

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

Őınasi GÜNDÜZ
Din ve Şiddet Paradoksu

Fatih YAMAN
İslam Toplumunda Şiddet Yanlısı
Radikalleşme Nedenleri Üzerine
Bir İnceleme

Sıtkı KARADENİZ
"Küresel Kentte Karşılaşmalar" (ya da)
Yeni Bir Nomos Olarak Şiddet/Terör

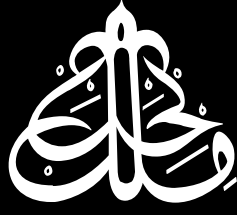
Hakan OLGUN
İbadet, Ritüel ve Kurban

Muhammed Ali BAĞIR
Samiriler: Köken Sorunu ve Günümüz
İsrail Devleti'ndeki Yansımaları

Fatih VAROL
The Politics of Ulama:
Understanding the Influential Role
of the Ulama in Iran

Bilal PATAÇI
Tanrılaştırma ve Şeytanlaştırma Arasında
Mitolojik Bir Figür Olarak Asklepios

cilt: 13 sayı: 2 Temmuz - Aralık'16



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 13 Sayı/Number: 2
Temmuz – Aralık / July – December 2016

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 13 Sayı/Number: 2 Temmuz – Aralık / July – December 2016

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editors

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya);
Kemal Ataman (Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın
(Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet
Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington);
İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof. Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29
Mayıs Ü.) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman
(Prof. Dr., Mar. Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.);
Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y. Doç. Dr., İ.Ü.);
İlhan Kutluer (Prof. Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet
Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer
Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em
Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıncıoğlu (Prof. Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr.,
İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof. Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez
(Prof. Dr. İ.Ü.); Necdet Subaşı (Y. Doç. Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof. Dr., UÜ); İsmail Taşpınar
(Prof. Dr. Mar. Ü.); C. Sadık Yaran (Prof. Dr., OMÜ); Hüseyin Yılmaz (Prof. Dr., YYÜ); Ali İhsan
Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Ocak 2017

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul
www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanmış yazıların bütünü yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yaygın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-7 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

8-31 | Şinasi GÜNDÜZ
Din ve Şiddet Paradoksu
Paradox of Religion and Violence

32-61 | Fatih YAMAN
İslam Toplumlarında Şiddet Yanlısı Radikalleşme Nedenleri Üzerine Bir İnceleme
A Study on the Reasons for Pro-violence Radicalism in Islamic Societies

62-80 | Sıtkı KARADENİZ
“Küresel Kentte Karşılaşmalar” (ya da) Yeni Bir Nomos Olarak Şiddet/Terör
“Confrontation in the Global City” (or) Violence/Terror as a New Nomos

82-99 | Hakan OLGUN
İbadet, Ritüel ve Kurban
Worship, Ritual and Sacrifice

101-128 | Muhammed Ali BAĞIR
Samiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devleti'ndeki Yansımaları
The Samaritans: The Problem of the Origin and Its Reflections in State of Israel Today

129-152 | Fatih VAROL
The Politics of Ulama: Understanding the Influential Role of the Ulama in Iran
Ulemanın Siyaseti: İran'da Ulemanın Etkin Rolünü Anlamak

154-182 | Bifal PATACI
Tanrılaştırma ve Şeytanlaştırma Arasında Mitolojik Bir
Figür Olarak Asklepios
Asklepios as a Mythological Figure between Deification
and Demonization

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 183-187 | Hakan Olgun, Tuz ve Işık: Hz. İsa'nın Dağ Vaazı
- 188-194 | Sema Özdemir, Davud Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan
- 195-198 | Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu
Hidayet Söylemlerinden Yeni Bireysel Müslümanlıklara
- 199-205 | Haşim Rezi, Zerdüş: Hayat Zaman, Mekân

Editörden

Tarih boyu insanın en önemli sorunlarından birisi şiddet olmuştur. Her yönüyle şiddet, yaşamın adeta ayrılmaz bir parçası gibi insan bireysel ve sosyal yaşamında ortaya çıkmış, aile içi şiddetten farklı bireyler arası, etnik ve dinsel kimlikler arası ya da farklı ekonomik ve sosyal tabakalar arası şiddet her zaman insanlığın başa çıkmaya çalıştığı bir sorun olarak varlığını hissettirmiştir. Neredeyse bütün dinler ve düşünsel yapılar şiddeti ve nedenlerini anlamaya, izah etmeye ve önlemeye yönelik bir çaba içinde olmuşlardır. Irkı, etnik kimliği, cinsiyeti, inancı, düşüncesi ve sosyal statüsü ne olursa olsun her birey şiddetin bazen öznesi bazen de nesnesi olarak karşımıza çıkmıştır. Başvurulan bir tutum ve davranışın şiddet olup olmadığı kişiye ve duruma göre değişmiştir. Haklı şiddet ve yasal şiddet gibi meşrulaştırmalar ve şiddete başvuranın kimliği, şiddetin değişik bağlamlarda ve zeminlerde tartışılmasını sağlamıştır. Bu durumda birinin haksızlık ve zulüm olarak değerlendirdiği bir eylem bir başkası tarafından haklı ve olması gereken bir durum olarak görülebilmiştir. Bu ve benzeri farklı yaklaşımlardan kaynaklı tartışmalar ve görüş farklılıkları bir tarafa, şiddet ve yıkıcı etkileri bir realite olarak varlığı sürdürmüştür. Hangi bağlamda ve hangi nedenle yapılırsa yapılsın her şiddet eylemi bir diğer şiddet eyleminin referansı olmuş, bir diğer ifadeyle şiddet şiddeti doğurmuştur.

İçinde bulunduğumuz zaman dilimi ve özellikle yaşadığımız coğrafya bugün her yönüyle şiddetin ve terörün acımasızlığını ve yıkıcı etkilerini tecrübe etmektedir. Öyle ki özellikle İslam dünyası bir uçtan diğerine adeta bir şiddet ve terör sarmalı tarafından çevrelenmiştir. Bölgenin istikrarsızlaştırılıp yaşanılmaz hale getirilmesi ve insanların

koru ve infiale sevk etmesi yanında, şiddet ve terör farklı etnik kimlikler, inanç grupları arasında uzun vadeli ayrılıklar ve düşmanlıklar oluşturma gibi bir amaç da taşımaktadır. Sosyal, siyasal, ekonomik birçok bağlamı olan şiddet ve terörün özellikle dinle ve dini grup ve yapılarla ilişkili olarak tezahür etmesi üzerinde durulması gereken önemli bir problem olarak karşımızdadır.

Buna binaen Milel ve Nihal'in bu karma sayısında şiddet, din ve dini cemaatler ilişkisine değinen makaleler ağırlıklı yer tutmaktadır. Şinasi Gündüz, "Din ve Şiddet Paradoksu" başlıklı çalışmasında dinin şiddet bağlamında kullanılmasına ya da dinsel inançların ve geleneklerin herhangi bir şiddet eylemini destekleyici bir unsur olarak ele alınmasına yönelik paradoksu analiz etmeye çalışmaktadır. Dini geleneklerin şiddete yönelik teolojik ve antropolojik açıklamaları ve zaman zaman haklı savaş ve benzeri kavramlarla şiddete getirdikleri meşruiyet yanında tarihsel süreçte dinle ve dindarlarla ilişkili olarak ortaya çıkan şiddetin nedenlerini ve referanslarını tartışmaktadır. Fatih Yaman ise, "İslam Toplularında Şiddet Yanlısı Radikalleşme Nedenleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı makalesinde şiddet yanlısı radikalleşmenin modern tezahürlerine değinmekte ve İslam'ın çeşitli terör eylemleriyle birlikte kullanılmasının küresel düzlemde sosyal, ekonomik ve siyasal çıktılara mal olan bir tehdit halini almış olmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca şiddet ve teröre yönelik geliştirilen yaklaşımlar ve radikalleşme nedenlerini analiz ederek bu realitenin üzerinde durduğu sosyolojik temeli çözümlenmeye çalışmaktadır. Bundan başka Sıtkı Karadeniz ise "Küresel Şehirde Karşılaşmalar, (ya da) Yeni bir Nomos olarak Şiddet/Terör" başlıklı makalesinde şiddet ve terörün dünyanın yeni nomosu olduğunu şehir üzerinden tartışmaktadır. Şehrin yalnızca yabancıların, farklılıkların, sosyal sınıfların ve çeşitli fikirlerin bir araya geldiği yer olmadığını, aynı zamanda şiddetle teröre yönelik çeşitliliklerin de bulunduğu bir mekân olduğu gerçeğinden hareketle, küreselleşme ve şehir ilişkisine yönelik sosyolojik bir analiz yapmaktadır.

Ayrıca bu sayıda Hakan Olgun, "İbadet, Ritüel ve Kurban" başlıklı makalesinde ritüel ve ibadet arasındaki farkı ortaya koymakta ve tanıya dönük, dönemsel ve karşılıklı çıkar ilişkisine dayalı bir ilişkiyi tanımlayan ritüele karşılık İslami anlamda ibadetin ahiret saadeti peşindeki müminin rabbine kul olma bilincinin davranışa yansımış halini ifade etmekte olduğunu tartışmaktadır. Mehmet Ali Bağır, "Sâmîrîler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devleti'ndeki Yansımaları" konulu

makalesinde Sâmirîleri ele almakta ve onların kuruluşundan günümüze İsrail devleti ve Yahudilerle olan ilişkilerini incelemektedir. Fatih Varol, "The Politics of Ulama: Understanding the Influential Role of the Ulama in Iran" başlıklı makalesinde İran tarihindeki iki önemli olay (1905-1911 Meşrutiyet Devrimi ve 1979 İran Devrimi) üzerinden, ulema sınıfının İran'da oldukça etkili siyasi ve sosyal bir aktör olarak ortaya çıkmasında etkili olan etmenleri incelemektedir. Son olarak Bilal Patacı, "Tanrılaştırma ve Şeytanlaştırma Arasında Mitolojik Bir Figür Olarak Asklepios" başlıklı makalesinde Eski Yunan mitolojisinde önemli yer tutan Asklepios'un tanrılaştırılma ve şeytanlaştırılma sürecini ele almaktadır. Bu sayımızın oluşmasına katkı sağlayan bütün yazarlarımıza teşekkür ediyoruz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

Edtör

Din ve Şiddet Paradoksu*

Şinasi GÜNDÜZ**

Paradox of Religion and Violence

Citation/©: Gündüz, Şinasi, (2016). Paradox of Religion and Violence, Milel ve Nihal, 13 (2), 8-31.

Abstract: The usage of religion in context of violence or to take religious beliefs and tradition as supportive material for any action of violence looks like a paradox since the salvation of human being and peace, not the distress and violence, are among the main goals of religions. It is noteworthy that the complex structure of violence is sometimes missed in debate of relation between religion and violence. In fact, the violence is closely connected with the factors such as social, political, historical and economical, and religious beliefs and traditions are only used to justify any action related to these factors. However, it is known that almost every religious tradition has some explanation towards violence. Some explain violence from the theological and anthropological perspective, and some even include the concepts like "just war or violence" within their religious doctrines. However all of them accept violence and murder as an unethical and unjust attitude that is against the religious doctrines of peace and harmony. As is examined it is seen that the violent attitudes of religious groups and individuals are closely connected with such factors as the neglect of the holistic understanding of religious texts, taking base of the exclusive and hard-liner religious perspective and prefer a theology based on the authoritative and punitive God.

Key Words: Religion, violence, terror, just war, jihad, living together

* Bu çalışma "İslam Dünyasında Temel Sorunlar: Şiddet, Mezhepçilik ve Darbeler" Sempozyumuna (23-28 Ağustos 2016, Ankara, Kızılcahamam) sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [sigunduz@gmail.com]



Atrf/©: Gündüz, Şinasi, (2016). Din ve Şiddet Paradoksu, Mîlel ve Nihal, 13 (2), 8-31.

Öz: Dinin şiddet bağlamında kullanılması ya da dinsel inançların ve geleneklerin herhangi bir şiddet eylemini destekleyici bir unsur olarak ele alınması bir paradoks olarak görülmektedir. Zira insanın felaketi ve şiddet değil, kurtuluşu ve barış dinlerin temel hedefleri arasındadır. Din ve şiddet ilişkisine yönelik tartışmalarda şiddetin kompleks yapısının zaman zaman ihmal edilmesi dikkat çekicidir. Gerçekte şiddet, sosyal, siyasal, tarihsel ve ekonomik birçok faktörle yakından irtibatlıdır ve dinsel inanışlar ve gelenekler yalnızca bu faktörlerle ilişkili bir eylemi meşrulaştırmada kullanılmaktadır. Bununla birlikte hemen her dinsel geleneğin şiddete yönelik bazı açıklamalarının var olduğu da bilinmektedir. Bazıları şiddeti teolojik ve antropolojik bakış açısından izah etmekte, bazıları ise dinsel öğretileri arasında "haklı savaş ya da şiddet" gibi kavramlara da yer vermektedir. Buna rağmen dinlerin tamamı genelde şiddeti ve cana kastetmeyi dinin barış ve uyum öğretisine aykırı gayri ahlaki ve haksız bir davranış olarak kabul eder. İncelendiğinde, dinsel grupların ve bireylerin şiddet içeren davranışlarının dini metinlerin bütüncül anlaşılmasının ihmal edilmesi, dışlayıcı ve katı dinsel anlayışın esas alınması ve otoriter ve cezalandıran bir Tanrı anlayışına dayalı bir teolojinin tercih edilmesi gibi faktörlerle yakından irtibatlı olduğu görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Din, şiddet, terör, cihad, haklı savaş, bir arada yaşama

Giriş: Dinin Şiddete Bakışı

Tarih boyu dinsel gelenekler, insan yaşamında önemli bir problem olarak görülen şiddetin ahlaki ve dini açıdan izah edilip değerlendirilmesi üzerinde kafa yormuşlardır. Şiddet nedir ve nasıl izah edilmelidir, şiddetin nedenleri nelerdir ve nasıl önlenebilir gibi sorular yanında şiddetin hangi şart ve durumlarda meşru olup olmadığı konuları dini geleneklerin üzerinde durup cevap aradığı hususlar olmuştur.

Dini geleneklerde şiddete yönelik metafizik, antropolojik ve etik bağlamda yapılan tespit ve değerlendirmeler dikkati çekmektedir. Birçok dini gelenekte genelde şiddet, haksız bir tutum ve davranış olarak kötülük probleminin bir parçası olarak değerlendirilmekte ve "ahlaki kötülük" bağlamında izah edilmektedir. Buna göre şiddetin müsebbibi insandır, insan egosudur. Egosunun ve

hırslarının peşinden koşan insan dinin ahlaki öğretilerinden uzaklaşmakta ve şiddete başvurmaktadır. Cana kıymak, insanların malına, ırzına, canına kastetmek ve haksızlık yapmak bütün dinlerde büyük günah olarak addedilir ve inananların böylesi tutum ve davranışlardan uzak durmaları istenir. Dinin dizginlemeye ve kontrol altına almaya çalıştığı duyu ve duyguların eseri olan hırs, kin, intikam ve nefret gibi nedenlerden kaynaklanan şiddetin dinin temel ahlaki öğretilerine aykırı olduğu vurgulanır.

Diğer taraftan başta Hint dinleri olmak üzere birçok dini gelenek, şiddet ve şiddetle bir şekilde ilişkili olan acı, ıstırap, kötülük, mutsuzluk ve kaos gibi kavramlar üzerinden bir din dili ve bir dini söylem geliştirme yoluna gitmiştir. Bazı gelenekler, örneğin Budizm, temel hakikat/gerçek felsefesini acı ve kötülük üzerine kurmuştur. Budizm, insan varlığını çevreleyen dünyada gerçekte yalnızca acının ve ıstırapın var olduğunu, zira yaşamın bütün yönleriyle gerçekte acı/kötülük/mutsuzluk üretmekte olduğunu savunur. Dolayısıyla ona göre acıyla, kötülükle ve mutsuzlukla baş etmede aslolan şey; acının nedenini kavramak ve bununla mücadele etmektir.¹ Ahlaki anlamda bu mücadelenin vaz geçilmez şartı ise *ahimsa* kuralına bağlı kalmaktır. Böylelikle ahimsa, yani “hiçbir canlıya zarar vermeyeceksin” prensibi Budizm’in ahlak öğretisinin temelini oluşturur. Esasen bu prensip yalnızca Budizm’in değil Hinduizm’den Caynizm’e bütün Hint kökenli dini geleneklerin de temel bir ilkesidir.

Ahimsa ilkesine rağmen bu dinlere mensup kişilerin ve halkların, tarih boyu şu ya da bu sebeple kendilerine muhalif olarak gördüklerine yönelik şiddete başvurmaktan kaçınmamaları ise ciddi bir paradoks olarak karşımıza çıkar. Nitekim son yıllarda Myanmar’da Rohingya Müslümanlarına karşı Budist çoğunluğun yer yer toplu katliam boyutuna varan şiddet hadiselerine başvurmaları ve Müslümanların bu ülkeden sürülmeleri lehine gösteriler yapıp halkı Müslümanlar aleyhine kışkırtan Budist keşişlerin eylemleri hafızalara kazınmıştır.² Hindistan’ın belirli bölgelerinde ve civar ülkelerde de örneklerine rastlanan ve başta Müslümanlar olmak üzere farklı

¹ Bkn. Jayasaro, A., *Without and Within: Questions and Answers on the Teachings of Theravada Buddhism*, Bangkok: Panyaprateep Foundation 2013, s. 40 vd.

² Bkn. Kipgen, N., “Conflict in Rakhine State in Myanmar: Rohingya Muslims Conundrum”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 33:2, 2013, s. 298-310.

inanç gruplarına ve yabancı etnisitelere karşı yürütülen şiddet eylemlerinde sadece sıradan halkın değil, din adamlarının ve manastır mensuplarının da aktif yer almaları çarpıcı bir ironi oluşturmaktadır.

Birçok inanç sistemi insan hayatını çevreleyen şiddetin nedenini metafizik bir bağlamda açıklamaya ve bu doğrultuda teolojik zeminden hareketle şiddete bir izah getirmeye çalışır. Çok tanrıcı (politeist) ve iki tanrıcı (düalist) dinler kendi tanrı anlayışları bağlamında şiddeti kötü karakterli tanrıların ya da tanrının ürünü olan bir durum olarak değerlendirip şiddetten ve etkisinden kaçınmak için bu tanrıların himayesine sığınmanın önemini vurgular.³ Kötü karakterli tanrılara takdimelerde/sunumlarda bulunma, -birçok kadim çok tanrıcı geleneğe ve günümüzdeki bazı geleneklerde örneklerine rastlanacağı gibi- zaman zaman belirli canlıların öldürülmesi, kanlarının akıtılması hatta yakılması gibi ritüelleri de içerir. Dolayısıyla bu tarz bir anlayış şiddet ve kötülüğün müsebbibi olduğu düşünülen bir tanrısal varlığın şiddetinden kaçınmak için bir şiddet eylemine başvurarak onu memnun etmek gibi bir durumu da beraberinde getirmektedir.

Tanrı ve şiddet ilişkisine dayalı bir teolojik perspektife yalnızca çok tanrıcı geleneklerde değil, farklı bir teolojik yaklaşımla hareket ediliyor olsa da Hıristiyanlık gibi dinlerde de rastlamak mümkündür. Örneğin Hıristiyanlıkta kurtuluş teolojisi açısından Tanrı oğlu İsa Mesih'in insanlığın günahkârlığı için bir kefarete olarak çarmıhta acı içinde can vermesi önemli bir hadisedir. "Atonement" olarak adlandırılan bu öğretide, yeryüzünde günahkâr tabiatları nedeniyle günah ve ölüme mahkûm edilen insanlığın kurtuluşu için bir ilahi varlığın acı, kan ve ıstırap içinde ölmesi gerekmektedir. Bu nedenle kurtarıcı İsa Mesih insanların kurtuluşu için çarmıhta acı çekerek ölmüştür. Hıristiyan ilahiyatçılara göre şiddetin ve kötülüğün egemen olduğu bu dünyanın hâkimi şeytandır; insanın şeytanın egemenliğinden kurtarılması için Tanrı oğlu kendisini bir kefarete

³ Düalist ya da iki tanrıcı geleneklerde mutlak iyi ve mutlak kötü olan iki tanrısal varlık iyiliğin ve kötülüğün müsebbibi olarak düşünülür. Buna göre kötü olarak değerlendirilen tüm düşünce, inanç, eylem ve tutumların kaynağı kötü tanrıdır. Zira iyiden iyi kötüden de ancak kötülük sadır olur.

olarak sunmuştur. Tanrı oğlunun kanı akıtılarak acı içinde can vermesi esasen bir kurban ritüelidir ve bu ritüel/ayın Hıristiyanlığa göre insanlığa yönelik barışın ve kurtuluşun tesisini amaçlamaktadır.⁴

Şiddetin Öznesi ve Nesnesi Olarak Dinler

Dinlerin dinsel metinlere dayalı dini söylemde kendi teolojik perspektiflerinden hareketle şiddeti açıklamaya yönelik geliştirdikleri bu ve benzeri söylemlere karşın, yalnızca yukarıda değindiğimiz din mensuplarının değil tarih boyu bütün din bağlularının bir şekilde şiddetin hem öznesi hem de nesnesi oldukları da bir gerçektir. Sayısız dini gruplar ve akımlar şiddetin hem öznesi hem de nesnesi yani hem faili hem de mağduru olmuşlardır. Yalnızca ekonomik çıkarlar, etnik ve kültürel farklılıklar, siyasal amaçlar, çekişmeler ve tarihsel kavgalar nedeniyle değil, farklı dinsel inançlar, tutumlar, hatta aynı din içerisinde farklı dini yorumlar nedeniyle dünyanın dört bir tarafında şiddet olayları yaşanmıştır ve yaşanmaktadır. Bu çerçevede mezhep çatışmaları, kutsal savaşlar, zorla din değiştirme hadiseleri, cadı avları ve sapkın ya da heretik olarak nitelenen kişilere ve gruplara yönelik baskılar ve takibatlar tarihin her döneminde bir realite olarak karşımıza çıkmıştır. Tarihsel süreçte dinsel geleneklerin siyasal iktidarlarla ilişkilerine ve elde ettiği güce paralel olarak gerek diğer din bağlularına ve gerekse kendi içlerinde farklı din yorumu olarak ortaya çıkan mezhep hareketlerine baskı ve şiddet uygulamaktan kaçınmadıkları bilinmektedir. Ancak bu şiddet hadiseleri irdelendiğinde bunda dini kurumların politik yapılarla, devletlerle, milli kimliklerle, ya da etnisitelerle iç içe geçmiş olduğu ve dini görünümlü her şiddet hadisesinin gerçekte politik bir hedef taşıdığı da dikkati çekmektedir. Örneğin bu çerçevede 4. yüzyıldan itibaren siyasal otoritenin desteğini arkasına alan ve askeri, politik ve ekonomik güçle tanışan Hıristiyanlık, Avrupa'da ve Kuzey Afrika'da kilisenin dominantına dayalı bir iktidar üretmiş, muhaliflerini gerektiğinde kanla bastırmaktan ve kolonyal güçler vasıtasıyla zorla Hıristiyanlaştırma stratejisi uygulamaktan geri durmamıştır.⁵

⁴ Bkn. Delicate, N., "Religion and Violence: The Paradox of a Human Tragedy", *Religious Studies Review*, 35:1, 2009, s. 15.

⁵ Bkn. Oommen, T.K., "Religion as Source of Violence: A Sociological Perspective", *The Ecumenical Review*, 53:2, 2001, s. 168-170.

Bununla birlikte dinin ve din bağlarının aynı zamanda şiddetin nesnesi, bir diğer ifadeyle mağduru oldukları da bir gerçektir. Nitekim dinler tarihine bakıldığında birçok dinsel geleneğin tarih sahnesine çıkışında şiddetin mağduru olmuştur. Örneğin Hıristiyanlık şiddet ortamında doğmuştur; şiddet yalnızca Tanrı oğlu olarak değerlendirilen İsa Mesih'i ve erken dönem Hıristiyanlığın önemli ilahiyatçılarından ve misyonerlerinden Pavlus ve Petrus gibi kişileri etkilemekle kalmamış, ilerleyen dönemde Hıristiyan cemaati Greko-Romen emperyal siyasetinin mağduru olmuştur.⁶ Benzer şekilde İslam da bizzat Hz. Peygamber'in Mekke döneminde ciddi bir saldırı ve takibatın etkisi altında kalmıştır. Aynı durumu Yahudilik, Budizm, Maniheizm vb. çeşitli dinsel gelenekler için de söylemek mümkündür.

Bazı yazarların da vurguladığı gibi⁷ içinde bulunduğumuz 21. yüzyılda da dinler, şu ya da bu bağlamda dünya genelinde çatışmalara ve terörizme referans olarak kullanılmasına yönelik yıkıcı bir potansiyel taşımayı sürdürmektedir. Ancak dikkat çeken husus; şiddetin doğrudan dini bir tutum ve davranış olmaktan öte çoğunlukla siyasal bir motivasyon taşıması ve dinlerin şiddeti meşrulaştırmada yalnızca bir araç olarak kullanılmasıdır. Bir başka ifadeyle dinsel ve politik şiddet yüzyıllar boyu iç içe geçmiş durumdadır.⁸ Bu durum da bizlere, örneğin birçok şiddet olayıyla iç içe olan Haçlı Savaşları ya da İslam fütühatları gibi önemli tarihsel hadiselerin bile aslında yalnızca dinsel değil arka planında farklı sosyolojik sâikler barındıran durumlar olduğunu hatırlatmaktadır.

Bütün bunlar bir tarafa din gibi, asli mesajı itibarıyla insanlığın barışını ve kurtuluşunu amaçlayan bir yapının nasıl olup da şiddetin referansı ve nedeni olduğu üzerinde durulması gereken ciddi bir sorundur. Bir tarafta huzur, barış ve kurtuluş mesajı taşıyan dinsel yapıların diğer taraftan çatışma ve şiddetle bir arada anılması gerçekte bir paradokstur. Bu paradoksun izahı bağlamında çeşitli yazarlar, dinin aslında kendisinin şiddetin nedeni olmadığına ya da şiddet öngörmediğine dikkat çekerler. Bu yazarlar, bununla birlikte

⁶ Delicate, "Religion and Violence: The Paradox of a Human Tragedy", s. 15.

⁷ Bkn. Silberman, I, E.T Higgins, C.S. Dweck, "Religion and the World Change: Violence and Terrorism versus Peace", *Journal of Social Issues*, 61:4, 2005, s. 780.

⁸ Nepstad, S.E., "Religion, Violence, and Peacemaking", *Journal of the Scientific Study of Religion*, 43:3, 2004, s. 297.

“din” etiketinin ekonomik, politik ve benzeri duruşları meşrulaştırmak için kullanıldığı ve bu çerçevede “dinsel şiddet” olarak tanımlanan tutum ve davranışlarda gerçekte dinin - yapısına aykırı olsa da - bir araç olarak kullanıldığı düşüncesini ön plana çıkarırlar.⁹ Buna karşılık bazı çevrelerde ise şiddetin bizzat dinin, en azından belirli dinlerin yapısından kaynaklandığı düşüncesi ileri sürülür. Nitekim zaman zaman bazı araştırmacılarca tarihsel olarak dinlerin, barış değil çekişme ve savaşlara yol açtığı ve Haçlı ya da Cihad anlayışı veya Engizisyon ve benzeri kurumlarla emperyalistik bir yapı öngördüğü gibi bir kanaat dile getirilmektedir.¹⁰ Yine bazı kesimlerce zaman zaman dünyada farklı etnik ve kültürel kimliklerin yan yana yaşadıkları yörelerde yaşanan savaşlarla çatışmaların, örneğin Vietnam ya da İran-İrak savaşının, Hindistan-Pakistan düşmanlığının ya da Ortadoğu’daki mücadelenin büyük oranda din düşmanlığına dayandığı ileri sürülmektedir.¹¹ Benzer şekilde son dönemlerde kimi islamofobik çevrelerce, İslam’la ilgili olarak, bu dinin şiddetin bağlamı değil nedeni olduğu ve bizatihi İslam’ın bir “şiddet dini” olduğu yönünde iddialarda bulunmaktadır.¹²

Şiddetin bizzat dinin yapısından kaynaklandığını ve bazı dinlerin şiddet dini olduğunu ileri süren bu görüşlerin subjektif olduğu ve bu görüşleri dillendirenlerin ideolojik ve politik ön kabullerini yansıttığı ortadadır. Genel anlamda kurulu dinsel geleneklerin sürekli şiddete kapı aralayan bir yapı arz ettikleri yönündeki iddiaların, esas itibarıyla sosyal yaşamı seküler temellerden hareketle kurgulamayı esas alan moderniteyle yakından ilişkili olduğu ve şiddetin arka planında yer alan sosyal ve siyasal birçok nedeni göz ardı ettiği dikkati çekmektedir. Yine toptancı bir zihniyetle bazı dinlerin, örneğin İslam’ın yapısı itibarıyla bir şiddet dini olarak nitelenmesinin bu dinlere yönelik önyargılardan kaynaklandığı da bilinmektedir. Fakat bununla birlikte çeşitli din mensuplarının, başvurdukları

⁹ “The Religiousness of Violence”, (the Editors), *Numen*, 52:1, 2005, s. 1.

¹⁰ Bkn. Foster, A.D., “Current Interreligious Dialogue”, M.D. Bryant, F. Flinn (eds.), *Interreligious Dialogue: Voices from a New Frontier*, New York: Paragon House 1989, s.47.

¹¹ Bkn. Küng, Hans, “Christianity and World Religions: Dialogue with Islam”, L. Swidler (ed), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York: Orbis Books 1987, s.193.

¹² <http://foreignpolicy.com/2015/11/09/islam-is-a-religion-of-violence-ayaanhirsiali-debate-islamic-state/>

şiddet eylemlerini kendi inanç değerleri açısından bir şekilde meşrulaştırmakta oldukları da bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bizden üzerinde duracağımız gibi şiddet ve din ilişkisi açısından bu meşrulaştırmanın haklı savaş, parçacı metin okumaları, katı dogmatik ve dışlayıcı yaklaşımlar ve benzeri nedenlere dayalı arka planının irdelenmesi oldukça önemlidir.

Son dönemlerde din ve şiddet ilişkisine yönelik dünya genelinde yapılan tartışmaların özellikle İslam ve Müslümanlar üzerinde yoğunlaştığı bir gerçektir. Batı'da, genel olarak Batılı güçler arasında "soğuk savaş" olarak adlandırılan çatışmanın sona erdiği tarihten (kabaca 1980'lerden) itibaren, Yahudi-Hıristiyan kültürel arka planına dayalı seküler Batı dünyası, kendi çıkarlarının korunması ve dünya genelindeki hegemonyasının devamı için düşman konseptinde İslam dünyasını ön plana çıkarmış ve politikalarını bunun üzerine bina etmiştir. Samuel Huntington ve Bernard Lewis gibi sosyal bilimcilerin teorik bir zeminde ifade ettikleri bu politikada, Batıyı ve Batı medeniyetini tehdit eden en belirgin unsur Müslümanlar ve İslam medeniyet algısıdır; Batı ile Müslümanlar ya da Batılı ve modern olan Batı medeniyeti ile Batı olmadan kendi geleneksel değerleriyle ve kültürüyle modernleşmeye çalışan İslam medeniyeti arasında bir karşılaşma, hatta çatışma kaçınılmazdır. Dolayısıyla Batı'nın bunu önleme, daha doğrusu kendi çıkarlarını tehdit eden bu tehdit unsuruyla karşılaşma konusunda gerekli önlemleri bir an önce alması gerekmektedir.¹³ Genelde Doğu'ya özeldir ise İslam dünyasına yönelik bu entelektüel ve akademik bakış açısı, bazı sosyal bilimcilerin haklı olarak dikkat çektikleri gibi oryantalizmin geldiği yeni safhayı göstermektedir. Neo-oryantalizm olarak adlandırılan bu safha, kabaca 1980'lerden itibaren İslam'a ve Müslümanlara yönelik çatışmacı bir dili ve İslamofobik bir perspektifi ön plana çıkaran neo-konservatif (yeni-muhafazakâr) çevrelerin duruşuyla örtüşen bir zihniyet taşımaktadır. Bu zihniyet, yalnızca geri kalmış ve bayağı değil aynı zamanda vahşi, şiddet yanlısı ve korkutucu olan bir tipoloji olarak "neo-oryantalist Müslüman imajı"nın

¹³ Bkn. Huntington, S., "The clash of civilization?", *Foreign Affairs*, 72:3, Summer 1993, s. 22-49; Lewis, B., "The Revolt of Islam: When did the conflict with the West begin, and how could it end?", *The New Yorker*, 19 November 2001 (<http://www.newyorker.com/magazine/2001/11/19/the-revolt-of-islam>)

üretmiştir. Neo-oryantalistler, Batı medeniyetine yönelik İslami düşünceyle ve Müslümanlarla ilgili bu tehditle yüzleşmek ve bunu önlemek amacıyla, İslam'ın, Müslüman kimliğinin ve Müslüman halkların Batı medeniyet algısı, değer yargıları ve çıkarları doğrultusunda yeniden inşasını ve yapılandırılmasını temel bir görev olarak değerlendirmektedirler.¹⁴

Batı entelektüel ve akademik çevrelerinde tartışılan, İslam'a ve İslam dünyasına yönelik bu çatışmacı, müdahaleci ve yeniden yapılandırmacı anlayış yalnızca teorik bir zeminde kalmamış, özellikle 11 Eylül 2001'de New York'taki ikiz kulelere yapılan saldırılar sonrası Ortadoğu coğrafyasında yoğunlaşan ve siyasal, ekonomik ve askeri yaptırım ve girişimlerle İslam dünyasının bir yeniden dizaynı teşebbüsüne dönüşmüştür. Bir dönem "yenidünya düzeni" olarak adlandırılan bu politika çerçevesinde Afganistan'dan Yemen'e, Irak ve Suriye'den Tunus ve Libya'ya kadar İslam dünyası yeniden Batı çıkar ve menfaatleri doğrultusunda yapılandırılmaya çalışılmıştır ki bugün etrafımızda cereyan eden bütün siyasal ve askeri olayları da bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

İslam ve Müslümanlar üzerine yürütülen bu tartışmaların genelde din, sekülerizm, liberalizm, demokrasi, insan hakları ve özgürlükler gibi konularda özelde ise İslam'la, İslam dünyasıyla ve Müslümanlarla ilgili her tür yorum, analiz ve perspektifte etkili olduğu dikkati çekmektedir. Öyle ki örneğin dünya genelinde Müslüman kimlikle ön plana çıkan kişi ve akımların şiddet ve terör eylemleriyle ilişkisinden hareketle İslam ve şiddet tartışması yapılmakta ve bir din olarak İslam'ın şiddete neden ve nasıl referans yapıldığı tartışılmaktadır. Batılılara göre Orta Asya'dan Afrika'ya İslam dünyası kanlı sınırlara sahiptir¹⁵ ve Müslümanların olduğu her yerde Batılı değerlerle Batı çıkar ve menfaatleri açısından sorun vardır. Bu sorun Batıya düşman, sekülerizm, demokrasi, liberalizm ve Batılı tarzda insan hakları karşıtı olan radikal din yorumundan ve bu yorumu temsil eden kişilerden ve akımlardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla radikal din yorumuna dayalı İslami anlayış ve temsilcileri mutlaka alt edilmesi gereken en tehlikeli düşmandır.

¹⁴ Bkn. Kerboua, S., "From Orientalism to neo-Orientalism: Early and Contemporary Constructions of Islam and the Muslim World", *Intellectual Discourse*, 24:1, 2016, s. 8-11.

¹⁵ Huntington, "The clash of civilization?", s. 34.

Batı için tehdit oluşturan şiddet ve terör yanlısı bu düşmana karşı askeri, ekonomik, politik, psikolojik ve medyatik her yol kullanılmalı; dünya genelinde bu yönde kamuoyu oluşturulması için her fırsattan yararlanılmalıdır. Bu anlayış doğrultusunda örneğin 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında Amerikan basınının saldırılara dair teşhisi net olur: bu bir radikal İslam saldırısıdır. Gazeteler bunu “evet, bu İslam’la ilgili bir şey”, “bu dinsel bir savaş”, “İslami terörün derin entelektüel kökleri”, Müslüman öfkesi” ve “101 cihad” gibi başlıklarla haberleştirmişlerdir.¹⁶

Din ve şiddet ilişkisine dayalı tartışmalar her ne kadar son yarım yüzyıldır özellikle İslam ya da Müslümanlar ve şiddet ilişkisi çerçevesinde yürütülüyor olsa da tarihin farklı dönemlerinde farklı dinlerin ve dini grupların şiddetle hemhal hadiselerle ön plana çıktıkları bilinmektedir. Bu konuda Katolik kilisesi tarafından örgütlenen Haçlı seferlerini, Avrupa’daki mezhep savaşlarını ve Hindistan’da Hindularla Sihler arasında yaşanan şiddet olaylarını hatırlamak örnek olarak yeterli olacaktır.

Şiddetin Kompleks Yapısı

Genelde din ve dini gruplar özelde ise İslam ve Müslümanlar üzerinden yürütülen din ve şiddet tartışmalarında bilinçli ya da bilinçsiz gözden kaçırılan bir husus; şiddetin yapısına ve nedenlerine yönelik kompleks durumun dikkate alınmamasıdır. Gerçekte şiddet özü itibarıyla karmaşık bir yapıya sahiptir; şiddet içeren her tutum ve eylem yapısı itibarıyla girifttir ve çeşitlilik arz etmektedir. Öyle ki örneğin şiddeti yalnızca fiziksel bir saldırı ve baskı ile sınırlamak doğru olmaz. Zira fiili saldırı, baskı ve takibat içeren eylemler yanında her tür sosyal, kültürel, ekonomik ve psikolojik baskı ve dışlama da yapısı ve sonuçları itibarıyla bir şiddet eylemidir. Dolayısıyla ekonomik ve sosyal durumları, cinsel farklılıkları, ırk, etnik kimlik, din ve dil farklılıkları gibi nedenlerle farklı görülenlere yönelik her tür dışlayıcı, ayrımcı ve ötekileştirici yaklaşımlarla, mobbing içeren tutum ve davranışlar da esas itibarıyla şiddet içermektedir.

¹⁶ Seib, P., D.M. Janbek, *Global Terrorism and the New Media; The Post-Al Qaeda Generation*, New York: Routledge 2011, s. 13.

Başvurulan her şiddet eylemi aynı zamanda ortaya çıkacak olan bir diğer şiddet eyleminin referansı konumundadır. Yani şiddet şiddeti üretmektedir. Dolayısıyla şiddet eylemi sonuçları itibarıyla yalnızca şiddetin etkisi altında olan kişi ve kesimlerle sınırlı kalmamakta, yakın ya da uzak bir gelecekte buna başvuranlara yönelen bir diğer şiddet eyleminin de temel dayanağını oluşturmaktadır.

Şiddet; arka planında yer alan unsurlar açısından oldukça kompleks bir yapıya sahiptir. Herhangi bir şiddet eyleminin sosyal, siyasal, ekonomik ve tarihsel birçok nedeni vardır/olabilir. Bu nedenler çoğu zaman iç içedir. Öyle ki bir şiddet eylemi örneğin hem sosyal ve siyasal hem de ekonomik ve tarihsel nedenlerle iç içe olabilir. Örneğin günümüzde içinde yaşadığımız coğrafyada gününbirlik şahit olduğumuz ve görünürde din, mezhep ve etnik kimlik farklılıkları unsurunun ön plana çıktığı şiddet hadiselerinin arka planında aynı zamanda çeşitli siyasal ve ekonomik hedef ve projelerle çıkar ve menfaat ilişkilerinin de yer aldığı bir gerçektir. Dolayısıyla bir şiddet hadisesine yönelik yapılacak bir değerlendirmede yalnızca hadisenin dışı yansıyan yüzünü değil arka planında yer alan bütün sâikleri dikkate almak sağlıklı bir analiz ve değerlendirme için şarttır.

Bu durumda herhangi bir şiddet hadisesini anlayıp analiz etmede indirgemeci bir yaklaşım, yani onu bir tek nedene indirgeyerek tahlil etmeye çalışmak genelde bizleri yanlış sonuçlara iletir. Örneğin sosyolojik, ideolojik ve politik unsurlar başvuru şiddet eylemlerinde her zaman önem arz etmiştir. Öyle ki tarihsel kavgalar ve zihinde derin izler bırakan geleneksel düşmanlıklar, yaşanan ekonomik sıkıntılar, farklı sosyal gruplar arası rekabet ve mücadeleler, etnik karşıtlıklar ve benzeri sorunlar başvuru şiddetin önemli motivasyon araçları olarak tarih boyu önemini korumuştur. Yine şiddeti bir mücadele yöntemi olarak gören saplantı düzeyindeki ideolojik bağlantılar da bu ideolojilere bağlı bireylerin başvurdukları şiddet eylemlerinde önemli bir motivasyon unsuru olmuştur. Nitekim çatışmacı bir tarih algısına sahip olan ve tarihsel süreci kabaca varlıklı ile yoksul (ezenle ezilen ya da burjuva ile proletarya) arasındaki bir sınıf mücadelesi sahnesi olarak değerlendiren Marksist ideoloji yanlıları, hayalini kurdukları sınıfsız toplum

modeline dayalı bir sosyal düzeni gücü elinde tutanlara karşı yürütecekleri bir mücadele ile kurabileceklerini düşünmektedirler. Bu doğrultuda gerektiğinde şiddete başvurmanın da meşru bir yol ve yöntem olduğu kanaatindedirler.

Politik motivasyon da başvuru şiddet eylemlerinde oldukça önemlidir. Zira gerek gücü ve iktidarı elinde tutan politik aktörler gerekse iktidar mücadelesi verenler, sıklıkla yürürlükteki düzenin korunması ya da hayalini kurdukları siyasal sistemin tesis edilebilmesi için karşıtlara karşı yürütülecek bir şiddeti meşru bir tutum olarak değerlendirmektedirler. Bu çerçevede örneğin içinde yaşadığımız yakın dönemde mevcut Batı yanlısı statükonun korunması ve içinde yaşadığımız coğrafyanın Batılı güçlerin politik, askeri ve ekonomik çıkar ve menfaatleri doğrultusunda yeniden dizaynı için Afganistan'dan Mısır ve Libya'ya, Balkanlar ve Kafkaslardan Yemen'e kadar bölgeyi nasıl bir ateş çemberine dönüştürdükleri ortadadır. Çoğu zaman demokrasi getirmek, diktatörlerle mücadele etmek ve aşırılığı ortadan kaldırmak gibi sebeplerle yörede fiilen şiddete başvurmakta ya da yandaşlarına verdikleri askeri ve politik destekle başvuru şiddeti meşrulaştırmaktadırlar. Meşru iktidarın silahla ve kanla devrildiği Mısır örneğinde olduğu gibi, hegemonyal güçler yalnızca kendi çıkar ve menfaatlerini esas almakta, bu doğrultuda kendilerinin ya da destekledikleri çevrelerin döktükleri kanı ve başvurdıkları şiddeti meşru bir eylem olarak görmektedirler.

Bu çerçevede şiddet ve etik ilişkisi ya da şiddet ve meşruiyet ilişkisi ciddi bir sorun olarak hep tartışılmaktadır. Bir şiddet eyleminde hadisenin taraflarına ya da başvuru şiddetin sebep ve sonuçlarına göre şiddete bakış değişmektedir. Şiddete başvuran açısından başvurduğu şiddet her zaman meşru bir nedene dayanmaktadır; şiddetin mağduru olan açısından ise şiddet her zaman haksız ve zulüm içeren bir eylem olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda örneğin başvuru şiddet eylemiyle insanları toplu infiale ve korkuya sevk etmek olarak tanımlanan terör¹⁷ de tartışılmakta ve her kesim, her güç kendi terör ve terörist tanımını yapmaktadır. Öyle ki birinin terörist olarak nitelediği bir kişi ya da grup bir diğeri

¹⁷ Latince *terrere* (korkutmak) ve Yunanca *trein* (korkmak, kaçmak) ve *tremein* (titremek) terimleriyle ilişkili olan terör ve bundan türetilen terörist kavramları linguistik, akademik, hukuki ve psikolojik bağlamda çeşitli tanımlara tabi tutulmaktadır. Bkn. Folk, *Islamic Terror: Conscious and Unconscious Motives*, s. 1

tarafından haklı mücadele yürüten bir özgürlük savaşçısı şeklinde nitelenmektedir. Bütün bunlar bize şiddetle ilgili yaklaşımların ve tutumların ciddi şekilde politik manipülasyon konusu olduğunu da anlatmaktadır.

Şiddet, sadece belirli kişi ve gruplarca başvuru ve şiddet içeren tutum ve tavırlarla sınırlı değildir; öyle ki şiddet devletler ve ulusal ya da uluslararası ortamda örgütlü kurumlar ve yapılar tarafından da sıklıkla başvuru bir eylemdir. Ulusal ve uluslararası arenada bir meşruiyet zeminine oturtulan bu otoriter şiddetin ne kadar meşru olduğu sorusu, sorunun muhatabına göre farklılık arz eder. Bir başka ifadeyle şiddetin bu karmaşık yapısı içerisinde şiddeti kimin desteklediği ya da şiddete kimin başvurduğu sorusu ayrı bir önem kazanmaktadır. Zira her kesim kendi şiddet tanımını yapmakta ve bazı tavır ve tutumları kabul edilemez şiddet eylemleri olarak tanımlarken bazı durumları ise meşru ve desteklenmesi gerekli tutumlar olarak görmektedir. Örneğin bu bağlamda her otoriter güç ve kesim, şiddete ve örneğin insanları toplu infiale, korkuya ve kaygıya sevk etmeye yönelik teröre dair kendi tanımını ortaya koymakta ve buna göre davranmaktadır. Dolayısıyla devletler ya da benzeri otoriter yapılar arasında ortaya çıkan güç ve çıkar çatışmalarıyla politik farklılıklar, her kesimin kendi terör ve terörist tanımını ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede bir tarafın terör olarak nitelediği bir davranış, bir eylem diğer tarafça insan hakları bağlamında haklı bir tutum olarak değerlendirilmekte; bu doğrultuda "birinin teröristi diğerinin özgürlük savaşçısına" dönüşmektedir.¹⁸ Dolayısıyla da devletler ve benzeri güç odakları kendi çıkar ve menfaatleri doğrultusunda diğerlerinin terörist olarak değerlendirdiği kişileri ve kesimleri himaye etmekten ve yeri geldiğinde kendi sosyal ve politik amaçları uğruna bir araç olarak kullanmaktan kaçınmamaktadır. Bütün bunlar aslında bize şiddet ve terör nitelendirmelerinin genelde sübjektif bir temel taşıdığını göstermektedir. Neyin şiddet ya da terör olarak ya da kimin/kimlerin şiddet yanlısı veya terörist olarak adlandırılacağı, şiddet veya terör eylemine başvuranların kimliğine göre değişmektedir.

Bunun en çarpıcı örnekleri bugün çevremizde yaşanan hadiselere yönelik tutum ve değerlendirmelerde görülmektedir. Örneğin

¹⁸ Bkn. Folk, A., *Islamic Terror: Conscious and Unconscious Motives*, Westport: Greenwood Publishing House 2008, s. 3.

etrafımızda cereyan eden şiddet olaylarına yönelik olarak Batılı güçlerin kendi çıkar ve menfaatleri doğrultusunda bir pozisyon aldıkları ve buna göre terör ve terörist tanımları yaptıkları dikkati çekmektedir. Bu doğrultuda siyonist rejimin işgali altındaki Filistin’de bağımsızlık mücadelesi veren “ Hamas ” ve başta Mısır olmak üzere özellikle Arap dünyasında emperyalizme karşı İslami uyanış bağlamında sosyal bir hareket olarak ortaya çıkan “ Müslüman Kardeşler ” Batılı güçler tarafından terör örgütü kategorisine sokulurken, Batı çıkarlarına hizmet eden ve faaliyet gösterdikleri yerlerde ideolojik ve etnik temelli bir hegemonya kurmak için farklılıklara yaşam hakkı tanımayan PYD, YPG gibi örgütler teröre karşı mücadelede işbirliği yapılan unsurlar olarak değerlendirilmektedir.

Şiddetin Dinsel Referansları

Öğretileri arasında insanın mutluluğu ve kurtuluşu üzerine mesajları ön plana çıkaran ve kaynaklarında bunu vurgulayan dinsel geleneklerin şiddete referans yapılması yukarıda da vurguladığımız gibi paradoksal bir durum olarak görülmektedir. Esasen şiddet herhangi bir sınır tanımaksızın hemen her ortamda ve çevrede görülebilecek bir olgu olmakla birlikte, özellikle din ile ilişkili şiddet insanların gündemini daha fazla meşgul etmektedir. Örneğin içinde yaşadığımız coğrafyada, günümüzde, kendisini İslam’la ve İslami değer ve kavramlarla ifade etmeye çalışan birçok kişi ve grubun başvurduğu bireysel ve toplu şiddet eylemine İslami kavram ve değerleri referans yapması oldukça düşündürücüdür. Tekbir getirerek canlı bomba eylemleri yapan, masum olan olmayan ayrımı yapmaksızın insanları katleden, farklı inanç gruplarına ve mezheplere ait mabetleri, kutsal mekânları yok eden, tarihsel değerlere savaş açan kesimler, başvurdukları bu şiddet eylemlerini dinin/İslam’ın hangi referanslarına, nasıl dayandırmaktadırlar? Adı barış olan bir dine bağlılığını ifade eden insanlar tarafından şiddet nasıl meşrulaştırılır? Müslüman kimlikli kişi ve gruplarla ilişkili şiddetin İslam’la ve bu dinin temel referanslarıyla ilişkisi nedir, ya da var mıdır?

Kuşkusuz şiddeti İslam adına şiddete başvuran kişi ve gruplarla ve dinle sınırlamak doğru değildir; ancak öteden beri temel öğretileri arasında barış ve insanlığın kurtuluşu gibi ana temalara yer veren bir dine bağlılığını ilan eden kişi ve grupların İslami kavram ve değerleri nasıl şiddete malzeme yaptığı üzerinde durulması ge-

reken ciddi bir sorundur. Öyle ya; insanın mutluluğunu ve kötülükten uzaklaşp arınmasını hedefleyen İslami inançlar ve metinler nasıl şiddetin kaynağı/referansı olabilir? Ya da genellikle iyiliği ve kurtuluşu öğretilerinde ön plana çıkaran bir kurum, nasıl olur da tarih boyu süregelen şiddetin nedenlerinden biri olabilir? Yine İslam'ın merhamet, bağışlama, affedici olma ve haddi aşmama gibi ahlaki ilkeleriyle cana kasteden ve toplu katliam düzeyine varan şiddet eylemleri nasıl bağdaştırılır?

Bu sorular doğrultusunda dinle ve dinsel metinlerin Tanrı-in-san ve Tanrı - evren ilişkilerine yönelik öğretileriyle şiddet ilişkisi önemli bir sorun olarak karşımızdadır.

Son zamanlarda, medyanın da büyük çabasıyla özelde İslam etrafında yoğunlaştırılan ve çoğunlukla Müslümanlarla ilişkili şiddet eylemlerinin geri planında yatan yabancı işgaller ve baskılar, köşeye sıkıştırılmışlık, hegemonyacı güçlerden kaynaklanan küresel ve yerel sömürü, küresel güçler tarafından desteklenen yerel diktatörler ve cuntaların yol açtığı sorunlar gibi nedenler göz ardı edilerek, yalnızca İslam inancı ve dinsel kaynakları bağlamında sürdürülen terör ve şiddet tartışmalarının, aslında, tarih boyu birçok dinsel gelenekle irtibatlı olarak gündeme gelmiş olduğunu vurgulamakta yarar var. Örneğin Hıristiyanlığın gerek teolojisinde gerekse tarihsel tezahüründe nasıl sürekli şiddet üreten bir gelenek olduğu Ortaçağdan itibaren Hıristiyanlık tarihi incelendiğinde görülecektir. Yine binlerce yıllık Yahudi ideali ve apokaliptik beklentileri bağlamında kurulan (daha doğru ve yerinde bir ifadeyle, Batı devletlerinin çaba ve yardımlarıyla kurdurulan) İsrail'in, Filistin'de yerli halk üzerinde elli yılı aşkın bir süredir uyguladığı terör ve şiddet eylemlerinin gerisinde din faktörünü bulmak mümkündür. Günümüzde, izlediğimizde hepimizi yürekte yaralayan ve genellikle bebekler, çocuklar ve diğer siviller üzerinde yoğunlaşan şiddet eylemlerinin sorumlusu İsrail askerlerinin ve İsraili yerleşimcilerden oluşan paramiliter grupların, başlarında Yahudi dindarlığının göstergesi kiplarıyla kameralara zafer pozları vermeleri ya da üniformaları üzerine giydikleri dinsel kisveleriyle dualar yapıp ardından insan avına çıkmaları, taşıdıkları inancın başvurdukları tedhiş eylemlerini öngörmesiyle/desteklemesiyle yakından irtibatlıdır. Madalyonun diğer tarafında yer alan, ülkeleri işgal edilmiş, işleri, aileleri, gençlikleri ve gelecekleri ipotek altına alınmış gençlerin, işgalci güçlere

karşı direnebilmek ve onları ülkelerinden kovabilmek amacıyla intihar saldırıları düzenlemeleri ve bu saldırılarda yine cihat ve şehitlik gibi dinsel temaları sıkça kullanmaları, saldırı öncesi objektiflere ellerinde Kur'an ve diğer dini referanslarla/sembollerle pozlar vermeleri de yine başvurulmuş şiddet ve dinsel inanç ilişkisini ortaya koymaktadır.¹⁹

Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşanan çatışmalarda diğer pek çok unsur gibi inanç farklılıklarının da bir malzeme olarak kullanıldığı doğrudur. Bununla birlikte yukarıda da değindiğimiz gibi, yaşanan çatışmaları yalnızca din ve mezhep farklılıklarına, ya da farklı din ve inanç mensuplarına yönelik bir düşmanlığa hamletmek, en basit bir ifadeyle sorunun gerçek mahiyetini anlamamaktır. Zira yaşanan çatışmalarda genelde birçok sosyal ve siyasal sebebin mevcut olduğu, din, etnik kimlik ve benzeri ayrılık ya da farklılıkların ise yalnızca dışlamacı ve çatışmacı tutum ve davranışları meşrulaştırma malzemesi olarak kullanıldığı görülmektedir.

Hangi nedene dayanırsa dayansın mesajları arasında insanın kurtuluşuna ve felahına önemli yer veren dinlerin şiddete malzeme yapılması esasen ciddi bir paradoks olarak karşımızdadır. Yalnızca İslam'da değil Yahudilik ve Hıristiyanlıktan Budizm'e kadar hemen hemen bütün dini geleneklerde insan yaşamı kutsal kabul edilir ve şiddet, özellikle de insan yaşamına kastetmek büyük günah olarak değerlendirilir. Örneğin Kur'an'da, bir insanı öldürmenin bütün insanlığı öldürmekle aynı olduğu vurgulanır.

"Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini yaşattırsa sanki bütün insanları yaşattır" (Maide, 32).

Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta da insan yaşamı kutsaldır. "Öldürmeyeceksin" emri Hz. Musa'ya verilen on emir (*aşerat adiberot*) arasındadır (Çıkış, 20:13). İncillerde de İnsan canına kıymamak en önemli emirler arasında zikredilir (Markus, 10:19). Komşuyu ya da diğer insanları kendisi gibi görmek ve sevmek, insanlar arası ilişkilerde affetmeyi ve bağışlamayı ön plana çıkarmak, üzerinde ısrarla durulan hususlar arasındadır (Markus 12:31). Hint dinlerinde de yaşamın kutsallığı ve cana kıymamak önemli bir dinsel emirdir. Daha

¹⁹ Gündüz, Ş., *Şiddet ve Sevgi İkileminde Hıristiyanlık*, İstanbul: Risale 2006, s.18-20.

önce de ifade ettiğimiz gibi hiçbir cana zarar vermeyeceksin şeklinde özetlenebilecek olan ahimsa ilkesi bu dinlerin ahlak anlayışlarının merkezini oluşturur.

Her ne kadar insan yaşamı kutsal kabul edilse de din bağlı bireyler ve topluluklar şiddete başvururken tutum ve davranışlarını meşrulaştırma ve inançlarından şiddete referanslar üretme yoluna gitmektedirler. Bir başka ifadeyle başvuru şiddet, haksız bir saldırı, zulüm ya da dini değerlere ve ahlaka aykırı günah olan bir eylem olarak görülmemekte, hakkın, hakikatin ve doğrunun ikamesi için gerekli olan bir eylem olarak görülmektedir. Esasen bu konuda din bağlılarının ve cemaatlerin bu yaklaşımıyla otoriter şiddet uygulayan güçlerin (yani gücü elinde tutan devletler, şirketler ya da benzeri yapıların) zihniyeti aynı noktada kesişmektedir. Zira onlara göre de başvuru şiddet iktidarın devamı, otoritenin tesisi ya da kurulu düzene aykırı bir duruşun, kişinin ya da grubun bastırılıp ortadan kaldırılması için gereklidir; dolayısıyla da meşru bir zemine oturmaktadır.

Bu doğrultuda şiddete dinden referans üretmede en başta gelen sâiklerden birisi başvuru şiddetin gerekliliğine dair kanaattir. Dinler “haklı ya da zaruri şiddet” olarak değerlendirilen bir davranışı dinin barış, esenlik ve cana saygı gibi ilkelerine aykırı görmemişlerdir. Örneğin Hıristiyanlıkta henüz Ortaçağ öncesi farklı eklesiastik yapılanmaları nedeniyle heretik kabul edilen Donatüsçülere karşı yürütülen şiddet ve katliam üzerine yapılan tartışmalarda Augustine tarafından “haklı savaş” kavramı üretilmiş ve bu kavramdan hareketle bir sapkınlığın önlenmesi veya ortadan kaldırılması ve herkesin iyiliği amacına matuf olarak başvuru şiddet meşrulaştırılmıştır.²⁰ Yalnızca Augustine değil Ambrose gibi piskoposlar da emperyal barışın korunması için savaşı gerekli görmüşlerdir.²¹

Haksız yere bir cana kıymayı bütün insanlığın canına kıymak olarak değerlendiren İslam da yukarıda alıntıladığımız ayeti kerimede (Maide 32) belirtildiği gibi, kisası ve bir bozgunculuğun önlenmesi gibi durumları bunun dışında tutmaktadır. Aynı şekilde

²⁰ Mattox, J. M., *Saint Augustine and the Theory of Just War*, New York: Continuum 2006.

²¹ Delicate, “Religion and Violence: The Paradox of a Human Tragedy”, s. 17.

İslam'da Allah yolunda ve Allah için yapılan her türlü gayreti kapsayan *cihad* kavramı da kişinin malı, canı, vatanı ve kutsal değerleri için yaptığı haklı mücadeleyi ifade etmektedir (Tevbe, 41; Saf, 11). Günümüz islamofobik çevrelerinde terör ve şiddet yanlısı bazı kişi ve grupların tutum ve davranışlarından hareketle ve "militan cihad", "cihadçı ideoloji", "cihadçılar" gibi kavramsallaştırmalarla cihad kavramının adeta şeytanlaştırıldığını gözden kaçırmamaktadır.²² Bu manipülasyona rağmen İslam'ın temel referansı Kur'an'dan hareketle cihad kavramının, Müslüman bireyleri zulüm ve haksızlık içeren şiddete ve teröre yöneltmesi söz konusu değildir; tan tersine bu kavram Allah'ın belirlemiş olduğu kurallar ve sınırlar dâhilinde Müslüman bireyin her daim farkındalığını ve göstereceği çaba ve gayreti ifade etmektedir. Tabi ki bu gayret ve çaba, münkere ve kötülüklerle yönelik pasifist ve ilgisiz bir tutum değildir. Zira iyiliği/maruf olanı emretmek kötülükten/münkerden ise sakındırmak inanan bir bireyin görevidir. Dolayısıyla Müslüman birey etrafında olup biten her hadisede doğrunun, iyiliğin, haklının ve marufun tarafında olmak ve kötülüğe, yanlışa ve haksızlığa karşı çıkmak durumundadır. Böylelikle cihad, haksızlığa ve zulme karşı duruşun ifadesi olarak bir mü'minin yaşamının en belirgin şiarlarından birisidir. Bu çerçevede düşünüldüğünde böylesi bir kavramın terör eylemlerini meşrulaştıran bir öğreti olarak algılanıp sunulması ve bu bağlamda algı operasyonlarıyla insanların zihninde yargılanır hale getirilmesi kabul edilir bir durum değildir.

"Haklı savaş" ve cihad gibi kavramlar doğrultusunda birçok inanç sistemi, bir fitnenin engellenmesi, zulme karşı konulması, mal, can, ırz, vatan ve benzeri kutsalların korunması gibi nedenlere dayalı olarak gerektiğinde şiddete başvurmayı meşru saymaktadırlar. Ancak bu konuda sorun bunun sınırlarının nasıl ve kim ya da kimler tarafından tespit edilmesi gerektiğine yöneliktir. Hangi durumlarda ve hangi nedenlerle şiddete başvurmak meşru olmaktadır ve bunun kararını kim ya da hangi kurum verecektir?

²² Bkn. Esposito, John L., *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press 2002; Unqureanu, Daniel, "Sayyid Qutb's Ideological Influence on Contemporary Muslim Communities Across Western Europe", *International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 7:2, 2010; Küntzel, Matthias, *Jihad and Jew-Hatred; Islamism, Nazism and the Roots of 9/11*, tr. by C. Meade, New York 2007.

Seküler devlet yapılanmalarında, önleyici ya da cezai müeyyide bağlamında gerektiğinde şiddete başvurmak devlet mekanizmasındaki çeşitli organlara verilmiştir. Bu organlar aracılığıyla başvuru “orantılı güç” meşru görülmekte ve bu meşruiyet referansını devletten ve siyasi güçten almaktadır. Buradan hareketle siyasal otoriteler ve devlet aygıtları yalnızca kendi siyasal iktidar sınırları içinde değil, küresel güçlerin sıklıkla yaptıkları gibi dünya genelinde başvurduğu birçok şiddet eylemini kendine göre meşru nedenlere dayandırmaktadır. Siyasal iktidarların ya da devletlerin çıkar ve menfaatleri doğrultusunda katliam boyutuna varan uygulamalar, kültürel ve fiziki tahribat, yine içinde yaşadığımız coğrafya hemen her gün örneklerini tecrübe ettiğimiz gibi sıklıkla bir meşruiyet zeminine oturtulmaya çalışılmaktadır. ABD ve müttefiklerinin yenedünya düzenini tesis etmek, demokrasi getirmek, insan haklarını tesis etmek ve benzeri gerekçelerle Irak ve Afganistan işgalinde, Rusya da dâhil bütün küresel güçlerin terörle mücadele ve benzeri gerekçelerle Suriye ve Irak’a yönelik müdahalelerinde görüldüğü gibi...

Benzer şekilde dini gelenekler de haklı savaş ve cihad gibi kavramlara dayalı olarak gerektiğinde uygulamaya konulması düşünülen “şiddete” kilise kurumu ya da halifelik veya imamet gibi kurumsal yapılarla ifade edilen dini otorite tarafından karar verilmesi gerektiği kanaatinde dirler. Ancak dini otorite konusunda yaşanan sorunlar ya da mevcut otoritenin meşruiyeti tartışmaları doğal olarak çeşitli cemaat yapılanmalarını ve farklı dinsel otorite mercilerini ortaya çıkarmakta ve her yapı kendi anlayışı ve sosyal ve siyasal motivasyonu bağlamında içinde bulunduğu duruma yönelik bir değerlendirme ve tutum üretmektedir. Bu da günümüzde dini cemaatler ve oluşumlarla ilişkili şiddet ve terör eylemlerine zemin hazırlamaktadır.

Din mensupları haklı bir eylem olarak değerlendirdikleri şiddete başvururken dini öğretilerden ve dini metinlerden çeşitli referanslar üretmektedirler. Başvuru şiddete dinsel referanslar üretmede en yaygın olan hususlardan birisi kuşkusuz dinin temel kaynaklarına ilişkin parçacı yaklaşımdır. Temel kaynaklara yönelik parçacı yaklaşımda kişi ya da grupların siyasal ve ideolojik düşünceleriyle kişi ve gruplar üzerinde etkili olan gelenek önem taşımaktadır. Metnin geleneksel, ideolojik ya da siyasal bir anlamaya konu

edilmesi çoğu zaman metnin bütünlüğünden kopmayı ve metne yalnızca bir zaviyeden bakmayı sağlamaktadır. Böylelikle mevcut sosyal ve siyasal yönlendirmelere dayalı kutsal metin okumaları çoğu zaman metindeki ifadeleri bağlamından kopartarak ele alıp anlamaya yol açmakta ve böylelikle metinlerin başvurulan şiddete referans yapılması durumu ortaya çıkmaktadır. Örneğin bu doğrultuda Kur'an'da savaş ortamında nazil olan ve karşılıklılık ilkesi gereğince çatışma ortamında saldırgana mukabelede bulunmayı vurgulayan “onları nerede yakalarsanız öldürün...” ve “size saldırdığı gibi siz de saldırın” gibi ifadeler²³ bağlamından kopartılmakta ve manipüle edilmektedir. Yine Yeni Ahit metinlerinde yer alan “yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın; ben barış değil kılıç getirmeye geldim,” “Ben dünyaya ateş yağdırmaya geldim... Yeryüzüne barış getirmeye mi geldiğimi sanıyorsunuz? Size hayır diyorum, ben ayrılık getirmeye geldim”, ve “Beni kral olarak istemeyen o düşmanlarıma gelince, onları buraya getirin ve gözümün önünde kılıçtan geçirin!” gibi ifadeler (Matta, 10:34-35; Luka, 12:49-51, 19:27)²⁴ başvurulan şiddete referans yapılmaktadır.

Dinsel kaynakların şiddete referans yapılması açısından dikkat çekici hususlardan birisi de inanılan yüce varlığın sıfatlarına yönelik teolojik yaklaşımlardır. Çeşitli dinsel cemaatlerde ve yorumlarda yargılayan, cezalandıran ve intikam alan tanrı tasavvuru esirgeyen, bağışlayan ve seven tanrı tasavvurundan daha ön plana çıkmaktadır. Böylesi bir tanrı tasavvuru, din dilinde yargılamayı, intikam almayı ve cezalandırıcı olmayı ön plana çıkarmakta ve dindar bireylerin sosyal ilişkilerindeki tutum ve tavırlarında da bu hususlar belirleyici olmaktadır. Örneğin Hıristiyan teolojisinde insanlığın günahkârlığı için acı çekerek, kanı akıtılarak çarmıhta kurban edilen İsa Mesih anlayışı kurtuluş ve hidayetin temelinde adeta acıyı, kanı ve kurban edilmesi oturtmakta ve böylesi bir teolojik perspektif tarih boyu birçok Hıristiyan kişinin ve grubun başvurduğu şiddet eylemlerine referans olabilmektedir. Hıristiyan teolojisinde ilahi rahmet ile şiddet Tanrıda bir arada olan ayrılmaz bir ikilidir.

Dinin ve dinsel kaynakların şiddete referans yapılmasıyla ilgili bir diğer husus ise dine yönelik rasyonaliteye ve değişime kapalı katı dogmatik yaklaşımlardır. Şiddet yanlısı dini grupların temel

²³ Örneğin bkn. Bakara 191-194.

²⁴ Ayrıca bkn. Gündüz, *Şiddet ve Sevgi İkileminde Hıristiyanlık*, s.47.

karakteristik özelliklerinden birisi dini anlama konusunda her türlü yorumu ve farklı perspektife kapalı katı bir yapı arz etmeleridir. Yalnızca dinin temel öğretilerinde değil her tür anlayışta ve yorumda kendilerinin dışındaki her tür din anlayışı yanlış ve sapkın olarak kabul edilir. Müzakereye kapalı ve tutucu duruşları ile başvurdukları şiddetin sapkınlığa karşı bir savaş ve kötülüğe karşı gerekli bir eylem olduğunu düşünürler. Tutucu ve dogmatik bir kafa yapısı bu kişileri ve grupları dışlamacılığa ve şiddete yöneltmektedir.

Örneğin aslında hep dinamik ve değişken bir tabiata sahip olması gereken İslam fıkının temel referanslar ışığında olmak kaydıyla tarihsel şartlara göre çözüm üreten yapısı, katı ve tutucu bir dogmatizmle sınırlandırıldığında her tür farklılığa karşı katı dışlamacı ve şiddete mütemayil bir anlayışa vesile olmaktadır. Oysa İslam fıkı, Müslümanların diğerlerine/ötekilere yönelik tutum ve tavırları konusunda geçmişten günümüze birlikte var olma tecrübesine dayalı “bir arada yaşama fıkı” üretmiştir. Referansını Kur’an’dan Sünnetten ve İslam tarih tecrübesinden alan bu fıkihta farklılıklar savaş ve çatışma ile yok edilmesi gereken şeyler olarak değil karşılıklı anlama ve tanıma ile ortak bir medeniyet inşasında yararlanılacak değerler olarak görülmüştür. Kuşkusuz bu durum farklılıkların birbirlerini hak ve hakikat konusunda uyarmalarına, doğruya davet etmelerine, birbirlerine iyiliği emredip kötülükten sakındırmalarına engel değildir. Bu çerçevede İslam fıkı insanların yaşam/can emniyetini, mal-mülk edinme haklarını, düşünce/akıl özgürlüklerini, aile kurma ve nesli devam ettirme hürriyetlerini ve inanç/din özgürlüklerini korunması gereken temel değerler olarak kabul etmiştir. Bu çerçevede örneğin Hz. Peygamber, Medine’ye hicretinin hemen sonrasında yürürlüğe koyduğu ve bugün “Medine Vesikası” olarak adlandırdığımız birlikte yaşama modelinde, ortak sorumluluklar ve temel haklar/değerler etrafında karşılıklı saygıya dayalı özgürlükler ile bu antlaşmaya taraf olan Müslümanlar, Yahudiler ve bunların antlaşmalı olan kesimler bir “ümme” olarak nitelenmektedir. Hz. Peygamberin Medine’de yürürlüğe koyduğu bu antlaşmada İslam fıkının öze bağlı, ancak dinamik yapısının çarpıcı bir örneği görülmektedir.²⁵ Nitekim ilerleyen tarihsel

²⁵ Bkn. Gündüz, Ş., *Living Together: An Islamic Perspective on Coexistence of Diversities*, Skopje: Logos A, 2015, s.114 vd.

süreçte de Müslümanlar zımmî hukuku ve millet sistemi gibi uygulamalarla farklı inanç ve kültür gruplarıyla bir arada yaşama konusunda çeşitli örnek uygulamalar ortaya koymuşlardır. İslam fıkhnın bu yapısını bir tarafa bırakıp, fıkhı katı dogmatik bir çerçeveye oturtmak, günümüzde kimi çevrelerin kendilerinden farklı gördükleri kesimlere karşı başvurdukları dışlayıcı, tutucu ve şiddet içeren tutum ve tavırların en temel nedenlerinden birisidir kuşkusuz.

Son Söz

Her ne kadar sosyal, siyasal ve ekonomik birçok farklı unsurdan besleniyor olsa da dinle ve dini gruplarla ilişkili şiddet, haklı olarak tartışılmayı ve gündenden oluşturmayı sürdürmektedir. Bu tartışmalar özellikle din gibi yapıcı ve barış/esenlik temelli olması beklenen bir kurumun neden ve nasıl şiddete referans yapıldığı sorusunda yürütülmektedir. Son zamanlarda özellikle İslam ve Müslümanlar üzerinden yaygınlaşan bu tartışmalarda iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki; şiddet ve terör yanlısı bazı kişi ve gruplardan hareketle bir din olarak bütünüyle İslam'ın ve İslami değerlerin şiddet üreten bir gelenek şeklinde gösterilmeye çalışılması ve böylelikle İslam'a yönelik bir manipülasyondur. Bu doğrultuda cihad, şehadet, ümmet ve benzeri İslami kavram ve değerlere yönelik küresel ölçekte medyatik dezenformasyon ile algı operasyonu yapılmakta ve bu kavramlar insanların zihninde adeta şeytanlaştırılmaktadır. Kuşkusuz bu, gittikçe artan islamofobik yaklaşımın ve neo-oryantalizmin üretmeye/tanımlamaya çalıştığı neo-oryantalist İslam ve Müslüman imajı çabalarının bir parçasıdır. İkinci husus ise; her ne kadar parçacı metin okumaları ve katı dogmatik ve dışlayıcı bir din dilinin yeğlenmesi gibi nedenlerden beslense de din görünümü her şiddet ve terör eyleminin esasen sosyal ve siyasal bir bağlam taşıdığıdır. Bu doğrultuda haklı savaş ve cihad gibi dinin temel referanslarından hareketle haklı ve meşru bir zemine oturtulan Haçlı Savaşları ve İslam fütuhatları da dâhil, geçmişten günümüze şiddet içeren hiçbir hadiseyi bir başına dinle ya da dindar bireyler veya gruplarla sınırlamak doğru değildir. Bunun arkasındaki diğer unsurları görmeden bu konuda yapılacak her yorum ve değerlendirme eksik kalacaktır.

Kaynakça

- Delicate, N., "Religion and Violence: The Paradox of a Human Tragedy", *Religious Studies Review*, 35:1, 2009.
- Esposito, John L., *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press 2002.
- Folk, A., *Islamic Terror: Conscious and Unconscious Motives*, Westport: Greenwood Publishing House 2008.
- Foster, A.D., "Current Interreligious Dialogue", ", M.D. Bryant, F. Flinn (eds.), *Interreligious Dialogue: Voices from a New Frontier*, New York: Paragon House 1989.
- <http://foreignpolicy.com/2015/11/09/islam-is-a-religion-of-violence-ayaan-hirsi-ali-debate-islamic-state/>
- Gündüz, Ş., *Şiddet ve Sevgi İnkileminde Hıristiyanlık*, İstanbul: Risale 2006.
- _____, *Living Together: An Islamic Perspective on Coexistence of Diversities*, Skopje: Logos A 2015.
- Huntington, S., "The clash of civilization?", *Foreign Affairs*, 72:3, Summer 1993.
- Jayasaro, A., *Without and Within: Questions and Answers on the Teachings of Theravada Buddhism*, Bangkok: Panyaprateep Foundation 2013.
- Kerboua, S., "From Orientalism to neo-Orientalism: Early and Contemporary Constructions of Islam and the Muslim World", *Intellectual Discourse*, 24:1, 2016.
- Kipgen, N., "Conflict in Rakhine State in Myanmar: Rohingya Muslims Conundrum", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 33:2, 2013.
- Küng, Hans, "Christianity and World Religions: Dialogue with Islam", L. Swidler (ed), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York: Orbis Books 1987.
- Küntzel, Matthias, *Jihad and Jew-Hatred; Islamism, Nazism and the Roots of 9/11*, tr. by C. Meade, New York 2007.
- Lewis, B., "The Revolt of Islam: When did the conflict with the West begin, and how could it end?", *The New Yorker*, 19 November 2001 (<http://www.newyorker.com/magazine/2001/11/19/the-revolt-of-islam>).
- Mattox, J. M., *Saint Augustine and the Theory of Just War*, New York: Continuum 2006.
- Nepstad, S.E., "Religion, Violence, and Peacemaking", *Journal of the Scientific Study of Religion*, 43:3, 2004.
- Oommen, T.K., "Religion as Source of Violence: A Sociological Perspective", *The Ecumenical Review*, 53:2, 2001.

- Seib, P., D.M. Janbek, *Global Terrorism and the New Media; The Post-Al Qaeda Generation*, New York: Routledge 2011.
- Silberman, I, E.T Higgins, C.S. Dweck, "Religion and the World Change: Violence and Terrorism versus Peace", *Journal of Social Issues*, 61:4, 2005.
- "The Religiousness of Violence", (the Editors), *Numen*, 52:1, 2005.
- Unqureanu, Daniel, "Sayyid Qutb's Ideological Influence on Contemporary Muslim Communities Accross Western Europe", *International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 7:2, 2010.

İslam Toplumlarında Şiddet Yanlısı Radikalleşme Nedenleri Üzerine Bir İnceleme

Fatih YAMAN*

A Study on the Reasons for Pro-violence Radicalism in Islamic Societies

Citation/©: Yaman, Fatih, (2016). A Study on the Reasons for Pro-violence Radicalism in Islamic Societies, Milel ve Nihal, 13 (2), 32-61.

Abstract: Violence and terror impose themselves as undeniable realities in this century to the extent never experienced in human history. It is known that especially some radical structures and terrorist organizations instrumentalize various beliefs, particularly Islam, as a strategy of legitimizing and expanding their fields of action. However, the explanations provided for radicalization, which are based on a sterilized reason, and confined to certain well well-defined geographies are insufficient to understand it. Terrorism and radicalism are concurrently influenced by many factors, ranging from individual socio-psychological factors to many others such as political, ideological, economic, cultural etc. Because the situation is influenced by many factors, it needs to be examined comprehensively. Thus, such an examination necessitates an interdisciplinary approach, i.e. working on diverse social sciences such as on sociology, politics and international relations together. Today, the modern manifestations of pro-violence radicalization are experienced. With an understanding developed in the form of a political ideology, Islam is used in conjunction with various terrorist acts that have become a threat which have social, economic, and political effects on the global level. Considering this fact in this study, the analysis of the sociological basis of this reality will be discussed within the

* Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı [fatih.yaman@istanbul.edu.tr]

context of the approaches to violence and terrorism and the reasons for radicalism.

Key Words: Terror, Violence, Global Terror, Political Violence, Radicalism, Islamophobia.



Atıf/©: Yaman, Fatih, (2016). İslam Toplularında Şiddet Yanlısı Radikalleşme Nedenleri Üzerine Bir İnceleme, *Milel ve Nihal*, 13 (2), 32-61.

Öz: Şiddet ve terörün içinde bulunduğumuz yüzyılda kendisini belki de insanlık tarihinde hiç olmadığı kadar yadsınamaz bir gerçeklik olarak dayatmakta olduğu görülmektedir. Özellikle kimi radikal yapı ve terör örgütlerinin, başta İslam olmak üzere çeşitli inançları kendi eylem alanlarını meşrulaştırma ve genişletme stratejisi olarak araçsallaştırdıkları bilinmektedir. Bununla birlikte radikalleşme olgusuna yönelik, sınırları belirlenmiş bazı coğrafi bölgeler üzerinden geliştirilecek ve tekil sebeplere indirgenebilecek açıklamalar yetersiz kalmaktadır. Zira terör ve radikalizm, bireysel sosyopsikolojik faktörlerden politik, ideolojik, ekonomik, kültürel vs. birçok faktöre uzanan unsurun eşzamanlı etkide bulunduğu bir durumu çok yönlü olarak incelemeyi gerektirmektedir. Kuşkusuz böylesi bir inceleme, konunun sosyoloji, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler gibi çeşitli sosyal bilimler çerçevesinde disiplinler arası bir yaklaşımla ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda şiddet yanlısı radikalleşmenin modern tezahürlerinin deneyimlendiği günümüzde, siyasal bir ideoloji şeklinde geliştirilen bir inanca biçimi olarak İslam'ın çeşitli terör eylemleriyle birlikte kullanılması ve bunun küresel düzlemde sosyal, ekonomik ve siyasal çıktılara mal olan bir tehdit halini almış olduğu gerçeğinden hareketle bu çalışmada, söz konusu realitenin üzerinde durduğu sosyolojik temelin çözülmesi, şiddet ve teröre yönelik geliştirilen yaklaşımlar ve radikalleşme nedenleri çerçevesinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Terör, Şiddet, Küresel terör, Siyasal şiddet, Radikalleşme, İslamofobi.

Giriş

Başta İslam, Hıristiyanlık ve Budizm gibi evrensel olarak kategorilendirilen dinler olmak üzere hemen hemen tüm dini geleneklerde temel insan hak ve değerlerinin korunumu merkezi bir önem taşımaktadır.¹ Buradan hareketle insanın mutluluğunu hedeflediği çıkarsanan dini geleneklerin zaman zaman doğrudan yahut dolaylı bir biçimde şiddetle özdeşleştirilmesi paradoksal bir durum olarak tartışılmaktadır.

¹ Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet*, Samsun: Etüt Yayınları, (2002), s. 17.

Özellikle içinde bulunduğumuz modern dönem dikkate alındığında, şiddet ve buna bağlı olarak gelişen terörün kendisini belki de insanlık tarihinde hiç olmadığı kadar yadsınamaz bir gerçeklik olarak dayatmakta olması din ve radikalleşme ilişkisini ele almayı zorunlu kılmaktadır. Zira sosyal, ekonomik ve siyasal alanda ortaya çıkan sonuçları bakımından terörün küresel bir tehdit olarak sunulanmasından hareketle içinde bulunulan zamanın bir *siber terörizm çağı* olarak adlandırılmasına neden olduğu görülmektedir.

Radikalleşmeyi konu alan bir çalışmada yüzleşilen problemlerden ilki kuşkusuz konunun tek bir neden üzerinden değerlendirilemeyecek kadar çeşitlilik arz etmesidir. Buradan hareketle sosyal bir çıktı olarak terörü konu alan kapsamlı bir çalışmanın sosyo-kültürel, politik, ekonomik, dini ve entelektüel faktörleri de dikkate alması gerektiği ifade edilebilir. Konuyla ilgili ikinci problem ise olay yahut aktörler üzerinden yapılacak değerlendirmelerde öne çıkan “terör örgütü-terörist” gibi kavramların belirli bir aidiyet ve bakış açısına mensubiyetle ilgili yakın temasında aranmalıdır. Zira belirli bir halk yahut ülkenin “terörist” olarak nitelediği bir unsur farklı kesimlerce “özgürlük savaşçısı, gerilla, direnişçi” gibi tanımlamalarla ele alınabilmektedir.

Dolayısıyla terör ve terörizmle mücadele çerçevesinde ahlaki ve uygulanabilir bir sorumluluğun paydaşları olarak araştırmacıların konuyla ilgili kümülatif bir çabayı ortaya koyma gayretlerinin önemi öncelikli olarak teslim edilmelidir.

Özellikle 11 Eylül sonrası ABD’nin Afganistan ve Irak müdahaleleri ile dünya gündeminin önemli ilgilerinden biri haline gelen İslam, daha çok oryantalist bir bakış açısıyla şiddet, terör ve radikalleşmeyle birlikte anılmaya başlamıştır. Zira medyanın manipülatif etki potansiyelinin de dikkate değer bir biçimde sürece dahil olduğu bir çerçevede Müslümanlarla ilişkilendirilen şiddet eylemleri, hegemonyal amaçlar taşıyan dış müdahaleler, işgal ve baskı politikaları, küresel sömürü ve diktatöryel yönetimler göz ardı edilerek yalnızca İslam inancının doktriner metinleri bağlamında değerlendirilmeye açılmaktadır. Dolayısıyla kimi araştırmacılarca İslamofobi içerisine dahil edilebilecek türden nitelermelerle İslam, fanatizmin, tahammülsüzlüğün, şiddetin ve kanlı çatışmaların normallikle ele alındığı

bir din olarak sunulmaktadır.² Benzer şekilde İslam'ın çatışmacı bir doğaya sahip olduğu önyargısından yola çıkılarak bir 'kılıç dini' olarak tanımlanması³, buradan hareketle de İslam medeniyetinin arkaik, ilkel, gerici ve çağın gerekliliklerine uyum sağlayamayan bir yapıyla özdeşliğini ortaya koyan yaklaşımlar karşımıza çıkmaktadır.⁴ Kuşkusuz bu türden değerlendirmelerde halihazırda nüfusunun büyük bölümü Müslümanlardan oluşan kimi ülkelerin demokratik olmayan otoriter rejimlerce yönetilmesi gibi hususlar da söz konusu yaklaşımları destekleyen bir argüman olarak kullanılabilir.

Bu makale, İslam teolojisinde birincil kaynaklar olarak görülen metinlerin ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair herhangi bir tartışma sunma iddiasında değildir. Bununla birlikte çalışma, siyasal bir ideoloji şeklinde geliştirilen bir anlama biçimi olarak İslam'ın şiddet ve terör eylemleriyle birlikte kullanılma gerçekliğinden hareketle, söz konusu realitenin üzerinde durduğu sosyolojik temelin çözümlenmesini radikalleşme nedenleri bağlamında ele alacaktır.

Çalışmada, öncelikle konuyla ilgili tartışmalarda yer bulan kavramlar ilgili alan yazın çerçevesinde aralarındaki farklılıklara işaret edilerek ele alınacaktır. Ardından İslam toplumlarında gözlemlenen şiddet ve terör eylemlerini besleyen radikalleşme repertuarının hareket ettirici saikleri tartışılacak ve son bölümde ise söz konusu problematiğe yönelik geliştirilen çözüm önerilerine katkıda bulunulmaya gayret edilecektir. Kuşkusuz radikalleşmenin sebeplerini çözümlenme ve tahlile yönelik böyle bir çalışmada konunun tüm yönleriyle eksiksiz bir biçimde ele alınması mümkün değildir. Bu sebeple çalışma, ilgili alan yazın içinde İslam toplumlarında özellikle son dönemde görülen şiddet içerikli radikal unsurların sosyolojik morfolojisini anlamaya yönelik mütevazı bir girişim olarak değerlendirilmeyi talep etmektedir.

² Bkz. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford: Oxford University Press, (1992); Antonio Cassese, *Terrorism, Politics and Law: The Achille Lauro Affair*, Cambridge: Polity Press, (1989).

³ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London: Simon & Schuster, (1996), s. 263.

⁴ Bkz. Conor Cruise O'Brien, "Sick Man of the World", *The Times*, 11 May 1989, (akt.), Javaid Rehman and Susan C. Breau, *Religion, Human Rights and International Law*, London: Martinus Nijhoff Publishers, (2007), s.5.

I. Tanımlama Problemi: Şiddet/Radikalleşme ve Terör Dolayımı

İnsanoğlunun medenileşmesiyle orantılı olarak şiddetin azalacağı öngörüsünün yanlışlandığı günümüzde, şiddet olaylarının artması, şiddetle çeşitli biçimlerde yüz yüze gelinmesi ve gelişen kitle iletişim teknolojisiyle söz konusu durumlardan sıklıkla haberdar olunması, şiddete karşı duyarsızlaşmaların ve bunu normal kabul etme gibi durumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda modern insanın şiddeti, başta kendi hayatının özgül katmanlarında daha sonra da toplumsal yaşamın hemen her katmanında deneyimlediği söylenebilir. Başka bir deyişle adeta günümüzün yaşam tarzını karakterize eden şiddet, hem bireysel hem de toplumsal yaşamı biçimlemekte, organize etmekte; tercihlerimizi, hedeflerimizi yahut isteklerimizi etkileyerek hayatımızı kuşatmaktadır.⁵

Kavramların günlük konuşma dili ile alan yazın içinde kullanım kapsamlarının birbirinden önemli farklılıklar gösterebildiği gerçeğinden hareketle, gerek ilgili verinin toplanması gerekse bu verinin sınıflandırılarak ayrıntılı analizinin sağlanabilmesi için, kavramların açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya konması önem arz etmektedir.⁶ Bu sebeple, öncelikle şiddet, radikalleşme ve terör gibi kavramların ilgili alan yazındaki karşılıklarının belirlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Şiddet kavramı sözlükte, “sindirmek, can acıtmak, öldürmek, cana yahut mala zarar vermek maksadıyla güç kullanmak, illegal olarak fiziksel güç kullanmak ve şiddet tehdidinde bulunmak” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷ Başka bir ifadeyle şiddet, doğrudan siyasal bir amaç taşımayan ancak yok etmeye kadar varabilen tüm zarar oluşturucu saldırı eylemlerini kuşatan bir çerçeve sunmaktadır.⁸

⁵ Celal Türer, “Şiddetin Neliği ve Kavramsal Çerçevesi”, *Şiddet Karşısında İslam*, (ed.), Bünyamin Erul, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2015), s. 13.

⁶ Giovanni Sartori, “Concept Misinformation to Comparative Politics”, *American Political Science Review*, 64 (1970), s. 1033.

⁷ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara:Türk Dil Kurumu Yayınları, (2005), s. 1866.; Tuncer Günay, *Türkiye’de Terör ve Terörizm*, Ankara: Berikan Yayınevi, (2001), s. 4.

⁸ Doğu Ergil, *Türkiye’de Terör ve Şiddet*, Ankara: Turhan Kitabevi, (1980), s.3.

Şiddetle ilgili tanımlamalarda görülen ortak nokta, fiziki güç kullanımının öne çıkmasıdır.⁹ Şiddet yalnızca insan vücuduna yahut mülke zarar verici bir saldırı olarak değerlendirilmemeli, bunun yanında onun birey üzerinde psikolojik anlamda tahribatta bulunan bir yönünün de bulunduğu unutulmamalıdır. Nitekim şiddet, kimi dini örgütlenmeler eliyle bağlılarına yapılan birtakım telkinler yoluyla kişilerin baskı altına alınmasından söz konusu baskının ve uğranılan şiddetin etkisiyle intihar vakalarının görülebilmesine kadar varan geniş bir çerçeve sunmaktadır.¹⁰ Anlaşıldığı üzere şiddet, kişilerin zor yahut tehdit kullanılarak yaralanması, öldürülmesi gibi doğrudan bedensel zarar oluşturu niteliğinin yanında, mallarının gasp edilmesi veya tahribi, gözdağı verilmesi ve baskı altına alınması gibi psikolojik boyutları da kapsayan geniş bir alanda tanımlanabilmektedir. Bununla birlikte bir siyasal toplulukta, doğrudan siyasal rejime, onun bileşenlerine, partilere veya uygulanan politikalara karşı gerçekleştirilen kolektif saldırılar ise “siyasal şiddet” olarak adlandırılan¹¹ bir diğer şiddet formunu imlemektedir. Başka bir şekilde değerlendirilecek olursa, günlük ve sıradan şiddet türünde, yönelinen hedefe zarar verme amacına ulaşıldığında şiddet sona ermektedir. Dolayısıyla sıradan şiddet ile mağdur arasında ikili bir ilişkiden söz edilebilmektedir. Ancak siyasal şiddette fail, kurban ya da kurbanları tanımasa da onların ardındaki seyirci kitleye psikolojik mesajlar ileten bir araç olarak şiddeti kullanmaktadır.¹²

Bütün bu açıklamaların ötesinde şiddetin mahiyeti ve nedenselliğini açıklamaya girişen çeşitli disiplinlerin birbirinden farklı bakış açıları geliştirdikleri ifade edilmelidir. Sözelimi konuya antropolojik bir yaklaşımla bakıldığında, canlıların kendi türlerinin devamlılığını sağlama eylemi olarak şiddeti kullanması söz konusu edilirken, psikolojik bir yaklaşımda şiddet, tedavi edilmesi gereken bir rahatsızlık yahut Freudyen bir bakışla, üstün gelme duygusundan veya ölüm gerçeğinden kaçma yolu olarak insanın başvurduğu yıkıcı bir eylem durumu şeklinde tarif edilebilir. Sosyolojik açıdan

⁹ Bkz. M. Şükrü Alparlan, *Kriminoloji ve Hukuk Açısından Tedhişçilik*, İstanbul: Teknik Yayınlar, (1983), s. 42-43.

¹⁰ Hayati Hazır, *Siyasal Şiddet ve Terörizm*, Ankara: Nobel Yayıncılık, (2001), s. 19.

¹¹ John Richard Thackrah, *Dictionary of Terrorism*, London: Routledge, (2004), s. 202., Ted Gurr, *Why Men Rebel*, New York: Routledge, (2011), s. 4.

¹² Günay, *a.g.e.*, s. 50-51.

bakıldığında ise şiddetin toplumsal yapı ve işleyişe bağlı olarak öne çıkarıldığı görülecektir. Buna göre -Durkheimci bir yaklaşımla- bireyin şiddete olan yakınlığı içinde bulunduğu çevresel koşullarla örüntülenmiş toplumsal yapı tarafından belirlenebileceği gibi, şiddeti üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak yorumlayan ve bu durumu oluşturan üretim tarzı aşıldığında şiddetin de aşılacağını savlayan bir yorumla da (Marksist yaklaşım) ele alınabilecektir.¹³

Öte taraftan ‘radikal’ kavramı ise “herhangi bir siyasal görüş konusunda taassub sahibi”¹⁴ olmayı ifade etmekle birlikte, mevcut bir uygulama, kurumsal yapı yahut sosyal sistemin köklü bir şekilde değişimini talep eden kişi, grup ya da hareketleri nitelemek üzere kullanılmaktadır. Tarihsel süreçte siyasal olarak ilk kez Fransız devrimi sırasında krala karşı geliştirdikleri etkin muhalefetle öne çıkan kimseler için kullanılan bu tanımlama¹⁵, günümüzde, özellikle belirli dini inanç, ideoloji veya siyasi düşüncüyü merkeze alarak geliştirilen “aşırılıkçı” tutumu betimlemektedir. Buradan hareketle radikalizm (radicalism), sosyal ve siyasal düzenin köklü yapısal dönüşümünün gerçekleşmesi adına siyasi araçların kullanımının ötesinde şiddete başvurmayı meşru gören grup davranışlarını nitelemek için kullanılan bir kavram olarak belirmektedir. Diğer bir deyişle, radikal eylemi demokratik herhangi bir talebi içeren bir eylemden ayıran başlıca unsur, şiddetin bir yöntem olarak benimsenmiş olmasıdır.¹⁶ Dolayısıyla radikalleşme, bireysel ya da kitlesel formda gelişen eyleme tarzında şiddetin kullanım meşruiyetini benimseyen bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle radikalleşme, mevcut sosyal yapı içerisinde düşünsel bir muhaliflikten başlamak üzere son tahlilde hedeflediği dönüşümü sağlamak amacıyla bir yöntem ve strateji olarak teröre başvurmayı olumlayan geniş bir çerçeve sunmaktadır. Kavramın son dönemlerde özellikle

¹³ Celal Türer, “Şiddetin Neliği ve Kavramsal Çerçevesi”, *Şiddet Karşısında İslam*, (ed.), Bünyamin Erul, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2015), s. 21.

¹⁴ Ahmet Emin Dağ, *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınevi, (2004), s. 371.

¹⁵ William Outhwaite and Tom Bottomore (ed.), *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford: Blackwell, (1993), s. 541.

¹⁶ Hilmi Demir, *Radikal Selefi Hareketler ve Terör Örgütleri: Kavram ve Teorik Çerçeve*, (Değerlendirme Notu), Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı, (2016), s.4-5.

batılı araştırmacılarca ortaya konan çalışmalarda, fundamentalizm (fundamentalism) ile eş anlamlı olarak kimi dini toplumsal hareketleri, özelde ise siyasi İslamcı yahut Cihatçı (Jihadist) olarak nitelenen aşırılık yanlısı ideolojik yapı ve örgütleri tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir.¹⁷

Literatürde öne çıkan bir başka kavram çifti olan “radikal sağ-sağ radikalizm” ise, 1950’lerde Amerika’da yaygın olarak kullanılmaya başlanmış ve 1960’lardan itibaren diğer dillerde de yerleşmiştir.¹⁸Bu çerçevede ABD’de radikal sağ kavramı, gelenekçi ve Hıristiyan fundamentalist değerleri benimseyen bir siyasi bakışla hareket eden akımları işaret etmek için kullanılmıştır. Bunun yanında Alman geleneğinde radikalizm, köklü siyasi değişim talepleri ileri süren ve çoğulcu temsili demokrasinin karşılıklı taviz ve pazarlık usulüne uzak duran hareketlerin niteliği olarak anlaşılmaktadır.¹⁹ Bugün ise çağdaş radikal sağ, sağ populizm, yeni populizm, radikal sağ populizm yahut neo-populizm gibi terimlerle karşılanabilmektedir.²⁰

Şiddet ve radikalleşmeyle ilgili yukarıdaki açıklamalardan hareketle, “yıldırma, cana kıyma, korkutma ve tedhiş” gibi anlamlara gelen terörün²¹ -her ne kadar üzerinde fikir birliği sağlanmış bir tanım henüz ortaya konmamışsa da²²- genel olarak, savaş dışı durumlarda belirli hedeflere karşı siyasi amaçlara ulaşmak için şiddet veya

¹⁷ Bkz. John Esposito, *The Islamic Threat*, Oxford: Oxford University Press, (1999); Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, (Çev.), Carol Volk, London: I.B.Tauris, (1994); Lawrence Davidson, *Islamic Fundamentalism*, California: Praeger, (2013); Beverley Milton-Edwards, *Islamic Fundamentalism since 1945*, London: Routledge, (2005).

¹⁸ Klaus von Beyme, *Right-Wing Extremism in Western Europe*, London: Frank Cass, (1988), s. 2.

¹⁹ Cas Mudde, “The War of Words Defining the Extreme Right Party Family”, *West European Politics*, (1996), sayı: 24, s. 232.

²⁰ Hasan Saim Vural, *Avrupa’da Radikal Sağın Yükselişi*, İstanbul: İletişim Yayınları, (2005), s. 25.

²¹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, (2005), s. 1961.

²² Gerek devletler ve uluslararası kuruluşlar gerekse araştırmacılar tarafından ortaya konmuş yaklaşık iki yüz civarında terör ve terörizm tanımının bulunduğu belirtilmektedir. Bkz. Fatih Yamaç, “Siber Terörizm”, *Polis Dergisi*, (2001), s. 29.

tehdit kullanma biçiminde tanımlandığı ifade edilebilir.²³ Bu noktada terör ve terörizmin tarihsel olarak bir kaç bin yıl öncesine varan bir okuma biçimiyle ele alınmasının yanında, bu çalışmada konu edilen terör ve terörizm kavramlarının içinde bulunan modern küresel çağın ürünleri olarak sorgulandığı hatırlanmalıdır. Zira modern dönemde terör, 19. Yüzyılda gelişen işçi hareketleri içerisinde teröre başvuranlarla şekillenen birinci dalga, 20. Yüzyılda bağımsızlık mücadeleleri ve soğuk savaş döneminde teröre başvuranların oluşturduğu ikinci dalga ve günümüzde devamlılık gösteren üçüncü dalga -küresel terör- olarak bölümlenmektedir.²⁴ Fonksiyonel bir tanımlama yapılacak olursa, terör, baskı ve zorlama amacıyla, devlet dışı aktörler tarafından gerçekleştirilen siyasal güdülü ve planlı bir şekilde sürdürülen ve zaman zaman ulusal sınırları aşarak başka devletleri de hedef alan şiddet olaylarıdır.²⁵ Benzer şekilde terörizm, saldırılan yahut korkutulan siviller aracılığı ile hedeflenen daha büyük bir kitleyi yıldırarak yasa-dışı stratejik ve siyasal amaçların gerçekleştirilmesi için bir grubun bilinçli ve planlı bir biçimde şiddet kullanması veya kullanma tehdidinde bulunması şeklinde de tanımlanmaktadır.²⁶ Her ne kadar bazı gruplar elinde terörün bizzat kendisinin amaçlaşması söz konusu edilebilirse de, terör, hedeflenen bir amaca ulaşma adına metot olarak kullanılan şiddetin yaygın bir formu olarak görülmektedir.²⁷ Gürses²⁸ ise çoğunlukla 'siyasi taviz koparmak amacıyla şiddet yoluyla toplumda korku salarak siyasi iktidara baskı yapma' durumunu terörizmin temel hareket ettirici unsuru olarak görmektedir. Bu noktada terör ve terörizm

²³ Rosalyn Higgins and Maurice Flory, *Terrorism and International Law*, London: Routledge, (1997), s. xi.

²⁴ İhsan Bal, "Terör Nedir? Neden Terörist Olunur?", *Terörizm*, (Der.), İhsan Bal, Ankara: Usak Yayınları, (2006), s. 7.

²⁵ Talip Küçükcan, "Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri", *İslam ve Şiddet*, (Ed.), Mümtaz'er Türköne, İstanbul: Ufuk Kitap, (2007), s. 135.

²⁶ Doğu Ergil, "Terörizmin Mantığı ve Hedefi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, (1991), c. XLVI, sayı:1-2, s. 171.

²⁷ Michel Wieviorka, "Terrorism in the Context of Academic Research", (içinde) Martin A. Miller, P. Pomper vd., *Terrorism in Context*, (ed.) M. Crenshaw, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, (1995), s. 601.

²⁸ Emin Gürses, *Etnik Terör*, İstanbul: Profil Yayıncılık, (2007), s.13; Günay, *a.g.e.*, s. 21.

kavramları arasındaki farklılığa işaret etmek yerinde olacaktır. Terör, kısaca silahlı eylemler marifetiyle kendini ve davasını duyurma şeklinde özetlenebilirken, terörizm bu eylemleri savunan, stratejilerini açıklayan, aktaran ve geliştiren bir düşünce disiplini yahut akımı²⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Başka bir ifadeyle terör stratejik bir eylem olarak öne çıkarken terörizm uygulamaya konan stratejinin söylem çerçevesini imleyen bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla terör eylemlerini nitelik açısından tanımlamayla ilgili ulusal yahut uluslararası bir anlaşmazlığın ortaya çıkması söz konusu olmazken, terörizmin içerdiği siyasal ağırlık ortak tanımlamayı zorlaştırmaktadır.

Siyasal içerikli bir kavram olan terörizmin, gerek içerik gerekse sınırlarının ikamesi açısından uluslararası platformda devletlerin *tamamı* tarafından kabul edilmiş, hangi türden eylemlerin terörizmi oluşturduğu ya da hangi aktörlerin terörist olarak değerlendirilmesi gerektiğine yönelik somut ve genelgeçer bir tanımla bulunmamakla birlikte,³⁰ Avrupa Konseyi'nin 27 Aralık 2001 tarihli *Terörle Mücadelede Özel Tedbirler Hakkındaki Ortak Tutum* belgesinin 1. Maddesinde, terör eylemi son derece açık bir şekilde tanımlanmıştır.³¹ Buna göre terör eylemi, özellikleri ve bağlamı çerçevesinde bir ülkeye ya da uluslararası kuruluşa ciddi olarak zarar verebilecek, aşağıda ifade-lendirilen amaçlarla işlenmesi halinde ulusal kanunlara göre bir suç olarak tanımlanmış olan kasıtlı filler anlamına gelir:

- i. "Bir halkı ciddi olarak korkutmak,
- ii. Bir hükümeti yahut uluslararası bir kuruluşu herhangi bir fiili gerçekleştirilmeye ya da bu fiilden kaçınmaya zorlamak,
- iii. Bir ülkenin ya da uluslararası bir kuruluşun temel siyasi, anayasal, ekonomik veya toplumsal kurumlarını ciddi olarak istikrarsızlaştırmak ya da yıkmak:
 - a. Ölüme sebebiyet verebilecek şekilde bir kişinin hayatına kastedilen saldırılar,
 - b. Bir kişinin fiziksel sağlığına zarar verecek saldırılar,
 - c. Adam kaçırmaya yahut rehin alma,

²⁹ İhsan Bal, *a.g.e.*, s. 8.

³⁰ Javaid Rehman, *Islamic State Practices, International Law and the Threat from Terrorism*, Oxford: Hart Publishing, (2005), s.92.

³¹ Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı, *İnsan Hakları ve Terörle Mücadele*, Ankara: Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları, (2011), s. 17-19.

- d. Bir devlet ya da kamu tesisine, ulaşım sistemine, bilgi sistemleri, kıta sahanlığı üzerinde yer alan sabit platform türü tesisler dahil olmak üzere bir alt-yapı tesisine, bir kamu alanına ya da özel mülke insan hayatını tehlikeye atacak yahut önemli ekonomik kayıplara yol açacak şekilde zarar vermek,
- e. Uçak, gemi ya da diğer toplu taşımacılık veya nakliye vasıtalarını kaçırmak,
- f. Silah, patlayıcı madde ya da nükleer, biyolojik veya kimyasal silahların imalatı, bulundurulması, temini, taşınması, tedariki ile biyolojik ve kimyasal silahlarla ilgili araştırmalar yapılması ve bu tür silahların geliştirilmesi,
- g. Tehlikeli maddelerin güvenliğini ya da insan hayatını tehlikeye atabilecek yangın, patlama veya su baskınlarına sebebiyet vermek,
- h. İnsan hayatını tehlikeye atabilecek şekilde su, enerji ya da diğer temel kaynakların tedarikine müdahale etmek yahut tedariki kesintiye uğratmak,
- i. Bir terörist grubu yönetmek,
- j. Bilgi ya da maddi kaynak temin etmek, yahut herhangi bir şekilde faaliyetlerini finanse etmek yoluyla, bu tür bir katılımın grubun suç faaliyetlerine katkı sağlayacağını bilerek bir terörist grubun faaliyetlerine iştirak etmek.
- k. 'a' ile 'h' bendi arasında yer alan fiillerden herhangi birini gerçekleştirmekle tehdit etmek."

Yukarıdaki verilerden hareketle 'terörist grup', ikiden fazla kişiyi ihtiva eden, zaman içinde teşekkül etmiş ve terör eylemi gerçekleştirmek üzere topluca hareket eden tarzda yapılanmış bir grup şeklinde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Birleşmiş Milletler Genel Kurulunca kabul edilen tanıma göre terör eylemi, "insan haklarını, temel özgürlükleri ve demokrasiyi yıkma amacı güden, devletlerin toprak bütünlüğünü ve güvenliğini tehdit eden, meşru olarak kurulmuş hükümetleri istikrarsızlığa uğratan, çoğulcu sivil toplumu tehlikeye atan, devletlerin ekonomik ve sosyal kalkınması üzerinde

olumsuz sonuçlar doğuran faaliyetler” şeklinde ortaya konmaktadır.³²

Kavramsal çerçeve içinde ayrıştırılması gereken kavram çiftinin sonuncusunu terörizm-anarşizm oluşturmaktadır. Zira kamuoyunda sıklıkla terörist ve anarşist ifadelerinin birbiriyle eş anlamlı kullanılması, diğer taraftan terörün toplumda anarşiye sebep olması ve anarşistlerin de kendi amaçlarına ulaşmada terör eylemlerine başvurmaları gibi hususlar söz konusu karışıklığı beslemektedir. Oysa anarşizm, devlet, hükümet, özel mülkiyet, din, aile gibi tüm örgütlü sosyal kurumları ortadan kaldırılması gereken bir sömürü aracı olarak konumlayan bir doktrinken; terörizm, devlet, hükümet ve diğer örgütlü kurumları yok etmeyi değil, amaçları doğrultusunda değiştirmeyi, yeniden yapılandırmayı amaçlayan bir tutum sergilemektedir. Başka bir deyişle, anarşist düşüncede hedeflenen, örgütsüz anarşik topluma ulaşmak iken, terörist bir yapı için varılacak nihai nokta, kendi siyasal ideolojisine uygun özellikler taşıyan yeni bir toplum ve yönetim anlayışını ikame etmektir.³³ Kuşkusuz ikisi arasındaki ortak nokta, hedeflenen amaca ulaşmak için bir strateji ve teknik olarak teröre başvurmalarıdır.

II. Radikalleşmeyi Doğuran Repertuar

Sosyal bilimlerin siyasal terör, terörizm ve şiddet gibi temalarını çalışmalarına konu edinen araştırmacılar genel olarak radikalleşmenin, özel olarak da dini fanatizmin kimilerince terörün başlıca gerekçesi olarak değerlendirildiğine şahit olmaktadır. Esasen söz konusu fanatizmin terörizm için uygun zeminin oluşumuna katkı sağladığı, ancak bunun temel hareket ettirici etkeni olmadığı ifade edilmelidir. Başka bir deyişle, psikolojik, fizyolojik yahut otoriteryan biçimlerde uygulanabilen her şiddet hareketinin kendi meşruiyetini ikame etme aracı olarak bazen dinsel bir inanışa, bazense siyasal yahut ideolojik bir metin/söylem veya argümana dayanırma gerekliliği duyduğu bilinmektedir.³⁴ Fakat diğer yandan pratik düzlem söz konusu edildiğinde dini düşünce ve hissiyatını

³² Karar 54/164, *İnsan Hakları ve Terör*, Genel Kurul tarafından 17 Aralık 1999 tarihinde kabul edilmiştir. (s.21).

³³ Türkiye Barolar Birliği, *Türkiye ve Terörizm*, Ankara: Şen Matbaa, (2006), s. 137-138.

³⁴ Şinasi Gündüz, *a.g.e.*, s. 26.

görece 'radikal' olarak konumlayan bir çok insanın herhangi bir şiddet biçimini tercih etmeme örneği sunduğu da görülmektedir. Dolayısıyla, eylem biçimini en uç noktada teröre vardırarak radikalleşmenin varlık kazanmasında şiddeti, mevcut toplum siyasasında bir biçimde değişim oluşturmanın etkili bir yolu olarak görme durumuna sebep olan farklı etmenlerin bulunması gerekliliğine kapı aralanmaktadır.

Öte yandan, terörü doğuran başlıca etmen olarak yoksulluğun yahut etnik farklılığın işaret edilmesi alanla ilgili sosyolojik çözümleme ve gerekçelendirmelerde kolaycılığa kaçıldığının bir göstergesi olarak okunabilir. Zira özellikle Afrika, Asya ve Güney Amerika'nın bazı bölgelerinin yoksulluk düzeyleri ve bu bölgelerdeki toplumların terör ve şiddetle aralarına koydukları mesafe, öte taraftan aynı etnik kökene sahip unsurlar arasında da son derece büyük sayılara varan kayıpların yaşandığı terör faaliyetlerinin gerçekleşebildiği dikkate alındığında söz konusu ilişkinin daha farklı bir biçimde ele alınması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Benzer şekilde demokratik olmayan yönetim anlayışlarının da terörün bizatihi sebebi olduğu iddiasının Çin yahut Kuzey Kore gibi demokratik olmayan ancak herhangi bir terör pratiği içinde yer almayan örneklerle yanlışlandığını gözlemlemek mümkündür. Tersinden bir okumayla, demokrasinin yerleşik olarak işletildiği kimi toplumsal yapılarda bizzat demokratik anlayış çerçevesinde geliştirilen özel hayatın dokunulmazlığı, seyahat özgürlüğü ve serbest ekonomik girişim gibi hususların terör örgütlenmelerinin mobilizasyonunda önemli kolaylıklar sağladığına yönelik değerlendirmeler yapılabilmektedir.³⁵ Buradan, demokrasinin şiddet yanlısı bir radikalleşmeye doğrudan bir etkide bulunduğu anlamı çıkarılmasa da özgürlükler bağlamında taşıdığı güvenlik zafiyetinden hareketle radikalleşmenin ve terörün varlık kazanmasına uygun bir zemin oluşturabildiği ifade edilebilir.

Bir başka indirgemeci yaklaşım örneğini, radikalleşme ve şiddetin temel kaynağının eğitimsiz insan profiliyle açıklanabileceğine dönük anlatı oluşturmaktadır. Fakat ortaya konan şiddet eylemlerinin mahiyeti, kapsam genişliği ve etkileri göz önüne alındığında

³⁵ Talip Küçükcan, "Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri", *İslam ve Şiddet*, (Ed.), Mümtaz'er Türköne, İstanbul: Ufuk Kitap, (2007), s. 138-139.

planlı ve stratejik önem düzeyleri titizlikle gözetilen eylemlerin profesyonel bir eğitim gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bu da -en azından- eylem organizatörlerinin entelektüel olarak görece yüksek bir eğitime sahip olduklarını, dolayısıyla çatışmanın hazırlayıcısı olan -son zamanlarda öne çıkan bir kavram ile ifade edilecek olursa- *üst aklın* yüksek eğitsel donanıma sahip kimselerden örülü bir anlayışla işlediğini ve bu doğrultuda siyasal ve sosyal yapıda somut birtakım değişimler hedeflediğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere insan tekinin eyleme ve etkiye potansiyelini fazlasıyla aşan bir olgusal gerçeklik olarak şiddet ve terörle özdeşleşebilen radikalleşme sürecini tekil bir nedensellik üzerinden değerlendirmek eksik ve hatalı çıkarımlarda bulunmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Zira radikalleşme, esasen dayandığı arka plan açısından çok yönlü bir yapıya sahiptir; dolayısıyla konunun yalnızca bir sebep üzerinden indirgemeci bir yaklaşımla değil, toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel unsurların sürece eş zamanlı dahil edildiği bir biçimde ele alınması gerekmektedir. Buradan hareketle örneğin yalnızca dinle ilintili olarak değerlendirilebilecek türde bir radikalleşme/şiddet/terör olgusunun dahi arkasında kimi politik, ekonomik ve sosyal nedenler içermekte³⁶ olduğu ifade edilebilir.

Bununla birlikte radikalleşmenin gerekçeleri ve mahiyetine yönelik her ne kadar genel geçer kimi kategorilendirmelerin yapılması mümkünse de ülke ve toplumlara göre birtakım özel nedenlerin de var olabileceği ve bunların da en az diğer sebepler kadar önem taşıyabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Zira tıpkı bir ülkenin deneyimlediği terörizm özeline indirgendiğinde karşılaşılan algılama ve tanımlamalarda olduğu gibi radikalleşmeye dönük nedenleri içeren repertuar da objektiflik ve bilimsellik açısından benzer eleştirilebilir açıklığa sahip bir çerçeve sunmaktadır. Fakat yine de açıklama yönüyle en akılcı girişim olarak görülebilecek bu değerlendirme biçimi söz konusu edildiğinde, radikalleşmeye dönük repertuarın “sosyal nedenler ve toplumsal yapı, ekonomik nedenler, siyasal nedenler ve konjonktürel gelişmeler, hukuki yapı ve adalet anlayışı, jeopolitik ve jeostratejik nedenler, milletlerin irki, kültürel, dini ve ideolojik yapısal özellikleriyle ilgili nedenler, emperyalist

³⁶ Gündüz, *a.g.e.*, s. 25.

dış politikalar ve kişisel psikolojik sapmalar³⁷ türünden başlıklar altında toplanabileceği ifade edilebilir.

Başka bir açıdan bakıldığında şiddet, terör ve buna ilişkin olarak görülen radikalleşme fenomeninin, objektif olarak tartışılması gereken davranışsal, sosyal ve entelektüel bağlamlara sahip olduğu ifade edilebilir. Çünkü söz konusu eylem formlarına yönelen kimse ve grupların içinde buldukları toplumca onaylanması, kendilerine bu yönde maddi destek bulmaları ve süreç içinde entelektüel gelişim sağlamaları ile mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla aşağıda detaylı olarak yer verilen hususlar, radikalleşme bağlamında birbirlerine etkileyen ve eş zamanlı olarak değerlendirmeye alınması gereken bir tarzda irdelenmelidir.

(i) Radikalleşmenin Sosyo-Psikolojik Düzlemi

Radikalleşme ve terörizmin kesiştiği bir eksen üzerinde yapılan kimi değerlendirmelerde terörizmin ancak belli ülkelerde (gelişmiş yahut gelişmekte olan) ve toplumlarda, belli koşulların varlığıyla ortaya çıkabileceğini, buna bağlı olarak teröristlerin önemli bir bölümünün de çeşitli psikolojik rahatsızlıklar ve hatta kalıtsal kişilik bozuklukları ile malul olabileceklerini savlayan düşüncelere rastlanmaktadır.³⁸ Ancak bu türden yaklaşımların zayıf ve eleştiriye açık yanı, gelişmiş ülkelerde ortaya çıkan terörist yapılanmaları (Örneğin Kızıl Tuğaylar ya da Japon Kızıl Ordusu gb.) ve örgüt mensuplarının psikolojisini açıklamakta yetersiz kalışıdır. Zira terör eyleminde aktif rol alan kimselerin psikolojik olarak kimi sorunlarla özdeşleştirilmeleri mümkün kılınabilirse de, bu durum kalıtsal yollarla gerçekleşen şiddet meyilli bir karakter aktarımından çok sosyo-psikolojik düzeyde yaşanan bir yabancılaşma, engellenme ve bunun sonucunda gerçekleşmesi mümkün görülebilecek bir isyan ve başkaldırı reaksiyonu olarak değerlendirilmektedir.³⁹ Bilindiği üzere küçük yaşlarda aile tarafından konulan yasaklar olarak algılanan engelleme, ileriki yaşlarda birey tarafından bürokrasi ve devlet eliyle ikame edilen sınırlamalarla pekiştirilmekte, bu da birey

³⁷ Türkiye Barolar Birliği, *a.g.e.*, s. 175-176.

³⁸ Bkz. Walter Laqueur, *Terrorism*, Boston: Little, Brown, (1977), s. 125; Maxwell Taylor, *The Terrorist*. London: Brassey's, (1988).

³⁹ Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, İstanbul: Remzi Kitabevi, (2006), s. 138.

üzerinde tepkisel bir durumun gelişmesine neden olmaktadır.⁴⁰ İlerleyen süreçte kendi olanaklarıyla eriştiği bilgileri öncesinde kendisine benimsetilen düşünce kalıplarını, değer yargılarını ve kontrol mekanizmalarını sorgulamak için kullanan birey, giderek dahil olduğu toplumsal kurumlardan uzaklaşma ve yabancılaşma yaşayabilmekte, sonrasında ise hayatın yönlendiriciliğini tanzim edecek güce sahip olduğunu düşündüğü karizmatik bir lider yahut otorite arama ihtiyacı duyabilmektedir. Kendi toplumuna yabancılaşan birey, son noktada, gereksinim duyduğu başkaldırını topluma ve nihayet devlet mekanizmasına yöneltebilecek bir hazır bulunuşluğa evrilebilmektedir. Anlaşıldığı üzere, bu sürecin sürdürülebilirliğini sağlayan temel etmen, sürekliliği sağlanacak olan bir *ötek*inin var kılınmasıdır. Dolayısıyla dünya bu perspektiften “biz” ve “onlar” arasında bitmeyen bir mücadelenin sürdüğü bir çatışma alanı olarak konumlanmaktadır.⁴¹

Öte taraftan radikalleşme ve teröre yönelimle ilgili kısıtlı da olsa yapılan saha araştırmalarından derlenen bilgilere göre⁴² teröristlerin haklarını elde etmek adına başvurulacak başka bir yöntemin kalmadığına yönelik bir inanca vardıkları, dolayısıyla hedeflenen sonuca hızlı ve etkin bir biçimde ulaşma arzusunda buldukları gibi etmenlerin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer yandan şiddeti bir yöntem olarak kullanmayı benimsemiş terör örgütlerinin insan kaynağı ihtiyaçlarını giderme adına psikolojik süreçleri etkin bir şekilde kullanmakta oldukları bilinmektedir. Buna göre örgüte kazandırılması planlanan kişilere öncelikle (sözde) karşılıksız arkadaşlık ve dostluk sunularak duygusal bir yaklaşımda bulunulmakta, ardından kişiye birtakım sorumluluklar yüklenerek grup aidiyetleri pekiştirilmektedir. Dolayısıyla, bu yöntemle kişinin kapalı kolektif bir topluluğun içinde örgüt eliyle oluşturulacak gerçeklik algısını edinmeye hazır hale getirilmesi, belirlenen hedefler doğrultusunda düşünsel seviyelerinin

⁴⁰ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, (2005), s. 136-137.

⁴¹ Terörizmin psikolojik açıdan ayrıntılı olarak tahlili için bkz. Doğu Ergil, “Terörizmin Mantiği ve Hedefi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, (1991), c. XLVI, sayı:1-2.

⁴² Rex A. Hudson, *The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?*, Washington: The Library of Congress, (1999), s. 23-29.

yükseltilmesi ve nihai olarak eyleme katkı sağlayacak bir duruma taşınması mümkün olabilecektir.⁴³

Son dönemlerde İslam toplumlarında -bir biçimde- yer bulan terör örgütlerinin, kamuoyunda infial oluşturacak türde eylemlerde buldukları görülmektedir. Zira bu tercihte, eylemin hedef toplumda uyandıracığı etki hacminin büyüklüğü ve yaygınlık derecesi temel kriteri oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle psikolojik bir hedef olarak, terörist eylemlerin hedef toplumu çözücü, sindirici ve izole edici kaotik etkisinin verimliliği öncelikli belirleyendir.⁴⁴ Özellikle DAİŞ gibi adından sıklıkla söz ettiren terör örgütlerinin elinde etkili tiyatral bir gösteri olarak sunumlanan eylemler, hedef kitleye (tüm dünya) ulaştırılmak istenen mesajın en etkin bir biçimde gönderilmesi amacıyla hizmet etmektedir.

Songar'ın ifadesiyle⁴⁵ terörizmin sürekli terör, cinayet ve sabotajlarla toplumu "korku hipnozu"na sokmak ve bireylerin muhakeme gücünü kırarak doğru ve yanlışın ayırt edilemez bir hal almasını sağlamak şeklinde ifadelendirilebilecek iki temel amacı bulunmaktadır. Bu haliyle adeta hipnotize olmuş, suskun ve itaatkar bir karaktere bürünmüş olan toplumun, içine girdiği kaos durumunda, öncesinde tamamen reddetmiş olduğu şeyleri dahi kabul edecek yeni bir hal alabilmesi mümkün olacaktır.

Diğer taraftan baskıcı ve otoriter idarelerce yönetilen ülkelerde gözlemlenen yolsuzluklar, ekonomideki dengesiz dağılım, işsizlik ve fakirlik oranlarındaki yükseklik gibi hususların özellikle genç kitleler üzerinde hayal kırıklığı, çaresizlik hissi ve şiddete eğilimli bir tepkiselliğin gelişimini salık verdiği tespit edilmelidir. Söz konusu tepkiselliğin ürettiği agresif davranış biçimlerinin de süreç içinde kimi kurumsal yapılara yahut bizzat devlet erkine yönelik organize şiddet eylemlerine dönüşebilme riski taşıdığı açıktır.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Necati Alkan, *Psikolojik Harekat, Terörizm ve Polis*, Ankara: TEMÜH Dairesi Başkanlığı Yayınları, (2000).

⁴⁴ Tuncer Günay, *Türkiye'de Terör ve Terörizm*, Ankara: Berikan Yayınevi, (2001), s. 51.

⁴⁵ Ayhan Songar, "Psikolojik Açıdan Toplumda Şiddet", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, (1982-1983), c. 48, sayı:1-4, s. 445-446.

(ii) Sosyo-Politik ve Sosyo-Ekonomik Zemin

Radikalleşmeye zemin hazırlaması muhtemel sosyo-politik ve sosyo-ekonomik faktörleri genel bir çerçeveye, toplumda etnik, dini yahut mezhep ayrılıklarının varlığı, genel eğitim düzeyinin düşüklüğü, ötekileşme, bireysel ve toplumsal özgürlüklerin kısıtlılığı, ideolojik kamplaşmaların varlığı, ülkedeki yönetim ve hükümetin yetersizliği, toplumdaki bazı grupların bürokraside ayrıcalıklı konumları ele geçirmesi, siyasi partiler arasındaki çekişmelerin toplumsal bölünmelere yol açması, yargı, yürütme ve yasama erkleri arasındaki uyumsuzluk ve kronikleşmiş hükümet krizleri, güvenlik güçlerinin kamuoyu itibarının zedelenmişliği, hukuki kurumların taraf haline gelmesi, toplumun adalete olan inancının sarsılması, toplumsal birlik anlayışının kaybedilmesi, toplumdaki gelir dağılımı dengesizliği, ekonomik dağılımdaki düzensizliğin toplumsal sınıflaşmayı tetiklemesi, artan işsizlik oranları, ekonomik dış bağımlılık, ekonomi kurumlarındaki yetersizlik ve yolsuzluklar, devletin ekonomik kontrolü kaybetmesi ve dış ekonomik angajmanlar türünden faktörler⁴⁶ şeklinde sıralamak mümkün görünmektedir.

Ulusal yahut uluslararası düzeyde bir radikalleşme ve buna bağlı olarak gelişen terörizm tehdidinin oluşturulabilmesi için asgari olarak bir kitlenin benimseyerek destekleyebileceği bir ideoloji/amaç, bu ideoloji veya amacın gereklerinin yerine getirilmesini engelleyen gerçek ya da hayali olarak üretilmiş bir “düşman/öteki”, amaca giden adımları oluşturan eylemleri gerçekleştirebilecek düzeyde ideolojik ve uygulamalı eğitim almış militanlardan oluşan bir örgüt, bu örgütü ve destekleyici kitleyi yönetsel olarak idare edebilecek bir lider, eylem sahasını lojistik olarak destekleyecek (araç-gereç, silah mühimmat vs.) finansman kaynağı, eylemin istenen sonucu oluşturabilmesi için gerekli uygun toplumsal-siyasal-ekonomik istikrarsızlık ortamı, örgütün çeşitli zorluklarla karşılaştığında sığınabileceği ülke içi ya da dışında güvenli üs ve bölgeler, ulusal ve uluslararası düzeyde propaganda araçları ve daha birçok olanak gereklidir.⁴⁷ Kuşkusuz bu gereksinimler hiçbir şekilde kendiliğinden ve doğal olarak bir araya gelemez. Dolayısıyla mutlak surette kimi güçler tarafından bir araya getirilmeleri ve koordine edilmeleri gerekmektedir. Başka bir deyişle terörizm, bir ülkenin, dinin yahut

⁴⁶ Türkiye Barolar Birliği, *a.g.e.*, s. 142-143.

⁴⁷ Türkiye Barolar Birliği, *a.g.e.*, s. 306.

etnik yapının özelliklerinden ve içinde bulunduğu toplumsal yapının özgün koşullarından yararlanılarak bazı güç odaklarınca oluşturulmaktadır. Buna olanak sağlayan koşullar ise terörizmin oluşumunu mümkün kılacak bir istikrarsızlık ortamı, bu istikrarsızlığı sürdürebilmeyi sağlayacak toplumsal farklılık ve ayırım noktalarının bulunması –yoksa oluşturulması- ve bunların çeşitli düzeylerde istismarının gerçekleştirilmesi şeklinde özetlenebilir.

Terör eylemleri genel olarak iki motivasyondan hareket etmektedir. Bunlar, siyasal ve toplumsal adaletsizlik düşüncesinin varlığı ile şiddetin sistem değişikliğini sağlayacağına yönelik inançtır. Buna göre toplumda görülen sosyo-ekonomik dengesizlikler yahut adaletsizliği gidermenin yolu şiddete başvurmaktan geçmektedir. Zira toplumsal adaletin sağlanmasında önemli görevler üstlenen ülke içi hukuk müesseselerinin, mahkemelerin ve yasaların yozlaşması, bunların toplumda yer bulan kimi grupları kayırcı bir formda işlemesi dolayısıyla eşitlik ve adalet anlayışı ortadan kalkmış olmaktadır. Bu durum hukuk mekanizmasının olmadığı bir yapıda kişi yahut grupların kendilerince oluşturdukları adalet anlayışlarını tesis etmeye yönelik çabalara destek verebilecek bir toplumsal taban sağlayabilmektedir.

Diğer yandan terör söz konusu edildiğinde göz ardı edilemeyecek önemli konulardan biri kuşkusuz terörün finansman desteğinin sağlanmasıdır. Zira gerçekleştirilecek her bir eylemin, mahiyeti ve büyüklüğü oranında bir finansal desteğe ihtiyaç duyduğu açıktır. Dolayısıyla bu faaliyetler için örgütlerin vakıf, dernek yahut hayır kurumu gibi çeşitli isimler altında etkinlik yürüten ve kendi destekçilerinden fon akışını sağlayan yapılanmaları bulunmaktadır. Bununla birlikte kimi örgütlerin finans kaynakları arasında fidyeden uyuşturucuya işlevselleştirilmiş pek çok yasadışı destek kanalının bulunduğu bilinmektedir.

Özelde halkının büyük çoğunluğu Müslüman olan kimi ülke yönetimlerinin, toplumda kendilerine karşı siyasal muhalefet içinde bulunan gruplara yönelik baskıcı ve onları sindirmeye dönük bir politika izlemeleri, zaman zaman bu politikaların devlet terörüne dönüşmesi gibi uçlara varmakta, bu da muhalif yapının kendine özgü bir biçimde geliştirdiği savunma stratejilerini ortaya koymasına sebep olabilmektedir. Özellikle son yüzyılda İslam toplumlarında yaşanan sıkıntılar, küresel hegemonyal güçlerin güdümünde

Ortadoğu'da kurulan devlet yönetimlerinin kendi halklarının düşünsel ve maddi kaynaklarını sömürüye açmaları, halkın doğrudan kendi taleplerini ifade edebilecek siyasi mekanizmaları oluşturmamasından mahrum bırakılması yahut bunların tehlike olarak görülmeleri ve kimi durumlarda şiddetle tasfiye edilmeleri, kitlesel anlamda radikalleşme eğrisinin ivme kazanmasına katkı sağlayıcı türde etkiye bulunmaktadır. Bu bağlamda örneğin Mısır'da etkin olan İhvan-ı Müslimin, Tunus'ta varlık gösteren Nahda hareketi (Hizbu'n-Nehda), Cezayir'deki Ulusal İslami Cephe hareketi ve Pakistan'da kurulmuş olan Cemaat-i İslami hareketleri mevcut yönetsel yapıya alternatif modeller olarak ortaya çıkmış, ancak idaresi altında buldukları yönetimlerce siyasi birer tehlike oluşturdukları gerekçeyle zaman zaman şiddetli baskıya maruz kalmışlardır. Bu çerçevede, söz konusu alternatif yapılanmalara yönelik uygulamaya konan kovuşturmalar sonucu, muhalifler, çeşitli siyasi suçlarla itham edilerek mahkumiyetlere ve işkencelere maruz bırakılmıştır.⁴⁸ Tunus'taki Nahda hareketinin kurucuları arasında öne çıkan isimlerden biri olan Raşid el-Gannuşî'nin de aralarında bulunduğu İslami Eğilim Partisi'nin liderlerinin tutuklanarak hapsedilmesi, Mısır'da son dönemde İhvan hareketine mensup olan Cumhurbaşkanı Muhammed Mursi ve ekibinin askeri darbe ile görevlerinden el çektiler ve siyasi suçlu olarak mahkum edilmeleri bu durumu örnekler niteliktedir. Ortaya konan bu türden şiddet uygulamaları kuşkusuz radikalleşme potansiyellerinin hızlı bir şekilde işlerlik kazanmasında etkili olmakta ve karşı şiddet oluşumuna zemin hazırlamaktadır. Nitekim Mısır'da İhvan-ı Müslimin hareketine karşı sert tutumuyla bilinen Enver Sedat'ın İslami Cihad örgütünün düzenlediği bir suikastla öldürülmesi⁴⁹ türünden olaylar söz konusu refleksi kayıtlamaktadır.

Diğer taraftan seçkin bir azınlık tarafından idare edilen Ortadoğu ülkelerinde yakın dönemde görülen ve *Arap baharı*⁵⁰ olarak

⁴⁸ Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", *İslam Araştırmaları Dergisi*, (2005), sayı:13, s. 121-123.

⁴⁹ Adnan Demircan, *Çağdaş İslami Hareketler ve Şiddet Sorunu*, İstanbul: Beyan Yayınları, (2015), s. 69.

⁵⁰ Genel isimlendirmenin dışında "Arap Uyanışı", "Yasemin Devrimi", ve "Nilüfer Devrimi" gibi farklı tanımlamalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tarık Oğuzlu,

isimlendirilen yönetim karşıtı halk hareketlerinin başta Tunus olmak üzere Mısır, Suriye, Libya, Ürdün ve Yemen gibi birçok ülkeyi siyasi açıdan önemli derecede etkileyen bir dönüşüme sürüklediği bilinmektedir. Söz konusu siyasi hareketliliğin yaşandığı süreç, özellikle şiddet yanlısı radikal oluşumların da hareket alanı bulmalarına uygun bir zemin oluşturmuştur. Zira bu türden örgütlenmelerin temsil iddiasında bulunduğu toplumsal tabandan hareketle amaçladığı hedef, kendi özerkliğine sahip bir devlet yapılanmasının ikame edilmesidir. Dolayısıyla çatışma ve siyasal kriz ortamları böylesi oluşumların alan genişletmesi adına merkezi hükümetin askeri harcamalarını dayanılmaz düzeylere taşıyarak ilgili yönetimin zora sokulmasını sağlamaya dönük manipülasyonlar için uygun imkanlar üretmektedir.

Öte yandan Afrika sömürgeleri, İsrail'in yıllar süren Filistin (Batı Şeria) işgali, Bosna ve Çeçenistan savaşları, 11 Eylül saldırılarının ardından ABD tarafından Afganistan ve Irak'ın işgal edilmesi, Ebu Garib hapishanelerindeki işkence görüntülerinin küresel medya aracılığıyla dolaşıma girmesi türünden gelişmeler, özellikle bölgede terör ve karşı şiddet oluşumuna yönelik hazırlayıcı bir zeminin varlık kazanmasında diğer yardımcı unsurlar olarak zikredilebilir. Zira II. Dünya savaşı sonrası Ortadoğu'da hayata geçirilen baskıcı yönetimlere dayalı mekanizmalar, bölge halkının kümülatif olarak artan toplumsal öfkelerini yadsıma yoluna gitmiş, ancak bu durum *Arap Baharı* süreciyle yeni birtakım dinamiklerin devreye girmesini olanaklı kılmıştır. Özellikle işgalcilere karşı bir direniş geliştirme anlam zeminini kullanan DAİŞ gibi yapılanmaların tam da böylesi bir noktada mezhep gerilimlerinden yararlanarak (Sünnilik merkezli) Suriye ve Irak eksenli alan genişletme çabalarının, en azından bu genişlemeye dönük uygun imkanlar oluşturduklarının hatırlanması yerinde olacaktır.

Radikalleşmeye iten sebepler, Ortadoğu ve Batı Avrupa/ABD örneklerinde kuşkusuz birbirinden farklı sosyolojik temellerden beslenmektedir. Bu çerçevede özellikle batıda yaşayan Müslüman-

"Arap Baharı ve Yansımaları", *Ortadoğu Analiz*, (2011), c. 3, sayı: 36, s. 8-16; Hüsamettin İnaç, "Arap Baharı Sürecinde Arap Kimliğinin Dönüşümü", *Ortadoğu Yıllığı*, (2011), sayı: 7, s. 487-501.

ların radikalleşme süreçlerinde iki kültür arasında sıkışmışlık, kamusal alanda etnik ve dini aidiyetlerinden ötürü sosyo-kültürel ve ekonomik ayrımcılığa maruz kalmaları gibi problemlerle yüzleşmeleri türünden etkenlerin öne çıktığı görülmektedir.⁵¹Böylesi deneyimler, içinde bulunulan topluma dönük güvensizlik ve öfkeyle örülü bir marjinalleşme sürecini doğurmaktadır. Dolayısıyla bu da kendilerini toplumun *ötekisi* olarak hissetmeye başlayan kimseleri marjinalliğe iten tüm sebeplerden intikam alma motivasyonuna dahil etmektedir. Zaten radikalleşmenin şiddet ve terörle ilişkili bir formda düşünsel olarak onaylanmaya başladığı açıklık tam da bu noktada işlerlik kazanmaktadır. Zira dini argümantasyonla şiddeti uyumlu bir ilişki halinde sunumlayan terör örgütleri, gerek mühtediler gerekse batıya öfke duyan kimselere kendilerini bilfiil gerçekleştirecek bir alan sunmaktadırlar. Bu alan bir taraftan o ana kadar geride kalan zamanla ilgili hızlı bir telafi mekanizmasını devreye sokmakta, diğer taraftan adaletsizliğe son verecek “ideal bir İslam devleti” kurulması vaadiyle, gerçekleşmesi muhtemel bireysel ve toplumsal refah durumunu imlemektedir. Kuşkusuz bu motivasyonun sağlanmasında kullanılan araçlar ve dil önemli bir etki potansiyeline sahiptir. Bu açıdan bakıldığında radikal örgütlerin profesyonelce hazırlanmış içeriklerle internet ve sosyal medyayı son derece etkin birer araç olarak kullandıkları dikkat çekmektedir. Özellikle internet üzerinden yayınlanan video görüntülerin hazırlanmasında ihtiyaç duyulan profesyonel yapım teknikleri, kullanılan yüksek çözünürlük kalitesi ve konuşmaların aksansız bir İngilizce ile aktarılması verilmek istenen mesajın küresel ölçekte en kullanışlı yollarla iletilmesini sağlamaktadır. Söz konusu yayınlardaki aktif propaganda dizinlerinde ise İslam literatüründe yer bulan cihat, kıtal, şehadet, hilafet ve hicret gibi kavramların, muhtemel sempatizanların teşvik edilmesi ve örgüte aktif katılımlarının sağlanabilmesi adına öne çıkarıldığı görülmektedir.

(iii) Metne Radikal Yaklaşım

Genellikle herhangi bir dini gelenek ile şiddet yahut radikal eylem örneklerinin ilişkiselliğinden söz edilirken, yöntem olarak ilgili

⁵¹ Avrupa’da yaşayan Müslümanların kimlik temelli problem alanlarının ayrıntılı tahlili için bkz. Fatih Yaman, *Sivil Toplum Bağlamında Avrupa’da İslam ve Müslüman Kimliği: Almanya Örneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, (2015).

inancın kutsal saydığı metinlere ve bunların uygulanması ya da uygulanmamasından kaynaklı tarihsel gerçeklerle metnin uyumsuzluğuna dikkat çekilerek varlık bulan çelişkilere odaklanılmaktadır. Oysa yalın olarak metin, kendini hemen her türden anlamaya uygun bir olanak sunmaktadır.⁵² Başka bir deyişle metin hermenötiğinin zorunlu olarak devreye sokulması gereken bir aşama olarak bu noktada metnin kendisinin şiddet yanlısı olmasa da farklı okumalara imkan tanınması ve bu çerçevede okumalardan bazılarının barışçıl bazılarının ise şiddet yanlısı olması kaçınılmaz olmaktadır.⁵³

Bu bakış açısından hareketle örneğin kimi dini geleneklerde öne çıkan kanlı kurban ibadetlerinden,⁵⁴ Ortaçağ'da yer alan Haçlı seferleri yahut İslam tarihindeki cihat hareketlerinden yola çıkılarak söz konusu inançların sosyal ve teolojik düzeyde şiddet ürettiği sonucuna varılması dahi mümkün olabilmektedir.⁵⁵ Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, insanın mutluluğunu tesis etmeyi temel hedef olarak konumlayan dinlerin şiddete davet etmemekle birlikte birtakım siyasi yahut ideolojik amaçlar gözetilerek geliştirilen istismarla din adına şiddete yönelimlerin gerçekleştiği bilinmektedir. Başka bir deyişle şiddet, insanoglunun düşünsel manipülatif çabasıyla dini ve kültürel sınırları anlamsızlaştırarak hemen her öğretide içinde kendine yeterli alan oluşturabilir. Buradan hareketle, içinde yaşanan modern dönemde, başta İslam olmak üzere çeşitli dini anlayışların öne çıkarılarak gerçekleştirildiği gözlemlenen şiddet ve terör olaylarının bu farkındalıkla ele alınması gerekmektedir.

Kuşkusuz şiddet eylemlerinin meşruiyetinin sağlanması bağlamında dayanak alınan kutsal metnin okuma ve anlama biçimiyle ilgili birtakım analizlerin yapılması önem taşımaktadır. Zira metnin anlaşılmasıyla ilgili yöntem probleminin çözülmemesi, şiddet

⁵² Dinsel metnin şiddet üreten bir tarzda anlaşılmasına dönük uygulamaları ele alan çalışmaları örneklemesi bakımından bkz. Grace Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, (Çev.), M. Acar, H. Özmen, Ankara: Kim Yayınları, (2002); Israel Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, (Çev.), Ahmet Emin Dağ, İstanbul: Anka Yayınları, (2002).

⁵³ İbrahim Kalın, "Islam and Peace: A Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition", *Islamic Studies*, (2005), 44:3, s. 329-352.

⁵⁴ Bkz. Rene Girard, *Violence and the Sacred*, (Çev.), Patrick Gregory, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, (1979).

⁵⁵ İbrahim Kalın, *a.g.e.*, s. 327.

yanlısı radikal eyleme biçimlerinin önüne geçilmesine dönük çabaların eksik kalmasına sebep olabilecektir.

Özellikle son dönemlerde Ortadoğu'da şiddeti etkin bir enstrüman olarak kullandığı gözlemlenen DAİŞ ve El-Kaide gibi terör örgütlerinin kendilerince bir meşruiyet oluşturma çabalarının arkasında, sözü edilen yöntemle İslam'ın temel kaynaklarını referans aldıkları bilinmektedir. Bu yaklaşımda belirleyici olan, İslam tarihinde "Selefiyye" olarak adlandırılan ekolden hareketle kendini konumlayan ve bugün modern bir ideoloji halinde sunumlanan "Selefilik" hareketinin⁵⁶ İslami yorum biçimidir. Buna göre öze dönüş düşüncesine merkezi bir rol atfeden Selefilik, İslam'ın ilk yıllarındaki saflık ve katıksızlığa dönülmesini hedeflemekte; bu anlamda söz konusu saflığa zarar verici unsurlar olarak değerlendirilen bidatlerle mücadeleyi esas almaktadır.⁵⁷ Selefilik'in din anlayışında konumuz çerçevesinde öne çıkarılması gereken bazı hususlar şöyle özetlenebilir:

- Müteşabih ayetleri ve haberi sıfatları tevil etmek caiz değildir.
- Tevhidin, rububiyet, uluhiyet ve amelle ilişkisi bulunmaktadır. Bu hususta ameli eksikliği olan kişi kafir olur.
- Şirke ve küfre müsamaha gösterilemez.
- Müminleri dost edinip imansızlardan uzaklaşmak ve onlara düşman olmak en önemli itikadi esaslardandır.
- Türbelere tazimde bulunan, imamların masumluğunu kabul eden ve ilk üç halife başta olmak üzere bazı sahabeleri kötüleyen Şiiler, müşrik ve kafirdirler.
- Yanlış yapan ve günah işleyen kişilerle mücadele etmek Müslümanın asli görevlerindedir.⁵⁸

⁵⁶ Adnan Demircan, *a.g.e.*, s. 65.

⁵⁷ Mehmet Zeki İçsan, "Selefilik'in Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: Ensar Yayınları, (2014), s.103.

⁵⁸ Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: Ensar Yayınları, (2014), s. 486-487.

Görüldüğü üzere bu esaslar şiddet içerikli bir eylem alanını inşa etme noktasında kolaylıkla işlevselleştirilebilir bir nitelik taşımaktadır. Zaten DAESH ve El-Kaide türünden yapılanmaların eylem örneklerinde sıklıkla referansta buldukları ayet yahut hadis metinlerinin literal bir okumayla ve bağlamından koparılarak şiddet üretimine araç kılındıkları bilinmektedir. Esasen İslam'ın yalnızca hoşgörü ve tolerans sınır genişliğinin tarihsel örneklerine bakılmasının dahi radikal selefiliğin⁵⁹ ortaya koyduğu küfür tanımlaması ve bununla mücadele yolunu yanlışladığını görmek zor değildir. Dolayısıyla, radikal sefeli düşüncenin temel İslami kavramları yapı-bozuma uğratarak içlerini boşaltması, İslami literatürde genellikle zayıf olarak görülen apokaliptik rivayetler üzerinden bir kıyamet senaryosu kurgulayarak kendisine meşruiyet oluşturması, kendilerine benzemeyenleri sapkınlık ve dinden çıkmakla itham etmeleri türünden yaklaşımları, bu düşüncenin epistemolojik ve metodolojik sapsmaları olarak değerlendirilmelidir.⁶⁰

Bununla birlikte, yukarıda yer verilen din anlayışı çerçevesinden hareketle, kendileri dışındaki Müslümanların kapsamlı bir biçimde ötekileştirilmesi yoluna giden radikal sefeli anlayışın mezhep çatışmalarına zemin hazırlayarak toplumsal bölünmeyi artırdığını tespit etmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda, kullanıma sokulan terörün ihtiyaç duyduğu insan gücü ihtiyacının karşılanmasında din etkili bir manipülatif araç olarak işlevselleşebilmekte; özellikle erken yaşlardaki çocuk ve gençlerin zihinsel gelişiminde nefret yüklü bir öteki imajı kurulumuna hizmet etmeye uygun şekilde kullanılabilir. Bu da son noktada tüm şiddet eylemlerini bir biçimde dini bir temelle haklılaştırma yolunu –en azından bu kimselere– açık etmektedir.

⁵⁹ Dini ideolojik bir zor kullanma aracına dönüştürerek, siyasi katılım yollarını reddeden ve zora dayalı eylem yoluyla dönüşümü dayatan İslami hareketlerin bu çatı kavram içinde değerlendirilmesini önermekten, Büyükkara, şiddeti yöntem olarak benimseyen söz konusu örgütlerin “Cihadi Selefîyye” olarak değerlendirilmesini önermektedir. Bkz. Hilmi Demir, *Radikal Selefî Hareketler ve Terör Örgütleri: Kavram ve Teorik Çerçeve*, (Değerlendirme Notu), Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı, (2016), s. 3; Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Selefîlik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, İstanbul: Ensar Yayınları, (2014), s. 489.

⁶⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Daiş'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, Ankara, (2015), s. 8.

Diğer taraftan özellikle İslami bilgiyi belirli bir usul ve gelenek içinde almamış, hayatının önemli bir bölümünü seküler bir çizgide sürdürmüş, ancak sonradan dini bir hayat sürmeye karar kılmış yahut farklı bir inanıştan ihtida ederek İslam'ı seçmiş kimselerin görece kesin ve net çizgilerle sınırlarını açık eden böylesi yorumlara iltifat edebildikleri de kayıtlanması gereken bir diğer önemli hususu teşkil etmektedir.

Zira Ortadoğu'da konumlanan terör örgütlerinin insan kaynağının azımsanamayacak bir bölümünün Avrupa'dan bu gruplara yapılan genç katılımcılarla şekillendiği bilinmektedir.⁶¹ Özellikle doğup büyümüş oldukları toplumsal yapı içinde orta sınıfa ait oldukları gözlemlenen bu gençlerin kendi toplumlarına yönelik aidiyetlerinin bir biçimde zarar görmüş olduğu; kendilerini dışlanmış "öteki"ler şeklinde hissetmelerine bağlı olarak gelişen bir intikam duygusuyla hareket ettikleri ve nihayetinde terör örgütlerine dahil oldukları sonucu çıkarsanabilir.

Öte yandan Batı ülkelerinin herhangi birinde cereyan eden şiddet yüklü bir eylemin, kamuoyu yapıcıları tarafından -medyanın da kullanımıyla- tüm Müslümanları teşmil eden bir yaklaşımla eleştiriye açılması, bunun çıktılarının söz konusu ülkelerde yaşayan Müslümanlarca çeşitli derecelerde kötü muameleye maruz kalmaları türünden sonuçlar doğurmaktadır. Dolayısıyla bu noktada radikal örgütlere katılımın, doğrudan dini bir saikle ilişkilendirilmesinden çok, toplumsal dışlanma ve sosyal değer kaybının iyileştirilerek yeniden ikame edilmesi adına tedavüle konulan bir telafi ve intikam mekanizmasıyla açıklanması uygun görünmektedir.

Sonuç

Radikalleşme ve terör, günümüzün aşılması belki de en zor sorunlarından biri olarak önümüzde durmaktadır. Özellikle teknoloji ve kitle iletişimin ulaştığı sınır ötesi boyutlar ve küreselleşmeyle gelişen *mekânsal daralmanın* bir aradılığı dikkate alındığında, dünyanın hemen her yerinde benzeri güvenlik problemleriyle karşı karşıya gelinebilmektedir. Ancak yaygınlaşan radikalleşme ve şiddet, yalnızca bir güvenlik sorunu olarak ele alınmamalı, bunun yanı sıra

⁶¹ Constanze Letsch, "Foreign jihadist change face of Syrian civilwar," the Guardian, 25 December 2014, [Erişim tarihi: 19 Eylül 2016], <http://www.theguardian.com/world/2014/dec/25/foreign-jihadist-syrian-civil-war-assad>.

konunun psikolojik, sosyal, ekonomik ve siyasal boyutları da değerlendirilmeye ortak edilmelidir.

Radikalleşmeyle mücadelede demokratik ilkelerin ihlal edilmesi daha geniş siyasal tahribata neden olmakta ve uzun dönemli olumsuz etkilerin oluşumuna ortam hazırlamaktadır. Radikal şiddet yanlısı örgütlerin gerek ekonomik gerekse lojistik destek bulmakta zorlanmadıkları gerçeği, bugün devletler arasında tesis edilmesi gerekli olan işbirliğinin önemini kayıtlamaktadır. Bu anlamda terörle mücadelede ortak stratejiler oluşturmak, ancak ülkelerin birbirlerinin deneyimlerinden yararlanmasıyla mümkün olabilecektir.⁶² Dolayısıyla geliştirilecek olan öncelikli strateji, radikalleşmeye sebep olan unsurların ortadan kaldırılmasına yönelik olacaktır.

Bu noktadan hareketle, çatışma ve şiddet üreten dini yorumun İslam'ı temsil etmekten uzak bir anlayış geliştirmiş olduğu temasının entelektüel bilgi üretiminde merkezi bir şekilde ele alınması, öte yandan sosyo-ekonomik adaletsizliklerin ortadan kaldırılabilmesi için güçlü bir siyasi iradenin ortaya konması, sivil toplum kanallarının radikalleşme ve terör karşısında ortak bir mobilizasyonla hareket etmesinin sağlanması, tarih boyunca deneyimlenen hoşgörü ve farklılıklarla bir arada yaşama tecrübesinin dayanak alınarak, İslam inancının toplumsal dışlayıcılığı reddettiğinin somut ve pratik düzleme taşınma imkanının geliştirilmesi, radikalleşmenin önlenmesinde başlıca öne çıkan tedbirler olarak görülmektedir.

Kaynakça

- Ayhan Songar, "Psikolojik Açıdan Toplumda Şiddet", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, (1982-1983), c. 48, sayı:1-4.
- Adnan Demircan, *Çağdaş İslami Hareketler ve Şiddet Sorunu*, İstanbul: Beyan Yayınları, (2015).
- Ahmet Emin Dağ, *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınevi, (2004).
- Antonio Cassese, *Terrorism, Politics and Law: The Achille Lauro Affair*, Cambridge: Polity Press, (1989).

⁶² Günay, a.g.e., s. 57-58.

- Beverley Milton-Edwards, *Islamic Fundamentalism since 1945*, London: Routledge, (2005).
- Cas Mudde, "The War of Words Defining the Extreme Right Party Family", *West European Politics*, (1996), sayı: 24
- Constanze Letsch, "Foreign jihadis change face of Syrian civilwar," the Guardian, 25 December 2014, [Erişim tarihi: 19 Eylül 2016], <http://www.theguardian.com/world/2014/dec/25/foreign-jihadis-syrian-civil-war-assad>.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, *Daiş'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, Ankara, (2015).
- Doğu Ergil, *Türkiye'de Terör ve Şiddet*, Ankara: Turhan Kitabevi, (1980).
- _____ "Terörizmin Mantığı ve Hedefi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, (1991), c. XLVI, sayı:1-2
- Emin Gürses, *Etnik Terör*, İstanbul: Profil Yayıncılık, (2007).
- Fatih Yamaç, *Siber Terörizm*, *Polis Dergisi*, (2001).
- Fatih Yaman, *Sivil Toplum Bağlamında Avrupa'da İslam ve Müslüman Kimliği: Almanya Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, (2015).
- Giovanni Sartori, "Concept Misinformation to Comperative Politics", *American Political Science Review*, 64 (1970).
- Grace Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, (Çev.), M. Acar, H. Özmen, Ankara: Kim Yayınları, (2002).
- Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, (2005).
- Hasan Saim Vural, *Avrupa'da Radikal Sağın Yükselişi*, İstanbul: İletişim Yayınları, (2005).
- Hayati Hazır, *Siyasal Şiddet ve Terörizm*, Ankara: Nobel Yayıncılık, (2001).
- Hilmi Demir, *Radikal Selefî Hareketler ve Terör Örgütleri: Kavram ve Teorik Çerçeve*, (Değerlendirme Notu), Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı, (2016).
- İbrahim Kalın, "İslam and Peace: A Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition", *Islamic Studies*, (2005), 44:3.
- İhsan Bal, "Terör Nedir? Neden Terörist Olunur?", *Terörizm*, (Der.), İhsan Bal, Ankara: Usak Yayınları, (2006).
- Israel Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, (Çev.), Ahmet Emin Dağ, İstanbul: Anka Yayınları, (2002).

- Javaid Rehman, *Islamic State Practices, International Law and the Threat from Terrorism*, Oxford: Hart Publishing, (2005).
- Javaid Rehman and Susan C. Breau, *Religion, Human Rights and International Law*, London: Martinus Nijheff Publishers, (2007).
- John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford: Oxford University Press, (1992).
- John Richard Thackrah, *Dictionary of Terrorism*, London: Routledge, (2004).
- Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı, *İnsan Hakları ve Terörle Mücadele*, Ankara: Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları, (2011).
- Klaus von Beyme, *Right-Wing Extremism in Western Europe*, London: Frank Cass, (1988).
- Lawrence Davidson, *Islamic Fundamentalism*, California: Praeger, (2013).
- M. Şükrü Alparslan, *Krimnoloji ve Hukuk Açısından Tedhişçilik*, İstanbul: Teknik Yayınlar, (1983).
- Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: Ensar Yayınları, (2014).
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: Ensar Yayınları, (2014).
- Michel Wieviorka, "Terrorism in the Context of Academic Research", (içinde) Martin A. Miller, P. Pomper vd., *Terrorism in Context*, (ed.) M. Crenshaw, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, (1995).
- Necati Alkan, *Psikolojik Harekat, Terörizm ve Polis*, Ankara: TEMÜH Dairesi Başkanlığı Yayınları, (2000).
- Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, (Çev.), Carol Volk, London: I.B.Tauris, (1994).
- Rene Girard, *Violence and the Sacred*, (Çev.), Patrick Gregory, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, (1979).
- Rex A. Hudson, *The Sociology and Psychology of Terrorism: Who Becomes a Terrorist and Why?*, Washington: The Library of Congress, (1999).
- Rosalyn Higgins and Maurice Flory, *Terrorism and International Law*, London: Routledge, (1997).
- Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London: Simon & Schuster, (1996).

- Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet*, Samsun: Etüt Yayınları, (2002).
- Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", *İslam Araştırmaları Dergisi*, (2005), sayı:13.
- "Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri", *İslam ve Şiddet*, (Ed.), Mümtaz'er Türköne, İstanbul: Ufuk Kitap, (2007).
- Tarık Oğuzlu, "Arap Baharı ve Yansımaları", *Ortadoğu Analiz*, (2011), c. 3, sayı: 36. Hüsamettin İnaç, "Arap Baharı Sürecinde Arap Kimliğinin Dönüşümü", *Ortadoğu Yıllığı*, (2011), sayı: 7.
- Ted Gurr, *Why Men Rebel*, New York: Routledge, (2011).
- Tuncer Günay, *Türkiye'de Terör ve Terörizm*, Ankara: Berikan Yayınevi, (2001).
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, (2005).
- Türkiye Barolar Birliği, *Türkiye ve Terörizm*, Ankara: Şen Matbaa, (2006).
- Walter Laqueur, *Terrorism*, Boston: Little, Brown, (1977), s. 125; Maxwell Taylor, *The Terrorist*. London: Brassey's, (1988).
- William and Tom Bottomore, *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford: Blackwell, (1993).



“Küresel Kentte Karşılaşmalar” (ya da) Yeni Bir Nomos Olarak Şiddet/Terör

Sıtkı KARADENİZ*

“Confrontation in the Global City” (or) Violence/Terror as a
New Nomos

Citation/©: Karadeniz, Sıtkı, (2016). “Confrontation in the Global City” (or) Violence/Terror as a New Nomos, Milel ve Nihal, 13 (2), 62-80.

Abstract: “The Nomos of the globalization” described usually with reference to Carl Schmitt refers to transformation on “understanding of earth” from territory-base order to non-territorial world. But territory / space is today very significant determinant factor interpreted as an absolute geometric norm. Struggle for freedom is still territorial while visa, passport, refugee camps, border wall, wire fencing and “ditches” must be seen as consecrating practices on space. The city, however, described as a space of “the nomos of the globalization” has been transformed to the space of “global counter-terrorism”. Both “Conventional warfare” linked to the “battlefield in open confrontation” and guerilla/brigand “terror” linked to the “mountain / jungle” have already been “urbanized” through threatening urban life. Therefore the new “nomos” relied upon intense violence and hatred has been produced. This new nomos that Agamben can suggest shall be a beginning of the end of “the city that we know” by actually disappearance of the jungle in favor of the city.

Key Words: nomos, globalization, city, terror, war.

* Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü [stkkaradeniz@gmail.com]



Atıf/©: Karadeniz, Sıtkı, (2016). “Küresel Kentte Karşılaşmalar” (ya da) Yeni Bir Nomos Olarak Şiddet/Terör, Milet ve Nihal, 13 (2), 62-80.

Öz: Carl Schmitt’e referansla tanımlanan “globalizasyonun nomosu”, toprağa bağlı bir düzenden, mekânsal sınırlılıkların aşındığı bir “dünya kavrayışı”na işaret etmektedir. Oysa bugün mekânın daha çok belirleyiciliğinden, neredeyse geometrik bir mutlaklığa taşınmasından söz edilebilir. Özgürlük mücadeleleri hâlâ teritoryaldır; ve üstelik vize, pasaport, mülteciler, hudut duvarları, tel örgüler, “hendek”ler mekânı daha çok kutsayan pratiklerdir. Bizzat “globalizasyonun nomosu”nun mekânı olarak tanımlanan kent de, “küresel karşı-terörler”in mekânı haline gelmiştir. “Meydan” ile ilişkilendirilen nizamî “savaş” ve “dağ/orman” ile ilişkilendirilen gerilla/eşkiya “terör”ü, artık “kent”leşmiştir ve kentin, kentsel hayatın altyapısını hedef almaktadır. Dolayısıyla, şiddetin ve nefretin gramerinin geçerli olduğu yeni bir “nomos” üretilmektedir. Bu yeni *nomos*, belki de Agamben’in diyebileceği gibi, ormanın kentin lehine ortadan kaybolması ve tam da bu nedenle “bildiğimiz kent”in sonunun başlangıcı olabilir.

Anahtar Kelimeler: nomos, küreselleşme, kent, savaş, terör.

Giriş: “Globalizasyonun Nomosu” mu “Nomosun Küreselleşmesi” mi?

Ahmet Çiğdem (1999: 145-50), “pre-modern dünya kavramı”nın, “somut olarak toprağa bağlı bir tanım” olduğunu ve “denizin başladığı yerde bit(tiğini)”, oysa modern zamanlarda, bu mekânsal sınırlılık ve sınırlandırmanın ortadan kalktığını, dolayısıyla da “artık ‘global’ bir dünya kavramına sahip olduğumuz(u)” söylüyor. Gerçi, hemen ardından, globalizmin ‘dünyanın hepsini’ kapsamadığını, zira hâlâ hem onun nesnesi konumunda olan toplumların, hem de kuzeyle güney arasında derin farklılıkların olduğunu da ekliyor. Mevzuya girmek için böyle bir kavramsal analiz biçiminin, benim için de yeterli olduğunu söyleyebilirim. Fakat analizini yasladığı Carl Schmitt’in “nomos”u¹ ile kurduğu ilişki düzleminden biraz

¹ En iyisi, kavramın açılımını doğrudan Schmitt’in kendisinden almak (2009: 113): “Yunanca’daki *nomos* kelimesi, *nemein* fiilinden gelir ve bunun gibi onun da üç anlamı vardır. *Nemein* ilk olarak almak ile aynıdır. Bundan dolayı *nomos* da ilk olarak alma anlamına gelir. Grekçe’de, örneğin, *legein-logos* Almanca’daki *sprechen-Sprache* (konuşmak-konuşma)’ya paralelse, aynı şekilde Grekçe’deki *nemein-*

sapmak gerektiğini düşünüyorum. Ama daha önce Schmitt'in ne söylediğine bakalım.

Schmitt'e (2009: 148) göre, "deniz ve dünya hâkimiyetinin bugüne kadarki bağlantısının üzerinde tesis edildiği deniz ile kara tak-simi" geçersiz hale geliyor ve "bununla birlikte dünyanın şimdiye kadarki *nomosu* geçersiz(leşiyor). Onun yerine engellenemez ve kar-sısında durulamaz bir şekilde gezegenimizin yeni *nomosu* gelişi-yor... Eski *nomos* tabii olarak ortadan kalkıyor ve onunla beraber bütün bir eskimiş ölçü, norm ve nisbetler sistemi de. Fakat gelen de bu yüzden sadece ölçüsüzlük ya da *nomos* düşmanı bir hiçlik değil. Eski ve yeni güçlerin öfkeli mücadelesinde de adil ölçüler meydana geliyor ve kendi kendilerine anlamlı parçalar oluşturuyor". İki yerde bu analizden sapmanın gerekliliği ortaya çıkıyor. İlki, Çiğ-dem'in, modern-premodern ayrımına da zemin teşkil eden bu *no-mos* değişiminin, Schmitt'in öngördüğü ya da umduğu anlamda, bu farklı *nomoslara* karşılık gelen farklı parçalar arasında adilce bir ölçü getirdiği ile ilgili. Zaten Çiğdem'in de işaret ettiği gibi, bugünden bakıldığında, bunun tuttuğunu söylemek çok da mümkün görün-müyor. Schmitt'in "farklı parçalar" dediği, Çiğdem'in ise, "derin farklılıklar" diyerek ayırım koyduğu bu iki *nomos* arasında, yüksek gerilim hattının geçtiği söylenebilir ki ileride daha çok bu gerilimle ilgilenmek durumundayız.

İkincisi ise, modern zamanlarda, bu *nomos* değişimiyle birlikte ya da onun paralelinde "mekânsal sınırlılık ve sınırlandırmaların ortadan kalkması" ile ilgili. Çiğdem, yine Schmitt'e referansla, modern dönemin, "toprak temellüğünün hem meşruiyetini hem de pratik olabirliğini ortadan kaldırdığından, temellüğün, ona bağlı olarak bölüşümün ve üretimin tabiatının dönüşmesini sağlamış" olduğunu, dolayısıyla da toprağa-bağlı olmayan bir yeni "dünya dü-zeni" ya da başka bir ifadeyle, "globalizasyonun *nomosu*"na

nomos da Almanca'daki *nehmen-Nahme* (almak-alma)'ye paraleldir. Alma ilk önce karanın, daha sonra da dünya tarihi incelememizde sıkça sözü geçen denizin alınmasıdır, endüstri alanında endüstrinin, yani endüstriyel üretim araçlarının devralınmasıdır. *Nemein*'in ikinci anlamı, alınanın parçalarına ayrılması ile dağıtılmasıdır. Yani *nomos* ikinci olarak, toprağın bölünmesiyle dağıtılması ve buna dayalı mülkiyet düzenidir. Üçüncü anlamsa hayvan otlatmak, yani dağıtma ile elde edilen toprağın kullanılması, işletilmesi ve değerlendirilmesi, üretim ile tüketimdir. Almak-dağıtmak-hayvan otlatmak bu sıralamayla, her elle tutulur dü-zenin üç temel kavramıdır".

ulaşıldığını ileri sürüyor. O halde küreselleşme ile, yani bir “kurucu ilke”ye, “düzenleyici güç” olarak yeni bir “nomos”a mı geçmiş bulunuyoruz? Aksine, bugün mekânın daha çok belirleyiciliğinden, neredeyse geometrik bir mutlaklığa taşınmasından söz edilebilir. Özgürlük mücadeleleri hâlâ teritoryaldır; ve üstelik vize, pasaport, mülteciler, hudut duvarları, tel örgüler, “hendek”ler mekânı daha çok kutsayan pratikler olarak karşımıza çıkıyor. O halde bu, mekâna-bağlı olmayan bir yeni *nomos*tan ziyade, mekânı başka türlü kavrayan bir *nomosa* işaret eder. Öyleyse Çiğdem’in, “globalizasyonun nomosu” dediği şey, ya da “mekân’ olarak globalizasyona giydirilen nomos” nasıl teşhir edilebilir?

Aslında küreselleşmenin kendisini “yeni nomos” olarak tanımlamak yerine, onun üzerinden bir *nomos* yaratma, “düzenleyici bir güç” olma rolünü oynamak isteyenlerden söz etmek daha makul görünüyor. Bunun da tarihinin, Schmitt’in “eski nomos” dediği, Avrupa’nın dünyanın geri kalanını *temellük etme, bölüşme ve üretme – üretimin ve de tüketimin nesnesi haline getirme-* girişimiyle aynı süreci paylaşan “medenileştirme” söylemiyle aynı olduğu söylenebilir. Bu da bize, Ahmet Demirhan’ın (2001: 63) “eski nomosun hayaletleri sanki bir adım ötededirler: görünüp kayboluverirler birden” dediği şeyden ziyade, “yeni *nomos*” olarak sunulan şeyin, eskisinin yeni bir versiyonundan başka bir şey olmadığını gösterir. Nitekim 11 Eylül ile, “genişlemiş Avrupa”nın² zihninin yüzeyine çıkan şeyin, tekrardan bir “medenileştirme” misyonu³ olduğunu düşündüğümüzde, bunun bir “hortlak” olmadığını, zira bu misyonun/*nomosun* hiç ölmediğini görürüz. Böyle okunduğu takdirde, bu, Demirhan’ın yine aynı yerde dile getirdiği başka bir şeyi daha anlamamızı da temin eder: “istisna durumu”nu⁴. Yine Schmitt’den mülhem bu kavram,

² Burada, Baudrillard’ın “obez” metaforu belki daha uygun düşebilirdi, ancak kavramın tüm yükünü buraya boşaltmanın doğuracağı haksızlıkla yüzleşmeye de gerek yok. Sadece, Baudrillard’ın “obez”ini, teninden taşan, ontolojik mekânsal sınırlarını başkaları aleyhinde genişleten bir “şey” olarak anladığımı belirtmekle yetineyim. Bk. Baudrillard, 2015. Ben ise, “genişleme”yi üç anlamda kullanıyorum; bugün adına Amerika, Antarktika, Avustralya, Yeni Zelanda dediğimiz mekânlara doğru fiziksel anlamda genişleme, önce sömürgeleştirme, ardından kapitalizmle ve küreselleşme ile iktidar anlamında genişleme ve ayrıca özellikle her iki anlamı birden tüketen ABD örneği bağlamında genişleme.

³ Bk. Karadeniz, 2003.

⁴ Bk. Agamben, 2008.

Demirhan'a göre (2001: 63), “*nomos* dışında kalan, kaostur: *nomos*'un tanımlayamadığı, boş ve uçsuz bucaksız olarak düşündüğü bir şey: bu şeyde başka kültürlerin ya da başka, farklı insanların olup olmasının hiçbir önemi yoktur. Onlar, *nomos*'un dışındadır. Ama kendi çerçevesi içinde bu kaosa bir tanım vermek isteyen *nomos*, onu önce 'istisna durum'a indirger. Böylece ona belirli bir yer tahsis etmeyen, ama bu yer tahsis edilmemesiyle de onun ilk içerilmesini gerçekleştiren bir adımdır. Bu ilk adım, bir dışlamadır aynı zamanda da; bazıları 'kara', bazıları 'kızıl' derilidir vs. gibi. Bu ilk adımın akabinde, hemen bu istisna durumunun ortadan kaldırılması ve kaosun *nomos* içinde bir düzene kavuşturulması gerekir”. Kuşkusuz bunu, “kaos”un sona erdirilmesi anlamında değil, yönetilerek daimi müdahalenin alanı olarak kalmasını sağlama aracı olarak anlamak gerekiyor. Çünkü “ikiliğin/çokluğun/kaosun” “birlik/düzen” lehine giderilmesi, müdahalenin/savaşın gerekçesini de ortadan kaldıracak için, temellük, dağıtım ve bölüşüm ilkesini işlevsizleştirebilir. Oysa “kaos”u imleyen dünyanın geri kalanı için de “düzenleyici bir güç” olarak, müdahil olma hakkını sağlamak ve bâki kılmak, yani *temellük etme, bölüşme ve üretme* ameliyesinde, eski düzeni/*nomosu* evrenselleştirmek ve ebedî/bakî kılmaktır esas olan⁵. Öyleyse Batı cephesinde yeni bir şey yok diyebiliriz ve bu yüzden de eğer varsa, yeni *nomosu* başka yerde aramalıyız. Belki de yeni *nomosu*, tam da “eski ve yeni güçlerin öfkeli mücadelesinde adil ölçülerin meydana” gelmemesinde, ya da yeni *nomosun* taşıyıcıları olduğu düşünülenlerle kaosun sürdürücüleri oldukları düşünülenler arasındaki gerilimde aramalıyız.

Burada, Schmitt'in aksine, mekânın daha çok belirleyici olduğu küresel bir dünyaya doğru gittiğimizi ve bunun en somut halinin de “kentler” olduğunu öneriyorum. Bununla birlikte, Bauman'ı takip ederek, bu küresel kente ise, yeni bir “belirsizlik/yabancılık” durumunun hâkim olduğunu vurguluyorum. Bunu ise, küresel kentte yaşanmakta olan ve Schmitt'in çıkmayan öngörüsünün de etkili olduğu “gerilimler” aracılığıyla yapmak istiyorum.

⁵ Bush, 11 Eylül sonrası, “küresel teröre karşı savaş” ilanını, “sonsuz özgürlük/ebedî adalet” anahtar kavramları aracılığıyla yapmıştı.

“Küresel Kent”te (yabancı ile) Karşılaşmalar

Günümüz kentsel mekânının biçimlenmesinin, geleneksel, modern, postmodern ve küresel süreçlerin bu mekânın yerel aktörleriyle etkileşimlerinin sonucu olduğu söylenebilir. Kuşkusuz bu etkileşimlerin mevcudiyeti oranında da kentsel mekânlar ayrışmakta veya benzeşmektedirler. Ancak yaşamakta olduğumuz küreselleşme sürecinin, gelişen iletişim ve ulaşım imkânlarının da oluşturduğu zeminde, bu etkilerin alanını genişlettiğini ve dolayısıyla dünyayı kentler üzerinden şekillendirdiğini söylemek mümkün görünüyor. Teknoloji, bilgi, sermaye, imaj/ımge ve insan hareketliliğinin ülke sınırlarını aşındırarak kentten kente akışı (Appadurai, 1996), kentler arasındaki etkileşimi ve eşgüdümü oldukça kolaylaştırmıştır. Bu nedenle, küreselleşme sürecinin etkilerinin en yoğun gözlemlendiği mekânların kentler olduğu söylenebilir. Zaman ve mekândaki bu yeni düzenlenmede, bütünlüğünü yitiren ve parçalar halinde algılanan küresel kent (Işık 1993: 32), aslında dünya ölçeğinde bir “bütünlük” duygusu yaratmakla at başı gitmektedir⁶. Zira Bauman’ın (2006: 8) ifadesiyle, “Küreselleşme ne kadar birleştirirse o kadar böler; birleştirirken böler; yerkürenin tektipliğini teşvik etme ile bölme nedenleri özdeşir”. Farklılığın küreselleşmesi olarak da tanımlanabilecek bu vasatta, her şey hızlı akar. Bu hızlı akış, sınırları belirginleştirip bütünsel bir dünya algısı yaratırken, yerel farklılıkları tahrik edip sürece dâhil eder. Böylece “yerel”i “yer”den kopararak “yersiz yurtsuz”laştırmakta, “herkes”i kendi yurdunda bir “yabancı” olarak, bir “turist” olarak dolaştırmakta, ama aynı zamanda, “hiç kimse”nin, bir başka “yurt”ta “yabancı”lık çekmeyeceği bir “dünyalılık” algısına da yol açmaktadır. Artık herkes ve her şey hem çok tanındıktır, hem de bilinmeyen/yabancıdır.

Kentle ilgili yazan ilk sosyologlar, ekseriyetle kenti kırla karşılaştırarak, kenti “bilinmeyen/yabancı mekânı” olarak tasvir ve tasavvur etmişlerdir. Bu kent, onlar için, karmaşık ve kalabalıklığıyla, yabancıyla karşılaşma mekânıydı⁷. Oysa bugünün kentsel

⁶ Bu, Michel Foucault’un, “bireyselleştirerek tabi kılma” stratejisi dediği şey olsa gerek. Onun, başta hapisane olmak üzere, hastane, atölye, okul gibi kurumların, bir yandan bir “bireyselleştirme”ye gittiklerini, ama tam da bunu yaparken, herkesi birey olarak bir üst düzlemde, “panoptizme tabi kıldığını” serimliyor. Bk. Foucault, 2013.

⁷ Bk. Simmel, 2008.

mekânı için Bauman (2011: 194-5) şöyle diyor: “Bir zamanlar geçici bir tahrik unsuru olan yabancılık sürekli bir durum haline geldi. Modern toplumun sorunu artık yabancıların nasıl bertaraf edileceği değil, sürekli olarak onlarla birlikte –yani bilişsel yetersizlik, kararsızlık ve belirsizlik durumunda- nasıl yaşanacağıdır. Bu, yaşam dünyasını yabancıardan temizleme girişimlerinin sona erdiği anlamına gelmez. Tam tersine: Yabancıların varlığının tahrik etmeden durmadığı yerleşik belirsizlik, çıkış yolunu, toplumsal mekânın oluşturulması üzerindeki kontrolü ele geçirme –yani yabancıların özgürlüğünü sınırlama ve sıkı denetim altına alma ve onları büsbütün ‘ait oldukları yerde tutma’- yönündeki sürekli çabalarda bulunmaktadır”⁸. Bu da, Bauman’ın yine aynı yerde dediği gibi, bizi “proteofobik duygular”ın pençesinde kıvrandırmaktadır.

Kentlerin çok hızlı büyümesi, kentte ‘bilinmeyen’ olgusunu giderek artırmış ve bilinmeyenden kaçış, yükselen özel yaşam anlayışıyla birleşerek orta ve üst gelir gruplarını, kent içi alanların negatif özelliklerinden uzak, ama kente yakın bölgelerde oluşturulmuş olan banliyölere doğru kaydırmaya başlamıştır. Bilinmeyene karşı güven/siz/lik algısı⁹, kişileri, benzer toplumsal yapıya sahip, homojen grupların oluşturduğu yerleşim bölgelerinde yaşamaya itmiştir. Kentsel mekânda toplumsal sınıflar arasındaki bu ayrımlaşma, kentsel yazında ‘küresel ve yerel’in çatışması olarak da ifade edilmektedir. Buna göre günümüz metropollerine, küreselleşme ile yerelleşme arasındaki çatışmalar damgasını vurmaktadır. Küresel ölçekte ivme kazanan entegrasyon, dünya kentlerinde parçalanma

⁸ Burada, “kaos” un “nomos” ile kurulan ilişkisinde olduğu gibi, “öngörülemeyen olan” “yabancı”nın yabancılığına son verilmeden, yabancı olarak, yani “belirsizlik muntıkası”nda her an müdahale edilebilir bir “homo sacer” olarak var kalması, gerilimin yönetimi açısından daha işlevsel görülür.

⁹ Appadurai (2008: 89), “sıradan yaşamda belirsizlik ile devletler arası ilişkilerde güvensizlik arasında yeni bir ilişki(nin)” ortaya çıkmakta olduğunu söylüyor: “Geride bıraktığımız anlaşılabilir gerçekçi dünyada devletlerin güvenlik kaygıları ile yurttaşların (ya da sivillerin) günlük belirsizlikleri birbirinden görece ayrıydı. İlki savaş ve barış, diplomasi ve sınırlar, savunma bütçeleri ve dünya siyaseti ile ilişkiliydi. İkincisi ise yerel hukuk ve düzen, toplumsal kestirilebilirlik ve rutin, arkadaşlar ve komşular dünyası hakkında güvenilir bilgi, yerel mekân ve yerel kamusal alanlar hakkında belli bir sahiplik hissi ve yarımın her yönüyle bugünden farksız olacağı hissiyle ilişkiliydi. Bugün devletlerin güvensizlikleri ve sivil mekânların ve insanların belirsizlikleri rahatsız edici şekilde iç içe geçmiştir ve terör, terörizm ve teröristler bu bulanıklığı en iyi görebileceğimiz alandır” (age, s.92).

ve dağılma süreçlerini doğurmakta ve kentin bütünü değil, yalnızca sınırları net olarak çizilmiş, toplumsal, ekonomik ve mekânsal merkezleri küresel toplumun bir parçası haline getirmektedir. Yerel olarak ifade edilen yoksullar/alt gelir grupları ise, küresel ekonomi piyasası koşullarında tanımlanmış bir ortamda kendilerine bir yer bulamamakta ve kendi yaşam koşullarını, kendi buldukları alternatif imkânlar çerçevesinde şekillendirmeye çalışmaktadırlar. Böylece kentlerde çok farklı yapılanmalar ortaya çıkmaktadır (Karakurt Tosun, 2007: 53-55). Yabancılarla/yoksullarla karşılaşmamak için, güvenli mekânlarına çekilen “endişeli kentliler”, kaçtıkları yoksulları/yabancıları, güvenli mekânlarının kapılarına “güvenlikçi” olarak, çocuklarına bakıcı olarak, bahçelerine bahçıvan olarak, kapıcı, kaloriferci olarak istihdam etmekte ve onlarla kendi “korunaklı mekânlar”ında, kendi “sahaları”nda bir arada olmanın huzurunu yaşamaktadırlar¹⁰. Fakat ne yaman çelişkidir ki, ayrıcalıklı mekânlarının çevrelerinde, yine kaçtıkları gruplarca, kısa sürede “derme-çatma” evler inşa edilmekte ve çeşitli küçük “hizmet” birimleri oluşturularak, endişeli kentliler, eşleri ve çocuklarıyla etkileşecekleri yeni ortamlar üremektedir¹¹. Dolayısıyla kent, tam da Sennett’in dediği gibi, ne kadar kaçılırsa kaçılırsın zaten “karşılaşma mekânı”dır; yeniyle eskinin, gelenekselle modernin, yerelle küreselin, varlığıyla yoksulun, güvenle tehdidin... her daim karşılaştığı mekândır.

“Küresel Kent”te “Şiddetle/Terörle”Karşılaşmalar

Appadurai (2008: 17-21), *Modernity at Large*’da (1996), “imgelerin, zenginliğin, silahların ve halkların küresel akışkanlığı”ndan hareketle çözümlendiği küreselleşmenin, bugün geline “yüksek/yıkıcı aşaması”nda, “büyük çaplı şiddet eylemleri”nin belirleyici oldu-

¹⁰ Bauman (2011: 196), Norbert Elias’ın “yerleşikler” ve “dışarıklıklar” ayrımı üzerinden “sürekli bir sınır çizme ve sınırı koruma savaşı”ndan söz eder. Elias’ın ayrımı, kavramlardan anlaşılabilceği gibi topografiktir ve sonradan gelenlerin önceden gelmiş olanlara yönelik dışlamasına dayanır. Ancak burada tersi bir durum yaşanmaktadır. Burada, mekânı sonradan gelene terk ederek, yeni bir mekânsal sınır çizeceği ve koruyacağı yeni bir toplumsal mekân üretimi söz konusudur.

¹¹ Güvenlikli mekânlar, banliyöleşme ve yoksulluk mekânları ile ilgili olarak Bk. Alver, 2010; Bacque, 2011; Brown, 2011; Kurtuluş, 2005; Kurtuluş, 2011; Perouse, 2011; Petrescu, 2002; Poyraz, 2011; Wacquant, 2003; Wacquant, 2011.

ğunu vurguladığını söylüyor. Ancak, Appadurai (2008: 14), terörü/şiddeti, “küreselleşmenin korkunç sonuçlarından bazıları” içerisinde gösterse de, aslında dünyayı bir “küre” olarak tasavvur etmenin belki de ilk safhasının “dünya savaşları” ile biten süreç tarafından sağlandığını söylemek mümkün görünüyor. Burada, Schmitt’in eski *nomosunun* işlerliğini koruduğu, dünya savaşlarının, sömürgelerin paylaşımının ya da daha yerinde bir ifadeyle, paylaşılmasının sonucu doğduğu düşünüldüğünde, küreselleşmenin, bu küresel akışların hangilerinin öncülüğünde şekillenmeye başladığı da daha rahat anlaşılır gibi duruyor.

Bugün bildiğimiz anlamdaki küreselleşmenin ilk aşaması, yani *eski nomos*, bol altın ve yeni topraklar için Avrupa’dan yerkürenin dört bir yanına yelken açan tüccarlar/denizciler öncülüğünde başlayan, ardından “büyük şirketler”le devam eden ve en son ulus-devletlerin kontrolünde gelişen zincirin halkalarını birleştiren kapitalizmin eliyle şekillenmiştir (Baudrillard, 2012: 5 vd). Batılı aktörler tarafından yön verilen küreselleşmenin bu ilk aşaması, ekonomi, siyaset, şiddet araçları, bilgi ve teknoloji açısından, dünyanın çok keskin bir biçimde “Batı ve diğerleri” olarak ayrışmasına yol açmıştır. Küreselleşmenin özellikle ilk dönemleri, büyük ölçüde bu ayrışmayı pekiştirme yönünde hizmet etmiş ve dünya, “kurumsallaşmış şiddet yöntemleri” (Giddens, 1998: 61-2) vasıtasıyla, hem bu aktörlerin birbirlerine ve daha çok da dünyanın geri kalanına uygulanan “şiddet”e belki bütün bir tarih boyunca kaldığından daha çok maruz kalmıştır. Bu çıkarsama gölgesinde, “küresel şiddet”in, küreselleşmenin bir sonucu olmanın ötesinde, bizzat hazırlayıcısı olduğu ve dolayısıyla, Schmitt’in dediği, “farklı parçalar arasında adilce bir ölçü”nün değil, bir “adaletsizliğin adilce bölüşülmesi”nin doğurduğu bir zeminde kök salan küreselleşmenin bugünkü yüksek/yıkıcı aşamasında şahit olunan şiddete şaşmamak gerektiği söylenebilir¹².

Ulus-devletin şekillenme süreci, bizzat bu “küresel şiddet”in yarattığı ortamda cereyan etmiştir. Başka bir deyişle, ulus-devlet, varlığını tam da bu şiddet yüzyılına borçlu görünmektedir. Ancak bugün, genelde ulusçuluğun ve özelde ulus-devletin, Appadurai’nin de işaret ettiği gibi, sermaye, teknoloji, enformasyon ve insanların akışkanlığını sağladığı küreselleşme sürecinde

¹² Bk. Baudrillard, 2015. Özellikle “Şiddet” altbaşlığı, sayfa 225 vd.

zayıfladığı/zayıflayacağı tespiti/öngörüsü, bu açıdan düşünüldüğünde, bir ölçüde geçerliliğini koruyor görünüyor. Fakat bununla birlikte, ulus-devletin içerisinde bulunduğu krizin, bizzat müsebbibi tarafından yeniden hayat bulduğu da söylenebilir. Somut bir örnek olarak, 11 Eylül “küresel terör” eyleminin, sadece yaşadığı toplumda/ülkede değil, dünyanın birçok yerinde yerel siyasetin yeniden dizaynında ve “ulusal/cı sınırlar”ın daha da belirgin olarak altının çizilmesinde etkin rol oynadığı görülmektedir (Asad, 2012: 16).

ABD’nin, saldırı sonrasında ülke içinde ve dışında başvurduğu hukuksuz uygulamalar, saldırının sağladığı meşrulaştırmanın “karanlık ortamı”nda (Diken ve Laustsen, 2014: 159 vd.) gerçekleşmiştir. Yanı sıra, söz konusu saldırı, diğer ülkeler için de kendi ülkelerinin iç huzursuzluğunu gidermenin bahanesi kılınmış ve giriştikleri hukuksuzlukları saldırı üzerinden meşrulaştırmaya çalışmışlardır (Haşimi, 2001: 47). En basitinden, bunun Hindistan’da nasıl bir karşılık bulduğu gösterilebilir; “BJP 1980’lerin tamamı boyunca Hindistan coğrafyasını Hindu coğrafyası olarak yeniden yazmak için büyük çaba harcadı; büyük Müslüman ibadethaneleri kutsal Hindu yerleri ve mabetleri üzerine inşa edilmiş gayrimeşru yapılar olarak gösterildi. Bu Hindu coğrafyası Pakistan’ın nefret edilecek bir şey olarak gösterildiği paranoyak-milliyetçi bir coğrafyayla birleştirilmişti ve Pakistan’la savaş hem bir güvenlik hem de safiyet projesi olarak tartışılıyordu. Bu şekilde BJP hem Hindistan’daki Müslümanların haklarına hem Müslüman Pakistan devletine hem de tüm dünyada İslamiyetin varlığına karşı duyguları seferber etmek için ulusal bir çaba harcadı. 11 Eylül’den sonra bu çaba küresel teröre karşı savaştan alınan dille zenginleştirildi. Teröre karşı savaş BJP ve ortaklarının elinde Müslümanları aşağılanmış ve dışlanmış bir azınlık derekesine düşürmek için yürütülen ulusal kampanyayla eşanamlı hale geldi” (Appadurai, 2008: 84-5). Böylece küresel düzeyde “terörizmle mücadele” kampanyaları eşliğinde, kimsenin diğerinin hukuksuzluğuna ses çıkarmayacağı bir küresel uyulaşım doğmuş oldu.

Her ne kadar küresel terörün, küreselleşme sürecinin hoşnutsuzluklarının veya adaletsizliklerinin sonucu olduğu¹³ düşünülse

¹³ Bk. Çağan, 2006.

de, bu sefer terör tehdidi mazeretinin kendisi, yöneldikleri hedeflerin süreçten daha da güçlenerek çıkmasına sebep olmaktadır. Yani “teröre karşı savaş” söylemi, ulus-devletlerin daha bir ulus/alıcı/laşmasında ve daha çok devletleşmesinde önemli bir rol ifa etmektedir. Kuşkusuz bu güçlenmenin söz konusu ulus-devlet çatıları altındaki toplumlar için daha çok refah, adalet ve özgürlük doğurduğu söylenemez. Bir kere terörle mücadelede feragat edilmesi beklenenler, ilk önce bu unsurlar olmaktadır. Bu mücadelede yerini alan hemen her ülke, askeri harcamalarını artırmış, sosyal politikalarını geriletmiş, yalnızca muhtemel “terör yuvaları”ndan gelenleri değil, kendi (makbul) vatandaşlarını dahi kovuşturma ve gözetlemelerle bunaltmış ve kendi güvenliğini koyduğu kefenin ötekine, bütün özgürlükleri koymuştur (Asad, 2012: 45). Dolayısıyla küresel terörün yeşerdiği zemin, daha da çok sulanmaya başlanmıştır. Bu noktada insan sormadan edemiyor; tam da “terörden başka çare de bırakılmıyor” düşüncesini mi bertaraf ediyor böyle bir durum? Ya da terörün, bizzat bu ulus-devletler için oldukça kullanışlı bir alet olduğu mu keşfedildi de, bu aletten vazgeçilemiyor ve sürekli olarak terör celbediliyor?

Bugün terörü uygulayanlar dışında herkesin, onun varlığından ve her an karşılaşma ihtimalinden ürküntü duyduğu biliniyor. Bir taraftan onu var eden koşullar, Appadurai'nin betimlediği gibi, her an yeniden üretiliyor. Diğer taraftan tedirgin insanlar, onun haklılığını hiçbir şekilde teslim etmeyecek derecede ona muhatap oluyor. Öyleyse bu, sadece bir “öfke patlaması” mıdır, sadece bir “hoşnutsuzluğun ifade biçimi” midir, neyin hoşnutsuzluğudur, sadece bir “adaletsizliklere karşı en sert haykırış” mıdır, ya da nedir? Onu anlayabilmek için nelere bakmak gerekmektedir? Onu anlayabilmek, onu yok edebilmenin ilk aşaması mıdır? Gerçekten yok edilmek istenmekte midir? Artık “terörist” denilen kişi, bir kentli aktör olarak da yanı başımızdaysa ve sokakta, markette, okulda, minibüste omzumuza dokunuyorsa, “kim” olarak dokunmaktadır? Dolayısıyla bugün, küresel şiddet/terör eylemlerini gerçekleştirenler, yalnızca kırsal/eğitimsiz kesimlerden çıkan kimselerden oluşmuyor. Şiddete başvuranlar ve teröristler etkin bir aktör, iyi eğitim almış, çoğunluğu metropollerde yaşamış ve çok yetenekli kişiler arasından da çıkıyor ya da seçiliyor. Böylece bir kentli için terör tehdidi, bizzat

başka bir kentli tarafından üretilmiş oluyor¹⁴. Peki, bu “kent”, hangi özellikleri dolayısıyla “küresel terör”ün kaynağı ve sahnesi haline geliyor?

Anthony Giddens (2008: 932), terörizmi, “yapısı ve bağlamı bakımından böyle bir edimin amacı bir nüfusu ürkütmek ya da bir hükümeti veya uluslararası bir örgütü herhangi bir edimi gerçekleştirmeye ya da gerçekleştirmekten kaçınmaya zorlamak olduğunda, [devletle ilgili olmayan bir örgüt tarafından] sivillerin ya da çarpışmaya katılmayanların ölümüne ya da ciddi bedensel zarara neden olmasına niyet edilen herhangi bir eylem” şeklinde tanımlamakta ve “terörizm” kavramının, devletin dışarısında çalışan topluluklarla ve örgütlerle sınırlandırmanın “sağduyulu” olacağını ifade etmektedir¹⁵. Ancak böyle bir tanımlamanın, “devlet karşıtı her türlü faaliyeti nitelendiren bir ad olarak terörizm söylemi”ni (Appadurai, 2008: 26) ürettiği açıktır. Oysa yine kendisinin aynı yerde ifade ettiği gibi, birçok “modern demokratik devlet”, kitlesel sivil kısımlarıyla öteki sivillerde dehşet ve korku yaratmak gibi benzer yöntem ve amaçlarla, yüzbinlerce kişinin yaşadığı kentleri içindekilerle birlikte yerle bir etmişlerdir ve halen de etmektedirler. Dolayısıyla bu durumda, eylemin “ne” olduğundan daha çok, “kimin” yaptığının önemsendiği ve böyle bir tanımlamanın da adilane olmadığı söylenebilir.

Oysa Talal Asad, terörizmi, aksine, kimin yaptığından çok, yapılan şeyin ne olduğuna, yani kullanılan şiddetin biçimine göre tanımlamaktadır. Zira, “(t)eröre karşı savaşın idare edilmesindeki teknikler –ister sorgulama merkezlerinde isterse savaş meydanında olsun-, ‘zorunlu şiddet’in yeniden tanımını gerektirmektedir” (Asad, 2012: 53). Ancak buradaki “şiddetin biçimi” de, teröristin şiddeti olarak terörizm ve devletin meşru şiddeti olarak savaştan ziyade, bu şiddet biçimlerinin, çoğu kez ayırt edilemeyecek nitelikte

¹⁴ Böylece tehdit, “doğa/orman” dan gelen bir “kurt adam/eşkiya” dan değil, “kültür”lü/“kent”li ve bu nedenle de “tanımlanamaz/belirsiz” bir aktörden gelmektedir.

¹⁵ Haşimi (2001: 39), “terörün insanlığa karşı değil, devlete karşı işlenmiş bir suç” olarak telakki edilebileceğini vurguluyor. Ona göre, “Devletin şiddet kullanmadaki meşruiyet iddiası ve tekeli bağlamında bakıldığı zaman, terörü terör haline sokan şey ne insanlığa karşı işlenmiş suç olması ne de canice eylemlere yol açan bir hareket oluşudur. Terör, devlete karşı işlenmiş bir suç olduğu için terördür.”

benzerlik taşıması önem arz ediyor. Asad (2012: 63), “terörizmin kendisine has kötülüğünün, yalnızca masum halkı öldürmek olmayıp, aynı zamanda günlük hayata korkuyu sokması, mahrem amaçların çiğnenmesi, kamusal mekânların güvensizliği, tedbirli yaşamının bitmek bilmez baskısı” olmadığını; “çünkü haklı ya da haksız” devletin kendi meşru şiddeti üzerinden tanımladığı “savaşın da aynı şeyi yapmakta” olduğunu belirtiyor. Böyle olunca da, aktörler, farklı bir düzlemde yeniden değerlendirilmeye tabi kılındıklarında, çok hızlı bir biçimde birbirlerinin yerine geçebiliyor.

Asad (2012: 62), bu iki tür şiddet arasındaki ayrımın “ne zalimlikte, ne de birinin, diğerinin tüm hayat tarzları için oluşturduğu tehditte değil, onların medeni statüsünde” olduğunu, ve asıl tehlikede olan şeyin, “bir medeniyetler çatışması (birbirine zıt iki değer grubu arasındaki bir çatışma) değil, fakat medeniyetin medenileşmemiş olana karşı savaşı”nda aranması gerektiğini, çünkü bu “savaşta bütün medeni kurallar(ın), bir kenara bırakılabil(diğini)” hatırlatıyor. Böylece Schmitt’in “eski nomos”unun motivasyonunun hâlâ işlemeye devam ettiğini gösteriyor.

Terörizm ile ilgili başka bir yaklaşım ise, yine bu çerçevede tanımlanan teröristi ve terörü, onu ortaya çıkaran toplumsal ilişkilerden bağımsız, “doğal bir tür/özne” olarak tasavvur etmekte ve geçirdiği dönüşümü “bir türün evrimi” gibi sunmaktadır. Buna göre, “terörizm, ekonomi-politik politikalara ve gelişmelere, mekânsal değişim ve dönüşümlere, teknolojik yeniliklere tepki vermeye ve kendini bu değişim ve dönüşümlere göre yenileyebilme yeteneğine sahiptir” (Yıldız, 2012: 12). Birbirini besleyen bu iki bakış açısından terörist denilen kişi, “normal” bir insan/birey olarak görülmemekte, ancak bizim yaşadığımız kentlerde yaşamakta, bizimle aynı okullara gitmekte, aynı mağaza ve marketlerde alışveriş yapmakta, aynı ulaşım ve iletişim araçlarını kullanmaktadır. Böylece “modern toplumların dilini kullanarak ve onların yaşam biçimini taklit ederek bir nevi kendini yeniden inşa” (Yıldız, 2012: 21) ederken, mümkün olduğunca “bizim” gibi görünmeye çalışmaktadır. Böylece, “internet cafe”de, yanı başımızdaki masada, büyük bir eylemin planlamasını yaparken, “biz” onu “bizim gibi biri” zannetmekteyiz. Her gün çocuğumuzu emanet ederek okula gönderdiğimiz ve böylece “güvenlikli sitemiz”in önünde dolaşan minibüs, bir gün sonra “güvendiğimiz şoför” ile birlikte, bir kamu binasının önünde infilak ederken bulunabilir. Böyle bir “tür”, her

şeyden önce normal olmayan, hastalıklı, sapkın, münafık (teröristliğini gizleyip “bizim” gibi “görünen”) bir tip olarak “kurt-adam”dır. Hem politik sahnede, hem etik zeminde ve hem de hukukî düzlemde herhangi bir karşılığa sahip olmayan, öldürülebilir ama kurban edilemeyen “kutsal insan”dır (Agamben, 2013). İsim olarak değil, rakamlarla ifade edilen; ölü ele geçirilen, etkisiz hale getirilen, bedeni metafor olarak değil, gerçekten çıplak hale getirilen ve parçalanabilen; bir cenaze olarak defnedilmeyip çukura atılabilen; arkasından yas tutulmaması ve taziyede bulunulmaması gereken; aslında hiç olmamış olması tercih edilen bir “tür”dür terörist. Böyle bir “tür” olarak “terörist”, inançları, düşünceleri, ahlakı, duyguları, arzuları, idealleri olmayan, “geometrik bir nesne” olarak iktidar söyleminde kendisine yer bulur. Böylece terörist, her yerde ve bir an önce toplum için kurtulması gereken bir tür “fazla/artık”¹⁶ olarak takdim edilir.

Arkaik çağrışımıyla “eşkiya” ile bu kadar iç içe, ama bir o kadar uzakta yaşamakta olduğumuz kentlerin ve her gün daha da çok konforumuzun artışı sağlayan küresel ağların sosyal ve ekonomik işleyişini yeniden gözden geçirmenin, yeryüzünü paylaştığımızla yüzleşmenin bir aracı olarak da bakılabilir mi acaba “terörizm”e?

Sonuç yerine: “Olağanüstü hal”, “Karşı-sızdırmazlık” ve “Güvenlik(siz)lik” İnşası Olarak Kent

Kent, daha önceden de ifade edildiği gibi, sadece “yabancılar”ın, sınıfların, fikirlerin karşılaşma mekânı değildir; “karşı-terörler” arasında da bir karşılaşma mekânıdır. Kent, terör gruplarının kendi aralarında, terör gruplarıyla devlet arasında ve devlet terörüyle grup terörlerinin karşılaşma mekânına dönüşür; başka bir ifadeyle küresel ve yerel terörlerin permütasyonu, kente, “karşı-terörler”in

¹⁶ Aslında, “atık” demek belki daha doğru olabilirdi. Zira o, “normal” bünyenin kabul etmediği, dışarı attığı ve hakkında konuşulmaması ve göz önünde olmaması gereken bir “ifrazat”tır. Fakat tam da “kurtulması gereken bir fazlalık” olması, onun mevcudiyetinin sürdürülmesinin garantisi olabiliyor. Zira “meşru” iktidarın da sürdürülebilmesinin araçlarından biri, bu “fazlalık”la mücadele edebilme zemininin varlığıdır.

zorunlu ev sahipliğini yaptırır. Bu karşılaşma, kenti yeniden tanımladığı gibi, aynı zamanda “istisna/olağanüstü hal”in, “karşı-sızdırılmazlık”ın¹⁷, “güvenlik(siz)lik”in de doğasını yeniden üretir.

Bugün büyük devletlerin ordularının ulaştığı savaş teknolojisi, bu devletler arasında herhangi bir savaşı imkânsız kılarken¹⁸, üçüncü bir alanda, ancak dolayimli bir biçimde, savaş simülakrı yaşmalarına imkân tanıyor. Bugün Ortadoğu örneğinde olduğu gibi, doğrudan bir karşı karşıya gelmekten ziyade, “mübarizler”¹⁹ aracılığıyla güç gösterisinde bulunuluyor. Mübarizler, “vekâleten” yürüttükleri bu savaşta genellikle, savaş babalarının yerel/üvey evlatları olarak, babalarının silahlarıyla vuruşuyorlar. Savaş babaları, “öz evlatları”nı sadece “öldürmek” üzere programlarken, savaşın sahiciliğini garanti edecek olan “ölüm” ise, zaten kurban da edilemeyen “üvey evlatlar”ın payına düşüyor²⁰. “Teröre karşı savaş”ın gerekçesini oluşturduğu bu terör/savaş, finansmanları açısından, aynı zamanda bir “uluslararası ilişkiler” politikası olarak işlev görürken, diğer yandan, bir savaşın doğurabileceği bütün yan etkilerden de toplumunu uzakta tutuyor. Bu durum, giderek savaşın “yeni nomosu” olmaya doğru yol alıyor. Agamben’in (2008: 9) dediği gibi, “(k)üresel iç savaş’ olarak tanımlanan durumun durdurulamaz ilerleyişi karşısında, olağanüstü halin çağdaş siyasette ege-men yönetim paradigmasına dönüşme eğilimi her geçen gün artmaktadır”. Zizek’in önermesini tersine çevirecek olursak, aslında

¹⁷ “Karşı-sızdırılmazlık” tartışması için ayrıca bkz. Güneç ve Karadeniz, 2015; Güneç, 2015.

¹⁸ Hannah Arendt’e (1997: 11) göre de, “(s)avaşın hâlâ bizimle olmasının başlıca nedeni, ne insan türünün gizli ölüm istenci, ne bastırmaya gelmeyen bir saldırı-ganlık dürtüsü, ne de daha inandırıcı olsa da silahsızlanmanın içerdiği ciddi toplumsal ve iktisadi tehlikelerdir. Savaşların hâlâ varolmasının nedenini, uluslararası ilişkilerde savaşın yerine siyasal sahnede başka bir nihai hakemin ortaya çıkmamış olmasında aramak gerekir”.

¹⁹ Araçlarda, orduların karşılaşmasından evvel, teke tek döğüşen düelloclu/savaşçılar. “Mübariz”i kazanan ordu, savaşa bir sıfır önde başlamış sayılır.

²⁰ Talal Asad (2012: 58), liberal demokrasilerde içerideki kamuoyunun, kendi ordularındaki savaş kayıplarına karşı eleştirel olduklarını, ancak bu insani ilginin, askerlerin artık ölmeyi bekleyerek değil, yalnızca öldürmek için savaşa gitmek zorunda oldukları anlamına geldiğini söylüyor.

“devletler arası savaş, sonsuza dek askıya alınmış bir savaş tehdidinden ibarettir”²¹ ve dolayısıyla, savaş sonsuza dek ertelenerek savaşın terör olarak kısmi istihdamına “rıza arzı/imalatı” söz konusudur. Başta içerideki kamuoyu olmak üzere, hepimiz, ülkeler arası bir savaşın ipoteği altında, herhangi bir sorgulamaya gitmeksiz “teröre karşı savaş” a, bu “istisna hal”in kural halini almasına razı oluyoruz.

Aslına bakılırsa, dikkatlerden kaçırılan temel şey, teröre atfedilen “(b)askı yaratıp sindirme(nin), tek başına küçük grup terörünün değil aynı zamanda devlet terörünün de en büyük özelliği” olduğudur. Çünkü bir kere “(s)öylem kurma gücü devlet terörünü, ötekilerine rağmen daha etkili ve tehlikeli kılmaya yetmektedir” (Çağan, 2006: 97, 106). Zaten terörü satın almış olan kamuoyunun, egemenin “teröre karşı savaş” aygıtı marifetiyle iktidar üretme, sürdürme ya da toplumu/siyaseti dizayn etme girişimlerini fark etme kapasiteleri sifıra yakın bir düzeye çekilmektedir. Böylece bir eleştiri dili geliştirmek bir yana, en ufak eleştiri fragmanı dahi, en sert ve kaba adlandırmalara bir davetiye niteliği kazanabiliyor. Grup terörü için ise, baştan “hukuk yolu kapalı” bir yola girildiğinin kabulü demektir bu. Diken ve Laustsen’in, (2014: 173) dediği gibi: “Hükümeti eleştiriyorsan teröristlerin tarafını tutuyorsun demektir. Ya biz ya onlar! Fakat *hem* terörizmi *hem de* onunla savaşma biçimimizi eleştirmek mümkün olmalı. Teröre karşı savaş tüm siyasi reform girişimlerini yasadışı kılabilir. Bu teröristler aslında kimler peki? Dedikleri gibi, kiminin teröristi diğerinin özgürlük savaşçısı olabilir”. Dolayısıyla, terörizmin, siyasal bir dispozitif olmaktan çok daha fazla “etik” bir mücadele olarak konumlandığı ve “düşman(ın) artık politik bir muhalif olmaktan çıkıp biyo-politik bir tehdit” (Diken, 2011: 111) olarak görüldüğü böyle bir durumda, “(a)rtık terörün, kimin tarafından niçin üretildiğinin bir anlamı kalmamıştır” (Çağan, 2006: 98). Nitekim “bugünlerde görüldüğü üzere insanlığı salt siyasi bir tarafa/tercihe özgülemek kaçınılmaz bir şekilde siyaseti, en az ‘terör eylemi’ kadar, kirletir, daha acımasız ve kuralsız bir savaşa yol açan ahlakçı

²¹ Önermenin aslı şudur: “Bugün içinde yaşadığımız durum, ‘teröre karşı savaş’, sonsuza dek askıya alınmış bir terör tehdidinden ibaret: Felaketin (yeni bir terör saldırısının) meydana geleceği sorgusuz sualsiz kabul ediliyor, ancak felaket sonsuza dek erteleniyor” (aktaran Diken ve Laustsen, 2011: 157).

bir söylem yaratır ve her durumda güç ilişkilerini gizleyerek yaygınlaşır” (Haşimi, 2001: 45). “Globalizasyonun nomosu” nun mekânı olan kent, kısmi istihdamına razı ve şahit olduğumuz, “güç ilişkilerini gizleyen” terör formundaki bu savaşa, en çok maruz kalandır da aynı zamanda. “Yeryüzünün yeni nomosu” olan terör, bekleneceği gibi, en çok da bu *nomosun* mekânı olan kentte vukuu buluyor.

Bugün kentsel mekânların üretilme biçimleri, dünyanın neresinde olduğumuz fark etmeksizin ne kadar tanıdık geliyorsa, yaşadığımız kentlerin “Gazzeleşme” si de o kadar ilginç gelmemektedir. Çünkü “gazzeleşme” de bu “yeni nomos” un içerisinde kendine kayda değer bir yer bulmuşa benzemektedir. “Meydan” ile ilişkilendirilen nizamî “savaş” ve “dağ/orman” ile ilişkilendirilen gerilla/eşkıya “terör”ü, artık “kent”leşmiş bulunuyor ve kentin, kentsel hayatın altyapısını hedef alıyor: yol, hastane, okul, cami, fırın, elektrik, su vs.. Kentlerin “barikat”larla, “hendek”lerle fragmental bir görünümüne kavuşması, onu, “karşı-terörler”in karşılaşma mekânı olarak yeniden bölüyor, kimliklendiriyor ve küresel olana bağlıyor. Gerçekten de artık terörü kimin yaptığının bir önemi kalmaksızın, kent, istisnanın/olağanüstü halin kural haline geldiği, sakinlerini *homo sacer* haline getirdiği ve karşılıklı “sızdırmazlık” rejimlerinin üretildiği bir mekâna dönüşmektedir. Her halükârda, şiddetin ve nefretin gramerinin geçerli olduğu bir “nomos” üretilmektedir. Bu yeni *nomos*, belki de Agamben’in diyebileceği gibi, ormanın kentin lehine ortadan kaybolması ve tam da bu nedenle “bildiğimiz kent” in sonunun başlangıcı olabilir.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio (2008), *Olağanüstü Hal* (çev: Kemal Atakay), İstanbul: Varlık Yayınları.
- _____, (2013), *Kutsal İnsan* (çev: İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Alver, Köksal (2010), *Siteril Hayatlar* (Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler), İstanbul: Hece Yayınları.
- Appadurai, Arjun (2008), *Küçük Sayılardan Korkmak* (Öfkenin Coğrafyası Üzerine Bir Deneme), (çev. Ferit Burak Aydar), İstanbul: Timsah Kitap.
- _____, (1996), *Modernity at Large* (Cultural Dimensions of Globalization), Minneapolis London: University Of Minnesota Press.

- Arendt, Hannah (1997), *Şiddet Üzerine* (çev: Bülent Peker), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Asad, Talal (2012), *İntihar Eylemleri* (çev: Fuat Aydın), Ankara: Eskiyeeni Yayınları.
- Bacque, Marie-Helene (2011), “Fransa’da Eski Kızıl Banliyölerdeki Bağlanmalar ve Çözümler Üzerine”. *Toplumbilim*. No: 26. ss. 49 – 54.
- Baudrillard, Jean (2012), *Karnaval ve Yaşam* (çev: Oğuz Adanır), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- _____, (2015), *Tüketim Toplumu* (çev: Alaeddin Şenel), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Modernlik ve Müphemlik* (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____, (2011), *Postmodern Etik* (çev. Alev Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____, (2006), *Küreselleşme* (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Brown, Wendy (2011), *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik* (çev: Emine Ayhan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Çağan, Kenan (2006), “Küreselleşme ve Çokkültürlülük Kavşağında Güvenlik Problemi ve Terör”, *tezkire dergisi*, no: 43-44, ss.95-114.
- Çiğdem, Ahmet (1999), “Globalizasyonun Nomosu”, *Pstmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* (der: Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktaş), Ankara: Vadi Yayınları.
- Demirhan, Ahmet (2001), “Kapıların Ardında Kalan ‘Adalet’”, *tezkire dergisi*, No: 23, ss.58-65.
- Diken, Bülent (1997), “Richard Sennett, kamusal yaşam ve kent”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 97, ss. 70-78.
- _____, (2011), *Nihilizm* (çev: Aylin Onacak), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____, ve C. B. Laustsen (2014), *Filmlerle Sosyoloji* (çev: Sona Ertekin), İstanbul: Metis Yayınları.
- Foucault, Michel (2013), *Hapishanenin Doğuşu* (çev: Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.
- Giddens, Anthony (1998), *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____, (2008), *Sosyoloji*, (haz. Cemal Güzel), İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Güvenç, Ömer Faruk ve KARADENİZ, Sıtkı (2015), “Eğitim ve Kentlilik: Filistin Mülteci Kampları”, *IV. Arap-Türk Sosyal Bilimler Kongresi Eğitim Ekonomi Kalkınma*, B.Akgün, S.Fakih, A.Uysal ve M.Şahin (eds.), Stratejik Düşünce Enstitüsü Yay., Ankara, ss. 81-114.
- _____, (2015), “Kentlilik ve Eve Dönüş: Batı Şeria Mülteci Kampları”, *Arredamento Dergisi*, No: 288, ss. 68-76.

- Haşimi, Cemalettin (2001), "İnsanlık ve Terör: Liberal Hurafeler Dünyası", *tezkire dergisi*, no: 23, ss.38-52.
- İşık, Oğuz (1993), "Modernizm Kenti / Postmodernizm Kenti", *Birikim Dergisi*, No: 53, ss. 41-50.
- Karadeniz, Sıtkı (2003), "Uygarlaşma Süreci ve Oryantalizm", *tezkire dergisi*, No: 33, ss.16
- Karakurt Tosun, Elif (2007), Küreselleşme Sürecinde Kentlerde Mekânsal, Sosyal ve Kültürel Değişim: Bursa Örneği, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kurtuluş, Hatice (2005), "İstanbul'da Kapalı Yerleşmeler: Beykoz Konakları Örneği". *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, H. Kurtuluş, Der. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- _____, (2011), "İstanbul'un Banliyöleşme Deneyiminde Metropoliten Çeperdeki Tarihsel Çiftliklerin Rolü". *Toplumbilim*. No: 26. ss. 87 - 98.
- Perouse, Jean-François (2011), *İstanbul'la Yüzleşme Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Petrescu, Doina (2002), "Pl(a)ys of Marginality Transmigrants in Paris". *The Hieroglyphics of Space Reading and Experiencing the Modern Metropolis* (ed: Neil Leach), London and New York: Routledge.
- Poyraz, Mustafa (2011), "İstanbul ve Paris'in Yoksul Kenarları ile Merkez Arasındaki Bağlar ve Kopma Noktaları". *Toplumbilim*. No: 26. ss. 15 - 30.
- Schitt, Carl (2009), *Roma Katolikliği ve Politik Form & Kara ve Deniz* (çev: Gültekin Yıldız), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- _____, (2014), *Siyasal İlahiyat* (çev: A. Emre Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi.
- Sennett, Richard (2010), *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Simmel, Georg (2008), "Metropol ve Tinsel Hayat", *Modern Kültürde Çatışma* (çev: Tanıl Bora-Nazile Kalaycı-Elçin Gen), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wacquant, Loic (2011), *Kent Paryaları İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Wacquant, Loic J.D. (2003), "Fransız Banliyöleri ve Amerikan Zenci Gettosu: Karıştırma Yerine Karşılaştırma". *Toplumbilim*. No: 17. ss. 45 - 55.





Tauroctony: Güneş tanrısı Mithra boğayı kurban ederken (II. Yüzyıl)
(Paris, Louvre Museum)

İbadet, Ritüel ve Kurban

Hakan OLGUN*

Worship, Ritual and Sacrifice

Citation/©: Olgun, Hakan, (2016). Worship, Ritual and Sacrifice, Milel ve Nihal, 13 (2),82-99.

Abstract: In religion studies, special behaviors and actions that are performed with religious objectives are defined as 'worship'. In Paganist traditions, these actions and behaviors are expressed as 'ritual'. When these two concepts are compared from a formal point of view, both worship and ritual exhibit similar forms of behavior. However, there is a great difference on the spiritual level between the Islamic concept of worship and the ritualistic behavior of the paganist tradition. In ritualistic behavior, human being has a mechanical relationship with God and is concerned with obtaining benefits. While worship is defined as a lifelong commitment of a believer to God, that is backed by a servitude mindset and consciousness. Therefore, while ritual defines a relationship that is god-oriented, periodic and based on mutual interest, Islamic sense of worship expresses the consciousness of being a servant of the God by the believer, in the wake of the Hereafter.

Key Words: Worship, ritual, sacrifice, tragedy, Kierkegaard.



Atıf/©: Olgun, Hakan, (2016). İbadet, Ritüel ve Kurban, Milel ve Nihal, 13 (2), 82-99.

Öz: Dinsel amaçlarla yerine getirilen özel davranışlar din araştırmalarında "ibadet" olarak tanımlanır. Pagan gelenekler açısından bu tür davranışlar "ritüel" kelimesiyle ifade edilir. Şekilsel açıdan bu iki kavram kıyaslandığında ibadet ile ritüelin benzer davranış şekillerini yansıttığı görülür. Ancak İslami bir kavram olan ibadet ile paganist geleneğin ürünü olan

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
[holgun@istanbul.edu.tr]

ritüelistik davranış arasında manevi düzlemde büyük bir farklılık söz konusudur. Ritüelistik davranışta insanın tanrı ile mekanik bir ilişkisi ve menfaat edinme kaygısı söz konusudur. İbadet ise mümin bireyin yaşamı boyunca sürdüreceği rabbine karşı kulluk bilincinin bir parçası olarak anlam kazanmıştır. Dolayısıyla ritüel, tanrıya dönük, dönemsel ve karşılıklı çıkar ilişkisine dayalı bir ilişkiyi tanımlarken İslami anlamda ibadet ahiret saadeti peşindeki müminin rabbine kul olma bilincinin davranışa yansımış halini ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbadet, ritüel, kurban, trajedi, Kierkegaard.

“Onların ne etleri, ne de kanları Allah’a ulaşır.
Lâkin ona ulaşan tek şey, kalplerinizde beslediği-
niz takvadır.” (Hac: 37)

Giriş

Yeryüzünde varlık bulan bütün din ve inanç geleneklerinin itikat esaslarının yanı sıra dini amaçlı tutum ve davranış modellerine sahip olduğu bilinmektedir. Esasen modern din araştırmacılarının üzerinde mutabık olduğu en temel sorun, “din” kelimesine ait kesin bir tanımın yapılamamasıdır. Her bir dini geleneği diğerlerinden ayıran farklı ya da öne çıkan bir boyutu söz konusudur. Bununla birlikte çeşitli dini gelenekler üzerinde yapılmış olan bütün “din” tanımları dikkate alınarak hepsinin ortak vurguları çerçevesinde dinin üç temel unsuru öne çıkmaktadır: (i) İnanç; (ii) İbadet; (iii) Cemaat. Bu durumda bir dinin “din” olarak nitelenebilmesi için bu üç temel unsuru bünyesinde buluşturmuş olması gerekir. İnanç bir takım bedensel davranış modellerine kaynaklık ederken bu modellerin söz konusu inanca sahip kişiler tarafından ortaklaşa yapılıyor olması ibadet ve cemaat boyutunu ifade etmektedir. Söz konusu tanım bağlamında din tanımının bu temel unsurları sadece kitabi ya da kurumsal dinlerde değil pagan-politeist inançlar için de söz konusudur. İslam dinine münhasır Kur’anî bir kavram olan “ibadet” ile din araştırmalarının klasik bir kavramı olan “ritüel” çok kolayca ilişkilendirilmektedir. Bu çalışmada din tanımını içinde yer alan dinsel davranış ve ritüel boyut pagan-politeist inançlar bağlamında ele alınacaktır. Özellikle kanlı kurban takdimesi çerçevesinde ritüel ve ibadet kavramları değerlendirilecektir.

Ritüel

Batı dillerinde “ritüel” kelimesinin Latince’den kökünü oluşturan “rit” kelimesi “bir şey yapmak” anlamına gelmektedir. Kavram bi-

raz daha özelleştirildiğinde, “inanınların üzerinde uzlaşarak simgesel anlam yükledikleri geleneksel uygulamalar” olarak tanımlanmaktadır. Kavramın bu tanımıyla metafizik bir bilgi kaynağından çok o metafizik bilgiye iman etmiş kişilerle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ritüelin bu tanımına, uygun zamanlarda yerine getirilen ve sembollerin kullanılabilirdiği, sık sık tekrarlanan bir davranış modeli olduğu da eklenir.¹ Yine ritüel kavramı, ritüeli icra eden kişiler tarafından dile getirilen anlaşılması güç söylemlerin ve birbiri ardına gelen ama hiç değişmeyen şekilsel davranışların temsilini ifade etmektedir. Temsili ve sembolik davranışlar, katı bir şekilsellik, kuralları belirli olan, uygulayıcısından başkası tarafından tam olarak anlaşılmayan terennüm özellikleri bütün ritüeller için genellikle ortaktır.² Ritik davranışın sergilenmesi, kişinin bilinçli ve gönüllü olma durumunu içermektedir. Dolayısıyla ritüel, bilinçli bir şekilde oluşturulmuş, tekrarlanmaya uygun, biçimlendirilmiş sembolik ve bedensel davranışlardır.³ Ancak bu davranışlar mutlaka kendilerine mistik varlıkları ya da olağanüstü güç unsurlarını referans alır.⁴

Bu tanımlar şekilsel, belirli bir üsluba dayalı ve tekrarlanan davranışlar, ayrıca olağanüstü kudretlerle ya da en azından kozmik yapıyla bağlantılı bir uygulama serisini içermektedir. Bu sayılanlar ritüelin temel unsurlarını ifade etmektedir ancak yine de genel kabulün sağlandığı bir ritüel tanımı yapmak zordur. Bununla birlikte ritüel kavramı aşağıdaki hususiyetlere sahip bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır:

(i) Ritüel bedensel bir davranış olarak şekillendirilmiştir. Ritüelin en belirgin özelliği insani bir eylem olmasıdır. İnsanlar bu eylemi aleni olarak bedensel bir tarzda yapmaktadır. Ancak ritüel sadece zihinde ya da hayal gücünde var olmuş değildir; hem bilinçsel hem de temsildir. Eğer bir davranış bütünüyle zihinsel ise bu davranış ritüel sayılmaz. Aynı

¹ “Ritual”, *A Dictionary of Sociology*, ed.: J. Scott, G. Marshall (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 653.

² Ray A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

³ E. M. Zuesse, “Ritual”, *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 12, s. 405.

⁴ Victor Turner, *Forest of Symbol* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 19.

zamanda bir takım hatıralara ya da fantezilere dayalı davranışlar da ritüel sayılmaz.

(ii) Ritüel, zihinsel bir yoğunlaşmayı gerektirir. Ritüel davranış, sıradan insani bir hareket gibi gözlenmesine rağmen olağan dışı bir davranıştır. Bu yüzden ritüel, gündelik davranışa göre daha yoğun ve derin bir bilinç içinde sergilenir, sıradanlık ve aleladelikten farklı bir temele dayanır. Ritüel, sıkça tekrarlanması açısından bir olağanlık görünümünde olsa da onu sıradan davranıştan ayıran yönü olağanüstü ile olan bağlantısıdır.

(iii) Ritüel katı kurallarla belirlenmiştir. Bireysel ya da bir dini öncü liderliğinde topluca yapılmış olsa dahi ritüel öncesi hazırlıklar, ritüelin gerçekleştirilmesi ve sonlandırılması gibi üç aşama kesin kurallarla belirlenmiştir. Bu temel kurallara uyulmadığı zaman ritüel bozulmuş sayılır ve en başa dönülerek kurallara uygun bir şekilde yeniden sergilenir.

(iv) Ritüel, bilinç düzeyinde yer alan düşüncenin bütünüyle davranışlara aktarılma çabasını içerir. Bu yönüyle ritüel davranış sahnelenmeye uygun bir performans gibi de değerlendirilebilir. Ritüel esnasında dile getirilen sözler de aynı şekilde sahne sunumunda dile getirilen tıratlar gibi etkileyici, ürkütücü ve çoğunlukla da anlaşılmazdır.

(v) Ritüeller sürekli tekrarlanan davranışlardır. Tekrarlanmaya uygun olarak biçimlendirilmişlerdir ve her vesileyle tekrar sahnelenir. Günlük ritüeller, mevsimlik ritüeller ve yıllık ritüeller, bazen tarımsal gerekçelerle, bazen av bereketi için bazen de doğum, ölüm ve hastalık gibi durumlarda her daim aynı ritüelin tekrarı mümkündür.

Yukarıdaki tespitler “ritüel” kavramını bütünüyle kuşatan bir tanımın yapılmasının güçlüğünü ifade etmektedir. Bununla birlikte aynı tespitler çerçevesinde ritüelin olağanüstü ile temas anını ifade eden, katı kurallarla sabitlenmiş, sıklıkla tekrarlanan ve kendine has, yani ritüel kültüründeki kişilerce kavranamayan, perfor-

mansa dayalı dinsel davranış modeli olarak tanımlandığı görülmektedir. Esasen din araştırmacılarının ritüel tanımı yaparken üzerinde mutabık kaldıkları ritüele dair temel özellikler de bunlardır.

Ritüel ile İslami kavram olan ibadet arasındaki ayrıma işaret etmek için ritüelin özellikle paganist geleneklerindeki görünümünü tespit etmek gerekir. Pagan toplumlarda ritüel davranış ve dinsel törenlerin en yaygını, tanrılara kurban sunumu olarak kendini göstermektedir. Kurban sunumu, pek çok din ve inanç geleneğinde yoğun olarak sergilenen bir davranış olarak hem ritüel hem ibadet kavramının sınırlarını çizen veriler sunmaktadır.

Bir ritüel örneği: kadim Yunan geleneğinde kurban

Pagan toplumun ritüel uygulamaları konusunda kadim Yunan ve Roma geleneklerinde sergilenmiş olan kurban ritüeli pek çok açıdan ele aldığımız konuyu izah edecek bir modeldir. Yunan geleneğinde kurban anlatısı, bu geleneğin en eski kaynağı olan Homer'in *Odessey* destanında öykülenmiştir. Yunan mitolojisine göre Yunan ordusunun danışmanı olan Nestor, tanrıça Athena'ya bir kurban sunmaya niyetlenir. Destandaki anlatı, ritüelin yukarıda bahsedilen üç aşamada gerçekleştirildiğini ifade etmektedir: ritüele hazırlık; ritüeli icra ve ritüeli sonlandırma. Kurban ritüeline hazırlık safhasında, usulüne uygun olarak seçilen kurban edilecek boğanın boynuzları altın folyo ile kapatılıp Nestor'un iki oğlu tarafından boynuzlarından tutulup adeta sürüklenerek ritüel ortamına getirilir. Sürahi içindeki temizlenme suyu, balta ve boğanın kanının toplanacağı kâselerin yanında alevli bir ateş de yanmaktadır. Nestor önce boğanın saçlarından bir tutam keserek ateşe atar. Böylece ritüelin ikinci aşaması, yani icra safhasına geçilmiş olur. Bu sırada ritüele dâhil olan herkes tanrıça Athena'ya kurban sunumuna ilişkin dualar okumaktadır. Nestor'un bir oğlu boğanın boynundaki tendonlardan birisini keser; bu sırada acı çeken hayvanın sesini bastırmak için duaların ses tonu artırılır ve bu durum oradakiler tarafından çığlıklarla karşılanır. Daha sonra boğa Nestor'un iki oğlu tarafından boğazlanır ve uzuvları kesilerek parçalara ayrılır. Hayvanın yağı ile sarmalanmış iç organlar ateşe atılıp yakılır ve etrafı kesif bir koku ve dumanın sarması hedeflenir. Ritüelin sonunda kurban edilen bo-

ğanın diğer parçaları Nestor ve ailesi tarafından bir yemek öğününde tüketilir. Böylece kurban sunu ritüelinin sonuna gelinmiş olur.⁵

Geleneksel olarak tanrılara sunulacak olan kurbanlık hayvan ritüelistik bir süreç içinde ve üç safhalık bir uygulama içinde kurban edilir: Hazırlayıcı sözlerle ritüele hazırlık; hayvanı kesme ve kurbanı bu âlemden ilahi âleme ulaştırma; son olarak kurban ritüelini sona erdiren kutsal öğün.⁶ Kurban ritüeline mutlaka duaların eşlik etmesi gerekmektedir. Duasız kurbanın tanrılardan beklenen faydayı hâsıl ettirmeyeceğine inanılır.⁷ Paganist gelenekte kurban edilecek hayvanların cins ve özellikleri de katı kurallara bağlıdır. Örneğin yaban hayvanları ve balıklar kurban olarak kullanılmaz. Roma geleneğinde ayrıca erkek hayvanlar tanrılara, dişi hayvanlar tanrıçalara kurban sunulur. Juno ve Jupiter'e sunulan kurbanın rengi beyaz, yer âleminin tanrısına sunulan kurban ise siyah olur. Yunan-Roman geleneğine göre kurban ritüelini bitiren ve kurban edilen hayvanın etinin yenildiği toplu yemeğin aynı zamanda tanrılar düzeyinde de yenildiğine inanılır. Fakat tanrıların kurban hayvanının etini tüketmesi mezbahta yakılmış olan kurban etinin aromatik dumanın göklere ulaşmasıyla gerçekleşir.⁸

Yunan-Roma geleneğindeki kurban ritüelinde sadece hayvanların değil ritüele katılacak olan insanların da sosyal statü ve cinsiyetlerine göre hiyerarşik bir farklılaşma halinde olmuştur. Her ne kadar bu gelenekte kurban ritüelleri toplumun bir arada yemek yemelerine vesile olsa da bu toplum içindeki sınıf farklılaşmasını ortadan kaldırmamıştır. Farklı hiyerarşi ve statüdeki kişiler kurban ritüelinin farklı evrelerinde iş görmüşlerdir. Örneğin bazıları kurban ritüelinin icrasından, bazıları etin paylaşılmasından, bazılarıysa alt sınıf üyelerinin ritüel ortamından uzak tutulmasından

⁵ Bkz. Jan N. Bremmer, *Greek Normative Animal Sacrifice, A Companion to Greek Religion*, ed.: D. Ogden (Oxford: Blackwell, 2007), s. 133.

⁶ R. M. Ogilvie, *The Romans and their Gods* (London: Hogarth Press, 1986) ss. 41-52.

⁷ Bkz. Ingvild Sælid Gilhus, *Animals, Gods and Humans* (London: Routledge, 2006), s. 115.

⁸ Detienne, M. and J.-P. Vernant (eds), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), ss. 1-20.

sorumlu olmuşlardır.⁹ Toplumsal tabakalaşmanın alt sırasında bulunan kişiler ise kurbanlık hayvanı sürükleyerek ritüel mekanına getirilmesi, hayvanın öldürülmesi, kanının akıtılması ve iç organlarının incelenmesinden sorumludur. Bu işlerin çoğunu yapmaktan sorumlu olan kişi elindeki baltayla grup içinde kolayca görünür. Hayvanın kanının akıtılarak öldürülmesi sırasında çıkardığı sesi bastırmak için de bir kişi özel olarak flüt çalar. Ancak flüt çalan kişinin ve dua eden rahibin dışında herkes büyük bir sessizlikindedir. Esasen bu kurban ritüelini yönetenler rahipler olurken ritüelin görsel bir etkinliğe dönüşmesinin asıl sorumluları yardımcı ve hizmetlilerdir. Kurban edilen hayvanın etlerinin katılımcılar arasında paylaşılması ise ritüelinin sonunu ilan etmiştir. Yunan kurban geleneğinin merkezinde, kurban edilen hayvanın etlerinin ritüele katılanlar tarafından yenilmesi, hayvanın kendi yağı ile sarmalanmış iç organlarının ise mezbah üzerinde yakılarak dumanın tanrıya ulaştırılması vardır.¹⁰

Bu ritüelin yürütülmesi sırasında en önemli husus, ritüele katılan kimselerin kesinlikle bir hata ve yanlışlık ya da kirlilik durumu içinde olmamalarıdır. Aksi halde tanrılar buna kızacak ve tanrılar ile insanlar arasındaki iyi ilişki bozulacaktır. Bu ilişkinin barış içinde sürdürülebilmesi için kir ve hatalardan arınmış şekilde tanrılara kurban sunulmalıdır.¹¹ Ritüeli hatasız ve usulünce yapma zorunluluğunun gerekçesi olan tanrılar kızdırmaktan ya da onlarla insanlar arasındaki barış ortamını bozmaktan kaçınmak, paganist kurban ritüelinin sebebini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla pagan toplumlarda icra edilen kurban ritüeli öncelikle tanrılar teskin etme, sakinleştirme, insanlara karşı cömertliklerini elde etme sebebine yöneliktir. Ancak bu durum pek çok din araştırması için bir trajedi kaynağı olarak görülmüştür.

⁹ Ingvild Sælid Gilhus, *Animals, Gods and Humans* (London: Roudletge, 2006), s. 116.

¹⁰ P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 134.

¹¹ Ingvild Sælid Gilhus, *Animals, Gods and Humans* (London: Roudletge, 2006), s. 116.

Kurban ve trajedi

Kadim Yunan edebiyat geleneğinin en temel unsurlarından olan trajedi ile ritüel arasında çok yakın bir ilişki kurmak mümkündür. Köken itibarıyla *tragos* “oğlak”, *oidia* “şarkı” anlamına gelmekte ve “trajedi” kelimesi “oğlağın şarkısı”nı ifade etmektedir. Çünkü pek çok pagan Yunan ritüelinde oğlak en önemli kurban hayvanı olarak boğazlanmıştır.¹² Dolayısıyla, bu ayrımı bir yana, trajedi ile kurban ritüeli arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Trajedi aynı zamanda kadim kültürel davranışları ve pagan ritüellerin performansını ifade eden bir sahne oyunudur. Konularını genellikle ritüelistik sunumlar içinde sergiler. Örneğin XX. yüzyılın sonlarına doğru yeniden yaygınlaşan tiyatro oyunları, “ritüelin geri dönüşü” olarak kutlanmıştır.¹³

Kurban, aynı zamanda Yunan geleneğinin köklü metinlerinden olan Homerik destanlarda önemli bir rol oynar. Yukarıda kısaca ifade edildiği gibi, Homeros’un destanındaki kurban sahnesinin Yunan sahne kültüründe yer alan trajedilerden birisi olduğu artık yaygın bir kanaattir. Bu kanaat, esasen dini gerekçelerle kurban kesen kişilere dönük seküler aşağılamacılığın da kaynağını oluşturur. Bu kanaati savunanların öncüsü W. Burkert’a göre din, hayatın yayılması ve sürdürülmesiyle yani üreyle ilişkilidir. Ancak dinler varlıklarını yaşamla gösterir gibi yaparken derinlemesine bir ölüm telkini halindedirler. Dolayısıyla Burkert kurban ritüeli nedeniyle dini, ölümle, özellikle de öldürme ile ilişkilendirmiştir. Yunan trajedisi ve kurban ritüeli konusunu işlediği metninde Burkert, bir küçükbaş hayvan kurban etme geleneğinin kişiyi tarih öncesi insani gelişimin derinliklerine nasıl geri götürdüğüne işaret etmek istemiştir. Ona göre öldürmenin korkusu ve kan akıtmanın histerik telaşı, yaşam ve ölümün çift yönlü veçhesinde kurban ritüeli ile insan varlığının köklerine dokunmak demektir.¹⁴ Bu düşüncede işaret edilen husus, dinin kaynağının tanrıya kurban sunumu sırasındaki duygusal durum ile yakın bir ilişki olduğu iddiasıdır.

¹² Kevin J. Wetmore, Jr., *The Athenian Sun in an African Sky: Modern African Adaptations of Classical Greek Tragedy* (London: McFarland & Company, 2002), s. 62.

¹³ Sarah Dewar-Watson, *Tragedy: A Reader's Guide to Essential Criticism* (London: Palgrave Macmillan, 2014), s. 8.

¹⁴ Walter Burkert, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual* (Duke University, 1966), ss. 113-121.

Burkert'ın iddiaları dinin kaynağını araştıran Taylor, Spencer ve Frazer gibi Viktoryan düşünürlerin tezleri açısından sıra dışı idi ve onların tezlerini yeniden değerlendirmiştir. Nitekim Burkert dinin kaynaklığıyla ilgili olarak, adı geçen din araştırmacılarından farklı şekilde, kurban ritüelinden türemiş bir dinden söz etmekteydi. Böylece o, insanın dini yaşamının kaynağına kurban ritüelini koymuş ve kurban ritüelinden önce bir dinin varlığından söz edilemeyeceğine işaret etmiştir. Bu yaklaşıma göre dini anlamak için öncelikle kurbanı anlamak gerekir ya da aslında kurbanı anlamak dini anlamaktır.¹⁵

Yukarıda ifade edildiği gibi Burkert da trajediyi “oğlağın şarkısı” ya da daha doğrusu “ağıdı” olarak tanımlar. Esasen bu ifade, kurban edilen hayvanı insanlığın üzerinde geliştiği en temel unsur olarak nitelerken, ilkel olanı ise yüceltilmiş edebi ilerlemelerin kurucu temeli olarak tanımlar.¹⁶ Dolayısıyla insanlığın sosyal gelişim ve ilerlemesi bir anlamda hayvan kurbanı ritüeli bağlamında tanrısal unsurlarla kurulan temas tecrübesine dayanmaktadır. Aslında içinde bulunulan durum, yaşama duyulan saygı ile öldürme emri arasındaki gidiş-geliş halidir. Öldürme ritüelinin trajik jestleri toplumu ortak suç etrafında bir araya getirir. Bu anlayışa göre bir kurban ritüelinde toplum, sosyal birlik olarak ortak şok ve suç duygusu içinde birbirine bağlanır.¹⁷

Kurbanın bir trajedi olması, esas itibarıyla pagan tanrı tasavvuru ve bu tanrıyı razı etmeye dönük arayışın bir uzantısıdır. Tanrı veya tanrılara, onlardan gelecek afet, felaket, kıtlık ve belalardan emin olmak için teskin edici ritüellerin sergilenmesi gerektiği düşünülmüş olmalıdır. Kurban ritüelinde tanrıları teskin eden unsur, hayvanın yağına sarılmış iç organlarının ateşe atılmasıyla yükselen yanmış et, yağ ve sakatat kokusudur. Duman duman göğe doğru yükselen bu kesif kokunun tanrıların gazabını engelleyecek şekilde onları tatmin ve teskin ettiği düşünülmüştür. Böylece insan varlığının tanrının gazabından emin olacağına ve ondan beklediği ilahi yardım ve desteği elde edeceğine inanılmıştır. Burkert'ın bahsettiği

¹⁵ *Understanding Religious Sacrifice: A Reader*, ed.: J. Carter (London: Continuum, 2006), s. 210

¹⁶ Walter Burkert, “Ritual in Ancient Greece”, *Savage Energies: Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*, tr. P. Bing (Chicago: University of Chicago Press, 2001), s. 2.

¹⁷ Burkert, “Ritual in Ancient Greece”, ss. 13, 15.

trajik nokta burada ortaya çıkmaktadır. Tanrılar yanık et kokusuyla teskin olmakta ve bunun için insanlardan kendisi için canlı bir hayvanı öldürüp ateşte yakarak sunmasını istemektedir. Tanrıların bu kokuyla tatmin olmaları Burkert için işin acı tarafını oluşturmaktadır. Asıl trajedi ise böylesi bir inanca sahip olmakla başlamaktadır. Dolayısıyla tanrıların bu şekilde teskin edilip yatıştırıldığına inananların katı bir ritüelistik uygulamalar ile canlı bir hayvanı boğazlamaları ve ateşte yakmaları bu acının trajediye dönüşen tarafıdır. Kaldı ki Burkert, dinin kökeni ile kurban arasında bağlantı kurarken, tanrıların kurban istediği inancının yani acı veren bir talebin bir trajediye dönüşmesini bu dinin insan belleğinin ürünü olduğu sonucuyla ilişkilendirmektedir.

Paganist ritüellerin yol açtığı bazı trajik örnekler Cahiliye Arap toplumunda da yaşanmıştır. Hz. Peygamberin dedesi Abdulmuttalip on erkek çocuğu olursa birisini tanrıya kurban edeceğine söz verir. Nihayet erkek çocuklarının sayısı onu bulduğunda hangi çocuğunun kurban edileceğine kakar vermek üzere Hübel'in önünde fal oku çekilir. Çekilen ok Hz. Peygamberin babası Abdullah'ı işaret ettiğinde her çekilen ok için on deve bedel konularak Abdullah ile develer arasında kura çekimine devam edilir. Develerin sayısı yüzü bulunca fal okları nihayet develeri işaret eder. Cahiliye döneminin paganist geleneği, batıl bir şekilde Abdullah'ın kurban edilmesini gerektirmiştir. Aynı gelenek Abdullah'a karşılık yüz devenin bedel tutulmasını işaret etmiştir. Tüm bu ritüellere Hübel putu şahit tutulmuştur. Burada Burkert düşüncesine göre fal oku çekmek suretiyle tanrıların kanaatini öğrenme ya da değiştirmenin mümkün olacağı inancı insan benliğini inciten ve ona acı veren bir inançtır. Ancak bu inancın gereğinin yapılması Abdulmuttalip için bir trajediye dönüşmüştür.

Kurban ve diyalektik lirik

Kurban ritüeli mitolojik anlatıların ve kadim pagan geleneklerinin yanı sıra Yahudi kutsal metninde de yoğun olarak işlenmiş bir anlatıdır. Yahudi kutsal metni kurban anlatısını Hz. İbrahim ve kurban edilmesi istenen oğul Hz. İshak üzerinden yürütmektedir.

Daha sonra Tanrı İbrahim'i snadı. "İbrahim!" diye selendi. İbrahim, "Buradayım!" dedi. Tanrı, "İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriah bölgesine git!" dedi, "orada

sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun” (Tek. 22:1-2)

Yahudi kutsal metnindeki kurban anlatısı Hz. İbrahim’e dönük bu çağrıyla başlamakta ve Hz. İbrahim’in oğlu İshak, odun taşıyan eşeği ve hizmetçileri ile üç günlük Moriah yolculuğu ile devam etmektedir. Moriah dağı karşıdan görüldüğünde Hz. İbrahim hizmetçilerini geride bırakarak İshak ile tepeye çıktıklarında İbrahim İshak’ı yüzüstü yatırır. Ancak İshak’ı boğazlayacak iken Rab ona imtihanı kazandığını söyler ve gönderdiği koçu İshak’ın yerine kurban etmesini ister.

Meselenin izahı insan zihninde kutsal metinlerde ifade edildiği gibi bir çırpıda ve kolayca yerleşmiş değildir. Hz. İbrahim’in Moriah dağına çıkarken hissettiklerini, oğlunun babasından endişe etmesini, Hz. İbrahim’in ilahi emrin oğlunu hedefleyen yönünü nasıl gözden geçirdiğini bilmiyoruz. Peygamber, yani rab ile vahyi temas halinde olan bir insan söz konusu olunca, İslam geleneğinde kişinin vahyi emirle temas halinde neler hissettiği sorgulanmaz. Ancak Hz. İbrahim’in Kitab-ı Mukaddes anlatısına göre oğlu İshak’ı kurban etmekle emrolunup kendisine İshak’ın yerine bir koçun verilmesine kadar neler hissetmiş olabileceği Soren Kierkegaard’in *Korku ve Titreme* kitabına konu olmuştur.¹⁸

Geleneksel Hıristiyan düşüncesini zaman zaman eleştirse de Kierkegaard katı bir Hıristiyan ortamında yetişmiştir. Onun, kendi dinsel geleneği içinde kurban ritüelini benzeştirebileceği bir model vardır: Komünyon ya da ekmek-şarap ayini. Hıristiyan ilahiyatına göre İsa Mesih insanlığın günahı adına çarmıhta öldürülüp kanı akıtılmıştır. Yani İsa Mesih ilk günahın sahibi Âdem’in ve insanoğlunun günahkârlığı adına, kefarete olarak sunulmuş bir kurbandır. M. S. 2. yüzyıl ve sonrasında etkili olan Hıristiyan teologu Marcion’un tespitiyle, Yahudiliğin ceberut ve yargılayıcı tanrısını Hıristiyanlığın sevgi ve merhamet tanrısına dönüştüren bu kefarete tecrübesidir. Buna göre Tanrı, insanoğlundan ilk günahın bedelinin ödenmesini ve kendisini teskin edecek bir kefaretin, yani kurbanın sunulmasını beklemektedir. İsa Mesih, Âdem’in günahının bedelinin ödetildiği bir sunudur ve bu yüzden Hıristiyan sembolizminde “ kurbanlık

¹⁸ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, tr. İ. Kapaklıkaya (İstanbul: Anka, 2002).

kuzu" olarak resmedilmiştir. Her Pazar günü tekrarlanan Komün-yon ayini, esasen İsa Mesih'in Tanrı'nın öfkesini yatıştırıp merha-metine gerekçe olması için kurban olarak rabbe sunulmasının tiyatral ifadesidir.

Hıristiyan ilahiyatında komünyon ayininin bir kurban ritüeli olarak Yunan mitoloji geleneği ile sıkı bağlantısı kolayca fark edil-mektedir. Burkert gibi antropologların savunduğu şekilde, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı ancak İsa Mesih'in kanının akıtılmasıyla mer-hamet ve bağışlamaya taalluk eden sıfatlarını harekete geçirmiştir. Tanrı, İsa Mesih'in günaha bedel olarak ve başkasının, yani insanoğ-lunun yerine kurban edilerek ilahi adaleti yerine getirmiştir. Bu ri-tüel bir anlamda Eski Ahit'in yargılayıcı Tanrısı'nı Yeni Ahit'in merhametli Tanrısı'na dönüştüren bir sır (sakrament) olarak görül-müştür. Mutlak bilgi ve kudret sahibi olan Tanrı'nın kendi gazabı-nın yatıştırılması için İsa Mesih yerine niçin örneğin bir ağaç kütüğünü bedel olarak saymadığı Hıristiyan ilahiyatında çokça tar-tışılmıştır. Belli ki bazı Hıristiyan teologlar Yunan pagan geleneğin-deki kurbanın trajik etkisini hafifletmek istemişlerdir.

Komünyon ayininin, ritüelin kaçınılmaz trajik anlamıyla tec-rübe edildiği böylesi bir dini gelenek içinde yetişen Kirkegard'ın *Korku ve Titreme*'sinde İbrahim peygamberin, oğlu İshak'ı kurban edişi öncesinde yaşayabileceği psikolojik savrulmaların tespitine ça-lışılmıştır. Kirkegard kısa metninde, iman ve ahlak bağlamında tem-el olarak üç probleme yoğunlaşmıştır: (i) Etik olanın teolojik olarak askıya alınması söz konusu olabilir mi? (ii) Tanrı'ya karşı mutlak bir görevden sorumlu olunabilir mi? (iii) İbrahim oğlunu kurban edeceğini karısı Sara'dan, hizmetçilerinden ve İshak'tan sak-laması etik midir? Her biri bir prensip ihtiva eden bu üç şüphe prob-lem olarak ele alınmakta ve bunlar düzenli olarak *Korku ve Titreme*'nin diyalektik kısmını oluşturmaktadırlar. Ancak Burkert'in acı ve trajedi bağlamıyla değerlendirdiği pagan kurban ritüeli pers-pektifinden bakıldığında Kirkegard'ın ritüelin acı olan kısmına bo-yun eğen ama kurbanın trajik boyutunun ortadan kalktığına işaret eden bir yaklaşımı vardır.

Kierkegaard, Hz. İbrahim'in kurban anlatısı üzerinden esasen iman ve ahlak konularını tartışmaya açmakta ve bunları Hz. İbra-him'in oğlunu kurban etme yükümlülüğüne iman ya da bu yüküm-lülük sürecini gerçekleştirirken izlemesi gereken ahlaki yol

bağlamında ele almaktadır. Düşünüre göre İbrahim, iman sınavında çektiklerinden dolayı yücedir. Dolayısıyla İbrahim'in bu öyküsüyle okuyucu ıstırabın doğasına odaklandırılmaktadır. Bu odaklanış rabbin kendisinden çocuğunu kurban etmesini isteyişidir. Kadim Yunan-Roma geleneğinin kurban ritüeli ile karşılaştırıldığında, İbrahim kıssasında da aynı acı verici kaynakla yüzleşilmiş olmaktadır. Pagan gelenekte insanlar, tanrıların gazabından emin olmak, felaketlerden uzak durmak ve bereketli bir tarım dönemi yaşamak, yani tanrılarla barış halini sürdürmek ve onları teskin etmek için hayvanları kurban ederlerdi. İşin acı tarafı, insanların huzur ve mutluluğu adına bir hayvanın, yani "günah keçisi"nin gözden çıkarılması ve tanrıların da bu sunudan mutmain olmasıdır. Metafizik âlemden fizik dünyaya egemen olan böylesi kudretli tanrısal unsurların bir hayvanın etinin yanık kokusu ile mutmain olması, modern perspektiften bakıldığında, acı bir durumu ifade etmiş olmalıdır. Kurban ritüelinin gerçekleştirilmesi süreci ise daha önce ifade edildiği gibi, acı verici bu ilişkinin trajik boyutunu ifade etmektedir. Kurbanın boyun tendonları ve şah damarı kesilerek akıtılan kanın kâsede toplanması ve kendi yağına sarılmış iç organların ateşin üzerinde dumanlanarak göklere ulaşması ritüel niyetiyle bir trajedinin sahnelenmesidir.

Hız. İbrahim'in rabbin isteği karşısında yükümlendiği zorlu süreci yürütebilmesi için birkaç yol izleme ihtimalinden söz edilmiştir. Örneğin, İbrahim rabbin kendisini kurban etme emrinin İshak'ın imanını zedeleyeceği korkusuyla kendi babalık değerini feda etmiş olabilir. İshak'a aslında bunun tanrının emriyle değil babası zannettiği ve aslında babası olmadığı kişi olarak kendi kararı şeklinde sunulmuş olabilir. Bu durumda oğlunun gözünde kendi babalık değerini kaybedecek ama oğlunun rabbe dönük inancını koruyabilecektir. Ya da İbrahim oğlunun Moriah dağına götürüp kurban etmek üzereyken rabbin gönderdiği kurbanlık hayvan nedeniyle bu girişimini sona erdirecektir. Ancak İbrahim, gerçekleştirilmemiş olsa da yarım kalmış bu girişimin yüklediği travma hali içinde neden tanrının böylesi bir imtihanda bulunduğunu sorgulamış olabilir. Veya İshak, babasının kendisini kurban etmeye giriştiğinde bıçağı tutan sağ eli bir yana sol elinin umutsuzca sıkılmış olduğunu görmüş ve imtihanı yerine getirmenin insanın omuzuna yüklediği ağır yükü keşfetmiş olabilir. Bu yüzden İshak imanını yitirmiş olabilir miydi?

Sorduğu bu sorularla Hıristiyan düşüncesi bağlamında imanın akıl düzleminde anlaşılamayacağını telkin etmiş olsa da esasen Kierkegaard, kurban ritüelinin acı veren gerekçesinin trajik bir sonuca dönüşmeden nasıl sonlandığını kavrama çabasıdır. Eğer Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi ile sonuçlanan bir ritüel süreci yaşanmış olsaydı, bu durum Hıristiyan komünyon ayininde İsa Mesih'in bir kurban olarak sunulması düşüncesine uygun olduğundan yadırganmayacaktı. Yine de Kierkegaard'a göre İbrahim'in eylemini yücelten şey, bu eylemi yaparken ıstırap çekmesidir. Yani kurban ritüelinin paganist gelenekteki acı verici gerekçesinin İbrahim için de bir acı kaynağı olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda İbrahim, rabbin, kendi çocuğunu neden kendisine kurban etmesini emrettiğini sorgulamış olmalıdır. Zaten *Korku ve Titreme'*de tasarlanan mizansen anlatım bu hususu ortaya koymaktadır. Hıristiyan gelenekten gelen Kierkegaard, Tanrı'yı gazaplı halinden (Yahova) merhametli ve bağışlayıcı bir hale (Baba) çeviren kurban ritüelinin anlamının farkındadır. Esasen paganist kurban ritüelinin etkisini hissettiren bu uygulamaya göre Kierkegaard, İbrahim'in kurbanı tecrübesinde meselenin acı veren boyutunu keşfetmiş ancak sürecin bir trajediye dönüşmeden sonuçlanmasını neye yoracağını tasarlamıştır. Bu çerçevede meseleyi İbrahim'in imanı olarak ele almış görünse de Kierkegaard aslında bir babanın kendi eliyle ve rabbin emriyle oğlunu kurban etme girişimine ait senaryoyu trajedi boyutuyla sürdürmüştür.

İbadet

Ritüelin, gündelik yaşam içinde bireysel ya da topluca yapılan, kesin kuralları olan, sıklıkla tekrarlanan, kaynağı itibarıyla genellikle mitolojik bir anlatıya dayanan, fizik ötesi ya da manevi unsurlarla temas kurulduğuna inanılan dinsel davranış şekli olduğunu ifade etmiştik. İslam bağlamında düşündüğümüzde, abdest, namaz, oruç, hac ve kurban gibi ibadetlerin ritüel için tanımlanan bütün hususları içinde barındırdığı görülür. İslam tarihinde ameli mezhepler adıyla ibadetlerin kesin kurallarını ve sergileniş şekillerini açıklayan güçlü gelenekler inşa edilmiştir. Bu durumda ritüel olan ile ibadet olan arasındaki farkı hangi açıdan derinleştirmek mümkündür? Kurban örneğinde olduğu gibi, kurbanlık hayvanın kesim yerine nasıl getirileceği, nasıl boğazlanacağı, nasıl paylaşılıp nasıl tüke-

tileceği gibi sıralı ve katı düzenlemeler açısından baktığımızda, İslam geleneğindeki kurban ibadeti ile pagan Yunan-Roma geleneğinin kurban ritüelini nasıl ayırıştırabiliriz?

Râğıb el-İsfahani, “ibadet” ile “ubudiyet” kavramlarını tanımlarken bu iki kavramı birbirleriyle kıyaslayarak “ubudiyet”in tezellül göstermek, boyun eğmek; “ibadet”in ise tezellül etmenin nihai noktası olarak ilkinden daha mübalağalı bir tanım içerdiğine işaret etmektedir. Ayrıca kelimenin “abd” köküne işaret edilerek “kul” anlamında kullanıldığı ayetlerle örneklendirilmiştir.¹⁹ Genel olarak sözlüklerde “boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk ve tapma-tapınma” anlamlarına gelen “ibadet” dini bir terim olarak insanın Allah’a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, onun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve davranışları, buna benzer düşünüş, duyuş ve sözleri ifade eder. Ancak kelimenin dini içerikli belli ve düzenli davranış biçimleri için kullanımı daha yaygındır.²⁰

Kültürel anlamda kelimenin yaygın olarak dini içerikli belli ve düzenli davranış biçimleri ile tanımlanması, İslami literatürde yer alan ibadet kavramının ritüel kavramı ile benzer davranışlara işaret ettiği sonucunu hasil etmektedir. Esasen hac ve umre ibadetleri sırasında yerine getirilen belirli davranışlar anlamında ve fikhî bir terim olan “menasik” ya da namaz gibi bir ibadeti oluşturan ana unsur anlamında ve yine fikhî terim olan “rükün” kavramları genellikle ritüel bağlamında değerlendirilebilmiştir. Ritüel kelimesinin sadece davranışsal modlar üzerinden tanımlandığını düşünürsek menasik ve rükün unsurlarıyla biçimlendirilmiş ibadetin, ritüel ile kıyaslandığında mitik anlatı değil iman temelinde gerçekleştirildiğine dikkat edilmesi gerekir. Kur’an’ın iki ayeti bu hususu açıklayan güzel örnekler içerir:

“Nihayet hac ibadetlerinizi bitirdiğinizde, bir zamanlar babalarınızı andığınız gibi hatta daha coşkulu bir anışla Allah’ı anın.” (Bakara: 200)

İslam, cahiliye dönemi şirk geleneği içinde atalarıyla övünmelerini ve babalarının meziyetlerini sayar döker hale gelerek hatta

¹⁹ Bkz. Rağıb el-İsfahani, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, tr.: A. Güneş, M. Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), ss. 667-668.

²⁰ Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *TDV, İslam Ansiklopedisi*, c. 19, 1999, s. 233.

“kabirlerdeki geçmişlerini sayacak” kadar asabiyet ve kavmiyetçilik eğilimi içine girmelerini şiddetle eleştirmektedir. Söz konusu ayete dair müfessirlerin çoğunluğunun görüşüne göre “Cahiliye döneminde Araplar haccı bitirdikten sonra fazilet ve menakiblerini zikretmek suretiyle atalarını övme hususunda çok ileri gitmişlerdir. Cenab-ı Hak, onlara ‘atalarınızı anmada çok ileri gittiğiniz gibi Allah’ı anmada da çok mübalağa ediniz; nasıl atalarınızı övmeye bütün gayretinizi sarf ediyorsanız, bunun için Cenab-ı Hakk’ı övmeye, onun nimetlerini ve lütuflarını açıklamada da bütün gücünüzü ortaya koyunuz’ emrinde bulunmuştur.”²¹

Yukarıdaki ayet örneğinde, atalar ile övünmeyi icra eden davranışlar anlamında cahiliye ritüeli Allah’ın adının anıldığı ibadete dönüştürülmüştür. Allah’ın adının anılması ritüelistik bir davranış modunu iman üzerine inşa edilmiş bir bağlılık ve ibadet durumuna çevirmiştir.

“Onların ne etleri, ne de kanları Allah’a ulaşır. Lâkin ona ulaşan tek şey, kalplerinizde beslediğiniz takvadır.” (Hac: 37)

Bu ayet tam olarak bu metinde işlenen kurban perspektifli ritüel uygulaması için güzel bir örnektir. Pagan Yunan-Roma uygulamaları başta olmak üzere pek çok pagan geleneğinde kurban edilerek yakılan hayvanın aromatik dumanı tanrılara kadar ulaşmakta ve onları teskin edici bir etki doğurmaktaydı. Kur’an neredeyse doğrudan bu tür paganist kurban uygulamalarını reddederek kurbanın değerini kurban ritüelindeki şekilsel davranışlar ya da kurban hayvanının hususiyetleri değil müminin takvası yani Allah’a karşı güçlü bir inanç duygusu anlamlı kılmaktadır.

Sonuç

Ritüel ve ibadet kavramları genel anlamıyla mitolojik ya da dini saiklerle yönlendirilmiş tutum ve davranış hallerini ifade etmektedir. Ritüel, kaynağı itibarıyla mitolojik bir anlatıya dayanmakta ve bu anlatı genellikle tanrılar ile insanlar arasında gerilimli bir ilişkiyi ifade etmektedir. Bu gerilim tanrılarının kaprisli, kötü niyetli, cezalandırıcı ve insanların tutumuna göre kendi konumunu belirleyen insanileştirilmiş formundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla paganist

²¹ Fahrüddin er-Razî, *Tefsir-i Kebîr: Mefââtih’ul-Gayb*, tr. S. Yıldırım vd. 4. Cilt (Ankara: Akçağ, 1989), s. 532.

gelenekte insanlar ile tanrı ya da tanrılar arasındaki ritüelistik ilişki oldukça değişkendir. Örneğin tanrıların rızasını elde etmek için onlara kurban sunulacak olması paganist insan için modern perspektiften bakıldığında acı bir durumdur. Ancak asıl sorun, bu korkunç addedilen talebin işletilmesindeki trajik süreçtir. Çünkü bir hayvanın törensel bir uygulamayla ve çok katı kurallar çerçevesinde kurban edilmesi modern insan için trajik özelliğini sürdürmektedir. Bu trajedinin temelinde tanrılar ile insanlar arasında var olduğu düşünülen pragmatik bir ilişki yer almaktadır.

İslami literatürün bir kavramı olan “ibadet”i ritüelden ayıran boyut ise, yine kurban örneğinde olduğu gibi, et ve kanın tanrıya ulaşacağını düşünen trajik boyutun ötesinde, davranışı değil inancı merkeze alan bir durumun sergilenmesidir. İslam geleneğinde de ibadetleri yerine getirmek Müslüman için güç olabilir. Kur’an’da namazın ve haccın zor bir ibadet olduğu ifade edilmiştir. Ancak İslami bağlamda bu ibadetlerin ritüele dönüştürülüp bir trajedinin konusu haline getirmekten koruyan unsur Allah’a dönük inanç boyutudur. Paganist geleneğin ritüeli ile İslami kavram olan ibadet arasındaki davranışsal benzerliği yıkıma uğratan etken budur.

Seküler zihin çerçevesinden bakıldığında, kurbanlık hayvanın ilahi bir emre matuf olarak kesilmesi, kurban hayvanı lehine etik bir sorun doğurmaktadır. Ancak bu bakış açısında kurban takdiminin paganist bir ritüel temelinde anlamlandırıldığı ve Burkert’ın tezi bağlamında tanrıyı teskin edici bir gözden çıkarma olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslam ibadet geleneğinde güçlü bir yeri olan kurban takdimesine yönelik seküler eleştiri, esasen kendisine ritüel konusu olan kurban sunumunu referans almaktadır. Bu seküler yaklaşımda göz ardı edilen, ritüele ibadet özelliği kazandıran kulluk ve takva kavramları çerçevesinde kurban sunumunun paganist bir ritüel değil “rabbe yaklaşmak” anlamında bir kulluk bilincine matuf olduğu hususudur.

Kaynakça

- “Ritual”, *A Dictionary of Sociology*, ed.: J. Scott, G. Marshall (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- Ray A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- E. M. Zuesse, “Ritual”, *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987).

- Victor Turner, *Forest of Symbol* (Ithaca: Cornell University Press, 1967).
- Jan N. Bremmer, *Greek Normative Animal Sacrifice, A Companion to Greek Religion*, ed.: D. Ogden (Oxford: Blackwell, 2007).
- R. M. Ogilvie, *The Romans and their Gods* (London: Hogarth Press, 1986).
- Ingvild Sælid Gilhus, *Animals, Gods and Humans* (London: Routledge, 2006).
- Detienne, M. and J.-P. Vernant (eds), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).
- P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Kevin J. Wetmore, Jr., *The Athenian Sun in an African Sky: Modern African Adaptations of Classical Greek Tragedy* (London: McFarland & Company, 2002).
- Sarah Dewar-Watson, *Tragedy: A Reader's Guide to Essential Criticism* (London: Palgrave Macmillan, 2014).
- Walter Burkert, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual* (Duke University, 1966).
- Understanding Religious Sacrifice: A Reader*, ed.: J. Carter (London: Continuum, 2006).
- Walter Burkert, "Ritual in Ancient Greece", *Savage Energies: Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*, tr. P. Bing (Chicago: University of Chicago Press, 2001).
- Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, tr. İ. Kapaklıkaya (İstanbul: Anka, 2002).
- Rağib el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, tr.: A. Güneş, M. Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012).
- Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *TDV, İslam Ansiklopedisi*, c. 19, 1999.
- Fahrüddîn er-Razî, *Tefsir-i Kebîr: Mefâtil'ul-Gayb*, tr. S. Yıldırım vd. 4. Cilt (Ankara: Akçağ, 1989).





Fısıh bayramında Samiriler
(Nablus, Filistin)

Sâmiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsraîl Devleti'ndeki Yansımaları*

Muhammed Ali BAĞIR**

The Samaritans: The Problem of the Origin and Its Reflections
in State of Israel Today

Citation/©: Bağır, Muhammed Ali, (2016). The Samaritans: The Problem of the Origin and Its Reflection in State of Israel Today , Milel ve Nihal, 13 (2), 101-128.

Abstract: The main subject of our work is the Samaritans. Firstly, it will provide a general information about the principles of faith of this religious community that has been living in the territory of the Palestine for centuries. The major sticking point between the Orthodox Jews and the Samaritans is the debate about the origins of the Samaritans. Their approach of that debate, in terms of their history and resources, will be discussed. Today, the Samaritans live in Luza village (Kiryat Luza) near Nablus, Palestine and in Holon near Tel Aviv, Israel. In the next chapter, their life in Holon will be focused on. The relations with the State of Israel and the Jews, the issue of how the problem of origin effects these relations will be discussed with examples from the today's world.

Key Words: The Samaritans, The Jews, Israel, Holon

* Bu makale, 11-13 Ekim 2016 tarihinde Sakarya Üniversitesi, Ortadoğu Enstitüsü (ORMER) tarafından düzenlenen III. Ortadoğu'da Toplum ve Siyaset Kongresi'nde sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Yard. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [malibagir@sakarya.edu.tr]



Atıf/©: Bağır, Muhammed Ali, (2016). Samiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devleti'ndeki Yansımaları, *Milel ve Nihal*, 13 (2), 101-128.

Öz: Çalışmamızın asıl konusu Sâmirîlerdir. İlk olarak, asırlardır Filistin'in Sâmirîye bölgesinde yaşayan bu dinî topluluğun inanç esasları hakkında genel olarak bilgi verilecektir. Sâmirîler ile Ortodoks Yahudiler arasındaki en büyük anlaşmazlık noktası olan Sâmirîlerin kökeni hakkındaki tartışmaya tarafların yaklaşımı, kendi tarih ve kaynakları açısından, ele alınacaktır. Sonraki bölümde, günümüzde Filistin'in Nablus şehri yakınlarındaki Luza köyünde (Kiryat Luza) ve İsrail'in Tel Aviv şehri yakınlarındaki Holon'da yaşamlarını sürdüren Sâmirîlerin Holon'daki yaşamları üzerinde durulacaktır. İsrail devletinin kurulduğu 1948'den günümüze, İsrail devleti ve Yahudilerle olan ilişkiler, bu ilişkilere köken sorununun nasıl etkide bulunduğu, günümüz dünyasından çeşitli örneklerle irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Sâmirîler, Yahudiler, İsrail, Holon

Giriş

Sâmirîler, Filistin'deki Sâmiriye bölgesinde yaşayan, köken olarak kendilerinin İsrailoğulları'nın soyundan olduklarını ve asırlardır bu topraklarda yaşadıklarını iddia eden kadim bir topluluktur. Dinî hayatla ilgili uygulamalarında Yahudilerle büyük benzerlik göstermelerine rağmen özellikle Ortodoks Yahudiler tarafından kadim dönemlerden günümüze hem köken hem de dinî mensubiyet açısından Yahudi olarak kabul edilmemişlerdir. Günümüzde 800 kişiden oluşan bu küçük topluluk, Filistin'in Nablus şehri yakınlarındaki Sâmirîlerin kutsal saydıkları Gerizîm dağının eteklerinde bulunan Luza köyünde ve İsrail'in Tel Aviv şehri yakınlarındaki Holon'da yaşamlarını sürdürmektedirler¹.

Asırlardır Nablus/Filistin topraklarında yaşamlarını devam ettiren Sâmirîlerin karşılaştıkları en önemli sorun kimlik sorunudur.

¹ Reinhard Pummer, *The Samaritans: A Profile*, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company (2016), s. 165-166; Benyamim Tsedaka, "Samaritans, History, Statistics", *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, Second Edition, Ed. in Chief Fred Skolnik, Executive Ed. Michael Berenbaum, Macmillan Reference, Detroit 2007, Volume XVII, s. 727 (Bu kaynakta, 2005 yılındaki Sâmirî nüfusunun 500 olduğu bilgisi vardır. Günümüz Sâmirîlerinin önde gelen ismi Benyamim Tsedaka ile Eylül 2016 tarihinde yapılan e-mail görüşmesinde bu sayının 800 olduğu bilgisi alınmıştır).

İsrailoğulları'nın soyundan gelen bir halk olduklarını iddia ederler ve kendilerini *Şâmerî* / çoğulu *Şâmerîm* olarak isimlendirirler. Bu ifadeyle, Tanrı'nın İsrailoğulları'na Mûsâ aracılığıyla verdiği inancın gerçek koruyucuları, bu inancı hayatları boyunca koruyup gözetenler ya da muhafaza edenler olduklarını savunurlar. "Yahudî" kelimesini kullanmaktan kaçınırlar. Kendi aralarında, coğrafi bir mekâna aidiyeti belirten "Sâmiriyeli" ya da "Sâmirî" ifadesi yerine "Şâmerî" kelimesini kullanırlar. Etnik olarak, oniki İsrail aşiretinden olan Levi ve Yusuf soylarından geldiklerini, Tanrı'nın Mûsâ'ya verdiği vahye, onu değiştirmeden günümüze kadar bağlı kaldıklarını, dolayısıyla hakiki inancı koruyup gözetenlerin kendileri olduklarını iddia ederler. Günlük hayatlarında hem Arapça hem de İbranice konuşan Sâmirîler, ibadetlerinde antik İbranice alfabeyle yazılan ve nesilden nesile naklettikleri Sâmirî İbranicesini kullanırlar².

Genel Olarak Sâmirî İnanç Esasları

Sâmirîler, Mûsâ'ya vahyedilmiş inancın hakiki temsilcileri olarak, kendi inanç esaslarının hak olduğunu savunurlar. Ortodoks Yahudi inanç esaslarıyla bazı noktalarda benzerlikleri bulunsa da birçok hususta onlarınkinden farklılık gösterir. Genel olarak bakıldığında tıpkı İslâm'da olduğu gibi Sâmirîlerin de bir amentüsü vardır. Bunlar; (1) Tanrı'nın varlığına, birliğine ve ondan başka bir ilâh olmadığına inanmak; (2) Mûsâ'nın, Tanrı'nın kulu ve peygamberi olduğuna, ondan sonra başka bir peygamber gelmeyeceğine inanmak; (3) Tek ve biricik kutsal kitabın Tevrat (Tora) olduğuna inanmak; (4) Tanrı'nın yeryüzünde kutsal kıldığı mekânın Gerizîm dağı olduğuna inanmak³.

² Mordecai Roshwald, "Marginal Jewish Sects in Israel (II)", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Jul., 1973, Vol. IV, No. 3, s. 331; Alan D. Crown, "Redating the Schism between the Judaeans and the Samaritans", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, University of Pennsylvania Press, Jul. - Oct., 1991, Vol. LXXXII, No. 1/2, s. 18

³ Sâmirî amentüsü hakkında bilgi veren birçok kaynakta, beş iman esası üzerinde durulmuştur (örneğin, Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler*, İstanbul: İz Yayıncılık (2008), s. 112; Roshwald, *Marginal Jewish Sects in Israel (II)*, s. 328; Tae Yeab Yoo, *Reconstructing the Identity of Samaritan Christianity*, PhD Thesis, Claremont Graduate University, Advisor: Chan-Hie Kim, California (1997), s. 64). Ancak, hem Sâmirî inançları hakkında bilgi veren Sâmirîlere ait internet sitelerinde (örneğin <https://www.israelite-samaritans.com/religion/faith/>, 30.09.2016) hem de

Burada, Sâmirî inanç esaslarının Ortodoks Yahudilik'ten farklı olan noktaları üzerinde durmak, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Tek Tanrı'ya inancı esas almaları bakımından benzer bir düşünceye sahip olan Sâmirîler ve Ortodoks Yahudiler'in aralarındaki en önemli farklılık, Sâmirîlerin Mûsâ öncesi peygamberleri kabul edip Mûsâ sonrasında Yahudilikte kabul edilen peygamberleri reddetmeleri hususudur. Tevrat'ta isimleri zikredildiği için Âdem, Şit, Nuh, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup, Yusuf ve Harun'un peygamberliklerini kabul ederler. Yahudilerin peygamber olarak kabul ettikleri İlyas, Elişa, İşaya ve Yeremya'yı ise kabul etmezler⁴. Samuel'i büyücü ve bozguncu olarak görürler. En fazla öfkeyi Davud'a karşı duyarlar. Çünkü o, Sâmirî kaynaklara göre, o dönemde yaşayan Sâmirî ileri gelenlerinin tüm uyarılarına rağmen onları dinlememiş, kutsal mekânın, Gerizîm dağının, yerini değiştirmiş ve Kudüs'te kutsal bir mabet inşa etmek üzere gerekli bütün malzemeleri toplamıştır. Süleyman'ı ise putperest olmakla ve Sâmirîlere karşı acımasızca davranmakla suçlarlar⁵.

Sâmirîlerin kutsal kitap anlayışları da, bazı noktalarıyla Ortodoks Yahudilerden farklıdır. Ortodoks Yahudiler, Mûsâ'dan sonra peygamberliğin devam ettiğini ve ondan sonra gelen çeşitli peygamberlerin almış oldukları vahiyleri, Tanah'ı oluşturan eserler arasında kabul ederler. Sâmirîler ise Mûsâ'nın ardından peygamberliğin son bulduğuna inandıkları için Tevrat dışındaki kitapların kutsallığını kabul etmezler. Dolayısıyla Yahudilerin benimsediği Tanah'ı oluşturan Tevrat, Nevîim ve Ketuvîm'den sadece Tevrat'ı kabul edip diğerlerini reddederler⁶. Sâmirîlerin kabul ettikleri Tevrat ile Yahudilerin ellerindeki Tevrat metni birbirlerinden farklıdır ve her iki Tevrat nüshası arasında, yaklaşık olarak altıbine yakın farklılık vardır. Bunların bir kısmı basit farklılıklar olmakla beraber,

Benyamim Tsedaka ile tarafımız arasında yapılan e-mail görüşmesinde, bunların ancak ilk dördünün iman esası olduğu hususunda ısrarla durulduğu görülmüştür.

⁴ Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler*, s. 114.

⁵ Jacob Son of Aaron, *The History and Religion of the Samaritans*, Translated From the Arabic by Abdullah ben Kori, Edited with an Introduction by William Eleazar Barton, Illinois: The Puritan Press (1906), ss. 23-32.

⁶ Mahmut Salihoğlu, "Sâmirîler", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Diyanet Yayınları, Ankara 2009, c. XXXVI, s. 80.

itikâdî olarak farklı iman esaslarının oluşmasına yol açanlar da mevcuttur⁷. Onlara göre Tevrat, Tanrı tarafından Mûsâ'ya Sina Dağı'nda verilmiş ve herhangi bir değişime ve tahrife uğramaksızın günümüze kadar ulaşmıştır. Tevrat'ı קושטה "kuşta", yani "hakikat, gerçeklik, hak" olarak isimlendirirler. "Sahip olduğumuz kitap hakikatin kitabıdır, peygamberlerin tüm yazıları ise menfûr ve murdardır"⁸. Sâmirîlere göre kendi Tevrat'ları mükemmel ve eksiksizdir; Yahudilerin ellerindeki Tevrat ise değiştirilmiştir. Tüm zamanlar için geçerli bir kitap olan Tevrat, asla değiştirilmemiş ve değiştirilemeyecektir. Sâmirîler, ellerinde bulunan Tevrat'ın, bütün cümleleriyle, telaffuzlarıyla ve üslubuyla hakiki ve hatasız olduğunu, altı günde ve diğer tüm mahlûkattan önce yaratıldığını kabul ederler. Ebedi hayata erişmek isteyen kimse onu okumalı ve öğrenmelidir⁹.

İnanç esasları olarak bakıldığında Sâmirîlerle Ortodoks Yahudiler arasındaki en önemli farklılık kutsal mekân anlayışında bulunur. Sâmirîler, Tanrı'nın yeryüzünde kutsal kıldığı mekânın Gerizîm dağı olduğuna inanmayı bir inanç esası olarak benimsemiş, Ortodoks Yahudilik ise yeryüzündeki en kutsal yerin Kudüs olduğunu, her ne kadar bir iman esası olarak görmese de kabul etmiştir. Geleneksel Yahudi anlayışına göre yeryüzünün en kutsal yeri Kudüs, Kudüs'teki en kutsal yerin de Süleyman Mabedi'nin içinde yer

⁷ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: Pınar Yayınları (2002), s. 141; Aralarındaki farklılıklara ilişkin örnekler için bkn. ss. 141-145. Ayrıca, bu farklılıklarla ilgili ayrıntılı örnekler, açıklamalar ve değerlendirmeler için bkn. William E. Barton, *The Samaritan Pentateuch: The Story of A Survival Among the Sects*, Ohio: The Bibliotheca Sacra Company (1903), ss. 29-42; Sâmirî Tevrat'ı ile Yahudilerin ellerindeki Masoretik Tevrat metni arasındaki farklılıkları, her ikisini de İngilizceye tercüme ederek kelime kelime gösteren *The Israelite Samaritan Version of the Torah*, First English Translation Compared with the Masoretic Version, Edited and translated by Benyamim Tsedaka, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company (2013) bu konudaki en yetkin kaynakların başında gelir.

⁸ T.H. Gaster, "Samaritans", *Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)*, Ed. George Arthur Buttrick, Abingdon Press, Nashville 1962, Volume IV, s. 193-194; Yoo, *Reconstructing the Identity of Samaritan Christianity*, s. 70.

⁹ Jacob Son of Aaron, *The History and Religion of the Samaritans*, s. 13; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul: Anka Yayınları (2001), s. 206.

alan “Kutsalların Kutsalı” odasıdır.¹⁰ Sâmirîlere göre ise İsrailoğulları'nın asırlar boyunca kutsal mekânı Şekem (günümüzdeki adıyla Nablus) yakınlarındaki Gerizîm dağı olmuştur. İsrailoğulları, Kenan topraklarına yerleştikten sonra ikiyüz seksen yıl boyunca kuzey bölgesinde, Şekem yakınlarında bulunan Gerizîm dağına kutsal mekân kabul etmiş, ibadetlerini burada yapmış ve takdimelerini burada sunmuştur. Fakat başkohen 'Uzzi (M.Ö. XII. y.y.¹¹) döneminde yaşayan Eli isimli bir kohen İsrailoğulları'ndan bir kısmını Gerizîm dağına terk etmeye ve Şilo'ya göçmeye ikna etmiş ve burada yeni bir sunak kurmuştur. İsrailoğulları'nın bir kısmı oraya gidip dua etmeye ve kurban ibadetlerini yerine orada getirmeye başladı. İsrailoğulları'nın ilahi emirlere karşı isyan etmesinden ve aralarına ayrılık girmesinden dolayı Tanrı, Gerizîm dağına bulunan kutsal Toplanma Çadırı'nı (*Buluşma Çadırı, Mişkan*) başkohen 'Uzzi zamanında ortadan kaldırdı, onlardan gizledi. Eli, Gerizîm dağındaki hakiki Toplanma Çadırı'nın ortadan kaldırıldığını öğrendiği zaman nüfuzunu daha da artırdı. Kendisinin, Şilo'da inşa ettiği Toplanma Çadırı'nın antik dönemlerdeki olduğunu ileri sürdü. Yusuf ve Levi aşiretleri ile başkohen 'Uzzi'nin hizmetinde kalanlar hariç İsrailoğulları'nın ekserisi Eli'yi izledi ve onun Şilo'da inşa ettiği Toplanma Çadırı'na gitmeye başladı. İşte Sâmirîlere göre o günlerden günümüze kadar, kendileri İsrailoğulları'nın geri kalanlarından ayrılmışlar ve tarih boyunca hep Gerizîm dağına kutsallığını savunmuşlardır.¹² Sâmirîlere göre Âdem ve Nuh sunaklarını burada kurmuş, İbrahim oğlu İshak'ı burada kurban etmiştir. Ayrıca, Tekvin 28/10-22'de anlatılan Yakup'un başının altına bir taş alıp uyuduğu, uyanınca başının altına koyduğu taşı anıt olarak dikip, oraya Beytel (Tanrı'nın evi) adını verdiği yerin Gerizîm dağına olduğunu sa-

¹⁰ Yusuf Besalel, “Yeruşalayim”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Basın Yayın A.Ş., İstanbul 2002, c. III, s. 782.

¹¹ Başlangıçtan Günümüze Sâmirî Kohenler Listesine göre (Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler*, s. 211), başkohen 'Uzzi, Kenan topraklarına girdikten sonra 260-285 yılları arasında görev yapmış ve 280 yıllarında da kohen Eli ihtilafı vukuu bulmuştur. Başkohen Yair ise 489-508 yılları arasında başkohenlik yaparken kral Süleyman, Kudüs'te kutsal mabedi inşa etmiştir. Süleyman mabedinin M.Ö. 960 yıllarında inşa edildiği kabul edilirse bu durumda başkohen 'Uzzi dönemindeki ihtilaf M.Ö. 1170 yıllarında gerçekleşmiş olmalıdır.

¹² Jacob Son of Aaron, *The History and Religion of the Samaritans*, ss. 14-20.

vunurlar. Tanrı'nın Musa ile Gerizîm dağında konuştuğuna inanırlar. Sâmirîlere göre seçilmiş kutsal mekan olan Gerizîm dağının yılda iki defa ziyaret edilmesi farzdır¹³.

Yahudiler ise, Sâmirîlerin yukarıda açıkladığımız görüşlerini reddederler. Onlara göre, İsrailoğulları Yeşu döneminde kutsal topraklara girdikten sonra, Eriha nehrinin doğusundaki "taşlarla çevrili avlu" anlamına gelen Gilgal'da konakladılar¹⁴. Yeşu, muhtemelen, kutsal topraklara girdikten sonra Toplanma Çadırı'nı ilk olarak buraya kurdu. İsrailoğulları Yeşu önderliğinde Ürdün'ü geçip ilk yerleştikleri bu yere Ürdün'den hatıra olarak getirdikleri oniki taşı dikerek orada kutsal bir mekân oluşturmuş, Ahid Sandığı'nı da oraya kurdukları Toplanma Çadırı'na yerleştirmiştiler. Hâkimler döneminde ise Gilgal yerine Şilo ön plana çıkmış ve Şilo'da eski bir Kenan tapınağının üzerine kutsal mabed olarak Toplanma Çadırı kurulmuştur. Ahid Sandığı, kohen Eli'nin himayesinde Şilo'ya getirilerek Toplanma Çadırı'nda muhafaza edilmiştir. Takriben M.Ö.1100 yılında Filistîler tarafından Şilo'da bulunan Toplanma Çadırı'nın işgaline kadar burası muhafaza edilmiştir. Buranın işgaliyle beraber Ahid Sandığı ve beraberindeki Musa'dan kalan kutsal emanetler Filistîler'in eline geçmiş ve Toplanma Çadırı imha edilmiştir. Filistîler Ahid Sandığı'nı ele geçirince onu bir müddet kendi mabetlerinde tutmak istemişler ancak başlarına gelen belalar yüzünden İsrailoğulları'na geri göndermişlerdir¹⁵. Kudüs'ün kutsallığı, Davud'un orayı almasıyla ortaya çıkmıştır. Davud, Kudüs yakınlarındaki Hebron (el-Halil)'da yedi buçuk yıl krallık yapar. Ardından Kudüs üzerine yürür, Siyon kalesini ele geçirir ve buraya

¹³ James Alan Montgomery, *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect*, Philadelphia: The John C. Winston Co. (1907), ss. 235-238 Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler*, s.s. 115-117; Jacob Son of Aaron, *Mount Gerizîm the One True Sanctuary*, Translated From the Arabic by Professor Abdullah ben Kori, Edited by William E. Barton, Illinois: The Puritan Press (1907), ss. 8-21.

¹⁴ Yeşu 4/19-22: "Halk Şeria Irmağı'nı birinci ayın onuncu günü geçip Gilgal'da, Eriha'nın doğu sınırında konakladı. Yeşu ırmaktan alınan on iki taşı Gilgal'a dikti. Sonra İsrail halkına şöyle dedi: "Çocuklarımız bir gün size, 'Bu taşların anlamı nedir?' diye soracak olurlarsa, onlara, 'İsrail halkı Şeria Irmağı'nın kurumuş yatağından geçti' diyeceksiniz."

¹⁵ Lütfi Kaçan, *Kitab-ı Mukaddes ve İslâm Geleneğinde Ahid Sandığı*, İstanbul: Ataç Yayınları (2004), ss. 23-24; Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, İstanbul: Ensar Neşriyat (2005), ss. 107-113.

adını verip İsrailoğulları'nın başkenti yapar. Filistlilerin geri gönderdiği ve Hebron'da bulunan Ahid Sandığı'nı Kudüs'e getirip ona kutsal bir mekân/mabed yapmak ister. Ancak bunu, geleneksel öğretiyeye göre çok kan döktüğü için Davud gerçekleştiremez, oğlu Süleyman gerçekleştirir. Mabed, Moriya Tepesi üzerine Davud'un Yebusî Aravna'dan satın aldığı harman yerine yapılır¹⁶. Buna göre Ortodoks Yahudi anlayışında İsrailoğulları'nın kutsal topraklara girdikten sonra kutsal mekân olarak, Gilgal ve Şilo'dan sonra Kudüs öne çıkmış, Süleyman Mabedi'nin yapımıyla da bundan böyle burası en kutsal mekân olarak telakki edilmiştir. Dolayısıyla, geleneksel Yahudilikte Gerizîm dağına Gilgal, Şilo ve Kudüs gibi herhangi bir kutsallık atfedilmez.

Sâmirî amentüsünde yer almayan, ancak inanç sistemi arasında önemli bir yer tutması açısından incelenmeye değer bir başka husus da Sâmirîlerdeki mesih inancıdır. Sâmirîlere göre Tanrı, İsrailoğulları'na Tevrat ve çeşitli mucizeleri vererek ilâhi lütfunu Musa ile bahşetmiştir. Bu dönem *Eyyâmu'r-Rızâ / Ra'ûta* olarak isimlendirilir ve başkohen 'Uzzi'nin zamanına kadar devam eder. 'Uzzi'nin görev yaptığı sırada başkohenliğe göz diken Eli, etrafında oluşturduğu güçlü cemaatiyle Şilo'ya göç etmiş ve orada düzmece bir silsile ile ayrı bir kohenlik ve ayrı bir mezbah ihdas etmişti. Bu ayrılık hareketinden sonra Gerizîm dağında bulunan Toplanma Çadırı gizlenmiş, Tanrı'nın İsrailoğulları üzerindeki lütfu da sona ermişti. Bu dönem sonrası "Fanûta", yani Tanrı'nın lütfunun İsrailoğulları'ndan kalktığı dönem olarak isimlendirilir. Fanûta döneminde İsrailoğulları'nın yaşadığı bütün acı ve sıkıntıların kaynağı Tanrı'nın lütfunun eksikliğindedir. İşte Sâmirîlerin beklediği mesih, "Taheb", bir gün gelecek, Tanrı'nın bu lütfunu geri getirecek ve onlara eski ihtişamını tekrar kazandıracaktır¹⁷. Taheb kelimesi, iyileştiren, onaran, iade eden, geri döndüren anlamlarına gelir. Ortodoks Yahudilikteki kutsal yağla yağlanmış, takdis edilmiş kurtarıcı Mesih figüründen daha çok ahir zamanda gelecek bir rehber, yol

¹⁶ Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *DİA*, Diyanet Yayınları, Ankara 2002, c. XXVI, s. 325; Besalel, "Yeruşalayim", *Yahudilik Ansiklopedisi*, c. III, s. 782.

¹⁷ Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler*, s. 119; Gaster, "Samaritans", *IDB*, Volume IV, s. 194.

gösterici hüviyetindedir¹⁸. Taheb'in iki yorumu vardır. İlki, İsrailoğulları aşiretlerinin, kendi inandıkları Tevrat'ı bırakıp Sâmirîlerin doğru kabul ettikleri Tevrat'a geri dönmeleridir. İkincisi ise Tesniye 18/15¹⁹ ve 18/18²⁰'de bildirildiğine göre Musa gibi bir peygamber, düzelten, onaran, sağaltan birinin, yani Taheb'in gelecek olmasıdır. O, Musa'nın âsâsını taşıyacak ve çeşitli mucizeler gösterecektir²¹. Gerizîm dağının yanında bulunan mağarada, 'Uzzi döneminde Tanrı tarafından ortadan kaldırılan kutsal Toplanma Çadırı'nı keşfedecektir. Ayrıca, Ahid Sandığı, iki tarafında bulunan kerubîm, sunak ve diğer kutsal emanetlerin tamamını ortaya çıkaracak ve bunları Toplanma Çadırı'ndaki doğru yerlerine yerleştirecektir. Ardından da Gerizîm dağında Tanrı'ya kurbanlar sunulacaktır²². Sâmirî kaynaklara göre, Yusuf'un soyundan gelecek olan Taheb, hem bir peygamber hem de bir kral olacaktır. Ancak, o, Yahudilerin inandığı gibi Davud'un soyundan gelmeyecektir. Şekem'de, Gerizîm dağında kurduğu krallıkla tüm dünyayı yönetecektir. İnsanlara peygamberliğini tebliğ edecek, onlar da bunu kabul edecektir. Taheb de onları takdis edecektir²³. Ne zaman geleceği tam olarak bilinmeyen²⁴ Taheb'in yüzon yıl yaşayacağına ve öldükten sonra Gerizîm dağında medfun Yusuf'un yanına defnedileceğine inanılır.

¹⁸ Pummer, *The Samaritans: A Profile*, s. 293.

¹⁹ Tesniye 18/15: "Tanrın, arandan, kardeşlerinden benim gibi bir peygamber çıkaracak senin için. Onu dinleyin"

²⁰ Tesniye 18/18: "Onlar için kardeşleri arasında senin gibi bir peygamber belirleyeceğim, Sözlerim'i onun ağzına yerleştireceğim ve [bu peygamber] kendisine emrettiğim her şeyi onlara konuşacak".

²¹ Musa'nın âsâsı, kudret helvası (menn) ve Ahid Sandığı'nın iki tarafında bulunan iki kerubîmi göstermesi Taheb için öngörülen üç temel mucizedir. Bunlara bir de altından yapılmış menora (yedi kollu şamdan) da eklenmiştir (*The Israelite Samaritan Version of the Torah*, Edited by Benyamim Tsedaka, s. 450).

²² Montgomery, *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect*, s. 248; A. Cowley, "The Samaritan Doctrine of the Messiah", *The Expositor*, 1895, Fifth Series Volume 1.3, ss. 162-163.

²³ Jacob Son of Aaron, *The Messianic Hope of the Samaritans*, Translated From the Arabic by Abdullah ben Kori, Edited with an Introduction by William Eleazar Barton, Reprinted From the Open Court, (1907), ss. 27-31.

²⁴ Konuyla ilgili eserlerde Taheb'in ne zaman geleceğinin bilinmediği söylenmektedir. Bu konuda bilgi veren Montgomery, 1808 yılında yazılan bir mektuba göre Sâmirîlerin, 1858 yılında Taheb'in geleceğine inandıklarını aktarmaktadır (Montgomery, *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect*, s. 243). Ayrıca, 1850 ve 1855 yıllarında birkaç ay Nablus'ta Sâmirîlerle beraber yaşayan ve çeşitli notlar aktaran

Sâmirî toplumu arasında yapılan bazı çalışmalarda Sâmirîlerin Taheb konusuyla ilgili bilgi vermekten ve bu konuda konuşmaktan kaçındıkları gözlenmiştir²⁵.

Ahiret hayatının varlığına, herkesin hesap vereceğine, bu hesabın sonucuna göre mükâfat ya da ceza alacağına inanmak, Şabat gününün kutsallığını yerine getirmek, fışih bayramında kurban kesmek, eti süt ürünleriyle beraber yememek gibi bir takım emir ve yasaklara uymak temel inançlar arasında sayılsa da -özellikle günümüz Sâmirîlerine göre- bunlar amentüde yer almaz.

Tarihleri -Köken Problemi-

Sâmirîlerle Ortodoks Yahudiler arasındaki en büyük sorun, Sâmirîlerin antik İsrailoğulları'nı oluşturan oniki aşiretin neslinden gelip gelmedikleri, dolayısıyla etnik olarak İsrail soyuna olan aidiyetlerine dair tartışmalardır. Bu aidiyet tartışması, günümüzde İsrail devleti sınırları içinde ve dışında yaşayan Sâmirîlerin günlük hayatlarını da etkilemekte, hem dinî hem de hukuksal olarak toplum ve devletle olan ilişkilerinde birtakım sorunların temel çıkış noktasını teşkil etmektedir. Bu bölümde, öncelikle Sâmirî daha sonra da Ortodoks Yahudi bakış açısına göre Sâmirîlerin etnik ve dinî bir grup olarak ortaya çıkışları irdelenecektir. Ardında da İsrail'deki mevcut durumları hakkında güncel bir değerlendirme yapılacaktır.

(i) Sâmirî Görüşü

Sâmirîler, kendilerinin antik İsrailoğulları'nın soyundan geldiklerini iddia ederler. Sıradan bir Sâmirînin Efrayim ve Menasse yoluyla

John Mills, Taheb'in Sâmirî otoritelere göre miladi 1910 yılında geleceğine inandığını, Sâmirî bir kohen olan Amram'ı kaynak göstererek ileri sürer (John Mills, *Three Months' Residence at Nablus and an Account of The Modern Samaritans*, London: John Murray (1864), s. 218).

²⁵ Bunun bir örneğini Reinhard Pummer zikretmektedir. Sean Ireton isimli bir araştırmacı, mastır çalışması için İsrail ve Filistin'deki Sâmirîlerle 2003 yılında iki hafta geçirdiğini ve bu süre boyunca Taheb konusuyla ilgili sorularına hiç kimsenin cevap vermediğini belirtmektedir (Pummer, *The Samaritans: A Profile*, s. 293). Sean Ireton'dan yaklaşık yüz elli yıl önce bölgede birkaç ay kalan John Mills de Taheb'in gelmesinden önce yaşanacaklara dair sorusuna Sâmirîler tarafından cevap verilmediğini belirtmektedir (Mills, *Three Months' Residence at Nablus*, s. 218).

babaları Yusuf'un soyuna, kohenlerinin ise Harun yoluyla Levi soyuna dayandıklarını iddia ederler²⁶. Yahudilerin ise doğru yoldan sapan bir topluluk olduğunu savunurlar. Onlar hakkında, "İsrailin gerçekten sapan oğulları", "isyancılar", "kâfirler" ve "dalâlet ehli" gibi tanımlamalarda bulunurlar²⁷. Ortaçağlardan günümüze kadar yazılmış bütün Sâmirî tarih kitaplarına göre Sâmirîlerle Yahudiler arasındaki ayrılık kohen Eli zamanında yaşanmıştır. Bu ayrılık şöyle gerçekleşmiştir:

İsrailoğulları, Yeşu önderliğinde kutsal topraklara (Filistin) girmiştir. Yeşu, İsrailoğulları'nın çöl hayatı boyunca bütün dinî faaliyetlerinin yönlendirdiği ve başta kurban olmak üzere bütün ibadetlerini yerine getirdikleri Toplanma Çadırı'nı, çöl hayatı bitip kutsal topraklara girdikten altı yıl sonra, Musa'ya verilen ilâhi hükümlere göre ilk defa Gerizîm dağına inşa etmiş ve Ahid Sandığı'nı da buraya koymuştur. Onlar arasındaki en yüksek rütbeli din adamı (başkohen) Harun'un oğlu Eleazar, Şekem yakınlarındaki Gerizîm dağına oturmayı seçmiştir. Bu dağıda bulunan Toplanma Çadırı, kutsal mabed olarak yaklaşık 280 yıl boyunca tüm İsrailoğulları'nın ibadet merkezini oluşturmuştur²⁸. Başkohenler Eleazar, Finhas, Abişa, Şaşay, Bahki ve 'Uzzi dönemlerinde bu mabed Gerizîm dağındaydı ve Filistin topraklarının farklı bölgelerinde oturan tüm İsrailoğulları ibadet için Gerizîm dağına gelip kurbanlarını burada sunuyorlardı. Başkohen 'Uzzi döneminde, Eli isminde yakmalık sunuları taş sunakta sunmakla görevli bir kohen vardı. Gelirlerin kontrolü onun denetimindeydi ve Levili soyundan gelen kohenler üzerinde de yetki sahibiydi. Başkohen 'Uzzi yirmi üç, Eli ise altmış yaşındaydı. Eli, kendi denetimi altında olan gelirlerin oldukça fazla olmasından dolayı zamanla zenginleşti. Başkohenin yaşının küçük olmasından dolayı onun yerine geçmeye çalıştı²⁹ ve yandaşlarını başkohene karşı ayarttı. Görevini tam olarak yerine getirmemesinden dolayı Eli, başkohen 'Uzzi tarafından görevinden azledilince

²⁶ Monika Schreiber, *The Comfort of Kin : Samaritan Community, Kinship, and Marriage*, Leiden: Brill (2014), ss. 29-31.

²⁷ Pummer, *The Samaritans: A Profile*, s. 9.

²⁸ Jacob Son of Aaron, *The History and Religion of the Samaritans*, s. 13-14.

²⁹ Aslında 'Uzzi ve Eli kuzenlerdi. 'Uzzi, Harun'un hem ilk evladı olması hem de Tanrı tarafından soyunun kutsanması (Sayılar 25/10-13) dolayısıyla başkohenlik hakkına sahip olan Eleazar'ın soyundan; Eli ise Eleazar'ın kendisinden yaşça küçük kardeşi İtamar'ın soyundan geliyordu. Dolayısıyla, başkohenlik hakkı 'Uzzi'ye aitti.

başkaldırdı. Yahuda ve Bünyamin aşiretleri Eli'nin, Yusuf aşireti ise 'Uzzi'nin yanında oldu. Bu yüzden Eli onların yaşadıkları yere göç etti ve Şilo'da yaşadı. Eli, yanında kutsal yasaya, Tevrat'a ait yazıların birçok nüshasını da almıştı. O, bu yazılar için Toplanma Çadırı'nda bulunan Ahid Sandığı'nın bir benzerini yaptı. Onu altınla kapladı ve Toplanma Çadırı'nda olduğu gibi etrafında kerubimlerin bulunduğu bir kapak yaptı. Bunun Ahid Sandığı olduğunu, onu Tanrı'nın ilâhi yardımıyla bulduğunu iddia ederek Şilo'da etrafında büyük bir kalabalık topladı ve ardından da orada Toplanma Çadırı ve sunak inşa etti. İsrailoğulları'nın Tanrı'nın emirlerine karşı gelmesinden ve aralarına ayrılık girmesinden dolayı Tanrı, Gerizim dağında bulunan kutsal Toplanma Çadırı'nı başkohen 'Uzzi döneminde ortadan kaldırdı. Şilo'da bulunan Eli, Toplanma Çadırı'nın ortadan kaldırıldığını öğrendiğinde nüfuzunu daha da artırdı. Kendi inşa ettiğinin, antik dönemlerdeki Toplanma Çadırı olduğunu ileri sürdü. Yusuf boyu, başkohen 'Uzzi'nin hizmetinde kalanlar ve Levi boyunun bir kısmı hariç İsrailoğulları'nın ekserisi onu izlemeye ve onun inşa ettiği Toplanma Çadırı'na gitmeye başladı. Buna göre, Eli döneminde İsrailoğulları üç fırkaya ayrıldı: Başkohen 'Uzzi'nin yolundan gidenler (Şâmerîm), Eli'yi takip edenler ve aralarına katılan yabancıların (gentile) paganist kurallarını ve geleneklerini izleyenler³⁰.

İşte Sâmirîlere göre kendilerinin İsrailoğulları'ndan ayrılmaları kohen Eli zamanında gerçekleşmiş ve böylelikle *Eyyâmu'r-Rızâ / Ra'ûta* dönemi bitip *Fanûta* dönemi başlamıştır. Bu dönem ilerde Tahab'in gelişile sona erecektir.

Sâmirîlere göre Eli zamanında iki mabed ve başkohenlik oluşmuştur: İlki ve asıl olanı Gerizim dağında başkohen 'Uzzi yönetimindedir, diğeri ise Şilo'da Eli yönetimindedir. İsyân ve ayrılıktan dolayı Tanrı, Gerizim dağında bulunan asıl mabedi, yani Toplanma Çadırı'nı ortadan kaldırınca Şilo'da bulunan Eli ve orada ihdas ettiği mabed önplana çıkmış ve İsrailoğulları'nın ekserisi oraya gitmeye başlamıştır. Bu durum, Eli'den sonra onun makamına geçen Samuel döneminde de devam etmiştir. Samuel, İsrailoğulları'nın isteğiyle onlara Bünyamin aşiretinden Saul'ü kralları olarak atamıştır. Saul, Şilo'da Eli'nin kurduğu ve Samuel'in devam ettirdiği Toplanma Çadırı ve etrafında oluşan inanca saygı göstermedikleri için

³⁰ Jacob Son of Aaron, *The History and Religion of the Samaritans*, ss. 15-20.

Yusuf aşiretine karşı savaş açtı. Şekem şehrine girdi, Gerizîm dağında ortadan kaldırılan Toplanma Çadırı'ndan geriye kalanları ve sunağı yıktı, 'Uzzi'nin oğlu başkohen Şaşay'ı ve birçok Sâmirîyi öldürdü, geriye kalanları da oradan uzaklaştırdı. Gerizîm dağına Sâmirîlerden geriye kalanları yıllar boyunca yaklaştırmadı. Saul'den sonra Davud onların hükümdarı oldu. Yevus (Yeruşalem-Kudüs) şehrini zapt etti ve krallık merkezini oraya kurdu. Davud, Eli'nin Şilo'da yaptığı Ahit Sandığı'nı Kudüs'e götürdü ve orada Ahit Sandığı için büyük bir mabed yapmaya karar verdi. Aralarının iyi olduğu Sâmirî başkoheni Yaire, Tevrat emirlerine göre bu mabedi Gerizîm dağına kurması gerektiğini ona bildirdi. Bu yüzden Davud, gerekli hazırlıkları yapmasına rağmen mabedi Kudüs'e yapmaktan kaçındı ve oğlu Süleyman, mabedi Kudüs'e inşa etti³¹.

Sâmirîlerin İsrailoğulları'ndan ayrılışlarının anlatıldığı bu görüşe göre, Sâmirîler Musa'ya verilen Tevrat inanışını sadece kendilerinin devam ettirdiklerini ve hakiki İsrailî'nin kendileri olduğunu savunurlar. Doğru yoldan asırlardır sapmadıklarını ve Gerizîm dağına sahip çıkarak buradan ayrılmadıklarını belirtirler. Bu yüzden, bir mekân tanımlamasına atıfla kullanılan Şomronîm/Sâmirîler ya da Sâmirîyeliler sıfatını kullanmaktan kaçınıp "kendilerini muhafaza eden, koruyan" anlamına gelen "Şâmerî/Şâmerîm" olarak isimlendirmişlerdir. Bununla, Tanrı'nın İsrailoğulları'na Musa aracılığıyla verdiği hak inancın gerçek koruyucularının, bu inancı hayatları boyunca koruyup gözetenlerin ya da muhafaza edenlerin sadece kendileri olduklarını savunurlar.

(ii) Yahudi Görüşü

Kendilerini gerçek İsrailî olarak gören Sâmirîlerin bu görüşü, Ortodoks Yahudiler tarafından antik dönemlerden günümüze kadar kesin bir dille reddedilmiştir. Geleneksel Yahudi inancına göre Sâmirîlerin ortaya çıkışı tamamen farklı bir süreçte olmuştur. Süleyman'ın ölümünden sonra krallık Kuzey İsrail ve Güney Yahuda olmak üzere ikiye ayrılır. Güney Yahuda devleti, Yahuda ve Bünyamin aşiretlerinden, Kuzey İsrail krallığı ise geriye kalan on

³¹ Jacob Son of Aaron, *The History and Religion of the Samaritans*, s.s. 21-30; Wayne A. Brindle, *The Origin and History of The Samaritans*, *Grace Theological Journal*, 1984, Volume V.I., ss. 47-52; Sâmirî kroniği Sepher Ha-Yamîm'den kendi kökenlerini açıklamaları hakkında bkn. Yeab Yoo, *Reconstructing the Identity of Samaritan Christianity*, ss. 30-36; Bu ayrılışın çeşitli Sâmirî kaynaklardan anlatımı için bkn. Magnar Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, Leiden: Brill (2009), ss. 22-43.

aşiretten oluşuyordu. Kuzey İsrail kralı Yeroboam, halkını Kudüs'ün manevi etkisinden kurtarmak ve Süleyman Mabedi'ni ziyaret etmelerini engellemek için Dan ve Beyt-El'de iki mabed inşa eder. Daha sonra kral olan Omri, iki talant gümüşe satın aldığı Şekem yakınındaki dağın eteğinde bir şehir kurar³² ve burayı, yani Şomron (Sâmirîye) kentini krallığının merkezi yapar³³.

Dolayısıyla, Güney Yahuda ülkesinde yaşayanlar, Kuzey İsrail'in başkenti olan Sâmirîye kentinde yaşayan ve İsrailoğulları soyundan gelen bu insanları, Şomron'da yaşayan halk, yani *Şomronîm* olarak adlandırdılar. Tanah'ta sadece bir yerde³⁴ kullanılan Şomronîm (Sâmirîler) kelimesiyle Sâmirîye kentinde yaşayan Kuzey İsrail krallığı halkını oluşturan ve İsrailoğulları soyundan gelen on aşiretten biri/birkaçı kastedilir. Yahudilerin bu halkı isimlendirmede kullandıkları Şomronîm kelimesinin kökeni budur.

Ancak, Yahudi geleneğinde her ne kadar bu halk Şomronîm olarak adlandırılrsa da daha çok karışık soylu, tam Yahudi olmayan anlamında Kutîm (Kuta şehriden gelenler, ya da karışık soylu, tam Yahudi olmayanlar), aslan korkusu yüzünden din değiştirenler ya da heretikler olarak görülmüştür³⁵. Özellikle Ortodoks Yahudiler arasında görülen, Sâmirîlerin kökeni hakkındaki bu geleneksel görüşün temeli, Tanah'ta onların ortaya çıkışları hakkında bilgi verilen II. Krallar 17/5-6 ve 17/24-41'de anlatılanlara dayanır. Buna göre, Asur Kralı II. Sargon, M.Ö. 722 yılında Kuzey İsrail Krallığını yıkar ve burada yaşayan İsrailoğulları'nın on aşiretini Asur ülkesindeki diğer şehirlere sürgüne gönderir. Oralarda yaşayan Asur halklarını-

³² I. Krallar 16/23-24: "Yahuda Kralı Asa'nın krallığının otuz birinci yılında Omri İsrail Kralı oldu ve altı yılı Tirs'a da olmak üzere toplam on iki yıl krallık yaptı. Omri, Şemer adlı birinden Sâmirîye Tepesi'ni iki talant gümüşe satın alıp üstüne bir kent yaptırdı. Tepenin eski sahibi Şemer'in adından dolayı kente Sâmirîye (Şomron) adını verdi".

³³ Yusuf Besalel, *Yahudi Tarihi*, İstanbul: Üniversal Yayıncılık (2000), ss. 43-44.

³⁴ II. Krallar 17/29: "Gelgelelim Sâmirîye kentlerine yerleşen her ulus kendi ilahlarını yaptı. Sâmirîyeliler'in (yani, kente sonradan yerleşenler gelmeden önce bölgede daha önceden yaşayanlar, Şomronîm) yapmış olduğu tapınma yerlerindeki yapıları bu ilahları koydular".

³⁵ Örneğin, Babil Talmudu'nda Sâmirîler, "Kutalılar, aslan korkusu yüzünden din değiştiren kimselerdir" şeklinde tanımlanır (*The Babylonian Talmud*, Ed. Rabbi Isidore Epstein, London: The Soncino Press (1978), Kiddushin 75b).

dan bir kısmını da Sâmirîye kentine iskân ettirir. Dolayısıyla, burada anlatılanlara göre geleneksel Yahudi görüşünde günümüz Yahudilerinin sadece Güney Yahuda devletinde yaşayan Yahuda ve Bünyamin aşiretlerinin soyundan geldikleri, diğer on aşiretin ise kaybolduğu ya da tarih sahnesinden silindiği kabul edilir. II. Sargon'un yazdırdığı bir kitabede Kuzey İsrail krallığına ait toprakları aldığı ve 27.290 İsrailiyi bu topraklardan sürdüğü kaydedilmektedir. Asur bölgesine sürülen bu on aşiret, içine girdikleri toplumla karışarak kaybolmuşlardır. Ancak, Yahudi geleneğine göre Asur'a sürülenlerden çok az bir kısmı yüz elli yıl sonra Güney Yahuda'ya katılmıştır³⁶. Tanah'a göre bölgeye yerleşen Asurlular, kendi ilahlarına tapınırlarken aslanların saldırısına uğramışlar; bunun üzerine Asur kralı bölgeden sürülen on aşiretten bir din adamını Sâmirîye bölgesine geri göndermiş ve bu bölgeye yerleşmiş olan Asur kökenlilere İsrailoğulları'nın inandıkları Rabbe nasıl ibadet edeceklerini onlara öğretmeye başlamıştır. Ancak onlar kendi ilahlarını bırakmadan bir yandan İsrailin Tanrısına bir yandan da kendi ilahlarına tapınmaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla, Şomron şehrinin bu yeni halkı hem Yahudilik inancını hem de Asur kentlerinden getirdikleri yerel tanrılara olan inançlarını devam ettirmişler ve bu yüzden Yahudi tarihi boyunca Kutîm olarak adlandırılıp hiçbir zaman gerçek Yahudi olarak kabul edilmemişlerdir³⁷.

Yahudi geleneğinde Sâmirîlerle ilgili kutsal kitap anlatımının olduğu ikinci önemli kaynak Ezra kitabıdır. M.Ö. 587 yılında Babil kralı Nebukadnazzar tarafından Kudüs yerle bir edilmiştir. Süleyman Mabedi yıkılmış, kutsal mabedin eşyaları Babil'e götürülmüş, mabette bulunan kutsal sandık bir görüşe göre parçalanmıştır. Bu olaylar sonrasında, Kuzey İsrail krallığının M.Ö. 722'deki yıkılışından sonra geride kalan Yahuda ve Bünyamin kabilelerinden oluşan Güney Yahuda krallığı sona ermiş, halkı da Babil'e sürgün edilmiştir. Bu Babil sürgünü, M.Ö. 539 yılında Pers kralı Kores'in Babillileri mağlup etmesinin ardından, sürgünden dönenlerin bölgede bulunan yabancılarla ilişkileri konusu, Ezra kitabının başlangıcından

³⁶ Besalel, *Yahudi Tarihi*, s. 47.

³⁷ Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler*, s.s. 26-27; Schreiber, *The Comfort of Kin*, s.s. 34-36; Yusuf Besalel, "Samiriler", *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Basın Yayın A.Ş., İstanbul 2002, c. III, s. 560.

Nehemya kitabının sonuna kadar işlenir. Ezra ve Nehemya'nın, sürgün dönüşü mabedin ve şehrin yapımında yardımlarını kabul etmedikleri ve dışladıkları grupların başında Sâmirîler gelmektedir³⁸. Bu durum Ezra 4/1-5'de dile getirilmiştir. Buna göre sürgünden dönenler, mabedin yapımında Sâmirîleri bu işe dâhil etmemişlerdir. Bunun sebebinin Sâmirîlerin gerçek İsrail'in kendileri olduğuna dair iddialarını reddetmek olduğu söylenebilir. Sâmirîler, İsrail'in soyundan geldiklerini ve İsrail'in Tanrısına ibadet ettiklerini söylemelerine rağmen, Ezra onları yabancılar olarak nitelendirmiş ve Sâmirîler başta olmak üzere, yabancılar karşı en sert tedbirleri almıştır. Örneğin, yabancılarla yapılan karışık evlilikleri yasaklamış, daha önce evlenmiş olanların da ayrılmalarını istemiştir. Ayrıca, Sâmirîlerle dini bağları da kesmek için Tevrat'ın İbrani yazı karakterini değiştirmiş, yeni Tevrat'ı Asur yazı stiline göre yazmıştır. Ezra'nın, bütün Sâmirîleri aforoz ettiği de nakledilmektedir³⁹.

Yahudilerin, Tanah'a dayalı olarak ileri sürdükleri görüşlerinin bir değerlendirmesini yaptığımızda, M.Ö. 722'deki Asur işgaliyle Kuzey İsrail krallığında yaşayan İsrailoğulları'nın on aşiretinin tamamının Asur topraklarına gidip gitmediğini ya da Asur kayıtlarında geçen sürgüne gönderilen 27.290 kişinin Kuzey İsrail topraklarında yaşayan nüfusun ne kadarına tekabül ettiğini belirlemenin şu an için mümkün görünmediğini söyleyebiliriz. Ayrıca, Asur kralının kendi topraklarından getirttiği Asur kökenlilerin sayısı, bunların Kuzey İsrail topraklarındaki -şayet geride kalan varsayılı nüfusuna oranı da tam olarak belirlenemeyen hususlardandır. Açık olan bir nokta varsa o da kuzeydeki Sâmirîye bölgesinde hem İsrailin on aşiretinden geriye kalanlardan hem de Asurdan gelen Asurilerden oluşan karışık bir topluluğun var olduğudur. Bu belirsizlik, belki diğer sözlü ya da yazılı tarihsel, arkeolojik ya da diğer bilimsel kaynakların keşfedilmesi sayesinde daha doğru bir şekilde ortadan kaldırılabilir.

Günümüzde İsrail'deki Sâmirîlerin Durumu

I. Dünya Savaşı sonunda Filistin topraklarını ele geçiren İngiltere, bölgedeki otuz yıllık iktidarının ardından (1918-1948), 14-15 Mayıs 1948 gece yarısı itibarıyla manda yönetimini sona erdireceğini ve 15

³⁸ Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezra*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık (2007), ss. 32-40.

³⁹ Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, ss. 129-133.

Mayıs 1948 tarihinde bölgeden çekileceğini önceden bildirmiştir. 14 Mayıs 1948 Cuma günü öğleden sonra Tel-Aviv Müzesi'nde toplanan David ben Gurion liderliğindeki Yahudi Milli Konseyi, İngiliz yönetiminin resmi olarak sona ermesinden birkaç saat önce yayınladığı bir bildiriyle İsrail devletinin kurulduğunu ilân etti⁴⁰.

Bu bildiriye imza atan otuzyedî kişiden biri de Yitzhak Ben-Zvi (1884-1963)'dir. Ben-Zvi, Yahudi tarihi, Filistin topraklarındaki Yahudi ve Yahudi olmayan toplumlar ve özellikle Sâmirîler hakkında birçok eser yazan bir tarihçi ve İsraili siyasetçidir⁴¹. 1952-1963 yılları arasında İsrail devletinin ikinci Cumhurbaşkanı olarak da görev yapan Ben-Zvi'nin kişisel gayretleri neticesinde Sâmirîler, yeni kurulan bu devlette bazı haklara kavuşur. Örneğin, İsrail hükümeti 1949 yılında, Ürdün yönetimindeki Nablus'ta yaşayan Sâmirîlerin, İsrail'e göç etmeleri durumunda herhangi bir Arap ülkesinden İsrail topraklarına göç eden Yahudilerle aynı haklara sahip olacaklarını bildiren bir karar almıştır. Bunun anlamı, 1950'de İsrail parlamentosuna kabul edilen dünyadaki tüm Yahudilere ve eşlerine İsrail'e göç etme, yerleşme ve vatandaşlık hakkı veren Geri Dönüş Yasası'nın⁴² Sâmirîleri de kapsadığıdır. Bu yüzden, İsrail devleti sınırlarındaki topraklara yerleşen Sâmirîler, göçmenlerin elde ettikleri

⁴⁰ Besalel, *Yahudi Tarihi*, s. 113; Süleyman Özmen, *İsrail ve Etnik Dini Çatışmalar*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık (2006), ss. 197; 212-213.

⁴¹ Yitzhak Ben-Zvi'nin konumuzla ilgili en önemli eserleri "*The Samaritans*" ve "*Eretz Israel and its Settlement under Ottoman Rule*"dur. Yitzhak Ben-Zvi'nin Sâmirîlere 1908 yılında başlayan ve ölümüne kadar devam eden ilgisi ve Sâmirî toplumuna sağladığı yararlar hakkında bkn. Israel Sedaka, "Izhak Ben Zvi, David Ben-Gurion and the Samaritans", *Samaritans Past and Present Current Studies*, Ed. Menachem Mor & Friedrich V. Reiterer, Göttingen: De Gruyter (2010), ss. 239-243.

⁴² "Geri Dönüş Yasası", 5 Temmuz 1950 tarihinde İsrail parlamentosu tarafından kabul edilen bir yasadır. Bu yasaya göre, dünya üzerinde her nerede yaşarsa yaşasın herhangi bir Yahudinin İsrail devletine göçmen olarak gelme, yerleşme ve devlet vatandaşlığını alma hakkı vardır. İbranice yükselme manasına gelen "aliya" kelimesi ile isimlendirilen Filistin'e Yahudi göçü, İsrail devletinin kuruluşundan önce olduğu gibi kurulduktan sonra da önemsenmiş ve Geri Dönüş Yasası gibi uygulamalarla teşvik edilmiştir. Aliya, günümüzde bile İsrail devletinin nüfus politikalarında çok önemli bir yer teşkil eder. İsrail hükümetleri bünyesinde sadece aliyadan sorumlu bakanlık vardır. Bakanlık ve bu bakanlıkla irtibatlı sivil ya da resmi kuruluşlar dünyanın dört bir köşesine dağılmış olan Yahudilerin İsrail'e göç etmelerini teşvik edici politikalar üretmektedir. Yeni

haklara sahip olmuşlar ve resmi olarak “Sâmirî Yahudiler” olarak nitelendirilmişlerdir⁴³. 1950 tarihli Geri Dönüş Yasası’ndan yararlanma hakkının Sâmirîleri de içermesi, Nablus’ta yaşayan Sâmirîlerin İsrail’e göç etmelerine etkide bulunmuştur. Yeni kurulan ve ekonomik olarak Ürdün’e göre daha iyi şartlar ve fırsatlar sunan İsrail, Nablus Sâmirîleri için cezbedici olmuştur⁴⁴.

1951 yılında İsrail’deki Sâmirîlerin lideri Yefet ben Abraham Tsedaka, Tel Aviv’in güneydoğusunda günümüzde Holon olarak isimlendirilen yerde bulunan boş bir araziyi satın aldı ve buraya kurduğu çadırında ailesiyle beraber yaşamaya başladı. Dört yıl içinde, İsrail’in farklı yerlerinde yaşayan Sâmirîler de buraya geleerek “Neve Marke” isminde küçük bir Sâmirî mahallesi oluşturdular. Yitzhak Ben-Zvi’nin de yardımıyla İsrail hükümetinden aldıkları yardım ve izinle burada yedi adet ev ve 1963 yılında da İsrail’deki ilk Sâmirî sinagogunu inşa ettiler. Bu yıllarda, hem İsrail hükümeti hem de Yahudi halk tarafından müsbet bir şekilde karşılanan Sâmirîler, kendilerine sağlanan eşit hukuki statüden yararlanmışlardır. 1955 yılında, Holon’da ölen Sâmirîlerin Yahudi mezarlığına defnedilmelerinin bölgedeki Yahudilerin bir kısmı tarafından reddedilmesi üzerine, o dönemde cumhurbaşkanı olan Yitzhak Ben-Zvi meseleye müdahil olmuştur. Sâmirîlerin sadece vatandaşlık anlamında değil manevi olarak da İsrail’e bağlı olduklarını ve onların Hıristiyanlarla beraber defnedilmelerini doğru bulmadığını belirterek Sâmirîlerden yana tavır almıştır. Neticede bu sorun, Tel Aviv yakınlarındaki Yahudi Kiryat Şaul Mezarlığı’nda Sâmirîlere ayrı bir yer tahsis edilmesiyle neticelenmiştir⁴⁵. İsrail’e göç eden ve orada

aliya yapmış olanlara sunulan teşvikler paketi içerisinde bir takım vergi muafiyetleri, eğitim imkânları, kira yardımı gibi ekonomik yardımlar bulunmaktadır (Ufuk Ulutaş & Selin M. Bölme ve diğerleri, *İsrail Siyasetini Anlama Kılavuzu*, Ankara: SETA Yayınları (2012), ss. 18-21).

⁴³ Yairah Amit, “The Samaritans-Biblical Positions in the Service of Modern Politics”, *Samaritans Past and Present Current Studies*, s. 255-256; Schreiber, *The Comfort of Kin*, ss. 57-58.

⁴⁴ Stephen Kaufman, *Samaritan Political Identity*, M.A. Thesis, Tel Aviv University, Advisor: Dr. Meir Litvak, Tel Aviv (1998), s. 18 (http://members.tripod.com/~osher_2/Thesis.txt, 02.12.2016; künyesi verilen internet sitesinde yer alan bu belgenin, tezin tamamı olup olmadığı bilinmemektedir. Eserden alınan bilgiler, içindekiler bölümünde yer alan sayfa numaralarına göre verilmiştir).

⁴⁵ Kaufman, *Samaritan Political Identity*, ss. 18-19.

yaşayan Sâmirîlerin, İsrail toplumunun bir parçası olarak eşit haklar çerçevesinde sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda rahat bir yaşam sürmelerinde Yitzhak Ben-Zvi'nin kişisel gayretleri ve 1950 tarihli Geri Dönüş Yasası'nın yeri büyüktür. Bu dönemde Holon'da yaşayan Sâmirîler, kendilerine İsrail devletinin bireyleri olarak verilen eşit haklar ve sorumluluklar çerçevesinde Yeşu zamanından beri ilk defa bu kadar rahat ve mutlu olduklarını ifade etmişlerdir. Bu yüzden Holon Sâmirîleri arasında İsrail devletine olan sevgi ve bağlılık en yüksek düzeyde olmuştur⁴⁶.

İsrail, 1970 yılında Geri Dönüş Yasası'nın 4b maddesinde bir değişiklik yaptı. Bu değişiklik, Yahudi'nin kim olduğunu tanımlarken, Yahudi olarak kabul edilebilmek için Yahudi bir anneden doğma ya da Yahudiliğe ihtida etme şartını getirmiştir. Dolayısıyla, Geri Dönüş Yasası'yla verilen fırsatlar, sadece Yahudi tanımı içinde yer alanlara verilecektir. Ancak, bu tanımlamaya bağlı olarak Sâmirîlere verilen haklar hususunda 1992 yılına kadar herhangi bir kısıtlamaya gidilmemiştir. 1992 yılında yapılan parlamento seçimleri sonucunda, İsrail'deki radikal dinci ve sağcı (Ultra-Ortodoks/Haredîm) Şas Partisi, İşçi Partisi ile koalisyon yapıp hükümete ortak olmuş ve Şas Partisi'nden Aryeh Deri İçişleri Bakanı seçilmiştir⁴⁷.

Aryeh Deri'nin İçişleri Bakanı olmasından hemen sonra hükümetin Sâmirîlere olan bakışı da değişti. Geri Dönüş Yasası'nda 1970'deki, Yahudi tanımlamasını açıklayan değişiklik yürürlüğe konuldu. Buna göre, Yahudi bir anneden doğmadıkları ve aslında başka bir inanç yapısında buldukları için Sâmirîlerin Yahudi halkıyla eşit haklara sahip olamayacağı ilân edildi. Bunun anlamı bundan böyle İsrail'e göç etmek isteyen Sâmirîlere, Geri Dönüş Yasası çerçevesinde göçmenlere verilen hakların verilmeyecek olmasıdır. İçişleri Bakanlığı'nın bu kararı, Sâmirîler arasında şok etkisi yarattı. Çünkü, bu tarihe kadar Nablus'tan gelen Sâmirîler diğer yerlerden göç eden Yahudiler gibi değerlendirilmiş, göçmen olarak kabul edilmişlerdir. Nablus'ta yaşayan bir Sâmirî, bu karara göre Holon'a göç

⁴⁶ Kaufman, *Samaritan Political Identity*, s. 20.

⁴⁷ Şas Partisi ve Aryeh Deri hakkında bkn. Aaron P. Willis, "Shas-The Sephardic Torah Guardians: Religious "Movement" and Political Power", *The Elections in Israel 1992*, Ed. Asher Arian & Michal Shamir, New York: SUNY Press (1995), ss. 121-137; Ulutaş, Bölme ve diğerleri, *İsrail Siyasetini Anlama Kılavuzu*, ss. 119-125.

etmek isterse İsrail vatandaşlığını alamama durumuyla karşı karşıya kalacaktır⁴⁸. Nablus'ta oturan Sâmirî bir genç, Nablus yakınlarındaki Gerizîm dağı eteklerinde kurulan ve sadece Sâmirîlerin yaşadığı Kiryat Luza'nın (Luza Köyü) İsrail'deki herhangi bir Yahudi yerleşimi kadar Yahudi yerleşimi olduğunu iddia ederek İsrail İçişleri Bakanlığı'na İsrail vatandaşlığı için başvurur. İçişleri Bakanlığı, bu isteği reddeder ve "Yahudi bir anneden doğmamış ya da Yahudiliğe ihtida etmemiş herhangi bir Sâmirînin Geri Dönüş Yasası'ndan yararlanarak" İsrail vatandaşlığını almaya hakkının olmadığını belirtir⁴⁹.

Sâmirîler, bu gelişmeler üzerine Michael Corinaldi isminde bir avukatla anlaşır ve İsrail Yüksek Mahkemesine⁵⁰ yazılı başvuruda bulunur. Bu başvuruda, kendilerinin Efrayim ve Menasse yoluyla Yusuf aşiretine mensup olduklarını, dolayısıyla her ne kadar Yahuda aşiretinden gelmeseler de İsrailoğulları soyundan geldiklerini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerini delillendirmek amacıyla, İsrail üniversitelerinde görevli iki akademisyenin önerilerinin dikkate alınmasını da talep ettiler. Her ikisi de Sâmirî tarihi ve geleneği hakkında uzman olan İbrani Üniversitesi'nden Prof. Shemaryahu Talmon ve Haifa Üniversitesi'nden Prof. Menachem Mor, konu hakkında yaptıkları değerlendirmelerde hem Holon'da hem de Nablus'ta yaşayan Sâmirîlerin her yönden Yahudi olarak kabul edilmelerinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır⁵¹. Neticede Yüksek Mahkeme'nin 1994 yılının son aylarında verdiği karara göre, İsrail hükümetinin Sâmirîlere 1949 yılından itibaren verilen tüm hakları devam ettirme politikasına bağlı kalacağı ve Sâmirîlerin İsrail toplumunu oluşturan Yahudi unsurlardan biri olduğu ilân edilmiştir.

⁴⁸ Kaufman, *Samaritan Political Identity*, s. 50; Amit, *The Samaritans-Biblical Positions in the Service of Modern Politics*, s. 256.

⁴⁹ Schreiber, *The Comfort of Kin*, s. 60.

⁵⁰ İsrail Yüksek Mahkemesi, ülke çapında en son temyiz yetkisine sahip mahkemedir. Adalet uğruna müdahale etmek için gerektiğinde belli konuları ele alma hakkı vardır ve hukuka aykırı olarak tutuklanmış veya hapsedilmiş kişileri serbest bırakma yetkisine sahiptir. Yüksek Mahkeme herhangi bir devlet organı veya memuruna karşı yapılan başvuruları inceler ve ilk ve son kademe mahkemesi olarak çalışır (Ulutaş, Bölme ve diğerleri, *İsrail Siyasetini Anlama Kılavuzu*, s. 46).

⁵¹ Amit, *The Samaritans-Biblical Positions in the Service of Modern Politics*, ss. 257-259.

Nablus'tan İsrail'e yerleşmek üzere gelen Sâmirîlere, daha önceden olduğu gibi Geri Dönüş Yasası'nın sağladığı tüm hakların verileceği ve onların göçmen olarak kabul edilecekleri bildirilmiştir. 1994 yılında alınan karar günümüzde de geçerliliğini korumaktadır⁵².

Alınan bu karara göre, Sâmirîlere üzerinde "Sâmirî Yahudisi" ya da sadece "Sâmirî" veya "Yahudi" yazılı olan ve İsrail devletinin Yahudi vatandaşı olduğunu belirten bir kimlik kartı ve pasaport verilmiştir. Daha önceden, göçmen sayılıp İsrail vatandaşlığını alabilmek için Nablus'tan İsrail'e taşınma ve orada iskân etme zorunluluğu varken, 1994 yılında İsrail Yüksek Mahkemesi'nin aldığı bu karara göre bu zorunluluk da ortadan kalkmış ve Kiryat Luza / Nablus'da yaşayan Sâmirîler ve doğumlarından itibaren çocukları İsrail vatandaşlığını ve kimlik kartını alma hakkına kavuşmuşlardır. Dolayısıyla İsrail'e göç etme zorunlu değildir; isteyen Kiryat Luza'da da yaşayabilir⁵³. Bu kanunla Sâmirîlerin seküler okul sistemi, ticari hayat, sosyal güvenlik sistemi ve orduya dâhil edildikleri de onaylamış oldu. İsrail Savunma Bakanlığı, Sâmirîleri de askerlik hizmetini yapmak üzere göreve çağırır. Ancak, Sâmirî inançları gözetilerek Sâmirî kadınları ve Levi soyundan gelen kohenleri göreve çağırılmaz. Aynı türden bir uygulama, Ultra-Ortodoks düşünceye mensup kadınlar ve din eğitimi alan yeşiva öğrencileri için de geçerlidir. Ayrıca, İsrail Din İşleri Bakanlığı, belli sayıda din eğitimi veren Sâmirî din adamını resmi olarak tanır ve onlara Sâmirî inançları doğrultusunda yaptıkları eğitim faaliyetleri ve yönettikleri dinî törenler karşılığında uygun miktarda bir maaş verir. Aynı bakanlık, İsrail Eski Eserler Kurumu ile işbirliği yaparak Gerizîm dağında yapılan kazı ve onarım çalışmalarını maddi olarak destekler⁵⁴.

Sâmirîlerle Yahudiler arasında devlet sektörü ve sosyal hayatta kanunla sağlanmış olan bu entegrasyonun geçerli olmadığı, tek husus evlilik ve boşanma konusudur. İsrail yargı sisteminde Özel Mahkemeler'in önemli bir yeri vardır. Medeni durumla ilgili konularda (evlenme, boşanma, nafaka, velayet, evlat edinme) yargı yetkisi değişik dinî cemaatlerin yargı kurumlarına verilmiştir: Yahudi din adamlarının karar mercii olduğu haham mahkemeleri,

⁵² Kaufman, *Samaritan Political Identity*, s. 52; Amit, *The Samaritans-Biblical Positions in the Service of Modern Politics*, s. 260.

⁵³ Schreiber, *The Comfort of Kin*, s. 62.

⁵⁴ Schreiber, *The Comfort of Kin*, ss. 61-62.

Müslümanlar için şeriat mahkemeleri, Dürzi dini mahkemeleri ve İsrail’de resmen tanınan on Hıristiyan cemaatin kilise mahkemeleri. Bu mahkemelerin kararları, yüksek adalet divanı sıfatıyla İsrail Yüksek Mahkemesi’nin sınırlı incelemesine tâbidir. İsrail devleti kurulurken, Medeni hukuk alanında varolan yapıya hiç dokunulmamıştır. Hâlâ sürdürülmekte olan bu uygulamaya göre evlenme ve boşanma konularında dinî hukuk (Yahudi, İslâm, Hıristiyan vs. hukuku) uygulanmaktadır. Devlet tarafından finanse edilen dinî mahkeme sisteminde, Haham (Yahudi) Mahkemelerinin yetki alanı Yahudi İsrail vatandaşlarının veya İsrail’de ikamet eden Yahudilerin evlenme ve boşanma konuları ile sınırlandırılmıştır. Ancak her iki tarafın da rıza göstermesi halinde diğer kişisel anlaşmazlık meselelerinde de yargılama yapabilirler. Daha geniş yetkiye sahip olan Müslüman Şer’i Mahkemeler sadece evlenme ve boşanma konularına değil bütün kişisel konulara ilişkin davalara bakmaktadırlar. Hıristiyan ve Dürzî Mahkemelerinin statüleri ise Haham Mahkemeleri ile aynıdır⁵⁵. Bu anlayışa göre, aynı türden bir yetki de Sâmirî Başkohenliği’ne verilmiş ve evlilik ve anlaşmalı boşanma konularında Sâmirî Başkohenliği İçişleri Bakanlığı tarafından resmi tescil makamı olarak kabul edilmiştir. Anlaşmanın olmadığı boşanma vakaları için normal hukuk mahkemelerinde hâkim, Sâmirî inanç ve geleneğini de dikkate alarak karar verir⁵⁶.

Asırlar boyunca Sâmirîler, sadece Sâmirî olanlarla evlilik yapmaya dikkat etmişlerdir. Büyük bir titizlikle uygulanmış olan bu kural, XX. asrın başlarında demografik nedenlerden dolayı değiştirilmiştir. Yaklaşık olarak yüzyıl önce, Sâmirî toplumunun ileri gelen din adamları, ilk defa bir Sâmirî erkeğin Rusya’dan bölgeye göç etmiş Sâmirî olmayan Yahudi bir kadınla yaptığı evliliği onaylamıştır. Daha sonraki süreçte de bu uygulamayı şöyle kullandırmıştır: Sâmirî bir erkek, kendi toplumunda evlenecek bir kadın bulamadığı takdirde Sâmirî olmayan bir kadınla evlenebilir. Ancak böyle bir durumda, kadın Yahudi halkından olmalı, Sâmirî geleneğini kabul etmeli ve toplumun bir parçası olmalıdır. Ayrıca, evlenmeden önce Sâmirî toplumu arasında bir müddet yaşamalı ve bu sayede Sâmirî geleneğini yaşayarak öğrenmelidir. Bütün bunlardan

⁵⁵ Ulutaş, Bölme ve diğerleri, *İsrail Siyasetini Anlama Kılavuzu*, ss. 46-47.

⁵⁶ Schreiber, *The Comfort of Kin*, s. 61.

sonra tam anlamıyla Sâmirî geleneğini benimsemiş ise evlilik yapılmalı ve bu evlilik Başkohen tarafından da onaylanmalıdır. Özellikle 2003 yıllarından itibaren son yıllarda Ukrayna'dan gelen ve Sâmirî geleneğini kabul eden birçok kadımla bu şekilde evlilikler gerçekleştirilmiştir. Bu tür evlilikler, Başkohen tarafından neslin devamını sağlamak adına onaylanmış, İsrail devleti tarafından da olumlu karşılanmıştır. Ancak, her ne kadar Sâmirî başkohenliği tarafından onaylansa da -köken probleminden dolayı- İsrail Başhahamlığı tarafından dinî anlamda geçerli bir evlilik olarak onaylanmaz⁵⁷. 1980'lerde İsrail'de yaşanan bir olay, Sâmirîlerle İsraili Yahudiler arasındaki evliliklerin, İsrail'de yaygın olarak kabul edilen Ortodoks Yahudilik tarafından nasıl algılandığını ortaya koymasından oldukça önemlidir: Holon'da yaşayan Sâmirî iki kızkardeş iki İsraili Yahudi erkekle evlenmek istemiştir. Böyle bir durum Sâmirî yasası ve inancına göre, zaten mümkün değildir⁵⁸. İsrail'de yaygın olarak kabul edilen Ortodoks Yahudilik anlayışına göre ise bir Yahudi, ancak bir Yahudiyle Ortodoks bir Rabbi tarafından yönetilen törende evlilik yapabilir. Bu iki kızkardeşin Yahudilerle evlilik isteğine ilişkin olay, İsrail'de tanınmış ve saygın bir Rabbi olan Tel Aviv Aşkenaz Yahudileri Başhahamı Shlomo Dichowsky'nin gündemine gelmiş ve kendisinden konu hakkında açık bir dinî hüküm vermesi istenmiştir. Dichowsky, Sâmirîlerin soyunun İsrailoğulları'na değil Asurluların soyuna (Kutîm) dayandığı için onların Yahudi kabul edilemeyeceklerini belirtir. Fakat Yahudi dinî hükümlerine göre din değiştirme isteklerinin dikkate alınacağını söyler ve

⁵⁷ Bassam Yousef Ibrahim Banat, "Samaritans Caste: A History of Thousands of Years", *International Journal of Humanities and Social Science*, April 2014, Vol. 4, No. 6 (1), s. 177; Benyamim Tsedaka, "Samaritans, Religion and Customs", *EJ*, Volume XVII, s. 732.

⁵⁸ Bu yasak Sâmirîler arasında o derece güçlüdür ki kendisi de Sâmirî kökenli olmayan bir Ukraynalı bayanla evli olan başkohenin kırksekiz yaşındaki oğlu, 2009 yılında *Lone Samaritan* isimli belgesel çekiminde şu şok edici ifadeleri kullanmıştır: "Şayet kız kardeşim bir Yahudi, Müslüman ya da Hıristiyanı sevdiğini ve bu uğurda inancını değiştireceğini söylese onu kendi haline bırakırım ve ona yarın inancını terk edebilirsin derim. Ancak, o gece kız kardeşimi tıpkı bir kurbanı keser gibi öldürürüm ve ertesi günü de polise haber verip her şeyi anlatırım". (Schreiber, *The Comfort of Kin*, s. 140). Bu ifadeler, her ne kadar Sâmirî toplumu içinde bile tepkiyle karşılanmış olsa da toplumsal/dinî bir yasağın recessini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

ancak onların din değiştirme işlemlerinin yapılmasından sonra Yahudi biriyle yapacakları evliliklerin dinî olarak meşru olabileceği hükmünü vermiştir⁵⁹. 2005 yılında Ortodoks Yahudilik anlayışını yansıtan bir internet sitesinde Sâmirîlerin Yahudi olarak kabul edilip edilemeyeceğine ilişkin soruya Rabbi Elchanan Lewis, Tanah ve çeşitli Rabbani kaynaklara dayanarak onların kesinlikle Yahudi olarak kabul edilemeyeceğini kararını vermiştir. Ortodoks Yahudilik anlayışına göre verilen bu cevap, aslında günümüz İsrail Başhahamlığı'nın Sâmirîler hakkındaki görüşünü de yansıtmaktadır⁶⁰.

Dolayısıyla, İsrail devleti tarafından hemen hemen her alanda Yahudi olarak kabul edilip ona göre muamelede bulunulan Sâmirîler, Ortodoks Yahudilik anlayışında Yahudi kabul edilmezler. Bu yüzden de Yahudi birinin Sâmirî biriyle yaptığı evlilik İsrail Başhahamlığı tarafından dini anlamda geçerli kabul edilmez. İsrail'de Ortodoks ya da Ultra-Ortodoks Yahudilik anlayışı devlet yönetiminde ne kadar güçlü bir şekilde yer alırsa Sâmirîlerin de o kadar problem yaşayacağı ortadadır. 1990'lı yıllarda Ultra-Ortodoks Şas Partisi hükümet koalisyonunda yer almış, hemen akabinde de Sâmirîler için kısıtlamalar getirilmişti. Her ne kadar İsrail Yüksek Mahkemesi aldığı kararla Sâmirîlere haklarını iade etse de uygulamada ve sosyal hayatta birtakım sıkıntılar yaşanmaya devam etmektedir⁶¹.

Holon'da yaşayan Sâmirîlerin İsrail devleti ve Yahudilerle olan sosyal ve ekonomik entegrasyonu, beraberinde bazı sıkıntıları da getirmiştir. Holon'da yaşayanlar Sâmirî gelenek ve inançlarıyla olan bağlarından gün geçtikçe uzaklaşmaktadır. Hatta Holon'da yaşayan cemaatin yaşlılarından Israel Tsedaka, gençlerin eğitim seviyelerinin arttıkça ve sosyal hayatta yer aldıkça, yaşam biçimlerinin Sâmirî olmayanlara daha çok benzemeye başlamasından şikâyet eder. Gençlerin tıpkı Yahudiler gibi dünyevileşmelerini, manevi hayattan ve Sâmirî inanç esaslarından uzaklaşmalarını eleştirir⁶².

⁵⁹ Schreiber, *The Comfort of Kin*, ss. 58-59.

⁶⁰ Pummer, *The Samaritans: A Profile*, ss. 13-14.

⁶¹ Örneğin, Din İşleri Bakanlığı tarafından din eğitimi veren Sâmirî din adamlarına ödenen maaşlar ve çeşitli yardımlar, uygulayıcı konumda olan görevlilerin din anlayışlarına bağlı olarak çoğunlukla zamanında ödenmez. Sâmirîler bu vakaları dava etseler de sonuç pek de değişmemektedir (Schreiber, *The Comfort of Kin*, s. 63).

⁶² Kaufman, *Samaritan Political Identity*, s. 19.

Sonuç

Kendilerinin İsrailoğulları soyundan geldiklerini, Musa'ya indirilen vahyi hayatlarına tatbik edip asla dalalete sapmadıklarını ve asırlar boyunca bu inancın koruyuculuğunu yaptıklarını iddia eden Sâmirîler, İsrail devleti içinde yaşayan farklı din ve mezheplerden en küçüğüdür. Başlıca iki büyük yerleşim yerinden biri Nablus'ta kutsal saydıkları Gerizîm dağı eteklerindeki Luza köyü, diğeri de Tel Aviv yakınlarındaki Holon'dur. Sayıları günümüz itibarıyla 800 olan bu küçük topluluğun, her ne kadar Gerizîm dağı yakınlarında yaşamak dini olarak gerekli ise de yarıdan fazlası (420 kişi) İsrail'de yaşamayı seçmiştir. Hem Filistin'de hem de İsrail'de yaşayan Sâmirîlere İsrail vatandaşlığı verilmiş, İsrail devletinin göçmenlere verdiği sosyal, ekonomik ve eğitim imkânlarından faydalanmaları kanunla sağlanmıştır. Sâmirîlerin Filistin'den İsrail'e göç etmelerinin en önemli etkenlerinden biri İsrail tarafından sunulan bu cezbedici fırsatlar olmuştur.

Ancak, bu fırsatların yanında bir takım sıkıntılar da yaşanmıştır ve yaşanmaya devam etmektedir. Bunların ilki, Sâmirîlerin modern hayata entegre olmaları ve asırlar boyunca koruyuculuğunu yaptıkları değerlerden uzaklaştıklarına yönelik içten gelen eleştiridir. Modern hayat ve yeni fırsatlarla ortaya çıkan bu yaşam biçimindeki değişim, özellikle geleneksel hayat tarzını hâlâ muhafaza eden Filistin Sâmirîleri ve Holon'daki yaşlılar tarafından endişeyle karşılanmaktadır. İkinci ve asıl büyük tehlike ise İsrail'deki Ortodoks ve Ultra-Ortodoks Yahudi bakış açısıdır. Bu bakış açısına göre Yahudi olarak kabul edilmeyen Sâmirîlerin Yahudilerle yaptıkları evlilikler hahamlar tarafından onaylanmaz ve boşanma işlemleri yapılmaz. Bu anlayışı temsil eden parti/partiler, iktidara ortak olduklarında Sâmirîleri Yahudi kabul etmemelerinden dolayı onlara karşı kısıtlayıcı hatta verilmiş haklarını ellerinden alıcı bir takım uygulamalara giriştikleri görülmüştür. Dolayısıyla, kanunlarla sağlanmış olan hak ve fırsatların, ileride radikal dinci partilerin iktidara gelmeleri durumunda ortadan kaldırılması ihtimali Sâmirîler açısından her zaman için endişe verici bir ihtimal olarak durmaktadır. Bu anlayışın toplum içinde yaygınlaşması durumunda ise Sâmirîlerin yaşam standartlarının her alanda kısıtlayıcı bir şekilde değişeceğini tahmin etmek çok da zor değildir.

Yukarıda açıkladığımız bu tehlikelere karşı Sâmirî cemaati, dünyaya kendilerini tanıtmaya, çeşitli dergi, gazete ve internet siteleri aracılığıyla varlıklarını duyurmaya çalışmaktadır. Özellikle Benyamim Tsedaka, yaptığı çalışmalar, verdiği konferanslar, katıldığı kongrelerdeki bildiriler ve yazdığı eserlerle Sâmirîlerin dünyaya tanıtımında çok önemli bir rol oynamaya devam etmektedir. Bu tür faaliyetlerin artarak devam etmesi, Sâmirîlerin tarih sahnesinden silinip gitmesini engelleyecek, siyasi, dinî ya da sosyal baskılara karşı daha dirençli ve güçlü olmalarını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Aaron, Jacob Son of, *The History and Religion of the Samaritans*, Translated From the Arabic by Abdullah ben Kori, Edited with an Introduction by William Eleazar Barton, Illinois: The Puritan Press (1906)
- _____, *The Messianic Hope of the Samaritans*, Translated From the Arabic by Abdullah ben Kori, Edited with an Introduction by William Eleazar Barton, Reprinted From the Open Court, (1907)
- _____, *Mount Gerizîm the One True Sanctuary*, Translated From the Arabic by Professor Abdullah ben Kori, Edited by William E. Barton, Illinois: The Puritan Press (1907)
- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: Pınar Yayınları (2002)
- Amit, Yairah, "The Samaritans-Biblical Positions in the Service of Modern Politics", *Samaritans Past and Present Current Studies*, Ed. Menachem Mor & Friedrich V. Reiterer, Göttingen: De Gruyter (2010)
- Arslantaş, Nuh, *İslâm Dünyasında Sâmirîler*, İstanbul: İz Yayıncılık (2008)
- Banat, Bassam Yousef Ibrahim, "Samaritans Caste: A History of Thousands of Years", *International Journal of Humanities and Social Science*, April 2014, Vol. 4, No. 6 (1), ss. 175-180.
- Barton, William E., *The Samaritan Pentateuch: The Story of A Survival Among the Sects*, Ohio: The Bibliotheca Sacra Company (1903)
- Besalel, Yusuf, *Yahudi Tarihi*, İstanbul: Üiversal Yayıncılık (2000)
- _____, "Samiriler", *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Basın Yayın A.Ş., İstanbul 2002, c. III., ss. 560.
- _____, "Yeruşalayim", *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Basın Yayın A.Ş., İstanbul 2002, c. III., ss. 781-783.
- Brindle, Wayne A., *The Origin and History of The Samaritans*, *Grace Theological Journal*, 1984, Volume V.I., ss. 47-75.

- Cowley, A., "The Samaritan Doctrine of the Messiah", *The Expositor*, 1895, Fifth Series Volume 1.3, ss. 161-174.
- Crown, Alan D., "Redating the Schism between the Judaeans and the Samaritans", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Jul. - Oct., 1991, Vol. LXXXII, No. 1/2, ss. 17-50.
- Gaster, T.H., "Samaritans", *Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)*, Ed. George Arthur Buttrick, Abingdon Press, Nashville 1962, Volume IV, ss. 190-197.
- Güç, Ahmet, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, İstanbul: Ensar Neşriyat (2005)
- Harman, Ömer Faruk, "Kudüs", *DİA*, Diyanet Yayınları, Ankara 2002, c. XXVI, ss. 323-327.
- Kaçan, Lütfi, *Kitab-ı Mukaddes ve İslâm Geleneğinde Ahid Sandığı*, İstanbul: Ataç Yayınları (2004)
- Kartveit, Magnar, *The Origin of the Samaritans*, Leiden: Brill (2009)
- Kaufman, Stephen, *Samaritan Political Identity*, M.A. Thesis, Tel Aviv University, Advisor: Dr. Meir Litvak, Tel Aviv (1998) (http://members.tripod.com/~osher_2/Thesis.txt, 02.12.2016)
- Kurt, Ali Osman, *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezra*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık (2007)
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul: Anka Yayınları (2001)
- Mills, John, *Three Months' Residence at Nablus and an Account of The Modern Samaritans*, London: John Murray (1864)
- Montgomery, James Alan, *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect*, Philadelphia: The John C. Winston Co. (1907)
- Özmen, Süleyman, *İsrail ve Etnik Dini Çatışmalar*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık (2006)
- Pummer, Reinhard, *The Samaritans: A Profile*, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company (2016)
- Roshwald, Mordecai, "Marginal Jewish Sects in Israel (II)", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Jul., 1973, Vol. IV, No. 3, ss. 328-354.
- Salihoğlu, Mahmut, "Sâmirîler", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2009, c. XXXVI, ss. 79-81.
- Schreiber, Monika, *The Comfort of Kin : Samaritan Community, Kinship, and Marriage*, Leiden: Brill (2014)
- Sedaka, Israel, "Izhak Ben Zvi, David Ben-Gurion and the Samaritans", *Samaritans Past and Present Current Studies*, Ed. Menachem Mor & Friedrich V. Reiterer, Göttingen: De Gruyter (2010)
- The Babylonian Talmud*, Ed. Rabbi Isidore Epstein, London: The Soncino Press (1978), Kiddushin 75b

- The Israelite Samaritan Version of the Torah, First English Translation Compared with the Masoretic Version, Edited and translated by Benyamim Tsedaka, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company (2013)*
- Tsedaka, Benyamim, "Samaritans, Religion and Customs", *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, Second Edition, Macmillan Reference, Detroit 2007, Volume XVII, ss. 727- 732.
- _____, "Samaritans, History, Statistics", *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, Second Edition, Macmillan Reference, Detroit 2007, Volume XVII, ss. 719-727.
- Ulutaş, Ufuk & Bölme, Selin M. ve diğerleri, *İsrail Siyasetini Anlama Kılavuzu*, Ankara: SETA Yayınları (2012)
- Willis, Aaron P., "Shas-The Sephardic Torah Guardians: Religious "Movement" and Political Power", *The Elections in Israil 1992*, Ed. Asher Arian & Michal Shamir, New York: SUNY Press (1995)
- Yoo, Tae Yeab, *Reconstructing the Identity of Samaritan Christianity*, PhD Thesis, Claremont Graduate University, Advisor: Chan-Hie Kim, California (1997)



The Politics of the Ulama: Understanding the Influential Role of the Ulama in Iran

Fatih VAROL*

Citation/©: Varol, Fatih, (2016). The Politics of Ulama: Understanding the Role of the Ulama in Iran , Milel ve Nihal, 13 (2), 129-152.

Abstract: Although the ulama have lost their traditional roles in many parts of the Islamic world as a result of the modernization process of the social and political structure, the Iranian ulama not only have played a pivotal role in many important events in the recent history of Iran, but also emerged as the most powerful socio-political class since the Iranian revolution of 1979. In this article, I aim to understand major factors that facilitate the development of the ulama as the most powerful political actor in Iranian polity. Drawing on the analysis of two highly crucial historical events (the Constitutional Revolution and the Iranian Revolution of 1979), I point out four major factors for the development of an influential ulama class: The reconstruction of Shi'i Islam for the rule of the ulama in the absence of the Hidden Imam, the political and economic independence of the ulama from the state, the close relationship between the ulama and the urban middle class, and the weakness of the central governments.

Key Words: Iran, Ulama, Shi'i Islam, Constitutional Revolution, Iranian Revolution.

* Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Sociology of Religion [f.varol@istanbul.edu.tr]



Introduction

Although the ulama played a crucial role in the operation of major institutions (e.g., education, judiciary, jurisprudence, and the administration of waqfs) in the Islamic world throughout its history, the role of the ulama has weakened in many parts of the Muslim world, particularly in the Sunni world, since 19th century as a consequence of the modernization and secularization processes. As a result of the weakening role of the ulama in public, Islamic activists who mostly had a secular educational background generally began to act in the name of Islam, produced a strong resistance against the secularization process, and represented Islam in various fields (e.g., media, politics, education) in many parts of the Islamic world. However, in contrast to the Sunni world, the Iranian ulama not only produced a strong resistance against the ruling regimes aiming to secularize Iranian society, but also played a leading role in almost all important events in the recent history of Iran and the establishment of an Islamic regime through a revolution.

In this article, I aim to understand main factors leading to the emergence of the ulama as the most powerful class in the Iranian polity. I provide a general historical overview that illustrates the influential role of the ulama in Iranian politics from the Safavid Empire to the Iranian Revolution of 1979. However, I particularly focus on two significant historical events to understand main factors in the construction of the ulama as a powerful class: The Constitutional Revolution of Iran (1905-1911) and the Iranian Revolution of 1979. My aim is not to examine these two events in details, but to use them as empirical/historical evidence in the understanding of the influential role of the ulama. Based on these two historical facts, I then point out four main factors playing a key role in the construction of the powerful role of the ulama: (1) the reinterpretation of Shi'i Islam that opened the way for the rule of the ulama, in particular the shift in the dominant understanding of religion from the Akhbari School, which suggests that the tradition of the Prophet and the Imams is enough to understand religion for believers, to the Usuli School, which promotes the necessity of complete obedience to the ulama in

the interpretation of religious resources not only for religious affairs but also for worldly issues such as political ones (2) the weak central state, (3) the close relationship between the ulama and Iranian people, particularly the bazaaris (the merchants, craftsmen, and workers of bazaars¹), and (4) the economic, politic, and geographic independence of the ulama from the state.

In the beginning, I need to emphasize that the role of the ulama in Iranian society was highly complicated and contradictory throughout its history because, in contrast to a common expectation, the ulama were not united in their reactions to political issues. There were different fractions within the ulama class that developed diverse interactions with other political actors such as the state elites, the people of the bazaar, and the intellectuals. However, this article mostly engages with the ulama who actively produced a strong political resistance to the secular elites and their modernization projects aiming to secularize Iranian society.

A Historical Overview of the Impact of the Ulama over Iranian Politics

In the early years of the Safavid Empire (1501-1736), the presence of an ulama class was not noticeable in Iran. Shah Ismail (1487-1524) as the founder of the Safavid Empire conveyed Shi'i scholars from the Arabic-speaking world after he established Twelver Shi'ism as the official religion of the Safavids as a reaction to the Sunni structure of the Ottoman Empire.² A class of Shi'i ulama thus gradually developed in Iran. In the Safavid Empire, the relationship between the Shahs and the ulama was based on mutual utility. While the role of the ulama was to provide religious legitimacy for the claims of the Safavid Shahs (i.e., being the shadow of God (Zil Allah) on earth, the representatives of the Hidden Imam, and the descendants of one of the Twelve Imams), the Shahs protected Shi'i ulama and provided

¹ The bazaar, the traditional marketplace at the center of Iranian cities, played important role in the economic and political life of Iran.

² Sena Karasipahi, "Comparing Islamic Resurgence Movements in Turkey and Iran," *The Middle East Journal*, Vol. 63, No. 1, 2009; John Foran, *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, Westview Press, 1993.

economic and ideological power for the ulama.³ The ulama controlled religious taxes, enlarged waqf property, and greatly increased their influence over Iranian society through regulating some major institutions (e.g., education and justice) under the rule of the Safavids. In this period, the ulama generally refrained from confronting the Safavid Shahs. However, when the power of the Safavids weakened, some of the ulama began to question the right of the rule of the Safavids and claimed the rule of the ulama in the late years of the Safavids.⁴ Particularly Muhammad Baqir Behbahani (1706-1791) harshly criticized many Shi'i ulama and played an effective role in the emergence of a new understanding of religion, which was the Usuli School, prioritizing the role of the ulama in the interpretation of religious resources in the absence of the Hidden Imam. Thus, the competition between the ulama and the rulers began in the late period of the Safavids as a result of the decline of state power and the emergence of the Usuli School.

After the collapse of the Safavids, the Shi'i ulama were marginalized within Iranian society under the rule of the Sunni Afghans and then Nader Shah (1736-47) in the first half of the eighteenth century. Particularly, Nader Shah aimed at weakening the role of Shi'i Islam in Iran and increasing the impact of Sunni Islam. Many of the Shi'i ulama therefore escaped from Iran to Iraq because of Nader Shah's pressure.⁵

In the beginning of the Qajar dynasty (1794-1925), similar to the Safavids, the Qajar shahs supported the ulama and strengthened their influence in Iranian society. However, in the following years, the ulama became very active against the Qajar dynasty because of Qajar Shahs' modernization and secularization projects under the impact of the British and Russian imperialism. One of the important characteristics of the Qajar period was that the Usuli School expanded its impact and established its dominance over the Akhbari

³ Nikki R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran," *Studia Islamica*, no. 29, 1969; Nikki R. Keddie, "Iran: Change in Islam; Islam and Change," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 11, no. 04, 1980.

⁴ Nikki R. Keddie, "The Iranian Power Structure and Social Change 1800-1969: An Overview," *International Journal of Middle East Studies* Vol. 2, no. 01, 1971, p.310.

⁵ Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics," *Religion and Politics in Iran*, 1983, p. 48.

School among the ulama. This shift can be seen easily in the activities of the ulama, particularly in the conflict between the Qajar shahs and the ulama in the course of the Constitutional Revolution (1905-1911)).

The Ulama and the Constitutional Revolution

In the beginning of the 20th century, Iran under the rule of the Qajar dynasty experienced a constitutional revolution between 1905 and 1911. The constitutional movement was the result of the coalition between the ulama, the intellectuals, and the bazaaris. This coalition was constructed to resist shared enemies, which were the Qajar dynasty and its foreign supporters, rather than on a consensus about a shared future. In this coalition, the role of the ulama was to mobilize ordinary people and to produce legitimacy for the uprising; the intellectuals were the source of theory; and the bazaaris were financial supporters.⁶

One can ask why the ulama supported the transition from an absolute monarchy to a constitutional system although they resisted many reforms that were made for the sake of modernization. One of the basic aims of the ulama was to hinder the social and political processes weakening the role of the ulama in Iranian society through restructuring major institutions such as education and judiciary. Thus, for the ulama, a constitutional system was a good opportunity for them to reverse the situation. According to the ulama, a constitutional monarchy was better than an absolute monarchy in terms of the concerns of the ulama.⁷ For the ulama, there were three kinds of governments: (1) the rule of the Imam, (2) an absolute monarchy, and (3) a limited and constitutional form of government. The rule of the imam was impossible because of his occultation. In a constitutional government, the power of the shah could be restricted, and the territory of Islam thus could be protected against the infidels and a tyrannical rule. As a result of this reasoning, for the majority of the ulama, constitutionalism was the best

⁶ Ervand Abrahamian, "The Crowd in Iranian Politics 1905-1953," *Past & Present*, no. 41, 1968; Nikki R. Keddie, "Iranian Revolutions in Comparative Perspective," *The American Historical Review* Vol. 88, no. 3, 1983.

⁷ Abdul-Hadi Hairi, "Why Did the 'ulamā Participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905-1909?," *Die Welt des Islams* Vol. 17, no. 4, 1976.

government in the absence of the Hidden Imam and it was a religious responsibility for the ulama to participate in the constitutional revolution.

On the other hand, one needs to take into account that the ulama were not homogeneous in terms of their approaches to the constitutional monarchy. There were also anti-constitutionalist ulama led by Shaikh Fazlullah Nuri. According to Shaikh Fazlullah, Shari'a did not have any legitimate basis of constitutional system because of the equality of all religious groups and the establishments of the secular courts.⁸ However, the anti-constitutionalist movement of Shaikh Fazlullah Nuri was not successful to convert a large number of the ulama even if it destabilized the action of the ulama.

There were five important organizations in the making of the Constitutional Revolution: the Secret Society (Anjuman-i Makhfi), the Secret Center (Markaz-i Ghaybi), the Social Democratic Party (Hizb-i Ijtima'yun-i Amiyun), the Society of Humanity (Jama'-i Adamiyat), and the Revolutionary Committee (Komiteh-i Inqilabi).⁹ The Secret Society, founded by the ulama and the bazaaris, was the most active and important organization in the revolutionary process. The Secret Society had a close relationship with the leading ulama, in particular Muhammad Kazim Khurasani.¹⁰ The aim of the Secret Society was to open a House of Justice (Adalatkhaneh), reorganize the customs, create a just tax structure, and to implement the Shari'a.

Protests and demonstrations leading to the emergence of the constitutional revolution began in the April of 1905. The ulama played a key role in the mobilization of the people against the Qajar Shah and Russia by effectively utilizing religious language, metap-

⁸ V. A. Martin, "Shaikh Fazlallah Nuri and the Iranian Revolution 1905-09," *Middle Eastern Studies* Vol. 23, no. 1, 1987; Mansoor Moaddel, "The Shi'i Ulama and the State in Iran," *Theory and Society* Vol. 15, no. 4, 1986.

⁹ Ervand Abrahamian, "The Causes of the Constitutional Revolution in Iran," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, no. 03, 1979.

¹⁰ M.M. Farzaneh, *The Iranian Constitutional Revolution and the Clerical Leadership of Khurasani*, Syracuse University Press, 2015

hors, and tools in the form of manifestoes, fatwas, letters and treatises against the Shah. For example, a passionate preacher mobilized the people of the bazaar against a Russian Bank which had purchased a religious school and cemetery.¹¹ He stated that Russians not only wanted to destroy Muslim trade and finance, but also their schools and cemeteries. The agitated crowd then destroyed the Bank in an arson attack. Similar to this example, the ulama made the crowds to believe that Islam was under attack by western powers and that the shah cooperated with Russia.

As a result of the ongoing protests and demonstrations against the Qajar dynasty, the shah had to declare the transition to the constitutional monarchy. The ulama occupied a large number of seats in the first parliamentary assembly (Majlis), which was established in October 1906, and played an important role in the making of a new constitution.¹² According to the second article of the new constitution, all laws must be compatible with Islam. The ulama established a committee to check and approve the compatibility of all laws with Shari'a. Although Shah Mohammed Ali abolished the parliament in 1908, he had to accept constitutionalism because of fierce protests. The second majlis met in August 1909; however, the constitutional alliance was divided into two groups in the new majlis because of the conflict between the intellectuals and the ulama: The Moderate Party (Firqeh-i I'tedal) led by the ulama and the Democratic Party (Firqeh-i Demokrat) led by the intellectuals.¹³ The ulama obliterated the Democratic Party in a short time because, according to the ulama, the Democrat party was consisted of heretics. Thus, the ulama had increased their power and become one of the most powerful political actors in the constitutional period. However, Britain and Russia abolished the parliament in 1911.

In the course of the First World War, the Qajar rulers tried to be remain neutral; however, Iranian territories were invaded by the Ottoman, Russian, and British forces and turned into a battleground. In the aftermath of the war, with the help of the British government, Reza Shah Pahlavi, which was Ministry of War, seized the

¹¹ Abrahamian, "The Crowd in Iranian Politics 1905-1953," p. 131.

¹² Keddie, "Iranian Revolutions in Comparative Perspective."; Abrahamian, "The Crowd in Iranian Politics 1905-1953."

¹³ Keddie, "The Causes of the Constitutional Revolution in Iran."

capital in 1921 and made Ahmad Shah Qajar ineffective in political realms. In 1925, the National Assembly declared Reza Shah Pahlavi as the new Shah of the Imperial State of Iran.

The Ulama and the Iranian Revolution of 1979

The Pahlavi dynasty (1925-1979) was the most challenging period for the ulama in Iranian history. Although Reza Shah collaborated with the ulama in the early years of his rule (1921-1927), after consolidating his power, he tried to eliminate the power of traditional classes such as the ulama and the bazaaris in Iranian society because of his aim at creating a modern/secular society.¹⁴ In the period of Reza Shah, the process of modernization and secularization gradually decreased the impact of the ulama over Iranian society. The ulama lost the control over the educational and judicial systems. The Pahlavi dynasty also promoted pre-Islamic Persian values and identity to weaken the role of Shi'i Islam in the construction of Iranian national identity.¹⁵ In the reign of Reza Shah, the state did not refrain from using torture and executions to repress any kind of political dissent. For example, Reza Shah passed a law and enforced everyone, with the exception of the leading ulama, to wear western clothes. Those who did not obey this law were brutally punished. The ulama mostly abstained from confrontation with the heavy-handed regime and remained silent in their reactions to political issues in the reign of Reza Shah.

Reza Shah had to abdicate the throne in favor of his son Mohammad Reza Shah (1941/1979) after the Anglo-Russian invasion of Iran during the Second World War in 1941. After the long years of suppression under Reza Shah, in the new period, Iran had experienced a number of reforms leading to the increase of social and political freedoms. Although these reforms also led to the increase of religious freedom, the majority of the ulama did not welcome many

¹⁴ Mohammad H Faghfoory, "The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941," Vol.19, no. 04, 1987.

¹⁵ Peter G Lewis, "The Politics of Iranian Place-Names," *Geographical Review* 72, no. 1, 1982; Mehrdad Kia, "Persian Nationalism and the Campaign for Language Purification," *Middle Eastern Studies*, Vol.34, no. 2, 1998; Nilou Mostofi, "Who We Are: The Perplexity of Iranian-American Identity," *Sociological Quarterly*, 2003; Farideh Farhi, "Crafting a National Identity Amidst Contentious Politics in Contemporary Iran," *Iranian Studies*, Vol. 38, no. 1, 2005.

reforms and produced a powerful and effective resistance to the Shah regime in this period at grass roots level.

In the early 1960s, the Shah initiated a series of reforms including land reform, equal rights for the religious minorities and women's right to vote, which was advertised the White Revolution by the Shah regime, to westernize Iranian society.¹⁶ Although many segments of Iranian society were in support of the reforms in the beginning, the unsuccessful results of the reformation process united many segments of Iranian society against the Shah in the following years.¹⁷ Particularly the land reforms had serious social, political, and economic consequences. The aim of the Shah was not only to weaken the power of the landlords and the ulama by seizing the lands which they managed, but also to establish a loyal peasantry of the regime in the countryside by distributing the lands of the landlords and religious institutions (e.g., waqfs) to landless peasants. However, the expectations of the shah did not take place and it produced many unintended consequences because of the lack of a fair redistribution policy. As part of the land reforms, the lands of landlords and religious institutions were divided into many small parts and sold to the peasants at a lower price. The land reforms affected almost nine million people, which was the forty percent of the Iranian population in the 1960s. They were freed from their landlords and became independent farmers. However, only a very small number of these rural people really benefited from the land reforms and received a considerable amount of arable land. Many peasants received a small size of land, which was not enough to meet the basic needs of their families. More importantly, a large number of peasants could not receive any land. Thus, the land reforms produced many landless peasants who lost their homes, jobs, and life security. These people migrated to the urban areas and big cities, particularly Tehran, in the hope of establishing a better life and began to live in

¹⁶ Rouhollah K Ramazani, "Iran's 'White Revolution': A Study in Political Development," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 5, no. 2, 1974; D Ray Heisey and J David Trebing, "A Comparison of the Rhetorical Visions and Strategies of the Shah's White Revolution and the Ayatollah's Islamic Revolution," *Communications Monographs*, Vol. 50, no. 2, 1983; Eric J Hooglund, *Land and Revolution in Iran, 1960-1980*, University of Texas Press, 2014. Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*. Cambridge University Press, 2008.

¹⁷ See for the details, Abrahamian, *A History of Modern Iran*, pp. 123-154.

the slums of cities in the 1960s and 1970s. However, they had to live with many deprivations and challenges such as the lack of permanent job and income, the lack of livable housing, unhealthy environments, and so on. Thus the white revolution of the shah regime produced an urban poor class who were not happy with the results of the reforms. In the following years urban poor people were going to be very active against the shah regime in the course of the Iranian revolution of 1979.

The land reforms also increased antagonism toward the regime among the landlords and the ulama. The most powerful resistance to the reforms came from the ulama because the ulama controlled a large amount of lands through religious institutions such as waqfs. The rent income of these lands were used for the expenses of the the ulama, students, and religious institutions. Therefore, the ulama mobilized people against the ruling regime and played an active role in the emergence of mass demonstrations and protests in 1963. In addition to the land reforms, the ulama also used the close relationship of Iran with the US and Israel under the rule of Mohammed Reza Shah in the aftermath of the Second World War and other reforms such as the enfranchisement of women in their protests and propagated that Islam was under attack under the rule of the Shah regime. However, these protests were violently suppressed by the security forces. For a large number of scholars, the white revolution paved the way of the Iranian Revolution of the 1979 because the white revolution produced many unsatisfied people with the policies of the state and increased social, political and economic unrest throughout the country.

One of the most important unintended consequences of the White revolution was the emergence of Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989) as the leader of the opposition movement in the 1960s because of his relentless rejection to the secularization and westernization project of the shah regime.¹⁸ As a result of his activities in the events of 1963, he was arrested and put in prison for a few months. Then he was sent in exile and went to Turkey, Iraq, and finally France. Although he was in exile, he maintained his leadership in opposition to the Shah regime until the Iranian revolution.

¹⁸ Moaddel, "The Shi'i Ulama and the State in Iran."; Foran, *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*.

According to Khomeini, it was the responsibility of Muslims and Islamic scholars to overthrow an oppressive government and to replace it with an Islamic government. In the view of Khomeini, Islamic scholars/ulama had the same authority as the Hidden Imam had because only Islamic scholars could interpret religious texts and the application of Sharia in the occultation of the Hidden Imam. Ayatollah Khomeini also published a book in 1970 and suggested a new government system ("Wilayat al-Faqih") in which the supreme power was vested in a small number of the ulama. Although "Wilayat al Faqih" was totally a new ideology or new invention, it became popular over time because of its dissemination by the ulama.¹⁹ Thus, it can be noticed that the impact of the Usuli School over the ulama because the tradition of the Usuli School provided Ayatollah Khomeini with the religious legitimacy for his ideas, including "Wilayat al Faqih" in the absence of the Hidden Imam even if there were many usuli ulama who did not agree with him in terms of "Wilayat al Faqih."

Mass protests and demonstrations were part of Iranian society in the 1960s and 1970s. However, the chain of events that opened the way for the end of the rule of the Pahlavi dynasty and the emergence of an Islamic regime started in the summer of 1977 and continued until the February of 1979. In the summer of 1977, slum dwellers protested the demolishment of slums. During these protests, security forces killed a number of people. In the following months, crowds protested food prices and shortages. In the fall of 1977, almost all social gatherings turned into protest movements against the government because people were in a kind of quest for an opportunity to protest against the government.²⁰ For example, the Goethe Institute of Tehran organized cultural nights to read and explore poems; however, these nights turned into a massive protest movement in a short time. These nights became highly popular and attracted a lot of interest from the media and people. Intellectuals,

¹⁹ Shahrough Akhavi, "Contending Discourses in Shici Law on the Doctrine of Wilayat Al-Faqih," *Iranian Studies*, Vol. 29, no. 3-4, 1996; Hamid Mavani, "Ayatullah Khomeini's Concept of Governance (Wilayat Al-Faqih) and the Classical Shi'i Doctrine of Imamate," *Middle Eastern Studies*, Vol. 47, no. 5, 2011.

²⁰ Foran, *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, pp.364-384.

writers, and students participated in these nights and used this opportunity to criticize the shah regime.²¹ In the December of 1977, almost all universities were closed because of massive protests on campuses. Tehran shopkeepers also protested the government and its economic policies by using the opportunities of religious rituals of Muharram.

The Shah regime made a very strategic mistake by publishing a newspaper article about Khomeini in Daily *Ittila'at* in January of 1978. This article claimed that Khomeini was not originally an Iranian, but Indian, and that he was also an agent of British Imperialism. As a reaction to this article, harsh demonstrations broke out in many cities, particularly in Tehran and Qum. Madrasa students, bazaaris, ordinary people actively participated in protests. In February, the ulama started demonstrations for the "martyrs" who were killed in the previous demonstration that occurred in January as part of Islamic morning ritual on the fortieth day of a death. In these demonstrations, protestors destroyed the symbols of the regime and western influence such as movies theaters and liquor stores. Also, the slogan of "death to the Shah" was heard in these demonstrations for the first time.²² Security forces controlled the cities by tanks and killed more than one hundred people.

The ulama continued to use the regular fortieth day intervals for the martyrs of each protest and thus kept the crowds in an active mobilization against the Pahlavi dynasty by protesting the regime through public ceremonies, demonstrations, and commemorations. One of the greatest tragedy of all these protests occurred in the August of 1978. About four hundred people were perished in a fire while they were watching a movie in a theatre. The doors were locked from the outside and the local police and fire department arrived the place four hours later. The regime in particular the SAVAK was commonly held responsible even if there are different claims.

The brutal repression of protestors by the regime produced a strong sense of solidarity among the ulama led-crowds and allowed the ulama to call on jihad against the new Yezid. The ulama also

²¹ Jerrold D. Green, "Countermobilization as a Revolutionary Form," *Comparative Politics*, Vol. 16, no. 2, 1984.

²² Foran, *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, p. 379.

taped demonstrations and the brutal behaviors of security forces and disseminated tapes all over the country to arouse the masses. At the end of the month of Ramadan (the first week of September), almost a half million people were calling for the return of Khomeini and shouting the end of the Shah regime, getting rid of America, and the establishment of an Islamic regime in Tehran streets. The Shah regime declared martial law; however, large crowds came together to protests the regime again on Friday (September 8th). Security forces ordered protestors to disperse, but they sat down on the ground. Then, security forces fired the crowd. More than four thousand people were killed at the end of the day,²³ called "Black Friday"²⁴ or "Bloody Friday."²⁵

Mass demonstrations and protests started in the religious days of Muharram (December 1978) again. Although the regime increased pressure over protestors, huge demonstrations were organized in Iranian cities. For example, more than two million protestors in Tehran, seven hundred thousand protestors in Mashed, five hundred thousand protestors in Isfahan marched in streets and called for the abolition of the Pahlavi dynasty and establishment of an Islamic regime. Despite mass killings and massacres, demonstrations and strikes continued. When the shah understood that it was not possible to stop protestors, he appointed Shapur Bakhtiar as Prime Minister and fled the country on January 16, 1979. The next day, Khomeini announced the formation of the Council of the Islamic Revolution from Paris. On January 19th, more than one million protestors came together on Tehran streets and declared:

"We declare the Shah to be dethroned and remove him from power, which he and his father seized by force... We... demand the establishment in Iran of an Islamic order and of a free Islamic Republic."

The Iranian army wanted to hinder Ayatollah Khomeini to return the country and therefore took the control of the airport on January 24th. However, millions marched on Tehran streets and called for the return of Khomeini. On February 1, 1979, Khomeini returned

²³ E. Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, Princeton University Press, 1982, p. 516.

²⁴ Ibid.

²⁵ Foran, *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, p. 394.

to Iran with a big victory after his thirteen years of exile. Approximately, four million people were on the streets to meet him from the airport to Tehran. On February 5th, Khomeini appointed a provisional government and state employees declared their adherence to the provisional government. On February 11th, Prime Minister Bakhtiari escaped Iran and the Iranian radio announced:

“This is the voice of Tehran, the voice of true Iran, the voice of the revolution. The dictatorship has come to an end.”

In the first election, the ulama-led political party established the majority of the parliament and drew a new constitution which provided the ulama with an excessive power. The ulama immediately organized a referendum and put the system of “Wilayat al-Faqih” into practice. In the new system, the ulama supervise presidential and parliamentary elections and check any law passed in the parliament. Thus, a new stage in the history of Shi’i Islam began after the Iranian Revolution. The ulama have been at the center of the state and controlled the major organs of the Iranian society and state since the revolution in 1979.

Major Factors in the Development of the Ulama as a Powerful Class in Iranian Polity

What can we learn from the Constitutional Revolution and the Iranian Revolution about the influential role of the ulama in Iranian history? In this part of the article, depending on these two important historical events, I examine four important factors that shed light on the influential role of the Iranian ulama.

(1) First, the reinterpretation of the Imamate doctrine of the Shi’i Islam is one of the essential factors in the construction of the powerful role of the ulama in Iranian politics. Shi’i Muslims believe that the caliphate belonged to Ali, Prophet Mohammad’s cousin and son-in-law, and his descendants (Imams) after the death of Prophet Mohammed. They also believe that Islam was not revealed to the Prophet at once; rather, it was a continuing process with the imams. The imams were therefore infallible, the way of salvation, and an imitable model (marja al-taqlid). In Twelver Shi’i Islam, there are twelve Imams, but the twelfth imam, Mohammad Mahdi (869-pre-

sent), is in occultation. Therefore, there is not any legitimate authority on earth. But, the question is to whom the rule belongs in the absence of the twelfth imam.

In this context, although I provided a little background while examining two historical cases, one needs to focus on the competition between the Usuli School and the Akhbari School in order to understand the active participation of the ulama in political issues and their increasing impact over Iranian politics in the post-Safavid period. While the Usuli School suggests that the ulama are necessary in the interpretation of the religious sources, the Akhbari School defends that the tradition of the Prophet and the Imams is enough guidance for believers until the appearance of the twelfth imam.²⁶ The Usuli School has gradually increased its impact and established its domination in Iranian society in the early 19th century, particularly after the Safavids. With the domination of the Usuli School, the understanding of "marja al-taqlid" (source of imitation) and ijihad became important sources in the interpretation of religious texts. According to this school, every believer should follow a "marja al-taqlid" because the ulama can only interpret the will of the Hidden Imam and religious texts. Believers can choose their own marja. Although there are usually different marjas at the same time, some marjas (or one marja) become prominent figures over time. Ayatollah Khomeini was one of the most prominent marjas in the 1960s and 1970s.²⁷ Thus, the dominant ideology in Shi'a was that the legitimate successors to the Imams were the ulama as the religious leaders of the Shi'i Muslims.

The doctrine of the Usuli School not only covers religious affairs but also includes political issues. The ulama behave as the representative of the Hidden Imam and an alternative political authority to Iranian shahs. Hence, the doctrine of the Usuli School provides an incredible power for the ulama in Iranian society because the ulama have priority over the state rulers. According to the Shi'i ulama, the Qur'anic notion of ulu'l amr only refers to the Twelve

²⁶ Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran."; Moaddel, "The Shi'i Ulama and the State in Iran."

²⁷ Jacqueline S Ismael and Tareq Y Ismael, "Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini," *Social problems*, 1980.

Shi'i Imams; however, if it is impossible to access the infallible imams, believers have to obey the ulama.²⁸ It is not obligatory to obey state rulers if they don't act in line with the will of God, the Prophet, and the Hidden Imam. One can understand the Constitutional and the Iranian Revolution in the context of this doctrine because the ulama effectively used this theory against the Qajar and Pahlavi dynasties. According to the ulama, the Qajar and Pahlavi dynasties did not rule the state in accordance with Islam, and they were tyrannical, unjust, and oppressive. Many of the leading ulama denied the legitimacy of the shahs, and claimed that they had a religious right to resist them and to rule the state. They also mobilized the crowds in the name of the Hidden Imam against the shahs. The crowds believed that they fought with the ulama under the command of the Hidden Imam against the Shah regimes.

The Shi's Islam also provided the ulama with effective religious means, rituals, symbols, and ideas to mobilize the crowds against Iranian rulers toward the emergence of a polity under the rule of the ulama. Particularly, the idiom of Shi'a Islamic martyrdom is a historical, cultural, political, and religious symbol which facilitates the mobilization of the crowds. The ashura celebrations were shifted from a religious idiom to political opposition. The crowds came together in the mosques, were agitated with stories about Ali and Hussain, and then believed that it was a religious responsibility to revolt against the rulers which carried out anti-Islamic policies. While Iranian shahs were always identified with Yazid, the governments were identified with the Umayyads. These methods were the central theme of the protests during the Constitutional Revolution and the Islamic Revolution.

(2) The second important factor in the emergence of the ulama as a powerful class is that the ulama had organic, financial, and geographical independence from the state in Iran. The religious affairs of the ulama were not under the authority of the state, but the ulama had their own authority and hierarchal organization. The state elites and rulers were not able intervened in the decision making process of the ulama and the flow of order within the hierarchy of the ulama. Besides, the location of the leading ulama was not in Iran, but the

²⁸ Vanessa Martin, "Religion and State in Khumainī's" *Kashf Al-Asrār*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1993.

shrine cities of Iraq, particularly Nacaf. Thus, the Qajar and Pahlavi rulers were not able to prevent the leading ulama from resisting the state because they were out of the control of the state.²⁹

The ulama were also not dependent on the state in terms of their financial affairs.³⁰ The collection and distribution of zakat and khums taxes belonged to the Ulama. Furthermore, religious endowments (waqfs) were also under the control of the ulama. Therefore, the ulama didn't have to obey the government as a result of their economic independence. The financial sources of the mosques and religious schools were not the state, but the people of the bazaar. The sources of religious taxes were also the people of the bazaar. There was thus financially a close relationship between the ulama and the bazaaris. As a result of this relationship, as we saw in many cases, the ulama defended the interest of the bazaaris against the central government and foreigners.

Mosques were also not under the control of the state, but the ulama. There were more than thousand mosques in Iran before the revolution 1979. The ulama reached into every neighborhood and village through these mosques. Ordinary people were connected to the ulama through these mosques which were not only a place for worship but also the meeting spaces for a collective action and massive mobilization. The independent hierarchical structure of the ulama provided them with more flexibility and allowed them to disseminate orders to ordinary people easily through independent mosques.

(3) The close relationship between the ulama and the bazaaris (to put it in another way, the middle class or urbanites) played a significant role in the construction of the significant role of the ulama in Iran.³¹ The bazaar was a place in which landowners sell their products, craftsmen manufacture their goods, and merchants

²⁹ Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran."; "Iranian Revolutions in Comparative Perspective."

³⁰ Mansoor Moaddel, "Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution," *American Sociological Review*, 1992.

³¹ Abrahamian, "The Causes of the Constitutional Revolution in Iran."; "The Crowd in Iranian Politics 1905-1953."; Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*; Foran, *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*; Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran."; Keddie, "Iranian Revolutions in Comparative Perspective."

trade their merchandise. Mosques, religious schools, and waqfs were also located in the bazaar. Thus, the bazaar was the economic, social, and religious center of typical Iranian cities. In addition to the physical closeness between the ulama (the mosque) and the middle class (the bazaar), there was also a strong mutual economic, political, and ideological dependence between the ulama and the merchants. While the merchants were dependent on the religious services of the ulama for some services for their businesses (e.g., endorsing written contracts, handling justice, and legitimating their dealings), the ulama needed the financial support of the merchants for the financial needs of religious institutions (e.g., mosques and schools).

Furthermore, the people of the bazaar and the ulama in general were hostile to the state rulers and the western powers during the Qajar and Pahlavi dynasties because of the state policies in favor of the interest of the imperial powers. The Iranian economy under the impact of imperial powers (i.e., Russia, Britain, and then the US) worsened the financial situation of Iranians. Thus, the ulama and the bazaaris needed each other in order to suppress the state rulers. While the bazaaris cooperated with the ulama in order to curb western economic influence, the aim of the ulama was to curb secularization and modernization. This situation led to the emergence of a strong alliance between the ulama and the people of the bazaar in order to continue their own traditional positions and privileges in Iranian society against the Shah regimes and western powers. In the course of almost all protests taken place in the Shah regimes, there was a close relationship between the ulama and the bazaaris. The ulama behaved as the representatives of the bazaaris against the shah regimes and expressed the anti-governmental and anti-foreign interests of the bazaaris. The merchants, in turn, collaborated with the ulama in protests by participating in protests, closing down their stores in strikes, and supporting protestors financially.

(4) In Iranian society, the relationship between the ulama and the state rulers in terms of power dynamics had been like a seesaw since the collapse of the Safavid Empire.³² When the state weakened, the ulama increased their impact over Iranian polity and played an

³² Abrahamian, "The Crowd in Iranian Politics 1905-1953."; Keddie, "Iranian Revolutions in Comparative Perspective."

important role in the development of oppositional movements against the state rulers. However, when the state was powerful, it was able to restrict the oppositional activities of the Ulama. The ulama mostly were obedient to the powerful state rulers.

During the reign of the Qajar Shahs, the state in general was weak because of the lack of a powerful central army and bureaucracy. The weakness of the central governments in the Qajar period was one of the important factors leading to the increase the power of the ulama. The ulama gained more recognition than the Qajar rulers and enhanced their power in Iranian society. As a result of this situation, the ulama were easily able to mobilize the crowds in Iranian cities during the Constitutional Revolution because of the weak the central government in the reign of the Qajar dynasty. After World War I, Reza Shah began the process of centralization and modernization in Iran. He established a central army and bureaucracy and kept them under his own control. He also improved secular education and judiciary system. As a result of this process, the power and influence of the ulama declined in Iranian society. The oppositional movements in the 1960s were suppressed by the central government and the leaders of the ulama were exiled. However, in the 1970s, the state was not able to control demonstrations and uprisings. Martial law, mass arrest, a number of executions, and fires on demonstrations were not effective to keep Iranian people in their home because people believed that it was possible to overthrow the shah regime.

Conclusion

Even though the ulama had very influential roles in the traditional structure of a Muslim society, secular institutions replaced their numerous roles in many parts of the Islamic world under the impact of the modernization process. However, the Iranian ulama have gradually increased their influence in Iranian politics since the Safavid Empire although there was the flux and reflux of the power between the ulama and the monarchic rulers. Particularly, under the rule of the Qajar and Pahlavi dynasties, the ulama keenly participated in political activities and produced a strong resistance to the modernization processes that curbed the impact of Islam over Iranian society. The ulama also played a prominent rule in the making of the Iranian revolution which led to the emergence of an Iranian polity

based on the rule of the ulama.

This article attempted to understand the main factors in the development of the ulama as the most powerful class in Iranian society and showed that there are four main factors which played a crucial role in the increase of the power of the ulama in Iranian society. First, Shi'i Islam, particularly the increasing impact of the Usuli School on the ulema, provided legitimacy for the rule of the ulama because of the belief that the rule belonged to those who could judge and govern in accordance with Shi'i Islam in the absence of the Hidden Imam. The ulama thus perceived themselves as the representative of the authority of the Hidden Imam. This kind of understanding of religion made the ulama feel obliged to intervene in political issues and provided the ulama with an enormous power to mobilize Iranian people against the Shah regimes in the name of the Hidden Imam. Second, the ulama were autonomous from the state in terms of their financial affairs and hierarchical relations. Many of the leading ulama lived in the holy cities of Shi'i Islam (i.e., Karbala and Nacaf), which were outside of Iran. As a result of the financial, geographical, and hierarchical independence, the ulama were not under the control of the Iranian state. Third, the ulama had a close relationship with ordinary people, in particular the people of the bazaar. This situation allowed the ulama to gain public support in their resistance against the Shah regimes. Finally, the weakness of state power also played an important role in the emergence of the ulama as a powerful social class. While the ulama were not very resistant against the powerful central governments (e.g., the periods of the Safavids and the Reza Shah), the ulama produced a strong opposition to the central governments. Particularly, in the late period of the Pahlavi Dynasty, the ulama made people believe that it was possible to overthrow the regime. They also offered an alternative regime based on the rule of the ulama. The ulama were able to turn minor and isolated demonstrations into ulama-led mass mobilizations against the Pahlavi regime and replaced it with an Islamic regime based on Wilayat al-Faqih (the rule of the ulama).

Bibliography

- Abrahamian, Ervand, *Iran between Two Revolutions*. Princeton University Press, 1982.
- Abrahamian, Ervand, "The Causes of the Constitutional Revolution in Iran." *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, no. 03, 1979, p. 381-414.
- Abrahamian, Ervand, "The Crowd in Iranian Politics 1905-1953." *Past & Present*, no. 41, 1968, p. 184-210.
- Abrahamian, Ervand, *A History of Modern Iran*. Cambridge University Press, 2008.
- Akhavi, Shahrough. "Contending Discourses in Shici Law on the Doctrine of Wilayat Al-Faqih." *Iranian Studies*, Vol. 29, no. 3-4, 1996, p. 229-68.
- Faghfoory, Mohammad H. "The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941." *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, no. 04, 1987, p. 413-32.
- Farhi, Farideh. "Crafting a National Identity Amidst Contentious Politics in Contemporary Iran." *Iranian Studies*, Vol. 38, no. 1, 2005, p. 7-22.
- Farzaneh, M.M., *The Iranian Constitutional Revolution and the Clerical Leadership of Khurasani*, Syracuse University Press, 2015
- Foran, John. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. Westview Press, 1993.
- Green, Jerrold D. "Countermobilization as a Revolutionary Form." *Comparative Politics*, Vol. 16, no. 2, 1984, p. 153-169.
- Hairi, Abdul-Hadi. "Why Did the 'ulamā Participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905-1909?" *Die Welt des Islams*, Vol. 17, no. 1/4, 1976, p. 127-154.
- Heisey, D Ray, and J David Trebing. "A Comparison of the Rhetorical Visions and Strategies of the Shah's White Revolution and the Ayatollah's Islamic Revolution." *Communications Monographs*, Vol. 50, no. 2, 1983, p. 158-174.
- Hooglund, Eric J. *Land and Revolution in Iran, 1960-1980*. University of Texas Press, 2014.
- Ismael, Jacqueline S, and Tareq Y Ismael. "Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini." *Social Problems*, 1980, p. 601-619.
- Karasiipahi, Sena. "Comparing Islamic Resurgence Movements in Turkey and Iran." *The Middle East Journal*, Vol. 63, no. 1, 2009, p. 87-107.
- Keddie, Nikki R. "Iran: Change in Islam; Islam and Change." *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 11, no. 04, 1980, p. 527-542.

- Keddie, Nikki R. "The Iranian Power Structure and Social Change 1800–1969: An Overview." *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 2, no. 01, 1971, p. 3-20.
- Keddie, Nikki R. "Iranian Revolutions in Comparative Perspective." *The American Historical Review*, Vol. 88, no. 3, 1983, p. 579-598.
- Keddie, Nikki R. "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran." *Studia Islamica*, no. 29, 1969, p. 31-53.
- Kia, Mehrdad. "Persian Nationalism and the Campaign for Language Purification." *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, no. 2, 1998, p. 9-36.
- Lewis, Peter G. "The Politics of Iranian Place-Names." *Geographical Review*, Vol. 72, no. 1, 1982, p. 99-102.
- Martin, VA. "Shaikh Fazlallah Nuri and the Iranian Revolution 1905–09." *Middle Eastern Studies*, Vol. 23, no. 1, 1987, p. 39-53.
- Martin, Vanessa. "Religion and State in Khumainī's 'Kashf Al-Asrār'." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1993, p. 34-45.
- Mavani, Hamid. "Ayatullah Khomeini's Concept of Governance (Wilayat Al-Faqih) and the Classical Shi 'I Doctrine of Imamate." *Middle Eastern Studies*, Vol. 47, no. 5, 2011, p. 807-824.
- Moaddel, Mansoor. "Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution." *American Sociological Review*, 1992, p. 353-379.
- Moaddel, Mansoor. "The Shi'i Ulama and the State in Iran." *Theory and Society*, Vol. 15, no. 4, 1986, p. 519-556.
- Mostofi, Nilou. "Who We Are: The Perplexity of Iranian-American Identity." *Sociological Quarterly*, 2003, p. 681-703.
- Ramazani, Rouhollah K. "Iran's 'White Revolution': A Study in Political Development." *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 5, no. 2, 1974, p. 124-39.
- Tabari, Azar. "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics." *Religion and Politics in Iran*, 1983, p. 47-72.

Ulemanın Siyaseti: İran'da Ulemanın Etkin Rolünü Anlamak

Atıf/©: Varol, Fatih, (2016). Ulemanın Siyaseti: İran'da Ulemanın Etkin Rolünü Anlamak, MİLEL ve NİHAL, 13 (2), 129-152.

Öz: İslam dünyasının geleneksel toplum yapısında ulema oldukça önemli roller üstlenmiş olmasına rağmen, modernleşme süreciyle birlikte İslam dünyasının büyük bir bölümünde ulemanın toplum içindeki rolü azalmış ve ulemaya ait rollerin büyük bir bölümü seküler kurumlara devredilmiştir. Ancak İslam dünyasındaki genel gidişattan farklı olarak İran uleması dinin toplum içindeki rolünü kısıtlayan modernleşme sürecine güçlü bir direniş göstermiş ve 1970'lerin sonlarında İran devrimi ile birlikte "Velayet-i Fakih" üzerine kurulu yeni bir rejimin inşasında oldukça etkili bir rol oynamıştır. Bu makalede İran tarihindeki iki çok önemli tarihsel olay (1905-1911 Meşrutiyet Devrimi ve 1979 İran Devrimi) incelenerek, ulema sınıfının İran'da oldukça etkili siyasi ve sosyal bir aktör olarak ortaya çıkmasında etkili olan etmenler incelenmiş ve dört temel faktöre ulaşılmıştır: (I) Şii İslam anlayışının ileride geri dönmesi beklenen Gaib İmam'ın yokluğunda ulema yönetimini mümkün kılacak şekilde yeniden yorumlanması, (II) ulemanın devletten bağımsız bir yapısının olması, (III) ulema ile şehirli orta sınıf arasındaki yakın ilişki sayesinde ulemanın güçlü bir toplumsal desteğe ulaşması, ve (IV) merkezi hükümetlerin zayıflığı nedeniyle ortaya çıkan otorite boşluğu.

Safavi İmparatorluğu'nun son dönemlerinden itibaren İran ulemasının din anlayışı değişmeye başlamıştır. Özellikle de ulema arasında Ekberi okul yerine Usuli okul etkinliği arttırmaya başlamış ve yeni yetişen ulemanın din anlayışı Usuli okula göre şekillenmiştir. Ekberi okula göre, müminler Hz. Peygamber ve on iki imamı rehber alarak doğru yolu bulabilir. Ancak Usuli okula göre ise ulema Gaib İmamın temsilcisidir ve dinin doğru bir şekilde yorumlanması için ulema gereklidir. Bu durum sadece dini konularda değil siyasi ve sosyal hususlar dâhil olmak üzere hayatın her alanını kapsamaktadır. Çünkü yönetim Gaib İmamın hakkı ise Gaib İmamın temsilcisi veya vekili olan ulemanın kendini siyasi alandan uzak tutması beklenemezdi. Böyle bir anlayışın neticesi olarak Safaviler'in son dönemlerinden itibaren ulema aktif olarak siyasi ve sosyal meselelere ilgilenmeye ve şekillendirmeye başlamıştır. Böyle bir din anlayışı aynı zamanda insanları harekete geçirebilmek için inanılmaz bir güç de sağlamıştır. Bu din anlayışındaki değişimin neticesi ve etkisi ulemanın aktif olarak katıldığı başta 1905-1911 arasındaki Meşrutiyet Dönemi ve 1979 İran devrimi olmak üzere her olayda açık ve net olarak görülebilir.

Ulemanın devlet yöneticilerine güçlü bir direniş gösterebilmesinde önemli faktörlerden biri de ulemanın hem coğrafi açıdan hem de mali açıdan devletten bağımsız bir yapısının olmasıdır. Önde gelen ulemanın büyük çoğunluğu Şiiiler için kutsal sayılan Kerbela ve Nəcəf gibi Irak topraklarında

bulunan şehirlerde yaşamaktaydı. Bu nedenle ulemanın önde gelenleri devlet yöneticilerinin etkisinden uzakta idi. Ayrıca mali açıdan da ulema devlete bağımlı değildi. Ulemanın ve dini kurumların geliri ya vakıflardan ya da esnaf gibi şehirli orta sınıftan gelmekteydi. Dolayısıyla mali açıdan devlete bağımlı olmak yerine şehirli orta sınıfa daha bağımlı idi.

Bu durumun neticesi olarak ulema ile şehirli orta sınıf arasında karşılıklı güçlü bir iş birliği ve dayanışma vardı. Ulema gibi yerli esnaflar da Kaçar ve Pehlevi hanedanlarına yabancı sermayenin etkisi altında politika üretmeleri nedeni ile genel olarak karşı idiler. Özellikle Kaçarlar döneminde İngiliz ve Rus şirketlerinin Kaçar yönetimi üzerindeki etkisi nedeni ile yerli esnaf mali açıdan oldukça zor durumda kalmıştı. Bu nedenle ulema sadece dinin toplumsal etkisini azaltmayı hedefleyen modernleşme projelerine değil aynı zamanda yerli esnafı da zor durumda bırakan siyasi ve ekonomik politikalara da direnç göstermiştir. Bu durumun neticesi olarak da ulema ve esnaf arasındaki güçlü bir dayanışma oluşmuş ve ulemanın güçlü bir toplumsal taban bulmasına olanak sağlamıştır.

Ulemanın güçlü bir aktör olarak ortaya çıkışında önemli faktörlerden bir tanesi de siyasi aktörlerin zayıflığı neticesinde ortaya çıkan otorite boşluğu ulema tarafından iyi bir şekilde kullanılmıştır. Özellikle Safaviler'in çöküşünden sonra Kaçarlar güçlü bir hâkimiyet oluşturamamış ve ulema siyasi alanı şekillendirmeye çalışmıştır. Rıza Şah Pehlevi döneminde olduğu gibi siyasi yöneticilerin güçlü olduğu dönemler de ise ulema genel olarak siyasetle ilgilenmekten uzak durmuştur. Ancak siyasi otoritenin zayıfladığı 1950'lerden itibaren yeniden siyaset ile ilgilenmeye başlamış ve 1970'lerde rejim değişikliğine giden devrim ile siyasi alana tamamen hâkim olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İran, Ulema, Şii İslam, Meşrutiyet Devrimi, İran Devrimi





Elinde yılanlı asasıyla Asklepios.
(Atina, National Archeological Museum)

Tanrılaştırma ve Şeytanlaştırma Arasında Mitolojik Bir Figür Olarak Asklepios

Bilal PATACI*

Asklepios as a Mythological Figure Between Deification and Demonization

Citation/©: Patacı, Bilal, (2016). Asklepios as a Mythological Figure Between Deification and Demonisation, Milel ve Nihal, 13 (2), 154-182.

Abstract: Greek mythology encloses whole of the sacred story that was told about the paganism as adopted in the Hellenic world. Although they formed the worldviews of human beings in ancient times as much as the Olympian gods did, figures described as heroes in the mythical narrative about these gods and their adventures have not been discussed adequately in academic works. One of these is definitely Asklepios. Sources spoke of him as a man but later he became a deity with the help of the cults and temples built in his name. As the cult was deeply embraced by the Greco-Roman world, with the Christian faith's spreading in the same region, it was demonized and gradually disappeared from the scene. This study presents a twofold reading on the basis of the historical facts. The first one will deal with the process of Asklepios's deification while the second one will enlighten the way towards his demonization.

Key Words: Asklepios, Asklepeion, Cult, Deification, Demonization



Atıf/©: Patacı, Bilal, (2016). Tanrılaştırma ve Şeytanlaştırma Arasında Mitolojik Bir Figür Olarak Asklepios, Milel ve Nihal, 13 (2), 154-182.

Öz: Yunan mitolojisi Helen coğrafyasında kabul gören paganizme ilişkin anlatılan kutsal hikâyenin bütününi teşkil eder. Olimpos tanrıları ve onların serüvenleri etrafında dönen bu mitik kurgu içerisinde kahramanlar olarak ifade edilen kategoride yer alan bazı figürler esasında eskiçağ insanının

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
[bilalpataci@gmail.com]

inanç dünyasını Olimpos tanrıları kadar şekillendirmekle birlikte akademik çalışmalarda yeteri kadar ele alınmamıştır. Bunlardan birisi de kuşkusuz Asklepios'tur. Kaynaklar ilk olarak ondan insan olarak bahsetmekteyken, adına tesis edilen kült ve tapınaklar aracılığıyla tanrılaştırılmıştır. Greko-Romen dünyanın en önemli kültürlerinden biri olarak kabul gördüğü sırada, Hıristiyan inancının aynı coğrafyada yayılması neticesinde bu kez şeytanlaştırılmış ve buna bağlı olarak Asklepios kültü de zamanla ortadan kalkmıştır. Bu çalışmada bilinen tarihsel verilerin ışığında iki aşamalı bir değerlendirme öngörülmektedir. İlk aşamada Asklepios'un "tanrılaştırma" süreci, ikinci aşamada ise "şeytanlaştırma" süreci metinler aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Asklepios, asklepion, kült, tanrılaştırma, şeytanlaştırma

Nerede yaşadığını biliyorum;
şeytanın tahtı oradadır." (Vahiy 2:13)

Giriş

Hıristiyan Kutsal Metinleri içerisindeki *Vahiy* kitabının yazarı Bergama'daki kilisenin meleğine hitaben yukarıdaki ifadeyi kullanır. *Vahiy* yazarı için Bergama, şeytanın tahtının bulunduğu yerdir. Her ne kadar *Vahiy* yazarının kim olduğunu tam olarak bilmesek de metindeki yedi kilisenin Greko-Romen dini ve kültürünü önemli ölçüde yansıtan Anadolu şehirlerinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu yedi şehirden Bergama'da varlık gösteren kültürleri bilmek, *Vahiy* yazarının kastını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Öyle görünüyor ki *Vahiy* yazarı "şeytan" ifadesiyle İsa'dan önce yaşayan; onunla benzeri bir tanrısallığa haiz görülen birini kastetmekte ve İsa'nın muhtemel rakiplerini saf dışı etmek istemektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla *Vahiy* kitabının yazıldığı dönemde Bergama'da Grek tanrılarından Zeus, Athena, Dionysos ve Asklepios'a ait kültürlerin varlığı bilinmektedir.¹ Asklepios haricindeki isimler Grek mitolojisinin başat figürleridir. *Vahiy* yazarı "şeytanın tahtı" ifadesiyle bunlardan birine atıfta bulunmuş olabilir. Kanaatimize göre bu isimlerden İsa'ya en çok benzeyen "şeytan" ifadesinin muhtemel muhatabı olmalıdır. Bu doğrultuda söz konusu tanrısallıklara ilişkin bilgiler incelendiğinde "şeytan" ifadesiyle Asklepios'un kastedilmiş olma olasılığı yüksek görünmektedir. Özellikle

¹ Soi Agelidis, "Cult and Landscape at Pergamon", *Sacred Landscapes in Anatolia and Neighboring Regions*, Ed. by. C. Gates, J. Morin, T. Zimmermann, British Archaeological Report, Oxford: 2009, s. 47.

Asklepios ile İsa biyografileri arasındaki benzerlik ve her iki ismin de “soter” (kurtarıcı)² ve filantrop (insan *sever/canlısı*) lakaplarıyla bilinmesi, Grek mitolojisinin pek adı duyulmamış bu figürünü konumuz açısından daha da önemli kılmaktadır. Üstelik Asklepios etrafında şekillenen kültün sembolü olan yılan figürünün Hıristiyan-Yahudi geleneğinde şeytan ile özdeşleştirilmesi bu kanaati daha da güçlü kılmaktadır. Üstelik kimi Hıristiyan yazarların – Tertullianus, Eusebios, Lactantius - metinlerinde görülen Asklepios’un kötücül imajı da *Vahiy* yazarının ifadesiyle devamlılık arz etmektedir. Oysa Hıristiyanlığın ilk üç yüzyılı da dahil olmak üzere neredeyse bir milenyum süresince Asklepios Greko-Romen tanrıları arasında zikredilmiş, hatta bazı Yunan ve Roma şehirlerinde Olimpos tanrılarından daha fazla ilgi görmüştür. Uzun bir süredir devam eden şöhretinin nasıl sona erdiği merak konusudur. Yine bu şöhretin onda nasıl belirdiği de ayrıca dikkatleri çekmektedir. Bu sebeple tarihsel verileri kronolojik bir sıra ile değerlendirerek Asklepios’un kimliğini ve etrafında şekillenen kültü tanımak mümkündür. O halde Asklepios kimdir?

Asklepios Yunan Mitolojisinde tıbbın ve şifanın tanrısı olarak bilinir. Hakkında bilgi veren bilinen ilk kaynak Homeros’un³ *İlyada* isimli eseridir. *İlyada*’da Podallarius ve Machaon isimli iki hekimin babası olarak bahsedilen Asklepios’un Teselya’dan gelen kusursuz bir hekim olduğuna ilişkin ifadeler yer alır.⁴ “Kusursuz hekim” ifadesi henüz MÖ. VIII. yüzyılda Asklepios’un şifacı kimliğinin bilindiğini gösterir. Homeros’tan sonrasında Asklepios hakkında mitolojik anlatılar belirmeye başlar. Grek mitolojisinin en önemli yazarlarından Hesiodos⁵, Asklepios’un ailesine ilişkin birbirinden farklı iki kayıt sunar. Bunlardan birisinde Asklepios’un annesi ola-

² Michael B. Cosmopoulos, *Greek Mysteries*, Routledge, New York: 2005, s. 176.

³ Homeros’un ne zaman yaşadığına ilişkin farklı kayıtlar söz konusudur. Günümüz araştırmacıları daha çok MÖ. IX. ve VIII. yüzyıllar üzerinde durur. Üstelik Homeros’un tek bir ozan olmadığı o yüzyıllar içersinde birden fazla ozana ait şiirlerin Homeros ismine atfen derlendiği düşünülür. Homeros’un eserleri sözlü olarak MÖ. VIII. yüzyılda derlenmiş, yazıya ise çok daha sonra geçirilmiştir.

⁴ Homer, *Iliad*, Trans by. A.T. Murray, Harvard University Press, London: 2001, ss. 179, 531.

⁵ Hesiodos’un yaşadığı tarih olarak kaynaklar MÖ. 750-650 yılları arasına işaret eder.

rak Messenialı Arsinoi ismi yer alırken, diğerinde ise Teselyalı Coronis ismi kaydedilmiştir.⁶ Her iki kayıta da baba olarak Apollon zikredilir. Muhtemelen anne isimlerindeki bu farklılık Asklepios'un şöhretinden sonra Yunan şehirlerinin onunla anılmak istemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Ama daha önemlisi her iki anlatı Asklepios ile Apollon arasında bir bağ tesis edilerek tanrılaştırma aşamasını önemli bir işlev görmüştür.

Homeros şiirleri ile aynı ölçüyü kullandığı için *Homerik İlahiler* olarak bilinen külliyatta ise Asklepios adına bir övgü bölümü vardır. Homeros'un "kusursuz hekimi" burada da tanrı Apollon'un oğlu ve şifacı olarak betimlenir.⁷

Mezkûr üç kaynağın Asklepios hakkında yeterli bir bilgi sunmadığı ortadadır. Oysa MÖ. V. yüzyıl şairlerinden Pindarus'un anlatısı Asklepios hakkında oldukça geniş bir hikâyeye yer verir. *Epinikia* isimli eserinde ilk göze çarpan bilgi onun bir kahraman olduğuna; insanları hastalık ve türevlerinden koruduğuna ilişkindir. Metinde Asklepios'un doğumu anlatılır. Buna göre Asklepios ölümlü bir kadın olan Coronis ile Zeus'un oğlu Tanrı Apollon'un çocuğudur. Coronis, Asklepios'a hamile iken Arcadia'dan gelen Ischyrs isimli bir yabancı ile birlikte olur. Bu durumu bir alakarga tarafından öğrenen Apollon ise kardeşi Artemis'i Coronis'i cezalandırması için gönderir.⁸ Artemis'in emri doğrultusunda Hephaisteos büyük bir ateş yakar ve Coronis'i odunların üzerine bağlar. Alevler içindeki Coronis'in yanışını seyreden Apollon o esnada ruhunda bir acı hisseder ve Coronis'in karnından oğlu Asklepios'u çekip alır.⁹

Pindarus'un hikâyesinden farklı olarak Epidariusluların Asklepios'un doğumuna ilişkin başka bir anlatısı mevcuttur. Buna göre Phlegyas kentinin kurucusu olan Phlegyas'ın Coronis isimli bir kızı vardır. Coronis Apollon'dan hamile kalmıştır. Bebeği Asklepios'u

⁶ Edelstein, Emma J., Edelstein, Ludwig, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*, John Hopkins University Press, London: 1998, ss. 21-26

⁷ Hesiod, *Homeric Hymns and Homeric*, Ed. By. G. P. Gooldi Tr. Hugh G. Evelyn White, Harvard University Press, London: 1982, s. 441s

⁸ Efsaneye göre Apollon'a haber veren alakarga Apollon tarafından lanetlenir. Bu yüzden rengi siyaha döner. Walter A. Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, University Books, New York: 1962, s. 245.

⁹ Pindarus, *Pythian Ode III:5-65*, (*Pindar, Olympian Odes, Pythian Odes*, Ed. and Trans. William H. Race, Harvard University Press, London: 1997).

gizlice Titthion dağında doğurur ve terk eder. Bu sırada dağda kaybolan keçisini ve köpeğini arayan çoban Arasthanas, Asklepios'un keçiyi emdiğini ve vücudundan beyaz bir ışık çıktığını görür ki bu alamet sonradan onun tanrısal bir doğaya sahip olduğuna yorumlanır.¹⁰ Bu versiyondan farklı olarak mitosun Epidarius'taki içeriğinde anne Coronis'in bebeği –daha sonra Asklepios tapınağının inşa edildiği – dağda kendi başına doğurması ve doğuma ilişkin kayıpta Apollon'dan bahsedilmemesi, şehirdeki Apollon tapımının etkisini yitirdiğini göstermektedir.¹¹ Bu detay bir yana, her iki anlatı ile Asklepios'un biri insani diğeri tanrısal kökenine ilişkin ayrı perspektifler ortaya konmaktadır.

İki ayrı kayıtle birlikte Asklepios'un tababet ilmini öğrenmesine ilişkin ortak bir anlatı mevcuttur. Buna göre Apollon onu, tababeti öğretmesi için Magnezyalı *kentauros/sentor*¹² Kheiron'a teslim eder. Kheiron'un çırağı olarak yetişen Asklepios'un iyileştirdiği hastalar sebebiyle ünü kısa sürede yayılır. Hatta ölüleri dahi dirilttiği ifade edilir ki,¹³ Hades bu eylemi kendi yetki alanına müdahale olarak görür ve Asklepios'u Zeus'a şikâyet eder.¹⁴ Pindarus'un şiirine göre Asklepios ölüleri diriltmesinin bir cezası olarak Zeus tarafından gönderilen yıldırım sonucunda ölür.¹⁵ Esasında bu anlatı Asklepios'un ölümünden çok ölümsüzleştirilmesinin hikâye edil-

¹⁰ Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, s. 245; Robert Graves, *The Greek Myths I*, The Folio Society, London: 1998, s. 168. Asklepios'un tam olarak nerede doğduğu belirsizdir. Kaynaklarda, Epidarius haricinde Trikka, Messenia, Sicyon isimleri de geçmektedir.

¹¹ Olympia Panagiotidou, "Asclepius' Myths and Healing Narratives: Counter-Intuitive Concepts and Cultural Expectations", Open Library of Humanities, c. 2, s. 1, 2016, s. 6. (DOI: <http://dx.doi.org/10.16995/olh.34>).

¹² Kentauros/sentor, Grek mitolojisinde yarı at yarı insan görünümlü varlıklardır. Genellikle vahşi karakterli varlıklar olarak bilinirler. Ancak Kheiron ve Pholos isimli iki sentor türlerinin diğer örneklerinin aksine oldukça insansever ve hayırsever varlıklar olarak nitelendirilir. Bkz. Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, Kabalıcı, İstanbul: 2012, s. 361.

¹³ Ölümden dirilttiği kimseler arasında Lycurgus, Capaneus ve Tyndareus isimleri zikredilir. Bkz. Graves, *The Greek Myths I*, s. 169.

¹⁴ Philip Matyszak, *The Greek and Roman Myth*, Thames and Hudson, London:2010, s. 116; Gerald Hart, "Asclepius: God of Medicine" *Canadian Medical Association Journal*, 1965: V. 92, s. 233.

¹⁵ Pindarus, *Pythian Ode III*: 5-65; Graves, *The Greek Myths I*, s. 169.

mesidir. Nitekim kayıtlara göre ölümünün akabinde yeniden dirilmiş ve Zeus tarafından kendisine tanrılık payesi verilmiştir.¹⁶ Mitosun Apollodorus'taki (ö. MÖ. 120) kaydına göre ise Asklepios Zeus tarafından diriltirmiştir.¹⁷ Ölümden dirilmesi, ölümlerin ebedi ikametgâhı olan Tartarus'tan bir yılan kılığında kurtulmasıyla gerçekleşir.¹⁸ Ancak tanrısal bir doğaya kavuştuğunda bir daha ölümleri diriltilmez.¹⁹

Görüldüğü üzere Asklepios hakkında en geniş anlatıya yer veren isim Pindaros'tur. Onun bu geniş anlatısı, yaşadığı tarihi göz önünde bulundurduğumuzda ayrıca ehemmiyet kazanmaktadır. Çünkü bu tarih aynı zamanda Asklepios kültünün ilk ortaya çıktığı zaman diliminin hemen sonrasına denk gelmektedir. Bu tarih öncesinde Homeros ve Hesiodos'un anlattıklarını da bir anlamda tasdik eden şair, anlatısı ile kültün kalıcı olmasına ve Yunan dünyasına yayılmasına büyük katkı sağlamış olmalıdır.

Asklepios anlatılarının haricinde ondan bahseden pek çok kaynak bulmak mümkündür. MÖ. VII. yüzyıldan MS. VI. yüzyıl arasındaki Yunan şiirinin bir koleksiyonu olan *Anthologia Palatina*'da Platon'a ilişkin bir şiirde Asklepios'a yer verilmekte ve Platon ve Asklepios'un sahip oldukları yetenekleri Apollon'dan aldıkları vurgulanmaktadır:

Eğer Apollon Platon'a vermemiş olsaydı Yunanistan'ı
Yazılarıyla nasıl iyileştirecekti insanların ruhlarını
Apollon oğlu Asklepios, iyileştirirken insanların bedenlerini
Platon iyileştirir ölümsüz ruhları.²⁰

Benzeri bir ifade başka bir Yunan şiirinde şöyle dile getirilir:

Apollon'un iki oğlu vardı:
Asklepios ve Platon
Biri bedenleri,
diğeri ise ruhları kurtardı.²¹

¹⁶ Hart, "Asclepius", s. 233.

¹⁷ Apollodorus, *The Library II*, Harvard University Press, New York, s. 19.

¹⁸ Matyszak, *The Greek and Roman Myth*, s. 116.

¹⁹ Edelstein & Edelstein, *Asclepius*, s. 56.

²⁰ *Ancient Greek Lyrics*, Trans. Willis Barnstone, Indiana University Press, Indianapolis: 2010, s. 159.

²¹ *Ancient Greek Lyrics*, s. 242.

Yukarıdaki şiirlerde vurgu Platon üzerindedir. Ancak Asklepios'un Yunan felsefesinin önemli simalarından Platon'la karşılaştırılması dahi onun Antik Yunan medeniyetinde son derece önemli olduğunu göstermektedir. Ayrıca her iki ismin Apollon'dan ilham aldıklarının belirtilmesi de Asklepios'a ilişkin daha önceki anlatıları desteklemektedir. Bununla birlikte bu şiirler metafizik varlıkların fizik dünyadaki gelişmelerin de kaynağı olduğu vurgusunu öne çıkarmaktadır. Gerek felsefe gerekse tıp gibi iki önemli disiplinin kaynağı olarak tanrı Apollon'un gösterilmesi Yunan tarih yazımı ve mitoloji ilişkisi hakkında önemli ipuçları sunar.

Hesiodos ve Pindarus'un Asklepios'un doğumuna ilişkin anlatımlarının bir benzerini şair Ovidius (ö. MS. 17) de nakletmektedir. Ovidius, diğer metinlerden farklı olarak Sentor Kheiron'un kızı Ocryhoe'nin Asklepios hakkındaki kehanetine yer verir. Kehanete göre Asklepios tababet ilmine vakıf olacak, dünyanın şifacısı olarak tanınacak, tanrısallaşacak, ölecek ve tanrılığı devam edecek.²²

Asklepios'tan bahseden bir diğer kaynak ise Marcus Aurelius Antoninus'a (ö. MS. 180) ait *Meditationes* isimli eserdir. Yazar tıpkı Homeros gibi Asklepios'un hekimliğine işaret etmekte ve bir takım hastalıklarla kendisine gelenlere sunduğu reçetelerden bahsetmektedir.²³ Bu kaynakların haricinde Celsus (ö. MS. II. yy), Asklepios'tan tıbbın kurucusu olarak bahsetmekte; Antik Roma'nın en önemli hekimlerinden Galenos (ö. MS. 210) ise hayatı boyunca Asklepios'un hizmetinde olacağını söylemektedir. Ayrıca Platon (ö. MÖ. 348), Epictetus (ö. MS. 135), İmparator Julianus (ö. MS. 360), gibi yazarlarla birlikte Hıristiyan yazarlar Tertullianus (ö. MS. 220), Justin Martyr (ö. MS. 265), Origenes (ö. MS. 254), ve Eusebios (ö. MS. 339)' da Asklepios'a ilişkin bilgiler aktarmaktadır.²⁴

Asklepios'un tanrılaştırılması

Homeros sonrası kaynakların ekseriyetinde Asklepios tıbbın tanrısı olarak kaydedilmiştir. Bu tanrılık payesi literal olarak yorumlanmaz ise bu ifade ile Asklepios'un tababetin antik Yunan'daki en önemli

²² Ovid, *The Metamorphoses* II, Trans. Horace Gregory, The Viking Press, New York: 1958, s. 73-75; Graves, *The Greek Myths* I, s. 169.

²³ Marcus Aurelius *Meditations*, Trans. M. Hammond, Penguin Books, London: 2006, s. 37.

²⁴ Edelstein & Edelstein, *Asclepius*, s. 370-373.

temsilcisi ve kurucusu olarak değerlendirilmesi mümkündür. Nitekim tanrı ya da ilah ifadesi bu kasıtlı günümüzde dahi kullanılmaktadır. Ancak Asklepios anlatıları, tanrılık payesinin sadece tababetteki maharetinden mühlhem bir nitelime olmadığını, aksine Asklepios'a ait tapınakların oluştuğunu ve Yunan anakarasında yaygın bir kültün varlığından bahseder. Dolayısıyla dini ve mitolojik çemberin, günümüzde seküler olarak belirlenen bütün alanları kuşattığı bir zaman diliminde Asklepios'un tanrılardan bir tanrı olarak kabul gördüğü gerçeği ortaya çıkmaktadır. Ancak bu kabulün ilk belirlediği zamanı tespit etmek için mezkûr metinlere yeniden bir göz atmak gerekecektir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Asklepios hakkında bilgi veren en erken kaynağın – Homeros'un *İlyada* adlı eseri – ondan “tanrısal bir figür” yerine “kusursuz bir hekim” olarak bahsetmesi ilginçtir. Bu nedenle bir “anthropos” olan Asklepios'un muhtemelen Homeros sonrasındaki metinler aracılığıyla insan doğasından tanrısallığa ulaştırıldığını düşünebiliriz. Nitekim pek çok kaynak Asklepios'un tanrılaştırıldığına atıfta bulunmaktadır.²⁵ Tanrılaştırmanın ne zaman ve nasıl gerçekleşmiş olabileceğini ise metinler vasıtasıyla çözmeye çalışmak gerekecektir.

Homeros'un aktardığına göre Asklepios, Teselyalı kusursuz bir hekimdir. Aynı kaynaktan Podallarius ve Machaon isimli hekimlerin de babası olduğu söylenir. Podallarius ve Machaon ise Truva savaşında yer alan hekimlerdir. Dolayısıyla bu verilerden hareketle Asklepios'un hekim olarak tanındığı tarihe ilişkin tahminde bulunmak mümkündür. Bilindiği gibi Truva savaşının tarihi en erken MÖ. XII. yüzyıl olarak zikredilir. Bu bilgiyi esas alacak olursak Asklepios'un bu tarih öncesinde yaşadığı düşünülebilir. Bu veriden hareketle en azından MÖ. XII. yüzyıl öncesinde bir hekim olarak

²⁵ Cicero, *De Legibus*, II, 8,19, *De Natura Deorum*, III, 18, 45 ; Porhyrius, *Epistula ad Marcellam*, 7; Origenes, *In Jeremiam Homilia*, V, 3, *Contra Celsum*, III, 22; Xenophon, *Cynegeticus*, I, 6; Celsus, *De Medicina*, *Proomium*, 2; Galenus, *Proprepticus*, 9,22; Athenagoras, *Pro Christianis*, 30,1-2; Georgius, *Hamartalus*, *Chronicon*, I,54; Augustinus, *De Civitate Dei*, IV, 27; Lactantius, *Divinae Institutiones*, I, 19, 3-4; Apuleis, *De Deo Socratis*, XV, 153; Pausanias, *Descriptio Graeciae*, II, 26, 10; Eustathius, *Commeentarii ad Homeri Illiadem*, XI, 517-518 (Kaynakların hem orjinal metinleri ve hem de İngilizce tercümeleri için Bkz. Edelstein-Edelstein, *Asclepius: Collection... isimli eserin içindedir*).

bilinen Asklepios'un Homeros'un çağına dek herhangi bir tanrısallaştırmaya tabi tutulmadığı sonucuna ulaşılabilir. Homeros'un en geç VIII. yüzyılda yaşadığı düşünülürse, tanrısallaştırmanın da bu tarih sonrasında vuku bulması gerekir ki, bu da bizi özellikle Pindarus ve Hesiodos'un metinlerine sevk eder.

Daha önce Pindarus ve Hesiodos'un birbirine yakın olarak Asklepios hakkındaki kayıtlarına yer verilmişti. Bu nedenle kayıtların muhteviyatını yinelemeye gerek yoktur. Ancak mezkûr bilgiler içerisinden Asklepios'un kutsal yolculuğuna ilişkin ipuçlarını tekrar zikretmekte yarar vardır. Bu ipuçları eşliğinde tanrısallaştırmaya dair "neden" ve "nasıl" sorularının yanıtlarını bulmak mümkündür.

Yunan mitolojisi sadece antropomorfik tanrıların değil, titanlar, kahramanlar ve yarı insan yarı hayvan türünde varlıkların da hikâyelerini aktarır. Tanrısız varlıklar arasındaki hiyerarşi Olimpos tanrıları sabit olmak kaydıyla değişiklik arz edebilir. Yani bir tanrısız figür hiyerarşik olarak kendisinden daha üstün bir tanrı tarafından cezalandırılabilir veya mertebesi yükseltilebilir. Ateşi Olimpos'tan alıp insanlığa sunan titan Prometheus'un Zeus tarafından cezalandırılması ya da Perseus'un kahramanlıklarından ötürü tanrılar katına çıkmaya hak kazanması panteondaki işleyişi izah etmek açısından güzel örneklerdir. Yani sıradan bir insan ya da yarı tanrısız bir figür Olimpos tanrılarının arasına katılmaya hak kazanacağı gibi tanrısız doğaya haiz bazı varlıklar da cezalandırılmaktadır. Yunan tanrılar panteonundaki bu belirsizlik ve değişkenliğin sebepleri aynı zamanda Asklepios'un tanrılaştırılmasını imkan sağlamış olmalıdır. Bilindiği gibi Yunan tarihinde iz bırakan simaların insanlar nezdindeki konumlarından ötürü tanrılar panteonu ile aralarında kurulan biyolojik bir bağ üzerinden tanrılaştırılmaktadır. Muhtemelen Asklepios da özellikle iyileştirme sanatındaki şöhreti ve yeteneğini insanlığın hizmetine sunmasından ötürü tanrılık payesine erişmiştir.²⁶ Esasında bu durum kültürün kökeni ve ilk örneklerine ilişkin Yunan tarih yazımıyla doğrudan alakalıdır.

²⁶ Theodoratus, *Graecarum Affectionum Curatio*, III, s. 24-28; Arnobius, *Adversus Nationes*, VI, s. 44 (Edelstein-Edelstein, *Asclepius: Collection... içinde*, s. 109).

Kültür Mitleri kitabında W. F. McCants kültürel başlangıçlara (protografi) ilişkin Yunan, Yahudi, Yakındoğu ve İslam tarih yazımlarını inceler ve bu tarih yazımlarından İslam ile Yakındoğu, Yunan ile Yahudi tarih yazımları arasında bazı paralellikler keşfeder. McCants'a göre kültür mitlerinin Yakındoğu versiyonunda tanrılar, kültürü oluşturan varlıklardır ve bu durum insanlığın faydasıdır. Benzeri bir yaklaşımı Yunan mitlerinde de görmek mümkündür. Ancak Yunan mitleri açısından sadece tanrının bahsettiği veya bizzat oluşturduğu kültür insanın yararına iken tanrılar tarafından yaratılmadıkça kültür ancak yıkım getirir.²⁷ Prometheus'un Zeus'un insanlardan sakladığı ateşi çalıp insanlığa vermesi, Pandora'nın kutusundaki belaların serbest kalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla ateş aracılığıyla yaratılan kültür tanrılarının gazabını getirmiştir. Fakat tababet açısından durum farklıdır. Çünkü Asklepios öncesinde de Olimpos tanrılarında Apollon şifanın kaynağı olarak görülmektedir. Öte yandan da bir insan olarak Asklepios şifa ile irtibatlandırılır. Bu durumda Asklepios tababetin tanrısal kökeni ile insanlık arasında bir aracı konumundadır. O tababeti insanlığa öğreten ve aktarılmasını sağlayan kimsedir. Bu aracılığı zamanla etrafında oluşan kült ile daha da önem kazanmış ve hakkındaki efsanevi hikayeler vasıtasıyla da tanrılaştırma gerçekleştirilmiştir. Bu sürecinin nasıl gerçekleştiği meselesi ise mitolojik metinlerden hareketle, (i) Asklepios'un tanrısal akrabalığı, (ii) mucizevi doğumu, (iii) ölüleri diriltmesi, (iv) ölümden dirilmesi ve (v) onunla ilişkilendirilen sembollerin tahlilleri üzerinden ortaya konulabilir.

Bilindiği kadarıyla Homeros'ta ve öncesi sözlü gelenekte Asklepios ve Apollon arasındaki tanrısal bağa işaret eden bir kayıt yoktur. Onun tanrısal bir soydan geldiğini ilişkin ilk kayıt Hesiodos ve Pindarus metinleridir. Bu metinler Asklepios ile Apollon arasında bir akrabalık bağı tesis eder.²⁸ Tam da burada neden Asklepios ile diğer Olimpos tanrıları arasında değil de Apollon arasında bir bağ kurulduğu sorusu anlam kazanmaktadır. Bu soruyu yanıtlamak için Apollon'un yetki sahasını bilmek yeterli olacaktır.

²⁷ William F. McCants, *Kültür Mitleri*, Çev. Merve Tabur, İthaki, İstanbul: 2012, ss. 15, 33.

²⁸ Hyginus, *Fabulae*, CCLI, s. 2.

Olimpos tanrılarının yetki dağılımına göre Apollon müzik, sanat, güneş ve şiirin tanrısıdır. Buna ilaveten kehanet yeteneğine sahiptir ve bu yeteneğini başkalarına aktarabilmektedir. Apollon, genelde bir ok ve yay ile bazen de lir ile resmedilir. Lirinden çıkan müziğin büyüleyici bir etkisi vardır. Okları da hem iyileştirme hem de hasta etme etkisine sahiptir. Bu nedenle Apollon iyileştirme sanatının esas kaynağı olarak kabul görür.²⁹ Nitekim Apollon'un bu yetilerini Asklepios kültüründe izlemek mümkündür. Asklepios kültürünün tapım merkezleri olan asklepionlarda müzik ile tedavinin yapılması, Asklepios'un hastaların rüyalarına girip talimatlarla bulunarak onları iyileştirmesi şeklindeki uygulamalar neden Asklepios ile Apollon arasında bir bağ kurulduğu sorusunu yanıtlamaktadır. O halde bir kuvve olarak tanrılık mitolojik metinler aracılığıyla Asklepios'a verimıştır. Bu kuvvenin fill kazanması ise Asklepios kültürünün ortaya çıkması ve yayılması ile gerçekleşmiştir.

Tanrısal köken mitosuyla birlikte Asklepios hikâyesinde en dikkat çeken noktalardan birisi de onun insani kökenine yapılan vurgudur ki bu da onun doğum hikâyesinde belirmektedir. Ancak bu doğum sıradan bir doğum olmaktan uzaktır. Anne Coronis ateşler üzerinde can verirken Apollon, Coronis'in karnından Asklepios'u çeker alır. Asklepios ölü bir bedenden canlı olarak çıkmıştır. Asklepios'un doğum sahnesi akıllara "sezaryen" doğumu getirir. İlk defa MÖ. VIII. yüzyılda uygulandığı düşünülen bu yöntem³⁰, yine aynı yüzyıllarda Asklepios'un tanrılaştırılması için kullanılmış olmalıdır.

Pek çok mitolojik anlatıda olduğu gibi tanrısal figürlerin - Horus, Attis, Krishna, Dionysus, Mithra, İsa - mucizevi doğumları onların tanrılaştırılmalarının önemli bir aşaması olarak karşımıza çıkar. Buna göre Asklepios da tıpkı diğer tanrısal figürler gibi mucizevi bir doğum ile - üstelik tababet açısından yeni bir teknik aracılığıyla - var olmuştur. Böylece bir yandan onun sıradan bir insan

²⁹ Graves, *The Greek Myths*, s. 61, 79-85; Philip Matyszak, *The Greek and Roman Myths*, Thames & Hudson, New York: 2010, s. 82-86.

³⁰ Samuel Lurie, Marek Glazerman "The History of Cesarean Technique", *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 2004, c.189, v. 6 s. 1803. Her ne kadar bazı metinlerde sezaryanın tarihi MÖ. XVIII. yy'a kadar götürülse de Yunan mitolojisinin varlık gösterdiği topraklarda sezaryana ilk olarak *Lex Regia* isimli hukuki metinde atıf yapılır.

olmadığı, tanrısal bir güce haiz olduğu ima edilirken; diğer yandan da insan bir anneden doğmasıyla Olimpos tanrılarının aksine insan sever bir karaktere sahip olması açıklanır.

Tanrısallaştırmaya yardımcı olacak diğer bir kurgu ise Asklepios'un bütün hastalıkları iyileştirdiği bilgisinin yanında ölüleri dirilttiğine inanılmasıdır.³¹ Bu iddianın gerçeklikle ilişkisi burada tartışılmayacaktır. Bize göre önemli olan bu iddianın doğruluğundan ziyade bu iddia etrafında bir inancın teşekkül etmesidir. Çünkü Asklepiyonlarda tedavi edilen hastalıklar ölümcül olmadığı arkeolojik veriler aracılığıyla bilinmektedir. Dolayısıyla ölüleri diriltmesi onun şöhreti ve mahareti ile ilgili olmalıdır.

Her ne kadar insanoğlu ölümlü bir canlı olduğunun bilincinde olsa da ölümsüzlük arayışından da vazgeçmemiştir. Pek çok gelenek ölümsüzlüğü arayan karakterlere yer vermiştir. Hatta kimi geleneklerde ölümsüzlüğün bir iksiri ya da formülü olduğu düşünülmüş, hatta bu iksir bulunmuş ancak bir şekilde ortadan kaybolmuştur. Bu anlatı bir taraftan insan doğasının ölümlüğünü nihai olarak vurgularken öte taraftan da ölümsüzlük özlemini yansıtmaktadır. Nitekim İslam geleneğinde Lokman Hekim/Hâkim olarak bilinen ve tababetin atası olarak da kabul gören bilgenin de ölümsüzlük iksirini aradığı, hatta bulduğu ve kaybettiği nakledilir.³²

Anlaşıldığı kadarıyla tababetin kökeniyle irtibatlı görülen kimseler hemen hemen bütün toplumlarda benzeri bir biyografiye sahip olmuştur. Aynı şekilde ölüm de çaresi mümkün bir hastalık olarak düşünülmüş ve bu sebeple şifa ilminde mahir kimselerce bu çarenin bulunduğuna ilişkin bir inanç da teşekkül etmiştir. Asklepios'a ilişkin anlatılanlar da bu inancı yansıtmaktadır. Öte taraftan ölüleri diriltmesi her ne kadar Asklepios'un oldukça mahir bir hekim olduğuna yorulsa da, Olimpos düzenini de sarsmaktadır. Ölüleri diriltmek öncelikle ölülerden ve yer altından sorumlu tanrı Hades'in yetki sahasına müdahale olarak algılanır. Üstelik bu durumdan Hades gibi Zeus da rahatsızdır. Bu sebeple Asklepios, Zeus

³¹ Asklepios'un dirilttiği kimseler arasında Kapaneus, Tyndarens, Hippolytos, Glaukos zikredilir. Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, s. 251.

³² Ömer Faruk Harman, "Lokman", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV, Ankara:2003, c. 23, s. 205; Ahmet Gül, "Lokman Hekim ve Öğütleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, Kayseri: 1985, s. 390.

tarafından öldürtülür. Bu ölüm Asklepios için bir son değil yeni bir başlangıcın ilk adımudur. Ölü bir bedenden canlı olarak doğan Asklepios'un ikinci ölüm tecrübesi de uzun sürmeyecektir. Böylece daha çok "kitonik" yani yeraltı dünyasına ait bir karakter iken Zeus'un yıldırımını sonucunda "göksel/celestial" bir makam ile ödüllendirilecektir.³³ Tanrı veya tanrısallıkla irtibata geçmenin, yeraltının labirentlerinde yok olmaksızın/yüzleşmeksizin gerçekleştiremeyeceğini öğreten bu anlatı sadece Asklepios kültüründe değil, İnanna, Perseus, Demeter kültlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak İsa'nın ölümden diriliş tecrübesi ile karşılaştırılınca her iki figürün kutsal yolculuğunun çok daha benzer olduğu görülecektir. Bilindiği gibi İsa Hıristiyan itikadına göre tıpkı Asklepios gibi ilahi inayetin tarihe müdahil olmasıyla çarmıhta kendisini feda etmiş ve sonradan dirilmiştir. Ölümüyle dirilmesi arasındaki üç günlük süre zarfında Hades'e gitmiş ve yeraltından muzaffer bir şekilde çıkarak Tanrı'nın sağ yanına yükselmiştir.³⁴ Nitekim bu bariz benzerlik M.S. IV. yüzyılda iki kurtarıcı figürün karşılaştırılmasına ve politik güce sahip Hıristiyanlarca Asklepios kültürünün sonlandırılmasına neden olacaktır.

Asklepios'un tanrısallaştırması ile ilgili son olarak Asklepios freskleri, resimleri ve heykellerinde sıklıkla görülen semboller üzerinde durulmalıdır. Hemen hemen bütün görsellerde dikkati çeken ayrıntı, Asklepios'un sembolü olarak kabul edilen yılanlı bir asa ile resmedilmesidir.³⁵ Bazı görsellerde ise oturarak resmedilen Asklepios'un asası olmamasına rağmen aynı görsel içinde yılan figürüne yer verilmektedir. Bilindiği gibi mitolojide pek çok karakterin yılanlı asalar tuttuğu görülür. Asa ile ilgili değerlendirmeler – konumuzun dışında olduğu için- bir kenara bırakılıp yılan figürüne odaklanılırsa, hemen hemen bütün mitolojilerde yılan figürünün rastlanacaktır. *Tekvin'*de, - Âdem'in ilk günahının anlatıldığı hikâyede - şeytan yılan kılığında insanoğlunu kandırır. Bu hikâyeyi asli günah doktrinine referans kabul eden Hıristiyan yorum³⁶, yılanı

³³ Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, s. 303.

³⁴ Elçilerin İşleri, 2:31-33

³⁵ Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, s. 242.

³⁶ İlk günah hikayesi Yahudi gelenekten farklı olarak en erken Pavlus tarafından yorumlanmıştır. Pavlus, Romalılara Mektubu'nda günahın ölüme sebebiyet verdiği ifade etmiştir (Rom. 5:12). Sonraları Bu Pavlusçu yorumu sürdüren kilise

düşüşün önemli aktörleri arasında görerek onu şeytanlaştırmıştır. Ancak Hıristiyanlık öncesi anlatılarda yılan, bilgeliği, yaşamın özünü, ölümsüzlüğü ve gücü temsil etmektedir.³⁷ Muhtemelen bu demonizasyonun nedeni Hıristiyanlığın kendisinden önceki tarihe bütünüyle cephe almasıdır. Çünkü yılan Hıristiyan öncesinde, kabul edilen mitik anlatılarda olumlu bir imaja sahiptir. Konu dışına çıkmamak için yılanın diğer mitik figürlerle olan ilişkisine girilmeyecektir. Bunun yerine tababetin tanrısı Asklepios ile yılanın neden sürekli birlikte resmedildiği sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır.

Asklepios'a ilişkin anlatılardan birine göre tanrıça Athena Asklepios'a Gorgon adlı yılanı varlığın kanını vermiştir. Efsaneye göre Gorgon'un sol tarafında bir canlıyı öldürecek kadar zehirli bir kandan, sağ tarafında ise bütün hastalıkları - hatta ölümü dahi - iyileştirecek bir şifanın bulunduğu inanılırdı. Dolayısıyla şifa ile yılan arasında Asklepios öncesinde kurulan bir ilişki hâlihazırda söz konusuydu. Elbette yılan figürünün ısrarla mitik sembollerde yer almasının tek sebebi bu değildir. Kutsallığı yer altı, yer üstü ve gök olmak üzere üç ayrı mekânda değerlendiren kadim insan için her üç âlemlerle irtibatı bulunan bir varlığın kudretli, güçlü olarak anılması muhtemeldir. Bu sebeple yılan aynı zamanda gücü temsil etmektedir. Dahası mitik anlatılarda pek çok kez tanrısal varlıkların yılan şekline girdiği düşünüldüğünde, yılanın hayvan ve insan arasında bir geçiş formu olarak algılandığını ifade edebiliriz.³⁸ Ayrıca sürekli gömlek değiştirmeleri onları ölümsüzlüğün sembolü yapmış durumdadır. Kısacası yılan hakkındaki tüm bu çağrışımlar, tababet ilmi ile ilişkilendirilmiş, dolayısıyla tıp tanrısı Asklepios'un sembolünün yılanlı bir asa olmasına sebep olmuş olmalıdır. Nitekim bu görsel hâlâ tıbbın sembolü olarak kullanılmaktadır.³⁹

Asklepios kültü

Asklepios kültü yaşayan bir kült değildir ancak günümüzde tıbbî olarak kullandığımız bazı önemli kavramların ve nesnelere kökeni

babaları olsa da bunlardan hiçbiri meseleyi doktrine etmemiştir. Oysa Augustinus bu Pavlusçu yorumu geliştirerek *asli günah* şeklinde doktrine edilmesini sağlamıştır.

³⁷ Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, s. 302.

³⁸ Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, s. 327.

³⁹ Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, s. 341.

hala Asklepios ile ilişkilidir. Kayıtlara göre Asklepios beyaz bir *chiton* (elbise) giyiyor ve elinde yılanlı bir asa tutuyordu. Beyaz elbise doktorların beyaz önlüğünü, yılanlı asa ise ecza ve tıbbın sembolü olan “kadüse”yi çağrıştırmaktadır. Asklepios’un kızları olan *Hygieia/hygiene*; hijyen, *Panakeia/panacea*; bütün dertlerin şifası ve *Meditrine/medicine*; “ilaç” anlamlarında kullanılan günümüzdeki en önemli tıbbî kavramlardır. Bu çağrışımlar Asklepios’un önemini modern perspektiften ortaya koyar niteliktedir. Kültün yaygın olduğu zaman diliminde gündelik hayatta ne derece önemli olduğunu ortaya koymak için ise dönemin tababetle ilişkili kavramlarına göz atmak gerekecektir.

Kaynaklarda tababet ilminde uzmanlaşan kimselere *asklepiad*, yine asklepiadların eylemlerini icra ettikleri antik bir şifahane ve tapınak olarak tasarlanan mimari yapılara ise *Asklepeion/asklepion* adı verildiği anlaşılmaktadır.⁴⁰ Sadece bu iki isimlendirme dahi Helen coğrafyasında Asklepios’un tıbbın kurucusu olarak betimlendiğini ortaya koymaya yeterlidir. Elbette ki, tababet ilmi ile ilişkili tek varlık Asklepios, tek kült de Asklepios kültü değildir. Asklepios haricinde Sentor Kheiron, Apollon ve Serapis de tıpla ilişkilendirilir.⁴¹ O halde tababete bunca karaktere rağmen Asklepios’u öne çıkaran ve Yunan dünyasının pek çok bölgesinde yaygın bir külte sahip olmasına neden olan nedir?

Bize göre Asklepios’un olumlu şöhreti sadece tababet ilmine vakıf olmasından değil, bu ilmi insanlık lehine kullanmasından ve asklepiadlar aracılığıyla bu ilmin sürekliliğini sağlanmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim asklepionların işlevlerinden birisi de budur. Bu tapınak-şifahane kompleksleri bir yandan hastalıkların tedavisine yönelik hizmet sunarken, diğer yandan tıp birikiminin insanlığa aktarılması amacını gütmektedir. Günümüz açısından seküler olarak görülebilecek bu işlev esasında kutsaldır. Asklepionlarda tıp hizmeti tanrısal yönlendirmelerle tayin edilen ritüeller aracılığıyla verilmektedir.⁴² Dolayısıyla tedavi sürecinin bir ritüel olduğunu söyleyebiliriz. Bu ritüeller asklepionlardaki rahip-hekim-

⁴⁰ Walter Burkert, *Greek Religion*, Harvard University Press, Massachusetts:1985, s. 215.

⁴¹ Pindarus, *Nemeae*, III, s. 54-56.

⁴² Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, ss. 276-277

ler olan asklepiadlar aracılığıyla gerçekleştirilirdi. Kısacası hem şifahane hem de tapınak hizmeti gören bu mimari yapılar Asklepios etrafında şekillenen kültün en bariz özelliği olmuştur denilebilir.

Kimi anlatılarda “kahraman” kimilerinde ise “tanrı” olarak nitelenen Asklepios’un onuruna pek çok Yunan şehrinde heykeller dikilmiş ve asklepionlar inşa edilmiştir. Zaman içerisinde Asklepios kültünün önem kazandığı ve Grek dünyasının vazgeçilmez tapımlarından biri olduğu gözlemlenmektedir. Adına ilk tapımın MÖ. VI. yüzyıl civarında Epidarius’ta ortaya çıktığı ve MÖ. IV. yüzyılda Asklepios’u simgeleyen öğelerin diğer şehirlerde inşa edilen tapınaklara taşınarak kültün bölge haricine yayıldığı aktarılır.⁴³ Kültün Yunan şehirlerine taşınmasına ilişkin olarak kaynaklar Atina’daki vebayı sebep olarak göstermektedir. Neredeyse şehir halkının üçte birinin ölümüyle sonuçlanan vebanın giderilmesinde Atina panteonundaki tanrıların yetersiz kaldığının düşünülmesi, Epidarius’taki kültün Atina’ya taşınmasına neden olmuştur. Kısa süre içinde veba gerilemiş ve bu durum Asklepios’un başarısı olarak izah edilmiştir. Bu sebeple Asklepios adına Piraeus (Pire) ve Atina şehirlerinde tapınaklar inşa edilmiş ve Asklepios şehir panteonuna dâhil edilmiştir.⁴⁴

Çoğunlukla elinde yılanlı bir asa ile betimlenen edilen Asklepios’un kopya heykellerinin Grek şehirlerine taşınmasına ilişkin pek çok benzer anlatıya ulaşmak mümkündür. Sikyon bölgesindeki tapınağa Asklepios heykelinin katırlar üzerinde getirildiği bilgisi kaynaklarda yer alırken, Atina’daki Asklepion kroniklerinde heykelin Epidarius’tan ilkel bir araba vasıtasıyla taşındığı bilgisine rastlanılmaktadır.⁴⁵ Asklepios heykellerinin taşınması neticesinde Atina, Bergama ve Kos gibi şehirler zamanla kültün merkezi olan

⁴³ Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Meridian Books, New York:1955, s. 344. Bazı kaynaklara göre Asklepios tapımı ilk olarak Trikka adı verilen Tesalya bölgesindeki antik bir yerleşim yerinde başlamış, daha sonra Epidarius’a gelmiştir. Epidarius’ta Asklepios kültünün ünlenmesi neticesinde kült sürekli olarak Epidarius ile ilişkilendirilmiştir. Strabo, *Geography*, II, Trans. H. C. Hamilton, Bohn’s Classical Library, London:1856, s. 36; Jon D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Blackwell, Malden, MA: 2005, s. 22.

⁴⁴ Mikalson, *Ancient Greek Religion*, s. 22.

⁴⁵ Burkert, *Greek Religion*, s. 214.

Epidarius'tan daha önemli bir hale gelmiştir. Özellikle Bergama'daki asklepionun diğer bölgelerdekilere oranla daha çok ilgi gördüğü ifade edilir. Bugün İstanköy olarak bilinen antik Kos şehri de kült açısından önemli bir merkezdir. Ancak burayı önemli kılan sebep sadece asklepionun varlığı değil, tıp tarihi açısından çok önemli bir ismin burada yetiştiğinin düşünülmesidir. Bu kişi, Koslu asklepiad olarak da bilinen Hippocrates'tir.⁴⁶ Hippocrates'in Asklepios'un torunlarından olduğu sanılmaktadır. Asklepiad olarak görev yapan kimselerin Asklepios'un oğulları olarak anılmasından ötürü Hippocrates'e atfedilen torunluk mertebesinin biyolojik olmadığını söylemek daha makuldür. Ancak Hippocrates'in yemin metninde Asklepios'un yer alması ikili arasındaki ilişkinin ehemmiyetini gözler önüne sermektedir. İlk olarak Hesiodos ve Pindarus'un anlatıları aracılığıyla tanrısal bir figüre dönüşen Asklepios, Hippocrates'in yemini aracılığıyla sürgit bir mitik kahraman olmanın yanı sıra günümüz açısından değerlendirildiğinde bilimsel bir kuruculuk rütbesi kazanmıştır. Hippocrates'in söz konusu metni yalnızca Asklepios'a değil başta tanrı Apollon'a ve Asklepios'un çocukları Hygieia ve Panakeia olmak üzere bütün tanrı ve tanrıçalara ant ile başlamaktadır:

Hekim Apollon, Asklepios, Higiieia, Panakeia üzerine ve bütün Tanrı ve Tanrıçaların huzurunda yemin ederim ki, yeteneğim ve gücüm elverdiğince bu ant ve sözleri tutacağım.⁴⁷

Asklepionlar

Antik Yunan tapınaklarında tapım ayinler, kurbanlar, dualar, ilahiler ve çeşitli törenler eşliğinde sürdürülmektedir. Bu nedenle tapınaklar bu ritüellere göre tasarlanmıştır. Ancak asklepionlar kendine özgü işlevlerinden ötürü farklı bir tasarıma sahiptir. Bu farklılık asklepionların sağlığı koruma ve hastalıkların tedavisi gibi işlevlerinden ötürü tapınak-şifahane şeklinde yapılandırılmasına sebep olmuştur. Bu gaye ile şehir dışında hijyenik mekanlarda, doğa ile iç

⁴⁶ Burkert, *Greek Religion*, s. 215.

⁴⁷ *Hippocrates I*, s. 299. Metnin orijinali şöyledir: "Ὁρκίζομαι στο θεό Απόλλωνα τον ιατρό και στο θεό Ασκληπιό και στην Υγεία και στην Πανάκεια και επικαλούμενος τη μαρτυρία όλων των θεών ότι θα εκτελέσω κατά τη δύναμη και την κρίση μου τον όρκο αυτόν και τη συμφωνία αυτή."

içe oluşturulan tapınaklar, ayrıca tedavi için gerekli ihtiyacı karşılayacak bir şekilde inşa edilmişlerdir.⁴⁸ Bu yönüyle asklepionlar bir taraftan şifahane işlevi görmekte ve asklepiadların yetişmesine ve hastaların tedavi edilmesine aracılık etmekte, öte yandan Grek dini ritüllerini yerine getirmede önemli bir merkez vazifesi görmektedir. Bir diğer ifadeyle asklepionlar profan mekânlar değil aksine kutsal mekânlar olarak kabul edilmektedir. Nitekim Epidarius'taki asklepionun girişinde "Hoş rayihalı tapınağa giren saf olmalı. Saflıktan kasıt kutsal düşünceye sahip olmaktır" şeklindeki kitabe de bu kutsallığa işaret etmektedir.⁴⁹ Tapınağın bu iki yüzü kültün Roma dönemindeki belirgin özelliklerindedir. Dahası M.S. II. yüzyılda Efes bölgesinde tıbbi bir yarışmanın tertip edilmesine ilişkin veriler tapınağın aynı zamanda bilimsel bir merkez olarak da kullanıldığına işaret etmektedir.

İlk asklepionun Strabo'nun iddiasına göre Triikka bölgesinde kurulduğuna ilişkin bir kayıt varsa da, yazarlar çoğunlukla kültün doğuşu için Epidarius'a işaret eder ve en görkemli asklepionun bu bölgede kurulduğunu kaydeder. Ayrıca Asklepios için düzenlenen festivale "Epiduria" isminin verilmesi, kült merkezinin Epidarius olduğu tezini desteklemektedir.⁵⁰ Kaynaklar bu bölgede MÖ. VI. yüzyılda ilk asklepionun varlığına işaret etmekte ve M.S. 355 yılına dek varlığını koruduğunu kaydetmektedir. Günümüzde hâlâ devam eden arkeolojik kazılar Epidarius şehrinin asli halini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Muhtemelen kazı çalışmaları neticesinde şehirdeki asklepiona dair daha detaylı ve elle tutulur bilgilere ulaşılabacaktır. Ancak şu ana kadar edinilen bilgilere göre Epidarius'un yalnızca Asklepios tapını için değil, diğer kültler için de önemli bir dini merkez olduğunu ortaya koymaktadır. Arkeolojik verilerin

⁴⁸ Hart, "Asclepius", s. 234; Edelstein-Edelstein, *Asclepius: Collection...*, s. 370. Plutarch asklepionların şehir dışında yapılmasına ilişkin (i) şehrin dışındaki doğa ile iç içe hayatın daha sağlıklı olduğuna inanılması, (ii) Asklepios kültünün doğduğu Epidarius'ta tapınağın şehir dışında olması ve (iii) tapınağın yerine tespit etmekle görevlendirilen yılanın şehir dışını seçmesi ihtimallerini zikreder. Plutarch, *Moralia*, Trans. by. Frank C. Babbitt, Harvard University Press, London:1962, s. 141.

⁴⁹ Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, Trans. by. Gillian Clark, Bloomsbury, London: 2000, s. 62.

⁵⁰ Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, s. 294.

şehrin içinde 800 adet tapınak ortaya çıkarması bu iddiayı doğrulamaktadır.

Kültün Epidarius'tan sonra Bergama'ya ve Kos'a; daha sonra ise pek çok Yunan şehrine ulaştığı söylenmektedir.⁵¹ Bu merkezlerin haricinde Roma döneminde Kartaca, Ege adaları, İtalya, İspanya, Mısır gibi bölgelere de şifa merkezleri kurulmuştur. Herhangi arkeolojik bir veri olmamasına karşın, kültün Romalı lejyonlar aracılığıyla İngiltere'ye dahi ulaştığı nakledilir.⁵² Bu asklepionlardan Bergamada'ki tapınağın kalıntıları asklepion yerleşkesine ait önemli ipuçları sunar. Şehir merkezinden oldukça uzak bir bölgeye ve genelde dağların eğimli bölgelerine inşa edilen asklepionların girişinde tünel tarzında bir yapı bulunmaktadır. Bu yapı bize hastaların hemen asklepiona kabul edilmediğini, öncelikle bir ön teşhisin konulduğunu göstermektedir. Her ne kadar Asklepios tapımının yayılması ile veba hastalığının ortadan kalkması arasında bir ilişki kurulsa da, kaynaklar asklepionlara vebalı hastaların alınmadığını aktarırlar. Nitekim ileride bahsedeceğimiz tedavi yöntemleri de bu şifahanelerde ölümcül hastalıklardan ziyade daha basit yaralanma, uzuv kırılmaları veya çıkıklarının tedavi edildiğini anlamamızı sağlamaktadır. Ayrıca arkeolojik kazılar neticesinde tapınak içinde veya çevresinde bulunan el ve ayak resim ve heykelleri de bu iddiayı doğrular niteliktedir. Bu da asklepionlara daha çok çiftçilerin ya da askerlerin gittiğini göstermektedir.

Elbette ki tedavi edilen hastalıklar bununla sınırlı değildir. Şehirden uzak kompleks bir yapı olarak tasarlanan ve adeta mini bir şehir görünümündeki asklepionlar burada uzun süreli hastaların kaldığını göstermektedir. Hidroterapi ve müzikoterapinin tedavi yöntemi olarak kullanılması akıllara hemen akıl hastalığını getirmektedir. Nitekim kaynaklar da yaygın olarak akıl hastalarının bu merkezlerde tedavi edildiğini doğrulamaktadır. Üstelik Hıristiyan-

⁵¹ Edelstein-Edelstein, *Asclepius: Collection...*, s. 371; Hart, "Asclepius", s. 235.

⁵² Hart, "Asclepius", s. 235.

lıkta günahkârlara verilen ilahi bir ceza olarak kabul gören akıl hastalığının, asklepionlarda tam anlamıyla tıbbi bir hastalık olarak değerlendirildiği nakledilmektedir.⁵³

Bergama'daki tapınağı asklepion yapıları için model alacak olursak bu tapınak-şifahanelerde tapım ve tedavi sentezinin mimariye yansımaları ile karşılaşırız. İki veya üç katlı olarak yapılan asklepionlarda tedavi amaçlı su kanalları yer alır. Tiyatro ve kütüphane gibi sosyal mekânlara da yer veren yapıda uyku odaları ile asklepiadların barınakları, çatı katında ise tapınak yer alır.⁵⁴

Asklepios tapımının bir diğer önemli şehri Hippocrates'in de yetiştiği düşünülen Kos'tur. Buradaki asklepion eğimli bir arazi üzerine üç teraslı bir yapı olarak inşa edilmiştir. En alt bölümde tedavi amaçlı sunulan kükürtlü su kaynakları ve Roma döneminde inşa edilen hamam bulunmaktadır. Orta bölümde iki adet küçük tapınak ve bir sunak yer alır. Bu bölüm aynı zamanda asklepiadların ikamet ettikleri yerdir. En üst kısımda ise Asklepios kültüne ait Dorik bir tapınak bulunur.⁵⁵

Tedavi ve ritüel

Asklepiionlarda medikal işlemler olarak hidroterapi, diyet, masaj, egzersiz ve uyku terapisi kullanıldığı ifade edilir.⁵⁶ Ayrıca hastalıkların tedavisi için yılan ve köpek gibi hayvanlardan faydalandığı aktarılmaktadır.⁵⁷ Uyku esnasında Asklepios'un hastanın rüyasına girdiği ve ona bazı komutlar vererek tedavi ettiğine inanılır. Asklepios'un bilicilik yeteneği ile ünlü Apollon'un oğlu olduğu hatırlanırsa bu yeteneğin kimden tevarüs ettiği anlaşılabilir.⁵⁸ Tedavi süreci uyku öncesinde sunulan bir kurban ve dua takdimeleri ile başlar ve tedavi sonunda Asklepios'a sunulan şükran takdimesi ile

⁵³ Angelos Chaniotis, "Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia", *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Ed. by. Horstmanshoff, Ph.J. van der Eijk and P.H. Schrijvers, Amsterdam-Atlanta: 1995, vol. II, s. 327.

⁵⁴ Hüseyin Üreten, "Helenistik Dönem Pergamon Kenti Tanrı ve Kültürleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 22, S. 35, 2004, ss. 206-208; Osman Bayatlı, *Bergama Tarihinde Asklepion*, Bergama Belediyesi Kültür Yayınları, 1993.

⁵⁵ Coldstream, "Greek Temples", ss. 91-92.

⁵⁶ Hart, "Asclepius", s. 234.

⁵⁷ Hart, "Asclepius", s. 234.

⁵⁸ Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, s. 342.

nihayete erer. Dolayısıyla tedavi işleminin bütünüyle kutsal bir ritüel olduğu söylenebilir.⁵⁹ Uyku terapisi haricinde hidroterapi, müzikoterapi, masaj, diyet ve egzersizler de asklepionlarda tedavi yöntemleri olarak kullanılmaktadır.⁶⁰

Epidarius başta olmak üzere pek çok Grek şehrinde var olan bu kültün, aynı bölgelerdeki kadim kültlerle de ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim Epidarius bölgesinde Miken uygarlığından kalma Apollon Maleatas kültü de aynı zaman dilimi içinde yaşamaya devam etmiştir. Corinth’de ise Apollon kültü ile Asklepios kültünün birleştirildiği söylenmektedir. Asklepionlar, festival zamanlarında çok özel kültlerin gölgesinde kalsa da, özellikle günlük tapımların yoğunlaştığı bir merkez konumundadır.⁶¹

Roma döneminde Asklepios kültü

Grek topraklarında Roma hâkimiyetinin artması neticesinde Asklepios kültünün Roma dini içerisinde yer edindiği görülmektedir. Kültün MÖ. 292 yılında Roma dininin bir parçası olduğu düşünülmektedir.⁶² Şair Ovidius’un anlatımına göre Asklepios kültünün Roma’ya taşınması bölgedeki veba hastalığıyla ilişkilidir. Bütün medikal uğraşlara rağmen vebanın etkisinin bölgede arttırmasından ötürü kehanet merkezi Delphi’ye bir elçi gönderilir. Delphi kâhini vebayı ortadan kaldıracak gücün Apollon’un oğlunda olduğunu söylemesi üzerine Asklepios heykeli Epidarius’tan deniz yolu ile Roma’ya getirilmiştir. Romalılar da tıpkı Yunanlar gibi kısa süre içinde Asklepios kültüne tapınmaya başlamıştır.⁶³

Pek çok yazara göre Roma dini orijinal olmaktan öte çevre dini geleneklerin pratiklerinden oluşan senkretik bir yapıya haizdir. İmparatorluğun yükseliş çağında elde edilen topraklarda var olan dini uygulamalar ve kültler aynıyla veya değişerek Roma’ya taşınmıştır. Örneğin kökeni Pers geleneğine dayanan Mitra kültü ve aslı kadim Mısır topraklarında yer alan tanrıça İsis kültünün Roma’ya taşındığı

⁵⁹ J.N. Coldstream, “Greek Temples: Why and Where?”, *Greek Religion and Society*, Ed. P. E. Easterling, J. V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge: 1985, s. 92; “Burkert, *Greek Religion*, s. 215.

⁶⁰ Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, ss. 278-285.

⁶¹ Burkert, *Greek Religion*, s. 215.

⁶² J. A. North, *Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford: 2000, s. 36.

⁶³ Ovid, *The Metamorphoses*, Bk. XV, ss. 443-447.

bilinmektedir. Grek panteonundaki pek çok tanrısal varlığın farklı isimlerle Roma'da kabul edildiği aşikârdır. Yine kökeni Mısır'a dayanan Osiris kültünün yeni bir versiyonu olan Serapis kültü üzerinden Romalı bir karaktere bürüldüğü görülmektedir.⁶⁴ İlginç olan hikmet ve verimlilik tanrılarının senkretik bir yorumu olduğu düşünülen Serapis'in özelliklerinden birisi de hastalıkları iyileştirmesidir ki, bu özelliğin kaynağı Asklepios'tur. Daha da ilginç, Asklepios'un Romalılar tarafından tapımının sürdürüldüğü zaman diliminde Serapis adına inşa edilen Serapiumların var olması ve bu kültün Hıristiyanlığın yayıldığı zamana kadar devam etmesidir. Açıkçası bu durum Roma dininin senkretik yapısı ile izah edilebilir. Roma dininin Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi hakikat iddiasından ziyade sosyal bir işleve sahip olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Şüphesiz ki, dinlerin toplumu bir arada tutmak gibi bir işlevi her zaman söz konusu olmuştur. Ancak Roma geleneğinde bu işlevin ehemmiyetinin çok daha fazla olduğunu söylemek mümkündür.

Şeytanlaştırma ve kültün sonu

Epidarius'ta başlayıp önce Yunan sonra ise Roma topraklarına yayılan Asklepios kültünün özellikle MS. II. yüzyılda Roma dininin en önemli tapımlarından biri olarak kabul gördüğü ifade edilir. Aynı yüzyıl içerisinde Roma'da popülaritesi artan başka bir din daha vardır: Hıristiyanlık. İmparatorluğun pek çok baskı ve kovuşturmasına rağmen Hıristiyanlık gün geçtikçe müntesip sayısını artırmaktadır. Bu durum şüphesiz ki pagan Romalıları rahatsız etmiştir. Aynı şekilde pagan uygulamalar da Hıristiyan yazarlarca yerilmektedir. III. yüzyılın sonuna doğru Diocletianus döneminde (MS. 284-305) Hıristiyanlar Asklepios tapımına katılmaya zorlanmışlar, kült adına kurban sunmayanlar ise öldürülmüştür.⁶⁵ Ancak IV. yüzyılın ilk çeyreğinde siyasi otoritenin yönü Hıristiyanlığa dönmüş ve pagan-Hıristiyan çekişmesi Hıristiyanlık lehine daha da şiddetlenmiştir. Constantine ile Hıristiyanlar arasındaki yakınlaşma ilk zamanlar pagan Roma dini aleyhine yaptırımlar getirmediyse de ilerleyen zamanlarda durum IV. yüzyıl öncesine nazaran değişmiş hatta pagan

⁶⁴ Ken Dowden, *Religion and The Romans*, Bristol Classical Press, London:1995, ss. 66-67,74.

⁶⁵ Bkz. J. Maksimovic, "Early Christian Martyrs Who Refused to Worship the Cult of Asclepius in the Times of Diocletian", *Acta Medico-Historica Adriatica*, C. 8, S. 2, 2010, ss. 239-260.

uygulamaların yasaklanması ve pagan tapınak ve kült merkezlerinin yıkılması söz konusu olmuştur. Constantine ile başlayan bu sürecin halefleri tarafından - Julian hariç - daha şiddetli bir şekilde devam ettirildiği görülmektedir. Dahası bir yüzyıl öncesinde Hıristiyanlar pagan tanrılara tapmaya zorlanırken bu kez pagan tanrılara kurban sunanlar için idam cezasının öngörüldüğü de kayıtlar arasındadır.⁶⁶

Paganlar aleyhine uygulanan yaptırımlar bununla da kalmamış, kimi pagan tapınakları kiliseye çevrilirken kimileri de yıkılmıştır. Eusebios'un aktardığına göre yıkılan tapınaklar arasında Kilikya asklepion da vardır. Yıkımın akabinde tapınakta herhangi bir tanrı ya da insanları iyileştiren bir ruhun bulunmadığını, insanların yıllarca gerçek olmayan bir varlığa inandıklarını da ifade eden yazar, tapınağın yerle bir edilmesiyle önceki çılgınlıktan herhangi bir iz kalmadığını da eklemektedir.⁶⁷ Ancak Eusebios'un bu iddiası bazı kaynaklar tarafından reddedilmektedir. Aksine Kilikya'daki asklepionun Julian döneminde faal olduğunu aktaran kayıtlar bulunmuştur. Pagan yazar Libanius ise Kilikya'daki tapınağın II. Constantius tarafından yıkıldığına yer vermektedir.⁶⁸ Bir başka önemli asklepion olan Bergama'daki tapınak ise III. yüzyılın ortasında deprem neticesinde yıkılmıştır. Ancak yeniden inşa edilmiştir. Diğer tapınakların akıbeti hakkında ise kesin bilgi yoktur. Bazılarının hastaneye dönüştürüldüğü, bazılarının ise Hıristiyanlarca ve doğal afetler sonucunda yıkıldığı düşünülmektedir.⁶⁹

Pagan tapınakların yıkılması ve bu nedenle pagan inancının gerilemesi, Hıristiyanlığın hızla yayılması ve imparatorluk dini olarak kabul görmesinin bir sonucu olarak okunabilir. Ancak onca tapınak içerisinde, sadece tapın merkezini olmayıp dönemin

⁶⁶ Dowden, *Religion and The Romans*, ss. 88-90.

⁶⁷ Eusebios, *Life of Constantine*, Trans. A. Cameron, S. Hall, Clarendon, Oxford: 1999, s. 145.

⁶⁸ Cameron-Hall, Eusebios, *Life of Constantine*, Clarendon, Oxford: 1999, s. 304. Roma dönemindeki tapınağın ilk yıkımı değildir. Epictetus, İskender'in eşini bir hastalık nedeniyle kaybetmesi sonucunda Asklepios tapınağını yaktığını nakleder. Epictetus, *Discourses, II*, Trans. W. A. Oldfather, Harvard University Press, London: 1956, s. 397.

⁶⁹ Hart, "Asclepius", s. 236.

şifahanesi konumunda - gündelik hayat açısından önemli bir merkez - olan asklepionların maruz kaldığı akıbetin arka planını ortaya koymak gerekmektedir. Bu bağlamda erken dönem Hıristiyan ve pagan yazarların Asklepios için kullandığı ifadeleri karşılaştırmalı olarak tahlil etmek yerinde olacaktır.

Oratio isimli eserinde Aristides (ö. MS. 181), Asklepios için şu ifadeler yer verir: “O (Asklepios), evrenin rehberi ve yöneticisi, herkesin kurtarıcısı ve ölümlülerin koruyucusudur... O her şeyin babası ve yapıcısı/yaratıcısıdır...”⁷⁰ Neo-Platonistlere göre ise Asklepios “evrenin kendisi aracılığıyla var olduğu ruh, onun dengede, sağlıklı ve genç kalmasını sağlayan, Zeus ve Apollon ile birlikte pagan teslisinin son üyü ve evrenin varlığından önce var olan tanrı...”⁷¹ olarak görülür. Hıristiyanlığı reddetmesinden ötürü “dönme Julianus” olarak da anılan imparator II. Julianus, İsa ve Asklepios biyografilerinin benzerliğinin farkındadır. *Hıristiyanlara Karşı* isimli eserinde “Asklepios (ilk) ziyaretini gökten yeryüzüne yaptı; ilk önce Epidarius’ta insan suretinde göründü... sonra Bergama’ya, İyonya’ya ve Tarentum’a oradan da Roma’ya. Sonra Kos’a ve Aigai’e geldi. Şu anda ise karada ve suda, her yerde... O hasta bedenleri iyileştirir ve günahkâr ruhları kaldırır”⁷² diye yazmıştır. Seçilen metinlerdeki ifadeler Asklepios’un sadece bedenleri iyileştiren bir şifacı olmadığını, ayrıca ruhları da kurtaran (soter), evreni yöneten, evrenden önce var olan (logos), tanrısal oğulluk mertebesine erişen bir varlık olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

Pagan yazarların övgü dolu ifadeleri Hıristiyan yazarlarca “gerçek dışı, uydurma” olarak değerlendirilir. Tertullianus Asklepios’u dünya için tehlikeli bir canavar olarak görmektedir.⁷³ Constantine’nin oğlu Crispus’un akıl hocası olan Lactantius ise (ö. MS. 320), Asklepios için “şeytan atası” ifadesini kullanmaktadır.⁷⁴ Bir diğer yazar Eusebios ise Asklepios’un bir kurtarıcı ve şifacı olduğuna ve uyku yöntemiyle pek çok kimseyi iyileştirdiğine inanıldığını

⁷⁰ Alexia Petsalis-Diomidis, *Truly Beyond Borders: Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford University Press, NewYork: 2010, ss. 200-201.

⁷¹ Edelstein-Edelstein, *Asclepius: Collection...II*, ss. 108.

⁷² Julian, *Against to Galilaeans*, Harvard University Press, Cambridge:1923, s. 375

⁷³ Edelstein-Edelstein, *Asclepius: Collection...II*, s. 132.

⁷⁴ Lactantius, *Divine Institutes* (II.16), Trans by. Anthony Bowen, Peter Garnsey, Liverpool University Press, Liverpool: 2003, s. 163.

kaydeder. Oysa Eusebios'a göre bu durum hakikat değil, aksine bir kandırmacadır. Asklepios tapımının ruhlara büyük zararlar verdiğini aktarır. Aynı zamanda insanların gerçek kurtarıcı ve şifacı olan İsa'yı anlamalarına da engel olmaktadır.⁷⁵

Hıristiyan yazarlar metinlerinde açıkça ifade etmeselerde onları rahatsız eden şey İsa ve Asklepios arasındaki benzerliklerdir. Henüz erken dönemde Yuhanna'daki "şeytanın tahtı" ifadesinin muhatabı sonraki yüzyıllarda Hıristiyan misyonu açısından bir tehlike olarak kalmaya devam etmiş olmalıdır. Bu tehlikeyi bertaraf edebilmek için bir yandan apolejetik metinler devreye sokularak Asklepios şeytanlaştırılırken öte yandan da kült merkezleri tahrip edilmiştir. Yunan mitolojisi açısından ikincil bir statüye sahip bir mitik figürün Hıristiyan misyonu açısından önemli bir tehlike görülmesine sebep olacak benzerlikler kültürün neden sona erdiğini anlamamızı sağlayacaktır.

Asklepios anlatıları ile İnciller kıyas edildiğinde görülecektir ki, pek çok yönden İsa ve Asklepios ortak özelliklere sahiptir. Öncelikle her ikisi de tanrısal bir figür olarak kabul görmüştür. Metinler her ikisine de varlık öncesi tanrılık payesi vermiş, her iki isim "logos" olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte iki isim de biri insani diğeri tanrısal kökene haizdir. Doğum hikayeleri onların insani kökenine atıf yapar. Her iki karakterin anneleri tanrısal değil insani doğaya sahiptir. Ancak doğum hikâyelerindeki mucizevi haller onları sıradan insanlar olmaktan çıkarıp tanrısal doğalarına vurgu yapan anlatıları destekler. Asklepios şifacı ve kurtarıcı vasıfları gereği pek çok hastayı tedavi etmiş ve hatta ölüleri diriltmiştir. Neticesinde Zeus tarafından öldürülmüş ve yeniden dirilerek Grek panteonunda yerini almıştır. İsa Mesih'e gelince İncillerin aktardığı bilgilere göre, kötürümleri, topalları, cüzzamlıları ve âmâ kimseleri iyileştirmiştir. Kim bilir belki de İsa'nın kötürümleri iyileştirdiği ifade edilen *Baytsayda* havuzu Filistin bölgesinde yer alan asklepi-onlardan biridir.

İsa ile Asklepios arasındaki benzerlikler yukarıdakilerle sınırlı değildir. İsa tıpkı Asklepios gibi ölüleri diriltmiş, çarmıhta can vermiş ancak üç gün sonra dirilerek insanlığın yegâne kurtarıcısı olduğuna inanılmıştır. Dolayısıyla her iki figür de "soter" kimliğini

⁷⁵ Eusebios, *Life of Constantine*, s. 303.

taşımaktadır. Asklepios, Zeus ve Apollon ile birlikte, İsa ise Baba ve Kutsal Ruh ile birlikte teslisin üyeleri olarak vasfedilmiş, tanrısal oğulluk mertebesinde tesliste yerlerini almışlardır. Şifa kabiliyeti Asklepios'tan sonra onun öğrencileri olan asklepiadlara geçerken benzeri bir durum İsa ve havarileri arasında görülmüştür.

Bu benzerlikler Hıristiyan yazarların pek çok Grek tanrısına rağmen neden ısrarla Asklepios üzerinde durdukları hakkında önemli veriler sunmaktadır.⁷⁶ Bununla birlikte her iki tanrısal varlığın tamamıyla aynı olduğu da söylenemez. Her iki biyografide birtakım bariz farklar görülür ki, bu nedenle olsa gerek Hıristiyan yazarlar asıl kurtarıcının İsa olduğunu, Asklepios ve benzeri şifacı kültlerin bir kandırmacadan ibaret olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla sahte bir şifacı ve kurtarıcı olarak değerlendirilen Asklepios kültü Hıristiyanlığın İsa imajına zarar vermektedir. Bu sebeple kültün ortadan kalkması için bir hayli çaba gösterilmiştir.

Sonuç

Asklepios'a ilişkin anlatıların belirgin iki aşaması söz konusudur. Bunlardan ilki tanrılaştırmadır ki, "anthropos" bir kahramandan antropomorfik bir tanrı figürüne evrilme metinler aracılığıyla kolaylıkla takip edilebilmektedir. Tanrısallık ile birlikte etrafında şekillenen kült özellikle MÖ. VI. yüzyılda kült merkezi Epidaurus'tan Grek coğrafyasına yayılmış, aynı topraklarda Roma hâkimiyetinin gerçekleşmesi sonucunda ise Romalılar tarafından devam ettirilmiştir. Külte ait tapınaklar diğer Greko-Romen tapınaklarından farklı olarak aynı zamanda bir şifahane olarak tasarlanmıştır. Asklepios heykellerinin taşınması ve asklepionların farklı Yunan şehirlerinde inşa edilmesiyle birlikte kült Greko-Romen kültürün önemli bir parçası olmuştur. Tanrısal akrabalık bağı, mucizevi doğumu, ölüleri diriltmesi ve ölümden dirilmesi gibi efsanevi anlatılar zamanla Asklepios'un Yunan ve Roma dinlerinde "soter" karakterli tanrısal bir varlık olarak kabul görmesine neden olmuştur. Ancak bu kurtarıcılık fikri Hıristiyan yazarları rahatsız etmiştir ki, böylece şeytanlaştırma evresi başlamıştır. Hıristiyanlarca evrensel kurtuluş doktrininin yalnızca İsa'ya has kılınmasından ötürü apolojetik metinler vasıtasıyla onun "şeytan ve sahte kurtarıcı" olduğu ifade edilmiştir. Apolojetik saldırıları Constantine döneminde paganlar

⁷⁶ Edelstein-Edelstein, *Asclepius: Collection...II*, ss. 255.

aleyhine başlatılan yaptırımlar izlemiştir. Kilikya sınırları içinde kalan asklepion tahrip edilmiş, Julianus döneminde yeniden inşa edilmek istenmişse de bu gerçekleştirilememiştir.

Özetle Asklepios tapımının hâlihazırda Apollon tapımının önemli bir merkezi olan Epidarius'ta başlaması ve bu tapımın yerine ikame edilmesi ile başlayan şöhreti, veba salgını karşısındaki çaresizlik nedeniyle geniş bir coğrafyaya yayılmış ve kendisinden önceki kültürleri devre dışı bırakmıştır. Ancak Roma'daki dini rengin Hıristiyanlık lehine değişmesiyle birlikte Asklepios tapımı da selefi olan kültürlerle aynı kaderi paylaşarak ortadan kaybolmuş yerine İsa imajı ikame edilmiştir.

Kaynakça

- Agelidis, Soi "Cult and Landscape at Pergamon", *Sacred Landscapes in Anatolia and Neighboring Regions*, Ed. by. C. Gates, J. Morin, T. Zimmermann, British Archeological Report, Oxford:2009.
- Ancient Greek Lyrics*, Trans by. Willis Barnstone, Indiana University Press, Indianapolis: 2010.
- Antoninus, Marcus Aurelius, *Meditations*, Trans. M. Hammond, Penguin Books, London: 2006.
- Apollodorus, *The Library II*, Harvard University Press, New York.
- Bayatlı, Osman, *Bergama Tarihinde Asklepion*, Bergama Belediyesi Kültür Yayınları, 1993.
- Burkert, Walter, *Greek Religion*, Harvard University Press, Massachusetts:1985.
- Cameron, A., - Hall, s., Eusebios, *Life of Constantine*, Clarendon, Oxford: 1999.
- Chaniotis, Angelos "Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia", *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Ed. by. Horstmanshoff, Ph.J. van der Eijk and P.H. Schrijvers, Amsterdam-Atlanta:1995, vol. II.
- Cicero, *De Legibus*, II, 8,19, *De Natura Deorum*, III.
- Coldstream, J.N., "Greek Temples: Why and Where?", *Greek Religion and Society*, Ed. P. E. Easterling, J. V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge:1985.
- Cosmopoulos, Michael, *Greek Mysteries*, Routledge, New York:2005.
- Dowden, Ken, *Religion and The Romans*, Bristol Classical Press, London: 1995,

- Edelstein, Emma J., Edelstein, Ludwig, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*, John Hopkins University Press, London: 1998.
- Epictetus, *Discourses, II*, Trans. W. A. Oldfather, Harvard University Press, London: 1956,
- Eusebios, *Life of Constantine*, Trans. A. Cameron, S. Hall, Clarendon, Oxford: 1999,
- Graves, Robert, *The Greek Myths, I*, The Folio Society, London: 1998
- Grimal, Pierre, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, Kabalcı, İstanbul:2012
- Gül, Ahmet, "Lokman Hekim ve Öğütleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, Kayseri:1985.
- Harman, Ömer Faruk, "Lokman", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV, Ankara:2003, c. 23.
- Harrison, Jane, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Meridian Books, New York:1955.
- Hart, Gerald, "Asclepius: God of Medicine" *Canadian Medical Association Journal*, 1965: V. 92.
- Hesiod, Homeric Hymns and Homeric*, Ed. By. G. P. Gooldi Tr. Hugh G. Evelyn White, Harvard University Press, London:1982
- Hippocrates I: Ancient Medicine*, Trans. W. H. S. Jones, Cambridge University Press, London: 1957.
- Homer, *Iliad*, Trans by. A.T. Murray, Harvard University Press, London: 2001.
- Jayne, Walter A. *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, University Books, New York: 1962.
- Julian, *Against the Galilaeans*, Harvard University Press, Cambridge:1923.
- Lactantius, *Divine Institutes* (II.16), Trans by. Anthony Bowen, Peter Garnsey, Liverpool University Press, Liverpool:2003.
- Lurie, Samuel; Glazerman, Marek, "The History of Cesarean Technique", *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 2004, c.189, v. 6
- Maksimovic, J., "Early Christian Martyrs Who Refused to Worship the Cult of Asclepius in the Times of Diocletian", *Acta Medico-Historica Adriatica*, C. 8, S. 2, 2010.
- Matyszak, Philip, *The Greek and Roman Myths*, Thames & Hudson, New York: 2010.
- McCants, William F., *Kültür Mitleri*, Çev. Merve Tabur, İthaki, İstanbul: 2012
- Mikalson, Jon D., *Ancient Greek Religion*, Blackwell, Malden, MA: 2005.
- North, J. A., *Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford:2000.
- Ovid, *The Metamorphoses*, Bk. II, Trans. Horace Gregory, The Viking Press, New York: 1958.

- Panagiotidoi, Olympia, "Asclepius' Myths and Healing Narratives: Counter-Intuitive Concepts and Cultural Expectations", Open Library of Humanities, c. 2, s. 1, 2016 (DOI: <http://dx.doi.org/10.16995/olh.34>).
- Petsalis-Diomidis, Alexia, *Truly Beyond Borders: Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford University Press, New York: 2010.
- Pindar, *Olympian Odes, Pythian Odes*, Ed. and Trans. William H. Race, Harvard University Press, London: 1997.
- Plutarch, *Moralia*, Trans. by. Frank C. Babbitt, Harvard University Press, London: 1962.
- Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, Trans. by. Gillian Clark, Bloomsbury, London: 2000
- Strabo, *Geography*, II, Trans. H. C. Hamilton, Bohn's Classical Library, London: 1856.
- Üreten, Hüseyin, "Helenistik Dönem Pergamon Kenti Tanrı ve Kültleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 22, S. 35, 2004.



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 13 (2), 2016
doi: 10.17131/milel.284852

Hakan Olgun, **Tuz ve Işık: Hz. İsa'nın Dağ Vaazı**

(İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2016), 198 s.

“Yeryüzünün tuzu sizsiniz. Ama tuz tadını yitirirse, bir daha ona nasıl tuz tadı verilebilir? Artık dışarı atılıp ayakaltında çiğnenmekten başka işe yaramaz. Dünyanın ışığı sizsiniz. Tepeye kurulan kent gizlenemez.” (Hz. İsa'nın Dağ Vaazı'ndan)

Dünya tarihinin şekillenmesinde birçok faktörün yanında dinlerin dolayısıyla peygamberlerin ve din kurucularının şüphesiz yadsınmaz bir etkisi vardır. Dünya haritası göz önünde bulundurulduğunda, özellikle yaşayan dünya dinlerinin iki havzada ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki Hint dinlerine ev sahipliği yapan Hindistan bölgesi diğeri ise Semitik dinlerin ve bundan kaynaklı birçok dini oluşumun ortaya çıktığı Ortadoğu coğrafyasıdır. Kuşkusuz aynı coğrafyada neşvünema bulan dini gelenekler birçok ortak nokta taşımaktadır. Özellikle Ortadoğu coğrafyasında adından söz ettiren dinlerde birçok ortak kişi veya kavramın farklı yorumlarıyla karşı karşıya geliriz. Sözgelimi İbrahim peygamber; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da ön plana çıkan bir şahsiyet olmasına karşın dinlerin onun hakkında farklı yorumları göze çarpar. İslam ve Hıristiyanlık söz konusu edildiğinde ise, hiç şüphesiz Hz. İsa'nın konumu her iki dini geleneğin ortak tartışma alanı olarak karşımıza çıkar. Özellikle Hıristiyanlığın ilk üç asrında yoğun bir şekilde tartışılan İsa Mesih'in ne'liği meselesi, Kur'an-ı Kerim'in nazil olmasından sonra yeni bir boyut kazanarak

tartışmalar hız kazanmış ve bu ekseninde karşılıklı reddiyeler yazılmıştır.

Reddiye geleneğinden farklı bir yöntem izleyen Hakan Olgun, “Tuz ve Işık: Hz. İsa’nın Dağ Vaazı” adını verdiği son çalışmasının hemen başında, Hz. İsa’ya nasıl yaklaştığını açıkça belirtmekle birlikte, kitap boyunca polemikçi bir dil kullanmaktan kaçınarak adeta Kur’an’da çizilen Hz. İsa gerçeğini gözler önüne sermektedir. Kitabı okuduğunuzda farkında olmadan, Peygamber İsa Mesih ile yüz yüze geldiğinizi hissetmektesiniz. Üstelik yazar bunu, aşırı yorumla kaçmadan ve okuyucuyu apolojik bir girdaba sokmadan adeta hakikati ona söyleterek başarmaktadır.

Daha çok Hıristiyan reformu/Protestanlık ve Lutheranizm üzerine yaptığı çalışmalarıyla ön plana çıkan yazar, son çalışmasında İsa Mesih’in Peygamberlik misyonunu İncil’de bulunan ilgili pasajlara dayanarak ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere Hz. İsa’nın Dağ Vaazı, diğer İncil metinlerinde de geçmekle beraber Matta İcili’nin 5.-7. Bölümleri arasında daha fazla yer bulmaktadır.

Olgun, kitabının ilk satırlarından itibaren Hz. İsa konusunda algı ve gerçek arasındaki keskin ayrımına işaret etmektedir. Hıristiyanların zihninde yer alan İsa Mesih algısı, dünyadan daha çok öteki âlemlerle ilgilenen, boynu bükük, elinde asasıyla gezinen ve çarpmıhta gerilerek canını veren bir figürden ibarettir. Buna karşın, yazarın ifadesiyle “geleneksel Müslüman algısı bir yandan onun bir peygamber olduğunu söylerken, diğer yandan çarpmıhta acı çeken görüntüleriyle onu kilise duvarlarına terk etmiştir” (s. 8). Bir İslam peygamberi olarak Hz. İsa’nın mesajını anlamak için Kur’an ayetleri dışında İncil metinlerinin ve özellikle Dağ Vaazı’nın önemli bilgiler verdiğini belirten yazar; Giriş kısmında Hz. İsa’nın hedef kitlesi durumundaki Yahudileri mercek altına almaktadır. Böylece İsa Mesih dönemindeki Ferisilerin etkisiyle oluşan din anlayışının Yahudi toplumu üzerindeki etkileri açığa çıkmaktadır. Bu yolla yazar aynı zamanda başlık olarak da seçtiği Hz. İsa’nın Ferisiler’e yönelik olarak kullandığı metaforların ve getirdiği eleştirilerin daha rahat anlaşılmasını sağlamıştır.

Hz. İsa döneminde içi boşaltılan ve hikmetten yoksun bir hal alan Yahudilik, Allah’ın göndermiş olduğu bir din olmanın ötesinde bir kültür ve töre haline dönüşmüştür. İşte tam bu noktada Hz. İsa,

Ferisiler tarafından dayatılan din anlayışını çok sert bir şekilde eleştirmekte ve bunun yerine samimiyet, ahlak ve ahiret inancının şekillendirdiği bir anlayışı yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Hıristiyan teolojisinin aksine İsa Mesih, Musa şeriatını kaldırmak veya yok saymak bir yana, bu şeriatı salt kural olmaktan kurtarıp onun hikmet ve ihlas boyutunu göz ardı etmeden anlaşılmasını ve yaşanmasını telkin etmiştir.

Dağ Vaazı bağlamında, Hıristiyan ilahiyatındaki birçok tartışma konusunda bizlere önemli bilgiler sunması, müellifin çalışmasını önemli kılan hususlardandır. Hz. İsa'nın misyonu ve hedef kitlesi, Musa'nın şeriatına karşı İsa Mesih'in tavrı, Hıristiyan pasifizmi, samimiyet ve din adamı tavrının eleştirisi gibi farklı konular buna örnek verilebilir. Bu çalışmasında yazarın, Hz. İsa dönemi Yahudi toplumunun sosyolojik tahlilini yapmasının sağladığı büyük bir fayda vardır. Dilimizde Yahudilik üzerine yapılmış birçok çalışma bulunmasına karşın Tuz ve Işık kitabını farklı kılan yönlerden birisi de İsa Mesih'in ifadelerinin perde arkasını, Dağ Vaazı'nın o günkü Yahudi toplumunda nasıl algılandığını, Ferisilerin geliştirdiği din kurallarının toplumda sebep olduğu yıkımı incelemesidir. Yazarın Yahudi toplumuna yönelik yaptığı bu tahliller, okurun hem Hz. İsa'nın kullandığı sembolik anlatımları/mecazi dili ve hem de Hz. İsa'nın peygamberlik misyonunu anlamasına önemli bir katkı sağlamaktadır.

Bu yaklaşımıyla yazar, genel olarak Hıristiyan ve İslam toplumlarının nezdinde ve belki de bazı din tarihçileri tarafından yanlış bilinen bir gerçeği de ortaya çıkarmaktadır. Hıristiyan pasifizmine dayanak olarak gösterilen ve Matta'da yer alan "Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin" ifadesi, yazara göre Hıristiyan zihni için bir paradokstur. Aksine, İsa Mesih'in gerek Dağ Vaazı'nda ve gerekse diğer İncil metinlerinde yer alan söz ve eylemlerinde pasif olmak bir yana o günkü toplum üzerinde son derece etkin olan Ferisilere meydan okuması, engerek soyu, ikiyüzlü ve kör kılavuz gibi ifadelerle onları en sert bir biçimde yermesi, Hıristiyan pasifizmi şeklinde yorumlanan sağ yanağına tokat atana sol yanağını çevirme eylemiyle çelişkili gibi görünmektedir. Üstelik yazar bu konuyu ele alırken Hz. İsa dönemi sosyal tabakalaşmayı irdeleyerek bu ifadenin aslında bir direniş ve meydan okuma olduğunu delillendirmektedir. Şöyle ki, Hz. İsa'nın yaşadığı dönemde Roma

İmparatorluğu'nda toplum; sınıf, ırk, cinsiyet, yaş ve statü olarak hiyerarşik bir şekilde tabakalara ayrılmıştır. Bu durum birçok alanda olduğu gibi ceza hukukunda da mevcuttur. Hz. İsa döneminde geçerli olan toplumsal hukuk geleneğine göre, cezalandırmak için kullanılan elin sağ mı yoksa sol mu olduğu, elin hangi tarafının kullanıldığı toplumsal statüyü ortaya çıkaran sembolik bir anlama sahiptir. Bu durum sağ ya da sol olmak üzere hangi yüzün hangi tarafına vurulduğu, vuran kişinin sağ ya da sol elini hatta elinin hangi tarafını kullandığını anlamlı kılmaktadır. Üst statüden birisinin alt statüden birisini cezalandırması için sağ elinin dışıyla onun sağ yanağına vurması gerekmektedir. Sağ yanağına vurulan mağdurun sol yanağını çevirmesi ise önemli bir toplumsal hukuk sorununa yol açmaktadır. Zira sol yanağına vurulabilmesi için vuran kişi ya sol elinin dışını ya da sağ elinin içini kullanmak durumundadır. Yahudi geleneğinde ise, sol el başkasını darb etmek için değil sadece kirli şeylerden arınmak için kullanılmaktadır. Bu durumda sağ yanağına sağ elin içi ile vurulması mümkündür. Fakat bu tarz ise, aynı sosyal statüdeki insanların kendi aralarındaki cezalandırma şeklidir. Diğer bir ifadeyle alt statüdeki bir kişiye sağ elin dışıyla değil içiyle vurmak, statü olarak onunla eşit olduğunu ima etmektir. Dolayısıyla yazara göre; İsa Mesih'in bu ifadesi bir pasifizm olarak değerlendirilemez. Tam aksine statü ve sınıf ayrımını reddeden ve zalime karşı dik duran bir tavrı ortaya koymaktadır (ss. 129-137).

Değerlendirme bölümünde ise müellif, Dağ Vaazı'nın tarihsel süreç içerisinde nasıl yorumlandığını, vaazın ihtiva ettiği temel ahlaki ilkelerin ve kullanılan metaforların zamanla uğradığı yorum tahrifini çarpıcı bir tarzda ortaya koymaktadır. Dağ Vaazı'nda yer alan gündelik ahlaki davranış kurallarının inzivaya çekilen keşiflere hasredilmesi, bahsi geçen hükümlerin siyasi değil sadece kişisel ve aile içi bir uygulama olarak yorumlanması gibi durumlar genel anlamda Dağ Vaazı'nın ütopyik idealler ve pasifizm olarak algılanmasına sebep olmuştur.

Kitabın girişinde de ifade edildiği gibi yazar Hıristiyan ve Müslüman toplumundaki Hz. İsa'ya yönelik algı ve gerçek ayırımına odaklanmakta ve Hz. İsa'nın Dağ Vaazı üzerinden konuyu açıklığa kavuşturmaktadır. "Müslümanlar için Hz. İsa ne ifade etmektedir" sorusunu soran yazar, Müslümanların sadece Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğünü reddetmekle yetindiklerini ifade etmektedir. Gerçekten

de Müslümanlar Hz. İsa'nın peygamberlik misyonundan daha ziyade onun ikinci defa gelişi meselesiyle ilgilenmişlerdir. Oysa yazar Hz. İsa'nın ilk gelişiyle ilgilenmekte ve ilk etapta Müslüman okurları onun ilk gelişinde yaptıklarıyla ilgilenmeye davet etmektedir. Kuşkusuz küreselleşen dünyanın önemli aygıtları olan sinema ve internet gibi unsurlarla Batı'nın oluşturmuş olduğu çarpiya gerilen pasif İsa Mesih algısı Müslümanların bilinç dünyasında da yer bulmaktadır. Aslında bir anlamda İsa Mesih dendiğinde genel olarak Müslüman toplumun tahayyülünde oluşan portre ile Hristiyan toplumun İsa'sı arasında Tanrı oğlu meselesi dışında çok ayırıcı bir fark yoktur. Adeta İsa Mesih, Müslümanlar için, Amentünün aksine Hristiyanlara terk edilmiş durumdadır. Tuz ve Işık adlı çalışma peygamber misyonuna sahip Hz. İsa gerçeğinin anlaşılmasında önemli bir adımdır.

Türkiye'deki kitap okuma oranları göz önünde bulundurulduğunda ders kitabı dışındaki akademik kitapların ikinci baskıyı görmeleri ya mümkün olmuyor ya da çok uzun zaman alabiliyor. Eserin bir yılın sonunda ikinci baskıya kavuşmuş olması ancak konunun ilgi çekici olması, yazarın dili ustaca kullanması ve akademik dilin getirdiği sınırlılıkları aşması ile açıklanabilir. Gerçekten de, İslam toplumunun yeniden dirilişi için tuzun tazeleyici, ışığın aydınlatıcı etkisine ihtiyaç yok mudur?

Bilal TOPRAK

Misafir Araştırmacı,
Catholic University of America
Department of Anthropology



Sema Özdemir, **Dâvud Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan**
(İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 336 s.

Düşünce tarihimizde felsefî ilimler kadar dinî ilimlerin de önemli rolü olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. İslam felsefesi ve Kelam gibi ilim dallarına dair önemli eserler kaleme almış olan düşünürlerin temel görüşlerini incelemeyip gün yüzüne çıkarmak kadar; tasavvuf alanında da önemli eserler kaleme almış olan düşünürlerin görüşlerini inceleyip ortaya koymak da düşünce tarihimizi anlamamıza büyük katkı sağlayacaktır. İşte bu bağlamda felsefe-tasavvuf sentezini gerçekleştirdiği kabul edilen İbn Arabî’nin en önemli şârihlerinden ve Ekberî ekolün 14. yüzyıldaki önemli bir temsilcisi olan Dâvud Kayserî’nin düşünce tarihimize katkılarının ortaya çıkarılması da büyük önem taşımaktadır.

Yukarıdan belirtilen önemli hususlara binaen yazar Dâvud Kayserî’nin varlık, bilgi ve insan konularına dair görüşlerini inceleme konusu yapmıştır. Kitap giriş, üç bölüm ve eklerden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar ilk olarak çalışmanın genel çerçevesini ortaya koyar. Bu bağlamda Kayserî’nin düşüncelerini ortaya koymak amacı ile Türkiye’de ve yurt dışında yüksek lisans tezi, doktora tezi, kitap, makale, sempozyum bildirileri ve tercüme düzeyinde yapılmış olan çalışmalar hakkında genel bilgi vererek lüiteratür değerlendirmesi yapar (s. 15). Bunun ardından başta çalışmanın temel kaynakları olan Kayserî’nin telif ve şerhler düzeyindeki eserleri ile birlikte çalışmanın ikincil kaynakları arasında yer alan kaynaklara dair bilgi verildikten sonra çalışmanın konusu, yöntemi ve amacına dair genel bilgilere yer verir. Daha sonra ise Kayserî’nin hayatı ve eserleri incelemeye geçen yazar, özellikle dönemin sosyal, siyasî ve ilmî ortamına dair doyurucu bilgi vererek dönemin genel şartlarına ışık tutar (s. 24).

Yazar, önceki çalışmalara nisbeten Kayserî’nin ilmi kişiliğinin şekillenmesinde önemli rolü olan ilmi seyahatlere dair daha geniş

bilgi verir. Bu bağlamda Özdemir, Kayserî'nin, Konya, Kahire, Niksar, Tebriz ve İznik'te bulunduğu muhtemel tarihler, bu şehirlerdeki medreseler ve önemli ilim adamları hakkında bilgilere yer verir. Yazar girişin son kısmında ise Kayserî'nin eserlerinin yöntem ve üslûbuna dair temel bilgiler verdikten sonra, müellife aidiyeti kesin olarak bilinen beşi telif ve dördü şerh olmak üzere dokuz esere dair bilgiler verir (s. 60). Kayserî'nin, kendi eserleri dışında istinsah ettiği bazı eserlere dair de bilgi verir. Özdemir, neredeyse Kayserî'nin eserlerinin tamamının tahkik ilminin çeşitli meseleleri üzerine kalem alındığını ifade ederek, birçok eserinde konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için mukaddimeler yazdığını, kapalılıktan uzak son derece düzenli bir anlatım tarzına sahip olduğuna vurgu yapar. Özdemir'in, Kayserî'nin eserlerini incelerken; gerek Türkiye'de gerekse de yurt dışında Kayserî'nin eserleri üzerine yapılmış olan tahkik, şerh, telif ve tercüme düzeyindeki çalışmalara dair bilgilere dipnotlarda yer vermesi önem taşımaktadır.

Özdemir, kitabın birinci bölümünde Kayserî'nin varlık meselesi hakkındaki temel görüşlerine yer verilmiştir. Varlık düşüncesini "vücûd" kavramı temelinde ortaya koyan müellifin görüşlerine yer vermeden önce lafzî ortaklık bakımından ve manevi ortaklık bakımından "vücûd" kelimesi ele alır. Yazar, lafzî anlamda "vücûd" kavramına üç farklı anlam veren Kayserî'nin; bu kavramın Tanrı ve mümkün varlıklar arasında ortak bir lafız olarak kullanılmasını reddettiğini; böylece filozofların görüşlerini eleştirdiğini ifade eder (s. 75). Bu bağlamda yazar Kayserî'nin, varlığın Tanrı'da ve mümkün varlıkta "müşekkek" şekilde yani farklı derecelerde bulunmasına da karşı çıktığını belirterek, burada temel kaygının "varlığın birliği" düşüncesini korumak olduğunu vurgular. Daha sonra "vücûd" kavramı ile ilintili olarak Kayserî'nin düşünce sisteminde önemli yeri olan adem, sübut, husûl, tahakkuk, ilim, rahmet ve nur kavramları inceleyen Özdemir, bunların Kayserî'nin varlık düşüncesinde taşıdıkları anlama yer verilmiştir (s. 81).

Eserde, temel olarak varlığın birliği düşüncesinin benimseyen Kayserî'nin, bu fikri koruyarak birlik ile neyi kastettiği ve onun düşüncesinde kesretin taşıdığı anlam ile "bir" ile "çok" arasındaki ilişki ele alınmıştır. Özdemir, birlik ve çokluğun mahiyeti konusunda bu iki kavramı itibari olarak görenlerin yanı sıra bunların vü-

cûdî olduğu görüşünde olanların varlığına dikkat çekerek Kayserî'nin bu görüşlerden birini reddedip diğerini kabul etmek yerine iki görüşün de haklı ve yanlış tarafları olduğu kanaatini taşıdığını belirtir. Kayserî'nin varlık düşüncesinde, birliğin çeşitleri bağlamında Hakk'ın el-Ahad ve el-Vahid olmak üzere iki tür birliğinin olduğu; ilkinde birliğin hiçbir nisbet kabul etmeyen Hakk'ın zatının birliği anlamında, ikincisinde ise birliğin bir sıfat ve kendisine sonsuz nisbetlerin yüklendiği bir merteye olduğu ifade edilir (s. 85).

Sufi düşüncede “bir” ve “çok” irtibatının açıklanması bağlamında yaratma, Tanrı'nın bilgisine dayandırılmaktadır. Özdemir, bilginin var olmasının ise ilim, âlim ve malûmun varlığını gerektirdiğine vurgu yaparak, muhakkik sufilerin bu üçlü ve itibari çokluğu ferdiyet-i selâse olarak ifade ettiklerini belirtir. Yazar, daha sonra a'yân-ı sâbite, nefes-i rahmanî ve ilk akıl gibi kavramların; Kayserî'nin varlık düşüncesinde taşıdıkları anlamlara yer verir. Kayserî için a'yân-ı sâbite kavramının; ilahî isimlerin Hakk'ın ilminde bulunan ma'kûl suretleri anlamı taşır (s. 93). Özdemir, Kayserî'nin varlık düşüncesinde bu suretlerin zâttan kaynaklanan sevgi sebebiyle ve sadece Hakk'ın bildiği gayb anahtarlarının zuhur ve kemal talebi sebebiyle feyz-i akdes vasıtası ile ilahi zâttan taşıdığı ifade eder (s. 94). Nefes-i rahmanî kavramı hakkında ise sufilerin, filozofların “birden ancak bir çıkar” ilkesini kabul ettiklerine dikkat çeken yazar, filozofların ilk akıl dedikleri şeyin Kayserî'nin düşünce sisteminde nefes-i rahmanî olduğunu belirtilir (s. 98). Ancak yazar, filozofların sudûr sisteminde Tanrı'nın sadece kendisinden ilk çıkan şeyle irtibatlı olduğu düşüncesini taşıdıklarını; buna karşı sûfîlerin de nefes-i rahmanînin tüm varlıklara ulaştığı ve her mevcudun Tanrı ile irtibat kurabileceği düşüncesinde olduklarını ortaya koyar. Özdemir, Kayserî için ilk aklın rabbın er-Rahman ismi anlamında olduğunu ve onun ilk akıldan küllî ruh, ruh-u Muhammedî ve hakikat-ı Muhammedî şeklinde bahsettiğini belirtir. Özdemir, bu bölümün son kısmında ise varlığın küllî mertebeleri konusu inceleyerek, vücûd mertebeleri hakkında ikili, üçlü, beşli, yedili ve daha fazla tasnifler yapıldığı belirtip, Kayserî'nin vücûd mertebelerini dört esas üzerine tasnif ettiğine değinir. Kayserî, ilk olarak âlemlerin tasnifi esasına dayanarak, a'yân-ı sâbite, ceberût, melekût, mülk ve insan şeklinde küllî âlemleri ve aslî mertebeleri beşe ayırmaktadır. Kayserî'nin ikinci tasnifte gayb derecelerini esas aldığını, üçüncü tasnifte ilahi isimleri esas aldığını ve dördüncü tasnifte ise birlik

mertebesine yakınlığı esas aldığı belirten yazar, bu tasnifler hakkında detaylı bilgilere yer verir(s. 104).

Kitabın ikinci bölümü olan *Dâvûd Kayserî’de bilgi meselesi* başlığı altında Özdemir, ilk olarak bilginin tanımı ve imkânı konusunu ele almaktadır. Bu bağlamda Kâtip Çelebi’nin *Keşfü’z-Zünun*’da yer verdiği bilginin farklı tanımlarını aktarır(s. 117). Kayserî’nin, bilgi konusunu ele alırken marifet, ilim ve hikmet kavramlarını esas aldığı belirten yazar, bu kavramların onun bilgi tasavvurunda taşıdıkları anlamı aktarıp, Kayserî’nin bilgi anlayışının “eşyanın hakikatini olduğu gibi idrak etmek, bu hakikatleri lazımları ile birlikte bilmek ve bu bilgiye uygun amelde bulunmak” şeklinde özetlenebileceğini belirtir. Gerçek bilginin eşyaya ait hakikatlerin idraki ile mümkün olduğu düşüncesinde olan Kayserî, bilginin imkânı konusunda ise aklı sınırlı görmektedir. Kayserî’ye göre hakikatleri, olduğu gibi idrak etmek aklın çok üstünde bir merteye olup, böyle bir idrak kalbin üzerindeki perdeleri kaldıracak rabbanî bir nura muhtaçtır. Burada Kayserî’nin, aklın sınırlılığını vurguladıktan sonra kalbe özel bir önem atfettiğini belirten Özdemir, bir şeyin hakikatinin bilgisinin ancak *Vücûd-ı Mahz* ile arasındaki perdeyi kaldırarak, Hakk’ın nuru ile aydınlanan, arınmış bir kalbe tecelli edeceği düşüncesinin Kayserî’nin bilgi sisteminde önemli bir yer tuttuğunu ifade eder (s. 125).

Kayserî, bu ilahi tecelli sayesinde baş ve gönül gözlerinden perdelerin kalkıp basar ve basiret nurunun birleştiğine dikkat çekerek, keşfî bilginin mertebesinin hem fikirden hem de tüm ilimlerin mertebesinden üstün olduğuna vurgu yapar. Kayserî, beş küllî âlemdaki suretlerin bilgisinin akıl ile değil kalp ile elde edildiğini belirterek, bilgi elde etmede kalbin genişliğine değinir. Daha sonra Tanrı’yı bilmenin imkânı konusunu inceleyen Özdemir, sûfîlerin bunu mümkün gördüklerini; İbn Arabî’nin Hakk’ı bilmenin âlemden yola çıkmak, Hakk’ın kendisine bizzat delil olduğunu idrak etmek ve suretlerin bir birinde zuhur etmesi olmak üzere üç yola olduğuna yer verir (s. 133). Kayserî’nin bu görüşe katılıp bu üç yola dair açıklamalarına yer verir. Daha sonra ilahî isimlerin hükümleri, ilah-ı mu’tekad, rû’yetullah ve ariflerin hayreti meselelerini ele alan yazar, Kayserî’ye göre aklın hayretinin onun sınırlılığından kaynaklanmasından dolayı olumsuz görüldüğü, fakat peygamberler ve velilerin hayretinin ise cehaletten değil de bilgidan kaynaklanan bir

hayret olması dolayısıyla övülen bir hayret olduğuna işaret eder (s. 140). Özdemir, bu bölümün ikinci kısmında Kayserî'nin ilmi ilahînin tanımı, konusu, mesele, ilkeleri ve amacına dair görüşlerini ortaya koymaya çalışır. Kayserî'nin "ilahî isim ve sıfatlar ile bunların hüküm ve lazımlarının mazharlarda nasıl zuhur ettiğinin bilgisini ve harici hakikatlerin bilinmesi" şeklindeki ilm-i ilahi tanımına yer verir. Yazar bu bağlamda Kayserî'nin görüşüne göre ilm-i ilahîyi felsefe ve kelamdan ayıran temel noktanın seyr-ü sülûk olduğuna vurgu yapar (s. 148).

Yazar, Kayserî'nin ilimler tasnifinde ilmî ilahînin yerini ortaya koymadan önce sırasıyla Aristo, Platon, Cabir bin Hayyan, Kindî, Farabi, Âmirî, Harizmî, İbnü'n-Nedim, İhvan-ı Safa, Ebu Hayyan Tevhidî, İbn Sina, İbn Butlan, İbn Rüşd, Kutbeddin Şirazî, İbnü'l-Ekfani, İbn Haldun, Suyutî, allame Hafid, Zekeriya Ensarî, Kâtip Çelebi, Tahanevî, Taşköprülüzade ve Şaçaklızade'nin ilimler tasnifi konusundaki görüşlerine kısaca değinir (s. 152). Bu ilim adamları arasında Tahanevî, İbn Haldun, Suyutî, Allame Hafid, Zekeriya el-Ensarî ve Şaçaklızade gibi belli isimlerin, ilimler tasnifinde tasavvufa yani ilm-i ilahiye bir ilim dalı olarak yer verdiklerine vurgu yapar. Daha sonra Kayserî öncesi sûfîlerden İbn Arabî, Konevi ve Kâşanî'nin ilimler tasnifine yer vererek, onların ilimler tasnifinde ilm-i ilahinin merkezî bir yere sahip olduğunu ortaya koyar (s. 160). Konu ile ilgili son olarak yazar, Kayserî'nin şer'î, aklî ve arabî olmak üzere üçlü ilimler tasnifi detaylı olarak ele alınmış olup, müellifin ilm-i ilahiye aklî ilimlere dâhil ettiğine değinir. Bu bölümün son kısmında Özdemir, ilm-i ilahînin pratikteki tezahürü başlığı altında Kayserî'nin düşünce sisteminde; nefsin arındırılması, seyr-ü sülûkün mahiyeti ve keyfiyeti, müşahede, keşfin mahiyeti, çeşitleri ve keşfi bilginin mizanı konuları farklı yönleriyle ele alır (s. 172).

Kitabın üçüncü bölümünde gerek felsefe tarihinde gerekse dinler tarihinde farklı boyutları ile ele alınan kelime/logos doktrini incelenmektedir. Âlemin aşkın ile ilişkisinin boyutlarını tartışan bu doktrin önemi insanın âlemdeki yerinin belirlenmesi bakımından oldukça büyük önem taşımaktadır. Özdemir, bu bağlamda Yunan felsefesi tarihinde Heraklitus, Anaxagoras ve Stoacıların görüşlerine yer verdikten sonra konunun Yahudi ve Hristiyan kelamındaki etkisini ele alır. Burada özellikle kavramın Stoacıların görüşleri ile Ya-

hudi düşüncesindeki anlamını uzlaştırmaya çalışan Philon'un görüşlerine yer vererek İbn Arabî'nin de Philon'un düşüncelerinden etkilendiğine dikkat çeker. Yazar ayrıca İbn Arabî'nin bu konudaki düşüncelerinin; Stoacılar ve Yeni Eflatunculuk gibi Helenistik unsurların yanı sıra İsmailîler ve Hallac'ın düşünceleri gibi İslamî etkilerin altında şekillendiğine de vurgu yapar (s. 195).

Özdemir, kelimcilerin "El-Kelime" doktrininin "halku'l Kur'an" görüşü, Gazzalî'nin "el-Mutâ" fikri ve İsmailîlerle Karmatîlerin "masum imam" düşüncesi olmak üzere üç başlık altında incelediklerini belirtir. Bu konular hakkında Mu'tezile, Eş'arîler, Ehl-i Sünnet, Haşviyye, Bâtınîler ve Şia'nın görüşlerine yer verildikten sonra Kayserî'nin konuyla ilgili görüşleri incelenir. Özdemir, Kayserî'nin kendinden öncekilerin görüşlerinin bütünüyle kabul veya reddetmek yerine onların doğru ve yanlış yönlerini ortaya koyarak kendi görüşlerini nasıl temellendirdiği ortaya koyar. Daha sonra kalp, vech-i hâss, fass ve hikmet olmak üzere dört temel kavramın "el-Kelime" ile ilişkisini ele alan yazar, bu bağlamda Kayserî'nin görüşlerini ortaya koyar (s. 222). Çeşitli itibarlarla kelimeye verilen farklı isimlerden hakikatü'l Hakaik, Hakikat-ı Muhammediyye, Nur-u Muhammedî, Ruh-u Muhammedî, el-Vâlidü'l-Ekber/Âdem-i Hakiki/Âdem-i Evvel/Nefs-i Vâhide/Ayn-ı Vâhide, Nüsha, Ümmü'l Kitab, Kalem-i A'lâ, el-Aklu'l-Evvel, el-Muallimu'l Evvel, el-Mevcudu'l- Evvel ve Halife kavramlarına yer veren Özdemir, Kayserî'nin düşüncesinde bu kavramlara dair detaylı bilgi vererek bunlardan her birinin "el-Kelime"nin hakikatine işaret ettiğine vurgu yapar (s. 231).

Yazar bu bölümün sonunda ise Kayserî'nin düşüncesinde insan-ı kâmilin "el-Kelime"nin dış dünya ile irtibat halinde bulunduğu konumun adı olduğunu belirtir. Kayserî'nin bu temel düşüncesinden hareket ile insan-ı kâmilin şehadet âleminde zuhur ederek hem kendisinin hem de terbiye edeceği mevcutların kemale ulaşmasına yardımcı olduğuna dikkat çeker. Kayserî'nin düşünce sisteminde insan-ı kâmil kavramı, mutlak anlamda kendi kemalini tamamlamış bütün insanlar için kullanılsa da işaret ettiği asıl kişi Hz. Muhammed'dir (s. 253). Yazar, müellifin düşünce sisteminde insan-ı kâmile ait kemalin, nübüvvet ve velayet olmak üzere iki şekilde zuhur ettiğini işaret ederek, nübüvvet ve velayet konularına dair felsefe, kelim ve tasavvuf alanlarındaki temel tartışmalara değinir

(s. 257). Bu konulardaki farklı görüşlere yer verdikten sonra özellikle muhakkik sûfilerden sayılan İbn arabî, Konevi, Kâşânî ile birlikte Kayserî'nin görüşlerine yer verir.

Sonuç bölümünde kitabın bölümleri hakkında özet bilgiler vererek genel bir değerlendirme yapan Özdemir, ekler kısmında birinci ekte Dâvud Kayserî'nin kullandığı terimler sözlüğüne, ikinci ekte tablolara, üçüncü ekte Orhan bey medresesine ait vakfiyenin tercümesine, dördüncü ekte ise Dâvûd Kayserî'nin İznik'teki kabri ve tarihi çınarın fotoğrafına yer verir. Son olarak bibliyografya, ayet, hadis, kelime ve şahıs isimlerinin dizinine yer verir.

Genel anlamda Ekberî ekolün düşünce sisteminin günümüzde sağlıklı bir şekilde gün yüzüne çıkartılıp düşünce mirasımız içerisindeki yeri ve katkısının tespit edilmesi özel anlamda ise Osmanlı devletinin ilk resmi müderrisi olan Dâvûd Kayserî'nin düşünce sisteminin ortaya çıkarılması bağlamında bu konuda gerek yurt içinde gerekse yurt dışında yapılmış olan sınırlı çalışmalara bu çalışmanın önemli bir katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz. Kitapta ele alınan konulara dair yeri geldikçe önemli görülen filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıfların görüşlerine yer verilmesi de çalışmaya daha geniş bir perspektif kazandırmıştır. Ayrıca gerekli görülen yerlerde konuların anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla dipnotlarda açıklayıcı nitelikte bilgilere yer verilmesi de çalışmanın önemli özelliklerindedir. Yazarın çalışma boyunca Kayserî'nin varlık, bilgi ve insan konularındaki düşüncelerini sistematik bir tutarlılık içerisinde ortaya koyarak, gayet açık ve akıcı bir üslup kullanması da okumayı kolaylaştırıcı niteliktedir.

Sadi YILMAZ

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı



**Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslâmî Edebiyat:
Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara**
(İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2015), 183 s.

Kenan Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslâmî Edebiyat* adlı çalışmasında, 1980’li yıllardan günümüze değişerek gelen İslamcılığı, dönemin İslamcı anlayışlarının kavranabilmesi için toplumsal ve siyasal yaşama ışık tutmaları bakımından önemli kültürel metinler olduğunu düşündüğü “hidayet romanları” ve “öz eleştirel romanlar” bağlamında incelemektedir. İslamcılık kavramı ile yazarın kastettiği, İslam’ı aktörlerden bağımsız sabit bir veri olarak düşünen özcü (essentialist) açıklamaların aksine; İslam’ın ne söylediği değil, aktörler tarafından nasıl yorumlandığı ve kurgulandığıdır. Dolayısıyla İslamcılık kavramı sürekli yeniden yorumlanan sosyal ve siyasal bir pratik olarak ele alınmaktadır (s. 5). Hidayet romanları; modern çağın “ahlâki dejenerasyonuna” karşı İslam’ın tek çözüm olarak sunulduğu, toplumsal dönüşme ve İslâmîleşmeyi hedef alan mesaj yüklü anlatılardır. Bu romanların yazıldığı 1980’li yıllardan 1990’lara gelindiğinde romanlarda İslâmî kimliklerin bizzat sahipleri tarafından eleştirilmeye başlandığını ve böylece öz eleştirel romanların ortaya çıktığını belirten yazar, Türkiye’deki İslamcılığın gelişim sürecini ve değişen İslamcılık anlayışını romanlar aracılığıyla alıntılarla örneklendirerek göstermeye çalışmıştır. Bu amaçla 1980’lere ait olan Şerife Katırcı Turhal’ın *Müslüman Kadının Adı Var* ve Ahmet Günbay Yıldız’ın *Boşluk* adlı romanlar ile 1990’larda yazılan Halime Toros’un *Halkaların Ezgisi* ve Ahmet Kekeç’in *Yağmurdan Sonra* romanları incelenmiştir. İlk bakışta pek çoğumuz romanların kurmaca metinler olduğunu düşünmemize rağmen; yazar verdiği örneklerle roman, siyaset, sosyal hayat ve sahip olduğumuz bireysel ve toplumsal kimlikler arasında doğal bir bağ olduğunu vurgulamıştır. Türkiye’de değişen sosyal ve siyasal şartlara bağlı olarak İslâmî aktörler tarafından yeniden yorumlanan İslamcılık, bu eserde, İslâmî romanlardaki değişim dönemselsel olarak incelenerek aktarılmıştır.

Türkiye'ye roman, Batılılaşma çabası içerisinde bulunduğumuz yıllarda girmiş, 1970'lere kadar özellikle İslâmî kesimler tarafından mahrem hayatı sunması bakımından çokça eleştirilmiş, fakat daha sonraki yıllarda romanın İslâmîleştirilebileceği fikrinin doğmasıyla birlikte "İslam'ı yayma aracı" olarak kullanılmaya başlanmış ve hidayet romanları olarak adlandırdığımız romanlarla Batı'ya ve Batılı yaşam tarzına – dolayısıyla bu yaşam tarzını empoze ettikleri, dini sembolleri olumsuz resmettikleri ve ahlâki bozulmaya sebep oldukları gerekçesiyle Cumhuriyet dönemi romanlarına- karşı çıkılıp "olması gereken" İslâmî bir yaşam tarzı keskin ifadelerle okuyucuya sunulmuştur.

1980'lerin siyasal ortamında, farklı İslâmî grupların ortak endişesi Batılılaşma olarak algılanan modernleşme süreciydi ve getirdikleri ortak çözüm ise modern yaşamın İslâmî prensiplere göre yeniden düzenlenmesi ve yeni bir İslâmî kimlik oluşturulması gerektiği idi. Yazar, bu yılların ürünü olan hidayet romanlarındaki sosyal- siyasi hayat ve buna bağlı gelişen İslam algısının kolektif ve toplumsal yapısını bizlere göstermek için Şerife Katırcı Turhal'ın *Müslüman Kadının Adı Var* ve Ahmet Günbay Yıldız'ın *Boşluk* adlı romanlarını ele almıştır. Hemen hemen bütün hidayet romanlarında olduğu gibi, *Müslüman Kadının Adı Var*'da bir üniversite öğrencisinin İslâmîleştirilme -"doğru yolu" bulup İslam'ı yaşamaya başlaması-, örtünme ve İslâmî kimliği sebebiyle toplumdan dışlanma süreci; ikinci romanda ise bir erkek karakterin İslâmî yaşam biçimini benimseme öyküsü anlatılır. Bu romanlarda İslâmî ve İslâmî olmayan arasında keskin bir ayrım yapıлып, temelde modernleşme sürecinin toplumu ahlaki çöküşe götürdüğü fikri işlenir (s. 105-107). Hidayet romanlarının başlangıcında İslam'dan uzak bir yaşam tarzı benimseyen karakterler zamanla ruhsal problemler yaşayıp manevi boşluğa düşerler ve neticede kendilerine yeni birer sayfa açıp hayatlarına iyi ve mutlu Müslümanlar olarak devam ederler. İslâmîleştirilme sürecine giren kadın karakterler kendilerini seküler kimliklerden arındıran önemli bir sembol olarak kabul edilen başörtüsünü de kullanmaya başlarlar. Öyle ki romanların pek çoğunda kadının başörtüsü ülkenin bayrağına benzetilip önemi vurgulanır ve yeni bir hayatın başlangıcını temsil eder. Tesettürlü kadınların gerici olarak damgalanma problemine şiddetle karşı çıkılıp; bu kadınlar modern, kültürlü, ileri görüşlü olarak sunulur. Bu

tarz romanlarda, İslâmî karakterler, İslâmî olmayan -genellikle Kemalîst modernleşme savunucusu- karakterlerle çeşitli diyaloglar ve tartışmalar içerisinde bulunan, fikirleri ve savundukları tezler baskın gelen, " tartışmayı kazanan" kesimdir (s. 109). Hemen hemen tüm hidayet romanları, adından da anlaşılacağı üzere karakterlerin hidayete ermeleriyle mutlu sona ulaşır. Hidayet söylemleri ile yeni bir kimlik inşasının ve toplumsal dönüşümün amaçlandığı bu romanlarda, İslâmî yaşam biçiminin toplumun mutluluğuna vesile olacağına altı çizilir.

1990'lara yıllara gelindiğinde ise, değişen sosyal ve siyasal şartlar neticesinde değişen İslami kesime paralel olarak, ideal İslâmî yaşam tarzı sunmak yerine, karakterlerin iç sorgulamalar yaşadıkları, kendileri ve İslâmî çevreleri rahatlıkla eleştirebildikleri ve günahlarını itiraf etmekten çekinmedikleri; yazarın "öz eleştirel" olarak nitelendirdiği yeni bir roman türü ortaya çıkmıştır. Zira vurgulandığı üzere, roman asla içinde bulunduğu toplumdan bağımsız olamamaktadır. 1990'ların yeni aktörleri kendilerini hidayet romanlarında kurgulanan kolektif kimlikle özdeşleştirmez. Bir başka deyişle, 1980'lerdeki İslâmî aktörlerin hikayeleri, 1990'ların ortamıyla ve yeni kazanılan toplumsal pozisyonlarla örtüşmez. 1980'li yıllarda örtülü kadınlar üniversitelerde eğitim alabildiler ve modern meslekler edindiler. Bunun yanı sıra 1990'lı yıllar İslâmî tatil mekanlarının, kafelerin, otellerin, televizyonların ortaya çıktığı yıllar olup, İslamcılık kendi kamusal mekanlarını oluşturdu (s. 118). Fakat 1990'larda örtüleriyle kamusal alanda çalışmamak ve üniversite mezunu ev kadını olmak İslâmî karakterleri bazı çelişiklere düşürdü. Dolayısıyla kariyerleri ve inançları arasında kalan bu karakterler, İslâmî sınırları bizzat kendileri sorgulamaya başladılar. İslâmî romanlara kaynaklık eden yaşam pratiklerinin bu denli değişmiş olması, yazılan yeni hidayet romanlarının içeriklerini kısmen değiştirip öz eleştirel romanların yaygınlık kazanmasına neden oldu.

Yazar, toplumsal İslâmî dönüşüm düşüncesinin geçmişte kalıp, bireyselliğin hâkim kılındığı yeni bir anlayışın geliştiği tezini doğrulamak üzere Halime Toros'un *Halkaların Ezgisi* ve Ahmet Kekeç'in *Yağmurdan Sonra* adlı eserlerini incelemiştir. Bu romanlarda, karakterlerin 1980'li yıllarda benimsedikleri İslâmî anlayışları yeni

bir gözle değerlendirme hikayeleri anlatılır. Hatta bu iç sorgulamalar *Halkaların Ezgisi* romanının kahramanı Nisa'nın başörtüsünü çıkarması ve seküler bir hayat yaşamaya bağlaması gibi 80'li yıllarda asla karşılaşamayacağımız bir sonla biter. *Yağmurdan Sonra* adlı romanın kahramanı Murat ise evli bir Müslüman erkek olmasına rağmen, yine 80'li yıllarda karşılaşamayacağımız bir şekilde, dini inancı ve yasak aşkı arasında sıkışıp başka kadınlar hakkındaki duygularını açık eder. Murat, benimsediği İslâmî anlayışı sorgulamaya başlar ve hatta 28 Şubat sürecinden sadece laik çevreleri değil, bazı İslâmî kesimleri de sorumlu tutar ve kendisini her iki kesimden de uzaklaştırır. Hidayet romanları huzurlu bir hayatın başladığı sahnelerle bitirilmiş olup kahramanların gündelik hayatlarına pek değinilmezken; öz eleştirel romanlarda karakterlerin modern gündelik yaşamlarından ayrıntılar sunulur. Bu romanları hidayet romanlarından ayıran bir diğer faktör ise "öteki" algısıdır. Hidayet romanları siyah ve beyaz karakterler üzerine kuruludur. Bu romanlarda Batılılaşmış karakterler türdeş bir şekilde algılanır, karşılıklarına yine homojen bir şekilde kurgulanan İslâmî karakterler çıkarılır. Buna karşın öz eleştirel romanlarda böyle bir homojenleştirme yoluna gidilmez. Yani hidayet romanlarında biz ve öteki / İslâmî ve İslâmî olmayan ayrımları yapılırken, öz eleştirel romanlarda bireysel farklılıklara değinilip her Kemalist olan kişinin "kötü" olmayacağı anlayışı işlenir (s. 149).

Sonuç olarak vurgulamak gerekir ki 1990'larda ciddi bir dönüşüm sürecine giren İslamcılık 1980'lerdekinden oldukça farklıdır ve İslâmî hareketlerle birlikte yaygınlaşan İslâmî romanlar, değişen sosyal ve siyasal şartlardan bağımsız olmayıp toplumun içinde bulunduğu ruh haline ışık tutup, değişim sürecine girmiştir. Dolayısıyla 1980 ve 1990'lı yıllar arasında gerçekleşen İslam'ı yeniden yorumlama hadisesi ve toplumsal hidayetten bireysellik vurgusuna geçiş aşaması, Kenan ÇAYIR'ın çalışmasında dört farklı roman örneğiyle incelenmiştir.

Hande Meliha İÇAÇAN

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İngilizce İlahiyat 4. Sınıf Öğrencisi

Haşim Rezi, **Zerdüş: Hayat, Zaman, Mekân**, çev: Erkan Çardakçı,
(İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 88 s.

Tanıtımını yapacağımız eser, modern dönem Zerdüştilerinden olan ve Zerdüştilerin Kutsal kitabı Avesta'yı günümüz Farsçasına çeviren Haşim Rezi'nin "*ZERTOŞT Zindegi Zeman Mekân*" adlı eserinin Türkçeye yapılan çevirisidir. Haşim Rezi, Mecusilik/Zerdüştilik inancının düalizmden uzak, tek tanrı inancına sahip bir din olduğunu; böylece Ahura Mazda'nın tekliğini ve Angra Mainyu'nun Ahura'nın karşısı bir tanrı olmadığını, bunun Zerdüş sonrası dönüşen bir teoloji olduğunu savunan bir Mecusidir.¹ Rezi'nin Zerdüşti olması, eserde değinilen konuları bir Zerdüşti'nin gözünden okuma imkânı sağlamaktadır.

Avesta'yı mutluluğun kaynağı olarak gören yazar, bu eseri Zerdüş'ün öğretilerinin anlaşılmasına katkı sağlamak ve bu amaç doğrultusunda insanlara bir yöntem sunmak üzere kaleme aldığı belirtmektedir. Eser sekiz başlıktan oluşmaktadır.

Rezi, eserin ilk üç başlığında Zerdüş'ün hayatı, yaşadığı dönem, soyu ve arkadaşları hakkında bilgiler sunarken önemli gördüğümüz hususları şöyle sıralamaya çalıştık:

Tarihi süreç içerisinde o kadar yıkıcı olaylar yaşanmıştır ki kendisiyle birlikte tarihe ışık tutacak çok sayıda yapıyı ve eseri de yok edip götürdüğünü vurgulamaktadır. Bu bağlamda dünya tarihine yön vermiş büyük insanların ve peygamberlerin hayatını yazmanın zor olacağına vurgu yapan Rezi, Zerdüş'ün hayatını da yazmanın da güç bir iş olduğunu ifade eder. O, Zerdüş dönemindeki bilgi ve belgelerin tahrip edilmiş bir şekilde günümüze ulaşmasından dolayı bazı araştırmacıların Zerdüş'ü tarihte yaşamamış, efsanevi bir karakter olarak gördüklerini; ancak "Gatha"nın varlığının bu düşüncüyü yalanladığını ifade etmektedir. Rezi, Sasani dönemi Avesta ilahiyatından olan Dinkard kitabında ve Yunan tarihçilerinin kitaplarında Zerdüş'ten söz edilse de bu konuda en doğru bilgiyi

¹ Mehmet Alicı, *Kadim İran'da Din, Ayışığı* yayınları, İstanbul: 2012, s. 292.

Gathalardan öğrenileceğine vurgu yapar. Çünkü Gathaların hem Zerdüş'tün kendisi hem de ailesi, arkadaşları ve takipçileri hakkında bilgiler içerdiğini dile getirir. Gatha dışındaki eserlerde Zerdüş'tün hayatının olağanüstü ve sihirli olaylarla anlatıldığını ifade ederek, kısaca bunlara değinir. Ancak bu eserlerden bazılarının yanlış bilgiler aktardığını ileri sürer.(s.11-12)

Rezi, Zerdüş'tü Ari peygamberi, onun getirdiği Ahura Mazda merkezli dini ise "Mazdayi Zerdüştlük" olarak ifade etmektedir. Zerdüş'tün felsefesinin, fikirlerinin ve insanlığa sunduğu değerli yolun etkileyici olduğuna ve günümüz felsefesine katkı sağladığına inanan Rezi, MÖ IV. yüzyıldan günümüze kadar Zerdüş'te öğretisi hakkında pek çok araştırmanın yapıldığına vurgu yapar.

Zerdüş'tün hangi dönemde yaşadığı ile ilgili spekülasyonlara da değinen Rezi, Gathaların dil yapısının belirtilenden çok daha eski dönemlere ait olmasından ötürü verilen tarihlerin hiçbirinin bilimsel bir kesinliğe sahip olmadığını ifade eder. Ona göre kesin olan tek bilginin, Zerdüş'tün milattan önceki bir dönemde yaşadığı bilgisidir. Zerdüş'tün doğduğu, yaşadığı ve peygamberliğini bildirdiği yer hakkında bilgi verdikten sonra, eski ayinlere göre ışıktan doğduğu, doğumu esnasında güldüğü ve hayatında bazı mucizevi olayların gerçekleştiği bilgisini verir. Avesta'nın 13. Yeşt ve 19. Yeşt bölümlerinde doğumuna değinildiğini de ifade ederek bu bölümlerden pasajlar aktarır. (s.17)

Rezi, Zerdüş'tün peygamberliği öncesinde daha büyük bir amaç için doğduğu hissine kapıldığını, bu yüzden 10 yıllık bir inziva hayatı yaşadığını, bu süreçte hakikate erişerek Ahura Mazda'yı bulduğunu, ayrıca dünyaya ve insana hükmeden iki gücün (iyilik ve kötülük) varlığını fark ettiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte yazar, Zerdüş'tün kendisine peygamberlik verilmeden önce dinden ve ruhaniyetten haberdar olduğunu, bundan dolayı kendi döneminde var olan dini geleneğin zayıflığını ve eksikliğini fark ettiğini ve yeni bir din inşa ettiğini ifade eder. (s.19)

Rezi, Avesta ve Zerdüş'te adlı başlık altında Edmund Bordeaux Szekely'nin *Zend Avesta* kitabının ilk cildinden alıntılara yer verdiğini ifade eder. Ancak dipnot vermediğinden hangi görüşün Szekely'ye hangisinin Rezi'ye ait olduğunu tespit etmek zordur. Bundan dolayı bölümle ilgili bilgileri sunarken Rezi'ye atfederek sunacağız.

Rezi, insanlık ömrünün en büyük kültür hazinesi olarak kabul ettiği Zerdüş'tün Avesta'sının insanlığı mutluluğa götürmek için gönderildiğini; fakat insanlığın yanı başında bulunan mutluluk kaynağını fark etmediğini, Szekely'den alıntıladığı Meaterlinck's masalıyla anlatır. Masalda mutluluğun kaynağı olduğuna inanılan Mavi Kuş'u her türlü zorluğa katlanarak arayan; fakat sonunda kuşun evlerinde olduğunu öğrenen iki kardeşin hikâyesi anlatılmaktadır. Bu bağlamda Avesta'nın mutluluk için eğitsel bir program sunduğu dile getirilmekte ve insanlığın Zerdüş'tün öğretilerine muhtaç olduğu ifade edilmektedir.

Rezi'ye göre günümüzde Avesta ve Zerdüş'tün öğretileri anlaşılabilir. Bunun için Zerdüş'tün öğretilerini anlamaya başlarken sınırların ötesine geçip, dilbilimcilerin eski dil hakkında sundukları yetersizliklere takılmadan Zerdüş'tün gerçek fikirlerini ortaya koymak gerekmektedir.(s.29-30) Nitekim Rezi, Zerdüş'tün öğretisinin günümüz dilbilimciler ve filozoflar tarafından tam manasıyla anlaşılmadığını, bunun için de Avesta'nın sözlerini tam olarak açıklayamadıklarını öne sürer. Szekely'ye göre Zerdüş tarafından yazılan ilk Avesta'nın Sümer yazısıyla yazıldığını ifade eden Rezi, Avesta'nın anlaşılması ve şifresinin çözülmesi için Sümer yazısı tercümesi şeklinde yazılması gerektiğini vurgular. Rezi'ye göre bu şekilde Zerdüş'tün öğretileri doğru bir şekilde okunabilecek; ancak öğretiler, sadece yüzeysel olarak anlaşılacaktır.(s.31-32) Bu durum, Rezi'nin *Avesta*'nın insanüstü ve ilahi bir kaynak olduğunu ve hikmetinin anlaşılmasının zorluğunu gösterme çabası içinde olduğunu göstermektedir.

Avesta'nın anlaşılmasının zorluğu yanında Zerdüş'tün de tanınmasında bir takım zorlukların olduğuna değinen Rezi, bu duruma gerekçe olarak eski kaynakların günümüze kadar ulaşmamasını gösterir. Ayrıca Rezi'ye göre, bir başka neden de Zerdüş'tü tanıtmaya çalışan tarihçi ve araştırmacıların, çok iyi araştırmalarda bulunmamaları ve onun yaşadığı çağın şartlarını, kültür ve yaşayışını dikkate almadan anakronizme düşmeleridir. Müellif, Zerdüş hakkında yazılan en eksiksiz ve olayları sebep sonuç ilişkisi içinde değerlendiren teorinin, üç farklı dönemde üç farklı Zerdüş'tün varlığından söz eden teori olabileceğini ifade eder.(s.35-37) yazarın anlatımından hareketle Yunanlı tarihçilerin, Zerdüş'ten bahsederken

kendinden önce yazılanlara bir şeyler ekleyerek farklı Zerdüş'tü tipolojileri oluşturduklarını ifade edebiliriz. Ayrıca bu teorinin, Yunanlı tarihçilerin Zerdüş'tü'nün yaşadığı dönemle ilgili bilgi verirken birbirinden farklı üç tarih vermiş olmalarından kaynaklandığını söylememiz de mümkündür.

Rezi, başka bir başlıkta Zerdüş'tü'nün öğretilerinden kesitler sunmaktadır. Din /Religion kelimesinin Religere kökünden geldiğini bunun anlamının da yaklaştırmak, birleştirmek olduğunu ifade eden Rezi, bu anlamdan hareketle Zerdüş'tü dinindeki öğretilerin insanı dünyaya bağladığını, dünyayla birleştirdiğini belirtir. Bu bağlamda Avesta'nın kelime anlamının da eski dillerdeki manasından hareketle "yaşamın kitabı" olduğunu ifade eden Rezi'ye göre Avesta'nın her bölümünde Zerdüş'tü'nün kutsadığı, insanı dünyaya bağlayan unsurlara methiyeler vardır. Rezi'nin aktarımına göre ilk övülen/kutsanan *Toprak*'tır. Övülen diğer unsurlar: *Su*, "hayatın babası" olan *Güneş*, "hayatın nefesi" olan *Hava /Atmosfer*, insanın kardeşi olarak kabul edilen "*Ağaç*", "*Yaşam Ateşi*", hayatın sahibi olan "*İnsan*", kültür olarak tarif edilen "*Yaşamın Işığı*" ve son olarak "*Sonsuz Yaşam*" dır. (s.39-48)

Rezi'nin "*Yaşam Ateşi*"ni kutsama ile ilgili yaptığı yorumlar dikkat çekicidir. Rezi'ye göre yaşam ateşinden kasıt, harici bir enerji ya da ateş değildir. Bu ateş, yaşam enerjisi anlamında kabul edilmekte ve insan ruhundaki saflık ve temizliği temsil etmektedir. Yaşam enerjisi, tamamen insanın vücudu ve ruhuyla alakalıdır. Bu bakış açısından dolayı Rezi, Yunan filozof ve tarihçilerin Avesta'da sözü edilen ateşi, zahiri olarak görerek gerçek anlamdan uzaklaştırdıklarını ve böylece insanların onu yanlış anlamalarına neden olduklarını öne sürer. Bu bağlamda Rezi'ye göre kiliseler İsa öğretilerinden nasıl uzaklaştırıldı ise Zerdüş'tü ayinler de Zerdüş'tü'nün öğretilerinden öylece uzaklaştırılarak yapılmaktadır.(s.42-44)

Diğer bir ilgi çekici yorum, "hayatın sahibi"ne yapılan övgü ile ilgilidir. Hayatın sahibinden kasıt *İnsanoğlu* 'dur. Tabiatın bir parçası olmakla birlikte insanı önemli kılan şey, düşünce gücü ve aklıdır. Razi, Zerdüş'tü'nün insanı tanrının yeryüzündeki tecellisi olarak gördüğünü, dolayısıyla insanın yaratma eyleminin devam ettiricisi olduğunu ve dünyayı kendi ihtiyacına göre şekillendirme ve hükmetme gücüne sahip yegâne varlık olduğunu ifade eder. Ona göre

Avesta, yaratıcı tanrının tabiat ve evren için koymuş olduğu kanunları anlamayı sağlayan kitaptır.(s.45-46)

Rezi, Avesta'da bir diğer kutsamanın "yaşamın ışığına" yani "İnsanlığa" yapıldığını belirtir. Yaşam ışığından kastın, *kültür* olduğunu ifade eden Rezi, bütün insanların buna hürmet etmesi gerektiğini, Zerdüşt dininin kadim dünyanın en kapsamlı felsefesine sahip, en doğru yaşayış biçimi olduğunu ve kendi dışındaki eski dini ayinlerden de faydalandığını ve onlara saygı duyduğunu ifade eder.(s.47)

Avesta'daki dokuzuncu ve son kutsamanın "*Sonsuz Yaşam*"ı kutsama olduğunu ifade eden Rezi, Zerdüşt'e göre yaşamaktan kastın sadece insanın üzerinde yaşadığımız gezegenle sınırlı olmadığını; sonsuz sayıda sistemin, galaksinin içinde yaşamın farklı suretlerde var olduğunu; evrende gezegenler veya sistemler kaybolursa da yaşamın yine de devam edeceğinden sonsuz bir varoluşun olduğunu; insanın da bunun bir parçası olarak ebedi bir biçimde şekil aldığını belirtmektedir.(s.48)

Kitabın sonraki başlığında Rezi, Pehlevi bir metne göre Zerdüşt'ün hayatından kesitler sunar. Bu metin miladi IX. yüzyılda yaşayan Mecusi teolog Zat-Sparam'a¹ ait olan "seçme yazılar" adlı kitabını hicri VII. yüzyılda manzum şekilde yazan Zerdüşt Behram Pejdu'nun kitabından aktarılmıştır.(s.49-71) Zerdüşt'e peygamberlik verilmeden 300 yıl önce onun geleceğinin müjdelenmiş olduğu (s.51) otuz yaşında iken peygamber olduğu ve dinini yaymaya başladıktan kırk yedi yıl sonra vefat ettiği ifade edilmektedir. Ayrıca Zerdüşt'ün Spenta Mainyu aracılığı ile tanrı Ahura Mazda'nın huzuruna çıktığı bilgisi de geçmektedir.(s.59) Bu metinde Zerdüşt'ün hayat hikâyesi, mitolojik bir anlatı şeklinde aktarılmakta olup verilen bilgileri kanıtlayan tarihi bir belge bulunmamaktadır.

Başka bir başlıkta Edmond Bordeaux Szekely'nin 1953 yılında yayımlanan *The World Picture of Zaratushttra* adlı eserin ilk cildinde geçen Zerdüşt ile Hindu bir hekim arasında geçen bir hikâyeye yer verilmektedir.(s.73-83)

Son başlık altında Rezi, yine Szekely'nin kitabının üçüncü cildinde geçen ve kanıt olarak hiçbir tarihi belge olmasa da Zerdüşt'ün satranç oyununun mucidi olduğunu öne süren bir hikâyeyi konu

¹Alıcı, s. 257.

edinmektedir. Fakat Rezi'ye göre Zerdüşt, bu oyunu, bugünkü gibi mutlak kural içerikli bir oyun olarak değil; dünyayı ve evreni tanımak ve öğrenmek için bir araç olarak geliştirmiştir. Dolayısıyla Rezi, Zerdüşt tarafından icad edildiğine inanılan bu oyunun; düzen, varlığın özü, doğanın enerjisi, bilim ve felsefe üzerine kurulu bir oyun olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.(s.85-86)

Modern dönemde yaşayan bir zerdüşti tarafından kaleme alınan bu eser, Zerdüştiliğe dair bir takım çıkarımlara imkân vermenin yanı sıra bazı tartışmalara da kapı aralamaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

a) Rezi'nin Zerdüşt'ün kendi döneminde var olan dine vakıf olduğunu ifade etmesi; getirdiği yeni dinin, eskinin ihya edilmiş hali olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu durum Zerdüşt'ün dinine kendinden önceki dini gelenekten bazı teolojik ve litürjik unsurların geçip geçmediği tartışmasını doğurmuştur.

b) Rezi'nin "yaşam ışığını" kutsama bağlamındaki yorumu Zerdüştiliğin, kapsayıcı bir din anlayışına sahip olduğunu vurgulamak için öne sürülmüş olabileceğini akıllara getirmektedir. Çünkü diğer dini geleneklerden de yararlanmak ve saygı duymak gerektiği dile getirilmiştir. Bunun yanında Avesta, en büyük kültür hazinesi ve Zerdüştilik de en nihai din olarak kabul edilmekte; böylece bu din, hakikatin nihai adresi olarak görülmektedir.

c) Rezi Avesta'nın ve Zerdüşt'ün öğretilerinin anlaşılması için sunduğu yöntemle zahirden öte manaya, şekilden öte ruha odaklanmak gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Zerdüştiliğin kutsal metinlerinin ve öğretilerinin asıl amacından uzaklaştırılarak yanlış bir şekilde anlaşıldığını öne sürmektedir.

d) Sonsuz yaşamla ilgili yapılan yorum, Zerdüştilerin, yok olmadan veya ölümden sonra da bir hayatın var olduğuna inandıklarını göstermektedir. Ahiret hayatı olarak adlandırdığımız bu yaşam, Zerdüştilikte Avesta'daki ifadeden hareketle "sonsuz yaşam" olarak yer almaktadır. Nitekim Rezi, Pehlevi bir metinden hareketle ölümden sonra insanların Zerdüşt'ün dinine bağlı olanların köprüden geçerek cennete ulaşacaklarını, diğerlerinin ise bu köprüyü geçemeyeceklerini (s.60) ifade etmesi de buna delil olarak sunulabilir.

e) Avesta'da insanın, "hayatın sahibi" olarak kutsanması ve tanrının yeryüzündeki tecellisi ve yaratma eyleminin devam ettiricisi

olarak ifade edilmesi; Zerdüştiliğin, insanı merkeze alan hümanist bir inanç sistemine sahip olduğu algısını oluşturmaktadır.

Adnan GÜNEŞ

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altışar aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

Şinasi GÜNDÜZ

Paradox of Religion and Violence

Fatih YAMAN

Sociopolitical and Religious Context of
"Jahiliyyah" in Contemporary Islamic
Movements

Sıtkı KARADENİZ

"Confrontation in the Global City"
(or) Violence/Terror as a New Nomos

Hakan OLGUN

Worship, Ritual and Sacrifice

Muhammed Ali BAĞIR

The Samaritans: The Problem of
the Origin and Its Reflections
in State of Israel Today

Fatih VAROL

The Politics of Ulama:
Understanding the Influential Role of
Ulama in Iran

Bilal PATACI

Asklepios as a Mythological Figure
between Deification and Demonization

volume: 13 number: 2 July - December '16