

PHILON

VE

HABİL VE KABİL'İN KURBANLARI

YAHUDİ VE YUNAN KURBAN GELENEĞİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR
ARAŞTIRMA

T. Argun SEZER

107611016

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

Ş. Saime Tuğrul Tavşık

2011

PHILON

VE

HABİL VE KABİL'İN KURBANLARI

YAHUDİ VE YUNAN KURBAN GELENEĞİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR
ARAŞTIRMA

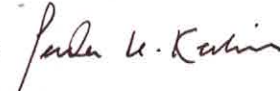
T. ARGUN SEZER

107611016

TEZ DANIŞMANI: Şerife Saime Tuğrul Tavşık:



JÜRİ ÜYESİ: Ferda Keskin:



JÜRİ ÜYESİ: Levent Yılmaz:



TEZ ONAYLANMA TARİHİ:

Anahtar Kelimeler (Türkçe):

- 1-Kurban
- 2-Kutsal
- 3-Ritüel
- 4-Yahudilik
- 5-Mitoloji

Keywords (English):

- 1- Sacrifice
- 2-Sacred
- 3-Rituel
- 4-Judaism
- 5-Mythology

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR:.....	3
ÖZET (ABSTRACT):.....	4
GİRİŞ:.....	6
BÖLÜM I-KAN:.....	18
BÖLÜM II-SUNAK:.....	35
BÖLÜM III-KURBANİ GÖRÜNÜR KILMAK:.....	54
BÖLÜM IV-KURBAN VE SONRASI:.....	55
BÖLÜM V-KURBAN VE HİKMET:.....	66
BÖLÜM V-SONUÇ:.....	75
KAYNAKÇA:.....	81

TEŞEKKÜR

Bu tezin yazımında emeği geçen tez danıŐmanım Doç. Dr. Saime Tuğrul Tavsık hocaya teŐekkürü bir borç bilirim. Tezi yazarken benden desteğini esirgemeyen annem ve babam ve kardeŐime takdir ve minnet dolu olduğumu belirtmem gerekir.

Sadece tez yazım süresince değil, yüksek lisans eğitimi boyunca beni hiç bıramayan, bana hep yardımcı olan çok sevgili Deniz Őahinalp'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

İnsanın her yolculukta bir rehberine ihtiyaı vardır. Dante'nin rehberi Beatrice gibi beni yolumda hiç yalnız bıramayan sevgili eŐim Irmak Ocak-Sezer'e Őükranlarımı sunarım.

Turan Argun Sezer

İstanbul/2011

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze and throw a light into the mechanism of sacrifice in Ancient Jewish and Greek society. Yet prepared for my M.A. paper for the lecture “Sacred, Sacrifice and Modernity” I present this article for “reminding” the guidance and valuation of ancient customs. The “dark ages” of sacrifice in Jewish Antiquities have always been an issue for searching the underlying mechanism of sacrifice for both Islam and Christianity. The author is not indifferent about the entanglement about the problem of sacrifice. Thus I only summarized the historical background –both natural and Biblical history- and made some analyze about the so called “violence” in sacrifice. My article advances with the comparative Biblical and natural history of Jewish and the Greek tribes then walks through the path of philosophy for searching “raison d’etre” of religious rituals. I used the “ambiguous” void between religion, history and philosophy as a rally point for searching one question. As Wittgenstein points out, “we should find one question that should be answered”. So, I intended to inquire the dilemma of sacrifice. This is not an ambitious project for searching the “deeds of God” rather searching the deeds of man who is trying to inspire from God.

ÖZET

Bu makalenin gayesi, Antik Yahudi ve Yunan toplumlarında kurbanın mekanizmasını analiz etmek ve aydınlığa kavuşturmadır. Yüksek Lisans dersi olarak aldığım “Kutsal, Kurban ve Modernite” dersi için hazırlanan bu makaleyi antik geleneklerin rehberliğini ve değerlendirmesinin bir hatırlatmasını yapmak için bir tez olarak sunuyorum. Yahudi antik mirası içerisindeki kurbanın “karanlık çağları” her zaman için hem İslam hem de Hristiyanlık altında bulunan kurban mekanizmasını anlamak maksatlı bir araştırmaya konusu olmuştur. Bu makalenin yazarı bu konuyla ilgili karmaşıklığa kayıtsız değildir. Böylece ben de kurbanın –hem tabii hem de Kitabi- tarihi- tarihini özetleyerek, kurbanda “şiddet” denilen kavram üzerinde bir analizde bulundum. Makalem, Yahudi kabilelerinin kitabi ve doğal tarihini Yunan kabilelerindeki mukayeseli araştırarak başlıyor ve felsefenin yolundan yürüyerek dinsel ritüellerin sebep-i hikmetini araştırıyor. Din, tarih ve felsefe arasındaki muğlak boşluğu bir soruyu araştırmak ve ona varmak için kullandım. Wittgenstein’in dediği gibi, “cevaplanabilen bir soru bulmalıyız”. Böylece kurban ikilemini veya çıkmazını araştırmayı amaçladım. Bu “Tanrı’nın işlerini” araştırmak için yapılan iddialı bir projeden çok Tanrı’dan esinlenmeye çalışan “insanın işlerini” araştırmaya yöneliktir.

GİRİŞ:

Konumuzla ilgili gerek kavramlar gerekse tezlerimizle ilgili açıklamalara girmeden Philon'un metninde bahsi geçen Habil ve Kabil ve kurbanlarını konu alan meselin kısa bir özetinden bahsetmekte fayda vardır.

Tezimize konu aldığımız Philon'un alegorik olarak yorumlarını nakşettiği "*On Birth of Abel and The Sacrifices Offered by Him and His Brother Kain*" isimli eseri müfessirin Tevrat'ın Tekvin kitabını Yunanca'ya tefsir ettiği bir dizi yorum metninden sadece biridir. Bu tefsirin dayandığı Tevrat'ın Tekvin kitabının 4. Babının anlattığı hikâye kısaca şöyledir:

4. Bab, Hz. Adem'in ilk çocuğu Kabil'in ve onun ardından Habil'in doğumu ile başlar. Kabil ve Habil'in sundukları kurbanları anlattıktan sonra Rab, Kabil'in topraktan çıkarıp takdim ettiği kurbanı değil sürünün ilk doğan erkek kuzudan yakılan yağı kurban veren Habil'in kurbanını beğenir.

Bunun üzerine Kabil gurur ve hırs ile kardeşine saldırır ve onu öldürür. Bu hareketi yüzünden Tanrı'ya karşı son derece pişman olan Kabil mağfiret diler; "Yeryüzünde kaçak ve serseri olarak" yaşamaktan korkmaktadır. Tanrı artık onun yaptığı bu günahlı işten dolayı yargılanmayacağını, kimsenin artık onu katil olarak kovalamayacağını, onu affettiğini ve kimsenin onu öldüremeyeceğini temin eder ve kendisine bahşedilen bir kadın ve çocukla beraber Tanrı'nın huzurundan çıkarak kendi soyunu tesis eder.

Tekvin kitabının 4. Babında anlatılan bu kısa trajedi, sadece Philon değil, St. Augustine'den, St. Origenes'e oradan Arthur Machen ve William Beckford'un gotik edebiyatına temel teşkil eden hikâyelerine kadar geniş bir neşriyat alanı bulmuştur.

Philon bu metni yorumlarken ağırlıklı olarak Platonist argümanları kullanmıştır. Yer yer Pisagoryen veya Neo-Pisagoryen açıklamalardan da kaçınmamaktadır. Bunlardan ayrı olarak eserin en önemli özelliği bir dizi alegorik *discourse*'u kullanmış olmasıdır. Tezimizde bu alegorinin aslında kurban sisteminin Yunan ve Yahudi düşüncesini anlamamız açısından ne kadar önemli olduğundan ve bundan bahisle de iki kültür arasında derin olarak görünen farkların aslında tek bir noktada nasıl birleşebileceğinden bahsedeceğiz.

Philon'u ele almamızın diğer bir nedeni ise meselenin Neo-Platonist olan yazarın [Philon terminolojik anlamıyla neo-platonist değildir; neo-platonizm olarak tabir edilen okul ondan sonra kurulmuş olmasına karşılık Helenistik Yahudi fikriyatında ve daha sonra Plotinus ve Porphyri gibi filozoflara öncü kabul edildiği için neo-platonist sıfatıyla addedilir (Frank ve Leaman 2003a s.46-47)] böylesine teferruatlı bir meseleyi metafiziksel olarak nasıl tahlil ettiğini anlamaya çalışmaktır.

Bu sebeple de tarihsel olarak, yazarın kurban ritüelinin yavaş yavaş unutulduğu düşünülen bir çağda yaşamış olmasına karşılık, bu alanda kayda değer eserler vermiş ve kurban vermeyi iki kültürün de birleştiği bir merkezde (Helenistik ve Yahudi kültürlerinde ve ayrıca coğrafi olarak gerçekten de iki kültürün birleştiği İskenderiye'de) yorumlamış olması kurbanlık mekanizmasını anlamak için ehemmiyet arz etmektedir.

Eserin giriş bölümü yukarıda anlatmış olduğumuz gibi Pisagoryen bir yorumla başlamaktadır:

“Ve Tanrı bu çocuğun doğumuna bir de Habil'in doğumunu ekledi (Tekvin, IV-2). Birşeyin eklenmesi aslında birşeyin de çıkarılması anlamına gelir. Tıpkı aritmetik değerlerin vasıflarında ya da halefi olan batini düşüncelerimizde gördüğümüz gibi”(Philon, 2001, s.95).

Eser bundan sonra Yunan felsefesinin en temel meselelerinden biri olan erdem sorunu üzerine iki kardeşin karşılaştırılması ile ilgili analizleri yapar. Platonist felsefenin bütün mülâhazaları sonuna kadar kullanılarak Kabil ve Habil'in buldukları erdem ve meziyetlerin karşılığını ifade eden ἀρετή kantiteleri karşılaştırılır.

Eserin birinci bölümünü müteakip, Philon bu mesele üzerinde Tanrı'nın nasıl düşünebilmiş olacağını tahmin ve tahayyüle girişir. Bunu yapmak için de İkinci Yasalar, Levilliler gibi kurban ritüellerinin temel şeriatının vazedildiği kitaplardan örnek verir. Bu kitapta Habil ve Kabil'in meselesi üzerinden değil, daha çok Reuben misalinden, Hz. Musa'nın maceralarından, Esau ve Yakub'dan bahsederek ilk anlatımını desteklemeye çalışır.

Metnin son bölümünde yazar –klasik bir Sokratik metot olarak- kendini mükemmelleştirme olarak anladığı yansıtma yöntemini uygular. Eser bu metotun tatbikiyle aslında başta belirtmiş olduğu önermenin illiyetini açıklar ve eserin temel fikrini ortaya koyarak Habil ve Kabil'in kurbanları üzerine yaptığı incelemeyi sonlandırır.

Philon'un kelimenin tam anlamıyla iptidai bir şekilde olsa bile Hristiyan apolojetizminin ve hatta sonra İslam *mutakallimun* (kelamcılar hareketinin) öncüsü sayılabilecek bir “dinsel düşünce sistemi” geliştirmiş olduğunu belirtmek gerekir.

Bugünün düşünce dünyasının standartlarında Philon'un çoğu argümanı naif yahut gereksiz derecede alegori ile donatılmış bulunsa da, bir dönemin kültürünü ve tefekkür dünyasını anlamak ve iki farklı kültür olan Yahudi ve Yunan kültürlerini analiz etmek için eşsiz bir önem arz etmektedir.

Bu bağlamda Philon'un (MÖ.20-MS.50) Yahudi kökenli bir filozof olarak daha sonraki Hristiyan müfessirlerin ve apolojetiklerin ünüyle gölgelenmiş bir fikir sistemi olduğunu belirtmek gerekir.

Philon'un Platon düşüncesine ait temel motifleri Tevrat metninin yorumlanmasında kullanması, bulunduğu dönem için bir çığır açmış, onun döneminde çok bilinmeyen bu metotun yüzyıllar sonra Hristiyan babalar tarafından –Eusebius, Nicalı Gregoria gibi- ekseriyetle kullanılması bir ölçüde yazarın unutulmasına yol açmıştır (Frank-Leaman, 2003, s.27).

Philon sadece Patristik dönem Hristiyan babalara Pagan düşünörlere karşı apolojetizm için gerekli silahları vermemiştir. Aynı şekilde Aziz Augustine'in apolojetik ve alegorik yorumlamalarına bir içtimai kaynak teşkil ettiği düşünölmektedir (Frank-Leaman,2003, s.28).

Philon'un hayatı ile ilgili kronolojik olarak doğum ve ölüm tarihleri ve Yahudi alim ve tarihçi Flavius Josephus'un tanıklıkları dışında kesin ve net bilgiler yoktur. Flavius Josephus onun hakkında, memleketi İskenderiye'de Yahudiler ve Yunanlılar arasında çıkan huzursuzluk sırasında "*felsefede yeteneksiz biri olmayan*" Philon'un Yahudi delegesinin başına getirilerek nasıl savunma yaptığını anlatır (Josephus, 1999, s.605).

Bununla beraber Philon'dan aşağı yukarı 140 yıl önce Yahudi kökenli başka bir alim Aristobulus da Platoncu tema ve sistematığı kullanarak böyle bir çalışma da bulunmuş olsa bile, Aristobulus'un *Fragments* isimli eseri sadece çeşitli Midrashim (Yahudi temel yasa ve metinlerini, -per se Halakhic ve Agadah Midrashim metotları- retorik sistemiyle açıklayan tefsir metodu) metinlerine açıklık getirmek için yazılmış olduğu görölmektedir (Frank-Leaman,2003, s.26).

Philon'un buradaki önemi sadece geç antikitede Hristiyanlığın izlediği mecra açısından değil, bunun yanında kurban ritüelinin mukaddesatını temel alan Yahudi dinsel düşüncesini kendi kültürü ve içerisinde kurban ritüelini aslında “çok da dert etmemiş olan” Yunan felsefesi ile entegrasyonunu sağlamış olması açısından karşımızda durmaktadır.

Düşünce tarihi boyunca tarihçiler, Homeros'un metinleri olan İlyada ve Odyssea ile Pentateuch'un aynı tarihlerde ortaya çıkmış olabileceği fikrinden hareketle, iki farklı kültür olan Yahudi ve Yunan kültürlerinin antik dönemleri arasında bağlar kurmaya çalışmışlar, sadece batı düşüncesi ve medeniyetine değil, İslamiyete de etki etmiş olması sebebiyle Uzak Asya'daki kültürlerle bile (Platon'un Atlantis efsanesi ya da Evans-Pritchard'ın kargo kültürleri gibi parça parça bile olsa) intikal eden bu kültürlerin tarihte nerede, nasıl bir araya gelmiş olacağını araştırmışlardır.

Şüphesiz tezimizin konusu ve ayırdığımız yer itibariyle amacımız böylesine zor ve detaylarla dolu bir meseleyi açıklığa kavuşturmak değil, iki kültürün de birleştiği yerde kurban ritüelinin tarihte Helenizm olarak bilinen dönem içerisinde nasıl tasavvur edildiğini anlamaya çalışmaktır.

Düşünce tarihinde özellikle 1960'lar ve sonrasında –19. yüzyılın dışlayıcı ve oryantalist fikirlerine nazariye olarak- doğu medeniyetlerinin batı medeniyetlerini sanılandan daha fazla etkilediği, aslında doğu olmadan batı medeniyetinde felsefenin bile gelişemeyeceği savunan görüşler ortaya atılmıştır.

Bu tezlerin çoğunda etimolojik ve toponomik analizlere dayanılarak pek çok iddia ortaya atılmış ve bunun sonucunda sadece Yahudi kültürüyle sınırlı olmadan bütün Sami kültürü –ve hatta Samileri önceleyen Sümer ve Elam gibi bilinmeyen kültürlerin bile- batı medeniyetlerini

yoktan var ettiğini iddia eden görüşler sunulmuştur. Bunun yanında 2. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan fikirlerin çoğunda batı düşüncesinin ve medeniyetinin hayalkırıklığını sosyal bilimlerde tam olarak gördüğünü belirtmek gerekir.

Aslında bu görüşler de tıpkı selefleri olan oryantalist antropolojik görüşlerden farklı teoriler ortaya koyamamıştır.

İkellik, gelişmişlik, kurban ritüelleri vb. temel antropolojik –yer yer de tarih felsefesi ve sosyolojiyi de içine alan- kavramların tartışmaya açık olduğu ortadadır. Ancak tezimde bu tartışmalarda batı medeniyetinin aslında ilkel kültürlerden çok farklı bir nitelik göstermediğini iddia eden görüşlere ya da bunun tam tersi teorilere itibar etmedim.

Bunun nedenleri arasında eserlerin çağımızda giderek özgünlüğünü yitirmesi, birbirlerini devamlı kopya eden eserlerin yazılıyor olması, eserlerde ileri sürülen tezlerin mutlaka dayanmaları gereken kabul edilmiş metotları olması gerektiği gibi düşünceler sayılabilir.

Elbette tezi yazarken temel amacımız bilimsel çerçevede kabul edilen görüşlere karşı birşeyler ortaya koyarak değil, bu görüşlerin de yardımıyla birşeyler ortaya çıkartmaktır. Ancak yukarıda bahsetmiş olduğum gibi, eğer bir metot –mesela strüktüralizm- eserin bütünlüğünü, orijinalliğini ve kapsamını tümüyle alıp eğer yazarı sadece bir *typewriter* ya da bilgisayar dilinde çok güzel ifade edildiği gibi *assembly based program* konumuna getiriyorsa, bu kabul edilemez.

Bütün bu sebeplerle daha önce okunmuş bütün metinler, uygulanıp kabul görmüş bütün metotların geçerliliği sadece akademik olarak değil, ayrıca birşeyler icra ederken, ortaya koyarken de tartışmaya açılmalıdır.

AMAÇ VE KAPSAM:

Tezimiz altı bölümden ibaret olacaktır. İlk bölümde Philon'un eseri üzerinden kurban ritüelinin bir anlatısını analiz etmeye çalışacağız. Tıpkı Philon'un izlediği yol ve metotta olduğu gibi biz de alegorik yorumları açıklamaya ve onların arkasında -Alman felsefesini deyimiyle- yatan *verstand* öğelerini yakalamaya çalışacağız.

Bunu yapmak için ise yukarıda anlatmış olduğumuz gibi aslında çok bilinen son dönem teorileri değil yine ve -her zaman olduğu gibi- Platoncu kavram ve metotları kullanacağız. Bunun yanında tarihsel olarak Yahudilerin dinsel ritüellerine yer yer Tevrat'tan atıflarla görüşümüzü netleştirmeye çalışacağız.

Ancak kurban ritüelinin antropolojik ve pratik incelemelerine ve kurban kategorilerine bu bölümde girilmeyecektir. Yahudi kültürü ve Yunan kültürünü açıklarken ikinci bölümde bahsedilecektir. Ancak bunun bir istisnası vardır. O da Habil ve Kabil'in kurban ritüelinin ne olduğunu belirtirken kurban kategorisinden bahsedeceğiz.

Bunun için ise Philon'un metnindeki örnekler ve Tevrat yanısıra Tevrat ilmi ve kurban ritüeli üzerine yapılmış son dönem çalışmalardan mesela Jonathan Klawans'ın *Purity, Sacrifice in Ancient Judaism* gibi eserlerden sıklıkla yararlanacağız.

Bu eserlerin yanısıra düşünce tarihinde kurban üzerine yapılmış en iyi teorik çalışmalardan biri olan Girard'ın *La Violence et Le Sacré* isimli eserini ve Charles Taylor'ın çalışmalarını da kullanacağız.

İkinci bölüm *Sunak ve İlkdoğan* Yahudi kültüründe kurban ritüelinin izlediği yolu takip etmeye çalışacaktır. Haliyle konunun derinliği ve yerimizin azlığı böyle bir araştırmanın hakkını

biraz bile vermeye engel olsa da Philon'un metni ışığında Yahudi kültüründeki yaklaşım farkları aranacaktır. Yukarıda da kısaca anlattığımız gibi fark gibi görünen bu kavramlar aslında modern çağda ulusların oluştuğu ve savaştan yorulan medeniyetlerin artık üstünü tamamen örttüğü çok da farkedilmeyen önemli bir benzerliğin işaretleridir.

Yahudi kültüründe kurbanı anlatırken pratik olarak ritüelin nasıl gerçekleştiği, kurban ritüelinin kategorileri (inşai kurban ritüelleri, sulh için kurban ritüeli, vekil kurban gibi kategoriler) ritüel için sunulan adaklar ve ritüelin kısa bir tarihi açıklanacaktır. Bu sebeple birinci bölümde Philon'un eserinden bahsederken kurban üzerine genel olarak hipotez sunulacak, ikinci bölümde ise sunulan hipotez ve hipotezin *interior* argümanları ritüelin pratiğinin değerlendirilmesi, analiz edilmesi şeklinde ele alınacaktır. Anlatmak istediklerimizin neden tersten gidilerek ifade edildiği şaşırtıcı veya münasebetsiz gelebilir ancak, tezin yazarının inandığı bir görüş olan *universalia, ante rem* yani genel önermelerin tikel önermeleri öncelediği görüşünden hareketle böyle bir metot belirlediğimizi söylememiz gerekir.

Üçüncü bölüm *Düşünce ve Kurban* kurban kavramına filozofların bakışı üzerine olacaktır. Burada hedeflenen tezimizde Philon'un vardığı noktayı desteklemek adına Maimonides, Spinoza ve Leo Strauss gibi filozoflardan örnek vermektir. Bunun önemi ise Yunan kültürünün de bir parçası olan felsefi geleneğin nasıl değişime uğradığını görmek, göstermektir.

Dördüncü bölüm *Kurban ve Sonrası* Yahudilikte kurban ritüeli üzerinde akıl yürütürken önemli bir tarihsel dönem olarak gördüğümüz Krallar ve Hakimler çağında kurban ritüeli konusunu ele alacaktır.

Beşinci bölüm, *Kurban ve Hikmet* Yunan felsefe ve kültür tarihinde önemli bir yeri bulunan kurban ritüellerini açıklamaya çalışacak. Kurban ritüeli gibi esaslı bir konunun sadece

modern zamanların yazarları incelenerek araştırılmayacağını bildiğimiz için Polybius, Abderalı Hekateios, gibi antik dönem yazarlarının eserlerine atıf yapılacaktır.

Son ve altıncı bölümde ise Philon ve kurban ritüeli üzerine genel bir sonuç açıklanacak ve tez yazarının yorumları ile bitecektir.

Yahudi ve Yunan kültürleri üzerine yapılan pek çok çalışma bu bölüm için bize kaynak teşkil edecek. Bunlardan biri Philippe Borgeaud'nun *Dinler Tarihinde Başlangıçlar* isimli eserleri üzerinde önemle durulması gereken eserlerdir.

Bundan başka Campbell, Eliade, Müller, gibi artık efsaneleşmiş yazarların yanısıra kurban üzerine çalışan antropologlar ve fikir adamlarından da yararlanılacaktır. Bunların başında W. Robertson Smith, Marcel Mauss, James George Frazer, Evans-Pritchard ve Walter Burkert gibi yazarların –eleştiri yağmuru ile yıpranmış olsa bile- artık klasikleşmiş eserlerini ikinci bölümde incelememiz için kullanacağız.

Konunun konteksti içerisinde sadece Yahudi kültürü üzerinde durmayacağımız için Yunan kültüründe kurban üzerine bugüne kadar neredeyse “ilmihal” niteliğinde eserler yazmış olan Burkert'in *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* isimli eseri üstünde özellikle duracağız.

Mevzu bahis Helenik dönemde kurban ritüelinin nasıl tasavvur edildiği olunca sadece Greko-Romen dönem yazarlarından değil ayrıca Helenleşmiş Yahudi yazarlardan bahsetmek de yerinde olacaktır. Ancak bunlarla ilgili tez yazarının birinci elden yeterli kaynağı olmaması hasebiyle bu kaynaklara atıf yapan başlıca yazarlara -örneğin yukarıda da bahsettiğimiz Philippe Bourgeaud gibi yazarlara- atıf yapmakla yetineceğiz.

Aristobulus, Artapanus ve Abderalı Hekateios gibi hüviyetleri de Roma dönemi Yahudiye'si kadar karanlık olan Yahudi yazarları ele alırken (mesela Artapanus'un Yahudi kimliği tartışmalıdır) dikkat edilmesi gereken bir sorunun da politik motifler olduğunu belirtmeliyiz. Bu politik motifler sadece Greko-Romen yazarlarda değil –örneğin Tacitus'un Yahudileri küçümsemesi gibi- aynı zamanda Yahudi kökenli olduğu iddia edilen yazarlarda da görülmektedir. Bu sebeple araştırmamızda muğlaklık ve objektiviteyi engelleyebilecek unsur ve kaynakların ekonomik kullanılması yoluna gidilmiştir.

Kurban ritüelinin dinler tarihi perspektifi içerisinde bakıldığında, çok karanlıkta kalmış bir litürji sistemi olduğunu belirtmek gerekir. Antik dönemde farklı din ve görüşlerden olan yazarların birbirine nasıl düşmanca –yer yer dostça; mesela Cicero'nun *De Natura Deorum*'da Yahudileri övmesi gibi- baktığı düşünüldüğünde bu kasvetli görüntü daha da belirginleşmektedir. Zira dinler tarihi sadece farklı dinlerin uyum içinde oldukları dönemlerin bir tarihi değil aynı zamanda uyum içinde olmadıkları dönemlerin de tarihidir.

Kurbanın tarihi de tabiiyetle böyle bir dinsel tarihin parçası olması sebebiyle hiçbir zaman net olmayan, kimi zaman sadece teorilerin insafına bırakılmış bir ritüelin tarihidir. Bu tezin yazarı *Perennial Philosophy* adına bu duruma hiçbir zaman üzülmemektedir. Zira Piaget'nin biyolojik bir hakikati işaret ettiğini düşündüğü vecizesi (teoriler gider, kurbağa kalır!) *mutatis mutandis* çalıştığımız alana uyarlananınca çok da doğru bir önerme olmadığı görülecektir; İnsanlık tarihi, sadece maddi kayıtlar ve yapıların değil, düşüncenin en üstün erdemleri ve onların yarattığı dünyaların da toplamından oluşan bir tarihtir.

Böylesine bir araştırma, akademik bir niyeti tatmin etmekten ziyade insanın kendisi ile yürüttüğü mücadeleyi görmesi açısından elzemdir. Büyük sözler, felsefeler veya düşünceler değil

insanın üzerinde ne düşünebildiği ve bundan Aristoteles'in çıkardığı anlamıyla ἀλήθεια kavramını nasıl yorumladığı önemlidir.

İşte bu sebeplerle, tezimizde temel gaye, sadece kurban sunma eylemi gibi şiddet içeren bir eylemin Philon gibi bir müfessir tarafından neo-platonist mülâhazalar ile nasıl karşı karşıya –ya da bir arada- değerlendirilerek incelendiği ve bu değerlendirmenin Yunan ve Yahudi dinsel tefekkürünün macerası üzerinde ne gibi bir etkisi olduğu yönünde değil aynı zamanda insan olmak-Tanrı olmak ile ilgili o eski problematiğin ve ikilemin sınırsız ufuklarında dolaşmanın hazzını tatmak olacaktır.

Bölüm I-Kan

Samuel'in I. Kitabı'nın 15. Babı, Tevrat'ı septiklerin ve pagan filozofların acımasızca eleştirmelerine neden olan Saul'un Amalek krallığını yıkıp geçmesi hadisesini anlatır:

“...Orduların Rabbi şöyle diyor: Amalek'in İsrail'e yaptığını, Mısırdan çıktığı zaman yolda ona karşı nasıl durduğunu arıyacağım. Şimdi git, Amaleki vur, ve onların her şeylerini tamamen yok et, ve onları esirgeme; ve erkekten kadına, çocuktan emzikte olana, öküzden koyuna, deveden eşeğe kadar hepsini öldür.

Ve Saul Haviladan Mısırın önünde olan Şura varıncaya kadar bütün Amalekîleri vurdu. Ve Amalekîlerin kralı Agagı sağ olarak tuttu, ve bütün kavmi tamamen kılıçtan geçirdi. Fakat Saul ve kavm Agagı, ve koyunlarla sığırların ve semiz hayvanların en iyilerini ve kuzuları, ve her iyi şeyi esirgediler, ve onları tamamen yok etmek istemediler; fakat değersiz ve zayıf olan her şeyi tamamen yok ettiler” (Tevrat, Samuel 1:15)

Saul'un bu hareketine karşılık, Rab sorar: “Neden bütün kavmi yok etmeni emrettiğim takdirde, sen hayvanları esirgedin?” Saul, Binbir Gece Masallarındaki işgüzar vezir İbn Yahya'yı aratmayan bir cevap vererek, bu malların esirgendiğini ve ancak Rab için kurban verilmek üzere tutulduğunu anlatır. Rab ise ona “çapul malına” neden atıldığını sorarak kendi çocuklarının kavmine böyle bir adamı kral olarak atadığına pişman olmuştur (Tevrat, Samuel 1:15).

Dinsel metinlerin tarih içerisindeki hareketini gözlemlemek ilginç bir deneyimdir. Bize tam da Heidegger'i düşündüren bir *dasein*, bir orada olmalık durumunu hakkıyla yaşatır. Zaman ötesi bir alandan bulunduğumuz başka bir zaman ötesi alana geçişi ve bu kaçınılmaz haz girdisi sonunda kutsalı içine almayla sonuçlanan bir vecd halini gözlemleriz.

Kan, şiddet ve ölümün kol gezdiği bir dinsel metin ise bu ekstatik hâle yol açan ilkel limbik sistemimizde karıncalaştırıcı bir haz/acı döngüsü yaşatır.

İşte içimizdeki bütün bu ilkelliğe karşılık şunu sormak bazılarımızın aklına gelmiştir: Hangi Tanrı bütün bu kıyım ve nümayişe onay verdiği halde –belki de sonra ona sunulmak üzere- kendisinden saklanan birkaç hayvanın katledilmemesini bir kralın mevkisini lağvetmek için bir bahane olarak kullanabilir?

Ya da bu sorunun aslında şu şekilde sorulması daha da ilginç olacaktır: Bu bahanenin kullanılmasındaki meşruiyet ve illiyet bağının “rasyonel” bir tefsirini hangi emperatif önerme ile kabul edebiliriz?

Günümüz insanı için –sadece dini maneviyattan soyutlanmış şahıslar için değil mütedeyyin şahıslar için bile- Samuel I’de telkin edilen anlam ve emir kabul edilemez bile. Ancak bu anlamı yerine oturtmak için şu klişe örnekleri vermek yerinde olacaktır: Cengiz Han’ın Harezm ülkesinde yaptığı katliam ya da Pseudippus’un Mikenai’deki katliamı veya –daha tehlikeli sulara girmek adına- Pol Pot’un Kamboçyada yaptıkları, nasıl böyle bir meşruiyet zinciri üstüne oturtulduğunda en hafif deyimini ile absürd görünecekse, Samuel I bize neden aynı duyguyu yaşatmamaktadır?

O halde önermemizi değiştirmekte fayda olsa gerek. Saul, bu insanların kıyımında onların hayatını sonlandıran menfi bir olayı değil, Rabbin emri doğrultusunda işlediği bir “eda etme” kavramını anlıyordu. Tıpkı namazı “eda etme” ya da Yom Kippur’da oruç açma eylemini eda etmekte olduğu gibi. Bunu her eylemde bir meşrulaştırma arayan modern insan ile eylemlerinin sonucunu baştan belirlenmiş kesin çizgilere bağlayan antik çağ insanı arasındaki basit bir fark olarak gören klişeden sıyrılarak ele almak gerekir.

Samuel I’de anlatılan hadisenin -tıpkı Mut’ezile’den Kadı Abdülcebbar’ın Kur’an’ı yorumlaması gibi- rasyonel bir yorumunun olması tek başına ilgi çekici olsa gerektir. Burada asıl meselemiz, dini bir metnin insan aklına uygunluğunu tartmak yahut ölçmek değil (bu pozitivist bir analizin tuzağına düşmekle sonuçlanabilirdi), gayet ilkel olduğunu düşündüğüm *nous’un* dinin temel kavramı olan kutsalın tezahürü ile –*hierophani*- ile nasıl buluştuğunu anlamaktan ibarettir.

Ancak burada asıl üzerinde durmamız gereken nokta kurbanın Yunan’da yahut İsrail’de nasıl gerçekleştiğinden çok nasıl *tasavvur edildiğidir*. Bu tasavvur edilme kavramının tam da Jonathan Klawans’ın kurban üzerine incelemesi olan *Purity, Sacrifice and The Temple* isimli eserinde zikrettiği sembolizm olduğunu belirtmemiz gerekir. Klawans’ın belirttiği gibi:

“...bu araştırmalarla ilgili bir sorun ise bariz bir şekilde seçici olmalarıdır. Alimler sembolizmi pek çok ritüelde bulurlar ancak kurbanda değil. Tapınak kültürü hakkında antik Yahudilerin sembolik kurbanlar verdikleri ya da “ruhanileştirilmiş (spiritualized)” telâkkileri olduğunu da teslim ederler. Fakat genelde alimler bu davranışları sadece filozoflara, mistiklere, hizipçilere ve daha sonraki Hristiyan veya kültürün dışında yer alan rabbilere atfederler. Pratik olarak herkes kültürü sembolik olarak anlayabilir; kurbanı kendi iradeleriyle gayet tecessüs ve irade ile sunan rahip ve hacılar istisna.” (Klawans, 2006 s.16-17)

Bu sembolizmin bizim için neyi anlattığını tam olarak ortaya koyabilmek için Philon’un, Kabil’in kurban ritüeline yönelik yazdığını zikrederim:

“Her şeyi Rabbine atfeden ve Rabbin niyetiyle hareket eden Habil’e sürünün çobanı dendi. Bu arada her şeyi kendi aklına yoran Kabile ise toprağın sürücüsü dendi.”

Kabil ve Habil ile ilgili meselenin tam kalbinde yer alan argüman, kurban verenin metafiziksel statüsü ile ilgili –astrofizikteki uygun tabiriyle- o “tekillik noktası” işte burada

yatmaktadır. Sembollerin yerleştiği düzen içerisinde kurban ve onun katliamcısının metafiziksel ahvâli Philon'un bu tek yorumu ile açıklık kazanır.

John Milton'ın muhteşem eseri Paradise Lost'u hatırlarsak;

“The mind is its own place, and in itself

Can make a heaven of hell, a hell of heaven” (Milton, 2005, s.24)

“Her şeyi kendi aklına yoran” Kabil'in kendisi için yarattığı cehennemi bu sözlerden başka ne anlatabilir?

Kabil'in bu davranışları onu kutsal tarihin ilk katili yapacaktır. Kendi kurbanının aslında “en iyi” olduğu düşünmesi nedeniyle değil, kendisi için en iyisi olduğunu düşünmesi de aslında kendi cehennemini sebep-i hikmeti olacaktır. Habil'in canını almasıyla sonuçlanan olaylar zinciri Tevrat'ın trajediyle dolu galerilerinde tıpkı Yakup ve Esau'da olduğu gibi yankılanır.

Kabil'i böyle bir katil haline neyin getirdiği bizim konumuz açısından önemli değildir. Burada önemli olan Kabil'i bu trajedide aslında kurban veren haline getirenin ne olduğudur.

Kabil ise tıpkı bir sabah aniden bambaşka bir şekilde uyanan Gregor Samsa gibi merkezini kaybetmiştir. Merkezini kaybetmesindeki temel sebep ise seçimindeki hatadır. İşıya'nın sözlerini hatırlayalım:

“Çünkü İsrail oğulları çok günler kırsız, ve resissiz ve kurbansız, ve dikili taşsız, ve efodsuz, ve terafimsiz kalacaklar; sonra İsrail oğulları dönüp kendilerinin Allah'ı RABBİ, ve kıralları Davudu arıyacaklar, ve son günlerde korkarak Rabbe, ve onun iyiliğine dönecekler” (İşıya 23:24).

İşte burada merkezini kaybeden İsrail kavminin çekeceği çileleri öngören İşaya'nın kehanetlerini aynı şekilde Kabil'e de uyarlamak mümkündür. "Başiboş dolaşan sürüler" şeklinde sadece Yahudilikte değil diğer monoteist dinlerde de defalarca zikredilen nitelemelerin kaynağını bu merkezsizlik düşüncesi oluşturmaktadır.

Bu merkezsizliğin temelinde ise artık bütün esaslı meselesini kaybetmiş olan insanın durumu Kabil ibret olarak gösterilerek ele alınmaktadır. Kurbanın buradaki yeri ise insanın ne olduğunu unutmaması –hatırlaması değil- için sınırlarını ve durduğu yeri bilmesi üzerine kuruludur.

Basitçe kurbanın bütün amacı budur, ancak sebepten mücerret olmaması ile anlaşılacak bir gayedir bu. Bu durumda -Kabil'in ibret gösterilmesi gibi- insan da kendi kurbanını kaybettiği takdirde aynı tuzağa düşecektir.

Bu kaybetme ise elbette fiziksel olarak kurbanın kaybedilmesi değil, hangi amaç ile kurban verileceği fikrinin kaybedilmesidir.

O halde kurbanı anlamak için ilk olarak Tanrı'ya sunulanın aslında sadece fiziksel sınırlarla belirlenmiş olduğunu belirterek başlamak gerekir. Bunun ardında yatanın ne olduğu, Wittgenstein'in ilk dönemini anımsadığımızda, sadece "dilimizin sınırlarıyla" belirlenebilir. Fiziksel sınırların ne olduğu ise sadece kurban olarak "vazifelendirilen" varlığın kapladığı alandan ibarettir. Tanrı'nın niyetini belirleyebilmek mümkün olmasa da işte o kaplanan alanın gösterdiği noktayı belirlemek yeterlidir. Philon'un tam da yapmaya çalıştığı budur.

Philon'un bu düşüncesinin temelinde aslında her türlü kurban ritinin felsefi bir kriterionu olması gerektiği yönündeki *idea* bulunmaktadır. Philon'un burada çizmek istediği sınır ise

kurban ritüelinin toplumsal algısı üzerinde düşünmekten çok ritüelin bireyde nasıl bir algı oluşturması gerektiğine ilişkin *eidetik* bir kapıyı açması fikrinden ibarettir.

Kurban fikrini temel alarak bu noktadan devam ettiğimizde Philon'un böyle bir sınırı çizme çabasını açıklamak mümkündür. Bunun sonucu olarak da Philon ne Yahudi ne de Yunan kültürüne yakın bir çizgide durmuş, kurban ritüelinin yapısı ve uygulanmasının yorumlanmasında aslında bulunduğu iki kültür içerisinde bile Benjamin'in Flaneur'ü gibi gezinmiştir.

Gerçekten de Andrea Liber bu durumu çok güzel tarif etmektedir. Lieber (2007) Nikiprowetzky'den atıf yaparak şöyle demektedir:

“Valentin Nikiprowetzky, Philo'nun kültün ruhanileştirmesi konusunda, Yunan ve Tevrat kaynaklı kurban felsefelerinin bulunduğu bir kavşak noktasında olduğu anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştü. Helenistik dünyada yerleşmiş bir Yahudi olarak, Philo hem geleneksel Yahudi hem de klasik Yunan kurban perspektiflerine karşı yürütülen bir polemik mirasçısı olmuştu...Fakat onun kurbanın anlamı hakkındaki daha derin refleksiyonuna bakılınca, Philo'nun Tevrat'taki kurban ritüeline karşı radikal nebevi bir polemik ile Pisagoryen ve Neo-Pisagoryen ekoller tarafından savunulmuş olan kanlı ritüellerin arasında bir yeri temsil etmektedir. Tevrat polemikliği çağdaş tapınak-kurban dikotomisini çöktürmüş ve lekelenmemiş ve hakiki kurban pratiği için messianik bir geleceğe bakmıştır” (LiDonnici ve Lieber 2007 s.202).

Bu “messianik gelecek” meselesinin üstünde aşağıda Yahudi kurban geleneği üzerine olan bahsimizde duracağız.

Philon için bu Yahudi kurban ritüelinin bir kritere tabii tutulmasının önemi bu geleneğin içerdiği şiddet dürtüsünün bir filozof olarak onu da rahatsız etmiş olmasıdır. Ancak bu görüşü

ortaya koyarken dikkatli olmak gerekse de aşağıda belirteceğimiz gibi Philon'un metninin *leitmotif*'i böyle bir analiz üzerine kurulmuş olabilir.

Yine Philon'dan örnek vermek gerekirse:

“Burada başka bir yorumlamadan da bahsetmek gerekir o da hamasi bir bilgi değildir. Bu bilgi daha yaşlı olanların kulakları için daha uygundur. Genç kulakların bu sözlere karşı mühürlenmesi gerektir. Rabbe bağlı bütün sıfatların içerisinde bir tanesi vardır ki mükemmellik açısından en üsttedir: Yasa koyucu sıfatı. O bütün yasaların kaynağıdır ve bütün tekil yasalar ona bağlıdır. Bu kanun yapma gücü iyiliğin ödüllendirilmesi ve kötülüğün nehyedilmesi şeklinde ikiye ayrılır. Bunun birincisinde Levilliler ndedir nk gerek lmllğn Rab tarafından tanınması gerekse de Rab için yağ yakılması veya barış için kurban verilmesi ve günahların tövbesi için gereken ayinlerin düzenlenmesini yaparlar. Fakat kan akıtanlar da ikinci kısma girerler. Musa'nın şahitliğinde olduğu gibi “o bunu kasti olarak yapmadı ama Rab onu eline teslim etti” (ıkış 21-13). Burada katilin elleri bir enstrüman olarak, fakat görünmez olanın enstrümanı olarak işe yaramaktadır. O halde bu iki kısmın başındakiler de yasa koyma işi için beraber ve bir arada olmalıdırlar, Levilliler ödüllerin dağıtımı için gönülsüz olan katiller ise intikamın alınması için” (Philon 2001 s.191).

Burada gördüğümüz gibi Philon'un kurban ritüelinin sınırlanması için verdiği önem Tevrat'ın *Midrashik* ğretilerini hatırlatan bir şekilde sıkı bir usl ile kurban işlemini uygulayan Levillilerin rnek verilmesiyle daha iyi anlaşılabilir.

Burada Girard'a atıf yaparak Philon'un bu “sınırlama çabasını” daha fazla anlayabilmek mümkündür:

“Pek çok ritüel içerisinde kurban eylemi birbirine zıt iki yapıyı önümüze koyar: Yapılmadığı takdirde büyük bir tehlike doğuran kutsal bir borç, diğer zamanlarda ise aynı eşitlikte bir tehlikeye yol açan kriminal faaliyet” (Girard, 1972, s.1)

Bu ikilem içerisinde Habil ve Kabil’in nereye konacağı ise Philon’un en büyük endişelerinden biri olmaktadır. Kurban mekanizmasının içerisindeki bu dualizm Philon’un elimizdeki metni için önemli bir kaynak oluşturmaktadır.

Burada Habil’in trajedisini Girard’ın açıkladığı şekliyle anlamaya çalışmak gerekiyor: Kurban veren ve kurban olanın השואה-קרבן (*shoah-korban*) aslında necis ve kutsal olan arasındaki sınırdaki yer aldığını söylemek gerekir. Esas olarak bakıldığında birbirini dışarıdan hiç etkilemeyen bu kavramların semantik yapıları söz konusu olan kurban mekanizmasının icraati olunca yerinden oynamakta ve sarsılmaktadır.

Philon’un bu epistemik ve semantik dilemmaya karşı ortaya attığı çözüme, “*On Dreams*” isimli eserinden örnek verilebilir:

“Böylece varolmuşların şehrini bu dünyanın toprakları içinde aramayın çünkü onlar taş ve ağaçtan değil fakat içinde hiçbir ihtilâf ve husumet olmayan görüşü güçlü olan bir ruh tarafından yapılmıştır...Bütün varolanların içerisinde her şeyi öngören aklın ve hiçbir zaman şüphe ve kavganın bulunmadığı bu ruhtan başka Rab için daha hangi büyük ve kutsal evi düşünebiliriz?” (Philon, 2001 s.483)

Böylece Philon için kurbanın verildiği tapınağın yanında aslında Rab için kurulan esas tapınak olan ψυχή (*psyche*) kurduğu tapınak aslında en makul olanı ifade etmektedir. Şiddet eyleminin aslında gereksiz olduğu ölçüde ilahi bir faaliyetten uzak tutulması düşüncesi Philon için kurduğu sınırın bir nişanesi olmuştur. Tevrat’ın Süleyman’ın mesellerinde buyurduğu gibi;

“Adaleti ve hakkı yapmak,

Rabbe kurbandan daha makbuldür” (Tevrat, Meseller, 21-3).

Philon’un varmak istediği nokta ise kurbanın sonu gelmeyen bir şiddet döngüsünden çıkış olarak düşünülen rolünü yadsımak değildir. Burada amaçlanan sadece pratiğin uygulanmasının etik argümanın değerini düşürmesi ve bu sebeple artık ritüelin anlamından soyutlanması olmalıdır.

Şayet Habil ve Kabil’in kurbanları meselesinde de aynı döngüyü görüyorsak bunun sebebi de Philon’a göre bu tür bir “dinsel ayin” üretiminin sonuçlarının kurbanın gerektirdiği amacı aşarak bambaşka bir yöne doğru yöneltmesidir.

Kutsal ve kurban üzerine düşünce tarihindeki ilk çalışmalardan birini yapmış olan W. Robertson Smith (1995), söz konusu kurban olunca antik dinlerde bu edimin mahremiyet dâhilinde yahut hususen yapılmış bir edim değil bütün toplumun katıldığı bir edim olduğunu söyler. Hatta buna binaen hususi olarak eda edilen kurbanın bile toplumsal vesilelerle kurban olarak verildiğini, Shiloh kurban ritüelinde bile herkesin bireysel olarak kurban sunmuş gibi görünmesine karşılık aslında rahiplerin koyduğu aynı sınıflandırma içerisinde hareket ettikleri için yine toplumsal bir organizasyondan bahsedilebileceğini, antik Araplar arasında uygulanan *wuquf* olarak bilinen herkesin kendi kurbanını getirmesine karşılık kurbanın işaretlenmemesi nedeniyle İbranilere göre çok daha az örgütlü bir dini sistemi olan Arapların bile toplumsal bir kurban ritüeli olduğundan bahseder.

Tam bu noktada Gruenwald’ın Antik İsrail üzerine yaptığı bir incelemeden örnek verilebilir:

“Ritüellerin getirdiği her değişiklik, hangi yön ve anlam içerisinde olursa olsun dönüştürücü olduğu söylenebilir. Ritüellerin hakikati dönüştürme kudretleri vardır. Takvimde bir günü “kutsal” olarak işaretlemek seremonik kıyafetlerin giyilmesinden daha fazlasını gerektirir. O günün özünü değiştirir. İnsanlara o günü rituel bir şekilde yaşamaları gerektiği söylenir. Geçit törenleri, kurbanlar veya özel yemeklerde olduğu gibi günün karakterini oluşturan protokolleri ihtiva eden özel pratiklerdir. Dinsel dil içerisinde, ritüeller olayı kutsal kılar, ritüel ne kadar gerektiriyorsa” (Gruenwald, 2003, s.17)

Bu özün değişimi ise çeşitli nedenlerle olabilir: Bir felaket yahut bir zafer, bir doğum veya bir ölüm. Ancak her halükarda öz değişimini garanti eden bir *theophani'nin* ortaya konması şarttır. Çünkü görünen sadece eşikten geçen –felaketi yahut zaferi, doğumu ya da ölümü tecrübeleyen- kişidir. İslam felsefesinin Platoncu deyimleriyle cüz’i aklın bir alameti olarak ortada bekleyen değişimi bir faal akıl tecrübesine dönüştürmek gerekmektedir. Girard bu olaydaki dönüşümü böyle yorumlamasa bile ortada bir “dönüşüm pratiği” ve bu pratiğin ise insan evladını bir eşikten geçirdiği su götürmez bir gerçektir.

Mircea Eliade'nin sözleriyle:

“Pek çok rit, içsel eşğin geçilmesinde yardımcı olur; secdeye durma, mümin bir elin dokunuşu vesaire. Eşğin kendi bekçileri -insanların, iblislerin ve kötülüğün diğer kudretlerinin içeri girmesini engelleyen Tanrılar ve ruhlar- vardır. İşte, bu eşik üzerinde kurbanlar koruyucu ilahlara sunulurlar” (Eliade, 1987, s.25).

Burada Frazer'ın yapmış olduğu gibi Kamboçya'daki Ateş Kralı insanlarından, Orta Asya Türklerine oradan da Azteklere kadar ritin sisteminin izlediği yol için verilen örnekler neredeyse

sınırsızdır. Ancak hepsindeki ortak yön (kurban hangi kategoriye girerse girsin) döngüsellik, tepki ve kendini anlamlandırma çerçevesindedir. Yine Eliade'nin bahsetmiş olduğu gibi:

“Bir mitin tekrar yapılandırılmasını temin etmek için kusursuz yapılanmanın ilahi fiili devamlı tekrarlanır: Dünyaların ve insanın yaratılışı. İlk adım olarak, mekanın bulunduğu toprağın kutsanması yoluna gidilir, mesela merkeze doğru dönüşüm yapmasıyla; Sonra bu yapılandırma işleminin meşruiyeti kurbanın tekrar tekrar sunumuyla onaylanmış olur. Doğal olarak merkezin kutsandığı alan necis olan alanın bulunduğu yerden nitelik olarak farklı bir şekilde meydana gelir. Ritüelin paradoksu içerisinde her kutsanmış alan dünyanın merkezi ile çakışır, aynı şekilde herhangi bir ritüelin “başlangıcın” mitsel zamanı ile çakışması gibi. Kozmogonik faaliyetin tekrarıyla yapılanmanın yer aldığı somut zaman mitsel zamana yansır *in illo tempore* dünyanın olduğu zamandır bu. Böylece kurulmuş olan yapının sağlamlığı ve hakikati sadece necis alanın müteal alana (merkeze) dönüştürülmesiyle değil, fakat somut zaman alanının mitsel zaman alanına çevrimiyle temin edilir” (Eliade 1964, s.20).

Böylece kurbanın gerçekleştirilmesiyle ilgili genel teorik çerçeve yerine oturmuş olur, Döngüsel zamanın *-eternal recurrence-* şeytanı ancak bu zaman diliminin bambaşka bir alana yani aşkın olanın alanına çevrimi ile gerçekleşecektir ki bu da kurban ritüelinin amaçlarından biridir.

Philon'un dediği gibi;

“Böylece kurban olarak getirdiğin her ne ise, kendi mülkiyetinde olan birşeyi değil, Rabbin zilyesinde olan birşeyi sunuyorsun” (Philon 2001, s.167).

Philon'un yukarıdaki yorumu kurbanın aslında somut dünyadaki eşyanın transandant bir dönüşümünü gerçekleştirdiğine ilişkin yorumlardan çok farklı değildir. Kurbanda hedeflenen eğer somut zaman dışına çıkıp *ab urbe condita* bir zamana varmak ise, buna Tanrı'nın dâhil

olmaması düşünülemez. O halde kurbanın amaçlarından biri bu vuslatı gerçekleştirmek olarak düşünülmüştür.

O halde Norse kavimlerinin Hyperborea mitleri, efsanevi Arkadia yahut Shambala ülkesi – ve hatta El-Dorado ülkesi gibi görece daha yakın mitsel örnekler- gibi mitsel zamanın yaşandığı yerlerin anlatılara konu olması boşuna değildir. Bunlar bazı antik maceracıların hazine avcılığı heveslerinden öte ruhsal bir hazine arayışının da uğrak noktaları olmuştur. Bu durumda diğer monoteist dinlerdeki Cennet kavramının da aynı dönüş için duyulan bir arzuyu belirttiği düşünülebilir.

Bu noktada antik Yahudilikte –aşağıda belirteceğimiz Esseniler istisna olmak üzere- belirgin bir öte dünya anlayışı olmaması kurbanı nasıl meşru çıkaracaktır? Ya da soruyu daha doğru şekilde sorarsak, kurbanın özgülendiği amacın “somut zaman anlayışının” mitsel zamana dönüştürülmesi ise böyle bir mitsel zaman (bu örneğimizde Cennet) olmadığı halde kurbanla istenilen amaca nasıl ulaşılabilecektir? Bu sorunun cevabını aşağıda Yahudilikte kurban ritüeli üzerine değindiğimizde açıklayacağız.

Burada ritin aslında değiştirdiği ve dönüştürdüğü şeyin somut zamanın dönüştürülmesi yahut metafiziksel bir arayışın başlaması-gelişmesi-ve sonucu olarak değil dönüşmeye uğrayan şeyin psiko-ontolojik bir *algı* olduğunu, –Hegelyen deyimle- *unglückliche bewußtsein* (mutsuz bilinç) olan bu algının ritin gerçekleşmesinden sonra artık tamamen yıkılarak yerine yeni ve artık doyuma ulaşmış daha mutlu bir bilinç halinin geldiği ileri sürülebilir. Ancak bu halin de bir süre sonra kendini başka bir menfi dönüşüme uğratması bilindiği içindir ki (Herodotus’un *Historiae*’sinin sonundaki Solonvâri uyarıyı hatırlayalım, -mutluluk bu dünyada kalıcı değildir!-), kurban tekerrür içeren bir eylem olmak zorundadır. Sadece yukarıda Eliade’den açıkladığımız

gibi dinsel faaliyetin tekrarlanarak hatırlanması şeklinde değil aynı zamanda insan benliğinin ve hafızasının faniliğini hatırlamaktır amaç.

Ancak bu düşünceyle hareket edildiğinde kurban bu amacını felsefi olarak hiçbir zaman gerçekleştiremeyebilir. Zira bir argümandan istenilen sonuç devamlı döngüsel bir sistem içerisinde eğer bulunduğu yere *petitio principii* veya *regress argument* yaparak geri dönerse Sisyphus gibi içinde bulunduğu döngüden hiçbir zaman kendini kurtaramayacaktır.

Bu problematiğe Yunan dini için cevap vermek –aşağıda ikinci bölümde göreceğimiz gibi- çok zor değildir. Zira Yunan dini içerisinde bu kavramın kendisini anıştıran *μετεμψύχωσις* (*metempsychosis*) mefhumu bulunmaktadır. Yunan felsefi düşüncesini lineer bir düşünce sistemine oturtma gayesi ancak ortaçağda gerçekleşmiş olduğu içindir ki, antik Yunan ile ilgili böyle bir cevabı bulmak zor olmasa gerektir.

Ancak Yahudilik gibi (kabalist Yahudilik gibi ortaçağ ve sonrası dini fikirler istisna olmak üzere) bu tür bir döngüsellığe inanmayan ve aksine lineer bir kozmogoniye antik dönemde ilk defa dini bir düşünce sistemine sokan bir dinin kurban pratiğinde böyle bir sorunla karşılaşmamış olması imkansızdır.

Bu durumda şu ihtimal ortaya çıkmaktadır: Ritüeli eda edenler böyle bir döngüsel sisteme inanmadıkları için kurban verme fiilini “tamamlanmamış” bir olay olarak görüyorlar ve de Habil’in kurbanını kendinden sonra gelen bütün kurbanların “ilki” olarak gördükleri için devamlı tekrarlanması gereken bir olaydan ibaret sayıyorlardı.

Alfred Marx, *Les Systèmes Sacrificiels de l’Ancien Testament* isimli eserinde bu probleme bir açıklama getirmektedir:

“Tufan sonrası insanlığın ilk atası Hz. Nuh’un gemiden inişine adına verdiği kurban tıpkı Habil’ininki gibi özellikle bir hayvandı. Ancak Hz. Nuh farklı bir düşünceyle davrandı. Aslında bu bir “ilk kurban” değil fakat J kitabına bakıldığında, YHWH’nin talimatına göre (Tekvin 7:2-3) kuşlardan (Tekvin. 8:20) yedi çift olarak yanında getirdiği *behémah* olarak bilinen yakılarak sunulan bir kurbandı. Açıkçası kurbanı sunulan hayvanlarla ilgili katalog Habil’in verdiği kurbanla ilgili olandan daha da geniştir çünkü temiz olan hayvanların *nomenclature*’u ile ilgili kesin bir ön yargılamada bulunamamak da kuşlardan bahsedilmiş olması çiftlik hayvanlarının dışında bir sınıflandırmaya işaret eder. Her halükârda sadece yemek olarak sunulabilen hayvanlar öldürülmüş olacaktır” (Marx, 2005, s.53).

O halde Habil’in kurbanı bir daha asla tekrarlanamayacak olan ancak ve ancak onun kopya ritüelleri ile tekrarlanabilen bir ilk kurban olmaktadır. Kısacası her kurban bir tamamlanmışlık olgusu (aşağıda açıklayacağımız gibi kurbanın kosher olması, kurbanı sunanların temiz ve ehil olması vb) içerdikleri müddetçe ancak ritüel gerçekleştirilmiş olacaktır.

İşte bu noktada kurban ritüelinin sadece fiziksel olarak tam yapılması değil (zira Şeriat bunu zaten düzenlemektedir) aynı zamanda ilahi bir amacın gerçekleştirilmesi de önem arzeder.

Bu birbirini mükemmel şekilde takip eden silsilenin Helenizm dönemine kadar Kuzeybatı Semitik dilleriyle yaşamış ve toplumsal dile kadar gelmiş olması şaşırtıcı değildir. Ritin inanılmaz kuvvetteki etkisi önüne gelen her yapıyı yerinden sökmektedir. Bu itici, çarpıcı ve dönüştürücü gelenek akademik olarak yapılan her incelemeyi altüst etmeye yeterlidir.

Bu rituel değişimin aşırı ölçüde ikna edici, pürüten-leştirici ve insanın akli melekelerini yerle bir edecek kadar ekstatik bir yönü olduğu inkâr edilemez.

Philon'u tekrar hatırlarsak:

“Dahası kurbanın ilk önce yakılmasına ilişkin, derisinin yüzülmesi ve organlarının parçalanmasına (Lev. 1-6) yönelik emir, sıra halinde alındığında kurbanın parçalanması, ruhun onu kuşatan yanlış ve atalet halindeki varsayımlardan uzak olarak çırılçıplak görünmesini ve sonra organların bölünmesi gibi tamamen parçalanması anlamına gelir. Bir cins (*genus*) olarak görülen erdem (*αρετή*) sağduyu, sebat, cesaret ve adalet gibi birincil alt türlere parçalanır, ve böylece aralarındaki ayrımları bilerek kendi irademizle onlar için hayatımızı geçirmeye adanır.” (Philo, 2001, s.159).

Platoncu erdem kategorilerinin kurbanın dinamiği ile bu şekilde eşleştirilmesi, aslında Philon'un bulunduğu dönem için yeni olmamakla beraber monoteist bir din için tamamen yeni bir savunma düzeneği ve apolojetik bir geleneğin başlangıcıdır.

Sadece kurban ritüeli değil, dinsel bir sebebi ve toplumsal bir paylaşım modeli olan her ritüel için de bu tür bir savunmayı kurgulamak veya tefekkür etmek mümkündür. Burada da yine Platoncu öğenin bulunduğu noktayı şöyle açıklamak da fayda vardır.

Belki felsefi olarak bir argümanı, yine kendisi ile açıklamak gibi bir paradoks olsa bile burada Platon'u hatırlamak gerekir. Platon'un meşhur diyalogu Yasalar'da, filozof “ruhu arındırıcı ritüellerin” filozof için değil, aslında yasalarca toplumu “sağaltmak” amacıyla yapılan arındırma faaliyetleri olduğunu ileri sürer.

Platon Yasalar'da iyilik ve kötülük nosyonlarının insanlara yönelik immanent bir vasıf olmadığını ve ritüelin gerçekleştirilmesinin de bu vasıfların atfedildiği insanlarda bir fark yaratmayacağını Atinalı Yabancı'nın ağzından ileri sürmektedir:

“Buradan itibaren daha ileri gidelim ve bütün kurallar içerisinde en asil ve hakiki olanı – yani kurban katılmak ve tanrılarla komünionda buluşmanın- kurbanı dualar ve sunularla tanrıya adamanın iyi bir insanda mutlu bir hayat için en güzel ve en asil davranış olduğunu, fakat uğursuz ve şer dolu olan için tam tersi olduğunu hatırlayalım” (Plato, 1981, s.297).

Kurbanın yarattığı bu ikilemin Platonca çözümünü Philon da benimsemiştir. Meselenin sadece ritüelin formel yasalarla düzenlenmesine konu olacak kadar basit olmadığını Philon da bilmektedir:

“Mısır diyarındaki bütün ilk doğanları vurduğum günde,...İsrailde doğan bütün ilk doğanları kendime takdis ettim (Sayılar 3:13)” ayetini okuduğumuzda sanmamalıyız ki sadece Mısır’ın ilk doğanları azami bir şiddet ile yok edilip ortadan kaldırıldığında İsrail’inkiler de kutsal oldu. Hayır, geçmiş, günümüz ve gelecekte aldığımız ders takdis olunmanın ruhta sonsuza kadar *tekerrür edebileceğini* bilmektir. Kör tutkuların en başat unsurları yok edildiğinde işte o zaman daha büyük olanın ve Tanrı’nın net görüşüne sahip olan İsrail’in değerli tohumları takdis edilecektir. Nasıl kötü işlerin bitmesi erdem takdimi ise, bunun zıttı da doğrudur. Hayırlı olan imtina ettiğinde kendini kollayıp bekleyen şer de yerini alacaktır. Hz. Yakup gittiğinde Esau zorla zihnimizdeki yerini almıştı. O erdem inimgelerini unutturmak ve eğer yapabilecek olsa onu ezip geçmek isterdi. Ama bu amacında başarılı olamadı. Hikmetli olan adam gelecek darbeyi savuşturmayı bilir ve Esau kendini sürülmüş, ayağı kaydırılmış ve mirası başka birine geçmiş olarak kendini bulacaktır” (Philon, 2001, s.191)

Philon iyilik ve kötülüğün yaptığı targonun Lao-Tzu ya da Empedokles gibi farkındaydı ancak yukarıda bahsettiğimiz şekilde şekilde –Maybaum’da olduğu gibi- yorumlanıp yorumlanmayacağını elbette tahmin edemezdi. Fakat bunun yanında Hz. Musa şeriatının kurban ritüelinde sıkı sıkıya uygulanmasının önemini farkındaydı. Tipik bir Platonist olarak Philon

dinsel önermelerin felsefi önermeler ile (o dönem için her türlü “doğru” düşünme metotunun “felsefe” olarak tarif edildiğini hatırlayalım) rahatlıkla başbaşa gidebileceğini savunuyordu.

Kitabının son kısmının ilk önermesi şöyledir:

“Fakat Abel ilk kurbanı sadece ilk doğandan değil, ruhu bütünüyle koruyan ve onu şenlendiren mutluluk ve zenginliğin Tanrı’ya ayrılmasını göstermek için en yağlı olanından vermişti”(Philon, 2001, s.193).

Aslında bu önerme ile başta belirttiğimiz olan “tekillik noktası” Philon’un dehası içerisinde çözümlenmiş olur. Ruhun zenginliğinin sembolü etin zenginliği, ruhsal ve fiziksel erdem yoksunluğu ise toprağın fakirliğidir. Zaten ondan doğan insanın toprağa huzurlu dönüşü ise yine topraktan meydana gelen bir varlıkla değil –zaten toprak Tanrı’ya hiçbir şey sunamaz- ancak onun dışında bir varlıkla mümkün olabilir. Topraktan çıkan buğday başağını tanrılara kurban olarak sunan Pagan Romalılara ve diğer dinlere de bir cevap niteliğindedir bu.

Bölüm II- Sunak

Kurban üzerine Yahudi ve Yunan kültürü temel alınarak karşılaştırmaya geçmeden önce kurban mekanizmasını inceleyen sosyal bilimler metotlarının kısa bir özetini vermekte yarar vardır.

Beth Alpert Nakhai, *Archeology and Religions of Canaan and Israel* isimli eserinde, van Baaren'e atf yaparak sosyal bilimlerin kurbana ilişkin yaklaşımlarını özetler:

“Kurbanın orijini modern dünyadaki bizler için çok fazla muammaya nakşedilmiştir. Fakat 4 bölümlü bir şema onun kurumsallaşmasını açıklar. Kurbanı yönelik bir fenomenolojik yaklaşım şöyledir:

“1.Geriye iadesi kabil olan kurban...2. Kurban birinin başka birinin menfaati için kurban...3. Başlangıçta var olan bir olayın tekrarı...4. Sembolik bir takdisin formu...”. (van Baaren 1964:1-2).

Alternatif bir şema ise kurban araştırması üzerine antropolojik katkıları özetler: “Kurban şöyle anlaşılır (1) Tanrı için yemek vermek.(2) Kurban edilen hayvanın hayatının asimile edilmesi.(3) cemaati tanrı ile etkilemek.(4) Tanrı'nın yardımını teşvik etmek...” (Milgrom 1981:764)” (Nakhai, 2001, s21).

Kurban üzerine yapılan bir araştırmada sonuç her ne olursa olsun yukarıdaki fenomenolojik veya antropolojik metodik görüşlerin sadece bir tanesinin *per se* doğru veya yanlış olduğunu savunmak mümkün değildir. Habil'in kurbanında olduğu gibi, bu kurban ritüelindeki motifin ne olduğunu ve nasıl olduğunu hangi temelde açıklamak tam olarak mümkündür?

Eğer kurban Tanrı için yemek vermek denirse, *reductio ad absurdum* kullanılarak Kabil'in verdiği otu Tanrı'nın neden yemediği, eğer birinin menfaati için kurban ise –Habil'in Tanrı tarafından makbul olan kurbanı vermesi nedeniyle- içindeki derin Tanrı korkusu sonucu sadece kendi menfaati için o kurbanı sunduğu, başlangıçta var olan bir olayın tekrarı ise Habil ve Kabil'den önce bir kurbanın verilmiş olmasının kutsal tarih açısından imkansız olması, eğer amaç sadece kurban verilen hayvanın canının alınması ise katliam yapmayı bir zevk olarak gördüğü için insan bulamayınca kuzu kestirdiği söylenen *Elizabeth Bathory*'nin de kurban sunmuş sayılacağı vb. gibi itirazlar ve nazariyeler ortaya çıkacaktır.

O halde şunu kesin olarak söylemek gerekir ki, kurbanı –her kültür için- tanımlayan etrafi kapalı bir formül bulmak mümkün değildir. Hatta kurbanın amacını tanımlayan tek bir tanımın olup olmadığı bile tartışılabilir.

Çünkü kurban sadece bir ritüel ve din ise bu ritüellerin toplamından ibaret değildir. Kurban farklı kültürlerin yer aldığı her kimliğe göre kendini değiştirmeyi başaran bir ritüeldir.

A. Leo Oppenheim kurban mekanizmasının bu özelliğini Mezopotamya medeniyetini diğer medeniyetlerle kıyaslayarak şöyle tarif etmektedir:

“Mezopotamya'da tanrı ve ona ibadet edenler arasında kendini kurban ibadetinin yapıldığı çevrelerde-Tevrat'ta gösterildiği gibi kesin ve arkaik örnekler ve Hitit ile Yunan gelenekleri gibi örnekler- çeşitli başlangıç formlarında tanımını bulan böyle bir *communio* yoktur. Mezopotamya tanrısı hep uzak kalmıştır-Fakat onun seremonik öğünlere katılması tarlalardan ürün toplayan, çiftlik hayvanı yetiştiren tabiri caizse kurumun hisse ortakları gibi kurban sunağında payı olan veya orada cülüslerini alan bütün bir tapınak organizmasına dinsel bir takdis, politik bir statü ve

ekonomik bir istikrar vermiştir. Ne olursa olsun tasvir hep kalplerde ve bütün bir sistemin merkezindedir. Onun katılan ibadetçileri hep tanrının masasından yararlanmış fakat onunla aynı masada oturmamışlardır

Kurbana dinsel bir noktadan bakıldığında, bu döngüsel sistem içerisinde başka bir kritik noktaya dikkat ediyoruz ki bu nokta kurba öğününün tanrı tarafından tüketilmesi, fiziksel sunuların cevherde bir dönüşüm geçirerek bir kudret kaynağı olması ve daha etkili olması düşünülen tanrının daha da güçlenmesidir. Tıpkı imgenin varlığında olduğu gibi, kritik nokta onun fiziksel üretimiydi, böylece kurban öğünü tüketiliyordu. Bu durum günlük yemeklerin kült pratiğine ve ekonomik, sosyal ve politik bakışları da gerektiren etkili bir *ratio essendi* temin eden merkezi bir *mysterium*'u temsil etmektedir” (Oppenheim, 1976, s.191).

Oppenheim'in kurbanı Mezopotamya medeniyetlerinde bu şekilde tarif etmesi, ekonomik ve sosyal olarak bu kadar önemli bir ritin yasal olarak ne kadar düzenlemeye ihtiyacı olduğu gerçeğini göstermektedir.

Antik çağlar için söz konusu toplum Yahudiler olunca bu tür bir düzenlemenin olmaması düşünülemez.

Tevrat içerisinde kurban ile ilgili düzenlemeler Tevrat ilminde תורת כהנים (*Torah Kohanim*) yani *priestly code* kitaplarının bir parçası olarak görülen Levilliler kitabında bulunmaktadır. Kitapta Levilliler 1-27 bapları arasında kurban türleri, kurbanların nasıl verilmesi gerektiği, arındırma ve temizlenme işlemlerinin süreçleri ile ilgili yasalar bulunmaktadır.

Levilliler kitabının 1.ve 7. bapları yakılarak verilek kurbanlar, şükür kurbanları ve yemek olarak verilen kurbanları, 4. ve 5. bapları günahların affedilmesi için verilen kurbanları, 6. ve 7. bapları ise rahiplerin verdiği kurbanları anlatmaktadır.

Yine aynı kitabın 8. ve 9. bapları Hz. Harun'un verdiği kurbanı, 11. bap *kosher* olan ve olmayan hayvanları tarif etmektedir.

Levilliler kitabında Şeriat'ın öngördüğü kurallara göre verilen kurbanı Mauss ve Hubert şöyle tarif edilmektedir:

“Kutsal dünyaya sıfat addetmek ilahi varlıkları korumak yahut zararlı ruhlardan kurtulmak olsun farklı ritüellere tabiydi. Bunlardan biri hayvanın bedenini tanrının sunağıyla temasa geçirmek veya bazı objelerle kutsamaktı. İbranice *hattat* olarak bilinen Yom Kippur'da Levillilerin IV'ü kitabında belirtildiği gibi, kurbanı sunan ona sunulan kurbanın kanına parmağını bulayarak ıslatır. Tapınağın içinde yedi kere Yahweh'nin önünde yere serper, tatlı bir buhur kokan sunağın üzerindeki boynuzlara kan döker. Geri kalanı girişte bulunan sunağına dökülürdü. Normal olarak *hattat* ritüelinde rahip *'olah* sunağının boynuzlarına dökerdi kanı. *'olah* ve *shelamim* kurbanlarının kanları basitçe sunağın ayaklarına serpilirdi. Başka bir yerde ise kutsal bir taş yahut Tanrı'nın yüzü bu kanla sıvanırdı. Yunanda su tanrılarına verilen kurbanlarda kanın suyun içinde akmasına izin verilir ya da bir kapta tutulup denize dökülürdü. Kurbanın derisi yüzüldükten sonra put yüzülen deri ile giydirilirdi. Puta ne şekil verilirse verilsin bu rit hususen kutsal bir hayvanın kurban verilmesiyle ilgili seremonilerde gözlenmiştir. Her halükârda öldürülen kurban tıpkı kutsanmadan önceki haliyle sunuluyordu. *'Olah*'da ise yardımcılar kurbanı pek çok parçaya bölüyorlar kafasından tutup sunağa yerleştiren rahibe taşıyorlardı. *Shelamim* ritüelinde kurbanın

parçalarına özel isimler veriliyordu: *Terumah*, kaldırılan kurban, *tenuphah* geri döndürülen kurban gibi” (Hubert ve Mauss, 1964, s.36).

Mauss ve Hubert, *Sacrifice: Its Nature and Function* isimli eserlerinde bu kurban ritini anlattıktan katli gerçekleştirilen kurban için İbranilerin “tamamlanmış” קָלִיל (*kalil*) anlamına gelen ismi verdiklerini belirtirler (Hubert ve Mauss, 1964, s.38).

Artık mefta olmuş kurbanı verilen bu İbranice sıfatın daha deruni bir anlamı olduğunu düşünmek gerekir. *Kalil*, .viz tamamlanmış kurban sadece kurbanın katli işleminin tamamlanmış olmasını değil ayrıca kelimeni belki de kendisinden çok daha eskiye giden “her şeyi kaplayan” anlamına gelen o eski Sami sözcüğünü hatırlatmaktadır.

Kelimenin etimolojik bir araştırması yapıldığında karşımıza iki sonuç çıkmaktadır:

Bunlardan biri için şöyle söylenebilir: Aslı *kll* olan *trilitère* Sami kökenli sessiz kök Ugarit dilinde “her şey” anlamına gelmektedir (Sivan, 1997, s.195). Bugün Arapçada kullanılan “her şey” anlamına gelen كَفَّة (*kulli*) kelimesi Sami dilindeki köklerini bu kelimeye borçludur (Woodard-M. C. A. Macdonald, 2008, s.188).

Bunun dışında Ugarit tabletlerinden bir örnek de yine aynı *trilitère kll* sessiz köklerinden gelen “yok etme” fiilini de ihtiva eden *kalliyu* olabilir (Sivan, 1997, s.169). Bu kelimenin de Arapça “öldürmek” anlamına gelen قَتَلَ (*qatl*) kelimesini öncelediğine kuşku yoktur (Woodard-M. C. A. Macdonald, 2008, s.96).

Birbiriyle semantik ve semiyotik olarak bağlantısız görülen bu iki kelime mesele kurban ritüeli olunca görüntülerini değiştirmektedirler. Kurbanın öldürülmesi basitçe kurbanın fiziksel

Böyle bir etki olmadan ritüelin anlamını nasıl kazandığını sormak gerekir.

Josephus *Jewish Antiquities* isimli eserinde şöyle demektedir:

“Biri çadırın inşasını ve yüksek rahipler ile kutsal işlerimizin yönetimi için kullandığımız bağlılarının üstündeki elbiseleri gördüğünde, bizim yasakoyucumuzun ilahi bir adam olduğunu ve diğerlerinin bize çok haksız yaklaştığını anlayacaktır. Hz. Musa çadırı üç parçaya ayırdığında ve rahiplere girmeleri için izin verdiğinde denize ve toprağı insanların görmesine izin verdi ancak üçüncü bölümü Tanrı için ayırdı çünkü cennete giriş insanlar için imkansızdır” (Josephus, 1999, s.126).

Bu sorunun cevabını Schenck, *Cosmology and Eschatology in Hebrews* isimli eserinde Philon’dan alıntı yaparak vermektedir (Schenk, 2007, s.152). Yahudilikte her zaman kutsal olarak kabul edilen מִשְׁכָּן (*Mishkan*) yani çadır aslında soruya uygun olabilecek bir cevaptır.

Philon daha farklı bir kozmoloji izlemekle beraber şöyle demektedir:

“Çadırın kutsal bölümleri insani duygularla kavranabilen cennetle sınırlandırılmıştır, hâlbuki kutsalların kutsalı olarak bilinen iç kısımları anlaşılabilir dünyayla sınırlıdır. Manevi dünya Logos araya konularak görünür dünyadan ayrı ve vareste tutulmuştur” (Schenk, 2007, s.152).

Yahudilikte çadırın önemi konumuzla ilgili olmasa da sadece kurban değil diğer ritleri de açıklamak için önemlidir. Ritüelin gerçekleşmesi her zaman bir sebebe bağlıdır. Bu en Frazer’ın da defaatle göstermiş olduğu gibi en ilkel kabilelerde bile söz konusu olan bir olgudur.

Dolayısıyla kurban ritüelinin Yahudilik açısından kabul edilen sadece bir dogmaya değil pek çok dogmaya bağlı olduğu farkedilecektir. Bu dogmanın altyapısı ise sadece normatif olarak düzenlenen bir ritüel sistemini kapsamamaktadır.

Dolayısıyla kurban ile gözetlenenin sadece yasaya uygun olarak kurbanı sunmak değil, aynı zamanda onun kutsanmış meşruiyetini de belirlemek olduğu söylenebilir. Ve tabii ki burada kurban verilen sadece hayvan değil insan da olabilir.

Tekvin 22.12'ye baktığımızda bununla ilgili bir tespit yapmak mümkündür. Hz. İbrahim çocuğu kesmek için bıçağını uzattığında *YHWH* ona şöyle der:

“Ve dedi: Elini çocuğa uzatma ve ona birşey yapma; çünkü şimdi bildim ki, sen Allahtan korkuyorsun ve kendi biricik oğlunu benden esirgemedin”.

Esirgememek burada ne demektir? Bir insanın, karısını, akrabasını veya en sevdiği dünyevi değerlerini feda edebilmesi –ki latince “*sacrificatio*” bu demektir- fiziksel bir “şeyin” feda edilmesinden çok aslında noetik aklın feda edilmesi anlamını taşımaktadır. Aklın yerine koşulsuz inancın konması, insan egosunu yöneten aklın boyunduruğundan kurtularak, gerçek kurtuluşu müjdeleyen Tanrısal ışığı taşımak ve buna göre fiili ifa etmek anlamına gelir. Bu silojistik analizden daha da başka, Tevrat yazarının, esirgememenin rasyonel anlamından daha çok, derinlere giden ve aslında insan varoluşunun ve doğasının temeline inen çok temel bir kavrama atıf yaptığı anlaşılır: Başka birinin adına karar vermek ve “başka biri için” hareket etmektir amaçlanan.

Kurban ritüelinin genel olarak tarihi temelleri ve aslında nereden çıktığı konusu dışarıda bırakılırsa, İsraililerde bu dinsel uygulamanın çok önceden (belki de yazılı tarihin de öncesine giden devirlerde) yapıldığı anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde F. M. Cross da Diodorus Sicilus'dan örnek vererek kurbanın arkaik yapısını tanımlamaktadır. Burada sadece arkaik yapının önemini değil aynı zamanda Yunan'da da nasıl yankısını bulduğunu görelecektir:

“Diodorus Sicilus insan kurbanının Kronos tapımınıyla –yani ‘El- sınırlı olduğunu gözler ve ‘El’in kendi çocuklarını kurban vermesine atıf yapar. Hierophant tarafından üç kere tekrar edilen Sakkunyaton miti ‘El’in Yadid ve Mot kurbanına ilişkin temayı hala korumaktadır. ‘El kültüne bu yaklaşımın yankısı belki de Tevrat geleneğinde ilk doğanın Tanrı’ya ait olduğu ve Hz. İshak’ın kurbanında olduğu kadar paganize olmuş *mulk kurban ritinde* de duyulabilir. Albright’ın vurguladığı üzere Diodorus’un kültü tanımlamasında ya da kültün Kronos kültüyle yani Ba’l HMN-‘El kültürüyle bağlantılı olmasındaki tutarlılığından şüphe duymak için bir temel yoktur” (Cross, 1997,s.26).

Kurban ritüelinin gelişimi insan kurbanından sıkı sıkıya denetlenen, kodları ayrıntılı olarak ortaya konan bir ritüele nasıl dönüşmüştür?

İsrail tarihinde Torah’ın Tekvin kitabının yazıldığı dönem olan M.Ö 800 yılları, İsrail kabilelerinin birleşme safhasına girdiği ve artık bir cemaatten “millet” olma düzeyine eriştiği dönemleri göstermektedir. Bu dönemde Vriezen-Van Der Woude’nin ünlü İsrailiyatçı Westermann’a atıf yaptığı gibi, İsrail’in adeta nüvelerini oluşturan, birbirinden bağımsız patriarkların ailelerinden meydana gelen yeni bir “millet” söz konusudur. Bu millet zaman içerisinde diğer “milletlerden” farklı olduğunu ortaya koyacak ve İsrail isimli entiteyi oluşturacaktır. Tekvin kitabının 12-50 arasındaki ayetlerinin İngilizce “Patriarchal Age”i yani “Yönetici Babaların Çağı” olarak tarif ettiğini Vriezen-Van Der Woude belirtmektedir (VRIEZEN, T.C., VAN DER WOUDE A.S, 2005, s.201).

Julius Wellhausen ve diğer Tevrat âlimlerinin ortaya koyduğu gibi, Tevrat'ın J(Jahwist-Yahveci), P(Priests-Rahipler), E(Elohim-Tanrı) ve D(Deutoronomy-İkinci Yasa) olarak dört bölüme ayrıldığı bilinmektedir. M.Ö 800 gibi kaleme alınan Tekvin kitabının bizim yukarıda belirttiğimiz ayetlerinin ise Yahwistic-Yahveci kült rahiplerince yazıldığı bilinmektedir (Cross, 1997, s.271).

Metnin aslında Yahveci mi yoksa Rahiplere ait kült tarafından mı yazıldığı tartışması makalemizin amacının çok ötesindedir. O yüzden bu konuya değinmiyoruz. Ancak, şu belirtilmelidir ki, o dönemde yukarıda anlattığımız gibi kurulmuş olan İsrail milletinin teolojik-politik olarak sonradan yazılmış bir metince tekrar yüceltilmesine gerek olmadığını M.Ö 800 ve sonraki yıllarda Babil ve Kudüs'te bulunan Yahudilerin de bildiğini farzederek, metnin Yahveci olması gerektiğini söylememiz mümkündür. Zira Rahipler metninin gaî hedefi ve münderecatı Wellhausen'in Belge Tezi'ne göre (Noth, 1958, s.104) Babil sürgünü ve sonrası tekrar geri dönüş sürecini yaşayan Yahudilerin teolojik-politik bir farkındalık yaratmak amacıyla asıl metni yorumlamalarından ibarettir.

Bu noktadan itibaren, Tekvin 22 ile ilgili bir gerçek daha ortaya çıkmaktadır. O da, Tekvin 22 hangi kaynak tarafından yazılmış olursa olsun İsraililerin "sonsuz akit" kurduğu Tanrı olan *YHWH*'nin gerçekten de ilk defa ortaya çıktığı tarihsel anın Tekvin 12 ve 50 arasında yakalanmış olduğuna ilişkin yadsınamaz gerçektir.

Tarihin dönüm noktasıdır bu. Aslında "dönüm noktası" kavramı ile bile tarif edilemeyecek büyük bir travma-olay yaşanmıştır. Cross'un belirttiği gibi, "Tanrısal müdahale artık insandan ayrılamayacak hale gelmiştir" (Cross, 1997, s.273). Bu ayetler içerisinde defalarca yinelenen עלה (*'Olah*) yani İbranice adıyla "yakılan kurban" kavramının çokluğu burada kendini

göstermektedir: Aksi halde Kenanlılara ait bir dinsel tecrübe olan ve sonra Kartacalılarda da devam eden korkunç bir eylem olan çocuk kurban etme ritüeli olarak bilinen תופת (*Tophet*) pratiğinden farkı ne olabilirdi? Amaç basitçe Tanrısal inayete ermekten öte, bir farkındalık yaratarak Kutsal-Kutsal olmayan ikiliğinin üst üste bindirilmesi sonucu inananda bir uyanış yaratmaktır. Eliade, bu çabayı şu fevkalade sözlerle açıklar:

“Kierkegaard, nişanlısının hayal edilmesi olanaksız bir şekilde kendisine geri verileceği umuduyla ondan vazgeçiyordu. Ve Léon Chestov gerçek iman için bir tek kesin kanı gerektiğini bunun da “Tanrı için her şey mümkündür” olduğunu açıklarken, İbrahim’in deneyimini biraz daha basitleştirerek aktarmaktan başka birşey yapmıyordu”(Eliade, 2003, s.217).

Kurbanın amacı burada daha da netlik kazanmaktadır. Eliade’nin “kutsalın diyalektiği” olarak tarif ettiği durum, aslında utanılacak olan, necis, pis veya ayıbın “çok farklı boyutlarda” yer değiştirerek kutsal olanla çakışması ve bu çakışma sonucu insan idrakinde doğan bir kovalamacanın, gerçeği “orada olmasa bile yakalama arzusunun” meydana gelmesidir. Ben-i İsrail’in *YHWH* ile yaptığı “sonsuz akit” işte tam bu noktada kesinlik kazanır. Felsefi olarak, *a posteriori* hakikatinden emin olunamayan, noetik idrak ile istidlal edilemeyecek bir varlığın (bu durumda şüphesiz *YHWH* nin) “açık ve seçik” gerçekliği insan *psyche*’sinin arayışında kendini gösterir.

Tekvin 22’de ortaya konulan bu “tamamen yeni” kurban teofanisi, perspektif açısından ortaya koyarsak, M.Ö 800 yıllarında gelişen bir dizi siyasi inkişafın, aslında toplumsal aklın uyanışı için bir temel teşkil etmiş olabilir mi sorusunu sormak gerekir. Bu soruya cevap vermenin haddimiz olmamasının yanı sıra aslında Braudel’i anımsatan “mekânsal” bir analiz yapılarak değinilmesi mümkündür.

Bu probleme ünlü İsrailiyat uzmanı Noth, Tekvin kitabının kurban ritüelinden sonraki ilerleyen bölümlerinde Hz. İbrahim'in kutsanmasından sonra, İsraililerin Patriarklar çağı boyunca ibadet pratiklerini gerçekleştirdikleri mekânları göstererek cevap vermektedir. Shechem (Şekem) (şimdiki Tell Balatah) bölgesinde bulunan kutsal ağaç, Hz. Yakub'un dikili bir taş olan *mezbah*'a dayayarak uyuduğu ve *YHWH*'ye uzanan merdiven rüyasını gördüğü Bethel kenti, Beer-Sheba tapınağı ve Hz. Musa'nın vahyi aldığı dağ olan Hebron dağı civarındaki meşhur sakız ağacı tapınağının bulunduğu Mamre kenti(Noth, 1958, s.122). Noth'un dikkati celbettiği gibi, bu şehirlerin her biri bir çırpıda, Tekvin 12-50 arasında sunulmaktadır. Antik İsraililerin yerleşik hayatta buldukları bu yerleşim birimlerinin bu metinler içerisindeki kısa topografisi, sonraki yıllarda gelişmiş İsrail kabilelerinin aşama aşama büyüdükleri semtleri tarif edecektir.

Noth bu tespitleri, henüz Tevrat Arkeolojisinin çocukluk yıllarında neşrettiği metninde gerçekten de çok geniş ve iyi bir öngörüyle yazmıştır. Zira çok sonraları, Tekvin metninin 12 ve 50 babları arasındaki olaylar dizinin geçtiği çağ olarak ileri sürülen Orta Bronz Çağı'na ait yerleşim yeri kazılarında ortaya çıkan çok ilginç bulgular, yukarıda anlattığımız resimi netleştirmemiz açısından bize daha fazla bilgi sunmaktadır.

Golden, Tel-El Hayyat, Hazor, Tel Kitan ve Shechem'de bulunan megalitler ve bazı kurban sunaklarının (yine yukarıda anlattığımız Hz. Yakub'un başını dayadığı megalit olduğu ileri sürülen *mezbah* gibi) gelişmiş bir uygarlık seviyesini gösterdiğini düşünmektedir (Noth, 1958, s.122). Zaman içerisinde Kenan tapımlarının olduğu bölgeler giderek sığlaşmakta, daha sofistike tapınak yapılarının yapıldığı görülmektedir. Bunun yanında en önemli gelişme de toplu ibadet ritüelinin daha sık yapılıyor olmasıdır(Golden, 2003, s.180). Şu ana kadar Tevrat Arkeolojisi açısından, Yahvist kültürün ilk ortaya çıkışına dair kesin bir ize rastlanmadığı bilinmektedir. Ancak Kenan kültürünün giderek ortadan kaybolması ve Tekvin'de anlatılan bölgelerin tarihsel

geçiş süreci göz önüne alınarak çıkartılan kronolojik haritanın bize artık geriye Yahvist bir sürece gidişten başka bir yol göstermediğini ifade eden kanıtların ortaya çıkması bu kanıyı güçlendirmektedir.

Kurban pratiğinin temelinde yatan motifleri tarihsel olarak ortaya çıkardığımızı göre, İsrail milleti ve devletini oluşturan anâsırın sebebiyeti araştırıldığında kurban dinamiğinin tarihsel temelini bize daha açık bir şekilde sunacak delillere ulaşmak mümkündür.

Amélie Kuhrt'un işaret ettiği gibi, İsrail milletinin ortaya çıkışıyla ilgili meselenin çözülmesini krize sokacak pek çok zorluk bulunmaktadır (Kuhrt, 1995, s.425). Tevrat'ın verdiği tarihler ile arkeolojik veriler arasındaki (zaten Tevratte bulunan anakronizmler eskiden beri bilinmekteydi) ağır tutarsızlıklar yanı sıra, arkeolojik kanıtların zaman zaman aşırı ketum olması da durumu zorlaştırmaktadır. Yine Kuhrt'un gösterdiği gibi, İsraililerin Kenan diyarına girdikleri tarih konusundaki muğlaklık durumu zorlaştırmaktadır((Kuhrt, 1995, s.425).

Mısır'dan çıkışı konu alan *Exodus* (Tevrat'ın Çıkış bölümü) ile Tevrat arkeolojisinin ihtilafı ile ilgili teknik zorluklar bir yana, Merneptah Stel'inde bahsedilen "bu İsraililerin" "O" İsraililer olduğuna yönelik kanaat gitgide güçlenmektedir. O halde, Mısır orta hanedanlık döneminde İsraililerin yerleşikliğine ilişkin daha net konuşmak mümkündür.

İşte tam bu noktada, Foucault'nun *point de rupture* kavramını hatırlatacak bir şekilde yeni bir mekanizmayı ortaya çıkaran olayların cereyana geldiği düşünülebilir. Mısır'dan yeni çıkmış bir milletin, etrafında Moabitler, Ammoritler, Edomit, Kenanit ve Filistin gibi düşman ve farklı kimliklerdeki kabilelerden ayırması için basit hakiki nedenlerden çok disjunktif, şartlara uygun nedenlerin bulunması elzemdi. Bu andan itibaren kimliği başka kimliklerden ayırt etmenin yolu olarak, o kimlikleri saf dışı bırakmak suretiyle "kişisel kimliği" oluşturmak için adımlar atıldığı düşünülmektedir. Tekvin 22'de sözü geçen kurban pratiğinin oluşumunda bu mekanizmayı da

göze almak gerekebilir. Zira kendini farklı bir kimlikte ortaya koymayan bir milletin karmaşık kimlik ve *etnos* nizamına sahip diğer Sami kabileleriyle karışarak tarihin karanlıklarında kaybolacağını tahmin etmek zor değildir.

İşte burada din tarihçisi Borgeaud'nun işaret ettiği bir gerçeği belirtmekte yarar vardır. Borgeaud, ünlü Romalı düşünür ve şair Celsus'un *Gerçek Söylev* isimli kitabından Yahudiler üstüne yazdığı bir pasajdan örnek vermektedir:

“Yahudiler, ayrı bir ulus oldular ve yasalarını ülkelerinin adetlerine göre koydular. Günümüzde henüz bu yasaları kendi aralarında koruyor ve her ne olursa olsun, en azından geleneksel olan bir dini uyguluyorlardır. Bu konuda, diğer insanlar gibi davranmaktadırlar, çünkü herkes, yerleşme biçimleri nasıl olursa olsun geleneksel adetleri yerine getirir. Ve öyle görünüyor ki, sırf değişik halkların aklına kendilerine değişik kanunları koymak geldiği ve ortak mal olarak kararlaştırdıkları şeyi korumayı görev bildikleri için değil, büyük bir olasılıkla yeryüzünün değişik bölümleri başlangıçta değişik yasal güçlere tahsis edilip değişik yönetimlere ayrıldığı ve böylece yönetildiği için geleneksel adetler oluşmuştur. İşte, o zamandan beri her ulus adetlerini bu güçlerin istediği biçimde yerine getirdiğinden adetlerinde herhangi bir bozulma olmuyordu; her ulusta da ilk başlardan beri yerleşen yasaları çiğnemek, kutsal şeylere saygısızlık demektir” (Borgeaud, 2008, s.63-64).

Celsus'tan verdiğimiz bu örnek bize durumun aslında görüldüğü kadar basit olmadığı gerçeğini bir daha hatırlatıyor. Celsus arkeolojik kanıtların “pozitif verilerine(!)” ve üstünde türetilen nazariyelere rağmen, “farklılık bilinci”ni ortaya çıkaran sebep zincirinin etnik yapının daha çözülebilir ve kurulabilir olduğu devirlerde bile ne kadar zorlukla korunduğuna ilişkin bir hatırlatmada bulunuyor.

Bütün bu değerlendirmelerimizin bizi götürdüğü sonuca bağlı bir biçimde İsrail milleti içerisinde kurban verme âdetinin aslında sadece kişisel bir kimlik ortaya koyma çabasından farklı olarak, tarihi-felsefi ve sosyolojik bir takım hakikatleri ifade ettiği gerçeğini belirtmek gerekir.

Bu kimlik ortaya koyma çabasını ise kendisini sadece tarihsel bir takım gelişmelerin ortasında değil dilin oluşturduğu bir çevrede de saptanabilir.

Patterson'a göre, kurban kavramının İbranice karşılığı olan *קָרְבָּן* (*korban*) Arapçadaki *ism-i meful* gramer analizine benzer bir şekilde Şöyle tanımlanmaktadır: "Kurban" *kelimesi* kökü itibariyle, yakın olmak, hediye etmek, teklif etmek, veya akraba gibi çeşitli anlamlara gelmektedir(Patterson, 2005, s.79). Bu anlamlar bütünü Sami dillerindeki muhteşem çok seslilik yapısı içerisinde, tek başına bile anlatmak istediğimiz detayı vermektedir.

"Başka biri için fedakârlık etme" kavramını gözönüne alarak Patterson ekler:

"Başka biri için kurban vermek, böylece başkasına yaklaşmak anlamına gelir ve başkasına yaklaşmak kişinin kendisi için gerek içerisinde gerek daha da otesinde çok daha derin bir kendilik yaklaşımı getirir" (Patterson, 2005, s.79)

Burada kendi bilinç durumunu farkedenden kişi için Hegelyen bir *list der vernunft* hâli söz konusudur. Kişi kendi farkındalığı için yaptığı Şeyin, kendini ne kadar değiştirdiğini, ya da bu farkındalık durumunu yakalamak için hangi süreçten geçtiğini bilemez.

Patterson tam bu noktada Andr Neher'den bir alıntı yapar:

"Her Şey anlamını, anlam kavramını sınıra dayandıran insanın nihai Őehadetiyle kazanır. Her Şey konumu ile bu Őehadete bağlıdır" (Patterson, 2005, s.79).

Neher'in bu sözü aslında uyanmış olanların onlar içerisinde ve onlardan öte ve “uyanık olma” hâlini devamlı barındıran bir varlıkla gerçeğin kavranabileceğini belirtmektedir. Kurban edilen ise bu gerçeğin kavranmasındaki nihai adaydır. Konumuzla ilgisi olmasa bile, şehitlik statüsü için de benzer birşey söylemek mümkündür. Kurbanlık ve şehitlik birbiriyle bu açıdan çok benzerlik taşımaktadır.

Patterson buradan sonra, Cuma günü yapılan dinsel bir ayin olan *Kitsur Shulchan Arukh* ayinindeki, ekmeğin bir ağızdan alınıp başka bir ağza verilmesi ritüelinin kurban ritindeki kan dökmeye ilgisini ve bunun insanlığın tarihsel belleğinde nasıl yer bulduğunu açıklar. Buna ek olarak İsrail geleneğinde sofraya gelen misafir buyrulduğu zaman neden o sofranın bir “sunak” olması gerektiğini öğreten klasik rabbi öğretinin sebebini belirtir((Patterson, 2005, s.79). Bütün bu süreçler ve geleneklerin “anlaşılmasından” sonradır ki, kişinin kendini ve başkasını üst bir benlik üzerinden tanıması gerçekleşmiş olur.

Kurbanın metafiziğinde bu yaklaştırma kendisini Tanrı'nın arzularının icrasıyla gösterir. Eğer Tanrı'dan kastedilen yaratılışın devamlılığı ve sıfatının sonsuzluğu ise –ki inancın temeli bu kesinliğe dayanır- “Tanrı için kan dökmek” ve “kanı Tanrıya dökmek” arasındaki farkı ortaya koymak gerekir.

İşte burada metafiziksel bir sorun ortaya çıkmaktadır. Yapılan bir ibadet (özellikle kurban için söylemek gerekirse) *per se* mi yoksa *per quod* mu olacaktır? Eğer ibadet kendisi için olacaksa Tanrı için kan dökmenin *immanent* bütün anlamlarını araştırmak gerekecek, bu anlam bütünü Tanrı'nın sıfatıyla haiz bir grupta içereceği için Tanrı bir sığata haiz ise -ki *per se* bir ibadet için sıfatın gerekliliği şarttır- bu durumda Tanrı için yapılan her eylemin meşruiyeti sorgulanacaktır. *Per quod* olması halinde ise sebebi bilinen bir ibadet için neden sadece inek, keçi ya da koyun gibi **כִּשְׂרִית** (*koşer*) hayvanların arandığının tartışılması gerekir.

Öte yandan kurbanı sunma ile ilgili sadece litürjilerin vahşi yapısı bile kurban verme ile ilgili insanların kendilerini soruşturmalarına yetecek kadar veri sunmaktadır.

Bu durum ise Yahudi kurban geleneği açısından bir kriz oluşturmuştur. Bu kriz yukarıda da defaatle bahsettiğimiz gibi kurban-şiddet ikileminden kurtulmanın yolunu arayan düşünür ve din adamlarını da konu üzerinde epey kafa yormalarına yol açmıştır.

Ancak ne bu konu üstünde kafa yoranlar ne de diğer “ilgilier” aslında basit bir mezhep olan Esseni’lerin yaptığı gibi bir doktrin ortaya koyamamışlardır. Esseniler genel anlamda kurban ritine karşı çıkmamakla beraber ritüeli kendi çaplarında bile değiştirecek bir tür “devrim” yapmış oldukları tartışılmaz.

Tevrat polemiğinin artık ayyuka çıktığı zamanlar olan Büyük Herod (MÖ 73-MÖ3-4) zamanında ortaya çıkan Esseniler –Hristiyanlıktaki Kalvinist ya da İslamdaki Vahhabi hareketi gibi- inancın saflaştırması iddiasıyla ortodoks yaklaşımları gitgide reddetmiş, aslında inancın kendisiyle bütün olan onun içeriği olan ritler ve litürjilerin, dünyanın bütün sahte kutsallığından ve etin arzularından kurtulan samimi bir kulun bütün püritenliğiyle yaşaması gerektiği düşüncesiyle hareket etmiştir.

Flavius Josephus bu mezhep ve mensupları hakkında şöyle demektedir:

“Essenilerin doktrinleri şöyledir: Bütün eşya Rabbe atfedilir. Ruhun ölümsüzlüğünü öğretirler ve hakkaniyetin uğrunda mücadele edilmesi gereken bir ödül olduğunu savunurlar. Ve Rabbe atfettikleri kurbanı tapınağa geldiklerinde yanına getirir ama kesmezler. Çünkü onların kendilerine özgü bir daha saf bir temizlenme [burada kurbanın arındırıcı özelliğinde bahsediliyor (yaz.)] adetleri vardır: tapınağın kamu alanından dışlanmış olmaları sebebiyle kurbanı kendi

kendilerine takdim ederler. Kendi hayatlarının diğer insanlardan daha iyi ve erdemli olduklarını düşünmeleri sebebiyle hayatlarını çiftçiliğe adanmışlardır” (Josephus 1999 s.679).

Kurban geleneğinin Yahudilerde şiddet ve kıyım üzerine oluşturulmuş yapısı Esseni’ler örneğinde olduğu gibi kırılmaya uğramıştır.

Bu kırılma ile artık yüzyıllar boyunca Yahudi kurban geleneğini kökten etkileyecek değişimlerin yaşandığı söylenebilir. Bu değişim insanları kurban ritüelinin temelini inşa eden Şeriat’ın yasalarını sorgulamalarını sağlamıştır.

Bu bölümde kurban ritüelinin İsrail ve dünya tarihinde yeri üzerine düşünceler üretmiş filozoflardan bahsetmek yerinde olacaktır.

Ünlü Yahudi filozofu Moşe bin Meymun bilinen diğer adıyla Moses Maimonides kurban üzerine *Guide to The Perplexed* isimli eserinde durmuştur.

Maimonides'in kurban üzerine tezine geçmeden önce apolotejizmini belirten bir pasajından alıntı yaparsak;

“Külliyetiyle açıklanmış ve bütün sebepleri bildirilmiş olan dini emirlerin, kısıtlamaların ve önemli işlerin kendileri için değil de, başka bir şey için yapıldığı nasıl söylenebilir?...Buna cevap olarak sana sunuyorum ki kalbindeki hastalık ilaç bulsun ve sana doğru yolu göstereyim. Yasa da aynı bu fikri taşıyan bir pasaj var: “Tanrı onları Filistin diyarından geçirmede, çok yakın olmalarına karşın ama Tanrı söyledi, Eskaza olur da onlar savaşı görünce pişman olurlar diye Tanrı onları Kızıl Deniz'in içinden geçirdi”. İşte böyle Tanrı İsrailileri aslında kendi istediği yolda gitmelerini engelledi, çünkü onların gücünün çok üstünde bir güçle karşılaşmalarından korktu; Onları başka yoldan geçirdi kendi amacına uygun olarak. İşte aynı durumda Tanrı bu nedenle insanların itaat etmeyeceği “doğrudan bir komut”u onlara reçete olarak yazmadı ve bu sebeple yukarıda belirtilen yasaları kendi amacını garantiye almak, bilgisini insanlar arasında yaymak ve onların putperestlikten imtina etmelerini sağlamak için koydu”(Maimonides, 1956, s.323-324).

Maimonides'in mensup olduğu Peripatetik temayül bu cevap için oldukça uygundur. Zira kendi gaî nedeninin aslında en uygun olduğunu bilebilecek tek varlık Üstâd Aristoteles'e göre Tanrı değil midir? İnsan olarak doğamızın, muhtemel en uygun amacı bilemeyecek kadar aciz olması, bize bunu bilebilecek bir varlığa ihtiyaç duymamızı sağlar. Vahiy ile akıl arasındaki

tezatı giderecek göstergeyi yukarıda olduğu gibi Maimonides sunar. Büyük bir dehanın uzlaştırma projesidir bu.

Ancak yine de, kurbanın metafiziği açısından bu cevabın bir açmazı vardır. Eğer sadece bazı hayvanların kurban olarak arzedilmesi gerekiyorsa, -ve tabii bu önerme de *per se* kendi içinde Aristoteles'in aradığı "teleolojik neden" ilkesine uygun değildir- o halde bu kurbanların sunulmasının amacı ne olabilir?

Maimonides bu soruya farklı bir cevap verir. Bu aynı zamanda sadece felsefi değil, dinler tarihi açısından da ilginç bir cevaptır. Rambam, bazı hayvanların neden kurban edildiğine dair Torah'tan ayetler belirterek sözüne devam eder:

"Çoğu putperest, sığırların öldürülmesine bu tür hayvanları diğerlerinin üstünde tutarak karşı çıkmışlardır. Hodular (Hintliler) bugüne kadar bile diğer ülkelerde kesilen bu hayvanı kesmeye karşı çıkmışlardır. Bu tür yanlış yasaları kökünden söküp yoketmek için Yasa bize sadece şu üç tür hayvanı kurbanlık olarak helal kılmıştır: "İsrailoğullarına söyle, ve onlara de: Sizden biri Rabbe takdime arzettiği zaman, takdimenizi hayvanlardan, sığır ve davardan arzedeceksiniz" [Burada kastedilen "hayvanlar"ın ayetin ilerleyen kısımlarında çeşitli özel koşullarda kesilen hayvanlar olduğunu belirtelim. Aksi halde, Torah burada bütün hayvanların Tanrı için katledilebileceğini söylemiyor. Bkz. Levililer-1.1-17 -yaz.] (Levililer Bap1.2). Böylece kâfir [burada kâfirden kastedilen putperestlerdir -yaz.] için en büyük suç Tanrıya yaklaşmak ve günahlarımız için affını beklemektir. Bu doğrultuda, kötü kurallar ve insan ruhunun hastalıkları, tamamen zıt olan diğer kurallarla iyileştirilir.

Bu nedenle de biz Pessah bayramında kuzuları keser ve kanlarını kapıların önünde akıtırız. Kötülük dolu doktrinlerden böyle kurtulur ve böylece onlar tarafından seslendirilen şu yanlış düşünceyi yani [kurbanı keserek] ölüm sebebi olmanın ölümden kurtuluş olduğu düşüncesinin

zıttını savunuruz. “Ve Allah kapıların her birine bakarak, gece verilen kurban kesenin acı çekmemesini sağlayacak”(Çıkış, 12.23). Böylece onlar, putperestler tarafından yapılan şeyleri reddettikleri için ödüllendirilecekler”(Maimonides, 1956, s.359).

Böylece, burada Maimonides için kurbanın sunulmasındaki en büyük iki neden, Hindularda olduğu gibi putperest ritlere muhalefet olunması ve bunun sonucunda Yahudinin yaptığı ibadetin Tanrı indinde bir anlam kazanması ve ikinci olarak da Tanrıya yaklaşmak dışında amaç güden her kurban eyleminin “kötülük dolu” olmasıdır. Maimonides burada Aristotelesçi okulların yaptığı retorik yöntemleri izleyerek, dışlar, saçmaya indirger (*hulf-i kıyas, reductio ad absurdum*) ve karşı tarafın eylem ve davranışlarının saçma olduğunun ispatıyla İsrail din geleneğinin apolojizmini yapar. Benzeri bir tespiti Maimonides’den yaklaşık sekiz yüzyıl önce yazmış olan Abderalı Hekateios da anlatmaktadır. Ona göre, Yahudiler, Mısırlıların kurban geleneklerini sırf yanlışlamak maksadıyla pratiklerini değiştirdiler (Grabbe, 2001, s.126). Yunanlı tarihçilerin Yahudi tarihi ve gelenekleri konusundaki bahislerine ileride değineceğiz.

Bunun yanında, Maimonides, Frank’in belirttiği gibi, Yasa’nın sonsuz bağlılığına inanmakla beraber, Yasa’yı oluşturan koşulların psiko-tarihsel şartlara göre değiştiğini kabul eder. Maimonides’e göre, “Antik dönemde idollere tapan putperestler bile putun içeriği değişmiş olsa bile tapınmaya özen gösterirler” diye belirtmektedir Frank. (Frank ve Leaman, 2003a, s.152)

Yine başka bir Yahudi düşünür, Leo Strauss da Maimonides’in bu tespitlerindeki tarihsel ve antropolojik bağlamları farkedecektir (Frank ve Leaman, 2003b, s.840). Gerçekten de Rambam’ın kurban üstüne düşünceleri çağları aşmıştır.

Ancak bu çağları aşmanın bir sınırı olduğunu düşünmüş olacak ki ünlü Yahudi filozof Spinoza, Maimonides’in pek çok öğretisine şiddetle karşı çıkar. Konumuz itibariyle, burası ne Spinoza ile polemige girmeye ne de Spinoza’nın Maimonides üzerine analizlerini özetlemeye

yeter. Fakat çok önemli bir noktadan bahsetmekte yarar vardır. O da Yahudi felsefesinin dönüşümünde önemli bir katkı ve büyük bir isim olan Spinoza'nın sonraki düşünürleri de etkileyecek teoloji felsefesidir. Her ne kadar Spinoza, Maimonides'i kitabında kurban ile ilgili pratikleri çözümlemesi sebebiyle eleştirmese de başka alanlardaki eleştirilerinden bahsetmek gerekir.

Maimonides'in akıl ile vahyi uzlaştırma projesi başarısızlığa uğramıştır Spinoza'ya göre. Yukarıda anlattığımız vahiy yorumları da dahil olmak üzere, teolojik-politik düzlemde akıl ile vahyin uzlaştırılması aslında akıl-vahiy arasındaki danışıklı dövüşte Vahiy yararına sonuç çıkarmaktadır. Bu ise Spinoza'nın indinde, halkların korku ve cehalet ile yönetilmelerinde filozofları herhangi bir rahip sınıfından farklı kılmayacaktır(Spinoza, 2008, s.151). Teoloji ile aklın birbirinden tamamen ayrılması ve tamamen kendi sahalarında hüküm sürmeleri Spinoza için dinsel ve felsefi özgürlüğün temel anahtarıdır (Spinoza, 2008, s.151). Bu ise Maimonides'in dini-felsefi düşünce sistemine tamamen aykırıdır.

Buna karşılık Spinoza'nın Rambam hakkındaki görüşlerinin yer yer çok acımasız olduğunu belirtmekte yarar vardır. Spinoza zaman zaman gereksiz bir şekilde Maimonides'in her önermesini çok eleştirdiği Peripatetik felsefe tezleriyle bir tutmuştur. Ancak bu hakikaten de, isabetsiz bir görüştür. Zira, Leo Strauss'un farkettiği gibi Maimonides sadece felsefi bir *exegesis* yapmamakta aynı zamanda Torah'ın tarihselliği içerisinde bazı ayetler konusunda netlik kazandırmaya çalışmaktadır. Eğer Spinoza'nın Maimonides hakkındaki bütün eleştirisi doğru olsaydı, bugünkü Tevrat Arkeolojisi çalışmalarını tamamen çöpe atmak gerekirdi.

Maimonides'in Aristotelesçilikle harmanlanmış teolojisi ve felsefesi için bu kadar yeter. Şimdi özet olarak Kabalizm olarak bilinen Yahudi mistisizminin de kurban hakkındaki görüşlerinden bahsetmek gerekir. Moses Narboni ve Marsilyalı Nissim'in görüşlerini hiç olmazsa

belirtmekte yarar vardır. Bu düşünörlere göre, kurban geleneğinin asıl amacı, geleceğın önceden bilinmesi için imgeleme odaklanmak amacıyla kullanılan bir metot olmasıdır ((Frank ve Leaman, 2003a, s.240).

Bu dinsel dehanın Tanrısal bir parıltı içerip içermediğı ise, felsefenin ve dinin aslında tecrübeden ibaret olduğunun savunup savunulmadığına göre değışir. Belki de asıl problematiğın binlerce yıldır tartışılmasına son vermenin yolunu, bu dinsel dehanın Tanrı'dan mı geldiğine yönelik bir tartışmaya katılarak değıl, aslında bu dehanın dinamiğine duyulan estetik kavrayışın yüceliğinde aramak gerekir. Bu basitçe mucize inancına duyulan *ethereal* bir inanıştan öte, insanın kendilik arayışında gelineen noktayı tanımlar.

Yahudi geleneğinde kurbanın tarihi sadece kurbanın tapmakta yürütülen pratiğiyle ilgili değil aynı zamanda İsrail tarihinin önemli bir kısmının yani M.Ö 800 yılından Helenizmin ilk ve orta dönemlerine kadar olan tarihi de kapsar.

Burada belirtilen bu tarihin bir gelenek oluşturması için artık bir örgütlenmeye ihtiyaç olduğudur. Bu ise artık bir devletin kurulması anlamına gelmektedir. Yukarıda Patriarklar Çağı'nda çeşitli dönemlerden örnek verirken aslında bu çağı anlatan ilgili bölümün çok sonraları yani M.Ö. 800 yıllarında yazıldığını belirtmiştik. Ancak Tanrı'nın İsraililer hakkındaki planı bitmemiş ve kurulacak yeni bir şehir üzerinde hüküm sürmeleri vadedilmiştir. Esasında bu vaad, yıllar önce zaten Hz. İbrahim'e verilmiştir. Tekvin'in 22. Babı ve devamı bu olayları bize nakleder.

Hz. Harun ve onu takip eden Hz. Musa'nın ölümünden sonra ne olduğuyla ilgili Torah'ın söylemi çok karanlıktır. Bu tarihlerle ilgili çok fazla münakaşanın olduğundan Wellhausen'in döküman teziyle ilgili ya da Allbright'ın tartışmalarına girmemizin anlamı yoktur.

Ancak Çıkış'tan sonradır ki, Joshua'nın gelişiyle İsraililer, Kenan topraklarını fethetmiştir. Fetihden sonra Tevrat'ın Krallar ve Hakimler kitabındaki tarihçe işlemeye başlayacaktır. Bu iki kitapta da adı geçen 12 İsrail kabilesi, Reuben, Simeon, Levi, Judah, Dan, Napthali, Gad, Asher, Issachar, Zebulun, Joseph ve Benjamin'den geriye sadece iki kabile yani Judah krallığı ve İsrail krallığı kalacaktır. Geriye kalan kabileler ile ilgili tartışmalar sürse de tarihçilerin çoğu, bu kabilelerin tarihin karanlıklarında yitip gittiğini savunuyorlar (Dunstan, 1997, s.198).

İlk krallık döneminin kralı Saul ve onun halefi İşbal'den sonra, kuzeydeki İsrail krallığının kralı olan Hz. Davut (Tevrat kaynaklarında ünvanı kral olarak geçse de, İslam kültürü bir peygamber

olarak kabul etmektedir), antik bir Kenan şehri olan Kudüs'ü (Yeruşelayim-Harmoni ve barış kenti) tarihte Jebusî olarak bilinen bir halkın krallığının topraklarından alarak İsrail kentinin merkezi ilan edecektir.

Hz. Davut'un ölümünden sonra, krallığın başına geçen Hz. Süleyman'ın Kudüs'teki ilk tapınağı yaptırdığı düşünülmektedir. Hz. Süleyman'ın, İbranilerin *mişkan* dediği çadırın içinde bulunan, içinde On Emir tabletlerinin saklandığı meşhur Ahit Sandığı'nı alarak, kullanılan çadır yerine bu tapınağı yaptırmak suretiyle, sandığın bulunduğu bir kültü yarattığı bilinmektedir(Dunstan, 1997, s.200).

İsrail tarihindeki kurban ritüelleriyle ilgili olarak tespitlerimiz Hz. Süleyman'ın Kudüs'teki **בֵּית הַמִּקְדָּשׁ** (Beyt Ha-Mikdaş) yani Kutsal'ın Evi'ni yaptırmasından sonraki tarihler için geçerlidir.

İşte bu noktadan sonra çeşitli tarihçilerin ve filozofların kurban ritüeli ile ilgili olarak bazı tespitlerini aktarmakta yarar vardır.

Josephus, Antik Yahudiler kitabında ilk Tapınakta yapılan kurban ritüelini anlatmaktadır:

“[V]e Tanrı onların arasında gezdi; onların sunduğu yiyeceklerden aldı. Onlar aynı zamanda Tanrı'ya hediyeler de verdiler, kabile kabile gelen bütün insanlar Tanrı'ya hediyelerini sundular. Kabilelerin başında olanlar ikişer ikişer olmak üzere, bir araba ve boyunduruğa bağlı öküz getirdiler. Ayrıca, her kabile bir tas, bir savaş atı, bir gümüş kaşık (Bu gümüş kaşık Yahudilerde Pidyon-Aben olarak bilinen bir doğum kutlamasında da kullanılmaktadır) ve on tane de tütsü getirdiler” (Josephus, 1997, s.132)

Josephus, bunun yanında, günah işlenmesi hâlinde Tanrı'ya sunulan, “günah kurbanlarından” da bahsetmektedir. Bu kurban ancak bir rahibin gözetimi altında kesilir; Bir

kısmı rahiplere paylaştırılıp bir kısmı da sunağa yakın bir yere bırakılacak ve günahın affı için Tanrı'ya sunulacaktır (Josephus, 1997, s.132)..

Bu tarihten sonra artık kurban ritüeli ile ilgili herhangi bir dağınıklık olmayacaktır. Zira kurban ile ilgili her şey yasaya bağlanmış ve kurban artık tarihsel mekânda bir gerçekliğe dönüşmüştür. İsrail halkının Kenan diyarına girdiği karanlık yıllarda Baalizm ve Yahwizm olarak bilinen iki öğreti teke düşmüş ve böylece artık kat'i olmak üzere İsraililer YHWH için kurban sunmaya başlamışlardır. Brettler şöyle belirtir:

“Artık Sandık David için daha ağır olmaya başlamıştı [Hz. Davud’un sandığı taşırken kestiği kurban anlamında –yaz.] O yüzden David bir kurban kesme kararı aldı. “Tanrı Sandığı taşmaları için yardım ettiği için Levililer ona yedi öküz ve koç kestiler”. (Tarihler 1, 15:26) (Brettler, 2003, s.33).

Burada bir ayrıntı önemlidir: Kurban ve inanç arasındaki ilişki, artık soyut ve nisbi bir ilişki olmaktan öte, kesin, somut ve ayrıntılıdır. Tanrı insanlara bilfiil yardım etmekte, bunun karşılığı olarak da ona kurban sunulmaktadır. Brettler’in dediği gibi;

“Denildiği gibi Torah’ın Tarihler kitabındaki pasajlar bize artık Tanrı’nın içeride olduğu bir ayrıntıyı vermektedir. Levililer, Sandığı Tanrı’nın yardımı olmadan taşıyamazlardı” (Brettler, 2003, s.33)

Brettler’in bir yorumla eklediği gibi, kurban ve sunak artık o kadar somutlaşmıştır ki, Hakimler Kitabındaki Ehud’un hikayesi açısından yorumlandığında Ehud’un verdiği kurbanın cinsel terimlerle ifade edildiği iddia edilmiştir(Brettler, 2003, s.33).

Elbette, Yahudi dini ve felsefesi açısından, Tanrının “içeride olması” Krallar döneminde olduğu gibi “yeni” değildir. Zaten Hz. İbrahim’in gelişiyle beraber bu belirtilmişti. Ancak arada

büyük bir nüans vardır. O da dini ve toplumsal gelişmenin çok farklı bir karakterde gerçekleşiyor olmasıydı.

Tıpkı İslâm ve Hristiyanlıkta olduğu gibi Yahudilik dininin inancını oluşturan nüve toplumsalın oluşumunda büyük rol oynamaktadır. Sadece monoteist dinler açısından değil, dünya tarihindeki bütün “birleştirici-ayırıcı” düşünce ve pratiklerin gelişimi de aynı yöndedir.

Agamemnon, Attika yarımadasını birleştirdiğinde aslında çok sonraları oluşacak Atina kültürünün temellerini atıyordu. Tıpkı Perikles’in ve Makedonyalı İskender’in Roma ve Yunan kültürünün siyasi birleştirici unsurlarını kurduğu gibi.

Ortadoğu ve Samilerin tarihi açısından bakıldığında ise bu birleştirme, bir komutanın, bir filozof ya da kralın arkasında değil, siyasetten önce dinsel düşünceyi kuran liderin arkasında olmaktadır. Tıpkı Yahudilikte olduğu gibi, Hristiyanlık ve İslam’da da aynı düşünsel ve toplumsal gelişimi görmek mümkündür.

Hristiyanlık ve İslâm’ın Yahudiliğe göre daha evrensel bir din olması hasebiyle, uygarlık tarihini daha fazla etki bıraktığı hep söylenegelmiştir. Bu tarihin seyri açısından kimi zaman doğru olsa da, bu tespiti yaparken dikkatli davranmak gerekir. Zira Yahudilik eğer diğer iki monoteist dine göre daha izole ve daha milliyetçi olduğu halde, Tevrat literatürünün bu iki din üzerindeki ağır etkisi başka nasıl açıklanabilir? Evrenselleşmeye başlayan bir dinden mi yoksa sonra gelen iki dinin aslında çözümü daha evrenselde bulmasıyla mı açıklamak gerekir?

Bu sorular Kurban geleneğini incelediğimiz bu araştırmamız için de önemlidir. Çünkü Tanrı’ya kurban sunma geleneği diğer iki dinde de çok büyük bir etki bırakmıştır. İlk olarak İslam ve Hristiyanlık bâriz bir biçimde Yahudi dini peygamberlerini kabul eder. İkinci ve daha spesifik olarak da bu peygamberlerin sünnetlerini de kabul ederler. Kurban pratiği ise bu

sünnetlerin bir devamı olduğuna göre, Yahudiliğin aslında ne kadar *etnos*'a ve aslında tek “bir” milliyete dayandığı tartışılır.

Yukarıda bahsettiğimiz “millet” unsurunun bir tartışmasını yine Brettler'den vereceğiz. Brettler, Hâkimler Kitabının *post-exilic* yani sürgün sonrası dönemde yazıldığını hatırlatarak, Moablular ve İsraililer arasında klişe hâline gelmiş, ezeli düşman motifini eleştirir. Zira Moablular ve İsraililer arasındaki düşmanlık aslında sürgün öncesi dönemde oluşan bir düşmanlıktır. Sürgün sonrası dönemde böyle bir düşmanlığın oluşması için hiçbir sebebin olmaması gerekir. Brettler bunun örneğini, Deuteronomy (Tesniye) 2:9 ve Samuel I 22:3-4'ten örnek vererek açıklamaktadır(Brettler, 2003, s.84).

Krallar ve Hâkimler dönemi için söylenebilecek birşey daha var. O da Ben-i İsrail'in artık bu dönemde o kadar “yalnız” olmadığıdır. Zira, komşuları olan pek çok Sami kabilesinin (Ammorit, Edom gibi) hoşgörüsüzlüklerinin yanı sıra, büyük mezopotamya devletleri de (Asurlular ve Keldâniler gibi) yavaş yavaş stabilizasyonunu kaybetmekte ve onlarda çıkan huzursuzluklar da İsrail'i etkilemektedir. Özellikle gitgide kaynaklarını yitirip denge unsurlarını kaybeden bir imparatorluk için (Asurlular), kaynak ve istihkâm yaratabilme arzusu yeni yerlere doğru gelişme arzularıyla paralel olacaktır. İronik olarak İsraililerin tarih sahnesinde en fazla göründükleri anlar bu tarihlere tekabül eder.

Ancak ne var ki, bu tarihlerden sonra İsrail devletinin hikâyesi, sonsuza kadar değişecektir. Asur kralı Tiglath-Pileser III'ün kuzeydeki İsrail krallığını yıkmasıyla, Yahudiler ilk tapınağın yıkılışına şahit olurlar (Dunstan, 1997, s.211).

Tiglath-Pileser III'ün yarattığı yıkımdan 300 yıl sonra İsrail devleti, Tivratta da ismi anılan Babil kralı Nebuchadnezzar tarafından yıkılır. Bu tarihten sonra artık 1948 tarihine kadar bir İsrail devleti kurulmayacaktır(Dunstan, 1997, s.212).

Bu yıkımın konumuz açısından önemi büyüktür. Zira res'en yapılan ve artık tamamen Yasa'nın bir kuralı olan kurban ritüeli, Tapınağın yıkımıyla son bulur. Ancak genel olarak Bachelard'ın *rupture épistémologique* kavramını hatırlatırcasına, bütün inanç metafiziği ve pratiği Yahudiler'in büyük bir bölümünün Nebuchadnezzar tarafından Babil'e sürülmesiyle değişecektir.

Liverani, *Israel's History and The History of Israel* isimli kapsamlı çalışmasında, bu korkunç kopuş ve epistemolojik duraklığı açıklar:

“Pre-exilic (sürgün öncesi) dönemde, ibadete yönelik eleştiriler, YHWH dışındaki tapımlar ve ahlaksızlık içeren pratikler (kutsal fahişelik, çocuk kurbanı) ve kurgusal tanrılara yönelikti. Ancak sürgünden sonra daha farklı olarak, sürgündekiler genel bir putperest yaşam içerisinde oldukları için getirdikleri eleştiriler, tek bir Tanrı'ya tapmak için çağırmaktan çok, Tanrıların tasvirine yönelik bir ikon-kırıcılıktan (Tıpkı Jeremiah 1:16'da ki şu ayet gibi: Benim için yasaklanan bütün o uğursuzluklara; onlar tanrılar için kurbanlar sundular ve kendi elleriyle yaptıkları şeylere taptılar) ibaretti” (Liverani, 2003, s.208).

Liverani'nin Jeremiah'dan verdiği bu örnek bize İslâm'ın ilk dönemlerindeki Hz. Muhammed'in putperestliğe karşı mücadelesini hatırlatmaktadır. Zira tıpkı İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi, artık herkes tek Tanrı ile ilgili müjdeden haberdardır. Tek bir Tanrı için tebliği yaymak önemli olmakla beraber aynı zamanda bu tebliğe taban tabana zıt olan putperest öğretilerin belini kırmak da önemlidir. Bununla beraber, İsrail'in ilk zamanlarında söz

konusu olan kırsal bölgelerin putperestliği ile içinde savaşılan Babil'in putperestliği çok farklılık göstermektedir. Birincisi dağınık, nizamı olmayan ve belirsiz pratiklerden oluşmuş dinler iken, Babil'de olan, otoritenin cevazını almış, devlet tarafından büyük ölçüde desteklenen ve kurumsal bir dindir. Mekke'de olduğu gibi. Her ne kadar Mekke'de de Babil'de olduğu gibi büyük bir devletten bahsedemesek de, Mekke'nin önde gelenleri tarafından desteklenen, ticari faaliyet için büyük önem arzeden bir dinden bahsetmek mümkündür. Toplumun bütün katmanlarına yayılmış olan anlayışı ise basitçe ve sadece tam tersi bir tebliğ ile değiştirmek düz mantık içeren bir *fait accompli* ile mümkün olmayacaktır. Babil'de Jeremiah'ın, Daniel'in, Ezra'nın ve pek çok bilgenin öğretileri bu tür tavsiyelerle doludur.

Bunlarla beraber, sadece Yahudi dininin pratikleri değil, aynı zamanda kimlik yapısı da değişmiştir. Liverani, "dinin ihya edilmesi bir yana aynı zamanda grup kimliğinin korunması mevzu bahistir" der (Liverani, 2003, s.209).

Hakikaten, Yahudi kimliğini daha koruyucu ve daha milliyetçi öğeler ilk zamanlardan çok en çok Babil döneminde görülmektedir. Zira az sonra bu koruyucu unsurun Ezra ile nasıl getirildiğini göreceğiz.

Babil'in Pers kralı Büyük Kūruş (Tevrat'ta Koreş diye ismi anılmaktadır) fethinden sonra Yahudiler rahata ereceklerdir. Artık sürgün sona ermiş, Babil'de kalan Yahudiler, anavatanlarına geri dönmüştür. Ancak dönünce karşılaştıkları manzara Ezra'nın dilinden anladığımız kadarıyla, hiç hoş değildir:

"İsrail kavmi ve kâhinlerle Levililer, memleketler kavmlarının, Kenânlıların, Hittîlerin, Perizzîlerin, Yebusîlerin, Ammonîlerin, Moabîlerin, Mısırlıların ve Amorîlerin mekruh şeylerine göre işliyerek kendilerini onlardan ayırt etmediler. Çünkü kendilerine ve oğullarına onların

kjızlarından aldılar ve mıkaddes zürriyet memlekellerinin kavmları ile karıştı; ve reislerle hükümdarların eli bu hainlikte başta idi. Ve ben bu şeyi işitince esvabımı ve kaftanımı yırttım ve başımın saçını ve sakalımı yoldum, ve şaşkın şakın oturdum. Ve sürgünlerin hainliğinden ötürü İsrail Allahının szlerinden titriyenlerin hepsi yanıma toplandılar ve ben akşam takdimesine kadar şaşkın şaşkın oturdum”(Ezra, 9.1-5).

Ezra'nın kitabında gördüğü manzarayı zaman zaman abarttığı söylenmiştir. Karşılaştığı manzaranın tam olarak böyle olmadığı farzedilse bile, sürgün sonrası Yahudiye'de kalanlar ile Babil'dekiler arasındaki tezatlığın varolduğunu belirtmek gerekir.

Ezra'nın Yasa'nın asıl metinleri bulmasıyla, Yasa'ya tam bir dönüş başlar(Ezra b.10). Ezra Lutheryen bir reform hareketi gerçekleştirerek dindeki bozulmuşlukları def eder ve kurban ritüellerini yeniden belirler. Yahudiler arasında binlerce yıldır süren kavimler arası evlilik yasağının bu dönemlerde başladığı söylenmektedir.

Kurban ritüeline geri dönüş açısından ise çok farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Her ne kadar kurbanın verileceği kutsal tapınağın yeniden yaptırılması düşünüldüyse de, dönemin Pers Kralı Artaxşacā (Artakserkses I) yapımı durdurmuştur. Tapınağın tamamlanması ile beraber yeni bir dönem başlamış, Pers hükümranlığı altındaki Yahudiler için yeni ve dünyayı değiştirecek bir kültürel karşılaşma ve dönüm noktası gerçekleşmiştir: Yunanlılar ve ardından da Romalılar.

Bölüm V:Kurban ve Hikmet

Cicero'nun fevkalade eseri, *De Natura Deorum* (Tanrıların Doğası) Yunan ve Roma geleneğinde kurban ile Yahudi dinindeki kurban arasındaki farkı incelediğimiz bu bölümde belki bize yardımcı olacak bazı doneler verebilir.

Cicero bu farkı ortaya koyan bir ifadeyi kitabındaki konuşmacılardan biri olan Platoncu Cotta'nın diliyle anlatmaktadır:

“Vesta Yunanca bir addır. Yunanlılar ona Hestia derler; o, gücünü sunaklar ve ocaklarda gösterir, özel yaşamımızın bekçisi olduğu için, tüm yakarılar ve kurban törenleri onunla biter”(Cicero, 2006, s.95)

Yunanlının, taptığı ve ona adak adadığı Vesta ile YHWH arasındaki fark burada açıkça ortaya çıkar. Özel yaşamın bekçisi, ailenin tanrısı Vesta sadece “onları” korur. YHWH ise “bir başkası için” yapılan fedakârlığı talep eder. Talebinin yönü ise merci olarak insanın sunulması, sunulan insanın kendisini değiştirmesidir. Aklın inanç üzerinde kurulan hakimiyetinin yine “başkası” (belki de kimi durumlarda kişinin kendisi) üzerinde kurulan hegemonyaya dayanılarak yok edilmesi ve egemenlik halkasındaki sonsuz döngünün şiddet ile kırılması, kurban ritüelinin temel amacı olmaktadır. Böylece egemen egemenliğinden, egemen olunan da bulunduğu durumdan kurtulmaktadır. Pagan ritüelinden farklı olarak İsrail geleneğinin yaptığı tarihsel keşfin yankılarını her çağda görmek mümkündür.

Borgeaud bu yankıyı Aristoteles'in öğrencisi Theophrastus'tan aktararak, yorumlar:

“Şurası gerçektir ki, Suriyeli Yahudiyeliler, (*Ioudaioi*) çok eskilere dayanan bir kurban tarzına (*thusia*) göre, günümüzde de hayvan kurban (*zoiouthoutentes*) etmektedirler.; ancak

onlardan biri, kendi tarzlarına göre kurban (*thuein*) kesmemizi buyursaydı, bunu yapmaktan kaçınırdık. Çünkü kurban ettikleri hayvanı yemedikleri gibi, üzerine bol miktarda bal ve şarap döküp geceleyin onu tamamen yakarlar (*holokautountes*). Ver her şeyi gören Varlık (*hapanoptes*), bu korkunç eylemi görmesin diye, gün boyunca oruç tutar ve bu süre zarfında, tıpkı bu filozof genos'u gibi, kutsal şeylerde söz ederler" (Borgeaud, 2008, s.70).

Borgeaud, burada kurban yakma kelimesinin Yunanca anlamı olan *kathagizein* kelimesinden bahsederek, bunun aslında bir günah ödeme ritüeli değil ama daha karanlık bir ritüel olduğunu belirtir. Ayrıca kurbanın üzerine bal ve şarap dökmenin Yahudilerce mümkün olmadığını zira, bal ve şarabın karıştırılmasının *kosher* olmadığını Yunanlıların da bildiğini anlatır(Borgeaud, 2008, s.70). Kurban ritüellerini aktaran sadece Aristoteles'in öğrencisi Theophrastus değildir; Abderalı Hekateus, Artapanus, Plutark ve nice Yunanlı yazar bu ritüellerden bahsetmiştir.

Kurbanla ilgili buraya kadar açtığımız bahislerde ağırlıklı olarak Yahudi kültürü üzerinde durmuş olmamız, Yunan kültürünün önemini azaltmamaktadır. Philon ve diğer Helenistik Yahudi yazarlar sadece Yahudi kültürünün merkezinde değil aynı zamanda Yunan'dan kalan bir geleneği yani felsefeyi de devam ettirmekteydi.

Bununla beraber Yunan kültürü Yahudiliği tek taraflı olarak çok etkilemiş olsa da, aslında bu kültürün de Yahudilik ve öncesi doğu dünyasına ne kadar çok şey borçlu olduğunu görmek mümkündür.

Yunanlıların, kurban konusundaki liturjileri ve ritüellerini Yahudilerde olduğu kadar sıkı sıkıya uygulamadıkları bilinmekle beraber gerçekten Yunan dinine gerçekten inanıp inanmadıkları hep tartışma konusu olmuştur. Bu tezimiz açısından önemli bir tartışma değildir.

Zira tartışmanın esası ne olursa olsun önemli olan en ufak bir topluluğun bile belirli yahut değil bir ilahi varlığa inanmış olmasıdır.

İnancın fenomeni kendini sadece sıkıca uygulanan ibadet ile göstermemektedir. Yunanlılar için inancın ne olduğuna ilişkin hiçbir zaman son bir söz söylenmeyecektir. Zaten inancın kendisi de yaşam ve ölüme ilişkin bir mesele oldukça söylenmesi çok zor görünmektedir.

Antik dönemlerde insanların inancı sadece bireysel bir maneviyat arzusunu tatmin etme amacıyla değil, ekonomik, toplumsal ve siyasi pek çok sebep için önemli olarak gördüklerini gözden kaçırmamak gerekir. Henüz modern yasalar ve teknolojilerin olmadığı dönemlerde toplumları birbirine bağlayabilecek pek fazla unsur bulunmamaktaydı. Savaş, açlık, kıtlık ve felaketlerle dolu bir dünyada cemaatin birbirine bağlanabilmesi için sadece ekonomik güç yeterli olmamaktaydı. İnanç ve inanca dayalı kurumların da etkisi hep varolmuştu.

Böyle bir toplumsal düzenin ise her ne olursa olsun korunması çok önemliydi. Antik dönemlerdeki savaşların geneli modern dönem ile kıyaslandığında çok daha az yıkıcı olmasına karşılık savaşın zulmü büyük ölçekte görünebilecek herhangi bir yerleşim birini yok etmeye muktedirdi.

Bu üstelik sadece savaş için değil insanın aklına gelebilecek pek çok felaket için de söylenebilir. Böyle bir durumda toplumun bağlarını koruyabilmesi için sadece ekonomik veya askeri gücün yetmeyeceği açıktır.

Bu bağ ise ancak inanç ile sağlanacak bir bağ olmalıydı. İnancın yerine getirilmediği takdirde insanlara nasıl bir bela geleceğini pek çok antik yazar belirtmiştir.

Genelde inanmayan toplumlar ve şehirlerin başına gelen felaketler ile ilgili ilişkin teolojik olarak yazılanların çoğu monoteist dinlere ve onların yazarlarına atfedilse de bu yanlış ve eksik bir görüş olmaktadır. Özellikle tezimize konu olan kurban üzerinden incelediğimizde bu konuda pek çok eserin verilmiş olduğunu görmemiz mümkündür.

Polybius, *The Histories* isimli eserinde böyle bir eleştiride bulunmaktadır:

“Böylece Arkadyalılar daha önce bahsetmiş olduğum görüşleri edinmekle doğanın inatçılığı ve zalimliği yumuşatıp dindirmek için ve üstelik insanları da hem kadın hem de erkek olarak festival ve kurbanlara ve genç erkeklerin ve bakirelerin danslarına alıştırdıklarında ve de kurdukları adetlerin etkisiyle de aşırı sert olan milli karakterlerini daha da nazik ve ılımlı kıldılar. Cynaethenliler ise tamamen bu adetleri unutmakla suça yönelerek zamanla vahşileştiler ve Yunanistan içerisinde tamamen unutuldular” (Polybius, 2007, s.353).

Polybius’un bu iki şehir devletini kıyaslayarak yaptığı eleştiri ritüelin önemini yeterince ortaya koymaktadır. Herkesin bildiği Sokrates’in suçlanıp idam edilmesi, Pseudippes’in ostrasizm (sürgüne yollanma) ile kovulması gibi Yunan tarihinde iyi bilinen olaylara sebep olarak tanrılara ve inanca hakaret görülmüştür.

Mitin olağanüstü dönüştürücü etkisi rit uygulanmadan hiçbir anlam taşımaz. Eğer ritüel yoksa antik bir toplumu modern bir toplumdan ayırt etmek çok zor olsa gerektir. Bu tür bir dönüşümün sağlanması ve toplumun sağaltılması için antik çağ insanının inancı bir dogma olarak kabul edip mümkün olan en az değişikliklerle inancı koruyabilmesinden başka bir yolu yoktu.

Platon’un trajedyaları yasaklama talepleri, Homeros’un eserlerinin Thesmophoria şenliklerinde okunmaması için gösterdiği gayret aslında –kendisinin inancı ne boyutta olursa olsun- toplumu bir arada tutan bağı politik olarak gayet iyi anladığına bir delalettir.

Bu dediklerimizden elbette dinin antik Yunanda tam bir statükoyla korunduğu anlaşılmalıdır. Mitoloji de ritüel de toplumsal dönüşümü kâh topluma yön vererek, kâh toplumdaki sonra değişerek statükolarını değiştirmiştir.

Yunan ile ilgili W. Robertson Smith'in şu tespiti gerçekten çok ilginçtir:

“Yunan politeizmi sadece birden çok tanrıya inanmayı değil, fakat pek çok tanrıya her şehirde ve her vatandaş tarafından aslen yapılan ibadeti de içeriyordu” (Smith, 1995, s.62).

Smith her ne kadar Sami dinleri konusunda uzman olsa da bu tespiti gerçek dışı değildir. Yunan'da birden çok tanrıya inanma eylemi sadece farklı zamanlarda farklı tanrılara iman etme şeklinde değil aynı zaman dilimleri içerisinde hepsini birden kapsayıcı, ciddi bir politeist eğilimi de ortaya koymaktadır.

Yunan'da bu politeist inancın aldığı değişik formlar bizi bu açıdan yanıltmamalıdır. Yahudi monoteizmi gibi daha durağan ve normatif ayrıntıların çok daha fazla olduğu bir din ile Yunan dini arasında yapılan bir mukayese bu açıdan önemlidir.

Bir anlamda doğunun etkilediği pagan rit ve mitlerin pek çoğu aslında Yahudiliği de etkilemiştir. Aynı pagan mitolojilerinin ve ritlerin Yunan dinini de etkilediği düşünülürse durum daha iyi anlaşılacaktır.

Vernant bir yerde şöyle demektedir:

“Moulinier'in anladığı kadarıyla “kirlilik” Yunanlıların “necis olmaktan” anladıklarını bize anlatamamaktadır. Bu kendine yeterli, kendi kendini açıklayan ve basit bir kavram değildir. Moulinier sanki kirlilik bazı şeylere ait bir şeymiş gibi şartlar ne olursa olsun mutlak bir vasıfmış olarak iddia ediyor. O kanın ve tozun da kirliliği olduğunu ileri sürüyor. Fakat bu her

zaman böyle değildir. Bir insanın vücudundaki kan kirli kan değildir. Onun içinde yaşam vardır. Kaldı ki yere döküldüğünde ya da katilin ellerinde veya kurbanın cesedinde olursa onları kirletir ve necis kılar. Neden böyledir? Tamamen pozitivist bir bakış açısından orada bir leke bıraktığı yüzeyi bulduğu için mi? Fakat o zaman bir kozmetik, bir krem hatta bir elbise bile vücudu kapatır ancak kirletmez. Ve yine, kurban hayvanının kanı sunağa döküldüğünde onu kirletmez aksine kutsar. Kan kirli ve necis görülür çünkü özel şartlarda döküldüğünde (hususiyetle eğer tozla karışırsa *to luthron*) cinayeti, ölümü ve bir hakikat alanına ait olarak hayatın zıttını ve yaşayana bir tehditi temsil eder. İnsan vücuduna bulaşan toz ve çamur aslında tanrıyla irtibata geçmeden önce yıkanması gereken *lumata* olarak görülür; çünkü dünya ölümlerin üstünü örtmek için yapılmıştır ve bir ölünün akrabası tozu kafasına bulaştırırsa onun ölümlerin dünyasıyla irtibata geçtiğinin bir işaretidir” (Vernant, 1990, s.131).

Vernant’ın Yunan mitolojisinden aldığı bu örnek, her 12 ayda bir içindeki ölümlerle birlikte sönen *Gehenna*’nın tozlarının adil olanların ayaklarının altına düştüğü zaman “Sen uğursuzu bir küspe gibi ezdin, o artık senin ayağının altında” diye dua etmesini öğütleyen Sefer Eliyahu Rabbah’ın מל’אחי (*Mal’achi*) yorumunu akla getirmektedir. (Schwartz, 2004, s.242).

Bu örneğe sadece Yahudi-Yunan kültürünü değil İslam halk kültürlerinde bile atıklardan ve tozdan uzak durulması yönündeki kısıtlamasını da kattığımızda neredeyse bütün Akdeniz toplumlarına pagan kültürlerinden yayılan bir arınma ritüeli olduğunu gözlemlemek zor değildir.

Ölümlerle temasa geçme konusunda böyle bir hassasiyetin paganlarda olması şaşırtıcı değildir. Eski zamanlardan beri insanoğlunun kurban vermesindeki temel hedeflerden biri de böyle bir teması ya mümkün olduğunca geciktirmek ya da uğursuzluk ile temas sonucunda kendisine bulaşabilecek muhtemel bir kötülüğü önlemek amacı taşımaktadır.

Burada sadece kurbandan örnek vermememizin nedeni ritüelin kurbanla sınırlanması halinde tanıma sadece bağlı kalıp genel olanı gözden kaçırmamak sebebiyledir. Kaldı ki kurban ile kastedilen zaten ölümün aşılmasıysa burada da aynı amacı görmek mümkündür. Bu konuya sonuç kısmında değineceğiz.

Yunan veya Yahudi kültürü, hangi kültür olursa olsun, insanların çok farklı zamanlar ve yerlerde farklı coğrafyalar, akıllar ve farklı karakterlere sahip olması bile mitosun ve ritin böyle bir gelişim ve dönüşümünü engellememektedir.

İnanç sadece bir inanmak ile istenen sonuca varma eylemi değil, aynı zamanda bir yapıyı kurma meselesidir. Böyle bir “meselenin” binlerce yıl içerisinde bile aslında aynı sebat ve mukavemet ile içinde bulunduğumuz toplumu ve iktidar sistemini şekillendirdiği reddedilemez.

Dinler tarihinde aslında inancın bu rolü üstüne –sistemi şekillendirme- pek çok şey söylenmiştir. Özellikle inancın daha da etkili kılınması ve toplum düzenini baştan yapılandırması için eyleme geçme bu anlamda önemlidir.

Kurbanın ise böyle bir eylemi oluşturarak inancı daha da saflaştırdığı bir gerçektir. Bu anlamda kurban sadece geleneğin takibi ile mütemadiyen yapılan bir ritüel değil aynı zamanda her zaman icra edildiğinde –ve geleneğin sistemi içerisinde daha da kuvvetlendirilerek yorumlandığında- dinin yapısı açısından devrimci bir ritüel olma niteliği bulunmaktadır.

Burkert tam bu noktada, kurbanın eski Yunanca’da “eylemek” anlamına gelen *πέζέω* kelimesini örnek vererek latince *operari* ve kurban anlamına gelen *offer* sözcüğünü örnek verir (Burkert, 1982, s.2).

Burkert daha sonra eski Yunan’da kurban törenleri için yapılan hazırlıklardan bahseder:

“Homeros ve trajediler sayesinde Olimpik tanrılara olan kurbanı hemen hemen bütünüyle tekrar yapılandırabiliyoruz. Kutsalı deneyimlemeye giden yol çok komplekstir. Hazırlıklar temiz kıyafetler giymek ve yıkanmak, süs ve çelenkleri koymak ve çoğunlukla seksüel ilişkiden yoksun olmakla başlar. Başlangıçta küçük bile olsa bir geçit töreni yapılır. Festivale katılanlar günlük dünyadan uzaklaşır ve tek bir ritim ve şarkıya geçerler. Kurbanlık hayvan da onlarla beraber gelir tıpkı onlar gibi donanarak-şeritlere sarılmış, boynuzları altınla kaplanmış. Genelde hayvanın geçidi tamamen ya da kendi iradesiyle takip etmesi beklenir. Efsaneler genelde hayvanların kendini daha yüksek bir iradenin emriyle kurban olarak sunduğunu belirtirler. Son amaç kurban taşına, kanın serpiştirileceği sunağa gitmektir. Genelde tepesinde bir ateş yanar halde bulunur. Çoğunlukla bir tütsü atmosferi olağanüstünün kokusuyla doldurur ve flüt ile çalınan müzik bulunur. Bir bakire sepet, yani el dokunulmamış kız tarafından üstü kapalı bir sepet taşıyarak yolu gösterir. Yanında su bulunan bir sürahi de olmalıdır.

Her şeyden önce kutsal mekâna vardıktan sonra katılımcılar bir çember çizerler; kurban sepeti ve su topluluğun etrafında taşınır ki böylece kutsal dünya necis dünyadan ayrılсын diye. İlk komünal davranış birinin elini yıkayarak kimin yerini alacağını belirlemektir. Hayvana da su serpiştirilir... Böylece hayvan bir dikkat çeker. Katılımcılar sepetten en antik tarım ürünü olan arpa tahıllarını alırlar. Bu ise dövölmek ya da yemek yapılmak için değildir: Kısa bir sessizlikten sonra ciddi bir rahip gürültüyle bir dua okur, -bir bağlamda bir duadan çok kendini kabul ettirmedi- katılımcılar arpaları hayvana, sunağa ve toprağa fırlatırlar. Artık başka bir yemeğin peşindedirler. En hafif düşünce ile bu arpanın fırlatılması menfi ve kavga dolu bir jestin göstergesidir. Aslında bazı antik ritüellerde taşlar kullanılır. Arpaların bulunduğu sepette orada saklı bulunan bıçak ortaya çıkar. Bu drama da lider kurbanı doğru gelir, bıçağı hayvanın göremeyeceğı şekilde tutar. Hızlı bir

kesim hareketinden sonra bir kaç tüy ve kaç ateşe atılır. Bu artık daha ciddi bir başlangıçtır. Kan akmamış ve acı duyulmamıştır fakat hayvanın dokunulmazlığı tamamen tersine döndürülür.

şimdi ölüm vuruşu gelir ve kadınlar kulakları tırmalayan bir çığlık atarlar” (Burkert, 1982, s.5).

Burkert’ın dramatik bir şekilde aktardığı bu kurban töreni bize Yunan kültüründe kurban ile ilgili bir fikir vermektedir. Antik Yunan’da kurbanla yönelik anlayış bu gördüğümüz biçimiyle Yahudilikten çok farklı değildir.

Kurbanda benzerliklerin varlığı ve çoğunlukla aradaki farkların aslında sadece basit ritüeller temelinde olması şu soruyu sormamıza yol açar. Arada herhangi bir fark yoksa –ve hatta antik dönem filozofları bile el birliği etmişçesine bu ritüeli onaylamaktan ekinmiyorsa- kurbanı bu kadar incelemenin, iini dışına çıkarmanın anlamı nedir?

Bu ise son bölümde üstünde duracağımız bir sorudur.

Bölüm VI-Sonuç:

Tanrı *Mitra Tauroctonus*'un *primordial apis boğasını* boynuzundan yakalayıp bir çırpıda nasıl kurban ettiği Avrupa'nın her yerindeki heykellerde bulunabilir. Campbell bu figürü Cumont'a atıf yaparak şöyle yorumluyor:

“Mithraizm hakkında araştırmalarına çok şey borçlu olduğumuz Profesör Franz Cumont, *Mitrha Tauroctonus*'un daha güzel örneklerinde tanrının yüzünde bıçağı vururken keder ve acıma ifadesi bulunduğunu ve suçu kendi üstüne almış olduğunu gözlemlemiştir, bu da ölümü yenen yaşam demektir” (Campbell, 1995, s.217).

Kurban, ölümü yenen yaşam mı demektir, yoksa yaşamı yenen ölüm mü? Bu sorunun cevabı kurban ritüelini bir *arkhe* olarak belirlemiş kültürlerin tahvili ve göreceli yaklaşımları çerçevesinde bulmak gerekir.

Philon için kurbanın ne demek olduğunu açıklarken, onun dönüştürücü ritüelinden yukarıda bahsetmiştik. Topluları bir arada tutan iyilik, hayırseverlik, lütufkâr olmak gibi erdemlerin kurban ile *sublime* edilmesi bunun yanısıra onları bir birine düşüren şiddeti, kıyıcılığı, zulmü, tamahkârlığı ve insafsızlığı da kurban ile yenmeye çalıştıklarından bahsettik.

Şiddet ve şiddetin kültürü esasında sadece kutsal şiddeti içeren kurban ele alınarak cevap verilecek bir mesele değildir. Zaten kurban problemi üzerine çalışan hiç kimse bu cevabı verecek kadar kendini naif görmemektedir.

Ancak sadece şiddet kültürü ile ilgili ufak hakikat parçaları ve ipuçları elde etmek mümkündür. Bu tür bir ipucunu yakalayıp yakalamamak ise konu üzerinde çalışan herkesin

aslında sadece akademik sabır ve inayetini değil aynı zamanda psikolojik bütünlüğü ve aklını da denemektedir.

Kurban ve şiddet bulaşıcı ve bağımlılık yapıcıdır. Şiddetin insan aklında yarattığı travma o an için şiddeti uygulayan –ve kimi zaman da şiddete maruz kalan- tarafından alınan haz ile ezilir, gölgelenir ve sonra –belki de çok sonra- tekrar ortaya çıkmak için saklanan tehlikeli bir kansere benzeyen şekilde yavaş yavaş metastaz zamanını bekler.

Ortaya çıktığında ise ya tamamen zihni ele geçirmesi ya da tekrar onunla savaşılması gerekir.

Bickermann, *The Jews In The Greek Age* kitabında, Elephantine yazıtlarında bulunan bir metni şöyle açıklamaktadır.

“Elephantine adasındaki Yahudiler, *Sept* ve *Pessah*’ı uyguluyorlardı. Onların kurban törenleri Yasa’yı takip ediyor ve tıpkı Torah’ın yaptığı gibi, rahiplerine *kohanim* diyorlardı. İnançları açısından basit ama tutkulu demek mümkündü. Verdikleri kurbanların Tanrı’ya verildiği konusunda en ufak bir kuşku duymuyorlardı; Cennetteki Tanrı’ya yakarışlarının düşmanlarını bertaraf edeceğinden emindiler. Onlar asla kendi “*Beyt Mikdaş*”larının, Tesniye kitabında *Zion* dışında sunak olmayacağına dair vaz edilen kuralı ihlal ettiğinden haberdar değildiler. Onlar Elephantine kalesinde dolaşan YHWH için dua ediyorlardı, tıpkı dindaşlarının Kudüs’teki Tanrı’ya yakardıkları gibi” (Bickermann, 1997, s.44).

Bu kadar geniş bir uygulama alanı bulan başka bir ritüel bulmak zordur. Kurban mekanizmasındaki bu garip çark, her zaman dönmekte ve imkânsız olduğu düşünülen şartlarda bile –Bickermann’ın Yahudilerinde olduğu gibi- hayatta kalmayı başarmaktadır. Bu ise sadece ve

basitçe ritüelin devamlı tekrarı değil, tekrar edilen ritüelin insanda hayat bulmasıyla mümkündür. Eğer anlayacak kimse yoksa o inancın kendisinden bahsetmenin de anlamı olmayacaktır.

O halde ya inancın derin koridorları, aslında çok zayıf olan insan mantığı ve düşüncesinin içine alamayacağı kadar geniş ya da bir o kadar da safsatadır.

Ziya Paşa'nın şu meşhur beyti hep akıllardadır:

“İdrak-i meali, bu küçük akla gerekmez,

Zira bu terazi o kadar sikleti çekmez”.

İnsanın akıl terazisinin bu kadar şiddeti çekip çekmeyeceğini bilmek mümkün değildir. Ancak o şiddetin bir gün Schopenhauer'in dünya mahkemesi misalinde olduğu gibi geri döneceğine şüphe yoktur.

Özellikle şiddetle yoğrulmuş toplumlarda geri döneceği kesin gibidir. Bu bir grup sıçlı çetesinin eninde sonunda bir birlerini ihbar etmelerine benzer. Aralarındaki menfaat sadece şiddetin geçerli olduğu bir alana atfedildiği için sonunda kararı şiddetin vereceği açıktır. O halde şiddetle dolu bir toplumdan tamamen kaçmak mümkün değildir.

Kurban kimilerine göre böyle bir kaçış için bir yol, kimilerine göre ise aslında şiddetin kendisini özendiren bir ritüel olarak görülmüştür. Aslında kurban bunların her ikisi de olabilir.

Plutark, Theseus'un gemisini mütemediyen tadilat gördüğü için artık gerçekten Theseus'un gemisinin olup olmadığını filozofların uzun süre tartıştığından bahseder (Plutark, 1967, s.49).

Kurbanın da görünümü böyledir. Eğer aynı gemi metaforunu kullanırsak gemi tek bir amaçla yapılmış olduğu gibi kurbanın da tek bir amacı olduğunu düşünülebilir. Aristoteles'in

teleolojisini uzun süredir reddeden modern felsefeden bunu beklemek mümkün olmasa da, felsefe ve teori ikilemleri çözmek için vardır.

Kurban mekanizmasının yarattığı bu ikilem ise şöyle özetlenebilir:

Kurban düşüncesinin yarattığı bu şiddet ikilemindeki (kurban olan ve kurban verenin kimliklerinin değişmesi) en büyük tehlike, kurbanın karakter ve kimliğini aslında “orada hiç olmayacak” bir varlığın kimliğine dönüştürmesidir. Tolstoy’un *Üç Ölüm*’ünü hatırlamakta yarar vardır. Hayatlarının bitmesine yakın üç karakter sanki kendileri ölmüyormuşçasına diğer ölecek olanlardan bahsetmektedirler. Belki bu paradoksal durum katletme eylemini ve onun karanlık tabiatını –eğer böyle bir tabiatı varsa- yüzyıllar boyunca onaylayan ve statüsünü özel kılan en geçerli hukuki meşruiyet aracıdır. Yok olmak denilen fiili hiçbir zaman tecrübe edemeyeceğimiz için –tecrübe ettiğimiz takdirde zaten yok olmuş sayılırız- yok etme veya yok edileni izlemenin aynı dehşeti yarattığını söyleyip söyleyememek sadece hislerin ve sezgilerin diliyle açıklanmaya muhtaç kalmaktadır. Sezgilerin dili ise bu yok etme döngüsünü önlemeye yetmez; bilâkis onu güçlendirecektir. Bu tezin yazarının da bildiği kadarıyla bugüne kadar bu ikilemde hislerin ve sezgilerin dilini –yok olmaya ilişkin rasyonel tanıma benzer bir şekilde ancak tekamül etmiş haliyle- kullandığımız, bildiğimiz günlük dile çevirisini yapabilmiş olan bir filozofun veya dini düşüncenin var olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bataille’in sözleriyle;

“Kurbanın temel ilkesi yok etmedir, buna karşılık bazen o kadar ileri gider ki tamamen yok etmeye (*holocaust*’ta olduğu gibi) dönüşür, bu yok etme ise kurbanın hedeflediği *imha* değildir”(Bataille, 1989, s.43).

Ne var ki *panta rei* denen felsefi ilke toplumlar için de geçerlidir. Bunun için yıllardır kurbanın objesi olmuş modern İsrail'in ortadoğudaki şu anki konumunu hatırlamak yeterlidir.

Tezimizde de gösterdiğimiz gibi, iyi ve kötü, şiddet ve barışçıl olma gibi ikilemler toplum ve bireyler değişmediği sürece kurban kavramının yeri doldurulamayacaktır. Bu sebeple yukarıda bir biri ile çelişik ve hatta paradoks gösteren önermeleri bir arada savundum. Bunun sebebi kurban ile ilgili bütün önermelerin gösterdiği delillerin tezin yazarının gözünde bir o kadar eşit olmasıdır.

Bu delillerin eşit olmasının ise tek bir sebebi vardır: Kurban kavramının siyasi ve günlük hayattaki en kabul edilemez, en çirkefçe ve zalim bir şekilde kullanımı, diğer her dinsel kavram gibi modelin çökmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu sadece modernler için bir sorun değil antik çağ için de geçerli bir problemdir. Hatta kurban mekanizmasının anlaşılması da bu ikilemler anlaşılmadan mümkün olmayacaktır. Çünkü kurban sadece şiddet ve zulmün toplumda meydana gelen bir görüntüsü değildir.

William Blake'in bu muhteşem dörtlüğü aslında her şeyi çok güzel anlatıyor:

When the stars threw down their spears

And watered heaven with their tears,

Did He smile His work to see?

Did He who made the lamb make thee? (Blake, 2002, s.72)

Şair'in Kaplan'a sorduğu şu soru, (kuzuyu yaratan mı yarattı seni?) o bilinmeyen ve tarih boyunca çözmeye uğraşıp bir türlü çözemediğimiz savaşın ve barışın kavgasıdır. Kurban eden ve kurban olanın kavgası. Mekanizması silahlar, yakıtı ise kan olan ve devamlı tarafların değişmesi ile yürüyen bir kavga.

KAYNAKÇA

- Bataillé, G. (1989). *Theory of Religion*. (çev. Robert Hurley) New York: Zone Books
- Bickermann, E. J. (1997). *The Jews In The Greek Age*. USA: Harvard University Press
- Blake W. (2002). *Collected Poems*. (Ed. W.B. Yeats). Routledge, Tylor and Francis E-Library
- Borgeaud, P. (2008). *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*. (çev. Adnân Kahiloğulları), Ankara: Dost Yayınları
- Brettler, M. Z. (1997). *The Creation of History In Ancient Israel*. London/UK:
- Burkert W. (1982), *Homo Necans-The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. (çev. Peter Bing). USA: University of California Press
- Campbell, J. (1995). *Tanrının Maskeleri: Batı Mitolojisi*. (çev. Kudret Emiroğlu), Ankara: İmge Yayınları
- Cicero, M. T. (2006). *Tanrıların Doğası- De Natura Deorum*. (çev. F. Gül Özaktürk&Fafö Telatar), Ankara: Dost Yayınları
- Cross, F.M. (1997). *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Harvard: Harvard University Press
- Dunstan, W. E. (1997). *The Ancient Near East*. USA: Thomson-Wadsworth Publishing

Eliade, M. (1964). *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return*. (çev. Willard Trask). New York: Harper Torchbooks

Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Taş Devrinden, Eleusis Mysterialarına, Cilt I*. (çev. Ali Berktaş). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Eliade, M. (1987). *The Sacred and The Profane* (çev. Willard Trask). New York: Harvest Book

Frank, D. ve Leaman O. (Ed.). (2003). *The Cambridge Companion To Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge/UK: Cambridge University Press,

Frank, D. ve Leaman, O. (Ed.). (2003). *History of Jewish Philosophy*. London/UK: Routledge Taylor&Francis Group, First Published in paperback

Girard, R. (1972). *La Violence et Le Sacré*. Paris: Bernard Grasset

Golden, J. M. (2003). *Ancient Canaan and Israel-New Perspectives*. USA: ABC&CLIO Publishing

Grabbe, L.L. (Ed.). (2001). *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in Hellenistic Period*. London: Sheffield Academic Press

Gruenwald, I. (2003). *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*. Netherlands: Brill Publishing

Hubert H. ve Mauss M. (1964). *Sacrifice: Its Nature and Function* (çev. W.D. Halls). UK: The University of Chicago Press

Josephus, F. (1999). *The New Complete Works of Flavius Josephus*. (çev. William Whiston). USA: Kreiger Publications

Klawans, J. (2006). *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. Oxford/UK: Oxford University Press

Kitabı Mukaddes Tevratı Şerif Yahut Eski Ahit Kitabı (1993). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi

Kuhrt, A. (1997). *The Ancient Near East, c.3000-330 BC Volume I, Routledge History of Ancient World*. New York: Routledge Publishing

LiDonnici L. ve Lieber A. (Ed.). (2007). *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*. Boston/USA: Brill Publishing

Liverani, M. (2003). *Israel's History and The History of Israel*. Witshire/UK: Equinox Publishing

Macdonald, M.C.A. (Ed.). (2008). *Ancient North Arabian*, Woodard R. (Ed.). *The Ancient Languages of Syria-Palestine and Arabia*. New York: Cambridge University Press

Maimonides, M. (1956). *The Guide for The Perplexed*. (Arapça aslından çev. PhD. M. Friedlander). New York/USA: Dover Publications

Marx, A. (2005). *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament*. Boston: Brill Publishing

Milton, J. (2005), *Paradise Lost Oxford Edition*. Oxford/UK: Oxford University Press

Nakhai, B.A. (2001). *Archeology and Religion in Ancient Canaan and Israel*. Boston: American Schools of Oriental Research

Noth, M. (1958). *The History of Israel*. (çev. Dr. P.R. Ackroyd). London/UK: Adam&Charles Black Publishing, First English Edition

Oppenheim, L. A. (1964). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago/USA: The University of Chicago Press

Patterson, D. (2005). *Hebrew Language and Jewish Thought*. New York/USA: RoutledgeCurzon Publications

Philo. (2001). *The Works of Philo*. UK: Hendrickson Publishers

Philo. (2001). *Volume II- On Birth of Abel and The Sacrifices Offered by Him and His Brother Kain*. London, UK: Loeb Classical Library

Plato. (1981). *The Laws Book IV*. (çev. R.G.Bury). Cambridge/USA: Loeb Classical Library No. 187

Plutarch. (1967). *Plutarch's Lives Vol.1: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*. (çev. Bernadotte Perin). London: Loeb Classical Library No.46

Polybius. (2007). *The Histories: Volume II*, (çev. W.R. Paton), London: Loeb Classical Library No.137

Pshitto of Mardin, Syriac Four Gospels, Süryanice İncil (1998), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi

Schwartz, H. (2004). *The Tree of Souls: The Mythology of Judaism*. New York: Oxford University Press

Schenk, K. (2007). *Cosmology and Eschatology in Ancient Hebrews*. New York: Cambridge University Press

Sivan D. (2001). *A Grammar of The Ugaritic Language*. New York: Brill Publishing

Smith, W. R. (1995). *Lectures on The Religion of Semites: Second and Third Series (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Ser.; Vol. 183)*. USA: Sheffield Academic Press

Spinoza, B. (2008). *Tractatus Theologico Politicus, Teolojik-Politik İnceleme*. (çev. Reyda Ergün). Ankara: Dost Yayınları

Vernant, J.P. (1990). *Myth and Society in Ancient Greece*. (çev. Janet Lloyd). Massachusetts: Zone Books

Vriezen, T.C-Van Der Woude, A.S. (2005). *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*. (çev. Brian Doyle). Boston: Brill-Leiden Publications