise karşılaştırmalı hukuk metodunu kullanmaları, sosyal olgularda da evrimsel gelişime inanmalarıdır.<sup>197</sup> Maine de Bachofen gibi Kitab-ı Mukaddes'i, Yunan ve Roma kaynaklarını, ayrıca Hindu metinlerini kullanmış, hemen hemen aynı kaynaklara dayanmasına rağmen Bachofen'in vardığı sonuçlardan farklı sonuçlara varmış<sup>198</sup> ve o da benzer şekilde ellerindeki delillerin eksikliğinden bahsetmiştir.<sup>199</sup>

---

<sup>191</sup> Bu dönemde anaerki teorisi ile uğraşan araştırmacı, etnolog ve antropologların ortak noktası hukuk temelli olmaları ve evrim teorisini araştırmalarında uygulamalarıdır. Bachofen, Maine, Morgan ve McLennan'ın yanı sıra Lyell de hukukçudur.

<sup>192</sup> Henry S. Maine, 1822 yılında İngiltere'de doğmuştur. Cambridge Üniversitesi Pembroke Koleji'nde okumuş, klasik eserler alanında uzmanlaşmıştır. 1847 yılında Cambridge Üniversitesi'nde göreve başlamış, 1850 yılında baroya kabul edilmiştir. 1862 yılında Hindistan'a konsil üyesi olarak gitmiştir. Bu görevi ile Hindistan hükümetine siyasi ve hukuki konularda danışmanlık vazifesini yerine getirmiş, Kalküta Üniversitesi'nde de yardımcı rektörlük görevini sürdürmüştür. 1869'a kadar Hindistan'da kalan Maine, İngiltere'ye dönüşünü müteakip Oxford Üniversitesi'nde karşılaştırmalı hukuk tarihi kürsüsüne getirilmiştir. Ömrünün sonuna kadar da Dışişleri Bakanlığı şurası azalığı görevini sürdürmüş, 1888 yılında ölmüştür. Hindistan'dan dönüşünden sonra Kalküta, Oxford ve Cambridge'te verdiği ders ve konferansların bir kısmı kitaplaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Andrew J. Waskey, "Henry Sumner Maine", s. 1520.; ve Kristine McKenzie Gentry, "Maine, Henry Sumner (1822–1888)", s. 1519. James Birx (ed.), *Encyclopedia of Anthropology*, Vol. IV, Thousand Oaks; Londra: Sage Publications, 2005.

<sup>193</sup> H. S. Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Londra: Oxford University Press, 1946 (ilk basım 1861).

<sup>194</sup> June Starr, "The "Invention" of Early Legal Ideas: Sir Henry Maine and the Perpetual Tutelage of Women", June Starr ve Jane F. Collier (eds), *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology* içinde, Londra: Cornell University Press, 1989, s. 350.; Gentry, s. 1519.

<sup>195</sup> Maine'e göre ataerki insanlığın asli durumudur ve bütün toplumların ilk inşaları ataerkil modeldir (Maine, *Ancient Law*, s. 119).

<sup>196</sup> Bamberger, s. 264. Bamberger iki tarafın da argümanlarının ve delillerinin yetersiz olduğunu, bu sebeple aralarında mutlak bir galip olmadığını söyler.

<sup>197</sup> Maine'nin sosyal değişim kavramı Morgan'ın ve Engels'in evrimsel düşüncesini etkilemiştir. Starr, a.g.y.; Jacob Henry Landman ise Maine'in evrimciliğini tasvip etmez ve onu da tüm bilgisine rağmen diğerleri gibi bu "evrimci düşünce-yakıştırma ağına" düşmekle itham eder ("Primitive Law, Evolution, and Sir Henry Sumner Maine", *Michigan Law Review*, Vol. 28, No. 4 (Şubat, 1930), s.405)

<sup>198</sup> Starr, a.g.y.

<sup>199</sup> "Hukuki kavramlarının ilk(sel) biçimlerini herhangi bir yolla (bulup) belirleyebilme (imkânımız olsaydı), bizim için (değerleri) paha biçilmez olacaktı." (Maine, *Ancient Law*, s. 2)

Maine'nin çalışmasının önemi modern hukuk düşüncesine katkısından ve tarih araştırmalarında metodun önemine dair vurgusundan gelir.<sup>200</sup> Maine'e göre tarihin hakikati öğrenme hususunda önemli bir yeri vardır. Maine, tarih neden çalışılmalıdır sorusuna verilebilecek tek cevabın "çünkü o (tarih) hakikattir" olduğunu ifade eder.<sup>201</sup> Maine'nin tarihselciliğini Bachofen gibi Hegel'e dayandırmak mümkündür. Russell Kirk, Maine'in "Tarih, kendi durumumuza dair bir bilgi elde edebilmenin tek hakiki yoludur" diyen Savigny'nin öğrencisi olduğunu ifade ederek Hegel ile aralarındaki usta-çırak silsilesini hatırlar.<sup>202</sup> Peter Stein de Savigny ile Maine arasındaki bağa işaret eder ve "Savigny hukuk evrimi kuramını 'daha asil milletler'in kanunlarını temel alarak kurduğu için Maine de 'ilerlemeci toplumlar'la sınırlamıştır," der.<sup>203</sup> Tarih diğer tüm bilimlerin öğrettiği şeyi, yani "sürekli bir dizim halinde gelişen olayları, esnemeyen düzeni ve ebedi yasayı"<sup>204</sup> öğretmelidir. Tarihi gerçeklik, başka bilimlerin gerçekliklerinden farklı olmamalıdır.<sup>205</sup> *Ancient Law*'daki birçok bilginin yeniden gözden geçirilmesi gerekse de çalışmanın yöntem açısından tutarlılığını koruması ve sonraki çalışmalara rehberlik etmesi Maine'nin doğru yöntemleri uygulayarak tarihi araştırmaları sağlam bir temele oturtma amacına ulaştığını gösterir.<sup>206</sup>

Maine'e göre insanlık tarihi ilerlemelerle yürüyen bir gelişim içindedir. İlkel toplumlardan modern toplumlara yasaların mahiyeti ve yasal özneler değişmiştir. Maine bu süreçteki yapısal gelişimi ataerki klan (aile), ataerki krallık, kabile feodalizmi, feodalizm ve devlet olarak sıralar. *Ancient Law*'un ilk edisyonlarında anaerki ailenin tarihin herhangi bir döneminde var olmuş olma ihtimalini göz önünde

---

<sup>200</sup> Bununla birlikte birçok araştırmacı Maine'nin metodlarını eleştirmiştir. Daniel Bonilla Maldonado, Maine'nin "diyakronik" yaklaşımını eleştirir ve argümanlarının sistematik ve tutarlı olmadığını söyler (*Legal Barbarians: Identity, Modern Comparative Law and the Global South*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2021, s. 79). Maine şarihi Pollock bile *Ancient Law*'ın sonuna eklediği notlarda Maine'nin çalışmasının kapsamının sadece Hint-Avrupa tarihini içerdiğini söylemesinin daha yararlı olacağını ifade eder (Maine, *Ancient Law*, s. 415). Raymond Cocks da Maine'in "açık uçlu argümanları"nın faydasını sorgular (*Sir Henry Maine: A Study in Victorian Jurisprudence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 37-38).

<sup>201</sup> *Village Communities in the East and West with other lectures, addresses and essays*, Londra: Murrany, 1895, 7. edisyon, s. 264. Alıntı, Maine'in Kalküta Üniversitesindeki görevi sırasında verdiği bir konferansın metnindedir ve "Truth of History" (tarihin hakikati) alt başlığını taşır. Bu konferans metni eserin ilk edisyonlarında bulunmamaktadır.

<sup>202</sup> Russell Kirk, "The Thought of Sir Henry Maine", *The Review of Politics*, Vol. 15, No. 1, Ocak 1953, ss. 86-96, s. 88.

<sup>203</sup> Peter Stein, *Legal Evolution: The Story of an Idea*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s.126.

<sup>204</sup> Maine, *Village Communities*, s.266.

<sup>205</sup> Maine, "bir tarihinin gerçekliği ile bir astronomun, ... gerçekliği arasında özleri itibarıyla hiçbir farklılık olamaz," diyerek bilimlerin gerçekliğinin öзде aynı olduğunu düşündüğünü ortaya koyar (*Village Communities*, s. 266)

<sup>206</sup> Maine için de Bachofen için de tarihsel gerçeklik hukuk esası üzerinden tesis edilir. Medeniyetin ilk göstergesi yasa ve kanunlardır. İki araştırmacı için de hukukun çerçevesini belirlemekteki esaslardan biri erillik ve/veya dişillik üzerinden şekillenen sosyal formlardır. Bachofen'in Athena'dan modern hukukun ilk yapıcısı olarak bahsetmesi gibi Maine de Yunan panteonunu kullanarak, Titan Themis'i örnek gösterir. Maine'e göre adalet tanrıçası olarak bilinen ve Athena'nın annesi Metis'ten sonra Zeus'un eşi/yardımcısı olarak görülen Themis'e tanrısal kişiliği sonradan verilmiştir. (*Ancient Law*, s. 3-4) Themis veya Themisler kralların aynen Zeus gibi "kanun yapıcı olarak değil hâkim olarak" kullandıkları ilahi hüküm ve yönlendirmedi. Ataerki düzen savunucuları tarafından da anaerki düzen savunucuları tarafından da kanun yapıcılığın, hukukun gökselliğinin simgesi ve temellendiricisi olarak tanrıçalar kullanılmıştır. Bachofen da Maine de tarihsel gerçekliğe klasik kaynaklar, metinler, şiirler ve destanları inceleyip kıyas ederek ulaşılabileceğini ifade eder. Maine'e göre tarihi keşfedebilmek için "yasaları anlatan antik eserler tarafından bize verilen ipuçları"na bakmak gerekir (*Ancient Law*, s. 74).

bulundurmaz. Romalılar, Yunanlılar ve İbranilerdeki aile kurumlarının yapısının ataerkil olmasını örnek göstererek tarihi ataerkil aileden başlatır. Ataerkil aileden sonra geleneksel yasalar sosyal ve askeri aristokrasinin olduğu bir yapı ile sürdürülür.

Ataerkil aile, ilk toplumlardaki her türlü oluşumun temelinde ve merkezindedir. Bu toplumdaki diğer tüm yapılar ve kurumlar ataerkil ailenin bir tür yansımasıdır ve onu modelleyerek şekillenmiştir. Ataerkil ailenin ilkel toplumlar üzerindeki etkisi kendi dinamiklerini toplumun dinamiklerine dönüştürmesinde ve ailedeki değişikliklerin toplumsal değişiklikler haline gelmesinde kendisini gösterir.

İlk toplumlardaki hukuk ve yasalar modern dönemlerdeki hukuktan farklı temel ve esaslara göre şekillenmiştir. Eski toplumlarda kanun, yasal öznelerin baştan belirlenmiş konumları, vazifeleri ve sorumlulukları üzerinden gitmiştir.<sup>207</sup> Ataerkil ailenin hüküm sürdüğü zamanlarda geçerli olan eski yasada yasal özne birey değil grup olarak ailedir; hak, sorumluluk ve görevler fertlere değil aileye verilmiştir. Ailenin başında da ata (patriyark) bulunur. Kadınlar, çocuklar, köleler ve diğer aile mensupları ve her türlü mülk ataya aittir. Evliliklerle aile büyür, baştaki baba ölünce aileler, ilk ailenin dinamiklerini devam ettirecek şekilde bölünür ve çoğalırlar. Babanın ailenin üzerindeki gücü ve otoritesi (*patria potestas*<sup>208</sup>) kan bağı kaynaklı değildir. Ataerkil aile yapısında aile bağları ve akrabalık ilişkileri neredeyse rastlantısaldır. Köleler de atanın üzerlerindeki hüküm gücü sebebiyle bu grubun bir parçası görülürler. Ataerkil ailenin temelinde babanın doğal otoritesine ve gücüne tabii olmak yatar. Maine'nin ataerkil ailesi, Bachofen'in heaterik dönemdeki klanlarına benzer, ikisinde de kan bağı olan veya olmayan insanlar aralarındaki en güçlü erkeğin otoritesi etrafında toplanarak bir grup oluşturur.

Toplumun ataerkil aile temelinde şekillenmesi beraberinde insanlığın sosyal olarak *statü* merkezli bir şekilde varlığını sürdürmesini getirir. Bireyselliğin olmadığı bu süreçte kendi hayatlarının mülkiyeti de dahil olmak üzere hiçbir mülkiyet şahıslara ait değildir.<sup>209</sup> Ataerkil aile temelinde şekillenen gruplarda, grup mensuplarının hayatı, tercihleri, varlıkları gruba, daha doğrusu grup liderinin, atanın sözüne bağlıdır. Maine, bunu “Babanın sözü kanundur,” diyerek açıklar.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> Modern hukuk ise özgür bireyler arasındaki anlaşmalardan oluşmaktadır.

<sup>208</sup> Maine, ataerkil ailede aile reisi olan ‘ata’nın ailenin diğer mensupları üzerindeki gücünü anlatmak için Roma kanunundaki *patria potestas* kavramını kullanır. Bu kavramın çoğu hukuk sisteminde bulunduğunu belirten Maine, Baba’nın ve baba soyundan gelenlerin şahıslar ve ailenin malları üzerindeki nihaysiz yetkisi olarak tanımlar. (*Ancient Law*, s. 80). *Patria potestas* üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Kamil Doğancı ve Fulya Kocakuşak, “Eski Roma Ailesinde “Pater Familias” ve “Patria Potestas” Kavramları”, U.Ü. *Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 27, 2014/2, ss.233-250.

<sup>209</sup> “Eski Yasa bireyler hakkında neredeyse hiçbir şey bilmez. İnsan tekleri ile değil aileler, gruplarla ilgilidir.” (Maine, *Ancient Law*, s. 229)

<sup>210</sup> Maine, *Ancient Law*, s. 103. Maine'nin teorilerinin bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Henry Orenstein, “The Ethnological Theories of Henry Sumner Maine”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 70, No. 2, Nisan, 1968, ss. 264-276.

Ataerkil ailenin, kişinin bireyselliği üzerindeki belirleyiciliği azaldıkça ilerleme sağlanmıştır. İnsanlar, ait oldukları grupların diktelerinden yavaş yavaş kurtuldukça, yasaların bireyler arasındaki anlaşmalara bağlı olduğu, bireylerin mülk edinebildikleri ve kendilerine zaman ayırabildikleri bir ortamda bireysel yeteneklerini geliştirebildikleri bir ilerleme sürecinin içine girmişlerdir.<sup>211</sup> Özel mülkiyet ve bireylerin karşılıklı birbirleri ile anlaşmasına dayalı hukukun ortaya çıkması, bireylerin kendilerini maddi ve manevi olarak zenginleştirmesi ile medeniyetler de çeşitlenip zenginleştirmiştir. Bireylerin ilerlemesi böylece medeniyetlerin ilerlemesine katkıda bulunmuştur.

Maine'nin sosyal evrim teorisi özellikle Morgan ve Engels'i etkilemiş<sup>212</sup> olsa da daha sonraki araştırmacılar tarafından anaerkiye yer vermemesi, kısıtlı kaynaklar kullanmış olması ve insanlık tarihini Avrupa-Akdeniz, kısmen Hint sahası ile sınırlı görmesi oldukça eleştirilmiştir. Maine'i eleştirenlerin başında Coward gelir. Coward, Maine'nin aile vurgusunun "araçsal" olduğunu söyler.<sup>213</sup> Ona göre Maine'nin maksadı ataerkil düzenin tarih boyu kaçınılmazlığını aile birimi üzerinden anlatmak ve ataerkinin vazgeçilmezliğine vurgu yapmaktır. Coward, Maine'in teorisindeki en büyük tartışma noktasının atanın aile üzerinde doğal bir otoritesi olup olmadığı hususunu tartışmaya açmak için bile bir sebep görmemesi, ataerkil aile kavramının tabiiliğini sorgulamayı düşünmeden verili bir kavram olarak kabul etmesi olduğunu ifade eder.<sup>214</sup>

Landman da benzer bir eleştiriye yönelir. Landman, genel kanının aksine Maine'nin metodik üstünlüğünün olmadığını düşünür. Maine'nin yasal evrim teorisinin olgularla desteklenmediğini söyler ve büyük bir kanun adamı olan Maine'nin devrinin akımlarından etkilendiğini ve bunu hukuk tarihine uyguladığını iddia eder. İrlanda, Hint, Yunan ve Roma hukukunu (Maine, Oxford'un ilk Roma hukuku profesörüdür) çok iyi bilmesi sebebiyle "öncesinde şekillendirdiği planını" desteklemek için "uygun verileri askeri bir nizamda" dizmiştir.<sup>215</sup>

Evrimsel sosyolojik gelişmeleri destekleyen kuramlarda evrimi yakalayan ve gelişimini tamamlayıp ilerleyen toplumların olması, aynı hızda ve şekilde gelişimini ikame ettirememiş toplumların gelişmemiş, geride kalmış olarak yaftalanmasının yolunu açabilir. Maldonado, Maine'i bu bakımdan eleştirir ve Maine'nin evrimin tüm toplumlarda aynı hızla olmaması ve statik toplumların gelişmemesi üzerine yorumları sağlıklı bulmaz.<sup>216</sup>

---

<sup>211</sup> Russell Kirk, s. 90.

<sup>212</sup> Bkz. Starr, s. 350.

<sup>213</sup> Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1983, s. 20.

<sup>214</sup> Coward, s. 22.

<sup>215</sup> Landman, s. 425.

<sup>216</sup> Maldonado, s. 80.

Maine'in hukuk sisteminde anlaşma düzenine geçmemiş ve ataerkillik esaslarını sistemlerine yansıtmamış toplumları evrimini tamamlamamış, statik toplumlar olarak tanımlaması ile Bachofen'in Batı'nın yüksek ahlaklı eril toplum modeli karşısında aynı ataerkil düzene sahip olmayan toplumları kadınsı ve tahakküm kurulması gereken toplumlar olarak görmesi arasında bağlantı kurulabilir. Nitekim, Coward da Maine'nin Hindistan görevinden bahsederek, ataerkil aile yapısını anlatırken Hindistan'ın kuzeyindeki ve İngiliz sömürmesine isyan eden ataerkil toplumları çalışmasına dahil ederken güneydeki anasoylu ve barışçıl toplumları yok saymasını manidar bulur.<sup>217</sup>

Maine'in sınırlı kaynaklar kullanmasına rağmen teorisinin tüm insanlığı kapsadığını öne sürmesi de eleştiri konusu olmuştur. *Ancient Law*'ın yayınlanmasından sonra tarih öncesi devirlerde anaerki ve anasoyluluğun delillerini gösteren çalışmaları, mesela McLennan'ın *Primitive Marriage* ve Morgan'ın *Ancient Society* eserlerini okumuştur ve bu eserler sayesinde tarih öncesi dönemlerde düşündüğünden başka aile ve akrabalık çeşitleri olduğunu görmüştür.<sup>218</sup> Fakat, edindiği bu yeni bilgiler onu tüm teorisini yeni baştan düşünmeye değil, anaerki ve anasoylu örneklerin istisnai veya geçici örnekler olduğunu, ataerkinin norm olarak eninde sonunda geri döneceğini söylemeye sevk eder.<sup>219</sup> Anasoyluluğun yaygınlığına dair ortaya giden yeni bilgilere rağmen Maine, toplumun aslen ataerki olduğu hususundaki önkabulünden vazgeçmemiştir.<sup>220</sup> Bu sebeple yaptığı revizeler tarafından yeterli bulunmamıştır.<sup>221</sup>

---

<sup>217</sup> Coward, s. 22.

<sup>218</sup> Robert Redfield, "Maine's Ancient Law in the Light of Primitive Societies", *The Western Political Quarterly*, Vol. 3, No. 4, Aralık, 1950, ss. 574-589, s. 575.

<sup>219</sup> Bu revizeler için özellikle bkz. Henry S. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, New York: Henry Holt & Co., 1886, (ilk basım 1883), s. 204-215.

<sup>220</sup> Redfield'a göre Maine'in bu "hata"sının iki sebebi vardır: Bunlar kullandığı kaynakların Avrupa-Akdeniz, kısmen Hint kaynakları ile sınırlı olması ve bu sınırlı kaynaklardan ulaştığı sonuçların tüm insanlık için geçerli olduğunu düşünmesidir (Redfield, s.576-578).

<sup>221</sup> Her ne kadar Starr, Maine'nin fikir ve teorilerinin gibi hayatı boyunca geliştiğini iddia etse de (Starr, s.346) Redfield, bu gelişimin yeterli olmadığını düşünür (Redfield, s. 579). Tüm revizelere ve yeni eserlerine rağmen, Maine'nin en etkili eseri *Ancient Law* olarak kalmaya devam etmiştir.

### 1.2.1.3. J. Ferguson McLennan ve Anaerkinin Antropolojide Yer Almaya Başlaması

Bachofen anaerkiyi ve analık hakkını idealist bir çerçeveden ele alırken anaerkinin ilk toplumlarda bulunmasının antropolojik ve materyalist ispatına dair ilk çalışmalar İskoç hukukçu ve etnolog John Ferguson McLennan<sup>222</sup> tarafından yapılmıştır. McLennan, Bachofen ve Maine ile aşağı yukarı aynı zamanlarda yaptığı araştırmalarla anaerkinin kültürün ilk hali olduğu fikrini ortaya atan isimlerdendir.<sup>223</sup> 1865 yılında yazdığı *Primitive Marriage*'te<sup>224</sup> kendi ürettiği egzogami ve endogami kavramlarını antropolojiye kazandırmış, kendisinden sonra gelen antropologların evlilik ve sosyal düzen arasındaki ilişkiyi irdelemelerinin önünü açmış; totemizm, evlilik ve aile ilişkileri üzerine çalışmaları dolayısıyla Frazer, Freud, Durkheim, Lévi-Strauss gibi isimleri derinden etkilemiştir.<sup>225</sup> McLennan, Bachofen'in etnografik delillere çok fazla dayanmadan ve idealist bir açıdan ele aldığı kuramını, ondan bağımsız ve habersiz olarak olsa da başka bir zaviyeden bakarak delillerle temellendirmiştir.<sup>226</sup> Bu temellendirme sonucu ilk dönem toplumlarında anasoyluluğun olduğunu neredeyse kesin bir şekilde ispatladığını düşünür. McLennan, Bachofen'in aksine anasoyluluğun beraberinde muhakkak anaerkiyi getirdiğini öngörmez.<sup>227</sup> Bu bağlamda, onun çalışmaları, özellikle ilk eseri *Primitive Marriage*, ilksel toplumlarda aile ve akrabalık ilişkilerinin nasıl yürüdüğünü evrimsel-antropolojiye bilimsel açıdan uygun bir şekilde ortaya koyma çabasıdır.<sup>228</sup>

---

<sup>222</sup> John Ferguson McLennan (1827-1881) İskoç etnolog ve hukukçudur. *Encyclopaedia Britannica*'ya 1857 yılında hukuk üzerine yazdığı makale için yaptığı araştırmalar evlilik ve akrabalık ilişkileri hakkında olan ilgisini tetiklemiş ve bu alana yönelik çalışmalarının başlamasına vesile olmuştur. Bir hukukçu olarak önemli mevkilerde bulunmuş, bunun yanı sıra antropolojik çalışmaları ile büyük bir etki alanı olmuştur. Ölümünden sonra çalışma notlarını bir araya getiren ailesi, eserlerini yayınlamaya devam etmiştir, *Patriarchal Theory* (1885) isimli eseri bu şekilde yayınlanmıştır.

<sup>223</sup> McLennan'ın, *Primitive Marriage*'ı Bachofen'in *Das Mutterrecht*'inden yaklaşık dört sene sonra kaleme aldığı halde Bachofen'in çalışmalarından 1866 yılına kadar haberdar olmadığını ifade ettiğini söyleyen Gossman, McLennan'ın iddiasının inandırıcı olma ihtimalinden bahseder ve bu tespitine dayanak olarak Bachofen'in, Almanya'da bile çalışmalarının göz ardı edildiğini söylemesini gösterir. Bachofen'a göre çalışmasının tesirli olabilmesi ancak eserlerinin İngilizce ve Fransızcaya çevrilmesi ile mümkün olabilir (Gossman, s. 1). Bachofen'in eserleri yabancı dillere çok geç tarihlerde çevrilmiştir.

<sup>224</sup> John F. McLennan, *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Edinburgh: Adam and Charles Black, 1865.

<sup>225</sup> Bkz. A. J. Levin, "Maine, McLennan, and Freud", *Psychiatry*, 11:2, 1948, ss. 177-191.; Adam Kuper, "Durkheim's Theory of Primitive Kinship", *The British Journal of Sociology*, vol. 36, no. 2, 1985, ss. 224-37.; Kenneth E. Bock, "The Comparative Method of Anthropology", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 8, no. 3, 1966, ss. 269-80.; Robert Alun Jones, "Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion", *American Journal of Sociology*, vol. 92, no. 3, 1986, ss. 596-627.; Robert Alun Jones, *The Secret of the Totem: Religion and Society from McLennan to Freud*, New York: Columbia University Press, 2005.

<sup>226</sup> Bu devirdeki hemen tüm antropologlar gibi McLennan'ın da görüşleri zamanla yerini daha muteber bulunan görüşlere bıraksa ve iddialarının bir kısmı çürütülmüş olsa da teorileri araştırmacıların önünü açmıştır.

<sup>227</sup> Patrick Wolfe, McLennan'ın teorisinin Bachofen'in teorisinden farkını açıklarken McLennan'ın çalışmasını "antropolojik, materyalist ve paradigmatik" olarak değerlendirirken Bachofen için sadece "antik" der (*Settler Colonialism and The Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Londra, New York: Cassell, 1999, s. 85).

<sup>228</sup> McLennan, her ne kadar *Primitive Marriage*'ı yazarken Bachofen'dan habersiz olsa da aynı çalışmanın genişletilmiş ikinci edisyonun (1876) hem Maine karşıtlığını güçlendirmiş hem Bachofen ile kuramlarının ayrıldığı yeri açıkça belirtmiştir: "Bachofen, eskiden soyun sadece kadınlar üzerinden gittiğini görmüş ama neden öyle olduğunu görememiştir.": J.F.

McLennan, Maine'in iddia ettiği haliyle tarihin ilk zamanlarında ailenin ataerkil olduğu düşüncesinin doğru olmadığını düşünür. Bununla birlikte ataerkil ailenin nihai aile formu olduğunu görüşünü o da sürdürmüştür.<sup>229</sup> McLennan, ataerkil aile dışındaki aile örneklerinin Maine'nin iddiası gibi istisnai örnekler sayılamayacağını söyler. Öte yandan kendi önerdiği çok eşlilik, kaçırarak evlenme, kabile dışından evlenme gibi ilişki formlarının dışında formlar da olabileceğini ifade etmiştir.

*Primitive Marriage*'de McLennan insanlığın gelişimini ilerlemeci ve evrimsel bir şekilde yürütür. Ona göre evlilik sonradan kurumsallaşmıştır. İlk zamanlarda, insanlar arasındaki tek bağ anne ile çocuk arasındaki bağıdır. Erkekler de herhangi birisi ile ancak bu bağ üzerinden ilişki kurabilmişlerdir.

McLennan, ilk devirlerde yaşanan yiyecek kıtlığı ve güvenlik sorunu gibi meselelerin kız çocuklarının büyük çoğunluğunun öldürülmesine sebep olduğunu düşünür. Kabilelerde kız çocuklarının azlığı, kabile içi eş bulma zorluğunu beraberinde getirince egzogami meydana gelmiş, birbiri ile devamlı savaş halinde olan kabileler birbirlerinin kadın mensuplarını kaçırarak onlarla evlenme yoluna gitmişlerdir. Kadınların azlığı ve kabile dışı evlenmeler çokkocalılık (polyandry) ve anasoyluluğu getirmiştir. McLennan'ın şemasına göre önce kabile dışı kaçırılma ile evlilikler gelişmiş, bu evlilikler kadınların çok eşli olmasına sebebiyet vermiş ve soy anne üzerinden ilerlemiştir. Kabilelerde kadın nüfusunun dengeye oturması ile kabile içi evlilikler başlamış, kabile içi evlilikler tek eşli evliliklere ve soyun babadan ilerlemesine evrilmiştir. Erkeklerin kaçırdıkları eşlerini kendi kabilelerine götürmesi ve denetimli cinsel ilişkiler, çocukların soyu hakkında kontrolü sağlıyordu. Bu denetim ve kontrol ile baba soyundan geldiği bilgisine kesin olarak ulaşılan çocuklar, erkeklerin meşru çocukları sayılıyordu.<sup>230</sup>

McLennan, ilk bağı anne ve çocuk ilişkisi üzerinden olduğunu ifade ederken bunun devamında ilk toplumdaki tüm bağların, bu bağı bir devamı olduğu varsayımı ile ilerler. Coward, bu varsayımın, McLennan açısından "aile birliklerinden siyasal birliğe giden yolu açıklama" çabası olduğunu düşünür.<sup>231</sup> İlk bağlar kardeşlik bağları ve aynı çevrede olmanın getirdiği bağlardır. Siyasi güvensizliklerin azalması için güç sahibi olan erkeklerin babalıklarını/liderliklerini oluşturması gerekir. Bunun için de kardeşlik bağından daha kuvvetli olan ata bağına ihtiyaç duyulur. Bilinen anlamı ile ailenin oluşumu ve toplumun güçlenmesi için babanın kim olduğunun bilinmesi, soyun baba üzerinden gitmesi gerekir.

---

McLennan, *Studies in Ancient History, Comprising a Reprint of Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, 2. edisyon, Londra: Macmillan, 1876, s. 323.

<sup>229</sup> McLennan, anasoylu akrabalık ilişkilerinin yerini babasoylu akrabalık ilişkisine bırakmasının doğal bir sonuç, bir gereklilik olduğunu düşünür. Erkeklerin üstünlüğü, babalık hakkını her yerde uygulamalarını sağlamıştır, (*Primitive Marriage*, s. 91).

<sup>230</sup> A.g.y.

<sup>231</sup> Coward, s. 38.

McLennan'ın teorisinde öne çıkan unsurlar, kabilelerin devamlı savaş içinde olması önkabulü üzerinden ilerlemiştir. Bu devamlı savaş hali güvenlik sorununu beraberinde getirmiş, evliliğin şekillenmesi, cinsler arası ilişkilerin türleri ve akrabalık bağlarının oluşumu kabileyi de etkileyen siyasi eylemler haline dönüşmüştür. Bu eylemlerin oluşmasını sağlayan şartların zaman içinde değişip düzelmesine rağmen adetler şiddetini kaybetse de devam etmiştir, bazı kültürlerde evlilik törenlerinde zorla kaçırılma gibi mizansenlerin olması bunun örneklerindedir.<sup>232</sup>

McLennan, Maine'nin görüşlerine karşı çıkmış olsa da Bachofen ve Maine gibi o da hukukun, adetlerin ve edebi unsurların eskiye dair ipuçları verebileceğini düşünür.<sup>233</sup> Ataerkinin gerek ailevi yapıda gerek hukuk sistemi çerçevesinde nihai ve en üstün hal olduğu hususunda üçü de hemfikirdir. Farklı şekillerde de olsa evrimsel ve ilerlemeci tarih anlayışına sahiptirler.<sup>234</sup> Bachofen ve Maine idealist, McLennan materyalist bulunsa<sup>235</sup> da üçü de ailenin tarihinin toplumun tarihi olduğunu, ailenin ise cinsel ilişki mekanizmalarının denetimi sonucu oluştuğunu düşünür. Bu üç ilk dönem antropoloğu, daha sonraki araştırmacılar tarafından veriler üzerinden değil önkabulleri üzerinden ilerledikleri iddiası ile "koltuk antropoloğu" olmakla suçlanmışlardır.<sup>236</sup>

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve konu ile alakalı delillerin ortaya çıkmasından hemen önce kaleme alınmış bu üç eser, *Das Mutterrecht*, *Ancient Law* ve *Primitive Marriage* kendilerine yöneltilen tüm veriye dair ve metodik eleştirilere<sup>237</sup> rağmen antropolojinin ve alakalı diğer sosyal bilimlerin şekillendirici öğelerinden olmuştur. Anaerki, anne hakkı, anne soyluluk

---

<sup>232</sup> Bkz. Judith Evans-Grubbs, "Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (CTh IX. 24. I) and Its Social Context", *The Journal of Roman Studies*, vol. 79, 1989, s. 59–83.; Zanele Mfono, "The Custom of Bride Abduction Holds Its Own against Time", *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, no. 45, 2000, ss. 76–80.; Anne E. McLaren, "Marriage by Abduction in Twentieth Century China", *Modern Asian Studies*, vol. 35, no. 4, 2001, ss. 953–84.; Ernst S. Dick, "The Bridesman in the Indo-European Tradition: Ritual and Myth in Marriage Ceremonies", *The Journal of American Folklore*, vol. 79, no. 312, 1966, ss. 338–47.; Valentina Peveri, "Approaching Abduction Through Narratives: Love and Violence in a Hadiya Village, Southwestern Ethiopia", *Paideuma: Mitteilungen Zur Kulturkunde*, vol. 60, 2014, ss. 205–26.

<sup>233</sup> Araştırmacıların geçmişi ve eskiyi keşfedilmesi gereken sırlarla dolu olarak görmesi ve bu sırların şifrelerinin edebi metinler, arkeolojik kazılar, kanunlar, kurallar, adetler incelenerek çözülebileceği fikrini sürdürmeleri, Batı düşüncesinde kendini uzun zamandır göstermektedir. Bu anlayış geçmişi neredeyse coğrafi bir keşif düzlemine oturma temayülü taşır. Sırların keşfi ile geçmiş kategorize edilebilecek, belirli bir forma ve kalıba sokularak anlamlandırılacaktır. Geçmiş, hatta tarih, keşfedilip sırları çözüldükçe dalından koparılıp tüketilebilecek bir meyve haline gelir. Bu temayülün göstergelerini ve ipuçlarını akademik çalışmaların başlıklarından (mesela bkz. Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York: Harcourt, 1982.) sinema filmlerinde (George Lucas, Steven Spielberg, *Indiana Jones*, 1981, 1984, 1989, 2008) ve edebiyat eserlerinde (Dan Brown, *The Da Vinci Code*, New York: Doubleday, 2003) yakalamak mümkündür.

<sup>234</sup> McLennan, bu evrimsel gelişimin ilk döneminde erkeklerin hoyratlığını ifade etmek için "insan zihninin çocukluk aşamasında erkeklerin düşüncesizliği ve tedbirsizliği" ifadelerini kullanır (*Primitive Marriage*, s. 91). İnsan zihninin çocukluğunda düşüncesiz ve tedbirsiz olan erkekler, insanlık zihinsel gelişimini tamamladıkça kemale erecektir.

<sup>235</sup> Patrick Wolfe, McLennan'ın teorisini ensest tabusunun ortaya çıkışındaki psikolojik ve/veya içgüdüsel motivasyonları yok saymasından dolayı eleştirir (Wolfe, s.13).

<sup>236</sup> Robert Kenny, "Why the Armchair in the First Place? Then Why Get up from It? (And Why Did Some Remain Seated?)", *Oceania*, Vol. 86, Sayı 3, 2016, ss. 225–243.

<sup>237</sup> McLennan'a yöneltilen ilk eleştiriler için bkz. G. L. Gomme, "On the Evidence for Mr. McLennan's Theory of the Primitive Human Horde", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 17, Londra: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1888, ss. 118-134

gibi kavramların ve bu kavramlarla şekillenmiş kuramların, evlilik ilişkilerinin toplumsal yapıyı etkilediği düşüncesinin antropolojideki etkisi ve tüm eleştirilere rağmen kabul görmeye devam eden kalıcılığı bu kavramların modern insanın anlam dünyasındaki önemine işaret eden bir gösterge olabilir.

#### 1.2.1.4. Lewis Henry Morgan ve Anaerkinin Saha Araştırmalarında İlk Uygulanışı

Avrupa'daki antropologlarla aşağı yukarı aynı zamanlarda Amerikalı bir avukat olan Lewis Henry Morgan<sup>238</sup> *Ancient Society*<sup>239</sup> isimli çalışması ile Marx ve Engels'i derinden etkileyecek bir toplum teorisine imza atar. Morgan'ın İroku yerlileri ile yaptığı saha araştırmaları, İngiliz ve Alman çağdaşlarına yöneltilen “koltuk antropoloğu” suçlamalarından nispeten kurtulmasına ve bu bağlamda antropolojinin modern kurucularından sayılmasına vesile olmuştur.<sup>240</sup>

Morgan'ın da çağının diğer antropologlarına benzer şekilde evrimci bir tarih anlayışına inandığı, *Ancient Society*'nin yazılma sebebini net bir şekilde ortaya koyan alt başlığı olan *Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (Vahşilikten Barbarlığa ve Medeniyete Giden İnsani İlerleme Çizgilerine Dair Araştırmalar) da görülebilir. İnsanlık tarihinin vahşilikten barbarlığa, barbarlıktan da medeniyete doğru bir çizgi halinde ilerlediğini düşünen Morgan, özel mülk, aile ve devlet ilişkisinin toplumsal süreçler ve gelişimler ekseninde nasıl oluştuğunu anlamak ister. Morgan'ı çağının diğer araştırmacılarından ayıran hususlardan biri de teknolojik gelişimlerin medeniyete olan katkısına yaptığı vurgudur.<sup>241</sup>

Morgan, insanlığın gelişiminin en üst noktasının Batı medeniyeti ve ataerkil sistem olduğunu düşünür. Anaerkillik ve anasoyluluk ancak ilkel kavimlerde görülebilecek özelliklerdir. Halen rastlanan anasoylu toplulukları Batı toplumunun çok primitif bir hali veya henüz evrimleşmelerini tamamlamamış topluluklar olarak değerlendirir.

Ona göre Batı medeniyetinin en üst başarısını ortaya koyanlar Samiler ve Aryanlardır. Samiler, Hristiyanlık inancının etkisi, Aryanlar Kuzey Avrupalıların başarıları sebebiyle önemlidir. Bu iki ırkın da ataerkil olması gelişmiş toplumlarda anaerkilliğe ve anasoyluluğa yer olmadığını gösterir. Çeşitli

---

<sup>238</sup> Lewis Henry Morgan (1818-1881) bugünkü bilinen manası ile antropolojinin kurucularından sayılır. Bachofen, Maine, McLennan gibi avukat olan Morgan, İroku yerlileri üzerine yaptığı araştırmalarla tanınmıştır. Kültürel eşitliğe inanmış, ailenin kültüre ve topluma etkisini çalıştığı kadar teknolojik gelişmelerin de toplumlara etkisinden bahsetmiştir. Kızılderililer üzerine yaptığı araştırmalar (Seneka halkı ile arkadaşça ilişkiler geliştirmiştir ve zamanının diğer antropologlarının aksine Batı dışı halkları aşağı görmez), kadın hakları hususundaki öncül tavrı (ölümünden sonra mirasının ailesinden kalan kısmını Rochester Üniversitesinde bir kadın koleji açılması için bırakmıştır.) onu kendi zamanında ilerici bir kişi olarak görülmesine sebep olmuştur (Morgan aynı zamanda Kızılderililer'in yaşam alanından geçen bir demiryolu şirketinin hissedarıdır). Ayrıntılı bilgi için bkz. Daniel Noah Moses, *The Promise of Progress: The Life and Work of Lewis Henry Morgan*, Columbia: Univ. of Missouri Press, 2009.

<sup>239</sup> Lewis Henry Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Chicago: Charles H. Kerr and Company, 1877.

<sup>240</sup> Bununla birlikte Cynthia Eller, Avrupalı meslektaşları ile Morgan arasındaki bu ayrımın abartıldığını düşünür. Ona göre Morgan her ne kadar diğer kültürleri birinci elden araştırmak istemişse de çalışmalarının önemli bir kısmını o da “koltuktan” yapmıştır. Eller, Morgan'ın saha araştırmalarından elde ettiği sonuçlarının hiçbirinin insan ırkı tarihine dair tespitleri ile alakalı olmadığını ifade eder ve Morgan'ın saha araştırmaları da düşünüldüğünden çok daha kısıtlı bir zaman zarfında gerçekleştirilmiş yüzeysel ziyaretler olarak niteler, (*Gentlemen*, s. 87).

<sup>241</sup> Morgan'ın bir maden ocağında ve yukarıda bahsedildiği üzere bir demiryolu şirketinde hisselerinin olması, onun teknolojik gelişmelere ilgisini gösterir ipuçları olabilir.

toplumsal, hukuki, siyasi ve teknolojik gelişmelerin sonunda insanlık gelişmemiş uygulamaları terk ederek ilerlemiş ve insanlık tarihinde Batı'nın bugünkü konumuna erişilmiştir:

*“İnsanlığın beş bin yıl önce bir kısmının az veya çok medeniyete ulaşmış olması harika bir gerçek olarak kabul edilmelidir. Kesin olarak, ancak iki aile, Sami ve Aryan, yardımsız kişisel gelişim yoluyla işi başardılar. Aryan ailesi, insan gelişiminin merkezi akışını temsil eder, çünkü en yüksek insan türünü üretmiştir ve dünyanın kontrolünü yavaş yavaş üstlenerek içsel üstünlüğünü kanıtlamıştır. Yine de uygarlık, koşulların bir kazası olarak görülmelidir. Uygarlığın bir zaman elde edileceği kesindi; ancak bunun başarılmış olması yine de olağanüstü bir gerçektir. İnsanlığı vahşet içinde tutan engeller büyüktü ve güçlülükle aşıldı. Barbarlığın Orta Statüsüne ulaştıktan sonra, barbarlar yerli metallerle deneyler yaparak demir cevherini eritme sürecine doğru yol alırken, medeniyet dengede kaldı. Demir ve kullanımları bilinene kadar medeniyet imkansızdı. ... (Uygarlığın) bir dizi tesadüfi koşulun ... bir sonucu olduğu sonucuna varmak zorundayız. Çeşitli güvenlik ve mutluluk araçlarıyla şimdiki durumumuzu, barbar atalarımızın ve daha uzaktan, vahşi atalarımızın mücadelelerine, acılarına, kahramanca çabalarına ve sabırlı zahmetlerine borçlu olduğumuz pekâlâ hatırlatılabilir. Emekleri, denemeleri ve başarıları, Yüce Aklın vahşiden bir barbar ve bu barbardan medeni bir insan yaratma planının bir parçasıydı.”<sup>242</sup>*

*Ancient Society*'nin en sonunda yer alan yukarıdaki paragraf Morgan kadar kendi devrindeki diğer antropologların da tarihe bakışını özetler niteliktedir. Morgan, tarihin Tanrının müdahalesi ile ilerlediğini ifade ederek Batı'nın üstünlüğünün ilahi bir sonuç olduğuna inanır.<sup>243</sup> Bununla birlikte Tanrının planının ortaya çıkmasına giden yollar evrimsel yollardır ve bu yollarda bulunduğu “materyalist dinamik” onu Marx ve Engels için kıymetli hale getirmiştir.<sup>244</sup>

Morgan için Batı'nın üstünlüğü ne kadar beklendik ve doğal ise, ataerkilliğin anaerkilliğin üzerine gelmesi de o kadar tabii bir durumdur.<sup>245</sup> Evrimin nihai aşamasındaki toplumsal düzenin geldiği nokta tek eşli evlilik, özel mülkiyet hakkı ve baba soyluluk üzerinden babalık hakkının tanınmasıdır.<sup>246</sup>

---

<sup>242</sup> Morgan, s. 567-568.

<sup>243</sup> Ruether, s. 272-273.

<sup>244</sup> Wolfe, s. 87. Wolfe, Morgan'ı “açıkça teleoloji” yapmakla itham eder.

<sup>245</sup> Morgan, Paleolitik dönemde insanların hısımlık grupları ile birbirlerine bağlı olduklarını, bu gruplarda kadın ve erkekler kendi iradeleriyle çift haline geldiklerini öne süren bir teorik şema çizmişti. (Bu şema Engels tarafından da kullanılacaktır.) Morgan'ın teorisine göre bu gruplarda ana-baba ile evlat arasındaki evlilik harici tabular zamanla oluşmuştur. Önceleri kardeşlerin ve kuzenlerin evlenmesine izin verilirken sonra bu izin kaldırılmıştır. Ruether'a göre Morgan'ın şeması bu tabuların ortaya çıktığı zamanda, üretilen erkeğin rolünün bilindiğini kabulüyle başlar. Vahşilik ve barbarlık zamanında görülen bütün erken dönem aile düzenlerinde akrabalığı ve mirası takip için anne soyluluk kanundur, (Ruether, *Goddesses*, s. 263-265).

<sup>246</sup> Coward da Eller gibi Morgan'ın çıkarımlarının tahmini olduğunu iddia eder. Morgan'a göre rasyonel hiçbir toplum sosyal ve ailevi ilişkileri kadınlar üzerinden oluşturmayacaktır, babalar toplumsal idareyi ele alacaklardır çünkü Morgan bir erkeğin, erkek evladının olmasını, olan evladının kendisine ait olduğundan emin olmayı ve mülkünü kendisinden olduğuna emin olduğu erkek evladına bırakmayı isteyeceğini farz eder (Coward, s. 40-41).

Morgan'a göre anasoylu akrabalık ile özel mülkiyet ilişkisini anlayabilmek için akrabalık kavramını nasıl konumlandığı incelenmelidir. Anasoylu akrabalık ilişkileri, ilkel toplumlarda sosyal bağların ve her türlü sosyal işbirliğinin temeli olan ilişkilerdi. Morgan, süreç içinde aşiretler, boylar ve boylardan oluşan birliklerle gelişen geniş bir babasoylu ilişkiler ağının, anasoylu akrabalık ilişkilerinin yerini aldığını düşünür. Anasoylu akrabalık ilişkilerinden babasoylu ataerkil aileye geçiş çok katmanlı bir sosyal örgütlenmeyi de beraberinde getirir. Ataerkil aile ve evlilik sisteminin evrimi özel mülkiyet ve evliliğin meşru olabilmesinin yoludur. Morgan, anasoylu düzenden babasoylu düzene geçişin tarihini anlatırken temellendirmediği varsayımları kullanır. Babanın oğula mülkünü geçirmek istemesinin iki sonucu olmuştur; bunlar kadınların da bu mülkün bir parçası sayılması ve bu geçiş işleminin gerçekleşebilmesi için anasoyluluğun kaldırılması ve tek eşli ataerkil evliliğin kurumsallaşmasıdır.<sup>247</sup>

Morgan'ın teori ve çalışmaları yirminci yüzyıl sosyal bilimleri, özellikle sosyo-kültürel antropoloji çalışmaları için şekillendirici olmuştur. Bu etkinin en bilinen çıktısı Friedrich Engels'in kaleme aldığı *The Origin of the Family, Private Property and the State* isimli sosyalizme yön veren önemli çalışmasının temel argümanının Morgan'ın akrabalık sistemleri teorisinden almasıdır.<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> “Babalar ve çocukları tarafından paylaşılan yeni bir miras hükmü için yapılan bir mücadele, değişimi gerçekleştirmek için yeterince güçlü bir güdü sağlayacaktır. Yığınlar halinde biriken ve kalıcı biçimler alan mülkiyetin büyük bir kısmının özel mülk olması ile kadın soyunun devrilmesi kesin hale geldi. Erkek soyunun onu ikamesi de aynı derecede güvence altına alındı.” (Morgan, s. 355)

<sup>248</sup> Morgan ve Engels hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Michael P. Carroll, “Engels on the Subjugation of Women: Some Cross-Cultural Tests”, *The Pacific Sociological Review*, Vol. 18, No. 2, Nisan 1975, ss. 223-241. Morgan'ın teorilerinin etkisi sosyalizm ile sınırlı kalmamıştır. Teorilerinin şekillendirici etkisi akrabalık sistemleri üzerine çalışmaların çoğalmasına sebep olmuş, Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (1947) isimli çalışmasını ona ithaf etmiştir, (Nanneke Redclift, “Rights in women: Kinship, culture, and materialism”, Janet Sayers, Mary Evans ve Nanneke Redclift (ed.s), *Engels Revisited Feminist Essays* içinde, Oxon: Routledge, 2009, s. 116).

### 1.2.2. Tanrıça Kültü ve Anaerki Üzerinden Sistem Eleştirisi Yapan Öncü İsimler

On dokuzuncu yüzyılda özellikle sosyalist ve feminist düşünce hareketleri, Tanrıça kültü ve anaerki üzerine yaptıkları çalışmalarla mevcut sistem eleştirilerini temellendirme ihtiyacı ile hareket etmişlerdir. Bu hareketlerin öncü ve/veya kurucu isimleri, yeni sistem tekliflerini yapmak için ataerki dini ve sosyal gelenekleri eleştirirken Tanrıça kültü ve anaerki sisteminin bir gerilik haline değil, geçmişteki gelişmişlik haline işaret ettiğini, bu gelişmişlikten ataerkillik sebebiyle kopulduğunu iddia eder ve kendi ideolojilerinin yürürlüğe gelmesi ile eski gelişmiş ve refah içindeki günlere yeniden kavuşulacağını öne sürerler. Bu ütopyik yaklaşımı sosyalizm eleştirisi olarak tarih öncesi anaerki düşüncesini yeni bir tarih yazımı şeklinde kurgulayan Engels'te görmek mümkündür. Sosyalizmin kadına bakışı Engels'in kuramsal retoriği ile şekillenecektir. Ayrıca on dokuzuncu yüzyıl toplumunun gündemini oldukça meşgul eden kadın meselesine diyalektik materyalizm içinden cevap vermesi sosyalist olmayan çevrelerce bile devam ettirildiğine rastlanan bir tutum olmuştur. Engels'in Tanrıça kültü ve tarihöncesi anaerki kuramını daha sonra ele alacak kişilere etkisinin olduğu nokta ise tarih öncesi anaerki dönemi ütopyik bir anlatıya çevirmiş olmasıdır.

Birinci Dalga Feministler de tarih öncesi anaerki ve Tanrıça düşüncesini, bunların yanı sıra kutsalın dışıl imgelemleri fikrini öne atarlarken tek tanrılı ataerki geleneklerde kadının konumunu eleştirmişler ve anaerki toplumlarla cinsler arasında bu tür eşitsizlikler olmadığını öne sürmüşlerdir. Matilda Joslyn Gage, anaerkiyi kilisenin kadın düşmanlığına bir alternatif olarak değerlendirirken Elizabeth Cady Stanton da anaerki toplumlarda eşitlik ilkesinin kadınlar için avantajlarını savunmuştur.

Sosyalist düşünce tek eşli, ataerki çekirdek ailenin özel mülkiyeti beraberinde getirmesi ile kadın ve erkek arasında sınıfsal bir ayrıma gittiğini öne sürerken ilk dalga feministler kadınların ikincil plana atılmasında en büyük kusurun ataerki tek tanrılı dinlerde olduğunu düşünmüşlerdir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında görülen bu gelişmeler, yirminci yüzyılda Tanrıça kültü üzerine yapılacak çalışmalara zemin teşkil etmekle kalmamış, aynı zamanda bu çalışmaları yönlendirmiştir.

### 1.2.2.1. Friedrich Engels ve Ataerkinin Sosyalist Eleştirisi Olarak Anaerki

Tarih öncesinde anaerkinin olup olmadığı sorusu ve bu soruya bağlı kuramlar daha önce antropolojik bir merak ile araştırılıyorken 1880'lerin başından itibaren farklı kesimler tarafından farklı ihtiyaçlara cevap bulmak amacıyla ele alınmaya başlanmıştır. Bachofen, Maine, McLennan ve Morgan gibi isimler, kendi siyasi görüşlerini ve politik duruşlarını, toplumlarının nasıl olduğuna ve/veya nasıl olması gerektiğine dair kanaatlerini, bulgularına yansıtılmışlarsa da insanlığın tarihine getirilebilecek başka yorumlar olması ihtimalini karşısında katı bir tutumları yoktur. Sayılan isimlerin çoğunun, konu ile alakalı kanıtlar çoğaldıkça tespit ve teorilerinde değişikliklere ve esnekliklere gittiği görülmüştür. Öte yandan, on dokuzuncu yüzyılın sonralarına doğru anaerki kuramları akademinin ilgi alanının dışına çıkarak sosyalistler ve Birinci Dalga Feministler tarafından politik teorilerine bilimsel geçerliliği olan bir temel arayışı için kullanılmaya başlanmıştır.

Tarih öncesi anaerki kuramının Marksist ve sosyalist çevrelerce fark edilişi ve ele alınışının, uzun vadede sosyalizm için de anaerki kuramı için de derin etkileri olmuştur. Karl Marx ve Friedrich Engels'in antropolojik ve etnolojik çalışmalara ilgileri<sup>249</sup> ve Engels'in 1884 yılında yayınladığı *The Origin of the Family, Private Property and the State*<sup>250</sup> eseri sadece sosyalizmin değil anaerki kuramının da gidişatını değiştirmiştir. Engels'in kuramsal retoriği sosyalizmin kadına bakışını şekillendirirken on dokuzuncu yüzyılda geniş çaplı tartışılan kadın meselesine diyalektik materyalizm içinden cevap vermiştir. Engels'in çalışmasının anaerki kuramına etkisi ise onun tarih öncesinde kadınların hüküm sürdüğü, primitif komünist bir altın çağ ütopyası yaratmasıdır. Tarihöncesi anaerki kuramı ve Tanrıça kültü üzerine çalışan isimler bu ütopya hayalinin gölgesinden kurtulmakta zorluk çekeceklerdir.<sup>251</sup>

---

<sup>249</sup> Karl Marx'ın, özellikle ömrünün son on yılında antropolojik ve etnografik çalışmaları yakından takip ettiği ve bu eserleri dikkatle okuyarak uzun notlar aldığı bilinir. Bkz. Donald R. Kelley, "The Science of Anthropology: An Essay on the Very Old Marx", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 2, Nisan-Haziran, 1984, ss. 245-262.

<sup>250</sup> Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Alec West (çev.), Eleanor B. Leacock (ed.), 1884, New York: International Publishers, 1972. Engels'in bu kitabı yazmasının sebebi Marx'ın aile üzerine yapılmış etnografik çalışmalara olan ilgisiydi. Marx'ın ölümünden sonra bu konu üzerine bir kitap yazmanın adeta bir vefa borcu olduğunu düşünen Engels, Marx'ın uzun yıllar boyunca tuttuğu notlardan istifade ederek yaklaşık iki ay içinde çalışmasını tamamlamıştır. Marx'ın anaerki ile doğrudan ilgili olduğu söylenemez, Marx tarih öncesi toplumlarda anaerki olduğu fikrini çok makbul bir fikir olarak görmemiş, Bachofen ve McLennan'ın "etnosentrik ahlaklılıkları"ı benimsememiştir, (Fluehr-Lobban, s. 344). Ailenin şekillenmesinin biyolojik temelli olduğunu düşünen Marx, daha çok aşiretler arasındaki çekişme çatışmaları, üretim ve tüketim çeşitliliğini, özel mülkün ortaya çıkış süreçlerini öğrenmek istiyordu. Morgan'ın aşiret formülünü inceleyip kendine yakın bulmasının sebeplerinden biri de muhtemelen buydu. Marx, Morgan'ın bulunduğu sonuçlardan Engels kadar emin değilse de diğer çalışmalar arasında en makul bulduğu gördüğü yine Morgan'ın kuramlarıdır (Eller, *Gentlemen*, s. 109). Aile ve toplum arasındaki üretim ilişkisinin, özel mülkün ve devletin nasıl şekillendiğinin temellendirilmesi Marksist düşüncedeki diğer teorik hedefler için de önemlidir.

<sup>251</sup> Meseleye dair ayrıntılı bir tartışma için bkz. Eller, *Gentlemen*, s. 100-115.

Bachofen'ı, McLennan'ı, Morgan'ı okuyan Marx ve Engels, bu okumalarının sonunda Morgan'ı bu meselelerde kendileri için başlangıç noktası kabul etmişlerdir.<sup>252</sup> Engels, *The Origin*'de Morgan'ın *Ancient Society*'de ele aldığı evrimsel materyalist şemayı birebir kullanmıştır.<sup>253</sup> Engels'in Morgan'ı diğer anaerki yazarlarından ayrı bir yere koymasının altında, Morgan'ın yerli kabileleri üzerinden anaerki aşiretlerin tarihsel olarak ataerki sistemden önce geldiğini evrimsel ve materyalist açıdan kanıtladığını düşünmesi gelir. Engels Morgan'ın çalışmalarının “antropoloji için Darwin'in evrim teorisinin biyoloji ve Marx'ın artı değer teorisinin ekonomi politik için sahip olduğu önemin aynısına sahip” olduğunu düşünür. Morgan'ın ilk kez mevcut malzemenin izin verdiği kadarıyla ve en azından ana hatlarıyla klasik gelişim aşamalarının belirlendiği bir ailenin tarihini çizmesi Marx ve Engels'in teorileri için önemlidir. Engels, anaerki aşiretlerin “tüm bilimin etrafında döndüğü eksen” haline geldiğini düşünür, bu aşiretlerin keşfi ile artık “araştırmalarda nereye bakılacağı, neyin aranacağı ve sonuçların nasıl düzenleneceği hususunda şüphe” kalmamıştır.<sup>254</sup>

W. H. Shaw'a göre Engels, Morgan'ın çalışmasındaki tarihi materyalizmi olduğundan daha çok görmüştür. Shaw, Engels'in Morgan'ı tutmasının ayrıca iki sebebi daha bulunduğunu ifade eder. Bunlardan ilki İngiltere'nin Viktoryen antropologlarına duydukları hoşnutsuzluk ve onların Morgan'a haksızlık ettikleri düşüncesi, daha önemlisi ise Morgan'ın metodik üstünlüğünü ve prestijini kendi teorileri için de geçerli kılma isteğidir.<sup>255</sup>

*The Origin* de dönemin tüm benzer çalışmaları gibi *ailenin tarihi* ile ilgilendir.<sup>256</sup> Bachofen için ailenin tarihi hukukun tarihi, Maine için ailenin tarihi sistemin tarihi, McLennan için adetlerin tarihi ve Morgan için akrabalık bağları ve teknolojinin tarihi ise, Engels için de ailenin tarihi özel mülkiyet

---

<sup>252</sup> Marx'ın ilk dönem antropologlarına dair notlarına bakıldığında Morgan dahil olmak üzere bütün araştırmacılara daha temkinli ve eleştirel yaklaştığı görülür. Marx'ın primitif komünist toplumlarla alakalı hiçbir yazı ve notunda anaerkinin ilkselliğini kabul eder bir ifade bulunmaz. Morgan'ın kadınların günün birinde yeniden iyi konumlara gelebileceklerine dair inancını ütopyik bulur çünkü Morgan'ın toplumsal çekişmeleri unuttuğunu düşünür. Engels ise Morgan gibi çalışmalarını sosyalist açıdan faydalı bulduğu isimlere karşı daha müsamahakar, McLennan gibi eleştirdiği isimlere karşı ise daha katı yaklaşmıştır (Carolyn Fluehr-Lobban ve diğerleri, “A Marxist Reappraisal of the Matriarchate [and Comments and Reply]”, *Current Anthropology*, Vol. 20, No. 2, Haziran 1979, s. 343-344).

<sup>253</sup> Engels her ne kadar çalışmasının “vefat eden arkadaşının artık yapacak zamanı olmayan şeyin yerine yalnızca yetersiz bir alternatif suna”bileceğini düşünse de (Engels, s. 71), Morgan'ın şemasından hareketle çizdiği tarih öncesi, “diyalektik materyalizmin prensipleri ile tam bir uyum” içindedir. Engels, *The Origins*'te Marx'ın ekonomik gelişim teorisini insanlığın tarih öncesinden itibaren yerleştirmiştir. Engels'in bu kavramsallaştırması kendisine göre yetersiz bir çaba olsa da bölümün başında zikredildiği üzere sosyalizmin de anaerki ve tanrıça kültü kuramlarının da yapısını değiştirmiştir. Bundan sonra ekonomik gelişmeleri toplumsal cinsiyet ve kadınların özgürlüğünden ayırmak sosyalistler için mümkün olmayacaktır, (Eller, s. 106).

<sup>254</sup> Engels, s. 84.

<sup>255</sup> W. H. Shaw, “Marx and Morgan”, *History and Theory*, 23(2), 1984, s.225-226. Ayrıca bkz. Guram Koranashvili, “Morgan's Influence On Engels: The Question Of Asiatic Society”, *Dialectical Anthropology* 7, no. 2, 1982, ss. 185-90.; Michel Panoff, Lawrence Krader, “Still More on Marx, Engels, and Morgan”, *Current Anthropology* 18, no. 2, 1977, ss. 333-336.

<sup>256</sup> On dokuzuncu yüzyılda ailenin tarihi denilerek üstü örtülü bir şekilde ele alınan mesele kadın-erkek ilişkileri, kadınların toplumdaki yeri ve bu ilişkilerle konumun toplumun üzerindeki etkileridir.

fikrinin ortaya çıkışının ve devlet ile ilişkisinin tarihidir.<sup>257</sup> Engels'in anaerki ile alakasının temelinde sosyal ilişki ağlarının işlevselliğini ve nasıl ortaya çıktıklarını anlamak gayesi vardır. Bu bağlamda *The Origin Marx*'ın politik ekonomisinde eksik bulunan felsefi ve sosyal teorik alt yapıyı sağlamıştır.

Morgan'ın şemasını izleyen Engels için matrilokal (ana çevresinde gerçekleşen evlilik) komünal aileden ataerkiye geçiş; özel mülkiyetin gelişmesi ile olmuştur. Özel mülkiyetin gelişmesine ise hayvanların ehlileştirilmesi ve büyükbaş hayvan sürülerinin çoğalıp genişlemesi sebep olmuştur. Bu çoğalan ve genişleyen sürüler aşirete ait değil de kabilenin şefinin özel mülkü olarak görülmeye başlanmıştır. Özel mülkiyetin oluşması ile aşirete ait tüm malların şeflere geçmesi, anasoylu düzenin de sonlanmasına sebep olmuştur. Malik olma hissi sadece şeflerin kendilerine ait gördükleri mülklerinin – kız kardeşinin çocuklarına değil de- kendi erkek çocuklarına geçmesini istemelerine sebep olmamış aynı zamanda kendi erkek çocuklarını ve eşlerini de mülkleri gibi görmelerinin önünü açmıştır. Böylece eski “anne hakkı” modeli yıkılarak babasoylu (patrilinal) soy geçişi ile mülkün veraseti sistemi getirilmiştir. Özel mülkleri olan erkeklerin bu mülkleri erkek evlatlarına bırakmak istemeleri bir kadının bir adama tahsis edildiği evlilikleri getirmiş, böylece ilk ehlileştirilen ve köleleştirilen insan güruhu da kadınlar olmuştur. Önceden komün hayatı içinde yapılan işlerin, çekirdek ailede de sürdürülebilmesi için kölelik sistemi de kurulmuştur. Engels, çiftler arası evlilik ve köleliğin ortaya çıkışını “analık hakkının devrilmesi, kadın cinsinin dünya çapındaki tarihsel yenilgisidi” diyerek tanımlar.<sup>258</sup> Böylelikle, patriyarkal aile düzeni oluşturulmuş; bu düzenin içinde, anaerki ailedeki anasoylu akrabalık ilişkilerinin yerini hiyerarşik bir ilişki düzeni almıştır. Akrabalık ilişkilerini yerini sınıf sistemine bırakmış, kölelere hakim olan bir efendiler sınıfı ortaya çıkmış ve kadınlar “bu mülkiyet hiyerarşisinde efendilerinin tebaası olarak yeniden tanımlanmışlardır”.<sup>259</sup>

Engels'in tarih öncesi anaerkillik kuramı üzerinde çalışan diğer isimlerden farkı diğer tüm anlatılara ters düşecek şekilde ataerki ailenin gelişimini kadınlar için bir ilerleme olarak görmemesidir. Ataerki aile kadınlar için bir mağlubiyet ve sosyal konumlarını kaybediş, düşüştür. Tek eşli evliliğin her zaman özel mülkiyet ile geldiğini düşünen Engels'e göre mülkiyetin şekillendirdiği bu evlilik eşitler arasında olamaz. Kadınlar ve köleleri işçi sınıfının üyelerine, erkekleri de hükmeden mal sahipleri olarak onların efendilerine benzeten Engels, sınıflar arasındaki mücadele ve düşmanlığın aile içinde de özü itibari ile bulunduğunu düşünür. Engels böylece kadın ve erkek üzerinden sınıf ve devlet ilişkisini

---

<sup>257</sup> Engels ve Bebel için aileyi anlamının “toplumu anlamak, dolayısıyla siyasi bir duruşa sahip olmak için hayati olduğu” öne sürülmüştür (Coward, s.134).

<sup>258</sup> Engels, s. 124. Erkeğin evin alanına da hakim olması beraberinde kadının aşağılanması ve köleliğe indirgenmesini getirmiştir. Engels, kadının böylece erkeğin “şehvetinin kölesi ve çocuk doğurmak için sadece bir araç haline geldi”ğini iddia eder. Barbarlıktan medeniyete geçiş sürecinde “kadının bu alçaltılmış konumu ... yavaş yavaş yumuşatıldı, parlatıldı, bazen daha yumuşak bir biçimde giydirildi; fakat hiçbir şekilde yürürlükten kaldırılmadı.” (Engels, s. 125.)

<sup>259</sup> Ruether, *Goddesses*, s. 264.

temellendirir; cinsleri birbirlerine düşman sınıflar olarak tanımlar çünkü ailenin ekonomik olarak işlevselliğini yürütebilmesi için kadınların “nesneleştirilmesi ve yenilmesi”<sup>260</sup> gerekir. Kültürün ve devletin oluşumunun temelindeki sınıf düşmanlığı, cinsler arası düşmanlık olarak ilk dönem “medeniyetleri”nin yükselişinden modern kapitalizme sosyal tarihin geri kalanını belirleyecektir.

Anaerkil aşiretlerin ortadan kalkmasıyla oluşan ilk dönem ataerkil kabilelerde kabilenin başında bulunan şef her şeyin sahibidir. Bu şef tek eşli değildir ama bütün eşleri sadece kendine aittir. Çok sayıda eşi, çocuğu ve kölesi bulunur. Daha sonra erkeğin de meşru tek eşi olması şartının gelmesi, erkeğin cinsel aktivitelerini sınırlandırmamış, köleliğin azalması erkeğin eşi ve çocukları üzerindeki hakimiyetini azaltmamış, kadın ve çocukların konumunu iyileştirmemiştir. Kadın ve çocuklar, ev içinde ve dışında çalışsalar bile emeklerinin karşılığı yok sayılmış, her yönden, özellikle iktisaden babalarına ve kocalarına bağımlı olmaya devam etmişlerdir. Kadınların emeklerinin hakkının teslim edilmemesi gibi iffet ve sadakat gibi kavramlar da sadece kadınlardan beklenmiş ve özgürlükleri kısıtlanmıştır. Engels iffetin ve sadakatin kadınlardan beklenmesinin sebebini nesebin toplumsal meşruiyetine bağlar.<sup>261</sup>

*The Origin...*, Marksistler tarafından temel kurucu metinlerinden biri kabul edilmiştir. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle ikinci dalga feminizm ile Engels’in önkabullerinin Marksist feministlerce eleştirildiği görülür. Coward, üç noktada Engels’in varsayımları ve önkabullerini eleştirir: Öncelikle Engels’in evrensel bir aile tarihi mümkünmüş gibi davranmasını sorgular. Tarihin farklı zamanlarında farklı coğrafyalarda ailenin ima ettiği içerik değişebilir. Kuramların, coğrafi, kültürel, sosyal sınırları göz ardı ederek evrensel geçerliliği olduğunu düşünmenin sağlığına dikkat çeken Coward, Engels’in, emeğin ve mülkün doğal bir iş bölümü ile paylaşıldığını varsaydığını öne sürer. Buna göre erkeklerin üretimin ve mülkün “yaratıcı”sı ve dolayısıyla mülkün sahibi de olduğunu ifade eder. Bu durum daha sonra tarihin hemen hiçbir yerinde görülmeyeceği şekilde emeğin sahibinin emeğin mahsulünün de sahibi olmasını getirir. Coward, bu varsayımdan üçüncü eleştiri noktasına ilerler, bu eleştiri Engels’in cinslerin işlevleri ve ilgileri hakkındaki önkabulleri

---

<sup>260</sup> Coward, s. 158.

<sup>261</sup> Engels, romantik aşkın evlilik içinde imkansızlığını şu şekilde anlatır: “Antik çağda evlilikler ebeveynler tarafından ayarlandı ve ortaklar seçimlerini sakince kabul etti. Antik çağda karı koca arasında ne kadar az sevgi vardıysa, bu öznel bir eğilim değil, nesnel görevdir, evliliğin nedeni değil, sonucudur. Modern anlamda aşk ilişkileri yalnızca antik çağda resmi toplumun dışında gerçekleşir. Theocritus ve Moschus’un aşklarında sevinçleri ve kederleri şarkı söyleyen çobanlar, Longus’un Daphnis ve Chloe’si, özgür vatandaşın yaşam alanı olan devlette hiçbir yeri olmayan kölelerdir. Köleler dışında, aşk ilişkilerini yalnızca eski dünyanın parçalanmasının ürünleri olarak buluruz ve resmi toplumun dışında kalan kadınlarla, hetaeralarla, yani yabancılarla ya da azat edilmiş kölelerle sürdürülür: düşününün arifesinden itibaren Atina’da, Roma’da Caesars altında. Hür erkeklerle hür kadınlar arasında gerçek aşklar varsa, bunlar ancak zina sırasında meydana gelirdi. Ve antik çağın klasik aşk şairi yaşlı Anacreon için, bizim anladığımız anlamda cinsel aşk o kadar az önemliydi ki, sevgilisinin hangi cinsiyetten olduğu onun için bile önemli değildi.” (Engels, s. 144)

üzerindedir. Engels, *The Origins* boyunca erkeklerin gelişigüzel ilişkilerin “peşine düşecekleri”, kadınların ise bundan “asla hoşlanmayacağı”, üretimin sahibi olan erkeklerin bu mülklerini eninde sonunda çocuklarına devretmek isteyecekleri, çocuklarının üzerinde sadece babanın hak iddia etmek isteyeceği gibi varsayımlarda bulunmuştur.<sup>262</sup>

Engels’in cinsler hakkındaki varsayımları, tek eşli evliliğin doğası üzerinden de devam eder.<sup>263</sup> Tek eşli evliliğin “bir kadın ile erkeğin belirli bir ekonomik ve yasal ilişki çerçevesinde üremek gayesi ile” bir araya geldiği bir oluşum olduğunu öne süren Engels’e göre tekeşli evlilik beraberinde muhakkak bir tür mülkiyetçiliği getirir. Öte yandan çoklu evlilikler ilkel bir komünizm türü sayılabilir. Tek eşli evlilikleri istisnasız bir şekilde kadının cinsel haklarının sınırlanması, kadının ve doğuracağı çocukların işgücünün tek bir erkeğin mülkiyetine geçirilmesi olarak gören Engels’e göre “ailenin, hem bir üretim tarzının sonucu hem de bir üretim tarzını uygulanabilir kılan toplumsal ilişki” sayılmasını, Coward döngüsel bir çıkmaz olarak nitelendirir. Engels’in bu kabulü devletin tarihi ile tekeşli ataerkil ailenin tarihini “birbirinden ayıramaz” hale getirmiştir. Böylece tekeşli ataerkil aile hem devletin ortaya çıkmasının ön şartı hem devletin muhatabı olmuştur.<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> Coward, s. 140-145.

<sup>263</sup> Engels’e göre gerçek manasıyla eşit ve karşılıklı bir sevgi, karı ve koca arasında ve evlilik sınırları içinde gelişemez çünkü bu ilişki özü itibarıyla mülkiyet ilişkisidir, mal sahibi ile mülkü arasında olan bir ilişkidir. Ruether, Engels’in cinsler arası ilişkinin doğası hakkında görüşlerini şu şekilde özetler: “*Engels’in öngörüsüne göre gerçekten eşitler arasında doğan bir sevgi ortaklığı ancak, kadınlarının iktisadi zorunluluklar sebebiyle evlerinden dışarı çıkıp fabrikalarda çalıştığı proleterler arasında gelişebilir. Çalışma şartları baskıcı olsa da işçi statüsü kadınları iktisaden özgürleştirmiş ve böylece bir erkekle bağımsız ve denk bir partner olarak ilişkiye girebilme imkanına ermişlerdir. Gerçekten eşitler arasındaki tek eşli sevgi ancak sosyalizmin altında, işçiler üretim araçlarının kolektif sahibi oldukları ve iş verenlerle işçiler arasındaki mülkiyet ilişkisi yok olduğu zaman gerçekleşebilir. Kapitalist üretimin baskıcı şartları ortadan kalktığı anda, kadınlar üretici işçilikteki eşit partnerler olacaklar, hak ettikleri yeri alacaklar ve böylece erkeklerle kişisel düzeyde de denk ve eş olacaklardır. Engels, hem sosyalizm sayesinde kadınların ekonomik denklik yoluyla özgürleşeceklerinden hem de kapitalist şartlar altında doğması imkânsız olan tekeşli aşkın gerçekleşebileceğinden gayet emindir.*” (Ruether, *Goddesses*, s. 264-265).

<sup>264</sup> Coward, s. 146-147.

### 1.2.2.2. Birinci Dalga Feminizm’de Kadın Meselesi Olarak Tanrıça Kültü ve Anaerki

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren antropologlar ve sosyalistler araştırma ve çalışmalarını *ailenin tarihi* üzerine yoğunlaştırmışlardı. Ailenin tarihinin toplumun ve devletin tarihi demek olduğunu düşünen araştırmacıların ele aldıkları olguların temelinde ise *kadın meselesi* bulunmaktaydı. Araştırmacılar kadının sosyal sistem ve kurumlardaki rolünün, bu roldeki değişimlerin, toplumun, devletin oluşumundaki ve gelişimindeki aşamalara ışık tuttuğunu düşünmekteydiler. Ailenin tarihine olan ilgileri, genelde cinslerin, özeldede kadının toplumsal konumuna yönelik ilgiden kaynaklanmaktaydı. Kadının sosyal konumunun hangi düzen içinde nerede nasıl yer aldığı, sosyal, ekonomik, hukuki sonuçları olan bir olgu olarak görülüyordu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren entelektüellerin gündemini yoğunlukla meşgul eden kadın meselesi böylece dolaylı sayılabilecek kurgu ile incelenmekteydi.

Öte yandan, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı bir başka sürece daha şahitlik etmiştir. Devlet mekanizmalarının gelişmesi, liberal ekonomilerin ve demokrasilerin kendisini göstermesi, çeşitli askeri ve fikri devrimlerle eşitlik ilkesinin dünya kamuoyunun dikkatini celbetmesi, bilimsel keşiflerin yerleşik önkabulleri sarsmasıyla, bir kısım orta-üst sınıf entelektüel kadınlar kadın-erkek ilişkilerinin doğasını, kadınların sosyal konumunu sorgulamaya ve kadınlar için oy hakkı istemeye başladılar. Sufrajat hareketi olarak bilinen bu hareket, birinci dalga feminizminin de başlangıcını oluşturmuştu. Sufrajat hareketi kadınlar için de oy hakkı istemekle başlasa ve anaakım sufrajatler bu talebe yönelik eylemlerden sapmayı doğru bulmasalar da bu hareketin mensupları arasında Amerikalı iki isim, Matilda Joslyn Gage ve Elizabeth Cady Stanton meselenin oy hakkı kazanmanın ötesinde olduğunu düşünmüşlerdir. Devrin önemli ailelerinden gelen ve entelektüel isimlerinden olan bu iki araştırmacı aktivist, tarih boyu kadının konumunu inceleyerek mevcut durumun temel sebeplerine yöneldiler. Diğer sufrajatler, kadınların da erkeklerle eşit haklara sahip olmak için erkeklere denk bir değere sahip olduklarını ispat etmeye yönelik argümanlar üretmeye çalışırken, Gage ve Stanton, özellikle Gage, kadınların bu değere zaten tarih içinde sahip olduğunu ispatlamaya yönelik eserler kaleme almış, Stanton ise *Kitab-ı Mukaddes*’i yeniden bir kadın gözü ile yorumlayıp yazmak şeklinde on dokuzuncu yüzyıl için sıradışı bir eylemi gerçekleştirmiştir.<sup>265</sup>

---

<sup>265</sup> Eller, Gage ve Stanton gibi birinci dalga feministlerinin daha ezoterik ilgilere yöneldiğini, teosofi ve tanrıça tapımını gündemlerine aldıklarını ifade eder. Bu ilk dönem feministlerinin söylemleri ile ikinci dalga feministlerinin söylemleri arasındaki benzerliğe dikkat çeken Eller, ikinci dalga feministlerinin ilk dalga feministlerle aynı kaynaklardan istifade ettiklerini ama birinci dalga feministlerinden doğrudan istifade etmediklerini söyler (Eller, *Gentlemen*, s. 123). Eller’ın bu iddiasının doğruluk payı kısmıdır, özellikle 1970’lerden sonra Christ, Plaskow, Daly gibi tanrıça feministleri iddiaların akademik geçerliliğini ve devamlılığını Gage ve Stanton gibi isimlerin eserlerine çalışmalarında yer vererek tesis etmek yönünde bilinçli bir karar çerçevesinde hareket etmişlerdir.

Bu iki ismi anaerkiyi onlardan önce araştıran antropologlardan ayıran ortak yön, ikisinin de zamanla dozu gittikçe artan şekilde Hristiyanlığa karşı söylemler geliştirmeleridir. Teosofist<sup>266</sup> olarak nitelendirilebilecek bu iki sufrajet<sup>267</sup>, Hristiyanlığı kadınların gelişiminin önündeki en büyük engel olarak görürler. Onlara göre Hristiyanlık'ta kadınların faydasına pek az şey bulunur. Kendi zamanları için heteredoks bulunabilecek bu tutumları iki ismin de anaakım hareketlerin dışına itilmesine<sup>268</sup> ve ikinci dalga feminist hareketine kadar çalışma ve iddialarının unutulmasına sebep olmuşsa da gerek kendi dönemlerinde gerek yirminci yüzyılın ikinci yarısında yeniden keşfedildiklerinde, ortodoks bakış açısının dışına çıkmak isteyenler için gerekli kavramsal alt yapıyı ve diyalektik zemini oluşturmuşlardır.

Böylece kadının toplum içindeki konumunu doğrudan inceleyen, tarihte kadının sosyal, siyasi, hukuki ve dini olarak nasıl yer aldığını anlamak ve açıklamak isteyen ilk isimler, on dokuzuncu yüzyıl kadın hareketinin öncüleri olmuştur. Bu araştırmacı ve tarihçilerin odak noktalarına kadının toplumdaki konumunun ikincilliğinin sebeplerini almalarının bir sonucu da onlara göre kadının toplumsal ve politik konumu ve ikincilliğinin dini temelli olmasıydı. Bu sebeple özellikle Hristiyanlığa karşı ağır eleştiriler yönelttiler.

Kadının dini temelli ve dinin etkisindeki sosyal oluşum ve kurumlardaki konumunu incelemiş Matilda Joslyn Gage ve Elizabeth Cady Stanton bu alanlardaki ilk eserlere imza atmalarından çok önce National Woman Suffrage Association'ı kurmuşlardır. Oradaki çalışmaları ve *History of Women Suffrage* ansiklopedisi gibi yayınları aracılığı ile aktif bir şekilde kilisenin doktrinleri ve dogmaları ile mücadele halinde olmuşlardır. Gage ve Stanton'ın kilisenin kadınlara karşı tavrını sorgulamasının ve Kitab-ı Mukaddes'i yeniden yorumlama ihtiyacı hissetmesinin, gelişim ile statükonun arasındaki gerilime işaret ettiği de düşünülebilir. Bu gerilim, modern toplumu şekillendiren yeni liberal değerlerle Tanrının (dolayısıyla erkeğin ve kilisenin) tüm siyasi, toplumsal, ahlaki kurumların oluşmasında ve devamındaki gerekli itici güç olduğu şeklindeki algının arasındaki çekişme sebebiyle meydana

---

<sup>266</sup> Teosofî, on dokuzuncu yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkmış, Helene Blavatsky tarafından kurulmuş bir dindir. Batı ezoterizminin, Yeni Platonculuğun, Hinduizm, Budizm gibi dinlerin okültist yönlerini toplamıştır. Reenkarnasyon, karma gibi süreçlere ve tek bir mutlak gücün varlığına inanırlar. Bkz. H. P. Blavatsky, *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, New York: J. W. Bouton, 1891.; Merwin-Marie Snell, "Modern Theosophy in Its Relation to Hinduism and Buddhism", *The Biblical World*, vol. 5, no. 3, 1895, ss. 200-205.; Mark Bevir, "The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, no. 3, 1994, s.747-67.

<sup>267</sup> Carol Christ, Stanton'ın günümüzde yaşasaydı bir Tanrıça feministi olacağını öne sürer: "Stanton'ın (günümüzdeki) Kitab-ı Mukaddes'i geri kazanmaya ya da Hristiyanlığı kadınlar için bir din olarak yeniden tasavvur etmeye yönelik çağdaş feminist girişimlerin çoğu hakkında iyi şeyler düşüneceğinden şüpheliyim. Bugün yaşıyor olsaydı, Üniteryen Evrenselci bir Pagan ya da bir Tanrıça feminist olabilirdi. Benim spekülasyonum, onun maternalist feminizmine, Kızılderili kültürüne olumlu tavrına, Hristiyanlığı reddetmesine ve Üniteryen Evrenselciliğin Tanrıçasına açık olmasına dayanarak Stanton'un Tanrıça'ya doğru çekileceği (yönündedir)." ("Whose History Are We Writing? Reading Feminist Texts with a Hermeneutic of Suspicion", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 20, No. 2, Sonbahar, 2004, ss. 59-82, s. 61-63).

<sup>268</sup> Bkz. Ann Taylor Allen, "Feminism, Social Science, and the Meanings of Modernity: The Debate on the Origin of the Family in Europe and the United States, 1860-1914", *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 4, Ekim 1999, s.1096.

gelmiştir. Birinci dalga feministleri içindeki bu isimler, antropolojinin bir ilerleme hikayesi olarak sunduğu *ataerkil devrimi* tersine bir okuma ile bir gerileme tarihine dönüştürmüşlerdir. Morgan ve McLennan gibi isimlerin çalışmalarına, çeviriler üzerinden Bachofen'ın tezlerine eğilen, klasik eselerden de istifade eden ilk dönem feministleri için cinsiyet insanlık tarihini şekillendiren ana etkendir.<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> Eller, *Gentlemen*, s. 124. Tarih öncesi anaerkinin ve tanrıça tapımının varlığı birinci dalga feministleri için söylemsel bir değer taşımaktaydı. Tarih öncesi anaerki öncelikle, erkeklerin hakimiyetinin mutlaklığının sorgulanmasının önünü açmaktaydı. Eğer tarihin bir devrinde günümüzde erkeklerin elinde olan her şey tarihin bir devrinde kadınların elinde olmuşsa, erkeklerin egemenlik için ürettikleri argümanların geçerliliği merccek altına yatırılabilirdi.

Gage'in birinci dalga feminist hareketi içinde yer bulamayıp ikinci dalga feminizmi tarafından yeniden keşfedilmesi üzerine Mary Daly'nin *Woman, Church and State*'in 1980 edisyonu için yazdığı önsözüne bkz. Mary Daly, "Foreword", *Woman, Church and State: The Original Exposé of Male Collaboration against the Female Sex* içinde, Matilda Joslyn Gage, Sally Roesch Wagner (ed.), (yeni basım, Watertown, MA: Persephone, 1980), ss. vii-x. Daly, Gage'in din eleştirisinin ve çağdaşları tarihe geçmişken tarihten silinmesini ikinci dalga feministlerinin tecrübeleri ile paralellik gösterdiğini söyler. Daly, Gage'in en büyük katkısının "düşmana bir isim vermesi" olduğunu ifade eder. *Woman, Church and State*, Daly'ye göre 1980'de de 1893'teki kadar geçerli ve etkilidir (Bkz. Mary Daly, "Daly on Matilda Joslyn Gage", Jennifer Rycenga ve Linda Barufaldi (ed.), *The Mary Daly Reader*, New York: New York University Press, 2017, epub versiyon, s. 514)

### 1.2.2.2.1 Matilda Joslyn Gage ve Kilisenin Kadın Düşmanlığının Temelindeki Ataerki

On dokuzuncu yüzyıl feminist hareketin önde gelen temsilcilerinden olan Matilda Joslyn Gage<sup>270</sup> aynı zamanda ilk modern kadın tarihçiler arasında sayılır. Gage'in tarih ile ilişkisinin temelinde kadınlara "kullanılabilir/yarayışlı" bir geçmiş oluşturmak ihtiyacı bulunur<sup>271</sup>. Gage'in ulusal kongrelerdeki konuşmaları, çeşitli yayın organlarındaki yazıları, aktivist eylemleri ve diğer çalışma ve eserlerinin amacı sadece yaşadığı dönemdeki kadınları bilinçlendirmek değil; gelecekteki kadınlar için de yararlı bir geçmiş vererek hayatlarının değişmesine yardımcı olmaktır.

Gage, en önemli eseri *Woman, Church and State*'i<sup>272</sup> (1893) altmış yedi yaşında kaleme almıştır. Bu çalışma, iyi bir tarihçilik örneği olmasının yanı sıra cadı avları ile Kilisenin ilişkisi üzerine kapsamlı ilk eserlerdendir. *Woman, Church and State*'i yazmak için çok uzun bir süre çalışan Gage, bu eseri yazmasının altındaki nedeni Hristiyanlığın kadınların haklarını sınırlaması olarak gösterir.<sup>273</sup> Ona göre kadınlar tarihin en başındaki eski medeniyetlerde özgürdüler ama Hristiyanlık ile bu özgürlükleri sistematik bir şekilde ellerinden alınmıştır. Bu bağlamda *Woman, Church and State*, kadın ile din

---

<sup>270</sup> Matilda Joslyn Gage (1826-1898) Amerikalı süfraj, tarihçi, insan hakları aktivisti ve yazardır. Oy kullanan ilk Amerikan kadını olmuştur. Genç yaşında babasından Yunanca, fizyoloji ve matematik öğrenmiştir, bölgenin ileri gelen, entelektüel ailelerindedir, ailesi de kendisi gibi köleliğin kaldırılması taraftarıdır (Zanita E. Fenton, "No Witch is a Bad Witch: A Commentary on the Erasure of Matilda Joslyn Gage", *Southern California Interdisciplinary Law Journal*, Vol. 20, 2010, s.28). Aktivizmi sebebiyle birçok kez hapis cezasına çarptırılma tehdidi ile karşılaşmış, nakit para cezası da almıştır. Gage, sadece kadınların oy hakkını kazanması için değil siyahi köleler, Amerikan yerlileri gibi azınlıkların haklarını elde etmeleri için de mücadele etmiştir. Bu çabaları sonucu Mohawklar'ın Kurt kabilesine kabul edilen Gage'e, bu kabile tarafından "Elleriyle Göğü Taşıyan Kadın" ismi verilmiştir. Gage de Maine gibi Irokua yerlilerini incelemiş ve bu yerli konfederasyonunda kadınların da erkekler kadar söz hakkına sahip olduklarını gözlemlemiştir. Gage'e göre Amerikan yerlileri, kadın-erkek ilişkisinin ideal formuna en yakın insan gruplarındandır ve bu yönleriyle Batı'ya örnek olmalıydı (Sarah Beth Rapson, "Magical Feminism: The Manifestation and Evolution of the Witch Under the Male Gaze", *YL Tezi*, Los Angeles: Southern New Hampshire University, Mart 2020, s. 21). Elizabeth Cay Stanton ve Susan Anthony ile süfraj hareketinin üç önemli ismini oluşturan Gage, bu iki isimle beraber *History of Woman Suffrage* başlıklı ilk kadın tarihi ansiklopedisinin edisyonunu yapmıştır. Altı ciltlik bu eserin hazırlanması on sene sürmüştür. Aynı zamanda New York eyaletinde kurulan Woman Suffrage Association'ın sekreterliği, başkan yardımcılığı ve başkanlığı gibi görevleri üstlenmiştir. Gage'in din hakkındaki görüşleri, anaakim süfraj hareketi tarafından dışlanmasına sebep olmuş, özellikle eserleri yayımlandıktan sonra daha muhafazakâr eğilimleri olan süfraj oluşumları (özellikle National American Woman Suffrage Association) Gage ile aralarına mesafe koymaya başlamışlardır. Bilinçli bir şekilde süfraj hareketinin dışına itilen Gage'in büyük bir özveri ile çalıştığı *History of Woman Suffrage*'ta otobiyografisinin yer almaması çağdaşları ile arasındaki mesafeyi göstermektedir. Gage, sadece oy hakkı üzerinde yoğunlaşmış kadınların tarihteki yerini sorgulamamanın, kadın hareketine hizmet etmek olmadığını düşünüyordu. *History of Woman Suffrage*'ta kadınları dezavantajlı konuma sokan tarihin çelişkilerinin belirtilmesinin gerekli olduğu fikrindeydi. Süfraj hareketinin büyük çoğunluğu ise sadece oy hakkının elde edilmesinden yanaydı ve Gage'i fazla radikal bularak "konvansiyonel tarihe kendilerini eklemeyi" tercih etmişlerdi (Leila R. Brammer, *Excluded from Suffrage History: Matilda Joslyn Gage, Nineteenth-century Feminist*, Connecticut: Greenwood Press, 2000, s.115).

<sup>271</sup> Mary E. Corey, "A Nineteenth Century Women's Rights Historian Looks at Witchcraft", *OAH Magazine of History*, Vol. 17, No. 4, Witchcraft (Temmuz 2003), s. 51. ss. 51-59.

<sup>272</sup> Matilda Joslyn Gage, *Woman, Church and State: A Historical Account Of The Status Of Woman Through The Christian Ages: With Reminiscences Of The Matriarchate*, New York: The Truth Seeker Company, 2. Baskı, 1893.

<sup>273</sup> Bu sınırlandırmanın sadece geçmişte değil yaşadığı dönemde de kendisini tehlikeli bir şekilde gösterdiğini düşünen Gage, *Woman, Church ve State*'i yazmasının sebebi olarak, Amerika Birleşik Devletleri'nin liberal federal devlet anlayışını izale ederek yerine din tandanslı kanunlar getirmek ve Amerika'yı muhafazakâr eğilimli bir Hristiyan devlete çevirmek isteyen anlayıştan duyduğu rahatsızlık ve endişeyi göstermiştir (Gage, s. 23).

ilişkinin, dinin kadının konumu üzerindeki etkisini, dinî doktrinlerin kadınların ikincil plana atılıp baskı altına alınmasındaki aktif rolünü açıkça ortaya koyan ilk çalışmadır.<sup>274</sup> Gage, kadınların “güçsüz ve malul” olduklarını düşünür. Bu maluliyeti gidermenin ilk adımı, maluliyetin sebeplerini bulmak ve onları anlamaktır. Eğer bunun temelindeki nedenleri anlama imkânı olmazsa kadınlar kendilerine bir gelecek inşa edemezler.<sup>275</sup>

Gage’e göre bu maluliyetin temelinde ataerki ve onun aracı olarak din vardır. Gage de Stanton da genelde tüm dinlerin özelde ise Hristiyanlığın kadınları baskı altında tutmak için kullanıldığı kanısındadırlar.<sup>276</sup> Kilise ataerkiyi desteklemek için kurulmuştur ve kuruluş nedeni kadınları ezme ve baskı altında tutma isteğidir.<sup>277</sup> Gage’in en dikkat çekici tespiti Hristiyanlık ile kadın düşmanlığı ve ataerki arasında kurduğu bağıdır. Hristiyanlığın oluşabilmesi ve yayılabildiğindeki etkin faktör “İsa Mesih, Aziz Pavlus veya vaftiz doktrini değil, kadının köleliği”dir.<sup>278</sup> Kadının köle olmasının altında ilk günahdaki rolü yatar. Kadının ilk günahdaki rolü Gage’e göre, kadınları baskı altında tutup onlardan istifade edebilmek için gereğinden fazla büyütülmüştür. Kadının baştan çıkartıcılığı<sup>279</sup>, şeytanla anlaşması<sup>280</sup> ve dine hürmet göstermemesi<sup>281</sup> onu erkeğin her an kendisine karşı tetikte olması gereken bir düşmana dönüştürmüştür. Buna göre kadınlar arasından başka Havvaların çıkıp erkekleri yine felakete sürüklememesi için kadınların boyunduruk altında tutulması gerekmektedir.

Erkeğin kadın algısının doktrin haline getirilmesi ile Hristiyanlığın doğduğunu düşünen Gage, Hristiyanlıktaki kadın düşmanlığının, erkekler tarafından kadınlara yönelik “barbarca”<sup>282</sup> davranışlarının ilahi bir gerekçelendirme ile aklileştirilmesi ve meşrulaştırılması olduğunu ifade eder. Dini otoritenin sahibi erkekler olduğu, dini metinleri erkekler yazdığı için din, kadınları baskılamak yoluyla erkekleri güçlendirmek için kullanılan bir araca dönüşmüştür.<sup>283</sup> Kilise, devamlı olarak

---

<sup>274</sup> Fenton, s. 30, (Bkz. Zanita E. Fenton, “No Witch is a Bad Witch: A Commentary on the Erasure of Matilda Joslyn Gage”, *Southern California Interdisciplinary Law Journal*, Vol. 20, 2010, ss.21-38.)

<sup>275</sup> Gage, *Woman, Church and State*, s. 7.

<sup>276</sup> Gage, s. 23. Gage, 1878 yılında düzenlenen Freethinkers’ Kongresindeki konuşmasında “Hristiyan, Muhammedî, Budist, hangi din olursa olsun, sadece bazı adamlar ya da babalar aracılığı ile vahiy alan hiçbir dini forma inancım yok. Kadın ve erkeğe tamı tamına aynı dini haklar vermeyen hiçbir dini forma inancım yok,” diyerek duruşunun esası itibarı ile kadın ve erkek arasında eşit hak ve özgürlükleri tanımayan tüm dini formları kapsadığını ifade etmiştir; Fenton, s. 29, 76. dipnot.

<sup>277</sup> Rapson, s. 34.

<sup>278</sup> Gage, yine 1878 yılındaki Freethinkers Kongresindeki konuşmasında bu meseleyi şu şekilde özetlemiştir: “Temel Mesih üzerinde (inşa edilmiş) değildir; Pavlus üzerine değildir; vaftiz doktrini üzerine değildir; (temel) bunların hiçbirine dayanmaz. Hristiyan Kilisesi kadın köleliği olgusuna dayanır; kadının dünyaya günahı ve ölümü getirdiği ve bu nedenle erkekte aşağı bir duruma -bir boyun eğme ya da tabi olma durumuna- yerleştirilerek cezalandırıldığına dair teori üzerine (dayanır). Bu, Hristiyan Kilisesi’nin bugünkü temelidir.” (Bkz. Rapson, s. 24).

<sup>279</sup> Gage, s. 65.

<sup>280</sup> Gage, s. 310.

<sup>281</sup> Gage, s. 312.

<sup>282</sup> Gage, s. 525.

<sup>283</sup> Gage, özgür ve kişilik sahibi olan kadınların günah işlemeye ve Havva gibi erkekleri baştan çıkartmaya çalışacakları düşüncesi ile kadınların baskılanmasının altındaki motivasyonun kadının doğası itibarı ile kötülük işlemeye yatkın olmalarının

kadınların ikincil konumlarını ve doğuştan kötü olduklarını dile getirerek onları Kilisenin onayını kazanmak isteyen bir konuma düşürmüştür.<sup>284</sup> Gage, Kilisenin, kadınların özgürlük ve benlik haklarını, emeklerini ve mallarını sistematik bir şekilde çaldığını öne sürer.<sup>285</sup>

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında başlayan, ataerkinin tarih boyunca norm olmadığı ve Kitab-ı Mukaddes'in tarih çizgisinin ötesinde bir tarih olduğunu ortaya çıkartan keşif ve bulgular, Gage'in argümanlarını güçlendirmiş ve kadınlar için Kitab-ı Mukaddes'in sunduğu anlayışın ötesinde bir imkânın geçmişte zaten var olduğu fikrini desteklemesini sağlamıştır. Bachofen'in kurgusuna inanan ve Morgan'ın iddialarını tasdik eden Gage, ataerkiden önceki dönemlerde anaerkinin ve anasoyluluğun<sup>286</sup> bulunduğunu kabul eder. Bununla birlikte Gage'in kurgusundaki anaerki, gelişmemiş bir ataerki değildir.<sup>287</sup> Gage, anaerki ve ataerki üzerine o zamana kadar sürülen teorilerin aksine anaerkiden ataerkiye geçişi bir düşüş olarak nitelendirir. Anaerki adalet ve eşitliğin hüküm sürdüğü, insani bir düzendir.<sup>288</sup> Ataerki ise Gage'e göre "hayatlarında ve dinlerinde en iğrenç türden duyguları kendilerine esas almış erkeklerin hükmü"dür.<sup>289</sup> Bu bağlamda, Gage'in Bachofen'a tersten bir okuma yaptığını ve ataerkinin zaferini "düzenin ve rasyonalitenin zaferi değil, baskı ve gerilemenin zaferi"<sup>290</sup> olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Gage, *Woman, Church and State*'in ilk bölümünde anaerkiden bahseder ve kadının "yerde yönetici, gökte tanrıça" olduğunu söyler.<sup>291</sup> Anaerkide anasoyluluğun da olduğunu ifade eden Gage'e göre annenin öncelikli olması ailedeki dokunulmazlığı ve reislik konumunun yanı sıra ona devlet ve din üzerinde de kontrol ve idare imkânı vermişti. Gage, erkeğin kadına tabii olmasının, kadının erkeğe tabii olmasından çok daha uzun bir tarihi olduğunu ifade eder. Bu durum sadece geçmişte görülen bir vakıya da değildir. Eski Mısır, Afrika, Amerikalılar, Asya kültürlerinin geçmişteki ve günümüzdeki kültürel, hukuki, siyasi uygulamalarından da örnekler veren Gage, dünya çapında geçerliliği olan sistemin

---

farz edilmesi olduğunu dile getirir. Kadının kötü olduğunu düşünmek ve kadının erkeklerin kötülüğünü isteyeceğine inanmak, Hristiyanlıktaki içselleşmiş kadın nefretinin temelinde bulunur. Gage, s. 24.

<sup>284</sup> Gage, s. 48.

<sup>285</sup> "Bilinen en muazzam organize soygun sistemi, kilisenin kadına yönelik, kadının sadece özsaygısını değil, tüm kişilik haklarını da alan bir soygundur; (kilise kadının) kendi emeğinin meyvelerini; eğitim olanaklarını; kendi yargısının, kendi vicdanının, kendi iradesinin uygulanmasını (çalmıştır)." (Gage, s. 527)

<sup>286</sup> Gage, Bachofen'in tezlerini kabul etse de gelişigüzel ilişki düşüncesini ve çokkocalılığı reddeder. Ona göre anaerki tekeşlidir, s. 16.

<sup>287</sup> Allen, s. 1095.

<sup>288</sup> Gage, erkek merkezli dini geleneklerin, genel kanaatin aksine akli olmadığını, erkeklerin dürtüleri ile hareket ettiğini iddia eder. Bu geleneklerin oluşmasında "eril hissiyatın aşırı alev almış yangınları"nın etkili olduğunu düşünür. Gage, s. 47.

<sup>289</sup> Gage, s. 43.

<sup>290</sup> Allen, Gage ve Stanton'ın on dokuzuncu yüzyılda halen cazibesini muhafaza eden ilerlemeci kurguyu tersine döndürmekle kalmadıklarını, on dokuzuncu yüzyıl sonunun karakteristiği olan "epistemolojik bir perspektif" geliştirdiklerini ifade eder. Bu perspektif objektif olma iddialarına ve bilgidaki özne unsurların sorgulanmasının önünü açan bir perspektiftir. Gage de Stanton da objektiflik kurgusunun sorgulanmasının şüphe ya da endişeye değil yeni bir umuda ve güvene sebebiyet vereceğini düşünür, Allen, s. 1096.

<sup>291</sup> Gage, s. 10.

Batı'daki formu ile ataerki olduğu ve kadınların bu sistemden başka sistem altında yaşamadıkları önkabulünü yıkmak istemiştir.<sup>292</sup>

Gage, anaerkide ilahi unsurun tanrıça olduğuna inanmakla kalmaz, reformist olarak gördüğü sufrajeterin<sup>293</sup>, tanrının dışıl yönüne hürmet göstermekten kaçınmalarını çelişkili bularak eleştirir. Tanrının “kutsal analığının” kadınlar tarafından tanınması gerektiğini düşünür.<sup>294</sup> Tanrıda eril prensip kadar dışıl prensibin de olduğunu öne süren Gage, bu dışıl prensibin tanınmamasını, yok sayılmasını Tanrıya karşı işlenmiş günahların en büyüğü olarak niteler. Hristiyanlıkta olduğu şekliyle Tanrının sadece erilliği öne çıkartılmamalıdır, aynı anda hem anne hem baba hem oğul olduğu kabul edilmelidir.<sup>295</sup> Gage'e göre kadınlar erilliğe ve salt eril olduğu iddia edilen tanrılara tapmaktan artık kaçınmalı, kendi iyilikleri için bu tür imani alışkanlıklarına son vermelilerdir. Tanrı anlayışının neşet ettiği kutsal kitabın da eril tahakküm çerçevesinde şekillendiğini düşünen Gage erkeklerin Kitab-ı Mukaddes'i kendi çeviri ve yorumları ile eksik aktardıklarını ifade eder. Bu eksik aktarmalar ve sübjektif yorumların etkisinden kurtulmak için kadınların Kitab-ı Mukaddes'i yeniden yorumlaması gerektiğini düşünür.<sup>296</sup> Kitab-ı Mukaddes'in ezoterik okumalarının da üzerinde duran Gage, Kitab-ı Mukaddes'in, kadınlar tarafından yeniden yorumlanmasında ezoterik kavramlaştırmanın kullanılması ile “kurtarılabileceğini” düşünür.<sup>297</sup> Dışıl prensip Gage'e göre sadece oy hakkının sağlanması, diğer hukuki ve sosyal hakların kadınlara verilmesi ile sağlanmaz. Dışıl prensip “kanunda olduğu gibi dinde de geri getirilmeli”dir.<sup>298</sup> Gage'in dışıl prensibin geri getirilmesine yaptığı vurgu, anaerki düşüncesine işaret eder niteliktedir.

Kilisenin yüzyıllar boyunca kadınlara büyük kötülükler yaptığını düşünen Gage'e göre kadınların güçleri kilisenin etkisi ile yavaş yavaş erimiştir. İkinci yüzyıla kadar bahisleri geçen ama sonra eserleri kaybolan kadın peygamberlerden, beşinci yüzyılda vaaz eden ve vaftiz yapan kadın

---

<sup>292</sup> Gage, Yahudilik ve Hristiyanlık harici hiçbir dini sistemde kadınların ilahi olana doğrudan erişimine bu kadar kesin bir müdahale edilmediğini söyler (s. 63). Hristiyanlığın kadınlar üzerindeki olumlu etkilerinden bahseden tüm tarihçilerin pagan dinlerde kadınların konumunun daha iyi olduğunu kabul etmek zoruna kaldığını ifade eder (s. 55-56).

<sup>293</sup> Gage, Stanton gibi feministler 1880'lerde Özgür Düşünce Hareketi'nin (Freethought Movement) takipçisi olmuşlardır. Bu hareket, Hristiyan teolojisinin genel yargı ve kabullerini, bilimsel keşif ve bulgularla değerlendirir ve bilimsel olarak uygun görmediği açılardan Hristiyan inancına meydan okur (Kathi Kern, *Mrs. Stanton's Bible*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2001, s. 251).

<sup>294</sup> Gage'in, kutsal analık ile kastı Hz. Meryem'in anneliği değil tanrının baba olması yönü gibi ana olması yönüdür: “İlahi kudretten bahsedenlerin, Tanrının kutsal analığını neredeyse tamamen görmezden gelmeleri benim için şaşkınlık ve hayret konusu olmuştur,” diyerek bu konuda kadınların tutumuna karşı hissiyatını açıklamıştır (Kern, s. 118).

<sup>295</sup> Brammer, s.72.

<sup>296</sup> Brammer, s. 72-73.

<sup>297</sup> Kern, s. 167. Kern, Gage'in Kitab-ı Mukaddes'i “mensuplarından başkasına saklı, kadim gizemlerin bir kaydı” olduğunu düşündüğünü aktarır.

<sup>298</sup> Bkz. Dee Michell, “How to Ruin Your Reputation: Elizabeth Cady Stanton and The Woman's Bible”, Feminist Theologies gününde sunulan tebliğ, Sophia Ecumenical Feminist Spirituality Centre, Adelaide, 12 Ağustos 2017, s. 9. [https://www.researchgate.net/publication/319103094\\_How\\_to\\_Ruin\\_Your\\_Reputation\\_Elizabeth\\_Cady\\_Stanton\\_and\\_The\\_Woman%27s\\_Bible\\_Paper\\_presented\\_at\\_the\\_Feminist\\_Theologies\\_Day\\_Sophia\\_Ecumenical\\_Feminist\\_Spirituality\\_Centre\\_Adelaide\\_12th\\_August\\_2017](https://www.researchgate.net/publication/319103094_How_to_Ruin_Your_Reputation_Elizabeth_Cady_Stanton_and_The_Woman%27s_Bible_Paper_presented_at_the_Feminist_Theologies_Day_Sophia_Ecumenical_Feminist_Spirituality_Centre_Adelaide_12th_August_2017) (erişim tarihi: 9 Ağustos 2020).

rahiplerden bahseden Gage, bu kadınların güçlerinin bir tür erozyona uğradığını ve zamanla eril bir tanrının yükseldiğini ifade eder.<sup>299</sup>

Kilisenin kadınlara yönelik kötülüklerinin en kapsamlı ve büyük olanı ise yüzyıllar boyu kadınları cadılık kisvesi altında yargılaması ve öldürmesidir. Gage'in tarif ettiği cadı imgelemi alışlagelmiş kötücül çağrışımlara sahip değildir. Gage'e göre Kilisenin cadı diyerek yargıladığı ve yaktığı, ceza verdiği, öldürüp mallarına el koyduğu kadınlar; eğitilmiş, bilgili, kendi ayakları üzerinde durması sebebiyle ataerki, dolayısıyla Kilise için tehdit unsuru olarak görülen kadınlardır.<sup>300</sup> Gage, Hristiyan doktrinine içkin kadın nefretinin cadılığın sadece kadınlara has bir suç olarak görülmesine sebep olduğunu iddia eder. Cadıların yakılması anaerki kurumların yıkımının tamamlanmasını ve ataerkinin yükselişini en uç noktaya getirir. Yargılanan her yüz kadın cadıya karşılık bir erkek büyücü yargılanmıştır. Yargılanan erkeklerden suçlu bulunanların oranı daha da azdır.<sup>301</sup> Cadılığı Hristiyan ataerkilliğine karşı kullanılmış etkili bir silah olarak nitelendiren Gage, cadıların kilisenin kadınları kontrol altına almak için kullandığı araçları geri püskürten bir mekanizma oluşturmalarının erkekler için korku ve endişe sebebi olduğunu düşünür.<sup>302</sup>

Kilisenin kadınları evlilik ve ruhbanlık ile kontrol altına aldığı tespitinde bulunan Gage'e göre kilisenin bir ruhban sınıfı oluşturması kadınları oldukça olumsuz yönde etkilemiştir. Bu olumsuz etkinin ilk aşamasında en büyük sıkıntıyı erkek din adamlarının artık evli olamayacakları ve/veya karşı cins ile ilişkiye giremeyecekleri ilan edildiğinde sokağa atılan eşleri, aileleri yaşamıştır. İkinci aşamadaki etki ise sürece yayılmıştır, erkeklerin kendilerinden uzak durarak temiz kalacakları ve manevi mertebelerinin artacağı iması sebebiyle kadınlar kendilerini kirli ve kötücül hissetmiş, bu da kadınlarda nesiller boyu pekişerek süren ve aktarılan bir aşağılık kompleksi oluşmasına sebep olmuştur. Gage'e göre kadınlardan uzak durulmasının erdem olarak görülmesinin ve kadınların bu şekilde ezilmesinin en bariz sonucu kadınların tüm erkekler için "kolay av" haline gelmeleridir.<sup>303</sup> Ruhban sınıfının oluşmasının üçüncü aşamasındaki olumsuz etki, sosyolojik olarak uzun vadede kendisini göstermiştir: Ruhban sınıfına giren erkeklerle evlenecek kadınların açıkta kalması, ruhban sınıfı erkekleri kadar kadın nüfusunun da

---

<sup>299</sup> Kern, s. 119.

<sup>300</sup> Gage'in "sevecen, nazik, akıllı, akli sebebiyle korkulan" kadınlar olarak tanımladığı cadılardan kaynaklanan iyi cadı imgelemi, Amerikan edebiyatında *Muhteşem Oz Büyücüsü* romanındaki Kuzey'in İyi Cadısı ile kendini gösterir. Gage'in kızı Maud Gage'in eşi yazar L. Frank Baum, Kuzey'in İyi Cadısı karakterinde Gage'in şahsından ve çalışmalarından esinlenmiştir.

<sup>301</sup> Gage, s. 224.

<sup>302</sup> Mary E. Corey, Gage'in analizinin çok güçlü bir analiz olduğunu düşünür. Bunun sebebi Gage'in "gözlerini hiç ayırmadan" sadece cadı avlarının kurbanlarına bakmasıdır. Gage, cadı avlarını makul gösterme ihtimali olan hiçbir varsayım ile ilgilenmez. Yüzyıllar boyu herhangi bir şekilde otonomluk gösteren kadınların cadı olarak yaftalanması, bu kadınların mal varlıklarına el koyulması, cadı avı mahkemelerinin yarattığı korku ile otoritesini pekiştiren kilisenin bu kadınları haksız yere yargılayıp öldürmekten ne kadar istifade ettiğini, konudan hiç sapmadan, açık ve net bir anlatımla ifade eder. Corey, kitabın yazıldığı 1893 tarihinde Gage'in, modern feminist histografinin ancak 100 sene sonra yapabileceği analizleri yaptığını söyler. Gage'in otoriteyi değil kurbanları öncüllemesinin önemini, "bu yargılama ve idamların kahredici bir şekilde tek bir cinse yönelik yapılmasının yanında diğer tüm yorumların solduğu"nu belirterek vurgular (Corey, s. 51).

<sup>303</sup> Gage, s. 42.

gayriihtiyari bekar olmalarını gerektirmiştir. Bu kadınlar, ruhbanlığı tercih etmiş erkeklerin istifade ettiği sosyal, ekonomik avantajlardan da mahrum olmuşlardır. Böyle bir kadın sınıfının oluşmasını Kilisenin kendi çıkarları için kullandığını öne süren Gage, Kilisenin bu kadınların özellikle de zengin olanlarını bekaret yemini etmelerini teşvik etmesini manidar bulur.<sup>304</sup>

Kadınlar üzerindeki tahakkümünü gittikçe artıran Kilisenin kuralları sadece dini alanda kalmamış, sosyal hayata da yansımıştır. Gage kilisenin yasalarının sosyal yasalar haline gelmesini büyük bir sorun olarak görür.<sup>305</sup> Kilise, kadınlara sosyal hayatta meşru bir şekilde var olmanın yolu olarak sadece iki alternatif sunmuştur: evlenmek veya bekaret yemini ederek kilisenin doğrudan hizmetine girmek. Gage, evlenmenin nihai bir çözüm olduğunu düşünmez çünkü kadın evlendiği anda tüm varlığını ve benliğini erkeğe teslim etmek suretiyle kendisini sıfırlar, hukuki ve sosyal anlamda Gage'in deyimiyle adeta bir çocuğa döner. Evlenmemek ve bekaret yemini etmemek de çözüm değildir çünkü kilisenin ve erkeklerin bir şekilde meşru koruması altında olmayan kadınların durumu daha da kötüdür. Öte yandan Kiliseyi destekleyenlerin, günah çıkartmaya gelenlerin, ayinlere devam edenlerin büyük oranda kadın olması Kilise'nin ilk günah doktrini üzerinden kadınları devamlı aşağılayarak onları onaylanma ve affedilme ihtiyacına itmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>306</sup> Bu ihtiyaçlarının karşılanması için Kiliseden devamlı onay almaya çalışan kadınlar aracılığı ile ailelerin ve erkeklerin idaresi de kolaylaşmıştır.<sup>307</sup>

Kadınların kilise elinde bu tür baskı ve ezilmelere maruz kaldığı devirlerdeki diğer kültürlerle eş zamanlı bir karşılaştırma yapan Gage, anaerkil düzenin sadece tarih öncesinde kalmadığını ortaya koyar. Hristiyanlık dışı inanç ve kültürlerde kadının dini ve sosyal durumunu Avrupa'daki durumu ile mukayese ederek inceleyen Gage'e göre anaerkinin en parlak örneklerinden biri on beşinci yüzyılda Portekizliler tarafından keşfedildiğinde Malabar'da bulunmuştur. Batı'da kadının konumunun bir köleninkinden farksız olduğu bir dönemde Malabar'ın tamamen kadınların yönetimi altında bulunan güzel bir medeniyete sahip olduğunu ifade eden Gage, Malabar ile Hristiyan Avrupa'nın arasındaki gelişim farkına dikkat çeker: şehirlerin zenginliği, donanmalarının güçlüğü, sosyal alışanlıkların güzelliği açısından Malabar, Avrupalı kentlerden çok öndedir. Gage için, Malabar'ın Avrupalı

---

<sup>304</sup> Bekaret yemini ederek kendisini kiliseye vakfeden bu kadınların ölümünün ardından mal varlıklarına kilise tarafından el konulmaktaydı (Gage, s. 33-34).

<sup>305</sup> Gage, cadılık örneğinde de açıkça anlattığı gibi, yasaların aynı suçlar için kadınları erkeklerden daha şiddetli bir şekilde cezalandırdığını söyler. Kadınlara yönelik suçların ise cezaları azaltılmıştır: Hristiyanlık öncesi paganik toplumlarda kadına tecavüzün cezası ölümken Kilise hakimiyetinde kadına tecavüz neredeyse cezası olmayacak bir hale getirilmiştir. Gage bu örnekler üzerinden giderek Kilisenin etkisi ile yeniden düzenlenen tüm yasaların "erkeği koruyup kadınları aşağılamak için" tasarlandığını iddia eder (s. 57).

<sup>306</sup> Gage, s. 48.

<sup>307</sup> Gage'e göre ataerkinin araçları sinsice işler. Ataerkinin bu kadar uzun süre etkili ve başarılı olmasının sebeplerinden biri de ataerkinin kadınları aktif bir şekilde kendi ezilme süreçlerini kendilerinin oluşturmasına teşvik etmesidir.

örneklerinden ileri olmasının önemi bu gelişimlerin kadınların kontrolü ve yönetimi altında yapılmasıdır.

Gage'in ezoterik din anlayışı da Malabar adetleri üzerine verdiği örnekte ve yargıda kendisini gösterir. Malabar sadece sosyal, siyasi ve kültürel alanda Avrupa'dan önde değildir, inanç yönünden de çok yönlü ve kapsamlıdır. Gage, Malabar örneğinden yola çıkarak Batı'da dişil ilkenin her alanda yok edilmesinin doğurduğu sonuçları anlatır. Batı'da tamamen eril olan Tanrıya, Malabar'da farklı bir anlayışla inanıldığını ve bunun imkanının Hristiyanlıkta da bulunabileceğini öne sürer. Malabar yerlilerinin, bir misyonerin yüce varlığın onlara göre ne olduğu sorusuna ne erkek ne kadın ne yer ne gök ama aynı anda her şey ve hepsi olan ezeli ve ebedi bir yüce varlığa iman ettikleri şeklinde cevap verdiklerini anlatan Gage, İngiliz misyonerlerinin İngiltere'nin "Tanrıya ve insana dair barbarca fikirlerini yaymak için" buraya gönderildiklerini ve yerlilerin yüce ilah fikrini yok ettiklerini söyler.<sup>308</sup> Misyonerlerin tutumu, Gage için kadın söz konusu olduğunda kilisenin ve ataerkil sistemin davranış örüntüsünün göstergesidir.

---

<sup>308</sup> Gage, s. 21-23.

### 1.2.2.2. Elizabeth Cady Stanton ve Feminist Teolojinin Başlangıcında Anaerki

Amerikan sufraget hareketinin önde gelen isimlerinden Elizabeth Cady Stanton<sup>309</sup>, kadınların oy hakkı kazanmasının, eşit hak ve imkanları talep etmeleri için bilinçlenmelerinin yanı sıra kadınların ikincil pozisyonlarının kök nedenlerinin açıklanması ve bu sebeplerin ortadan kaldırılması için çaba sarf etmiştir. Stanton'ın Hristiyanlığa, her türlü kurumsallaşmış dine ve özellikle Kitab-ı Mukaddes'e yönelttiği eleştiriler, kadınların özgürlük mücadelesindeki paradigma değişikliğinin temelini oluşturmuş ve ikinci dalga feministlerin Hristiyan teoloji eleştirilerinin önünü açmıştır. Stanton da Gage gibi tarih öncesi anaerkilliğini kabul eder ve kadınların geçmişte çok daha iyi şartlarda yaşadıklarını düşünür. Kadınların önündeki en büyük engel ona göre ataerkil dini pratiklerdir.

Stanton, kilise ve devleti kadının ikincil konumda olmasından sorumlu tutan Gage'inkine benzer bir teori ile kilisenin, din görevlilerinin, kutsal metinlerin, geleneksel aile ve devletin, adetler, kanunlar, dini inanışlar aracılığı ile kadınları eve mahkum hizmetçiler konumuna düşürdüğünü öne sürer.<sup>310</sup> Ona göre sufraget hareketi bir bağımsızlık hareketi, bir devrimdir.<sup>311</sup> Nasıl Amerika'ya göç eden kurucu babalar monarşiyi ortadan kaldırarak idarenin halka geçmesi yönünde adımlar atılırsa, benzer şekilde kadınlar da bilinçlenebilmek için kilisenin ve ailenin hiyerarşisinden ve yaptırımlarından kendilerini uzaklaştırabilmelidirler.<sup>312</sup> Stanton, kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi, vatandaş ile monarşi arasındaki ilişkiye benzeterek gerçek bir Amerikan devriminin ancak kadınların anlamı ile özgürleşmesiyle

---

<sup>309</sup> Elizabeth Cady Stanton, New York'un önde gelen zengin ailelerinden birinde dünyaya gelmiştir. Keskin zekası ve özgür mizacı ile gününün kadınlara dair kalıplarını kıran Stanton, devrin tanınan avukatlarından olan babasının ofisinde gayri resmi olarak hukuk tahsili almıştır. Ailesindeki kölelik aleyhtarı aktivistlerin etkisi altında kalmış, küçük yaşından itibaren kadınların toplumdaki konumlarının iyileşmesi üzerinde düşünmüştür. Stanton, Susan B. Anthony ile oy hakkının kazanılması için ilk harekete geçen öncülerden olmuştur. Sufraget hareketine destek için çeşitli dernek ve oluşumlar kurmuş, toplantı ve kongreler düzenlemiş, basın-yayını faaliyetlerinde bulunmuştur. (Dubois ve Dumenil, s. 239. Bkz. Ellen Carol Dubois ve Lynn Dumenil, *Through Women's Eyes: An American History with Documents*, Boston, New York: Bedford/St. Martin's, 2016, 4. Basım.) İyi bir eğitim alan Stanton, abisi ve erkek kardeşi gibi üniversite seviyesinde eğitimine devam etmek istediğinde bu isteği büyük tepki görmüştür. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Elisabeth Griffith, *In Her Own Right: The Life of Elizabeth Cady Stanton*, New York: Oxford: Oxford University Press, 1984). Prebisteryan bir aileden gelen Stanton, ailesinin inancını pratik ve entelektüel boyutta onaylamaz. Gençliğinde liberal teolojinin imkanlarını araştırmıştır. Romantisizmin etkisinde olan Stanton için hemen her türlü okült tecrübe dikkat çekici olmakla birlikte bilimin dinin yerini alacağına dair inancı sebebiyle liberal teolojinin akılcılığı ve bilimsel gerçeklik vurgusunu doğru bulmuştur. Her türlü baskıcı otoriteye karşı olan tavrı sebebiyle (mesela kadınların hareketlerini son derece kısıtlayan uzun kıyafetlerden ve kat kat korselerden kurtulmak ve hareket serbestiyeti kazanmak amacıyla yeni bir kıyafet türü akımı yaratmış, Bloomers denilen bu hareket kamuoyunda büyük tepki toplamıştır) sadece dini figürlere değil her türlü ortodoksiye karşı da bir alternatif arayışına girmiş ve özgürleşmek için ortodoksinin baskıcı tavrından kaçmak gerektiğini düşünmüştür. Daha fazla bilgi için bkz. Elizabeth Cady Stanton, *Eighty Years and More: Reminiscences 1815-1897: The Truly Intriguing and Empowering Life Story of the World Famous American Suffragist, Social Activist and Abolitionist*, (New York: T. Fisher Unwin, 1898.), Yayın yeri yok: E-Artnow, 2019, (epub).

<sup>310</sup> Sue Davis, *The Political Thought of Elizabeth Cady Stanton: Women's Rights and the American Political Traditions*, New York ve Londra: New York University Press, 2008, s. 193.

<sup>311</sup> Stanton'ın 1868-1870 tarihleri arasında Susan B. Anthony ile çıkartıkları kadın gazetesinin ismi *Revolution* (Devrim)'dir.

<sup>312</sup> Elizabeth B. Clark, "Self-Ownership and the Political Theory of Elizabeth Cady Stanton", *21 Connecticut Law Review*, 1989, ss. 905-941, s. 906.

olabileceğini ifade eder.<sup>313</sup> Bu sebeple kadınların bireyselliğinin gelişmesine ve kendi benliklerinin sahibi oldukları algısının zihinlerinde yerleşmesine önem verilmesi gerektiğini öne sürer ve ailenin reisi olarak erkeğin kabul edilmesi fikrini reddeder.<sup>314</sup>

Stanton kadının otonomluğu ve kendi üzerinde tek söz sahibi olması için iki yaklaşımı söyleminin temelini almıştır, bunlardan ilki anaerkilliğin üstünlüğünü kabul etmesi<sup>315</sup>, ikincisi ise gittikçe şiddeti artan bir biçimde Hristiyanlığı ve Kitab-ı Mukaddes'i reddetmesidir. Stanton'ın Kitab-ı Mukaddes eleştirisi zamanla derinleşmiştir.<sup>316</sup> Kutsal kitabı uzun zaman boyunca inceleyen Stanton, Kitab-ı Mukaddes'in bir bütün olarak kadınlar için iyi örnekler barındırmadığı kanaatindedir. Bu düşüncesinden hareketle Kitab-ı Mukaddes'i kadınlar gözünden yorumlayan bir eser almaya karar veren Stanton, *The Woman's Bible*'ın bir komite tarafından yazılması gerektiğini düşünüyordu. Bu komisyon için önceliği çeşitli inançlardan ve feminist bir gündeme sahip kadınlardı. Fakat, seçtiği ve davet gönderdiği isimlerin birçoğunun çeşitli sebeplerle bu tür bir çalışmaya sıcak bakmaması neticesinde başta tasarladığından daha başka bir komite ile çalışmıştır.<sup>317</sup>

Stanton'ın feminist teolojisinin temelini oluşturacak *The Woman's Bible* isimli eserinin ilk cildi 1895 yılında, Stanton seksen yaşındayken, yaklaşık on senelik bir uğraşın sonunda yayınlanır.<sup>318</sup> Stanton, eserin yayınlanmasından yaklaşık iki hafta önce, sekseninci yaş gününü kutlamak için bir araya gelen binlerce kişilik bir kalabalığa yaptığı konuşmada *The Woman's Bible*'ın yazılma nedenini açıkça

---

<sup>313</sup> Harriet Siegerman, *Elizabeth Cady Stanton: The Right is Ours*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2001, s. 46.

<sup>314</sup> 19 Temmuz 1848 tarihli konuşmasında Stanton şöyle demiştir: “Bırakın kadın gerektiği gibi yaşasın. Bırakın yaratıcısına karşı hesap vereceğini hissetsin. Bırakın ruhunun erkeğin ruhu kadar göklere ait olduğunu, kendi ruhunun da erkeğinki kadar saf ve arıtılmış gıdaya ihtiyacı olduğunu bilsin. Bırakın önce Tanrı için yaşasın, kusurlu ve günahkar erkeği saygısının ve huşunun nesnesi yapmasın. Bırakın vicdan ve akıl sahibi bir varlık olmanın sorumluluğunu öğrensin; dünyevi, ölümlü bütün yardımların zayıf ve istikrarsız olduğunu, tek güvencesinin Kadir-i Mutlak'ın elinden olacağını, gerçek mutluluğunun yerine getirilmiş vazifeden geleceğini bilsin. Böylece kişinin kendi sorumluluğuna dair dersi sonsuza dek idrak etsin. Ne baba ne koca ne kardeşin ne de oğulun, -her ne kadar buna gönüllü olsalar da- onu hayatının büyük sorumluluklarından azade edemeyeceklerini veya son gün geldiğinde Kalplerin büyük Kaşifinin huzuruna çağrıldığında onun yerine geçemeyeceklerini bilsin.” (Ann Loades (ed.), *Feminist Theology: A Reader*, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1990, s. 14.)

<sup>315</sup> Stanton'ın bu konu ile ilgili Şubat 1891 tarihli konuşması için bkz. Elizabeth Cady Stanton, “The Matriarchate, or Mother-Age”, Sally Roesch Wagner (ed.), *The Women's Suffrage Movement* içinde, New York: Penguin Books, 2019, ss. 80-99.

<sup>316</sup> Bkz. Jeanne Stevenson-Moessner, “Elizabeth Cady Stanton, Reformer to Revolutionary: A Theological Trajectory”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 62, No. 3, Sonbahar, 1994, ss. 673-697.

<sup>317</sup> Dee Michell, bu yeni ekibin üyelerinin “on dokuzuncu yüzyıldaki anaakım dinlere alternatif (spiritüalizm, teosofi gibi) inançların temsilcileri” olduğunu ifade eder. Michell'e göre Stanton'ın komitesinde birçok spiritüalist ve teosofist bulunmaktaydı. Stanton da teosofiyi uzun süre incelemişti. Bu komitedeki teosofistlerin ve Yeni Düşünce oluşumu takipçisi kadınların özellikle üzerinde durdukları husus tanrının erilliği ve eril bir tanrıya tapılmasıydı (“How to Ruin Your Reputation: Elizabeth Cady Stanton and The Woman's Bible”, *Feminist Theologies Day* Konferans Sunumu, Adelaide: Sophia Ecumenical Feminist Spirituality Centre, 12th August 2017, s. 5-6).

[https://www.researchgate.net/publication/319103094\\_How\\_to\\_Ruin\\_Your\\_Reputation\\_Elizabeth\\_Cady\\_Stanton\\_and\\_The\\_Woman's\\_Bible\\_Paper\\_presented\\_at\\_the\\_Feminist\\_Theologies\\_Day\\_Sophia\\_Ecumenical\\_Feminist\\_Spirituality\\_Centre\\_Adelaide\\_12th\\_August\\_2017](https://www.researchgate.net/publication/319103094_How_to_Ruin_Your_Reputation_Elizabeth_Cady_Stanton_and_The_Woman's_Bible_Paper_presented_at_the_Feminist_Theologies_Day_Sophia_Ecumenical_Feminist_Spirituality_Centre_Adelaide_12th_August_2017) adresinden ulaşıldı.

<sup>318</sup> Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible: Part I The Pentateuch*, New York: European Publishing Company, 1895. Eserin ikinci cildi 1898 yılında yayınlanmıştır.

dile getirir.<sup>319</sup> Stanton, Hristiyanlıkta sapkın olarak nitelendirdiği unsurların kadınları hizmetkar konumuna düşürdüğünü ifade eder. Ona göre kadınlar artık, erkeklerin kutsal kitaptan bölümler okuyarak veya insan ırkının bir kısmının diğerine boyun eğmesi gerektiğini söyleyerek kilise minberine daha fazla hükmetsizlik etmelerine izin vermemelidir, kadınların “kaçınılmaz vazifesi” (imperative duty) budur.<sup>320</sup> Sufrajat hareketi de artık din adına kadınları ezen kutsal kitabın, dini akide ve inançların yeniden gözden geçirilmesini ve düzeltilmesini talep etmelidir.<sup>321</sup>

*The Woman's Bible*'in yazılış amacına bakıldığında, bu feminist yorumlamanın on dokuzuncu yüzyılın bütün düşünsel özelliklerini sergilediğini görmek mümkündür.<sup>322</sup> Stanton'ın kurumsal Hristiyanlığa karşı alternatif önerisi ise daha “rasyonel” bir dindir.<sup>323</sup> Stanton'ın Kitab-ı Mukaddes'i kadın perspektifinden bakarak yorumlama projesi dini rasyonelleştirme, yani onun “saf din” olarak adlandırdığı dinin özünü akidelerden, kaidelerden, kurallardan ve kurumların şekillendirdiği, yozlaştırdığı inançtan ayırma projesidir. Bu sebeple de Romantisist projelerle benzerlikleri bulunur. Stanton, devrinin tüm ilerlemeci aydınları gibi aklın ve ilerlemenin üstünlüğüne inanır ve bilimsel, eleştirel yaklaşımın dinin yol açtığı sorunlara çare olabileceğini düşünür.<sup>324</sup>

*The Woman's Bible*'in ilk cildinin yayınlanmasının ardından, sadece dini otoritelerden veya muhafazakâr kesimlerden değil ülkenin hemen her kesiminden ağır eleştirilere maruz kalan Stanton'ın eseri sufragetler arasında da anlaşmazlığa sebep olmuş, kimi dindar sufragetler bu eseri kendi inançlarına

---

<sup>319</sup> 12 Kasım 1895'te National Council of Women'ın düzenlediği bu doğum günü kutlamasına altı bin ila sekiz bin civarında kişi katılmıştır. (Lisa S. Strange, “Elizabeth Cady Stanton 's Woman's Bible and the Roots of Feminist Theology”, *Gender Issues*, sayı 17, Sonbahar 1999, s. 15-16.)

<sup>320</sup> Stanton'ın “Woman's Imperative Duty” başlıklı bu konuşması onun anaerki, Hristiyanlık ve kadının sosyal mevkii hakkındaki düşüncelerini özetler mahiyettedir. Bkz. Elizabeth Cady Stanton, “Woman's Imperative Duty”, Sally Roesch Wagner (ed.), *The Women's Suffrage Movement* içinde, New York: Penguin Books, 2019, ss. 595-608.

<sup>321</sup> Strange, s. 15.

<sup>322</sup> Claudia Setzer, bu özellikleri “kişinin kişisel ilişkileri olduğu bir tanrı mefhumunun doğa ile yer değiştirmesi, Kitab-ı Mukaddes'in metninin tarihi-eleştirel metodlarla incelenmesi temayülü, Oryantalizm, teolojik anti-Semitizm ve okülte olan ilgi” şeklinde özetler (“A Jewish Reading of *The Woman's Bible*”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 27, No. 2, Sonbahar 2011, s. 71).

<sup>323</sup> Jeanne Stevenson-Moessner, Stanton'ın “muhafazakâr Presbiteryenlikten uzaklaştığını, Theodore Parker ve Ralph Waldo Emerson'ın Transandantalizminin içine çekildiğini, teosofi ve Madam Blavatsky'nin okült öğretilerine ve Üniteryanizme ilgi gösterdiğini” söyler (Jeanne Stevenson-Moessner, “Elizabeth Cady Stanton, Reformer to Revolutionary: A Theological Trajectory”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 62, No. 3, Sonbahar, 1994, s.684); Strange ise Stanton'ın saf dinini Thomas Jefferson ve Thomas Paine gibi on sekizinci yüzyıl deistlerinin dinlerine benzetir. Bu deistler Hristiyanlığın korku temelli anlayışını reddetmiş ve yerine aydınlanmacı bir bakış açısının getirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Aradaki fark Stanton'ın teklif ettiği dini değişimin kadınları güçlendirmeyi hedeflemesidir (Strange, s. 25).

<sup>324</sup> Setzer, Stanton'ın “Comte'un pozitivizminden ve Gage'in de dahil olduğu Özgür Düşünce (Freethought) hareketinden” etkilendiğini ifade eder. Stanton'ın teosofist ve transandantal eğilimleri de “Tanrı ile doğayı bir tutmasında ve saf dini kurumsal tezahürlerinden ayırması”nda kendisini belli eder. Setzer, Stanton'ın Kitab-ı Mukaddes'teki öykülerle olan meselesinin bir cinsiyet meselesinden çok bu saf din anlayışına uymamasına bağlar (Setzer, s. 72). Moessner ve Strange gibi, Setzer'in de tespitinden yola çıkarak Tanrıça feministlerinin söylemleri ile Stanton'ın söylemleri arasındaki benzerliklerde Stanton'ın Tanrıça feministleri ile aynı romantisist kaynaklardan beslenmesinin, özellikle doğaya olan vurgusunun tanrıçaya yapılan vurgu ile paralelliğinin etkisi düşünülebilir.

da saldırı olarak görürken kimi ise eserin kadınların oy kullanmaları mücadelesine ket vuracak stratejik bir hata olarak nitelendirmişlerdir. Gage ve Anthony ile kurucularından olduğu National American Woman Suffrage Association (NAWSA) bile Stanton'ın eserini reddetmiş ve eserle hiçbir resmi bağırları olmadığını belirtmiştir.<sup>325</sup>

Yayınlandığı zaman büyük tepkilere yol açsa da *The Woman's Bible*'ın, sadece oy hakkı kazanma mücadelesi veren kadın hareketinin ufkunun genişlemesinde katkısı olmuştur. Kadın hareketinin oy hakkı kazanma mücadelesinin ötesine geçmesinin teorik düzlemde önünü açan eser etki ve erk sahibi çevrelerce sistematik bir şekilde reddedilse bile, eserin argümanları tazeliğini muhafaza etmiş ve bu argümanlar ikinci dalga feminizmin dini kavram ve oluşumları irdeleyen bilimsel eleştirilerine olanak sağlamıştır. Kitab-ı Mukaddes'te yer alan kadın imgelerinin fazlaca ataerkil olduğunu düşünen Stanton'ın söylemi, sadece feminist teolojiye değil kültürel feminizme de zemin hazırlamıştır.<sup>326</sup>

Stanton, Kitab-ı Mukaddes'in ataerkil yorumlarından rahatsızlık duyan ve Kitab-ı Mukaddes'in kadın bakış açısı ile yorumlanması ihtiyacını duyan ilk yazar değildir.<sup>327</sup> Bununla birlikte bu eleştirilerin geneline bakıldığında, yazarların Kitab-ı Mukaddes'in kendisine yönelik bir itirazlarının olmadığını, daha çok bölüm veya hikâye bazlı yorumlar getirdikleri ve bazı anlatıların ne şekilde kadınlar için daha az itham edici bir şekilde anlatılabileceği hususuna yöneldikleri görülür. Stanton'ın da Kitab-ı Mukaddes'teki anlatılara yönelik ilk yorumları, bu eleştirileri tekrarlar mahiyettedir. O, Kitab-ı Mukaddes'in yanlış yorumlanışının kadınların ezilmesinde etkisi olduğunu öne sürmüş, sufrajet hareketinin başlarında yaptığı konuşmalarda ve yazılarında Hristiyanlığın ve Kitab-ı Mukaddes'in doğruluğu ve adaleti öğrettiğini, dini liderlerin Kitab-ı Mukaddes'teki kıssaları çarpıttığını ve kadınlar hakkında yanlış nasihatler verdiklerini dile getirmiş, Hristiyanlığın ve Kitab-ı Mukaddes'in ana temalarından kabul ettiği adalet anlayışına kadınların da dahil olması gerektiğinin üzerinde durmuştur.

1870'lerden itibaren ise Stanton bu duruşunu terk ederek Kitab-ı Mukaddes'i bütünü ile reddetmeye başlamış ve eleştirilerini kendinden önceki eleştirilerden farklı bir kavramsal zeminde

---

<sup>325</sup> Michell, s. 2.

<sup>326</sup> Bu manada Stanton'ın sadece feminist teolojinin ve kültürel feminizmin değil kadınların güçlenmesi ve bilinçlenmesi için yeni bir din teklifi ile yola çıkan Tanrıça feministlerinin de öncüsü olduğu söylenebilir.

<sup>327</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Dorothy C. Bass, "Women's Studies and Biblical Studies: an Historical Perspective", *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 7, Sayı 22, 1982, ss. 6-12.; Bass gibi Mace de, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren kadınların Kitab-ı Mukaddes'i feminist bir gündem ve çerçeve ile incelediklerini ifade ederler ve bu kadın yazarlar arasında Sarah ve Angelina Grimké, Antoinette Brown, Frances Willard, Anne Ely Rhoads, Judith Sargeant Murray ve Lydia Maria Child, Jarena Lee, Sojourner Truth, and Anna Julia Cooper, Mary Emma Woolley gibi isimleri zikrederler, (Bkz. Emily R. Mace, "Feminist Forerunners and a Usable Past: A Historiography of Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*," *Journal of Feminist Studies in Religion* 25, no. 2, 2009, s.8).

sürdürmüştür.<sup>328</sup> Hem Kitab-ı Mukaddes'in Tanrının keliması olduğunu ve hem Hristiyanlığın kurumsal araçlarını reddeden Stanton, Gage gibi Kitab-ı Mukaddes ve Hristiyanlığı varoluşları itibariyle kadınların ezilmesinin temeli ve kadınların özgürleşmesinin önündeki en büyük engel olarak görür.<sup>329</sup>

Öte yandan Stanton'ın dini olgu, kurum ve pratikleri reddedişi ateist bir reddedişten ziyade deist bir duruştur. Stanton da Gage gibi Tanrının varlığının reddedilmesi taraftarı değildir, sadece geçmişten günümüze din adına yapılan uygulamaların tanrının emri olduğunu düşünmeyi kabul etmez. Yüce bir varlık fikri, Gage gibi onun da her zaman gündemindedir. Bu varlık ile ilişkisi ise herhangi bir dini veya toplumsal cendere içinden geçmemelidir. Kadının ve erkeğin bu yüce varlığa karşı görevleri ve toplumdaki pozisyonları ancak bu varlık tarafından belirlenebilir.<sup>330</sup> Stanton, kişi ile inancı arasına aracı ve ikincil kurumlar girmesini şiddetle reddeder. Bu kurumlar sadece kilise ve sosyal kurumlar değildir, kavramlar ve kalıplar da bu tanıma girer: Mesela Stanton, birçok Viktoryen devir sufrajetinin aksine anneliği kadınlığın tanımlayıcı ve yüce öğelerinden biri görmeye yetinmez, anneliğin sınırlayıcılığından bahseder: “Anneden, evden veya cennetten daha sevimli bir kelime varsa o da özgürlüktür.”<sup>331</sup> Aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes'te de organize dinlerde de karşı çıktığı eril tahakkümün araçsallaştırdığı din olgusudur.<sup>332</sup> Kadınların, erkeklerden ahlaken daha üstün olduğuna inanan Stanton, Kitab-ı Mukaddes'teki ahlaken düşkün kadınların varlığının, kutsal kitabın erkekler tarafından tahrif edilmesinin bir delili olarak görür.<sup>333</sup>

Her ne kadar başlangıçta ilk Kitab-ı Mukaddes eleştirenlerini takip etse de 1870'lerden itibaren kendisini bu eleştiriden uzaklaştıran Stanton, artık Kitab-ı Mukaddes'in spekülasyon ve batıl inançlarla dolu olduğunu düşünür. *The Woman's Bible*'ın ilk cildinde, Kitab-ı Mukaddes'te bulunan kadın betimlemelerini kadınlar için iyi ve doğru örnekler olarak görmez.<sup>334</sup> Bu kadınlar, eğer iyi örnek olarak veriliyorlarsa devamlı surette eril bir otoriteye nispetle hareket eden, en büyük meziyetleri kendilerini feda etmek olan kişilerdir. Kötü örnekler ise hileci ve düzenbazdır. Bu birbirini tamamlayan iki kalıp,

---

<sup>328</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Jeanne Stevenson-Moessner, “Elizabeth Cady Stanton, Reformer to Revolutionary: A Theological Trajectory”. Gage gibi Stanton da kadınların ikincil durumunun kök nedenlerine inmek gerektiğini düşünerek okuma ve araştırmalarını bu yönde zenginleştirmiştir. Stanton'ın bu kavramsal zemin değişimi ile antropolojideki yeni gelişmelerin, özellikle anaerki üzerine yapılan çalışmaların çoğalmasında paralellik göstermektedir.

<sup>329</sup> Sadece Hristiyanlık değil, bütün dinler Stanton'a göre kadınları ezmek ve ikincil konuma itmek için kullanılmıştır. Erkeklerin dine olan temayüllerinin arkasında da bu dinlerin onları kadınları ezmek için verdiği imkân bulunmaktadır: “Her kadın, bu savaşın Firavun'dan Abraham Lincoln'e -Özgürlük ya da Kölelik -Demokrasi ya da Aristokrasi -Hristiyanlık ya da Barbarlık- dünya uluslarını sarsan aynı ilkeleri içerdiğini anlasın ve cumhuriyetçi kurumlarımız olsun ya da olmasın bugünü seçsin. Kalıcı bir temele oturtulmuş barışla çocuklarımız sonsuz bir güvence altına mı alınacak, yoksa ışık ve deneyim nesilleri arasından geri dönüp zincirlere ve köleliğe yeniden uysalca boyun mu eğeceğiz?” (Siegerman, s. 83).

<sup>330</sup> Clark, s. 913.

<sup>331</sup> Clark, s. 911.

<sup>332</sup> Stevenson-Moessner, s. 685.

<sup>333</sup> A.g.m.

<sup>334</sup> Rebecca Styler, *Literary Theology by Women Writers of the Nineteenth Century*, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010, s. 85.

kadınlar hakkındaki toplumsal kabulleri pekiştirir. Kadınların ahlaki üstünlüğünün bir vakıa olarak kabul eden ve bu ahlaki üstünlük sebebiyle kadınların ezilen sınıfları çok daha iyi anlayacağını öne süren Stanton, Kitab-ı Mukaddes'teki bu rol modeller üzerinden giderek Hristiyanlığın vahyî bir din olmasını reddetmekle kalmaz kadınları kötücül bir ışıkta anlatan Kitab-ı Mukaddes'in kutsallığını da sorgular.<sup>335</sup> Tanrı katından gelmiş olan bir dinde kadınların bu tür aşağılanmalara maruz kalmaları mümkün değildir.

Stanton'ın Kitab-ı Mukaddes'i cinsiyetler üzerinden yorumlaması, yirminci yüzyılın sonunda yoğunlaşacak feminist teoloji için de örnek teşkil eder. 1970'lerle birlikte, ikinci dalga feministleri *The Woman's Bible*'i teolojik çalışma, araştırma ve eleştirilerinde kendilerine geçerlilik sağlayan bir unsur olarak görmüş ve kendilerini Stanton'dan gelen geleneğin devamcısı olarak tanımlamışlardır. Stanton'ın çalışmaları, feminist teolojinin varlığını ve ortaya çıkış tarihini geriye atarak uzatmıştır.<sup>336</sup>

Stanton'ın kutsal kitaptaki kadın temsili üzerine eleştirileri<sup>337</sup> modern feminist teolojide kabul gören genel geçer tanımlar haline gelmiştir.<sup>338</sup> İkinci dalga feministleri kadınların bu rol modeller üzerinden kendilerini Hristiyanlığın kutsal metinleri içinde güçlü göremeyecekleri hususunda hemfikir olmuşlardır.<sup>339</sup> Gage'i de yirminci yüzyılda ilk keşfeden ve öne çıkaran isimlerden olan Mary Daly, Stanton'ın cinsiyetçi teolojinin erkeklere hizmet ettiği iddiasını başyapıtı *Beyond God the Father*'ın temeline yerleştirmiş<sup>340</sup>, Hristiyan feminist teolog Rosemary Radford Ruether da Stanton gibi Kitab-ı Mukaddes'in ataerkilliği kutsallaştırmak için şekillendiği sonucuna varmakla kalmamış, Tanrıça feminizmi ile monoteist dinleri takip etmeye devam eden feministler arasında bir orta yol arayışına girerek feminist teolojinin Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerini kendisine temel alarak

---

<sup>335</sup> Stanton, Tanrının Kitab-ı Mukaddes'i yazmadığını açıkça ifade eder: "The good Lord did not write the book.", Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation In Context*, Edinburgh: T & T Clark, 1998, s. 64.

<sup>336</sup> Emily R. Mace, "Feminist Forerunners and a Usable Past: A Historiography of Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*," *Journal of Feminist Studies in Religion* 25, no. 2, 2009, s.5-6.

<sup>337</sup> Bunların arasında özellikle Havva üzerindeki eleştirileri Havva'nın eylemlerinin feminist bir bakış açısı ile yorumunun zeminini oluşturmuştur. Stanton'ın Havva yorumunu temel alarak yazılan bazı makaleler için bkz. Jean M. Higgins, "The Myth of Eve: The Temptress", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 4, Aralık 1976, ss. 639-647.; Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation.", *Journal of the American Academy of Religion*, 41, no. 1, 1973, ss. 30-48.; Mason Stokes, "Someone's in the Garden with Eve: Race, Religion, and the American Fall", *American Quarterly*, no. 4, 1998, ss. 718-44.; Maryanne Cline Horowitz, "The Image of God in Man: Is Woman Included?", *The Harvard Theological Review*, 72, no. 3/4, 1979, ss. 175-206.

<sup>338</sup> Özellikle bkz. Erika Larsen, "Radical Words Then and Now: The Historical and Contemporary Impact of Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*", *Criterion*, Vol. 10, Sayı 2, 2017, ss. 45-60.

<sup>339</sup> Strange, s. 30.

<sup>340</sup> Wanda Warren Berry, Daly'nin *Beyond God the Father*'ın kavramsal kuruluşunu anlattığı bölüme, Stanton'dan bir alıntı ("Kadınların tüm din sistemleri altında yüceltilmesinin ilk adımı, Evrenin Yüce Ruhunun bu saçmalıklardan hiçbir şekilde sorumlu olmadığına onları ikna etmektir.") ile başlamasını Daly'nin Stanton'ın "yıldızı altında" olması şeklinde açıklar (Bkz. "Feminist Theology: The "Verbing" of Ultimate/Intimate Reality in Mary Daly", Sarah Lucia Hoagland ve Marilyn Frye (ed.), *Feminist Interpretations of Mary Daly* içinde, PA: The Pennsylvania State University Press, 2000, s. 32.)

yaşayamayacağını ifade etmiştir.<sup>341</sup> Stanton'ın yirminci yüzyıldaki devamcısı<sup>342</sup> kabul edilebilecek Elisabeth Schüssler Fiorenza da Kitab-ı Mukaddes'in ataerkilliğe dini meşruiyet kazandırdığını kabul eder ve çalışmalarını bu kabule dayandırır.<sup>343</sup>

Tanrıça feministi Carol P. Christ ve Judith Plaskow *Womanspirit Rising* isimli alanında birçok ilki barındıran eserlerinin girişinde, *The Woman's Bible*'ı kendi çalışmalarının öncülü olarak gördüklerini söylemişlerdir. Çalışmalarının temelini Stanton'ın argümanları üzerine inşa eden Christ ve Plaskow'a göre Stanton'ın seksen sene önce öne sürdüğü iddiaların artık gereken özen ve ilgi ile ele alınma vakti gelmiştir.

Stanton'ın ikinci dalga feministleri tarafından ele alınmasının gerekçesi feminist teolojinin meşruiyet zeminini doğru bağlamlandırma ile oluşturma çabasıdır. Her ne kadar on dokuzuncu yüzyılda kadın yazarların din ve ataerki üzerine yorumlarını içeren eserleri yayınlanmış olsa da ikinci dalga feminizme kadar bu çalışmaların çoğunun akademik zeminde yapılmaması ve dolayısıyla söylemin devamlılık hissinin gelişmemesi bu çabada etkilidir. 1970'lerde Christ ve Plaskow gibi akademisyen tanrıça feministleri ve feminist diğer teologlar kendilerine akademik kanon oluşturma ihtiyacı ile bir arayışa girmişlerdir.<sup>344</sup> Feminist teologlar, çalışmanın içeriği kadar Stanton'ın neden Kitab-ı Mukaddes'e kadın perspektifinden bakmayı seçtiği ile de ilgilenmişlerdir. Bunun sebebi feminist teolojinin bir bilim dalı olarak tarihini ve bağlamını ortaya koymanın muhtevasını oluşturmak kadar önem taşımasıdır. Bu nedenle feminist teologların ve özellikle Tanrıça feministlerinin neden ilgilerini Stanton'a ve *The Woman's Bible*'a yönelttikleri sorusu ehemmiyet taşır. Mace, bunun cevabını Stanton'ın meseleleri ile ikinci dalga feminist teolojinin problematiğinin benzerliğinde aramak

---

<sup>341</sup> Rosemary Radford Ruether'in konu ile ilgili birçok çalışması olmakla beraber özellikle bkz. "The Liberation of Christology from Patriarchy", *New Blackfriars*, 66, Sayı: 781/782, 1985, ss. 324-35.; ve "Patriarchy and Creation: Feminist Critique of Religious and Scientific Cosmologies". *Feminist Theology*, 1(2), 1993, ss. 57-69.

<sup>342</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın edisyonunu yaptığı, *Searching the Scriptures* başlıklı Kitab-ı Mukaddes'in feminist yorumlanmasını inceleyen iki ciltlik çalışma, Fiorenza'nın *The Woman's Bible*'ı incelemek amacıyla kurduğu bir tartışma grubunun beş yıllık çalışmalarının neticesidir. Stanton'ın ayak izlerini takip ederek dünyanın her yerinden çağrılan feminist akademisyenlerle, *The Woman's Bible*'in yüzüncü yıl dönümünde Elizabeth Cady Stanton'ın "feminist mirasını keşfetmek" için bir araya gelmişlerdir. Bkz. Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures, Volume One: A Feminist Introduction*, Londra: The Crossroad Publishing Company, 1993. Schüssler Fiorenza, Stanton'ın çalışmalarını ırkçı ve anti-semitist bulsa da kendi zamanı için önemini de vurgulamaktan çekinmez.

<sup>343</sup> Bkz. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, New York: Orbis Books, 2001.

<sup>344</sup> Christ, "Whose History are We Writing?" makalesinde bu durumu şöyle açıklar: "Lisans düzeyinde din eğitimi almış olmamız rağmen, bize Elizabeth Cady Stanton'ın *The Woman's Bible*'i; Matilda Joslyn Gage'in *Woman, Church and State*'i, ..., sadece bir veya iki kuşak tarafından ayrıldığımız kadınların önemli eserleri bize öğretilmemiştir. Tekvin'i ve Pavlus'u yeniden yorumlayan ve kadınların rollerine ilişkin geleneksel görüşlere meydan okuyan pek çok kadından da bahsetmemiştik ve tarihin galipler tarafından yazıldığını öğrendik. Fethedilenler, statükoya çok fazla meydan okuyanlar ve fikirleri baskın kaygılara uymayanlar tarihten silinirdi," Christ, s. 62-63. Bkz. Carol P. Christ, "Whose History Are We Writing? Reading Feminist Texts with a Hermeneutic of Suspicion", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 20, No. 2, Sonbahar 2004, ss. 59-82.

gerektiğini düşünür. Bu benzerlik feminist teologların Stanton'ın başlattığı işi ilerletme isteğini de pekiştirmiştir.<sup>345</sup>

Burada Stanton ile karşılaştırıldığında Gage'e feminist teoloji açısından neden benzer bir şekilde rağbet gösterilmediği sorusu akla gelir. Gage'in Stanton'a göre ikinci dalga feministleri için daha az etkin bir rol oynamasının altında yatan sebeplerden biri, Stanton'ın Kitab-ı Mukaddes problematiği üzerinden devam etmenin, görece yeni bir alan üzerine çalışan feminist teologlara, çalışmalarını akademik manada daha sağlam bir zeminde yürütebilme imkanı tanımasıdır. Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, araştırmacılara incelenebilecek daha fazla malzeme vermekle kalmaz, üzerinde uzun yıllar çalışılmış bir alan olan Kitab-ı Mukaddes eleştirilerine, başka bir yönden eklenme imkanı verir.

Öte yandan Gage'in diskurunun hedefinde şiddetli bir şekilde Kilise ve pratikleri bulunur. Bu diskurun imkan ve zemin olarak Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinden daha sınırlı ve daha az esnek bir kapsamı vardır. Bir yorum da Gage'in doğrudan dini kurumları hedef almasının onu anaakım çalışmalar için fazlasıyla radikal hale getirdiği şeklindedir.<sup>346</sup> Bununla birlikte Gage'in çalışma ve tespitlerinin, daha sağlam bir metodoloji üzerinden gittiğini ve eserlerindeki bu yapısal ve metodik gücün onu ilk kadın tarihi çalışan tarihçiler arasında koyduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Stanton, Gage kadar sistematik olmasa da aynı şiddetle kilise ve kurumlarına, ataerkiye karşı çıkar<sup>347</sup> ve anaerki kuramını destekler.<sup>348</sup> Yine Gage kadar bariz bir şekilde çalışmalarında ön planda tutmasa da tanrının antropomorfik eril bir figür olduğu düşüncesini onaylamaz ve tanrının bir kavram gibi düşünülmesi, hiç değilse dış yönünün de vurgulanması gerektiğine inanır.<sup>349</sup>

Stanton'ın kutsal algısında dışilin nasıl yer aldığına dair bir örnek, Sally Roesch Wagner tarafından Stanton'ın kendisinden istenen bir sofraya başlarken söylediği hitapla açıklanır. Stanton, alışılmış

---

<sup>345</sup> Mace, s. 12.

<sup>346</sup> Mace, Christ ve Fiorenza gibi akademisyen kimliği taşıyan feminist teologların, kendilerine Stanton gibi akademik bir katkı gayesi olmadan eserlerini kaleme almış birisini öncü kabul etmelerine ve çalışmalarında onun üzerinde durduğu problemlere referans vermelerine dikkat çeker. Buna göre Stanton'ın akademik bir ağırlığının olmaması ve eserlerinin amatörce bir çaba şeklinde yorumlanması çalışmalarının muhteva açısından hafif çalışmalar olduğunu göstermez. Mace, Stanton'ın ikinci dalga feministlerince öncül kabul edilmesinin ve bu akademisyenlerin çalışmalarının, Stanton'ın, meseleleri ele alış biçiminin doğruluğunu ve "çağdaş feminist akademisyenlere bir bilim dalı inşa edebilecekleri kullanışlı bir geçmiş vermiş olduğunu" düşünür (Mace, s. 21-22). Feminist teologlar tarafından gerçekleştirilen bu bilinçli eylem, feminist dini çalışmaların da gayesini, gidişatını, nasıl şekil alacağını belirleyen bir tercihler silsilesinin başıdır.

<sup>347</sup> *The Woman's Bible*'in girişinde Stanton, "Kanun ve medeni hukuk, kilise ve devlet, rahipler ve yasa koyucular, tüm siyasi partiler ve dini mezhepler, kadının erkekten sonra, erkekten ve erkek için, erkeğe tabi, aşağı bir varlık olarak yaratıldığını öğrettiler. İnançlar, kodlar, kutsal kitap ve yasa, hepsi bu fikre dayanmaktadır," demiştir.

<sup>348</sup> Stanton, anaerki ile alakalı düşüncelerini 1891 yılında, "The Matriarchate, or Mother-Age" başlıklı, National Council of Women toplantısında yaptığı konuşmasında derlemiştir. Bkz. Elizabeth Cady Stanton, "The Matriarchate, or Mother-Age", Sally Roesch Wagner (ed.), *The Women's Suffrage Movement* içinde, New York: Penguin Books, 2019, ss. 80-99.

<sup>349</sup> Ruether, Stanton'a göre tanrının androjen olduğunu iddia eder; buna göre tanrı hem eril hem de dişi özellikleri barındırır ve tanrının dişi yönünün bastırılması kültürel ve ahlaki bir felakettir (Ruether, *Goddesses*, s. 270).

*Göklerdeki babamız* niyazı yerine “Göklerdeki babamız ve anamız” diyerek duasına başlamıştır.<sup>350</sup> Yaptığı bu duada Stanton, sofraya yemek koyan merhametli ama yorgun ellerden bahseder. Wagner’a göre Stanton böylece sadece kadının ilahiliğini kabul etmekle kalmamış, günlük hayatın devamı için kadınların yaratım gücünün etkisini de tasdik etmiştir.

Sofraya yemek koyan merhametli ellerin yorgun ve bezgin olmasının sebebi Batılı kadının düşkün durumudur.<sup>351</sup> Stanton’a göre bu düşkünlüğün sebebi Hristiyan din adamlarının kadınlara karşı duyduğu nefrettir. Hristiyanlığın kadın düşmanı söyleminin yürürlük kazanması ile bir zamanların “baş rahibesi tüm masumiyetini kaybeder, şeytanla iş birliği halinde görülür. Hikayeleri sihir, pişirdiği büyücülük, varlığı insanlar için günahın kaynağıdır. Böylece bir zamanlar anne ve rahibe olan kadın cadı olur.”<sup>352</sup> Protestanlıkla birlikte bu cadı avı tamamlanır ve kadınların son kalesi de yıkılarak, kadınlar mutlak bir hezimetle uğrar.<sup>353</sup>

Stanton, anaerki, kadınların maddi ve manevi üstün durumlarını ele aldığı ünlü konuşmayı “The Matriarchate, or Mother-Age”i *The Woman’s Bible*’ın yayınlanmasından dört sene önce yapmıştır. Bu konuşma, *The Woman’s Bible*’daki bakış açısının esasını ortaya koyar niteliktedir.<sup>354</sup> Konuşmasında öncelikle Bachofen ve Morgan’ın çalışmalarından bahseden<sup>355</sup> Stanton, kadınların tarih boyunca, başka kültürlerde de Hristiyanlık öncesi Avrupa kültürlerinde de saygın ve güçlü konumları olduğunu öne sürer.<sup>356</sup> Gezinlerden ve misyonerlerden örneklerle iddiasını zenginleştiren Stanton’a göre bu

---

<sup>350</sup> Sally Roesch Wagner, *Sisters in Spirit: Haudenosaunee (Iroquois) Influence on Early American Feminists*, Tennessee: Native Voices, 2001, s. 140.

<sup>351</sup> Stanton, Batı kültürlerindeki kadının mevcut durumunu kabul edip dine eleştirel bakmamasının da içinde bulunduğu halin pekişmesinde katkısı olduğunu düşünür, bu sebeple ontolojik bir bilinçlenme önemlidir: “Kadın mevcut cehaleti içinde, Tanrı’nın, Kitab-ı Mukaddes’in ve ... yasaların en çarpık görüşü içine yerleştirilmiştir. ... Zavallı köle "Tom Amca"(nunki) gibi, (kadının) dini de, onu asil ve özgür kılmak, manevi öğretmenlerinin yanlış derslerinden, hak ve adaletin büyük ilkelerinin yanlış uygulanmasından ... kaçmaya zorlamak yerine esaretini daha kesin ve kalıcı, aşağılanması daha umutsuz ve eksiksiz hale getirdi.” Stanton’ın 1852’de Women’s Right Convention için yazdığı mektuptan alıntı. (Janet Beer, Anne-Marie Ford, Katherine Joslin (ed.s), *American Feminism: Key Source Documents 1848-1920*, London ; New York : Routledge, 2003. s.44)

<sup>352</sup> Stanton, “Matriarchate”, s. 79-80.

<sup>353</sup> “Başlangıçtan on altıncı yüzyıla kadar, (yani) Luther’in Protestan dininden dışıl unsuru tamamen kaldırdığı ve Kilise’nin tüm gücünü kadının tam tabiiyetini zorlamak için kullandığı zamana kadar, anaerkilliğin izlerini buluyoruz.” (Stanton, “Matriarchate”, s. 80).

<sup>354</sup> Stanton, bir mektubunda anaerki üzerine yaptığı konuşmasını ve konu hakkındaki fikirlerini şu şekilde özetler: “Annemin ailenin reisi olduğu, mülkün ve çocukların sahibi olduğu tüm zamanlardaki ve ülkelerdeki evlilik kurumunun, anaerkilliğin kısa bir tarihçesini verdim; erkek egemen olduğunda ve kadın köleleştirildiğinde ataerkinin; çokeşlilik, tekeşlilik ve fuhuşun kol gezdiğini anlattım.” (Stanton, *Eighty Years and More*, s.457).

<sup>355</sup> Gage ve Stanton, Bachofen’dan Karl Pearson aracılığı ile haberdar olmuşlardır (Allen, s. 1095). Stanton, bu ilişki ağını bir mektubunda şu şekilde aktarır: “Basingstoke’a döndüğümüzde, bir Parlamento üyesinin karısı ve kadınlar üzerine derslerinden çok keyif aldığı Karl Pearson’ın baldızı Bayan Cobb’u ziyaret ettik. “Özgür Düşünce Etiği” adlı eserini okumak zihnimde derin bir etki bıraktı ve beni konuyla ilgili bir risale yazmaya yöneltti. Bu noktayı okumamış ve düşünmemiş olanlar, Bachofen, Morgan ve Wilkeson’ın belirttiği gerçekleri sorgularlar; ama onların gerçekliği bence sorgulanamaz. Akıl yürütme zincirinde ve insan gelişiminin ilerlemesinde (bu gerçekler) çok doğal görünüyorlar.” (Stanton, *Eighty Years and More*, s. 694-695).

<sup>356</sup> Bununla birlikte Stanton, Gage’in aksine tekeşliliğin norm olduğunu düşünmez ve primitif devirlerde babalığın bilinmediği, gelişigüzel ilişkilerin bulunduğu bir dönem olduğunu kabul eder. Tekeşlilik, anaerki toplunun icadıdır.

toplumlar eşitlikçidir, kadın merkezli olmalarının yanı sıra genelde bir oğul-koca tarafından kendisine eşlik edilen tanrıçaya tapmaları ile bilinirler.

Stanton, vahşi olarak görülen ilk zaman kadınlarının da kendi dönemindeki yerli kadınların da özgürlüklerine ve bağımsızlıklarına özellikle dikkat çeker. İlkel kadının medeniyetin birçok ögesinin yaratıcısı olduğunu öne süren Stanton'a göre kadınların anneliği ve evlatlarına bakmaları medeniyetin bütün iyi hasletlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Morgan'ın fikirlerinden yola çıkan Stanton anaerki sistemlerde yönetimin başında annenin olduğunu, bu toplumlarda gücün her zaman kadınlarda bulunduğunu ifade eder.

Stanton tespitlerinde sadece Morgan'ın fikirlerine dayanmamıştır, Seneca Falls'daki yaşamı sayesinde Amerikan yerlilerini yakından inceleme fırsatı bulmuş, o da Gage gibi Irokua kabilelerinde kadınların konumlarını incelemiştir. Bu kabilelerde kadınların haklarının Batı kültüründe kadınlara tanınan haklardan fazla olduğuna şahit olması, sufrajet hareketini başlatmasında etkili olmuştur. Stanton'ın bu kabilelerin kadınlarının gücünü anlatmak için kullandığı "boynuzu atmak" tabiri önemlidir. Kabiledeki kadınlar uygun görürlerse kabile şefinin başındaki boynuzlarını alıp onu sıradan askerlerin arasına geri gönderebilirler, kabile için yeni bir şef seçebilirler.<sup>357</sup> Bu örneklerden sonra Stanton, Hristiyanlık ile erkeklerin eline dinin bir silah olarak geçtiğini anlatır ve erkeklerin Hristiyanlığın araçları ile kadınları ve onlara ait her türlü güçlü ve güzel olguyu baskı altına aldığını, sonunda din aracılığı ile kadınların erkeklerce tahakküm altına alınmasının tamamlandığını iddia eder.<sup>358</sup>

Diğer araştırmacılar da olduğu gibi Stanton'ın anaerki kurgusunda da Darwin'in etkisi yadsınamaz. Devrin hemen tüm entelektüel zihinleri gibi Stanton da Darwin'den ve onun evrimci düşüncelerinden etkilenmişse de kadınların, ilkelden gelişmişe ilerleyen bir şekilde bu kadar güçlü topluluklar kurmalarına rağmen neden egemenliğin erkeklerin eline geçtiği sorusuna sosyal evrim teorisi içinde cevap vermemiştir.<sup>359</sup>

Stanton, anaerkiye dair konuşmasının sonunda, dinin saf olması gerektiğine dair ifadelerine benzer bir biçimde, kadınlar ve erkekler için de saf bir gelecek hayali kurar. İnsanlık, ataerkilliğin cundasında ve dinin tasallutundan kurtulacak, kadın-erkek tüm insanların eşit bir şekilde idarede söz hakkı alacağı bir idare şekli altında birleşeceklerdir. Bu yeni çağın bir özelliği de kadınların ve

---

<sup>357</sup> Bkz. Bruce Wilshire, *The Primal Roots of American Philosophy: Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2000, s. 222.

<sup>358</sup> Bkz. Stanton, "Matriarchate"; ayrıca bkz. Wagner, s. 142.; ve Ellen Carol DuBois ve Richard Candida Smith (eds.), *Elizabeth Cady Stanton, Feminist as Thinker: A Reader in Documents and Essays*, Londra ve New York: New York University Press, 2007, s. 274.

<sup>359</sup> Eller, *Gentlemen*, s. 121. Eller, Stanton'ın bu konuda bir ikileme düştüğünü öne sürse de Stanton, bu ikileme gibi görünen sorunu, kadınların erkeklerin tahakkümüne girmesinin evrimsel, biyolojik bir süreç olduğunu fikrini reddederek çözmüştür. Ona göre sorunun kaynağı evrimsel değil kültürel ve kadınlara iyi bir eğitim verilmesi, oy hakkı sağlanması gibi araçlarla iyileştirilebilir (Davis, s. 217).

erkeklerin androjen bir tanrıya ibadet edecek olmasıdır. İnsanlar bu tanrıya tapmak suretiyle “evrenin gerçek kanunlarının hem eril hem dişil unsurların bir araya gelmesiyle oluşan dinamik uyumun” farkına varacaklardır.<sup>360</sup> Böylelikle kadınların toplum içinde hak ettikleri yeri aldıkları bu toplumda, kadınlar Hristiyan geçmişteki ve Stanton’ın devrindeki durumlarından çok daha iyi, tüm haksızlıkların ve eşitsizliklerin önüne geçen “altın çağ”ı<sup>361</sup> yaşayabileceklerdir.

---

<sup>360</sup> Ruether, *Goddesses*, s. 270.

<sup>361</sup> Altın Çağ kavramından Stanton ilk kez 1888’de International Council of Women için yaptığı hoşgeldiniz konuşmasında bahsetmiştir: “Gerçek kadın henüz geleceğin bir hayalidir. Adil bir devlet, insani bir din, arınmış bir sosyal hayat onu bekliyor. O zaman ve ancak o zaman, barış ve refahın altın çağı bizim olacak.” (Harriet Hyman Alonso, *Peace as a Woman’s Issue: A History of the U.S. Movement for World Peace and Women’s Rights*, New York: Syracuse University Press, 1993, s. 45).

## 2. BÖLÜM: UYGULAMA ALANI OLARAK TANRIÇA KÜLTÜ VE YIRMİNCİ YÜZYILDA TANRIÇA FİKRİNİN YENİDEN ORTAYA ÇIKIŞI

“Yirminci Yüzyılda Tanrıça Fikrinin Yeniden Ortaya Çıkışı” başlıklı ikinci bölümde Tanrıça kültü ve Anaerki fikrinin yirminci yüzyılda yeniden ortaya çıkışında rol alan faktörler, toplumsal değişim ve oluşumlar ele alınmaya çalışılacaktır. İkinci bölümün ilk kısmında, yirminci yüzyılda Tanrıça ve anaerki fikrini canlandıran unsurlar arasında bulunan Neo-Pagan ve Wiccacı hareketler anlatılmaya çalışılacaktır. Neo-paganizme ve Wicca’ya dair genel bir bakış açısı verilmeye çalışıldıktan sonra feminist Wicca hareketler ve feminist Wicca öncü isimler ele alınacaktır. Neo-pagan ve Wiccacı kültürlerden çıkan feminist Wicca oluşumların, yirminci yüzyılın ortalarından itibaren Tanrıça hareketinin önemli bir parçası haline geldiği görülmektedir. Bu kısımda öncelikle radikal feminizm ile Wicca’yı birleştirerek feminist Wicca’yı meydana getiren Zsuzsanna Budapest ve görüşleri anlatılmaya çalışılacaktır. Budapest’i müteakip feminist Wicca’nın politikleşmesinde, ulusal ve global sorunlara çözüm üretme süreçlerine katılmasında etkili bir isim olan Starhawk incelenmeye çalışılacaktır. Starhawk’un ardından, modern Tanrıça inancını akademik seviyede ve bir sistematik içinde ilk anlatan isimlerden sayılabilecek Carol P. Christ ele alınmaya çalışılacaktır. İkinci kısmın son kısmında ise Feminist Wiccacı ve Neo-Pagan organizasyonlar arasında önemli olduğu düşünülen oluşum ve kuruluşlara değinilerek ikinci bölüm nihayete erdirilecektir.

1900’lerin başına gelindiğinde, ana akım düşünce hareketlerinin çoğunda anaerki ve tanrıçaya olan ilginin azaldığı görülse de bu ilgi yirminci yüzyılın ikinci yarısında artmaya başlayacaktır. Bu artışta özellikle İkinci Dalga Feminist hareketinin katkısı ve Neopagan hareketlerin etkisi kendisini gösterecektir.<sup>362</sup> Bununla birlikte, söz konusu artış ortaya çıkana kadar anaerki ve Tanrıça kültüne olan ilgi, tarihhöncesinde tek bir sistem olmadığının açıkça ortaya çıkması, tarihhöncesinin tek ve büyük bir

---

<sup>362</sup> Yirminci yüzyılın ilk yarısında anaerki ve Tanrıça kültü üzerine yazmaya devam eden ve evrimsel bir süreç içinde toplumların ilk önce anaerkiden geçtiğini savunan hemen hemen tek antropolog Robert Briffault’tur. Briffault, 1927’de, *The Mothers* isimli, üç ciltlik bir eser kaleme almıştır (Robert Briffault, *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*, 3 cilt, New York: MacMillan, 1927). Briffault, tarihhöncesi dönemde, ataerki öncesi anaerki bir düzenin hemen tüm kültür ve medeniyetlerde bulunduğunu, anaerki ailede annenin sadece çocuklarını yetiştirmediğini, erkeklere de sosyalleşmeyi öğrettiğini ifade eder. Ona göre kadınlar ve erkekler, tarihin başından beri belli bazı davranış kalıpları içinden hareket etmektedirler. Kadınlar daha ilgili ve sevgi dolu ama soyut düşünme yetisinden mahrumdur. Onların bu eksikliği sebebiyle, yüksek kültür ve medeniyet erkeklerin eseridir. Bu sebeple eril hakimiyetin oluşması kaçınılmazdır, (Ruether, *Goddesses*, s. 270-271.)

bütün olarak değerlendirilemeyeceğinin farkına varılması ve yeni kültürlerle dair yeni keşifler sebebiyle on dokuzuncu yüzyıldaki popülerliğini kaybederek azalma göstermiştir.<sup>363</sup>

Bununla birlikte Tanrıça kültürünü kendi siyasi ajandaları için kullandığı iddia edilebilecek iki düşünce hareketinden biri olan sosyalist diskur (diğeri ise feminist eleştirel düşüncedir), yirminci yüzyılın ilk yarısında tarih öncesi anaerkiye dair çalışmalardan azalan miktarlarda da olsa beslenmeye devam etmiştir.<sup>364</sup> Bu azalmanın sebebi sosyalist diskurun on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında inşaaya başladığı kendi köken literatürünü aşağı yukarı tamamlamasıdır. Bu hareketlerden diğeri olan Birinci Dalga feminizm için de benzer bir durum söz konusu olmuştur: Talep edilen hakların çoğunun bir şekilde elde edilmesi ve yeni nesil kadınların Viktoryen dönem değerlerini şiddetle reddetmesi, birinci dalga feministlerinin anaerki iddialarının etkisini ve anaerkiye karşı merakı azaltmıştır.

Bu gelişmelerin, yirminci yüzyılın ilk yarısında, daha önce Tanrıça kültü ve anaerki üzerine yapılan araştırma ve teorilerin de etki alanını ortadan kaldırdığı ifade edilemez. Yine de tarih öncesinde bir anaerki olduğu fikrinin yirminci yüzyılın başında, on dokuzuncu yüzyılın sonunda olduğu kadar cazip bir fikir olduğu da söylenemez. Yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar, Tanrıça kültüne ve anaerkiye bir şekilde ilgi göstermeye devam eden ana akım disiplin olarak psikoloji alanı göze çarpmaktadır. Freud'un Bachofen'ı okuduğu ve kendisinden etkilendiği bilinmektedir. Freud'a göre tanrıçaya tapma isteği anneye yeniden bir olmak, annede yok olmak isteyen çocukça bir arzudan gelir, annenin çocuk için her şey olduğu erken psişik dönemdeki bilinçdışı hayallerin dışı vurumundan kaynaklanır.<sup>365</sup> Jung ise Freud'a nazaran dinsel dürtüye daha fazla atıf yaparak evrensel arketipler önerisi, anima/animus teorisiyle ve anneliğe yönelik analizleri ile sonrasında ikinci dalga feminist psikologların eleştirel gözle devam edeceği bir söylem oluşturmuş, bu söylemine dayanak olarak tarih boyu birçok din, kültür ve medeniyetten örnekler kullanmıştır.<sup>366</sup> Yirminci yüzyılın ikinci yarısına girerken Jung'un bir numaralı takipçisi Erich Neumann, *The Great Mother* (1951) isimli eseri kaleme almıştır.<sup>367</sup> Bu çalışmada Neumann, Freud ve Jung'u iddialarını devam ettirerek Tanrıça kültürünü psikolojik bir açıdan analiz etmiştir. Freud ve Jung gibi Bachofen'ı dişillığın arketipik tasvirini yapmada

---

<sup>363</sup> Tarih öncesi anaerki fikrine yirminci yüzyılın ilk yarısında antropologlar tarafından on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında olduğu kadar rağbet gösterilmemişse de Briffault bu tartışmayı, Bronislaw Malinowski gibi meslektaşları ile yaptığı tartışmalarla 1950'lere kadar canlı tutmuştur (Ruether, *Goddesses*, s. 272).

<sup>364</sup> Bkz. Eller, *Gentlemen*, s. 101.

<sup>365</sup> Bkz. Erich Fromm, "The Oedipus Myth", *Scientific American*, vol. 180, no. 1, 1949, ss. 22–27.

<sup>366</sup> Bkz. Alexander Altmann, "Symbol and Myth." *Philosophy*, vol. 20, no. 76, 1945, ss. 162–71.; Philip Wolff-Windegg, "C. G. Jung, Bachofen Burekhardt, and Basel", *Spring: An Annual for Archetypal Psychology and Jungian Thought*, XXVII, 1975, ss. 137–47.

<sup>367</sup> Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Ralph Manheim (çev.), Bollingen: Princeton University Press, 1951. Neumann, Amor ve Psyche'nin destanı üzerine yaptığı yorumda da Bachofen'a değinmiştir (*Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine: A Commentary on the Tale by Apuleius*, Ralph Manheim (çev.), Londra: Routledge, 1956, s. 154.

başarılı bulur.<sup>368</sup> Ona göre de Tanrıça'ya tapmak annelik ve anaerki ile bağlantılıdır. Tanrıçaları inceleyen Neumann, onların iyi anne, korkunç anne, olumlu dönüştürücü ve olumsuz dönüştürücü tanrıça olmak üzere yüce anne arketipinin dört tezahüründen birine uyduklarını ifade eder.<sup>369</sup> Yirminci yüzyılın ilk yarısında Tanrıça kültü ve anaerki üzerine söylemlerin, on dokuzuncu yüzyıldaki şekliyle ana akımda yer aldığı görülmeyecektir.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısına henüz girilmişken din bilimleri alanında da Tanrıça kültü ile ilgili çalışmalar yavaş yavaş kendini tekrar göstermeye başlar. Bunların başında Tanrıça kültürünü fenomenolojik metodla ele alan dinler tarihçisi Joseph Campbell bulunur.<sup>370</sup> Dört ciltlik eseri *The Masks of God*'ta, Jung'un etkisi görülür. Campbell, Tanrıça kültü ile anaerkiyi bir arada görenler arasındadır. Çoğu zaman anlatım ve metod açısından bilimsel bir tavrı sürdürürken bazen yer yer polemiğe kaçan ifadeleri bulunur.<sup>371</sup> Campbell'ın yanı sıra E. O. James de psikanalizcilerin etkisi altında kalarak tarihi devirlerdeki farklı tanrıçaları kültürel bağlamlarında tasvir eder. O da her ne kadar farklı kültürleri ele alsada Tanrıça tapımının evrenselliğine yer yer atıf yapar.<sup>372</sup>

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise Tanrıça kültü ve anaerki düşüncesi farklı kaynaklardan çıkıp yer yer birbirine temas eden hatta bağlanan iki düşünce hareketi tarafından canlı tutulacaktır. Bunlardan ilki ikinci dalga feminizmin de etkisi ile kendisine akademiden de zemin bulan Tanrıça feminizmi hareketidir. İkincisi ise Hristiyanlık öncesi Avrupa'da hâkim olduğunu iddia ettikleri eski dini yeniden canlandırmaya çalıştıklarını söyleyen cadıların ve büyücülerin oluşturduğu Neopaganik harekettir. Bu hareket on dokuzuncu yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın sonuna kadar etkili olmuştur. Yirmi birinci yüzyılda da takipçilerinin sayısı azalmadan devam etmiş ve Amerika'nın büyük dinleri arasına girmiş bulunmaktadır.<sup>373</sup> Tanrıça feministleri ise yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni söylem ve diskurları ile aktif bir şekilde genel dini ve sosyal kabullere alternatifler üretme çabasına girmişlerdir.

---

<sup>368</sup> Carlos Amadeu Botelho Byington, "The archetypal theory of history and the crucifixion of Jesus", *Junguiana*, v.34, 2016, ss. 87-98, s. 88.

<sup>369</sup> Camille Paglia, "Erich Neumann: Theorist of the Great Mother", *Arion*, vol. 13 no. 3, 2006, ss. 1-14, s. 10.

<sup>370</sup> Campbell, 1968 yılında İngilizceye çevrilen Bachofen seçmelerine önsöz de yazmıştır (Johann Jakob Bachofen, *Myth, Religion, And Mother Right*, Rudolph Marx (ed.), Ralph Manheim (çev.), Bollingen: Princeton, 1968).

<sup>371</sup> Coralee Grede, "Bashing Joseph Campbell: Is He Now the Hero of a Thousand Spaces?", *Mythlore*, vol. 18, no. 1 (67), 1991, ss. 50–52.

<sup>372</sup> E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*, Londra: Thames and Hudson, 1959.

<sup>373</sup> Pew Research Center'in 2014 verileri ile 2018'de açıkladığı araştırma sonuçlarına göre Amerika Birleşik Devletlerinde yaklaşık bir buçuk milyon kişi kendilerini wicca olarak tanımlamaktadır. 2000'lerin başında bu sayı yedi yüz bin civarındayken son on senede yüzde yüz artış göstermiştir. Raporun ayrıntısı için bkz. <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2008/06/report2-religious-landscape-study-full.pdf>

Bu sayı Amerika'daki tüm prebisteryenlerin üçte birine tekabül eder. (Bkz. Gallup, "More U.S. Protestants Have No Specific Denominational Identity", 2017, <https://news.gallup.com/poll/214208/protestants-no-specific-denominational-identity.aspx> )

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Tanrıça kültü ve anaerki üzerine çalışmaların takip ettiği farklı seyir burada da görülmektedir. Wiccacılık olarak bilinen neo-pagan hareket, yirminci yüzyılın başında kendisini göstermiş, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Amerika Birleşik Devletleri'nde de yayılmaya başlamıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde İkinci Dalga Feminist hareketi ile karşılaşan Wicca'nın bazı kolları feminist maneviyatının yeşermesi için uygun bir ortam haline dönüşmüştür. Feminist Wicca olarak adlandırılabilir bu oluşumların çoğu, kadın merkezli, kadınlara has bir maneviyat isteklerini belirten, kadınların kutsal ile ilişkisini onayan, Tanrıça merkezli yeni ritüel ve ibadetlerin icat edildiği oluşumlardır. Böylece Tanrıça maneviyatı da denilebilecek bir hareket meydana gelmiştir. Bu hareketin yayılmasında İkinci Dalga Feminizm etkisi ile de tarihhöncesinde anaerki ve Tanrıçanın hakimiyetinin olduğu bir tarih anlatısının popülerleşmesi de rol oynamıştır.

Kendilerine zaman zaman din, maneviyat, kült denilen bu iki hareket paralellikler arz etse, çoğu yerde birbirlerine bağlansa ve kısmen aynı kaynakları kullansa da ortaya çıkışları itibari ile birbirlerinden ayrıdır. Wiccacılık olarak da bilinen paganik hareket takipçilerine pratiğe yönelik esasları içeren bir hayat tarzı önermektedir. Tanrıça feminizmi ise daha da esnek ve adaptif bir kalıba sahiptir. Genelde teorik giden Tanrıça feminizmi günlük pratiklere dair hemen hiçbir öneri getirmezken, teorik zeminde dini ve sosyal kabullere meydan okur. Çoğu Tanrıça feministi kendini wicca olarak tanımlayabilir ve bazı wiccalar da Tanrıçaya inanabilirler ama wicca olmayan Tanrıça feministleri bulunduğu gibi sadece Tanrıçaya inanmayan neopaganlar da bulunmaktadır.

1960'ların ortasından itibaren şekillenen ikinci dalga feminist hareket, sosyal bilimlerde yöneme ve içeriğe dair ağır eleştirileri beraberinde getirdi. Bu eleştirilerin odak noktalarından biri, özellikle arkeolojide, antropolojide ve din bilimlerindeki çalışmalarda kadın tecrübesine yer verilmiyor olması ve bunun insan tecrübesine bütüncül yaklaşımında yol açtığı büyük eksikliktir. Feminist sosyal bilimciler, erkek araştırmacılar tarafından göz ardı edilen veya ulaşılamayan kadın tecrübesinin önemini ortaya koyan çalışmalara imza attılar. Bunların başında kültürlerin tesisinde kadınların oynadığı rolün gösterilmesi, tek tanrılı dinlerde kadın temsilinin bulunmaması gibi konular yer almaktaydı.<sup>374</sup>

Bu konuların üzerine eğilmek, sosyal bilimlerin başına araştırma sahalarını belirleyecek şekilde feminist ifadesi getirilerek çalışılmasına yol açtı: feminist arkeoloji, feminist antropoloji, feminist tarih, feminist teoloji vb. Feminist antropolog, tarihçi ve arkeologlar, üzerine eğildikleri konular itibariyle

---

<sup>374</sup> Tanrıça hareketinin temsilcisi veya herhangi bir dini pratiğin takipçisi olsun olmasın ikinci dalga feministlerin teolojik açıdan birincil kaygı ve eleştiri noktaları, kadınların, Dinler Tarihi boyunca, erkekler için rahatlıkla gösterilebileceği şekilde bir teolojik örneklem bütününden veya çok boyutlu bir manevi temsilden mahrum olmalarıdır. İkinci dalga feministleri için bu temsil, kadınların psikolojik gelişimleri kadar sosyolojik ve politik mevcudiyetleri açısından da önem arz eder. Kadınların, kadın kimliği ile oldukları gibi kabul edilebileceklerini düşündükleri bir maneviyat içinde kendilerini konumlandırma isteği, yirminci yüzyılın ikinci yarısı itibariyle kendisini yoğun bir şekilde göstermiş, feminist teologlar ister tek tanrılı dinlerde ister yeni oluşumlarda, çalışmalarını kadınlığın olduğu gibi kabulü ile tezahür edecek bir maneviyat arayışına yönlendirmişlerdir. Bkz. Üçüncü Bölüm, Teoloji ve Feminizm İlişkisi ve Ataerki Dinin Eleştirisi.

ataerkinin yaşanan problemlerin temelinde olduğunu fark ettiler ve çalışmalarının odak noktasına ataerki ile şekillenmiş cinsiyet rollerini ve ilişkilerini aldılar. Bu çalışmalar, anaerki üzerinde yapılan on dokuzuncu yüzyıl çalışmalarının da bağlamsal yapısını ortaya çıkardı. On dokuzuncu yüzyılda Batı'daki etkin cinsiyet inşalarının bu çalışmaların şekillenmesindeki rolü sorgulanmaya başladı.

1970'lerin sonu ve 1980'lerle beraber yukarıda bahsedilen yeni feminist maneviyat arayışı, feministlerin bir kısmını, tekrar tarih öncesi anaerki ve tanrıça fikrine yaklaştırmıştı. Böylece meydana gelen Tanrıça feminizmi, ikinci dalga feminist hareketin oluşturduğu rüzgarla ortaya çıkmış olsa da kaynak olarak kendisine ilk dönem antropologlarının eserlerini almış, bu eserler Tanrıça feminizminin söyleminin temelini oluşturmuştur. Ruether, Tanrıça feministlerinin Bachofen ve Briffault gibi tarih öncesi anaerki fikrini ortaya atan antropologların iddialarının Tanrıça feministleri tarafından “şaşkınlık ve sevinçle” karşılandığını ifade eder.<sup>375</sup> Tanrıça feminizmi, birinci dalga feminizminin ataerki ve anaerki iddialarını devam ettirse de 1980'lere kadar birinci dalga feministlerinin bu alandaki çalışmalarını keşfedememiştir. Böylece, onlar da birinci dalga feministler gibi önce ilk dönem antropologların eserlerine yoğunlaşmış, Gage ve Stanton gibi birinci dalga feministlerinin konu üzerindeki çalışmalarını daha geç dönemlerde fark etmişlerdir.

Tanrıça feminizminin yeni veya yenilenmiş bir inanışın temellerini atmak veya önceden atılmış temelleri bularak bu temeller üzerine yeni bir inşa kurmak isteyenler tarafından bir araya gelerek oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Oluşumun temelinde ise insanlığın aslı ilahının Tanrıça olduğu ve Tanrıçaya tapımın ataerki bir komplo ile bin yıllar boyunca örtülmek istendiği inancı bulunmaktaydı. Bu inanç, ataerki sistemin ve eril tek tanrılı dinlerin dünyaya ve insanlara (özel olarak da kadınlara) verdiği hasarı giderme yollarını arama çabasından kaynaklanır. Tanrıçayı, Tanrıçanın ne'liğini, geçmişte Tanrıça inancının varlığını tesis etmek ve ona yeniden tapmaya başlamak, Tanrıça feministlerine göre ataerki sistemin uyguladığı sistematik şiddet ve yıkımdan kurtulmak için bir “vizyon” geliştirme yoludur.<sup>376</sup>

Bu vizyon geliştirme gayesinin bilimsel temelini oluşturmada arkeolog Marija Gimbutas'ın çalışmaları başat bir rol oynadı. Gimbutas, eski Avrupa'da savaşçı Aryan kabilelerin saldırıları ile yok edilmeye çalışılmış, Tanrıçaya tapan bir toplumun refah içinde yaşadığı anaerki bir devir olduğu iddiasını Kurgan teorisi adı altında ortaya koymuştur. Her ne kadar Tanrıça feministleri, Gimbutas'ın

---

<sup>375</sup> Ruether, *Goddesses*, s. 273. Ruether, Tanrıça feministlerinin ilk dönem antropologlarının iddialarını hiçbir filtreye tabi tutmadan ve tarihsel gerçekliklerini sorgulamadan kullandıklarını ifade eder.

<sup>376</sup> Tanrıça feministleri de ikili hiyerarşik değerler sisteminin form olarak benimserler ve Tanrıça tapımını kadınlara ait olduğunu düşündükleri “barış, huzur, doğayla uyumlu yaşamak, eşitlik, herkese gösterilen sevgi” gibi iyi nitelik ve kavramlarla ilişkilendirirler. Bu değer setinin karşısına ise eril olarak nitelendirdikleri ve ataerki sistemle ve bu sistemin dinleri olarak gördükleri tek tanrılı dinlerle bağdaştırdıkları kötücül özellikleri koyarlar. Bu eril değerlerin kötücüllüğünün temelinde eril tanrı anlayışı bulunur. Eril tanrı anlayışı eril tahakkümü perçinleyerek zayıfları ezmeye yönelik şiddeti, eşitsizliği, dünyanın kaynaklarının sömürülmesini beraberinde getirir (Ruether, *Goddesses*, s. 274).

çalışmalarını çeşitlendirip çoğalttıysa da arkeologların önemli bir kısmı değerli bir arkeolog olan Gimbutas'ın bu iddialarını ciddiye almamış, çoğu feminist arkeolog da Gimbutas'ın çalışmalarını muhteva ve yöntem açısından eleştirmiştir.<sup>377</sup> Tanrıça feministlerinin iddialarına yönelik eleştiriler arasında tarih öncesi anaerkinin varlığının kabulü, ataerkilliğin evrensel olduğu iddiasının kabulü, anaerkilliğin geri getirilmesi çabasının gerçekçiliği bulunur.

Anaerkil bir devir iddiası, uzun bir tarih zaman dilimi boyunca ve büyük bir coğrafya içinde insanların olgu ve kuruluşlara dair algılarının değişmediği yönündeki önkabul ile şekillenmiştir. Bu da günümüzden geçmişe bakışta, tarihi ve arkeolojik bulguların değerlendirilişinin ne kadar tarafsız olabileceği sorusunu gündeme getirir. Gimbutas, en çok da belirli bir teori ile yola çıkarak verilerini bu teori için biçimlendirmesi, mesela hemen her heykel veya heykelciği Tanrıçaya aitmiş farz ederek yorumlaması sebebiyle eleştirilir.<sup>378</sup> Bu sadece kötü bir biçimde bilim üretmek değil kadın araştırmalarının saygınlığını da zedelemek olarak değerlendirilir.<sup>379</sup> Buna karşılık, Tanrıça feministlerinin iddiası, geçmişte bir anaerki olmamış olsa bile böyle bir geçmiş kurgusu yaratmanın kadınların bilinçlenmesi ve gelişimi için gerekli ve önemli olduğu şeklindedir. Batı menşeli bu arayış neticesinde tek tanrılı dinlerde kadınların temsili üzerine araştırmalar ve sorgulamalar çoğalmış, Tanrıça hareketi ve muhtelif neo-pagan inanışlar neredeyse normal görülecek kadar belirginleşmiştir.

Tanrıça hareketinden daha eski bir tarihe sahip olan Wicca'nın ilk temsilcileri on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kendilerini göstermiş, yirminci yüzyılın ilk yarısında artık bir din olarak takipçilerine ulaşmıştır. Wicca, özellikle başlangıçta Tanrıça hareketi ile birebir bağlı görülecek bir dini

---

<sup>377</sup> Gimbutas'ı eleştiren arkeologlar arasında Ruth Tringham ("Review of M.Gimbutas' *Civilization of the Goddess*", *American Anthropologist*, vol. 95 no. 1, 1993, s. 196-197.; "Engendered places in prehistory", *Gender, Place and Culture*, vol. 1 no. 2, 1994, ss. 169-203; "Archaeological houses, households, housework and the home", D. Benjamin ve D. Stea (ed.s), *The Home: Words, Interpretations, Meanings and Environments* içinde, Avebury Press: Aldershot, 1995, ss. 79-107.), Margaret Conkey (R.E. Tringham ve M. Conkey, "Rethinking Figurines: A Critical View from Archaeology of Gimbutas, the 'Goddess' and Popular Culture", L. Goodison and C. Morris (ed.s), *Ancient Goddesses: Myths and the Evidence* içinde, Londra: British Museum Press, 1998, ss. 22-45.), Lynn Meskell ("Goddesses, Gimbutas and 'New Age' archaeology", *Antiquity*, vol. 69, 1995, ss.74-86.; "Twin peaks, The archaeologies of Catalhoyuk", L. Goodison and C. Morris (ed.s), *Ancient Goddesses: Myths and the Evidence* içinde, Londra: British Museum Press, 1998, s. 46-62), Juliette Wood ("The Concept of Goddess," S. Billington ve M. Green (ed.s), *The Concept of the Goddess* içinde, Londra: Routledge, 1997, s. 8-25.), Lucy Goodison (Lucy Goodison ve Christine Morris (ed.), *Ancient Goddesses: The Myths and The Evidence*, Londra: British Museum Press, 1998), Lauren Talalay (L. E. Talalay, "A Feminist Boomerang: The Great Goddess of Greek Prehistory", *Gender and History*, vol. 6, 1994, ss.165-183.) gibi isimleri saymak mümkündür.

<sup>378</sup> Juliette Wood'un Gimbutas'ın folklorü kullanmasını eleştirmesi bağlamsızlaştırma (decontextualization) meselesi etrafında döner; Wood Gimbutas'ın çalışmalarını "devirden devire, kültürden kültüre herhangi bir bağlam emaresi olmadan atıyor" diye tarif eder (Juliette Wood, *The Concept of Goddess*, Londra: Routledge, 1987, s. 20).

<sup>379</sup> Ruether da Tanrıça Hareketini şu kistaslar üzerinden eleştirir: "*Tarihöncesi tanrıçalar üzerine diğer kitaplar da aynı şekilde bu şişman, yüz­süz, el­siz ve ayaksız, büyük göğüslü, büyük baldırlı ve büyük göbekli şekilleri, kadınların toplumda başat mevkileri ellerinde tuttukları ve kutsalın en önde gelen simgesi olarak kendilerine saygı gösterilip tapındığı bir zamanın göstergesi olarak anarlar. Ama öğrencilerimin bu aynı imajlara karşı olumsuz tepkileri bu tepkilerinin her ikisinin de kendi modern konteksimizin birer yansıması olduğunu ve iki görüşün de bu imajları yaratmaların aklındakilerle çok da bağlantılı olmadığını farkına vardım.*" (Ruether, *Goddesses*, s. 3).

hareket değildir ve Tanrıça hareketi ile benzer bir siyasi ajanda taşıdığı iddia edilemez.<sup>380</sup> Bununla birlikte, özellikle yirminci yüzyılın sonlarına doğru, temsilcilerinin büyük kısmının da Tanrıça hareketinden gelen neo-paganlar olduğu yadsınamaz. Böylece, birbirinden ayrı zaman dilimlerinde, ayrı gaye ve ihtiyaçlarla başlamış iki hareket, yirminci yüzyılın sonu itibariyle birbirleri ile yer yer birleşmişlerdir.

Birçok isim üzerinden zikredilebilecek bu birleşim noktalarından birisi Z. Budapest ve diğeri ise Starhawk'tur. Bu iki isim, kendilerini Tanrıça'nın baş rahibleri ve cadı olarak ilan etmişlerdir. Özellikle akademik bir arka plandan gelen Starhawk'un bu konu üzerine kaleme aldığı çalışmaları, meseleyi anlamada önem arz eder.

Bu bölümde, Wicca ve Tanrıça hareketi tarafından ele alındığı şekli ile ortodoks olmayan hareketlerin odak noktalarına oturttukları Tanrıça kültü ele alınmıştır. Öncelikle neopaganizmin ve Wicca hareketinin İngiltere ve Amerika'da yayılması anlatılmış, ardından Wicca ile Tanrıça feminizminin keşişim noktasındaki isimlerden bahsedilmiştir.

---

<sup>380</sup> Bununla birlikte neop-paganlar Dünya Dinleri Parlamentosu gibi dünya dinleri toplantılarında tanınmışlardır ve bir kısım neo-pagan Amerikan Ordusunda din görevlisi olarak temsil hakkı kazanmıştır.

## 2.1. Tanrıça Kültünü ve Anaerkiyi Canlandıran Unsurlar Olarak Neo-Paganizm ve Wicca

Tanrıça feminizmi ve neo-paganizm arasındaki bağı anlamak için Aydınlanma'nın kutsal ile ilişkisine göz atmak gerekir. Birinci dalga feminizminden itibaren Tanrıça ve anaerki üzerine yazan feminist araştırmacı ve yazarlar Aydınlanma'nın argüman ve araçlarını kullanmışlardır. Bu vakia ile Peter Gay'in Aydınlanma'nın modern bir paganizm olduğu iddiası beraber değerlendirilmelidir. Kısmen kronolojik olarak ilerleyen Gay, "Roma Aydınlanması'nın mythopoeik (mit yaratıcısı) Hristiyan kültürü tarafından çepeçevre sarıldığını", bu kuşatmadan ancak Rönesans hümanistleri ve belli başlı on yedinci yüzyıl düşünürleri tarafından kurtarıldığını ifade eder. Çalışmasının ilk cildinde, Hegelci bir terminoloji kullanmasa da Aydınlanma sürecinde üç katmanlı bir gelişme gördüğünü öne sürer. Buna göre Hristiyan mirası, tezi; bazı antik düşünürler ve yeni yeni gelişmeye başlayan bilim, antitezi ve bu ikisinin karışımından oluşan modern paganizm ise sentezi oluşturur.<sup>381</sup>

James A. Leith ise modern paganizm tanımını duygusal bulur, Gay'in terminolojisinin etkileyici ve çekici olsa bile yanıltıcı olduğunu düşünür. Ona göre doğru ifade seküler hümanizm olmalıdır.<sup>382</sup> Leith'e göre Aydınlanma çağı filozofları, paganın birçok veçhesini anlamaktan yoksundular veya bunların farkında bile değillerdi. Skolastik felsefeciler veya on beşinci yüzyıl hümanisleri gibi onlar da antikiteden sadece kullanabileceklerini veya anlayabildiklerini çekmişlerdi. "Homeros'u, Platon'u, Aeschylus'u, Virgil'i okuyanlar; Prometheus'un, sentaurların, satirlerin ve sirenlerin mitlerini yeniden keşfedenler" Romantisistlerdi.<sup>383</sup>

Aydınlanma'nın ürünü, Romantisizmin çocuğu olan Tanrıça hareketinin modern bir pratiği olarak ortaya çıkan paganistik feminist Wicca, yukarıdaki çerçeve ekseninde değerlendirildiğinde diskurunun temelleri daha rahat anlaşılabilir. Tanrıça hareketinin paganizm veya Leith'in daha yerinde ifadesi ile seküler hümanizm ile kol kola girmesi şaşırtıcı değil beklendik bir sonuç olarak karşımıza çıkacaktır. Bu sebeple, yirminci yüzyıl ortalarında başlayan Tanrıça kültü eksenli neo-paganizm

---

<sup>381</sup> Çalışmanın ilk cildi olan *The Enlightenment: an Interpretation. The Rise of Modern Paganism* (New York: Knopf, 1966) Hristiyanlık öncesi antikitenin çekiciliğini ele alırken ikinci cilt olan *The Enlightenment: an Interpretation. The Science of Freedom*'da (New York: Knopf, 1969) Gay açıkça çalışmasını tez, antitez ve sentez şeklinde düzenlediğini, tez ve antitezi ilk ciltte ele aldığını ifade eder, bkz. s. ix.

<sup>382</sup> James A. Leith, "Peter Gay's Enlightenment", *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 5, No. 1, Sonbahar, 1971, ss. 157-171)

<sup>383</sup> Leith, s. 158.

hareketlerine yeni paganlık yerine yeni-yeni paganlık da denilebilir çünkü Aydınlanma ile nüvelerini gösterip Romantisizm ile şekillenen paganlığın yirminci yüzyılda şekillenmiş halidir.<sup>384</sup>

Her ne kadar neo-pagan hareketlerin başlangıç noktası Wicca ise de bugün geldikleri nokta itibariyle Wicca neo-paganizmin kollarından sadece biridir. Yirminci yüzyılın başında Wicca ile başlayan neo-paganizm kendisini Hristiyanlık öncesindeki çok tanrılı dinlerin, mitolojilerin, gizem kültürünün ve doğa dinlerinin yeniden canlandırılması hareketi olarak tanımlanmaktadır.<sup>385</sup>

Wicca ile diğer neo-paganların ayrıldıkları noktalardan ilki cadılık tanımıdır. Cadılık olgusu Wicca'nın etrafında şekillendiği bir tanımdır ve Wicca'nın devamı için gereklidir. Wicca olmayan neo-paganlar ise cadılık olgusu ile aralarında manevi ve sosyal bir bağ kurmayı gerekli görmeyebilirler. Kendilerini Keltik, Mısır, Grek, Nors, Roman gibi yine Hristiyanlık öncesi geleneklerin devamı olarak tanımlayabilirler. Bu gelenekleri takip etmenin cadı olmayı gerektirmeyeceğini düşünürler. Wicca ise

---

<sup>384</sup> Sabina Magliocco, 1960'ların sonunda Kuzey Amerika'da kültürel bir güç haline gelen paganizmin bu gelişimini postmodernizme bağlar. Postmodernizmin çoksesli tecrübeye, törenselliğe verdiği öneme ve öznenin merkezden ayrılığına atıf yapan özelliklerinden bahseden Magliocco, Schechner'den atıfla "anlatının modernitenin asli performatif türü olması gibi ritüel de postmodernitenin asli performatif türü, bir çeşit dini ve kültürel eğlence" olduğunu öne sürer. Magliocco bu sebeple neo-paganizmin ritüeli bireyin kendini açıklayabildiği bir sanat türü olarak görmesini, bütünsellik ve topluluk vurgularını geç dönem modernitesinden postmodernizme geçiş olarak nitelendirir. Magliocco, tarihin bu aşamasında böyle bir dünya görüşünün gerekli olduğunu düşünür ve Weber'in bilimsel gelişmelerle dünyanın tilsiminin bozulduğunu söylemesine atıfla Berman'ın "dünyanın yeniden tilsimlanması" gerektiği söylemini bu düşüncesine delil olarak gösterir. Berman da neo-paganlar ve özellikle feminist Wicca gibi moderniteyi dünyanın bugün içinde bulunduğu problemlerin müsebbibi olarak görür. Berman'ın görüşünü feminist Wicca'nın siyasi duruşuna bağlayan Magliocco, şu itirafta bulunur: "Burning Times ve Anaerki'nin Paleolitik Kökenlerine dair kutsal anlatılar gerçekten doğru olmasalar bile, bütün mitler gibi onlar da içlerinde metaforik hakikatin bir özünü barındırırlar: Aydınlanma dönemi öncesine ait ve evrene dair her şeyi birbirine bağlayan dünya görüşüne ait bilme ve tecrübe etme yollarını. Bu görüş uzun zamandır modern Batı bilincinden sürgün yemiştir. Modern Paganlar, muhalif bir kültürü şapkadan çıkararak bu dünyaya görüşünü yeniden elde etmeye çalışırlar." (*Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, s. 203-204). Magliocco, sonrasında birçok Tanrıça feministinin de ifade edeceği şu fikri dile getirmiştir: Artık bilimsel olarak tarihcileri anaerki ve Tanrıça mitinin doğruluğu ispat edilemeyecek olsa da bu mit hakikate işaret ettiği nokta itibariyle gerçektir çünkü sadece kadınların bilinçlenmesi için değil dünyanın modernizmin açtığı çıkmazlardan kurtuluşu için de bu anlatılara ihtiyaç bulunmaktadır.

Öte yandan Helen A. Berger, feminist Wicca'nın postmodernizme değil geç modernizme ait bir din olduğunu öne sürer. Berger, Wicca'nın postmodern bir din izlenimi verdiğini kabul eder ("dini pratiklerin türleri, çeşitli kültürlerden gelen ritüellerin birbirine eklenmesi ve rasyonalitenin tenkidi" sebebiyle bu itiba uyanmıştır) ama ona göre Wicca yakından incelendiğinde Aydınlanma'yı reddetmediği fark edilir. Wicca, Aydınlanma'nın "metodolojik şüpheciliğini rasyonalizme uygulamış"tır. Berger, bu görüşünü Beckford'un geç modernizmin dinlerine dair modellemesinin üzerine oturtur. Bu dinlerin ortak özellikleri "evrene dair bütüncül bir yaklaşım, insanların doğadan ayrı değil doğanın parçası olduğuna dair görüş, kişisel ve evrensel değişimlerin birbirleri ile bağlantısı, toplumsal değişimlerin gerekli bir parçası olarak kişisel dönüşüm, ve kişisel olan ile politik olanın bir olduğu inancı"dır. Giddens'in geç modernizm tanımının da bu görüşü desteklediğini iddia eden Berger, Giddens'in geç modernizmde öz kimlik, yaşam-politika ve arkadaşlıkların gelişimi hakkındaki görüşlerinin Wicca'nın gelişimi ile benzerlik gösterdiğini de öne sürer. (*A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*, Columbia: University of South Carolina Press, 1999, s. 123-126).

<sup>385</sup> Bununla birlikte, neo-paganizm (ve Wicca) ile Tanrıça feministleri arasındaki "açık ve doğrudan" ilişki yadsınmaz. (Shai Feraro, "Playing *The Pipes of PAN*: Pagans Against Nukes and the Linking of Wiccan-Derived Paganism with Ecofeminism in Britain, 1980-1990", *Magic and Witchery in the Modern West* içinde, Shai Feraro ve Ethan Doyle White (eds), Palgrave Macmillan, 2019, s. 46). Wicca ve neo-paganizmin diğer bazı kolları Tanrıça feministleri gibi tabiatı ve insanları da içine alacak şekilde tüm dünya ile kutsalın dışı veçhesi arasındaki olduğunu düşündükleri kopukluğu imar etmek için çalışırlar. Bu sebeple, her ne kadar çıkış zamanları ve amaçları başka olsa da özellikle 1960'larda Amerika'ya yayılmasının ardından Wicca hem ideolojisi hem uygulamaları itibariyle, ikinci dalga feminizminden oldukça etkilenmiştir.

kendisini *eski din* olarak tanımladıkları dinin devamı olarak görür. Eski din, Hristiyanlık öncesinde tüm Avrupa'ya, Anadolu ve Levant'a bin yıllar boyu hakim olmuş, anaerkil sisteme dayalı, egaliteryan ve gizem unsurları barındıran Tanrıça kültürüdür. Bu kültürte Üçlü Tanrıça ve oğlu-eşi olan Boynuzlu Tanrının çeşitli tezahürlerine inanılır. Feminist Wicca'da da bu üçlü Tanrıça ve boynuzlu Tanrı inancı sürdürülür: Tanrıça hiyerarşik olarak daha üstte ve oğlu-aşığı olan Boynuzlu Tanrı onun yanındadır. Tanrıça ve Tanrı arasındaki ilişkinin tezahürü Wicca'nın işleyişine de yansımıştır. Kadın – erkek beraber bulunan cadı meclislerinde (*coven*) Baş Rahibe merteye ve yetki olarak Baş Rahib'ten üstündür. Baş Rahib'in rolü, Boynuzlu Tanrının rolü gibi tamamlayıcıdır. Öte yandan diğer neo-paganlar başka tanrı ve tanrıçalara, başka pantheonlara inanabilirler, hatta antropomorfik bir tanrıya inanmayan neo-paganlar da vardır.

Neo-pagan hareketin tamamı için çok yönlü, çok çeşitli ve merkezsiz denilebilir. Bu durum, neo-pagan hareketin geneli için de alt kollarının dağılımı için de geçerlidir. Wicca'nın da kendi dalları arasında merkezilik söz konusu değildir. Emir ve yasaklarına uyulması gereken peygamber ve kutsal kitap, takip edilmesi gereken ruhani lider, şeriat ve akideler, olmazsa olmaz inanç ve kurallar bulunmaz. Neo-paganlar ve Wicca arasında birçok önemli isim zaman zaman öne çıkabilir, takipçileri olabilir ve bu kişiler kendilerine göre inanışlarının ne olduğu, ne olması gerektiği üzerine eserler kaleme alabilirler ama bu eserler takip edilmesi mutlak gerekli bir inanç sisteminin literatürünü oluşturamaz. Herhangi bir neo-pagan inanış altında bir araya gelmiş kişilerin bile aynı şeye aynı şekilde inanmaları gerektiği, bu inanışlarına uygun şekilde aynı görüşleri paylaşmaları ve aynı pratikleri uygulamaları gerektiğine dair dayatmalar bulunmaz. Bu tür bir dayatma, bu tür bir tek tiplilik ve standartlaştırma neo-paganlar tarafından hoş karşılanmaz. Tek kaynaktan çıkan inançları ve pratikleri devam ettirme düşüncesi tek tanrılı dinlerin akidelerine çok benzediği için neo-paganların desteklediği bir düşünce değildir. Sınıflandırmaların sınırlayıcılığına karşı çıkarlar; mesela Wicca'da cadılığın tanımı bile cadıdan cadıya değişiklik gösterebilir.

Bütün bunlarla birlikte neo-paganların hepsinde bazı ortak özellikler ve hepsinin uyguladığı prensipler yok değildir. Öncelikle bütün neo-paganlarda görülen ortak özellik, kişisel özgürlüklere yaptıkları vurgu ve otorite karşıtlığıdır. Bu karşıtlığın sebebi, neo-paganların otoriteyi, kabul edilmiş doktrin ve akideleri, dogmaları dinin özüne zarar veren, dinin esasına erişmeyi engelleyen unsurlar olarak görmeleridir.

Öte yandan, bu anti-dogmatizm beraberinde inanç meselelerinde inceden inceye düşünülmüş bir sistemin eksikliğini de getirir. Bu doktrinsizliğin neo-pagan hareketler büyüdükçe bir eksikliğe dönüşüp giderilmesi gereken bir husus haline gelmesi olasılık dahilindedir.

Bu doktrinsizliğin bir getirisi ise eklektizme imkan sağlamasıdır. Neo-paganlar, başka inanç ve düşüncelerden gerekli gördükleri, hoşlarına giden yönleri ödünç alıp dönüştürüp kendilerine has hale getirerek kendi inançlarına katabilirler. Bu kaynakların dini temelli olmasına da gerek bulunmamaktadır. Birçok neo-pagan hareket psikoloji, felsefe hatta edebiyat gibi alanlardan kendi inançlarına uygun noktaları ödünç almışlardır.

Neo-paganların hemen tümünde bulunan ortak bir diğer özellikleri ise kişisel tecrübenin inanışlarındaki merkeziliği ve önemidir. Margot Adler, Aidan Kelly'nin kendisine şöyle söylediğini aktarır:

*“Bir cadıyı gerçekten tanımlayan şey, ... yaşanan tecrübenin türüdür. Bu tecrübeler, değişen bilinç durumlarına bağlıdır. Zanaat (cadılık zanaati/witchcraft) gerçekten Batı'nın yogasıdır.”*<sup>386</sup>

Kelly'nin yaşanan tecrübenin türü ile kast ettiği mistik tecrübedir. Mistik tecrübe neopaganların çoğu için asli önem taşır. Mistik tecrübe onlar için hakikati ve kutsalı deneyimleme yoludur. Hakikati ve kutsalı kişisel olarak deneyimleme neo-paganlar için herhangi bir doctrine harfiyen uymaktan daha önemlidir ve dini hakikat olarak gerçekliği daha fazladır. Doğrudan yaşanan bir mistik tecrübe, kutsal hakikatin özüne otoriter bir dini akideye uymaktan daha fazla yakınlaştırır.

Bu mistik tecrübeye akılla ve/veya rasyonalite ile ulaşmak mümkün değildir. Mistik tecrübenin oluşmasında istidat, istek, hisler ve sezgiler; akıl ve rasyonaliteden daha önemli bir yere sahiptir. Bir cadıyı cadı yapan akli veya zekası değil, sezgisel gücüne dayanabilmesi, yeteneği ve isteğidir. Neo-paganlar kutsala dair hakikate akıl veya mantık aracılığı ile ulaşılabilceğini düşünmezler. Sadece akıl veya mantık değil dışarıdan gelen hiçbir kaynak dini hakikate ulaşmayı sağlayamaz. Bu hakikate ulaşım araçları, kişisel ve genelde mistik tecrübelerdir. Hakikate ancak tecrübe ile ulaşılabilceği için yaşanmış tecrübeler, herhangi bir tecrübenin kendisine dayanak olmadığı inançlardan daha fazla geçerliliğe sahiptir. Hakikat bilgisine erişimin aracı kişisel tecrübe olduğu için neo-paganlar için hakikat oldukça öznelidir. Bu öznellik ile beraber sadece tecrübenin değil fiillerinde de inançtan daha öncelikli olması olgusu gelir. Neopaganlar ve özellikle Wicca, kendi takipçilerini tanımlayan olgunun neye inandıkları değil ne yaptıkları olduğunu ifade ederler.

Genelde neo-paganların özelde ise Wicca'nın, eylem ve tecrübelerinde öznel olsalar dahi takip ettikleri birkaç maddelik prensipler bulunur. Bu prensiplere pagan etik veya Wiccan Rede de denir. Wiccan Rede'nin en önemli kuralı, “Kimseyi incitmiyorsan ne istersen yap”tır.<sup>387</sup> Kişinin kimseyi

<sup>386</sup> Margot Adler, *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagan Groups in America*, New York: Penguin Groups, 1986 (ilk basım 1979), s. 130.

<sup>387</sup> Wiccan Rede olarak bilinen bu ilke neo-pagan wiccaların “doktrinel bir yargıya en çok yaklaştıkları” ifadedir. (Ethan Doyle White, “‘An’ It Harm Noone, Do What Ye Will”: A Historical Analysis of the Wiccan Rede”, *Magic, Ritual, Witchcraft*, Vol.

incitmeden neleri yapabileceğine dair yargıda bulunabilmesi için Wicca'nın içsel bir melekeye ihtiyacı vardır. Bu içsel meleke, neo-paganlara göre kişinin vicdanıdır. Vicdan, özellikle de öznel değer yargılarından başka aracı kabul etmeyen neo-paganlar için doğruluk, adalet, iyilik gibi kavramları eylemlerine yansıtırken kullandıkları filtredir. Bu filtre ile dışarıdan herhangi bir etki aracı arasında çelişki olursa, bu etki aracı ne olursa olsun, neo-paganın kriteri kendi vicdanı olur.

Neo-pagan vicdanın esas aldığı ilke ise “Kimseye zarar verme!” komutu ile alakalıdır. Bu komuttaki kimse kategorisine doğa ve tüm canlılar girer. Genelde neo-paganlar, özelde ise Wicca, yeryüzüne ve yeryüzünde dolaşan tüm mahlukata sevgi ve saygı duymakla, onların hakkını gözetmekle yükümlüdür. Bu canlılar ile Wicca'nın arasında ontolojik bir hiyerarşi bulunmaz. Bu tavrın bir sebebi de Tanrıçanın her şeyde içkin olduğu düşüncesidir. Tanrıça her şeye ve her şeyde içkin olduğu için insanlar her şeye karşı ve her şeyde sevgi ile hareket etmek durumundadırlar. Öte yandan, bu her şeyi kapsayan sevgi ve saygı ilkesinin dışında ilke olmaması ve eylemlerdeki tek yargı aracının vicdan olması beraberinde ahlaki göreliliği de getirir. Özellikle Wicca ayinlerini çemberi içinde bu ahlaki görelilik kendisini gösterir. Çemberin içinde olan ve bir başkasına zarar vermeyen her eylem, doğru veya yanlış şeklinde bir etiketlenmeye maruz kalmadan çemberin içinde kalır.

Kişisel bağlamda ahlaki görelilik ve hakikate ancak tecrübe ile ulaşılabileceği düşüncesinin bir sonucu da gerçekliğin çok katmanlı ve çok çeşitli olduğu kabulüdür. Neo-paganlar ve Wicca mutlak ve tek bir hakikat olduğu fikrini de gerçekliğin tek katmanlı olduğu fikrini de desteklemezler. Onlara göre gerçeklik o kadar çok katmanlıdır ki onu bütünüyle ihata edebilecek kapasitede bir düşünce veya inanç sistemi bulunmaz. Bu sebeple herhangi bir dini inanın tek başına tüm gerçekliği kapsadığını ve kendi bakış açısının tek yol olduğunu iddia etmesinin Neo-paganların düşünsel sisteminde karşılığı bulunmaz. Neo-paganların, tek hakikatin temsilcisi olduğunu öne süren dinler ve akımlarla arasındaki uyumsuzluğun sebebi de onların bu önkabulüdür. Yahut, başka bir ifade ile, neo-paganlar hakikatin tek veçhesi olduğu ve bu tek veçhenin tek temsilcisi olabileceği önkabulüne şiddetle karşı çıktıkları için çok boyutlu ve çok yönlü bir çoğulculuk taraftarıdır.

Neo-paganlar, hiçbir inanç sisteminin, düşüncenin, dinin hakikati nihai bir şekilde anlayabilecek perspektife sahip olmadığını peşinen kabul ettikleri için insana ve doğaya zarar vermediği, kendi düşün sistemlerini zorla başkalarına kabul ettirmeye çalışmadıkları müddetçe bütün inanç sistemlerine aynı

---

10, no. 2, Kış 2015, ss. 142-171.) White, her ne kadar Wiccan Rede'nin Wicca çevrelerinin çoğunda popülerlik kazanmış olsa da bu anlayışın bütün paganizm için geçerli olmadığını ifade eder. White, Rede'nin bütün paganik çevrelerde evrensel bir geçerliliği olmasa bile en çok bilinen Wiccan aforizması olduğunu söyleyerek Wiccan Rede'nin Wicca'nın “tehdit edici olmayan bir ışıkta sunulmasına yardımcı olduğunu” dile getirir.

hoşgörü ve tolerans ile yaklaşırlar. Bu tavırları aynı zamanda dinler arası etkileşim ve diyalog kurmaya en uygun platformları tesis etmelerinin de önünü açmıştır.<sup>388</sup>

---

<sup>388</sup> Grove Harris, "Pagan Involvement In The Interfaith Movement: Exclusions, Dualities, and Contributions", *CrossCurrents*, vol. 55, no. 1, 2005, ss. 66–76.

### 2.1.1. Feminist Wicca ve Tanrıça İnancı

Wicca, yirminci yüzyılın başında şekillenmeye başlamış, 1950'lerde İngiltere'de bir din olarak ortaya çıkmış, 1960-1970 itibariyle Kuzey Amerika'ya yayılmıştır.<sup>389</sup> Wicca, 1900'lerin başından itibaren muhtelif eski kaynaklar üzerine inşa edilmiş olmasına rağmen ilk kurucu, uygulayıcı ve takipçilerin iddiası yeni bir din oluşturmuş oldukları değil, eski bir inanın devamcısı oldukları şeklindedir.<sup>390</sup> Bu kabule göre Wicca, Hristiyanlık öncesinde hüküm süren bilge kadınların gizem ritüelleri etrafında oluşmuş Tanrıça kültürünün Hristiyanlık tarihi boyunca gizli bir cadılık teşkilatı şeklinde devam ederek hayatta kalmaya çalışma mücadelesidir.<sup>391</sup>

1951 yılında İngiltere'de cadıların varlıklarını ortaya koymalarını yasaklayan 1735 tarihli cadılık ve 1824 tarihli serkeşlik kanunlarının kaldırılması ile bu kültürün halen var olduğuna dair eserler kaleme alınmaya başlamıştır.<sup>392</sup>

---

<sup>389</sup> Modern anlamıyla Wicca'nın ilk örnekleri ve temsilcileri İngiltere'den çıkmıştır. Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon* isimli modern wicca tarihi üzerine kapsamlı çalışmasının önsözünde Wicca'nın "İngiltere'nin dünyaya verdiği tek din" olduğunu söyler.

<sup>390</sup> Bu konuda tartışmalar bulunmaktadır. Robert Hutton, Janet ve Stewart Faraar, Doreen Valiente, Aidan Kelly gibi yazarlar Wicca üzerine yaptıkları araştırmalarla modern Wicca'nın Gerald Gardner tarafından oluşturulduğu iddiasını ortaya atmışlardır. Öte yandan Donald Frew'ün başını çektiği bir diğer grup araştırmacı yazar ise eski paganizm ile wicca arasında bağlantılar kurarak bu iddianın asılsız olduğunu öne sürer. Hutton'a göre modern wicca, paganizmden üç ana noktada ayrılmaktadır: ikili tanrı inancı, tek bir tanrıya ve tanrıya gösterilen hürmet; bu tanrıları, kendilerine ibadet edenlerin bedenlerine girmeye çağıran ritüeller, tanrının bedenine girdiği kişilerin ayin esnasında tanrıyı temsil etmesi; ve ritüellerinde yaygın olarak çıplaklığı kullanması. Frew, sihir ile din arasındaki bağlantının sadece tek tanrılı dinlerde koparıldığına dikkat çekerek antik dinlerdeki büyü ayinleri ile Wicca ayinleri arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Hutton, bu benzerliklerin uzak olduğunu, verilen örneklerdeki büyülerin bir kısmının kötü metafizik güçleri çağırarak yapıldığını, bunun ise beyaz büyüü kullanan modern Wicca'da yerinin olmadığını ifade eder. Bunun yanı sıra eski büyü ayinlerinde şeytanlar, cinler, periler, küçük melekler gibi ara metafizik öznelerle ilişki kurulurken modern Wicca ayinleri doğrudan Tanrı ve Tanrıça için, onları çağırarak yapılır. Hutton'a göre Wicca ile antik paganizm arasındaki ilişkiyi karakterize etmenin dört yolu bulunur: birincisi ikisi arasındaki farklılıkları vurgulamak; ikincisi ikisinin de kullandığı büyü, halk bilgeliği, bazı adet ve görenekler, sanat ve edebiyata dikkat çekmek; üçüncüsü modern Wicca'yı modern gelişmelere cevap olarak verilmiş modern bir gelişme olarak görmek, bu modern gelişmenin "seçici ve yaratıcı" bir şekilde geçmişten fikir ve imgeler olarak bir "pastij" yaptığını kabul etmek; dördüncüsü ise modern Wicca'nın kendisine antik paganizmden aldığı modellerin o zamanın anaakım dinleri değil, zamanının "avangart" akımları olduğunu varsaymak. Ayrıntısı için bkz. Robert Hutton, "Paganism and Polemic: The Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft", *Folklore*, Vol. 111, No. 1, Nisan 2000, ss. 103-117. James R. Lewis de Gardner'ın ritüellerinin herhangi bir Pagan geleneğinin devamcısı değil Batılı diğer büyü geleneklerinden bariz bir şekilde alınmış kaynaklar olduğunu söyler. Bu kaynaklar "Alaister Crowley'in ... getirdiği gelişimler, Mathers'ın *The Greater Key of Solomon*'u, Masonik ve benzer diğer kardeşlik teşkilatları ritüelleri, James Frazer ve Cambridge klasikçilerinin çalışmaları"dır, (*Witchcraft Today: An Encyclopedia of Wiccan and Neopagan Traditions*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 1999, s. xxv).

<sup>391</sup> Helen A. Berger, Wicca'nın "eski din" olarak görülmesini dört sebepten ötürü önemli bulur: Öncelikle Berger'e göre cadılar Wicca'yı diğer yeni çıkmış dini hareketlerden ayrı bir yerde tutmak isterler. İkinci sebep tek tanrılı dinlerden daha eski bir dine atıf yaparak dini pratiklerini meşru göstermek istemeleridir, üçüncüsü dini pratiklerini tarihi bir bağlam içinde görmek suretiyle paylaşılmış bir geçmiş üretmeleridir. Dördüncü ve son olarak dini pratiklerinin onlara alternatif bir dünya görüşü sağladığını düşünürler (Berger, s. 22).

<sup>392</sup> Bu iki yasa da Spiritualist hareketin başvurusu üzerine kaldırılmıştır. 1 Aralık 1950 tarihli İngiliz parlamentosu oturumunda Spiritualist hareket mensuplarının ve onları destekleyen milletvekillerinin bu iki yasanın kaldırılmasına dair öne sürdükleri

Wicca'nın eski din kurgusunda Hristiyanlık tarihi boyunca genelde kırsal kesimlerde bulunan, genelde alt sınıfa veya kırsal kesime ait bilge kadınlarca gizlice devam ettirilen bir inaniş anlatılır. Bu dine cadı avları ve engizisyon mahkemeleriyle Hristiyanlarca son darbe vurulmaya çalışılmıştır. Takipçileri artık oldukça azalmış ve gizli kapaklı sürdürülen eski din anlatısı, Wicca için yarayışlı ve kullanışlı olmasının yanı sıra güçlü bir köken hikayesi olmuştur.<sup>393</sup> Çoğu Wicca özellikle yirminci yüzyılın sonuna dek bu köken hikayesinin doğruluğuna inanmış ve tarihi bir gerçekliğe ne kadar tekabül ettiği sorusunun bilimsel cevabı ile ilgilenmemiştir.<sup>394</sup>

Bu köken hikayesinin modern izlencesi Margaret Murray'ın 1921 yılında yayınlanan *The Witch-Cult In Western Europe A Study in Anthropology* araştırmasının Gerald Gardner<sup>395</sup> tarafından 1950'lerde popülerize edilmesi ile başlar. Gardner'ın, Murray'ın tezine katkısı sınırlıdır, Gardner Murray'ın tezini cadılığın tarihi meşruiyetini ve sürekliliğini göstermek için kullanmıştır.<sup>396</sup> Öte yandan Murray'ın ve Gardner'ın günümüz Wicca'sının eski dinin kesintisiz bir devamı olduğu iddiası günümüzde artık bilimsel olarak geçerliliğini kaybetmiş gözükmektedir.<sup>397</sup> Gardner sadece Murray'ın eserleri sebebiyle

---

argümanlar için bkz. House of Commons, (1950, 1 Aralık), "Orders Of The Day. Volume 481: debated on Friday 1 December 1950".

<https://hansard.parliament.uk/Commons/1950-12-01/debates/3f25c4aa-4a5a-4e14-a99d-5758cd7bf872/OrdersOfTheDay>, 22 Temmuz 2021 tarihinde ulaşıldı.

<sup>393</sup> Bu köken hikayesinin kesintisiz bir tarih süreci ve köken hikayesi olarak aktarılmasının ayrıntılı bir örneği için bkz. Vivianne Crowley, *Wicca: A Comprehensive Guide to the Old Religion in the Modern World*, Londra: Harper Collins Publishers, 2003. Bu çalışmanın "The Roots of Wicca" bölümü Wicca'yı milattan önce on iki binlerden başlayarak erken modern devre kadar getirirken "Witchcraft Revisited" bölümü erken modernizmden yirmibirinci yüzyıla kadar hikâyeyi sürdürür. Crowley, anlattığı hikayede "tarihin konuştuğunu" iddia eder (s. 37).

<sup>394</sup> Margaret Murray, erken modern dönemde cadı avlarının ve mahkemelerinin özellikle bu eski dini tamamen yok etme çalışması olarak değerlendirmiştir: "Kanıtlar, Hristiyan dininin temelinde, toplumun birçok sınıfı tarafından, ancak esas olarak, ülkenin daha az okumuş kesimleri veya nüfusun daha seyrek olduğu bölgelerde yaşayanlar tarafından alttan alta uygulanan bir kült olduğunu kanıtıyor. (Bu kültün varlığı) Hristiyanlık öncesi zamanlara kadar izlenebilir ve (bu kültün) Batı Avrupa'nın eski dini olduğu görülmektedir." (Margaret Alice Murray, *The Witch-Cult In Western Europe A Study in Anthropology*, Oxford: The Clarendon Press, 1921, s.4)

<sup>395</sup> Gerald Brousseau Gardner (1884-1964), plantasyonları olan ve uzun süre İngiltere'nin Seylan, Malezya gibi sömürgelerinde devlet memuru olarak görev yapmış olup doğa üstü olaylarla, büyüyle ilgiliydi. Doğu'da çeşitli okült inanişları, Doğu dinlerini ve büyülerini incelemiş, teosofi ve masonluğa ilgi göstermiş, İngiltere'ye döndüğünde de 'Old Dorothy' diye adlandırdığı ve uzun bir cadılar soyundan geldiğini iddia ettiği yaşlı ve zengin bir cadıya çıraklık ederek Wicca dinini öğrendiğini iddia etmiştir. (Gardner'ın Dorothy Clutterbuck'in cadılığı ve kendisinin arkadaşı olduğu iddialarının doğru olmadığı daha sonraları araştırmacılar tarafından ispatlanmıştır. Özellikle bkz. Hutton, s. 256, 259, 261-262) Öğretilerini önceleri kurgu roman (*High Magic's Aid*, 1949, Gardner bu romanı kendisinin cadı ismi 'Scire' ile imzalamıştır.) kisvesi altında anlatmaya çalışmış, ardından 1951 yılında İngiltere'de cadılık, büyücülük gibi faaliyetlerin alenen anlatılmasını engelleyen yasalar kalkınca, söz konusu cadılardan müsadde aldığı iddia ederek İngiltere'de halen Wicca dinini sürdüren insanları ve bu dinin faaliyetlerini anlatan eserler (*Witchcraft Today*, 1954; *The Meaning of Witchcraft*, 1959) kaleme almıştır. Bu kitaplar modern cadılığın ilk anlatıları olmuştur. Gardner'ın hayatı ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Howard, *Modern Wicca: A history from Gerald Gardner to the Present*, Woodbury: Llewellyn Publications, 2009.

<sup>396</sup> James Lewis, Gardner'ın Murray'ın tezine sadece "tek bir malzeme" ilave ettiğini ifade eder. Bu tek malzeme, tarih öncesi cadıların soyundan gelen cadıların günümüze kadar geldiği iddiasıdır; Lewis, s. 481. Bkz. James R. Lewis, "Celts, Druids and the Invention of Tradition", *Handbook of Contemporary Paganism*, James R. Lewis ve Murphy Pizza (eds), Leiden: Brill, 2009.

<sup>397</sup> Hutton bu konuda oldukça nettir ve "hiçbir akademisyen tarihinin Gardner'ın gerçekten devam eden eski bir dini bulduğu iddiasını ciddiye almadığını" ifade eder. Hutton, s. 256. (Bkz. Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford: Oxford University Press, 2019, (ilk basım 1999).) Murray'ın çalışmasından yaklaşık yetmiş yıl

cadılık dini ile tanışmış değildir, kendisinin de 1939'da İngiltere'de gizli bir Wicca grubuna, grubun lideri 'Old Dorothy' dediği yaşlı bir cadı tarafından alındığını ifade eder. Cadılık Zanaati'nin (Witchcraft) "güzel, derin, anlamlı bir dini yol" olduğunu fark eder ve hayatının geri kalanını cadılığı yaymaya vakfeder.<sup>398</sup> Gardner, Wicca'nın büyü ve ritüel ile ilgili kısımlarının oluşumunda oldukça büyük destek aldığı okültçü ve büyücü Aleistar Crowley'in de bu dinden haberdar olduğunu, kendisine yirminci yüzyıl başında bu dinin mensupları ile karşılaştığını söylediğini anlatır.<sup>399</sup>

1950'lerden 1960'ların sonuna kadar Gardner ve takipçilerinin cadılık anlatısının rağbet görmesi, modern dönem Wicca'sının temelini 'Gardnerian' cadılık olduğunu gösterir.<sup>400</sup> Nitekim, Gardner modern Wicca'nın halen uygulayageldiği birçok ritüelin ana unsurlarını ortaya koyan koyan isimdir<sup>401</sup>: Gün dönümleri ve ekinoksları temel alan kutlamalar, Tanrıça ve Boynuzlu Tanrı için yapılan ayinler, bıçakla çizilen bir dairenin içinde yapılan törenler, ayinler esnasında çıplak olmak ve cinsel ilişkiye girmek gibi durumlar, cadılar meclisinin üyelerinin nasıl seçilmesi gerektiği gibi bilgiler Gardner'ın eserlerinden ve pratiklerinden öğrenilmiştir.<sup>402</sup> Gardner'ın anlatısı ve pratiği ile şekillenen modern Wicca, kötücül ve şeytani değildir aksine içerdiği ayinlerdeki coşku tanrıya daha yakın olma ihtiyacından gelir.<sup>403</sup>

---

sonra Wicca'nın algılanışını köklü bir şekilde değiştirecek *The Triumph of the Moon*'u kaleme alan Hutton, Wicca'nın kökenini paleolitik devirdeki bir bereket kültüne kadar götürmez. Modern Wicca'yı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki felsefi, bilimsel, dini hatta okült akımlarla bağdaştırır ve böylece Wicca'nın ortaya çıkış tarihini modern döneme çeker. Hutton'dan itibaren Murray ve Gardner'ın anlatısı tarih anlatısından ziyade kurucu metinler olarak değerlendirilmeye başlanır. Hutton'ın "empirik açıklamaları" ile modern Wiccan tarafından yeniden gözden geçirilen Wicca tarihi anlatısının bir sonucu da Wicca takipçilerinin bir kısmının Tanrıça anlatısından folklorik bilge kadınların (ve erkeklerin) geleneğinden geldikleri vurgusunu yapmaya başlamaları olmuştur. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Wicca ve Tanrıça feminizmi bir ihtiyacın etrafında birbirini bulmuşlar yirmi birinci yüzyılda Wicca'nın bazı mensupları büyük Tanrıça anlatısını bırakıp yerel ve küçük anlatılarla, tanrıçalarla değil ölümlü kadınlarla kendilerini özdeşleştirmeye başlamışlardır. Ayrıca bkz. Laura Lee Vance, *Women in New Religions*, New York ve Londra: New York University Press, 2015, s. 101-120.

<sup>398</sup> Anna Korn, "The Gardnerian Tradition", *COG*, 1999. <https://cog.org/wp-content/uploads/2015/07/The-Gardnerian-Tradition.pdf>

<sup>399</sup> Gardner ve Crowley, masonların kadınları da kabul eden bir kolunun mensubuydular (Henrik Bogden, "The Influence of Aleister Crowley on Gerald Gardner and the Early Witchcraft", Murphy Pizza ve James R. Lewis (eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* içinde, Leiden, The Netherlands: Brill, 2008, ss. 81-108, s. 97).

<sup>400</sup> Ethan Doyle White, Wicca teriminin artık iki farklı şekilde kullanılmaya başlandığını ifade eder: "Daha eski ve daha kapsayıcı olan kullanım (Wicca 'yı) modern paganik cadılığın hemen tüm ilgili biçimlerine atıfta bulunarak kullanır. Daha yeni ve daha özel olan kullanımı ise onu yalnızca Gardnerian Wicca geleneği ve o gelenekten çıkan diğer gelenekler için kullanmayı tercih eder.", Doyle, s. 191, 8. dipnot. (Bkz. Ethan Doyle White, "The Creation of 'Traditional Witchcraft: Pagans, Luciferians, and the Quest for Esoteric Legitimacy", *Aries* 18, 2018, ss. 188-216.).

<sup>401</sup> Bu ritüelleri Gardner başlangıçta tek başına oluşturmuşsa da sonraları uzun süre aş rahibeliğini yapan Valiente'den yardım almıştır. Lewis, Valiente'nin intisap töreninde okunan pasajların Leland'ın Aradia'sından ve Crowley'in Book of the Law'undan olduğunu fark ettiğini aktarır. Sonrasında Gardner'ın ricası üzerine Valiente kendisini bu "yeni din" in literatürünü tamamlamaya vakfeder, "bazı ritüelleri yeniden yazar ve bazı yeni ritüeller oluşturur" (Lewis, *Witchcraft Today*, s. xxvii).

<sup>402</sup> Vance, s. 101.,

<sup>403</sup> Murray, Gardner'ın 1954 tarihli *Witchcraft Today* isimli eserine yazdığı girişte Wicca'daki törenlerin yapılış amacını Tanrıya karşı duyulan, "Mısırlı köylünün zikri, sema eden dervişlerin dönüşü"ndeki ile aynı olan o his ile Tanrıya daha yakın olmak ve dilleri dönüp ifade edemedikleri o derin şükür hareketlerle ifade etmek olarak tasvir eder (Crowley, s. 42). Murray'ın Gardner'ın çalışmalarına yaptığı bu katkı aralarındaki fikir birliğine işaret etmektedir. Gardner ile Murray'ın 1939-1954 arası beraber the Folklore Society üyesi oldukları da bilinmektedir; Lewis, s. xx. (Bkz. James R. Lewis, *Witchcraft Today: An*

Vivianne Crowley, “Gardner’ın kitaplarından çıkan Wicca dininin, ... inisiyasyon töreni ile girilen ... bir gizem kültü olduğunu, ... ataların bilge zanaatlerinin kullanılarak Tanrıça’ya hürmet edilen” bir gelenek olduğunu anlatır.<sup>404</sup> Crowley’e göre bu gizem kültüründe üç ana inanç ve pratik dalı bir aradadır: “ormanların ve koruların Paganizminin Dionysosçu vecde dayalı ve şamanist uygulamaları; daha sonraki Paganizm’in daha Apolloncu tapınak dinleri; ve büyü.”<sup>405</sup> Her ne kadar Crowley’in çizdiği üçlü şemada yer alan geleneklerin Wicca’nın teori ve pratiğine etkisi büyük olsa da Gardner’ın sadece Batılı hermetik ve mistik kaynaklardan beslendiğini iddia etmek modern Wicca’yı anlamayı zorlaştırır. Modern Wicca’yı oluşturan karışımın içine Gardner’ın Uzak Doğu’da yaşadığı zamanlarda incelediği ve etkisinde kaldığı Hindu ve özellikle tantrik öğretileri de eklemek gerekir.<sup>406</sup>

Gardner’ın bazı tören ve ayinleri açıktan yapması, gazete ve dergilerde çeşitli röportajlar vermesi, İngiltere’de Wicca’nın popüleritesinin artmasına ve taliplerinin çoğalmasına vesile olmuştur. Her ne kadar Gardneryan Wicca, Wicca’nın ana kolu olsa da başka Wicca dalları da kendilerini belli etmeye başlamışlardır. Bunlardan, sonraları neredeyse Gardner kadar ünlü olacak Aleksanderyan Wicca, Alex ve Maxine Sanders tarafından kurulmuş ve Wicca’nın etkisini İngiltere’de sınırlı kalmayacak şekilde uluslararasına yaymıştır.<sup>407</sup>

Modern Wicca’nın yaygınlık kazanması 1960-1970 tarihleri arasında Amerika’da popülerleşmesi ile olmuştur. Gardner’ın Wicca’sındaki esas özellik ikili tanrı anlayışı<sup>408</sup> ve doğadaki eril-dişil unsurların dengesi ise Amerika’daki Wicca’nın ayırıcı özelliği de Amerika’daki kadın maneviyatı hareketleri ile entegrasyonudur. Gardneryan Wicca’nın İngiltere’deki versiyonlarının feminist hareket ile doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır. Wicca, Raymond ve Rosemary Buckland isimli karı-koca sayesinde Amerika’ya ulaşmasından sonra feminist maneviyatçı oluşumlar tarafından sahiplenilmiş ve değiştirilmiştir.<sup>409</sup> Modern Wicca’nın Amerika’daki gelişim serüvenini ikinci dalga

---

*Encyclopedia of Wiccan and Neopagan Traditions*, Lewis’in bir iddiası da Murray ve Gardner’ın İngiltere’ye ait bir din yaratma çabasında olmalarıdır. Bu iddiayı Hutton da desteklemiştir.)

<sup>404</sup> Crowley, a.g.y.

<sup>405</sup> Bu sıralama Bachofen’in anaerkiden ataerkiye geçiş aşamalarındaki sıralama ile benzerlik göstermektedir.

<sup>406</sup> Mesela bkz. Hugh B. Urban, “The Goddess and the Great Rite: Hindu Tantra and the Complex Origins of Modern Wicca”, *Magic and Witchery in the Modern West* içinde, Shai Feraro ve Ethan Doyle White (ed.s), Londra: Palgrave Macmillan, 2019, ss. 21-44.

<sup>407</sup> Crowley, Aleksanderyan ve Gardneryan Wicca arasında temelde çok bir fark olmadığını, farkın “stil ve görünüşte” olduğunu ifade eder. Gardneryanlar halk paganizmine daha meyyalıken Aleksanderyan cadılar törensel büyü ile daha ilgilidir (Crowley, s. 43). Bu iki ana akımla beraber, sadece kadınların katılabildiği ve sadece Tanrıça’ya inanan Dianic Wicca da bulunur. Dianic Wicca’nın yanı sıra politeistik, panteistik ve ateist Wicca da vardır (Mari Silva, *Paganism: Everything from Ancient, Hellenic, Norse and Paganism to Heathenry, Wicca and Other Modern Pagan Beliefs and Practices*, Primasta, 2021, s. 86).

<sup>408</sup> Gardneryan ikili tanrı anlayışında Tanrıçanın üstün ve önde olması Murray ve Gardner’ın yazılarında doğrudan bulunmamaktadır. Özellikle Murray, Tanrıçadan bahsetmez, cadıların Tanrısından ve o Tanrının yaşayan enkarnasyonu olan, tamamen siyahlara bürünmüş bir adamdan bahseder. Lewis’e göre Gardner, Wicca’daki Tanrıça kavramını daha çok Charles Godfrey Leland’ın 1899 tarihli *Aradia: The Gospel of the Witches* kitabı temel alınarak oluşturmuştur (Lewis, *Witchcraft Today*, s. xxii).

<sup>409</sup> Amerika’da Gardner’ın temsilcisi görevini ifa eden bu ikili Long Island’da kurdukları cadılar meclisi ile 1980’lere kadar Amerika’daki Gardneryan ve Neopagan hareketlerin amiral gemisi olmuşlardır (Lewis, *Witchcraft Today*, s. xxix). Ayrıca bkz.

feminizmin diskurlarından ve ikinci dalga feminizm ile ortaya çıkan feminist maneviyat hareketinden ayrı düşünmek mümkün değildir.<sup>410</sup>

Feminist maneviyat hareketine ihtiyacı olan uygulama platformunu sağlayan modern Wicca, böylece yeniden bir dönüşüme uğramış ve sadece Wiccaların değil, hemen tüm yeni pagan hareketlerin kendisinden neşet edeceği siyasi-pratik bir zemin haline de gelmiştir. Wicca; doğaya saygı, baskı gören unsurlara değer verilmesi, sevgi ile ve uyum içinde yaşamının önemi, otoriteryenliğe karşı çıkma gibi o günün siyasi atmosferinde öne çıkan iddiaların sahipleri için bir uygulama alanı, ataerkil ve baskıcı maneviyatın icbar ettiği şartlardan uzaklaşarak yeni bir maneviyat arayanlar için de bir alternatif oluşturmuştur.<sup>411</sup>

Wicca'nın Amerika'ya gelmesinin ardından Gage'in cadılar hakkındaki çalışmaları da yeniden popülerlik kazanmıştır. Bu popülerliğin en önemli göstergelerinden biri 1968 yılında kurulan bir gruptur. Bu grubun ismi baş harfleri kısaltılınca WITCH haline gelmesi için *Women's International Terrorist Conspiracy From Hell* (Kadınların Cehennemden Gelen Uluslararası Terörist Komplosu) şeklinde ayarlanmıştır. Bu grup, Amerika'daki ilk feminist cadı grubudur ve Gage'in, Stanton'ın, Murray'in iddialarını devam ettirerek cadı avları ve engizisyonla öldürülen kadınların hepsinin bu eski dinin mensupları olduğunu iddia eder. Eller, bu feminist cadıların amacının “doğaya tapmak değil ataerkiyi yıkmak” olduğunu ifade eder.<sup>412</sup> WITCH her ne kadar kısa süre içinde dağılsa da öne sürdüğü söylemler, Amerika'daki Tanrıça feministlerinin argümanlarını şekillendirecek temeli oluşturacaktır.<sup>413</sup> WITCH, doğrudan neo-paganizm ile alakalı olmayan politik bir grup olsa da aktivizmlerini temsil

---

Nancy J. Finley, "Political Activism and Feminist Spirituality", *Sociological Analysis* 52, no. 4, 1991, ss. 349-62.; Denise Dijk, "The Goddess Movement in the U.S.A. A Religion for Women Only", *Archive for the Psychology of Religion*, vol. 18, no. 1, 1988, ss. 258-66.; Tanice G. Foltz, "Women's Spirituality Research: Doing Feminism", *Sociology of Religion* 61, no. 4, 2000, ss. 409-18.; Gayle Graham Yates, "Spirituality and the American Feminist Experience", *Signs* 9, no. 1, 1983, ss. 59-72.

<sup>410</sup> Cynthia Eller, Wicca ile feminizmin birbirleri ile mükemmelen eşleştiklerini söyler. Wicca'daki Tanrıça tapımı, kadınların da etkin rol oynayan dini figürler olabilmesi, dişil yönden bahsedilmesi, çok çetrefilli ve bağlayıcı şartlar olmaması, kişisel tecrübeye imkan bırakması, dini merkezilik ve hiyerarşilerin olmaması feministlere çok cazip gelmiştir. Eller, Antiga isimli bir feministin neden cadı olduğunu söylemesini aktarır: “Hep kötü bir ünü olmasına Cadılığı araştırınca kadınların cadı olmasının çok mantıklı olduğunu fark ettim. Bunun sebebi ataerkinin kadınlara karşı davranışları ve kadınları tanımlayışıdır. Bize dişil bir ilah veren, bize Tanrıça veren, kadınlara saygı gösteren bir din bana mantıklı geldi. ... Soru şuydu, eğer temelinde kadınların tecrübeleri olsaydı maneviyat neye benzerdi? Bize doğru gelen (ibadetleri, ritüelleri) yaptık, sonradan öğrendim ki bizim yaptığımız şeyler aslında cadıların yaptığı şeylermiş.” (Eller, *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*, Boston: Beacon Press, 1993, s. 52-53).

<sup>411</sup> Feraro, Amerika kökenli feminist maneviyat takipçilerini üçe ayırır: Bir cadılar meclisi üyesi olarak veya tek başlarına bir cadı olarak hareket eden Wiccalar, bu oldukça geniş bir gruptur; ikincisi kendilerini Wicca veya pagan olarak tanımlamasa bile Wicca ritüellerini uygulayan kadınlar, Feraro bunları Tanrıça feministleri olarak tanımlar ve Tanrıça feministi olmanın Tanrıçanın varlığına mutlak surette inanmak mecburiyetini beraberinde getirmediğini ifade eder, bu kişiler Tanrıçayı daha çok “özcüleştirici bir metafor veya kendi kişisel ve politik enerjilerinin bir sembolü olarak görürler”; üç, Yahudi-Hristiyan gelenekleri içinde feminist değişiklikler getirmeye çalışan manevi feministler; Feraro, “God Giving Birth”, s. 33. (Bkz. Shai Feraro, ““God Giving Birth”—Connecting British Wicca with Radical Feminism and Goddess Spirituality during the 1970s–1980s: A Case Study of Monica Sjöö”, *The Pomegranate* 15.1-2, 2013, ss. 31-60.)

<sup>412</sup> Cynthia Eller, *Living in the Lap of Goddess*, s. 53.

<sup>413</sup> Vance, s. 103.

etmesi için cadı figürünü sembol olarak seçmeleri feminist direnişe tarihi bir süreklilik kazandırmıştır. WITCH, kendisine imge olarak dokuz milyon kadının öldüğü düşünülen cadı avlarından bu yana Batılı toplum tarafından kötücül, sevimsiz bir korku ve tiksinti ögesi haline getirilmiş cadıyı seçerek toplum kadınlara ne olmamaları gerektiğini söylediye onu olmak istedikleri mesajını vermiş ve kadınların kendilerini güçlendirmelerinin yolunu açmıştır.<sup>414</sup>

Feminizm ile Wicca'nın Amerika'daki ilk birleşmesi böylece daha çok politik bir düzlem üzerinden olmuştur. Bununla birlikte feminizmin “kişisel olan politiktir” söylemi uyarınca kişisel olanla politik olan arasında kurulan bağ, politik olanla manevi olan arasında da kurulacak ve kısa sürede Wicca ikinci dalga feminist hareketi ile içselleşerek onun yarı gayriresmi dini haline gelecektir. Bu sürecin başlangıcında bulunan Tanrıça feministi teorisyenlerin başında Mary Daly gelir.<sup>415</sup>

Daly'nin cadılık yorumu manevi tınıları olsa da politik bir yorumdur. Daly, cadıların yargılanmasını da direnişlerini de bir kimlik siyaseti olarak yorumlar. Cadılar, Tanrıçaya taptıkları için değil otonom bireyler olarak ataerki karşısında ezilmeyi reddettikleri için öldürülmüşlerdir. Ortaçağ'dan başlayarak erken modernizmin hemen öncesi Salem'daki son cadı mahkemelerine kadar gelen süreçte dokuz milyon kadının cadılık suçlaması ile öldürülmesi, ilk zaman Tanrıça feministleri için önemli bir diskur haline gelmiştir. Daly'nin 1974 yılında yayınlanan kitabı *Beyond God the Father*'da cadıların öldürülüşü sistematik feminist bir direniş için zemin olarak kullanılmıştır. Daly, Gage'in iddiasını devam ettirerek Orta Çağ'da yapılan cadılığın bir katliam olduğunu iddia etmiştir. Böylece, Eller'in tespiti ile Wicca hızla “feminist bir sembol”<sup>416</sup> haline gelmeye başlamıştır.<sup>417</sup> Bu sembolün eksikliği ise pratiktir. Bu eksiklik ise Zsuzsanna Budapest ile giderilecektir.

---

<sup>414</sup> WITCH'in 1968 yılı tarihli manifestosu grubun çıkış noktasına ve amaçlarına işaret eder: “CADI, tamamen kadın (olan) herşeydir. Tiyatro, devrim, sihir, terör, neşe, sarımsak çiçekleri, büyüler... Cadıların ve çingenelerin çağlar boyunca baskıya, özellikle de kadınların ezilmesine karşı duran asıl gerillalar ve direniş savaşçıları olduğunun bilincidir. Cadılar her zaman olmaya cesaret eden kadınlar olmuşlardır: harika, cesur, saldırgan, zeki, uyumsuz, araştırmacı, meraklı, bağımsız, cinsel açıdan özgür, devrimci (kadınlar). (Bu muhtemelen dokuz milyonunun neden yakıldığını açıklıyor.) Cadılar uyuşturucu madde satıcıları, ilk doğum kontrol uygulayıcıları ve kürtaj yapanlardı, ilk simyacıları (cürufu altına çevirirseniz, para fikrini tamamen değersizleştirirsiniz!) Emperyalist Fallik Topluluğu'nun ölüm saçan cinsel, ekonomik ve ruhsal baskıları ile ortadan kalkmadan önce, erkekler ve kadınlar gerçekten işbirlikçi bir toplumda eşit pay sahipleri oldukları en eski kültürün yaşayan kalıntıları olarak hiçbir erkeğe boyun eğmediler. ... CADI her kadında yaşar ve güler. O, utangaç gülümsemelerin, absürt erkek egemenliğine boyun eğmenin, hasta toplumumuzun talep ettiği makyaj veya et boğucu giysilerin altında her birimizin özgür yanındır. Cadı olmak için (bir şeye) “katılmaya” gerek yoktur. Eğer bir kadınsan ve kendi içine bakmaya cesaret edersen, sen bir cadıdır.” (Brenne Fahs, *Burn It Down: Feminist Manifestos for the Revolution*, Londra: Verso Books, 2020, s. 465). Bu manifestoda cadılık, Gardneryan anlamda bir inancın veya Tanrıça tapımının bir ögesi değil, tamamen sosyal kurumları ve siyasal yapıyı eleştiren bir olgudur. Cadılığın Amerika'ya gelmesi ve ikinci dalga feminizm ile karşılaşmasıyla beraber dini bir kimliğin siyasi bir varoluş alanı açmak için kullanıldığı ilk feminist örnekler de görülmeye başlamıştır.

<sup>415</sup> Eller, *Living in the Lap of Goddess*, s. 55; Vance, s. 103; Hutton, s. 417.

<sup>416</sup> Eller, *Living in the Lap of Goddess*, s. 55.

<sup>417</sup> Öte yandan Adler, feminist maneviyat hareketi ile Wicca arasındaki ilişkinin karmaşık olduğunu ifade eder ve bu ilişkiyi “huzursuz” olarak tanımlar. Bununla birlikte “muazzam bir potansiyel”e de sahiptir (Adler, s. 277).

### 2.1.1.1. Zsuzsanna Budapest ve Feminist Wicca'nın Oluşumu

Zsuzsanna Budapest<sup>418</sup> ile birlikte Wicca ile feminist maneviyat hareketinin arasındaki ilişkinin taşıdığı “muazzam potansiyel” kendisini gösterir. Budapest, Tanrıça merkezli, sadece kadınlara odaklanan feminist cadılık pratikleri ile Tanrıça feminizmini birleştirme yolundaki ilk isimdir.<sup>419</sup>

Amerika'ya göç etmesinden bir müddet sonra oradaki kadın hareketinde çok etkin rol oynamaya başlayan, protestolara katılan, toplantılar düzenleyen Budapest, Daly'nin ve diğer feminist araştırmacı ve akademisyenlerin de ifade ettiği gibi “kadın hareketinin bir kadın dinine ihtiyacı olduğunu”<sup>420</sup> düşünür. Bu amaçla yola çıkan Budapest antik anaerik kültürlerin varlığına inanan, ilah olarak Tanrıçayı kabul eden ve Gardner'ın “Burning Times” olarak adlandırdığı, Orta Çağ'da cadıların

---

<sup>418</sup> Macar bir göçmen olan Zsuzsanna (Z.) Budapest (d. 1940), 1956'da Amerika Birleşik Devletleri'ne taşındı, burada okula gitti, evlendi, çocuk sahibi oldu, sonra her şeyi bırakarak 1971'de Hollywood, California'da “Susan B. Anthony Coven Number 1”ı kurdu. (Susan B. Anthony, Gage ve Stanton ile birlikte birinci dalga feminizmin üç önde gelen liderinden biridir. Anthony, Gage ve Stanton'a kıyasla kadınların tarihi ve dini bilinçlerinin geliştirilmesi açısından daha az, mesela anaerikden ve kilisenin kötülüklerinden bahsetmenin kadınların faydasına olacağını düşünmez, oy kullanma gibi sosyal haklarını kazanmaları için mücadele açısından daha fazla radikaldir. İlegal oy kullanmaktan ve protestolardan dolayı birçok kez göz altına alınmış ve tutuklanmıştır. Budapest'in kendi cadı meclisi için Anthony'nin ismini seçmesi Anthony'nin diğer iki sufrajetten daha bilinir ve popüler olması sebebiyle olabileceği gibi onun siyasal aktivizmine de işaret edebilir. Kurduğu cadılar meclisinde yedi yüzden fazla cadı bulunmaktadır. Jane Ellen Harrison, Leland ve Gardner'dan etkilenmiştir. 1980 yılında *The Holy Book of Women's Mysteries* isimli iki ciltlik önemli çalışmasını yayınlamıştır (Hutton, s. 418).

Budapest, California'da açtığı aktar dükkanı ile cadılıkla ilgilenen amatör ve profesyonel meraklılar için bir uğrak yeri oluşturdu, burada birçok kadına cadılığın esaslarına dair dersler de verdi. Daha önce bu tür bir ortam bulamamış kadınların birçoğu wicca olsun olmasın dükkana rağbet gösterdi. Wicca maneviyatına dair önemli kişiler ve adımlar bu dükkanda atıldı. Adler, Wicca olmayan bir kadının bu dükkana ilk girdiği zamanki izlenimlerini şu şekilde aktardığını ifade eder: “Bir yandan, öğretiler biraz aptalca geliyordu ve ritüeller sadece kendi başlarına anlamsız kelimeler gibi görünüyordu. Mantiğim saatlerce bununla tartışıyordu. Ama sonra oradayken bir akım hissediyordum, bizi çevreleyen bir güç. Canlı, titreşen, ayın büyüyüp küçülmesi gibi inip çıkan ve akan. ... Ne olduğunu ve nasıl kullanacağımı bilmiyordum. Bu, bir elektrik akımına yakın olmak gibiydi, çok yakınında, o kadar yakınında uğuldadığımı ve çatırdadığımı duyabilirsiniz ama ona dokunamazsınız. Onu kullanabilmenin ya da kendini tamamen ona açmanın harika bir şey olması gerektiğini biliyordum, çünkü sadece sadece bunun farkında olmak beni vahşi, heyecanlı ve çok canlı, hayatımın herhangi bir zamanından daha canlı hissettiriyordu. Ve sonra, hayatımın çeşitli zamanlarında, aynı duyguya sahip olduğumu hatırladım: Muazzam bir şeyin eşliğinde olmak, ama onun ne olduğunu, nereden geldiğini ya da onunla ne yapacağımı asla tam olarak bilememek. Onu tanımlayacak bir kelime dağarcığı olmadan sıkışıp kaldım, sanki sonsuza dek arkamda bıraktığım çocukluk, ben düşünene kadar benden tekrar tekrar kayıp gitti. Sadece benim içimde değil, diğerlerinin de bunu hissettiğini bulmak oldukça hoş bir sürprizdi! Aklımın isyan ettiği terimlerle konuşmalar da, benim gibi hisseden insanlar olduğunu bilmek oldukça hoştu.” (Adler, s. 449). Bu aktarım, kadınların, kadın eksenli metafizik tecrübelerindeki ortak noktaları tespit açısından daha önce üzerinde çok durulmamış hususlara işaret eder. Pagan olmayan ya da kadının tecrübesinin, birçok Wicca'nın tecrübesi ile benzerlik göstermesinin altında yatan sebepler, birçok feminist wicca için ortak kadınlık tecrübesidir. Budapest, sadece feminist wiccanın değil tüm kadınların bu tür ortak tecrübeleri yaşayabilecekleri ve paylaşabilecekleri, kamuya da açık ve alternatif maneviyat teklif eden ilk mekanlardan birinin de kurucusudur.

Budapest, ismi ile açılmış web sitesinde kendisini şöyle tanıtır: “Doğuştan bir cadıyım, annem bir sanatçıydı ve yetenekli bir medyandı. Hayatımı Tanrıça'ya adadığım için modern büyüçülüğün Büyükannesi olarak kabul ediliyorum. 50 yılı aşkın bir süredir Tarot Okumaları ve ... yapıyorum. En çok Tanrıça Hareketi, Tarot ve Feminist Cadılık üzerine kitaplarımla tanınıyorum.” <http://www.zbudapest.com/index.php> 20 Haziran 2021 tarihinde ulaşıldı.

<sup>419</sup> Ruether, *Goddesses*, s. 277.

<sup>420</sup> Eller, *Living in the Lap*, s. 55.

yakılmalarını kadınların bağımsız hareketlerini bastırma eylemi olduğunu öne süren feminist düşüncelerle Wicca'nın dini ayin ve sembollerini, büyülerini, ilahilerini, ritüellerini, mevsimlik kutlamalarını bir araya getirmiştir. Budapest'in amacı kadınların kimlik sahibi bireyler olarak güçlenmeleridir ve kadınlara pozitif ayrımcılık yapmanın önemli ve gerekli olduğunu düşünür. Bu sebeple kendi kurduğu Wicca gruplarına daha önceki Wicca gruplarında yapılmamış bir yenilik getirerek kadınları özellikle önceler. İngiltere'den geldiği haliyle Wicca ikili Tanrılara inanç, kadın-erkek cinslerinin farklı ve birbirini tamamlayan özelliklerinin kutsanması, ayinlerin cinsellik odaklı olması ve bir yüksek rahip ve yüksek rahibe ile yapılması gibi unsurlar taşırken Budapest'in öncülüğünü yaptığı Dianik Cadılar, radikal feminist özellikler taşırlar.<sup>421</sup> Budapest'in ilkelerini devam ettiren cadı gruplarının çoğunda heteroseksüel erkeklerin bulunması, bulunsalar bile herhangi bir otorite konumuna geçmeleri mümkün değildir. Erkeklere cadılık ile alakalı sırlar da öğretilmez, bununla kadınlara zarar verebileceklerinden endişe edilir. Bu sebeple özellikle son yıllarda Dianik cadılık, ağırlıklı olarak eşcinsel tercihleri desteklemesiyle bilinir.

Bununla birlikte Budapest, Gardnerian Wicca'nın sadık bir uygulayıcısı sayılır. Murray ve Gardner'ın söylemini devam ettirir ve cadılık bilgilerini kuşaktan kuşağa gelen bir gelenekle annesinden aldığını, annesinin eski Mısır'da bir baş rahibe olduğunu ve ondan kendisine birçok büyü ve ayin kitabı kaldığını öne sürer.<sup>422</sup> Adler da Budapest'in bir görüşmelerinde kendisine söylediklerini aktararak Budapest'in cadılığının ailesinden geldiğini ifade eder.<sup>423</sup>

---

<sup>421</sup> Crowley, Dianik Wicca'yı şu şekilde tarif eder: "Dianik Wicca anaerkindir. Birçok Dianik cadı meclisinde erkekler bulunmaz, Dianik cadılar Wicca'nın bir kızkardeşlik geleneği, kadınlara ait bir din olarak görürler. Erkeklerle beraber çalışan Dianik cadılar olsa da bunlara göre de erkeklerin Wicca'daki rolü kadınlarınki kadar merkezi değildir. Dianik grupların çoğu sadece Tanrıça'ya taparlar. Tanrı'yı kabul edenleri de onu Tanrıçanın gizeminin bir parçası olarak görürler." (Crowley, s. 44).

<sup>422</sup> Macaristan doğumlu anne, sanatçı ve aktivisttir, süfrajyet gelenekten gelir. Budapest'e göre doğumu günahsız bir doğum örneğidir, annesinin babası yoktur (Ruether, *Goddesses*, s. 278).; Budapest, *The Book of Women's Mysteries, The Grandmother of Time ve Summoning the Fates* gibi Wicca ritüellerini anlattığı eserlerinde annesinden gelen bu bilgilere oldukça fazla yer vermiştir. Bütün yazıları ve kitapları annesinden gelen pratik bilgileri yanı sıra anektodal bilgilerle de doludur (Özellikle bkz. *Summoning the Fates*, New York: Harmony, 1998).

<sup>423</sup> "Feminist olmadan önce cadydım. Ailem 1270'ten başlayarak kimin yaşadığı ve kimin öldüğü hakkında bir defter tuttu. Ailemde epeyce bitki uzmanı vardı. Bir zamanlar ailemizin küçük bir kasabada küçük bir eczanesi vardı. Babam doktoru ve ailemde birçok kişi şifacıydı. ... Annemin ölümlerle konuştuğunu gördüm. Onun transa girdiğini ve etrafındaki varlıkları hissettiğini gördüm. O bir sanatçı ve sanatı genellikle Sümer etkilerini yansıtıyor. Bu etkileri Pagan değil köylü olarak sunması onu Macaristan'da cadılık ile itham edilmekten kurtardı... Birçok ülkeden insanlar annemin seramiklerini satın alır. Hayat ağacı, çiçek sembolleri ve bir çocuğu yeniden doğuş çemberi içinde tutan Tanrıça fikri gibi eski motifleri kullanır. Spontane büyüler, ilahiler ve tekerlemeler yapar. Fallar anlatır ve rüzgarı hâlâ estirebilir." Budapest Amerika'ya geldikten bir müddet sonra kurduğu cadılar meclisini de Adler'a şöyle aktarmıştır: "... Tanrıça hakkında konuşmaya başladım. Ülkemin koruduğu, ancak (benim için olmasa da) dini anlamını yitiren birçok Pagan geleneği biliyordum. Ayrıca İngilizce Dianik Wicca literatürü hakkında okumaya başladım. Bir yıl sonra, diğer birkaç kadımla birlikte sabbat yapmaya başladım. 1971'de Kış Gündönümü'nde (kurduğumuz) meclisimize Susan B. Anthony Coven adını verdik." Bu mecliste yürüttükleri cadılık ritüellerini de şu şekilde anlatır: "Aile geleneği, Bonewits'in "Klasik Cadılık" tanımına oldukça yakın bir şekilde başlar: çoğunlukla sözlü olan büyüleri öğretilerin mirası. Din basittir. Ayrıntılı bir başlangıç ve dine kabul ritüeli yoktur. (Zaten) ritüel minimum düzeydedir. (Wicca'ya) bir zanaat (olarak görüyoruz)." (Adler, s. 96-97).

Adler, Budapest'in kurduğu Susan B. Anthony Bir Numaralı Cadılar Meclisi'nin kısa sürede çok fazla kişiye ulaştığını aktarır. Bu meclisin asıl gayesi “nesiller boyu sürecek bir devrim için mücadele etmek ve kazanmak”tır.<sup>424</sup> Söz konusu devrimin amacı ise sosyalist anaerki bir sistem kurmaktır. Bu gayeyi gerçekleştirmek için kadınların manevi güçleri sağlam bir temele oturtmanın gerekli olduğunu düşünürler. Siyasal, toplumsal ve kişisel çözümlerin eşit derecede öneme sahip olduğunu söylerler.

Bu bağlamda Budapest'in önemli özelliklerinden biri, din ile siyaset arasında kurduğu bağıdır. Din'in “en yüksek siyaset” olduğunu düşünen Budapest, din yolu ile insanların iyileştirilebileceğini, tecrübe ile de gerçek öğrenimin gerçekleşeceğini öne sürer. Bu sebeple cadılık zanaati sadece bir din, bir öğreti değil, din ile beraber gelen bir yaşam tarzıdır. Budapest, anaerkinin bu yaşam tarzı etrafında şekillendiğini öne sürer: Doğayı, canlıları sevmek, onlara saygı duymak, onları korumak ve şifacılık üzerine barışçıl, hikemi bilgilerin günümüze yansımaları cadılık olarak gelmiştir. Bu bilginin bir kısmı kaybolmuş gözükse bile derinlerde gömülü olduğu yerden çıkartılabilir.

Budapest, birinci dalga feministlerin öne sürdüğü anaerki hikaye örüntüsünü kabul eder. Tarihte, anaerkinin, Tanrıçaya tapan, barışçıl ve refah içinde yaşayan, dişil hayat prensibini önemseyen, eski eşitlikçi toplulukların sistemi olduğu üstün altın bir devir yaşanmıştır. Budapest anaerkinin yıkılması ve Tanrıça tapımının azalarak sona ermesini ataerkiye bağlar. Tanrıçanın yerini savaşçı baba Tanrı almış ve anaerkinin dini ve ilahi yerine ataerkinin dini ve ilahı geçmiştir.<sup>425</sup> Ataerki güçlendikçe Tanrıçanın etkisini azaltmak ve bastırmak için anlatıları değiştirmeye, Tanrıçanın önemini azaltmaya, Tanrıçayı küçük küçük Tanrıçalara ayırmaya başlamıştır. Bu Tanrıçaların etki alanları ve güçleri de sınırlanmış, eskinin güçlü ve kudretli Tanrıçaları sıradanlaşmış ve Tanrıların boyunduruğuna girmişlerdir.<sup>426</sup>

---

<sup>424</sup> Adler, s. 98.

<sup>425</sup> Ruether, *Goddesses*, s. 279; Eller, *Living in the Lap of Goddess*, s. 56. Birinci dalga ve ikinci dalga Tanrıça feministlerinin anaerki ve ataerki ile alakalı genel kabulünü şu şekilde özetlemek mümkündür: Anaerki ve ataerkinin beraberinde gelen, onları destekleyip büyüten dinlerin bazı ortak özellikleri bulunur. Anaerki dinler barışçıl, eşitlikçi, doğaya ve canlılara saygılı, ikili kavramlar silsilesini kabul etse bunların aralarında hiyerarşik bir ilişki kurmayan, kurulmasının gerekli olduğunu düşündüğü zamanlarda ise bu hiyerarşide dişil unsurlara öncelik veren, içinde gizem unsurları bulunduran ve çeşitli tezahürleri ile Tanrıça'ya tapılan dinlerdir. Ataerki dinler ise savaşçı, vahşi, sistemleri uyum ve huzur içinde yaşamak değil de eril gücün diğer tüm unsurlara tahakkümü üzerine kurulmuş, tek eril Tanrı veya eril Tanrıların gücünün çok olduğu, ikili değerler sisteminin hiyerarşik olduğu ve bu hiyerarşide eril değerlerin üstünlüğünün tüm toplumsal ve siyasi, dini yapıları şekillendirdiği dinlerdir. Bu şemada dinlerin teker teker özellikleri önem arz etmez, dinler içlerinde oldukları sistem ile değerlendirilir ve yargılanır.

<sup>426</sup> Nevil Drury, Budapest'in Afrodit'in sadece aşk ve cinsellik, Artemis'in avcılık, Athena'nın hikmet Tanrıçasına çevrilmesinden duyduğu rahatsızlığa ve bu durumu büyük bir kültürel felaket olarak nitelendirmesine dikkat çeker ve onun mitolojinin önemi hakkındaki şu sözlerine yer verir: “Mitoloji dinlerin anası, tarihin büyükannesidir. Mitoloji insan yapımıdır, zamanın sanatçıları ve hikaye anlatıcıları tarafından üretilmiştir. Kısacası kültür yapıcılar tarihin askerleridir, silahlardan ve bombardıman uçaklarından daha etkilidirler. Devrimler aslında kültürel savaş alanlarında kazanılır. ... Kadınlar kültürlerinin

Budapest için Tanrıça hayatın kendisidir: Hayat, her şey Tanrıçadan neşet etmiştir ama sonra ayrı birer varlık haline gelmemişlerdir; hayat, dünya, doğa, varlık, Tanrıçanın ve Tanrıçadandır.<sup>427</sup> Tanrıça her şeyi hareket ettiren güçtür. Kadınlar, ayinlerle içlerinde gömülü gücü ortaya çıkarabilirler.

Budapest ve takipçilerinin kendilerine Dianik Wicca demelerinin ve Tanrıça olarak Diana'yı (Artemis) seçmelerinin sembolik bir değeri vardır: Bağımsızlığı ve erkeklerle bir araya gelmek istememesi ile bilinen bakire Tanrıça Diana, erkeklerin tahakkümünden kurtulmak gibi politik bir gündemleri olan Dianik Wicca grupları için en uygun figürdür.<sup>428</sup> Marguerite Johnson, Budapest'in Diana'yı arındırıcı ve koruyucu güçlere sahip olarak gördüğünü ifade ederek Yüksek Rahibe'nin meclise yeni katılan cadılar için düzenlenen ayini örnek gösterir. Bu ayin, meclise katılan kadınlar için meclisin manevi, psikolojik anlamda nasıl bir ihtiyaca tekabül ettiğini ve onarıcı rolünü gösterir:

*Yüksek Rahibe her bir cadı adayının üzerine arındırıcı su serpererek şunları söyler: Diana adına seni tüm endişelerden arındırıyorum.*

*Kadın cevaplar: Çembere Kusursuz sevgi ve Kusursuz güven içinde giriyorum.*

*Yüksek Rahibe kadını öper ve kucaklar: Tanrıça'nın huzuruna hoş geldiniz.<sup>429</sup>*

Bu ayinde Yüksek Rahibe, halkanın içindeyken Tanrıçanın kendisidir. Arındıran, kusursuz sevgi ve güven veren, kadınların ataerkinin açtığı yaralarını iyileştiren bizzat Tanrıçadır. Fakat Diana, Dianik Wicca'daki tek Tanrıça değildir. Wicca'nın hemen hemen tamamı Tanrıçayı üç yönlü olarak görür: Tanrıçanın masum genç kız veçhesi (mesela Persephone), Tanrıçanın olgun evli kadın – anne

---

egemen sınıf tarafından nasıl soyulduğunun farkına vardıkları için bunu çok iyi anlarlar. Bu (kadınların kültürünün gasp edilmesi), erkek kültür yapıcılar tarafından yaratılan kültürel beklentilerin içselleştirilmesiyle ortaya çıkan, güvensizliklerle çarpıtılmış bir kadın imajı oluşması ile sonuçlandı. Dünyadaki kadınların çoğu hala bu manevi yoksulluktan muzdariptir.” Nevill Drury, “The Modern Magical Revival”, *Handbook of Contemporary Paganism* içinde, Murphy Pizza ve James Lewis (eds), Leiden: Brill, 2009, s. 76.

<sup>427</sup> Adler, Budapest'in kendisine “Tanrıça ile her gün, şu ya da bu şekilde ilişki kuruyorum. Annemle kısa da olsa sohbet ediyorum. Özgürlüğümü seviyorum. Bağımsızlığımı seviyorum. Sessiz olmayı severim. Günlerce tek başıma kalabilirim. Kalabalığa karışmayı da severim. Her yerde Tanrıça'nın varlığını görüyorum, bana her şeyi hamburgerleri bile nasıl verdiğini görüyorum. Bu dinden çok beslendim; zor zamanlar boyunca beni ayakta tuttu,” dediğini aktarır (Adler, s. 129).

<sup>428</sup> Baring ve Cashford, günümüz mantığından bakıldığında, Artemis'in büyük ölçüde kaybedilmiş bir hikmetin cisimleşmiş hali olduğunu ifade ederler: “Bu hikmet hem dış doğanın hem insan doğasının ehlileştirilmemiş hayvani bölgesinin hem ikisi arasındaki elzem ilişkinin hikmetidir. Yüzyıllar boyunca birçok gelenek tecrübelerini onda birleştirmiştir ve Yunanlıların Artemis olarak bildikleri figür, Neolitik Eski Avrupa'dan, Anadolu'dan ve Minoan devri Girit'ten hatıralar taşımaktadır. Eski Avrupa Ayı Tanrıçası, Kuş Tanrıçası ve Ağırşakların Örucü Tanrıçası Artemis'in etrafında dönen hikaye ve imgelerde, Artemis'in onuruna yapılan bayramlarda yeniden keşfedilebilir. Tapınaklarında içneler ve dokuma tezgahı ağırlıkları bulunur ve Korint vazolarında Artemis hayvan ve insan yaşamının birbirine kenetlenmiş ağının örücüsü olarak kader iğini elinde tutar.” (Baring ve Cashford, s.314). Artemis bakire olduğu halde hem genç kızların hem de yeni doğum yapan annelerin de Tanrıçasıdır.

<sup>429</sup> Marguerite Johnson, “Drawing Down the Goddess: The Ancient (Female) Deities of Modern Paganism”, *Handbook of Contemporary Paganism* içinde, Murphy Pizza ve James Lewis (eds), Leiden: Brill, 2009, s.323.

veçhesi (mesela Demeter, Hera, Minerva), Tanrıçanın ihtiyar, bilge kadın veçhesi (mesela Hekate). Budapest'in ilk örneğini verdiği Feminist Wicca ise bu üç yönlülüğe özellikle vurgu yaparlar. Tanrıçanın aynı anda üç yönünün de olmasını kadınlığın halleri ile bağdaştırır ve onların tecrübesinin ilahi temsili olarak görürler.<sup>430</sup> Budapest de Tanrıçanın üç yönlü olduğunu düşünür.<sup>431</sup> Grek veya Roma gibi belli bazı medeniyetlere ait Tanrıçalarla sınırlı da kalmamışlardır, başka kültürlerden de bu profile uygun Tanrıçaları çağırdıkları görülür.

Budapest'in kurduğu Dianik cadılığın amaçlarından ilki yukarıda da zikredildiği üzere ataerkinin kadınların kadınlığına açtığı yaraları Tanrıçanın gücüyle iyileştirmektir. Budapest bunun için "Bizim Tanrıçamız Hayat'tır ve biz kadınlar yumurtalıklarından ibadet etmekte özgür olmalıyız," der. Bu iyileşme sürecinin tamamlanması için kadınların kendilerini kutsadıkları ritüeller Dianik Wicca'da önemlidir. Bu ritüeller sayesinde kadınlar kendilerini ataerkilliğin zehirli etkilerinden arındırabilirler ve kadın olarak güçlerinin yeniden farkına varabilirler. Genelde feminist Wicca'nın hemen tamamının, özelde Budapest'in Tanrıçası bu bağlamda kadınların kendilerini gerçekleştirebilme, tedavi edebilme, iyileştirme projesinin ilahi bir sembolüdür. Kadın ve dünyada kadınlıkla alakalı görülen, bu sebeple kıymetsizleştirilen her şey aslında kıymetlidir çünkü hepsi Tanrıça'nındır, her kadının içinde de Tanrıça'nın tezahürü bulunmaktadır.<sup>432</sup> Tersinden bir okuma ile, kadının kendisine kıymet verebilmesi ve kıymetine inanabilmesi için Tanrıça yüce ve kıymetlidir.<sup>433</sup>

Kadınların kutsallığının odak noktası kadınlıkları olduğu için kadınların bedensel fonksiyonlarının ve bu fonksiyonların kadınların fizyolojik hayatlarındaki geçişlerini ritüellerde sembolikleştirmek Dianik Wicca'da önem taşır. Bu ritüeller kadının fizyolojik değişimlerinin (doğum, ilk adet, doğum yapmak-süt vermek, menapoz ve ölüm) kan ile olan bağı üzerine yoğunlaşır. Tanrıçanın üç veçhesinin kadınlığın evrelerini sembolize etmesi gibi bu beş evre de kadının yaşamını sembolize eder. Doğanın ve dünyanın kutsallığı da bu evreler üzerinden kutlanır. Bu anlayış, Tanrıçanın kadınların

---

<sup>430</sup> Budapest, "Evrenin Dişil Prensibi ve tüm yaşamın kaynağı olan On Bin İsimli Tanrıça, Ana Tanrıça" ile ilgili birçok imge olduğunu söyler (Drury, s. 76).

<sup>431</sup> Johnson, Budapest'in "Cadılıkta en önemli köşe taşı ikilik değil, üçlülüktür," dediğini aktarır (Johnson, s. 324).

<sup>432</sup> Drury, s. 77.

<sup>433</sup> Bununla birlikte, kadınların kadın kutsallığı ile biyoloji üzerinden bağ kurmaları yirmi birinci yüzyılın başında toplumsal cinsiyetler arası geçişliliğin popülerlik kazandırılmaya çalışıldığı zamanlarda kadınlar açısından pratik sıkıntılar doğurmaya başlayacaktır. Cinsler arası akışkanlık iddiası ile kadın olmadığı halde kadın olduğunu iddia edenlerin ortaya çıkması ile özellikle Batı'da radikal feministler kadınların biyolojik özelliklerinin sadece kadınlara ait olması gerekliliği üzerine de mücadele vermeye başlamak zorunda kalacaklardır. Mesela rahim ağzı kanseri uyarısı yapan bir sağlık kuruluşu transgender bireyleri de dahil etmek için kadın ifadesi yerine "rahim ağzı olan her birey" ifadesini kullanmayı tercih edecek, bu da radikal feministlerin protestoları ile karşılaşılacaktır. Ayrıntısı için bkz. Betül Özel Çiçek, "Radikal Feminizm ve Transgender Kimlik Çıkmazı," Lacivert Dergi 69, Haziran 2020. <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2020/06/12/radikal-feminizm-ve-transgender-kimlik-cikmazi>

her birinin içinde olduğu inancını pekiştirir. Dianik ritüeller her kadının içinde Tanrıçanın olduğunu anlayabilmesi içindir.<sup>434</sup>

Adler, Budapest'in rahibelerinden ve ilk manevi kızı olan Ruth Barrett'ın Dianik Wicca'nın ataerkil yapılara karşı duruşunu ve kadınları iyileştirme vurgusunu şu şekilde açıkladığını aktarır:

*“(Wicca) Tüm kadınları kapsayan, canlı ve yaratıcı bir Kadın Gizemi geleneği(dir). Uygulamalarımız, kadınların doğuştan kadın olarak paylaştıkları sayısız fiziksel, duygusal ve yaşam döngüsü geçişlerini kutlamayı ve onurlandırmayı içerir. Çağdaş Dianik gelenek, baskın kültürün kadınların yaşamlarının her yönü üzerindeki az ya da çok etkilerini kabul eder. 1971'den beri Dianik hareket, ataerkillikte yaşamının etkilerine karşı koymak için şifa ritüellerine ilham verdi, (bunların yapılmasını) sağladı ve içinde yaşadığımız ve inancımızı uyguladığımız baskın kültürü anlamak, yapısını bozmak ve iyileştirmek için çalıştı. Ataerkilliği, hem kurumsal olarak hem de hayatımızın kişisel alanı içinde başkalarını baskı altına almak için düşünce ve eylemlerde “güç üzerinde güç” kullanılması olarak tanımlıyoruz.”<sup>435</sup>*

Dianik Wicca'nın tüm kadınları kapsamaması, tüm kadınların cadılığını da onayan bir durumdur. Bütün kadınların cadı olması, bütün kadınların kadın olmaları üzerinden ilahi olanlar doğrudan bağlantılı oldukları kabulünü getirir.<sup>436</sup> Erillik ile alakalı olan her şey ise yine kadınlık üzerinden anlamlıdır çünkü erillik kadınlığın rahminden çıkmıştır. Tanrıçanın her şeyin kaynağı olması gibi, rahim de insanlarla alakalı tüm yaratılışın kaynağıdır. O halde erkekler yaratılışın gizemlerini ancak kadınlar üzerinden anlayabilirler. Kadın olarak algılanmak için ise kadın doğmak gereklidir, her ne kadar meclislerinde eşcinsel erkeklere yer verseler de Dianik meclislerin çoğu transgender bireyleri kadın olarak kabul etmez. Adler, Dianik Wiccan feminizmin bu tutumunu temelde “özcü” bulur.<sup>437</sup> Bu özcü tutum, ataerkinin baskılarına ve kadınlığa ait her şeyi aşağılamasına aynı türden bir tepki olarak görülebilir. Budapest, Dianik Wicca'nın sadece kadınlara has olması hususunda özellikle bu sebeple ısrarcıdır, erkeklerin kadınların sosyal ve özel alanlarını sürekli işgal ettiklerini ve işgalleri sebebiyle hiçbir ceza almadıklarını, kadınların ise talepkar olmayı öğrenmeleri gerektiğini düşünür. Kadınlar kendilerine ait bir şeyler olmasını istemeyi, kendilerine ait bir şeyleri sahiplenmeyi öğrenmelidir. Budapest, Adler'a

---

<sup>434</sup> Carole M. Cusack, “The Return of the Goddess: Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality”, s. 348; *Handbook of Contemporary Paganism* içinde, Murphy Pizza ve James Lewis (eds), Leiden: Brill, 2009, ss.335-362.

<sup>435</sup> Adler, s. 159. Dianik Wicca, diğer Wicca'ya ait tüm kutlama ve festivalleri, ayinleri kendi uhdesinde barındırır. Bunun istisnası Tanrı ve Tanrıçanın heteroseksüel doğurganlık döngüsü ayinleridir. Dianik Wicca'da bereketin eril ve dişil güçlerin ahengi ve dengesi ile ortaya çıkmasını sembolize eden bu tür ayinlere odaklanılmaz.

<sup>436</sup> Bu kabulün son örneklerinden biri, Naomi Alderman'ın 2016 tarihli romanı *The Power*'da gözlemlenebilir. Tarihi anlatımın ve tarihöncesi anaerki mitinin tersine çevrildiği bir bilim-kurgu/fantazi romanı olan *The Power*'da, tüm kadınlar ve genç kızlar birden kendilerinde büyük bir güç bulurlar. Bu güç, içlerinde çok uzun zamandır bulunan ama o zamana kadar fark edilmemiş bir güçtür (Naomi Alderman, *The Power*, New York, Londra: Little Brown and Company, 2016).

<sup>437</sup> Adler, s. 160.

Tanrıça Diana'nın kültü bile sadece kadınlar için değilse sadece kadınlara ait geriye ne kalır diye sorarken Tanrıça inancının bir kadın hareketi hassası olarak durduğu konumu gösterir.<sup>438</sup>

Budapest, kadınların kendilerine ait bir alana sahip olabilmeleri için dört şekilde çalışmıştır. Bunlardan ilki ilk kez kendisinin kurduğu ve eğittiği rahibelerle Amerika'nın çeşitli yerlerine yayılan Dianik cadı meclisleridir. İkincisi California'da açtığı ve bütün kadınlara ortak kamusal bir alan sağlayan The Feminist Wicca isimli dükkanıdır. Üçüncüsü, Dianik Wicca'nın temel eserleri haline gelecek telif kitaplarıdır.<sup>439</sup> Dördüncüsü ise kurulmasına öncülük ettiği Women's Spirituality Forum'dur. Bu forum ile "Tanrıça bilincini anaakım feminizmin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çevre, barış ve adalet çalışmalarının gündemine getirmeye" çalışmıştır.<sup>440</sup>

1980'ler itibariyle Dianik Wicca, hem feminizmin hem Wicca'nın Amerika'daki anaakımı haline gelmiştir. Sadece kadınlara ait, kadınların yönettiği ve kadınlara yönelik ayinlerden başka öge bulundurmeyen bir inanç önceleri diğer Gardnerian cadılar tarafından tepki ile karşılanmışsa da Lewis, bu durumun artık tartışılmadan kabul edildiğini ifade eder.<sup>441</sup>

---

<sup>438</sup> Adler ile Budapest'in 29 Kasım 2005 tarihli e-postasından alıntı (Adler, s. 285).

<sup>439</sup> Bu eserlerden *The Feminist Book of Light and Shadows*, daha sonra *The Holy Book of Women's Mysteries* ismi ile iki cilt halinde yeniden yayınlanacaktır. Budapest'in bu eseri Dianik Wicca ritüellerinin temelini oluşturur. Gardner'ın kendi *Book of Shadow*'unu kısmen almış bu kitabın farkı Budapest'in Gardner'ın kitabındaki ilah ve insan tüm eril isim ve figürleri silmesi, bunların yerine kadın odaklı ve merkezli yeni ritüeller, büyüler ve adetler eklemesidir (Lewis, *Witchcraft Today*, s. 279). Budapest'in eserlerinin bir kısmı için bkz. Z. [Zsusanna] Budapest, *Grandmother Moon: Lunar Magic in Our Lives—Spells, Rituals, Goddesses, Legends, and Emotions under the Moon*, San Francisco, CA: HarperSan Francisco, 1991.; *The Grandmother of Time*, San Francisco, CA: HarperSan Francisco, 1989.; *The Holy Book of Women's Mysteries*, Oakland, CA: Thesmophoria, 1986.

<sup>440</sup> Lewis, *Witchcraft Today*, s. 80.

<sup>441</sup> Lewis, *Witchcraft Today*, s. 280. Her ne kadar Lewis artık Dianik Wicca'nın kabul edildiğini ifade etse de bu, tartışmaların dindiği manasına gelmemektedir. Tartışmaların bir kısmı Dianik Wicca'nın erkekleri dışlayıcı tutumu ekseninden Budapest'in transgender bireyler hakkındaki görüşleri üzerine kaymıştır. Bir kısım tartışma ise Dianik Wicca içinde, Budapest'in başka meclislerdeki erkek paganlara bazı payeler vermesinden dolayı ortaya çıkmıştır. Bu minvalde 2014 yılında alevlenmiş bir tartışmanın ayrıntısı için bkz. Budapest'in açıklaması: Z. Budapest (2014), "Elder and Originator Z Budapest's Official Statement to the Dianic Community".

<https://zbudapest.wordpress.com/2014/08/19/elder-and-originator-z-budapests-official-statement-to-the-dianic-community/> adresinden alındı.;

Ruth Barrett'in kurduğu The Temple of Diana'nın kuruluş sebebi olarak Budapest'in erkekleri Dianik meclislere aldığına dair açıklaması: *Temple of Diana, Inc.*, (2021), "Temple of Diana, Inc". <https://www.templeofdiana.org/> adresinden alındı.;

Dianik Wicca'dan olmayan erkek paganların konu ile ilgili açıklaması: Modern Witch (2014)

<https://modernwitch.podbean.com/e/what-z-budapests-ordination-of-a-man-means-for-the-rest-of-us/> adresinden alındı.

### 2.1.1.2. Starhawk ve Feminist Wicca'nın Siyasallaşması

Feminist Wicca'nın ikinci dalga feminist hareket ile doğrudan etkileşimi Starhawk<sup>442</sup> ile başlamıştır. Starhawk, kültürel, radikal feminist ve sosyalist diskurları Tanrıça feminizmi vasıtasıyla Wicca'ya taşımıştır.<sup>443</sup> Böylece, Budapest'in pratikte, Mary Daly'nin teoride ortaya koyduğu iddiaları,

---

<sup>442</sup> Starhawk (1951-): Asıl adı Miriam Samos'tur, Yahudi bir aileden gelmiştir. Gençliğinde dindar bir Yahudi olmuş, daha sonra Yahudilikte kadın tecrübesine yeteri kadar yer verilmediğini düşünerek uzaklaşmıştır. Wicca ile tanışıklığı UCLA'de sanat okurken üye olduğu sorority'ye (üniversitelerdeki kızkardeşlik örgütleri) gelen wiccalar ile başlar. Bu cadıların "Tanrıça'nın Yemini"ni dinleyen Starhawk, tanrısının dişil olduğu bir din fikrinden oldukça etkilenir. Daha sonra arkadaşı Diane Baker ile üniversitede bir antropoloji projesi kapsamında "Elements of Magic" adı ile cadılık üzerine bir dönem ders verir. Altı hafta süren bu atölye serisinde kadınlara Tanrıça maneviyatı ve bazı basit büyü pratiklerini anlatırlar. Starhawk, daha sonra, *The Spiral Dance*'in önsözünde bu derslerde konu hakkında çok fazla bilgileri olmadan, ritüel ve ayinlerin bir kısmını kendileri icat ederek ilerlediklerini ifade eder. Bununla birlikte bu dersteği tecrübesi daha sonraki fikirlerini şekillendirmede yardımcı olacaktır. Starhawk, lisansüstü eğitim almış, akademi tarafından ciddiye alınan yayınları olan, kendisi de akademisyen olan Amerikan Tanrıça feministlerinin ilk neslindedir. UCLA'de 1973'te kurgu üzerinde ve Antioch West University'de 1980-1982 arası feminist terapi alanında lisansüstü çalışmaları olmuş ve John F. Kennedy University; Antioch West; the Institute of Culture and Creation Spirituality, Holy Names College gibi birçok saygın üniversitede dersler vermiştir. Bunun yanı sıra çalışmaları Carol Christ ve Rosemary Radford Ruether gibi feminist teologları ve teologlar için ilham kaynağı olmuştur. Los Angeles'tayken Budapest ile tanışmış, ondan Dianik Wicca'nın esaslarını öğrenmiştir. Sanat üzerine aldığı lisansüstü eğitiminden sonra San Francisco'ya gitmiş, orada yaptığı çeşitli sanatsal ve kadınların bilincini uyandırmaya yönelik faaliyetin yanı sıra Wicca'nın Amerika'daki temsilcisi Faery geleneğinin son ismi Victor Anderson'dan dersler almıştır (Lewis, *Witchcraft Today*, s. 241-243).

Bu sebeple Starhawk'un Wicca'sı iki damardan beslenir: Faery ve Dianik. Starhawk, iki cadılar meclisi kurmuştur: Compost (1975-1977) aynı zamanda Covenant of Goddess'ı ilk imzalayan meclislerden olacaktır. Daha sonra kurduğu Honeysuckle meclisi sadece kadın cadılardan oluşmuştur. Starhawk, Budapest'in öğrencisi olarak bilirse de oluşturduğu iki meclis de Faery geleneğinde kurulmuştur. Bunun yanı sıra ilk kitap *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*'te de (1979) Gardnerian geleneğinin anlatısını devam ettirmiş olsa da Victor Anderson'ın etkisi görülür. (Feraro, "The Politics of the Goddess, s. 234.) *The Spiral Dance*, bütün Wicca kitapları arasında en çok rağbet gören eserlerden olmuştur. Yayımından on sene sonra yaklaşık 100.000, 2000 itibarıyla de 300.000 satmıştır. Bu sayı Starhawk'un okuyucularının sadece Wicca takipçilerinden oluşmadığını gösterir. Starhawk'un kitapları sadece feminist maneviyatı ve feminist Wicca üzerinde etkili olmamıştır.

Jone Salomonsen, Starhawk'un kitaplarının "dini reform ve yeni törenlerin icadının bu sahada yetkin olsun olmasın, yeterli hayal gücüne sahip, kendisi ile barışık ve bu işi yapmaya gönüllü her insana ait bir imtiyaz olduğunu öne süren modern düşüncenin popülerlik kazanmasına büyük katkısı olduğunu öne sürer (*Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco*, Londra ve New York: Routledge, 2002, s. 9).

Starhawk Dianik ve Faery geleneklerini birleştirerek 1980'de Reclaiming Collective'i kurmuştur. Bu kolektifte Wicca'nın törensel unsurları hemen tüm meraklılara anlatılır. Reclaiming'e kadar bütün Wicca oluşumlarında, feminist olsun olmasın önce belli bir giriş ayini aşmasından sonra bu tür bilgiler verilmekteydi. Reclaiming ile bu sistemin yerini gönüllüğü önceleyen başka bir sistem almıştır. Sonrasında başka feminist Wicca oluşumları giriş ayini gerekliliğini devam ettiriler de Reclaiming'in herkesi süreçsiz dahil eden anlayışı feminist Wicca'ya hakim olmuş, cazibesinin sebeplerinden biri haline gelmiş ve Starhawk'un feminist Wicca'ya getirdiği birçok fundamental yenilikten biri olmuştur. Reclaiming kolektifinde resmi bir giriş ayini olmadığı gibi belli bir ritüeller serisi veya bu ritüelleri uygulamak için ayrıcalıklı görevliler yoktur, herkes görevlidir. Gönüllüler genelde açık alanlarda yapılan toplantılar ve kamplara katılırlar. Üyelerin kişisel ve toplumsal olarak politik farkındalıkları olması, aktivizm hareketlerine iştirak etmeyi istemesi beklenir. Reclaiming mensupları kendi kendilerini keşfetmekten, şahsi tecrübeler üretip bunlarla gelişmekten, içlerindeki yaratıcı güçle irtibata geçmekten mesuldürler. Bunu da genellikle narkotik maddeler kullanıp transa geçerek gerçekleştirirler (Michael Howard, *Modern Wicca: A History from Gerald Gardner to the Present*, s. 242). Salomonsen, Reclaiming'in ortak bir vizyonu ve hedefler çerçevesinden bir araya gelmiş kişilerin oluşturduğu bir topluluk olduğunu ifade eder. Bu ortak vizyon ve hedef ise "feminist maneviyatın özünde radikal solcu politikalarından ayrı düşünülmemeyecek paganik bir versiyonunu geliştirmek"tir (Salomonsen, s. 50).

<sup>443</sup> Özellikle bkz. Shai Feraro, "The Politics of the Goddess: Radikal/Cultural Feminist Influences of Starhawk's Feminist Witchcraft", Inga Bardsen Tollefsen, Christian Giudice (eds.), *Female Leaders in New Religious Movements* içinde, Palgrave Macmillan, 2017.

teori ve pratikte birleştirecek geliştirmiştir. Starhawk'a göre Wicca, siyasi bir duruş sahibi olmalı ve dünyanın bugün içinde bulunduğu toplumsal, siyasal, ekolojik sorunlara kendi çözümlerini teklif etmelidir. Bu teklifler bütün dünyanın kurtuluşu için gereklidir.<sup>444</sup> Starhawk'un politik duruşunun önde gelen özelliklerinden muhtemelen en önemlisi ikili zıtlıklar hiyerarşisini norm olarak kabul etmemesidir. Birinci dalga feminizmden Starhawk'a kadar bu ikili zıtlıklar hiyerarşisinin formu tüm feministlerce itirazsız kabul edilmiş, itiraz noktası ve yapılan değişiklikler sadece hiyerarşinin içindeki kavramların seviyelerini ve değerlerini yerini değiştirmek veya yeni kavramlar eklemek için gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple, Starhawk'a kadar ikili değerler hiyerarşisine getirilen yeni teklifler bir sistem eleştirisi olmaktan ziyade sistem içi iyileştirme olarak değerlendirilebilir. Starhawk ise bütüncül bir yaklaşım ile ikili değerler hiyerarşisinin tümüyle dışına çıkmak, onu aşmak gerektiğini düşünür.<sup>445</sup>

Starhawk, Gardneryan geleneğin cadılığın tarihi ile kadınların tarihini birleştiren retoriğini devam ettirir. İlk kitabı olan *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*'ta cadılığın tarihini tarihöncesi anaerki kuramından Orta Çağ cadı avlarına kadar gelen kurgu kapsamında anlatmakla kalmaz, bu dinin günümüze gelen uygulamalarının temeline bu tarihi oturtur. Yanı sıra Wicca'nın neden politik bir vasıta olarak feministlerce adapte edilmesi gerektiği konusunu da

---

<sup>444</sup> Bu kurtuluş hem manevi hem fiziksel bir kurtuluştur. Feminist maneviyatın yükselişi sadece feminist bir çözüm arayışı için değil toplu kurtuluş içindir. Drury, Mary Farrell Bednarowski'den alıntı ile feminist maneviyatın "erkek egemen dinlerle ilişkilendirilen kozmostan yabancılaşmaya karşı bir cevap olarak geliştirildiğini" ifade eder. İçinde Wicca ve Tanrıça feministlerinin de bulunduğu yeni nesil maneviyatçılara göre "Hristiyanlık ve Yahudilik erkek, aşkın ve öteki olan bir tanrıyı benimsemiştir. Bu Tanrı kadir-i mutlak, her yerde hazır ve nazır, her şeyi bilen, mükemmelliği içinde durağan ve sabit bir tanrıdır. Bu dünyayı o yaratmıştır ama bu dünyada yaşamaz çünkü mahluklar, insanlık da dahil olmak üzere, bu dünyaya düşmüştür. Yararılışın, insan varlığının merkezinde bütünlük hissindense bir eksiklik, kopukluk; yaratıcılıktansa günah ve yabancılaşma vardır. Kurtulmak, dünyadan, bedenden kurtulmak demektir. Bunun konusu evrenin geri kalanından yabancılaşmanın yanı sıra kutsaldan da uzaklaşmadır," (Drury, s. 77).

<sup>445</sup> Jone Salomonsen, Starhawk'un eleştirdiği ikili değerler hiyerarşisinin dualizm değil dikotomi olduğunu söyler. Dualizmde iki değer birbirini zıt kutuplardan tamamlayabilir, dikotomide ise birinin varlığı diğeri yokluğuna bağlıdır. Dikotomide de değerlerin hiyerarşisi bulunur fakat her birine atfedilen sıfatın mutlaklığı aralarında bağ kurulmasını engeller. Salomonsen, Starhawk'un Lévi-Strauss'un insan zihninin birbirini tamamlayan ikili setler halinde düşündüğünü öne süren kavramsal çerçevesinden yola çıkarak bir çözüm ürettiğini iddia eder: Starhawk'un çözümü doğaya ve kültüre ait değerler kategorilerindeki "ya ... ya ..." şartını aşmaktır. "Ben cadıyım" demek doğa ile kültür ayrımını aşmak için atılmış ilk adımdır çünkü cadı kategorik olarak hem doğanın hem kültürün bir parçasıdır. Böylece "ya ... ya..."nın yerini "hem ... hem..." alır (Salomonsen, s. 83-84).

Starhawk, çift kutupluluğun doğada kesinlikle atomik düzeyde, "protonlar ve elektronlar arasındaki çekim dansında" mevcut olduğunu düşünür; bununla birlikte proton veya elektronu dışı veya erkek olarak tanımlamaya çalışma "aptalca"dır. Bu çekim dansını "basit, iki kutuplu bir evren yerine dinamik bir gerilim içindeki kuvvetler ve enerjiler ağı" olarak "tasarlama" daha iyi olabilir (Christine Hoff Kraemer, "Gender and Sexuality in Contemporary Paganism", *Religion Compass*, vol. 6 no. 8, 2012, s. 399). Starhawk'un ifadeleri, ileriki dönemlerde transgender Wicca'nın önemli tutanak noktalarından birisi olmasının yanı sıra "tasarlama" fiilini kullanımı da Starhawk'un diskurunda insanın evrenin algılanışındaki rolünün merkeziliğine işaret etmektedir. Kraemer, birçok çağdaş paganın kendilerini cinsel özgürlük için toplumsal cinsiyet rollerini yıkmak için aktif bir çaba içinde olduklarını söyler. Kraemer'e göre "açıkça queer (olan) teolojik formülasyonlar, heteronormatif ideolojileri merkezden uzaklaştırmak için çalışır ve alternatif cinselliklerin kutsal olanda eşit derecede barınabilmesi için alan yaratır," (s. 392). Buna göre başta Starhawk olmak üzere birçok Tanrıça feministi, ataerkil cinsiyet nosyonlarını ve cinsiyete özcü yaklaşımları reddetmekte ve kadınların tecrübelerinin ataerkil kabul ve tanımların çok ötesinde bir çeşitliliğe ve esnekliğe sahip olduğunu iddia etmektedir.

irdeler.<sup>446</sup> Budapest kadınları bilinçlendirmek ve ataerkinin onlarda açtığı yaraları sarmak için Wicca'yı kullanmak gerektiğini söylemiştir. Starhawk ile ise artık feministler daha açık bir şekilde Wicca'nın ve Tanrıça tapımının nasıl bir feminist maneviyat söylemine çevrilebileceğini, bunun için hangi feminist akımlarla birbirini destekleyebileceklerini tartışmaya başlamışlardır. Wicca'nın yeni oluşturulan kollarının kişisel tecrübeyi, kendini keşfi, kendini iyileştirmeyi ve bunları politik bir çerçevede yapmayı söylemlerinin önemli unsurları olarak görmelerinde ikinci dalga radikal ve kültürel feminizmin etkisi tespit edilebilir.<sup>447</sup> Wicca'nın, tüm köken anlatısına karşın yeni bir din olması, bu dine ait birçok ritüelin, kuralın açık bir esnekliğe ve değişkenliğe tabi olması, birçok unsur ve hususun, yoldayken oluşturulması feminist söylemleri olan kişilerce adapte edilmesini kolaylaştıran hususlar olarak görülebilir.<sup>448</sup>

Bununla birlikte feminist Wicca'yı meydana getiren feminist söylemlerin sadece kadınların hak ve özgürlükleri üzerinden yürütülmediğine dikkat çekmek gerekmektedir. Gage ve Stanton gibi birinci dalga feministlerin, kadınlara sadece oy kazanma hakkının verilmesinin yeterli olmayacağını, kadınların esaretinin sebep ve sonuçlarına inmek gerektiğini düşünmelerine benzer şekilde, feminist Wicca ve Tanrıça feministlerinin büyük bir kısmı sorunun sadece kadınları değil tüm dünyayı etkilediğini, Wicca ve Tanrıça feministlerince teklif edilen çözümlerin de herkes için faydalı olacağını düşünürler.<sup>449</sup>

---

<sup>446</sup> Starhawk'un kurucu öncülüğünü yaptığı Reclaiming Kolektifi'nin gazetesi Reclaiming Newsletter'da 1982 yılında Tanrıça, feminist Wicca ve politik gündemleri birleştiren şu açıklama yapılır: "Reclaiming (geri kazanma), maneviyatı ve siyaseti birleştirmek için çalışan (San Francisco Körfez Bölgesi) kadın ve erkeklerinden oluşan bir kolektiftir. Vizyonumuz, Tanrıça'nın -İçkin Yaşam Gücünün- dinine ve büyüüne dayanmaktadır. İşimiz, sihir yapmak ve öğretmektir- sihri kendimizi ve birbirimizi güçlendirme sanatı olarak görüyoruz. Derslerimizde, atölyelerimizde, kamusal ritüellerimizde ve bireysel danışmanlığımızda sesimizi, bedenimizi, enerjimizi, sevgimizi ve zihnimizi eğitiyoruz. Öğrendiğimiz becerileri hem birey hem de toplum olarak gücümüzü derinleştirmek, içinde yaşadığımız dünyayla ilgili endişelerimizi dile getirmek ve yeni bir kültürün vizyonunu oluşturmak için kullanıyoruz." (Salomonsen, s. 41).

<sup>447</sup> Starhawk'un feminist Wicca'sı, kadınlara bedenleri ile yeni bir ilişkiye girmesi çağrısında bulunmuştur. Tanrıça'nın eylemleri ile kadının bedeninin ve yaşamının döngülerini benzer bulan Starhawk, kadınlara ait bedensel işlevlerin kutsal görülmesi gerektiğini düşünür ve kutsal ritüellere, ilahlilere ekler. Kadın, erkeği de doğurduğu için Starhawk'a göre dişil bir Tanrı, erkekleri, eril bir Tanrının kadınlar için yapamayacağı şekilde kendisine dahil eder. Starhawk bu görüşlerinde kültürel feminizmin kadın bedenine dair olumlama ve yeniden değer verme kriterlerinden etkilenmiştir. Bununla birlikte, Starhawk, kültürel feminizmin bütün ilkelerini de tamamen benimsemiş sayılmaz. Eril ve dişil güçler arasında ontolojik bir farklılık olduğunu düşünmez, aynı enerjinin farklı, zıt yönlere akması şeklinde değerlendirir. Sadece erkeklerin hakim olduğu bir dünya ne kadar kısıtlayıcı ise sadece kadınların olduğu bir dünya da ona göre aynı şekilde kısıtlayıcıdır (Feraro, "The Politics of the Goddess", s. 240) Feraro'ya göre Starhawk'un Wicca'sı kültürel feminizm ile radikal feminizmin tam ortasında bulunur.

<sup>448</sup> Sarah M. Pike, "'Wild Nature' and the Lure of the Past: The Legacy of Romanticism Among Young Pagan Environmentalists", *Magic and Witchery in the Modern West* içinde, Shai Feraro ve Ethan Doyle White (ed.s), Palgrave: MacMillan, 2019, ss. 131-154, s. 135-136.

<sup>449</sup> Starhawk, Tanrıça dininin yeniden ortaya çıkmasını "kültürü yeniden şekillendirmeye yönelik bilinçli bir girişim" olarak nitelendirir. Geçmişte kültürün -cadı avlarında olduğu gibi- zorla şekillendirildiğine şahit olunmuştur. Bu zorla şekillendiriliş toplu bir beyin yıkama, otorite tarafından onaylanmayan herhangi bir güç, mesela kadınların gücü hakkındaki kamu görüşünün kamunun korkutulması ile tehlikeli, kirli, günah dolu olduğuna dair algıya dönüştürülmesi şeklinde olmuştur. Şimdi yeniden bir değişim gereklidir, yapılmalıdır ama bu değişim eski zihniyetin metodları ve aletleri ile, kaba güçle ve korkutarak yapılamaz. Bu şekilde bir güç uygulamak, değiştirilmeye çalıştıkları şeyin pekiştirilmesi olur. Bu sebeple, Starhawk, insanları Kierkegardyan manada radikal bir "inanç atlama" yapmaya davet eder. Bu atlama ile insanlar insanlara inanacaklar, "yeni ihtimallerin hayalini kurma imkanını kazanacaklar ve böylelikle nefes alıp veren bir geleceği yaratacak alet ve vizyona sahip olacak"lardır (Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 30).

Starhawk'un Wicca'yı sadece feminizm ekseninde değil çevrecilik ve anti-militarizm ekseninde bir alternatif olarak görmesi, bu çerçevede düşünülebilir.<sup>450</sup>

Starhawk, tüm verili kavram şemalarının yeni baştan düşünülmesi ve ele alınması gerektiğini öne sürer. Bunların başında güç ve cinsiyet anlayışları bulunmaktadır. Budapest'in ve Dianik Wicca geleneğinin aksine kendi meclislerine erkek üyeleri de dahil etmesi ikili değerler hiyerarşisine bağlı olmayan eşitlikçi cinsiyet tanımları yapma adımı olarak görülür. Starhawk güç kavramının da yeniden tanımlanması gerektiğini düşünür.<sup>451</sup> Güç, kişinin kendisini sağlamlaştırması için önemlidir. Kişinin içinden gelen gücün farkına varmasının bir getirisi de kişilerin kendi güçlerini, bir başkası üzerine tahakküm kurmak için değil de beraberce güçlerini birleştirerek çalışmak için kullanmaları olacaktır. Gücün ve ilişkilerin Starhawk'un kuramında önemli bir yeri vardır çünkü Starhawk bu ikisi vasıtası ile kişinin toplumla, dünyayla, kendisiyle bağlantı kuracağını düşünür. Bu bağlantılar kişilerin, dünyanın, toplumun sağlığı için önemlidir. Ne kadar dengeli ve eşitlikçi bağlantı kurulursa ve bu bağlantılar devam ettirilirse ilişkiler de o kadar sağlıklı olacaktır. Starhawk, Wicca'nın bu bağlantıların farkına varılması için güç ve ilişki dengelerini yeniden düşünerek oluşturmak hususunda önemli bir platform olduğunu düşünür. Bu sebeple çalışmaları, Wicca'nın feminist bir formda yayılmasında büyük etki sahibidir.<sup>452</sup>

Soğuk Savaş'ın son zamanlarına tekabül eden 1980'ler politik bilincin, çevreciliğin ve silahsızlanma eylemlerinin yaygın olduğu dönemlerdir. Feminist Wicca da gelişiminde bu bilinci eksenine almış ve politik duruşları sadece Tanrıçanın bir parçası olarak değil Tanrıçanın kendisi olarak da gördükleri dünyayı korumak üzerinden temellendirmişlerdir. Tanrıçanın barışçıl olduğu, yeryüzünde kan dökülmesini istemediği düşüncesi ile Soğuk Savaş döneminin silahlanma politikalarına karşı çıkmışlardır. Bu tür benzer düşüncelere sahip olan birçok kişi, doğaya saygı, tabiatla aktif bir ilişki içinde olduğunu hissetmek, dünyayı korumak, tek tanrılı dinlerde olduğunu düşündükleri kadın düşmanı ve dar bakış açılı dünya görüşünden kurtulmak için feminist Wicca'ya rağbet göstermişlerdir. Starhawk'un eserleri tam bu kontada, ekofeminizm ile feminist Wicca'nın, Tanrıça inancı ile silahsızlanma hareketinin birleştiği bir noktada pratiğe dair çözüm teklifleri ile gelir.<sup>453</sup>

Starhawk, böylece Wicca'ya yeni bir perspektif, "yeni bir önem ve saygınlık"<sup>454</sup> kazandırır. Artık cadı meclisleri, "kadınların özgürleşebildiği, erkeklerin eğitilebildiği, eski cinsiyet kalıplarından ve güç yapılarından arındırılmış yeni insan ilişkilerinin şekillendirildiği"<sup>455</sup> yerler olmuştur.

---

<sup>450</sup> Starhawk, büyü ile ilerlemeci aktivizm arasında bir bağ olduğunu düşünür (Drury, s. 78).

<sup>451</sup> Eugene V. Gallagher, "Leadership in New Religious Movements", Eugene V. Gallagher ve William M. Ashcraft (eds.), *Introduction to the New and Alternative Religions in America* içinde, Londra: Greenwood Press, 2006, Vol. 1, s. 28, ss. 23-41.

<sup>452</sup> Laura Lee Vance, *Women in New Religions*, s. 105.

<sup>453</sup> Vivianne Crowley, *Wicca a Comprehensive Guide to the Old Religion in the Modern World*, s. 45.

<sup>454</sup> Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon A History of Modern Pagan Witchcraft*, s. 419.

<sup>455</sup> Hutton, s. 420. Salomonsen, Starhawk'ın cadı meclislerinin cadıların hayatındaki konumunu şu şekilde anlattığını aktarır: "Meclis, Cadının destek grubudur, bilinç yükseltme grubudur, psişik çalışma merkezidir, din görevlileri eğitim programıdır,

Starhawk'un psikoterapi uzmanı olması da "Wicca teorisine ve pratiğine sofistike bir yapı getirmesine"<sup>456</sup> katkı sağlamıştır.

Starhawk, Wicca'nın potansiyelinin, iyileştirici gücünün, politik duruşunun temeline Tanrıçayı koyar. Tanrıça bir taraftan her şey olan, her şeyin kendisinden olduğu, her şeyin onun bir parçası olduğu kutsal bir varlıktır. Öte yandan psikolojik bir sembol, kişinin kendisini güçlendirmesinin, doğayla, diğer insanlarla daha sağlıklı, sürdürülebilir ve dengeli ilişkiler kurabilme potansiyelinin sembolüdür.<sup>457</sup> Tanrıça hem hep vardır hem üretilmiştir, hem aşkındır hem yanı başındadır. Starhawk, Wicca'nın Tanrıça algısını ortaya koyarken tek tanrılı dinlerdeki iman ile paganik Wicca'daki inanın farkının altını çizer.<sup>458</sup> Tanrıça ile cadıların ilişkisi bir iman meselesi değildir, cadılar Tanrıça'ya tek tanrılı dinlerin mensuplarının Tanrıya inanmaları gibi inanmazlar. Kendisini her yerde izhar eden bir tanrıya iman etmeye gerek bulunmaz. Starhawk, Wicca'da soyut bir Tanrıya iman yerine Tanrıça ile devamlı suretle bir bağlantı içinde olma halini ifade eder:

*"İnsanlar genellikle bana Tanrıça'ya inanıp inanmadığımı soruyorlar. 'Taşlara inanır mısın?' diye cevap veriyorum. Batıların çoğu için kendini apaçık ayan eden bir tanrı kavramını kavramak son derece zordur. 'İnanmak' ifadesinin kendisi, Tanrıça'yı bilemeyeceğimizi, O'nun bir şekilde soyut, anlaşılmaz olduğunu ima eder. Ama biz kayalara inanmıyoruz, onları*

---

... . Güçlü bir mecliste, bağ, aile bağından daha yakındır, ruhların, duyguların, hayallerin paylaşımı yaşanır." (Salomonsen, s. 49).

<sup>456</sup>Ruether, s. 280.

<sup>457</sup> Starhawk, Tanrıça sembolizminin modern kadınlara "çarpcı" bir güç verdiğini ifade eder. Bu gücün altında "derin bir gurur duygusu" vardır çünkü tarihöncesinde anaerkil uygarlıklar olduğunun keşfi ile kadınların da bir medeniyet oluşturabileceklerine dair bir farkındalık geliştirilmiştir. Kadınlar ataerkinin kendilerine söyledikleri yalanların farkına varmışlar ve tarihte kadınların da otorite sahibi oldukları güç modellerinin varlığından haberdar olmuşlardır. Kadınların medeniyet geliştirme kabiliyetinin olduğunun ortaya çıkması ile Tanrıçanın varlığı arasında bir paralellik bulunur. Tanrıçanın kadimliği, "Tanrıların ilki" olması, kendisi için ilk sanatların ve ilk mimarinin yapıldığının düşünülmesi, ilk şarkının ve şiirin ilhamı olması gibi özellikleri Tanrıçanın yirminci yüzyılın sosyal koşullanmalarının yarattığı uçurumları aşmayı ve "kayıp potansiyellerle yeniden bağlantı kurduracak bir köprü" olmasını sağlar. Starhawk öncülüğünde diğer feminist Wicca'nın ve Tanrıça feministlerinin de Tanrıça için kullandığı metaforlar geçişi ve oluşu sembolize eder, köprü, gemi, kapı, kazan, tünel gibi: "O, Derin Benliğin sularında yelken açıp içimizdeki keşfedilmemiş denizleri keşfettiğimiz gemidir. O, geleceğe geçtiğimiz kapıdır. O, parçalanmış bizlerin yeniden bütünleşene kadar içinde kaynattığımız kazan. O, içinden geçerek yeniden doğduğumuz vajinal geçittir." (Starhawk, *The Spiral Dance A Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess*, San Francisco: Harper and Row, 1999, (20. Yıl Özel Edisyonu), s. 118). Tanrıça, kadınların kendilerini keşifte, kendilerini yeniden inşa da ve yeniden tanımda kullandıkları, kullanacakları, kullanmaları gereken tüm metaforların toplamı gibidir.

<sup>458</sup> Ne kadar Starhawk, Tanrıça ile tek tanrılı dinlerin eril Tanrısı arasında fark olduğunu ifade etse ve *The Spiral Dance*'te bu farkı ortaya koyduğunu söylese de Michael York, Starhawk'un *The Spiral Dance*'te anlattığı Tanrıça ile tek tanrılı dinlerin Tanrısı arasında fark göremez. York'a göre *The Spiral Dance*'teki Tanrıça'nın yaratımı da ex nihilo yaratımın bir başka örneğidir. Paganizm ise aslında "maddi gerçekliğin yaratıcı kaynağı olduğu iddia edilen a priori aşkından aşağıya konumlandırılmış" fiziksel dünya fikrini reddeder. Bu bağlamda, York, Starhawk'un Tanrıça'sının paganın Dünya-Ana anlayışından çok Yahudi-Hristiyan tanrısının dişil bir modeli olduğunu iddia eder (*Pagan Theology. Paganism as a World Religion*. New York University Press, 2003, s. 301).

*görebiliriz, dokunabiliriz, bahçemizden kazabiliriz ya da küçük çocukların onları birbirine atmasına engel olabiliriz. Biz onları biliyoruz; onlarla bağlantı kurarız. Zanaatta, Tanrıça'ya inanmayız, Ay, yıldızlar, okyanus, dünya, ağaçlar, hayvanlar, diğer insanlar, kendimiz aracılığı ile Onunla bağlantı kurarız.*

*O burada. O hepimizin içindedir. O tam bir çemberdir: toprak, hava, ateş, su ve öz beden, zihin, ruh, duygular, değişim.*

*Tanrıça her şeyden önce topraktır, tüm yaşamı doğuran karanlık, besleyici annedir. O doğurganlığın ve neslin gücüdür; rahim ve ayrıca alıcı mezar, ölümün gücü. Her şey Ondan gelir; hepsi O'na döner. Toprak olarak O bitkilerin de ağaçların, yaşamı sürdüren otların ve tahılların yaşamıdır. O bedendir ve beden kutsaldır. Rahim, meme, göbek, ağız, vajina, penis, kemik ve kan, vücudun hiçbir parçası kirlidir, yaşam süreçlerinin hiçbir yönü herhangi bir günah kavramıyla lekelenmez. Doğum, ölüm ve çürüme, döngünün eşit derecede kutsal parçalarıdır.*

*Yemek yerken, uyurken, sevişirken veya vücut atıklarını ortadan kaldırırken Tanrıça'yı tezahür ettiririz.”<sup>459</sup>*

Starhawk, Tanrıça'nın tenzih ile değil “hem ... hem ...” ile tanımlanabileceğini ifade eder:

*“Tanrıça'nın doğası asla tekil değildir. O nerede görünürse görünsün, ikiliğin iki kutbunu da bünyesinde barındırır; ölümden yaşam, yaşamda ölümdür. Bin ismi, bin yönü vardır. O süt ineğidir, dokuma örümceğidir, delici iğneli bal arısıdır. O, ruhun kuşudur ve kendi yavrusunu yiyen domuzdur. Derisini döken ve yenilenen yılan; karanlıkta gören kedi; aya şarkı söyleyen köpek O'dur. O, ışık ve karanlıktır, tüm olasılıkları tezahür ettiren sevgi ve ölümün hamisidir. Hem rahatlık hem de acı getirir.”<sup>460</sup>*

Tanrıça her yerde zuhuratı ile kendisini ayan etmekle, her yerde maddi ve manevi olarak hazır ve nazır olmakla kalmaz, her şeyin de ta kendisidir. Sadece açık bir gerçeklik değildir aynı zamanda “psikolojik bir sembol”dür. Starhawk, Tanrıça'nın hem var olduğunu hem kadınlar tarafından yaratıldığını ifade eder.<sup>461</sup>

<sup>459</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s.119.

<sup>460</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 122.

<sup>461</sup> “Tanrıça'dan psikolojik bir sembol ve ayrıca açık bir gerçeklik olarak bahsettim. O ikisidir. O vardır ve O'nu yaratan biziz. Tanrıça ile ilişkili semboller ve sıfatlar daha “Genç Benlik”e (younger self) ve onun aracılığıyla “Derin Benlik”e (the deep self) konuşur. (Semboller ve sıfatlar) Bizimle duygusal olarak ilişki ve bağ kurarlar. Tanrıça'nın ay olmadığını biliyoruz, ama yine de dalların arasından parıldayan ışığının heyecanını yaşıyoruz. Tanrıça'nın bir kadın olmadığını biliyoruz, ancak sanki O

Tanrıça'nın şeriatı, kanunları, "kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapmamak" dışında kuralları yoktur. Bunun sebebi ise cadıların, yapılan her şeyin kendilerine üç misli ile geri döneceğine inanmalarıdır. Bu, Starhawk'a göre kötülüklerin yapılmasını engellediği gibi iyilikleri de teşvik eder.<sup>462</sup> Wicca, bu bağlamda etik kurallara ve yasalara ihtiyaçları olmadığını düşünür.

Starhawk, Tanrıçanın tek yasasının sevgi olduğunu ifade eder. Tüm çeşitleri ve tezahürleri ile sevgi, insanın Tanrıçayla, doğayla, diğer insanlar ile ve kendisi ile bağlantılar kuran, bu bağlantıları kuvvetlendiren güçtür. Tanrıçanın dini de Tanrıça gibi derinden neşet eder, bu sebeple yüzeysellik, süflilik, yapaylık barındırmaz. Muhatapsız ve belirsiz değildir. Tüm eksikleri, kusurları ile tüm varlığa duyulan aşk ve bu aşkın coşkusu ve neşesi ile kendisini gösterir.<sup>463</sup>

Starhawk, Tanrıça'nın varlığa karşı sevgisinin koşulsuz olduğunu söyler. Bu koşulsuzluk, kurban ibadetinin veya kişilerin kendilerini kurban etmesi gerekliliğininin de dinde bulunmamasını getirir. Tanrıça, insanların veya hayvanların kendisi için kurban edilmesini istemez ama gündelik ihtiyaç ve heveslerden feragat edilmesini ister. Starhawk, bu bağlamda feminist Wicca'nın, kendini mahrum etme, feda etme, alıkoyma dini değil kendini onama ve kutsama dini olduğunu öne sürer. Kurban etme, kurban edilme, kurban olma hayatın içindeki olaylardan biridir çünkü hayat sürekli devinim ve değişim halindedir. Sürekli devinim ve değişim ise beraberinde sürekli kaybı getirir. Öte yandan bunu telafi etmek için sunulacak sunakların insan veya hayvan hayatı olması gerekmez. Starhawk, "Tanrıçaya nimetlerinden dolayı duyulan şükran hissini göstermek için bir şiirin, bir resmin, bir tutam hububatın yeterli olacağını" ifade eder. Bu sunulan hediyelerin yeterli ve geçerli olmasının tek şartı, gönülden ve isteyerek yapılması, verilmesidir.<sup>464</sup>

Tanrıçaya verilen önem, Boynuzlu Tanrının önemsiz olduğunu göstermez. Starhawk'un bütüncül ve tamamlayıcı yaklaşımı, kadınlar için Tanrı'nın da önemli olduğu esasına dayanır. Starhawk, kadınların toplum içinde o ya da bu şekilde erkeklere ihtiyaç duyduklarını ve pek azının erkeklerle bir tür ilişki sürdürmeksizin hayatını devam ettirebileceğini söyler. O halde Boynuzlu Tanrı, güçlü, olumlu,

---

varmış gibi sevgiyle karşılık veriyoruz ve bu nedenle sembolün arkasındaki tüm soyut niteliklerle duygusal olarak bağlantı kuruyoruz." (Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 123).

<sup>462</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 45.

<sup>463</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 126.

<sup>464</sup> "Ne zaman bir şeye ihtiyacımız olursa, ayda bir ve en makbulü dolunayda, gizli bir yerde toplanacaksınız ve Bilgelerin Kraliçesi olan Benim ruhuma tapacaksınız. (Böylece) Kölelikten kurtulacaksınız. Ve özgürlüğünüzün bir nişanesi olarak, ayinlerinizde çıplak olacaksınız. Benim huzurunda şarkı söyleyin, ziyafet çekin, dans edin, müzik yapın ve sevişin, çünkü ruhun coşkusu benimdir ve yeryüzündeki neşe de benimdir. Benim yaşam tüm varlıklara (duyulan) sevgidir. Gençliğin kapısını açan sır benimdir; yaşam şarabı yani ölümsüzlüğün kutsal kasesi olan Ceridwen Kazanı benimdir. Ebedi ruhun bilgisini veririm. Ölümün ötesine esenlik, özgürlük ve sızden önce gidenlere yeniden kavuşma veririm. Hiçbir fedakarlık da talep etmem çünkü ben her şeyin anasıyım ve sevgim yeryüzüne akar." Starhawk'un Doreen Valiente'den uyarladığı "The Charge of Goddess" (Tanrıçanın Yemini) feminist Wicca'nın esaslarının Tanrıça'nın ağız ile onanmasıdır. Drawing Down the Moon ismi verilen ritüelden sonra Yüksek Rahibe tarafından kutsal daire içinde söylenir. Tören esnasında Yüksek Rahibe'nin Tanrıçanın mütecessim hali olduğu varsayılır. Bu sözler Tanrıçanın cadılara verdiği yemin olarak addedilir (Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 117).

aslında olması gereken erkeklik modellerinin üretilmesi için gereklidir. Boynuzlu Tanrı da Tanrıça gibi, birçok tanrıda kendisini gösterir, hem tek hem çoktur; Tanrıça gibi o da farklı erillikleri sembolize eder. Starhawk tarafından tasvir edilen Boynuzlu Tanrı'nın, erkekliğin feminist ideal ve beklentilere uygun bir görüntüsünü olduğunu düşünmek mümkündür.<sup>465</sup>

Starhawk, Boynuzlu Tanrı'nın farkını şu şekilde açıklar:

*“Cadılıktaki Boynuzlu Tanrı imgesi, kültürümüzdeki diğer erkeklik imgelerinden kökten farklıdır. Onu anlamak zordur, çünkü O, ne "maço" erkeğinkilere ne de kasten kadınsılık arayanların ters görüntülerine, beklenen klişelerin hiçbirine uymaz. Nazik, şefkatli ve rahatlatıcıdır ama aynı zamanda Avcıdır. O, Ölen Tanrı'dır, ancak ölümü her zaman yaşam gücünün hizmetindedir.*

*O evcilleştirilmemiş cinselliktir, ama derin, kutsal, bağlayıcı bir güç olarak cinselliktir. O, duygunun gücüdür ve erkeklerin ataerkil kültürün kısıtlamalarından kurtulmuş olmaları durumunda ne olabileceklerinin imgesidir.”<sup>466</sup>*

Starhawk, Boynuzlu Tanrı imgesinin Kilise tarafından kasti bir şekilde Hristiyan mitolojisindeki şeytan imgesine çevrildiğini ifade eder. Wicca'da şeytan fikri yoktur, cadılar şeytana inanmazlar, aksine şeytanı Hristiyanı bir figür ve fikir olarak görürler. Boynuzlu Tanrı'nın boynuzları Tanrıça'nın hilalidir.

Starhawk, Boynuzlu Tanrı'nın ataerkil toplumdaki erkeklerin klişe ve şiddetinden, duygusal sakatlığından uzak, daha eski ve derinden gelen kaynaklarla üretilmiş, güçlü ve olumlu eril nitelikleri temsil ettiğini söyler:

*“Eğer erkekler Boynuzlu Tanrı'nın suretinde yaratılsalardı zalim olmadan vahşi, şiddet göstermeden öfkeli, baskı kurmadan seksüel, cinsiyetsiz olmadan ruhani olabilecek ve gerçekten sevmeyi başarabileceklerdi.”<sup>467</sup>*

Feminist Wicca'da ibadetlerin yerini ritüeller ve büyü almıştır. Starhawk, büyüü dünya ve Tanrıça ile ilişkide olmanın bir yolu olarak görür. Büyü ile enerji arasındaki bağ dünya ile insan arasındaki bağdır.<sup>468</sup> *The Spiral Dance*'in sekizinci bölümünde Starhawk büyü ile enerji arasındaki bağlantıdan politik eylemlere giden bir yol çizer. Büyünün temel ilkesi bağlantıdır, içinde yaşadığımız dünyayı da

---

<sup>465</sup> Helen A. Berger, “Learning about Paganism”, Eugene V. Gallagher ve William M. Ashcraft (eds.), *Introduction to the New and Alternative Religions in America* içinde, Londra: Greenwood Press, 2006, Vol. 3, s. 203, ss.200-216.

<sup>466</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 141.

<sup>467</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 142.

<sup>468</sup> Starhawk bunu Barry Commoner'dan aldığı ekolojinin dört yasası ile anlatır. Bu yasalara göre her şey her şeyle bağlantılıdır; her şey bir yere gitmeli, bir yöne akmalıdır; en iyisini tabiat bilir ve her şeyin bir bedeli vardır (there is no free lunch). Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 178.

kapsayan evren akışkan, birbiri ile bağlantılı değişkenlerin hareket halinde olduğu bir enerji modelidir. Her şey varlığın süregelen kumaşına dokunmuş olduğu için bir şeyi etkileyen her şeyi etkiler, varlıklar birbirinden ayrı değildir. Bu sebeple büyüün de özü enerjidir. İnsan kendi kendine koyduğu kısıtlamaları zihninden kaldırdığında bu enerjinin bedenine dolduğunu ve evrenin bir parçası olmanın getirdiği coşkuyu tecrübe ettiğini hisseder. Enerjinin kaynağı ise sevgidir. Sevgi ise büyüdür.<sup>469</sup>

Bu bilgi beraberinde bir gücü getirir. Cadı büyü yaparken her eylemin bir sonucu olduğunu bilmeli ve bu bilgiyle hareket etmelidir. Büyü, sürekli akışkanlık içinde bir dengede olan enerjiye bir müdahale gücüne sahiptir. Bu sebeple bir tılsım yaparken sorumluluk hissi ile dengeyi bozmadan ilerlemek gerekir. Starhawk, bir mum yakmak bir gölge oluşturmaktır diyerek büyü yapmanın tehlikelerine dikkat çeker. Bununla birlikte, evrenin dengesi katı ve durağan değildir, akışkandır, hareket halindedir. Süregelen hareket, eğer enerji temiz kalmak istiyorsa gereklidir. Cadının zanaati, cadının yaptığı büyüler enerjiyi yönlendirerek, hareket etmesi için cesaretlendirerek enerjinin akışkanlığını sürdürmesi, en ideal form olan spiral formda akmasına yardımcı olur.<sup>470</sup>

Starhawk'a göre sosyal ve politik hareketlilikler de bu spiral enerji sarmalında algılanmalıdır. Özgürlüklerden sonra güvenli evreler, genişlemelerden sonra daralmalar olabilir. Bu ikilikler bir diğerrinin yokluğunda baş gösteren etkenler değil ikisinin birden var olması gereken özelliklerdir, özgürlük ve güvenlik birbirini nakz etmez, birbirlerinin varlığını güvencesidirler. Enerji akımının çok yüksek olduğu bir evreden sonra “topraklanma” gerekli olduğu için, statik bir başka evre gelmelidir. Starhawk, topraklanma evresinin atlandığı tüm aksiyonların “yarayışlı bir akım” yaratmak yerine “kısa devre” yaptıklarını ve mensuplarının sigortalarının attığını öne sürer.<sup>471</sup>

Starhawk'un çizdiği bu model hayatın her aşamasına yansımalıdır. İnanç ve gündelik eylemler kadar politik duruş ve tecrübelerle bu akışkan enerji dengesi kuramı arasında paralellikler bulunur. Starhawk, güncel sorunlara Wicca'nın bütüncül bakış açısı ile çözüm bulunabileceğini düşündüğü için çevrecilik ve silahsızlanma konularında aktif aktivizm yapmanın Wicca'nın gerekliliklerinden olduğu fikrindedir. Bu bütüncül yaklaşımı özellikle yirminci yüzyılın sonralarına doğru Dianik Wicca'nın etkisinden çıkarak erkekleri dışlamayan, belli bir gayret ve niyette olan herkesi içine kabul eden yeni bir feminist Wicca'nın meydana gelmesine vesile olmuştur. Starhawk, *The Spiral Wave*'i izleyen diğer

---

<sup>469</sup> “Enerji sevgidir ve sevgi büyüdür.” (Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 178).

<sup>470</sup> Starhawk, spiral hareketin en doğal ve mükemmel form olduğunu söyler, bu form kainaatta en büyüğünden en küçüğüne (galaksilerden DNA'ya) hareket halindeki her formun hareket şeklidir. İniş ve çıkışları ile dengeyi temsil eder. Starhawk hiçbir şeyin ne tam pasif ne de tam aktif olamayacağını, her şeyin hem kendi içinde hem sistem içinde kimi zaman aktif kimi zaman pasif olacağını, enerjinin sağlıklı akışı için olması gerekenin de bu olması gerektiğini ifade eder. Aktif olarak görülen hareket ve davranışların pasif olarak görülen hareket ve davranışlarla dengelendiğini, ikisinin de birbirinin güvencesi ve sağlayıcısı olduğunu dile getirir. Bu sebeple, ataerkinin kadınların devamlı pasif olmasını beklemesinin ve istemesinin eşyanın tabiatına aykırı olduğunu öne sürer (Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 179).

<sup>471</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 180.

iki kitabı 1982 tarihli *Dreaming the Dark: Magic, Sex, and Politics* ve 1987 tarihli *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*'de feminist Wicca'nın inanç-gündelik hayat-kişisel tecrübe-ulusal ve evrensel politikalar arasında bağlantı kuran gücünü gittikçe artan bir dozda ortaya koymuştur.<sup>472</sup>

---

<sup>472</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark: Magic, Sex, and Politics*, Boston: Beacon Press, 1982; Starhawk, *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*, San Francisco: Harper and Row, 1987. Starhawk'ın dünya görüşünün bu kadar "ekümenik" ve bütüncül olmasını Ruether iki sebebe bağlar. Bunların ilki on seneyi aşkın bir süre boyunca Dominikenler'e ait bir enstitüde hocalık yapmasıdır. İkinci sebep de ilk sebep ile bağlantılıdır; Ruether bu tecrübesi esnasında Starhawk'ın Hristiyani bir temelden yola çıkarak feminist ve ekolojik maneviyat arayışında olan yeni oluşumlarla karşılaşmış ve bu oluşumların, kendisinin Wicca ile yapmak istedikleri arasındaki paralellikleri görmüştür. Bu tecrübe Starhawk'ın dünya görüşünü genişletmiş ve her dini gelenekte Wicca'nın iddiaların ve gayesine benzer iddia ve gayeleri olan manevi oluşum ve akımlar olduğunun farkına varmasını sağlamıştır. Bu da, önce tek tanrılı dinleri kötü Wicca'yı iyi gören anlayışını yıkmasını ardından da Budapeşte gibi bu dikotomiye cinsiyet rollerinden inanç prensiplerine kadar her düzlemde uygulayan Wicca'dan uzaklaşmasına vesile olmuştur (Ruether, *Goddesses*, s. 355, 22.dipnot). Ruether'in bahsettiği enstitü Oakland'taki Holy Names College'a ait the Institute for Culture and Creation Spirituality'dir. Starhawk burada 1993-1996 tarihleri arasında dersler vermiştir. O esnada enstitünün başında Dominikan rahip Matthew Fox bulunmaktadır. Matthew Fox, maneviyat hakkında gelenek dışı görüşler ile bilinmektedir. Starhawk ile tanışıklığı ile bu görüşleri ivme kazanmış, Yaratılış Maneviyatı diye adlandırdığı ve Mesih'teki bütünlüğü anlattığı kuramı ile Wicca'nın Tabiat temelli maneviyatı arasında bir bağlantı kurmuştur. Her ne kadar Starhawk için orada bulunduğu zaman karşılıklı diyalog açısından muhtemelen oldukça olumlu geçmiş olsa da Fox'un kuramlarının aldığı yönden memnun olmayanlar da mevcuttur. Rosemart Guiley, o zaman kardinal olan Papa 16. Benedict'in (Joseph Ratzinger) Starhawk'un enstitü hocaları arasından çıkarılması için teşebbüslerde bulunduğunu öne sürer (Rosemart Ellen Guiley, *The Encyclopedia of Witches, Witchcraft and Wicca*, New York: Facts on File, 2008, s. 333); Ratzinger, Fox'un maneviyatını da "tehlikeli ve sapkın" bulmuştur (Drury, s. 78).

Ruether'in iddiasına rağmen Starhawk, diğer dini maneviyatların Wicca kadar etkili olduğunu düşünmemektedir. Gerek Yahudilik gerek Hristiyanlık içindeki kadınlara ve çevreye duyarlı yeni dini oluşumların henüz yolun çok başında olduklarını ve halletmelerini, aşmaları gereken çok büyük sorunlarla henüz yüzleşemediklerini düşünür: "Feminist maneviyat, Paganizm ve Wicca birbirine örtüşür, ancak özdeş topluluklar değildir. Pek çok feminist de maneviyatlarını Hristiyanlık veya Yahudilik bağlamında keşfeder. Bu gelenekler içinde kadınlara yeni yollar açılmıştır ancak elbette hala verilmesi gereken birçok mücadele bulunmaktadır. Bunların dışındakiler de birçok kültürün Tanrıça geleneklerinden yararlanır veya herhangi bir gelenekle özdeşleşmeden kendi ritüellerini yaratmayı tercih eder." (Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 23).

### 2.1.1.3. Carol P. Christ ve Tanrıça İnancının Kuramsallaşması

Starhawk, akademi tarafından ciddiye alınan ve çeşitli akademik kurumlarda dersler veren ilk Wicca ve Tanrıça feministi ise Carol P. Christ<sup>473</sup> için de akademinin içinden gelen ve Tanrıça inancını akademik düzeyde ve bir sistematik içinde anlatan ilk Tanrıça feministi olduğu söylenebilir. Christ'in düşüncesinin temelini 1960'ların feminist akademinin kişisel olanın politik olduğu ve teolojinin başlangıcında tecrübenin bulunduğu söylemleri teşkil eder.<sup>474</sup> Christ bu feminist söylemlerin ekseninde tecrübe<sup>475</sup>, sezgi ve bilgiyi bir araya getiren, "somutlaşmış gömülü düşünce" adını verdiği yeni bir yöntem ile ilerler.<sup>476</sup> Lisansını Stanford'ta, lisans üstü eğitimini Yale'de tamamlayan Christ için orada aldığı eğitim kadar eğitimi sırasında kendisinin ve kadın arkadaşlarının yaşadıkları da fikirlerinin şekillenmesinde ve Tanrıça düşüncesini merkezi hale getirmelerinde etkili olmuştur.<sup>477</sup>

---

<sup>473</sup> Carol P. Christ (1945-2021) Christ, ailesinden cadı olan Budapest ve Yahudi olan Starhawk'un aksine Hristiyan geleneklerin karması bir ailede yetişmiştir. Anne babası Protestan, büyükannelerinden biri Katolik, diğeri Hristiyan Bilim mezhebine mensuptur. Lisansüstü döneminde dört sene boyunca kampüsteki Katolik ayinlere katılsa da dine aidiyetinin zamanla azaldığını belirtir. Yahudilikle ilişkisi lisansta başlamış ve lisansüstü çalışmalarında devam etmiştir. Bitirme tezi İbrani peygamberlerinde doğa imgelemi üzerinedir ve doktora çalışması konularından biri Yahudi filozof Martin Buber'in teolojisi üzerinedir. Doktora tezini ise Elie Wiesel üstüne yapmıştır. Vietnam Savaşı'na şiddetle karşı olan Christ, bu savaşı tetikleyen görüşün köklerini Tekvin'e kadar götürür ve Tekvin'deki anlatıları giderek sorunlu bulmaya başlar (Carol P. Christ, "Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess: Remembering and Reflecting 35 Years Later", *Feminist Theology*, 20:3, 2012, ss. 243).

Christ, Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı imgelerinin ve bu imgelerin Hristiyan ve Yahudi geleneklerdeki yorumlarının "Batı kültürünün ayrılmaz bir parçası" olduğunu düşünür. Tanrıçayı konuşabilmek için Tanrıyı iyi bilmek gerektiğini düşünen Christ, onun "imgeleriyle olumlu ya da olumsuz olarak karşılaştırmadan" Tanrıçayı yorumlamanın zor olacağını ifade eder (Carol P. Christ, *Rebirth of Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, Reading: Addison-Wesley Publishing Company, 1997, s. 46).

<sup>474</sup> Christ'in, sadece feminizmden etkilendiği söylemek mümkün değildir, teolojik sorgulamalarda yapısökümcülükten istifade edilmesi gerektiğini düşünür: "Her hakikat iddiasının içinde güç ilişkilerinin mündemiç olduğunu kabul edersek, bu nihai, büyük soruların tartışılmayacağı anlamına mı gelir? Bazı yapısökümcüler bu görüşü benimliyorlar. Kendimizdeki ve başkalarındaki güç istencinden her zaman şüphelenmemiz gerektiği konusunda onlarla aynı fikirdeyim. Ölü ya da diri herhangi bir filozof tek bir mutlak gerçeğe erişimi olduğunu iddia ederse, görüşleri derhal "yapıbozuma uğratılmalıdır". ... Felsefenin amacının yapısöküm ışığında yeniden tanımlanabileceğine veya yönlendirilebileceğine inanıyorum." (Carol P. Christ, *She Who Changes: Re-Imagining the Divine in the World*, New York: Palgrave Macmillan, 2003, s. 12.) Bununla birlikte Christ, yapısökümün ancak bir araç olabileceğini, son sözü söyleyenin o olmayacağını ifade eder.

Christ, feminist teoloji ile süreç felsefesinin birçok ortak yönü olduğuna inanır ve teolojisinde Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne'dan istifade ettiğini söyler (Christ, *She Who Changes*, s. 14). Bakış açısının özellikle Hartshorne'dan çok etkilendiğini itiraf eder ve kendisini de süreççi bir düşünür olarak tanımlar (Christ, *She Who Changes*, s. 18).

<sup>475</sup> Christ, tecrübeyi "her an dünyadaki kişisel ve yapısal ilişkilere gömülü olarak bedenlerimize ve zihinlerimize dair hissedilen algılarımız" olarak tanımlar. Tecrübenin sorunsuz bir alan olmadığını ama her ne kadar dil fiziksel dünya ile iletişimi sağlayan bir araç olsa da tecrübenin dile indirgenemeyeceğini ifade eder (Christ, *She Who Changes*, s. 13).

<sup>476</sup> Ruether, *Goddesses*, s.286.

<sup>477</sup> Carol P. Christ, Yale'den arkadaşı Judith Plaskow ile editörlüğünü yaptıkları ikonik *Womanspirit Rising* derlemesinin önsözünde Yale'de kurulan ilk feminist grup olan Yale Women's Alliance'ta bir araya geldiklerinde herkesin hem Yale'deki lisansüstü teoloji programının içeriği hem hocaların ve arkadaşların kendilerine davranışları karşısında ortak sıkıntılar içinde

Christ, öncelikle Yahudi ve Hristiyan teolojilerindeki eril Tanrı imgelemine eleştirir.<sup>478</sup> Bu eleştirisinde Mary Daly'nin çalışmalarını kendisine esas alır.<sup>479</sup> Kültürel sembolleri, dili ve deyişlerini, toplumsal davranış kalıplarını, tipolojileri, insan ilişkilerini tesis eden ilkeler ağını takip eden Christ, kendi tecrübelerinden de yola çıkarak Baba Tanrı imgesinin ataerkinin ve erkek tahakkümünün bir göstergesi olduğunu fark eder. "Dua ettiği Tanrı"nın neyi temsil ettiği hususunda kafasında soru işaretleri oluşan Christ, "ister sevgi dolu, ister yargılayıcı ya da ikisinin bir kombinasyonu olarak sembolize edilsin, kadınların liderlik etmeye uygun olmadıklarını ve erkeklerden daha az rasyonel ve daha bedensel olduklarını düşünen geleneklerin başındaki erkek olarak tasvir edildiğini fark etmekten derin bir rahatsızlık"<sup>480</sup> duymaya başlar. Christ'e göre Tanrının temsilinin adil olması için, ne kadar eril temsili varsa o kadar dişil temsili de bulunmalı, Tanrı baba ise anne de olmalıdır.<sup>481</sup>

Christ'in vardığı nokta, onu Hristiyanlığın ve Yahudiliğin Tanrı imgesinin ve ibadet dilinin reddine götürür. Kendi kişisel hikayesinde de gittikçe Baba Tanrı'ya ibadette zorlandığını ve erkek egemen olarak nitelendirdiği Hristiyanlığa ait ibadet dilini kullanmaya devam edemediğini fark eder. Bu bağlamda Christ'in teolojisinin merkezinde yaşadığı sezgisel dini tecrübeler bulunduğu görülür. Kötülük problemi ise Christ'in zihnini en çok meşgul eden sorunlardan biridir ve teolojisinin şekillenmesinde kötülük problemine aradığı cevabın etkisinin izleri takip edilebilir. Kötülük meselesine bulduğu cevap ise yine bu sezgisel tecrübeleri ışığında ortaya çıkacaktır. Doktora tezini üzerine yaptığı Wiesel'in da etkisiyle Tanrı'nın nasıl olup da bu kadar çok Yahudi'nin ölmesine müsaade ettiği sorusu zihnini oldukça meşgul eden Christ, 1974 yılının kışında bir akşam sonrasında "oldukça dönüştürücü" olarak nitelendirdiği, sezgisel bir tecrübe yaşar. Wiesel'in düşüncelerinden hareketle, Tanrı'nın

---

olduklarını keşfettiklerini söyler. İçerik olarak sadece Hristiyan teolojisine odaklanmayı ve teolojinin siyasal ve toplumsal olaylar hakkında konuşmamasını yanlış bulurlar. Hocaların ve öğrencilerin kadın öğrencilere karşı olan küçümseyici ve ciddiye almayan tavırları ise başka bir açıdan zorlayıcıdır. Christ, kadın öğrencilerin birbirlerine verdikleri destek olmasa lisansüstü eğitimini bitirmenin güçlüklerinden bahseder. Öte yandan bu güçlükler onlara kendi düşüncelerine, yargılarına ve tecrübelerine güvenmeyi öğretmiştir. Christ, Yale'de karşılaştıkları muamelelerin onları feminist olmaya ve "meslektaşlarının cinsiyetçi tavırlarının kökeninde bulunan, teolojideki erkek önyargıları ile yüzleşmeye" mecbur etmiştir (Carol P. Christ ve Judith Plaskow (eds), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, New York: Harper San Francisco, 1979,1992, s.xi-xii).

<sup>478</sup> Christ'in bu eleştirilerine bir cevap için bkz. Thalia Gur Klein, "Future (Un)Relatedness between Goddess and Christian Feminism and a Jewish Feminist – Past, Present and Future", *Feminist Theology*. Vol.22, no.1, 2013, ss. 58-76.

<sup>479</sup> Christ, "Why Women, Men", s. 244. Mary Daly'nin *Beyond God the Father* kitabı birçok feminist ve Tanrıça feministi gibi Christ'e de Yahudi-Hristiyan dini geleneklerini eleştirmek için bir sıçrama noktası olmuştur. (Özellikle bkz. Johanna Martina Wood, *Patriarchy, Feminism and Mary Daly: A Systematic-Theological Enquiry into Daly's Engagement with Gender Issues in Christian Theology*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pretoria: University of South Africa, 2013.)

<sup>480</sup> Christ, "Why Women, Men", s. 244.

<sup>481</sup> Christ bunu şöyle açıklar: "Benim için din, kutsal kitaplarından ve/veya geleneğinden türetilebilecek fikirler veya anlayışlarla değil, sembolleriyle tanımlanır. Baba Tanrı, Oğul İsa, Baştan çıkarıcı ve Günahkar Havva ve Meryem Ana'nın sembollerininin Hristiyanlığın özünün bir parçası olduğuna inanıyorum. Meryem, Tanrı'nın Annesi yerine Tanrıça Anne olana kadar, Havva "Şeytanın Giriş Kapısı" yerine Tüm Canlıların Tanrıça Annesi olana kadar ve Havva ve Meryem, Baba ve Oğul'a eşit olana kadar, Havva ve Meryem'in imgeleri, bizim itaatimiz için modeller, kadınların olumsuz ve eksik imgeleri olarak kalacaktır." (Carol P. Christ, Ellen M. Umansky ve Anne E. Carr, "Roundtable Discussion: What Are the Sources of My Theology?", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 1, No. 1, Bahar 1985, s. 120).

Yahudileri İkinci Dünya Savaşı'nda ölüme terk etmiş olması ile kendisinin Tanrı tarafından terk edilişi olarak sınıflandırdığı tecrübelerini karşılaştırır ve Wiesel'dan aldığı cesaretle şu soruları sormaya başlar:

*“Annelere, kız çocuklara ve kız kardeşlere ne oldu? (Sadece) Babalar ve oğullara ait bir geleneğe nasıl tabii olabiliriz? İlerleme ve gelişme serüvenimizde bize yardım edebilecek Tanrı'nın kadınları nerede? Tanrıçalar nerede? Sen (ey) Tanrı, ataerklerinin ve peygamberlerinin yardımıyla, bizi yok etmeye devam ettiğin gibi, kadim Yakın Doğu'nun güçlü Tanrıçalarını da yok ettin. Varlığının erilliği ile benim içinde yaşayamacağım ataerkil düzeni meşrulaştırıyorsun. (Bunu) Nasıl yaparsın Tanrım? Ülkeden yayı, kılıcı ve savaşı kaldıracağına söz veriyorsun, ama yine de sana savaş adamı deniyor. (Hal böyleyken) Bize verdiğin sözleri nasıl yerine getirebilirsin?”*<sup>482</sup>

Christ, bu isyanının arkasından gelen sessizlikte, “Tanrı da senin gibi bir kadındır; o da ataerkil tarihin upuzun süresi boyunca acı çekti ve varlığını sürdüremedi,” diyen bir sesin içinden kendisi ile konuştuğunu ifade eder.<sup>483</sup> Bu aydınlanma anından sonra Christ feminist bir teoloji geliştirmek için hangi zeminin daha uygun olabileceğine dair arayışlarda bulunur ve Starhawk'un derslerine katılmaya başlar. Wicca'nın doğayı ve bedeni olumlamacı, ilahı dişil olarak nitelendiren, insandan daha yüce bir varlıkla doğa yoluyla irtibat kurmayı önceleyen tutumu Christ'in aradığı cevap olmuştur. Feminist Wicca, Christ'in dini sembollerin ve geleneklerin insan hayatındaki önemine yaptığı vurguyu destekleyecek niteliktedir.

Christ, feminist teologlar arasında bir ayrıma giden ve Tanrıça feminizmini diğer feminizmlerden farklı bir yere koyan ilk isimlerdendir. Ona göre feminist teologları reformist veya devrimci diye ikiye ayırmak mümkündür<sup>484</sup>: Bir geleneğin içinden o geleneği eleştiren ve geleneği geliştirmek isteyenler, Christ için reformist feminist teologlardır.<sup>485</sup> Bir geleneğin dışına çıkarak onu reddeden, tarihte anaerkinin ve Tanrıçanın izlerini arayanlar, kendi geleneklerini tesis etmek için gayret

---

<sup>482</sup> Christ, “Why Women, Men”, s. 245.

<sup>483</sup> Christ, a.g.m.

<sup>484</sup> Mary Jo Weaver, Christ'in Sheila D. Collins'in iddiasını devam ettirdiğini öne sürer (“Who Is the Goddess and Where Does She Get Us?”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 5, No. 1, Bahar 1989, s. 52).

<sup>485</sup> Christ, bu reformistlerin arasında Ruether'ı da sayar. Christ, Ruether gibi bir geleneğin içinde kalmaya çalışan feminist teologların “ataerkil geleneğin akıntısına karşı kürek çekmeye çalıştıklarını” düşünür (Weaver, s. 53). Bu durum Ruether ve Christ arasında uzun yıllar makaleler ve kitaplar üzerinden devam edecek bir fikir mücadelesine dönüşecektir. Ruether'in temel argümanı, eski Tanrıça dinlerinin kadınlar için bir güçlendirme vesilesi olarak görülemeyeceğidir. Tanrıça feministlerini ayrımcılıkla ve yobazlıkla itham eden Ruether, Tanrıça feministlerinin tarih yorumlamalarının yanlış olduğunu düşünür. Christ ise Ruether'a cevaben tek eril tanrılı gelenekleri eleştirerek klasik, mesihçi-peygamberli dinlerin feminist teoloji için bir dayanak noktası olamayacağını ifade eder (Weaver, s. 55-56). Hristiyan feministlerle Christ'in arasındaki diğer tartışmalar için bkz. Jacqueline da Costa, “From Feminist Theologian to Theologian: The Life and Work of Carol P. Christ”, *Feminist Theology*; Vol. 14:3, 2006, s. 320-322.

edenler ise devrimci feminist teologlardır.<sup>486</sup> Christ, kendisini ve arkadaşlarını Gage ve Stanton'dan gelen feminist bilincin devamını devrimci teologlar arasında görmektedir.

Christ'in "devrimci"liğini geleneksel dinleri reddetmesi ile sınırlandırmamak gerekir; Christ'in red ve eleştiri ile kalmayıp yeni bir feminist teoloji ve dini gelenek için getirdiği yöntem ve yapılandırma teklifleri ve modelleri de devrimseldir. Christ, kadın tecrübesinin teolojik olarak varlığının tanınmasında ve bu tecrübenin bilimsel olarak kabulünde gerekli analizleri ve yöntem teklifleri ile başı çeken feminist teologlardan olmuştur. Feminist teolojinin gerekliliği, bir alan olarak varlığının tesisi, kapsamının içeriği ve meşruluğunun kabulüne katkısı bulunmuştur. Christ, değişen ihtiyaçları karşılayacak yeni bir maneviyat kaynağı olarak geleneksel kabullerin ötesine geçilebilmesinin ve alternatif tesisinin yaygınlaşmasında rol oynamıştır.<sup>487</sup>

Christ, feminist teolojinin tesisi için kişisel olanın politik olduğu vurgusunun yanı sıra Tanrıçadan, dolayısı ile varlıktan ayrı görülmeyi reddeden ve ilişkiler üzerinden kurulu bir ağı merkezine oturtan bir model teklif eder. Bu modelin bir yönü de bilim yapmaya olan yaklaşıma getirdiği yeniliktir.<sup>488</sup> Christ'in üzerine çalıştığı Tanrıçaları kendi teoloji kuramına olduğu gibi aktarmayıp Tanrıça üzerine "sistematik bir teoloji" inşa etmiştir.<sup>489</sup> Buna göre Tanrıça'nın üç anlamı bulunur. Bu anlamlar, Tanrıçayı ve dolayısıyla kadın gücünü üç düzeyde ortaya çıkararak açıklar. İlk düzey, Tanrıçanın tüm kültür ve toplumlarda çeşitli uygulama, ritüel ve adetler yoluyla açığa çıkartılmaya, gücünden istifade edilmeye çalışılan ilahi dişilligidir. Tanrıçaya ait ilahi dişil güç her toplumda bir şekilde bulunur. Çeşitli dua ve ibadetler, uygulayan kişiler tarafından bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde bu ilah dişil gücün uyandırmak için kullanılır. Bu, Tanrıçanın ilahi dişiliğinin bütün inançlara,

---

<sup>486</sup> Weaver, Christ'in gelenekler içindeki reform hareketlerini yeterli görmemesi ve feminist teologlar arasında bu tür bir ayrıma gitmesi, bir taraf seçilmesi için de bir çağrı olduğunu düşünür. Buna göre Christ, "bir gelenek içinde mi yoksa dışında mı çalışılacağı meselesini akılla çözülecek bir argüman olarak sunmuş ve belirli geleneklerin terk edilmesinin en mantıklı sonuç olduğunu ima" etmiştir (Weaver, s. 54).

<sup>487</sup> Angela Pears, bütün bu hususiyetlerin Christ'in teolojisi ile "iç içe geçmiş ve tekrar eden" yönler olduğunu, "tüm akademisyenleri taahhütlerini ve sorumluluklarını kabul etmeye çağırarak zorlu, yenilikçi bir yaklaşımı" karakterize ettiğini ifade eder ("Carol Christ: Feminist Theological Method and the Particular Nature of Women's Experience", *Modern Believing*, 1997, vol. 38, no. 4, ss. 8-15, s. 9).

<sup>488</sup> Pears, Christ'in bilimsel bir araştırma alanı olarak feminist teolojiyi dört aşamada ele aldığını ve getirdiği yöntemsel yeniliğin de bu olduğunu ifade eder: Buna göre "ilk aşama, alana duyulan arzu veya ethos ile başlar. Bu arzu veya ethos, araştırmacıyı 'dünyayı değiştirmek, korumak ... veya anlamak için' motive eden o 'ilk an'dır. Ardından araştırmacı diğerlerinin tecrübeleri yolu ile bakış açısını geliştirir. Christ, bu aşamayı araştırmanın ikinci anı olarak değerlendirir. Burada bilimsel içgörüler ve yöntemler önem kazanır. Burada amaç, araştırmacının araştırma sahasına dahil olan metnin, grubun, tarihsel zamanın içsel anlamına mümkün olduğunca yakınsamaya çalışmaktır. Amaç bu olsa da hedef her zaman için "empatinin ethosu"nun (sınırları) içinde kalır. Christ için araştırmanın üçüncü aşaması yargıdır. Araştırmacı, yargı yoluyla, keşfedilen bilgiyi bir bakış açısı haline getirebilir. Bu tür yargılar, sonlu ve sınırlı oldukları kabul edilerek yapılır. Bu durum onların bilimsel olmalarına aykırı değildir. Bu bağlamda, feminist teoloji ve teolojide kadınların deneyimlerine değer verilmesinin, tamamen rölativist bir konunun benimsenmesini engellediğini iddia eder." (Pears, s. 10).

<sup>489</sup> Rosemary Radford Ruether, "The Emergence of Christian Feminist Theology", S. Parsons (Ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss. 3-22, s. 71.

kültürlere, uygulamalara yayılmış olduğunu gösterir. İkinci aşama ise hayat-ölüm döngüsü içinde Tanrıçanın yer aldığı konumu gösterir. Tanrıça, doğumun, yaşamanın, ölümün ve yeniden doğumun, sadece kültür ve medeniyet değil insanın doğası ve tabiat içindeki cisimleşmiş halidir. Tanrıça hayatın sembolü olduğu için ölümün de sembolüdür, yeniden doğumun da sembolüdür. Kadınların doğasında, erkeklerin doğasında, ilişkilerde ve tabiattaki döngüde Tanrıçayı bulmak mümkündür.<sup>490</sup> İlk iki aşama gerek pratiklerde gerek tecrübelerde gerek hayat döngüsünün kendisinde Tanrıçanın etkisini ortaya koyarken üçüncü aşamada Tanrıça artık doğrudan “dişil gücün güzelliği ve meşruluğunun tasdiki” olarak görülür.<sup>491</sup> Dişil güç Tanrıçadan geldiği için önemli, meşru ve güzel değildir. Tanrıça, dişil gücün göstergesi ve sembolü olduğu için Tanrıçadır. Burada asli olan, ilahi olan, Tanrıça olan, dişil gücün kendisidir.<sup>492</sup> Birçok kadına kendini bulma, kendini gerçekleştirme ve kendini onama gücünü vermesinin altında yatan sebep de budur.<sup>493</sup>

Bu sebeple Christ'e göre dünyanın içinde bulunduğu krizler ekonomik, sosyal ve çevre ile alakalı olduğu kadar manevi krizlerdir. Yahudilik ve Hristiyanlığa ait düşünce örüntü ve kalıpları ile şekillenmiş davranışların ekonomik ve sosyal olduğu kadar manevi bir alt yapısı olduğunu düşünen Christ, bu geleneklerin toptan reddinden sonra bu geleneklere ait değerlerin bilinçli bir yapı sökümü uğratılması ile yeryüzü ile yeni ve sağlam, anlamlı bir ilişki kurulmasının mümkün olacağını düşünür. Starhawk gibi Christ de tüm varlığa bütüncül bakar; süreçler, örüntüler, ilişki ağları, rutinler de bütünün parçasıdır ve hem gerçek hem metaforik bir güçleri bulunur.

---

<sup>490</sup> Christ bunu şu şekilde açıklar: “Tanrıça, tüm varlıkların temeli olan akıllı ve bedenlenmiş sevginin gücüdür. Yeryüzü, Tanrıça'nın bedenidir. Tüm varlıklar yaşam ağında birbirine bağlı ve bağımlıdır. Doğa zeki bir yaşam formudur, bilinç sahibidir. Doğaya göre, insanlar ilişkisel, cismani ve birbirine ile bağlantılı ve birbirlerine bağımlıdır. Ahlakın temeli, yaşam ağındaki tüm insanlarla ve tüm varlıklarla derin bir bağlantı duygusudur. Tanrıça dininin sembolleri ve ritüelleri bu değerlerin bilinç kazanmasına vesile olur ve daha adil, barışçıl ve uyumlu bir dünya yaratabileceğimiz topluluklar inşa etmemize yardımcı olur.” (Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, New York, Londra: Routledge, 1999, s. xv).

<sup>491</sup> Rita M. Gross, “Feminist Theology as Theology of Religions”, *Feminist Theology*, vol. 9, no. 26, 2001, ss.83-101, s. 179.

<sup>492</sup> Christ, Tanrıça sembolünün çalışmasında iki ana temayı bir araya getirdiğini ifade eder: Tanrıçanın kadın olduğu ve Tanrıçanın doğa olduğu. O Yunanistan'da dersler verirken çeşitli Tanrıçalar için düzenlenmiş ritüellere katılmış hatta bu ritüellerin bir kısmını kendisi oluşturmuştur. Bu ritüellerdeki tecrübeleri ile “geriye doğru giden yeni bağlantılar” edindiğini ifade eden Christ, eski Tanrıça kültürünün teolojisinin temelinde ve merkezinde olmadığını, sadece istifade ettiği kaynaklardan biri olduğunu söyler. Geçmişten öğrendiği her şeyi, “kızkardeşlerinin sesiyle şekillenen, isimlendirilen ve tasdiklenen kendi tecrübelerini baz alarak” değerlendiren Christ, sezgi, tecrübe ve araştırma yolu ile Tanrıça geleneklerini yeni baştan yarattıklarını söyler. Bu yeni baştan yaratım süreci sancılıdır ve diğer geleneklerin normatif teolojileri ile uğraşan araştırmacıların içinde bulunduğu rahatlığı da sağlamaz. Bu sebeple Christ kendisini “yalnız ve savunmasız” hissettiğini ifade etse de yeniden yazma eylemini gerçekleştirecek cesareti, diğer kadınlardan aldığı onay ve tasdik ile sağladığını ifade eder (Carol P. Christ, Ellen M. Umansky ve Anne E. Carr, “Roundtable Discussion: What Are the Sources of My Theology?”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 1, No. 1, Bahar 1985, ss. 119-131, s. 122-123).

<sup>493</sup> Christ bunu, “Benim için ve birçokları için, Tanrıça'yı bulmak, kendi içimizde her zaman derinden bildiğimiz bir yaşam görüşünü bulmak, eve dönmek gibiydi: (Bu görüş) doğanın bir parçası olduğumuz ve kaderimizin, yaşamın tamamında kendini gösteren doğum, ölüm yenilenme döngülerine tam olarak katılmak olduğuydu. Tanrıça'da kadın gücünün mutlak bir görünümlü, yaşam ağındaki tüm varlıklarla aramızdaki derin bağlantıyı ve dünyada barışı yaratma çağrısını buluyoruz.” diyerek açıklar (Christ, *Rebirth of the Goddess*, s. xiii).

Bu bütünsellik sebebiyle Christ'in teolojisinde ilahi unsurlar dünya yaşamının döngüsellığı ile doğrudan bağlantılıdır ve yaşam-ölüm-yenilenme ekseninden dışarı çıkmaz. Bu eksen içinde nihai bir kötülük, nihai bir adaletsizlik bulunmaz. Bu aynı zamanda, Christ'in kötülük problemine de cevabıdır, süreç felsefesinin ilişkiler ağına yaptığı vurgu, klasik teizmin ortaya çıkardığı kötülük problemini ortadan kaldırır.<sup>494</sup> Öte yandan bu bütüncül kabul, sadece mesihî dini gelenekleri reddetmez, Tanrıça'yı da dışı Tanrı olarak kabul etmez ve kadir-i mutlak, yarattıklarının dışında bir güç olarak Tanrıçaya yer vermez. Christ'in teolojisi, dünyanın doğal döngüsünün parçası olduğumuzu ifade eder ve metafizik bir anlam kapısı açmaktan kaçınır.<sup>495</sup>

Bununla birlikte eğer Tanrıça'nın bir vahyi varsa bu, Christ'e göre bu Yahudi ve Hristiyan geleneklerin Yunan ve Roma etkisi altında şekillenmiş ikili hiyerarşilerini ve ataerki düzeni alt üst edecek bir vahiydir.<sup>496</sup> Christ, hayatı ölümden, aydınlığı karanlıktan, erkeği kadından daha üstün gören bu ikili hiyerarşik değerler sistemine karşı çıkarak Tanrıça teolojisinde bunların birbirine eşit ve denk olduklarını öne sürer. Tanrıça, Tanrı gibi dünyanın üzerinde değildir, dünyadaki bilinen değişim

---

<sup>494</sup> Christ, klasik teizmin, ilişkiler ağını bir sınırlama olarak gördüğünü ve Tanrının her şeyin üzerinde ve üstünde, tek ve benzersiz olmasını, yalnız ve ayrı olmayı "hem tanrısallık hem de insanlık için en mükemmel durum olarak tasavvur ettiğini" ifade eder. Öte yandan Christ'e göre süreç-ilişkisel felsefe, ilahi yaşam da dahil olmak üzere tüm yaşam için ilişkileri ve temas halinde olmayı onar. Christ, ilişkiler üzerinden teolojisinin ikinci önemli unsuru olan empatiye geçer ve süreç-ilişkisel felsefenin, Tanrıça/Tanrı'yı "tüm ilişkisel varlıkların en ilişkisel olanı, evrendeki tüm empatik güçlerin en empatik olanı olarak" anlattığını ifade eder. Christ'in kötülük problemini çözmede ele aldığı üçüncü unsur ise Starhawk'ta da gördüğümüz Tanrının gücü hususudur. Klasik teizmde ilahi güç sınırsızken, dünya kadir-i mutlak Tanrının idaresi altındayken kötülük de Tanrının iradesinin bir parçasıdır. Christ, Starhawk'un da kullandığı güç tanımını kullanarak, süreç-ilişkisel felsefede, Tanrıça/Tanrı'nın gücünün varlığın üzerinde mütehakim bir güç (power-over) değil, varlıkla birlikte kullanılan bir güç (power-with) olduğunu söyler. Christ, kötülük probleminin sebebinin de Tanrı'nın mutlak ve sınırsız gücü olduğu iddiası olduğunu düşünür ve şu soruyu tekrar sorar: "İyi ve sevgi dolu bir Tanrı, bu kadar çok ıstırapın var olmasına nasıl izin verebilir?" Christ'e göre Tanrıyı temize çıkartacak cevap süreç-ilişkisel felsefe çerçevesinde, acıları ve ızdırabı yaratanın Tanrıça/Tanrı olmadığı söylenecek verilebilir. Her şey süreçsel; dünya, tek bir Tanrı tarafından bitmiş bir eylem neticesinde değil bir bütünün tüm öğeleri ile birlikte yaratılmaktadır. Ölüm gibi acı veren değişim, dönüşüm ve gelişimler yaşam döngüsünün bir parçasıdır, bunları kötülük olarak görmek doğru değildir. Bunların dışında insanlara acı gelen birçok şeyin sebebi yine insanlardır. Yani kötülük insanlar tarafından yaratılır çünkü Tanrıça hem cisimleşmiş sevgidir, hem evrendeki ilişkiler ağı içinde herkesin yaratımlarının toplamıdır. Christ, "Tanrıça/Tanrının ıstırapımızda bizimle birlikte" olduğunu öne sürer ve onu "azaltmak veya dönüştürmek için çabalarımıza ilham verdiğini" iddia eder (Christ, "Theological and Political Implications of Re-imagining The Divine as Female", *Political Theology* vol. 8, no. 2, 2007, ss. 157-170, s. 165).

<sup>495</sup> Celia Deane-Drummond, "Creation", S. Parsons (ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss. 190-205, s. 192. Drummond, Christ'in teolojisinin "çok az umut" vaad ettiğini ifade eder. Ona göre Christ'in tarif ettiği tanrı ile karşılaşıldığında kişiye düşen "dönüşümden çok mecburi bir boyun eğiş ve kabulleniş"tir. Drummond, Christ'in Tanrıça fikrini de çelişkili bulur çünkü Tanrıçanın bilinci olduğunu reddederken bir yandan da onu canlıların başlarına gelenle ilgilendiğini, alaka gösterdiğini öne sürer.

<sup>496</sup> Christ, ataerkiyi şiddetin uygulaması ve tehdidi ile yürütülen bir tahakküm sistemi olarak tanımlar. Ataerkiyi güçlü erkekler üretmiş, geliştirmiş ve sürdürmüştür. Bu sistemde kadınlar, çocuklar, diğer canlılar ve erkekler ezilmektedir. Christ, erkeklerin tabiatının vahşet ve şiddet yolu ile başkalarının üzerinde tahakküm kurmak olduğunu düşünmediğini ifade eder. Bunun yanı sıra Christ, ataerkilliğin tarihselliğine de vurgu yapar. Ataerki tarih içinde ortaya çıkmış bir sistemse onun sonsuza dek sürecek, insanlığın nihai idare sistemi olduğunu düşünmek doğru olmaz. Tarih boyunca ataerki olmayan kültür ve toplulukların bulunması kadınların ve erkeklerin yine bir araya gelerek ataerki sisteme karşı direnebileceklerini gösterir ("A New Definition of Patriarchy: Control of Women's Sexuality, Private Property, and War", *Feminist Theology*, Vol. 24 no. 3, 2016, ss. 214-225, s. 216).

süreçlerinin kişiselleştirilmiş halidir. Bu sebeple bir fikir ve semboldür.<sup>497</sup> Kutsal, maddi olanın içinde içkindir. Bu maneviyata erişim, onu anlama ve ona ulaşabilme kadınların dünya ile ilişkisi, tecrübeleri, anlatıları yolu ile olabilir. Bu durum, kadınların anlatılarının ve tecrübelerinin kutsallığını beraberinde getirir çünkü kadınlar bu anlatı ve tecrübeleri sayesinde kendilerini bulurlar ve benliklerini oluştururlar. Bu manevi tecrübe anlatılar Christ'e göre sadece kadınların doğa ile ilişkisi esnasında cereyan etmez, kadın grupları ve hareketleri de bilinçli bir yönelimle bu tecrübeyi yaşamak istediklerinde, bu amaçla bir araya geldiklerinde kadınlar "büyük güçleri uyandırır"lar.<sup>498</sup>

Christ'e göre kadınların tecrübelerini yüksek sesle anlatmaları, bir araya gelerek birbirleri ve dünya ile bu paylaşımı yapmaları; kadınların kendilerinin değerlerini anlaması, tecrübelerinin geçerliliğinin farkına varması açısından önemlidir. Christ, Tanrıçanın sadece kadınlara hitap ettiğini veya Tanrıçanın erkek tecrübesinden uzak olduğunu düşünmez.<sup>499</sup> Klasik teizmin ve klasik ikili değerler hiyerarşisinin dışına çıkabilmek, Yahudilik ve Hristiyanlığın değerlerini yıkabilmek ve yeni gelenekler inşa edebilmek herkes için gereklidir. Bu sebeple kadın – erkek herkesin Tanrıça fikrine ihtiyacı vardır.<sup>500</sup> Tanrıça fikri sayesinde kalıplaşmış düşünce yapılarını aşmak ve baştan kurulmuş yeni bir dünyaya uyanmak herkes için mümkün olacaktır.

Kutsalı yeni sembollerle yeniden tahayyül etme eyleminin odağında her an değişimde olan Tanrıça bulunur. Christ, Tanrıçaya dua etmesinin, ibadetlerinin yöneldiği ilahi figür olarak Tanrıçayı seçmesinin kasti bir hareket olduğunu ifade eder. Başka türlü eski geleneklerin tahakkümünü kırmanın mümkün olmayacağını düşünür. Bununla birlikte felsefi düzlemde ilahi güç hakkında konuşurken Tanrıça/Tanrı ikili terimini birlikte kullanır çünkü ilahi gücün eril ve dişil tüm unsurları bir arada ve eşit derece temsil etmesi ve kapsaması gerektiğini ifade eder.<sup>501</sup> Feminist maneviyat, şu an bu yeniden

---

<sup>497</sup> Fang-Long Shih, "Women, Religions, and Feminisms", Bryan S. Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion* içinde, West Sussex: Blackwell Publishing, 2010, ss.221-243, s. 228.

<sup>498</sup> Gina Messina-Dysert, "Women and Blogging: An Exercise in the Theology of Carol Christ", *The Journal of Religion and Popular Culture*, vol. 23 no. 2, Haziran 2011, ss. 155-165, s. 159.

<sup>499</sup> Christ, bu konuda şunu söylemiştir: "Kadınların tecrübeleri ve Tanrıçalar hakkında yazmama rağmen, erkeklerin tecrübelerinin (ataerkil varsayımlar tarafından deforme edilmedikleri müddetçe) geçerliliğini inkar etmiyorum, Tanrıça/Tanrı'nın erkek olarak da tasvir edilebileceğini inkar etmiyorum. Kadınların deneyimlerini ve Tanrıçaları yazmamın altında yatan tek sebep bildiklerimi yazmamdır." (Christ, "What are the Sources of My Theology?", s. 121).

<sup>500</sup> Christ'in konu ile ilgili iki önemli makalesi bulunur, bu makalelerin ilki feminist maneviyatının odak noktası olan Tanrıçaya kadınların neden ihtiyacı olduğunu anlatır. Bu makalesi feminist hareket için mihenk noktalarından biridir ve birçok kez yeniden yayınlanmıştır. Carol P. Christ, "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections," Charlene Spretnak (ed.), *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement* içinde, New York: Anchor Books, 1982, s. 71-86. Yaklaşık otuz beş sene sonra kaleme aldığı bir diğer makalesinde ise Tanrıçaya kadınlar kadar erkeklerin ve diğer canlıların da ihtiyacı olduğunu öne sürer. "Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess: Remembering and Reflecting 35 Years Later", *Feminist Theology*, 20:3, 2012, ss. 242-255.

<sup>501</sup> Christ, "Theological and Political Implications of Re-Imagining The Divine as Female", s. 164-165. Bu bağlamda, Christ tamamıyla eril bir tanrıyı tamamıyla dişil bir tanrı ile değiştirmenin, ataerkinin yerini de anaerkinin almasının çözüm olmadığına inanır. Christ'e göre gerek eski Tanrıça dinlerinde ve imgelerinde gerek Yahudilik ve Hristiyanlıkta bulunan bütün

tahayyül için gerekli zemini ve motivasyonu sağlar fakat Christ'e göre tüm dini gelenekler zaten "mevcut dini sembollerin yeni bakış açıları ile yaratıcı bir şekilde yeniden tasavvur edilmesi süreciyle" şekillenmiştir. Bu da Christ'e göre feminist maneviyatın yapı-söküm ve yeniden inşa hareketini baştan başlayan bir süreç değil, bir devamlılık haline getirir. Tek fark, sembol yaratma sürecinin bilinçli bir şekilde, planlanarak, üzerinde düşünülerek ve ihtiyar kullanılarak yapılıyor olmasıdır. Bu yaratım sürecinde tecrübelerden istifade edileceği için tek taraflı bir yaratım olmaması ve kutsallığın merkezindeki yaşamı tüm yönleriyle tasdik edip iyileştirmesi için kadınların ve erkeklerin birlikte yaptıkları ortak bir tahayyül, tasavvur ve yaratım süreci olmalıdır.<sup>502</sup>

---

şiddet içerikli kutsal imgelemleri yerle bir edilmelidir. Mesela, savaşçı bir tanrı olan Yahveh kadar savaş Tanrıçası Athena'nın da simgesel değeri reddedilmelidir (a.g.m. s. 163).

<sup>502</sup> Carol P. Christ, "Theological and Political Implications of Re-Imagining The Divine as Female", s. 168.

## 2.2. Feminist Wiccacı ve Neo-Pagan Oluşumlar

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında ivme kazanan Neopagan hareketler, ikinci dalga feminizm ve New Age akımlardan etkilenecek Kuzey Amerika ve Avrupa’da varlık göstermiştir. Neopaganizm her ne kadar ilk önce feminist bir çehreye bürünen Wicca’nın yaygınlaşması ile sesini duyurmuşsa da feminist Wicca’dan başka Wicca inanışlar ve Wicca’dan başka Neopagan gruplar bulunmaktadır. Wicca’nın yaygınlaşmasında Budapeşte ile başlayan, Starhawk ve Christ ile devam eden Tanrıça merkezli literatür oluşumu ve çevreci, silahlanma karşıtı aktivist çabanın etkisi bulunur. Bu aktivizmin bir göstergesi de 1970’lerin ortasından itibaren Neopagan hareketin ulusal ve bölgesel düzeyde organize olmaya ve resmi şekilde tanınan bir Amerikan dini halinde yasal konum elde etmek için çalışmaya başlamasıdır.

Bu çalışmalar neticesinde Neopagan hareket din görevlisi yetiştirme, yetiştirdiği din görevlilerini resmi kurum ve kuruluşlarda temsilci olarak görevlendirme, okullar, üniversiteler, ordu, hastaneler, hapisaneler, mezarlıklar ve benzeri tüm kurumlarda vazife veya hizmet alan mensupları için yasal olarak bulunabilme gibi haklar kazanmışlardır. Kamuya bu şekilde yasal düzeyde entegrasyonlarının yanı sıra kendilerine ait ve vergiden muaf ibadethaneler açabilme imkanına kavuşmuş, yayın organları ve kamplar, konferanslar, uluslararası organizasyonlar, kamuya açık ritüeller vasıtası ile resmi kabul görmüş diğer dinlerin faaliyetlerine benzer şekilde özerkliklerini de ortaya koymuşlardır.

Neopaganların ve Wicca’nın televizyon ve sinemadaki çoğu temsili de sorunlu görülmektedir. *Charmed*, *Bewitched*, *Sabrina the Teenage Witch* ve *Buffy the Vampire Slayer* gibi sevimli, bazen zararsız veya doğruluk mücadelesi veren cadı prototiplerini gösteren görece olumlu örnekler olsa da masallarda, edebiyatta, fantastik dizi ve filmlerde ve özellikle de kült haline gelen korku filmlerinde kötü kalpli cadılar ve şeytana tapan cadılık teması korku filmlerinde sıklıkla işlenmiş ve popülerlik kazanmıştır.<sup>503</sup> Neopagan, Wicca ve feminist Wicca oluşumlar, vakitlerinin bir kısmını da bu önyargılar ve kötü temsillerle mücadeleye ayırmaktadırlar.

Yirminci yüzyılın ortasından sonuna kadar geçen zaman diliminde feminist Wicca kendisini bir inanç olarak kabul ettirme, kendine ait bir teoloji oluşturma, kendi içinde ve diğer neopaganlarla bir haberleşme ve dayanışma ağı meydana getirme, çeşitli yayın ve faaliyetlerle inançları ekseninde bir

---

<sup>503</sup> Bkz. Douglas E. Cowan, “Wicca, Witchcraft, and Modern Paganism”, Eugene V. Gallagher ve W. Michael Ashcraft, *Introduction to New and Alternative Religions in America* içinde, Vol. 3, Westport, Connecticut; Londra: Greenwood Press, 2006, ss. 176-200, s. 190.; Hugh B. Urban, “Wicca and Neopaganism: Magic, Feminism, and Environmentalism”, *New Age, Neopagan, and New Religious Movements: Alternative Spirituality in Contemporary America* içinde, Berkeley: University of California Press, 2015, ss. 157-178, 168).

gelenek inşa etmek gibi hususlar üzerinde çaba gösterirken yirmi birinci yüzyılın başı itibariyle çalışmaların odağı Wicca ve diğer Neopaganların siyasi arenada söz hakkı olması, Wicca'nın resmi bir din olarak yasalar nezdinde kabul görmesi ve Wicca takipçilerinin bu dinin mensubu olarak diğer din mensuplarının istifade ettiği her türlü vatandaşlık hakkını kazanmaları ve kamuda görünürlüklerinin olması gibi hususlara kaymıştır. Kamuoyunda Wicca'nın yanlış temsilinin önüne geçmek, Wicca ve diğer Neopaganlara yönelik işlenen nefret suçlarını<sup>504</sup> önleyici ve cezalandırıcı tedbirler almak, hukuki ayrımcılıkların son bulması için mücadele etmek gibi faaliyetlerinin yanı sıra organizasyonlar ve ağlar kurmak, uluslararası dini federasyonlarda Wicca'yı da bir din olarak kabul ettirmek ve dinler arası diyalog çalışmalarına öncülük etmek gibi maddeler Wicca'nın yirmi birinci yüzyıldaki faaliyet alanları arasına girmiştir.

Wicca ve Neopaganların en çok karşılaştıkları suçlamalardan biri şeytana taptıkları iddiasıdır. Orta Çağ'dan beri süregelen bu iddia, modern dönemde de özellikle Hristiyan gruplar tarafından, Neopagan hareketlerin yükselişi, popülerlik kazanması ve resmi haklar kazanmasına duydukları endişe neticesinde yöneltmiştir. Wicca bu iddiayı, teolojilerinde kötülük kavramının olmadığını söyleyerek reddeder.<sup>505</sup> Wicca'da Tanrıça'nın ve eşi Tanrı'nın karşısına konulabilecek, kötünün sembolü olan bir öge yoktur. Wicca inancının iki ana ilkesi "Ne yaparsan yap kimseyi incitme" ve "Ne yaparsan üç katı gelir seni bulur" Wicca'nın kötülüğe tapmasını ve kötülük etmesini engelleyen iki ilkedir. Şeytanın Wicca'da bulunmayan, tek tanrılı dinlerde bulunan bir figür olduğunu ifade eden Wiccalar, bu durumda şeytana tapmalarının da mümkün olmadığını öne sürerler. Hristiyanların, Wicca'yı şeytana tapmakla suçlamalarının altında yatan sebep, Hristiyanlığın, eski dinlerdeki Tanrıçanın oğul-aşığı Boynuzlu Tanrı'yı kendi teolojilerinde kötüleştiren şeytan figürüne çevirmiş olmalarıdır.<sup>506</sup>

---

<sup>504</sup> Özellikle bkz. Catharine Cookson, "Reports from the Trenches: A Case Study of Religious Freedom Issues Faced by Wiccans Practicing in the United States", *Journal of Church and State*, Vol. 39, No. 4, Sonbahar 1997, ss. 723-748.

<sup>505</sup> Amerikan Cadılar Konseyi, şeytana tapma iddialarına karşı "'Mutlak kötülük' kavramını kabul etmiyoruz ve Hristiyan geleneğinin tanımladığı şekilde 'Şeytan' veya 'İblis' olarak bilinen herhangi bir varlığa tapmıyoruz. Başkalarının ıstırapı üzerinden güç kazanmaya çalışmayız ve kişisel yararın ancak bir başkasının haklarının engellenmesi ile elde edilebileceği fikrini kabul etmiyoruz." (Adler, s. 127).

<sup>506</sup> Bu iddiayı ilk kez Dr. Margaret Murray *The God of the Witches* (Londra: Sampson Low, 1931) kitabında dile getirmiştir. Murray, Boynuzlu Tanrı'nın insanlık tarihinde bilinen en eski eril tanrı olduğunu ve Eski Taş Devri'nden Orta Çağ Avrupa'sına kadar kendisine tapılmaya devam edildiğini öne sürer. Murray, Boynuzlu Tanrı'nın değişim ve dönüşümlerinden birinin de Hristiyanlıktaki şeytan figürü olduğunu düşünür (Drury, s. 58).

## 2.2.1. Ulusal ve Uluslararası Feminist Wiccacı ve Neo-Pagan Büyük Oluşumlar

Feminist Wiccacı ve Neo-pagan oluşumların bir kısmı ulusal ve uluslararası düzeyde tanınırlık kazanmış, Wiccanların ve diğer neo-paganların haklarını koruyan, kanun nezdinde ulusal ve uluslararası tanınırlığı olan kurum ve kuruluşlardır. Bu oluşum ve organizasyonlar arasında etki alanı ve faaliyet çeşitliliği açısından Tanrıça Ahdi oluşumunu, Circle Sanctuary'yi, Fellowship of Isis'i, Uluslararası Pagan Federasyonunu ve Üniter Evrensel Paganlar Ahdi oluşumunu saymak mümkündür.

### 2.2.1.1. Tanrıça Ahdi Oluşumu: “Covenant of Goddess”

Bu organizasyonların ilki, en büyük ve en eski Wicca dini organizasyonlarından biri olan Tanrıça Ahdi'dir (Covenant of Goddess, kısaltması COG). 1 Mart 1975'te on beş farklı cadı meclisinin bir araya gelerek kurdukları<sup>507</sup> COG, Wicca'ya ait kar amacı gütmeyen ilk dini organizasyonlardandır.<sup>508</sup> Zamanla büyüyerek çapını uluslararası faaliyetleri kapsayacak şekilde genişletmiştir. “Tanrıça'ya ve kadim Tanrılara tapan ve ortak bir ahlak anlayışına sahip” cadı meclisleri ve gruplarının bir araya gelmesi ile oluşan konfederasyonun internet sitesinde kuruluş amaçları “cadılar ve diğer paganlar arasında işbirliği oluşumunu desteklemek, cadılara ve paganlara yasal koruma sağlamak, sosyal yardımlaşma yolu ile toplumun paganlık hakkındaki eğitimine katkıda bulunmak, üyelerine diyalog kurma ve bir topluluk oluşturma imkanı sağlayarak beslemek” şeklinde anlatılır.

Tanrıça Ahdi'nin kendisine ait bir gazetesi ve basın bültenleri bulunur, yasal olarak din görevlisi tayin edebilir ve kişilere din görevlisi olma yetkisi verebilir, her sene pagan ve Wiccaların katıldığı bir

---

<sup>507</sup> Organizasyon hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Covenant of the Goddess, (3 Eylül 2021 tarihinde ulaşıldı), “Covenant of the Goddess”. <https://cog.org/>.

<sup>508</sup> Ruether, *Goddesses*, s. 292. COG'un internet sitesinde, kuruluş hikayesinin 1975 yılının bahar ayında muhtelif geleneklerden gelen önde gelen Wiccaların, Cadılığın tüm uygulayıcılarını bir şemsiye altında toplayacak bir oluşum meydana getirme fikri ile bir araya gelmesi ile başladığı anlatılır. Bu Wicca büyükleri, Tanrıça Ahdi'ni ortaya koymak için bir tüzük hazırlamış ve aynı yılın yaz dönümünde (bu tarih Wicca'nın bayramlarından biridir) hazırlanan tüzüğü on üç cadı meclisinin onayına sunmuştur. 31 Ekim 1975'te de kâr amacı gütmeyen dini bir organizasyon olarak resmen Tanrıça Ahdi kurulmuştur. 2019-2020 dönemi itibarıyla otuz sayfa ve 11 ana kalemde oluşan iç tüzük için bkz. Covenant of the Goddess (2019), <https://cog.org/wp-content/uploads/2015/07/Bylaws-2019-2020-as-Amended-at-Grand-Council-2019.pdf>.

festival düzenler<sup>509</sup>, dinlerarası diyalogta köprü vazifesini üstlenir ve mahalli oluşumlarla halk ile bağlantı kurmaya çalışır.

Tanrıça Ahdi'nin önemli görevlerinden biri din görevlisi olma yetkisidir. Özerk Wicca meclisleri ile bireysel uygulayıcıları bir araya getiren federasyondaki din görevlilerinin üçte iki çoğunluğunu kadın görevliler oluşturur. Demokratik bir yapısı olan Tanrıça Ahdi'nde kararlar senede bir toplanan Büyük Konsey tarafından fikir birliği ile alınır. Tanrıça Ahdi'nin üzerinde durduğu hususlardan biri Wiccanların diğer din mensuplarının istifade ettiği hak ve özgürlüklerden faydalanabilmeleri için yasal alt yapı ve koruma sağlamak, bu alanda gerekli mücadeleler için girişimlerde bulunmak, önyargı ve ayrımcılık vakalarına karşı hukuki destek ve yardım temin etmektir.<sup>510</sup>

Tanrıça Ahdi konfederasyonu yerel meclislerin bir araya geldiği şemsiye bir yapı olması hasebiyle faaliyetlerini mahalli düzeyde bu yerel meclislerle<sup>511</sup> yürütür. Bu meclisler çeşitli eğitim ve konferanslardan din görevlilerinin denetimine, bölgesel aktivizm faaliyetlerine ve sosyal sorumluluk projelerine kadar büyük bir yelpaze içinde hem Wicca topluluğunun hem Amerikan toplumunun refahı için çalışmalarda bulunurlar. Bu yerel faaliyetlerin yanı sıra Tanrıça Ahdi, ulusal bir festival, yıllık bir büyük konferans düzenler ve çeşitli alanlarda yayınlar yapar. Ayrıca kamuya açık büyük ritüeller düzenler ve çevrecilik faaliyetlerinde bulunur. Ahdi'nin bir faaliyet alanı da cadılara dair toplumdaki ve medyadaki kötü intibai düzeltmek ve yerine olumlu imgelerin yerleştirilmesi için çaba göstermektir.

Tanrıça Ahdi'ne bağlı din görevlileri yasal evlilikler gerçekleştirme ve cenaze işlemlerini yasal olarak yürütme yetkisine sahiptir. Bunun yanı sıra hastanelerde, hapishanelerde ve Amerikan ordusunda din görevlisi olarak görev alabilirler ve Wicca'ya ait temsil gerektiren diğer tören ve ritüelleri gerçekleştirme yetkisine sahiptirler.

---

<sup>509</sup> MerryMeet adı verilen bu festival, Tanrıça Ahdi'nin yıllık düzenlediği ve iki gün boyunca süren çeşitli faaliyetlerin icra edildiği toplantıdır. Büyük Konsey de bu toplantı esnasında bir araya gelir.

<sup>510</sup> Amerika'daki hemen tüm dini azınlıklar gibi Wiccalar da toplum nezdinde, kamu kuruluşlarında ve hukuki düzeyde sıkıntılarla karşılaşmaktadırlar. Bunda Wicca'nın Satanizm ile karıştırılmasının ve Hristiyanlık dışı dinlere özellikle 11 Eylül sonrası çoğalan önyargının etkisi büyüktür. Wiccaların Amerikan hukuk sisteminde karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunların üstesinden gelinmesi için atılan adımların geniş bir özeti için bkz. Bradford S. Stewart, "Opening the Broom Closet: Recognizing the Religious Rights of Wiccans, Witches, and Other Neo-Pagans", *Northern Illinois University Law Review*, Vol. 32, 2011, ss. 135-203.

<sup>511</sup> Tanrıça Ahdi'ne ait yerel cadı meclisleri, coğrafi olarak birbirine yakın, en az iki farklı pagan geleneğinden en az üç üye ile oluşur. Yereldeki faaliyetlerinde Ahit kurallarına sadık kalarak özerk hareket edebilir ve uygun gördükleri faaliyet alanlarında çalışabilirler. Yerel meclisler sekiz tanedir. Bunlar Chamisa (<https://www.chamisa.org/>), Everglades Moon (<https://emlc.net/>), Hills and Rivers (<http://hillsandrivers.moonfruit.com/>), Northern California, Orange County (<https://oclcog.wordpress.com/>), Southern California, Texas (<http://txcog.org/>) ve Touchstone'dur. Yerel meclislerin dördü (Northern California, Touchstone, Southern California, Orange County) California'da, biri Teksas'ta, biri (Chamisa) Colorado'da, biri (Hills and Rivers) Pensilvanya'da, diğeri (Everglades Moon) ise Florida'da bulunur. Bunlar dışında kayıtlara geçmeyen dört meclisin daha bulunduğu düşünülmektedir. Bu meclisler kendi toplantı, eğitim ve programlarını bağımsız olarak gerçekleştirirler; prensip ve etik itibarıyla Tanrıça Ahdi'nin üyesi olarak onun belirlediği kurallara uyarlar.

Tanrıça Ahdi'nin kuruluşunda oluşturduğu etik belli başlı kurallar bulunmaktadır. Tanrıça Ahdi'ne katılan bireyler ve meclisler bu kurallara uymayı ve uygulamayı kabul etmiş sayılırlar. İnternet sitelerinde geçtiği şekliyle bu etik kurallar yedi tanedir ve Wicca dininin teori ve pratikte uygulanışına dair temel kaide ve yönergeleri içerir.

İnternet sitelerinde bu kurallar şu şekilde yer almıştır:

- *Siz kimseye zarar vermedikçe, istediğinizi yapın.*
- *Dinimiz ve ona özgü sanatlar ve uygulamalar Tanrıça'nın armağanı olduğundan, yerel bir meclise veya geleneklere üyelik ve eğitimler sadece hediye olarak ve yalnızca onlara almaya layık görülen kişilere ücretsiz olarak verilir. Ancak bir meclis, üyelerinin her birinin olağan işletme giderlerinden adil bir pay almasını bekleyebilir.*
- *Dinimiz istismar edilmediği sürece, herkes geçimini sağlayan hizmetler için makul ücretler talep etme hakkına sahiptir.*
- *Bu Ahid ile ilişkili her kişi, her bir meclisin özerkliği ve egemenliğinin yanı sıra, her meclisin üyelerinin ve öğrencilerinin ruhsal, zihinsel, duygusal ve fiziksel gelişimini kendi yöntemiyle denetleme hakkına saygı gösterecek ve bu hakkın herhangi bir şekilde ihlal edilmesine karşı azami dikkat gösterecektir.*
- *Bu Ahid ile ilişkili tüm kişiler, dinimizin geleneksel gizliliğine saygı göstereceklerdir.*
- *Bu Ahid'in üyeleri, dinimizin temelindeki birliğin yanı sıra tezahürlerinin çeşitliliğini daima akıllarında tutmalıdırlar.*
- *Bu etik, birbirinin ışığında ve bilhassa dinimizin geleneksel kanunlarının ışığında anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır.*

Tanrıça Ahdi'ne üyelik iki şekilde alınmaktadır. Bir meclis, grup halinde Tanrıça Ahdi'ne üye olmayı talep edebildiği gibi bireyler de üye olmak için başvuruda bulunabilmektedirler. Meclislerin başvuru şartları arasında “en az altı ay boyunca ayda en az bir kez olmak üzere bir yerel cadı meclisinin düzenlediği atölyelere katılmak, Tanrıçaya ve/veya Tanrıça ve eski Tanrılara tapmak ve bunlarla ilgili ibadetlere, ritüellere, teolojiye yönelmek, Tanrıça Ahdi'nin etik yasalarını takip etmek, Tanrıça dininde en az üç yıl aktif olarak bulunmak, başvuru yapan kimsenin üye olmak isteyen meclisin yüksek rahibi veya rahibesi olması” gibi koşullar bulunur. Bireysel başvuru şartları ise daha esnektir, Tanrıçaya inanmak ve Wicca ahlak yasasını uygulamak yeterlidir. Başvuru yapmak için cog.org internet sitesindeki üyelik başvuru formunu doldurmak, adayın Wicca dini ile ilişkisini ve bağlılığını ortaya

koyan bir niyet mektubu yazmak ve iki referansının olması yeterlidir.<sup>512</sup> Bu başvuru şartlarını henüz karşılamayanlar için ise Friends of CoG programı bulunur. Wicca dinine ilgisi olan kişiler için giriş seviyesinde bilgiler sağlayan bu program ile bazı toplantılara katılma hakkı sağlansa da oy kullanamazlar ve din görevlisi olarak tayin edilmek için uygun görülmezler.

Tanrıça Ahdi'nin sosyal sorumluluk görevlerinin bir yönü de Wicca farkındalığını arttırmak üzere verdikleri ödüllerdir. Bu kapsamda dört ödül verirler: Over the Moon, The Hart and Crescent, Military Service Award, Award of Honor. Over the Moon ödülü 7-11 yaş arası, aktif olarak Wicca veya başka bir pagan dinine mensup ortaöğretim öğrencilerine, The Hart and Crescent ödülü 11-17 yaş arası Wicca veya başka bir pagan dininde aktif gençlere, Military Service Award, Tanrıça Ahdi tarafından her sene, MerryMeet festivalinde esnasında düzenlenen Büyük Konsül toplantısında askeriyede üstün hizmetleri olan wicca ve pagan askerlere verilir. Award of Honor ise Pagan topluluklarına yaptıkları hizmet ve çabalarla üstün katkı sağlayan kişilere verilir. Bu ödülü almak için herhangi bir din mensubu olmak gerekmemektedir.

---

<sup>512</sup> Üyelik başvuru ücretleri kişisel başvurularda elli Amerikan doları ile meclis başvurularında yüz yetmiş Amerikan doları arasında değişiklik göstermektedir. Başvurulardaki bilgiler dört ayrı gizlilik seviyesine (Saklı, Sadece Tanrıça Ahdi içinde, Kamuya Açık, Bağlantı Ağına açık) göre doldurulur. Adaylar bu gizlilik seviyeleri içinde hareket ederler.

### 2.2.1.2. İlk Tabiat Maneviyatı Kilisesi: “Circle Sanctuary”

Tanrıça Ahdi'nin, birçok cadı meclisinin ve cadının bir araya gelerek oluşturduğu ilk federasyon olmasına karşılık Selena Fox<sup>513</sup> tarafından 1974 yılında kurulan Circle Sanctuary (Daire Kutağı), kurumsallaşmış ve resmi ilk “Tabiat Maneviyatı Kilisesi”dir.<sup>514</sup> Vergiden muaf ve maddi kazanç sağlamayan bir vakıf olarak kurulan kilise, 200 dönüm arazi içinde çeşitli organizasyonlara, eğitimlere ve buluşmalara ev sahipliği yapan bir merkezdir.

Kuruluş amaçlarını “pagan ve diğer tabiat-merkezli manevi yolları takip eden insanlara hizmet etmek” olarak tanımlayan Circle, kutsal ile ilişkinin tabiat vasıtası ile kurulacağını düşünür. Tanrıça Ahdi gibi Circle'ın da vizyonu paganların ve benzer inanıştaki kişilerin inançlarını rahat yaşayabilecekleri, saygı göreceklere ve toplumla uyum içinde olabilecekleri bir ortam sağlayabilmek için çaba sarf etmektedir.<sup>515</sup> Bu hedefi gerçekleştirmek için benzer inanışta olan kişilerle çeşitli vasıtalarla ilişki ağı oluşturmak, eğitimler düzenlemek ve kamuyu bilgilendirmek üzere programlar düzenlemek gibi faaliyetlerde bulunur. Tanrıça Ahdi'nin de üyesi olan Circle bünyesinde 1979 yılından itibaren yayınlanmaya önce gazete olarak yayınlanmaya başlayıp sonra dergiye dönüşen Circle Network News,

---

<sup>513</sup> Selena Fox (1949 - ), klinik psikolog ve psikoterapist. Fundamentalist Baptist bir ailede yetişmiştir. Çocukken bedeninin dışında astral seyahatler yaptığı tecrübeler yaşamıştır. Psikoloji alanında lisans eğitimini tamamlamış ve yüksek lisansını da biterek klinik psikoterapist olmuştur (Guiley, “Selena Fox”, *The Encyclopedia of Witches*, s. 131).

Otuz yılı aşkın zamandır Circle Sanctuary'nin başrahibeliğini yürüten Selena Fox dinler arası diyalog hususunda çalışmalar yapan önde gelen isimlerdendir. Herkesin birbirine saygı duyduğu sürece istediğine inanma özgürlüğü olduğunu düşünen Paganik tavrın destekçisi olan Fox, kurduğu çevreci ve tabiatçı paganik kilisenin, diğer tüm kiliselerle aynı hakları elde etmesini sağlamak için uzun yıllar mücadeleye etmiş ve ulusal düzeyde paganizmin tanınırlığının fazlalaşmasında da rol almıştır (Lewis, *Witchcraft Today*, s. xlii).

<sup>514</sup> Circle Sanctuary, (2021), “Welcome to Circle Sanctuary!”. <https://www.circlesanctuary.org/> adresinden alındı.

<sup>515</sup> Başrahibe Selena Fox, Circle kutağında yaptıkları Wicca'yı, Cadı Şamanizm'i olarak tanımlar. Adler, Fox'un, Circle Network News'ün 1984 Kış sayısında yazdığı bir makaledeki şu sözlerini alıntılıyarak Fox'un Circle ile Şamanizm ile Avrupa pagan sembolizmini bir araya getirdiğini iddia eder: “*Düşler, vizyonlar ve ruhlar diyarı olan Gündelik Hayatın dünyası ile Öteki Dünya arasında bir gezginim. Diğer Dünya'ya bir nedenden dolayı, ... şifayı ve bilgiyi Gündelik Hayata uygulamak, başkalarına, kendime ve Gezegene yardım etmek için geri getirmek için yolculuk ediyorum. Her şeyde İlahi olanı görüyorum. Dostlarım da içerir. Bazı insanların “Tanrı” dediği Kaynak ile hem Ana tanrıça hem de Baba tanrı olarak iletişim kurarım, çünkü Birlik için her iki yön de gereklidir.*

*Şamanik çalışmamın ana odak noktası şifadır. Küçük bir çocukken Düşler ve Beden Dışı deneyimlerinde bu yola çağrıldım, ancak kendimi iyileştirmeye başladığım yetişkinlik yıllarıma kadar işime başlamadım. Bunu yapmak için, gölge Benliğimin Çukuruna yalnız başıma yolculuk ettim ve sorunlarım ve takıldığım şeylerle, şüphelerim, korkularım, hayal kırıklıklarım, reddetmelerim, öfkelerim ve acılarımla; tüm sahte kendi imajlarımla yüz yüze geldim. Bu süre zarfında hissettiğim sefaleti, mutlak çaresizliği, güçsüzlüğü anlatmaya kelimeler yetmez. Yine de ayrılmak şarttı; oluşturduğum engelleri aşmamı ve gerçek Benliğimle bir olmamı engelleyen psişemde başkalarının oluşmasına izin vermeme sağladı. En derin Karanlıkta, kendi İç Benliğimdeki Işığın parlamaya başladığını hissettim. O Işığa odaklandım ve her zamankinden daha güçlü ve daha bütünleşmiş olarak ve kendimi olduğu kadar başkalarını da iyileştirme gücüyle Çukurdan yavaşça çıktım.” (Adler, s. 494-495).*

1986 yılında tirajını 15.000 gibi bir rakama kadar yükseltmiştir.<sup>516</sup> Circle Network News, en eski ve en geniş etki alanına sahip Pagan yayınlarından biri olma özelliğini taşımaktadır.<sup>517</sup>

Circle'ın üzerinde durduğu ana temalardan birisi insanların tabiat ile ilişkileri ve tabiatın korunmasıdır. Dini inanış ile tabiatı her aşamada bir araya getiren ilk Neopagan geleneklerden olan Circle, verdiği muhtelif eğitimler, düzenlediği imar programları ve tabiatı korumaya yönelik projeleri ile bulunduğu çeşitli girişimlerle çevrecilik bilincini yükseltmeyi amaçlamıştır. 1980'den itibaren Amerika Birleşik Devletleri nezdinde resmi kilise statüsü kazanan Circle, 1981 yılından itibaren Pagan Spirit Gathering ismi ile uluslararası bir festival ve kamp düzenlemeye başlamıştır. Yaz gündönümlerinde düzenlenen bu toplantılar Neopagan hareketin en eski festivallerinden birisi olarak kabul edilir.

Circle'ın önemli bir faaliyeti de Lady Liberty League'tir (Hanımlar Özgürlük Ligi). 1985 yılında kurulan bu organizasyonun oluşturulma sebebi Senatör Jesse Helms ve temsilci Robert Walker'ın Amerikan Kongresinde, Pagan, Wicca ve Şamanların vergi muafiyetinden istifade etmelerini önleyecek yasa tasarılarını gündeme getirmeleridir.<sup>518</sup> İnternet sitelerindeki broşürlerinde bu organizasyonun, paganların ve Wiccanların dini özgürlüklerini ve vatandaşlık haklarını korumalarına yardımcı olmak için kurulduğu açıklanmıştır.<sup>519</sup> Lady Liberty League, Wicca, Paganizm, Şamanizm gibi dini inanç geleneklerini doğrudan ilgilendiren din özgürlükleri kısıtlanması veya ortodoks dinlere mensup vatandaşlara verilen kamusal hakların talebi için bireysel başvurulara yardım eder.<sup>520</sup> Bu yardım, bilgi verme, yönlendirme, ligin ağındaki uzmanlarla bağlantı kurulmasını sağlama şeklinde gelişir. Lady Liberty League, alanından uzman kişilerin gönüllük esasını ile bir araya gelmesi ilkesine dayanarak çalışır.

Circle'ın Pagan ve Wicca toplulukları için faydalı olmuş bir başka oluşumu da The Pagan Academic Network'tür. 1992 yılında kurulan bu ağ, Paganizm ile ilgilenen bilim insanlarının akademik olarak yardım etmek için kurulmuştur.

Circle'ın verdiği hizmetlerden bir diğeri de Amerikan Ordusu'nda hizmet etmiş, şehit ve gazi Wicca ve Pagan askerlerinin mezar taşlarında inançlarının sembollerinin yer almasını sağlama çalışmalarıdır. 1997 yılında başlayan bu çalışma on yıl süren yoğun lobi faaliyetlerinin sonunda meyve

---

<sup>516</sup> Lewis, *Witchcraft Today*, s. 58.

<sup>517</sup> Guiley, "Circle Sanctuary", *The Encyclopedia of Witches*, s. 65.

<sup>518</sup> Guiley, "Circle Sanctuary", *The Encyclopedia of Witches*, s. 66.

<sup>519</sup> Minerva Thalia, "From the Lady Liberty League: So You Think Your Religious Rights are Being Violated, What's Next?", *Circle Magazine*, 116, 1 Ekim 2021 tarihinde ulaşıldı, <https://www.circlesanctuary.org/docs/III-rights.pdf>.

<sup>520</sup> Bkz. S. McShee, (2020, 17 Eylül), "Lady Liberty League Celebrates 35 Years of Defending Pagan Civil Rights", *The Wild Hunt*, <https://wildhunt.org/2020/09/lady-liberty-league-celebrates-35-years-of-defending-pagan-civil-rights.html> (Erişim tarihi: 10 Ekim 2021). The Wild Hunt Pagan, Wicca ve politeist dinlere dair haberleri yayınlayan bağımsız bir haber ajansıdır (<https://wildhunt.org/>).

vermiş 2007 yılında üç gazinin mezar taşında beş köşeli yıldız sembolü konulmuştur. Bunun yanı sıra Circle, 1995 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilk pagan mezarlığını da kutağın topraklarında açmıştır. Circle'daki din görevlileri, evlilik, geçiş ayinleri, ölüm ve sonrasına dair ritüeller ve kamusal ihtiyaçları yasal geçerlilik ve gereklilikler çerçevesinde idare ve idame etmektedirler. Hapishanelerdeki Pagan mahkumların diğer mahkumlar gibi dini sembollerini üzerine giyebilme hakkı için de mücadele edilmiştir.<sup>521</sup>

Tanrıça Ahdi'nin aksine Circle, din görevlisi yetiştirme programına da sahiptir. Bu eğitimlerle, hastaneler, bakımevleri, hapishaneler, eğitim kampüsleri, askeri tesislerde Pagan ve Wicca inancına dair dini hizmetler, vaizlik ve danışmanlık desteği verebilecek din görevlilerinin yetişmesini sağlar. Eğitimlere katılım ve eğitim sonunda gerekli sertifikaları alabilmek için belirli standartlara uymak ve belirli program aşamalarından geçmek zorunludur. Eğitime katılan herkes Circle'm kabul ettiği ve uygulanmasını şart koştuğu profesyonel etik kurallarına uymak durumundadır. Bu kurallar tüm canlılara gösterilmesi gereken minimum saygıdan, bir din görevlisi olarak gücünü ve otoritesini yanlış kullanmamaya, kendisine verilen vazife ve finansal desteği suiistimal etmemeye, her türlü taciz ve mobbingten uzak durmaya, yasalara, Circle'm iç tüzük ve yönetmeliklere harfiyen riayet etmeye kadar varan bir çeşitlilik gösterir.

---

<sup>521</sup> Adler, s. 519.

### **2.2.1.3. Evrensel Tanrıça Yoldaşlığı: “Fellowship of Isis”**

Fellowship of Isis (İsis Yoldaşlığı, kısaltması FoI) odağı Pagan veya Wicca olmayan ama bütün din, gelenek ve inanışlarda Tanrıçanın tüm formlarını kutsayan bir yoldaşlıktır.<sup>522</sup> Yoldaşlık, kendisini çok dinli, çok ırklı ve çok kültürlü olarak tanımlar. Tüm dinlerde ve geleneklerde Tanrıçanın tezahürleri olduğunu düşünür ve bu durumu Mısır Tanrıçası Isis’in onbin ismi özdeşleştirerek sembolize ederler. Tanrıçanın Aşk, Cemal ve Hakikat ile anılması gerektiğini kabul eden FoI, demokratik bir yapısı olduğunu, bu yapıda gizlere ve sırlara yer olmadığını öne sürer. Bunun yanısıra hiçbir organizasyon ve kuruluş ile organik bir bağı bulunmadığını da iddia ederler.

### **2.2.1.4. Uluslararası Pagan Federasyonu: “The Pagan Federation”**

1971’de kurulan The Pagan Federation aralarında Türkiye’nin de bulunduğu 40’ın üzerinde ülkeden koordinatörlüklerin üye olduğu, en eski ve en geniş uluslararası Pagan federasyonudur.<sup>523</sup> İngiltere’de Paganizm aleyhine tutumlara karşı mücadele etmek amacıyla kurulan federasyon, ortak amaç ve ilkeler etrafında toplanmış insanları bir araya getirmiş ve Paganların birbirleri ile olan bağlarını güçlendirmek için çalışmıştır. Kutsalın cinsiyetler ötesi olduğuna inanan federasyon Tanrı ve Tanrıça’nın denk ilahlar olduğunu ve kutsalın bu sayede dengede olduğunu düşünür. Federasyona üyeliğin kabulü için öncelikle bu kutsal algısına inanmak, sonra doğaya saygı ve sevgi göstermek, son olarak da “kimseye zarar vermedikçe istediğini yap” şeklinde özetlenen “olumlu ahlakı” kabul etmek gerekmektedir. Kampanyaları ve yürüttükleri sivil politika hareketleri neticesinde Paganizmi İngiltere’de ve bazı Avrupa ülkelerinde resmi bir din olarak tanımlanmasını sağlayan federasyon, resmi bir din olarak mensuplarının dini özgürlük ve hak taleplerini sağlamak için muhtelif çalışmalarda bulunmaktadır.<sup>524</sup>

### **2.2.1.5. Üniter Evrensel Paganlar Ahdi Oluşumu: “Covenant of Unitarian Universalist Pagans”**

Üniter Evrenselcilik Birliği’nin (Unitarian Universalist Association) bağımsız bir üyesi olan Covenant of Unitarian Universalist Pagans, Inc. (Üniter Evrenselci Pagan Ahdi, kısaltması CUUPS) Tanrıça odaklı, yeryüzünü kutsayan ve Pagan maneviyatını önceleyen bir oluşum olmakla beraber Üniteryen Evrenselci amaç ve ilkeleri kendisine esas edinmiştir.<sup>525</sup> Kökeni Üniteryanlığa ve Amerikan

<sup>522</sup> <http://www.fellowshipofisis.com/>

<sup>523</sup> <https://www.paganfederation.org/>

<sup>524</sup> <https://www.paganfederation.org/about-the-pf/>

<sup>525</sup> <https://www.cuups.org/history-of-cuups>

Üniversalist Kilisesi'ne dayanması itibariyle diğer Pagan oluşumlardan farklılık gösterir. Her kişinin hakikat arayışında özgür ve vardığı hakikatin farklı olabileceğini düşünen CUUPS, kuruluşundan kısa bir zaman sonra her yıl iki kat büyüyerek Kuzey Amerika'daki en büyük Pagan organizasyonlarından biri olmuştur. Paganizmi tanıtmaya, bu konu ile ilgili politika üretmeye, Pagan kurum ve kuruluşların tüzel kişiliklerinin nasıl düzenleneceğine dair kurumsal organizasyonlarda bulunma gibi faaliyetleri olan CUUPS, Paganik dinlerin resmi ve yasal yapılandırılmasında önemli roller oynamıştır.

Burada sayılan organizasyonlar dışında da Kuzey Amerika, Avrupa, Avustralya, Yeni Zelanda gibi bölgelerde Avrupa halk dini, Batı Cadıcılığı ve Kuzey Paganizmini bir arada yürüten, bu inançlara mahalli inançları (Uzak Doğu dinleri, Yerli dinleri, Şamanizm vb.) da ekleyerek değişik sistemler kuran oluşum, organizasyon ve federasyonlar mevcuttur.

Feminist Wicca'nın ayırt edici özelliklerinden biri özellikle Kuzey, Nors Paganizm'ine ait ırkçı ve milliyetçi türevlerini aralarında barındırmamasıdır. Bu bağlamda feminist Wicca'nın her türlü din, inanış, ırk özgürlüğüne eşit derecede ve önyargısız yaklaşan tutumunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Kadın cinsiyetinin ne olduğu ve bazı özel ritüellere kimlerin katılabileceğine dair keskin fikirleri ve kuralları olan feminist Wicca oluşumlarının bile kadınların üstünlüğüne dair bir retoriğe girmedikleri görülmektedir.

## 2.2.2. Yerel Feminist Wiccacı ve Neo-Pagan Oluşumlar

Ulusal ve uluslararası feminist Wiccacı ve neo-pagan oluşumlar dışında yerel olarak faaliyet gösteren, bir veya birkaç cadı meclisinin bir araya gelmesi ile oluşan ama kendi aralarındaki ilişkiler dışında organizasyonel ve kurumsal olarak veya kanun nezdinde, tüm feminist wicca ve neopaganları etkileyecek derecede faaliyetleri olmayan meclis ve oluşumlar da bulunmaktadır. Bu oluşumlar arasında The Assembly of the Sacred Wheel, The American Tradition of the Goddess, Northwind Wicca, Temple of Diana ve Reclaiming'i saymak mümkündür.

### 2.2.2.1. Toprak Ana ve Tanrının Meclisi: “The Assembly of Sacred Wheel”

1984 yılında kurulan bu birlik, vergiden muaf dini organizasyon kategorisindedir. İnanç olarak kendilerini sinkretik olarak tanımlayan topluluk Wicca'nın yanında astroloji, Kabala, eski Avrupa dinleri gibi inanışları bir araya getirdiği karma bir sisteme sahiptir. Topluluk kendisini “Toprak Ana'nın ve tüm çocuklarının sağlığını muhafaza etmeye” adadığını ifade eder.<sup>526</sup> Tanrı ve Tanrıçaya eşit derecede önem veren Sacred Wheel, Tanrıça'nın hayat çemberindeki geçişlerin aynısının Tanrıda da (genç, baba, bilge adam şeklinde) olduğunu öne sürmesi ile diğer feminist Wicca'dan farklıdır. Halihazırda on dört cadı meclisi (Archers of the Sacred Flames, Bearers of the Earth Flame, Coven of the Mystic , Coven of the Rowan, Fellowship of the Ancient White, Grail of the Birch Moon, Guardians of the Windsword, Keepers of the Holly, Oak & Order of the World Tree, Tenders of the Earth Temple, Theophania, Troupe of The Starry Door, Weavers of the Moonfire) bulunur. Birliğe üye cadı meclislerinin faaliyetlerinin yanı sıra kendi gelenekleri ile alakalı konferanslar düzenlerler.<sup>527</sup> Pagan, Politeist ve Batılı Gizem dinlerine dair çalışmalara özellikle yoğunlaşmış bir kütüphane de kurmuşlardır.<sup>528</sup> 2014 yılında kurulan The New Alexandrian Library sadece randevu ile kapılarını kullanıcılara açmaktadır.

### 2.2.2.2. Üç Aşamalı İbadet Geleneği: “The American Tradition of the Goddess” Topluluğu

1980'lerin ortasında kurulan bir Wicca geleneği olan The American Tradition of Goddess<sup>529</sup>, aslen Tanrıça'ya ve onun eşi ve nedimi olan Tanrı'ya tapan üç aşamalı bir öğretiyi aktarır. Tabiatın

---

<sup>526</sup> <https://www.sacredwheel.org/>

<sup>527</sup> Bkz. <https://sacredwheel.org/BTW2022/>

<sup>528</sup> Bkz. <https://www.newalexandrianlibrary.com/>

<sup>529</sup> <https://www.amtrad.org/home>

mevsimsel döngülerini takip eden bu öğretinin mensupları bir sonraki aşamaya geçebilmek için bir döngü boyunca içinde buldukları aşamanın gerekliliklerini yerine getirmek zorundadırlar. Bu geleneğe bağlı halihazırda on cadı meclisi bulunmaktadır (Circle of Shadow and Light, Circle of the Moon, Circle of the Earth, Sea, & Sky, The Well of Wisdom, Circle of the Star, Circle of the Ancient Mother, Circle of the Moon and Sun, Circle of the Serpent, Labyrinth of the Willow, Coven Firemoon).

### **2.2.2.3. Tanrı, Tanrıça ve Taş Halkı: “Northwind Wicca”**

Amerikan yerlilerinin maneviyatı ile Wicca’yı birleştiren Northwind<sup>530</sup>, çoğu Wicca geleneğinin Tanrıça ve Tanrı ikiliğine ilave olarak ilahi güce Stone People (Taş Halkı) dedikleri insanları da eklerler. Dünyada herhangi bir yerde bulunabilecek bu insan topluluğu Yeryüzüne bağlı ve her şeyde kutsalı gören kişilerden oluşur. Northwind, ayinlerinde Tanrı ve Tanrıçanın yanında bu halkın da ruhunu çağırırlar.

### **2.2.4.4. Birleşik Diana Tapınağı: “Temple of Diana, INC.”**

Tanrıça Ahdi ve Circle Sanctuary takipçileri, Tanrıça tapımını önceleyen ve feminist gündemleri olan kadın ve erkek karışık Paganlardı. Temple of Diana ise kadınların egemenliğini önceleyen ve sadece kadınlara ait bir kutsal mekânı odak noktası yapan bir oluşumdur. İnternet sitelerinde kuruluş amaçlarını

*“Biz, doğuştan kadın ve kız çocuklarının ruhsal ihtiyaçlarını iyileştirme, güçlendirme ve kutlama yoluyla beslemek için hizmet ve eğitim sağlayan dini ve eğitimsel bir kuruluşuz. Doğuştan kadınların ve kız çocuklarının yaşam döngülerini kutlar ve onurlandırırız; Dünya merkezli, kadın merkezli bir Dianik Wiccan Geleneğini öğretiyoruz; kadınları kişisel ve kamusal ritüellerde Tanrıça merkezli maneviyatlarını ifade etmeye ve uygulamaya teşvik ediyoruz; Dianik din görevlileri için liderlik becerileri konusunda eğitim veriyoruz. Ataerkillikten arınmış bir dünya hayal ediyoruz ve kendimiz ve topluluklarımızdaki önyargı ve iktidar dinamiklerine meydan okuyarak bu gerçekliği besliyoruz.”*

olarak belirtirler.<sup>531</sup>

Temple of Diana, Z. Budapest’in yetiştirdiği ve oluşturduğu cadı meclislerinden birine yüksek rahibe atadığı Ruth Barrett tarafından yönetilmektedir. Barrett, Budapest’in açtığı yolu takip ederek

<sup>530</sup> <http://northwindwicca.org/>

<sup>531</sup> Temple of Diana, Inc., “Temple of Diana, Inc.”, 2021. <https://www.templeofdiana.org/> adresinden alındı.

sadece cadılık zanaatine erkeklerin katılımını reddetmekle kalmaz, aynı zamanda son zamanlarda oldukça yaygın olan transgender kadınların da meclise ve sadece kadınlara açık olan Wicca faaliyetlerine, toplantılara, festivallere katılımını engeller. Bu tavır cadılar arasında ve Pagan camiada da oldukça büyük tartışmalara yol açmışsa da LGBTQ Paganlar tarafından “trans-dışlayıcı radikal feminist”<sup>532</sup> olarak tanımlanan Barrett, sadece kadından doğan kadınlara hizmet vermek ve sadece onlara yol göstericilik yapmak ilkesini devam ettirmiştir. Bu tavır ve tutum, Pagan ve Wicca cemaatinde Dianik cadı meclislerinde görülen bir tutum olması ile Dianik cadı meclislerini diğer feminist Wicca ve Pagan oluşumlarından ayırır. Dianik meclisler dışındaki tüm meclisler, genel itibarıyla LGBTQ hareketini Pagan ve Wicca cemaatler içinde destekleyen meclislerdir.<sup>533</sup>

Kadın olmak<sup>534</sup> Temple of Diana için aslî bir unsurdur, bu aslılığı biyolojik olarak kadın olarak doğmaktan gelir. Dianik gelenekte kadın olmanın “Kadınların Gizemleri” (Women’s Mysteries) adı verilen seremoni ve ritüellerle desteklendiği görülür. Bu ritüellerin çoğu Dianik gelenek rahibelerince üretilmiş ritüellerdir ve cinsiyete dayalı olarak geliştirilmişlerdir. Kadınlara özgü bu ritüellerin erkeklerin reddedilmesi amacı taşımadığı kadınların biyolojik olarak yaşadıkları geçiş süreçlerini, kadın bedeninin farklı serüven ve deneyimlerini “anlamak ve onurlandırmak” için olduğu söylenir. Kadınların Gizemleri, biyolojik aşamalara göre beş tanedir, bunlar doğum, ilk adet, doğurmak ve emzirmek, menapoz ve ölümdür. Bu biyolojik geçişlerin yanı sıra ataerkil bir toplumda doğmanın ve yaşamının

---

<sup>532</sup> Sophia Burns, “It’s All About Sex: Feminism, Paganism, and Trans Exclusion”, *Gods & Radicals*, 10 Şubat 2016. <https://godsandradsicals.org/2016/02/10/its-all-about-sex-feminism-paganism-and-trans-exclusion/> (Erişim tarihi: 17 Mayıs 2021)

<sup>533</sup> Heather Greene, “Transgender inclusion debates re-ignite in Pagan community”, *Wild Hunt*, 12 Haziran 2016, <https://wildhunt.org/2016/06/transgender-inclusion-debates-re-ignite-in-pagan-community.html>; (yazar belirlenmemiş), (Erişim tarihi: 28 Ağustos 2021).; “Not Our Priestesses: Standing with Goddess Against TERF”, *Transfaith*, (Tarih belirtilmemiş) <https://www.transfaith.info/articles/not-our-priestesses-standing-with-goddess-against-terf> (Erişim tarihi: 5 Ekim 2021); Neopaganların saygı gösterilen din görevlilerin hangi kriterlere göre seçilmesi üzerine bir değerlendirme için bkz. Dana Corby, “The Rantin’ Raven: Not My Elder”, *Patheos*, 21 Kasım 2015. <https://www.patheos.com/blogs/agora/2015/11/the-rantin-raven-not-my-elder/>; Ruth Barrett aleyhine açılmış imza kampanyası için bkz. Murry, M., (tarih belirlenmemiş), “A Transphobic "Elder" is no Elder of Mine”, *Change.org*. <https://www.change.org/p/cherry-hill-seminary-a-transphobic-elder-are-no-elder-of-mine> adresinden alındı. (Erişim tarihi: 22 Temmuz 2021).

<sup>534</sup> 1960’lardan bu yana değişen cinsiyet tanımları sebebiyle Temple of Diana kadınlığın ne olduğuna dair kendisine ait bir tanım yapmak durumunda kalmıştır. İnternet sitelerinde “Bizim Kadınlık Tanımımız” başlığı altında yer verdikleri bu tanıma göre kadın “... yetişkin insan dişisi (XX) olan kişidir. Kadın olmak, kendisi olmakta özgür olmak ve kendini tam bir insan olarak ifade etmektir. Bu, baskın kültür tarafından dikte edilen kadınlara yönelik ikili cinsiyet klişelerinin içsel veya dışsal sınırlamalarından bağımsız olarak hayatını yaşamaya çalışmak anlamına gelir.” Transgender politikalara karşı tutumlarını da açıkça ortaya koyan Temple, “Transseksüel aktivistlerin biyolojik cinsiyete dayalı korumaları ortadan kaldırmaya çalıştığı mevcut iklimde, kadınların baskı altına alınmasını ve silinmesine katılmayacaklarını” belirtirler. Kadınların cinsiyetleri yüzünden yaşadıkları baskı ve sıkıntılarını da hatırlatarak maneviyat ağırlıklı feministler olarak bu baskıların bir türü olarak niteledikleri yeni transgender baskılarına karşı da birlik olmak gerektiğini ifade ederler. Bu karşı koyuş “kadın bedenlerimizi kutsal ve ilahi bilgeliğin bir kaynağı olarak geri almak” için bir adımdır. Transgender kadınları “trans olarak tanımlanan erkekler” şeklinde ifade eden Temple, onları da diğer erkekleri de her türlü geçiş ayinlerini gerçekleştirmeleri konusunda cesaretlendirdiklerini ifade ederler. Temple of Diana, Inc., (2021), “Our Principles”. <https://www.templeofdiana.org/dianic-tradition>

getirdiği sıkıntıların farkında olma ve bunlardan arınma ile ilgili geçiş ayinleri de aynı derecede önem taşır. Bütün bu biyolojik, psikolojik ve toplumsal deneyimleri iki şey ile eşitlerler: Dünyanın mevsimsel dönüşümleri ve Tanrıça'nın genç kız-evli kadın ve yaşlı kadın olarak döngüsü. Kadınlığın döngüsü böylece hayatın kendisinin de döngüsü haline gelir.

Dianik geleneğe göre Tanrıça, somut ve nihai Yaratıcıdır. Rahimlerin Tanrıçanın yaratımının sembolü olduğu düşünülür ve Tanrıçanın yaratma eylemi ile kadınların doğurma eylemi sembolik benzerlik taşır. Kadınlar sadece çocuklarını değil kendilerini, hatta aynı yolda yürüyen arkadaşlarını da doğururlar. Bu, kendini keşfetmenin de bir yoludur. Rahimden gelen kutsallık, yaratıcı kan yolu ile anneden kıza aktarılır. Dianik gelenek bu kutsal ve hayati deneyimi tam anlamı ile idrak edebilecek kapasitenin sadece kadınlarda bulunduğunu öne sürer.<sup>535</sup>

Erkeklerle duyulan güvensizlik onların Tanrıça tarihi hakkında yazdıkları eserleri ciddiye almama ve Wiccan din görevlisi olarak kabul etmemeye kadar varmıştır. Dianik Barrett'ın baş rahibesi olduğu Temple of Diana, her ne kadar Budapest'in dünya görüşü ve öğretileri etrafında şekillenmiş olsa da Temple of Diana, Budapest'in bir erkeği baş rahip olarak ataması sebebiyle 2014 yılının Ağustos ayından itibaren kendisi ile yollarını ayırmıştır.<sup>536</sup> Bu baş rahip, tam olarak kadınların esrarlı bilgilerine vakıf olmayacak olsa bile, Temple of Diana, internet sitesindeki ifadelerine göre “tamamen kadınlar ve kızlar için oluşturulmuş geleneğin asli hedefini sürdürmek için” Budapest'i takip etmeyi bırakmıştır.

Temple of Diana, her sene Daughter of Diana Gathering (Diana'nın Kızları Toplantısı, kısaltması DoD) adı altında yıllık toplantılar düzenler. Cadılar Bayramı zamanı yapılan bu toplantılar, güney California'da dağlık bir kamp alanında gerçekleştirilir.

Temple of Diana'nın dördü (Chalice Moon<sup>537</sup>, Circle of Aradia<sup>538</sup>, Guardians of Groove<sup>539</sup>, Daughter of the Silver Crescent) Amerika Birleşik Devletleri'nde, biri İtalya'da ve biri Galler'de (ikisi de Domina Lunae<sup>540</sup> adı altında) olmak üzere altı şubesi bulunmaktadır.

Temple of Diana'nın faaliyetlerinden biri de kurdukları Kadın Müzesi'dir.<sup>541</sup> Bu müzenin iki kuruluş amacı bulunmaktadır, ilki “bu gezegende 250,000 yıldan beri Tanrıça tapımı ve anaerkilerin

---

<sup>535</sup> Adler, s.160-161.

<sup>536</sup> Shai Feraro, “ ‘The Goddess is Alive. Magic is Afoot’: Radical and Cultural Feminist Influences on Z Budapest’s Dianic Witchcraft During the 1970s–1980s”, *Nova Religio* vol. 24 no. 2, 2020, ss. 59-79, s. 73.

<sup>537</sup> <https://www.chalicemoongrove.org/1/index.htm>

<sup>538</sup> <https://www.circleofaradia.org/>

<sup>539</sup> <https://www.guardiansofthegrove.org/>

<sup>540</sup> <https://dominalunae.altervista.org/>

<sup>541</sup> <https://www.museumofwoman.us/index.html>

gizli tarihi” ve ikincisi “son altı bin yılda ataerkil sistemde Kadının tarihi ve bu sistemin herkese nasıl zarar verdiği” hakkında kamuyu bilgilendirmektir.<sup>542</sup>

Müze, ziyaretçilerine asli olarak dinlerin gerçek tarihi zaman çizgisi olarak niteledikleri, Marija Gimbutas başta olmak üzere Tanrıça arkeologları ve tarihçilerinin iddiaları ekseninde düzenlenmiş bir dinler tarihi zaman çizgisini sunar. Tanrıça Zaman Çizgisi dedikleri ve müzenin girişinde yer alan sergide Aşağı Paleoliti dönemdeki Tanrıça figürlerinden başlayarak Tanrıçanın insanlık tarihindeki gizlenmeye çalışılan yeri anlatılır. Müze, aynı zamanda “Advocate for Woman” başlığı altında, kadın haklarını koruyan ve kadınların liderliğini önceleyen kurum ve kuruluşlara ödüller verir.

#### **2.2.4.5. Hiyerarşi Bulunmayan Radikal Feminist Wicca Oluşumu: “Reclaiming”**

1978’de, Starhawk ve arkadaşları tarafından kurulan Reclaiming<sup>543</sup> kolektifi baş rahibe (ve rahip) bulundurmaması ile diğer Wicca geleneklerinden ayrılır. Hiçbir hiyerarşinin olmadığı kolektife katılan ve Reclaiming usulüne uygun şekilde büyü yapan herkes eşit şekilde temsil etme ve edilme hakkına sahiptir. Kolektifte sadece kadınlar bulunmaz ama çoğunluk kadınlara aittir. Düzenlemeleri iç tüzükleri vasıtası ile yapılan kolektifin yürütme veya yönetim kurulu da bulunmamaktadır. Kolektifin Kanada, İngiltere ve Almanya’da da takipçileri bulunmaktadır. Yıllık düzenledikleri Spiral Dance festivaline katılmak için dünyanın her köşesinden gelen takipçilerin sayısı 1500’e ulaşır. Vergiden muaf bir dini organizasyon olan kolektif, Wheel (Çember) ve Cells (Hücreler) denilen bir yapılar ağından ve bir danışma kurulundan müteşekkildir. Reclaiming, sekiz Sabbat için kamuya açık ritüeller düzenler, senede dört kez Reclaiming Quarterly dergisini çıkarır, çeşitli eğitim ve atölyeler yapar, Reclaiming ile alakalı çeşitli yayın ve basın faaliyetlerinde bulunur.<sup>544</sup>

---

<sup>542</sup> <https://www.museumofwoman.us/faqs.html>

<sup>543</sup> <https://reclaimingcollective.wordpress.com/>

<sup>544</sup> <https://reclaimingcollective.wordpress.com/a-brief-history-of-reclaiming/>

### 3. BÖLÜM: YÖNTEM ELEŞTİRİSİ OLARAK TANRIÇA FİKRİ: FEMİNİST TEOLOJİ VE TEALOJİ

Tanrıça feministlerinin Tanrıça dinine bakışlarını, yeni bir teoloji yazımını başlatıp ilerletme sebep ve süreçlerini, felsefi bir Teoloji yapmanın imkanının olup olmadığını ele almayı amaçlayan üçüncü bölüm iki ana kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda teoloji ve feminist eleştiri diskurunun ilişkisi ikinci kısımda Teolojinin imkanları incelenmeye çalışılacaktır.

İkinci Dalga feminizmin ele aldığı hususlardan biri de ataerkil dini geleneklerin eleştirisi sayılabilir. Feminist düşünce ile teoloji ilişkisinin incelemeye çalışan ilk kısımda öncelikle teoloji Feminist düşüncenin ataerkil dini geleneklerin kritiği için kullandığı bir araç özelliği taşımaya başlayana kadar geçen süreç ele alınmaya çalışılacaktır. Kadınların akademik olarak Teoloji ile ilgilenmeye başladığı zamanlarda yaşadıkları zorlukların, feminist teolojinin oluşumuna katkı sağlayan bir unsur haline geldiği görülmektedir.<sup>545</sup> Bu kısmı müteakiben feminist teolojinin oluşumu incelenmeye çalışılacaktır. Teolojiyi ataerkil dini geleneklerin eleştirisi için kullanan feminist düşüncenin eleştirisine öncelikle Batılı hiyerarşik değerler sistemini sorgulamakla başladığı düşünülebilir.<sup>546</sup> Birçok feminist teolog ve tealog için ataerkil dini geleneklerin kadını ikincilleştirmesinin altında bu hiyerarşik ikili değerler sisteminin kabul ve yargıları bulunduğu söylenebilir. İlk kısmın ilk bölümünde problemin kökeni olarak tanımlanan bu hiyerarşik ikili değerler sisteminde kadının evrensel konumunun değerlendirilmesi yapılmaya gayet edilecektir. Bu değerlendirmede Simone de Beauvoir'ın kadın bedeni hakkındaki tespitlerinden ve Mary Daly'nin ataerkil din eleştirisinden yola çıkan Sherry B. Ortner'ın kadın ve erkeği doğa ve kültür ile paralel gösteren ve kadının ikincil planda olmasının

---

<sup>545</sup> Judith Plaskow, "We Are Also Your Sisters: The Development of Women's Studies in Religion", *Women's Studies Quarterly* vol. 21, no. ½, 1993, ss. 9–21.; Elisabetta Ruspini, Glenda Tibe Bonifacio ve Consuelo Corradi, "Women and Religion: Contemporary and Future Challenges: Editors' Introduction", Elisabetta Ruspini, Glenda Tibe Bonifacio ve Consuelo Corradi (ed.), *Women and Religion: Contemporary and Future Challenges in the Global Era* içinde, Bristol University Press, 2018, ss. 1–18.; Mary Ann Hinsdale, "Who Are the 'Begats'? Or Women Theologians Shaping Women Theologians", *Journal of Feminist Studies in Religion* vol. 33, no. 1, 2017, ss. 91–106.; Mary T. Malone, "Women in Theology", *The Furrow*, vol. 50, no. 4, 1999, ss. 217–25.

<sup>546</sup> Bkz. Lorraine Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.; Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.; Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Malden, MA: Polity Press, 1990.; Dan L. Burk, "Symposium: Feminism and Dualism in Intellectual Property", *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law*, vol. 15, no. 2, 2007, ss. 183–206.; Linda Martín Alcoff, "Is the Feminist Critique of Reason Rational?", *Philosophical Topics*, vol. 23, no. 2, 1995, ss. 1–26.; Drucilla K. Barker, "Dualisms, Discourse, and Development", *Hypatia* 13, no. 3, 1998, ss. 83–94. Dennis K. Mumby ve Linda L. Putnam, "The Politics of Emotion: A Feminist Reading of Bounded Rationality", *The Academy of Management Review* vol. 17, no. 3, 1992, ss. 465–86.; Ronnie Zoe Hawkins, "Ecofeminism and Nonhumans: Continuity, Difference, Dualism, and Domination", *Hypatia* 13, no. 1, 1998, ss. 158–97.; Filiz Anlam, "Subverting Lévi-Strauss's Structuralism: Reading Gender Trouble As 'Twisted Bricolage'", *Humanitas*, vol. 8, no. 6, 2020, ss. 171–186.; Catherine Roach, "Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation", *Hypatia* vol. 6, no. 1, 1991, ss. 46–59.; Cynthia B. Bryson, "Mary Astell: Defender of the 'Disembodied Mind'", *Hypatia* 13, no. 4, 1998, ss. 40–62.; Sara Khalil, Rady Abdelsabour, *Ecofeminism and the Deconstruction of Dualisms: Theorising Contemporary American Women's Writing*, Durham University, 2018.

evrenselliğinin sebeplerini araştıran paradigma değiştirici olduğunu düşünölebilecek göröşleri, Rosemary Radford Ruether'ın bu gözlemi feminist teolojiye uygulama yöntemi ele alınmaya çalışılacaktır. Kadını ikincil görmenin sosyal, psikolojik, siyasi sebep ve sonuçlarının incelenmeye gayret edileceği kısmın ardından teoloji disiplinine feminist teologların getirdiği eleştiriler ana hatları ile ortaya konmaya çalışılacaktır. Teolojinin kadınların varlığını ve kadınlara ait tecrübeleri görmediğini ifade eden<sup>547</sup>, insan tecrübesi ve gerçekliği denildiğinde sadece eril tecrübe ve gerçekliklerin anlaşılmasını eleştiren feminist düşünürler dinin uzun süre boyunca erkeklerin dini olarak göröldüğünü ve dünya çapında yaygınlık gösteren ataerkil dini geleneklerin kadınların manevi tecrübelerini yok saydığını ifade etmişlerdir. Tanrının erilliğinin tartışılmadan kabul gören bir gerçeklik olması, dine dair bütün imtiyazların ve temsillerin erkeklere tahsis edilmiş olması, feminist düşüncenin meseleyi salt teolojik bir sorun olarak değil aslen sosyo-politik bir problem olarak ele almalarına vesile olmuş görönmektedir. Ataerkil dini geleneklerdeki eril tahakkümün yaygınlığı sadece modern veya tarihi devirler için geçerli sayılmamaktadır. Birçok feminist düşünürün, ataerkil dinin eleştirisini yaparken kadınların ikincil plana atılması ile ataerkil dini geleneklerin yaygınlaşması arasında paralellikler kurarak mitlerde, efsanelerde, sözlü ve yazılı kaynaklarda kadınların sistematik olarak güçten düşürölüşü olarak tanımladıkları geçişin izlerini sürmek için çeşitli yöntemler geliştirdikleri görölmektedir. Üçüncü bölümün ilk kısmı ataerkil dini geleneklere yönelik feminist eleştiri yöntemleri anlatılmaya çalışılarak nihayete erdirilecektir.

Feminist teolojinin ortaya çıkışı, karşılaştığı temel sorunlar ve çözüm önerilerini ele almaya çalışan ilk kısmın ardından Tanrıça feminizminin teolojisi olarak adlandırılabilen Teoloji incelenmeye gayret edilecektir. Üçüncü bölümün ikinci kısımda ilk olarak Teolojinin ortaya çıkışı, hangi ihtiyaçlara cevaben oluşturulduğu, Tanrıdan ayrı ve onun karşısına konulmuş dini bir model olarak Tanrıça'nın neden teologlarca gerekli göröldüğü soruları sorulmaya gayret edilmiştir. Tanrıça hareketinin ilerleyen zamanlarda daha çok gelişmesi ve daha fazla kişi tarafından incelenmesi, Teolojide felsefi açılımların olasılığının da ele alınmaya çalışılacağı bölümde Teolojinin felsefi olarak değerlendirilmesinin imkanını sorgulamaya gayret edilecektir. Tanrıça dinini takip eden feministlerin, bu dinin ataerkil geleneklerin öne çıkarttığı her türlü sistematik, analitik, kavramsal ve kuramsal sınırlamalara bir alternatif olması gerektiği hususundaki görüşlerine yer verilmeye çalışılacaktır. Bu alternatif arayışının Teolojinin kendisine ait yeni yöntem ve aletler üretmeye çalışmasının yanı sıra yeni odak noktaları ve yeni kabulleri oluşturması gerekliliğini getirdiği görölmektedir. Teolojik yöntemlerin üzerinde

---

<sup>547</sup> Janet Wilson James, "Women and Religion: An Introduction", *American Quarterly* vol. 30, no. 5, 1978, ss. 579–81.; Katherine E. Zappone, "Feminist Spirituality and the Transformation of Religious Experience", *Studies: An Irish Quarterly Review* vol. 76, no. 301, 1987, ss. 60–68.; Maria José Rosado-Nunes, "Religious Authority and Women's Religious Experience", *Journal of Feminist Studies in Religion* vol. 19, no. 2, 2003, ss. 85–92.; Elizabeth Weiss Ozorak, "The Power, but Not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 35, no. 1, 1996, ss. 17–29.

durulmaya çalışıldığı kısmın ardından kadın tecrübesi kutsal ve varlığı anlamakta birincil kıstas olarak değerlendirilmesi incelenmeye çalışılacaktır. Bir sonraki kısımda ise teolojinin izinden gitmeyen bir Teoloji inşası gayretindeki teologların, kadın bilincini yükseltmenin bir aracı olarak da yeniden mit üretiminin önemini vurgulamaları ele alınmaya gayret edilecektir. Son olarak en yaygın Tanrıça modeli olan Ana Tanrıça modeli incelenmeye çalışılacak ve bu modele yönelik eleştirilerin bir kısmına yer verilecektir.

### 3.1. Teoloji ve Feminizm İlişkisi

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tanrıça maneviyatı hareketleri adı altında çeşitli toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır. Bu hareketlere bakıldığında, kaynağında belli başlı ihtiyaçların olduğu görülmektedir. Bu ihtiyaçlar psikolojik, toplumsal ve metafizik olarak değerlendirilebilecek ihtiyaçlardır. Psikolojik ihtiyaçlar içinde en dikkat çekici olanının ontolojik zemin arayışları olduğu görülmektedir. İkinci Dalga Feminist hareketinin bu ontolojik zemin arayışının ortaya çıkışında etkisi bulunur. İkinci Dalga feministleri, kadınların toplumsal mevcudiyetlerinin temelindeki öğeleri sorgulamışlardır. Bu sorgulamanın bir unsuru da kadınların kutsal ile ilişkisinin kültürel kodlar ile bağıntısı olmuştur. Bahsi geçen ontolojik zemin arayışının ana unsurları ise kadınların kendine ait ve bağımsız varlıklar olduklarını kabul etmeleri ve varlıklarının meşruiyetini öncelikle kendilerinde, sonra oluşturdukları muhitlerde ve en son bütün toplum nezdinde teyit etmek istemeleri şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>548</sup>

Burada da görüldüğü üzere kimlik meselesini, feministler için önem arz eden meseleler arasında saymak mümkündür. Tanrıça feministlerinin<sup>549</sup> hareket noktalarından biri kadınlar için yeni bir bilinç

---

<sup>548</sup> Bkz. D. McCance, "Understanding of 'the Goddess' Contemporary Feminist Scholarship", L.W. Hurtado (ed.), *Goddesses in Religions and Modern Debates* içinde, Atlanta: Scholars Press, 1990, s. 165-178. Dawne McCance, feminist teolojide "Tanrıça arayışı" olarak adlandırdığı sürecin Hristiyan, yarı-Hristiyan ve seküler çevrelerdeki yansımaları incelemiştir. Carol Christ'in üçlü sürekliliğini kullandığını ifade ederek feminist teoloji çalışmalarını üç kategoriye ayırır. Bu kategorilerin ilkinde Kitab-ı Mukaddes üzerine çalışan ve Kitab-ı Mukaddes'i bir kaynak olarak halen işlevsel görenler, ataerkil dini geleneklerde feminist düşüncenin imkanı olduğunu düşünen Phyllis Trible, Letty Russell, ve Rita Gross gibi isimler bulunur. İkinci kategoride ise Kitab-ı Mukaddes'te böyle bir imkanın ihtimalini ve bu geleneklere ait kaynakların hepsini reddeden ve feminist hareket için bunlara gerek olmadığını düşünen Naomi Goldenberg, Carol Christ, ve Starhawk isimler vardır. Bu isimler post-Hristiyan ve post-Yahudi teolojiji ürettiklerini ifade ederler. Son olarak bu iki kutup arasında duran, iki tarafın da haklı ve haksız yönlerinin olduğunu ifade eden, birinci kategorideki isimlerden fazlasını yapmak gerektiğini düşünen ama ikinci kategoriye de tamamen geçmeyen Rosemary Radford Ruether ve Elisabeth Schüssler Fiorenza gibi araştırmacılar da bulunur (s.168-172).

Michael S. Moore ise McCance'in makalesini de değerlendirdiği yazısında, McCance'in analizinde bir hususu gözden kaçırdığını ifade eder. Feminist araştırmacıların hepsi geleneksel metinleri cinsiyet üzerinden eleştirmemektedir. Metinselliği daha elzem gören feminist teologlar da bulunmaktadır. Moore, Susanne Heine, Elizabeth Achtemeier, Catherine Clement, Alvera Mickelson gibi geleneğe bağlı araştırmacıları zikrederek onların Kitab-ı Mukaddes geleneği ile bağlarını bu anlamda değerlendirmek gerektiğini düşünür. Bu bağın "cinsî değil metni" (textual than sexual) olduğunu iddia eder ve bu araştırmacıların McCance'in kategorizasyonunda yer almamalarını eksiklik olarak değerlendirir. (Bkz. Micheal S. Moore, "Book Review: *Goddesses in Religions and Modern Debate*", L. W. Hurtado (ed.), Atlanta: University of Manitoba Studies in Religion 1. Scholar Press, 1990; *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, Tikva Frymer-Kensky, New York: The Free Press, 1992", *Interpretation*, Vol. XLVII No. 2, 1993, ss. 178-181, s. 179.)

<sup>549</sup> Tanrıça feminizmi Tanrıçayı asli kutsal imge olarak değerlendiren feminizm türüdür. Tanrıça feministleri Tanrıçaya bir varlık olarak iman eden ve Tanrıça maneviyatını kabul eden kişiler olabileceği gibi Tanrıçayı kadınların güçlenmesinde ideal bir araç olarak gören ama Tanrıçaya kutsal bir imge olarak inanmanın gerekli olduğunu düşünmeyen seküler kişiler de olabilir. Tanrıça feminizmi ve maneviyatı feminist Wicca ile bağlantılı olabilir. Feminist Wiccalar çoğunlukla Tanrıça feminizmini ve maneviyatını takip ederler. Bununla birlikte Tanrıça'ya inanan herkesin Wicca olduğu söylenemez. Wicca'nın büyü ile ilişkisini reddeden Tanrıça feministleri olduğu gibi Tanrıçayı bireysel bir tecrübe olarak deneyimlemek isteyen, bu sebeple organize olmuş her türlü oluşumu reddeden Tanrıça feministleri de bulunmaktadır. Tanrıça feminizmi ifadesini

ve kimlik oluşumunu sağlamaya çalışmaktır. Bunun için kadın imgesinin olumsuz imalarını tespit etmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu imaların kökenindeki sorunları aşmak ve oluşturulmasında kadınların etken rol oynadığı yeni imgeler yaratmanın önemli olduğunu öne sürmüşlerdir. Hazırlanan ontolojik zeminin üzerine kimlik inşası için gerekli malzemenin sağlanması öncelikli mesele haline gelmiştir. Bu da beraberinde epistemolojik araçları yeniden kurgulama gerekliliğini ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaç, kadınlara dair yeni imge ve algıların oluşturulabilmesi için gerekli araçların neler olduğu ve bunların nasıl kullanılması gerektiğine dair sorular ekseninde şekillenmiştir. Buna göre bu imge ve algıların oluşturduğu imkanlarla kadınların kendilerini daha rahat görebilecekleri, tanımlayabilecekleri, deneyimleyebilecekleri ortamlar oluşacaktır.

Sadece Tanrıça feministleri değil, feminist teolojinin ne'liği üzerine düşünmüş feminist teorisyenlerin çoğunun geleneksel teolojik diskura yönelik itiraz noktalarından ilkinin ataerki eleştirisi oluşturur. Teoloji, feministlere göre safiyane bir yorum ile "Tanrı hakkında düşünmek"<sup>550</sup>ten çok daha fazlasını içerir. 1960'ların sonundan itibaren sayıları gittikçe artan bir şekilde akademik olarak teoloji alanında ilerlemeye başlayan ve kendilerini birden oldukça eril bir alanda bulan feministler, teolojinin dilinde, kavramsallaştırmalarında, teorik alt yapısında ataerki sistemin ve dilin keskin ve somut bir şekilde görüldüğünü saptamışlardır. Bunun yanı sıra teolojinin üretildiği akademik ortamlarda kadın öğrenci ve akademisyenlerin varlığına yöneltilen ikincil plana atılma, ciddiye alınmama, yok sayılma, küçümsenme gibi durumları da sürecin olağan bir parçası olarak tecrübe etmişlerdir. Böylece, feminist teorisyenler için teolojinin ne'liği üzerine konuşmak, bilimsel ve akademik bir uğraş, bir inanç hakkında düşünme eylemi olduğu kadar günlük ve sosyal tecrübelerini irdeleme süreci şeklinde gelişmiştir.<sup>551</sup>

Bu sürecin, nisbî bir barış içinde geçen bir süreç olmadığını, akademik personel ve öğrenciler olarak kadın teologların, akademideki birçok erkeğin fiziksel, sözlü, psikolojik şiddetine maruz kaldığını birçok kadın teologun aktarımlarından tespit etmek mümkündür. Carol P. Christ ve Judith

---

kavramsallaştırarak kullanan ilk isimler arasında Melissa Raphael gelir. (Bkz. "Truth in Flux: Goddess Feminism as a Late Modern Religion", *Religion*, vol. 26, 1996, ss. 199–213.)

<sup>550</sup> P. Badham, "What Is Theology?", *Theology*, Vol. 99 Sayı 788, 1996, ss. 101-106, s. 101.

<sup>551</sup> Anne McGrew Bennett kadınların yaşadığı bu tecrübeyi şu şekilde açıklar: "Teoloji fakültelerine giren kadın öğrenciler, teolojik dilin eril olduğunu ve Tanrı için erkek terimlerinin ve eril sembollerin yoğun kullanımına maruz kalacaklarını bekliyorlardı. Ancak hiçbir ilahiyatçının Tanrı'yı erkek bir varlık olarak düşünmediğine inanıyorlardı, çünkü Tanrı Kutsaldır, Gizemdir, Nihai Gerçektir; Tanrı bizim insan tasavvurumuzun ötesindedir; erkek terimleri, erkekler kadar kadınlara da atıfta bulunmak için genel terimler olarak kullanılacaktır. Pek çok kadın, gerçekten daha geneli kapsayıcı terimlerin kullanılacağını ve bu arada mevcut dilin öne sürdüğü imge ve sembollere kadınların da dahil edileceğini umuyordu. Ancak, tıpkı kilise yapıları ve laik yapılar gibi teolojik kurumların da erkek egemen olduğunu ve erkek tahakkümünü kırmanın kolay olmayacağını biliyorlardı.

Kadınlar bunların hepsini bulacaklarını biliyorlardı. Ancak, teoloji fakültesinde bulunan insanlar olarak muamele görmeyi beklemediler: alay edilecek, görmezden gelinecek veya sömürülecek nesnelere değil, eşit kişiler olarak. Teoloji fakültesi yönetimlerinin ve kadrolarının, kadınların ve kadınların deneyim ve anlayışlarının teolojik eğitimin ve kilisenin her yönünün ayrılmaz bir parçası olması için değişiklikler yapmaya kendilerini adanmış bekliyorlardı." s. 94. (Bkz. Anne McGrew Bennett, "A Feminist Critique of Theology: Excerpts", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 4, No. 2, Sonbahar 1988, ss. 93-98.)

Plaskow, ikonik derlemeleri *WomanSpirit Rising*'in 1978 tarihli ilk edisyonunun önsözünde teoloji öğrencisi olarak yaşadıkları sıkıntıların söz konusu derlemeyi ortaya çıkartmalarındaki etkisini anlatmışlardır. Anne McGrew Bennett de benzer şekilde, teolojiye yönelik feminist kritiğin, erkeklere ait bir "kulüp" olarak görülen teoloji alanından kadın akademisyenlerin sistematik şekilde dışlanması sonucunda ortaya çıkan acı, korku ve öfkeden doğduğunu ve kadınların yaşadıkları bu olumsuz tecrübelerin onları yeni bir teoloji yapmaya yönelttiğini ifade eder. Kadınlar, dini pratiklerde, kurumlarda ve akademide yaşadıkları yok sayılma, yabancılaştırılma ve red tecrübelerini birbirleri ile paylaşıp yaşananların sebepleri üzerinde düşünerek teoloji yapmaya başlamışlardır.<sup>552</sup> Bu teoloji bir taraftan kadınları yok sayan tecrübelerin aktarımı, sebep-sonuçlar üzerinde konuşarak sağaltım sağlama ve sonrasında problemleri teorize etme ve kavramsallaştırma ile ilgilenirken diğer yandan da kadınları insanlık bütününe eşit ve denk diğer parçası olarak görmek önkabulü üzerinden ilerlemeyi sağlayacak yeni çözüm ve sistem teklifleri önerir.

Bu yeni çözüm ve yeni sistem teklifleri, İkinci Dalga feminizmi ile doğrudan bağlantılıdır. İkinci bölümde, Tanrıça kültü ekseninde şekillenmiş Wicca ve Neopagan Tanrıça hareketlerinin gündelik yaşamda kadın tecrübesine verdiği önem ve kadın tecrübesinin meşrulaştırılmasının altını çizdiği görülmüştü. Teolojinin feminist kritiği, bunun sonucunda çıkan feminist teoloji ve özelde de Tanrıça teo(a)lojisinde bilimsel ve akademik düzlemde de kadın tecrübesinin geçerliliğinin altını çizmeye başlamıştı. Yeni bir çözüm arayışı ve yeni bir sistem teklifinin, eski sistem içinde ve eski sistemin o sistemi onaylayan, çoğaltan, oluşturan kavramsal araçlarla yapılamayacağı görüşü, feminist teologları başta anlatıldığı üzere yeni ihtiyaçlara uygun yeni araçlar oluşturmaya sevk etmiştir.<sup>553</sup>

Plaskow ve Christ'in ifadesi ile kadınların "şahsi acılarını dinin sistematik feminist eleştirisine dönüştürmeleri"<sup>554</sup> feminist teologların yeni soruları sormalarına vesile olmuştur. Bu sorular, yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar daha çok Hristiyanlık üzerine çalışmaların yapıldığı bir alan olan teolojinin yeniden şekillenmesine katkı sağlamıştır. Feminist teologlar, kadının tarihteki, toplumdaki, sosyal ve kültürel hayattaki, ailevi ve kişisel ilişkilerdeki konumunu sorgulamış ve kadının bu ilişkilerdeki konumu ile kutsal ile bağlantısı arasındaki paralelliğin doğasını eleştirmişlerdir. Çeşitli dini gelenek ve pratiklerde kadının genel kabul gören ve norm olduğu düşünülen ikincilliği, bedensel özellikleri sebebiyle küçük görülmesi ve kirli addedilmeleri, bu dini geleneklerin prestijli işlerinden ve toplumsal avantajlarından kadınların istifade edememesi, mesela din görevlisi olamamaları veya

---

<sup>552</sup> Bennett, s. 94-95.

<sup>553</sup> Bu ilişkiyi feminist teorisyen Audre Lorde "Efendinin evi efendinin aletleri ile asla yıkılamaz," diyerek dile getirmiştir. Bkz. Audre Lorde'un "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House" başlıklı konuşması: "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", Cherrie L. Moraga ve Gloria E. Anzaldua (ed.s), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* içinde, Berkeley: Third Woman Press, 2002, ss. 106-109, s. 108.

<sup>554</sup> Carol P. Christ ve Judith Plaskow, *WomanSpirit Rising*, s. 3.

erkeklerin katıldığı ritüellere katılamamaları gibi genel kabul görmüş ve önceden sorgulanmamış uygulamalar, adetler ve kabullerin dini referans ve dayanak noktaları sorgulanmaya başlamıştır.

Bu sorgulama öncelikle tarihsel bir okuma ile Batı geleneği içindeki tek tanrılı dinlere ve ataerkil sisteme yönelik yapılmıştır. Tanrıça feministleri, eril, Baba Tanrı imgesinin ne kadar doğru ve sağlıklı bir imge olduğunun hiç tartışılmadan kabul edilmiş olmasını sorgulamışlardır. Her ne kadar gelenekte Tanrının aşkınlığına vurgu yapılsa ve Tanrıyı herhangi bir cinsiyetle sınırlamanın doğru olmadığı dile getirilse de Tanrının cinsiyetli olduğu ve bu cinsiyetin erkek olduğuna dair önkabul Batı toplumlarınca çoğunlukla benimsenmiş bir fikirdir.<sup>555</sup> Tanrının erkek ve baba olduğunun kabulü din dilini de şekillendirmiş ve kadın ve erkeklerin dini ve cinsiyetlerini algılamalarını etkilemiştir. Eril bir din dilinin kesintisiz kullanımı ve itirazsız kabulü, psikolojik ve sosyolojik olarak kadınların din ile alakalı, bunun uzantısında da toplumsal her türlü olayda başat aktör olma imkanını da oldukça azaltmış gözükmektedir. Katolik feminist teolog Rosemary Radford Ruether'ın bu konu hakkındaki görüşünü, *“Tanrı, evvel zaman içinde, sadece ayrıcalıklı bir grup erkeği muhatap almak suretiyle bizi de onların tecrübesinin çözümlemesine ilelebet bağımlı hale getirecek şekilde sadece onlarla konuşmamıştır. Aksine, Tanrı halen hayattadır ve bizimledir. Kutsal Ruh konuşmaya devam etmektedir ve bizim de karşılıklı konuşmaya devam etmemiz zorunludur,”* diyerek feminist teolojinin çıkış noktasını ortaya koyar.<sup>556</sup>

Feminist teolojinin farklı türleri bulunmaktadır. İki ana akım altında toplanabilecek bu türlerin ilki metodoloji ekseninde hareket eder. Bu feminist teoloji alanının ana araştırma konuları arasında epistemoloji ile linguistik yapısökümü sayılabilir.<sup>557</sup> İkinci akım ise feminist teolojiyi ırk, cinsiyet, kültür ve inancı birbiri ile olan ilişkileri içinde anlatır. Feminizmin ve feminist teolojinin başlangıcında beyaz, orta sınıf kadınlar çoğunlukta iken Siyahi, Hispanik, Asyalı ve diğer coğrafyalardan feminist

---

<sup>555</sup> Bu konuda yapılmış bir araştırma için Bz. Rachel Ann Foster ve John P. Keating, “Measuring Androcentrism in the Western God-Concept”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 31, no. 3, 1992, ss. 366–75.

<sup>556</sup> Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press, 1993, s.xiv.

<sup>557</sup> Bkz. Ellen T. Armour, *Deconstruction, Feminist Theology and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide*, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1999.; *Deconstruction and Feminist Theology: Toward Forging an Alliance with Derrida and Irigaray*, Doktora Tezi, Vanderbilt University, 1993; “Questioning Woman in Feminist/Womanist Theology: Irigaray, Ruether, and Daly”, C. W. Maggie Kim, Susan M. St. Ville ve Susan M. Simonaitis (ed.s), *Transfigurations: Theology and The French Feminists* içinde, Minneapolis : Fortress Press, 1993, ss. 143-169.; Catherine Keller, “The Apophasis of Gender: A Fourfold Unsayings of Feminist Theology”, *Journal of the American Academy of Religion*, Volume 76, Sayı 4, Aralık 2008, ss. 933.; *Political Theology of the Earth: Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, Columbia University Press, 2018.; Rosemary P. Carbine, “Turning to Narrative: Toward a Feminist Theological Interpretation of Political Participation and Personhood”, *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 2, 2010, ss. 375–412.

teologların incelemeleri ile bu ikinci akım zenginleşmiştir.<sup>558</sup> Teolojinin çıkış noktası Hristiyanlık olsa bile diğer dini gelenekler tarafından da yöntemsel olarak kullanılmıştır. Budizm<sup>559</sup>, Yahudilik<sup>560</sup>, İslamiyet<sup>561</sup> gibi dinlerin ataerkil donelerini sorgulayan feminist teologlar bulunmaktadır.

---

<sup>558</sup> Bkz. Jacquelyn Grant, *White Woman's Christ, Black Woman's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta: Scholar's Press, 1989.; Ada Maria Isasi-Diaz ve Yolanda Tarango, *Hispanic Women, Prophetic Voice in the Church: Hispanic Women's Liberation Theology*, San Francisco: Harper and Row, 1988.; Virginia Fabella ve Mercy Amba Oduyoye (ed.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Maryknoll, N. Y.: Orbis Press, 1988.; Elsa Tamez, *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, Maryknoll, N. Y.: Orbis Press, 1989.; Virginia Fabella ve Sun Ai Park, *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Press, 1988.

<sup>559</sup> Rita Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History: Analysis and Reconstruction*, Albany: Suny Press, 1992.

<sup>560</sup> Bkz. Judith Plaskow, *Standing at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco: Harper and Row, 1990.

<sup>561</sup> Fatıma Mernissi'nin, Baroroh Baried, ve Neval El Sadavi'nin makaleleri, *Speaking of Faith: Global Perspectives on Women, Religion and Social Change* içinde, Diana L. Eck ve Devak Jain (ed.), Philadelphia: New Society Publishers, 1987. Fatıma Mernissi ve Neval El Sadavi için geleneğin içinden ama dinin dışından konuştukları söylenebilir. Benzer bir çizgiden devam eden ama dinin içinden konuşan feminist Müslüman teolog olarak Amine Vedud gösterilebilir. Dini bazı pratiklerin (imamet, ezan okunması vb.) kadınlar tarafından da yerine getirilebilmesi gerektiğini iddia eden ve buna göre eylemlerde de bulunan Vedud'un iki eseri özellikle dikkat çekicidir: *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999 ve *Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam (Islam in the Twenty-First Century)*, Oxford: Oneword, 2006. Türkçede bu konuda önemli bir derleme çalışma da *Kadın Olmak: İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi* eseridir (H. Şule Albayrak (ed.), İstanbul: İz Yayınları, 2019).

### 3.1.1. İkili Hiyerarşik Değerler Sistemi Eleştirisi

Mary Daly, Tanrıça feministleri arasında ataerkil sistemi eleştiren ve ataerkil baba Tanrı'nın varlığının kadınlar için ne ifade ettiğini ortaya koyan eserler yazan ilk isimdir. Özellikle *Beyond God The Father* başlıklı çalışması, Stanton ve Gage'in geleneğini devam ettirerek ataerkil dini geleneklerin kapsamlı bir eleştirisini yapar. Tanrı'nın baba olduğu ataerkil dinin, kadınlar üzerindeki psikolojik ve politik etkileri üzerinde duran Daly, eril Tanrı ve eril din dilinin erkeklere sağladığı imtiyazları şu şekilde açıklar:

*“Eğer ‘Göklerdeki Babamız’ olan Tanrı kullarına hükmediyorsa, o zaman erkeklerin de topluma hükmetmesi eşyanın tabiatına, ilahi plana ve kainatın düzenine uygundur. Bu bağlamda, roller birbirine karışır: Karısını tahakküm altına alan koca, Tanrının kendisini temsil eder. Belli bir toplumun imge ve değerleri, dogmalar düzlemine ve imanın şartlarına yansıtılmıştır ve onlar da buna mukabil kendilerinin oluşumuna imkân veren ve inandırıcılıklarını devam ettiren sosyal yapıları meşru hale getirmişlerdir.”<sup>562</sup>*

Daly, kadınların özgürleşme hareketlerinin dünya çapında artmasının, dünya üzerindeki bütün kadınlar arasında ortak bir bağ oluşturduğunu öne sürer. Kadınlar artık bütün dünya çapında bir kast sisteminin parçası olduklarının farkına varmışlardır. Kast sistemini Hindistan'daki manasından daha geniş bir manada kullandığını ifade eden Daly, dünya çapında, insanların doğuştan itibaren hiyerarşik olarak farklı konumlara atandığını ve imkanlara erişimin eşit olmadığı bir düzenin bütün dünyada sürdürüldüğünü iddia eder. Bu düzenin sürdürülebilmesi için insanlara cinsiyetlerine göre toplumsal roller verildiği söyleyen Daly, toplumdaki cinsiyet rollerinin pekişmesi ve devamının bütün toplumların kabulü ve iş birliği içinde gerçekleştirildiğini öne sürer.<sup>563</sup>

Daly'nin evrensel olarak kadınların ikincil plana atıldığına ve evrensel bir kast sistemindeki konumlarına yönelik iddiasını Sherry B. Ortner, 1974'te kaleme aldığı “Is Female to Male as Nature is to Culture?”<sup>564</sup> isimli makalesi ile sistemleştirmiştir. Makale, kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi ve kadın

---

<sup>562</sup> Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston: Beacon Press, 1973, s. 13.

<sup>563</sup> Daly, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>564</sup> Sherry B. Ortner, “Is Female to Male as Nature is to Culture?” M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere (ed.), *Woman, Culture, and Society* içinde, Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, ss. 68-87.

ile erkeğin toplumsal ve dini konumunu, doğa ile kültürün insanlığın zihninde konumlandırıldıkları pozisyonlarla karşılaştırır. Tanrıça feministlerinin en başından beri vurguladıkları ve eleştirdikleri ikili değerler hiyerarşisi anlayışını akademik olarak kavramlaştırır ve bu ikili ayrımların kadınlar için ne anlama geldiğini ortaya koyar.

Ortner, makalesinin temelini oluşturan “Kadın erkek için ne ise doğa da kültür için o mudur?” sorusu ile bir karşılaştırmada bulunur. Buna göre, insanların kültürü algılayışları ile doğayı algılayışları arasında bir fark vardır. Bu fark, ikisine verilen değer ile belirlenir. Kültür ve kültüre ait unsurlar daha yüksek değerlere sahipken doğa ve doğa ile özdeşleştirilen unsurlar kültürün hizmetine sunulmuştur. Ortner, benzer bir ilişkinin kadın ve erkek arasında da olduğunu iddia eder. Kadın ile erkek arasındaki ilişkide kadın doğanın rolünü, erkek de kültürün rolünü üstlenmiştir. Doğa ile özdeşleşen kadın, aynen kültürün ilerleyebilmesi için doğanın tahakküm altına alınması gibi, doğadan kültüre geçiş evresinde erkek tarafından tahakküm altına alınmıştır.

Bu tahakkümün sonucu ise bilinen her kültürde kadınların erkeklerden en azından bir derece aşağı görülmesidir. Ortner, bu aşağı görülmeyi, bütün toplum ve kültürlerde (1) kadınların yaptıkları işlerin ve kadınlara ait her şeyin erkeklerin yaptıkları işlerden ve erkeklere ait her şeyden daha az prestijli sayılması, (2) kadınların fizyolojik bazı halleri sebebiyle dini ve toplumsal olarak kirli görülmeleri durumunun onların daha aşağı bir değerde oldukları imasını vermesi, (3) toplumun en değer verdiği, en prestijli alanlara kadınların erişiminin olmaması veya çok az olması gibi üç ana sebebe bağlar. Bu üç sebebin hepsi bir kültürde görülebilir. Ama bir tekinin bile sistemde bulunması, kadınların ikinci sınıf olmasını destekleyecek niteliktedir.<sup>565</sup>

Bu ikincilliğin akla gelen ilk sebebi olarak biyolojik determinizm gösterilebilir. Biyolojik determinizmi haklı çıkartmak için birçok bilimsel gibi görünen birçok veri kullanılsa da Ortner, biyolojik olarak erkeklerin kadınlar üzerindeki mutlak hakimiyetini, erkeklerde olup kadınlarda olmayan, ne olduğunu tam da tanımlamanın mümkün olmadığı bir “şey”e bağlar. Biyolojik determinizmde erkekler de kadınlar da biyolojilerinin kendilerine sundukları imkanlar ve/veya kısıtlamalar dışında bir alana adım atmazlar. Buna göre kadınlar biyolojilerin gereği olarak anne olmaktan da erkeklere tabii olmaktan da memnundur. Bu varsayımı eleştiren Ortner, erkeklerle kadınların birbirinden farklı olduğunu kabul eder, biyolojik özelliklerin göz ardı edilmesini tavsiye etmez. Öte yandan biyolojik determinizmin de ancak kültürel değer sistemleri içinde anlam taşıyan bir bağlamı olduğunu öne sürer. Biyolojik gerçekliklerin algılanışı bir toplumun kültürel değer sistemlerinin o gerçekliklere bakışı ile değişebilir, bir kültürde kadın ve erkeğin biyolojik durumlarına getirdiği

---

<sup>565</sup> Ortner, s. 69.

yorumların değişmesi halinde, önceden o toplum tarafından biyolojik kaçınılmazlıklar olarak görülen özellikler başka türlü algılanabilir.<sup>566</sup>

O halde, kadınların evrensel ikincilliğinin altında yatan sebepler arasında salt bir gerçeklik olarak biyolojiyi saymanın yeterli olmadığı düşünülebilir. Biyoloji kültürün filtresinden geçer ve onun yorumlamasına tâbidir. Bu da Ortner'in doğa-kültür eşleştirmesinin bir uzantısı sayılabilir. Ortner, kültürün amacının doğanın fethi olduğunu söyler. Doğa, insanı sınırlandıran, onu içine alan bir yapıdır. Kültür ise doğayı sınırlandırmak ister, amacı insanın doğa üzerine eylem gerçekleştirmesine imkân sağlamak için doğa üzerinde hakimiyet kurmak ve istediği kalıplara sokmaktır. Kadının evrensel ikincilliğini de doğa ile kültür arasındaki ilişkiden hareketle hem sembolik hem reel hayatta doğaya erkekten daha benzer görülmesine ve doğa ile özdeşleştirilmesine bağlar. Kadın da doğa gibi ve doğanın bir parçası olarak üzerinde kültürün ve erkeğin hakimiyet kurması, kültürün istediği kalıplara sokulması ve kültürün çizdiği sınırlar içinde hareket etmesi gereken bir unsurdur.<sup>567</sup>

Ortner, bir sonraki aşamada, kadının doğa ile özdeşleştirilmesinin sebeplerinin neler olabileceğini sorgular. Kadınları, erkeklerden ayıran en göze çarpıcı hususlar biyolojik farklılıklardır. Kadının biyolojik farklılıkları, onun üreme sisteminin kendine has yapısı ile ortaya çıkar. Bu biyolojik yapı, kadınların kültür sınırları içinde aşağı kademelere konumlandırılmalarına sebep olmuştur.

Problemi yine üç seviyede tartışmak gerekir. İlk seviyede kadınının bedeninin ve bu bedenin üreme fonksiyonlarının insanlığın devamının sağlanması için erkeklerin üreme fonksiyonlarına nazaran daha hayati öneme sahip olması bulunur. Kadın, türün çoğalması için kendisine duyulan ihtiyaç sebebiyle doğaya daha yakın konumlandırılır çünkü üreme, çocuk bakımı gibi sorumluluklar doğanın bir parçasıdır. İkinci seviye ilk seviye ile bağlantılıdır. Kadının fiziksel durumu, onu sadece doğaya daha yakın bir şekilde konumlandırmaz, bunun yanı sıra kültürün daha yüksek aşamalarında bulunmasına da engel olur. Kadının toplum içindeki rollerinin kapsamını doğa ile özdeşliği belirler ve sosyal olarak çeşitli tabular, kirlilik kabulleri gibi sebeplerle toplumsal basamaklarda yükselme imkânı verilmez. Üçüncü seviyede ise artık şartlandırma etkeni söz konusudur. Kadının doğaya yakın görülmesi ve toplum içinde bu kabul çerçevesinde bir rolünün olması, sadece erkeklerin öne sürdüğü ve kadınların aslen reddettiği bir olgu değildir. Kadınlar da yüzyıllardır süren bu rol paylaşımını kabul etmiş, içselleştirmiş ve benimsemişlerdir. Bu kabulleniş, kadınların kendilerine dair fikirlerinin bu çerçevede oluşmasına imkân sağlamış ve zihni yapılarını kendilerini doğaya daha yakın görececek şekilde değiştirmiştir.<sup>568</sup>

---

<sup>566</sup> Ortner, s. 71.

<sup>567</sup> Ortner, s. 72.

<sup>568</sup> Ortner, s. 73-74.

Ortner'a göre kadın bedeninin üreme fonksiyonlarının kültürel ve sosyal bağlamda ne ifade ettiğini anlamak için Simoné de Beauvoir'ın konu hakkındaki görüşlerine bakmak gerekir.<sup>569</sup> De Beauvoir'ın kadınların türün kurbanı oldukları şeklindeki tespiti önemlidir. De Beauvoir, kadın bedenindeki birçok organın ve sistemin kadınların birey olarak kendi sağlıkları ile ilgili bir işlevi olmadığını öne sürer. Bunlar, kadının bedeninde kadınlıkla doğrudan alakası olmayan ama türün devamı için gerekli olan işlevleri yerine getiren sistemlerdir. Yumurtalıklar, göğüsler ve rahim; üreme ve besleme gibi fonksiyonları yerine getirirken çoğunlukla kadınlara rahatsızlık verir. Bu kaçınılmaz mecburiyet kadını ister istemez insanlığın doğaya daha yakın tarafına iter.<sup>570</sup>

De Beauvoir, kadın ile erkek arasındaki ayrımı bu mecburiyet üzerinden şekillendirir. Kadınlar hamilelik, çocuk bakımı, eğitimi, hayata kazandırılması gibi türün devamı için gerekli, özgürlüklerini kısıtlayan ve onları belirli davranış kalıplarına hapseden işlevleri sürdürmek zorunda kalmıştır. Kadının dünyaya ve hayata katkısı, bedeni üzerinden bir yeniden üretim ve yaratımdır. Erkek ise türün devamı için kadın gibi bir mecburiyet içinde değildir. Bu ona dünyayı keşfetmek, şekillendirmek, hükmetmek için daha fazla zaman verir. Öte yandan yaratma ve üretme işlevi insanlığın temel sosyal dürtülerinden biri sayılabilir. Erkekler bu dürtüyü kadınlar gibi doğal ve biyolojik yollarla değil, kültür üzerinden daha yapay yollarla gerçekleştirirler. Kadın üretimi ile erkek üretimi arasındaki fark kadını doğaya ve erkeği de kültüre daha yakın konumlandırırken, kadınların üretimlerini kültürel açıdan daha az değerli olarak nitelendirir. Eril kültürel üretim ise daha kıymetlidir. Bunun sebebi erkeğin üretimine istediği sembolik manayı yükleyebilmesi ve bunun kültürel olarak kabul görmesidir. Bir sanat eseri, bir mimari eser, bir kitap, bir şiir, bunlar insanların mevcudiyetlerini ölümden sonra bile sürdürebilecek aşkın, ölümsüz üretimlerdir. Kadının üretimi ise ister çocuk ister gündelik hayatın devamı için gerekli diğer üretimler olsun geçicidir.<sup>571</sup> Bu da bu üretimlerin daha az kültürel kıymetleri varmış gibi görülmesinde sebep olmuştur.<sup>572</sup>

Öte yandan, kadını tamamen doğanın parçası olarak kabul etmek de imkan dahilinde değildir. Kadın insan ırkının birçok özelliklerini paylaşır, ontolojik bilinç onda da vardır. Akli, zihni, psikolojik melekeleri bulunur, bu melekeleri aynı beceri ve yeterlilikte kullanır. Düşünme, konuşma, kavramsallaştırma, üretme, sembolleştirme, varlığı kategorize etme ve isimlendirme gibi özelliklerde erkekten ayrı değildir. Kadını denklemden çıkararak insanlıktan bahsetmek veya insanlığın

---

<sup>569</sup> De Beauvoir'ın kadın ve özgürlük hakkındaki görüşlerinin incelenmesi için bkz. Tove Pettersen, "Freedom and Feminism in Simone De Beauvoir's Philosophy", *Simone de Beauvoir Studies* 24, 2007, ss. 57–65.

<sup>570</sup> Ortner, s. 74-76.

<sup>571</sup> Bkz. Yolanda Astarita Patterson, "Simone de Beauvoir and the Demystification of Motherhood", *Yale French Studies*, no. 72, 1986, ss. 87–105.; Linda M. G. Zerilli, "A Process without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity", *Signs* 18, no. 1, 1992, ss. 111–35.

<sup>572</sup> Ortner, burada De Beauvoir'ın "*İnsan hayat verdiğinde değil hayatını riske ettiğinde hayvandan yüksek olduğu için insanlıkta üstünlük onu doğuran cinse değil öldüren cinse verilmiştir*," sözünü örnek gösterir (s. 74).

sürdürülebileceğini, ilerleyebileceğini düşünmek tutarlı bir eylem sayılmaz. Ortner, bu tespitini desteklemek için Claude Levi-Strauss'un "Kadın hiçbir zaman sadece tek bir simge olup bununla kısıtlı kalmaz çünkü erkeğin dünyasında bile halen bir şahıstır ve bir simge olarak tanımlandığında bir simge üreticisi olarak görülmelidir," sözünü örnek gösterir.<sup>573</sup>

Ortner'in ifadelerinden yola çıkarak şunlar söylemek mümkün olabilir: Kadının insanlığın yarısını oluşturduğunu inkâr etme ve kadından vazgeçmenin imkânı olmasa bile kadının kültürdeki bir yerinin olabilmesi ancak ikincilliğini kabul etmesi ile gerçekleşebilir. Kadının kültürdeki görevi doğadan kültüre geçiş sürecini idare etmektir. Bu sadece kadının çocuk doğurması ve çocuğun fizyolojik ihtiyaçlarını karşılaması ile ölçülebilecek bir iş değildir. Kadın, çocuğu kültür içinde yer almaya uygun bir hale getirir: tuvalet eğitimi alma, yemek-içme adabı, kıyafet giyimi, toplum içi kurallara uymayı öğrenme gibi sosyalleşmenin ilk aşamaları kadınlar eliyle gerçekleşir. Bununla birlikte, kadınların sosyalleşmenin ilk basamağından yukarı çıkmalarına izin verilmez. Yüksek kültür standartları erkekler tarafından belirlenir ve burada çok büyük çoğunlukla erkekler bulunur. Ortner bunu, ilkokul öğretmenlerinin büyük çoğunluğu kadinken üniversite hocalarının büyük çoğunluğunun erkek olması ile açıklar. Benzer şekilde, evlerde gündelik yemek pişirme işlerinin büyük çoğunluğu kadınlar tarafından yapılırken büyük restoranlardaki itibarlı yemek şefliği makamlarının çoğunu erkekler ellerinde tutmaktadır. Bir iş, gündelik ve sıradan, günlük hayatın idamesi için gerekli ve monoton olduğunda bu işi genelde kadınların yaptığı görülür. Aynı iş kolunun itibarlı şekle bürünmüş, toplum nezdinde prestijli olan çeşitlendirmelerinde ise genelde erkekler rol almaktadır. Bu durum bile Ortner'a göre kadının kültür içindeki evrensel ikincilliğini ve doğa ile kültür arasındaki geçiş aşaması görevini ortaya koyar.<sup>574</sup>

Ortner'in Simone De Beauvoir ve Claude Levi-Strauss'un teorilerini temel alarak ortaya koyduğu sosyal yapı, Tanrıça dininin ve kadın-egemen düzenlerin algılanmalarına ve kurgulamalarına ışık tutar mahiyettedir. Kadının toplumda doğayla daha doğrudan ilişkili ve ikincil olarak görülen konumu, ilk dönem Klasikçilerinin Tanrıça inancı ve anaerkil veya anasoylu toplumları daha az gelişmiş olarak yorumlamalarını sağlamıştı. Birinci ve İkinci Dalga Feminizm hareketine bağlı Tanrıça kültüne bağlı bazı popüler söylemlerde ise kadının toplum içindeki konumunun evrenselliğinin sebeplerini sorgulamaktan çok ikili değer sisteminin olduğu gibi kabul edildiği ve bu sistem içinde olumlu/olumsuz alçak/üstün görülen değer yargılarını tersine döndürmenin kabul edildiği görülmüştür.

Ortner, kadınların ikincilliğinin evrenselliğinin antropolojik ve kültürel alt yapısından bahsetmiştir. Hristiyan feminist teolog Rosemary Radford Ruether ise doğa ile kültür arasındaki

---

<sup>573</sup> Ortner, s. 76.

<sup>574</sup> Ortner, s. 77-80.

ilişkinin felsefi alt yapısını oluşturan ikili hiyerarşik değerler sisteminin kadınlara verdiği ikincil değerden bahseder.<sup>575</sup>

Ruether'ın ilk dikkat çektiği nokta, kadınlara ait fizyolojik süreçlerin (adet, lohusalık, emzirme, menapoz gibi) kültürün yüksek platformlarında dışlanması, yok sayılması, kirletici ve sakınılması gereken bir şey olarak görülmesidir. Kadınların bazı fizyolojik özelliklerinin toplum nezdinde kirli sayılması, onları Ortner'in dediği gibi doğadan kültüre geçişi sağlayan ara bir eleman haline getirir. Bunun en büyük örneği, erkeklerin ergenliğe geçiş ayinleridir. Bu ayinlerle erişkinliğe geçiş yapan çocuğun annenin etkisinden ve dişil dünyadan vahşi bir şekilde ve dönüşü imkansız kılarak kopması sağlanır. Bu ayinlerdeki ortak özellik, ergenliğine kadar erkek çocuğuna korunaklı bir sığınak olmuş ve sosyalleşmenin ilk aşamalarının öğretildiği annelik ve dişil alan ile alakalı her şeyin erkek çocuğu gözünde değersizleştirilmesidir. Kadına ait alandan ayrılmak ve o alanı küçük görececek zihniyet formasyonuna erişmek genç erkek çocuğunu erkek haline getirecek ve erkeklerin imtiyazlı sosyal dünyasına adım atabilmeyi sağlayacaktır.<sup>576</sup>

Bu ergenlik ayinleri, Ruether'a göre doğayı ve tarihi insandan ve birbirlerinden ayrı düşünemeyeceğimizi gösterir. Erkek doğası veya kadın doğası denilen şeyler de toplumun beklentilerinden ve kültüründen ayrı değildir. Bu birliktelik tarihin doğa algımızı, dolayısı ile doğayı da kapsamaya sebep olur. Doğanın kendisini tarihten ayrı düşünmek mümkün değildir. İnsanın algıladığı doğa, tarihselleşmiş doğadır. Ruether'ın bu tespiti doğa ile kültür arasındaki hiyerarşik ikili değerler sisteminin kurgusallığına da işaret eder.<sup>577</sup>

Ruether, kadının evrensel ikincilliğinin, kadın ve erkek arasında, kadını ilk öteki haline getiren eşitsizliğin ve kadının değersizleştirilmesinin altında ikili hiyerarşik değerler sistemi olduğunu ifade eder. Cinsler arası büyük kırılma ve ayrılma, milattan önce birinci yüzyılda gerçekleşmiş, klasik Hristiyanlıkla da pekişmiştir. Ruether, bu ikilikleri tanımlarken onların birbirlerini olumsuzladıklarını, ötekileştirdiklerini, kabul ve benimseme değil red ve tenzih içerdiklerini, birbirini tamamlayan iki kutup değil birinin varlığında diğerinin bulunamayacağı antitezler haline geldiklerini ifade eder. Ona göre bu durumun müsebbibi "klasik Hristiyanlığın, Platonik ve kıyametçi dini mirası"dır.<sup>578</sup>

Batı'nın kadınlara bakışını şekillendiren Platonik düşüncenin kökeninin izlerini süren Ruether, öncelikle kabilecilikten tarım toplumuna geçiş aşamasına dikkatini yöneltir. Kadınların sömürsünün başlangıcını Neolitik döneme kadar götürür. Bununla birlikte, tarım toplumlarında da kabilecilikten

---

<sup>575</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, s. 72.

<sup>576</sup> Ruether, *a.g.e.*, s. 47-54, 61-67, 72-74.

<sup>577</sup> Ruether, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>578</sup> Ruether, "Motherearth and Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective", Carol P. Christ ve Judith Plaskow (ed.s), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* içinde, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1979 (ikinci edisyon 1992), ss. 43-52, s.44.

tevarüs eden kadın ve erkek, dünya ve insan arasındaki bütüncül anlayış halen hakimdir. Bunun göstergelerinden biri, toprağın bereketi ve yeryüzünün yenilenmesi ile kralın hayat döngüsünü birleştiren ayinlerin tarım toplumlarında da sürdürüldüğü örneklerdir. İkinci büyük kırılma ve değişim, milattan önce binli yıllarda, büyük imparatorlukların oluşması ile gerçekleşir. Ruether'in yorumuna göre bu büyük fetihler ile yeni bir dini dünya görüşü ortaya çıkmış, insanların birbirleri ile, doğa ile, devletleri ile, toprakları ile arasındaki sistemsiz, bütüncül uyum ve birlik ortadan kalkmıştır. Mesela toprak artık kendisi ile vergi vermen gereken bir araç haline gelince, insan ile doğanın yabancılaşması başlamıştır. İmparatorlukların gelmesi, insanın devleti ile yabancılaşmasına, kralı ile aidiyet kuramamasına sebep olmuştur. Bu yabancılaşma ve ayrışma beraberinde bireysel kurtuluş fikrini getirmiş, dünya artık insanların kurtulmak istediği, insanın kapasitelerini kısıtladığı düşünülen maddi bir düzleme indirgenmiştir.<sup>579</sup>

Aşağı yukarı yakın zamanlarda tarih sahnesinde yer alan Yahudilik her ne kadar kabileci unsurları barındırmaya devam etse de bütüncül dünya görüşünü değiştirmiştir. Peygamberlerin söylemleri kurtuluşu tabiatın doğal seyri ve döngüsü içinde gerçekleşecek döngüsel bir hareket olmaktan çıkartmıştır. Doğanın ve kutsalın eril ve dişil unsurlarını birbirinden ayıran ve eril unsurları hiyerarşinin en üst noktasına taşıyan peygamberler, tabiatın, dolayısıyla insanın yenilenmesini tarihin içinde bilinmeyen bir gelecekte gerçekleşecek tarihi bir olay haline getirmiştir. İnsanın ve doğanın yenilenmesinin döngüsel ve beklenen bir hareket olmaktan çıkıp zamanı muğlak, tarihin içine yerleştirilmiş gelecek bir olay haline gelmesi, bu gelecek beklentisinin tarihin de dışında yer almasına sebep olmuş, kıyamet ve kıyametin ardından metafizik bir yenilenme kurgusu ortaya çıkmıştır.<sup>580</sup>

Yahudilik, doğal döngüsellığı aşan, tarihselliğin ötesine geçen metafizik kurtuluşun ilk teklifini yaptığı esnada, yakın bir coğrafyada başka bir gelişim daha kendisini gösterir. Ruether, Yahudiliğin tarihselliği aşma teklifi ile klasik Yunan felsefesinin bireyin maddi dünyadan yabancılaşması teklifi arasında paralellikler görür. Peygamberler gibi filozoflar da kutsalın eril ve dişil unsurlarını birbirinden ayırarak eril unsurlara üstünlük ve hakimiyet atamışlardır. Kıyamet fikri toplumsal bir kurtuluşu ve yenilenme teklifi getirirken, maddi dünyanın yüklerinden kurtulmak isteyen akıl ve ruh fikri, bireysel kurtuluş teklifini getirir. Klasik Yunan felsefesi de ruhun ve aklın dünyaya gelişini bir imtihan veya hata olarak görür.<sup>581</sup> Ruh ve akıl, zamanla, mekanla, bedenle sınırlandırılmıştır ve bunları aşmak ister. Ruhun dünyada bürünebileceği en mükemmel form, eril form olsa bile beden ruh için bir hapisanedir ve onun ait olduğu yere geri yükselmesine engel olmaya çalışır. Ruh ancak bir hata veya eksiklik sebebiyle dişil

<sup>579</sup> Ruether, *Sexism and God Talk*, s. 47-53, 72-75.

<sup>580</sup> Ruether, "Motherearth and Mega Machine", s. 48.

<sup>581</sup> Klasik Yunan düşüncesinde kadının bedenselliği üzerine bir çalışma için bkz. Elizabeth V. Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies*, Vol. 8, No. 1, Bahar 1982, ss. 109-131.

bir forma bürünebilir. Ruhun isteği ve doğasının gereği bu maddi dünyanın ve beden sınırlamalarından ve kötülüklerinden uzaklaşmak, kaçmak ve kendini ondan arındırmaktır.<sup>582</sup>

Ruether, Hristiyanlığın bu iki düşünceyi, Yahudiliğin kıyamet fikrini<sup>583</sup> ve klasik Yunan düşüncesinin ruhun cennete uçarak kurtulması düşüncesini birleştirdiğini öne sürer. Hristiyanlığın, sadece bu ikisini birleştirmekle kalmadığını, Hz. Meryem'in şahsında eski Bakire-Ana bereket Tanrıçasının imgelemine de inanç sistemine yerleştirdiğini ve Hz. İsa'nın bedeni üzerinden de beden-ruh ayrımını ortadan kaldırmaya çalıştığını düşünür. Bununla birlikte Hristiyanlığın insan düşüncesi de ikilidir. Bu ikililiğin özelliği insanın özü ile insanın varlığını birbirinden farklı olgular gibi değerlendirmesidir. Ruether burada ontolojik imkan ile tarihsel olgu arasında bir ayrıma gider. İnsanın yapabileceklerine dair potansiyeli ile tarihsel olarak yaptıkları Hristiyanlığa göre farklıdır.<sup>584</sup>

Holistik dünya görüşünden uzaklaşan insanlığa ait ve önceden birlik içinde olan bütün değerler birbirlerinden ayrıştırılmış ve hiyerarşik bir düzende yeniden şekillendirilmiştir. Kültür kadın ve erkeğin beraberce oluşturdukları bir hareket olmaktan uzaklaşarak, eril grupların tahakkümü altına girmiştir. Yaratılan yeni ikiliklere biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere yeni değerler atayan bu eril gruplar, ikili değerler hiyerarşisindeki bütün olumlu özellikleri erkeklere, olumsuz gördükleri özellikleri de kadınlara atfetmiştir.<sup>585</sup> Erkekler ruhla, aşkın ile, ebedi olanla kadınlar bedenle, dünyevi ve sonlu olanla özdeşleştirilmiş; bu sebeple erkeklerden aşağı görülmüşlerdir. Yeni değerler sistemi beraberinde yeni bir din dilini de getirmiş ve kadının sömürüsünün başlaması, diğer aşağı görülen grupların (Yahudiler, siyahiler, Doğulular vs) da sömürülmesi için meşru bir zemin hazırlamıştır.

Ruether, doğaya ve insanlara tahakküm etmenin yolunu açan bu ikili değerler hiyerarşisinin miadını doldurduğunu düşünür. Madde ve mananın iki ayrı kutup olarak görülmesini reddeden Ruether, "ikisinin aynı şeyin içi ve dışı" olduğunu söyler.<sup>586</sup> Batı'nın dini düşüncesini şekillendiren bu hiyerarşinin üzerinde yeniden düşünülmesi ve insanın doğa ile, diğer insanlar ile, kendisi ile ilişkisinin yeniden kurulması gerekmektedir. Ruether, baskıcı ve sömürücü olmayan yeni bir ahlak oluşturulması çağrısında bulunur. Bu ahlakın ilk adımı, insanların varlık üzerine kurdukları tahakkümü kaldırmalarıdır. Maddi varlıklar ve dünya, insanların özel mülkü, istedikleri gibi kullanıp sömürecekleri

---

<sup>582</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, s. 78-79.

<sup>583</sup> Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

<sup>584</sup> Ruether, "Motherearth and Mega Machine", s. 49.

<sup>585</sup> Burada bir ayrıma dikkat etmek gerekir. Bu değer atayışının iki aşamalı olduğu düşünülebilir: Öncelikle daha az değerli görülen özelliklerin kadınlara verilmesi, mesela onların aklilikten uzak olduğunun söylenmesi şeklinde gerçekleşmiştir. İkinci aşamada ise eski geleneklerden bu yana kadınlara ait görülen ve önceden değerli olan özellikler değersizleştirilmiştir, kadınların fizyolojik fonksiyonları gibi.

<sup>586</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, s. 85, s. 89.

eşya olmaktan çıkmalıdır. Bu bakış açısı değiştirildiğinde, toplumlardaki tahakküm düzenleri de ortadan kalkacaktır ve kadın-erkek ikiliğinin temelini böylece insanın insan olmayana bakışını konulmuştur.<sup>587</sup>

Ruether'ın bu çağrışı yapmasının sebebi ikili değerler hiyerarşisinde daha yüksekte olan insanın doğayı, tabiat kaynaklarını, hayvanları sömürmesinin, sosyal düzen içinde kendisinden daha aşağı konumda olan diğer insan gruplarını ezmesinin sonuçlarının olacağını düşünmesidir. Bu düzenin devam etmesinin çok yakın bir gelecekte herkese ağır bedeller ödeteceğini ifade ederek uyarılarda bulunur. Bu sebeple artık yeni bir düşünce sistemine geçilmeli ve "Batılı Beyaz erkeğin, hakikati biri iyi biri kötü, biri üstün biri düşük, biri mütehakkim diğeri bastırılmış ikiliklere bölen linear, dikotomik düşünce örüntüsünden çıkan rasyonalitesinin"<sup>588</sup> işlevselliğini yitirdiği kabul edilmelidir.

Ruether, kadın – erkek eşitsizliğinin temelinde doğaya karşı tutum olduğunu düşünürken Ahmet Güngören doğa karşıtlığının temelinde kadın - erkek eşitsizliği olduğunu öne sürer. Ruether gibi o da, Engels'in örüntüsünü takip ederek kadınların ikincilliğini "ilk ve temel eşitsizlik" olarak ifade eder.<sup>589</sup>

Güngören, "Batı düşüncesi tarihinin, bir bakıma aklın yüceltilmesinin tarihi" olduğunu iddia eder ve akli bu şekilde yüceltmenin sonuçlarının neler olabileceğini sorgular. Bu yüceltme masum bir yüceltme gibi görünmemektedir, bunun akli yücelterek aklın karşısına koydukları üzerinde tahakküm inşa etmenin bir yolu olması ihtimali vardır. Buradan devamla, Güngören'e göre akıl/akıldışı ve medeni/vahşi gibi hiyerarşik ikilikler, bu ikiliklerin aşağı görünen tarafları üzerinde tahakküm kurmanın zeminini hazırlar.<sup>590</sup> Güngören, Ruether'ın uyardığı noktanın ilerisine geçerek doğayı sorumsuzca sömürmenin doğanın, dolayısıyla insanın yok olmasına sebep olacak süreci çoktan başlattığını ifade eder.<sup>591</sup>

Ortner, Ruether ve Güngören'in tespitleri de göz önüne alındığında meselenin özünün kadın-erkek eşitsizliği ve kadınların tahakküm altına alınması sorunsalından derine gittiği düşünülebilir.<sup>592</sup>

Buradan hareketle söz konusu eşitsizlik ve tahakkümün, bir anlayışın ve düşünce türünün sebebi değil

---

<sup>587</sup> Ruether, *Sexism and God Talk*, s. 82-85. Ruether'ın bu düşüncesinde de Christ'in düşüncesinde de filozof Martin Buber'in insanın şahsi ilişkilerinde, varoluşunu anlamlandırmak için kullandığı "Ben-O" görüşünü değil de "Ben-Sen" tavrını temel almasının anlamlı ilişkiler kurmasına yardımcı olacağını ileri sürdüğü fikirlerinden etkilendikleri düşünülebilir. Bkz. Martin Buber, *I and Thou*, Walter Kaufman (çev.), New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

<sup>588</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, s. 89.

<sup>589</sup> Ahmet Güngören, "Claude Levi-Strauss ve Söylensel Düşüncenin Yapıları", *Din ve Büyü* içinde, Claude Levi-Strauss, Ahmet Güngören (der. ve çev.), İstanbul: Yol Yayınları, 1983, ss. 11-30, s. 12.

<sup>590</sup> Güngören, s. 27.

<sup>591</sup> Güngören, s. 41.

<sup>592</sup> Mesela bkz. Christine A. James, "Feminism And Masculinity: Reconceptualizing The Dichotomy Of Reason And Emotion", *International Journal of Sociology and Social Policy*, Vol. 17, No. 1/2, 1997, ss. 129 – 115.

neticesi olduğu öne sürülebilir. Bu anlayışın bir yönü de kutsal ile ilişkide kadının konumunun ikincilliği meselesidir.

### 3.1.2. Teolojinin Feminist Eleştirisi

Feminist düşünce, Matilda Joslyn Gage ve Elizabeth Cady Stanton gibi ilk örneklerden bu yana ataerkil dinin kadınlar üzerindeki etkisini eleştirmiştir. Yahudi-Hristiyan geleneğin kadınların ikincilliğini destekleyen doğası üzerine birçok feminist teolog ve Tanrıça feministi çalışmalar yapmıştır. Bu eleştirilerden bazıları söz konusu gelenekler içinden çıkmış, birçok Tanrıça feministi ise Hristiyanlıktaki ataerkil unsurların baskısına yönelik şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Hristiyan gelenek içinde kalmaya devam edip feminist teoloji yapan isimlerin en dikkat çekicilerinden birisi Elisabeth Schüssler Fiorenza'dır.

Fiorenza, ilk bölümde kısmen ele alındığı üzere Stanton'ın *The Woman's Bible* eserinden devamla Kitab-ı Mukaddes eleştirilerini sürdürmüştür. Stanton gibi Fiorenza da Kitab-ı Mukaddes'in erkeklerin elinde, kadınlara yöneltilmiş bir silah olarak görür. Bu silahın siyasi bir silah olduğunu düşünür ve feminist teolojinin her türlü eyleminde bu siyasi gündemi göz önünde bulundurulması gerektiğini öne sürer.<sup>593</sup> Bu sebeple, eğer eleştirel bir feminist retorik inceleme yapılması gerekiyorsa bu incelemede güç yapılarına ve çıkar ilişkilerine dikkat etmek gerekir.<sup>594</sup> Feminist teolojinin kişisel olanın siyasi olması ve kadınlara yönelik baskı araçlarının politik amaçlara sahip bulunması hususlarını göz önüne alarak teolojiyi uygulamada yeni yöntemler üretmesi onun teolojinin eksikliklerini tekrarlamasının önüne geçecek etken olabilir. Bu yöntemlerin başında Fiorenza'nın hermenötik şüpheciliğini saymak mümkündür. Fiorenza feminist teologların tarihsel bulgulara güvenmemesini salık verir. Kutsal metinlerde de metinlerin yeniden yorumlanması için merkezinde eril otoritenin bulunduğu metinlere devamlı bir şüphe ile yaklaşılmalı, kadınların tecrübelerini değerlendirme kıstası olarak kullanılmalı ve konuşan metinlerden ziyade metinlerin arasındaki sessizlikleri okumaya çalışmalıdır.<sup>595</sup>

Geleneksel metinlere ve geleneksel dini kimliğe karşı şüphe ile yaklaşma, bu metinlerle ilgili yeni okumalar yapma ve metinleri sürekli bir şekilde baştan çözüp yeniden inşa etmenin faydası Fiorenza'ya göre sadece kadınlara yönelik değildir. Kyriarchy (kyriarchy)<sup>596</sup> olarak tabir ettiği

---

<sup>593</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, "A Critical Feminist Hermeneutics", *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Arvind Sharma (ed.), Albany: State University of New York Press, 2002, ss.207-242, s.225.

<sup>594</sup> Fiorenza, "A Critical Feminist Hermeneutics", s.226.

<sup>595</sup> Fiorenza'nın yöntembilimsel bu yaklaşımı Tanrıça feministleri tarafından sadece eril teolojiyi eleştirmek için değil Tanrıça dinini yeniden yapılandırmak için bir imkân olarak değerlendirilebilir. Nitekim Carol Christ, İstar'a ve Athena'ya savaşçı ve eril kimliklerinden dolayı feminist hareket içinde yer vermeyi reddettiğinde, yeni Tanrıça inancını kurmak için ilk tercihlerden birini yapmış sayılmıştır. Metinlerin, kadın tecrübesi ile karşılaştırılarak şüpheyle ele alınması ve yeniden değerlendirilmesi sonucunda Christ Athena'yı yeni Tanrıça inancında bulunmak için yeterli ve gerekli görmemiştir (*Laughter of Aphrodite*, New York: Harper and Row, 1987, s. 80, 176).

<sup>596</sup> Kyriarchy, Elisabeth Schüssler Fiorenza tarafından 1992 yılında türetilmiş yeni bir kelimedir. Yunanca "efendi" veya "sahip" anlamına gelen (kyrios) ile "hüküm sürmek veya tahakküm altına almak" manasına gelen (archein) kelimesinin birleştirilmiş halidir. Kyriarchy, ataerkil yönetim ve baskının gittikçe artarak keşisen sosyal yapılardan oluştuğunu iddia eder. Bu yapılar kompleks ve piramidi andıran yapılardır. Buna göre birey bazı ilişkilerde baskıya uğrarken bazılarında ayrıcalıklı

toplumlardaki gruplar da bu tutumdan istifade edecektir. Fiorenza, bu yeniden inşayı bir vazife olarak görür, feminist teologların bütün dünyaya karşı bir sorumluluğu bulunduğunu dile getirir. Hiyerarşik sistemlerin baskılarından kurtulmuş dünya vatandaşlarının kendileri için bir maneviyat merkezinin nasıl olacağını tasavvur edip bu merkezi işlevsel hale getirmeleri gerekmektedir.<sup>597</sup>

Bu sorumluluğu yerine getirme yolunda ilerlerken burada kullanılan araçlara ve araçları kullananların yorumlarına da şüpheyile yaklaşmak gerektiğini ifade eden Fiorenza, kadınların kendilerine ve dünyaya baktığı merceklerin ve epistemolojik çerçevelerinin ataerkil sistemlerin analitik araçlarının elinden geçtiğini, bu sebeple her türlü retoriğe karşı dikkatli olmak gerektiğini söyler. Bu retorikleri oluşturan ataerkil sistemlerin araçları arasında ötekileştirme, baskı altına alarak sesinin duyulmasını önleme, dışlama gibi yapılar vardır. Bu yapılara bakıldığında, bunlar sebebiyle kadınların kendilerine ait dini bir belirleyicilikten (religious self-determination) uzak düştükleri görülür. Bu yapılar kadınların kendi deneyimlerinden yola çıkarak kendi dini meselelerini oluşturmalarının önüne geçmiştir. Feminist teolojinin görevlerinden biri de bu yapıları inceleyecek eleştirel araçlar geliştirmek olmalıdır.<sup>598</sup>

---

olabilir, ataerkilliğin baskıcı yönünün toplumsal cinsiyetin ötesinde de uygulandığını, toplumların çeşitli grupları için baskı sistemlerini yarattığını anlatmak için kullanılır. Bu sistemlerde ezme ve ezilme faaliyetleri içselleştirip kurumsallaştırılmıştır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kwok Pui-lan, “Elisabeth Schüssler Fiorenza and Postcolonial Studies”, *Journal of Feminist Studies in Religion* Vol. 25, No. 1, Bahar 2009, ss. 191-197.)

<sup>597</sup> Fiorenza, “A Critical Feminist Hermeneutics”, s.227.

<sup>598</sup> Fiorenza, “A Critical Feminist Hermeneutics”, s.234.

### 3.1.2.1. Dinin Erkeklerin Dini Olarak Görülmesi

Teoloji, Dinler Tarihi gibi din bilimlerinin, yirminci yüzyılın ikinci yarısının başlarında tarafsız, kapsayıcı, önyargısız bir bakış açısına sahip oldukları iddiası ile yeni bir vizyon getirmek için yola çıktıkları görülmektedir. Özellikle Mircea Eliade ve onun öncülüğünde başlayan “Yeni Hümanizm” akımı, dinleri önyargısız, objektif, kapsayıcı sistematik bir araştırma ile ele alacaklarını, aldıklarını öne sürmekteydi.<sup>599</sup> İkinci Dalga feminist hareketin sosyal bilimlerin erkek merkezli önkabullerini sorgulaması ve sosyal bilimlerdeki retoriklerin feminist analizleri yapmak için yeni yöntemler ve araçlar geliştirmesi ile bu iddialar sarsılmaya başlamıştır.

Feminist teorisyen ve teologların din dili üzerine retorik analizleri ile, din dilinin erilliğinin kadınlara dini tecrübe edecek alan vermediğini ortaya koydukları görülmektedir. Feminist teorisyenler, bunun yanı sıra din ile uğraşan Dinler Tarihi gibi diğer sosyal bilimlerin taşıdıkları evrensellik ve kapsayıcılık iddialarının yetersizliğine işaret ederek bu bilimlerin din algılarındaki kavramsal sınırlılığa dikkat çekmişlerdir. Bu sınırlılığı, farkında olarak yürütülen kasti bir aldırnamazlık şeklinde tanımlamak açıklayıcı olmayacaktır. Aksine, tüm din bilimlerinde, din denildiği zaman anlatılanın esasen erkek dini olması önkabulünün sorgulanmadığı ve tartışılmadığı, feminist teorisyenlerce işaret edilmeden önce bu önkabulün varlığının farkına varılmadığı görülmektedir. Sosyal bilimler, bir dünya dininden ve/veya bu dinin uygulama, pratik ve teolojisinden bahsettiğinde, bunların evrensel unsurlar değil eril dini ifadeler ve pratikler olduğunun tespiti, David Kinsley’in ifadesi ile “mahcubiyete sebep olacak kadar geç” bir dönemde, feminist eleştiri tarafından yapılmıştır.<sup>600</sup>

Kadının erkeğin “öteki”si olması din dilinin şekillenmesinde olduğu kadar din dilinin incelenmesinde de kadının özne olarak görülmesinin önünde bir engel teşkil etmekteydi. Kadınlar dini bir araştırmanın konusu olduklarında, kendilerine has tecrübeleri ve kendi var olma durumları ile değil, erkeklerle ilişkileri bağlamında ve erkek gibi özne olarak değil erkeklerin dışındaki araştırma öğeleri ile aynı epistemolojik statüde, birer nesne olarak ele alınıyorlardı. Eliade’nin öğrencisi ve Chicago ekolünden gelen ilk kadın antropologlardan feminist teorisyen Rita Gross, erkek merkezli varsayımların din hakkında konuşabilmenin imkânın kısıtlayıcı özellikte olduğunu ifade ederek kadınların özne olarak

<sup>599</sup> Bkz. Mircea Eliade, “History of Religions and a New Humanism” *History of Religions*, Vol. 1, No. 1, Yaz 1961, ss. 1-8.

<sup>600</sup> David Kinsley, “Women’s Studies in the History of Religions”, *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women’s Studies*, Arvind Sharma (ed.), Albany: State University of New York Press, 2002, ss. 1-16, s. 2.

değerlendirilmemesinin din üzerine elde edilen bilgilerde “çok ciddi eksikliklere yol açacağını” öne sürmüştür.<sup>601</sup>

Erkek dini ve kadın dini ayrımı, kadın dininin erkek dininden hangi şekillerde farklı olduğu sorusunu da gündeme getirmiştir. Kinsley, her dinin içinde de alt kültür ve üst kültürlerin bulunduğu, daha prestijli ve dinin resmi kabulü olarak görülen üst kültürlerin erkeklere ait olduğunu ifade ederek kadın ve erkeklerin ayrı tecrübelerinin dini de farklı şekillerde algılamalarına ve yaşamalarına sebep olduğunu, bu nedenle bir kadın için bir dinin anlamı ile bir erkek için aynı dinin anlamının değişkenlik gösterdiğini öne sürer.<sup>602</sup>

Rita Gross, problemi androsentrik düşünce ve din olarak tespit etmiştir. Androsentrik düşüncede kadınların kendilerine has, ayrı bir yeri ve mevcudiyeti bulunmamaktadır. Eril standartlar bütün insanlık için geçerli standartlar haline gelmiştir. Eril düşünce, eril pratikler, eril dil, herkesin dili gibi görülmeye başlamıştır. Eril standartların kadını da kapsadığının düşünülmesi sebebiyle, kadınlar din araştırmalarının öznesi olma imkanına sahip olamamışlardır. Kadınların özne olmamaları, onların varlığına sembolik bir anlam vermiş ve ontolojik durumlarını tartışmaya açık hale getirmiştir.<sup>603</sup>

Androsentrik düşüncenin farkına varan din bilimcileri kadınların aynı gelenek içinde kadın dini olarak düşünülebilecek farklı bir inanç diline sahip olabileceğini göstermiştir.<sup>604</sup> Bununla birlikte, kadınlara has bir din ve bu dine ait bir dil üzerine yapılan feminist eleştirel sorgulamalar, birçok dini geleneğe ait yazılı metinlerde kadın dinine ait çok az veri olduğunu ortaya çıkartmıştır.<sup>605</sup> Ortaya çıkan tabloda, kadınların dini tarihinin ve kadın dininin tarihi arka planının sağlıklı bir resminin çizilmesinin neredeyse imkan dışı olduğu görülmektedir. Kinsley, feminist teoloji sorgulamalarının kadınlarının sesinin yüzyıllar boyunca dini alanda da ne kadar bastırıldığını açığa çıkarttığını belirterek kadınlara ait elde edilebilen az miktarda bilginin de eski yazılı kaynaklarda erkeklerin kadınlar hakkındaki

---

<sup>601</sup> Rita Gross araştırılan dinin androsentrik olması kadar, söz konusu dini araştıranların zihniyetinin de androsentrik olup olmadığının sorgulanması gerektiğini de ifade eder. (“Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions,” *A Garland of Feminist Reflections: Forty Years of Religious Exploration*, Berkeley: University of California Press, 2009, ss. 55-64, s. 56.)

<sup>602</sup> Kinsley, s. 3.

<sup>603</sup> Rita Gross, “Androcentrism”, s. 57.

<sup>604</sup> Özellikle bkz. Nancy Auer Falk ve Rita Gross (ed.s), *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, San Francisco: Harper&Row Publishers, 1980. Konu ile ilgili Tanrı dilinin kapsayıcılığı hakkında bir tartışma için bkz. Russell McCutcheon, “Naming The Unnameable? Theological Language And The Academic Study Of Religion”, *Method & Theory in The Study Of Religion*, Vol. 2, No. 2, 1990, ss. 213-229.; Pamela J. Milne, “Naming The Unnameable? A Response To Russell McCutcheon's Discussion Of Inclusive Language”, *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 3, No. 1, 1991, ss. 127-133.

<sup>605</sup> Francis Britto, “The Gender of God: Judeo-Christian Feminist Debates”, Allyson Jule (ed.), *Gender and the Language of Religion* içinde, New York: Palgrave, 2005, ss. 25-40.

yorumlarda elde edildiğini, bu yorumların ise genellikle erkek merkezli ve önyargılı olmasının, bu bilgileri güvenilir bir kaynak olarak görmenin imkanını azalttığını öne sürer.<sup>606</sup>

---

<sup>606</sup> Kinsley, s. 5.

### 3.1.2.2. Ataerkil Dinin Eleştirisi

Feminist teolojinin sorgulamaları ile evrensel olarak din denildiğinde erkek dininin anlaşılması şeklindeki önkabulün farkına varılması, buna bağlı olarak din dilinin erilliği sebebiyle kadınların dini yaşamaları ve ifade etmeleri ile alakalı elimizde çok az bilgi bulunması gibi hususların ortaya çıkması, feminist teologların ataerkil dini geleneklerin pratiklerinin amacını sorgulamasına sebep olmuştur.

Ataerkil dinin erilliğinin sadece linguistik bir tercih olarak değerlendirilmemesi gerektiğini düşünen Tanrıça feministleri, tarihhöncesinden itibaren Tanrının erilliğinin insanlığın bilinçaltında kazılı hale getirildiğini, bunu ortadan kaldırmak için Tanrıdan cinsiyetsiz bahsedilmesinin yeterli olmadığını düşünür.<sup>607</sup> Tanrıdan cinsiyet atanmadan bahsedilmesinin, insanların Tanrıyı cinsiyetsiz algılamasını sağlamayacağını düşünen Christ, bu sebeple ilahi olandan dışıl lafızlarla bahsedilmesi gerektiğini ifade eder. Öte yandan, ataerkil sistemin temelinde ve dilinde olan sorunlar, mesela ataerkil Tanrının özellikleri sadece Tanrı'nın Tanrıça ile değiştirilmesiyle giderilecek sorunlar değildir.

Feminist teolojinin ilk eleştiri noktasının ataerkil dini geleneklerin “baba”sına yönelik olduğu söylenebilir. Tanrı babadan<sup>608</sup> kilise babalarına<sup>609</sup> giden ataerkil çizgide Batı düşüncesinde kadının ikincilliğinin iki ana noktası bulunduğu ifade edilebilir: Bunların ilki Platonik beden-ruh ayrımı, ikincisi ise kadının aslı günahın sorumlusu olarak görülmesidir.<sup>610</sup> Tanrının suretinde yaratılanın erkek olduğu düşüncesi kadının ikincilliği kanaatini pekiştiren bir unsur olmuştur.<sup>611</sup> Buna ilaveten, Ortaçağ'da ilk günah tasvirlerinde, yılanın yüzü ile Havva'nın yüzünün aynı gösterilmesi de ataerkil dinin ikili değerler hiyerarşisinde kadının konumu ve hangi kavramlarla eşleştirildiği hakkında fikir verebilir.<sup>612</sup>

---

<sup>607</sup> Carol P. Christ, “Whatever happened to Goddess and God-She? Why do Jews and Christians still pray to a male God?”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 18, 2010, ss. 43-60, s. 43-44.

<sup>608</sup> Howard H. Schlossman, “God the Father and His Sons”, *American Imago* 29, no. 1, 1972, ss. 35-52.; May, Herbert Gordon May, “The God of My Father: A Study of Patriarchal Religion”, *Journal of Bible and Religion* 9, no. 3, 1941, ss. 155-200.

<sup>609</sup> Bkz. Ruether, Rosemary Radford, “Sexism and Misogyny in the Christian Tradition: Liberating Alternatives”, *Buddhist-Christian Studies* 34, 2014, ss. 83-94.; Robert Leonard Tucker, “The Place of Woman in the Church”, *The Biblical World* 54, no. 6, 1920, ss. 578-87.; Philip M. Beagon, “The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics”, *Vigiliae Christianae* 49, no. 2, 1995, ss. 165-79.; Elizabeth Schüssler Fiorenza, “‘You Are Not to Be Called Father’: Early Christian History in a Feminist Perspective”, *CrossCurrents* 29, no. 3, 1979, ss. 301-23.; Merry E. Wiesner-Hanks, “Women, Gender, and Church History.” *Church History* 71, no. 3, 2002, ss. 600-620.; Léonie Hayne, “Thecla and the Church Fathers”, *Vigiliae Christianae* 48, no. 3, 1994, ss. 209-18.

<sup>610</sup> Julie Faith Parker, “Blaming Eve Alone: Translation, Omission, and Implications of נחמה in Genesis 3:6b,” *Journal of Biblical Literature* 132, no. 4, 2013, ss. 729-47.; Manfred P. Fleischer, “‘Are Women Human?’-The Debate of 1595 between Valens Acidalius and Simon Geddicus.” *The Sixteenth Century Journal* 12, no. 2, 1981, ss. 107-20.; Angela West, “Genesis and Patriarchy”, *New Blackfriars* 62, no. 727, 1981, ss. 17-32.

<sup>611</sup> Bkz. Ian Hislop, “The Image Of God In Man According To St Irenaeus,” *The Life of the Spirit* (1944-1946), 3, no. 27, 1946, ss. 69-75.; S. Vernon McCasland, “‘The Image of God’ According to Paul”, *Journal of Biblical Literature* 69, no. 2, 1950, ss. 85-100.; Paul Ricoeur, ve George Gingras, “‘The Image Of God’ And The Epic Of Man”, *CrossCurrents* 11, no. 1, 1961, ss. 37-50.; Eugen Schoenfeld, “Images of God and Man: An Exploratory Study”, *Review of Religious Research* 28, no. 3, 1987, ss. 224-35.

<sup>612</sup> John K. Bonnell, “The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play”, *American Journal of Archaeology* 21, no. 3, 1917, ss. 255-91.

Feminist düşünce ve feminist teoloji, ataerkil din eleştirisini çoğunlukla Hristiyan ve Yahudi gelenekleri üzerinden yapıyor olsa da ataerkil dinin oluşum aşamalarının daha geriye gittiği söyleminin kabul gördüğü görülür. Bu söylemi desteklemek için Marija Gimbutas gibi arkeolojik kanıtları kullanan<sup>613</sup> Tanrıça feministlerinin eserlerinin yanı sıra, eski destan ve mitlerin metinleri üzerinden bu değişimi ortaya koyan çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>614</sup>

Babil'in *Enuma Elish* destanı ataerkil sürecin başlangıcını işaretleyen mitlerden biri sayılabilir. *Enuma Elish*'te Tanrının değişen imgelemi üzerinden kadının ve erkeğin yeni konumunu ve ataerkil sistemin nasıl muhkemleştiğini gösterdiği düşünülür. Kısaca, ilk Tanrıça olan Tiamat'ı alt eden yeni savaş Tanrısı Marduk'un zafer öyküsünü anlatan *Enuma Elish*'in feminist okumalarda ataerkinin kadını mağlup etmesi şeklinde yorumlandığı görülür.<sup>615</sup> *Enuma Elish*'te kendini göstermeye başlayan tek, savaşçı, bütün güçleri kendisinde toplayan Kadir-i Mutlak eril tanrı imgesi, Gök Tanrı imgesi ile birleşerek ataerkil dinlerin eril Tanrısını oluşturmaya başlar.<sup>616</sup>

Tiamat'ın *Tekvin*'in ikinci ayetinde geçen *tehom* ibaresi ile etimolojik bağlantısı<sup>617</sup> da *Enuma Elish*'in ataerkil dine geçişteki etkisini gösteren bir anahtar olarak düşünülebilir. Babil mitinden devamla Kitab-ı Mukaddes'e bakıldığında, kutsal kitaptaki anlatıların ataerkil sürecin daha sonraki bir evresine ait olduğu düşünülebilir.<sup>618</sup> Bu evreleri inceleyen Joseph Campbell, Tanrıça'dan Tanrı'ya, anaerkil sistemden ataerkil sisteme geçişi dört aşamada özetler. Buna göre ilk aşamada Tanrıça, bir eşi veya yardımcısı olmayan dünyayı, kendinden ve kendi içinden yaratır; ikinci aşamada Tanrıça'nın bir eşi/oğlu belirir ve dünya Tanrıça ile eşinin birleşmesi sonucu ortaya çıkar; üçüncü aşama eril savaşçı bir

---

<sup>613</sup> Marija Gimbutas, *The Living Goddesses*, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1999.

<sup>614</sup> Bkz. V. Zajko ve M. Leonard, *Laughing with Medusa: Classical Myth and Feminist Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

<sup>615</sup> Bkz. Z. Xiang, "Below Either/Or: Rereading Femininity and Monstrosity Inside Enuma Elish", *Feminist Theology*, vol. 26, no. 2, 2018, ss. 115-132.; Amanda Vajskop, "Finding Patterns in the Chaos: Woman as Chaos Agent in Creation Myths", *Denison Journal of Religion*, Vol. 5, 7.makale, 2005.; Karen Sonik, "Gender Matters in Enuma Elis", Richard H. Beal, Steven W. Holloway ve JoAnn Scurlock, *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky* içinde, Piscataway: Gorgias Press, 2009, ss. 85-101.; Mary K. Wakeman, "Ancient Sumer and the Women's Movement: The Process of Reaching behind, Encompassing and Going Beyond", *Journal of Feminist Studies in Religion* 1, no. 2, 1985, ss. 7-27.

<sup>616</sup> Bkz. Arthur Bernard Cook, "The European Sky-God", *Folklore* 15, no. 3, 1904, ss. 264-315.; Francesca Rochberg, "Marduk in Heaven", *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 97, 2007, ss. 433-42.

<sup>617</sup> Bkz. Morris Jastrow Junr, "The Hebrew and Babylonian Accounts of Creation", *The Jewish Quarterly Review*, vol. 13, no. 4, 1901, ss. 620-54.; Howard Wallace, "Leviathan and the Beast in Revelation." *The Biblical Archaeologist*, vol. 11, no. 3, 1948, ss. 61-68.; A. E. Whatham, "The Yahweh-Tehom Myth." *The Biblical World*, vol. 36, no. 5, 1910, ss. 329-33.

<sup>618</sup> Alexander Heidel Babil yaratılış hikayelerini barındıran tabletlerin çevirilerine yer verdiği *The Babylonian Genesis: The Story of the Creation* isimli kitabında Enuma Elish'in de Tekvin'in de sudan müteşekkil bir kaosla başladığını ifade eder. Su ile oluşan kaosun yaratılışı başlatmasının Mısır, Fenike ve Vedik literatürlerinde de bulunduğunu söyleyen Heidel, Babil ve İbrani mitini, kaosun ana unsuru olan su'ya atfettikleri özelliklerde ayırır. Enuma Elish'te bu kaosun menşei olan su canlı bir varlıktır ve Apsu ile Tiamat'ın "mütemmim cüzüdür". Tekvin'e göre ise bu kaos cansız bir maddedir. Yaratıcının emri ile şekillenecektir. (*The Babylonian Genesis: The Story of the Creation*, Chicago: The University of Chicago Press, 1942, s.97-118).

Tanrının ortaya çıkarak Tanrıçayı alt ettiği, Tanrıçanın bedenini kullanarak dünyayı yarattığı aşamadır; dördüncü aşamada ise artık Tanrıçanın bedenine de ihtiyaç kalmamıştır, eril Tanrı dünyayı hiçbir yardım almadan, kendi başına ve hiçlikten yaratır.<sup>619</sup>

Tanrıça feministleri, Yahudilik ve Hristiyanlığın ataerkil dini geleneklerinde Sümer ve Babil mitolojisinin imgelemlerinin olduğunu düşünürler. Sümer ve Babil mitleri arasındaki değişkenliğin ataerkilliğe geçişte önemli bir unsur olduğu söylenebilir.<sup>620</sup> Mitler arasında zamanla görülen değişimde de bu geçişkenliğin izleri bulunabilir. Buna verilebilecek örneklerden biri Sümerli iki büyük tanrıçanın yeraltındaki karşılaşmasını anlatan Ereškigal ve İnanna'nın serüvenidir. Tanrıça İnanna'nın yeraltının kudretli Tanrıçası kızkardeşi Ereškigal'in yanına gitmek için yeraltında yedi aşama geçen İnanna'nın serüveni Yunan'da genç bir kız olan Persephone ile annesi Demeter'in mitine dönüşmüştür. İnanna, yeraltına kendi isteği ile inen kudretli bir Tanrıça iken Persephone, yeraltının Tanrısı Hades tarafından zorla alıkonulan bir genç kızdır. İnanna'nın güçlü kişiliği de Persephone ve Demeter arasında ikiye ayrılmıştır.<sup>621</sup> Mitlerdeki Tanrıça ve kadın imgelemlerinin mekân ve zaman içinde değişikliğe uğraması ataerkinin dişil sembollere uyguladığı indirgeme hareketi olarak yorumlanabilir.

Mitlerdeki dişil etkinin azalması, daha sonraları tek tanrılı ataerkil dinlerde dişil imgelemin derinlere itilmesi ve çoğu yerde olumsuz örnek olarak verilmesi şeklinde devam edecektir. Yunan ve Roma etkisi ile Yahudi ve Hristiyan geleneklerde pekişen ataerkil sistemin nihai noktasında Protestanlıkla ulaştığı düşünülebilir.<sup>622</sup>

---

<sup>619</sup> Joseph Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*, New York: Penguin Books, 1964, s. 85. Campbell'ın, *Enuma Elish* destanına ait ilgi çekici bir yorumu bulunur. Oğulların, Batı'nın ataerkil sistemlerinin tarihi boyunca annelerinin itibarlarını ellerinden aldıkları, onların güçlerini ele geçirerek kendilerine güç devşirdiklerini öne süren Campbell'a göre bu ana tanrıçalar "oğullarının rasyonellik kaleleri" için süregelen bir tehdit olmaya devam edecektir. Campbell bu tehditin sebebinin de kalelerin zemininin Tanrıçanın bedeni olan toprağın üzerine inşa edilmesi olarak gösterir. Oğulların zannının aksine, Tanrıça ve bedeni olan toprak ölü değildir. İlaveten, Campbell, ana katli ile başlayan ataerkil sürecin önemli özelliklerinden birinin de suçluluk hissi olduğunu düşünür. Anneliği ve anneliğin hayat vericiliğini tedavülde kaldıran oğullar, hayatı cendere altına alarak hayatın imkanlarını da yok etmişler, geriye sıkıntı ve meşakkatler, ayrılıklar ve bencillik kalmıştır (*Occidental Mythology*, s. 87).

Campbell'ın bahsettiği, dünyanın meşakkat alanına dönmesi ile Kitab-ı Mukaddes'teki Cennet'ten kovulma sonrası dünyada ceza olarak çekilen sıkıntılar arasında bağlantı kurulabilir. Campbell'ın ataerkiyi babalık üzerinden değil oğulluk üzerinden değerlendirmesi ve ataerkiyi babaların değil oğulların kurduğu bir sistem olarak görmesi de meselenin bir başka yönüne işaret eder.

<sup>620</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, s.71.

<sup>621</sup> Bella Debrida, "Drawing from Mythology in Women's Quest for Selfhood", Charlene Spretnak (Ed.), *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement* içinde, New York: Anchor Books, 1982, ss. 138-151, s. 145.

<sup>622</sup> Ruether, *Goddesses and Divine Feminine*, s. 299-300. Burada, Paul Tillich'in meşhur "Bakire Ana Meryem Protestanlar'a hiçbir şey ayan etmez" sözünü de hatırlamak gerekebilir (*Systematic Theology*, Vol.1, Chicago: The University of Chicago Press, 1951, s. 128). Ayrıca bkz. Gregory Baum, "Protestants Look at Mary." *The Furrow*, vol. 13, no. 8, 1962, ss. 455-61.; G. P. Dwyer, "Protestants and Our Lady", *The Furrow*, vol. 5, no. 1, 1954, ss. 3-9.

Burada, feminist teologların gerek pagan gerek tek tanrılı olsun “Ataerkil din hangi amaca hizmet etmiştir, etmektedir?”<sup>623</sup> sorusu önem taşımaktadır. Ataerkil dini geleneklerin alışkanlıkları sadece dini çerçevesi ile kısıtlı olumsuzluklara sahip değildir. Feminist teorisyen ve teologların ataerkil dini geleneklerin içindeki kadınlara, ötekilere, ikili değerler hiyerarşisindeki aşağıda konumlandırılmış unsurlara yönelik adaletsizliklerin toplumun bütün kurum ve sistemlerini bir yönüyle şekillendirdiğini iddia ettikleri görülür.<sup>624</sup> Bu sebeple feminist teologlar ataerkil dini gelenekleri birçok açıdan eleştirirler de bu eleştirilerin çıkış noktasının politik olduğu söylenebilir. Ataerkiyi, politik bir yapı olarak değerlendiren feministler arasında bulunan Gloria Watkins, erkekler ile ataerki arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar:

*“Erkekler, ataerkillikten en çok istifade eden gruptur. Bunu da kadınlardan daha üstün oldukları ve bize hâkim olmaları gerektiği varsayımından yola çıkarak yaparlar. Ancak elde edilen bu faydanın bir bedeli vardır. Erkeklerin ataerkillikten aldıkları tüm faydalar karşılığında gerekirse şiddet kullanarak kadınlara hükmetmeleri, bizi sömürmeleri ve ezmek suretiyle ataerkilliğin yapısına hâlel getirmemeleri gerekir. Çoğu erkek ataerkilliğin gereklerini yerine getirmekte zorlanır. Çoğu erkek, kadınlara duyulan nefret ve korkudan, erkeğin kadına yönelik şiddetinden, ... rahatsız olur. Ama ataerkil düzenden elde ettikleri çıkarları bırakmaktan korkarlar. Eğer ataerkil düzen değişirse dünyaya ne olacağını kestiremedikleri için akıllarında ve kalplerinde bunun yanlış olduğunu bilseler bile erkek egemenliğini pasif bir şekilde desteklemeyi daha elverişli bulurlar.”<sup>625</sup>*

Ataerkinin politik yapısı, dini temeller üzerine oluşmuş olsa da bir süre sonra siyasi yapının dinin eksenini de ele geçirdiği görülür. Dinin şekillendirdiği siyasi yapı, dini sürdürmekle kalmamış, kendi devamı için gerekli önkabul ve imgelemleri de oluşturmuştur. Bu sebeple, dinin etkisinin azaldığı, sekülerizmin yaygınlaştığının varsayılabileceği yirminci ve yirmi birinci yüzyılda bile ataerkinin getirdiği imtiyazlarının devam ettiği görülmektedir.<sup>626</sup> O halde feminist teolojinin sadece ataerkil dini inanış ve düşüncelere yönelik bir eleştiri olmadığı, bu ataerkil inanç ve düşüncelerin inşa ettiği sistemleri de eleştirdiği düşünülebilir.

---

<sup>623</sup> Charlene Spretnak (ed.), *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, New York: Anchor Books, 1982, s. xi.

<sup>624</sup> Spretnak, a.g.m.

<sup>625</sup> Gloria Watkins, *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Cambridge, MA: South End Press, 2000, s. ix.

<sup>626</sup> Ashley F. Miller, “The Non-Religious Patriarchy: Why Losing Religion Has Not Meant Losing White Male Dominance,” *CrossCurrents*, Vol. 63, No. 2, Haziran 2013, ss. 211-226.

### 3.2. Teoloji

Teolojinin (eril) Tanrı bilimi olmasından hareketle Tanrıça bilimi manasında üretilen “Teoloji” terimi ilk defa 1979 yılında Kanadalı feminist teolog Naomi Goldberg tarafından kullanılmıştır.<sup>627</sup> Teoloji teriminin üretilmesinin altında sadece Tanrıça’dan bahsetme ihtiyacı bulunmaz. Goldberg, Teoloji’nin bir meydan okumanın eseri olduğunu ifade eder. Bu meydan okumaya göre Tanrıçanın üzerine düşünülmesi ile Tanrının üzerine düşünülmesi arasında kategorik bir fark bulunmamaktadır. Bu iki diskur da birbirleri ile karşılaştırılabilecek vasıf ve kapsama sahiptir.

Bununla birlikte, Melissa Raphael gibi teologlar ise teoloji ile teoloji arasındaki karşılaştırmanın tasniften öteye geçemeyeceğini düşünürler.<sup>628</sup> Bunun sebebi teolojinin kuramsal yapısının teolojinin kuramsal yapısından farklıdır. Teolojinin, teolojinin aksine kanonik, kutsal metinler üzerine inşa edilmiş bir söyleme sahip olmadığı söylenebilir. Teolojinin referans noktası da böyle metinler ve gelenekler değildir. Bu sebeple teoloji yapmak ile teoloji yapmak arasında esasa yönelik farklar olduğu söylenebilir. Teoloji yapmanın bir yönü, devamlı surette politik duruş ile alakalı olma durumudur çünkü teoloji yapan Tanrıça feministlerinin birçoğunun bunu salt bir entelektüel merak için yaptığını söylemek kolay değildir. Teolojiyi yaparken belirli bir kişisel/politik gündem ile yola çıkıldığı görülür. Bununla birlikte, teoloji kurumsal politik bir örgütlenme içinde de yapılmamaktadır. Bunun başta gelen sebebi, Tanrıça’ya inananların tecrübeye verdikleri önem ve Tanrıça’yı teorize ederek soyutlaştırmaktan kaçınmalarıdır. Teoloji bu bağlamda kuramsal değil, tecrübîdir. Bu sebeple, Tanrıçaya inanan birçok kişi teoloji yapmanın esaslarına benzer esaslara dayanarak teoloji yapmayı, teolojiyi söylemsel bir çerçevede ve akademik bir şekilde ele almayı da doğru bulmazlar.<sup>629</sup>

Teolojinin yöntem ve içeriğinin reddi, Teoloji yapan feministlerin bazıları için çıkış noktasıdır. Bu bağlamda Teoloji, teoloji ne değilse odur. Tanrıça inancı Teolojinin merkezindedir. Tanrıça birçok şekilde anlatılır, tasvir edilir, Tanrıçaya inançtan bahsedilir ama ortada büyük bir manevi otorite boşluğu da bulunduğu görülür. Kutsal, kanonik metinlerin bulunmaması, bu metinler üzerinden fikir birliğine varılmış bir Tanrıça fikri olmaması sebebiyle bu manevi otoritenin nasıl doldurulacağına dair bir cevap da bulunmamaktadır. Tanrıça’ya inanılır ama Tanrıça’nın insanlığa mesajının ne olduğuna dair Tanrıça’dan geldiğine iman edilecek bir ibare bulunmamaktadır. Tanrıça insanlara ne der, insanlardan

---

<sup>627</sup> Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston: Beacon Press, 1979, s.96.

<sup>628</sup> Melissa Raphael, *Introducing Theology: Discourse on the Goddess*, Cleveland: The Pilgrim Press, 2000, s. 9.

<sup>629</sup> Raphael, s. 10.

ne ister, onlara neleri yapmaları emreder veya neleri yapmamalarını ister, neleri yasaklar, neleri şart koşar, bu soruların cevapları yoktur. Bilinen dini geleneklerde görülen ve bu yönüyle teolojinin ilgi sahasına giren hiçbir esas Tanrıça inanışlarında bulunmadığı gibi Teolojinin konusu da değildir. Bununla birlikte, bu manevi bir erk eksikliği olarak görülebilecek bu halin, Tanrıçaya inananların istedikleri ve aradıkları bir durum olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Tanrıçaya inananlar ataerkinin sadece içeriğini değil yöntemini de uzak durulması gereken bir husus olarak addederler ve eril tek tanrılı dinlerin önkabullerinden temel kurallarına, işleyişinden kurumlarına bütün oluşumlarını reddederler. Ataerkil dini geleneklerin Tanrısının özellikleri, ataerkil sistemin kadınlar üzerinde kurduğu tahakkümün sebebi ve sembolü gibi görülür.<sup>630</sup> Bu eril Tanrı, Tanrıçanın aksine hayata dahil olmayan, hayatın içinde değil yukarısında bulunan, birlikte değil müdahil olan, kadınların varlığını tanımayan hatta kadınlara düşman bir Tanrı olarak görülür. Bu Tanrının ataerkil sisteminden kaçmış olan çoğu Tanrıça feministi, bu sebeple Tanrıçaya sığınmıştır.<sup>631</sup> Tanrıçanın sıfatlarını Tanrının sıfatlarının tam karşısında koyan Tanrıça feministleri için Tanrıça insan ve doğayı kapsayıp kucaklayan, kendisine gelen herkesi kabul eden bir ilahtır. Tanrıyı bırakarak Tanrıçaya yönelmek siyasi motivasyonlu bir hareket olsa bile bireysel bir eylemdir. Toplu bir dinden dine geçiş hareketi olarak değerlendirilmez. Bu yöneliş, bireysel ve tecrübîdir; dini bir tecrübe olduğu kadar kişisel bir gelişim projesi olarak değerlendirilmeye açıktır. Tanrıçaya inananlar içinde bu yöneliş ile içlerindeki Tanrıçayı aradıklarını ve bulduklarını ifade ederler.<sup>632</sup>

Teoloji, ataerkil dini geleneklerin tekliflerini reddetmekle kalmaz, kendi teklifleri için teolojinin araçlarını kullanmayı da elverişli bulmaz. Teoloji, ataerkil dini geleneklerin kökündeki haksızlıklardan bahsederken bunu soyut ve teorize edilmiş bir bakış açısı ile sunmaktan kaçınır. Tanrıça feministleri yeni bir yöntem önerisi ile gelirler. Bu öneriye göre yöntem kişisel tecrübeden başlar, tecrübeyi bilginin asıl kaynağı olarak görür ve gerekirse sonrasında kavramsallaşma oluşturulur. Teolojinin amacının dünyayı kadınlar ve ikili değerler hiyerarşisinde aşağı konumlandırılmış tüm diğer unsurlar için iyileştirmek ve sağaltıcı bir kutsal inancı yerleştirmek olduğundan, teolojinin önerilerinin akademik sınırlar içinde kalmaması, gündelik hayat pratiklerinde uygulanabilir olması ve dünyanın içinde bulunduğu koşullara çözüm önerileri getirebilmesinin önemli olduğu düşünülür.<sup>633</sup>

---

<sup>630</sup> Bkz. Herbert Gordon May, "The Patriarchial Idea of God", *Journal of Biblical Literature*, vol. 60, no. 2, 1941, ss. 113–28.

<sup>631</sup> Bkz. Donna Read (yön.), *Goddess Remembered*, Kanada, 1989, 54:34 dk.

<sup>632</sup> Tanrıçanın insan içinde içkinliği meselesi sadece Tanrıça feministlerin ele alınmamıştır. Hristiyan feminist teologlar arasında da Tanrının aşkınlığını reddederek Tanrıyı, topluluğun beraberce tecrübe ettiği ilişkiler ağında, komşunun komşuya duyduğu sevgide, komünündeki sevgide tanımlayan feministler de bulunur. Mesela bkz. Carter Heyward, *Staying Power: Reflections on Gender, Justice, and Compassion*, Cleveland: Pilgrim Press, 1995.

<sup>633</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Linda Hogan, *From Women's Experience to Feminist Theology*, Londra: Bloomsbury, 2016, s. 141-160.

Tecrübe vurgusu sadece teolojinin değil feminist teolojinin odak noktalarından biri sayılır. Ruether, teoloji yapımında metodolojinin başta geldiği şekildeki kabulü sorgular. Ona göre hiçbir teolog önce yöntemini belirleyerek teoloji yapmaz.

Raphael, Teoloji ile Tanrıça feminizmi arasındaki ilişkinin canlı bir din ile onun din bilimi arasındaki ilişki olduğunu söyleyerek, Tanrıça feminizminin çeşitli uygulamalarının teolojinin bir imkan haline gelmesini kolaylaştırdığını ifade eder.<sup>634</sup> Teolojinin ataerkil düzence onaylanacak şekilde sistematik bir disiplin haline gelmesine yönelik bir direnç bulunmaktadır. Yanı sıra teolojinin karşısında veya dışında duranlar, teolojinin dağınık ve gelişigüzel olduğunu düşünebilirler. Bu iki husus, teolojinin belli bir tavra ve duruşa sahip olmasının ve belli kavramları vurgulamasının önünde durmaz. Teoloji yapanların mutabık oldukları noktaların ayrışma ihtimali olan hususlardan çok olduğu görülmektedir.

---

Bunun örneğini de hocası Robert Palmer'dan yaptığı alıntı ile gerekçelendirir. Hocasının, Yunan dininden bahsederken "Önce Tanrı, sonra şarkı, en son hikaye" şeklinde bir sıralamaya gittiğini ifade eder. Tanrının varlığını kabulün ardından onun sıfatları, fiilleri hakkındaki görüşler ve tecrübeler gelir (bu, örnekteki şarkıya tekabül eder), en son ise bu görüşlerin ve tecrübelerin hikaye edilmesi ile teolojinin formları, yöntemleri ve kavramsal sınıflandırmalar oluşur. Ruether, *Sexism and God-Talk*, s.xvii.

<sup>634</sup> Raphael, *Introducing Theology*, s. 10.

### 3.2.1. Tanrıçanın Gerekliliği

Bazı kadınlar (ve erkekler) neden Tanrıçaya inanmak istemiştir? Bunun altında yatan psikolojik ve siyasi ihtiyaç kötü dini ve idari sistemlerden arınmak, yeni bir gelecek tasavvurunu kurmak ise Tanrı imgeleminde ve dini – siyasi sistemlerde yapılacak değişiklikler ne sebeple yeterli olmamıştır? Tanrıçanın, kimilerince tercih edilmesi gereken bir ihtiyaç haline gelmesinin altında yatan hususlar neler olabilir.

Tanrıça feminizmini pratikte uygulayan teolog Carol Christ, 1972 yılında yazdığı ve birçok mecrada tekrar tekrar yayınlanan “Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections” makalesinde bu soruları ele alır.<sup>635</sup> Bu makale, Tanrıça feminizminin ortaya çıkış noktasını ve Tanrıça feminizminde Tanrıça'nın ne'liği ifade eder. Neredeyse bütün Tanrıça feministlerince genel kabul görmüş, literatürün temel noktalarından birini oluşturan bir çalışmadır. Christ, makalesinde Clifford Geertz'in din sosyolojisi teorisini temel almıştır. Geertz'in dini kültürel bir sistem olarak değerlendiren felsefesinden yola çıkan Christ, Tanrı ve Tanrıça sembollerini açıklayarak, bu sembollerin birey ve kültür bazlı etkilerini ortaya koymuştur. Geertz, semboller sistemi olarak adlandırdığı sistemin, bir dinin ve ona ait kültürün değerler ve inançlar sistemini, ahlaki yapısını, dünya görüşünü ve toplumsal düzenini kısacası ethosunu şekillendirdiğini öne sürmüştür. Bu sembollerin bireyler üzerinde derin ve uzun vadeli etkileri olduğunu ifade eden Geertz, bu etkilerin sonucunda bireylerin ruh hallerini etkileyen motivasyonların üretildiğini öne sürer. Geertz'e göre ruh hali insan bilincinin derinlerindeki ahlaki duruşunu belirleyen içgüdüsel tutumlardır. Motivasyon ile kastı ise bireylerin yanı sıra insan gruplarının bir durum, bir vakıa karşısında verdikleri tepkisel eylemlerdir. Bu tepkisel eylemlerin temelindeki dürtü, neyin doğru ve değerli olduğuna dair o grubun temel yargılarını ortaya koyar. Semboller sistemi, bir toplumdaki kişi ve toplulukları bu şekilde etkiler.<sup>636</sup>

Christ, yukarıda kısaca özetlenen Geertz'in teorisini kullanarak, eril Tanrı'nın toplumsal, kültürel ve bireysel olarak ne ifade ettiğini anlatır. Christ'in iddiası, Tanrının eril olarak sembolize

---

<sup>635</sup> Carol P. Christ, “Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections,” Charlene Spretnak (ed.), *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement* içinde, New York: Anchor Books, 1982, s. 71-86. Christ, bu makalesinden otuz beş sene sonra “Why Women, Men and toher Living Things Still Need the Goddess: Remembering and Reflecting 35 Years Later” (*Feminist Theology*, vol. 20. No. 3., 2012, ss. 242-255) başlıklı bir başka makale daha yayınlamak ilk makalesinden o yana geçen süreci tartışmıştır.

<sup>636</sup> Christ, “Why Women Need the Goddess”, s. 72-73.

edildiği kültürlerde, erkeklerin de bilinçli veya bilinçsiz ilah olarak anlaşıldıkları şeklindedir.<sup>637</sup> Tanrının eril olarak sembolize edildiği kültürlerde erkeğe tabi olunması o kültürün değerlerine uygundur. Bu kültürlerde erkek, Tanrının temsil gücünü taşıdığı için eşinin ve kızlarının üzerindeki hakimiyeti ahlaken doğru bulunur ve sorgulanmaz. Bu temsil sadece aile ile sınırlı kalmaz, her türlü toplumsal ve siyasi yapılarda liderlik vasfı erkeklere ait olur. Erkeklerin kanun yapıcı olmaları, kadınların hayatları üzerinde söz hakkına sahip bulunmaları ve kadınların erkeklerin temsil gücüne itaati yadırganmadığı gibi beklenen bir davranış türüdür. Eril Tanrılı dinlerdeki ruh halleri ve motivasyonların işlevi, kadınları psikolojik olarak erkeklere itaat etmeye bağımlı hale getirir. Kadınlar için erkeklere itaat etmek sosyal hayatta meşru bir var olmanın ve tasdiklenmenin vasıtası haline gelir. Bunun yanı sıra bu ruh halleri ve motivasyonlar siyasal ve toplumsal hakimiyetin erkeklerde olmasının meşru kanallarını oluşturur.<sup>638</sup>

Tanrının eril olduğu kültürlerin sembol sistemlerinin meşruiyeti erilliğe vermesi, dişil güç unsurlarının ve değerlerinin ele alınışını da etkiler. Bu değerlerin meşruluğunu sorgulanır, kamusal alanda veya bireyler arasında bu değerler üzerinden hareket etmek güçleşir hatta zararlı bile görülebilir. Bu toplumlarda kadınların özgürlük veya hak arayışı, ayrı ve meşru bir varlık olarak bulunma isteği meşru zemine oturmaz. Christ, kültürlerin bu izlenimleri alenen ifade etmediklerini söyler. Havva'nın Kitab-ı Mukaddes'te ele alınışını örnek gösteren Christ, Havva'nın ilk günahın sorumlusu olarak görülmesinin Batı kültürü boyunca kadınları suçlayan ve onları kıymetsizleştiren ruh hali ve motivasyonların ortaya çıkmasını sağladığını ifade eder.<sup>639</sup>

Christ, Geertz gibi Simone de Beauvoir'ın da teorisinden örnekler gösterir. Buna göre De Beauvoir, ataerkil dinin ana işlevinin erkeklere, eylemlerini tasdikleyen bir ilah vermek olduğunu söyler. Erkekler oluşturdukları sistemlerin gücünü eril Tanrıdan alırlar. Bu sistemlere yönelik herhangi bir itaatsizlik veya bu sistemleri değiştirmeye yönelik bir tavır, erkeklere değil Tanrıya isyan olarak görülür.<sup>640</sup>

Christ, ataerkil dinlerin ve eril Tanrının işlevlerinin neler olduğunu tartıştıktan sonra kadınların ve toplumun neden Tanrıçaya ihtiyaç duyduğunu anlatır. Tanrıça sembolünün ataerkil sistemlerde erkeklere bağlılığı psikolojik bir ihtiyaç gören kadınların zihniyetini ve erkeklerin egemenliğini kutsayan ataerkil kültürü değiştirebileceğini düşünür ve bu değişimin gerçekleşebileceği dört yönü anlatır. Bunların ilkinde göre Tanrıça sembolü dişil gücünün meşruiyetini tasdikler ve dişil gücün lütfkar

---

<sup>637</sup> Mary Daly de benzer bir iddiayı "Eğer Tanrı erkeksen erkek de Tanrıdır" ifadesi ile belirtmiştir (*Beyond God the Father*, s. 19).

<sup>638</sup> Christ, "Why Women Need the Goddess", s. 73.

<sup>639</sup> Christ, a.g.m., s. 73, 81. Havva'nın yaratılışının İslami kaynaklardaki ve gelenekteki algısı üzerine ayrıntılı bir çalışma ve kıyas için bkz. Hatice Kelpetin Arpağuş, " 'Aynı Vardan Var Olmuşuz...' Yaratılış Açısından Kadının Konum ve Durumu", H. Şule Albayrak (ed.), *Kadın Olmak: İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi* içinde, İstanbul: İz Yayınları, 2019, ss. 83-114.

<sup>640</sup> Christ, a.g.m., s. 74.

ve eril güçten bağımsız bir güç olduğunu ortaya koyar. Dişil gücün eril gücün hakimiyeti altında olması gerekmez. Herhangi bir desteğe ihtiyaç duymadan, eril güç gibi kendi başına var olabilir. Ataerkil kültürün önkabullerinin aksine dişil gücün toplum içinde bağımsız olması ve tasdik görmesi, onu toplum için tehdit haline getirmez, “iyi ve lütufkar” kılar.<sup>641</sup>

İkinci yönde kadının bedenine odaklanır ve kadın bedenini adet döngüleri gibi anaerkil dini geleneklerde tabu haline gelmiş bazı özellikleri de dahil olmak üzere kabul ve tasdik eder. Tanrıça sembolünün kadın bedeninin işlevleri ile doğrudan bağıntısı bulunur. Tanrıça, üçlü veçhesi ile doğum, ölüm, yeniden hayat bulma döngülerini sembolize eder. Kadın bedeni de gerek aylık adet döngüleri gerek hayatı boyunca fiziksel ve psikolojik olarak yaşadığı değişim ve dönüşümler sebebiyle bu döngülerin hayat bulduğu mekanlardan sayılır. Bu durum kadının bedenini ve bu beden işlevlerinin ataerkil geleneklerde kötü görülmesinin aksine kutsar.<sup>642</sup>

Üçüncü yönden bakıldığında Tanrıça sembolizmi kadınların özgür iradesini ve bu iradenin erkek tahakkümü altında olmadığını kabul eder. Kadınların özgür iradesinin tasdik edilmediği, kadınların kendi başlarına birer varlık olarak görülmediği ataerkil dini geleneklerde kadınların iradesinin erkeklerin idaresine bağlı olduğu görülür. Tanrıça sembolü kadının özgür iradesinin ortaya çıkmasını ve hayatı ile ilgili konularda inisiyatifi almasına imkân sağlar.<sup>643</sup>

Dördüncü yönde ise kadınların birbirleri ile olan ilişki bağlarını ve büyükannelerinden gelen miras ve geleneklerini görür ve onların sağaltıcı etkisini olduğunu öne sürer. Tanrıça sembolü kadınların, özellikle büyük anneler, anneler ve kızları arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir şekilde oluşturulması, yürütülmesi ve bu ilişkilerin onanması konusunda yardımcıdır. Ataerki, babalar ve oğulları arasında sosyal ve politik gücün geçişini sağlar. Bunun yanı sıra babalar ve oğulları arasındaki ilişki ve bağlar övülürken anneler ve kızları arasındaki ilişkiler ve bağlar sorunlu gösterilmiş, arada devamlı bir çatışma varmış intibai uyandırılmıştır. Kadınların toplumda diğer ilişki ağları içinde olmaları için anneleri ile ilişkilerinin kesilmesi gerektiği düşüncesi, kadınları psikolojik ve fiziksel destek ağlarından mahrum bırakarak ataerkil düzen içinde daha güçsüz olmalarını sağlar. Kadınların anneleri ve kızları ile oluşturdukları sağlıklı ilişkiler, sadece onları değil bütün toplumun iyiliğini beraberinde getirir.<sup>644</sup>

Christ'in bu dört yönden ortaya çıkan ihtiyaçları saymasının da gösterdiği üzere, Tanrıça sembolü, Tanrıçanın geçmişine rağmen modern bir semboldür. Kadınların güncel tecrübelerinden doğan güncel ihtiyaçlar Tanrıça sembolizminin bir çözüm olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu sebeple,

---

<sup>641</sup> Christ, a.g.m., s. 75-76.

<sup>642</sup> Christ, a.g.m., s. 77-80.

<sup>643</sup> Christ, a.g.m., s. 80-83.

<sup>644</sup> Christ, a.g.m., s. 83-84.

Tanrıçanın geçmişteki sembolleri de günümüz kadınlarının tecrübelerinin, ihtiyaç ve beklentilerinin süzgecinden geçmiştir. Bu filtreme eyleminin sonucunda kadınların tecrübeleri ile yeni imgelerin doğduğunu ifade eden Christ'e göre yeni Tanrıça sembolizminde iki eylem bir arada yürümektedir. Bu eylemlerin ilki kadınların kendilerine ait güç ve potansiyellerinin neler olduğunu hatırlamaları, ikincisi ise kadınların bugünkü bilinç yükselmelerini desteklemek için geçmişten kuvvet alacakları kesitler icat etmeleridir.<sup>645</sup> İcat etmenin tek fonksiyonu yeni bir tarih yazımı değildir, Tanrıça feministleri, güncel ihtiyaçları çerçevesinde bir tarafı devamlı surette eskiden beslenen yeni dualar, yeni ritüeller, yeni ayinler de icat etmişlerdir.

Yeni Tanrıça sembolizminin faydasının, kadınların varlığının ve gücünün tasdik edilmesi ile psikolojik ve politik olarak kadınları sağaltması ve güçlendirmesi olarak gören Christ, Geertz'in din sosyolojisinden devamlı bu durumun kadınların bilincinde ve bilinçaltında kadınları da toplumu da sağlıklı hale getirecek yeni ruh halleri ve motivasyonlar üreteceğini ifade eder.<sup>646</sup>

Tanrıça sembolünün gerekliliğini bu şekilde anlatan Christ, makalesinin devamında Tanrıçanın ne'liği üzerine düşüncelerini ortaya koyar. Tanrıça ile dişil güç arasındaki ilişki Christ'e göre Tanrıçanın dişil gücü tasdiki ve onun varlığının meşruiyetini sağlaması temellidir.<sup>647</sup> Tanrıçanın bu araçsallığı, tek işlevi değildir. Christ, Tanrıça feminizmine göre Tanrıçanın üç tanımı olduğunu ifade eder. Bu tanımlardan ilki Tanrıçanın ilahiliğidir. Tanrıça, kendisine dua edilen, ibadetlerde bulunulan, ihtiyaç anında iltica edilen kutsal dişidir. Burada da Tanrıçanın dişilliğinin kutsallığını tanımladığını görmek mümkündür. Tanrıça kutsal ve dişil veya hem kutsal hem dişil değil, kutsal dişidir. İkinci tanıma göre Tanrıça hayatın üç aşama şeklinde tanımlanan süreğen akışın sembolüdür. Bu üç aşama hayat, ölüm ve yeniden doğumdur. Bu üç aşamayı doğada, toplumda, kişilerde, biyolojik ve kültürel alanda, kurumsal ve siyasi arenada görmek mümkündür. Tanrıça bu üçlü akışın her merhalesindeki enerjinin sembolüdür. Üçüncü olarak ise Tanrıçanın siyasi bir tanımı vardır. Tanrıça, kadınların özgürleşmeleri için ortaya konulmuş bütün niyet, çaba ve emeklerin, bu emekler sonucu çıkmış özgürleşme politikalarının da sembolüdür.<sup>648</sup>

Christ, Tanrıçanın üç tanımından ilki olan Tanrıçanın ilahiliği hususunu ele alırken, Tanrıça feministleri için Tanrıçanın kutsiyetinin çeşitli şekillerde anlaşıldığını ifade eder. Bazı Tanrıça

---

<sup>645</sup> Christ, a.g.m., s. 74.

<sup>646</sup> Christ, a.g.m., s. 76.

<sup>647</sup> Cinsiyetli tanrısal güç ile o güç ile aynı cinsiyete sahip insan türünün arasındaki ilişki kurgusunda net bir paradigma örgüsü olduğunu öne sürmek kolay görünmemektedir. Erkekler toplumda baskın ve güçlü oldukları için mi Tanrı sembolünün eril olduğu yoksa Tanrı'nın eril olmasının mı erkeklere bu gücün meşruiyetini sağladığı hususları birbirini besliyor gözükmemektedir. Benzer şekilde ama farklı bir düzlemde, Tanrıçanın, dişil gücün meşruluğunu anlatmak ortaya çıkartılması ve/veya dişil gücün "gücü"nü Tanrıçanın varlığından gelmesi hususları birbirini besler. Tanrıça sembolü dişil gücün meşruiyeti için "hatırlandı ve icat edildi" ise böyle bir kutsal algısını hangi temel unsurlar üzerinden tanımlamak gerektiği sorusu gündeme gelir.

<sup>648</sup> Christ, a.g.m., s. 76.

feministleri Tanrı ile Tanrıçanın ontolojik konumlarını karşılaştırarak Tanrının dışarıda ve dışarıdan olma halinin karşısında Tanrıçanın kadınların içinde ve içeriden olmasını koyar. Tanrının dışarıda olması demek ataerkil sistemin ve bu sistemin mütehakkim, hiyerarşik baskı araçlarının parçası olması demekken Tanrıça varlığın içindeki kutsal gücün potansiyelini açığa çıkarır. Bazı Tanrıça feministleri için ise kadının bedensel döngüsü ile hayatın işleyişi arasında kurdukları paralellikler önemli ve kutsaldır. Bir başka grup içinse Tanrıça anlatılan her şeyden bir parçayı içinde taşır.<sup>649</sup>

Christ, Tanrıça'nın sembolü ve tanımında dağınık gibi görülen bu çeşitliliğin Tealojinin yöntemi olduğunu ve Batı düşüncesindeki dogmatik tavra karşı sistemsel bir eleştiri şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Tealojinin dogmaya karşı çıkması, ikili değerler hiyerarşisinin ya o ya o mutlaklığının sınırlayıcılığından kurtulması ve hem o hem o diyebilmenin rahatlığını ve imkanlarını kullanma imkanını elinde tutmasıdır. Bu zeminde kadınların yeni bir dini semboller sistemi üretmelerinin imkanının da kendisini doğuracağını söyleyen Christ, kadınların Tealoji yaparken kullandıkları yeni yöntem ve araçlarla bu sistemi oluşturacaklarını düşünür.<sup>650</sup>

Tanrıçanın ikinci tanımında kadın bedeninin fonksiyonları ile Tanrıçanın varlığı ve alemin döngüsünün arasında paralellikler kurulur. Ataerkil dinlerin kadın bedenine yönelik sembollerinin kötücül olduğunu ifade eden Christ, bu sembollerin tam karşısına koyulan ve bu sefer kadınlara has özellikler ve işlevlerin kutsandığı Tanrıça sembolizminden bahseder. Batı düşüncesinde kadınların saygı gören sembolleri olmadığını anlatan Christ, kadınlığın üç evresinin de yani genç kızlığın, kadınlığın ve yaşlılığın çeşitli şekillerde ataerkil sistem tarafından değersizleştirildiğini ortaya koyarak geçmişten bu yana adet, lohusalık, menapoz gibi fizyolojik durumlara yönelik tabuların, yasaklamaların farklı kisvelere bürünerek modern dönemde de devam ettiğini belirtir. Kadının sağlığının ve bedeninin modern dönemde de aslı görülmediğini belirtir.<sup>651</sup> Genç kadınlara eril standartların cazibeleri oranınca geçici ve gerçek olmayan bir güç verilirken yaşlandıkça bu güç kendilerinden alınır. Yaşlı kadınlar hor görülen, kendilerinden korkulan şahsiyetler olarak görülürler.<sup>652</sup>

Tanrıça sembolü, kadınların bedenleri ile ilgili yeni algılar oluşturup kadın bedenini ve işlevlerini belirli standart kalıplarına sokmadan olduğu gibi kabul etmeyi hedefler. Fakat, bu kabullenme salt bir kabullenme değildir, aynı zamanda kutsama da içerir. Hayatın döngüsü ile kadının döngüsünü bir görerek kadını hayatı harekete geçiren gücün sembolü haline getirir. Eril ataerkil dini sistemlerde

---

<sup>649</sup> Christ, buna örnek olarak Starhawk'un "Tanrıça sembolünün ne'liği o anda ne hissettiğime göre değişir. Kendimi zayıf hissettiğimde bana yardım eden ve beni koruyan biridir. Güçlü hissettiğimde benim kendi gücümün simgesidir. Başka zamanlarda bedenimdeki ve dünyadaki doğal enerji olarak hissederim onu," demesini aktarır (s.76).

<sup>650</sup> Christ, a.g.m., s. 77.

<sup>651</sup> Bu konu ile ilgili yapılmış yeni çalışmalar için bkz. Elinor Cleghorn, *Unwell Women*, Dutton: Weidenfeld & Nicolson, 2021.; Alyson J. McGregor, *Sex Matters: How Male-Centric Medicine Endangers Women's Health and What We Can Do About It*, New York: Hachette Books, 2020.

<sup>652</sup> Christ, a.g.m., s. 79.

erkek Tanrısal gücün sembolü iken Tanrıça sembolizminde kadın da hayat verici gücün sembolü görülür. Tanrıça da kadının bu gücünün temsilidir.<sup>653</sup>

Tanrıçanın üçüncü tanımını ise kadının sembolize ettiği hayat gücü ile yakından alakalıdır. Christ, burada Tanrıça merkezli feminist Wicca'nın üzerinde durur. Tanrıça merkezli ritüel ve büyülerin kadınlar için önemine vurgu yaparak ritüellerle uygulanan büyüde iradenin yerinden bahseder. Bu ritüellere katılan kadınlar iradelerini kullanarak hayat enerjisini doğru şekilde kullanmayı ve yöneltmeyi başarırlar. Bu da onlara, istedikleri takdirde dünyayı değiştirip iyileştirebilecekleri inancını verir.<sup>654</sup>

Kadın iradesinin böyle önemli ve etkin olması ile ataerkil geleneklerin dini sembollerindeki kadın iradesi anlayışı yıkmak mümkün olabilir. Ataerkil gelenekler kadınların kendi kararlarını kendilerinin almasını, bir konu hakkında kendilerine ait bir görüş sahibi olmalarını hoş görmez. Hatta, bunu rahatsız edici ve kötücül bulur. Christ, burada Havva ile Meryem sembollerini örnek gösterir. Kadının kendi iradesini kullanıp kendi kararlarını alması, Havva'nın yaptığı gibi insanlığı felakete sürükleyecek sonuçlar doğurabilir. Öte yandan Meryem kendi iradesini eril Tanrıya teslim etmiş ve böylece yücelmiştir. Ataerkil güç hiyerarşisi zayıf görülenin güçlü olana iradesini teslim etmesinin makbul görüldüğü bir sistem ile yönetilir, bu sistemde günah kavramı bir araç olarak kullanılır.<sup>655</sup>

Tanrıça sembolünde ise irade, tekil, başkalarını düşünmeden ve zorbaca uygulanan bir güç değildir. İrade önemli ve değerlidir ama başkalarının iradesi ile uyum içinde olmalıdır. Tanrıça inancına sahip kişiler kendi iradesinin yanı sıra diğerlerinin iradesini de saygı gösterirler. İradelerin uyumu, ahengi ile doğanın uyumu, yükselip sönümlenen doğa olayları arasında paralellik kuran Christ, Tanrıça sembolünde iradenin benmerkezci olmadığını belirtir. Böylece kadınlar bir yandan kendi iradelerinin farkına varıp onun değerli olduğunu öğrenirken diğer taraftan iradelerini birbiri ile çarpıştırmadan uyum içinde kullanmayı öğrenirler.<sup>656</sup>

Kadının bedensel dönüşümleri ve kadın bedeninin dişil işlevleri ile Tanrıça arasındaki bağlantının Tanrıça feminizminin temel noktalarından biri olduğu görülür. Bununla birlikte, Tanrıça feministlerinin kadın bedenine yapılan vurgunun bir tür metalaştırma eylemine kaymadan algılanmasını nasıl sağladıkları hususu çok açık değildir. Kadının kutsal ile ilişkisini kadının bedeni ve bu bedenin işlevleri ile paralelleştirmenin kadının kutsal ile bağlantısını sınırlandırma ihtimalinin de göz önünde bulundurulması gerekebilir.

Doğayla ve hayatın akışı ile sadece kadın bedenini eşleştirmenin erkek ile kadın arasında yine ontolojik ve epistemolojik bir hiyerarşi yaratmanın yolunu açmak gibi bir dezavantajı bulunabilir. Bu

---

<sup>653</sup> Christ, a.g.m., s. 78-79.

<sup>654</sup> Christ, a.g.m., s. 81.

<sup>655</sup> Christ, a.g.m., s. 79.

<sup>656</sup> Christ, a.g.m., s. 82.

ayrım, Tanrıça feministleri tarafından var olması gerektiği savunulan eşitlikçi toplumun da temelleri ile zıtlık teşkil edebilir. Tarihsel açıdan bakıldığında eğer, kadını bedeniyle ve doğayla eşleştiren ilk inanç Tanrıça kültü ise feminist teoloji tarafından eleştirilen hiyerarşik değerler sisteminin Tanrıça kültürünün inanç çerçevesinde oluşmuş olma ihtimali bulunur mu?

Tanrıça feminizminde kadının ilahi olanla ilişkisi kadar ilah anlayışının açılım ve imaları da farklı şekillerde işlenir. İlahın, uluhiyetinin dişillik ile kayıtlı olması ilahı sınırlayan bir unsur olarak değerlendirilebilir. Hayat akışı ve işlevi ile Tanrıça sembolü arasında kurulan bağın, ilahın eylemlerinin neler olabileceği hakkında da sınırlama getirme ihtimali bulunur.

Öte yandan, Ruether'ın da ifade ettiği gibi, doğanın da tarihselleştiği ve politikleştiği bir düzlemde, kadın veya erkek, insandan ayrı ve insanın dışında bir doğanın var olduğunu düşünmek ne kadar imkân dahilindedir? Doğa ile erkek arasında da bir bağ olduğunu göz önünde bulundurup değerlendirmeden insanlık ve kutsallık düşüncesini tam olarak anlayabilmek mümkün müdür? Kadın ve Tanrıçanın “dişil beden”den başka şeyler de olma ihtimali göz önüne alındığında ortaya çıkma fırsatı bulacak potansiyeller üzerine düşünmek yararlı bir egzersiz olabilir.<sup>657</sup>

---

<sup>657</sup> Cynthia Eller, *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*, New York: Crossroad, 1993, s. 135.

### 3.2.2. Felsefi Tealojinin İmkkanı

Tealojinin kadınların maneviyatları ile ilgili politik bir duruş ihtiyacı ile çıktığı düşünülebilir. Ataerkil dini geleneklerin yanlış uygulamalarını düzeltme çabası olarak görülebilecek Tealoji, çıkış motivasyonu, kavramsallaştırması ve uygulama yöntemleri itibariyle teolojiden farklıdır. Bu sebeple, tealojiyi kadınların kadınlar için yaptığı teoloji olarak görmek yerine kendine has ve ayrı bir bağlamda değerlendirmek daha yerinde olabilir. Bununla birlikte, Tealoji, ataerkil dini gelenek ve sembollerin hepsine meydan okuyup onların yerine yeni gelenek ve semboller getirmek istediği için kendisini teolojinin karşısında konumlandırmıştır.<sup>658</sup>

Tealojinin meydan okuması ataerkil pratikleri, ataerkil yöntemleri kapsadığı ve ideolojik arka planını radikal feminizmden aldığı için felsefeye yaklaşımları, onu da ataerkil akademinin dogmatik ve yargılayıcı, esnekliğe ve akışkanlığa izin vermeyen bir sistem önerisi olarak görmelerine sebep olur. Cynthia Eller, feminist maneviyatı takipçilerinin felsefeye karşı duruşlarının altında yatan faktörü, bu feministlerin “ikonoklast” olmalarına bağlar. Kasten ve bilinçli bir eylemle tealojinin sınır ve kurallarını zorlarlar. Tanrıça feministlerinin dini gerçekliği tanımlamada tecrübeyi en önemli etken olarak görmeleri, teoloji ile aralarındaki mesafeyi arttırır. Teolojik kategorilerin, genelde kadınların manevi tecrübesini özelde ise Tanrıçaya inananların tecrübesini anlamaya ve kavramsallaştırmaya uygun organik yapıya sahip olmadığını düşünürler. Bütüncül yaklaşımları da, kategorik bakış açısının sınırlılıklarını aşar ve ikili hiyerarşik değerler sisteminin iki ucundaki değerlerin de aynı anda tecrübelerini kapsayabileceğini düşünürler.<sup>659</sup> Tanrıçanın tekliği veya çokluğu, içkinliği veya aşkınlığı gibi geleneksel tealojinin büyük soruları onlar için temel bir sorunsal değildir. Tanrıça feminist maneviyatın kurgusundan ibaret midir yoksa kadir-i mutlak bir ilah mıdır sorusu bile Tanrıça feministleri için mutlak bir şekilde ya birisi ya diğeri diyerek cevap verilecek bir soru olarak görülmez. Tanrıçanın tanımı onlar için bütün hakikatleri kapsadığı için kategorik tanımlamaların yeterli olmayacağını düşünürler çünkü bütün hakikati kapsayan hakikat, ikili değerler hiyerarşisindeki tanımları da aynı anda kapsar ve onları aşar.

Diane Stein Tanrıça'nın her şey olmasını şu şekilde açıklar:

*“Tanrıça her şeydir. Doğada ve kadınların hayatında var olan her şeydir. Her kadının yetişmesinde, gücünde O bulunur. Hayatın hepsini, ayın evrelerini, medceziri,*

---

<sup>658</sup> Paul Reid-Bowen, *Goddess as Nature Towards a Philosophical Theology*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007, s. 5.

<sup>659</sup> Cynthia Eller, *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*, New York: Crossroad, 1993, s. 130.

*günün doğup batışını kapsayan doğum, olgunlaşma, ölüm ve yeniden dirilmenin ortak dairesidir. Çocukluğun neşesi, ilk adet, aşık olmak ve doğum yapmak, annelik ve menapoz, yaşlanmak ve yeniden doğana kadar ölümdür. Sonsuz çemberdir, kadınlarca kutlanan ve kadınların hayatındaki bireysel ve topluluk içindeki hareket, gelişim ve değişimdir.*

*Tanrıça her şeyi veren ve her şeyi alandır. Hayat, dünya ve kozmik güçler arasındaki bağlantıdır. Dünyayı, Tanrıçayı etkileyen (şey) dünyada yaşayan her şeyi etkiler. Tanrıçanın üzerinde yaşayan her şey de dünyayı ve birbirini etkiler. ...*

*Tanrıça uzak yıldızların orada bir yerlerde veya ölümün ötesinde bir güç değildir, buradadır, şimdidir ve yaşamaktadır. Mary Daly'nin faal yaratım konseptine göre (Tanrıça) isim değil yüklemidir ve kadınların varlığıdır. Tanrıça içimizdeki ve çevremizdeki herkes olduğu için kutsallığın ve yaratımın gücü hem bireyseldir hem herkesçe paylaşılır. Kadınların hayatını kadınların iradesine veren güçtür.”<sup>660</sup>*

Tanrıçanın bütün hakikatleri kapsaması, onu insan anlayışının ötesinde bir yere taşır. Bu sebeple Tanrıça feministleri Tanrıçayı kesin sınırlar içinde tanımlamaktan kaçınarak muhtemel bir kavram kargaşasında ortaya çıkacak eksikliklerin önüne geçerler. Cynthia Eller, bu tutum ile Tanrıça feministlerinin Tanrıçayı “gerçekten Tanrıçalaştırdıklarını”<sup>661</sup> öne sürerken Paul Reid-Bowen bu tavır sebebiyle teoloji ve Teoloji arasında kıyas imkânı bulunamadığını ifade eder ve Teolojinin mukayeseye, karşılaştırılarak değerlendirilmesine engel olan bu tavrının Teolojiyi felsefenin Teoloji için açabileceği imkanlar hakkında konuşmaya da kapadığını düşünür.<sup>662</sup>

Eller, Tanrıça feministlerinin felsefi yöntemleri uygulamamayı istemelerinin sebeplerinden birisinin, bu meselenin gündemlerinde olmaması ve onlara göre birincil bir önem taşımaması olduğunu düşünür. Tanrıça feminizmini “genç bir din” olarak tanımlayan Eller, bu dinin organizasyonel yapısının daha eski dinlere nazaran düzensiz olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra dünyanın her tarafından kadınların tecrübelerine açık olma kriterleri sebebiyle bir kalıba ve düzene girmeleri kolay değildir.<sup>663</sup> Reid-Bowen da Eller ile benzer bir noktadan başlayarak Teolojinin henüz yeni olduğunu, büyüyüp geliştikçe sistemizasyona ve kategorizasyona daha çok ihtiyaç duyacağını düşünür. Tanrıça feminizminin ortaya çıkışından

---

<sup>660</sup> Diane Stein, *Diane Stein's Guide to Goddess Craft*, Freedom; CA: The Crossing Press, 2001, s. 11-12.

<sup>661</sup> Eller, *Living in the Lap*, s. 131.

<sup>662</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature*, s. 5.

<sup>663</sup> Eller, *Living in the Lap*, s. 132.

bu yana bazı kanonik metinlerin, teolojik ortak noktaların oluşmaya başlamasının bu temayülün oluşacağına dair bir işaret olarak değerlendirir.<sup>664</sup>

---

<sup>664</sup> Reid-Bowen, Goddess as Nature, s. 5.

### 3.2.2.1. Tealojinin Yöntemi

Carol Christ, *Rebirth of the Goddess*'ta Tealoji'nin alternatif yöntemler üretmesi gerekliliği üzerine şunları söyler:

*“Tanrıça bizi, Tanrı(lık) hakkında güçlü, yaygın ve uzun ömürlü imgeleri ve fikirleri dönüştürmeye çağırıyor. Bize Tanrı'nun erkek olduğu, dünyayı ve bedeni aştığı, doğal dünyanın kaotik karanlığında parlayan ışık olduğu öğretili. Oysa Tanrıça dışıdır; toprak, beden ve doğa onun imgesidir; hem karanlık hem de ışık onun gücünün metaforlarıdır. . . Tanrı'nın, yeryüzünün Tanrıçalarının öldürülmesinin ardından ortaya çıkan değişen dünyayla ilişkisi hakkındaki ikili ve hiyerarşik varsayımları sorgulamalıyız. Bildiğimiz Tanrı'nın sınırlarını düşünerek, Tanrıça, dünya ve içindeki yerimiz hakkında daha bütünsel düşünme yolları tasavvur etmeye başlayabiliriz.”<sup>665</sup>*

Tealoji çıktığı andan itibaren farklı olma ve teolojinin yöntemlerinin dışına çıkma iddiasında bulunur. İnsanın düşünme şekli, kategori etme alışkanlıkları arasında çok farklılığın olmaması Tealojinin de pratiğini etkileyecektir. Öte yandan, her ne kadar teolojiye yönelik eleştiriler olsa da teoloji şiirden sanata, ideolojik akımlardan sosyal kuramlara birçok akımdan ilham almış ve kullanmıştır. Teolojinin kullanabileceği alan, malzeme ve yöntem çeşitliliği Tealojinin ondan ayrılacağı yönleri kısıtlayabilir.

Tealoji ile teolojinin arasındaki muhtemel farkları anlatırken Reid-Bowen özellikle tefsir ve hermenötik kullanımların üzerinde durur. Tanrıça feminizminde kutsal veya kanonik metinlerin olmaması tefsirci bir yaklaşımı gereksiz kılar. Öte yandan Tanrıça feministleri belirli bir din, kültür, tarih ayrımı yapmadan bütün kültür ve medeniyetlerdeki kendilerine uygun gördükleri metinleri arayıp bulurlar, ele alıp onların okumalarını yaparlar. Yeniden okumalarla bu anlatılardaki dişil gücün öne çıkartılması, ataerkil öğelerin ise geri plana atılması veya toptan ortadan kaldırılması sağlanır. Bu temrinler, Tealojide hermenötiğin gelişimine katkıda bulunmuştur. Hermenötiğin yanı sıra yapısalcılık da Tealojinin kullandığı araçlardan biridir. Tealoji yeni bir dünya ve düzen teklifi ile geldiği için yapısalcı bir yapısı olduğunu düşünülebilir. Bunun yanı sıra diğer sosyal bilimlerden, sanattan, doğa bilimlerinden de faydalanır.<sup>666</sup>

<sup>665</sup> Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess*, New York: Routledge, 1998, s. 89.

<sup>666</sup> Reid-Bowen, s. 27.

Reid-Bowen Tealoji ve teolojinin yapısalcı yöntemlerinin arasındaki farkı “ataerkil düşüncedeki yapısal metodolojinin sistematik, anlaşılır ve kavramsal olması teolojik yaklaşımın ise daha eklektik, metaforik ve performatif olması” şeklinde açıklar. Teolojinin bu bağlamda teolojik yöntemlerden kaçma imkanının bulunmadığı ve Tealoji yapmak için bu yöntemlerin kullanılması gerektiğini öne sürer.<sup>667</sup>

Bununla birlikte, Tealojinin yönteminin teolojinin yönteminden değişik olduğunun vurgusunu yapan Tanrıça feministleri vardır. Carol Christ, Tanrıça teolojisinin teolojiden çok farklı olacağını söylerken bunu kasteder çünkü ona göre teoloji ve tealoji arasında birincil öneme sahip unsurlar değişiklik gösterir. Bu fark hem yöntemde hem içerikte kendisini belli eder. Teolojide açıklama ve şerh birincil öneme sahipken teolojide sembol birincil önemi haizdir.<sup>668</sup> Christ, Tanrıça’nın öyle ya da böyle tanımlanmasının kendi yaşadığı feminist tecrübe açısından önemi olmadığını söylediğinde<sup>669</sup> bunun pragmatik bir yaklaşım olduğu düşünülebilir. Sallie McFague, Christ’in teolojisinde önemli olanın Tanrıça’nın ne’liği değil kadınlara kendilerini tanımlamada ve ifade etmede sağladığı güç olduğunu söylerken bu pragmatizme işaret eder.<sup>670</sup>

Bu pragmatizmin ataerkil düzenin yöntemlerine karşı güvensizlik sebebiyle oluşma ihtimali bulunmaktadır. Ataerki ile alakalı her türlü anlatı ve kavrama şüpheli bir şekilde yaklaşan Tealoji, bilimin tarafsız ve objektif olması veya teori inşasının, Tealojinin kullandığı duyuşsal boyuttan önemli görülmesi gibi hususları reddeder.<sup>671</sup> Tealojinin tecrübeyi öncelemesinin bir yanı kadın gerçekliklerini onamak ise diğer yanı da ataerkil büyük anlatılara duydukları güvensizlik hissi olarak görülebilir.

---

<sup>667</sup> Reid-Bowen, s. 28.

<sup>668</sup> Carol P. Christ, *Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*, San Francisco: Harper and Row, 1987, s. 123.

<sup>669</sup> Christ, *Laughter of Aphrodite*, s. 110.

<sup>670</sup> Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress, 1982, s. 158.

<sup>671</sup> Christ, *Rebirth of Goddess*, s. 31. Christ, objektifliği bir mit olarak tanımlar. Feminist eleştirinin bir paradigma değişikliğini beraberinde getirdiğini belirterek bunun sadece içerikte değil akademik çalışmalarda “bilgi sayılmayan (bilgi)” (non-data) ve “soru olmayan (soru)”yu beraberinde getirdiğini ifade eder (s. 33) ve objektivitenin hüküm barındıran sorularındansa “mütecessim düşünce”yi (embodied thinking) geliştirmeyi önerir. Bunu yapmanın yolu ise kısaca empati yapmaktan, başkalarının bakış açılarını anlayama çalışmaktan geçer (s. 35).

### 3.2.2.2. Tecrübenin Önceliği

Kadınların kişisel ve topluluk içi tecrübesi ile Tanrıça arasındaki ilişki, Tealojide birbiri ile bağlantılı kavramlardır. Ruether, “Tanrı/ça” olarak adlandırdığı kutsalın “ilişkiler içinde ve ilişkilerle, bedenlerimizle, diğer insanlarla, doğayla kopmuş bağlarımızı yeniden tesis ederek”<sup>672</sup> tecrübe edildiğini ifade eder. Kadınların manevi tecrübelerini yaşamaları ve bu tecrübelerin hakikatini tasdik etmeleri ile ataerkil hiyerarşik değerler sistemi sebebiyle geçirdikleri psikolojik ve zihinsel zararlarını izale etme imkanı olur.

Christ, tecrübeyi “cisimleşmiş, ilişkisel, komünal, sosyal ve tarihsel” olarak tanımlar. Tecrübenin içine ise beş duyu ile algılanan düşünceler, hisler ve sezgiler, insanlarla ve varlıkla kurulan ağlar girer. Bunun yanı sıra edinilen bilgilere ve olaylara ait hisler ve düşünceler de Christ’in tanımına göre tecrübeye girer. Christ, tecrübelerin sübjektif olduğunu ifade eder. Yaşanılan bütün tecrübeler, kişinin bakış açısı ve merceği ile algılanır, şekillenir. Bu sebeple tecrübelerin içinde “temel varsayımlar” da bulunur. Bu varsayımlar ise Christ’in Geertz’in din sosyolojisinden ödünç alarak kullandığı dini sembollerle etkileşim halindedir. Christ, buradan hareketle kişilerin tecrübelerinin hakim kültürün kabulleri ile şekillendiğini ifade eder.<sup>673</sup>

Kadınların tecrübeleri ise uzun yıllar boyunca hakim kültürün temel varsayımlarının bu tecrübeleri yorumlamada yetersiz kalması sebebiyle gerçek manası ile algılanıp yorumlanamamış, bu varsayımlarda karşılıkları olmadığı için sanki geçerlilikleri de yokmuş gibi algılanmıştır. Daly, kadın tecrübesini sosyal olarak geçerli saymamanın ahlaki bir problem olduğunu öne sürer.<sup>674</sup> Kadınlar kendi tecrübelerini inkar eden veya onları yok sayan örnekler karşısında sosyal açıdan çaresiz kalmışlardır. Daly burada Simone de Beauvoir’ın kadınların baskı altında olduklarını fark etme süreçlerini anlatışını örnek verir. Kadınların bu çaba ile tükendiğini, sonra kendi tecrübeleri ile şekillenmiş bir dünya vizyonu oluşturmak için çok az enerjilerinin kaldığını ifade eder.<sup>675</sup>

Tecrübelerini kişisel-politik bir çerçevede birbirleri ile paylaşan kadınların çoğalması ve tecrübelerinin toplumsal değerler nezdinde de kabulünü talep etmeleri, ataerkil kültürün temel varsayımlarına karşı bir meydan okuma niteliği taşır. Kadınlar kendi tecrübelerini tanımlayacak ve varsayacak yeni kavram çerçeveleri geliştirmeye başlamışlardır. Tealoji için tecrübenin önemi de buradan gelmektedir.<sup>676</sup>

---

<sup>672</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, s. 71.

<sup>673</sup> Christ, *Rebirth of Goddess*, s. 37.

<sup>674</sup> Daly, *Beyond God the Father*, s. 4.

<sup>675</sup> Daly, *Beyond God the Father*, s. 7.

<sup>676</sup> Christ, *Rebirth of Goddess*, s. 37.

Tanrıçanın her kadında içkin olduğuna inanan Tanrıça feministleri, Tanrıçaya erişme, onu tecrübe etme hususunda bütün kadınların eşit olduğuna inanır. Burada Melissa Raphael'in neden Tanrıçanın aşkın olarak görülmediğine dair açıklaması önemlidir: Tanrıçanın “tek tek kadınlardan aşkın” olmaması politik bir tercihtir çünkü bu aşkınlık zamanla kadınların tecrübeleri arasında Tanrıçaya yakınlık bağlamında bir hiyerarşi oluşturabilir.<sup>677</sup> Bu durumun söz konusu olması, Tanrıça hareketinin kadınların hepsine asgari saygı duyan ve bir kadının tecrübesini, otoritesini diğerinkinden üstün görmeyen doğasına aykırıdır çünkü Tanrıça feminizmindeki kişiyi etkileyecek tek gerçek otorite kendi tecrübesidir. Bu çokseslilik, ifade özgürlüğünü ve çeşitliliği beraberinde getirirse de topluluk içindeki bağların zayıf olmasına da sebep olabilir.

Tanrıça ile içkin ilişkinin ve kadın tecrübesinin Tanrıça'yı deneyimlemedeki rolünün öne çıkarılması, Tanrıça feminizminde erkeklerin ontolojik ve epistemolojik statüsünün sorgulanmasına sebebiyet vermektedir. Tanrıçanın her kadının içinde bulunması verili bir kabulken her erkeğin içinde bulunup bulunmaması hakkında çok fazla bilgi verilmez. Bu durum Tanrıça ile ilişkisinde erkeğin nereye konumlanacağı hususunu muallakta bırakır. Eğer Tanrıçayı sadece kadınlar içsel bir güç olarak deneyimleme imkanına sahip olmuşlarsa bu olgu ile ataerkil tek tanrılı dini geleneklerde erkeklerin Tanrının suretinde yaratılmış olmaları benzer bir tecrübe midir? Tanrıça diskurunun metoda karşı duruş ve kapsayıcılık olarak ifade ettikleri tutum, 1) sadece kadınlar için mi geçerlidir? 2) sistem kurmanın beraberinde getireceği koşul ve kayıtları bertaraf etmenin bir yolu mudur? 3) İlahın cinsiyetli olması mutlak suretle bir cinsin diğerine karşı daha avantajlı, ilahi öze daha yakın olmasını mı beraberinde getirmektedir?

Kadın ile erkek arasındaki ayrımın teolojide nasıl uygulandığı ve/veya nasıl uygulanması gerektiği üzerinde sınırlamalar konulabilir. Kadın olma hali ve kadın tecrübesi Tanrıçaya erişimde bir imtiyaz sağlıyorsa Tanrıça feminizmini anaerkil ve kadın merkezli bir din olarak tanımlamak gerekir. Bu imtiyaz, ataerkil dinlerde erkeğe verilmiş ontolojik ve epistemolojik avantajlar gibi, kadın olma halinin kutsal ile münasebetlerde erişim ve kavrayış kolaylığını getirdiğini ima eder.

Bu özcü imtiyaz ve dişillığın özcü bir şekilde kavramsallaştırılmasının kadınlık hali için bir avantaj olup olmadığı hususu tartışmaya açıktır. Nitekim, eleştiriler Tanrıça feministlerinin kadınlık ile alakalı her işlem, eylem, kavram, oluş, sıfat ve özelliklere kıymet atanmasının Tanrıça feminizmi içinde hareketin daha çok politik tarafı ile ilgilenenler ve ruhsal tarafı ile ilgilenenler arasında bir kutuplaşmaya yol açtığı yönündedir. Kathryh Roundtree'ye göre kökenleri ikinci dalga feminizminin aktivizmine dayanan Tanrıça feminizmindeki bu kutuplaşma, iki tarafın da ana gayesinin kadınların ataerkil kültürün

---

<sup>677</sup> Reid-Bowen, s. 31.

kısıtlamalarından kurtulmak olduğu düşünöldüğünde ironiktir.<sup>678</sup> Rountree, Tanrıça maneviyatına karşı yapılan eleştirileri “romantik, tekbenci (solipsistik), politik açıdan rahat” görölmeleri, “mistisizm için siyaseti terk etmeleri” ve “özcülüğü teşvik etmeleri” şeklinde özetlemiştir.<sup>679</sup>

Reid-Bowen tealojiyi ataerkil teolojilerden ayıran hususun kadınlığın kutsanması olduğunu ifade ederek kadınların tecrübelerinin kadınlığın kutsanmasındaki araçsallığından bahseder.<sup>680</sup> Kadınlığın, kadınların dini tecrübesinin kutsal ve/veya kutsala giden yol olarak görölmesi, ataerkil geleneklerde erilliğin kutsallaştırılmasına tekabül eden bir öneme sahiptir.

Dişil tanrı ile dişillığın öncelenip kutsallaştırılmasında öne çıkan unsurların dişil beden ve dişil tecrübe olması, eril tanrı ile erilliğin öncelenip kutsallaştırılmasında da aklın öne çıkması arasında kurulmuş ayrımı Tanrıça feministlerinin kabul etmeleri ve tüm diskurlarını bu kabul üzerine kurmaları dikkat çekicidir. Erkeklerin ataerkil din yorumunda eril olmaları üzerinden kazandıkları ontolojik ve epistemolojik avantajın, Tanrıça feminizmde, kadının dişillığı ile kazanılmış bir avantaja dönüşmesi de değerlendirilmelidir. Öte yandan, ataerkil din anlayışında da Tanrıça feminizmde de erillik ile dişillik arasındaki farklılığın temelini biyolojik olarak ortaya konmasına rağmen ataerkil din diskurunda aklın önce çıkması, Tanrıça feminizmde ise ayrımın kabulünün biyolojik seviyede kalması sorgulanması gereken bir husustur.

---

<sup>678</sup> Kathryn Roundtree, The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate, *Social Analysis*, Vol. 43 No. 2, Haziran 1999, ss. 138-165, s. 138.

<sup>679</sup> Roundtree, s. 138.

<sup>680</sup> Paul Reid-Bowen, s.32.

### 3.2.2.3. Yeniden Mit Üretiminin Önemi

Feminist hareketin en önemli özelliklerinden biri, ataerkinin sembolleştirme ve kavramlaştırma gücünü geri almak için çaba sarf etmesidir. Ataerkinin tanımlarını ve konumlandırmalarını reddeden feminist hareket, dünyaya kendi perspektifinden ve çerçevesinden bakmayı aslî görmüştür. Bunun için mevcut sisteme ait her kavram ve olguya şüpheyle yaklaşmış, mevcut anlatıları denetleme, gerekirse yıkma ve yeniden inşa etme süreçlerini sürdürmüştür.<sup>681</sup> Dünyaya kadınların çerçevesinden bakma isteği feministleri kültürel metinlere ve sembollere yöneltmiş, mitler, destanlar, şiirler, masallar, öyküler taranarak çoğu kez kadın-merkezli yeni anlatılara dönüştürülmüştür. Feministlerin çoğu tarafından yürütülen ve yaygın olan bu faaliyetin başlangıç noktası ise Tanrıça feministlerine göre mit yapma ve mito-poetik seviyesidir.<sup>682</sup>

Mitlerin fonksiyonlarından biri içinde olduğu toplumun her türlü anlamını doğaüstü unsurlarla harmanlanmış bir bakış açısı içinde kutsallaştırmasıdır.<sup>683</sup> Bu kutsallaştırma ile mit, toplumun ve kültürün temel sembollerinin anlamları kavratma işlevini kolaylıkla yerine getirir. Toplumun değerlerini bireylerin zihnine yansıtan bir merceğe vazifesi gören mitler ile ilgili ayırım noktalarından biri, ikisinin de benzer hakikatleri işaret ettiği yerlerde dahi mit ile tarihsel gerçeklik arasındaki farkı koruyabilmektir. Bu ikisi arasındaki farkı korumanın mitlerin epistemolojik konumunu aşağı çektiği düşünülmemelidir. Mitler, bir zaman kapsülüne benzetilebilir, belli kavramların geçirdikleri aşamaları içinde barındırarak onların anlam kümelerini oluştururlar.<sup>684</sup>

Mitlerin anlatma ve kavratma fonksiyonunu çeşitli ideolojilerce değişen sistemleri meşrulaştırma ve benimsetme aracı olarak kullanılma ihtimalleri bulunur. Mitler bir konumu güçlendirmek, bir durumu meşrulaştırmak, statükoyu devam ettirmek gibi çeşitli araçlarca baskıcı veya

---

<sup>681</sup> Bu gayretin örneklerinin en yoğun görüldüğü alanlardan biri feminist edebiyattır. Ataerkinin verdiği isimlendirmeleri reddeden ve Adem'in onlara verdiği isimleri geri alarak bütün mahlukatı özgürleştiren Havva'nın öyküsü için bkz. Ursula K. LeGuin, *She Unnames Them*, The New Yorker, Ocak 1985.

<sup>682</sup> Tanrıça feminizminde yeniden mit yazımı üzerine birçok örnek olmakla beraber, ataerkin mitleri Tanrıça perspektifinden yeni bir gözle değerlendirdikleri, tüm tarihlerden tüm tanrıçaları kapsayan bir meta-mit kaleme almaları ile Jules Cashford ve Anne Baring muhtemelen başı çeker. Anne Baring ve Jules Cashford, *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Londra: Penguin Books, 1993. Cashford ve Baring'in eseri birçok uzman tarafından ciddiye alınmasa da yeniden mit yazımına uygun örneklerdir. Bir diğer meşhur örnek ise Merlin Stone'un *When God was a Woman* eseridir. Bu eserde, Stone'un vardığı sonuç ve tahlillerin hemen hemen dayanağı olmamasına rağmen ataerkin dinleri ve bu dinlerin pratiklerini sorgulayan yeniden tarih üretimi ile Stone, muhtemelen feminist teolojinin tetikleyicilerinden olmuştur, *When God was a Woman*, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

<sup>683</sup> Bkz. E. O. James, *The Nature and Function of Myth*, *Folklore*, Vol. 68, No. 4, Aralık 1957, ss. 474-482.

<sup>684</sup> Bkz. E. Thomas Lawson, "The Explanation of Myth and Myth as Explanation", *Journal of the American Academy of Religion* 46, no. 4, 1978, ss. 507-23.; Percy S. Cohen, "Theories of Myth", *Man* vol. 4, no. 3, 1969, ss. 337-53.

güçlendirici ilişki durumlarını meşrulaştırmaya da hizmet edebilir. Mitlerle alakalı dönüşüm örneklerinden, söylem değişimini aktarmak amacıyla ataerkil dinin dönüşümünü anlatırken bahsedilmiştir. Kısaca, Sümer mitolojisinden Yunan mitolojisine tarihi seyir içinde tanrıça anlatımlarının geçirdiği değişim mitler üzerinden takip edilebilir. Tanrıçaların daha başat rollerde, daha güçlü ve tek başlarına anlatıldığı mitlerin zamanla bu tanrıçaların eş durumuna düştükleri, güçlerinin birkaç tanrıça arasında paylaşıldığı veya güçlerinin daha genç bir erkek tanrı tarafından gasp edildiği anlatılara bırakmıştır. Ereşkigal ile eşi Nergal, Hera ile Zeus, Demeter ile Persephone, Persephone ile Hades, Tiamat ile Marduk gibi ilahların ilişkilerini anlatan mitler bu değişime örnek olabilir. Sümer'in başat tanrıçalarından ve yeraltında tek başına hüküm süren, kudreti ile tüm tanrıların çekindiği Ereşkigal'in, daha sonraki mitlerde Nergal tarafından tartaklanarak ölümle tehdit edilmesi, ancak Nergal ile evlenmeyi ve gücünü paylaşmayı teklif ederek ölümden kurtulabilmesi miti bu değişime bir örnek gösterilebilir. Ereşkigal'in Yunan'da Persephone'ye evrilmesi de dikkate şayandır. Yeraltının tek başına yaşayan kraliçesi, zorla alıkoyularak yer altına götürülen bir genç kıza dönüştürülmüştür. Noah Kramer, Persephone mitinin Sümer mitinden yola çıkılarak üretildiğini öne sürer.<sup>685</sup>

Benzer şekilde, Tanrıça feministlerinin birçoğuna göre Babil'e ait yaratılış hikayesi *Enuma Elish* de ataerkil ve düşmanca bir anlatımı içerir. Bunların arasında en dikkat çeken tahlillerden biri Anne Baring ve Jules Cashford'a aittir. Baring ve Cashford, daha önceki zamanlara tekabül eden Sümer mitleri ile Babil miti *Enuma Elish* arasında kıyaslama yaparak, *Enuma Elish*'in "Sümer mitlerinin edebi zenginlik ve derinliğinden uzak, Babil'in savaşçı yeni yönetiminin Sümer medeniyetinin izlerini silmeye ve kadınlara verdiği hakları gasp etmeye yönelik olarak türettiği bir anlatı" olduğunu ifade eder.<sup>686</sup> Bu hikayede Marduk, büyük annesinin büyük annesi Tiamat'ı acımasız bir şekilde parçalayıp yok ederek bedeninden dünyayı yaratır. Böylece, eskinin dünya ile bir ve muktedir Toprak Anası, eril bir tanrının dünyayı oluşturmak için kullandığı cansız ve şekil verilebilen bir maddeye dönüşür.

Tanrıça feministleri, ataerkinin kadınlara uyguladığı baskıyı, doğanın ve eşyanın kıymetsizleştirilmesini meşrulaştırmaya hizmet eden ve aynı zamanda sistematik bir şekilde erkekleri kadınların zararına güçlendiren mitler üretmiştir. Bella Debrida, "Drawing from Mythology in Women's Quest for Selfhood" isimli makalesinde ataerkil sistemin tedricen yerleşmesi ile mitik hikayelerde kadın

---

<sup>685</sup> Noah Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.: Revised Edition*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1944, s. 76-79.

<sup>686</sup> Anne Baring ve Jules Cashford, *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, s. 273-277.

modellerin seçimi, karakteri, olaylar karşısındaki tavırlarına dair kasti bir seçim süreci işletildiğini ve zaten az sayıdaki kadın modellerin de ataerkinin amaçları için çarpıtıldığını ifade eder.<sup>687</sup>

Ataerkil mitlerin yeniden ele alınarak yeniden kadınlara mal edilmesi veya alternatif anlatımlar üretilmesi yolu ile ataerkil mitlerin sağlamlaştırılmış gücünü kullanarak ataerkil söylemi tersine çevirmek Tanrıça feministlerinin ilk ele aldığı meydan okumalardan sayılabilir. Debrida, mitlerin kökenlerini keşfetme ve anlam anahtarlarını oluşturmanın, bu mitleri yeniden canlandırmak ve yeni mitler halinde şekil vermek için gerekli olduğunu düşünür. Bu işleyişin sonucu kadar kadın merkezli ve kadın merkezli mitler oluşturma süreci de kadınlar için sağaltıcı bir aksiyon olacaktır. Bu yeni mitler aynı zamanda insanlığın kültürel ve psikolojik ihtiyaçlarının giderilmesinde de yardımcı olabilir. Debrida, modern kültürde güçlü ve bilge kadın rollerine “baş döndürücü” bir ihtiyacın bulunduğunu ekleyerek bu mitlerin bu ihtiyacı karşılayacağını da belirtir.<sup>688</sup> Daly de benzer şekilde bu ataerkil mitlerin yeniden aslına döndürülmesi gerektiğini düşünür çünkü ataerkil mitoloji, mitlerdeki bilge ve güçlü kadın imgelerinin içini boşaltmak ve tersine döndürmek için uğraşmıştır.<sup>689</sup>

Christ, mitolojilerin de dini semboller olduğunu tasdik eder ve Hristiyan ilahiyatçı Gordon Kaufman'ın “dini sembollerin dünya anlayışımızı şekillendirdiği ve eylem kalıpları önerdiği” şeklindeki ifadesini kabul ederek dini sembollerin bireylerin ahlaki duruşları ile paralellik göstermesi gerektiğini öne sürer. Dini semboller, insanlığın miraslarıdır ve hayatın sürmesi için gereklidir. Mitlerin feminist çerçeveden ve Tanrıça vurgusu ile yeniden yazımı bu sebeple tealoglar için önem arz eder.<sup>690</sup>

Öte yandan dini sembollerin, rasyonel aklın etkin olduğu bir üretim ile ortaya çıkartılması da mümkün görülmez çünkü dini semboller sadece aklın ürünü değildir. Christ, Paul Tillich'in "semboller kasıtlı olarak üretilmez" demesini örnek göstererek dini sembollerin bilinçdışında oluştuklarını belirtir. Buna göre dini sembollerin işlevsel olabilmesi için bilinçdışında bir yerinin olması gerekir. Aksi takdirde bilinçdışı tarafından tanınmazlar ve işlev göremezler. Christ, Tanrıça feminizminin yeni dini sembollerini oluşturabilmesini de kadınlığa dair eski sembollerin bilinçaltında halen mevcut olmasına bağlar. Bu da yeni mitlerin, yeni hikayelerin, yeni şiirlerin, yeni ritüellerin oluşmasına imkân tanır. Christ'e göre eğer Tanrıça kadınların entelektüel üretimlerinde ve psikolojik tecrübelerinde kendisini

---

<sup>687</sup> Bella Debrida, “Drawing from Mythology in Women's Quest for Selfhood”, C. Spretnak (ed.). *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement* içinde, New York: Anchor Books, 1982, ss.139-150, s. 139.

<sup>688</sup> Debrida, s. 140.

<sup>689</sup> Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press, 1978, s. 46.

<sup>690</sup> Christ, *Rebirth of Goddess*, s. 47.

bir şekilde göstermemiş ve bir şekilde canlılığını kanıtlamış olmasaydı kadınlar eril Tanrı geleneğini ve bu geleneğin imgelerinde bir sorun olduğunun farkına varamayacaklardı.<sup>691</sup>

Bununla birlikte Christ, bu yeniden keşif ve yaratım sürecinin tamamen bilinçdışı ile yönetildiğinin öne sürülmesini doğru bulmaz. Bu süreçte yapılan bilinçli hareketleri Christ ikiye ayırır: Bunların ilkinde eski sembol ve temsillerin, kadınların ahlaki kurallarına ve tecrübelerine uymayan yönleri üzerine düşünülür. İkinci şekilde ise yeni sembollerin tasarımları yine bu ahlak kurallarının filtresinden geçer. Bu düşünme ve filtreleme eylemleri neticesinde hangi yeni sembollerin kalıcı olacağı hususunda fikir sahibi olunur.

Kadınların manevi güçlerinin ortaya çıkması, sosyal hayat pratiklerinde kabul görmeleri ve tecrübelerine kıymet verilmesi için yeniden mit yazımına başlanması, feminizmin aktif politik direniş ve eylem süreçleri kadar gerekli gözükmektedir. Yahudi geleneğinden gelen Tanrıça feministi Judith Plaskow, Adem'in ilk karısı olduğu söylenen Lilith'in hikayesini yeniden yazdığı makalesinde öykülerin "geleneğin kalbi" olduğunu belirtir. Eski bir öykünün yapısal unsurları kullanılarak yeni bir öykü söylemenin kadınlar için geleneği sorgulayıp yeniden yaratmada etken olacağını ifade eder.<sup>692</sup>

Bu yeniden yaratım sadece kadınlar için değil bütün varlık için yeni bir düzeni beraberinde getirerek ataerkilliğin şiddetinden ve baskısından, o şiddet ve baskı altında yaşayan herkesi kurtarabilir.<sup>693</sup> Bu bakımdan, kadın merkezli mitler yapılması teolojik olarak sadece bir ihtiyaç değil bir zorunluluktur. Bu zorunluluk sadece kadının ontolojik ve politik var oluş ve özgürleşme süreci için de hayati bir unsur değil aynı zamanda ataerki sonrası toplumun gelişiminde gerekli bir adım olarak görülür.<sup>694</sup> Tanrıça feminizminin demokratik yapısı, çoksesli ve kapsayıcı kurgusu, herkesin ortak anlama ve iletişim yolları olarak mit ve dolayısıyla şiiri kullanmasını makul gösterebilir. Nitekim birçok

---

<sup>691</sup> Christ, *Rebirth of Goddess*, s. 48.

<sup>692</sup> Judith Plaskow, "The Coming of Lilith: Towards a Feminist Theology", *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* içinde, San Francisco: Harper and Row, 1979, ss. 198-209. Plaskow, daha sonra bu yeniden söyleyişinde kullandığı dile için ve hakim eril Protestan üsluptan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir: "Dealing with Difference without and Within", *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 19, no. 1, 2003, ss. 91-95.

<sup>693</sup> Reid-Bowen, s. 34.

<sup>694</sup> Feminist yeniden mit yazımı modern dönem kadın yazarların zihin ve eserlerini oldukça meşgul etmiştir. Bu konu hakkında örnek iki tez için bkz. F. B. Dörschel, "'Female identity': Rewritings of Greek and Biblical Myths by Contemporary Women Writers", ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.; A. Goosen, "'Stealing the Story, Salvaging the She': Feminist Revisionist Fiction and the Bible", Stellenbosch Üniversitesi İngiliz Dili Çalışmaları, Yüksek Lisans Tezi, (2010).

Tanrıça feministi ve kendini Tanrıça feministi olarak tanımlamasa da birçok feminist yazarın çalışmalarını bu formlarda yaptığı veya içeriklerinde bu formlara yer verdiği görülür.<sup>695</sup>

Dini sembollerini iletmek için araç olarak yeniden mit yazımını kullanmayı bir alternatif olarak öneren Tanrıça feminizmi, Tanrıçanın anlamının ortaya konulması için kadınların tecrübesinin ve perspektifinin gerekli olduğunu ifade eder. Bu tecrübelerin ve perspektifin ortak bir zeminde buluşturulup herkesin istifadesine sunulması ise “son derece yüksek metaforik söylemlerle” olabilir. Bu metaforik kullanım, kadınların tecrübelerinden yola çıkarak Tanrıçayı çok farklı şekillerde ve tutumlarda yorumlamanın önünü açtığı gibi, bir anlatımın diğerine kanonik manada tercih edilmesi ihtimalinin de önüne geçer. Bununla birlikte Tanrıça için kullanılan metaforların hiçbirisinin ne tek tek ne toplu halde Tanrıça'nın anlamını tamamıyla kapsadığı düşünülemez.<sup>696</sup> Kadın tecrübesi burada da önemlidir, Tanrıça'yı tamamı ile anlamak mümkün olmasa da onu anlamaya gidecek yollar kadınların tecrübesinden geçtiği düşünülür. Burada tecrübelerde olduğu gibi metaforlar arasında da ilkesel bir eşitlik bulunur. Her metaforun kullanım alanları ve içeriği değişebilir.<sup>697</sup>

---

<sup>695</sup> Feminist yazarların mitoloji ile ilişkisini inceleyen bazı makaleler için bkz. Christine C. Keating, “Unearthing the Goddess Within: Feminist Revisionist Mythology in the Poetry of Margaret Atwood”, *Women's Studies*, 43:4, 2014, ss. 483-501.; Patrick D. Murphy, “The High and Low Fantasies of Feminist (Re)Mythopoeia”, *Mythlore*, vol. 16, no. 2 (60), 1989, ss. 26-31.; Lianying, Shan. “Rewriting Women’s Oppression through Myth and Nature—Kirino Natsuo’s *Tokyo Island* and *The Goddess Chronicle*.” *Japanese Language and Literature*, vol. 52, no. 1, 2018, ss. 179-200. Ayrıca bkz. Carolyne Larrington (ed.), *Feminist Companion to Mythology*, Londra: Pandora Press, 1992.

<sup>696</sup> Reid-Bowen, a.yer.

<sup>697</sup> Reid-Bowen, s. 36.

#### 3.2.2.4. Tek Tanrı olarak Tanrıça(lar)

Cynthia Eller, konu ile ilgili yaptığı araştırmada Tanrıça feministlerine “Tanrıçaya inanıyor musunuz?” diye sorduğunda “Bir tane Tanrıçaya değil birçok Tanrıçaya inanıyorum,” şeklindeki cevapları sıklıkla aldığını aktarır.<sup>698</sup> Bu çelişkili gibi gözükken durum, Tanrıçanın tanımı ile yakından alakalıdır. Tanrıça her şey olan tek olduğu için Tanrıça feministlerinin çoğuna göre tekliği ile çokluğu arasında bir fark bulunmaz.

Tanrıça feministleri, Tanrıçanın ataerkil dini geleneklerin eril Tanrısı gibi aşkın öteki olmadığına inanırlar. Tanrıça sadece her kadında değil, doğadaki, kainattaki her ögede içkindir. Her şeydedir, her şeydir ve her şeyin bir araya gelmiş halini, bütünü temsil eder ama o bütünden de fazlasıdır. Bu da onun çokluğunu gösterir. Bu sebeple Tanrıça feministlerine yöneltilen “Tanrıça mı? Tanrıçalar mı?” sorusu onlar için anlamlı bir soru değildir. Eller, Marguerite Keane’in, bu soruya cevaben

*“O tür ayrımları yapmıyorum, onlar bana bir anlam ifade etmiyor. (Tanrıçanın) Büyük Tanrıça olduğunu ve onun da tek Tanrıça olduğunu söyleyebilirsiniz, ama aynı zamanda birçok Tanrıçanın hepsidir. İki ifade de doğrudur. O her yerdedir. O her şeye içkindir, güneşin denizdeki ışıltısında, hatta animistik bir konseptin içinde. Bence bazı nesnelere bu gücü somutlaştırabilir. Bu yüzden Büyük Tanrıçaya ibadet ediyorum ve hem çok tanrılı, hem panteist hem tek tanrılıyım.”<sup>699</sup>*

diyerek yanıt verdiğini ifade ederken, Rountree de Eller gibi yaptığı röportajlarda “Tanrıça kim?” diye sorduğunda bir Tanrıça feministinin,

*“Sen Tanrıçasın ve ben Tanrıça’yım. Bazen Tanrı’yı gerçek ben olarak düşünüyorum; o gerçek ben, gerçek benlik. Bazen her şeyi ile doğadır. Ve bazen kendimi bomboş hissettiğimde, kendi dışımda bir sembole ihtiyacım olur ve Tanrıça o olur. Yani tüm yaratılışın dışında ve içindedir.”*

dediğini aktarır.<sup>700</sup>

Bu sebeple Reid-Bowen’in “Tanrıça tek midir çok mudur?” sorusunun cevabı “Tektir ve çoktur” şeklinde verilebilir. Bu paradoksal sayılabilecek hal Tanrıça feminizminin doğasının bir parçası olarak görülebilir. Söz konusu paradoksallığın analiz ve diyalog imkanını ortadan kaldırma ihtimali olsa da bu

<sup>698</sup> Eller, *Living in the Lap*, s. 132.

<sup>699</sup> Eller, *Living in the Lap*, s. 133.

<sup>700</sup> Roundtree, s. 155.

bilinçli bir tercih meselesi gibi görünmektedir. Tanrıça feministleri, Tanrıyı kavrama koşulları arasında bir tercih yapmış ve onu ataerkil geleneklerdeki şartlarla değil belirli başka şartlarla tanımışlardır. Aynı anda hem çok tanrılı hem tek tanrılı bir dini oluşturmak bir başarı olarak görülebileceği gibi kutsalı ciddiye almayan bir tavır, bir yaklaşım olarak da yorumlanabilir. Tek tanrılı dinlerle çok tanrılı dinler birbirleri ile zıt kutuplarda yer aldıkları için Tealojide bu ikisini birbiri ile aynı anda var olacak şekilde bir araya getirenin “tealojik mütehayyile” olduğu düşünülebilir.<sup>701</sup>

Tanrıça feministlerinin tek tanrılı dinlerin geleneklerine dair deneyimlerinin olumsuzluğu Tanrıça dinini tek tanrılı bir din olarak değerlendirmelerinin önüne geçmektedir. Ataerkil tek tanrılı dini geleneklerdeki temel unsurlar, vahiy ile indirilmiş kanonik ve kanun koyucu metinler, otorite sahibi peygamberler, tek eril Tanrının savaşı ve baskıcı özellikleri gibi hususlar sebebiyle oluşmuş olumsuz arka plan Tanrıça feministlerinde Tanrıça dinini tek tanrılı bir din olarak görmenin doğru olmayacağına dair kanaatin pekişmesinde etkili olabilir. Christ, Christine Downing’in Tanrıça dininin asla tek tanrılı bir din olarak algılanmaması gerektiğinin altını çizdiğini aktararak tektanrıcılığın katılığının Tanrıçayı ve onun dinini anlatmakta yetersiz kaldığını ifade eder. Tek tanrılı dinin imgelemlerinin yetersiz ve kısıtlı, katı olduğunu düşünen Downing’e göre Tanrıçaların farklı imgeleri ve sembolleri bireyin benliğinin ve tecrübelerinin farklı aşamalarına, yönlerine tekabül etmektedir.<sup>702</sup> Downing, eril tek tanrıcılığın içgüdüsel olarak insanın duygu ve düşüncelerini bastırdığını<sup>703</sup>, bu bastırılmanın kurtulma özleminin eril tek tanrılı dinlerde çok yaygın olduğunu ifade eder. Sigmund Freud’un *Musa ve Monotheizm* eserini örnek göstererek mutlak emir ve yasaklara itaate bu kadar odaklanan dini yapının radikal bir itaatsizliğin baştan çıkartmalarını da beraberinde getirdiğini ifade eder.<sup>704</sup> Öte yandan Tanrıça dininde, bu tür paradoksal çelişkiler kategorik olarak bulunmamaktadır.

Downing bütünü ile tek tanrıcılığı reddederken Marcia Falk, tek tanrıcılığın değil eril tek tanrıcılığın eleştirilmesi gerektiğini düşünür. Falk’a göre imgesel olarak genişletilmiş, sadece eril tanrıyı kapsamayan bir tektanrıcılık kapsayıcılığı ile insanın manevi ihtiyaçlarını karşılayabilir. Eril

---

<sup>701</sup> Reid-Bowen, s. 57.

<sup>702</sup> Christ, *Rebirth of Goddess*, s. 110.

<sup>703</sup> Daly de Hristiyanlığın mahviyetçiliğinin başkalarına karşı saldırganlığa dönüştüğünü ifade eder. Hristiyanlığın, insanların kendilerinden nefret etmesini teşvik ettiğini öne süren Daly, insanların başka insanlarla temas kurma isteklerinin temel bir ihtiyaç olduğunu, Hristiyanlığın bu ihtiyacı bir sapkınlık haline dönüştürdüğünü, “nefreti, baskıyı hatta savaşı beslediğini” iddia eder (Daly, *Beyond God the Father*, s. 46).

<sup>704</sup> Downing’in yeni bir dini anlayış arayışı üzerine yazdığı makalesi için bkz. Christine Downing, “It’s Not So Simple After All: Auschwitz, the Death of God, the Rebirth of the Goddess”, *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, Vol. 26, No. 1, Bahar 2000, ss. 127-140. Downing burada hem eril tektanrı inancının olumsuz getirilerini eleştirir hem Tanrıça feminizminin, özellikle Christ’in Tanrıçaya salt ve cisimleşmiş sevgi olarak tanımlamasını eksik bulur. Ona göre, Neolitik zaman örneklerinden bu yana incelendiğinde Tanrıça kendisinden korkulması gereken bir ilahdır. Downing, Tanrıçanın özellikleri üzerine düşünerek insan doğasındaki kötülüğün neye tekabül ettiğinin anlaşılabilmesine inanır.

tektanrıcılığı bu bağlamda eleştiren Falk, insan hayatındaki imgelerin ve sembollerin indirgenemeyeceğini savunur. Falk'a göre tektanrıcılık, bireylerin farklılıklarını kabul eder ama ortak yanları, bireylerin birbiri gibi olma hallerini farklılıklarından daha çok olduğu fikrini öne çıkarır. Tektanrıcılık tek bir imgenin hakimiyeti değildir, bir ahlaki yapı altında, bireyin ve toplumun hayatının çeşitli imgelerini bir arada bulduran birliktir. Bu birlik sayesinde farklılıklar kendilerine yer bulabilirler.<sup>705</sup>

Christ, Downing ve Falk'un önermelerinden yola çıkarak imgesel çokluğun üzerinde (veya altında) bir birlik ihtiyacının olduğunu ifade eder ve Falk'un tektanrıcılık modelinin Tanrıça feminizmi için en uygun model olduğunu düşünür. Christ için ayırd edici nokta, tefekkürdür. Tanrıça(lar) çeşitli olabilir, birçok değişik isim altında anılabilir, farklı sembol ve imgeleri olabilir ama bütün bunlar çokluğun nihai olduğunu göstermez çünkü insanlar ritüellerde, ayinlerde, dualarda çoklu tanrıça ifadelerini o kadar çok kullanmazlar. Yöneldikleri zaman tek bir varlığa yönelirler. Dua ve ayinlerin dışında, Tanrıça tefekkür edileceği zaman da çoklu Tanrıçaları düşünmezler. Bütün bunlar Christ'e göre "çokluğun son söz olmadığını" gösterir.<sup>706</sup>

Bununla birlikte Christ, tektanrıcılığa yatkın özellikler gösterse de Tanrıça feminizminin tektanrılı olarak tanımlanmasının tektanrılı dinlerin siyasi yapısı ile uyum sağlamayacağını düşünür. Tektanrıcılık, tarihsel olarak diğer dinleri dışlayıcı ve düşmanca bir keskinlik ile gelişmiştir. Bu dışlayıcılığın ilk hedefi ise Tanrıça dinleri olmuştur. Tektanrıcılığın dışlayıcılığına ve Tanrıça dinine karşı oluşuna delil olarak Christ, İzmir'e yaptığı seyahatte Efes'te Artemis tapınağına ziyareti ile İzmir'de bir camiye girdiğinde yaşıdığı tecrübeyi karşılaştıır. Bu aktarım aynı zamanda Tanrıça feministlerinin tektanrılı bir din olarak İslamiyet üzerinden yaptıkları ilk, tecrübi karşılaştırmalar arasında sayılabilir. Çok göğüslü Artemis heykeli karşısında durup kollarını kaldıran ve avuçlarını açan Christ, heykelden bedenine bir gücün aktığını hisseder. Aynı gün içinde İzmir'de bir camiye girdiğinde camiide kadınların bulunmaması, birkaç erkeğin boş camiide ibadet ediyor olması dikkatini çeker. Bu manzara karşısında Christ, sezgisel olarak camiideki görüntü yasağının Tanrıça'ya konulan yasak olduğunu anladığını ifade eder. Görüntü yasağı, insan zihni ve eli kadın imgeleri yaratmasın ve Tanrıçaya tapmasın diye ataerkil tektanrılı dinler tarafından konulmuş bir yasaktır. Tanrıçanın imgelemlerinin yasaklanması, kadının ve doğanın da yasaklanması anlamına geldiğinden tek tanrılı

---

<sup>705</sup> Marcia Falk'un tektanrıcılığa getirdiği bu tanım, birçokları tarafından kabul edilmez. Falk'un YHVH'ye dişil zamirler kullanarak dua etmesi Yahudiler arasında olumsuz karşılanır. Falk'un Yahudilikle alakasının olmadığı, panteist, hatta ateist olduğu şeklinde suçlamaların ortaya çıkmasına sebep olur (Bkz. Marcia Falk, "My Father's Riddle, or Conflict and Reciprocity in the Multicultural (Jewish) Self", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 19, No. 1, Bahar 2003, ss. 97-103, s. 99). Falk'un tektanrıcılık ve dua üzerine düşünceleri için bkz. "What about God?", *Moment*, vol. 10, no. 3, Mart 1985, s. 34.; *The Book of Blessings: New Jewish Prayers for Daily Life, the Sabbath, and the New Moon Festival*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.

<sup>706</sup> Christ, *Rebirth*, s. 111.

dinlerin mensupları Tanrı için dışıl imgelemlerin kullanılması Marcia Falk örneğinde görüldüğü üzere bu dinlerin mensuplarınca sapkınlık olarak nitelendirilir.<sup>707</sup>

Tek tanrılı din konsepti siyasi ve tarihi arka planı göz ardı edilirse Tanrıça dini için geçerli bir tanım sayılabilmek ihtimali olsa da Christ, mevzubahis tarihi ve siyasi angajman sebebiyle tektanrıcılığın Marcia Falk'ın bir potansiyel olarak ortaya koyduğu kapasitede kapsayıcı olmayı başarabileceğinden şüphe duyar. Öte yandan çoktanrıcılık da Tanrıça feminizmini tam anlamıyla karşılamaz çünkü çoktanrıcılık, Tanrıça dininin temelindeki, farklılıklarla beraber birlik duygusunu tam anlamıyla vermez. Günümüzde şekillendiği hali ile uygulamada çok tanrılı olan Tanrıça dini, birçok tanrıçayı ve onlara ait birçok isim ve imgelemi kabul eder. Bu kabulünde hiçbirine diğerlerinin üzerinde hiyerarşik üstünlük vermez. Tanrıça dininde Tanrıça'ya ve Tanrıçalara ihtiyaç olduğunu ifade eden Christ, bu sebeple tektanrıcılığın da çoktanrıcılığın da çağdaş Tanrıça dinini tanımlamaya yeteceğini düşünmez.<sup>708</sup>

Tanrıçanın tek veya çok olmasının Tanrıça dini takipçileri için ayırt edici bir anlam ifade etmediğini söylenmesi, bu hareketin siyasi ve psikolojik ihtiyaçların pratiğe yansımalarını daha önemli görmelerinden kaynaklanabilir. Yine de, bu ayırım önemsenmeyecek, ciddi sonuçlarının olmayacağı düşünülecek bir ayırım değildir.<sup>709</sup>

Starhawk, *The Spiral Dance*'in 1999 yılındaki yirminci yıl özel baskısında, yazdığı her bölüme yirmi yıl sonra yeniden şerhler getirmiştir. Bu şerhlerin birinde yer alan Tanrıçanın tekliği ve çokluğu problemi hakkında Tanrıça'nın ne olduğu üzerine ifade ettiği görüşler bir çözüm mahiyetindedir ve Tanrıça feministlerince en çok benimsenen cevaplardan birisidir:

*"Şimdiye kadar Tanrıça'dan bir bütün olarak, her şeyin onun veçheleri olduğu temel birlik olarak söz ettim. Ama aynı zamanda, merkeze giden bütünüün farklı yöntemlerini hayal etmenin ve deneyimlemenin belirli araçları olan Tanrıçalar da vardır. Her biri, kuvvetli güçler ve belli yollar olmaları anlamında gerçektir. Bir Tanrıça ile çalışmaya başladığımızda, bir başka Tanrıçayı seçseydiniz olandan farklı şekillerde değişiklikler başınıza gelecektir. Bu yollardan bazıları aynı zamanda erkek imgeler, Tanrılar olabilir.*

*Tanrıçanın, bütünüün, elbette cinsel organı yoktur (ya da tümü cinsel organdır). Ama birkaç nedenden dolayı kadın cinsiyetli bir kelime kullanmayı tercih ediyorum.*

---

<sup>707</sup> A.g.e.

<sup>708</sup> Christ, *Rebirth of the Goddess*, s. 112.

<sup>709</sup> Reid-Bowen, s. 59.

*Birincisi, tarihin bu döneminde, bence hala bilinçaltında tarafsız bir cinsiyet kelimesini erkek olarak algılıyoruz. Tanrıça demek beklentilerimizi kırar ve bize ataerkil Tanrıbababa'dan farklı bir şeyden bahsettiğimizi hatırlatır.*

*Kadın imgesi ayrıca bize kutsal dediğimiz şeyin dünyada içkin olduğunu, cisimleştiğini (ve dolayısıyla beden aracılığıyla, duyular aracılığıyla, gerçek şeylerle gerçek temas yoluyla ve bedene dayalı metaforlar aracılığıyla algılanabileceğini) hatırlatır. Değer verdiğimiz şey, dünyaya getirilen, beslenen, sürdürülen, çoğaltılan ve yeniden üretilen yaşamdır. Maddenin kendisi kutsaldır.*

*Böylece Tanrıça bize, maneviyatımızın bizi dünyanın dışına çıkarmadığını, bizi tamamen içine çektiğini ve amacımızın onun içinde yaşamak, onu korumak, korumak, yıkımına karşı savaşmak, tadını çıkarmak, dönüştürmek, elde etmek olduğunu hatırlatır.”<sup>710</sup>*

Starhawk'ın teolojik açıklamasından, Tanrıça feministlerinin Tanrıçaları temeldeki birliği anlayabilmek ve ona varabilmek için kullanılan sezgisel araçlar olarak gördükleri anlaşılır. Merkeze, bütüne varabilmek için bir Tanrıça feministi herhangi bir Tanrıçayı takip edebilir. Bu Tanrıça ona kutsalla ilişki kurmasının ve kutsala ulaşmasının yollarını sağlayabilir. Bu yollar seçilen Tanrıçanın özelliklerine ve kişilerin ihtiyaçlarına göre şekillenmiş farklı yollar olacaktır. Tanrıçaların çokluğu, Tanrıça feminizminde kutsala ulaşmada kişisel tecrübenin ve iradenin önemini de vurgular. Tanrıçaların farklı farklı biricik olması, bir bakıma kendileri ile kutsala doğru yönelecek ve kutsalla bağ kuracak Tanrıça feministlerinin de farklı farklı biricik olmaları, her birinin içinde Tanrıçanın bulunmasıdır.<sup>711</sup>

Cynthia Eller da yaptığı araştırmalarda Tanrıça feministleri arasında Tanrıçanın çeşitli formlarda zuhur ettiği şeklindeki inancın yaygın olduğunu ifade eder. Eller'in dikkat çektiği bir başka husus, dişil ilahlar üzerine yazılmış kitapların başlıklarıdır. Eller, baktığı otuz iki kitap başlığından yirmi beşinde Tanrıçaya tekil olarak, diğer yedisinde çoğul olarak hitap edildiğini tespit etmiştir. Bu

---

<sup>710</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 244-246.

<sup>711</sup> Asphodel Long, “O Birdir, O çoktur, O bizdir, O benim, O sensin. O, Yücedir, Büyük Tanrıçadır, Her Şeyin Anasıdır ama yine de hayvanlarda, ormanlarda ve tarlalarda bulunur; O kayalar ve taşlardır, çimen ve hasattır. Her bir tane buğday O'dur; O bunlardan herhangi biridir veya tümüdür ve Doğa'nın tamamıdır. O bir mi yoksa çok mu? Bunu söyleyebilir miyiz?” diyerek Tanrıçanın içkinliğini açıklar, Asphodel Long, “The One or the Many: The Great Goddess Revisited”, *Feminist Theology*, vol. 5 no.15, 1997, ss. 13–29, s.23.

kitaplardan bazılarında tektanrıcılığın eleştirildiğine dikkat çeken Eller, Tanrıçalardan bahseden eserlerdeki çoklu anlatımın da bir Tanrıçanın farklı tezahürlerine işaret ettiğini ifade eder.<sup>712</sup>

Tanrıça feministlerinin günlük pratiklerde çok tanrılı, akide düzleminde ise tektanrılı olduğu sonucuna varılabilir. Christ, hakikatin tekliği vurgusunun bütün varlığın bir olduğuna dair bir sezgi olarak çoğu inançta bulunduğunu düşünür. Hakikat ve Hakikate giden yolları birleştiren unsur, Tanrıçadır.<sup>713</sup>

Tanrıça feministleri için önemli olan ayırım noktası, Tanrıçanın tekliği veya çokluğundan ziyade dişil olmasıdır. Kadınların ilahi olan ile ilişkilerini ancak ilahi olan dişil olursa sağlıklı bir şekilde yürüyebileceğini düşünürler. Asphodel Long “Tanrının dişil veçhesi hepimizin (bütün kadınların) içindedir. Biz ezildiğimizde o da ezilmiştir. Onu yücelterek biz de yükseliriz, kendimizi yükselterek onu yükseltiriz,” derken kadın ile ilahi olan arasındaki ilişkiye işaret eder.<sup>714</sup> Bu nokta önemlidir çünkü Long’a göre “Tanrıçayı tanımak, ... kadınların kutsallıktan ayrılmadıklarını, kopartılmadıklarını, kutsala erişimlerinin reddedilmediği”<sup>715</sup> manasına gelir. Kadınların kutsal ile olan bağlarının, kutsalın dişilliği üzerinden inşa edildiği görülmektedir. Long, Hindu kadınların taptıkları Tanrıçalar ile Batılı kadınların Tanrıçayı yeniden sahiplenmeleri arasında bir bağ kurar ve ikisinin de ortak bir noktası olduğunu ifade eder. Bu ortak nokta, kadınların kutsal ile ilişkisinin kesilmemesi, aksine kutsalın bir parçası olmalarıdır. Long, “(kadınların) dişilin ilahi olduğunu bildiklerini” ifade eder. Tanrıçanın anlamı da Long’a göre kutsalı kendi içinde, dişil benlikte tanımaktır. Bunun imkanının uzun zamandır kadınlara verilmediğini söyleyen Long, bu imkânın Tanrıçanın yeniden geri getirilmesi ile elde edildiğini ifade eder.<sup>716</sup>

Tanrıçanın, kadınların çok temel bir ihtiyacını giderdiğini, varlıkları ile kutsalın ilişkisini sağladığını, ellerinden alınmış bir imkânı tekrar elde etme yolunu verdiği düşündükleri için Tanrıça feministleri için ilahî tasavvur ediş biçimindeki nicelik bahsi, asli bir sorun olarak görülmez. Long, Tanrıçayı kadının yeniden kazanılan değeri ile eş anlamlı gördüğünü ifade ederek Tanrıçanın niceliği üzerine soruların, çok sonra ortaya çıktığına dikkat çeker ve bu hususun önemli olmadığını dile getirir.<sup>717</sup>

---

<sup>712</sup> Eller, *Living in the Lap of the Goddess*, s. 133.

<sup>713</sup> Christ, *Rebirth of the Goddess*, s. 109.

<sup>714</sup> D. Knowles, “Asphodel Long: Contexts and Paradigms”, *Feminist Theology*, vol. 11, no. 1, 2002, ss.35-45, s. 36.

<sup>715</sup> Long, “The One or the Many”, s. 23.

<sup>716</sup> Long, “The One or the Many”, s. 25.

<sup>717</sup> Long, ‘The Goddess Movement in Britain Today’, *Feminist Theology*, vol. 2, no 5., Ocak 1994, ss. 11-39, s. 15.

Reid-Bowen, burada Tanrıça feministlerine bir eleştiri getirir. Eğer kadınlar için ilahi olanın nasıl tezahür ettiğine dair bir kaydın olması önemli değilse yeni bir dini akım oluşturmaya da gerek bulunmamaktadır. Kadınlar, herhangi bir dini geleneğin içinde de var olmaya devam edebilirler. Bu eleştiri teoride haklı görülmele birlikte pratikteki yansımalarında sıkıntılar bulunabilir. Kadınlar, daha önce herhangi bir dini gelenek içinde bu şekilde var olmaya çalışmamış değildir. Birinci Dalga feminizminden bu yana kadınların alışılmış değerlerin ötesine geçme ihtimali olan her adımları içlerinde buldukları gelenekler tarafından reddedilmiştir. Tanrıça feministlerinin varlık ve hareket alanlarını genişletmek için yeni bir dini gelenek oluşturmaya çalışmalarını bilinçli bir tercih olarak görmekte yarar olabilir.

Bununla birlikte, Tanrıçanın tek mi çok mu olduğu sorusu ciddiyetle ele alınması ve tartışılması gereken bir konudur. Reid-Bowen, bu meselesinin teoloji için bir lüks değil gereklilik olduğunu öne sürerken teolojik açıdan hususun önemine işaret etmektedir. Tanrıçanın tek veya çok olmasının arızı olduğunu ifade etmenin bir sonucu da dışıl ilahların arasındaki hususiyet farklılıklarının önemli olmadığı kanaatinin ortaya çıkması olabilir.<sup>718</sup>

İlahiliğin dışillliğini merkeze alarak kadınları güçlendirme gayesi Tealojinin hareket noktası olsa da Tanrıçanın modelleri üzerine özenli bir tetkik yapılması ve aralarındaki farkların ortaya çıkarılması gerektiğini düşünülür. Bazı modellerin diğerlerine nazaran kadınları daha güçlendirici olma ihtimalinin ortaya konulması lüzumlu görülür. Böyle bir cevabın bulunmamasını Teoloji açısından teknik bir hata olarak görür. Reid-Bowen'ın eleştirisinin gözden kaçırdığı husus Tealojinin zaten böyle bir hiyerarşi ilişkisi kurmayı a priori reddetmesidir. Teoloji bilinçli ve politik bir tercihle Tanrıçalara ait özellikleri ayrıştırmayı kabul etmez. Benzer şekilde Tealojinin içsel eleştiri kriterleri oluşturması gerektiğini ve bu sorunsalın Tanrıça feministleri tarafından yeterince ciddiye alınmadığını düşünür. Bununla birlikte Tealojinin Tanrıçanın nitelik ve niceliği hususundaki arafta duruşunun siyasi ve psikolojik açıdan kadınlar için faydalı olduğunu kabul eder ve Tek Tanrıçayı çoklu anlatımın şu an için Tanrıça feministlerinin elindeki en etkili alet olduğunu teslim eder.<sup>719</sup>

---

<sup>718</sup> Reid-Bowen, s. 59.

<sup>719</sup> Reid-Bowen, s.60.

### 3.2.4.1. Ana Tanrıça Modeli

Tanrıça kimdir ve nedir sorusuna Tanrıça feministlerince verilen cevabın ortak noktalarından biri Tanrıçanın varlığını, dünyanın, doğanın tamamı olduğudur. Bu cevabın kavramlaşması kendisini üç Tanrıça modeli ile gösterir. Bu modeller, Tanrıça feministlerince en yaygın şekilde kullanılan ve inanılan Yüce Tanrıça, Ana Tanrıça ve Üçlü Tanrıça'dır. Bu modelin birbirinden kesin sınırlarla ayrılan tanımları olduğunu ifade etmek zordur. Her birinin öne çıkan farklı özellikleri bulunur, bununla birlikte birçok yönleri ve vasıfları birbiri ile iç içedir.

Tanrıça modellerinin mitolojik ve arkeolojik buluntulardan hareketle oluşturulan temsilleri ile Tanrıça feminizminin ihtiyaçlarına göre oluşan temsillerinin paralellik arz ettiğini söylemek mümkün değildir. Tanrıça feministlerinin yeniden mit yazımı süreçlerinde mitolojik metinlerdeki ve arkeolojik bulgulardaki delilleri yorumlama eylemi de bireysel tecrübeye yaslandığı için serbest çağrışımlara, sezgisel deneyimlere, rüyalara ve izlenimlere müracaat ettikleri görülür.

Bununla birlikte Yüce Tanrıça modelinin Paleolitik devirden Yunan mitolojisindeki Hera-Athena-Artemis'e kadar gelen, güçlü, hakim, Tek Tanrıça modeli olduğu söylenebilir. Gimbutas, Yüce Tanrıça'nın, Paleolitik devirde hayatın ve yenilenmenin altında yatan güç olarak görüldüğünü düşünür. Yüce Tanrıçaya hayvan (kuş, yılan, alıcı kuş, kurbağa, kirpi, balık), geometik şekiller, insan (hamile, kucağında çocuğu ile anne, doğum haline ve ölü) figürü olarak şekil verildiğini ifade eder.<sup>720</sup> Yüce Tanrıça Neolitik dönemde, Sümer, Babil, Akad, Kenan-Ugarit ve Mısır geleneklerinde İnanna/İştâr, Anat, İsis, Hitit'te Atargasis<sup>721</sup> gibi tezahürleri ile ortaya çıkar. İnanna'nın öncülleri arasında ilksel su olan Nammu'yu, ve hayatın ve ölümün Tanrıçası Ki-Ninhursag'ı saymak mümkündür.<sup>722</sup> İnanna ve İştâr, Göklerin Melikesi olarak da adlandırılırlar.<sup>723</sup> Yunan geleneğinde ise gücü zayıflatılmış olarak Hera, Afrodite, Persephone ve Demeter'e dönüşmüştür.<sup>724</sup>

---

<sup>720</sup> Gimbutas, *The Language of Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, San Francisco: HarperCollins, 1989, s. 326.

<sup>721</sup> Bkz. Lucian, *De Dea Syria (The Syrian Goddess)*, Herbert A. Strong (çev.), London: Constable and Company LTD, 1913.

<sup>722</sup> Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, 1978, s. 136.

<sup>723</sup> Baring ve Cashford, s. 200.

<sup>724</sup> Baring ve Cashford, Yüce Tanrıça'nın gücünün Tanrıçalara bölünerek azaltılmasının sistematik olduğunu düşünür: "*Sathi bir bakış açısıyla bakıldığında yüce Tanrıça Hera kıskanç ve intikamcı bir eş; bereket Tanrıçası Afrodite bir güzellik yarışmasının kendini beğenmiş, süsüne düşkün galibi; yılan ve kalkan Tanrıçası Athena sanki sadece onun yaratıcı aklının ürünüymiş gibi Zeus'un alnından doğan, aklın erilleştirilmiş kızı; yeryüzünden herkese armağanlar vermek için doğrulan Pandora Havva'ya benzer şekilde insanın çilesinin, acılarının ve ölümünün kaynağına dönüşür; vahşi hayvanların*

Ana Tanrıça ile Yüce Tanrıça arasında ayırım yapmak her zaman mümkün olmayabilir. Tanrıça Yüce Tanrıça kisvesine büründüğünde bu beraberinde analığı da getirmeyebilir. Hera, bu tezahürün en dikkat çekici örneklerinden sayılabilir: Evlidir, eşinden büyüktür, onun ablasıdır; annedir ama “anaç” değildir; yücedir ama merhametli olduğu söylenemez, evlenmiş ama makbul bir eş olmamış, Zeus’a boyun eğmemiştir.<sup>725</sup> Ondan herkes çekinir. Gimbutas, Hera ile Neolitik dönem Yılan Tanrıçası arasında bağlantı kurmuştur.<sup>726</sup> Çocuklarının bazılarının (mesela Hydra ve Typhaon) canavarlara benzemesi Tiamat ile ilişkilendirilme ihtimalini de ortaya çıkarabilir.

Öte yandan Tanrıça’nın “ana” olarak kabulü ve ona ana olarak tapılması, Tanrının baba olarak kabulü kadar yaygın sayılabilir. Nicole Loraux, Yunan medeniyetinin kutsal ile ilişkisini sorguladığı makalesinde bu görüşü “Ana vardı ve Yunanlılar ona taptılar,” diyerek ifade etmiştir.<sup>727</sup> Üçlü model ise Yüce Tanrıça ve Ana Tanrıçayı bir araya getirmekle kalmaz, bu modelleri hayatın, kadın fizyolojisinin ve doğanın (mevsimlerin ve ayın) evreleri ile eşleştirir. Yunan mitolojisinde üçlü model genellikle Persephone, Demeter ve Hecate ile sembolize edilse de tüm Tanrıçalarla bu formülü kurmak mümkündür. Tanrıça feministleri, Üçlü Tanrıça imgesinin, Batı medeniyetinde daha önce kadınlara verilmemiş imkanlar sağladığını düşünür.<sup>728</sup> Üçlü Tanrıça imgesinin bir işlevi de ataerkil dini geleneklerdeki hiyerarşik değerler sisteminin yerine geçmesidir. Tanrıça feministleri hayatın hiyerarşik olmayan döngüsellliğini Üçlü Tanrıça ile sembolize ederler.<sup>729</sup> Üçlü Tanrıça’nın Teslis’in oluşumundaki etkisi<sup>730</sup> göz ardı edilemese bile Üçlü Tanrıça’nın Teslis’in dişil versiyonu olduğunu düşünmek doğru olmaz. Aksine, Tanrıçaların oluşturduğu üçlü sistemler sonraları eril dinlerce üç Tanrılı teslilere çevrilmiştir.<sup>731</sup>

---

*ehlileştirilemeyen Tanrıçası Artemis, altın rengi ışık huzmeleri gölgeleri uzaklaştıran kardeşi Apollo’nun yanında itibarca küçülmüş olarak durur. Yüzeyde görülen bu olsa da yakından bakıldığında Tanrıçaların güçleri öyle kolay kolay baştan savılacak şeyler değildir. Her ne kadar aslı kültürün çoğu yönü art arda gelen işgaller neticesinde kaybolmuş olsa da bu kültürün özü, yeni bir kumaşa dokunmuş halde, şekil değişikliğine rağmen varlığını sürdürmeye devam eden bir gelenekten bahseder,” (s. 302-303).*

<sup>725</sup> Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1908, s. 316.

<sup>726</sup> Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe 6500–3500 BC/ Myths and Cult Images*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1982, s. 149.

<sup>727</sup> Nicole Loraux, “Tanrıça Nedir?”, *Kadınların Tarihi I: Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Rahibelere* içinde, Georges Durby, Michelle Perrot, Pauline Schmitt Pantel (ed.), Ahmet Fethi (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005, s. 50.

<sup>728</sup> Naomi Golderberg, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston: Beacon Press, 1979, s. 98, 99, 103.

<sup>729</sup> Wendy Griffin, “The Embodied Goddess: Feminist Witchcraft and Female Divinity”, *Sociology of Religion*, Vol. 56, No. 1, Bahar 1995, ss. 35-48, s. 41.

<sup>730</sup> Mesela bkz. R. Pettazzoni, “The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 9, 1946, ss. 135-151.

<sup>731</sup> Raphael, s. 68.

Üçlü Tanrıça, Ana Tanrıça ve Yüce Tanrıça modelleri arasında Tanrıçanın en yaygın kabul gören modeli ise Ana Tanrıça modelidir. Tanrıçanın dişil olması ne kadar temel bir önkabulse, Tanrıçanın ana olarak algılanması da neredeyse o kadar temel bir önkabul olarak görülebilir. Tanrıça feministleri Tanrının babalığı ile yaratım sürecini, dünyanın işleyiş ve idaresini eşleştirmişlerdir. Benzer şekilde Tanrıçanın anneliği de onun dünya ve yaratımla olan ilişkisi ile alakalıdır.

Starhawk, Tanrıça'yı ve onun yeniden ortaya çıkışını anlatırken, anneliğin yaratıcı gücünden bahsetmekte beis görmez:

*“Ana Tanrıça yeniden uyanıyor. (Böylece) Doğuştan gelen ilk hakkımızı, hayatta olmanın saf, sarhoş edici sevincini geri kazanmaya başlayabiliriz. (Hayata) Yeni gözler açabilir ve kurtulacak hiçbir şey olmadığını, evrene karşı bir yaşam mücadelesi yaşanmadığını, dünya dışında korkulacak ve itaat edilecek bir Tanrı olmadığını görebiliriz; yalnızca Tanrıça, Anne (vardır), bizi varoluşun içinde ve dışında döndüren, göz kırpsıları varlığın nabzı olan -doğum, ölüm, yeniden doğuş-, kahkahası her şeyde dalgalanan ve her şeyde dolaşan ve yalnızca sevgi yoluyla bulunan ve dönen sarmal: ağaçların, taşların, gökyüzünün ve bulutların, kokulu çiçeklerin ve gürleyen dalgaların sevgisi; yüzünde koşan, uçan, yüzen ve sürünen her şeyin sevgisi (vardır); ... ; her birimiz bir kar tanesi kadar eşsiz ve doğaltız, her birimiz kendi yıldızımız, Onun çocuğu, sevgilisi, aşığı, Onun Özü' yüz.”<sup>732</sup>*

Ana Tanrıça ile dünya ve doğa arasında ayırım yapmayan<sup>733</sup> Tanrıça feministleri, onun yarattıkları ile bağlantısını sevgi eksenli bir ilişki ağı içinde görürler.<sup>734</sup> Toprak Ana, insanlığın ilk Tanrısı olarak düşünülür, Monica Sjöö ve Barbara Mor ilk Tanrının Ana olan kadın olmasını, primitif devirlerde kadınların toplumdaki üstün konumuna ve yaratım süreçleri ile doğrudan ilişkilerine bağlar.<sup>735</sup> Christ, yeryüzünün Tanrıçanın bedeni olması ile insanlardaki içkinliği arasında paralellikler kurar. Tanrıça, insanın bedeninde olan değişimleri hissetmesi gibi varlıkların deneyimlerini hisseder. Değişimleri hissetmekle kalmaz, Ana Tanrıça değişimin kendisi haline gelir. Bu sebeple Ana Tanrıça ne yeryüzünden ayrı tahayyül edilebilir ne de bedensiz, cisimsiz bir varlığı olduğu düşünülebilir.<sup>736</sup> Starhawk'un ifadesi ile insanların Ana Tanrıça'nın “çocuğu, sevgilisi, aşığı, Özü” olması Tealojik

<sup>732</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 14.

<sup>733</sup> Christ, *She Who Changes*, s. 201-202.

<sup>734</sup> Christ, Tanrıçanın kudretinin “tüm varlığın temeli olan akıllı, bedenlenmiş sevgi”den geldiğini öne sürer, *Rebirth of the Goddess*, s. 107.

<sup>735</sup> Monica Sjöö ve Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother, Rediscovering The Religion of the Earth*, s. 50-51.

<sup>736</sup> Christ, *She Who Changes*, s. 63-64.

olarak farklı açılımlara imkan sunmaktadır. Christ, Tanrıçanın gücünü bir annenin gücüne benzetir. Tanrıça, anne gibi duyarlıdır, “çocuğunun gelişmesinden, yaratıcılığının ve özgürlüğünün artmasından” memnun olur.<sup>737</sup>

Ana Tanrıça modelinin yaratım ile ilişkilendirilmesinin politik arka planını Helen Diner’in “parthenogenesis” (partenogenez, kadının cinsel ilişki olmadan doğurması) kavramsallaştırması ile anlamak mümkündür. Diner, yaratıcının kadın olduğunu, erkeğin kadınsız üretim yapamayacağını, biyolojiden, hayvanlar dünyasından bakire doğum örnekleriyle anlatır. Tanrıça ve oğlu/eşi şeklinde eşleşmelerde de Tanrıçanın kutsal ve yenilmez, eşinin/oğlunun ölümlü olmasına dikkat çeken Diner, bu durumun kutsalın özünün kadın olmasının ispatı olarak görür. Buna göre erkeği de evreni de yaratan kadındır.<sup>738</sup> Bu anlatının, kadının yaratıcı olarak gücünü göstermek amacı kadar ataerkil dini geleneklerdeki kadın-erkek ilişkilerine ve kadının konumuna dair modern tartışmalar için de yön verici bir alt yapı oluşturmaya yaradığı düşünülebilir.

Yaratımın “annelik” kavramı ile yapılması, bu yaratımın somuttan çıkan, somut olarak çıkan ve dişil bir eylem olduğunu gösterir. Yaratıcı olmak, yaratma eylemini gerçekleştirmek, öncülü olarak dişil olmayı, anne olmayı gerektirir. Mitlere bakıldığında, Ana Tanrıça, teolojik olarak dünyanın kendisinden doğduğu, Tanrıçanın fiziksel maddesinden vücuda gelen ve/veya halen Tanrıçanın hamile bedeni/rahmi içinde bulunan ve var olmak için orada bulunmaya ihtiyacı olduğu bütündür. Reid-Bowen, Ana Tanrıçanın bu iki modeli karşısında hangisinin daha önde olduğuna dair kesin bir cevap olmadığını ifade ederek bunun sebebinin meselenin teolojik olarak önemsiz olmasına bağlar<sup>739</sup> ama bu tespiti ile çoğu zaman Tanrıça algısının iki modeli de eşzamanlı olarak içerebildiğini gözden kaçırmaktadır.

Anne olarak Tanrıça modelinin, Tanrıça feministleri için politik getirisi, yaratılışı Tanrıça feminizmine daha uygun bir şekilde anlatmaması ve ataerkil anlatıya bir alternatif olmasıdır. Bu da bu bölümün en başında zikredildiği üzere Tanrıça feminizminin Aydınlanma ve Romantizm’in nihai çocuğu olduğu çıkarımını doğrular nitelikte sayılabilir. Bir çocuğun annenin bedeninden olması ve kendi rüştünü ispat edene dek anneye bağımlı kalması gibi, insan ve dünya Tanrıça’nın bedeninden çıkar, belirli bir zamana dek onun bakımına muhtaçtır. Fizyolojik ve psikolojik olarak erginliğe ulaştığında ise o da artık maneviyatı itibari ile annesi gibidir, annesini kendisinde bulabilir. Tanrıça feminizmi bu formu ile insanlığı ilahiliğe kaynaştırır.

---

<sup>737</sup> Christ, *She Who Changes*, s. 93.

<sup>738</sup> Helen Diner, *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*, John Philip Lundin (çev. ve ed.), New York: Anchor Books, 1973, s. 1-8.

<sup>739</sup> Reid-Bowen, s. 64.

Burada Ana (Yüce) Tanrıça'nın üçlü modellemesindeki bakirelik hususu dikkat çeker. Baring ve Cashford, buna şöyle bir yorumda bulunurlar: "Bakire Tanrıça hayatın kendisindedir ve hayat, ayın döngüleri gibi, kendisinin dışında olan hiçbir şeyle bir birlik, birleşme halinde olmadan kendinden yansır."<sup>740</sup> Buna göre Tanrıçanın bekareti cinsel açıdan dokunulmamışlık anlamının ötesindedir. Tanrıçanın bekareti, kendi kendine üreyebilmesinde, kendini dölleyebilmesinde ve kendinden yaratım sağlayabilmesindedir. Bununla birlikte Ana-Yüce-Üçlü Tanrıça modellerinin metaforik düzlemde değerlendirilmesi daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

---

<sup>740</sup> Cashford ve Baring, s. 192.

### 3.2.4.1.1. Ana Tanrıça Modelinin Eleştirisi

Tanrıça, “anne” midir? Tanrıçanın anneliği bütün Tanrıça feministleri tarafından kabul ve tasdik edilen bir özelliği midir? Ana Tanrıça modelinin inşasında, kadınların biyolojisini deterministik bir şekilde temel almak, bazı feminist teologlar tarafından doğru bulunmaz. Bunun yanı sıra Tanrıça modelinin “annelik” üzerinden şekillenmesine de itirazlar bulunur. Tanrıya muhakkak bir cinsiyet atanması<sup>741</sup>, ilahlık modellerinin özelliklerinin cinsiyetler üzerinden açıklanması<sup>742</sup> ve insanın varlık ile ilişkisinin ağırlıklı olarak cinsiyet üzerinden konumlandırılması şeklindeki yaklaşımlar kadınları ve kadınların maneviyat imkanlarını sınırlayıcı olarak da görülebilir.<sup>743</sup> Feminist teolog Emily Culpepper, Tanrıça’nın anne olarak görülmesini eleştiren Tanrıça feministleri arasındadır. Tanrıçanın kainatın yaratıcısı olarak düşünüldüğünü ifade eden Culpepper, Tanrıçanın kainatı, Tanrı gibi hiçlikten değil de kendisinden yaratmasının kadınlar açısından bilinç yükseltici ve kutsala bakış açısını değiştirici bir anlamı olduğunu düşünür.<sup>744</sup> Bu yaratıcı Tanrıça Üçlü Tanrıça modeli ile ortaya konur ve annelik Üçlü Tanrıçanın tüm form ve modellerini kapsar. Tanrıının anne olması birçok insan için Baba Tanrıdan daha kapsayıcı bir anlam içerebilir. Sevgiye odaklanan ve kapsayıcı olan bu Ana Tanrıça modelinin yaklaşımı

---

<sup>741</sup> Deborah F. Middleton, “God as Mother: A Necessary Debate”, *New Blackfriars*, vol. 65, no. 769/770, 1984, ss. 319–22.; Mary Pepper ve Margaret Hebblethwaite, “Finding God in Motherhood: Release or Trap?”, *New Blackfriars*, vol. 65, no. 771, 1984, ss. 372–84.; Lyn Holness, “Motherhood and Spirituality: Faith Reflections from the Inside”, *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, No. 61, 2004, ss. 66-71.

<sup>742</sup> Hart M. Nelsen, Neil H. Cheek ve Paul Au. “Gender Differences in Images of God”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, no. 4, 1985, ss. 396–402.; Ronald G. Stover ve Christine A. Hope, “Monotheism and Gender Status: A Cross-Societal Study”, *Social Forces*, vol. 63, no. 2, 1984, ss. 335–48.; D. Paul Sullins, “Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity”, *American Journal of Sociology*, vol. 112, no. 3, 2006, ss. 838–80.

<sup>743</sup> Ana Tanrıça fikrine karşı çıkan feminist teolog arasında itirazları en çok bilinenlerden biri Luce Irigaray’dır. Kadınların kasti ve bilinçli bir şekilde Tanrıyı dışıl düşünmeleri gerektiğini ifade eden Irigaray, Tanrıça fikrine de Ana Tanrıça fikrine de sıcak bakmaz. Ona göre tanrı, bir idol, bir fetiş nesnesi ve/veya patriyarkal bir paradigma olarak Ana Tanrıça şeklinde görülmüştür ve feminist teoloji bunun önüne geçmelidir. Kadınlar, erkeklere herhangi bir bağlam üzerinde referans alanı sağlamadan sadece kendilerine hitap edecek bir şekilde ilahi olmanın yollarını aramalıdır. Luce Irigaray, “Divine Women”, *French Feminists on Religion: A Reader* içinde, Morny Joy, Kathleen O’Grady, Judith L. Poxon (ed.), Londra: Routledge, 2002, s. 40-48. Irigaray, Feuerbach’ten, özellikle de onun *Essence of Christianity* eserinden etkilenmişse de ondan farklı bir yönde ilerlemiştir, s. 42.

Nicole Laroux da Tanrıça’nın ne’liği üzerine düşünmüş feminist teologlardandır. Kadınların Tarihi ansiklopedisinin ilk cildinin başlangıcında yazdığı “Tanrıça nedir?” makalesinde Tanrıça’nın dişilliği ile kadınların dişilliği arasında paralellik olmadığını, Tanrıçanın dişilliklerinin ilahi bir dişillik olduğunu ve kadınların dişillik ile aralarında bağlantı kurulamayacağını ifade etmiştir, N. Loraux., “Tanrıça nedir?”, *Kadınların Tarihi: Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizlere*, Ahmet Fethi (çev.), Georges Duby, Michelle Perrot (ed.), c. 1, ss.33-65.

Ruether da Tanrıçaların kadınların yüceltilmesi ve onlara değer verilmesi ile doğrudan alakalı olmadığını düşünür. Ona göre Sümer ve Babil gibi toplumlarda Tanrıçalar kutsal bir dişil sembolün temsilcisi olarak da görülmemiştir (Ruether, *Goddesses*, s.300-301).

<sup>744</sup> Emily Erwin Culpepper, “Contemporary Goddess Theology”, Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan ve Margaret R. Miles (ed.s), *Shaping New Vision: Gender and Values in American Culture* içinde, Ann Arbor: U. M. I. Research Press, 1987, ss. 50-72.

da çağdaş Tanrıça dininin temelini oluşturur. Ana Tanrıça modeli yaratım, üretim, doğum, bakım, sevgi, idare, merhamet, hayatı öğrenme ve öğretme, şartları iyileştirme gibi özelliklere sahip olmakla kalmaz bu özellikleri insanlara da yansıtır. Ana Tanrıça modelini örnek alan insanların hayatı kendileri kadar çevreleri için de iyileştirmek istedikleri düşünülür. Ana Tanrıça modelinin bir yönü de Tanrıçanın aynı zamanda Toprak Ana olmasıdır. Feminist düşünce Toprak Ana kavramı üzerinden dünya, çevre, varlık ve insanın birbirleri ile olan bağlantılarını güçlendirmeyi hedefler. Bu hedefleme, Tanrıçanın Anne olarak kabul edilmesi, kadınlar hakkında biyolojik deterministik bir önkabulü beraberinde getirir. Kadınların her şeyden önce anne oldukları ve bakıma muhtaç olanlarla ilgilenmeye içgüdüsel olarak daha yatkın oldukları şeklindeki düşüncenin, Culpepper'a göre sorgulanması gerekmektedir.<sup>745</sup>

Culpepper, 'sempatetik eleştiri' (sympathetic critique) adını verdiği yöntem ile bu önkabulü inceler ve ataerkil geleneklere ait arketiplerin sembollerinden uzak durulması gerektiğini düşünür. Bu semboller kadınlara çekici gelse bile aslında kadınlara yönelik baskıyı pekiştirmek için kullanılmaktadır. Culpepper, gerçekliğin ikili özlere ayrılmasının, eril ve dişil iki ayrı kutup olarak ortaya konmasının sonuçlarının sağlıklı olacağını düşünmez.<sup>746</sup> Ona göre bu ayrım eninde sonunda kültürel olarak cinsiyet kalıplarının oluşmasına sebep olacaktır. Cinsiyet kalıplarını kadınların hayatlarındaki zengin tecrübelerin fark edilmesinin önündeki engeller olarak değerlendiren Culpepper, Jungçu arketip teorisinin bu bağlamda akademik geçerliliğinin de feminist teoriye bir katkısı olup olmadığının da sorgulanması gerektiğini düşünür.<sup>747</sup>

---

<sup>745</sup> Culpepper, s. 55-60.

<sup>746</sup> Grace Jantzen Batı medeniyetini şekillendiren ikili hiyerarşik değerler sisteminin eril ve dişil olanı birbirinden ayırmasını "Batı düşüncesinin büyük kısmının üzerine inşa edildiği ikili hiyerarşik değerler diziliminin öldürücü etkileri" şeklinde tanımlar (G. M. Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press, 1998, s. 266).

<sup>747</sup> Culpepper, s. 60-61. Jung'un feminist düşünceye etkisi ve bu etkinin sorgulanması yeni değildir. Freud'un ardından Jung'un iddiaları feminist düşünce açısından daha kapsayıcı görülmüş ve 1980'lerden önce Jung'un yaklaşımı özellikle Kadın Çalışmaları alanlarında kullanılmaya uygun bir metodoloji olarak değerlendirilmiştir. Jung'un dişil olanın kültürel açıdan baskılanmasına yönelik sorgulamasını kültürel feministler kültürel androsentrizm eleştirisine destek olarak kullanmışlardır. Bununla birlikte, feminist eleştiri yöntemsel olarak gelişmeye başladıkça Jung'un çalışmaları içindede androsentrizmin problematik şekillerde bulunduğu fark edilmeye başlanmıştır (Bkz. Diane Jonte-Pace, "The Impact of Women's Studies on the Psychology of Religion: Feminist Critique, Gender Analysis, and the Inclusion of Women", *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Arvind Sharma (ed.), Albany: State U of New York, 2002, ss. 97-146, s. 111).

Feminist teolog ve din psikoloğu Naomi Golderberg, başta Jung'u takip eden daha sonraları ona eleştirel gözle bakan feminist düşünürler arasındadır. Jung'a getirdiği başlıca eleştirilerden biri de Jung'un çalışmalarında öznenin erkek olduğu iddiasıdır. Goldenberg, Culpepper ile benzer noktadan yola çıkarak Jung'un arketip teorisi hakkındaki endişelerini şu şekilde dile getirir: "Eğer bu imgeleri arketipler olarak kurarsak o zaman, kadın için "olması gereken" tecrübenin ne olmasını gerektiğini tanımlayarak tecrübeye sınırlar çekme tehlikesi ile karşı karşıya geliriz. Bunu Ezeli Dişi atılımının yeni versiyonu olarak niteliyorum ki bu versiyon da en az eski Ezeli Dişi kadar kısıtlayıcı olabilir." Naomi Goldenberg, "Jung after Feminism", *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion* içinde, Rita Gross (ed.), Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977, ss. 57-58, s.66.

Culpepper bu sorgulama için başlangıçta Daly'nin önerdiği şekliyle "Şeytan çıkarma yöntemi"nin uyguladığını ifade eder. Jung<sup>748</sup> ve Neumann<sup>749</sup> gibi isimlerin arketipik teorileri ile kadınların kendilerine dair psikolojik algılarını baskı altında tuttuklarını öne süren Culpepper, bu zihinsel şekillendirme gayretine karşı olan "entelektüel ve manevi" öfkelerini dile getirir. Bu öfkenin farkına varmak ve onu kabul etmek Culpepper için önemlidir çünkü hislerin düşünceleri şekillendirdiğini, dolayısıyla da analizin yolunu açtığını düşünür.<sup>750</sup>

Tanrıça'nın ana olarak lanse edildiği modelin birçok kadının gerçekliğine tekabül etmediğini aksine kadınların kendi gerçekliklerine dair algılarını sınırladığını öne süren yazar, sorunun sadece bununla kalmadığını, bu modelin kadın tecrübesinin birçok yönünün üzerini kapadığını ve bu tecrübeleri açıklamak için yeterli bir kategori haline gelemediğini ifade eder. Culpepper, Ana Tanrıça modelini sorunlu bulduğu alanlara dair yedi ana iddiası bulunmaktadır. Buna göre Ana Tanrıça modeli, "bütün kadınların anne olmadığı, doğum metaforunun yaratım süreçlerinin ve şekillerinin çoğu için yetersiz bir sembol olduğu, heteroseksüelliğin Tanrıça feministleri için tek tercih olmadığı ve eşcinsel kadınların varlığı, kadınlar hakkındaki toplumsal beklenti ve önkabullerin geçersizliği, evlenmemiş, bekar kadınların konumu, Tanrıça monoteizminin yeteri kadar yeni ve orijinal olmadığı ve Tanrıça'nın beyaz kadının Tanrıçası olduğu" gibi gerçekleri göz ardı eder.<sup>751</sup>

Reid-Bowen için bu yedi madde, Tanrı modellerinin yetersizliğini ortaya koymak için yeterli delildir. Buna göre bir model bütün insanlara ait gerçeklikleri, tecrübeleri temsilde eksik kalabilir. Bu eksik temsilin dışlayıcı bir niteliği de kendini gösterebilir ve başarılı bir şekilde temsil edemediği gerçeklikler bu modelin kavram çerçevesinde değersizleşebilir. Tanrıça feminizmi gibi kapsayıcılığı temel dayanak noktası edinmiş bir maneviyatın ürettiği Tanrı modelleri bile bu konuda yetersiz kalabilir. Söz konusu eksiklik sadece yetersizliğe de işaret etmez. Bir model, bazı tecrübeleri ve bu tecrübeleri yaşayan kesimleri kasti bir şekilde dışlayabilir, yok sayabilir veya baskı altında tutabilir.<sup>752</sup> Bununla

---

<sup>748</sup> Carl G. Jung, Yüce Ana kavramının karşılaştırmalı dini çalışmalar alanına ait olduğunu düşünür. Ona göre Yüce Ana ana tanrıça türlerinin hepsini kapsamaktadır. Kavramın kendisinin doğrudan psikoloji ile ilgisi olmadığını düşünen Jung, pratikte Yüce Ana'nın bu formuna çok az rastlandığını ifade eder ve Ana Tanrıça modelinin anne arketipinden türediğini iddia eder (C. G. Jung, *Four Archetypes: Mother/Rebirth/Spirit/Trickster*, Princeton University Press, 1959, s. 9).

<sup>749</sup> Erich Neumann, kadından ve bedeninden içinde hayatın şekillendiği bir araç olarak bahseder. Kadının hayat verici ve bakım sağlayıcı olarak yüceliğini anlatan Neumann, kadın ile yeryüzünü işlevsel olarak benzer görür (Erich Neumann, *The Great Mother*, Princeton University Press, 1963, s. 42-44).

<sup>750</sup> Culpepper, s. 61.

<sup>751</sup> Culpepper, s. 62-66.

<sup>752</sup> Tanrı modelleri konusunda Sallie McFague'nin *Models of God* isimli çalışmasına dikkat çekmek gerekebilir. McFague, Tanrı'nın klasik Batılı monarşik modelini hiyerarşik ikili değerler sistemini pekiştirmesinden dolayı eleştirerek bu modelin dünyanın dışında, ondan uzak olmakla kalmayıp dünyaya karşı ilgisiz olduğunu da iddia ederek yeni çağın insanlarının yeni ihtiyaçları için yeni Tanrı modellerinin aranması gerektiğini düşünür. Bununla birlikte, Tanrı modelleri ne şekilde oluşturulursa oluşturulsun "mutlaklaştırıcı hayal gücünün zorbalığına" düşülmemesi gerektiğini iddia eden McFague, bu modellerde dikkat edilmesi gereken hususun doğruluk/yanlışlıktan ziyade inançlar ve zamanın ruhu için uygunluk olup olmaması olduğunu ifade eder. McFague çağdaş bir Tanrı modelinin başarılı olabilmesi için üç şeyin gerekli olduğunu öne sürer. Bunlar tutarlı ve kapsamlı olması, dünyanın korunması için insanları cesaretlenmesi ve Tanrının dünya ile bağlantılar üzerinden ve birleşik bir

birlikte, Tanrıça feminizminin takipçilerinin tecrübe ve gerçekliklerini yaşamış tecrübe ve gerçekliklerinin çeşitliliğini vurgulamak için özel çaba sarf ettikleri söylenebilir.<sup>753</sup>

Culpepper'ın özetlediği itiraz noktalarından hareket edildiğinde Tanrıça'yı anne olarak gösteren modelin etkili olmaması gerektiği düşünülebilir. Bununla birlikte, en yaygın ve etkili Tanrıça modelinin de anne olarak Tanrıça olduğu görülmektedir. Bu modelin geçerliliğini korumasının altında yatan nedenler neler olabilir? Naomi Goldenberg, bunun altında yatan sebebin Tanrıça-anne modelinin insanın tarihindeki konumu ile alakalı olduğunu düşünür: Her insanın yaşamı, bir kadının bedeninde başlamıştır. Bu sebeple, kadın ve kadının bedeni tüm insanların kendisinden üretildiği malzeme olarak görülebilir. Doğumdan/yaratımdan sonra ise kadın/anne/Tanrıça insanın tarihselliğini devam ettirir. İlâveten, annenin/Tanrıçanın varlığı, insanların dış dünya ile ilişkilerini ve dış dünyaya olan bağımlılıklarını sembolize eder.<sup>754</sup> Bu durum da Ana Tanrıça modelinin bütün kadınların her tecrübesine yeteri kadar karşılık gelerek kapsamasa bile bütün kadınlara bir şekilde fayda sağladığını gösterir. Her kadın anne olmasa bile, Ana Tanrıça modelini devam ettirmek için güçlü bir motivasyon da her insanın bir annesinin olduğu gerçeğidir. Bu gerçeklik, Tanrı Baba modeli gibi Ana Tanrıça modelini de kategorik olarak oldukça kapsayıcı hale getirir.

Sjöo ve Mor, Ana Tanrıçanın yaratım süreçlerini şu şekilde anlatırlar:

*“Tüm Canlıların Kadim Büyük Anası, kendisini ve tüm kainatı partenogenetik olarak doğurdu. O, tüm kutuplulukların veya ikiliklerin iki yarısını da içeren dünya yumurtasıydı - sürekliliğin ve değişimin yin/yang'ı, evrenin genişlemesi ve daralmasıydı. Bu süreç, sürekli olarak kendi üzerine dönen spiral, uykudan uyanan ve uykuya geri dönen bilinçli nefes ile sembolize edilir - Kali (veya Euronyme) dans ederek evreni yaratır ve ardından dans ederek yıkar ve öldürür. Yükselen spiral, ruhsal/psişik enerjiye dönüşen maddedir. Aynı zamanda, inen spiralden, ruhun maddeleşmesi, tüm tezahür dünyasının farklılaşması gelir. Enerjinin maddeye sarmal içe dönüşü, evrenin, yaratılmış varlıklara birincil hareketidir; maddenin enerjiye sarmal evrimi, bilinçli olarak kaynaklarına geri dönüşen bu varlıkların yaratıcı hareketidir. Canlı Kozmosun solunması ve solunması, Evreni yaratılış ve çözülmeye doğru sarmalar. Enerji↔Madde. Dünya↔Ruh. Radyan enerji, büyük parçacıklara dönüştürülebilir ve*

---

şekilde muhatap olmasıdır, Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress Press, 1987, s. 19).

<sup>753</sup> Reid-Bowen, s. 65.

<sup>754</sup> N. R. Goldenberg, “The Return of the Goddess: Psychoanalytic Reflections on the Shift from Theology to Theology”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 16, no.1, 1987, ss. 37–52, s.46.

*bunun tersi de mümkündür. Spiral ölümsüzlüğün -ya da sonsuz sürecin- sembolik anahtarıdır ve ay ile özdeşleştirilir.”<sup>755</sup>*

Bu bilimsel gibi görünmesi için çaba sarf edilmiş anlatıya göre Ana Tanrıça kendisini de kainatı da kendisinden yaratmıştır. Enerjinin yaratımı devam ettiren akışı da sarmallar ve devinimlerle sürmektedir. Starhawk enerjinin hareketini “Enerji döngüler, daireler, spiraller, girdaplar, girdaplar, titreşimler, dalgalar ve ritimler halinde hareket eder,” diyerek açıklar.<sup>756</sup> Enerji ise Ana Tanrıça’nın kendisidir. Ana Tanrıçanın enerjisinin ortaya çıkmasının sebebi ise öncelikle kendisine aşık olmuş olmasıdır. Starhawk,

*“Tanrıça, kendine âşık olur, kendi yayılımını ortaya çıkarır. Bu ortaya çıkan yayılım hayat kazanır. Kendini sevmek, evrenin yaratıcı gücüdür. Arzu ilksel enerjidir ve bu enerji erotiktir: sevgilinin sevgiliye, gezegenin yıldıza çekimi, elektronun protona olan şehveti. Aşk, dünyayı bir arada tutan yapıştırıcıdır.”<sup>757</sup>*

Ana Tanrıça’nın kendisine duyduğu iştihak ile kainat yaratılır. Kendisinden kendisi için çıkan bu yaratım tüm evrenin Ana Tanrıça’nın parçası olmasını ve her bir parçada Ana Tanrıça’nın içkin olmasını sağlar. Annelik metaforu da bu bütün-parça ilişkisi ekseninde düşünülebilir. Starhawk, her şeyin birbiri ile bağlantılı olduğu düşüncesini de bu eksen temelinde inşa eder. Buna göre enerjinin akışında ve olayların işleyişinde düz, basit, doğrusal ve tek bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmaz. Aksine her bir eylem (ve bu eylemden doğan enerji) sadece aynı şekilde ve benzer güçte bir karşı enerji ortaya çıkartmaz, bu enerjii yansıtan bir sonuçlar ağı da oluşturur.<sup>758</sup>

Starhawk’un Ana Tanrıça’nın kendisine aşık olması ile yaratımı başlatması düşüncesi ile Christ’in Tanrıçayı, “her şeyin zemini olan akıllı, mütecessim aşk”<sup>759</sup> olarak görmesi arasında bağlantı kurulabilir. Christ’e göre bu aşk, bütün mahlukatı hayatın sarmalları içinde hareket ederlerken destekler ve birbirine bağlar. Tanrıça’nın içkinliği ile her şeyin zemini olan aşk olması da birbiri ile bağlantılıdır. Bütün mahlukat, her şeyin var olması için zemin teşkil eden ve her şeyi birbirine bağlayan bir aşk matrisi ile sarmalanmıştır. Duyulara hitap ettiği, mütecessim olduğu, Hristiyani aşk gibi ahlaki ve soyut olmadığı için Christ de Starhawk gibi bu aşk enerjisinin bir yönüyle erotik bir enerji olduğunu düşünür.<sup>760</sup>

---

<sup>755</sup> Sjöo ve Mor, *The Great Cosmic Mother*, s. 63.

<sup>756</sup> Starhawk, *The Earth Path: Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature*, New York: HarperSanFrancisco, 2004, s. 33.

<sup>757</sup> Starhawk, *The Spiral Dance*, s. 39.

<sup>758</sup> Starhawk, *The Earth Path*, s. 33.

<sup>759</sup> Christ, *Rebirth of the Goddess*, s. 107.

<sup>760</sup> Christ, *Rebirth of the Goddess*, s. 108.

Reid-Bowen, Christ'in Tanrıçayı her şeyin zemini olan akıllı, mütecessim aşk olarak tanımlamasını dikkat çekici bulur. Ona göre Christ her ne kadar Tanrıça teolojisi yaparken felsefenin aygıtlarını ve terminolojisini kullanmış olsa da kavramsallaştırmasının esasına bakıldığında Christ'in de Tanrıça'nın Anne olduğunu söylediği görülür. Sadece bunu daha dolaylı ve daha soyut bir bağlam ve kurguda ifade etmeyi tercih etmiştir.<sup>761</sup>

Her model esasen bir merceğe sunduğu için Ana Tanrıça modelinin de dışlayıcılığı bulunabilir. Bu bağlamda Culpepper'ın itiraz noktası bireyler bazında önemli ve özellikle Tanrıça feminizminin bireysel tecrübeye verdiği önem göz önüne alındığında geçerlidir. Ama bu geçerlilik, Ana Tanrıça modelinin insanların büyük çoğunluğu için etkin ve kabul edilebilir bir model olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Bu modeli terk etmek zorunda kalmadan Culpepper'ın bahsettiği tecrübe ve yaratım türleri çeşitliliği hususlarına da değinmenin imkanı, Tanrıça feminizminde bulunmaktadır. Her ne kadar Culpepper Ana Tanrıça modelini eleştirdiği yedi hususun en sonunda bu modelin orijinal olmadığını<sup>762</sup> iddia etse de Ana Tanrıça modelinin en azından "değerli bir meydan okuma"<sup>763</sup> olduğunu gözden kaçırmamak yerinde olur. Ana Tanrıça modelini kadınların toplumdaki konumlarını anlatan arketipik bir modelin politik yeniden üretimi şeklinde görmektense bu modelin Tanrıça'nın modern dönemde ne'liği hakkında bir şeyler söyleyen teolojik bir katkı olduğunu düşünmek daha yerinde bir yaklaşım olabilir. Böylece hem Culpepper'ın eleştirdiği noktaları değerlendirmeye alma fırsatı ihmal edilmez hem bu eleştiriler sebebiyle Ana Tanrıça'nın bir Tanrıça modeli olarak görmenin getireceği imkanlar göz ardı edilmez.

---

<sup>761</sup> Reid-Bowen, s. 66.

<sup>762</sup> Culpepper, s. 65.

<sup>763</sup> Reid-Bowen, s. 67.

## **SONUÇ: MODERN BİR TAHAYYÜL PROJESİ OLARAK TANRIÇA KÜLTÜ VE TARİH ÖNCESİ ANAERKİ**

Bu tezde Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerki fikrinin on dokuzuncu yüzyılının ikinci yarısından yirminci birinci yüzyılın başına kadar geçen yaklaşık yüz elli yıllık dönemde muhtelif çevrelerce farklı amaçlar ekseninde yeni bir tarih ve teoloji yazım aracı olarak kullanılışı incelenmeye çalışılmıştır. Tanrıça kültü ve tarih öncesi anaerki kuramlarının, tarih öncesinde muhayyel bir vakitte değil, bu kuramların oluşturulduğu zamanlarda Tanrı ile insanın, Tanrı ile toplumun, insan ile toplumun ilişkilerine dair düşünceleri yansıtan birer turnusol kağıdı vazifesi gördüğü düşünülebilir. Araştırmacıların mevzuları yorumlayışında farkında olmadan devreye giren bilişsel ve psikolojik süzgeçlerinin toplumun önkabulleri ile şekillendirilmiş olması, herhangi bir objektiflik iddiasının da sağlamlığını tartışmaya açacaktır. Böylece, araştırmacının kendisinin de bir başka araştırmamanın konusu haline geldiği de görülür: Dinler Tarihçisi, Teolog (veya Tealog), Antropolog, Arkeolog veya Din Psikologu araştırmacıların konuları ele alış biçimleri ve yorumlayışları, ele aldıkları toplumlar ve tarihler kadar hatta belki daha fazla, içinde yaşadıkları toplumların ve dönemlerin değer yargıları, dünyayı, insanı, kutsalı algılayışları, bu algılara karşı duyulan memnuniyetsizlikler veya kabullenişler hakkında bilgi vermektedir.

Böylece tez, üç bölümde kronolojik ve kuramsal olarak Tanrıça kültü kapsamında modern zamanlarda gelişen fikir ve hareketlerin, içerik ve yöntem olarak Dinler Tarihi ve din bilimleri ile ilgili gelişmelerini ele almaya çalışmıştır. İlk bölümde tarihsel arka plan, ikinci bölümde pratik uygulama ve görüşler, üçüncü bölümde de teorik ve felsefi şekilleniş anlatılmaya gayret edilmiştir. Bu çalışmada Dinler Tarihi ve ilgili din bilimleri alanları çerçevesi esas alınmış, dini ve dini temelli sosyal-kültürel olgunun dışındaki değerlendirmelere yer verilmemiştir.

Tezin kapsamı değerlendirildiğinde geçmişe insanlığın yüzünün mü sırtının mı dönük olduğu meselesi, akla gelen temel sorulardan biri haline gelmektedir. Tanrıça kültü ile ilgili çalışmalara bakıldığında insanlığın yüzünün devamlı geçmişe dönük olduğu görülür. İnsanlık sürekli tarihe bakmakta, bugünü anlamlandırmak için tarihten dayanak noktaları bulmaya çalışmaktadır. Tezde ele alınan tarihe yönelimin iki temel sebebinin olduğu öne sürülebilir. Bu sebeplerin ilki kurgulanmış (veya farz edilmiş) bir geçmiş üzerinden güncel sistem ve kurumların kaçınılmazlığını ispat etmek ve meşruiyetini pekiştirmektir. İkinci sebep ise, yeni bir gelecek ve sistem teklifi için geçmişte olduğu düşünülen kurum ve oluşumlardan güç alma isteğidir. Bu iki sebebin ortak noktasının ise kadın konusu olduğu görülmektedir. Kadınlar sadece bir başka grup tarafından baskı altında tutulan ilk ve en büyük insan grubu değil, aynı zamanda en uzun süre tahakküm altına alınan kesim olarak görülür. Bu

tahakkümün sebep ve sonuçları, uzun yüzyıllar boyunca toplumların tanrı, din, toplum ve cinsiyet anlayışlarını şekillendirmiştir. Bu bağlamda Tanrıça kültü üzerine araştırmaların yapılma sebeplerinin ortak noktasının kadının dini ve toplumsal konumu olması şaşırtıcı gelmemelidir. Kadının konumunun, medeniyet, kültür ve din, aile ve diğer sosyal kurumların okunması ve şekillendirilmesinde etkisinin ortaya çıkartılması da bu araştırmaların bir diğer sonucu olarak görülebilir.

İnancın anlamlandırılmasında ve değerlendirilmesinde tarihin etkisi ve katkısı büyüktür. İnsanlık, ihtiyaçlarının belirlediği bir bağ oluşturarak bugünden tarihe bakar. Tanrıça kültü üzerine on dokuzuncu yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın sonuna kadar yapılan çalışmaları incelendiğinde Tanrıça diskuru ve onun dolayımında anaerkillik ve anasoyluluk hakkında geliştirilen kuramların bir buçuk yüzyılı aşkın bir zaman boyunca çeşitli inanç soruları, yorumları, tezleri için kullanıldığı görülür. Bu durum, Tanrıça üzerine yapılan çalışmalardaki bir örüntüye de işaret eder. Yüz elli sene boyunca Tanrıça kültü ve anaerki çalışmaları, sadece muhteva yönü ile farklılık yaratan çalışmalar olmamışlardır. Batı düşüncesi tarihinde insanların bilişsel ihtiyaçlarını karşılamak için yeni yöntemler geliştiren ve süregelen bir şekilde eski yöntemlerin kritiğini yapan isimlerin yolunun bir şekilde Tanrıça kültü ve anaerki çalışmalarına uğradığı görülmektedir. Bunun sebebi E. Levinas'ın ötekinin tam manasının dışılıkta vücut bulduğu iddiası ile bağlantılı olabilir. Levinas, dişil ile bilincin birbirlerine denk ama birbirlerine zıt kutuplarda konuşlanmış iki terim olduğunu öne sürer.<sup>764</sup> Deborah Orr, Levinas'ın ifade ettiği şekilde bir eril-dişil ayrımının mutlak ve öze yönelik bir farklılığı ifade ettiğini düşünür. Bu esastan gelen farklılık sebebiyle eril ve dişil arasındaki ayrım, bir kutbun diğeri içinde tamamen yok olmasını veya kendi kutbunda kaldığında değer kaybına uğramasını sağlamaktadır. Orr'a göre bu ayrımın Batı zihninde o kadar kuvvetli bir yeri vardır ki Batı kültürünün eski Yunan'an bu yana yaşadığı tüm metafizik paradigma kaymalarından değişime uğramadan çıkmayı başarmıştır.<sup>765</sup> Bu ayrım, erkeği toplumsal bütün ünitelerin lideri ve değerlisi yapmış, devletin tarihi ve tekeşli ataerki ailenin tarihi, tek tanrılı dinin tarihi ve toplumsal oluşumların tarihi birbirinden ayıramaz hale gelmiştir. Bu kabul, Levinas'ın kadın-erkek ikili zıtlığı hakkındaki iddiası ile değerlendirildiğinde Batı düşünce tarihinin de bir haritasını verebilir mahiyettedir. Buna göre kadın ve erkek, birbirinden öz olarak farklı, birbirine denk olmayan iki kutuptur, kadın ile erkeğin eşit olması söz konusu değildir ve kadın olmayı kabul etmek eksik olmayı kabul etmek demektir. Toplumun temel taşı olarak görülen, kadının erkeğe tabii olduğu ataerki çekirdek aile, devleti de oluşturan en temel unsurdur. O halde toplum, kadının erkeğe tabiiyeti ve erkeğin maddi, manevi bütün idari öğeleri kendisinde toplaması ile şekillenmiştir.

---

<sup>764</sup> Simone de Beauvoir'dan alıntı, *The Second Sex*, H. M. Parshley (çev. ve ed.), Londra: Jonathan Cape, 1953, s. 16, 1.dipnot.

<sup>765</sup> Deborah Orr, "Thinking Through the Body: an Introduction to Beliefs, Bodies, and Being", Deborah Orr, Linda Lopez McAlister, Eileen Kahl ve Kathleen Earle (ed.s), *Beliefs, Bodies, and Being: Feminist Reflections on Embodiment* içinde, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, s. 2.

Tezin başından itibaren çeşitli vesilelerle dile getirildiği üzere Tanrıça kültürünün serüveni, Batılı, Aydınlanmacı ve Romantisist bir serüven olarak görülebilir. Batılı düşünce tarihinin kendi medeniyetini insanlığın ulaşabileceği en nihai merhale olarak görmesi, Batılı bireyin insan fikrini ontolojik olarak merkezi bir şekilde konumlandırması ve kutsala, topluma, doğaya dair tüm algılayışı bu merkezi konumlandırış üzerinden şekillendirmesi bu serüvenin de dokusunu oluşturur. Yaklaşık yüz elli yıllık serüvenin sonunda Bachofen'ın analık hakkı kuramı ile başlayan sürecin, yirminci yüzyılın sonuna geldiğimizde feminist Wicca'ya ait dini oluşumların Amerikan devleti tarafından kabul edildiği, orduda yer aldığı, din görevlisi olarak kamu kuruluşlarında hizmet verdiği, uluslararası organizasyonların üyesi olduğu noktaya geldiği görülmektedir. Bu geçen zaman zarfında Tanrıça kültürü ile alakalı sayısız çalışma, araştırma, kitap, şiir, sanat eseri ortaya konulmuş, yeni çalışma alanları oluşturulmuş, yöntem ve içerik olarak sosyal bilimlere katkılarda bulunulmuş ve Tanrıça inancına dair literatürün kapsamı oldukça genişlemiştir.

Bu yeni, Kuzey Amerikalı dinin oluşmasında etkili olan feminist eleştiri, öncelikle kadın ile erkek arasındaki hiyerarşik dengesizliğin temelini anlamaya yönelmiştir. Bu amaçla varılan sonuçta birçok Tanrıça feministi ve feminist teolog egemen din olarak tek tanrılı eril dini, egemen sistem olarak da ataerkil sistemin kadınların durumundan mesul olduğu sonucuna varmıştır. Tek tanrılı eril dinin ve ataerkil sistemin birbirlerinden ayrı düşünülmesi, Batı pratiği açısından makul ve mümkün gözükmemektedir. Bu iç içe geçmiş ve birbirini besleyen iki olgunun dini otorite, gelenekler, toplumsal kabuller, hukuki yaptırımlar gibi araçlarla tarih boyu kadınları bastırıldığını ve sömürdüğünü ileri süren feministler, bu iki olguyu besleyen düşünce örüntüsünün oluşumunda hiyerarşik ikili değerler sisteminin ve tanrının erilliğinin etkili olduğunu düşünmüşlerdir. Birçok Tanrıça feministinin Tanrıça düşüncesine metafizik ve pratik bir imkân olarak yönelmesinin altında yatan kişisel-politik tutumun, bu düşünceler ekseninde olduğu düşünülebilir. Tarih boyu kendilerine dayatılan inanç ve toplum sistemi içindeki konumlarının şekillenmesinde bir rolleri bulunmadığını iddia eden veya bunun farkına varan Tanrıça feministlerinin, kendi konumlarını, değerlerini, kutsal ile ilişkilerini kendilerinin belirleyeceği bir düzen oluşturmak istedikleri görülmektedir.

Feminist eleştirinin Neo-pagan zeminde neşv ü nema bulması olarak görülebilecek Tanrıça feminizmi, feminist eleştiriden de feminist teolojiden de kimi Neo-pagan inanış ve oluşumlardan da ayrı bir yerde bulunmaktadır. Tektanrılı ataerkil geleneğin unsur, temsil ve önkabullerini bünyesinde bulundurmamak için bilinçli bir çaba gösteren yapı; oluşumu, doğası, kullandığı araçlar itibarıyla çok yönlüdür. Teoloji olmayı reddetmesi ve bir geleneğin içinde olmaya karşı taşıdığı itirazlarla diğer inançlardan farklıdır, bununla birlikte her gelenek içinden yarayışlı bulduğu öğeleri alıp yeniden yazabilir, özneliği ve kişisel manevi tecrübeyi öne çıkaran bir yapıya sahiptir. Bu durum da bu düşünceyi kategorize etmeyi, tanımlamayı, tahlil ve kritiğini yapmayı güçleştirmektedir.

Tez ekseninde yapılan araştırmalarda beş ana tematik kategorizasyonun Tanrıça kültü ve tarihöncesi anaerki çalışmalarında sıklıkla ortaya çıktığı kanısına varılmıştır. Bu temaları kısaca tarih öncesi anaerki düşüncesinin mit olup olmadığı, cinsiyet ekseninde ikili hiyerarşık değer sisteminin eleştirisi, Tanrının cinsiyetli olması meselesi, sömürgecilik bağlamında Tanrıça düşüncesi ve bunun dolayımında politik bir araç olarak Tanrıça Kültü şeklinde özetlemek mümkündür.

Bunların ilki tarih öncesinde anaerkinin bir sistem olarak var olup olmadığı sorusudur. Bu soruya verilen cevaplar muhtelif olsa da tarihsel ve bilimsel olarak kanıtlanmış bir cevabın soruyu soranların ihtiyacını ne kadar karşılayacağı belli değildir. Tarih ncesi anaerkinin var olup olmaması uzun zamandır, belki ilk andan itibaren politik bir okumanın da zeminidir.

İkinci tema, cinsiyet meselesi ekseninde sorgulanan ikili hiyerarşık değerler sistemidir. Batı düşüncesinin temel taşlarından biri olarak nitelendirilen ikili değerler sistemi hiyerarşisi, Tanrıça feministleri başta olmak üzere birçok feminist kritiğin hedefi olmuş grnmektedir. İkili değerlerin arasında denge ve eşitlik olmaması, bu ikiliklere verilen değerlerin iyi-kötü şeklindeki en temel ikilik üzerinden atanması, sistematik olarak kötü veya iyi bile olsa güçsüz değerlerin kadınlara atfedilmesi feminist kritiğin eleştirdikleri hususlardır. Öte yandan, bazı Tanrıça feministlerinin bu ikili değerler sistemine içerik olarak karşı çıktığı, hiyerarşideki yerler değiştirilince bu sistemin devamında beis görmedikleri de görülmektedir. Böyle bir şekilde sunulan anaerki ve Tanrıça düşüncesinin, dişilleştirilmiş ataerkiden farkı kalmayacağına dair eleştiriler de gelmektedir.

Tanrı cinsiyetli olmak zorunda mıdır? Tanrının cinsiyetli olması demek bu cinsiyetlilik halinin insanların cinsiyeti ile benzer özellikler taşıması mı demektir? Aşkın varlık, dilin sınırlamaları sebebiyle eril bir şekilde ifade ediliyorsa, bu insanların O'nu algılamasını sınırlar mı? Tanrının cinsiyeti, onunla aynı cinsten olan insanlara ayrıcalık mı verir? Tanrıça feministleri ve diğer feminist teologların tek tanrılı dini geleneklerde tanrının eril olması düşüncesini eleştirdikleri görülür. Bu eleştirinin temelinde iki husus bulunur: İlki eril Tanrının erillik ile eşitirilen sıfatlarının eleştirisi, ikincisi ise eril cinsiyetli tanrının yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilen erkeklerin kurdukları ataerkil sistemin eleştirisi. İki eleştirinin de hareket noktasının erkeklerden daha aşağı bir statüde görülen kadınlardan manevi ve toplumsal rollerinden duydukları tatminsizliğin olduğu söylenbilir. Tanrının cinsiyetinin toplum üzerinde gözle görülür etkisi olmasaydı veya böyle bir etkinin tarihi seyir boyunca izlenmesi mümkün olmasaydı, Tanrının cinsiyetli olması araştırmacılar için filolojik, semantik veya etimolojik bir merakтан öteye gider miydi?

Tanrının cinsiyetli olmasının toplumu, kültürü ve ilişkiler ağları üzerindeki tasavvuru şekillendirmesi, bunun sonucunda inancın da bu şekillendirilme ile yeniden şekillenmesi, Tanrının erilliği ve ataerkil sistem arasında birbirini yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya destekleyerek

besleyen, neredeyse simbiyotik olduğu düşünülebiyecek, birbirinden ayrılması kolay olmayan bir ilişki kurmuştur. Bu ilişki, özellikle modern dönem ile Batılı insanın diğer kültürlerle bakışını da etkilediği görülmektedir. Ataerkil düzende Batılı erkek ile denk olmadığı farz edilen diğer toplumların, kültür ve medeniyetlerin de yaratılışlarının en nihai manasına, Batı toplumundaki kadınlar gibi, Batılı erkeğin hizmetinde olmaya devam etmekle varacağı düşünülür.

Eril tek tanrılı geleneklerin desteklediği ataerkil düzen içinde daha aşağıda görülen unsurların ikincil plana atıldığı ve sömürüldüğü iddiası, ataerkilliğe ve tek tanrılı geleneklere Tanrıça feministlerinin yönelttiği eleştirilerin politik motivasyonlarla yapıldığı düşüncesine götürebilir. Bununla birlikte, ataerkil düzenin ve eril tek tanrılı geleneklerin ortaya çıkışının da politik motivasyonları olmadığını, erkeklerin bu düzende sahip olduğu görülen ontolojik ve epistemolojik imtiyazlarının politik faydalarının olmadığını iddia etmek de muhtemelen kolay değildir.

Paul Veyne, mit ve histografi arasındaki bağ hakkında cevaplar aradığı çalışmasının<sup>766</sup> sonunda, bu çalışmanın başlığında yer verdiği, Yunanlıların kendi mitlerine inanıp inanmadıklarını sorusuna “*Tabii ki mitlerine inanıyorlardı! Sadece şunu açıkça ortaya koymak istedik, ‘onlar’ için geçerli olan bizim için de geçerlidir,*” diyerek cevap verir.<sup>767</sup> Kendi mitlerini oluşturmak, bu mitlere inanmak ve onlara inanırken bir yandan da onları değişen ihtiyaçlara göre yeniden şekillendirmek, Veyne’in kurgusuna göre Yunanlılar’dan Batı medeniyetine tevarüs etmiş bir özelliktir. Yine Veyne’e göre Yunanlılar da *bizim gibi*<sup>768</sup> aynı anda mitlerinin bazı yönlerine inanıp bazı yönlerine inanmayabiliyorlardı: “Mitlerine inanıyorlardı ama onları kullanıyorlardı ve inanmalarının (artık) çıkarlarına olmadığı noktada inanmayı bırakıyorlardı.”<sup>769</sup>

Cynthia Eller’in Tanrıça kültü ve anaerki üzerinde yapılan bilimsel veya diğer çeşitli spekülasyonların bir mit yazımı olduğu iddiası ve oluşturulan anaerkil mitin çok kullanışlı bir araç olduğu eleştirisi, bu açıdan anlamlıdır.<sup>770</sup> Aydınlanma düşüncesinin etrafını çevreleyen insan merkezli ve külli akıldan ziyade rasyonalite odaklı yeni bilimlerin mitleri, Romantizm ile kabuk değiştirip daha ‘pastoral’ bir örtüye bürünse, sonrasında iki dünya savaşı ile sarsılsa ve insanları yeni yöntem

---

<sup>766</sup>Paul Veyne, *Did Greeks Believe in Their Myths? An Essay on Constitutive Imagination*, Paula Wissing (çev.), Chicago: University of Chicago Press, 1988.

<sup>767</sup>Veyne, s. 129.

<sup>768</sup>Vurgu Dana L. Burgess’e aittir. Bkz. Dana L. Burgess, “Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination (Review)”, *Philosophy and Literature*, vol. 13 no. 1, 1989, ss. 184-185, s. 184.

<sup>769</sup> Veyne, s. 84.

<sup>770</sup> Cynthia Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Boston: Beacon Press, 2000.

arayışlarına itse bile halen etki ve etkinliğini sürdüren mitlerdir. Bu mitler, dünya üzerindeki hemen herkesin zihninde Batılı, beyaz, Hristiyan erkeğin, bu erkeğin ortaya koyduğu medeniyetin, bu medeniyetin araç ve değerlerinin üstünlüğü algısını örmüşlerdir. Batı'nın kendisi inandırdığı mite, yine Batı'nın ilk ötekisi olan kadının inanması, bu mitten etkilenmesi ve süreç içinde buna tepki göstermesi kaçınılmazdı.

Tanrıça kültünü çevreleyen diskurlara da feminist teolojinin önde gelen isimlerinin teorilerine de bakıldığında, James A. Leith'in, Peter Gay'in Aydınlanma'nın modern bir paganizm olduğu yorumuna getirdiği düzeltmeyi de dikkate alarak, bir paganizm hareketi değil seküler bir hümanizm hareketi görülür. Naif bir şekilde başlayan "Her şey aslında nasıl olmuştu?" sorusu, önce "Her şey aslında nasıl olmalıydı?" sorusuna, bunun ardından da "Tanrı/Din/Sosyal ilişkiler/Toplum/Kurumlar/insan ('ben' merkeze alındığında) nasıl olmalı?" yargılarına dönüşmüştür. Bu düşünce silsilesinin kaçınılmazlığı, Hamlet'in "Çürümüş bir şey var şu Danimarka krallığında"<sup>771</sup> demesi gibi, bahsedilen sistemin temelindeki sorunlara dikkat çekmelidir. Görülen o ki ister desteklesin ister zemmettiğini düşünsün Aydınlanma'nın çocuğu olan ve onunla aynı aletleri kullanmaya devam eden her düşünce akımının farklı yollardan aynı çıkmaza saplanması mukadderdir.

Nitekim, Tanrıça feminizminde Tanrıça ile içkin ilişkinin ve kadın tecrübesinin Tanrıça'yı deneyimlemedeki rolünün öne çıkarılması, Tanrıça feminizminde erkeklerin ontolojik ve epistemolojik statüsünün sorgulanmasına sebebiyet vermektedir. Tanrıçanın her kadının içinde bulunması verili bir kabulken her erkeğin içinde bulunup bulunmaması hakkında çok fazla bilgi bulunmadığı dikkat çekmektedir. Bu durum Tanrıça ile ilişkisinde erkeğin nereye konumlanacağı hususunu muallakta bırakır. Eğer Tanrıçayı sadece kadınlar içsel bir güç olarak deneyimleme imkanına sahip olmuşlarsa bu olgu ile ataerkil tek tanrılı dini geleneklerde erkeklerin Tanrının suretinde yaratılmış olmaları benzer bir tecrübe midir? Tanrıça diskurunun metoda karşı duruş ve kapsayıcılık olarak ifade ettikleri tutum, 1) sadece kadınlar için mi geçerlidir? 2) sistem kurmanın beraberinde getireceği koşul ve kayıtları bertaraf etmenin bir yolu mudur? 3) İlahın cinsiyetli olması mutlak suretle bir cinsin diğerine karşı daha avantajlı, ilahi öze daha yakın olmasını mı beraberinde getirmektedir?

Kadın ile erkek arasındaki ayrımın Teolojide nasıl uygulandığı ve/veya nasıl uygulanması gerektiği üzerinde sınırlamalar konulabilir. Kadın olma hali ve kadın tecrübesi Tanrıçaya erişimde bir imtiyaz sağlıyorsa Tanrıça feminizmini anaerkil ve kadın merkezli bir din olarak tanımlamak gerekir. Bu imtiyaz, ataerkil dinlerde erkeğe verilmiş ontolojik ve epistemolojik avantajlar gibi, kadın olma

---

<sup>771</sup> W. Shakespeare, *Hamlet*, Sabahattin Eyüpoğlu (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

halinin kutsal ile münasebetlerde erişim ve kavrayış kolaylığını getirdiğini ima eder. Bu da Tanrıça feminizminin ataerkil ve tek tanrılı eril dinlere getirdikleri eleştirinin form ile alakalı olmadığını, muhteva ile alakalı olduğunu gösterebilir.

Tanrının ve dinin nasıl olması gerektiğine dair varsayımların kaynağındaki problematiğin önemli bir boyutunun da cinsiyet meselesi olduğu görülmektedir. Toplumsal cinsiyet kuramı, özellikle ortaya ilk çıktığı dönemde kullanışlı bir alet olarak görülmüş ve feminist düşünürlerin bir kısmı, sistemsel bir eleştiri ve bilinç geliştirmede bu kavramın ellerini güçlendirdiğini düşünmüştür. Bununla birlikte günümüzde toplumsal cinsiyetin toplumun temel belirleyicilerden birisi olduğuna dair kabullere yönelik itirazlar gelmekte ve tarih boyunca toplumun, dinin, insanın yorumlanmasında farklı araçların kullanıldığı ifade edilmektedir. Tarih ve kadın çalışmaları uzmanı Afsaneh Najmabadi'nin sorusu bu bakımdan oldukça önemlidir. Najmabadi, "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Analysis?" başlıklı konu ile ilgili makalesinde toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin özellikle Batı dışı toplumlar için kullanışlı birer analiz kategorisi olmadığını belirtir.<sup>772</sup> O halde, Tanrıça feministlerinin toplumda ve maneviyatta kadının rolü üzerinden yaptıkları eleştirilerin kapsamının sınırları olduğunu kabul etmek, evrensel bir eleştiri iddiasına dikkatli yaklaşmak ve bu eleştirilerin Batı'nın toplumsal tarihi ve Batı maneviyatı açısından bir anlamı olduğunu düşünmek yersiz olmayacaktır.

Bir başka husus ise ikili düşünce yapısını oluşturan ikili hiyerarşik değerler sistemine yöneltilen eleştirilerdir. Ünlü antropolog Claude Lévy-Strauss ve yapısalcı takipçileri, tam da İkinci Dalga feminizmin de ortaya çıktığı 1960'lar ve 1970'lerde kültürdeki ikili zıtlıklara vurgu yapmaya başlamışlardı: çiğ-pişmiş, temiz-kirli, ehlileştirilmiş-vahşi gibi. Lévy-Strauss bu zıtlıkların tüm insanlık için geçerli olduğunu iddia etmiştir.<sup>773</sup> Öte yandan Strauss'un iddialarını temellendirdiği materyallerin çoğunlukla Yeni Dünya'dan (hem kuzey hem güney Amerika kıtalarından) geldiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Başka kültürlerde insanların başka bilişsel algıları olduğu bilinmektedir. Örneğin Ray Abrahams, Afrika'da yaptığı araştırmalarda insanların ikili zıtlıklarla değil dairesel kalıp ve

---

<sup>772</sup>Afsaneh Najmabadi, "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Analysis?", *Journal of Women's History*, vol. 18 no. 1, 2006, s. 11-21.

<sup>773</sup> Claude Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth", *The Journal of American Folklore* 68, no. 270, 1955, ss. 428-44.; J.R. Rayfield, "The Dualism of Levi-Strauss", *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 12 no. 4, 1971, ss. 267-280.; Paul Downes, "Cross-Cultural Structures Of Concentric and Diametric Dualism In Lévi-Strauss' Structural Anthropology: Structures Of Relation Underlying The Self And Ego Relation?", *The Journal Of Analytical Psychology*, vol. 48, 2003, ss. 47-81.; Vernon W. Gras, "Myth and the Reconciliation of Opposites: Jung and Lévi-Strauss", *Journal of the History of Ideas* vol. 42, no. 3, 1981, ss. 471-88.

şekillerle düşündüğünü gördüğünü ifade eder.<sup>774</sup> İkili hiyerarşik zıt değerler insanın düşünce şekillerinden sadece biri olabilir mi? Daha başka düşünce şekilleri de ikili zıtlıklar kadar etkili ve yaygın olabilir mi/olmuş mudur? İkili düşünce şeklini her insan doğası itibari ile doğuştan mı geliştirir yoksa içine doğduğu kültürden mi etkilenir?

İkili zıtlıklarla düşünme şeklinin Tanrıça feministlerince eleştirilen taraflarından biri, bu düşünce örüntüsünün hiyerarşik olmasıdır: eril-dişil, beden-zihin, doğa-kültür, obje-suje gibi ikiliklerdeki değerler birbiri ile eşit değildir. Her bir ikilikteki bir değer, diğerinden üstündür, daha iyidir, daha makbuldür. Aslı olandır. Bu üstünlük diğer değer üzerinde tahakküm hakkı da verir. Batı düşüncesinin ikili hiyerarşik zıtlıkların üzerine kurulduğunu, bu ikili önkabullerin olduğu gibi tasdik edilmeyip eleştirel analiz ile açığa çıkartılması ve kutupların her birinin birer inşa olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyleyen ilk ismin Jacques Derrida olduğu düşünülür.<sup>775</sup> Bununla birlikte eril-dişil kutupluluğun hiyerarşik yapısını Derrida'dan daha önce Simone de Beauvoir'nın *İkinci Cins* kitabında çözümleyip analiz ettiği bilinmektedir. De Beauvoir, "... İnsanlık erildir ve erkek kadını kendi varlığıyla değil erkeğe nazaran tanımlar; kadın otonom bir varlık olarak görülmez. (...) Kadın erkek referans alınarak açıklanır ve farklıları ortaya konur ama erkek kadın referans alınarak açıklanmaz. Kadın, gerekli ve asli olana nazaran arazi ve gereksiz olandır. Özne olan, Mutlak olan erkektir – kadının Öteki'dir,"<sup>776</sup> diyerek bu hiyerarşik farklılığı ortaya koymuştur.

Tanrıça feministlerinin bu ikili zıtlıklar hiyerarşisini kabul etmekle kalmayıp diskurlarının temeline yerleştirdikleri görülür. Bir taraftan ikili imgesel konumlanıştaki değer paritesini eleştirirken diğer taraftan bu değer kutuplarını tersine çevirirler. Ataerkil sistemde kötü görülen ikiliklerin tekleri, anaerkil sistemde iyidir. Zaten ataerkil sistemde de anaerkil sistemde iyi oldukları için kötüye çevrilmişlerdir. İkili imgesel konumlanışındaki temel mesele, kadının doğa, erkeğin akıl ile (ratio) eşleştirilmesi olarak görülür. Buna göre erkek doğayla alakasını kesebilmek, doğaya rahatlıkla hükmedip onu kullanabilmek, "yükselebilmek" için kadını doğaya daha yakın bir konuma "itelemiş" yahut onun bu yakın ve ilkel konumda kalmasından hiç rahatsızlık duymamış, bu durumu sömürmüştür. Doğanın insandan ayrı bir şey olup olmadığı -ya da insanın doğadan ayrı olup olmadığı- sorusu bir yana,

---

<sup>774</sup>Mesela bkz. Ray Abrahams, "Anthropology And The Inner Frontiers Of The State", *The Cambridge Journal of Anthropology*, Vol. 22, No. 3 (2000/2001), ss. 1-13.; Ray Abrahams, "Sungusungu: Village Vigilante Groups in Tanzania", *African Affairs*, Vol. 86, No. 343 (Nisan 1987), ss. 179-196.

<sup>775</sup> Jacques Derrida ve J.-L. Houdebine. "Interview: Jacques Derrida." *Diacritics* 3, no. 1, 1973, ss. 33–46.; Leonard Lawlor, "Jacques Derrida", Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021 Sonbahar, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/derrida/>>.

<sup>776</sup> Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, H. M. Parshley (çev. ve ed.), Londra: Jonathan Cape, 1953, s. 16. De Beauvoir burada E. Levinas'ın öteki anlatımından bahseder. E. Levinas'ın ötekinin özneyi tanımlamadığı bir örneğin olmadığını iddia ettiğini söyleyen de Beauvoir, onun kadını mutlak öteki olarak tanımlamasını eleştirerek bu söylemin objektif bir tutum değil "eril ayrıcalığın kendisini göstermesi" olarak görür.

insanlığın bir tarafının doğaya daha yakın, bir tarafının daha uzak olduğunu düşünmek, farz etmek; muhtemelen ne bütün olarak insanlığın ne doğaya uzak olduğu düşünülen tarafın yararınadır.

Feminist anaerkilciler, Tanrıça feministleri veya biyolojik determinist misojinistler, farklı ajandalara sahip olsalar da doğayla eş görülen nitelikler(i) üzerinden kadınların doğaya daha yakın olduğunu kabul ederler. Bir tür özellikler setini (doğalarının sonucu olarak sevecen, anlayışlı, barışçıl, müşfik) kadınlara, diğer bir tür özellikler setini (savaşçı, şiddet yanlısı, öfkeli, merhametsiz) erkeklere hasredenler, iki türe de ne kadar adil yaklaşmaktadırlar? Eğer kıstas doğa ise, erkeklere ait olduğu iddia edilen yıkıcı özelliklerinin de onların doğasının bir parçası olduğunu mu kabul etmek lazımdır? Erkekler doğa ile barış içinde, kadınlar çekişme halinde olamaz mı? Doğanın kendisinin vahşi, yıkıcı, tahrip gücü fazla özellikleri yok mudur? Besleyen, bakan, yetiştirenin sadece kadın olduğunu söylemenin hem erkeklerin hem de kadınların kapasitesini olduğundan ve/ya olabileceğinden farklı gösteren bir bakış açısı olma ihtimali gözden kaçırılmamalıdır.

Kadınları daha rahat tahakküm altında tutmak için öne çıkarıldığı ifade edilen özellikleri kadınların tersine çevirip gururla taşıması ve bir güç olarak kullanması başarı olarak adlandırılabilirse de (Bu gücün herhangi bir büyükannede zaten bulunan bir güç olması gerçeği unutulmamalıdır) bu özellikleri kadını (ve erkeği) niteleyen asli ve değişmez özellikler olarak kabul etmek en azından, bu özelliklerin en baştaki kullanım alanlarındaki kısıtlayıcılıkları kadar kısıtlayıcı olma ihtimalini beraberinde taşır.

Aterkil düzeni yüceleyen veya anaerkil düzeni savunan diskurların hemen hiçbirinde birbirine denk bir değerler sistemi içinde ve aynı anda aynı nefesi paylaşarak, iki cinsin olumlu yön ve özelliklerinden türün iki cinsinin de istifadesi, olumsuz yön ve özelliklerinin ise eğitim ile törpülenip olumlu hale getirilmesiyle türlerin beraber var olması üzerine vurgu yapılmaması dikkat çekicidir.

Gerek İrigaray gibi feminist teologlar gerek Tanrıça feministleri tanrının bir cinsiyeti olmasının ve bu cinsiyetin dişil olmasının gerekliliğinden bahsetmişlerdir. Dişil cinsiyetli bir tanrı, eril cinsiyetli tanrının tüm yanlışlarını gidermekle kalmayacak kadınlara içlerinden gelen bir güçle kendilerini yeniden yaratma imkânı da verecektir. “Toplum nasıl olmalı, kurumlar nasıl şekillendirilmeli, cinsler arası ilişkiler nasıl olmalı?” gibi görece masum ve muhtemelen gerekli sorular dışında “Tanrı(m) nasıl olmalı?” sorusunun epistemolojik olarak helvadan putlar yapmaktan farkını sorgulamak gerekir.

Tanrının neden cinsiyeti olması gerektiği sorusuna verilen muhtemel cevapların altında cinsiyetli tanrının cinsiyetlere sağladığı veya sağlama olasılığı olan imtiyazların yattığı görülmektedir. Görünen o ki bu tür imtiyazların zaman içinde diğer cinsin dezavantajlı konuma sokulmasına ve suiistimaline sebep olmasının önüne geçecek bir engel bulunmamaktadır. Tanrının erkeklere sağladığı

ontolojik ve epistemolojik imkanlar ve bu imkanların gerek kadınlar gerek erkekler üzerindeki bireysel, toplumsal etkileri tartışmaya açık hale gelmiştir. Öte yandan, Tanrıçanın da kadınlara benzer şekilde imkanlar sağladığı görülmektedir. Bu inanışın toplumsal kabulü ve geçerliliği olma ihtimali baş gösterse, uzun vadede bugün feministlerce eleştirilen hususların kadınlar için de geçerli olmayacağını iddia etmek imkân dahilinde görünmemektedir. Nitekim, Tanrıça inancına dair birçok hususta erkeklerin konumunun çok az ele alınıp tartışıldığı görülmektedir. O halde tanrının cinsiyetinin ne olması gerektiğinden ziyade cinsiyetli tanrı formülünün ne kadar işlevsel olduğunu düşünmek gündeme alınmalıdır.

Tanrının cinsiyetli olmasının bir başka boyutu ise tanrının cinsiyetinin insanların cinsiyetiyle aynı olup olmadığı sorusudur. (Bir) tanrının erillik yahut dişilliği, bir insanın erilliği yahut dişilliği ile benzer midir? Sümer'den Yunan'a kadar mitolojik unsurlara bakıldığında bu soruya olumlu yanıt verme mümkün görülmemektedir.<sup>777</sup> Bununla birlikte, pratiğe ve tarihe bakıldığında Tanrının cinsiyetli oluşunun mahiyeti aynı olmasa da kendisi ile benzer cinste olan insanlara sağladığı imtiyazlar görülür. Yahudilik ve Hristiyanlık geleneğinde ve takipçisi modern dönemde erkeklerin, kadınların ikincil konumunu ve kadınlar üzerindeki hakimiyetlerini, Tanrının imgesi olmak özelliğini kendilerine mal ederek açıkladıkları, bu durumdan istifade ettikleri inkâr edilemez bir husus haline dönüşmüştür. Eril tek tanrıci gelenekler ataerkil tahakkümün sosyal hiyerarşisini pekiştirmektedir. Birçok feminist eleştirmene göre bu sistemin aşağıdan yukarıya doğru şekillendirildiğini düşünmek de olasıdır. Tanrı, muhtemelen ataerkil yönetici sınıf örnek alınarak modellenmiştir. Bu sebeple de muhatap bu yönetici erkeklerdir. Bu erkeklerle olan ilişkisi sadece aynı cinsiyeti paylaşmaları ile bitmemiş, bu erkek grubu aynı zamanda Tanrının oğulları olarak da görülmüştür. Böylece erkekler ile manevi otorite arasındaki bağ, gittikçe kuvvetli ve meşruluğu sorgulanamaz hale gelmiştir. Bu erkek zümresi Tanrının imgesinde yaratılmış, onun yeryüzündeki temsilcileridir ve Tanrı ile insanlık arasındaki herhangi bir ahitleşmede taraf ve mesuldür. Böylece Tanrı ile aynı cinsiyeti paylaşma, onun oğlu olmanın dışında, Tanrı ile yapılan anlaşmalarda, kurban sunmada ve diğer pratiklerde muhatap ve taraf olma gibi bir konumları daha bulunmaktadır. Kadınlar ise Tanrının suretinde yaratılmış ve onunla anlaşmalar yapan, onun işlerini yeryüzünde yürüten erkeklerin yardımcıları olarak görülmüştür. Bu yardımcılığın sembolik olarak da reelde de hizmet sınıfında bulunmaktan farkı yoktur. Kadınlar, çocuklar ve hizmetkarlar, erkeğin hizmetine ve mülkiyetine verilmiş, onun tarafından yönetilen unsurlardır. Kadınların erkekle

---

<sup>777</sup>Özellikle bkz. Nicole Laroux da Tanrıça'nın ne'liği üzerine, Kadınların Tarihi ansiklopedisinin ilk cildinin başlangıcında yazdığı "Tanrıça nedir?" makalesi bu sorunun cevabını arayan önemli bir makaledir. Loraux, bir tanrıçada hem theos hem thea bulunduğunu ifade ederek makalesinin büyük kısmında tanrıçanın dişilliğinin insan dişilliğinden ayrı bir kategoride olduğunu tartışır. N. Loraux., "Tanrıça nedir?", *Kadınların Tarihi: Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, Ahmet Fethi (çev.), Georges Duby, Michelle Perrot (ed.), c. 1, ss.33-65

olan ilişkileri, erkeğin Tanrı ile olan ilişkisine benzer de değildir. Erkeğin Tanrı ile ilişkisindeki imtiyazlı konumundan daha aşağıdadır çünkü erkek Tanrı tarafından seçilmiş olması sebebiyle Tanrının gözünde de imtiyazlıdır ama erkek ile kadın ilişkisinde kadının böyle bir seçilmişlik veya imtiyazlılık hali bulunmaz. Kurulan hiyerarşide konumlandırma Tanrı-erkek-kadın şeklinde olduğu için kadınların herhangi bir şekilde Tanrıyla doğrudan ilişki halinde olmaları mümkün görünmemektedir. Kadının Tanrı ile meşru bağı babası, kocası, rahibi gibi erkekler üzerinden yürütülen ikincil bir bağıdır. Dahası, kadının Tanrı ile ilişkisinin Tanrı katında makbul olabilmesi kadının hayatındaki erkek otoritelerin rızasına bağlıdır. Bu sebeple kadının Tanrısı Christ ve Daly'nin öne sürdüğü gibi önce hayatındaki erkekler, sonra göksel eril Tanrı olmuştur.

Ruether, bu hiyerarşik düzene örnek olarak Tevrat'ta sadece ailelerin sadece erkek reislerine doğrudan hitap edilmesini örnek gösterir. Buna göre Tevrat'ta kadınlara, çocuklara ve hizmetkârlara doğrudan yapılmış atıflar, onları özne olarak kabul eden referanslar bulunmamaktadır. Erkekler dışındaki gruplara yapılan atıflar onların erkeklerle olan ilişkileri, vazifeleri ve erkeklerin mülkü olan durumları üzerinden ve dolaylıdır. Tevrat'ta toplumsal düzeyde kalan bu hiyerarşik düzen İncil'de bu evrensel bir geçerlilik kazanır.<sup>778</sup> Dini geleneklerin etkisinin yitirmeye başladığı modern dönemde de ataerkil sistem geçerliliğini devam ettirmiş, hatta bu sefer kapitalist sistemin oluşturduğu aile kurumu ve ekonomik düzen, ataerkinin farkı formlardaki tahakkümünü kuvvetlendirmiştir.

Öte yandan, tanrının cinsiyetli olmasının sorgulanmaya açılmak istenmemesi dikkat çekici bir durumdur. Eğer tanrının muhakkak bir cinsiyeti olması gerektiği düşüncesi hem ataerkil hem anaerkil inanç sisteminin temelini oluşturuyorsa, bu cinsiyetin eril olabileceği kadar dişil olma ihtimali göz önünde bulundurulmalı değil midir? Böyle bir ihtimale, Tanrının dişil olması veya en azından tamamen eril olmaması ihtimaline karşı verilen tepkisel yaklaşımların kök sebebi de sorgulanmalıdır. Tanrıça feministlerinin Tanrıyı dişil olarak düşünmeleri, Hristiyanlardan büyük tepki almıştır. Bu tepkilerin altında sadece Tanrının erilliğinin geleneksel kabulü olduğunu düşünmemek lazımdır. Muhtemelen ataerkil sistemin inşasında anne ve doğa ile ilişkisi, bir işgal düzlemine oturtulan eril zihniyetin, bu işgal ile elde ettiği kazanımlarını kaybetme endişesi bu tepkinin sebepleri arasındadır.<sup>779</sup>

Bununla birlikte, tepkiselliğin her iki tarafının da doğruluk ihtimali tartışılmalıdır. Tanrıçayı kutsalın alternatif bir şekli olarak sunmak, ataerkil tek tanrılı dini geleneklere karşı verilen feminist bir tepki ise bu tepkinin ataerkil sistemin ikili değerler hiyerarşisinde eleştirilen hususlar ile aynı işleve

---

<sup>778</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, s.53.

<sup>779</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, s. 47. Ruether, devamında, "eril tek tanrıçılık Yahudi ve Hristiyan kültürlerinde o kadar benimsenmiştir ki Tanrının sadece tek bir cinsiyet üzerinden tahayyül edilmesinin garabetinin farkına varılmamıştır", der (*Sexism and God-Talk*, s.53).

sahip olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu durumu hatanın tekrarı olarak görmek gerekir. Tanrıça feministleri, tarihten bir köken hikayesi çıkartmak niyetinde olsalar bile on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında anaerki ile uğraşan hukuk felsefecileri ve antropologların düştüğü hataya düşmemeli ve günümüzün düşünce sisteminin geçmişte de var olduğu önkabulünü verili bir gerçek olarak görmemelilerdir. Tanrıça feminizmi ve dininin ataerki dinin peygambersiz ve kutsal metinsiz bir kopyasına dönüşmesini ancak bu şekilde engelleyebilirler.<sup>780</sup>

İkili hiyerarşik değerleri, tersine çevirerek de devam ettirmenin kadınlara katkısı tartışmaya açık olmalıdır. Mitik metinlere yapılan kısa bir tahlil bile, tarih öncesi dönemlerde bu tür ikili hiyerarşik değerlerin bulunmadığını ortaya koyabilir. Athena veya İştara, Hera veya İnanna, kadınsal özelliklerin kutsallaşmış hallerini üzerlerinde taşımazlar. Bu Tanrıçaları kutsalın dışı formda tezahürü olarak görmek daha yerinde bir yorum olur. Tanrı ve Tanrıça, birinin kıymeti az diğeri fazla ama bir bütünün parçaları gibi görülmezler. Tanrılar ve Tanrıçalar denk imgelemelere sahiptir. Bu bağlamda Ruether ve Laroux da kudretin hem Tanrıda hem de Tanrıçada bulunduğunu öne sürerler. Bu, tarih öncesi dönemde ikilikler ve gerilimler yok demek değildir. Bunlar mevcuttur fakat Najmabadi'nin de iddiasını destekleyecek şekilde Ruether, o dönemde cinsiyet meselesinin “*insan varlığının diyalektiğini tahayyül etmek için asli metafor*” olarak görülmediğini ifade eder.<sup>781</sup> Cinsiyet farklılığının ikili değerler hiyerarşisindeki temel ayrım haline gelmesi, Tanrının cinsiyetini ve cins olarak kadının konumunu belirleyen ana unsur olacaktır.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, sömürgeciliğin tüm dünyaya yayılması ile bilgi üzerindeki hakimiyeti yönetmede de etkili olacak bazı sosyal bilimlerin ilk nüvelerinin, Batı medeniyetinin üstün konumunu anlatmak için Tanrıça kültürünü ve tarih öncesi anaerki düşüncesini kullanmaya başladıkları görülmektedir. Doğrusal tarih anlayışının sonucu olarak gelişmemişten gelişmişe doğru ilerlediğini düşündükleri tarih akışı içinde Tanrıça kültürü primitif bir konumu işgal ederken, insanlık Tanrıçadan ve analık hakkından yavaş yavaş uzaklaşıp halen kullanılan mülkiyet sistemleri ve kurumları geliştirmiş, en sonunda da mükemmel medeniyete ulaşmıştır. Bu mükemmel medeniyetin aslî unsurlarının, dünya üzerinde egemen olmaları kaçınılmazdır. Benzer zamanlarda Doğu ile kurulan ilişkilerde, Doğu'nun da ilk öteki olan kadına benzer şekilde tasvir edilmesi, üstün görülen ve Batılı erkek ile özdeşleştirilen meziyetlerin hiçbirinin Doğulu medeniyetlerdeki bireyler için kullanılmaması bu paradigmanın Batılı zihinlerdeki konumunu açıklayabilir. Tanrıça kültürü ve anaerki iddiası üzerinden yapılan sosyalist eleştirilerin de kadınlar ile işçi sınıfını denk gören ve kadınları ilk

---

<sup>780</sup>Ruether, *Sexism and God-Talk*, s. 52.

<sup>781</sup>Ruether'a göre antik Yakın Doğu'nun dini dünyasının bu özelliği, eril tek tanrıcılığın sembolik dünyaya bir alternatif olarak değerlendirilebilir (*Sexism and God-Talk*, s.52).

ezilen, ilk işçi sınıfı olarak tespit eden yönlerinin, bu sömürgeci tutuma işaret etmekte olduğu düşünülebilir. Doğanın ve kadının tahakküm altına alınması ve sömürülmesini pekiştirmek için oluşturulmuş ve kullanılmış meşruiyet araçlarının daha sonra diğer medeniyet ve kültürleri sömürmek için kullanıldığı görülmektedir.

Tanrıça feministler için Tanrıça inancını kurarken en büyük motivasyon kaynağının cinsler arasındaki eşitsizlikler, haksızlıklar ve güç dengesizliği olduğu söylenebilir. Tanrıça feministlerinin de diğer feministler gibi bireysel olan ile politik olan arasında ayırım olmadığını düşündükleri görülür. Bu sebeple kadınların gündelik hayatta karşılaştıkları her türlü eşitsizlik ve haksızlık politik çağrışimleri olan durumlardır ve bunlara verilecek cevap ve alınacak önlemler de politik zeminden çıkmalıdır. Tanrıça feministleri bu eşitsizliklerin temelinde ikili zıt değerler hiyerarşisi olduğunu düşündükleri için kadınların Tanrıçaya ihtiyaç duyduklarını öne sürmüşlerdir. Bu minvalde Tanrıça feministlerinin birincil gayesinin kadınların kaybettikleri konum ve değerlerinin yeniden kazanımı olduğu düşünülebilir. Tanrıça feministleri ataerkil düzen içinde kadınların Tanrı ile aracısız ilişki kurabilme imkanının, kadın varlığının ve tecrübesinin toplumsal olarak kabul görmesinin, temel hak ve özgürlüklerinin ellerinden alındığını düşünürler. Temel hak ve özgürlükleri sınırlandırılanlar sadece kadınlar değildir, diğer ezilmiş halklar, diğer canlılar, hatta imtiyazlı gruba ait olan erkekler, kısacası bir bütün olarak doğa ve dünya ataerkil düzenin tahakkümü altındadır. Bu düzenin açmazları ve çıkmazlarının, insanlığı ve dünyayı geri dönüşü zor bir duruma hızla götürmekte olduğunu düşünen Tanrıça feministleri, Tanrıça inancının ataerkil düzenin tahakkümünü kırmak için gerekli olduğuna inanırlar. Böylelikle, özelde bireysel, genelde evrensel politik bir duruşun sürdürülmesi ve mevcut düzene daha insani bir alternatif getirilmesi için Tanrıça inancı yeni bir alternatif önerisini teşkil eder.

Bu alternatif inancın iki temel niteliği vardır: Otoritenin olmaması ve herkesin her şeyle eşit olması. Tanrıça bir otorite figürü olarak görülmez, O her şeydir, her şeye içkindir ve her şey onun bir parçasıdır. Eşya birbirine Tanrıçanın kendisine duyduğu sevgi ile bağlıdır. Burada hiyerarşiler bulunmaz. Öte yandan herkesin herkesle eşit olması fikri, herkesi (her kadını) Tanrıça mesabesine koymuştur. Özellikle son yıllarda “içindeki Tanrıçayı bulmak” teması kadınlara yönelik psikoloji ve kişisel gelişim kitaplarında tekrarlanan bir tema olarak göze çarpmaktadır.<sup>782</sup> Kilise babalarından Athanasius’un (298–373) “İnsan (erkek) Tanrı olabilsin diye Tanrı insan oldu” diskuru, ufak bir değişim ile Tanrıça feminizmine uyarlanabilir hale gelmiştir: “İnsan (kadın) Tanrı(ça) olabilsin diye Tanrıça her kadının içindeki psikolojik güç şekline bürünmüştür.”

Tanrıça feministlerinin yeni bir paganizm ile ortaya koydukları dini pratik ve tecrübeleri sosyal hayata aktarmaları, onları -teoloji kavramına sıkı sıkıya karşı çıkararak- Teoloji yapmaya ve böylece yeni

---

<sup>782</sup> Bkz. 52. dipnot.

bir din felsefesi üzerinde düşünmeye ve üretmeye sevk etmiştir. Yargı dağıtan ve hesap soran belirli bir otorite figürünün, kutsal metin olarak kabul edilecek bir metnin, başı çekecek bir liderliğin, tecrübe ve özellikler arasında önceliğin olmaması için azami dikkat eden Tanrıça feministlerinin inanç sistemleri geliştikçe -eğer gelişirse- teolojinin karşılaştığı ve geçtiği engel ve aşamalar karşısında nasıl tepkiler ve refleksler vereceği de merak konusudur. Bir dini oluşumun, bir yandan ikili zıt değerler hiyerarşisini eleştirirken diğer yandan kendisini “ataerki ne değilse o” şeklinde tanımlaması da bir çelişki olarak algılanabilir.

Tanrıça feminizminin yeni bir Teoloji üretirken kullandığı asli araçlar mitler, sözlü ve yazılı edebiyat öğeleridir. Bu da güncel bir politik gayenin sonucu olarak yorumlanabilir. Tanrıça feministlerinin tarihi yeniden yazma hamlesi ile kadınlara bir gelecek verebileceklerine inandıkları gibi mitolojilerin, masalların, destanların, şarkıların yeniden yazımı (veya asıl hallerine döndürülmesi) ile kadınları bilinçaltı düzeyinde güçlendireceklerine inandıkları söylenebilir. Virginia Woolf’un “Anonim kadındır” demesini andırır bir şekilde mitlerin ve söylencelerin büyük çoğunluğunun aslında kadın dilinden çıktığına, zaman içinde bu mitlerdeki Tanrıçanın ve kadınların gücünü yansıtan unsurların kasten yıpratıldığına da inanan Tanrıça feministleri için bu mitlerin yeniden söylenmesi asli önem taşır.<sup>783</sup>

Tanrıçanın “ana” olup olmadığı, “ana”lığın özellikleri ve kadınları güçlendirirken “analık” metaforlarının kullanılmasının uygunluğu da Tanrıça feministlerinin zihnini meşgul eden meselelerdendir. Arkeolojik buluntu ve kimi destanlarda Tanrıça’dan ana diye bahsedildiği ve kendisine ana diye tapıldığı bilinse de bu analık durumunun modern anlayıştaki annelik konumu ile ne kadar bağlantılı olduğu da tartışmaya açık olmalıdır. Aralarında Marija Gimbutas gibi alanında oldukça uzman arkeologların da bulunduğu Tanrıça feministlerinin yeniden tarih yazımı araçları olarak arkeolojik buluntuları sıklıkla argümanlarının bilimsel dayanağı olarak kullandıkları da görülür. Arkeolojik deliller olarak sundukları buluntular üzerinde yaptıkları yorumların genelleyiciliği ve buluntuları bağlamsızlaştırarak bir meta-narativ etrafına öbeklenmesi eleştirilere yol açmış ve muhtemelen arkeolojide yöntem üzerine yapılan kritik analizlerin de tetikleyicilerinden birisi olmuştur.

Araştırma boyunca, bu yaklaşık yüz elli yıl süren serüven esnasında gerek on dokuzuncu yüzyıl klasistleri gerek Tanrıça feministlerinin yaklaşımlarında olsun Tanrının ne’liğini, dilini, kurallarını, muhatabını belirleyen insan olduğu görülmüştür. Bu belirlemeden hiçbir dini inanış ve inanan azade

---

<sup>783</sup>Mesela bkz. Bella Debrida, “Drawing from Mythology in Women’s Quest for Selfhood,” Charlene Spretnak (ed.), *The Politics of Women’s Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, New York: Anchor Books, 1982, s. 142.

olamamıştır. Seküler Aydınlanmacılar, paganist Tanrıçacılar bir yana, dindar bir Katolik teolog olduğunu ifade eden Ruether'ın dahi eserlerinde kurguladığı ataerkil tarihte kendisinin ne olduğunu anlatan Tanrı değildir, Tanrının ismini Tanrı adına kullanan insandır.

Modern birey Tanrıya ancak, hakkı olduğunu düşündüğü düzeni kurmak ve sürdürmek için mi inanır? Yahut adaletsiz olduğunu düşündüğü bir düzen içinde yaşarken Tanrıya inanmayı sürdürebilmek için Tanrıyı kendi istek ve tercihlerine en uygun hale getirecek bir sistem mi kurgulaması gerekir? Tanrıça kültürünün bir tarih ve teoloji yazım aracı olarak kullanılmasının yaklaşık yüz elli yıl süren serüveninin sonunda kalan temel soru bu olmuştur.

## KAYNAKÇA

### Kitap

Adler, M., (1986), *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagan Groups in America*, New York: Penguin Groups.

Alderman, N., (2016), *The Power*, New York, Londra: Little Brown and Company.

Alexander, S., (2018), *Find Your Goddess: How to Manifest the Power and Wisdom of the Ancient*, Avon, MA: Adams Media.

Alonso, H. H., (1993), *Peace as a Woman's Issue: A History of the U.S. Movement for World Peace and Women's Rights*, New York: Syracuse University Press.

Armour, E. T., (1999), *Deconstruction, Feminist Theology and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide*, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Bachofen, J. J., (1861), *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokraite der alten Welt nach Ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur*, Stuttgart: Verlag von Kraus und Hoffmann.

Bachofen, J. J., (1967), *Myth, Religion and Mother Rights: Selected Writings of J. J. Bachofen*, (Çev. Ralph Manhen), Princeton: Princeton University Press.

Bachofen, J. J., (1997), *Söylence, Din ve Anaerki*, (Çev. Nilgün Şarman), İstanbul: Payel Yay.

Baring, A., Cashford, J., (1993), *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Londra: Penguin Books.

Barling, K., (2017), *Find Your Inner Goddess*, Bağımsız basım.

Beauvoir, S. de, (1953), *The Second Sex*, (Çev. H. M. Parshley), Londra: Jonathan Cape.

Beer, J., Ford, A.-M., Joslin, K. (Eds.), (2003), *American Feminism: Key Source Documents 1848-1920*, Londra; New York : Routledge.

Berger, H. A., (1999), *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*, Columbia: University of South Carolina Press.

Berktaş, F., (2000), *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları.

Blavatsky, H. P., (1891), *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, New York: J. W. Bouton.

- Blok, J. E., (1994), *The Early Amazons: Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden; New York; Köln: Brill.
- Bramley, W., (1993), *The Gods of Eden*, New York: Avon.
- Brammer, L. R., (2000), *Excluded from Suffrage History: Matilda Joslyn Gage, Nineteenth-century Feminist*, Connecticut: Greenwood Press.
- Briffault, R., (1927), *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*, 3 cilt, New York: MacMillan.
- Brisson, L., (2004), *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, (Çev. Catherine Tihanyi), Chicago: The University of Chicago Press.
- Brown, D., (2003), *The Da Vinci Code*, New York: Doubleday.
- Browne, E. J., (2002), *Charles Darwin: The Power of Place*, London: Cape, vol. II.
- Buber, M., (1970), *I and Thou*, (Çev. Walter Kaufman), New York: Charles Scribner's Sons.
- Budapest, Z., (1991), *Grandmother Moon: Lunar Magic in Our Lives—Spells, Rituals, Goddesses, Legends, and Emotions under the Moon*, San Francisco, CA: HarperSan Francisco.
- Budapest, Z., (1989), *The Grandmother of Time*, San Francisco, CA: HarperSan Francisco.
- Budapest, Z., (1986), *The Holy Book of Women's Mysteries*, Oakland, CA: Thesmophoria.
- Burkert, W., (1983), *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, (Çev. Peter Bing), Berkeley: University of California Press.
- Bynum, W., (2012), *A Little History of Science*, New Haven: Yale University Press.
- Campbell, J., (1964), *The Masks of God: Occidental Mythology*, New York: Penguin Books.
- Castelli, E. A. (Ed.), (2001), *Women, Gender, Religion: A Reader*, New York: Palgrave.
- Christ, C. P., (1987), *Laughter of Aphrodite*, New York: Harper and Row.
- Christ, C. P., (1997), *Rebirth of Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, Reading: Addison-Wesley Publishing Company.
- Christ, C. P., (1999), *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, New York, Londra: Routledge.

Christ, C. P., (2003), *She Who Changes: Re-Imagining the Divine in the World*, New York: Palgrave Macmillan.

Christ, C. P., (1987), *The Laughter of Aphrodite*, San Francisco: Harper and Row.

Christ, C. P., Plaskow, J. (Eds), (1979, 1992), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, New York: Harper San Francisco.

Cıbroğlu, Y., (2011), *Anadolu'da Kadının Kültürel Şifreleri*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Cıbroğlu, Y., (1996), *Kadının Yazısız Tarihi - M ve N Sesi*, Payel Yayınevi.

Cleghorn, E., (2021), *Unwell Women*, Dutton: Weidenfeld & Nicolson.

Cocks, R., (1988), *Sir Henry Maine: A Study in Victorian Jurisprudence*, Cambridge: Cambridge University Press.

Code, L., (1991), *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Coward, R., (1983), *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Boston: Routledge & Kegan Paul.

Crowley, V., (2003), *Wicca: A Comprehensive Guide to the Old Religion in the Modern World*, Londra: Harper Collins Publishers.

Daly, M., (1973), *Beyond God the Father*, Boston: Beacon Press.

Daly, M., (1978), *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press.

Darga, A. M., (2013), *Anadolu'da Kadın – On Bin Yıldır Eş, Anne, Tüccar, Kraliçe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Davies, P., (2010), *Myth, Matriarchy and Modernity: Johann Jakob Bachofen in German Culture 1860-1945*, Göttingen: De Gruyter.

Davis, E. G., (1975), *The First Sex*, Harmondsworth: Penguin.

Davis, P. G., (1998), *Goddess Unmasked: The Rise of Neopagan Feminist Spirituality*, Dallas: Spence Publishing Company.

Davis, S., (2008), *The Political Thought of Elizabeth Cady Stanton: Women's Rights and the American Political Traditions*, New York ve Londra: New York University Press.

Demirci, K., (1997), *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Diner, H., (1973), *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*, John Philip Lundin (Çev. Philip Lundin), New York: Anchor Books.

Diop, Ch. A., (1989), *The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Matriarchy & of Patriarchy in Classical Antiquity*, Londra: Karnak House.

Divitt, E. J., (2013), *Things Every Goddess Should Know: And We Are All Goddesses*, Scotts Valley, CA: CreateSpace Publishing.

DuBois, E. C., Candida Smith, R. (Eds.), (2007), *Elizabeth Cady Stanton, Feminist as Thinker: A Reader in Documents and Essays*, Londra ve New York: New York University Press.

Dubois, E. C., Dumenil, L., (2016), *Through Women's Eyes: An American History with Documents*, Boston, New York: Bedford/St. Martin's.

DuBois, P., (1982), *Centaurs and Amazons: Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Dudden, F. E., (2011), *Fighting Chance: The Struggle over Woman Suffrage and Black Suffrage in Reconstruction America*, New York: Oxford University Press.

Eck, D. L., Jain, D. (Eds.), (1987), *Speaking of Faith: Global Perspectives on Women, Religion and Social Change*, Philadelphia: New Society Publishers.

Eisler, R., (1989), *The Chalice and Blade: Our History, Our Future*, San Francisco: Harper and Row,

Eller, C., (2011), *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory 1861-1900*, Los Angeles: University of California Press.

Eller, C., (1993), *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*, Boston: Beacon Press.

Eller, C., (2000), *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Boston: Beacon Press.

Engels, F., (1884), *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats: Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*, Hottingen-Zürich.

Engels, F., (1972), *The Origin of the Family, Private Property and the State*, (Çev. Alec West), New York: International Publishers.

Ergener, R., (1988), *AnaTanrıçalar Diyarı Anadolu*, İstanbul: Yalçın Yayınları.

Fabella, V., Oduyoye, M. A. (Eds.), (1988), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Maryknoll, N. Y.: Orbis Press.

Fabella, V., Park, S. A., (1988), *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Press.

Fairchild, A., Ferrante, L., (2017), *Love Your Inner Goddess: Express Your Divine Feminine Spirit*, Minnesota: Llewellyn Publications.

Falk, M., (1996), *The Book of Blessings: New Jewish Prayers for Daily Life, the Sabbath, and the New Moon Festival*, San Francisco: HarperSanFrancisco.

Falk, N. A., Gross, R. (Eds.), (1980), *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, San Francisco: Harper&Row Publishers.

Fahs, B., (2020), *Burn It Down: Feminist Manifestos for the Revolution*, Londra: Verso Books.

Frazer, J. G., (1906), *Attis, Adonis, and Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*, Londra: MacMillan.

Fraser, J. G., (1911-1915), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Londra: Macmillan.

Frye, N. (1982), *The Great Code: The Bible and Literature*, New York: Harcourt.

Gadon, E. W., (1989), *The Once and Future Goddess: A Symbol for Our Time*, San Francisco: Harper and Row.

Gage, M. J., (1893), *Woman, Church and State: A Historical Account Of The Status Of Woman Through The Christian Ages: With Reminiscences Of The Matriarchate*, New York: The Truth Seeker Company.

Gay, P., (1966), *The Enlightenment: an Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York: Knopf.

Gay, P., (1969), *The Enlightenment: an Interpretation. The Science of Freedom*'da, New York: Knopf.

Geary, P. J., (2006), *Women at the Beginning: Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary*. Oxford: Princeton University Press.

Gellner, E. (1988), *Plough, Sword and Book*, Londra: Collins Harvill.

Gimbutas, M., (1991), *The Civilization of Goddess: The World of Old Europe*, San Francisco: HarperCollins.

Gimbutas, M., (1982), *The Goddesses and Gods of Old Europe 6500–3500 BC/ Myths and Cult Images*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Gimbutas, M., (1974), *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC Myths, Legends and Cult Images*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Gimbutas, M., (1989), *The Language of Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, San Francisco: HarperCollins.

Gimbutas, M., (1999), *The Living Goddesses*, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press.

Goldberg, D., (2020), *Awaken Your Inner Goddess: Practical Tools for Self-Care, Emotional Healing, and Self-Realization*, California: Rockbridge Press.

Goldenberg, N., (1979), *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston: Beacon Press.

Goodison, L., Morris, Ch. (Eds.), (1998), *Ancient Goddesses: The Myths and The Evidence*, Londra: British Museum Press.

Grant, J., (1989), *White Woman's Christ, Black Woman's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta: Scholar's Press.

Graves, R., (1948), *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*, New York: Creative Age Press.

Griffith, E., (1984), *In Her Own Right: The Life of Elizabeth Cady Stanton*, New York: Oxford: Oxford University Press.

Gross, R., (1992), *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History: Analysis and Reconstruction*, Albany: Suny Press.

Harding, S., (1991), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Harding, E., (1955), *Woman's Mysteries, Ancient and Modern: A Psychological Interpretation of the Feminine Principle as Portrayed in Myth, Story, and Dream*, New York: Pantheon Books.

Harrison, J., (1955), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York: Meridian Books.

Hartley, C. G., (1914), *The Age of Mother-Power: The Position of Woman in Primitive Society*, New York: Dodd, Mead & Co.

Heidel, A., (1942), *The Babylonian Genesis: The Story of the Creation*, Chicago: The University of Chicago Press.

Hekman, S. J., (1990), *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Malden, MA: Polity Press.

Heyward, C., (1995), *Staying Power: Reflections on Gender, Justice, and Compassion*, Cleveland: Pilgrim Press.

Hesiod, (2006), *Theogony. Works and Days. Testimonia*, (Çev. Glenn W. Most), Cambridge: Harvard University Press.

Hogan, L., (2016), *From Women's Experience to Feminist Theology*, Londra: Bloomsbury.

Howard, M., (2009), *Modern Wicca: A history from Gerald Gardner to the Present*, Woodbury: Llewellyn Publications.

Hutton, R., (1999), *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford: Oxford University Press.

Isasi-Diaz, A. D., Tarango, Y., (1988), *Hispanic Women, Prophetic Voice in the Church: Hispanic Women's Liberation Theology*, San Francisco: Harper and Row.

Jacobsen, T., (1978), *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press.

James, E. O., (1959), *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*, Londra: Thames and Hudson.

Jantzen, G. M., (1998), *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press.

Jones, R. A., (2005), *The Secret of the Totem: Religion and Society from McLennan to Freud*, New York: Columbia University Press.

Jung, C. G., (1959), *Four Archetypes: Mother/Rebirth/Spirit/Trickster*, Princeton: Princeton University Press.

Juschka, D. M. (Ed.), (2001), *Feminism in the Study of Religion: A Reader*; Londra ve New York: Continuum.

Keller, C., (2018), *Political Theology of the Earth: Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, Columbia University Press.

- Kern, K., (2001), *Mrs. Stanton's Bible*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press.
- Khalil, S., Abdelsabour, R., (2018), *Ecofeminism and the Deconstruction of Dualisms: Theorising Contemporary American Women's Writing*, Durham University.
- Knight, Ch., (1991), *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*, Yale University Press, New Haven & London.
- Kölemenoglu, S. S., (2001), *Ana Tanrıça Gerçeği*, Arıtan Yayınevi.
- Kramer, N., (1944), *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.: Revised Edition*, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Kristiansen, C., (2020), *Unleash Your Inner Goddess: Time to Step It Up and Be Who You were Born to Be*, Bağımsız basım.
- Lane, Ch., (2011), *The Age of Doubt: Tracing the Roots of Our Religious Uncertainty*, New Haven; London: Yale University Press.
- Larrington, C. (Ed.), (1992), *Feminist Companion to Mythology*, Londra: Pandora Press.
- Leacock, E. B., (1982), *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, NY: Monthly Review Press.
- Lerner, G., (1986), *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Lincoln, B., (1999), *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.
- Loades, A. (Ed.), (1990), *Feminist Theology: A Reader*, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Lucian, (1913), *De Dea Syria (The Syrian Goddess)*, (Çev. Herbert A. Strong), London: Constable and Company LTD.
- Magliocco, S., (2004), *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Maine, H. S., (1946), *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Londra: Oxford University Press.
- Maine, H. S., (1886), *Dissertations on Early Law and Custom*, New York: Henry Holt & Co.
- Maine, H. S., (1895), *Village Communities in the East and West with other lectures, addresses and essays*, Londra: Murrany, 7. Edisyon.

Maldonado, D. B., (2021), *Legal Barbarians: Identity, Modern Comparative Law and the Global South*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Mason, J., (2004), *An Unnatural Order: Roots of Our Destruction of Nature*, Herndon, VA: Lantern Books.

Mayor, A., (2014), *The Amazons: Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Oxford: Princeton University Press.

McFague, S., (1982), *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress.

McFague, S., (1987), *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress Press.

McGregor, A. J., (2020), *Sex Matters: How Male-Centric Medicine Endangers Women's Health and What We Can Do About It*, New York: Hachette Books.

McKenna, T., (1993), *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*, New York: Bantam Books.

McLennan, J. F., (1865), *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Edinburgh: Adam and Charles Black.

McLennan, J. F., (1876), *Studies in Ancient History, Comprising a Reprint of Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, 2.edisyon, Londra: Macmillan.

Mellaart, J., (1967), *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, London: Thames & Hudson.

Mildon, E., (2018), *Evolution of Goddess: A Modern Girl's Guide to Activating Your Feminine Superpowers*, New York: Simon & Schuster.

Morgan, L. H., (1877), *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Chicago: Charles H. Kerr and Company.

Morris, J. T., (2003), *Finding Your Inner Goddess*, New York: Peter Pauper Press, INC.

Moses, D. N., (2009), *The Promise of Progress: The Life and Work of Lewis Henry Morgan*, Columbia: Univ. of Missouri Press.

Murray, M. A., (1931), *The God of the Witches*, Londra: Sampson Low.

Murray, M. A., (1921), *The Witch-Cult In Western Europe A Study in Anthropology*, Oxford: The Clarendon Press.

Neumann, E., (1956), *Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine: A Commentary on the Tale by Apuleius*, (Çev. Ralph Manheim), Londra: Routledge.

Neumann, E., (1951), *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, (Çev. Ralph Manheim), Bollingen: Princeton University Press.

Olgunlu, A. C., (2009), *Ana Tanrıça'dan Mevlana'ya*, İstanbul: Karakutu.

Plaskow, J., (1990), *Standing at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco: Harper and Row.

Plaskow, J., Christ, C. P., (1989), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, New York: Harper San Francisco.

Raphael, M., (2000), *Introducing Theology: Discourse on the Goddess*, Cleveland: The Pilgrim Press.

Reid-Bowen, P., (2007), *Goddess as Nature Towards a Philosophical Theology*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

Rizzo, Ch., (2020), *Unleash Your Inner Goddess: Start Living the Life You Deserve*, Yayın yeri yok: Ultimate World Publishing, e-kitap.

Roller, L. E., (2004), *Ana Tanrıçanın İzinde: Anadolu Kybele Kültü*, (Çev. Betül Avunç), İstanbul: Homer.

Ruether, R. R., (2005), *Goddesses and the Divine Feminine*, Berkeley: University of California Press.

Ruether, R. R., (1993), *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press.

Ruether, R. R., (1985), *Womanguides: Readings towards a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press.

Salomonsen, J., (2002), *Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco*, Londra ve New York: Routledge.

Schüssler Fiorenza, E. (Ed.), (1993), *Searching the Scriptures, Volume One: A Feminist Introduction*, Londra: The Crossroad Publishing Company.

Schüssler Fiorenza, E., (1998), *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation In Context*, Edinburgh: T & T Clark.

Schüssler Fiorenza, E., (2001), *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, New York: Orbis Books

Seymour-Smith, Ch., (1986), *Macmillan Dictionary of Anthropology*, New York: Macmillan.

Shakespeare, W., (2008), *Hamlet*, (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sharma, A. (Ed.), (2002), *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Albany, NY: SUNY.

Shlain, L., (1999), *The Alphabet versus the Goddess: The Conflict Between Word and Image*, New York: Penguin.

Siegerman, H., (2001), *Elizabeth Cady Stanton: The Right is Ours*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Silva, M., (2021), *Paganism: Everything from Ancient, Hellenic, Norse and Paganism to Heathenry, Wicca and Other Modern Pagan Beliefs and Practices*, Primasta.

Sjöö, M., Mor, B., (1987), *The Great Cosmic Mother, Rediscovering The Religion of the Earth*, San Francisco: Harper Collins.

Spretnak, Ch. (Ed.), (1982), *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, New York: Anchor Books.

Stanton, E. C., (1898), *Eighty Years and More: Reminiscences 1815-1897: The Truly Intriguing and Empowering Life Story of the World Famous American Suffragist, Social Activist and Abolitionist*, New York: T. Fisher Unwin.

Stanton, E. C., (1895/1898), *The Woman's Bible: Part I The Pentateuch*, New York: European Publishing Company.

Starhawk, (1982), *Dreaming the Dark: Magic, Sex, and Politics*, Boston: Beacon Press.

Starhawk, (2004), *The Earth Path: Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature*, New York: HarperSanFrancisco.

Starhawk, (1999), *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess*, San Francisco: Harper and Row.

Starhawk, (1987), *Trurth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*, San Francisco: Harper and Row.

Stein, D., (2001), *Diane Stein's Guide to Goddess Craft*, Freedom; CA: The Crossing Press.

Stein, P., (1980), *Legal Evolution: The Story of an Idea*, Cambridge: Cambridge University Press.

Stone, M., (1976), *The Paradise Papers: The Suppression of Women's Rights*, London: Virago.

- Stone, M., (1976), *When God was a Woman*, London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Street, J., (2016), *The Goddess You: Principles for Living in Soul Alignment*, New Milford, CT: Inspirit by Design.
- Styler, R., (2010), *Literary Theology by Women Writers of the Nineteenth Century*, Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Tamez, E., (1989), *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, Maryknoll, N. Y.: Orbis Press.
- Taşpınar, İ., (2014), *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Tegg, N., (2020), *Goddess Rising: Soulful Connection to Empower and Unleash Your Inner Goddess to Rise Above and See Beyond*, Newcastle, New South Wales: The Kind Press.
- Tillich, P., (1951), *Systematic Theology*, Vol.1, Chicago: The University of Chicago Press.
- Van Riper, A. B., (1993), *Men Among the Mammoths: Victorian Science and the Discovery of Human Prehistory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Vance, L. L., (2015), *Women in New Religions*, New York ve Londra: New York University Press.
- Vermaseren, M. J., (1977), *Cybele and Attis*, London: Thames and Hudson.
- Veyne, P., (1988), *Did Greeks Believe in Their Myths? An Essay on Constitutive Imagination*, (Çev. Paula Wissing), Chicago: University of Chicago Press.
- Wadud, A., (2006), *Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam (Islam in the Twenty-First Century)*, Oxford: Oneword.
- Wadud, A., (1999), *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Wagner, S. R., (2001), *Sisters in Spirit: Haudenosaunee (Iroquois) Influence on Early American Feminists*, Tennessee: Native Voices.
- Warner, M., (1978), *Alone of All Her Sex*, London: Quartet Books.
- Watkins, G., (2000), *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Cambridge, MA: South End Press.
- Weisflock, P., (2017), *Transforming Venus: How to Get Unstuck and Let Your Inner Goddess out to Play*, Bloomington: Balboa Press.

Wilshire, B., (2000), *The Primal Roots of American Philosophy: Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

Wolfe, P., (1999), *Settler Colonialism and The Transformation of Antropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Londra, New York: Cassell.

York, M., (2003), *Pagan Theology. Paganism as a World Religion*. New York University Press.

Zajko, V., Leonard, M., (2006), *Laughing with Medusa: Classical Myth and Feminist Thought*, Oxford: Oxford University Press.

### **Kitap bölümü**

Armour, E. T., (1993), “Questioning Woman in Feminist/Womanist Theology: Irigaray, Ruether, and Daly”, Maggie Kim, C. W., St. Ville, S. M., Simonaitis, S. M. (Eds.), *Transfigurations: Theology and The French Feminists*, Minneapolis: Fortress Press: 143-169.

Arpağuş, H. K., (2019), “ ‘Aynı Vardan Var Olmuşuz...’ Yaratılış Açısından Kadının Konum ve Durumu”, Albayrak H. Şule (ed.), *Kadın Olmak: İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi* içinde, İstanbul: İz Yayınları: 83-114.

Bamberger, J., (1974), “The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society”, Rosaldo, M. Z., Lamphere, L. (Eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford: Stanford University Press: 263-280.

Berger, H. A., (2006), “Learning about Paganism”, Gallagher, E. V., Ashcraft, W. M. (Eds.), *Introduction to the New and Alternative Religions in America*, Londra: Greenwood Press, Vol. 3.:200-216.

Berry W. W., (2000), “Feminist Theology: The "Verbing" of Ultimate/Intimate Reality in Mary Daly”, Sarah Lucia Hoagland ve Marilyn Frye (ed.), *Feminist Interpretations of Mary Daly*, PA: The Pennsylvania State University Press: 27-54.

Bogden, H., (2008), “The Influence of Aleister Crowley on Greald Gardner and the Early Witchcraft”, Pizza, M., Lewis, J. R. (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Leiden, The Netherlands: Brill: 81-108.

Britto, F., (2005), “The Gender of God: Judeo-Christian Feminist Debates”, Jule, A. (Ed.), *Gender and the Language of Religion*, New York: Palgrave: 25-40.

Campbell, J., (1967), "Introduction", Bachofen, J. J., *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J.J. Bachofen*, Ralph Manheim (çev.), N.J.: Princeton University Press: xxxvii-xxxviii.

Christ, C. P., (1982), "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections," Spretnak, Ch. (Ed.), *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, New York: Anchor Books: 71-86.

Cowan, D. E., (2006), "Wicca, Witchcraft, and Modern Paganism", Gallagher, E. V., Ashcraft, W. M., *Introduction to New and Alternative Religions in America*, Vol. 3, Westport, Connecticut; Londra: Greenwood Press: 176-200.

Culpepper, E. E., (1987), "Contemporary Goddess Theology", Atkinson, C. W., Buchanan, C. H., Miles, M. R. (Eds.), *Shaping New Vision: Gender and Values in American Culture*, Ann Arbor: U. M. I. Research Press: 50-72.

Cusack, C. M., (2009), "The Return of the Goddess: Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality", Pizza, M., Lewis, J. (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Leiden: Brill: 335-362.

Daly, M., (2017), "Daly on Matilda Joslyn Gage", Jennifer Rycenga ve Linda Barufaldi (ed.), *The Mary Daly Reader*, New York: New York University Press: 210-215.

Daly, M., (1980), "Foreword", Gage, M. J., Wagner, S. R. (Eds.), *Woman, Church and State: The Original Exposé of Male Collaboration against the Female Sex*, Watertown, MA: Persephone: vii-x.

Deane-Drummond, C., (2002), "Creation", Parsons, S., (Ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: Cambridge University Press: 190-205.

Debrida, B., (1982), "Drawing from Mythology in Women's Quest for Selfhood", Spretnak, Ch. (Ed.), *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, New York: Anchor Books: 138-151.

Drury, N., (2009), "The Modern Magical Revival", Pizza, M., Lewis, J. (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Leiden: Brill: 13-80.

Eisenstein, Z. R., (1979), "Some Notes on the Relations of Capitalist Patriarchy". Eisenstein, Z. R. (Ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review Press: 41-56.

Feraro, S., (2019), "Playing *The Pipes of PAN*: Pagans Against Nukes and the Linking of Wiccan-Derived Paganism with Ecofeminism in Britain, 1980-1990", Feraro, S., White, E. D. (Eds.), *Magic and Witchery in the Modern West*, Londra: Palgrave Macmillan: 45-63.

Feraro, S., (2017), "The Politics of the Goddess: Radikal/Cultural Feminist Influences of Starhawk's Feminist Witchcraft", Bardsen Tollefsen, I, Giudice, Ch. (Eds.), *Female Leaders in New Religious Movements*, Londra: Palgrave Macmillan: 229-248.

Gallagher, E. V., (2006), "Leadership in New Religious Movements", Gallagher, E. V., Ashcraft, W. M. (Eds.), *Introduction to the New and Alternative Religions in America*, Londra: Greenwood Press, Vol. 1: 23-41.

Goldenberg, N., (1977), "Jung after Feminism", Gross, R. (Ed.), *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*, Missoula, Mont.: Scholars Press: 57-68.

Gross, R., (2009), "Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions", Gross, R., *A Garland of Feminist Reflections: Forty Years of Religious Exploration*, Berkeley: University of California Press: 55-64.

Gruber, J. W., (2008), "Brixham Cave and the Antiquity of Man", Murray, T., Evans, Ch. (Eds.) *Histories of Archaeology*, New York: Oxford University Press: 14-15.

Güngören, A., (1983), "Claude Levi-Strauss ve Söylensel Düşüncenin Yapıları", Levi-Strauss, C., *Din ve Büyü*, (Çev. Ahmet Güngören), İstanbul: Yol Yayınları: 11-30.

Irigaray, L., (2002), "Divine Women", Joy, M., O'Grady, K., Poxon, J. L. (Eds.) *French Feminists on Religion: A Reader*, Londra: Routledge: 40-48.

Johnson, M., (2009), "Drawing Down the Goddess: The Ancient (Female) Deities of Modern Paganism", *Handbook of Contemporary Paganism*, Murphy Pizza ve James Lewis (eds), Leiden: Brill: 311-334.

Jonte-Pace, D., (2002), "The Impact of Women's Studies on the Psychology of Religion: Feminist Critique, Gender Analysis, and the Inclusion of Women", Sharma, A. (Ed.), *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Albany: State University of New York: 97-146.

Kinsley, D., (2002), "Women's Studies in the History of Religions", Sharma, A. (Ed.), *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Albany: State University of New York Press: 1-16.

Koerner, S., (2017), "Revisiting the Myth of Matriarchy, Rethinking Determinism, Seeing Anew", Matic, U., Jensen, B. (Eds.), *Archaeologies of Gender and Violence*, Philadelphia: Oxbow Books: 24-44.

Lewis, J. R., (2009), "Celts, Druids and the Invention of Tradition", Lewis, J. R., Pizza, M. (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Leiden: Brill: 479-496.

Loroux, N., (2005), "Tanrıça Nedir?", Durby, G., Perrot, M., Schmitt Pantel, P. (Eds.), *Kadınların Tarihi I: Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Rahibelere*, (Çev. Ahmet Fethi), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 33-64.

Lorde, A., (2002), "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", Moraga, Ch. L., Anzaldúa, G. E. (Eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Berkeley: Third Woman Press: 106-109.

McCance, D., (1990), "Understanding of 'the Goddess' Contemporary Feminist Scholarship", Hurtado, L. W. (Ed.), *Goddesses in Religions and Modern Debates*, Atlanta: Scholars Press: 165-178.

Meskel, L., (1998), "Twin peaks, The archaeologies of Catalhoyuk", Goodison, L., Morris, C. (Eds.), *Ancient Goddesses: Myths and the Evidence*, Londra: British Museum Press: 46-62.

Orr, D., (2006), "Thinking Through the Body: an Introduction to Beliefs, Bodies, and Being", Orr, D., McAlister, L. L., Kahl E., Earle, K. (Eds.), *Beliefs, Bodies, and Being: Feminist Reflections on Embodiment*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers: 1-10.

Ortner, S. B., (1974), "Is Female to Male as Nature is to Culture?" Rosaldo, M. Z., Lamphere, L. (ed.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford: Stanford University Press: 68-87.

Plaskow, J., (1979), "The Coming of Lilith: Towards a Feminist Theology", Christ, C. P., Plaskow, J. (Eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* içinde, San Francisco: Harper and Row: 198-209.

Pike, S. M., (2019), "'Wild Nature' and the Lure of the Past: The Legacy of Romanticism Among Young Pagan Environmentalists", Feraro, S., White, E. D. (Eds.), *Magic and Witchery in the Modern West*, Londra: Palgrave MacMillan: 131-154.

Redclift, N., (2009), "Rights in women: Kinship, culture, and materialism", Sayers, J., Evans, M., Redclift, N. (Eds.), *Engels Revisited Feminist Essays*, Oxon: Routledge: 113-144.

Ruether, R. R., (1979 (ikinci edisyon 1992)), "Motherearth and Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective", Christ, C. P., Plaskow, J. (Eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper San Francisco: 43-52

Ruether, R. R., (2002), "The Emergence of Christian Feminist Theology", Parsons, S. (Ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: Cambridge University Press: 3-22.

Ruspini, E., Bonifacio, G. T., Corradi, C., (2018), "Women and Religion: Contemporary and Future Challenges: Editors' Introduction", Ruspini, E., Bonifacio, G. T., Corradi, C. (Eds.), *Women and Religion: Contemporary and Future Challenges in the Global Era*, Bristol University Press: 1–18.

Schüssler Fiorenza, E., (2002), "A Critical Feminist Hermeneutics", Sharma, A. (Ed.), *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Albany: State University of New York Press: 207-242.

Shih, F.-L., (2010), "Women, Religions, and Feminisms", Turner, B. S. (Ed.), *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*, West Sussex: Blackwell Publishing: 221-243.

Sonik, K., (2009), "Gender Matters in Enuma Elis", Beal, R. H., Holloway, S. W., Scurlock, J. (Eds.), *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky*, Piscataway: Gorgias Press: 85-101.

Stanton, E. C., (2019), "The Matriarchate, or Mother-Age", Wagner, S. E. (Ed.), *The Women's Suffrage Movement*, New York: Penguin Books: 80-99.

Stanton, E. C., (2019), "Woman's Imperative Duty", Wagner, S. E. (Ed.), *The Women's Suffrage Movement*, New York: Penguin Books: 595-608.

Tringham, R., (1995), "Archaeological houses, households, housework and the home", Benjamin D., Stea, D., (Eds.), *The Home: Words, Interpretations, Meanings and Environments*, Avebury Press: Aldershot: 79-107.

Tringham, R., Conkey, M., (1998), "Rethinking Figurines: A Critical View from Archaeology of Gimbutas, the 'Goddess' and Popular Culture", Goodison, L., Morris, C. (Eds.), *Ancient Goddesses: Myths and the Evidence*, Londra: British Museum Press: 22-45.

Urban, H. B., (2015), "Wicca and Neopaganism: Magic, Feminism, and Environmentalism", *New Age, Neopagan, and New Religious Movements: Alternative Spirituality in Contemporary America*, Berkeley: University of California Press: 157-178.

Urban, H. B., (2019), "The Goddess and the Great Rite: Hindu Tantra and the Complex Origins of Modern Wicca", Feraro, S., White, E. D. (Eds.), *Magic and Witchery in the Modern West*, Londra: Palgrave Macmillan: 21-44.

Vovoura, D., (2021), "Women Warriors(?) and the Amazon Myth: The Evidence of Female Burials with Weapons in the Black Sea Area.", Tsetskhladze, G. R., Alexandru, A., Hargrave, J., (Eds.), *The Greeks and Romans in the Black Sea and the Importance of the Pontic Region for the Graeco-Roman World (7th Century BC-5th Century AD): 20 Years On (1997-2017): Proceedings of the Sixth International*

*Congress on Black Sea Antiquities (Constanța – 18-22 September 2017)*, Summertown: Archaeopress: 118-128.

Williams, H., (2000), “The End of History in Hegel and Marx”, Burns, T., Fraser, I. (Eds.), *The Hegel-Marx Connection*, Londra: Palgrave Macmillan: 198-216.

Wood, J., (1997), “The Concept of Goddess,” Billington, S., Green, M. (Eds.), *The Concept of the Goddess* içinde, Londra: Routledge: 8-25.

## **Makale**

Abrahams, R., (2000/2001), “Anthropology And The Inner Frontiers Of The State”, *The Cambridge Journal of Anthropology*, 22/3: 1-13.

Abrahams, R., (1987), “Sungusungu: Village Vigilante Groups in Tanzania”, *African Affairs*, 86/343 (Nisan): 179-196.

Akalın, K., (2016), "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması / The Queen of Heaven Isis Come Back: The Mary Worship in Christianity", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 0/45 (Haziran): 81-107.

Allen, A. T., (1999), “Feminism, Social Science, and the Meanings of Modernity: The Debate on the Origin of the Family in Europe and the United States, 1860-1914”, *The American Historical Review*, 104/4 (Ekim): 1085-1113.

Alcoff, L. M., (1995), “Is the Feminist Critique of Reason Rational?”, *Philosophical Topics*, 23/2: 1–26.

Altmann, A., (1945), “Symbol and Myth.” *Philosophy*, 20/76: 162–71.

Anlam, F., (2020), “Subverting Lévi-Strauss’s Structuralism: Reading Gender Trouble As ‘Twisted Bricolage’”, *Humanitas*, 8/6: 171-186.

Axtell, J. (1987), “History as Imagination”, *The Historian*, 49/4: 451–62.

Ay, E., (2006), “Ana Tanrıça Kültü Dolayımında Uygarlığın Cinsiyetine Dair Bir Projeksiyon”, *Muhafazakar Düşünce*, 2/8: 103-112.

Badham, P., (1996), “What Is Theology?”, *Theology*, Vol. 99 Sayı 788: 101-106.

Barker, D. K., (1998), “Dualisms, Discourse, and Development”, *Hypatia*, 13/3: 83–94.

- Bass, D. C., (1982), "Women's Studies and Biblical Studies: an Historical Perspective", *Journal for the Study of the Old Testament*, 7/22: 6-12.
- Baum, G., (1962), "Protestants Look at Mary." *The Furrow*, 13/8: 455-61.
- Beagon, P. M., (1995), "The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics", *Vigiliae Christianae*, 49/2: 165-79.
- Bennett, A. M., (1988), "A Feminist Critique of Theology: Excerpts", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 4/2 (Sonbahar): 93-98.
- Bevir, M., (1994), "The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition", *Journal of the American Academy of Religion*, 62/3:747-67.
- Bisset, K. A., (1971), "Who Were the Amazons?", *Greece & Rome*, 18, no. 2: 150-51.
- Bock, K. E., (1966), "The Comparative Method of Anthropology", *Comparative Studies in Society and History*, 8/3: 269-80.
- Bonnell, J. K., (1917), "The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play", *American Journal of Archaeology*, 21/3: 255-91.
- Bowie, F., (1998), "Trespassing on Sacred Domains: A Feminist Anthropological Approach to Theology and Religious Studies", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14/1: 40-62.
- Bryson, C. B., (1998), "Mary Astell: Defender of the 'Disembodied Mind'", *Hypatia*, 13/4: 40-62.
- Bunting, N., (2016), "Tolkien's Jungian Views on Language", *Mallorn: The Journal of the Tolkien Society*, 57: 17-20.
- Burgess, D. L., (1989), "Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination (Review)", *Philosophy and Literature*, 13/1: 184-185.
- Burk, D. L., (2007), "Symposium: Feminism and Dualism in Intellectual Property", *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law*, 15/2: 183-206.
- Byington, C. A. B., (2016), "The archetypal theory of history and the crucifixion of Jesus", *Junguiana*, 34: 87-98.
- Cannon, W. F., (1961), "The Impact of Uniformitarianism: Two Letters from John Herschel to Charles Lyell, 1836-1837", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 105/3: 301-314.
- Carbine, R. P., (2010), "Turning to Narrative: Toward a Feminist Theological Interpretation of Political Participation and Personhood", *Journal of the American Academy of Religion*, 78/2: 375-412.

- Carroll, M. P., (1975), "Engels on the Subjugation of Women: Some Cross-Cultural Tests", *The Pacific Sociological Review*, 18/2 (Nisan): 223-241.
- Christ, C. P., (2016), "A New Definition of Patriarchy: Control of Women's Sexuality, Private Property, and War", *Feminist Theology*, 24/3: 214-225.
- Christ, C. P., (1989), "Embodied Thinking: Reflections on Feminist Theological Method." *Journal of Feminist Studies in Religion*, 5/1: 7-15.
- Christ, C. P., (1976), "Feminist Studies in Religion and Literature: A Methodological Reflection", *Journal of the American Academy of Religion*, 44/2: 317-25.
- Christ, C. P., (2007), "Theological and Political Implications of Re-imagining The Divine as Female", *Political Theology*, 8/2: 157-170.
- Christ, C. P., (2010), "Whatever happened to Goddess and God-She? Why do Jews and Christians still pray to a male God?", *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, 18: 43-60.
- Christ, C. P., (2004), "Whose History Are We Writing? Reading Feminist Texts with a Hermeneutic of Suspicion", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 20/2 (Sonbahar): 59-82.
- Christ, C. P., (2012), "Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess: Remembering and Reflecting 35 Years Later", *Feminist Theology*, 20/3: 242-255.
- Christ, C. P., Umansky, E. M., Carr, A. E., (1985), "Roundtable Discussion: What Are the Sources of My Theology?", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1/1 (Bahar): 119-131.
- Clark, E. B., (1989), "Self-Ownership and the Political Theory of Elizabeth Cady Stanton", *21 Connecticut Law Review*: 905-941.
- Cohen, P. S., (1969), "Theories of Myth", *Man*, 4/3: 337-53.
- Cook, A. B., (2007), "The European Sky-God", *Folklore* 15, no. 3, 1904, ss. 264-315.; Francesca Rochberg, "Marduk in Heaven", *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes*, 97: 433-42.
- Cookson, C., (1997), "Reports from the Trenches: A Case Study of Religious Freedom Issues Faced by Wiccans Practicing in the United States", *Journal of Church and State*, 39/4 (Sonbahar): 723-748.
- Corey, M. E., (2003), "A Nineteenth Century Women's Rights Historian Looks at Witchcraft", *OAH Magazine of History*, 17/4 (Temmuz): 51-59.
- Costa, J. da, (2006), "From Feminist Theologian to Theologian: The Life and Work of Carol P. Christ", *Feminist Theology*, 14/3: 320-322.

- Çınar, A., (2018), "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Serüveni", *Bilimname*, 2018/35 (Nisan): 363-395.
- Dashú, M., (2005), "Knocking Down Straw Dolls: A Critique of Cynthia Eller's *The Myth of Matriarchal Prehistory*", *Feminist Theology*, 13/2: 185-216.
- Demirdağ, M., (2017), "Anatanrıça İkonografisi ve Anaerkillik", *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/1: 6-18.
- Derrida, J., Houdebine, J.-L., (1973), "Interview: Jacques Derrida." *Diacritics*, 3/1: 33-46.
- Dick, E. S., (1966), "The Bridesman in the Indo-European Tradition: Ritual and Myth in Marriage Ceremonies", *The Journal of American Folklore*, 79/312: 338-47.
- Dijk, D., (1988), "The Goddess Movement in the U.S.A. A Religion for Women Only", *Archive for the Psychology of Religion*, 18/1: 258-66.
- Doğancı K., Kocakuşak, F., (2014), "Eski Roma Ailesinde "Pater Familias" ve "Patria Potestas" Kavramları", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 27/2.:233-250.
- Downes, P., (2003), "Cross-Cultural Structures Of Concentric and Diametric Dualism In Lévi-Strauss' Structural Anthropology: Structures Of Relation Underlying The Self And Ego Relation?", *The Journal Of Analytical Psychology*, 48: 47-81.
- Downing, Ch., (2000), "It's Not So Simple After All: Auschwitz, the Death of God, the Rebirth of the Goddess", *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 26/1 (Bahar): 127-140.
- Dowden, K., (1997), "The Amazons: Development and Functions", *Rheinisches Museum Für Philologie* 140/2: 97-128.
- Dwyer, G. P., (1954), "Protestants and Our Lady", *The Furrow*, 5/1: 3-9.
- Eliade, M., (1961), "History of Religions and a New Humanism" *History of Religions*, 1/1 (Yaz): 1-8.
- Evans-Grubbs, J., (1989), "Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (CTh IX. 24. I) and Its Social Context", *The Journal of Roman Studies*, 79: 59-83.
- Falk, M., (2003), "My Father's Riddle, or Conflict and Reciprocity in the Multicultural (Jewish) Self", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 19/1 (Bahar): 97-103.
- Falk, M., (1985), "What about God?", *Moment*, 10/3 (Mart): 32-36.
- Fee, E., (1973), "The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology", *Feminist Studies*, Vol. 1, No. 3/4, Özel Çift Sayı: Women's History (Kış- Bahar): 23-39.

- Fenton, Z. E., (2010), "No Witch is a Bad Witch: A Commentary on the Erasure of Matilda Joslyn Gage", *Southern California Interdisciplinary Law Journal*, 20: 21-38.
- Feraro, S., (2013), "'God Giving Birth'—Connecting British Wicca with Radical Feminism and Goddess Spirituality during the 1970s–1980s: A Case Study of Monica Sjöö", *The Pomegranate*, 15/1-2: 31-60.
- Feraro, S., (2020), "'The Goddess is Alive. Magic is Afoot': Radical and Cultural Feminist Influences on Z Budapest's Dianic Witchcraft During the 1970s–1980s", *Nova Religio*, 24/2: 59-79.
- Finley, N. J., (1991), "Political Activism and Feminist Spirituality", *Sociological Analysis* 52/4: 349-62.
- Fleischer, M. P., (1981), "'Are Women Human?'-The Debate of 1595 between Valens Acidalius and Simon Gediccus." *The Sixteenth Century Journal*, 12/2: 107–20.
- Fleming, A., (1969), "The Myth of the Mother-Goddess," *World Archaeology*, 1 (2): 247-261.
- Fluehr-Lobban, C. Aptheker, B., De Raedt, J., Krader, L., Landes, J. B., Löffler, L. G., Makarius, R., Pollock, N. J., Schott, R., Smith, E., (1979), "A Marxist Reappraisal of the Matriarchate [and Comments and Reply]", *Current Anthropology*, 20/2: 341–59.
- Foltz, T. G., (2000), "Women's Spirituality Research: Doing Feminism", *Sociology of Religion*, 61/4: 409-18.
- Foster, R. A., Keating, J. P., (1992), "Measuring Androcentrism in the Western God-Concept", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31/3: 366–75.
- Fowler, R. L., (2011), "Mythos and Logos", *The Journal of Hellenic Studies*, 131: 45-66.
- Fromm, E., (1949), "The Oedipus Myth", *Scientific American*, 180/1: 22–27.
- Goldenberg, N. R., (1987), "The Return of the Goddess: Psychoanalytic Reflections on the Shift from Theology to Thealogy", *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 16/1: 37–52.
- Goldman, I., (1959), "Evolution and Anthropology", *Victorian Studies* 3/1: 55-75.
- Gomme, G. L., (1888), "On the Evidence for Mr. McLennan's Theory of the Primitive Human Horde", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 17: 118-134.
- Gossman, L., (1983), "Orpheus Philologus Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity", *Transactions of the American Philosophical Society*, 73/5: 1-89.

Göcen, G., (2019), "Geçmişten Günümüze Kadın Tasavvurunun İnançla Birlikte Seyri: Freud, Jung ve Fromm'un Kadına Dair İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/3 (Aralık): 1121-1141.

Gras, V. W., (1981), "Myth and the Reconciliation of Opposites: Jung and Lévi-Strauss", *Journal of the History of Ideas*, 42/3: 471-88.

Grede, C., (1991), "Bashing Joseph Campbell: Is He Now the Hero of a Thousand Spaces?", *Mythlore*, 18/1 (67): 50-52.

Griffin, W., (1995), "The Embodied Goddess: Feminist Witchcraft and Female Divinity", *Sociology of Religion*, 56/1 (Bahar): 35-48.

Gross, R. M., (2001), "Feminist Theology as Theology of Religions", *Feminist Theology*, 9/26: 83-101.

Haaland, G., Haaland, R., (1995), "Who speaks the goddess's language? Imagination and Method in Archaeological Research," *Norwegian Archaeological Review*, 28/2: 105-121.

Habel, N. C., (1972) "'Yahweh, Maker of Heaven and Earth': A Study in Tradition Criticism", *Journal of Biblical Literature*, 91/3: 321-37.

Hardwick, L., (1990), "Ancient Amazons - Heroes, Outsiders or Women?", *Greece & Rome* 37/1: 14-36.

Harris, G., (2005), "Pagan Involvement In The Interfaith Movement: Exclusions, Dualities, and Contributions", *CrossCurrents*, 55/1: 66-76.

Hart, A. B., (1910), "Imagination in History", *The American Historical Review*, 15/2: 227-51.

Hawkins, R. Z., (1998), "Ecofeminism and Nonhumans: Continuity, Difference, Dualism, and Domination", *Hypatia*, 13/1: 158-97.

Higgins, J. M., (1976), The Myth of Eve: The Temptress, *Journal of the American Academy of Religion*, 44/4 (Aralık): 639-647.

Hinsdale. M. A., (2017), "Who Are the 'Begats'? Or Women Theologians Shaping Women Theologians", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 33/1: 91-106.

Hislop, I., (1946), "The Image Of God In Man According To St Irenaeus," *The Life of the Spirit* (1944-1946), 3/27: 69-75.

Hoff Kraemer, Ch., (2012), "Gender and Sexuality in Contemporary Paganism", *Religion Compass*, 6/8: 390-401.

- Holness, L., (2004), "Motherhood and Spirituality: Faith Reflections from the Inside", *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, 61: 66-71.
- Horowitz, M. C., (1979), "The Image of God in Man: Is Woman Included?", *The Harvard Theological Review*, 72/ 3/4: 175-206.
- Hutton, R., (2000), "Paganism and Polemic: The Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft", *Folklore*, 111/1 (Nisan): 103-117.
- Hyman, S. E., (1968), "Review: Myths and Mothers", *The Kenyon Review*, 30/4: 548-549.
- James, Ch. A., (1997), "Feminism and Masculinity: Reconceptualizing The Dichotomy Of Reason And Emotion", *International Journal of Sociology and Social Policy*, 17/ 1/2: 129 – 152.
- James, E. O., (1957), "The Nature and Function of Myth", *Folklore*, 68/4 (Aralık): 474-482.
- James, J. W., (1978), "Women and Religion: An Introduction", *American Quarterly*, 30/5: 579–81.
- Jones, R. A., (1986), "Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion", *American Journal of Sociology*, 92/3: 596-627.
- Jung, C. G., (1969), "Psychological Aspects of the Mother Archetype", Jung, G. C., *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, (Çev. R. F. C. Hull), New Jersey: Princeton.
- Junr, M. J., (1901), "The Hebrew and Babylonian Accounts of Creation", *The Jewish Quarterly Review*, 13/4: 620–54.
- Keating, Ch. C., (2014), "Unearthing the Goddess Within: Feminist Revisionist Mythology in the Poetry of Margaret Atwood", *Women's Studies*, 43/4: 483-501.
- Keller, C., (2008), "The Apophasis of Gender: A Fourfold Unsayings of Feminist Theology", *Journal of the American Academy of Religion*, 76/4 (Aralık): 905-933.
- Kelley, D. R., (1984), "The Science of Anthropology: An Essay on the Very Old Marx", *Journal of the History of Ideas*, 45/2 (Nisan-Haziran): 245-262.
- Kenny, R., (2016), "Why the Armchair in the First Place? Then Why Get up from It? (And Why Did Some Remain Seated?)", *Oceania*, 86/3: 225–243.
- Kirk, R., (1953), "The Thought of Sir Henry Maine", *The Review of Politics*, 15/1 (Ocak): 86-96.
- Klein, T. G., (2013), "Future (Un)Relatedness between Goddess and Christian Feminism and a Jewish Feminist – Past, Present and Future", *Feminist Theology*. 22/1: 58-76.

- Knowles, D., (2002), "Asphodel Long: Contexts and Paradigms", *Feminist Theology*, 11/1: 35-45.
- Koranashvili, G., (1982), "Morgan's Influence On Engels: The Question Of Asiatic Society", *Dialectical Anthropology*, 7/2: 185-90.
- Kuper, A., (1985), "Durkheim's Theory of Primitive Kinship", *The British Journal of Sociology*, 36/2: 224-37.
- Landman, J. H., (1930), "Primitive Law, Evolution, and Sir Henry Sumner Maine", *Michigan Law Review*, Vol. 28, No. 4 (Şubat): 404-425.
- Larsen, E., (2017), "Radical Words Then and Now: The Historical and Contemporary Impact of Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*", *Criterion*, 10/2: 45-60.
- Lawson, T., (1978), "The Explanation of Myth and Myth as Explanation", *Journal of the American Academy of Religion*, 46/4: 507-23.
- Leith, J. A., (1971), "Peter Gay's Enlightenment", *Eighteenth-Century Studies*, 5/1 (Sonbahar): 157-171.
- Lesser, A., (1952), "Evolution in Social Anthropology", *Southwestern Journal of Anthropology* 8/2: 134-46.
- Lévi-Strauss, C., (1955), "The Structural Study of Myth", *The Journal of American Folklore*, 68/270: 428-44.
- Levin, A. J., (1948), "Maine, McLennan, and Freud", *Psychiatry*, 11:2: 177-191.
- Little, V., (1983), "What Is Historical Imagination?", *Teaching History*, 36: 27-32.
- Llyod, G., (1983), "Reason, Gender, and Morality in the History of Philosophy", *Social Research*, 50/3, Women and Morality özel sayısı, Sonbahar: 490-513.
- Long, A., (1994), 'The Goddess Movement in Britain Today', *Feminist Theology*, 2/5 (Ocak): 11-39.
- Long, A., (1997), "The One or the Many: The Great Goddess Revisited", *Feminist Theology*, 5/15: 13-29.
- Mace, E. R., (2009), "Feminist Forerunners and a Usable Past: A Historiography of Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*," *Journal of Feminist Studies in Religion*, 25/2: 5-23.
- Malone, M. T., (1999), "Women in Theology", *The Furrow*, 50/4: 217-25.

May, H. G., (1941), "The God of My Father: A Study of Patriarchal Religion", *Journal of Bible and Religion*, 9/3: 155–200.

May, H. G., (1941), "The Patriarchal Idea of God", *Journal of Biblical Literature*, 60/2: 113–28.

McCasland, V., (1950), "'The Image of God' According to Paul", *Journal of Biblical Literature*, 69/2: 85–100.

Mccutcheon, R., (1990), "Naming The Unnameable? Theological Language And The Academic Study Of Religion", *Method & Theory in The Study Of Religion*, 2/2: 213-229.

McDaneld, J., (2013), "White Suffragist Dis/Entitlement: The Revolution and the Rhetoric of Racism", *Legacy*, 30/2: 243–64.

McLaren, A. E. (2001), "Marriage by Abduction in Twentieth Century China", *Modern Asian Studies*, 35/4: 953–84.

Meltzer, D. J., (2005), "The Seventy-Year Itch: Controversies over Human Antiquity and Their Resolution", *Journal of Anthropological Research*, 61/4: 433-68.

Meskel, L., (1995), "Goddesses, Gimbutas and "New Age" archaeology", *Antiquity*, 69: 74–86.

Messina-Dysert, G., (2011), "Women and Blogging: An Exercise in the Theology of Carol Christ", *The Journal of Religion and Popular Culture*, 23/2 (Haziran): 155-165.

Mfono, Z., (2000), "The Custom of Bride Abduction Holds Its Own against Time", *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, 45: 76–80.

Middleton, D. F., (1984), "God as Mother: A Necessary Debate", *New Blackfriars*, 65/ 769/770: 319–22.

Miller, A. F., (2013) "The Non-Religious Patriarchy: Why Losing Religion Has Not Meant Losing White Male Dominance", *CrossCurrents*, 63/2 (Haziran): 211-226.

Miller, W., (1893), "A History of the Akropolis of Athens", *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, 8/4: 473–556.

Milne, P. J., (1991), "Naming The Unnameable? A Response To Russell Mccutcheon's Discussion Of Inclusive Language", *Method & Theory in the Study of Religion*, 3/1: 127-133.

Moore, M. S., (1993), "Book Review: Goddesses in Religions and Modern Debate; In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth", *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 47/2: 178-181

Mumby, D. K., Putnam, L. L., (1992), "The Politics of Emotion: A Feminist Reading of Bounded Rationality", *The Academy of Management Review*, 17/3: 465–86.

Murphy, P. D., (1989), "The High and Low Fantasies of Feminist (Re)Mythopoeia", *Mythlore*, 16/2(60): 26–31.

Mülayim, S., (1989), "Ana Tanrıça Kültü Üzerine Görüşler", *Türk Folkloru Belleten*: 199-205.

Najmabadi, A., (2006), "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Analysis?", *Journal of Women's History*, 18/1: 11-21.

Nelsen, H. M., Check, N. H., Au, P., (1985), "Gender Differences in Images of God", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24/4: 396–402.

Nickel, R., (2003), "The Wrath of Demeter: Story Pattern in the 'Hymn to Demeter'", *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, 73/1: 59–82.

Norman, K., (1977), "Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity", *Brigham Young University Studies*, 17/3: 291–318.

O'Neill, J. C., (2002), "How Early Is The Doctrine Of 'Creatio Ex Nihilo?'", *The Journal of Theological Studies*, 53/2: 449–65.

Okan, B., (2020), "Sanatta Ana Tanrıça İmgesi ve Günümüzdeki Dönüşümü: Bir İmgenin Evrimi", *Sanat - Tasarım Dergisi*, 11 (Aralık): 41-51.

Orenstein, H., (1968), "The Ethnological Theories of Henry Sumner Maine", *American Anthropologist*, New Series, 70/2 (Nisan): 264-276.

Özel Çiçek, B., (2020), "Radikal Feminizm ve Transgender Kimlik Çıkmazı," *Lacivert Dergi*, 69, (Haziran). <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2020/06/12/radikal-feminizm-ve-transgender-kimlik-cikmazi>.

Paglia, C., (2006), "Erich Neumann: Theorist of the Great Mother", *Arion*, 13/3: 1-14.

Panoff, M. Krader L., (1977), "Still More on Marx, Engels, and Morgan", *Current Anthropology*, 18/2: 333-336.

Parker, J. F., (2013), "Blaming Eve Alone: Translation, Omission, and Implications of עמה in Genesis 3:6b," *Journal of Biblical Literature*, 132/4: 729–47.

Patterson, Y. A., (1986), "Simone de Beauvoir and the Demystification of Motherhood", *Yale French Studies*, 72: 87–105.

Pears, A., (1997), "Carol Christ: Feminist Theological Method and the Particular Nature of Women's Experience", *Modern Believing*, 38/4: 8–15.

Pembroke, S., (1965), "The Last of Matriarchs: A Study of the Inscriptions of Lycia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 8: 217-247.

Pembroke, S., (1967), "Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 30: 1-35.

Pepper, M., Hebblethwaite, M., (1984), "Finding God in Motherhood: Release or Trap?", *New Blackfriars*, 65/771: 372–84.

Pettazzoni, R., (1946), "The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 9: 135-151.

Pettersen, T., (2007), "Freedom And Feminism In Simone De Beauvoir's Philosophy", *Simone de Beauvoir Studies*, 24: 57–65.

Peveri, V., (2014), "Approaching Abduction Through Narratives: Love and Violence in a Hadiya Village, Southwestern Ethiopia", *Paideuma: Mitteilungen Zur Kulturkunde*, 60: 205–26.

Plaskov, J., (2003), "Dealing with Difference without and Within", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 19/1: 91–95.

Plaskow, J., (1993), "We Are Also Your Sisters: The Development of Women's Studies in Religion", *Women's Studies Quarterly*, 21/ 1/2: 9–21.

Porter, R. S., (1976), "Charles Lyell and the Principles of the History of Geology", *The British Journal for the History of Science*, 32/2: 91–103.

Pui-lan, K., (2009), "Elisabeth Schüssler Fiorenza and Postcolonial Studies", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 25/1 (Bahar): 191-197.

Ramsay, W. M., (1888), "A Study of Phrygian Art", *Journal of Hellenic Studies*, 9: 350-382.

Raphael, M., (1996), "Truth in Flux: Goddess Feminism as a Late Modern Religion", *Religion*, 26/3: 199–213.

Rayfield, J. R., (1971), "The Dualism of Levi-Strauss", *International Journal of Comparative Sociology*, 12/4: 267-280.

Redfield, R. (1950), "Maine's Ancient Law in the Light of Primitive Societies", *The Western Political Quarterly*, 3/4 (Aralık): 574-589.

- Ricoeur, P., Gingras, G., (1961), "'The Image Of God' And The Epic Of Man", *CrossCurrents*, 11/1: 37–50.
- Roach, C., (1991), "Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation", *Hypatia*, 6/1: 46–59.
- Rosado-Nunes, M. J., (2003), "Religious Authority and Women's Religious Experience", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 19/2: 85–92.
- Roundtree, K., (1999), "The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate", *Social Analysis*, 43/2 (Haziran): 138-165.
- Ruether, R. R., (1981), "Feminism and the Future of Religious Studies", *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 6/ 1/2: 10–12.
- Ruether, R. R., (1993), "Patriarchy and Creation: Feminist Critique of Religious and Scientific Cosmologies". *Feminist Theology*, 1(2): 57–69.
- Ruether, R. R., (2014), "Sexism and Misogyny in the Christian Tradition: Liberating Alternatives", *Buddhist-Christian Studies*, 34: 83–94.
- Ruether, R. R., (1985), "The Liberation of Christology from Patriarchy", *New Blackfriars*, 66/ 781/782: 324-35.
- Schlossman, H. H., (1972), "God the Father and His Sons", *American Imago*, 29/1: 35–52.
- Schoenfeld, E., (1987), "Images of God and Man: An Exploratory Study", *Review of Religious Research*, 28/3: 224–35.
- Schüssler Fiorenza, E., (1979), "'You Are Not to Be Called Father': Early Christian History in a Feminist Perspective", *CrossCurrents*, 29/3: 301–23.
- Schüssler Fiorenza, E., McCarthy Brown, K., Gilkes, Ch. T., Hunt, M. E., Barstow, A. L., (1985), "Roundtable Discussion: On Feminist Methodology", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1/2: 73–88.
- Setzer, C., (2011), "A Jewish Reading of *The Woman's Bible*", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 27/2 (Sonbahar): 71-84.
- Shan, L., (2018), "Rewriting Women's Oppression through Myth and Nature—Kirino Natsuo's *Tokyo Island* and *The Goddess Chronicle*." *Japanese Language and Literature*, 52/1: 179–200.
- Shaw, W. H., (1984), "Marx and Morgan", *History and Theory*, 23(2): 225-226.

Snell, M.-M., (1895), "Modern Theosophy in Its Relation to Hinduism and Buddhism", *The Biblical World*, 5/3: 200–205.

Spelman, E. V., (1982), "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies*, 8/1 (Bahar): 109-131.

Starr, J., (1989), "The "Invention" of Early Legal Ideas: Sir Henry Maine and the Perpetual Tutelage of Women", Starr, J., Collier, J. F. (Eds), *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Londra: Cornell University Press.

Steinby, L., (2009), "The Rehabilitation of Myth: Enlightenment and Romanticism in Johann Gottfried Herder's Vom Geist der Ebräischen Poesie", *Sjuttonhundratat*, 6: 54-79.

Stevenson-Moessner, J., (1994), "Elizabeth Cady Stanton, Reformer to Revolutionary: A Theological Trajectory", *Journal of the American Academy of Religion*, 62/3 (Sonbahar): 673-697.

Stewart, B. S., (2011), "Opening the Broom Closet: Recognizing the Religious Rights of Wiccans, Witches, and Other Neo-Pagans", *Northern Illinois University Law Review*, 32: 135-203.

Stokes, M., (1998), "Someone's in the Garden with Eve: Race, Religion, and the American Fall", *American Quarterly*, 4: 718-44.

Stover, R. G., Hope, Ch. A., (1984), "Monotheism and Gender Status: A Cross-Societal Study", *Social Forces*, 63/2: 335–48.

Strange, L. S., (1999), "Elizabeth Cady Stanton's Woman's Bible and the Roots of Feminist Theology", *Gender Issues*, 17 (Sonbahar): 15-36.

Sullins, D. P., (2006), "Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity", *American Journal of Sociology*, 112/3: 838–80.

Şahan, M., (2005), "Tarih Öncesinde Anadolu'da Tanrıça", *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6: 37 - 49.

Talalay, L. E., (1994), "A Feminist Boomerang: The Great Goddess of Greek Prehistory", *Gender and History*, 6: 165-183.

Thalia, M., (tarih belirlenmedi), "From the Lady Liberty League: So You Think Your Religious Rights are Being Violated, What's Next?", *Circle Magazine*, 116. <https://www.circlesanctuary.org/docs/III-rights.pdf>.

- Toker, İ., (2009), "Dinler Ataerkil Yapılar mıdır Bir Çifte İmkanlılık Konusu Olarak Din ve Kadın". *Eskiyeni*, 12 (Mart): 15-21.
- Trible, P., (1973), "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation.", *Journal of the American Academy of Religion*, 41/1: 30-48.
- Tringham, R., (1994), "Engendered places in prehistory", *Gender, Place and Culture*, 1/2: 169-203
- Tringham, R., (1993), "Review of M.Gimbutas' *Civilization of the Goddess*", *American Anthropologist*, 95/1: 196-197.
- Tsumura, D. T., (2020), "The Chaokampf Myth in the Biblical Tradition", *Journal of the American Oriental Society*, 140/4: 963–70.
- Tucker, R. L., (1920), "The Place of Woman in the Church", *The Biblical World*, 54/6: 578–87.
- Vajskop, A., (2005), "Finding Patterns in the Chaos: Woman as Chaos Agent in Creation Myths", *Denison Journal of Religion*, 5: 7.makale.
- Valdez, D., (2009), "Bachofen's Rome and the Fate of the Feminine Orient", *Journal of the History of Ideas*, 70/3 (Temmuz): 421-443.
- Wakeman, M. K., (1985), "Ancient Sumer and the Women's Movement: The Process of Reaching behind, Encompassing and Going Beyond", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1/2: 7–27.
- Walcot, P., (1984), "Greek Attitudes towards Women: The Mythological Evidence." *Greece & Rome* 31/1: 37-47.
- Wallace, H., (1948), "Leviathan and the Beast in Revelation." *The Biblical Archaeologist*, 11/3: 61–68
- Weaver, M. J., (1989), "Who Is the Goddess and Where Does She Get Us?", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 5/1 (Bahar): 49-64.
- West, A., (1981), "Genesis and Patriarchy", *New Blackfriars*, 62/727: 17–32.
- Whatham, A. E., (1910), "The Yahweh-Tehom Myth." *The Biblical World*, 36/5: 329–33.
- White, E. D., (2015), " "An' It Harm Noone, Do What Ye Will": A Historical Analysis of the Wiccan Rede", *Magic, Ritual, Witchcraft*, 10/2 (Kış):142-171.
- White, E. D., (2018), "The Creation of 'Traditional Witchcraft: Pagans, Luciferians, and the Quest for Esoteric Legitimacy', *Aries*, 18: 188-216.

Wiesner-Hanks, M. E., (2002), "Women, Gender, and Church History." *Church History*, 71/3: 600–620.

Wolff-Windegg, P., (1975), "C. G. Jung, Bachofen Burckhardt, and Basel", *Spring: An Annual for Archetypal Psychology and Jungian Thought*, XXVII: 137-47.

Xiang, Z., (2018), "Below Either/Or: Rereading Femininity and Monstrosity Inside Enuma Elish", *Feminist Theology*, 26/2: 115-132.

Yates, G. G., (1983), "Spirituality and the American Feminist Experience", *Signs*, 9/1: 59-72.

Yılmaz, O., (2011), "Sanatın Arketipi Olarak Anne İmgesi", *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34/2 (Ocak): 47-59.

Zappone, K. E., (1987), "Feminist Spirituality and the Transformation of Religious Experience", *Studies: An Irish Quarterly Review*, 76/301: 60–68.

Zengin, E., (2020), "Herder'in Folklor Tanımlamalarında Halk Kavramının Doğası", *Milli Folklor*, 16: 18-26.

Zerilli, L. M. G., (1992), "A Process without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity", *Signs*, 18/1: 111–35.

## **Tebliğ**

Demir, H. (2019, 2-5 Mayıs), "Meryem Kültü Ve Ana Tanrıça Kültü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu*, Ardahan: Ardahan Üniversitesi. <http://openaccess.ardahan.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12427/1232?show=full> (erişim tarihi: 11 Kasım 2021).

Michell, D., (2017), "How to Ruin Your Reputation: Elizabeth Cady Stanton and The Woman's Bible", Feminist Theologies gününde sunulan tebliğ, Adelaide: Sophia Ecumenical Feminist Spirituality Centre, 12 Ağustos, <https://www.researchgate.net/publication/319103094> How to Ruin Your Reputation Elizabeth Cady Stanton and The Woman's Bible Paper presented at the Feminist Theologies Day Sophia Ecumenical Feminist Spirituality Centre Adelaide 12th August 2017 (erişim tarihi: 11 Kasım 2021)

## Tez

Altıntaş, B., (2016), “Sanatta kadın, doğa ve doğurganlık ilişkisi”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

Armour, E. T., (1993), “Deconstruction and Feminist Theology: Toward Forging an Alliance with Derrida and Irigaray”, Doktora Tezi, Nashville: Vanderbilt University.

Dörschel, F. B., (2011), ““Female identity”: Rewritings of Greek and Biblical Myths by Contemporary Women Writers”, Doktora Tezi, Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Goosen, A., (2010), ““Stealing the Story, Salvaging the She”: Feminist Revisionist Fiction and the Bible”, Yüksek Lisans Tezi, Stellenbosch: Stellenbosch Üniversitesi İngiliz Dili Çalışmaları.

Karakaya, H., (2019), “Eski Türk mitoloji ve destanlarına göre Türklerde Anahanlık'ın (Anaerkillik) ve Şamanizmle ilişkisi”, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.

Kurt, M., (2010), “Tanrıça kültü ve Hıristiyanlık'taki Meryem figürüne etkileri”, Yüksek Lisans Tezi, Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kuşanaç, B., (2019), “20. yüzyıl dramasında imajinatif karşıt diskur olarak anaerkil mitografya”, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özel Çiçek, B., (2007), “Frithjof Schuon'un Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı.

Rapson, S. B., (2020), “Magical Feminism: The Manifestation and Evolution of the Witch Under the Male Gaze”, YL Tezi, Los Angeles: Southern New Hampshire University.

Romero, R., (2008), “The Role Of Matriarchies And Patriarchies In Social Evolution Vis-À-Vis Bachofen And His Influence On The Social Sciences”, YL Tezi, College Station: Texas A & M Üniversitesi.

Shreve-Price, S. S., (2014), “Complicated Courtesans: Lucian's Dialogues of the Courtesans”, Doktora Tezi, Iowa: University of Iowa.

Tekin, A., (2001), “Ana Tanrıça Işığında Kadının Yeni Bilinci”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Bilim Dalı.

Tuksal, H., (1998), “Kadın aleyhtarı rivayetlerde ataerkil geleneğin tesirleri”, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.

Wood, J. M., (2013), “Patriarchy, Feminism and Mary Daly: A Systematic-Theological Enquiry into Daly’s Engagement with Gender Issues in Christian Theology”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pretoria: University of South Africa.

## **Rapor**

Gallup, (2017), “More U.S. Protestants Have No Specific Denominational Identity”, <https://news.gallup.com/poll/214208/protestants-no-specific-denominational-identity.aspx>.

Pew Research Center, (2008), “U.S. Religious Landscape Survey”, (June), <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2008/06/report2-religious-landscape-study-full.pdf>.

Ucko, P. J., (1968), “Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from the prehistoric Near East and mainland Greece”, *Royal Anthropological Occasional Paper No 24*, London: Andrew Szmidla.

## **Web sayfası**

Amtrad, (1997), “The American Tradition of the Goddess”. <https://www.amtrad.org/home> adresinden alındı.

Budapest, Z., (2014), “Elder and Originator Z Budapest’s Official Statement to the Dianic Community”. <https://zbudapest.wordpress.com/2014/08/19/elder-and-originator-z-budapests-official-statement-to-the-dianic-community/> adresinden alındı.

Budapest, Z., (tarih bilinmiyor), “Zsuzsanna Budapest”, <http://www.zbudapest.com/index.php> adresinden alındı.

Chalice Moon Grove, (2021), “Chalice Moon Grove”. <https://www.chalicemoongrove.org/1/index.htm> adresinden alındı.

Chamisa Local Council, (2020), “Chamisa Local Council”. <https://www.chamisa.org/> adresinden alındı.

Circle of Aradia, (2021), “Circle of Aradia”. <https://www.circleofaradia.org/> adresinden alındı.

Circle Sanctuary, (2021), “Welcome to Circle Sanctuary!”. <https://www.circlesanctuary.org/> adresinden alındı.

Covenant of the Goddess, (tarih belirlenmedi), “Covenant of the Goddess”. <https://cog.org/> adresinden alındı.

Covenant of the Goddess, (2019), "Covenant of the Goddess Bylaws 2019-2020". <https://cog.org/wp-content/uploads/2015/07/Bylaws-2019-2020-as-Amended-at-Grand-Council-2019.pdf> adresinden alındı.

Covenant of Unitarian Universalist Pagans, (tarih belirlenmemiş), "History of CUUPS". <https://www.cuups.org/history-of-cuups> adresinden alındı.

Domina Lunae, (2021), "Domina Lunae". <https://dominalunae.altervista.org/> adresinden alındı.

Everglades Moon Local Council, (2021), "Everglades Moon Local Council". <https://emlc.net/> adresinden alındı.

Fellowship of Isis, (1999), "Fellowship of Isis Homepage & Archive". <http://www.fellowshipofisis.com/> adresinden alındı.

Guardians of the Grove, (2021), "Guardians of the Grove". <https://www.guardiansofthegrove.org/> adresinden alındı.

Hills and Rivers Local Council, (tarih belirlenmedi), "Hills and Rivers Local Council". <http://hillsandrivers.moonfruit.com/> adresinden alındı.

House of Commons, (1950, 1 Aralık), "Orders Of The Day. Volume 481: debated on Friday 1 December 1950". <https://hansard.parliament.uk/Commons/1950-12-01/debates/3f25c4aa-4a5a-4e14-a99d-5758cd7bf872/OrdersOfTheDay> adresinden alındı.

Korn, A., (1999), "The Gardnerian Tradition", *COG*. <https://cog.org/wp-content/uploads/2015/07/The-Gardnerian-Tradition.pdf> adresinden alındı.

Modern Witch, (2014), "What Z Budapest's ordination of a man means for the rest of us.". <https://modernwitch.podbean.com/e/what-z-budapests-ordination-of-a-man-means-for-the-rest-of-us/> adresinden alındı.

Murry, M., (tarih belirlenmemiş), "A Transphobic "Elder" is no Elder of Mine", *Change.org*. <https://www.change.org/p/cherry-hill-seminary-a-transphobic-elder-are-no-elder-of-mine> adresinden alındı.

Museum of Woman, (tarih belirlenmemiş), "Frequently Asked...". <https://www.museumofwoman.us/faqs.html>

Museum of Woman, (tarih belirlenmemiş), "Museum of Woman". <https://www.museumofwoman.us/index.html> adresinden alındı.

NorthWind Wicca, (tarih belirlenmemiş), “About NorthWind”. <http://northwindwicca.org/>

Orange County Local Council, (2021), “Orange County Local Council of the Covenant of the Goddess”. (<https://oclc-cog.org/>) adresinden alındı.

Pagan Federation International, (tarih belirlenmemiş), “About the Pagan Federation”. <https://www.paganfederation.org/about-the-pf/> adresinden alındı.

Pagan Federation International, (tarih belirlenmemiş), “Pagan Federation International”. <https://www.paganfederation.org/> adresinden alındı.

Reclaiming, (tarih belirlenmemiş), “A Brief History of Reclaiming”. <https://reclaimingcollective.wordpress.com/a-brief-history-of-reclaiming/> adresinden alındı.

Reclaiming, (tarih belirlenmemiş), “Welcome!”. <https://reclaimingcollective.wordpress.com/>.

Temple of Diana, Inc., (2021), “Our Principles”. <https://www.templeofdiana.org/dianic-tradition> adresinden alındı.

Temple of Diana, Inc., (2021), “Temple of Diana, Inc.”. <https://www.templeofdiana.org/> adresinden alındı.

Texas Local Council, (2021), “Welcome to the Texas Local Council of the Covenant of the Goddess aka TXCoG!” <http://txcog.org/> adresinden alındı.

The Assembly of the Sacred Wheel, “Between The Worlds - Sacred Space 2022”, 2021. <https://sacredwheel.org/BTW2022/> adresinden alındı.

The Assembly of the Sacred Wheel, (tarih belirlenmemiş), “Home Page”. <https://www.sacredwheel.org/> adresinden alındı.

The New Alexandrian Library, (tarih belirlenmemiş), “Home Page”. <https://www.newalexandrianlibrary.com/> adresinden alındı.

## **Ansiklopedi**

Birx, J. (Ed.), (2005), *Encyclopedia of Antropology*, Vol. IV, Londra: Sage Publications.

Guiley, R. E., (2008), *The Encyclopedia of Witches, Witchcraft and Wicca*, New York: Facts on File.

Lawlor, L., (2021), "Jacques Derrida", Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ,

URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/derrida/>>.

Lewis, J. R., (1999), *Witchcraft Today: An Encyclopedia of Wiccan and Neopagan Traditions*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO.

Murray, Ch. J. (Ed.), (2013), *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760–1850*, Londra: Routledge.

### **Basılı Gazete**

LeGuin, U. K., (1985, 13 Ocak) “She Unnames Them”, *The New Yorker*.  
<https://www.newyorker.com/magazine/1985/01/21/she-unnames-them> (Erişim tarihi: 15 Kasım 2021)

### **E-Gazete**

(yazar belirlenmemiş), (tarih belirlenmemiş), “Not Our Priestesses: Standing with Goddess Against TERF”, *Transfaith*. <https://www.transfaith.info/articles/not-our-priestesses-standing-with-goddess-against-terf> (Erişim tarihi: 5 Ekim 2021).

Burns, S., (2016, 10 Şubat), “It’s All About Sex: Feminism, Paganism, and Trans Exclusion”, *Gods & Radicals*. <https://godsandrads.org/2016/02/10/its-all-about-sex-feminism-paganism-and-trans-exclusion/> (Erişim tarihi: 17 Mayıs 2021).

Corby, D., (2015, 21 Kasım), “The Rantin’ Raven: Not My Elder”, *Patheos*.  
<https://www.patheos.com/blogs/agora/2015/11/the-rantin-raven-not-my-elder/> (Erişim tarihi: 22 Temmuz 2021).

Greene, H., (2016, 12 Haziran) “Transgender inclusion debates re-ignite in Pagan community”, *Wild Hunt*. <https://wildhunt.org/2016/06/transgender-inclusion-debates-re-ignite-in-pagan-community.html> (Erişim tarihi: 28 Ağustos 2021).

McShee, S., (2020, 17 Eylül), “Lady Liberty League Celebrates 35 Years of Defending Pagan Civil Rights”, *The Wild Hunt*. <https://wildhunt.org/2020/09/lady-liberty-league-celebrates-35-years-of-defending-pagan-civil-rights.html> (Erişim tarihi: 10 Ekim 2021).

### **Filmler**

Lucas, G., Spielberg, S., (1981, 1984, 1989, 2008), *Indiana Jones*.

Read, D. (yön.), (1989), *Goddess Remembered*.